

Keisrikultus Rooma riigis Juliuste-Claudiuste ja 1. Flaviuste dünastia valitsusajal ning selle võimalikud kajastused algkristlikus kirjanduses

Jaan Lahe, Ergo Naab

Sissejuhatus

Keisrikultus on üldnimetus keisri isiku ja ametivõimuga seotud uskumustele ja rituaalidele. Rooma riigis oli see valitsejakultuse vorm¹ alates keiser Augustuse valitsusajast (27. a. e. Kr.–14. a. p. Kr.) lahutamatu osa religioonist, ent keisrikultuse päritolu, olemuse ja ka tähtsuse küsimuses puudub uurijate hulgas kuni tänaseni üksmeel. Käesoleva artikli eesmärk ei ole luua uut originaalset kontseptsiooni keisrikultusest Rooma riigis, vaid anda sellest süstemaatiline ülevaade (I. osa) ja vastata küsimustele, kas, kuivõrd ja kuidas kajastub keisrikultus algkristluse vanimates dokumentides, Uue Testamendi kirjutistes (II osa). Arvestades Uue Testamendi teoste tekkeaega, keskendutakse artiklis keisrikultusele 1. sajandil p. Kr. Rooma ajaloos kattub see periood Juliuste-Claudiuste (14.–68. a. p. Kr.) ja 1. Flaviuste dünastia (69.–96. a. p. Kr.) valitsusajaga.

Algkristlikest kirjutistest vaadeldakse artiklis *Corpus Paulinum*'isse² kuuluvaid tekste, mis on pärit ajavahemikust u. 50–100 p. Kr. Artikli autorid vaatlevad apostel Pauluselt pärinevaid ja talle omistatud kirju, kuna need moodustavad Uue Testamendi ühe olulisema tekstidekorpuse ning kuna just *Corpus Paulinum*'isse kuuluvatest tekstidest on leitud kõige rohkem võimalikke vihjeid keisrikultuse ideoloogiale ja rituaalidele. Artikli mahust tingituna on jäetud vaatluse alt välja Johannese Ilmutusraamat, mis peegeldab oletatavasti Väike-Aasia kristlike ringkondade konfrontatsiooni keisrikultusega 90-ndatel aastatel p. Kr.

I Valitsejakultus Rooma riigis

Keisrikultuse tekkimine

Sama palju kui valitsejakultuse päritolu üle Kreekas ja hellenistlikus maailmas, on dis-

¹ Valitsejakultuse kohta religiooniloos ning eriti muistses Lähis-Idas ja antiikmaailmas üldiselt vt. nt. C. Grottanelli. Kingship. An overview. – M. Eliade (ed.). The encyclopedia of religion. Vol. 8. New York, London, 1987, lk. 313–317; A. Dihle. Herrscherkult. – Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage, 3. Bd. Tübingen, 1959, lk. 278–280; A. Bendlin. Herrscherkult. – RGG, 3. Bd. Tübingen, 2000, lk. 1691–1694; R. J. Fears. Herrscherkult. – Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), 14. Bd. Stuttgart, 1988, lk. 1047–1093; A. V. Ström, W. Pöhlmann, A. Cameron, A. Herrscherkult. – Theologische Realenzyklopädie (TRE), 15. Bd. Berlin, New York, 1986, lk. 244–255; G. Hansen. Herrscherkult und Friedensidee. – J. Leipoldt, W. Grundmann. Umwelt des Urchristentums. 1. Bd.: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Berlin, 1967, lk. 127–143; H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Stuttgart, Berlin, Köln, 1996, lk. 17–74; A. Wlosok. Einführung. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult. Darmstadt, 1978, lk. 1–52.

² *Corpus Paulinum* – Apostel Paulusele omistatud tekstidekorpus Uues Testamendis. Hõlmab 13 kirja, millest autentseteks peetakse seitset.

kuteeritud ka valitsejakultuse tekkimise üle Rooma riigis. Osa uurijaid peab seda hellenistliku kuningakultuse eeskujul loodud institutsiooniks, mis sai alguse Julius Caesari surmajärgsest jumalikustamisest (*consecratio*³) või talle juba eluajal osaks saanud kultuslikest austusavaldustest, teine osa teadlasi peab võimalikuks tuletada nii Caesari kultust kui ka keisrikultust Rooma religiooni enda eeldustest.⁴ Kindel on igal juhul, et valitsejakultus tekkis Roomas ajal, mil seal oli olnud juba kaua aega tugev kreeka kultuuri ja religiooni mõju.⁵

Rooma valitsejakultuse otseseks eelastmeks võib pidada kultuslike austusavaldusi, mis said osaks Rooma võimu kehastavale jumalannale Roma'le ning Rooma Vabariigi kõrgetele ametnikele ja väejuhtidele Rooma idaprovintsid (Kreekas, Väike-Aasias). Teadaolevalt püstitati esimene tempel sellele jumalannale 195. a. e. Kr. Smürnas.⁶ Esimene roomlane, kellele said juba eluajal osaks kultuslikud austusavaldused, oli prokonsul Titus Quinctius Flaminius, kes võitis Makedoonia kuningat Philippos V ja andis 196. a. e. Kr. Kreeka linnadele vormiliselt tagasi vabaduse.

Tänu täheks selle eest löid Chalkise elanikud 191. a. e. Kr. tema kultuse, mis püsis veel Plutarchose eluajal.⁷ Sama kultuse viisid sisse ka Lakoonia elanikud.⁸ Flaminiuse kultus ei ole erandlik – G. W. Bowersock toob ära loetelu rohkem kui kahekümnest Rooma haldusametnikust ja väepealikust, kellele said idaprovintsid osaks sarnased austusavaldused.⁹ Olgu neist nimetatud vaid mõned: Sulla auks korraldati religioosseid pidustusi koos ohverdamisega, Pompeiusele anti Mytilenes aunimetusteks *soter* („päästja”) ja *euergetes* („heategija”) ning Julius Caesarit austati Lesbose saarel jumalana.¹⁰ Kõiki neid juhtumeid võib mõista kreeklaste hulgas juba enne hellenismiajastut levinud „heategijate” kultuse ning hellenistliku kuningakultuse taustal.¹¹ S. R. F. Price'i arvates tuleks vabariigiaegset Rooma väepealike ja asevalitsejate austamist mõista kui kreeklaste katset tulla roomlaste ülemvõimuga religiooselt toime ja integreerida seda oma maailmapilti.¹²

Eelnimetatud kultustest on olnud kahtlemata kõige püsivam mõju Julius Caesari kultusel, mida on peetud keisrikultuse vahetuks eelkäijaks. Kultuse kujunemiskäik ei ole üksikas-

³ Mõiste kohta vt. E. Bickermann. Die römische Kaiserapotheose. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult, lk. 82–121; M. Clauss. Gott und Kaiser. Herrscherkult im römischen Reich. München, 2001, lk. 357–386; S. R. F. Price. From noble funerals to divine cult. The consecration of Roman emperors. – D. Cannadine, S. R. Price. Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies. Cambridge, 1987, lk. 56–105.

⁴ Eri-line roll on olnud siin kujutlusel inimese jumalikust osast, mida roomlased tähistasid mõistega *genius*. Viimane arvati olevat esialgu nii meestel kui ka naistel. Hiljem hakkas *genius* tähistama meesisiku kaitsevaimu, mille naisvaste on Juno. Vt. selle kohta K. Latte. Römische Religionsgeschichte. München, 1967, lk. 103–107; M. Clauss. Kaiser und Gott, lk. 41, märkus 3. Jörg Rüpke arvates on ka taval austada kultuslikult konsekreeritud keisrit ilme seos esivanemate kultusega, millel on Rooma religioonis pikk traditsioon (vt. J. Rüpke. Die Religion der Römer. Eine Einführung. München, 2006, lk. 33).

⁵ Jörg Rüpke arvates on katse püüda eraldada spetsiifiliselt „roomalikku” elementi Rooma usundis kõikvõimalikest võõrmõjudest mõtetu juba Rooma usundi varasemate kihistuste puhul, sest roomlased ei olnud muust vahemere maailmast isoleeritud (vt. J. Rüpke. Die Religion der Römer, lk. 51 jj., eriti lk. 62–66).

⁶ Tacitus. Annales IV 66,1. Jumalanna Roma kultuse kohta üldiselt vt. nt. N. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München, 1988, lk. 177; K. Latte. Römische Religionsgeschichte, lk. 312; H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 41; R. Mellor. Thea Rome. The worship of the goddess Roma in the Greek world. Göttingen, 1975.

⁷ Plutarchos. Vitae parallelae. Titos, 16. Plutarchos elas u. 46–120 p. Kr. Kultuse kohta vt. N. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, lk. 178.

⁸ *Ibid.*

⁹ G. W. Bowersock. Augustus und der Kaiserkult im Osten. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult, lk. 401.

¹⁰ N. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, lk. 177–178; S. R. F. Price. Rituals and power, lk. 42. Vt. näiteid ka M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 43–44.

¹¹ Vt. H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 42. M. Clauss paigutab kultuse alguse veelgi varasemasse aega (vt. M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 47).

¹² F. Price. Rituals and power, lk. 23–32.

jades selge,¹³ kuid on kindel, et Caesarit hakati austama juba tema eluajal. Nii nimetakse teda „nähtavaks saanud/ilmunud jumalaks” (*theos epiphanes*) juba ühes Efesosest pärit raidkirjas aastast 48 e. Kr.¹⁴ Kuigi on kindel, et austusavaldused jätkusid ka pärast Caesari surma, ei ole teada, millal toimus Caesari „ametlik” surmajärgne jumalikustamine (*consencratio*)¹⁵ ja kas see üldse aset leidis. Viimane on igal juhul allikaliselt nõrgalt põhjendatud ja võib-olla seetõttu, nagu arvab M. Clauss, hilisema (Augustuse surmaga alguse saanud) tava projitseerimine varasemasse aega.¹⁶ Caesarile juba tema eluajal osaks saanud austusavalduste tõttu on tema surmajärgset jumalikustamist igal juhul üle tähtsustatud.¹⁷

A. Wlosok väidab, et inimese jumalikustamine tema eluajal või ka pärast surma oli midagi Rooma usundile olemuslikult võõrast,¹⁸ kuid selle väitega ei saa nõustuda. Nii nägid roomlased Rooma tagasi pöördumas võidukas väepealikus Jupiter Optimus Maximuse

presentatsiooni ja ka surnud esivanemate ja jumalate vahel ei olnud ületamatut vaheseina.¹⁹ Milline oli Caesari enda roll oma kultuse rajamises, jääb vaieldavaks, nagu ka tema ambitsioonid kuningatiitlile,²⁰ kuid kultuse tekimise ja leviku ajendiks (ka roomlaste hulgas) oli vaieldamatult Caesari sõjaline ja poliitiline edu.²¹ Ekslik oleks aga näha seda kultust pelgalt poliitilise lojaalsusavaldusena, sest antiik-aegne inimene tajus jumalikkust ka sellistes „maistes asjades” nagu võim ja edukus.²²

Caesari tapmisele (44. a. e. Kr.) järgnes kodusõda tema adoptiivpoja Octavianuse (hilisem keiser Augustus) ning Marcus Antonius ja temaga liidus olnud Kleopatra vahel, mis lõppes Octavianuse võiduga (31. a. e. Kr.) ning tema ainuvalitsejaks saamisega. Nagu varsematele edukatele väepealikutele, said ka Octavianusele idas osaks kultuslikud austusavaldused.²³ Väike-Aasiast pärit raidkirjad ülistavad teda kui inimkonna päästjat ja rahutoojat.²⁴ Rooma linnas ei hakatud

¹³ Vt. selle kohta nt. M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 46–53; H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 45–48; A. Wlosok. Einführung, lk. 19–31. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult; A. v. Domaszewski. Die göttlichen Ehren Caesar. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult, lk. 329–332; J. Vogt. Zum Herrscherkult bei Julius Caesar. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult, lk. 340–350; H. Gesche. Die Vergottung Caesars. – A. Wlosok. Römischer Kaiserkult, lk. 368–374; H. Gesche. Die Vergottung Caesars. Kallmünz, 1968; St. Weinstock. Divus Julius. Oxford, 1971.

¹⁴ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 46 (seal ka raidkirja tekst). Vt. ka M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 46 jj.

¹⁵ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 47; A. Wlosok. Einführung, lk. 22. Sageli pakutakse sündmuse toimumisaastaks 42 e. Kr.

¹⁶ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 49–53. Teisiti arvab nt. K. Hitzl. Vt. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults. – H. Cancik, J. Rüpke (Hgg.). Römische Reichsreligion und Provinzialreligion Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte. Ein Forschungsprogramm stellt sich vor. Erfurt, 2003, lk. 53.

¹⁷ Nii arvab ka A. Wlosok. Vt. A. Wlosok. Einführung, lk. 20. Jörg Rüpke meelest tuleks Caesari surmajärgset jumalikustamist võtta kui talle juba eluajal omistatud jumalikkuse kinnitust (J. Rüpke. Die Religion der Römer, lk. 66).

¹⁸ A. Wlosok. Einführung, lk. 16. Ka L. Ross Taylor peab valitsejakultust „ebaroomlikuks” ja seletab seda Egiptuse kuningakultuse mõjuga (The divinity of the Roman emperor. Middletown, 1931, lk. 58 jj.).

¹⁹ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 41–42. Cicero räägib surnutest kui jumalatest (De legibus, 2,22 ja 55).

²⁰ Vt. selle kohta A. Wlosok. Einführung, lk. 22–31.

²¹ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 48.

²² Rooma keisririigi aegse Mithrase kultuse puhul on seda aspekti rõhutanud eriti M. Clauss. Vt. M. Clauss. Mithras. Kult und Mysterien. München, 1991.

²³ Vt. selle kohta H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 50–51; M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 63–65; G. W. Bowersock. Augustus und der Kaiserkult im Osten, lk. 389–402. Väsim teade selle kohta pärineb aastast 29 e. Kr., mil Pergamonis püstitati tempel Dea Romale ja jumalikkule Augustusele (vt. selle kohta H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 50–51). Väärrib tähelepanu, et Augustust austati idas samade tiitlitega, millega varem oldi austatud teisi Rooma väepealikuid (*soter*, *euergetes* jne.) (G. W. Bowersock. Augustus und der Kaiserkult im Osten, lk. 399–400).

²⁴ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 50.

kultuslikult austama siiski keisrit ennast, vaid tema *genius*'t²⁵ ja nuumenit – temas avalduvat jumalikku väge.²⁶ 27. a. p. Kr. sai Octavianus senatilt aunimetuse Augustus („auväärne”, „ülendatu”), mis pärineb sakraalsest keelest.²⁷ 17. a. p. Kr. toimusid sekulaarmängud, mis tähistasid uue ajastu algust.²⁸ Idee uue rahu- ja õnneajastu algusest, mille toojaks peeti Augustust, kujunes Augustuse ajastu poliitilise ja religioosse ideoloogia keskseks ideeks.²⁹

Tuginedes Suetoniusele (u. 70–140 p. Kr.)³⁰ ja senaatorist kreeka ajaloolasele Cassius Diolale (u. 150–235 p. Kr.),³¹ väidab Kurt Latte, et keiser Augustus vältis oma isiku vahetut religioosset austamist – Itaalias lasi ta austada oma *genius*'t ja idaprovintides lubas ta viljelda keisrikultust üksnes koos Dea Roma kultusega.³² Kui esimese väitega saab nõustuda, siis teise väitega mitte. Analüüsid kriitiliselt allikaid, näitab Manfred Clauss, et Latte väide ei vasta tõele – on olemas tõendid, mis kinnitavad, et Augustusele osutati kultuslikku austust ka ilma Dea Romata.³³ Ei ole

alust kahelda, et Augustusele oli tema jumalikkus oluline oma võimu legitimeerimiseks,³⁴ kuid nagu Caesari kultust, nii ei ole õige ka Augustuse kultust mõista vaid poliitilise lojaalsusavaldusena.

14. a. p. Kr. võeti Augustus senati otsusega vastu riigijumalate hulka³⁵ ning sellega tema kultus põlistati. Võib öelda, et Augustuse kultus pani aluse keisrikultusele kui institutsioonile, mis säilis kuni Rooma riigi kristianiseerumiseni.

Keisrikultus üksikute keisrite valitsusajal

Augustus konsekreeriti tema adoptiivpoja Tiberiuse (valitses 14–37 p. Kr.) eestvõttel, kes hoolitses ka Augustuse kultuse leviku eest Rooma riigi erinevates piirkondades. Väike-Aasias tekkis Tiberiuse kultus juba tema eluajal – see on tõestatud vähemalt üheteistkümmes linnas, kusjuures ühes Myra linnast (Lüükia) leitud raidkirjas tituleeritakse teda „jumalaks”, „maa ja mere isandaks”, „heategijaks” (*euergetes*) ja „kogu maailma pääst-

²⁵ Augustuse *genius*'e kultus on tõendatav juba a-st 30 e. Kr. (vt. A. Bendlin. *Herrscherkult II. Griechisch-römische Antike 2.* – RGG, 3. Bd. Tübingen, 2000, lk. 1693). Oluline oli ka vande andmine Augustuse *genius*'e nimel, mis viidi sisse oletatavasti a-l 12 e. Kr. (vt. A. D. Nock. *Die Einrichtung des Herrscherkultes.* – A. Wlosok. *Römischer Kaiserkult*, lk. 381).

²⁶ H.-J. Klauck. *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, lk. 52. Augustuse nuumeni kultus Rooma linnas on tõestatud aastast 6 p. Kr. (vt. M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 68–69).

²⁷ H.-J. Klauck. *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, lk. 62; Nock. *Die Einrichtung des Herrscherkultes*, lk. 379. Tiitlit „augustus” (naissoovorm „augusta”) kasutati mitmete Rooma jumalate kohta. Näiteid selle kohta vt. K. Latte. *Römische Religionsgeschichte*, lk. 324–325. Augustuse kreekakeelne vaste on Sebastos.

²⁸ H.-J. Klauck. *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, lk. 52.

²⁹ Vt. A. Heuss. *Römische Geschichte*. 10. Aufl. Padeborn, München, Wien, 2007, lk. 288. Seda ideed väljendab arhitektuuriliselt ka Roomas Marsi väljakul asuv *Ara Pacis Augustae* („Augustuse rahualtar”). On tähelepanuväärne, et just samal ajal levis idee õnneajastu tulekust Augustuse ideoloogiast sõltumatult ka Lähis-Idas. Seal ei peetud õnneajastu toojaks enamasti maist kuningat, vaid päikesejumalat, kes kannab aga samuti tiitlit „kuningas” (vt. G. Widengren. *Die Religion Irans*. Stuttgart, 1965, lk. 199–207). Vaid juudid seostasid õnneaja tulekut maise valitsejaga, kes pidi hakkama aga valitsema n.-ö. Jumala asevalitsejana maa peal.

³⁰ Suetonius. *Keisrite elulood*. Jumalik Augustus, 52. Ladina keelest tõlkinud Maria-Kristiina Lotman ja Kai Tafenu. Tallinn, 2009.

³¹ Cassius Dio. *Romaikie historia*, 51, 20, 6–8.

³² K. Latte. *Römische Religionsgeschichte*, lk. 306. Viimast väidet kohtab juba ühel varasemal Rooma religioonist kirjutanud autoril, Georg Wissowal, kes rõhutab seejuures veel eriliselt Augustuse enda passiivsust keisrikultuse juurutamisel (G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer*. München, 1902, lk. 72). Suetonius (Jumalik Augustus 52) ja Cassius Dio (*Romaikie historia*, 51, 20, 8) väidavad selgesõnaliselt, et Augustus keelas enda kultusliku austamise Rooma linnas. On tõenäoline, et selle keeluga püüdis Augustus vältida süüdistust, et ta tahab taastada kuningavõimu – süüdistust, mis oli saanud osaks tema kasuisale Caesarile.

³³ M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 65 jj.

³⁴ *Ibid.*, lk. 57–75. Sama arvab ka K. Hitzl. Vt. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults. – H. Cancik, J. Rüpke (Hgg.). *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, lk. 53.

³⁵ Vt. selle kohta A. D. Nock. *Die Einrichtung des Herrscherkultes*, lk. 387.

jaks” (*soter*).³⁶ Seega jätkas Tiberiuse kultus idas sama suunda, mis sai alguse vabariigi-aegsete Rooma ametnike ja väepealike austamisest. Antiikautorite teated Tiberiuse suhtumise kohta keisrikultusesse on aga vastukäivad: kui Suetonius³⁷ ja Cassius Dio³⁸ väidavad, et Tiberius keeldus templitest ja preestritest, teatab Tacitus,³⁹ et ta olevat teinud Väike-Aasia kogukondadele kohustuseks püstitada tempel enda ja oma ema auks.⁴⁰ M. Clauss usaldab Tacituse teadet rohkem, sest on piisavalt tõendeid, et Tiberiust austati jumalana juba tema eluajal,⁴¹ ja ei ole usutav, et need austusavaldused said talle osaks ilma tema nõusolekuta. Erinevalt Augustusest Tiberiust aga ei konsekreeritud.

Tiitlitega „päätija” ja „heategija” austati idaproovintides ka Tiberiuse kasupoja Germanicuse poega Caligulat (valitses 37–41), kelle auks püstitati Mileetosesse tempel.⁴² Senati otsusega püstitati talle hiljem tempel ka Rooma ja ta ise laskis püstitada enda auks teise templi Palatinusele.⁴³ Ta nõudis oma kujutise paigutamist Jeruusalemma templisse⁴⁴ ja oleks seepärast sattunud konflikti juudi kogukonnaga,⁴⁵ kes oli olnud juba Augustuse valitsusajal vabastatud keisrikultuses osalemisest.⁴⁶ Rooma (ja ka juudi) ajalooline traditsioon hindab Caligulat perverse iseloomuga türannina, kuid ei saa olla nõus H.-J. Klauckiga, kui ta väidab, et austusaval-

dused, mis Caligulale keisrina osaks said, ületasid tavapäraseid piirid⁴⁷ – ka varasemaid keisreid oli idas austatud „heategijatena” ning midagi tavatut ei olnud ka templite püstitamises keisri auks ja keisri kujutiste kultuslikus austamises. Klaucki väide põhineb mõnede Suetoniuse⁴⁸ ja Cassius Dio⁴⁹ (59, 11. 26) teadete ebakriitilisel kasutamisel ning nende aluseks on stereotüüpne pilt türannist, kes taotleb endale õigusevastaselt jumalikke austusavaldusi.⁵⁰ Ainsa uue joonena võib Caligula kultuses näha tema samastamist päikesejumalaga – „teiseks päikesejumalaks” nimetavad teda raidkirjad⁵¹ ja ka müntidel kujutatakse teda kiirtepärijaga ümber pea.⁵²

Nagu Tiberiust, nii ei konsekreeritud ka Caligulat.⁵³ Seepärast võib öelda, et varasemas keisrikultuse uurimises on konsekratsioonakti üle tähtsustatud – see ei mõjutanud absoluutselt keisri austamist jumalana tema eluajal.

Caligula mõrvamise järel võimule tulnud Claudius (Tiberiuse nõbu ja Caligula onu, valitses 41–54 p. Kr.) konsekreeris Augustuse abikaasa Livia, kes sai endale aunimetuseks „jumalik Augusta” (*diva Augusta*). Erinevalt Caligulast konsekreeriti ka Claudius ise, kuid, nagu eelnevatele keisritele, osutati ka temale kui jumalale austusavaldusi juba tema eluajal.⁵⁴

Claudius kasupoja Nero (valitses 54–68

³⁶ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 54.

³⁷ Suetonius. Keisrite elulood. Tiberius, 2, 6.

³⁸ Cassius Dio. Romaikie historia, 57, 9, 1.

³⁹ Tacitus. Annales, 4, 37, 1–2.

⁴⁰ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 78.

⁴¹ *Ibid.*, lk. 78–89.

⁴² Vt. selle kohta: *ibid.*, lk. 90.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Philon. Legatio ad Gaium, 197–348; Josephus Flavius. Antiquitates Judaicae, 18, 256–309.

⁴⁵ Konflikti hoidis ära Süüria Rooma asehalduri Petroniuse viivitamine selle keisri korralduse täideviimiseks ning lõplikult Caligula mõrvamine 41. a. p. Kr. Vt. selle kohta H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 55–56.

⁴⁶ Juudid olid vaid kohustatud palvetama keisri eest.

⁴⁷ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 60.

⁴⁸ Suetonius. Keisrite elulood. Gaius Caligula, 22. 52.

⁴⁹ Cassius Dio. Romaikie historia, 59, 11. 26.

⁵⁰ Vt. R. J. Fears. Herrscherkult, lk. 1064.

⁵¹ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 90.

⁵² *Ibid.*, lk. 93–94.

⁵³ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 56.

⁵⁴ Vt. M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 94–98.

p. Kr.) kultus algas juba Claudiuse elades – ajal, mis jääb Nero adopteerimise (50) ja tema troonile astumise (54) vahele, on tõestatud tema tegevus preestrina Pompeijs.⁵⁵ Tema troonileastumisega algas seeria austusavaldusi, mis rõhutasid Nero jumalikkust juba tema eluajal.⁵⁶ Nii otsustas senat valmistada temast samas suuruses kujutised nagu Mars Ultior'ist, rõhutades sellega tema võrdsust sõjajumalaga.⁵⁷ Luuletajad ja kõnemehed ülistasid tema jumalikku väge.⁵⁸ Üks neist, Calpurnius Siculus, samastas Nerot koguni Jupiteri endaga.⁵⁹ On aga tähelepanuväärne, et Nero ise rõhutas eriliselt oma samasust päikesejumalaga – seda näitavad nii kujutised müntidel (kus teda kujutatakse, nagu varem oli kujutatud Caligulat, kiirtepärjaga ümber pea⁶⁰), reljeefid altaritel kui ka Nero palee nimetus „kuldne maja” (*domus aurea*) – kuld oli päikesejumala metall.⁶¹ Ta laskis konsekreerida oma surnud naise Poppaea.⁶² Kuigi R. J. Fears arvab Nero keisrite hulka, keda ei konsekreeritud,⁶³ oletab M. Clauss mõningate andmete põhjal Tacitusel ka Nero võimalikku konsekratsiooni Vitelliuse ja Otho valitsusajal (mõlemad valitsesid aastal 69).⁶⁴

Poliitiliselt rahutu „nelja keisri valitsusaasta” lõpetas Vespasianuse (valitses 69–79 p. Kr.) võimuletulek, mis pani aluse uuele, Flaviuste dünastiale. Vespasianuse kohta on säilinud lugusid tema imetegudest. Nii räägib pärimus sellest, kuidas Vespasianus hoidis Egiptuses ära üleujutuse ning tervendas Aleksandrias haigeid. Ta laskis ise neid lugu-

sid levitada, et tõendada seeläbi oma jumalikkust.⁶⁵ Kuna tervistamiste poolest oli tuntud jumal Serapis ja ka Vespasianusel oli sümpaatia Egiptuse päritolu jumalate vastu, samastas ta end tolle jumalaga.⁶⁶ Samaaegselt samastas ta end ka päikesejumalaga, nagu seda olid teinud varem Caligula ja Nero.⁶⁷ Vespasianuse puhul on kindel, et talle sai osaks ka surmajärgne jumalikkustamine (konsekratsioon).

Pärast Domitianuse surma tuli võimule tema vanem poeg Titus (valitses 79–91 p. Kr.). Juba ajal, mil ta oli alles oma isa kaasvalitseja, osutati talle kultuslikke austusavaldusi – Lusitania provintsi maapäev lasi valmistada „jumal Titusest” hiiglasliku büsti.⁶⁸ Austusavaldused jätkusid ka pärast tema trooniletõusu, kusjuures müntidel kujutati teda enamasti koos oma jumaliku isaga.⁶⁹ Ka Titus konsekreeriti.

Tituse järel keisriks saanud Domitianuse (Vespasianuse noorem poeg, valitses 81–96 p. Kr.) kohta on väitnud paljud uurijad, et ta oli teine keiser pärast Caligulat, kelle valitsusajal ületas keisrikultus tavapärased piirid. Kuid seda ei ole võimalik tõestada. Et ta edendas keisrikultust, on ilmne – tema eluajal valmis näiteks suur keisrikultuse tempel Efesoses, kuid see oli pühendatud mitte personaalselt talle, vaid „auväärsetele”, „ülendatutele” (kr. *sebastoi*), s. t. Flaviuste dünastia liikmetele.⁷⁰ Rooma ajaloolise pärimuse kohaselt oli ta esialgu tiitlist *dominus* („isand”) keeldunud, hiljem olevat ta aga hakanud lausa nõudma, et teda nimetataks *dominus et deus* („isand

⁵⁵ *Ibid.*, lk. 98.

⁵⁶ *Ibid.*, lk. 99–100.

⁵⁷ *Ibid.*, lk. 100.

⁵⁸ Tacitus. *Annales*, 16, 2, 2.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ R. J. Fears. *Herrscherkult*, lk. 1064, eksib, kui väidab, et esimene keiser, kes hakkas end nii eluajal kujutama, oli Nero.

⁶¹ Vt. selle kohta M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 102–111.

⁶² Vt. *ibid.*, lk. 101 ja 110–111.

⁶³ R. J. Fears. *Herrscherkult*, lk. 1059.

⁶⁴ M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 111.

⁶⁵ *Ibid.*, lk. 113–114.

⁶⁶ *Ibid.*, lk. 114–115.

⁶⁷ Seda kinnitab säilinud ikonograafia, eriti kujutised Vespasianuse vermitud müntidel (*ibid.*, lk. 115–116).

⁶⁸ *Ibid.*, lk. 117–118.

⁶⁹ *Ibid.*, lk. 118–119.

⁷⁰ H.-J. Klauk. *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, lk. 60.

ja jumal”). Selle pärimuse ajaloolisuses pole alust kahelda,⁷¹ kuid samas ei ole selles tiitlis midagi tavatut – ka varasemaid keisreid austati jumaladena juba nende eluajal. Domitianus lasi lõpuni ehitada jumal Vespasianuse templi, mille ehitamist oli alustatud juba Tituse valitsusajal, ning lasi ka konsekreerida oma surnud poja, keda hakati austama *divus Caesar*’i nime all,⁷² kuid teda ennast surmajärgselt ei konsekreeritud, vaid tema mälestus põlustati.⁷³ Kas Domitianus organiseeris kristlaste tagakiusamise, selles teadlased kahtlevad, kuid paljud algkristluse uurijad oletavad, et tema valitsusajal toimus Väike-Aasias suurem kristlaste kokkupõrge riigivõimudega, kes keeldusid keisrikultusest, ning et see konflikt kajastub Johannese Ilmutusraamatus.⁷⁴

Keisrikultuse pühad, templid, ohvrid ja preestrid

Nagu iga teine religioonivorm, nii oli ka keisrikultus seotud teatud pühade aegade, paikade ja toimingutega, samuti isikutega, kes neid toiminguid läbi viisid. Seejuures rõhub Konrad Hitzl, et keisrikultus ei loonud uusi rituaalseid elemente, vaid laenas need jumalatekultusest või hellenistlikust kuningakultusest.⁷⁵

Kultuskeskustes, mis paiknesid linnades, kulmineerus keisrikultus korra või paar aastat pidustustega, mille raames toodi ohvreid

ja toimusid protsessioonid, söömaajad ning muusika- ja spordivõistlused.⁷⁶ Pidustused leidsid aset keisri sünnipäeval, kuid võisid toimuda ka tema troonileastumise aastapäeval ning kohaliku kultuspaiga rajamise aastapäeval.⁷⁷ Pidustused korraldati ka siis, kui keiser külastas mõnda linna. Seda sündmust tähistati mõistetega *parusia* ja *adventus* ning pühitseti suurejooneliselt – kodanikud kaunistasid linna ning läksid linnast välja, keisrile vastu, kandes oliivi- ja palmipuuoksi, tõrvikuid ja viirukit. Seejärel toimusid linnas samasugused pidustused nagu muidu keisri sünnipäeval või tema troonileastumise aastapäeval, kuid keisri isiklik kohalolek lisas pidustusele tava-pärasest suuremat pidulikkust.⁷⁸

Lisaks sellele oli oma kalender ka igal templil. Nii on säilinud näiteks ühe Augustusele pühendatud templi pühadekalender Itaaliast, mis pärineb ajavahemikust 4–14 p. Kr. Kalendris on märgitud erinevad Augustuse ja tema sugulaste elu tähtsündmused – tema sünnipäev, talle mehetooga andmise päev, Tiberiuse sünnipäev, päev, mil Octavianus nimetati Augustuseks, päev, mil Augustus sai *pontifex maximus*’eks⁷⁹, jne. Kõigil nimetatud tähtpäevadel olid ette nähtud kindlad kultustoimingud – ohverdamised ja palved erinevatele jumalatele.⁸⁰ Sarnane kalender on leitud ka Dura-Europosest, sealse Rooma garnisoni laagripaigast, ent ajaliselt ei kuulu see enam käesolevas artiklis vaadeldavasse ajajärku.⁸¹

⁷¹ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 119–121.

⁷² *Ibid.*, lk. 121–122.

⁷³ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 60.

⁷⁴ Vt. selle kohta nt. H.-M. Schenke, K.-M. Fischer. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 2.: Die Evangelien und die anderen neutestamentlichen Schriften. Berlin, 1979, lk. 294–296; U. Schnelle. Einleitung in das Neue Testament. 5. Aufl. Göttingen, 2005, lk. 563–566; P. Pokorny, U. Heckel. Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick. Tübingen, 2007, lk. 610–611.

⁷⁵ K. Hitzl. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults, lk. 49.

⁷⁶ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 66–67. Keisrikultuse pidustuste kohta pikemalt vt. M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 328–334.

⁷⁷ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 66; K. Hitzl. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults, lk. 50.

⁷⁸ *Ibid.*, lk. 67; S. MacCormack. Change and continuity in late antiquity. The ceremony of adventus. – *Historia* 1972, nr. 21, lk. 721–752.

⁷⁹ Pontifexide preestrikollegiumi eestseisja ja ühtlasi kõrgeim religioosne võimukandja Rooma riigis.

⁸⁰ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 67–68.

⁸¹ Dura-Europose garnisoni kalender pärineb keiser Severus Alexandri valitsusajast, aastatest 223–227. Vt. selle kohta M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 316–318 (lk. 317 toob ta ära ka keisriga seotud pühade nimekirja) ning R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder. The Feriale Duranum. – *Yale Calassical Studies* 1940, nr. 7, lk. 1–222.

Keisrikultuse kultuspaigad, altarid ja templid, asusid nii Rooma linnas kui ka provintsilinnades. Kultuspaiku on teada nii Rooma riigi ida- kui ka lääneosast, kuid idaprovintsidest on säilinud nende kohta rohkem leumaterjali, eriti raidkirju.⁸² Idaprovintsidest on säilinud omakorda kõige rohkem materjali Väike-Aasia kohta, mis kahtlemata oligi üks ida tähtsamaid keisrikultuse keskusi.⁸³ Lääne olulisematest keisrikultuse keskustest olgu siinkohal nimetatud Lugdunum (Lyon) Gallias, *colonia Claudia ara Agrippinensium* (Köln) Germanias, Tarraco *Hispania citerior*'is, Narbo Gallia Narbonensise provintsis ning Camulodunum Britannias (nüüdne Colchester Essexis). On tähelepanuväärne, et sellistes provintsidest nagu Gallia Narbonensis, Baetica, Lusitania ja Africa rajati kultuspaigad alles Vespasianuse valitsusajal.⁸⁴ Järelikult ei olnud keisrikultus neis provintsidest kuni selle ajani olnud keisrivõimu legitimeerimiseks mõõdamatult vajalik.

Rituaalsed toimingud, mida keisrikultuses praktiseeriti, ei erinenud neist rituaalsetest toimingutest, mida me kohtame antiikreligioonis üldiselt. Neist kõige olulisem on ohver, täpsemalt palumis- ja tänuohver, mida Rooma religioonis tähistati üldiselt mõistega *supplicatio*. Neid ohvreid tõid niihästi eraisikud kui ka riigiametnikud. Teoreetiliselt saab

palumis- ja tänuohvrit teineteisest lahtutada, kuid tegelikkuses on need ühe ja sama ohvri kaks aspekti – tänuohver toodi sageli tänuühiks täitunud palve eest.⁸⁵ Kõige tavalisemad ohvriannid olid vein ja viiruk, mida kodanikele jagati ohverdamiseks riigi kulul.⁸⁶ H.-J. Klaucki väide, et ohvreid ei toodud mitte *keisritele*, vaid jumalatele *keisrite eest*,⁸⁷ ei vasta tõele – on olemas piisav tõestusmaterjal, mis kinnitab vastupidist.⁸⁸ H.-J. Klauckil on aga õigus, kui ta ütleb, et tekstidest ei selgu alati, kas ohverdati keisrile või keisri eest,⁸⁹ ning et sageli on ohvri adressaate suurem hulk.⁹⁰ Keisrite poole ka palvetati, kuid ka sel puhul ei ole alati selge, kas palvetati keisri *eest* või keisri *poole*.⁹¹ Tavaline austusavaldus keisrile oli veel õhusuudluse saatmine keisri büstile või kujule.⁹²

Rituaalsete toimingute läbiviimiseks ja nende korrektse läbiviimise järele valvamiseks oli keisrikultuses (nagu antiikreligioonis üldse) vajalik preesterkonna olemasolu. Nii nagu keisrikultus toimus korraga kolmel tasandil, riigi, provintsi ja linna tasandil,⁹³ nii jagunesid ka selle preestrid riigi-, provintsi- ja linnapreestriteks.⁹⁴

Keisrikultuse preestrid pidasid oma ametit kõrvalametina, kuid preestriamet oli ihaldusväärne, sest tõstis inimese religioosset ja sotsiaalset prestiiži. Eriti prestiižikas oli provintsi keisrikultuse ülempreestri amet, mis oli avatud ka

⁸² M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 394.

⁸³ Vt. selle kohta H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 70; vt. keisrikultuse kohta Väike-Aasias pikemalt: Th. Witulski. Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius. Göttingen, 2007 ja S. R. F. Price. Rituals and power.

⁸⁴ K. Christ. Geschichte der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zu Konstantin. München, 2005, lk. 166.

⁸⁵ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 321.

⁸⁶ *Ibid.*, lk. 322.

⁸⁷ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 62.

⁸⁸ Vt. M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 324–325.

⁸⁹ Kreekakeelsetes tekstides kasutatakse mõlemal juhul daativi. Vt. H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 62.

⁹⁰ S. t. ohver tuuakse näiteks keisrile ja Olümpose jumalatele koos. Vt. *ibid.* ja M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 325.

⁹¹ Vt. H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 63.

⁹² M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 328.

⁹³ Keisrikultuse erinevate tasandite kohta vt. K. Hitzl. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults, lk. 56–58.

⁹⁴ Nende kolme tasandi kõrval oli veel ka neljas, kodune ehk privaattasand, kuid sellel tasandil toimimiseks ei olnud vaja preestrit – kodusel tasandil täitis preestrifunktsioone pereisa. Koduse kultuse kõige olulisem osa oli perekonna kaitsevaimude ja surnud esivanemate kultus, kuid koos kaitsevaimudega võidi kodus pühamus austada ka keisri *genius*'t.

naistele.⁹⁵ Preestriamet oli reeglina eluaegne.⁹⁶

Rooma usundile on iseloomulik preestrite jagunemine erinevatesse vennaskondadesse või korporatsioonidesse. Sellised korporatsioonid olid ka keisrikultuses. Vanim neist on Augustuse preestrite korporatsioon, mis rajati keiser Tituse poolt kohe pärast Augustuse surma. Selle liikmed, keda nimetati *sodales Augustales*, valiti loosi abil kõige auväärsemate kodanike, s. t. senaatorite hulgast⁹⁷ ja koosnes 21 isikust. 1. ja 2. sajandi jooksul kasvas nende arv 28-ni. Kolleegiumi juhtis kolm preestrit, kelle kohta kasutatakse nimetust *magistri*. Augustuse preestrite peamiseks ülesandeks oli iga-aastane ohvritoomine riigi nimel. Kui keiser Claudius konsekreeriti, võtsid Augustuse preestrid üle ka vastutuse Claudiuse kultuse eest, hakates ennast nimetama ka *Augustales Claudiales*. Hilisemast ajast on teada veel teistegi keisrite kultuseks loodud preestrikorporatsioonid – *sodales Flaviales Titiales*, *sodales Hadrianales*, *sodales Antoniniani* jne.⁹⁸

Keisrikultus kui religioosne ja sotsiaalne fenomen

Oluliselt rohkem kui kultuse üksikasjad, on põhjustanud vaidlusi keisrikultuse olemus ning selle tähtsus Rooma religioonis ja Rooma ühiskonnas.

On vaieldud selle üle, kuivõrd oli keisri-

kultuse näol tegemist religioosse ja kuivõrd poliitilise fenomeniga. Nii käsitleb Kurt Latte keisrikultust mitte religioosse, vaid puhtpoliitilise nähtusena. Latte meelest on keisrikultusel „tõelise religiooniga” väga vähe pistmist.⁹⁹ Ta ütleb, et vandel, mis anti keisri geeniusse nimel, olid küll tagajärjed, kuid üksnes karistusõiguslikud.¹⁰⁰ Osalemine keisrikultuses oli Latte meelest vaid poliitilise tegelikkuse tunnustamine, mitte religioosne tunnistus.¹⁰¹ Kultuse mõte oli tema sõnul väljendada lojaalsust Rooma valitsusele ja keisrikojale.¹⁰² See oli Rooma maailmariigi tunnustamine tema olemasolevas vormis, konventsionaalne žest, mille kaudu rõhutati oma kuuluvust riiki. Latte ütleb, et keisrikultuse „religioosne tähtsusetus avaldub kõige selgemini selles, et seda oli võimalik võtta peaaegu muutumatult üle Bütsantsi õukonnatseremoniaali”.¹⁰³ Ka G. Hansen näeb keisrikultuses vaid „religiooni aseainet ja riigikodaniku lojaalsuse väljendust”¹⁰⁴, milles „ehtsaid religioosseid tundeid” tuli ette harva¹⁰⁵ ning D. Fishwick ütleb keisrikultuse kohta: „Keisrikultust tuleb pidada pigem ustavusavalduseks kui reaalseks kultuseks.”¹⁰⁶ Rootsi religiooniloolane Martin Persson Nilsson arvab, et keisrikultuse religioosne tähtsus ei olnud suur – pigem kuulus see riiklikku ja sotsiaalsesse valdkonda, kus ta teenis eesmärki tõendada lojaalsust valitsevale Rooma riigile ja keisrile.¹⁰⁷ Kuid vähe-

⁹⁵ H.-J. Klauck. Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, lk. 66. M. Clauss on nõus väitega, et preestriamet tõstis inimese sotsiaalset prestiiži, kuid ta leiab, et üksnes sotsiaalse külje rõhutamine keisrikultuse puhul on ühekülgne (M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 387). Käesoleva artikli autorid nõustuvad selle kriitikaga täielikult, sest see jätab tähelepanuta keisrikultuse religioosse külje.

⁹⁶ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 392.

⁹⁷ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 392. Nii oli see siiski vaid Rooma linnas. Teistes linnades kuulus augustaalide hulka ka näiteks vabaklastuid (vt. G. Alföldy. Römische Sozialgeschichte. Wiesbaden, 1984, lk. 130).

⁹⁸ M. Clauss. Gott und Kaiser, lk. 390. Vt. ka J. Rüpke. Römische Religion und „Reichsreligion”. Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen. – J. Rüpke. Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit. Darmstadt, 2011, lk. 242.

⁹⁹ K. Latte. Römische Religionsgeschichte, lk. 308.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, lk. 312.

¹⁰³ *Ibid.*, lk. 326.

¹⁰⁴ G. Hansen. Herrscherkult und Friedensidee, lk. 142.

¹⁰⁵ *Ibid.*, lk. 141.

¹⁰⁶ D. Fishwick. The development of provincial ruler worship in the western Roman empire. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.16.2. Berlin, New York, 1978, lk. 1253

¹⁰⁷ N. P. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, lk. 385.

malt keiser Augustuse puhul on ka Nilsson nõus möönma, et kuna Augustus tegi lõpu kodusõdadele, nägid paljud ta kaasaegsed temas tööpoolest päästjat ja seepärast oli nende Augustusele suunatud religioosne austus ehe ja siiras.¹⁰⁸ Viimast seisukohta jagavad ka Paul Wendland ja Franz Altheim. Wendland ütleb, et tänapäeval nähakse inimese jumalikustamises „põlastusväärset meelitamist ja bütsantslust” (*verächtliche Schmeichelei und Byzantinismus*), kuid tegelikult pole alust kahelda, et Augustuse jumalikustamine oli mõeldud siiralt, sest temas nähti tõesti uue rahu- ja õnneaja tootjat.¹⁰⁹ Ka Altheim on veendunud, et keisrikultus oli ehtsa religioosse tunde väljendus.¹¹⁰

Uuematest uurijatest on Latte ja Nilssoni käsitlust keisrikultusest kritiseerinud kõige teravamalt Manfred Clauss, kes ütleb juba oma monograafia „Kaiser und Gott” eessõnas, et teda on keisrikultuse puhul juba kaua häirinud selle poliitilise aspekti ülemäärane rõhutamine ja et ta tahab sellele seada vastu „teoloogilise vaateviisi” – teoloogilise selle sõna algse mõttes, kuna ta räägib keisrist kui jumalast.¹¹¹ Clauss näitab oma raamatus mahukale allikmaterjalile tuginedes, et keisrikultuse näol ei ole tegemist vaid poliitilise lojaalsusavaldusega, vaid „päris” religiooniga, mille taustaks on kogu Vahemere-ruumis levinud kujutlus maa peal olevatest jumalatest.¹¹² Clauss arvab, et keisrikultuse väärnimõistmine, s. t. selle mittepidamine „päris” religiooniks tuleneb suuresti sellest, et uurijad ei arvesta piisavalt antiikse jumalakäsitluse

eripäraga ja vaatlevad uskumust, et keiser on jumal, läbi monoteistliku jumalakäsitluse prismas.¹¹³ Ka Andreas Bendlin peab keisrikultuse käsitlemist vaid poliitilise lojaalsusavaldusena antiikreligiooni valgustusajal tekkinud väärnimõistmiseks. Ta rõhutab, et jumalad, keda antiikne inimene kujutles antropomorfseks, ei erinenud inimestest põhimõtteliselt, vaid üksnes oma suurema jõu ja surematuse poolest ning et see jumalate ja inimeste olemusliku erinevuse puudumine tegi võimalikuks ka teenekate ja võimsate inimeste jumalikustamise antiikreligioonis.¹¹⁴

Keisrikultuse näol on kindlasti tegemist eheda antiikreligiooniga. Arusaam, nagu poleks keisrikultus olnud „päris” religioon, on kindlasti mõjutatud kristlikust religiooninimõistmisest, mis seostab religiooni eeskätt uskumisega ja meelsusega.¹¹⁵ Keisrikultuses ei olnud olulised mitte uskumine ja meelsus, vaid religioossed toimingud, kuid sama kehtib antiikreligiooni kohta tervikuna.¹¹⁶ Ka alternatiivid „religioosne fenomen” või „poliitiline fenomen” ei ole keisrikultuse ega antiikreligiooni puhul õigustatud, sest antiikühiskonnas olid religioon ja poliitika teineteisega lahutamatu seotud.¹¹⁷ Nõnda oli see ka keisrikultuse puhul. Kindlasti oli keisrikultus poliitilise lojaalsuse väljendus, kuid ta ei olnud üksnes seda. Keisrikultusel oli ka oluline sotsiaalne roll – kultusena, mis oli levinud üle kogu riigi ja milles osalesid erinevate sotsiokultuuriliste identiteetidega inimesed, oli keisrikultus üks sotsiaalse siduse loojaid ehk teiste sõnadega, tal oli ühiskonnas

¹⁰⁸ *Ibid.*, lk. 392. Olgu nimetatud, et ka kuulus Priene raidkiri a-st 9 e. Kr. ülistab Augustust „päästjana” (*soter*), kes tegi lõpu sõjale (vt. H.-J. Klauck. *Umwelt des Urchristentums*, lk. 17).

¹⁰⁹ P. Wendland. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. 4. Aufl. Tübingen, 1972, lk. 147–148. Uuematest uurijatest näeb asju nii ka nt. Karl Christ (*Geschichte der römischen Kaiserzeit*, lk. 160). Igal juhul ei ole tema arvates õige poliitilist lojaalsust ja siirast tänulikkust teineteisest lahutada (*ibid.*, lk. 162).

¹¹⁰ F. Altheim. *Römische Religionsgeschichte*, Bd. II, lk. 331.

¹¹¹ M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 13.

¹¹² *Ibid.*, lk. 19.

¹¹³ *Ibid.*, lk. 17 jj.

¹¹⁴ A. Bendlin. *Herrscherkult. I. Religionsgeschichtlich*, lk. 1691–1692.

¹¹⁵ H.-J. Klauck. *Umwelt des Urchristentums*, lk. 71.

¹¹⁶ Vt. M. Clauss. *Gott und Kaiser*, lk. 23: „Antiikaegne religioon on toiming, mitte hoiak. See toiming ei välista endas ühte teatud hoiakut, kuid ta ka ei vaja seda. Mõistel „usk” ei ole antiikaegse mittekristliku ja mittejuutliku religioossuse jaoks mingit tähendust.”

¹¹⁷ R. J. Fears. *Herrscherkult*, lk. 1066.

integreeriv roll. Eeskätt oli aga keisrikultus religioon.

Keisrikultust on vaadeldud osana nähtusest, mida on nimetatud Rooma riigireligiooniks.¹¹⁸ Pedro Barcelo, Vera Sauer ja Ruth Stepper on nimetanud keisrit koguni Rooma riigireligiooni keskpunktiks.¹¹⁹ Kas keisrikultus oli Rooma riigireligioon? Vastus sõltub ilmselt sellest, kuidas me riigireligiooni defineerime. Kui defineerida riigireligiooni kui üle riigi levinud religiooni või kui kommunikatsioonimeediumit tsentri ja perifeeria vahel, oli keisrikultus kindlasti riigireligioon. Ent keisrikultus ei olnud riigireligioon selles mõttes, et teda oleks tsentralistlikult juhitud. Ka ei olnud ta religioonina ühtne – lisaks eelnimetatud neljale tasandile (riiklik, provintsiaalne, linna- ja perekonna ehk privaatne tasand) tuleb tema puhul arvestada ka regionaalsete eripäradega.¹²⁰ Keisrikultust tuleks vaadelda erinevate regionaalsete ja lokaalsete kultuste ja uskumuste konglomeraadina, mille ühenduslüliks oli keisri isik.¹²¹ Ometi pole see põhjus, et mõistest „keisrikultus” tuleks üldse loobuda, nagu osa uurijaid on soovitanud¹²² – katumõistena erinevatele keisriga seotud kultusvormide kohta on see mõiste igati põhjendatud ja kasutatav.

II Keisrikultuse võimalikud kajastused algkristlikus kirjanduses.

Keisrikultus Uues Testamendis?

Uues Testamendis (UT), mis koondab endasse suurema osa algkristlikust kirjandusest, ei mainita keisrikultust kusagil otsesesõnu. Arvestades ajalist distantsi ja esimese sajandi kristlike ajalooliste andmete vähesust,¹²³ on UT puhul iga otsene tekstipõhine ajalooline järeldus seoses keisrikultusega spekulatiivne hüpotees.¹²⁴ Kuid arvestades, et mõlemad kultused – keisri kultus ja Kristuse kultus – kohtusid ühises antiikkultuuri kontekstis ja kasutasid kujutluspilte valitsejakultuse ideoloogiast, on võimalik uurida nende terminoloogia ja kontseptsioonide fenomenoloogiat. Uustestamentlikes kirjutistes leidub 1. sajandi kristlaste maailmavaadet kujundavaid nüansse. Ükski tõsiseltvõetav piibliuurija ei kahtle tänapäeval näiteks seitsme Pauluse kirja sisulises autentsuses. Kuigi Paulus ei olnud tõenäoliselt peavoolu kristluse esindaja, jäävad just tema ja tema koolkonna kirjutised kõige varasemateks kirjanduslikeks allikateks,¹²⁵ mille põhjal saab teha järeldusi varakristliku ideoloogia põhisuundade kohta.

Uue Testamendi teadus on näidanud,

¹¹⁸ Nähtuse kohta vt. nt. J. Rüpke. Römische Religion und „Reichsreligion”. Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, lk. 15–30.

¹¹⁹ P. Barcelo, V. Sauer, R. Stepper. Der römische Kaiser als Mittelpunkt der Reichsreligion. – H. Cancik, J. Rüpke (Hgg.). Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, lk. 61–67.

¹²⁰ K. Hitzl. Praxis, Semantik, Diffusion römischen Herrscherkults, lk. 47.

¹²¹ A. Bendlin. Herrscherkult II. Griechisch-römische Antike, 2, lk. 1693.

¹²² Vt. selle kohta: A. Wlosok. Einführung, 1 ja W. den Boer. Le culte des souverains dans l'empire Romain. Entretiens sur l'antiquité classique 19. Vandœuvre, 1973.

¹²³ Esimese sajandi kristlike ajalooliste allikate kohta vt.: N. T. Wright. The New Testament and the people of God. Christian origins and the question of God. Minneapolis, 1992, lk. 341–358.

¹²⁴ S. t. rangelt võttes kehtib see ka Johannese Ilmutusraamatu kohta, kuigi seal on tõenäosus, et polemiseeritakse keisrikultusega, algkristlikest kirjutistest kõige suurem (vt. argumente märkuses 68 osundatud kirjandusest). Paljude 20. saj. teadlaste arvates polnud keisrikultusel sõltumatut tähendust kristlaste tagakiusamisega seoses; on väidetud, et need leidsid aset, kuna kristlased keeldusid jumalate teenimisest üldiselt. Mitmed tunnusojooned varastes kristlikes martüroloogiates viitavad siiski selgelt, et peamine põhjus tagakiusamisteks oli „ebausk” (*superstitio*), mis ohustades *pax romana*'t keeldus ainuvalitsejakultuses osalemisest. Süstemaatilised kristlaste vaenamised algasid küll 2. saj. alguses keiser Trajanuse valitsusaajal, kuid tänaste epigraafiliste ja arheoloogiliste tõendite põhjal saab järeldada, et juba 1. saj. esimesel poolel oli keisrikultus saanud domineerivaks suures osas impeeriumist. (Vt. A. Brent. The imperial cult and the development of church order. Concepts and images of authority in paganism and early christianity before the age of Cyprian. Leiden, Boston, Köln, 1999).

¹²⁵ Pauluse autentseid kirjutised (Rm, 1Kr, 2Kr, Gl, Fl, 1Ts, Fil) on dateeritavad aastatesse u. 50–64 p. Kr. Juba Rudolf Bultmann on viidanud Pauluse teenetele kristliku epistolograafilise kirjandusvormi levimisele kaasaaitamises. Kuna Paulus oli esimene, kes keerügma kirjalikult tradeeris, siis võeti tema eeskuju edaspidi suures osas omaks: „Kirju ei kirjutatud mitte ainult Pauluse eeskujul, vaid ka tema nimel, mistõttu võib rääkida ▶

et algkristlus ei olnud ideoloogiliselt homogeenne, vaid küllaltki mitmepalgeline ja mõneti isegi vastandlik liikumine. Kuid vaatamata mõnede uurijate seisukohale, mille järgi algselt pole olnud ühtegi kesket teemat või doktrinaarset materjali, kuhu saaks tagasi pöörduda kui mitmekesisuste originaalsele algpõhjusele,¹²⁶ on enamik uurijaid siiski veenvalt tõestanud vastupidist: algkristluses oli keskne kuulutus Kristuse surmast ja ülestõusmisest. Näiteks on ajaloolist Jeesust uurivate teadlaste seas konsensus,¹²⁷ et tekstis 1Kr 15, 3b-5 esineva vormeli päritolu viitab ajaliselt lähedastele sündmustele ehk suulises traditsioonis väljendatud kuulutusele enne selle levima hakkamist kirjalikul kujul. Tegemist on varajase baasuskumusega, mille kohta on andmeid, et seda „anti edasi” (*paredōka*, 1Kr 15, 3a).¹²⁸ Kolm lihtsat fraasi tekstis kinnitavad Kristuse surma, matmist ja ülestõusmist. Need lühikesed kinnitused kannavad kontsentreeritud ideoloogilist sisu, sest tiitel „Kristus” on viide valitsema asunud ja ülendatud Israeli kuningale kui „Messiale”. Tegemist ei ole lihtsalt kuningaga kuningate seas, vaid küllaltki ambitsioonika kujutuspildiga.

Nimetatud algne kuulutus (*kérygma*) võtab

traditsiooni jätkudes üha enam kindlamaid vorme, arenedes nõnda usutunnistusteks ja kirjanduslikuks vormiks, evangeeliumiks.¹²⁹ Kõik Uue Testamendi kirjutised on erineval viisil üles ehitatud sõnumile surnud ja üles tõusnud¹³⁰ Kristusest, kes pärineb kuningas Taaveti soost ning kellele on omistatud meelevald „mõista kohut elavate ja surnute üle” (1Pt 4,5).¹³¹

Otseseid allusioone keerügmale leidub tekstides, kus Jeesus Naatsaretist kuulutatakse Isandaks (*kyrios Iēsous*).¹³² Tiitel *kyrios* on lahutamatu seotud Jeesuse ülendamisega hellenistlikel aladel ja sel on oma arengulugu, mida käesoleva artikli põhipeatükis põgusalt puudutatud. Peamine eesmärk on aga pöörata kitsamalt tähelepanu peajasjalikult ülendamis-kujutlusele kui ühele konkreetsele motiivile, mis vormis esimeste kristlaste maailmavaate ning mistarvis tiitlit võidi kasutada kontrastina keisrikultusele.¹³³ Kasuliku tulemuse saavutamiseks on oluline mõista motiivi tehnilise terminina ja see selgelt piiritleda: „ülendamine” ei väljenda mitte ainult motiivi Jeesuse ülesäratamisest või taevasseminekust, vaid, nagu rõhutab Ferdinand Hahn, on see kujutlus intronisatsiooni (troonile asumine) kaudu saadud erilisest seisusest ja võimu omandamisest.¹³⁴

► Pauluse koolkonnast.” (R. Bultmann. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl. Tübingen, 1984, §56) Pauluse koolkonna kirjutised on esmalt 2Ts, Ef, Kl ja hilisemalt pastoraalkirjad (1Tm, 2Tm, Tt); Bultmann arvestab ka 2Pt kirja nende sekka. Pauluse teoloogiast ei ole mõjutatud teised üldpestitlid ega evangeeliumid.

¹²⁶ Vt. nt.: R. Wilken. *The myth of christian beginnings*. Garden City, NY, 1971; D. Kelsey. *To understand god truly*. Louisville, Kentucky, 1992.

¹²⁷ Vt. nt. G. Theissen, A. Merz. *Der historische Jesus*. 4. Aufl. Göttingen, 2011; samas on sellele viidanud juba Rudolf Bultmann oma UT teoloogias (Vt. R. Bultmann. *Theologie des Neuen Testaments*, Ptk VI, §54).

¹²⁸ Väljend „kõigepealt” (1Kr 15,3a) märgib Pauluse arusaamise järgi esmast prioriteeti tema sõnumis.

¹²⁹ R. Bultmann, *op. cit.*, §9. Olgu siinkohal nimetatud, et kreeakeelne sõna *euaggelion* („hea sõnum, rõõmusõnum”), millest on tuletatud „evangeelium”, oli kasutusel ka keisrikultuses. Nii öeldakse näiteks ühes raidkirjas Prienest (Väike-Aasiast) aastast 9 e. Kr., et jumala (s. t. keisri) sünnipäev on olnud maailmale rõõmusõnumite (*euaggelia*) algus. Sünnipäevale järgnesid teised „rõõmusõnumid” (*euaggelia*), nagu tulevase keisri täisealiseks kuulutamine, tema troonile asumine ja võidud vaenlaste üle, mida kuulutati kogu riigis. Mõiste „evangeelium” kohta algkristluses vt. nt. U. Schnelle. *Einleitung in das Neue Testament*. 5., durchgesehene Aufl. Göttingen, 2005, lk. 175–176. On aga tähelepanuväärne, et algkristluses esineb mõiste vaid ainsuse vormis (*to euaggelion*), *ibid.*, lk. 176.

¹³⁰ Traditsiooni algses staadiumis (Pauluse ajal) käsitleti Jeesuse ülestõusmist tema ülendamisena taevalikku kirkuse ehk ülendatud positsioonile (Vt. R. Bultmann, *op. cit.*, §9).

¹³¹ See sõnum kinnitati hiljem apostellikust usutunnistuses.

¹³² Vt. nt.: „Sest me usume temasse, kes äratas surnuist üles meie Issanda Jeesuse.” (Rm 4,24b, Piibel, 1999); „Kui sa oma suuga tunnistad, et Jeesus on Issand, ja oma südames usud, et Jumal on ta üles äratanud surnuist, siis sa pääsed.” (Rm 10,9)

¹³³ Kreeakeelne *kyrios* ehk „isand” on väga laia kasutuspotentsiaaliga sõna, millega tähistati mitmesuguseid alluvussuhteid (vt. käesoleva artikli viimast alapeatükki).

¹³⁴ F. Hahn. *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Berlin, 1965, lk. 128.

Uustestamentlikus kirjanduses sisalduv keerügma on kindlalt seotud ühe konkreetse vanatestamentliku tekstiga. Kuningapsalm Ps 110 on üks¹³⁵ kõige enam kasutatud Vanast Testamendist (VT) pärinevaid kirjakohti, millest lähtuvalt tõlgendati Jeesuse isikut ja tegevust.¹³⁶ Eriti tõuseb Uues Testamendis esile Ps 110,1 kasutus: „Issanda [heebreakeelses tekstis: „Jahve”] ütles minu isandale: „Istu mu paremale käele, kuni ma olen pannud su vaenlased su jalgade järjeks.”¹³⁷ Sellest sai üks algkristluse *testimonium*.¹³⁸ Kuna Jeesuse ülendamine on UT-s põhiosas seotud kindla tekstiga, siis on seda algkristlikku traditsiooniliini üsna kerge jälgida.

Alljärgnevalt on käsitletud motiivi otseseid allusioone Paulusele omistatud kirjutistes (Rm, 1Kr, Fl; pärinedes keisrite Claudiuse ja Nero valitsusajast a. 41–68 p. Kr.) ning kahes Pauluse koolkonda kuulvas epistlis (Ef, Kl; dateeritud umbkaudu Flaviuste dünastia valitsemisega 69–96 p. Kr.). Artikli mahust tulenevalt ei ole võimalik üksikasjalikumalt puudutada ülendamisмотiivi teistes algkristlikes traditsiooniliinides, nagu sünoptilises traditsioonis (Mk, Mt, Lk), johanneslikus kirjanduses (Ilm) ja katoolsetes kirjadest (Hb ja 1Pt).

Jeesuse ülendamisмотiiv Pauluse autentsetes kirjadest

Võimu ja vahendusteenistuse sümbioos

„Kes võib meid surma mõista? Kristus Jeesus on, kes suri, – pigemini, ülesäratati, – kes on Jumala paremal käel, kes ka palub

meie eest!” (Rm 8,34)

See salm kuulub perikooopi (Rm 8:31-39), mis markeerib kokkuvõtet kirja sisulise osa esimesest suuremast keskest sektsioonist, mille võib tinglikult pealkirjastada kui „õigusemõistmine usu läbi”. Perikoobis esineb Jeesuse ülendamisega seotud kujund (s 34), mida ei leidu üheski teises Pauluse kirjas: nimelt motiiv jumala paremal käel olevast kuningast „kes palub meie eest” (34b), mis on arvatavasti tsitaat ühest algkristlikust usutunnistusest.¹³⁹ Eestpalve rahva eest on preestri või pigem ülempreestri ülesanne, kuigi ka kuningad rahva eest palvetasid. Siin tuleb hästi esile preester-kuninga roll, mis sisaldub juba ka motiivi algtekstis: „Istu mu paremale käele... Sina jääd preestriks igavesti.” (Ps 110,1 ja 4)

Perikoop on samuti ka ainus tekst Pauluse autentsetes kirjadest, kus esineb sõnaselge allusioon psalmist 110,1 pärinevale ülendamisмотiivile: „kes on Jumala paremal käel” (Rm 8,34bα). Kui üldiselt on ülendamisмотiivis tegemist jumala paremal käel „istumise” (*katizō*; psalmis Ps 110,1 imperatiivina *katoy*) kujundiga, siis siin kasutatud ainsuse kolmanda pöörde verb *estin* (sõnast *eimi* – „olema”) on seotud mõistetega „paremal käel” ja „eestkostma”, väljendades Jeesuse võimu ja vahendusteenistuse sümbioosi.

Kuigi Paulus paremal käel istumise kujundit ei kasuta, võib seda siiski aimata kui enesestmõistetavat (kasutatud on ju Ps 110,1). Lisaks oli istumiskujutus kreeka-romaa maailmas tuntud maiste valitsejate ja kohtumõistjate puhul, kes pidid oma väärkuse säilitamiseks istuma.¹⁴⁰

¹³⁵ Teine liin seostab Jeesuse kannatused ja surma peamiselt tekstidega Jes 40–55.

¹³⁶ Vt. Rm 8,34; Kl 3,1; Ef 1,20; 1Pt 3,18; Hb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; Ap 2,34; 7,55-56; Mk 16,19 ja mittekanoonilistes kirjutistes, nagu 1Clem 36,5; Barn 12,10.

¹³⁷ *Eipen ho kyrios tō kyriō moy, katoy ek deksiōn moy.. Sy ei hierays eis tov aiōna.* (Ps 110,1.4; Septuaginta)

¹³⁸ F. F. Bruce. Paulus. Tallinn, 2010, lk. 91.

¹³⁹ *Ibid.*, lk. 92.

¹⁴⁰ Näiteks kõik kõrgemad Rooma ametnikud ehk magistraadid ja prokuraatorid kõnelesid nn. „vankritoolist” (*sella curulis* – kokkupandav, algselt vankrile tõstmiseks mõeldud elevandiluuust tool). Kuningas Herodes Agrippa I ja ülempreester järgisid sama tava (Ap 12,21; 23,3). Egiptusest, Lähis-Idast ja hellenistlikust maailmast pärinev arheoloogiline materjal näitab, et istumine oli jumalate ja jumalikustatud valitsejate puhul neid inimestest eristav märk. Jumalad tihti istuvad, samas kui inimesed seisavad ja palvetavad nende ees. Surnute Raamatus kirjeldatakse Egiptuse kuningaid, kes istuvad kohtumõistmiseks. Ka VT-is on troon eriliseks eelisõiguseks vaaraole (2Ms 11,5; 12,29); ka Iisraeli kuningale (1Kn 1,17. 35. 46; 3,6; 8,25). Kreeka allilma kujutistes toimivad samuti kolm kohtunikku surnute kohtus, mis järgib maiste kohtupraktikate eeskju. Homerose „Odüsseias” istuvad kreeklased oma kogunemisel. (C. Schneider. *αθίζω*, *TDNT* 3, lk. 442)

Väljendit „paremal käel” (*en deksia*) on UT-s kasutatud väljaspool Pauluse kor-pust kirjakohtades, kus interpreteeritakse messiaanlikult Ps 110,1. Nagu juba sissejuha-tuses mainitud, on need tekstid, milles sar-naselt Peetruse nelipühajutlusele (mis apos-tellikus ajaloonarratiivis on ajaliselt esimene) esitatakse lühidat: „Jumal on tema teinud Issandaks [*kyrios*]” (Ap 2,36); „Jumal on just tema oma parema käega ülendanud Juhiks (*arhēgos*) ja Päästjaks (*sōtēr*)” (Ap 5:31).¹⁴¹

Perikoobi Rm 8,31-39 lõpusalmis esineb ka Jeesusele omistatud tiitel *kyrios*: „meie Issand” (*kyrios hemōn*). *Kyrios*-tiitli pärine-mislugu tuleb põgusalt vaatlemisele järgne-valt, kuid siinkohal on oluline märkida, et see sekundeerib aklamatsioonile „paremal käel”, millega kinnitatakse Jeesuse ülemvõimu mütoloogilise maailma olemitest; muu hulgas: „vägedest”, „inglitest ja peainglitest”, „kõr-gusest” ning „mis tahes loodust” (Rm 8,38j). Neil Elliott juhhib tähelepanu Pauluse kirjel-dusele, kus mütoloogilise maailma „taeva-sed” väed (inglid, peainglid) saavutavad oma eesmärged kummaliselt inimlike vahenditega, nagu: „mõök”, „viletsus”, „kimbutamine”, „jälitamine” (s 35). Elliott kahtleb õigusega, et retooriliselt tugevale perikoobile järgnev juute (Pauluse kaasmaalasi) puudutav osa (Rm 9-11) oleks autori juhuslik valik; on üsna ilmne, et Pauluse selline rõhuasetus saab olla motiveeritud mitte ainult juudi õiguste eira-

misest Rooma linnas, vaid ka imperialistlikest „metsikustest” Palestiinas epistli kirjutamise aastatel.¹⁴²

Jeesuse ülendamine ja viimne vaenlane

„Sest tema peab valitsema kuningana, kuni ta paneb kõik vaenlased tema jalge alla. Viimase vaenlasena kõrvaldatakse surm. Sest ta on kõik alistanud tema jalge alla.” (1Kr 15,25-27).

Kuigi Paulus ei kasuta siin metafoori „Jumala paremal käel”, seletab ta psalmi 110 selles tekstis ulatuslikumalt kui ükski teine UT autor, selgitades „vaenlaste” tähendust.¹⁴³ Lisaks tekstile Ps 110,1 esineb siin vihje ka psalmile Ps 8,7 („panid ta valit-sema oma kätetööd, kõik oled sa ta jalge alla seadnud”)¹⁴⁴. On mõeldav, et sellise kristotsentrilise heebrea pühakirja interpre-tatsiooni järgi on nimetatud vanatestamentli-kud tekstid prohvetearingud Kristuse ülenda-misest. Richard Hays väidab, et Paulus esitab siin esimese varajasema dokumentatsiooni Psalmide kristoloogilisest¹⁴⁵ seletusest, mis oli laialdaselt mõjukas algkristluses.¹⁴⁶ Selles ei ole põhjust kahelda, sest mõlemad psalmid toetavad Pauluse väidet võimude ja autori-teetide allutamises Kristuse „jalge alla”.¹⁴⁷ David E. Garlandi järgi on Paulus ühenda-nud psalmi Ps 8,7 psalmiga Ps 110, kasuta-des heebrea tekstitõlgenduslikku printsiipi

¹⁴¹ Neis tekstides ilmneb taas kuninglik ja preesterlik funktsioon ühes isikus ning ühtlasi võib märgata siin Jeesuse kohta kasutatud hellenistlikke võimutermineid: *arhēgos* – ‘ülemus’, ‘prints’; *sōtēr* – ‘päästja’, ‘vabastaja’; *kyrios* – ‘isand’, ‘autoriteet’, ‘võimur’.

¹⁴² N. Elliott. The anti-imperial message of the cross. – Paul and empire. Religion and power in Roman imperial society. Ed. Richard Horsley. Harrisburg 1997, lk. 179–180.

¹⁴³ F. F. Bruce. Paulus, lk. 94.

¹⁴⁴ Psalm 8 on ülistav kirjeldus Jumala tegudest loomises. Psalm toetub otseselt esimesele loomisaruandele (Gn 1,26-30), kommenteerides spetsiifiliselt inimese loomist Jumala „näo järgi tema sarnaseks” ja tema toimimist Jumala kaasvalitsejana maa peal (Ps 8,6-9). Psalmis on esindatud ka Jumala valitsemise temaatika (Ps 8,2. 4-6. 10). Judaistlikud kirjutised, mis viitavad loomisele, kannavad samuti otseselt sõnastamata viiteid Jumala autoriteedile ja valitsusele loodu üle (vt. Sir 16,17-20; 4 Esra 3,1-5; 6,38-59). Kuid siinkohal on oluline rõhutada, et nii Ps 110 kui ka Ps 8 puhul pole juutlikus kirjanduses (ka mitte Kumrani vagaduskirjanduses) tõendeid messiaanlikust interpretatsioonist. (G. K. Beale, D. A. Carson. Commentary on the New Testament use of the Old Testament. Grand Rapids, 2007, lk. 745)

¹⁴⁵ Kristoloogia on õpetus Kristusest, tema isikust ja tööst, see on kristliku õpetuse põhjapanevaim osa.

¹⁴⁶ R. B. Hays. Echoes of scripture in the letters of Paul. New Haven ja London, 1989, lk. 84.

¹⁴⁷ Samas ei võimalda Pauluse vihjav viitamisstiil määratleda täpsemalt, kas ta on niisuguste kristoloogiliste allu-sioonide algataja või rajanevad need juba olemasolevale traditsioonile. Hays peab siiski rohkem tõenäoliseks viimast versiooni. *Ibid.*

(*gezerah shavah* – s. o. sarnaste väljendite võrdlus). Et Messias on see, kes täidab jumala kavatsused inimkonna suhtes, siis võtmesõna, mille ta leidis psalmis Ps 8,7 on „kõik” (*ta panta* – „kõik asjad”). Ühendades omavahel kaks psalmi tekstis 1Kr 15,25, seostas Paulus „kõik” „vaenlastega” (Vt. Ps 110,1-2) nii, et selle sisse mahuks ka „surm” (*tanatos*).¹⁴⁸ Sellise mõttearendusega võib täiesti nõustuda, sest perikoobi 1Kr 15,24-28 taustateemaks on eshatoloogiline¹⁴⁹ surnute ülesäratamine. (Vt. 1Kr 15,12-58) Jeesuse ülesäratamise (1Kr 15,20) ja teiste surnute ülesäratamisega (s 21) koos on esitatud „valitsuse ja meelevalla ja väe” kõrvaldamine (s 24) kui protsess, mis on juba alanud, kuid Pauluse ajal kindlasti mitte veel lõppenud.

Pauluse autentsetes kirjadest on termineid „valitsus” (*arhē*), „meelevald” (*eksousia*), „vägi” (*dynamis*) juba eelnevalt kasutatud sarnases kontekstis (vt. Rm 8,38-39).¹⁵⁰ On tõenäoline, et need terminid pärinevad juudikirjanduses esinevatest ideedest, kuigi, nagu näitavad paljud viited kirikuisade ja gnostikute kirjutistes, esinesid sarnased mõtteavaldused ka hellenistlikus maailmas.¹⁵¹ Ka siin tuleb jääda vaimse ja füüsilise maailma tasakaalustatud käsitluse juurde: Epistli autoril võisid olla mõttes ühel ajal nähtavad, spetsiifilised võimukandjad, konkreetset poliitilised manifestatsioonid ja keiserlikud tiitlid¹⁵² ning samal ajal nähtamatu autoriteet kui vaimne müsteerium, mida nende kaudu rakendati.¹⁵³

Kuigi antud perikoobis (1Kr 15,25jj.) käsitletakse sündmust tulevases aionis¹⁵⁴, sekundeerib siin tsitaat „kõik vaenlased tema jalge alla” (s 25), mis pärineb algvormelist, mille Septuaginta versiooni esimeses salmis esineb kaks korda sõna *kyrios* (Ps110,1a). Hahn on täheldanud, et vanatestamentlik imperatiiv istumisest „Jumala paremale käele” (Ps 110,1a) saab *kyrios* Jeesusele üle kantud taevalliku seisuse ja olemusega valitseja tundemärgina, mis tähendab, et ülendatul on kuninglik positsioon ja ta toimib valitseja ametis juba nüüd olevikuliselt.¹⁵⁵ Samuti on ka Nicholas T. Wright kindel, et Paulus kombineeris Ps 110,1 ja Ps 8,7, kindlustamaks Jeesusele jumaliku valitseja predikaat. Selgitades tiitli *kyrios* olevikulist tähendust seoses keisriideoloogiaga, märgib Wright: „On oluline mõista, et Pauluse opositsioon Caesarile ja truudus juutlikule kristoloogiale on üks ja seesama.”¹⁵⁶

Ülendamisotiiv hümni finaalis

„See on, miks Jumal on ta tõstnud kõrgemaks kõrgest ja annetanud talle selle nime, mis on üle iga nime, et Jeesuse nime nimetamisel nõtkuks iga põlv nii taevast kui maa peal kui manalast, ja et iga keel tunnistaks: Jeesus Kristus on Issand – Jumala Isa kirkuseks.” (Fl 2,9-11)

Üldiselt ollakse veendunud, et Paulus tsiteerib siin varakristlikku hümni (Fl 2,6-11), mille kohaselt peavad tunnistama kõik olevused, et Jeesus on *kyrios* kõigis kolmes mütoloogilises dimensioonis: taevast, maal

¹⁴⁸ D. E. Garland. 1 Corinthians. Grand Rapids, 2003, lk. 713.

¹⁴⁹ Eshatoloogia on käsitlus viimsetest asjadest (kr. k. *eshaton*), s. t. õpetus kristlike lootuste ja perspektiivide kohta.

¹⁵⁰ Samuti esinevad need keelendid Pauluse koolkonna kirjadest: Eefeslastele ja koloslastele (Ef 1,21; Kl 1,16; 2,9-10. 13-15).

¹⁵¹ E. Best. A critical and exegetical commentary on Ephesians. Edinburgh, 1998, lk. 173.

¹⁵² Nt. *Caesar, princeps, pontifex maximus, pater patriae, imperator, flamines perpetui*.

¹⁵³ M. Barth. Ephesians. A new translation with introduction and commentary. Anchor Bible, New York, 1974, lk. 174.

¹⁵⁴ Aioonideõpetus on seotud maailmalõpu ootusega ning selle järgi on praegune ajastu vastuolus tulevase ajastuga.

¹⁵⁵ F. Hahn. Christologische Hoheitstitel, lk. 129.

¹⁵⁶ N. T. Wright. Paul's gospel and Caesars empire. – Reflections. Princeton, 2002–2004, lk. 4. Wright rõhutab samas, et Paulus ei olnud dualist: „Nii nagu on vale eeldada, et Paulus oli kõiges judaismi vastane või et tal polnud mingit kriitikat juutide suhtes, täpselt samamoodi on väärt kujutleda Paulust oponeerimas kõigele, mille puhul oli tegemist Rooma impeeriumiga või siis et ta oli kompromissialdis kollaboratsioonist, minnes kaasa igasuguste uuendustega.” (*Ibid.*, lk. 9).

ja maa all. Kuigi siin ei esine sõna-sõnalist viidet psalmile Ps 110, on hümn ometi *kyrios*-tiitli kaudu psalmiga seotud. Lisaks on hünni finaalis sisuline vihje algsele heebrea kuninga ülendamisotiivile täiesti olemas: jumal on tema tõstnud „kõrgemast kõrgeks” ja andnud talle „nime, mis on üle iga nime” (*onoma to yper pān onoma*, Fl 2,9).¹⁵⁷ Kui Iisraeli „võitud” kuninga väarikus ja positsioon piirdusid algselt Iisraeli horisondiga, siis *kyrios* Jeesuse valitsus ületab rahvuslikud piirid ja saavutab kosmilise dimensiooni. Hellenistlikust kogukonnast pärit hümn Kristusest näitab, kui tugev oli Jeesuse ülenduskujutluses juba tõeliselt täitunud võimumotiiv, mille taustal on aimatav psalmi Ps 110,1.6 eshatoloogiline tagamõte.¹⁵⁸ Paulus omistab Jeesusele jumaliku staatuse, tuues lisaks veel vihjena paralleeli prohvet Jesaja raamatust: „Minu ees peab nõtkuma iga põlv, kõik keeled peavad andma mulle vande” (Js 45,23). Heebrea verb „vanduma” on Septuagintas tõlgitud sama verbiga, mida kasutab ka Paulus: *eksomologeō* („tõotama”, „tunnistama”; Fl 2,11). Kuigi ilmselt mitte täpne tsiteering, on see Jesaja tekst eriliselt märkimisväärne Pauluse kontseptsioonile Kristusest, väljendades tema veendumust, et Jeesuse kummardamine ei ole väljakutse Iisraeli monoteistlikule usule; Jeesus kannab ühe jumala – Jahve – nime „Jumala Isa kirkuseks” (Fl 2,11).¹⁵⁹

Üheks võtmetekstiks osutub ka hünni algussalm, kus öeldakse, et Jeesus ei „arvanud saagiks olla Jumalaga võrdne” (Fl 2,6). Terminoloogiliselt on Jeesuse kohta kasuta-

tud väljendil *isa theō* („võrdne Jumalaga”) pikk ajalugu kreeka kirjanduses, kus inimest on sageli võrreldud jumalusega. Väljendid, nagu *daimoni isos* või *isodaimōn* („taevasetaoline”¹⁶⁰) on üsna tavalised ka väljaspool kirjanduslikku eepikat ja poeesiat; väljapaistvate inimeste kohta kasutati sõnu *isoteos* või koguni *teos*.¹⁶¹ Kasutades väljendeid „jumalasarnane” või „jumalik”, on üsna lihtne tuua sisse tegelik võrdsus (*isos*) jumalusega, mis oli tuntud Kreeka valitsejate kultuses ning hiljem Rooma printsipaadi aja keisrikultuses.¹⁶² Hünni alguses esinev *isa theō* (s 6b) korreleerub lõpus paikneva *kyrios*-tiitliga (s 11b), moodustades hünni raami. Mõlemad terminid koos osutuvad kontrastiks pauluseaegse Rooma ainuvalitseja ülistamisele. Näiteks arvab Erik Heen, et Filipi kui tüüpilise idapoolse impeeriumi linna eliidid (kes olid samas ka keisrikultuse preestrid), ei saanud suhtuda hästi kristlusesse, kuuldes imperaatorile reserveeritud piduliku liturgia aklamatsioone (*isa theō ja kyrios*), pühendatuna ristil hukatud kriminaalkurjategijale.¹⁶³

Jeesuse ülendamisotiiv Pauluse koolkonna kirjutistes

Jeesuse ülendamisotiiv esineb sõna-sõnalises vormis kahes sarnase pärinemislooga Pauluse koolkonna kirjutises (Ef 1,20-23 ja Kl 3,1). Mõlemas kirjutises on edasi arendatud Pauluse kosmilise Kristuse kontseptsiooni ja selliselt on esitatud Jeesust ruumilise kosmose üle kristlaste koguduse peana.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Viimastel kümnenditel on saanud tavaks samastada see nimi väljendamatu Jumala nime Jahvega, mida avalikul Septuaginta lugemisel asendati sõnaga *kyrios*. (D. Zeller. *New Testament christology in its hellenistic reception*. *New Testament Studies*. Cambridge, 2001, lk. 316).

¹⁵⁸ F. Hahn. *Christologische Hoheitstitel*, lk. 121.

¹⁵⁹ D. Zeller. *New Testament christology in its hellenistic reception*, lk. 316.

¹⁶⁰ Vt. Homeros. *Ilias*. Tlk. A. Annist. Tallinn, 1960, 5, lk. 435.

¹⁶¹ G. Stählin. ἴσος, ἰσότης, ἰσότημος. *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, Vol. 3 Ed. by G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich G. Grand Rapids, 1964–1976, lk 352.

¹⁶² E. M. Heen. *Phil 2:6-11 and resistance to local timocratic rule. – Paul and the Roman imperial order*. Ed Richard A. Horseley. Harrisburg, 2004, lk. 125.

¹⁶³ *Ibid.*, lk. 151.

¹⁶⁴ R. Bultmanni väide, et nende kahe epistli puhul väljendatakse keerügma gnostitsistliku mütoloogia terminoloogiates (Vt. R. Bultmann, *op. cit.*, §56), pole enam nii kindel, sest tänapäeva varakristlike liikumiste uurijad (W. A. Meeks, G. Theissen, A. J. Malherbe, M. Hengel, B. F. Meyer, C. C. Hill) esindavad tasakaalustatumat ja nüansirikkamat uurimissuunda, rõhutades heebrea traditsiooni mõjutusi uustestamentlikes kirjutistes (vt. N. T. Wright. *The New Testament and the people of God. Christian origins and the question of God*, lk. 345).

Ülendamismotiiv kirjas efeslastele

„See sai Tal mõjusaks Kristuses, kui Ta Tema üles äratas surnuist ja pani istuma oma paremale käele taevast, kõrgele üle iga „valitsuse” ja „meelevalla” ja „väe” ja „ülemuse” ning üle iga nime, mida nimetatakse, ei üksi nüüd-sel, vaid ka tulevasel ajal, ja *Ta alistas Tema jalge alla kõik* ning pani Tema kõigi asjade üle peaks kogudusele, kes on tema ihu, Tema täius, kes täidab kõik kõiges!” (Ef 1,20-23)

Perikoobis Ef 1,20-23 selgelt esile tulev ruumilise ja kosmilise kategooria keskne positsioon on iseloomulik tervele kirjale. Ülevat kristoloogilist dispositsiooni kandev akklamatsioon on osa tüüpilisest pauluslikust tänu-palvest. See ei peegelda mitte ainult hellenistlikku epistolograafiat, vaid ka judaistlikku jumalateenistuses juuri omavat varakristlikku liturgilist stiili.¹⁶⁵ Seetõttu võib märgata siin osaliselt hümnilaadset ja usutunnistuslikku vormi. Akklamatsioonis esinevad võtmesõnad võimaldavad aga siduda vormianalüüsi ka sisulisest küljest juba artikli eelnevates osades esitatud materjaliga. Nii näiteks väljendiga „istumine paremal käel” (s 20), millega on kujutatud Kristuse ülendatud seisundit „üle iga nime” (s 21), on näidatud tema ülimust teiste, nii maagiliste, jumalike kui ka inimlike nimekandjate üle. Akklamatsioonis esinevad neli võimutunnust tähistavat võtmesõna (s 21): „valitsus” (*arhē*), „meelevald” (*eksousia*), „vägi” (*dynamis*), „ülemus” (*kyriotēs*); nende definitsiooni kohta pole teaduslikus uurimuses täit selgust.¹⁶⁶ Nii kirjanduslikku kui ka ajaloolist tausta arvesse võttes võib järeldada,

et kasutatud on üldkultuurilisest mütoloogiast laenatud mõisteid. Väekate keelenditega on osutatud vaimsetele ülemaistele jõududele, kes funktsionaalselt toimusid religioonilis-poliitiliste võimustruktuuride kaudu. Ehk võimaldasid kasutatud keelendid ka kirjali-kus vormis keisrimüütosele sõnasõnalise mit-tevastandumise.

Seda, et Kristuse ülemvalitsus kehtib mitte ainult vaenlaste ja kurjade jõudude üle, vaid kõikide (ka heade) asjade üle, kin-nitatakse lausungis esineva, nii hellenistlikus mütoloogias kui heebrea traditsioonis tun-tud, tehnilise terminiga „kõik” (*ta panta*; s 22-23).¹⁶⁷ Nimetatud terminiga võetakse kokku sellele eelnev kristoloogiline loetelu valitsustest ja meelevaldadest ning juhata-takse sisse antropoloogilistele motiividele toetuv eklesioloogia.¹⁶⁸ Lausungi antropo-loogiliste väljenditega, milles võivad olla esitatud autori teadmised kaasaegsest ar-stiteadusest ja inimfüsioloogiast ühendatult hellenistliku panteismi elementide („ihu”) ja vanatestamentlike „pea” kujunditega,¹⁶⁹ esitatakse Kristuse ülendatud seisust ja ole-vikulist võimupositsiooni.

Ülendamismotiiv kirjas koloslastele

Kirjas koloslastele esineb kaks Jeesuse ülen-damise teksti: 1) hümn (Kl 1,15-20) ja 2) lau-sung (Kl 3,1), mis asub sissejuhatuses kirja pareneetilisse¹⁷⁰ osasse (Kl 3,1-4,6). Hümn-i pole küll tavapäraselt seostatud psalmiga Ps 110, kuid päris mööda sellest minna ei saa, kuna siin on elemente, mis otseselt seostuvad

¹⁶⁵ Paulusliku tänuvalve lõpuosa (Ef 1,20-23) sisaldab oletatavat liturgilist materjali, mis peegeldab või asendab tüüpilist judaistlikku eulooget (*berakah*), millega alustati ja lõpetati palveid. (T. Lincoln. Ephesians. Dallas, 2002, lk. 50)

¹⁶⁶ E. Best. A critical and exegetical commentary on Ephesians, lk. 173.

¹⁶⁷ Pärimusloolisel võib viidata termini *ta panta* kolmele aspektile: (a) see hõlmab üldises mõttes taevast, maad ja allilma; (b) spetsiifiliselt juutlikus mõtteviisis sisalduvad terminis praegused ja tulevased aioonid; (c) populaarses hellenistlikus mõistmises hõlmab termin kõikvõimalikke elemente ja võime, millele elu allub. (M. Barth. Ephesians, lk. 177)

¹⁶⁸ Eklesioloogia on õpetus kirikust, tuleneb kr. sõnast *ekklesia*, mis Uues Testamendis on profaansest keele-pruugist omaks võetud mõiste, tähendades algselt rahvakogu või rahvakoosolekut.

¹⁶⁹ Heaks näiteks sellest, et juudikristlasest autor võis olla mõjutatud oma kaasaja pluralistlikest vaadetest, on siinkohal hellenistlikust judaismist pärinevad allikad Philon ja Josephus, kes juba kasutavad mõistet *sōma* anorgaanilise ja sotsiaalse keha tähenduses. (E. Schweizer. ὄμα. – TDNT, Vol. 7, lk. 1055–1056).

¹⁷⁰ Kr. *parainesis* – manitsus, hoiatus, nõuanne.

intronisatsioonimotiiviga (see on ainus tekst *Corpus Paulinum*'is, kus on kasutatud sõna „troon”, s 16).

1) „Tema on nähtamatu Jumala nägu, kogu loodu esikpoeg, sest Tema läbi on kõik loodud, mis on taevas ja maa peal, mis on nähtav ja nähtamatu, olgu „troonid” või „ülemused”, olgu „valitsused” või „meelevallad” – kõik on loodud Tema kaudu ja Tema poole. Ja Tema ise on enne kõike ja kõik püsib koos Temas ja Tema on oma koguduse ihu pea, Ta on algus, esikpoeg surnuist, et Ta kõiges saaks esimeseks, sest Jumalal on olnud hea meel kõike täiust Tema sisse asutada elama ja lepitada Tema läbi enese poole kõik, nii maapealsed kui taevalised, kui Ta oli teinud rahu Tema ristivere läbi.” (Kl 1,15-20)

Varakristliku hümni vormiloolised iseärasused viitavad päritolule tarkuskirjanduslikust žanrist.¹⁷¹ Kuigi on nähtud teatud arengutrajektoore seoses gnostilise lunastaja müüdiga, ollakse tänapäeval veendunud, et tegemist on klassikalise näitega heebrea monoteistlikust poeesiast.¹⁷² Jääb siiski võimalus, et teose autor(id) on lisanud selgitavaid glosse, näiteks: (a) kirja teemaga seonduvad väekad terminid salmis 16b: „troonid” (*tronoï*), „ülemused” (*kyriotētes*), „valitsused” (*arhai*), „meelevallad” (*eksousiai*); (b) kristianiseerivad mõisted nagu salmis 18a: „kogudus” (*ekklēsia*) ning salmis 20 „tema ristiveri” (*haima tou stayroy*).¹⁷³ See on üsna tõenäoline, sest vanateamentlike ja hellenistlike elementide kombinatsiooniga oli võimalik esitada judaistliku monoteismi ambitsioone. Identifitseerides Jahve lunastaja-jumaluseks, rõhutati kolme peamist judaistlikku doktriini: üks jumal, üks jumala valitud rahvas ning üks tulevik nii Iisraelile kui ka kogu maailmale.¹⁷⁴ Seda põhitõde peegeldab ka judaistliku liturgia keskne usu-

tunnistus (*Shema*): „Kuule, Iisrael! Issand, meie Jumal Issand, on ainus.” (5Ms 6,4) Nn. shema-doktriini kristianiseeritud versiooni võib aimata ka käesoleva hümni taustana (vt. veel 1Kr 8,6j). Esile tõusevad väljendid hümni alguses: „nähtamatu Jumala nägu” ning „esikpoeg” (s 15), mille kaudu omistatakse Jeesusele kõik vanateamentliku „võitud” kuninga omadused ja õigused. Valitsemismotiiviga on kogu hümn allusiivne kuningapsalmile Ps 110. Lisaks loomistemaatilisel on hümnis aimata ka allusioone loomispsalmidele (eriti Ps 8) ja muidugi esimesele loomisloole Genesisi raamatus (vt 1Ms 1,28). Samas on Jeesusele omistatud suurem valitsus kui inimesele, sest väljend „kogu loodu esikpoeg” hõlmab kogu kosmost (Kl 1,16.20). Siingi eristub kõikväelisuse termin „kõik” (*ta panta*), millega allutatakse Jeesusele nii „nähtava” kui „nähtamatu” loodu entiteet (ss 16.20).

Hümnis on sarnasusi ka hümniga Fl 2, 5-11 (vrd. „jumala kaju” (*morfē theoy*), „Jumalaga võrdne” (*isa theoy*) (s 5); samuti „kõik” (*ta panta*) (s 9-11). Kuigi hümnis koloslastele ei leidu *kyrios*-tiitlit, võib seda samuti taustal aimata. Samastades Jeesuse vanateamentliku Jahvega, omistatakse talle ka *kyrios*-tiitel, sest Septuagintas seisab tetragrammi YHWH asemel *kyrios*.

2) „Kui te nüüd ühes Kristusega olete üles äratatud, siis otsige asju, mis on üleval, kus Kristus „istub Jumala paremal käel” (Kl 3,1).

Jeesuse ülendamisotiivi kandva lausungi puhul on tegemist sissejuhatusega kirja pareneesil. Lausungis on sõnasõnaline allusioon psalmile Ps 110.1: „istub Jumala paremal käel” (Kl 3,1). Väljend „üleval” (*ta anō*) viitab Jeesuse kosmilisele valitsusele ja üleandatud positsioonile. Käesolevas teks-

¹⁷¹ Selles on uurijad üksmeelsed; Vt. J. D. G. Dunn. The epistles to the Colossians and to Philemon. A commentary on the greek text. New international greek testament commentary. (G. K. Beale, D. A. Carson. Commentary on the New Testament use of the Old Testament. Grand Rapids, MI; William B. Eerdmans Publishing, 1996, lk. 85-86.

¹⁷² N. T. Wright. Nicolas T. Wright, What Saint Paul really said. Was Paul of Tarsus the real founder of christianity? Grand Rapids, Eerdmans, 1997, lk. 70.

¹⁷³ J. D. G. Dunn. The epistles to the Colossians and to Philemon, lk. 85-86.

¹⁷⁴ N. T. Wright. What St Paul really said, lk. 70.

tis on psalmile Ps 110,1 viidatud selleks, et rõhutada eshatoloogias distantseerunud võimu olevikulist tähendust. Kuna taevane reaalsus koondub selle ümber, kellega koos Kolossa kristlased on „üles äratatud”, siis ei saa ükski teine maine või ülemaine jõud (isegi mitte surm, vt. s 3) takistada ligipääsu ülimalle jumalikule autoriteedile.¹⁷⁵

Jeesusele omistatud *kyrios*-tiitli arengujooned ja võimalikud kontrastid keisrikultusega

Jeesuse ülendamisotiiv viitas algselt Jeesuse taastulekule ja tema kui parusia¹⁷⁶ täideviija mõjule. Hiljem, koos parusia viibimise kujutluse levimisega arenes ülendusmotiivis taevasse läinud Jeesuse ja tema võimu olevikuline tähendus. Jeesuse võimu olevikulisuse kujutamise kaasnähtusena ka *kyrios*-tiitli tähenduse teisenemine, mille käigus eshatoloogia rõhutamine lõpuks taandus ülenduskujutlusest. Hahn väidab, et tiitli tähendus muutus seeläbi täielikult ja edaspidi ei ole ulatuslik motiiv asukohast „Jumala paremal käel” enam niivõrd seotud psalmiga Ps 110,1, vaid toetub rohkem psalmile 8,7, mis tunnistab Kristuse kui täiusliku inimese juba olemasolevat jumalikkust valitsejastatust ja kõige loodu täielikkust alistumist. Kui psalmis Ps 110 nähakse valitsust ja autoriteeti seoses jumala „parema käega”, siis psalmis Ps 8 on see seostatud kogu looduga.¹⁷⁷ Jeesuse ülendamine on Pauluse autentsetes kirjadest siiski seotud veel eshatoloogilise kujutlusega. Pauluse ajal ülendusmotiivi eraldumist eshatoloogiast ei toimunud ja motiiv ilma selleta ei esine. Taevase valitseja kõrval sai kinnitatud lõpuaja sündmuste täitumine. Eshatoloogia tagaplaanile jäämine on selgelt välja toodud alles

Pauluse koolkonna kirjutistes, kus esineb täielikult eshatoloogiast võõranduv ja seeläbi üsna harukordne ülendamisotiivi ümberkujunemine.

Rudolf Bultmann on märkinud, et *kyrios*-tiitel ülendusmotiivi raames pärineb hellenistlike juudikristlaste kogukonnast, kus Jeesus Kristus oli mitte enam ainult tulevane päästja, vaid pigem kultuslikult kummardatav isand. Bultmann välistab *kyrios*-tiitli pärinemise otseselt Septuagintast, pidades tõenäolisemaks protsessi vastupidist suunda: hellenistlik *kyrios* omistati esmalt Jeesusele ja seejärel seostati see Septuaginta tekstidega, mis omakorda suurendas kultusliku Jeesuse osatähtsust.¹⁷⁸ Seevastu N. T. Wright väidab, et idee Jeesusest kui ülimast kuningast oleks vaevalt kohanud tõsist vaenulikkust, kui see poleks juba algusest kindlalt rajanenud heebrea messiaanlikule uskumusele, millega deklareeriti, et Jeesus on *Kyrios* selle sõna kõige septuagintalikumas tähenduses.¹⁷⁹

Ferdinand Hahn on selgitanud, et Septuaginta mõju kreeka-roomamaailmas ei saa küll alahinnata, kuid piiride hägumisele kuningliku *kyrios* Jeesuse ja jumala vahel hellenistlikel aladel võis aidata kaasa müsteeriumikultuste levik.¹⁸⁰ On üpris kindel, et kristoloogiline areng kreeka-roomamaailmas kaasas müsteeriumireligioonidelt pärinevaid lisandeid ja muid hellenistlikke mõjutusi, kuid võib nõustuda ka Gustav A. Deissmanniga, kes väidab, et Jeesusele reserveeriti hoopis jumalikustatud keisrile omistatud kultussõnad. Deissmanni arvates ei pea küll paika väide, et Jeesuse *kyrios*-tiitel algselt üleüldse kujunes välja alles protestina keisrikultusele. Vastandumine ei olnud eesmärk iseeneses (mille kohta ka Günther Bornkamm on öelnud, et me ei

¹⁷⁵ P. T. O'Brien. Colossians, Philemon. Word biblical commentary, Vol. 44. Dallas, 1998, lk. 162–163.

¹⁷⁶ Krk. *parousia* – juuresolu, kohalolu, saabumine.

¹⁷⁷ F. Hahn. Christologische Hoheitstitel, lk. 132.

¹⁷⁸ R. Bultmann. Theologie des Neuen Testaments, §12. Ta selgitab, et *kyrios*-tiitel omistati Jeesusele juba enne Paulust, kes selle omakorda üle võttis.

¹⁷⁹ Vt. N. T. Wright. The New Testament and the people of God. Christian origins and the question of God, lk. 347–348.

¹⁸⁰ F. Hahn. Christologische Hoheitstitel, lk. 119–120.

mõista kristlaste ülesande tõelist olemust, kui me seda ainult keisrikultusele vastandame), kuid kuna müsteeriumireligioonide tõttu on kristlaskond kinnitanud, et Jeesus ei ole mitte üks paljudest kultusjumalatest, vaid ainus *Kyrios* kogu maailma üle, siis tuli paratamatult tegemist teha ka keisrikultuses presenteeritud selle maailma ainuvalitsejaga.¹⁸¹ Aklamatsioon *Kyrios Iēsous* sisaldub paratamatult maailmavalitsejaidee. Kontseptsioon Jeesusest kui kogu mütoloogilise kosmose (taeva, maa ja maa-aluste) *kyrios*'est satub konfrontatsiooni keiserliku Rooma maailmavalisus-ideoloogiaga. Ka N. T. Wright märgib siinkohal, et kuigi tiitel *kyrios* oli kreeka-rooma maailmas levinud viisakusväljendina ja sellega viidati igasugustele sotsiaalse superioorsuse astmel olevatele inimestele, omandas see erilise tähenduse sotsiaalse hierarhia tipus oleva isiku puhul. Esimese sajandi kreeka-rooma vaatenurgast oli Rooma impeeriumis lõppkokkuvõttes ainult üks *Kyrios* – imperaator.¹⁸² Seega, *Corpus Paulinum*'is oleva Jeesuse ülendamisotiivi uurimisel pole raske näha kontraste, mis moodustuvad *Kyrios* Jeesuse ja *Kyrios* Juliuste-Claudiuste või Flaviuste vahel.

Järeldused

Kuigi keisrikultus ei olnud tsentraalselt organiseeritud ega juhitud, oli see ometi üks üleregionaalse levikuga kultusi Rooma riigis. Kuigi religiooniloolastel puudub üksmeel küsimuses, milline oli selle kultuse koht ja tähtsus Rooma religioonis kui tervikus, võib keisrikultust näha ometi katsena integreerida religioosselt Rooma ühiskonna erinevaid seisusi ja grupe. Integratsiooni kõrval sai aga keisrikultus ka mitmete religioossete lojaalsuskonfliktide ajendiks (juudid Caligula valitsuse ajal, kristlased). Uue Testamendi kirjutiste autorid väldivad reeglina küll otsest konfrontatsiooni selle kultusega (erandiks Johan-

nese Ilmutusraamat), ent ometi võib Pauluse kirjades ning talle omistatud 1. sajandi teisest poolest pärinevates tekstides oletada varjatud poleemikat keisrikultusega. See poleemika ei ole aga nähtus omaette, vaid osa poleemikast kogu Rooma riigis valitseva polüteistliku religioonisüsteemiga, mis oli raskesti integreeritav esimeste kristlaste jumala- ja maailmakäsitlusega. Ent esimeste kristlaste suhet keisrikultusega ei saa näha vaid konfrontatsioonina – valitsejakultus, millega esimesed kristlikud kogudused keisrikultuse näol kokku puutusid, pakkus algkristlikele autoritele ka mõisteid ja pilte, mida oli võimalik lõimida kristlikku mõttemaailma. Seepärast võib keisrikultuse ideoloogiat näha ühe tegurina, mis (paljude teiste seas) mõjutas algkristliku ideoloogia kujunemist sünkretistlikus Rooma impeeriumis.

Artikkel on kirjutatud ETFi grandi 8665 („Formative factors of the early christian ideology in the syncretistic Roman empire”) toel.



Jaan Lahe

(1971), *ThD.*,
religiooniuringute dotsent,
Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituut,
Uus-Sadama 5, 10120 Tallinn
usundiurija@gmail.com

Ergo Naab

(1971),
kultuuriteaduste doktorant,
Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituut,
Uus-Sadama 5, 10120 Tallinn,
ergo.naab@gmail.com

¹⁸¹ *Ibid.*, lk. 122.

¹⁸² N. T. Wright. What St. Paul really said, lk. 56.