

EELK USUTEADUSE INSTITUUT

USUTEADUSKOND

SÜSTEMAATILISE TEOLOOGIA ÕPPETOOL

SVEN KOOLI

**Pluralistlik teoloogia ja islami  
teoloogide võimalik vastus sellele**

KRISTLIKU KULTUURILOO MAGISTRITÖÖ

JUHENDAJA dr KARIN KALLAS-PÕDER

TALLINN 2026

# SISUKORD

|   |    |
|---|----|
| <b>SISSEJUHATUS</b> .....   | 3  |
| <b>1. PLURALISM</b> .....   | 8  |
| <b>2. JOHN HICKI PLURALISMITEOLOOGIA NING SELLE KRIITIKA KRISTLIKE<br/>JA ISLAMI TEOLOOGIDE VAATEPUNKTIST</b> ..... | 14 |
| <b>3. ISLAMI TEOLOOGIDE VASTUS RELIGIOOSSELE PLURALISMILE</b> .....   | 26 |
| <b>KOKKUVÕTE</b> .....  | 33 |
| <b>Summary. Pluralistic Theology and the Possible Response of Islamic Theologians to It</b><br>.....                | 36 |
| <b>VIIDATUD ALLIKAD</b> .....   | 38 |

## SISSEJUHATUS

Religioosest pluralismist on 20. ja 21. sajandil saanud kristlikus maailmas populaarne teema, millele on kaasa aidanud globaliseerumine ja infoühiskonna teke. See on toonud eri religioonide esindajad elama kristlaste kõrvale ja vastupidi, lisaks vahendatakse huvilistele meediakanalite kaudu pidevalt teavet eri religioonide kohta. Nii on kujunenud inforuum, kus inimesteni jõuab järjepidevalt mitmekesine religioosne teave.

Siinse uurimistöö autor käsitles oma bakalaureusetöös „Religioosse pluralismi tõlgendamine lähtudes J. Hicki teoloogiast ja pragmatistlikust teoloogiast ning nende teoloogiate omavaheline võrdlus“ kahte võimalust, kuidas kirjeldada religiooselt pluralistlikku maailma kristlikus raamistikus, ning arutles selle üle, milline neist käsitlustest võiks paremini toetada religioonidevahelist dialoogi ja elu pluralistlikus maailmas.

Mainitud töös jõudis autor järeldusteni, mille puhul toonitas, et need lähtuvad kristlikust taustsüsteemist ja toimivad tõenäoliselt paremini kristlikus kultuuri- ja usuruumis. Töös käsitles ta dialoogivõimalusi peamiselt kristliku süsteemi sees, kõrvutades John Hicki pluralistlikku teoloogiat ja pragmatistlikku teoloogiat, ning autor leidis, et kristlusesisese dialoogi alusena on sobivam pragmatistlik teoloogia.

Siinkohal kerkib aga kohe esile asjaolu, et pluralism ei piirdu üksnes kristlike konfessioonide omavahelise suhtlusega. Tänapäeval on pluralismi mõtestamine üha enam vajalik religioonidevahelises suhtluses. Euroopas on suuruselt teine religioon islam ning hinnanguliselt võib moslemite osakaal 2030. aastaks ulatuda umbes 8%-ni Euroopa rahvastikust ehk ligikaudu 60 miljoni inimeseni (Pew Research Center 2011, 121).

Siinse uurimistöös soovib autor laiendada eelneva töö ideid ning analüüsida, kas ja mil viisil toimivad kristlikust süsteemist pärit pluralismi käsitlused islami teoloogia kontekstis. Toimimise all peab autor silmas seda, kas ja mil määral on kristlikust süsteemist lähtuvad pluralistlikud ideed islami teoloogide hinnangul kasutatavad religioonidevahelise dialoogi alusena. Sellele küsimusele vastuse leidmiseks lisab autor metodoloogiliselt uue vaatenurga ehk seab Hicki teoloogia vastamisi islami teoloogide käsitlustega.

Töö meetod on kirjeldav ja võrdlev tekstianalüüs. Esmalt selgitatakse pluralismi olemust ning seejärel keskendutakse Hicki arusaamale pluralismist.

Seejuures vahendab autor Hicki käsitluste kriitikat nii kristluse kui ka islami vaatepunktist. Kriitika ja islami teoloogide enda pluralismikäsitluste põhjal kujundab autor võimalike toimivate lahenduste konstruktsiooni, millele toetudes võiks pidada dialoogi pluralismi üle ja pluralismis nende kahe religiooni, kristluse ja islami vahel.

Uurimuse mahtu arvestades leiab töö autor, et ülevaate saamiseks ja probleemile võimaliku lahenduse leidmiseks piisab ühe kristliku taustaga teoloogi seisukohtade võrdlemisest islami teoloogide seisukohtadega. Siinses uurimuses on võrdlusaluseks valitud kristlik teoloog John Hick. Valikut põhjendab asjaolu, et Hicki pluralismikäsitlus on oma olemuselt religioonideülene ning on seetõttu pälvinud vastukaja ka teistes religioonides, sealhulgas islami teoloogidelt. Hicki võib pidada 20. sajandi teise poole üheks mõjukamaks pluralismiga tegelenud teoloogiks.

Töö **eesmärk** on analüüsida, kuidas valitud islami teoloogilised käsitlused suhestuvad Hicki pluralistliku teoloogiaga ning milliseid võimalusi näevad islami teoloogid pluralismiga dialoogiks ja/või pluralismi üle dialoogiks. Eesmärgist lähtudes esitab autor ülevaate pluralismi olemusest ja kujunemisest nii kristlikus kui ka islami traditsioonis ning esitab oma bakalaureusetööle tuginedes kokkuvõtte Hicki pluralismikäsitlusest. Islami vaadete käsitlemisel toetutakse autoritele, kes on tunnustatud nii islami kui ka kristliku teoloogia kontekstis ning kelle käsitlused loovad eeldusi religioonidevaheliseks dialoogiks.

Siinse uurimuse puhul tuleb meeles pidada, et nii islami kui kristlike teoloogide esitatud seisukohad on autorite isiklikud vaated ega kujuta endast vastavate konfessioonide ametlikke õpetuslikke seisukohti. Samas kannavad need selget teoloogilist tausta ja vahendavad mõtteid, mida töö autor peab sobivaks pluralismi mõtestamisel ning mis võivad teatud tingimustel toimida religioonidevahelise dialoogi alusena.

Peamised autorid, kellele islami vaadete selgitamisel tuginetakse, on tunnustatud islami teoloogid Muhammad Legenhausen ja Seyyed Hossein Nasr. Legenhausen on Ameerikas sündinud kristliku (katoliikliku) taustaga filosoofiaprofessor, kes on omandanud doktorikraadi Rice'i Ülikoolis ning kes pöördus 1980. aastatel islami šii harusse. Tänu oma taustale orienteerub Legenhausen hästi nii kristluses, islamis kui ka lääne filosoofias (Legenhausen *s.a.-a*), mistõttu sobib tema käsitlus siinsele tööle heaks lähtealuseks

Islami vaate keskne allikas siinses uurimuses on Legenhauseni teos „Islam and Religious Pluralism“ (Legenhausen 2008), millele tugineb ka töö peatükk islami vastusest religioossele pluralismile.

Seyyed Hossein Nasr on Iraanist pärit, šiiia islami taustaga Ameerikas tegutsev filosoof, kes on omandanud filosoofiadoktori kraadi Harvardi Ülikoolist. Ta orienteerub hästi nii kristlikus kui ka islami filosoofias ja teoloogias (Nasr *s.a.-b*), mistõttu on tema käsitlused siinse töö kontekstis asjakohased.

Islami kriitikat pluralismi suhtes leiab autor lisaks Seyyed Hossein Nasri teosest „Reflections on Islam and Modern Life“ ning samuti sekundaarsest kirjandusest. Abimaterjalidena kasutatakse täiendavalt teiste islami teoloogide teoseid.

Kuna töö autor tugineb kahele šiiia taustaga islami teoloogile, ei pruugi sunni teoloogia nende väidetega nõustuda. Valiku langetamisel šiiia teoloogia kasuks oli otsustav töö autori hinnang, et šiiia teoloogia on pluralismi käsitlemisel avatum. Seda väidet ei saa tõlgendada nii, nagu oleksid kõik šiiad sarnase mõtlemisega või et sunni teoloogias puuduks ruum pluralismi käsitlemiseks. Kuna siinse uurimuse maht ja eesmärk ei hõlma nende kahe islami haru ajalooliste ja teoloogiliste erinevuste käsitlemist, toob töö autor oma valiku põhjenduseks esile mõned aspektid, mille alusel peab ta šiiia käsitlusi pluralismi analüüsimisel mõnevõrra eelistatumaks.

Šiiia islamis (eriti Twelveris ehk kaheteistkümne imaami traditsioonis) on oluline koht *ijtihādil*, mis tähendab iseseisvat mõtlemist ja tõlgendamist. See muudab süsteemi paindlikumaks võrreldes rangemalt fikseeritud koolkondadega. Siinkohal tuleb siiski märkida, et ka sunni teoloogias ei ole *ijtihād* täielikult kadunud.

Teiseks eeliseks peab töö autor šiiade ajaloolist vähemuse kogemust. Šiiad on olnud sageli vähemuses (nt sunni enamusega riikides), millest võib tuleneda nende suurem kohanemisvõime ja valmisolek elada koos erinevate usunditega.

Kolmanda eeliseena toob töö autor esile filosoofia ja teoloogia rolli šiiia islamis. Šiiia maailmas on tugev filosoofiline traditsioon ning arutelu usu ja mõistuse suhte üle.

Eelnevatele väidetele, eriti *ijtihādi* koha pealt, leiab autor kinnitust Liyakat Takimi tööst „Then and Now: A History of Ijtihād in Twelver Shi’ism“ (Takim *s.a.*). Kanadas asuva McMasteri Ülikooli professor Liyakat Takim (Takim *s.a.*) märgib oma käsitluses, et 19. sajandil asetati *ijtihād* šiiade juriidilise võimu struktuuri keskmesse, ning rõhutab, et *ijtihādisse* kätketud hermeneutilised põhimõtted võimaldavad islami sõnumi erinevaid tõlgendusi. Nendele põhimõtetele tuginedes ei piirdu moslemi

juristid üksnes tekstide tõlgendamise ja selgitamisega, vaid peavad minema kaugemale. Selleks, et islami sõnum oleks tänapäeval elujõuline ja rakendatav, on oluline, et teadlased jätkaksid seaduste läbivaatamist ja kohandamist vastavalt muutuvatele oludele (Takim *s.a.*, 15).

Kokkuvõtvalt võib öelda, et ijtihādi kaudu on võimalik tõlgendada pühasid tekste uutes kontekstides, arvestada muutunud sotsiaalsete ja poliitiliste oludega ning säilitada traditsiooni järjepidevus, takistamata seejuures arengut.

Kuna nii kristlikus kui islami maailmas esineb ka eksklusivistlikku ehk välistavat lähenemist religioossele pluralismile, ei ole selliseid autoreid siinse töö kontekstis ja eesmärgist lähtuvalt käsitlusse kaasatud. Töö autoril on isiklik kogemus islami teoloogiga, kes arvas, et uurimuse teema on mõttetu, kuna pääste on võimalik üksnes islami kaudu ning teised religioonid seda ei võimalda. Tegemist on klassikalise eksklusivistliku seisukohaga, millele ei ole võimalik rajada religioonidevahelise dialoogi teoloogiat.

Samal ajal tuleb ette rutates märkida, et ka siinse töö aluseks olevates käsitlustes ning nende autorite religioossetes vaadetes esineb eksklusivistlikke elemente, mida tutvustatakse lähemalt töö käigus.

Eesti keeles on Hicki, hoolimata tema rahvusvahelisest tuntusest, avaldatud vähe. Üks tema tekst on ilmunud „Avatud Eesti raamatu“ sarja väljaandes „Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid“ (2013). Hicki teoloogiat, mida on nimetatud ka tema pluralistlikuks hüpoteesiks, käsitletakse kristlikus raamistikus peamiselt Ameerika filosoofiaprofessori dr Ronald Nashi töö „The Pluralism of John Hick“ kaudu. Täiendava abimaterjalina kasutatakse Ameerika süstemaatilise teoloogia professori Keith E. Johnsoni artiklit „John Hick’s Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims“ (Kooli 2024, 4).

Töö viimases osas esitleb autor islami teoloogide ideid selle kohta, kuidas pluralismi olukorras leida ühiseid teoloogilisi aluseid ning sõnastada islami vastus religioossele pluralismile.

Nii nagu Hicki pluralismi kohta, ei ole ka islami vaadetest religioossele pluralismile eesti keeles materjale ilmunud. Seetõttu tugineb sinne uurimus täielikult ingliskeelsetele allikatele ning on selles teemavaldkonnas eesti keeles esmane käsitlus.

Uurimistöö on koostatud religioonifilosoofia ja võrdleva teoloogia valdkonnas. Siinkohal tuleb märkida, et töö lähtekoht on kristlik taustsüsteem, kuna sellesse kuulub ka siinse uurimuse autor. Tööd koostades on autor püüdnud islami

käsitlemisel olla võimalikult täpne, kuid kasutatav terminoloogia ja mõttemustrid on paratamatult sageli omased lääne kultuurile, mida on tugevalt mõjutanud kristlus. Seetõttu võib teistest religioossetest või kultuurilistest taustsüsteemidest pärit lugejatele olla käsitlus kohati raskemini mõistetav või mitte täielikult vastav nende arusaamadele.

Vähendamaks võimalikke erinevaid tõlgendusraamistikke ning tagamaks kasutatavate mõistete selgus, tugineb autor terminite selgitamisel võõrsõnade leksikonile ja õigekeelsussõnaraamatule ja sõnaveebi portaalile (sonaveeb.ee).

Töös kasutatud koraani kohad on tõlgitud inglise keelest kuna eesti keelne tõlge ei anna edasi kasutatud autorite mõtteid sellisel viisil nagu nende teoloogia antud kohtades ütleb, või annab edasi poolikult. Töö autor on püüdnud leida sobivaima tõlke ja sõnastuse, lähtudes algautorite tõlgendustest, et tagada teksti võimalikult üheselt mõistetav esitus.

Töö autori eesmärk on käsitleda erinevaid religioone võrdselt lähtekohalt. Sellele kaasa aitamiseks kirjutab autor töös sõna *jumal* väikese algustähega, et hõlmata jumala mõistet laiemalt, mitte piirata seda üksnes religioonidega, kus see sõna kirjutatakse suure algustähega.

# 1. PLURALISM

Siinse uurimuse paremaks mõistmiseks on esmalt vajalik selgitada pluralismi mõistet ning anda lühike ülevaade selle kujunemisest ja tänapäevasest käsitlusest. Selles peatükis tutvustab autor nii kristliku taustaga mõtlejate seisukohti kui ka islami mõttetraditsiooni esindavate autorite vaateid. Erinevalt autori bakalaureusetööst keskendutakse siin senisest enam pluralismi mõiste avamisele. Seda tehakse paralleelselt nii kristlikust kui ka islami vaatepunktist, kuna käesolevas töös minnakse välja kristlikust usuruumist ja seetõttu on ülimalt oluline mõista, mida peavad islami teoloogid pluralismi põhjusteks ja millisena nad näevad selle olemust tänapäeval. Juba selles etapis ilmnevad erinevad vaated pluralismile ning joonistuvad välja kahe religiooni vahelised erinevused.

Esmalt tutvume klassikalise kristliku vaatega pluralismile.

Eesti õigekeelsussõnaraamat ÕS 2018 annab sõna pluralismi seletuseks 'pluraalsus, paljus, mitmekesisus; huvirühmade ja väärtushinnangute paljust tunnustav ühiskonnateooria; õpetus, mille järgi eksisteerib palju olemise liike, vastand monism' (Eesti Keele Instituut 2018).

*Pluralismi võib mõneti pidada kristliku maailma jaoks religioosse tolerantsi edasiminekuks. Religioosse tolerantsi teooriad said alguse protestantluse ajal ja arenesid edasi valgustusajastul. Kui mainida mõnd nime, keda usulise vabaduse ja tolerantsi uurimise teel kasutada, siis võiks mainida teolooge ja filosoofe nagu John Smyth, Thomas Helwys, John Locke ja Thomas Paine. Loomulikult võib minna uuringutes ka ajas kaugemale ja tutvuda näiteks keskajal elanud filosoof-teoloogi Peter Abelardi mõtetega (Sven Kooli 2024, 5).*

*Ameerika filosoofiaprofessor Ronald Nashi ütleb oma töös „The Pluralism of John Hick“, et kunagi sai kristlasi identifitseerida selle järgi, et nad olid üheselt ja tingimusteta pühendunud Jeesusele Kristusele kui ühele ja ainsale maailma päästjale. Selline ühtsus sellises fundamentaalses küsimuses on aga kristlaste seast tänapäeval kadunud. Nüüd valivad end kristlaseks nimetavad inimesed nelja erineva vastuse vahel. Kui küsida, kas Jeesus on ainus päästja, võib vastuseks olla kas ei!, jah!, jah, aga ...! või jah, kindlasti! Olukorda, kus vastatakse, et Jeesus ei ole ainus päästja, nimetatakse pluralismiks. Olukorda, kus vastus on jah, Jeesus on ainus päästja, kutsutakse eksklusivismiks (Nash 2005, 18). ÕSi järgi on eksklusiiivne 'eralduv, muid välistav, ligipääsmatu'.*

*Vastus jah, aga ... on tänapäeval levinud paljude kristliku kiriku inimeste seas ja seda nimetatakse inklusivismiks. ÕS ütleb, et inklusiivne on 'kaasa arvatav'. Selline uskumine ütleb, et jumala lunastus on märksa laiem, kui seda mõistavad eksklusivistid, ja see hõlmab paljusid inimesi, kel pole otsest usku Jeesusesse (Nash 2005, 18). Pluralistiks nimetab Nash seda, kes usub, et inimest saab päästa erinevate ja teistsuguste traditsioonide ja päästjate ja päästete kadu (Nash 2005, 18–19) (Sven Kooli 2024, 5–6).*

Järgnevalt on oluline mõista, kuidas islami teoloogid kirjeldavad pluralismi, kuna just siin ilmneb, mil viisil nad viivad kristlikust süsteemist pärit mõiste, pluralismi, tugevalt ajaloolisse, sotsiaalsesse ja poliitilisse konteksti. Sellest juhindudes saab juba aimu, et kuna pluralismi alguse ja olemuse kohta esinevad erinevad tõlgendused, muutub ka edasine teineteise mõistmine keerukamaks.

Legenhausen (2008) näeb usulise pluralismi tekkepõhjuseks poliitilist liberalismi, mis kujunes vastusena kristliku kogukonna uskumuste mitmekesisusele ning mille põhimõtteid laiendati hiljem, 20. sajandil, ka mittekristlikele religioonidele. Samas väidetakse, et religioosne pluralism kujutab endast kristliku teoloogia katset luua alus mittekristlike religioonide sallivusele, olles seeläbi omamoodi religioosse modernismi või liberalismi vorm (Legenhausen 2008). Seejuures ei eitata, et liberalismi algus ulatub reformatsiooni, kus kujunes esmalt südametunnistuse vabadus usuaasjades, mida seejärel laiendati ka teistele arvamusaldkondadele (Legenhausen 2008)

Samasugust arusaama, et pluralism on kujunenud poliitiliste algatuste tulemusena, kohtab ka peatükis, kus Zakyi Ibrahim käsitleb pluralismi ajalugu (Ibrahim 2013). Selline mõtteviis on pigem omane islamimaailmale, kus poliitika ja religioon on tihedalt põimunud.

Legenhausen (2008) toob religioosse pluralismi tunnusojoontena esile järgmised omadused:

- pluralism nõuab kristliku pühakirja ja dogma ebatraditsioonilisi tõlgendusi, mille eesmärk on teha pääste kättesaadavaks ka muudel teedel kui kristlus;
- pluralism suhtub skeptiliselt ratsionaalsetesse argumentidesse, millega püütakse tõestada kristlike uskumuste üleolekut;

- pluralism apelleerib kaasaegsetele moraaliprintsiipidele, nagu sallivus ja eelarvamuste hülgamine;
- pluralism rõhutab isikliku religioosse usu ühiseid elemente, eeskätt sisemist pöördumist Ülimusliku poole, käsitledes samal ajal usu väliseid väljendusi – religioosset seadust, rituaali ja teoloogilist õpetust – teisejärgulisena.

Nasr on põhimõtteliselt samadel seisukohtadel nagu Legenhausen kui vaadata läbilõiget tema töödest. Kuigi Nasr käsitleb oma töödes eeskätt modernismi, osutab ta selgelt, et tegemist on kristlikule maailmale omase nähtusega, tuues ühtlasi esile selle vastuolu islami kontekstis (Nasr *s.a.-a*). Selgituseks tuleb märkida, et Nasr keskendus modernismile kui kristluse moodsale ja muutunud vormile ega käsitlenud spetsiifiliselt John Hick teoloogiat. Töö autor oletab, et selle põhjuseks võib olla asjaolu, et kõnealusel perioodil ei olnud Hicky teoloogia veel saavutanud sellist tuntust, mis oleks tinginud vajaduse sellele otseselt reageerida.

Nasri teos „Reflections on Islam and Modern Life“ ilmus esimest korda 1968. aastal ning mitu tema olulisemat tööd avaldati 1970. aastatel. Oma murrangulises teoses „An Interpretation of Religion“ (1989) väidab Hick, et kõik religioonid viitavad samale Reaalsusele. Samas tuleb arvestada, et mõlemad autorid tegutsesid samal ajajärgul ning Nasr on elus ka siinse uurimuse kirjutamise ajal.

Legenhausen on väitnud, et soovist luua sallivust mittekristlike religioonide suhtes on kujunenud religioosne pluralism, mida võib käsitada religioosse modernismi või liberalismi ühe vormina (Legenhausen 2008). Sellest lähtuvalt on ka Nasri käsitlused modernismist käesolevas töös rakendatavad.

Teisalt ei ole Nasr käsitlenud otseselt üksikute autorite seisukohti, mille lähtealuseks on tema hinnangul juba algselt problemaatiline modernne paradigma. Siinse töö kontekstis on Nasri käsitlused siiski rakendatavad, kuna need võimaldavad esitada islami seisukohti ning selgitada, miks need ei ühildu modernsest kristlikust raamistikust lähtuvate vaadetega.

Naastes Nasri käsitluse juurde modernismist, väidab Nasr, et selle alguspunktina võib käsitada hetke, mil inimene asetab iseenda mõtlemise keskmesse ja muutis end reaalsuse kriteeriumiks. Pöördelise punktina toob ta esile René Descartes'i kuulsa väite *cogito, ergo sum* („Ma mõtlen, järelikult ma olen olemas“),

rõhutades, et mina ei ole jumalik mina, ehkki ainult sellisel viisil mõeldes saab mina üldse öelda mina.

Võrdluseks viitab Nasr sufi müstiku Al-Hallāj tuntud ütlusele „Ana al-Haqq“ („Mina olen Tõde“). Mõiste *al-Haqq* on islamis üks jumala nimedest, mis tähendab tõde või absoluutset reaalsust. Seda lauset ei tule mõista väitena „mina olen jumal“, vaid pigem inimese ego täieliku sulamisena jumalas, kes on kogu reaalsuse allikas (Nasr *s.a.-a*).

Samas teoses märgib Nasr (Nasr *s.a.-a*), et inimkonna pika ajaloo vältel on järjepidevalt ülistatud jumalikkust ning inimest on käsitatud jumala asevalitsejana maa peal. Selle taustal näib modernismi domineerimise periood, mis ulatub 15. sajandi Lääne-Euroopa renessansist tänapäevani, pigem silmapilguna. Ometi elame just selles ajajärgus, kus modernism näib domineerivat, ning paljud moslemid kas taanduvad selle ees abitult või ühinevad selle pealiskaudse õnnetundega (Nasr *s.a.-a*).

Siinkohal on oluline märkida, et Hick vaidleb selgelt vastu seisukohale, nagu oleks religioosne pluralism 18. sajandi valgustusajastu liberalismi produkt. Tema hinnangul on tegemist eksliku arusaamaga, kuna pluralismi keskne idee liikus ringi märksa varem. Hick osutab, et sarnaseid mõtteid võib leida juba Rumi ja al-Arabi õpetustes 13. sajandil, samuti Kabiri ja Nanaki tegevuses 15. sajandi Indias. Veelgi varasema näitena toob ta esile budistliku keisri Ashoka raidkirjad 2. sajandist e.m.a. Sellest järeldeb Hick (*s.a.*), et pluralism ei pärine üksnes tänapäevasest läänest. Pigem võib väita, et lääts püüab sellele ideele alles järele jõuda.

Kui vaadata Hicky käsitus pluralismi kujunemisest, mille puhul ta osutab selle juurtele kauges minevikus ega nõustu islami teoloogide väitega, et pluralism on kristliku teoloogia sünnitus valgustusajastul, ning asetada see kõrvuti kristliku teoloogi Nashi seisukohaga, kes käsitleb pluralismi Jeesuse päästekeskuse ümbermõtestamisena, ilmnevad juba lähtepunktis selged erinevused. Samas ühendab nii islami teolooge kui ka Hicky arusaam, et pluralismi mõistmiseks tuleb vaadata tagasi ajalukku.

Eelnevast järeldeb, et Legenhauseni käsitluses seostub pluralism eeskätt kristliku mõtteraamistikuga. Sellest lähtuvalt tekib küsimus, kas ja millisel alusel on põhjendatud rääkida pluralismist ning dialoogi vajadusest ka islami kontekstis.

Pluralismiga tegelemise vajadust islami vaatepunktist käsitlevad järgnevalt mitu tuntud islami teoloogi, kes põhjendavad seda eri viisidel.

California Osariigi Ülikooli religiooniuuringute professor Zakyi Ibrahim (2013) käsitleb pluralismi kujunemist ja tänapäevast olukorda islami vaatepunktist järgnevalt. Tema hinnangul ei kujunenud pluralism Ameerika Ühendriikides välja kristlike praktikate ja õpetuste pinnalt, vaid pigem poliitiliste algatuste tulemusena, mis tagasid usuvabaduse. 16.–17. sajandil oli kristlike konfessioonide vaheline usuline tagakiusamine laialt levinud ning pluralism ei kasvanud välja kiriklikust praktikast, vaid institutsionaalsest vajadusest reguleerida usulist mitmekesisust.

Ibrahim (2013) osutab, et ka tänapäeva Ameerika religioosel maastikul esineb sallimatust: moslemid kogevad islamifoobiat ja diskrimineerimist, mistõttu on neil sageli raske uskuda religioosse sallivuse tegelikku olemasollu. Samas märgib ta, et märkimisväärne osa Ameerika ühiskonnast on valmis toetama pluralismi edendavaid algatusi. Sarnaseid pingeid võib täheldada ka vastupidises kontekstis: mittemoslemid moslemi enamusega riikides kogevad diskrimineerimist, mis raskendab usku islami sisemisse sallivusse.

Sellest lähtuvalt rõhutab Ibrahim vajadust, et moslemi enamusega riigid võimaldaksid mittemoslemitele ulatuslikumat usuvabadust, suuremat osalust poliitilises elus ning laiemat ligipääsu inimõigustele. Ta juhib tähelepanu ka sellele, et mõnel juhul kasutavad ka sekulaarsed poliitilised juhid mittemoslemite diskrimineerimist vahendina, et kindlustada oma positsiooni moslemitest valijate seas, luues eksliku mulje, nagu oleks teiste religioonide tagakiusamine kuidagi islamlik. Samas rõhutab Ibrahim, et ajalooline kogemus osutab vastupidisele: rahumeelne kooselu mittemoslemitega on olnud islami traditsioonis pikaajaline ning paljude moslemite jaoks ka normatiivne ideaal. (Ibrahim 2013)

Oma teoses „The Relationship between Philosophy and Theology in the Postmodern Age“ väidab Legenhausen (*s.a.-b*), et olukorras, kus religioosel „turul“ on rohkelt „lääne“ „intellektuaalseid“ tooteid, peab islami mõte selles konkurentsis mitte üksnes vastama nende mõtlejate tekitatud kahtlustele, vaid tegema seda selgelt islamile omases võtmes. Moslemid ei saa piirduda sellega, et vaadata, milliseid vastuseid on kristlikus teoloogias pakutud, ja seejärel otsida sobivat *hadīth*<sup>1</sup> selle

---

<sup>1</sup> *Hadīth* on lühike tekst, mis vahendab seda, mida prohvet Muhamed on millegi kohta öelnud, lubanud või keelanud, lähtudes jumala tahtest. Kõik *hadīth*’id kokku moodustavad sunna ehk islami traditsiooni. Kuna *hadīth*’e on väga palju, ei ole neid võimalik koondada ühteainsasse teosesse. Nende kogumise ja süstematiseerimisega on tegelenud mitmed õpetlased, kõige autoriteetsemateks peetakse Bukhari ja Muslimi kogusid. Sunna on koraani kõrval teine oluline allikas, millest tuletatakse islami seadusi. Kui koraan kujutab endast jumala otsest sõna, siis *hadīth* on jumala kaudne sõna (Mida ma peaksin teadma Koraanist ja Sunnast, lk 12)

sobitamiseks islami konteksti. Vajalik on sisuline ja süsteemne töö kaasaegsete islami teoloogiate kujundamisel, mis lähtuksid islami teadustraditsioonidest.

Arvestades, et siinse töö sissejuhatuses on rõhutatud selle religioonifilosoofilist suunitlust, pakub Legenhausen (*s.a.-b*) ka sellele käsitlusele põhjenduse ning osutab täiendavatele põhjustele, miks islamimaailm peaks pluralismiga tegelema. Nimelt märgib ta, et kuigi religioonifilosoofiat võib pidada lääne intellektuaalsete hoiakute tulemuseks teaduse ja religiooni suhtes ning esmapilgul islami konteksti mitesobivaks, on selle mõju lääne kultuuriruumis sedavõrd ulatuslik, et see kandub paratamatult üle ka islamimaailma, olenemata sellest, kas seda soovitakse või mitte. Seetõttu on sellega tegelemine vältimatu

Nasr (*s.a.-a*) märgib oma töös, et modernism on mõjutanud islamit ning üks selle mõjudest on olnud islami taandamine üksnes šariaadile, mis küll moodustab islami traditsiooni aluse, kuid jätab islami ilma vajalikest intellektuaalsetest vahenditest. Islami sisuline ja edukas kohtumine moodsa mõttega saab tema hinnangul toimuda alles siis, kui modernse mõtte juured ja tagajärjed on täielikult mõistetud ning kui kogu islami traditsioon kaasatakse nende ulatuslike probleemide lahendamisse, mida modernism islamile esitab.

Eelnevad lõigud osutavad, et ka islami teoloogide seas teadvustatakse pluralistliku olukorra kujunemist ning vajadust sellega dialoogi astuda. See vajadus võib tuleneda nii Ibrahimi kirjeldatud tänapäevastest poliitilistest ja sotsiaalsetest tingimustest kui ka Legenhauseni ja Nasri esile toodud teoloogilistest kaalutlustest, mis lähtuvad religiooni enese mõistest ja dogmaatilisest raamistikust.

Siinses töös keskendub autor kristluse ja islami nendele suundadele, mis teadvustavad religioosse pluralismi paratamatust ja püüavad seda mõtestada ning kujundada võimalikke dialoogivorme. Järgnevates peatükkides käsitletakse John Hicki kristlikust taustast lähtuvat pluralismiteoloogiat ning pakutakse nii sellele kui ka mitmele teisele kristliku taustaga teoloogilisele käsitlusele vastust islami teoloogia vaatepunktist. Ühtlasi püütakse visandada islami traditsioonist lähtuv võimalik lähenemine dialoogile pluralistlikus kontekstis.

## **2. JOHN HICKI PLURALISMITEOLOOGIA NING SELLE KRIITIKA KRISTLIKE JA ISLAMI TEOLOOGIDE VAATEPUNKTIST**

Eelmises peatükis kasutas töö autor pluralismi käsitlemisel palju šiaa moslemitest filosoofide ja teoloogide, eeskätt Mohammad Legenhauseni ja Seyyed Hossein Nasri seisukohti, et selgitada, kuidas mõistetakse islamis pluralismi olemust. Nendest käsitlustest joonistus välja arusaam, et liberalism ja religioosne pluralism on omavahel tihedalt seotud. Nii liberalistlikud kui ka religioosse pluralismi käsitlused on pälvinud tugevat kriitikat ka konservatiivsetelt kristlikelt autoritelt. Samas ilmnevad Legenhauseni hinnangul religioosse pluralismi ja poliitilise liberalismi olulisemad sisemised nõrkused just võrdluses islami mõtteviisiga. (Legenhausen 2008)

Eelkõige osutub problemaatiliseks religiooni liberaalne eraldamine ühiskondlikust korrast, lähtudes eeldusest, et see on kooskõlas kõikide religioosete osaduskondade põhimõtetega. Sellest hoolimata ei järeldu, et islamis puuduks koht religioosse pluralismile. Legenhausen esitab argumente islami religioosse pluralismi kasuks, rõhutades, et see peaks olema vaba liberalismi puudustest. Selleks astub ta kriitilisse dialoogi religioosse pluralismi väidetega, mida esindab kõige mõjukamalt John Hick (Legenhausen 2008).

Siinses peatükis käsitleb töö autor Hicki teoloogiat religioosse pluralismi kohta ning esitab sellele kriitilise vastukaja nii kristlike kui ka islami teoloogide vaatepunktist.

John Hick lähtub eelkõige kristlikust perspektiivist. Sellest tulenevalt tuleb ka tema arutlusi käsitleda selles raamistikus. 2005. aastal Teheranis peetud loengus „Religioosne pluralism ja islam“ märgib Hick: „Kuna ma tean kristlusest ja selle teemaga seotud kristlikust kirjandusest rohkem kui ühestki teisest, olen ma enesekindlam kirjeldama seda kui kristlikku seisukohta“ (Hick *s.a.*).

Selleks et tuua esile Hicki teoloogia probleemseid kohti mitte üksnes islami teoloogide vahendusel, kasutab töö autor siinkohal ka oma varasemast bakalaureusetööst pärinevat käsitlust, milles kristlikud teoloogid osutavad Hicki pluralismi kitsaskohtadele. Selleks on peamise allikana kasutatud Ameerika filosoofiaprofessori Ronald Nash teost „The Pluralism of John Hick“ (2005). Nash, kes esindab kristlikus reformeeritud traditsioonis eksklusiivset suunda ning on teeninud pastorina nii baptistlikus kui ka presbüterlikus kirikus, pakub taustana

võimaluse mitte üksnes Hicki mõtteid süstematiseerida, vaid ka neid kriitiliselt analüüsida (C. S. Lewis Institute *s.a.*). Täiendava tasakaalustava käsitlusena on selles tööosas kasutatud ka Keith E. Johnson artiklit (Sven Kooli 2024, 5).

Islami vaate Hicki teoloogiale toob autor töösse Legenhauseni (2008) kaudu. Inglismaalt pärit John Hicki (1922–2012) tuleb pidada üheks tähtsamaks ja mõjukamaks religioonifilosoofiks 20. sajandi teisel poolel. Tema tööd olid murrangulised religioonifilosoofia ja religioosse pluralismi alal. Usulise tausta koha pealt tuleb mainida, et ülikooli ajal pöördus Hick evangelikaalsesse kristlusesse ning teenis pärast ülikooli presbüterlaste kirikus preestrina (The Internet Encyclopedia of Philosophy *s.a.*). Kontrastina vaadete suhtes tuleb meelde tuletada, et ka Hicki teoloogiat kritiseeriv Dr Ronald H. Nash (1936–2006) teenis presbüterlaste kirikus.

*Hick selgitab enda vaadet pluralismile niimoodi: siin ei ole mitte üks tee, vaid teede hulk päästeks või vabanemiseks ..., millest igaüks toimib eri viisil iga suurema religioosse traditsiooni kontekstis (Hick 1985, 34) (Kooli 2024, 8).*

Hicki lõpliku pluralistiliku teoloogia mõistmiseks vaatleb Nash sülle arengut kahes etapis, kuna teine etapp on esimese edasiarendus ja aitab loogilisemalt mõista mõtete muundumist. Samuti selgitab selline lähenemine, millised Hicki esimese etapi mõtted ei toiminud ja mida ta hülgas. Esimene etapp jäi üldistatult ajavahemikku 1970–1980 ning teine etapp 1980. aastatest kuni Hicki surmani (Kooli 2024, 6). Ka praeguses öös käsitleb autor mõlemat faasi, sest just nii joonistub välja, kuidas kujuneb Hicki teoloogiline ja filosoofiline mõtlemine.

*Esimeses etapis pidas Hick oma lähenemist maailmareligioonidele nii radikaalseks, et hakkas seda kirjeldama kui Koperniku religiooni revolutsiooni. Koperniku astroloogiline revolutsioon seisnes selles, et pikalt eksisteerinud Maa-keskne universum asendati Päikese-keskse universumiga. Hicki teoloogia puhul tähendas see kristluse eemaldamist eksklusiivsest maailmareligioonide keskpunkti positsioonist. Hick tegi ettepaneku asendada ajalooline kristlik seisukoht, et Jeesus Kristus on religioosse universumi keskpunkt, väitega, et selleks keskpunktiks on jumal. Sellega seoses saab loobuda väitest, et peale Jeesuse Kristuse pole päästet. Hicki alternatiiv näeb ette, et kõik maailmareligioonid pöörlevad ümber jumala, mitte ümber Jeesuse (Nash 2005, 20).*

*Oma pluralismi vaate arendamise esimeses etapis pöördus Hick ka kõike armastava jumala mõiste juurde. Selline jumala kontseptsioon eeldas eemaldumist igasugusest kristlikust eksklusivismist. Üha enam selgus Hickile, et jumal ei välista*

kedagi oma päästest. Kuid samas mõistis Hick üha enam, et pluralism ei saa õnnestuda, kui meil on olemas mingid spetsiifilised teadmised jumalast. Kui me teame, et monoteism on õige, siis ei saa me vaadelda polüteismi kui teed jumalani, ja vastupidi. Nii me leiamegi Hicki möönmas, et jumal, nagu ta päriselt on, on tundmatu (Nash 2005, 21). Kui Hick väidab jumala olevat armastava jumala, siis ta juba omistab jumalale omaduse ja läheb iseendaga vastuollu.

Veel väitis Hick, et religioossed veendumused on tavaliselt geograafiliste ja kultuuriliste mõjude tagajärg. Et näiteks Texase osariigis sündinu on tõenäoliselt kristlane, Mekas sündinu moslem jne (Nash 2005, 21). Samas on nendest väidetest möödunud juba umbes 50 aastat ja võime öelda, et sellise kindlusega ei saa enam väita, et kusagil sündimine tähendab tõenäoliselt teatud religiooni kuulumist (Kooli 2024, 8).

Oma esimeses etapis sisaldas Hicki teoloogia keerukusi ja vasturääkivusi. Religioonide dialoogi teeb keerukaks ka selline mõiste nagu kõike armastav jumal. See rajaneb kristlikule jumalakäsitlusele ja on mitme religiooni jaoks solvav, samuti esindab see eksklusivismi teistsuguste jumalate suhtes. Teine probleem selle vaate puhul seisneb isikulise jumala olemasolus. Isikulise jumala mõiste selgitamiseks sobib hästi termin teism. Teism tuleb võõrsõnade leksikoni järgi kreeka keelsest sõnast theos, mis on jumal ja tähendab usulis-filosoofilist arusaama, et jumal on maailma looja ja kõige maailmas oleva juhtija ning kujundaja (Võõrsõnade leksikon 2012) (Kooli 2024, 8).

On aga palju religioone, kus selline jumal puudub või kus ühekorraga on ja ei ole sellist. Seda olukorda nimetatakse kas panteismiks või deismiks. Võõrsõnade leksikon aitab siinkohal järgneva selgitusega: panteism on kõikjumalus, kreeka keeles on pan kõik. Panteism on filosoofiline õpetus, mis peab loodust jumala kehastuseks (Võõrsõnade leksikon 2012). Deism on aga võõrsõnade leksikoni järgi usulis-filosoofiline õpetus jumalast, kes loob maailma, ent ei sekku enam selles toimuvasse (Võõrsõnade leksikon 2012). Termin on tulnud ladina keelsest, kus deus tähendab jumalat. Kui välistada isikulise jumala olemasolu, siis välistuvad süsteemist sellised religioonid nagu kristlus, judaism ja islam. Nende dilemmadega hakkama saamiseks vaidles Hick selle üle, kas jumal saab olla isikuline ja mitteisikuline samal ajal. Nash ütleb, et nii nagu ei saa maailmas olla objekte, mis on korraga ümarad ja kandilised, nii ei saa ka olla isikulist ja mitteisikulist jumalat ühel ja samal ajal (Nash 2005, 21–22) (Kooli 2024, 8).

*Siinkohal jõuab Hick ikkagi tõdemuseni, et inimesed ei saa jumalat tunda (Hick 1973, 178). See võib osutada Hickile Koperniku sarnase revolutsiooni pääseteeks. Nash aga arvab, et Hick ei mõistnud, et see tekitab hoopis uusi probleeme. Nashi sõnul ütleb Hick sellist väidet esitades end teadvat jumala kohta kaht väga olulist asja: jumal on olemas ja ta on tundmatu. Nash lisab, et kui jumal on tundmatu, siis me ei saa olla võimelised ütleva, et ta on tundmatu (Kooli 2024, 8). Selline pluralismiteoloogia on Nashi arvates teoloogiline ja filosoofiline katastroof, mis sarnaneb teatud Aasia religioonides esineva jumalakäsitlusega ja hakkab tema hinnangul väljendama juba uut tüüpi eksklusivismi (Nash 2005, 23) (Kooli 2024, 8).*

Oma pluralistliku teoloogia teises etapis liikus Hick 1980. aastatel teotsentriliselt ehk jumalakeskselt religioonikäsitluselt üle päästekeskssele käsitlusele. Selleks laenas ta ideid Saksa legendaarselt filosoofilt Immanuel Kantilt (srn 1804). Kant oli oma nooruses religioosete vaadete poolest enim mõjutatud pietismist.

*Oma filosoofias eristas Kant seda, kuidas maailm meile, inimestele, näib (asi meie jaoks) sellest, kuidas maailm päriselt on (asi iseeneses). Esimene ehk asi meie jaoks on see, kuidas inimõistus on võimeline maailma tõlgendama, mis aga ei pruugi kattuda sellega, kuidas maailm päriselt on ehk asi iseeneses. Siit tuleb ka Hicki liikumine teisele pluralismi tasandile: Hick usub, et selline eraldamine on õigustatud, kuna erinevates religioonides ilmub jumal inimestele paljudel ja mõnikord ka konfliktsetel viisidel, millest saab siis jumal meie jaoks nii, nagu me teda mõistame. Kõik „jumal meie jaoks“ kontseptsioonid, mis me oma religioonides loome, on jumala suhtes eksitavad ja ebaadekvaatsed. Kõik, mida me peaksime otsima, on see, kuidas jumal on iseeneses (Kooli 2024, 8).*

Sama mõtet, kuid veidi teistsuguselt, kirjeldab oma töös ka Legenhausen (2008). Ta ütleb, et Hick kirjeldab ka ise religioosset pluralismi kui kristlikku seisukohta, mis vastab küsimusele, kes peaks pääsema taevasse, ehk päästeõpetusena. Eksklusivistid väidavad, et ainult nende usuga inimesed pääsevad taevasse; inklusivistid, et pääsevad ka need, kes osalevad mõnes mittekristlikus traditsioonis, kuid on elanud kristlikus mõttes siirast ja moraalset elu. Hicki enda religioosse pluralismi järgi pääsevad ka need, kes läbivad mõne religioosse traditsiooni raames transformatsiooni enesekesksusest reaalsusekeskseks (Legenhausen 2008). Reaalsusekeskne tähendab seda, milline jumal on iseeneses.

Kolm siinses töös Hicki käsitlenud autorit – Nash, Johnson ja Legenhausen – esitavad klassikalise näite, mis illustreerib hästi Hicki positsiooni. See lugu räägib

selles, t kuidas kolm pimedat meest satuvad metsa ja kohtuvad elevantiga. Igaüks neist puudutab elevanti erinevast kohast. Esimene mees puudutab jalga ja ütleb, et elevant on nagu suure puu tüvi. Teine mees puudutab elevanti lonti ja ütleb, et elevant on nagu suur madu. Kolmas mees puudutab elevanti keha ja ütleb, et mõlemad eelmised eksivad, kuna elevant on nagu suur müür. (Johnson 1997, 1; vrd Kooli 2024, 8.)

Siinkohal on huvitav jälgida mõnede islami teoloogide seisukohti, kust ilmneb üks oluline vastuolu Hicki teoloogiaga. Sarnast lugu jutustab islami filosoof Jalāl ad-Dīn Rūmī oma teoses „Masnavi“ (13. saj) loos „Elevant pimedas toas“. Tuleb kohe märkida, et ka Rūmī ei olnud esimene, kes seda motiivi kasutas – lugu on teadaolevalt pärit vanast Indiast. Paradoksaalselt püüab Hick elevanti näitega osutada sellele, kui piiratud on inimese võimalus tunnetada jumalikku ning et jumalat tuleks mõista vaimse valguse abil, mida tavapärased tunnetusviisid ei võimalda. Teisisõnu annavad religioossed kogemused tunnetuse jumalast, mis on küll subjektiivne, kuid siiski olemas.

Islamis ei juhi inimest aga religioosne kogemus, vaid gnoosis (*ma`rifah*) (Legenhausen 2008). Isegi terminit „religioosne kogemus“ on Legenhauseni sõnul keeruline araabia või farsi keelde tõlkida, kuna selline mõiste pärineb Euroopa ja Ameerika Ühendriikide kontekstist (Legenhausen *s.a.-b*).

Siinkohal on vajalik selgitada mõistet *ma`rifah* ehk gnoosis islami kontekstis. Selleks tugineb töö autor William C. Chitticki ja Mohammed Rustomi uurimusele „Recognition (*ma`rifah*)“, mis on avaldatud „St Andrews Encyclopaedia of Theology’s“ (Chittick; Rustom *s.a.*). Seda teost lühidalt kokku võttes võib öelda, et *ma`rifah* tähendab sisemist (südamega) äratundmist. Seda tuleb eristada mõistest *ilm*, mis esineb koraanis tihti ja mis on islami huvilistele enam tuntud, kuid mille tähendus on teine. *ilm* tähendab teadmist ehk objektiivset teadmist; *ilm*’i teadmised on näiteks keel, koraan, *hadīth* ja grammatika (Chittick; Rustom *s.a.*).

Dr Mohammad Syifa Amin Widigdo Indoneesiast osutab oma töös „On Religious Experience: A Critique of John Dewey’s Notion of Religious Experience from Muslim Illuminationist Perspective“ (Widigdo 2020) Nasrile moslemi gnoosise teemal ning ütleb, et islam on oma olemuselt teadmiste tee, see on gnoosise (*ma`rifah*) tee. See tee põhineb otsesel teadmisel, mida ei tohi samastada ratsionalismiga, mis on üksnes kaudne ja teisejärguline teadmiste vorm. Islam viib inimese sellise olulise teadmiseni, integreerides tema olemuse: see paneb inimese teadma, kes ta on, ja olema see, mida ta teab, ühendades teadmise ja olemise reaalsuse lõplikus (Widigdo 2020,

720). Eriti rohkelt on mõiste *ma'rifah* kasutusel sufide filosoofias, kuid ka tänapäevaste islami teoloogide puhul.

Hicki pluralism, mis käsitleb müstitsismi vahendina isiklike religioosete kogemuste omandamiseks ning peab neid kogemusi uskumuste põhjendamise aluseks, on islami traditsioonile võõras. Legenhausen peab pluralismi pigem liberaalse protestantismi leiutiseks (Legenhausen 2008). Kui selle vaatega nõustuda, on raske näha, kuidas Hicki pluralism saaks toimida ühisosa leidmisel islami ja kristliku liberaalse pluralismi vahel.

Selleks et vältida liigset kristlusekesksust, jätab Hick oma teoloogia teises etapis sõna jumal kõrvale ja asendab selle mõistetega Reaalsus või Ülim Reaalsus (Nash 2005, 24).

*Hick arvab, et iga religioon maailmas on Ülima Reaalsuse erinev tahk ja et iga religioon omab teatud osalist tõde Ülimast Reaalsusest, aga terviklik Ülim Reaalsus on teadmatu ja tundmatu. Kuigi Hicki Reaalsus on tundmatu, väidab ta, et on usutav, et eri religioonide eri religioosete kogemuste taga seisab midagi Reaalset ja et see Reaalne on sisuliselt sama asi, mida kogetakse erinevatel, isegi vastuolulistel viisidel (Kooli 2024, 9).*

Legenhausen (2008, 5) selgitab seda olukorda järgnevalt: kristliku päästeõpetuse asendab Hick laiema ja abstraktsema arusaamaga, mille keskmes on inimese muutumine – pöördumine enesekesksuselt elu poole, mis on suunatud Ülimale Reaalsusele. Ülima Reaalsuse nimi ei ole seejuures oluline, olgu see siis Jumal, Brahman, Nirvaana või Tao.

Probleem, mis seisneb isikulise ja mitteisikulise jumala vastanduses, leiab Hicki jaoks lahenduse sellega, et ta viib oma käsitluse Reaalse süsteemi, kus Reaalset on võimalik tajuda nii isikulise kui ka mitteisikulise dimensioonina (Hick 1985, 337).

Johnson täiendab seda mõtet väitega, et Hick tegutseb endiselt keskkonnas, kus tema arvates mõjutab geograafia religiooni, ja et ta näeb konkreetset jumalikku isiksust kindla ajaloolise konteksti tootena. Lisaks leiab Johnson, et Hick peab religioosseid tõekspidamisi osaliselt tõelise kogemise ja osaliselt inimese enda kujutlusvõime tulemuseks (Johnson 1997, 3, 9) (Kooli 2024, 8).

*Kristlased, juudid ja moslemid tajuvad Reaalset kui isikulist jumalat, teised aga mitte. Mitte ükski neist tajudest ei anna meile teadmist, kuidas see Reaalne päriselt on. Mida aga saab öelda, on see, et Reaalne mõjutab inimesi erinevate usutraditsioonide sees. Kuid mida me ei tea (kuna jumal on tundmatu), on see, kas*

*teda on üks või mitu, kas ta on hea või halb, sihipärane või sihitu (Nash 2005, 25)* (Kooli 2024, 9).

See, et monoteism ja polüteism on vaid kaks teed Ülima juurde, on Legenhausen arvates moslemite jaoks ehk kõige vastuvõetamatum (Legenhausen 2008). Edasises töös selgub tema käsitus sellest, kuidas islam pakub välja pluralismi, mis austab monoteismi absoluutseid väiteid.

Lisaks märgib Legenhausen (2008), et Hicki pluralism näib olevat vastuolus Aabrahami religioonides keskse ilmutuse ideega. Judaismi, kristluse ja islami kohaselt ilmutab jumal end inimesele tõeliselt. Kui ta edastaks endast vaid vihjelisi jutustusi selle kohta, kuidas ta võiks end ilmutada, ega ütleks, kes ta on ja mida ta teeb, oleksid ilmutused parimal juhul eksitavad ja halvemal juhul petlikud.

Peatüki lõpus käsitleb siinse töö autor Nasri selgitusi selle kohta, kuidas moslem jumalat päriselt tunda saab.

*Sellise mõttemustri kohta ütleb Nash, et kas siis üldse millelgi, mida Hick jumala kohta ütleb, on mingi oluline sisu (Nash 2005, 25)* (Kooli 2024, 9).

Legenhausen (2008) on samal seisukohal ja märgib, et üldiselt on Hicki kommenteerijad leidnud: kui meil pole võimalik öelda midagi jumala või Ülima kohta sellisena, nagu ta on iseeneses, taanduvad inimeste religioossed veendumused uskumusteks ja see muudab religiooni ateismist suhteliselt eristamatuks.

*Järgnevalt vaatleb Nash kriitiliselt Hicki teooriat, et päästmine on religiooni ülim proovikivi. Siinkohal aga põrkub Hick päästmise olemuse vastu. Kui päästmine on valgustatuse saavutamine, siis saab budism päästa. Kui pääste on liit universaalse minaga, võib hinduism päästa. Kui päästmine on andustus ja õigeuskumõistmine, võib kristlus päästa (Kooli 2024, 10).*

Siinkohal hakkab Nashi arvates Hicki teoloogia oma mitmekesisuses meenutama religioosset supermarketit, milles on lugematu arv teid pääsemiseni (Nash 2005, 26). Siinse töö autor ei näe selles siiski probleemi ega põhjust, miks see Hicki teoloogia kohaselt nii ei võiks olla.

Nashi tööd lugedes võib jääda mulje, et kristlasest eksklusivistina puudub tal igasugune kriitika kristlike õpetuste suhtes. Nii see siiski ei ole, sest Nash möönab, et maailmareligioonid võivad sisaldada mõningaid valeõpetusi (Nash 2005, 28). See mõte viib ühe keskse küsimuseni: pluralismi ja tõe suhteni. Olukorra selgitamiseks on siinkohal kohane tuua esmalt üks näide.

*Kristlased usuvad piibli järgi, et Jeesus on lihaks saanud jumal. Moslemid usuvad, et Jeesus ei ole lihaks saanud jumal. Hicki järgi ei saa vaadelda neid kahte väidet kui teineteist välistavaid. Hick sõnul ei ole tõeväited, mida esitatakse religioonide sees, tegelikud tõeväited. Religioosne tõde erineb märgatavalt meie igapäevaelu tõest. Religioosne tõde on personaalne tõde, see on selline tõde, mis muutub ja muudab inimese elu. Pluralismis ei saa rääkida Jeesuse ülestõusmise tõest kui pelgalt objektiivsest ajaloolisest sündmusest, see saab tõeks vaid üksnes siis, kui see kuigivõrd mõjutab üksikindiviidi käitumist. Seega ei ole ükski religioon objektiivselt tõene, aga on seda subjektiivselt. See subjektiivne personaalne tõde aga saab olla tõene minu jaoks, aga mitte tõene kellegi teise jaoks. Religioosne väide, mis eile oli vale minu jaoks, võib aga homme osutada tõeseks. Sellega muudab Hick religioossed doktriinid müütideks, mis aga on täiesti võõras mõte enamikele religioossetele usklikele ja sellele, kuidas nad oma usku mõistavad (Nash 2005, 27).*

Nash leiab, et Hicki teoloogia näib olevat suunatud eeskätt eksklusivistlikele kristlastele, keda ta püüab ümber veenda, kuna just neil näeb Hick enim puudusi, nagu teadmatus, eelarvamused, sallimatus ja vähene kultuuriline kohanemisvõime (Nash 2005, 27) (Kooli 2024, 10).

Hick ise selle väitega ei nõustu ja märgib oma 2005. aasta veebruaris Teheranis peetud loengus, et eksklusiviste leidub ka moslemite seas ning tema kriitika on suunatud samavõrd ka nende ja eksklusivismi kui terviku pihta. Samas loengus kordab Hick oma veendumust, et inimese religioossust mõjutab eelkõige tema päritolu, mistõttu peab ta oma kriitikat eksklusivismi suhtes eriti põhjendatuks.

Hick ütleb, et eksklusivism eeldab kaudselt, et jumal kui kogu inimkonna alus ja looja – kes peaks olema armuline, halastav ja armastav – ei laienda oma armu ja halastust kogu inimkonnale. Kui jumal on kogu inimkonna looja, siis kas on usutav, et ta looks süsteemi, mille kohaselt sajad miljonid inimesed – mehed, naised ja lapsed, enamik inimkonnast – on määratud igavesele põrgu piinale ilma oma süüta? Hick rõhutab siin sõnapaari „ühegi süüta“, pidades silmas, et keegi ei saa olla süüdi selles, kuhu ta on sündinud, et ta ei ole sündinud sellesse kitsasse päästealasse, mida eksklusivist peab ainuõigeaks (Hick 2005).

Kuigi käesolevas töös ilmneb Hicki ja islami teoloogide vahel mitmeid vastuolusid, nõustuvad siin käsitletavat islami teoloogid selle konkreetse väitega, mis käsitleb inimese sündi kuhugi maailma ossa, kuid teatud mööndustega. Seda, kuidas

sellesse geograafia küsimusse suhtutakse koraanis ja islami teoloogias, käsitletakse töö edasistes peatükkides.

Nashi arvates seisneb Hicki teoloogia üks suuremaid probleeme selles, et pluralistid eeldavad justkui teadvat paremini, mida erinevate religioonide järgijad tegelikult usuvad ja teevad. Teiseks, kuna Hicki pluralismis puudub või on väga vähene seos religioonide sisulise tõega, muutuvad vaidlused õpetuslike doktriinide üle tema käsitluses sisuliselt tarbetuks.

Samas ei välista Hick võimalust, et kristlik tõde pole võimalik: kui osutub õigeks kristlik arusaam, et Jeesus on lihaks saanud jumal, siis oleks tema pluralismi idee väär (Nash 2005, 28).

Hick ei eita võimalust, et kristlik arusaam võib osutada tõeks: kui osutub õigeks väide, et Jeesus on lihaks saanud jumal, siis on tema pluralismi idee väär (Nash 2005, 28). Samas seab Hick kahtluse alla paljud kristlaste uskumised Kristusest. Hick arvab, et Piibli kujutus Jeesusest on müüt. Hick väidab, et Jeesus pole end kunagi väitnud jumal olevat. Hicki nägemuse järgi muutsid kristlased aegade jooksul inimese-Jeesuse jumal-Jeesuseks (Nash 2005: 28–29) (Kooli 2024, 10–11).

Tulles nüüd käesoleva töö keskse probleemi – islami ja Hicki pluralismi – juurde, tuleb lisaks eelnevalt käsitletud vastuoludele esile tuua veel järgmised. Need ei ole ammendavad, vaid esindavad autori hinnangul olulisemaid.

Hick ise on teadlik mitmest vastuolust tema teoloogia ja islami vahel. Siinkohal tuleb teda tsiteerida (viidatud Legenhausen 2008 kaudu): *Islamis valitseb kindel veendumus, et Muhammad oli „prohvetite pitser” ning et jumal on koraani kaudu ilmutanud inimkonnale tõelise religiooni, mis haarab endasse ja viib täitumiseni kõik varasemad ilmutused. Seega, kuigi moslem peaks suhtuma sõbralikult teistesse aabrahamlikesse usunditesse ning võib mõningate tõlgenduste kohaselt laiendada koraani „raamatu rahva” mõistet ka neile, kes kohtuvad jumalikuga hinduismi, budismi, konfutsianismi ja taoismi, samuti juudi ja kristlike pühakirjade kaudu, säilitab ta siiski tugeva arusaama koraani ilmutuse ainulaadsest staatusest. Siin on jumala lõplik, otsustav ja autoriteetne sõna, mida kõik peavad kuulda võtma ja järgima. Niisugune veendumus ei soodusta loomupäraselt religioosse pluralismi täielikku ja tingimusteta omaksvõttu.*

Selle temaatikaga puutume siinses töös täpsemalt kokku peatükis „Islami vastus pluralismile“, kus vaadeldakse, kas need vastuolud on ületamatud või pakub islam neile oma lahenduse. Siinkohal võib vaid märkida, et Hick püüab seda probleemi

lahendada viisil, mis viitab sufismile (sufism – müstiline askeetlik suund islamis), mille esindajad näevad tema arvates oikumeenilist maailma laiahaardelisemalt. Näib, et Hick suunaks islami tõlgenduse sufismi poole, mis võimaldaks tema pluralismiteoloogiat.

Legenhausen on sellele seisukohale aga selgelt vastu, väites, et Hickil on sufismist väär arusaam. Kui Hickile meeldib tsiteerida Rūmī ütlust „Lambid on erinevad, aga valgus on sama“, siis Legenhausen rõhutab, et koraani järgi ei mõelnud Rūmī, et inimestele on antud hulk erinevaid lampe, mille seast valida, vaid et jumal annab need lambid inimestele järjestikku. Lisaks tuleb arvestada, et enamik *‘urafā’*dest (islami müstikutest) järgib enne vaimsele teekonnale asumist rangelt šariaadi seadusi. Enamik sufisid on rõhutanud, et ei ole *ṭarīqah*’t (vaimset teed jumala poole) ilma šariaadita. See tähendab, et sisemise juurde ei pääse ilma väliseta ning tänapäeva kontekstis tähendab see islami järgimist.

Järgmine oluline probleem ilmneb Nasri käsitluses. Hick väidab, et usklik ei tea, milline on jumal (Hicki mõistes Reaalne) iseeneses, samas kui Nasr esitab islami teoloogia põhjal vastupidise seisukoha. Intellektuaalsele moslemile on teadmiste allikas selgelt määratletud: see koosneb ilmutusest ning intellektuaalsest, intuiitiivsest tunnetusest ehk vahetust nägemisest (*dhawq, kashf* või *shuhūd*). Ilmutust ei käsitleta üksnes argielu moraalnormide vahendajana, vaid tõelise teadmise allikana. Samuti eeldatakse, et inimene on võimeline end puhastama niivõrd, et temas avaneb „südame silm“ (*‘ayn al-qalb*), mis paikneb tema olemuse keskmes ning võimaldab tal saavutada üleloomulike reaalsuste vahetu tunnetuse.

Selleks peab inimene sügavuti iseennast tundma õppima. Inimesele on antud sisemise teadmise võimalus ning see on võti jumala tundmiseks. Nagu ühes *hadīth*’is on öeldud: „Kes tunneb iseennast, see tunneb oma Issandat“ (*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*) (Nasr *s.a.-a*).

Sellest järeldab Nasr (*s.a.-a*), et islami inimene peaks olema teadlik, et tema teadvusel ei ole „välist materiaalist põhjust“, vaid see lähtub jumalast. Siit omakorda ilmneb vastuolu Hicki varasemalt käsitletud hüpoteesiga, mille kohaselt religioossed veendumused on tavaliselt geograafiliste ja kultuuriliste mõjude tagajärg.

Eelnevates lõikudes ilmnis selgelt, kuidas Hick põrkub islami teoloogiaga. Järgmise probleemi avamiseks tuleb tsiteerida Hicki Legenhauseni (2008) käsitluse kaudu.

*Kuid kuigi seitsmenda sajandi Araabia üksikasjalike seaduste kinnistamine püsivate jumalike käskudena islami ühiskondadele on takistanud humansemate ja keerukamate karistussüsteemide arengut, ei ole see õnneks takistanud paljusid tänapäeva islami riike leidmast praktilisi viise traditsioonilise šariaadi täielikust rangusest kõrvale kaldumiseks. See on teinud karistusõiguslikud edusammud keeruliseks, kuid õnneks mitte võimatuks.*

Et mõistete väljas paremini orienteeruda, tuleb selgitada šariaadi mõistet. EKI ühendsõnastik (EKI ühendsõnastik 2026a) määratleb šariaadi kui koraanil ja sunnal põhineva islami õigus-, usundi- ja moraalinormide kogumi ehk islami seaduse. Sunna omakorda on koraani täiendav ja seletav usuline pärimus islamis (EKI ühendsõnastik 2026b).

Siinkohal näevad moslemid Hickiga olulist vastuolu. Nende jaoks ei ole šariaat pelgalt varakeskaegse Araabia kultuuriline reaktsioon prohveti vastasseisule reaalsusega. Islam, nagu ka judaism, sisaldab seaduspõhist vagaduse vormi, mille püüdlused on sotsiaalsed. Isegi kui neid püüdlusi ei õnnestu täielikult ellu viia, püüavad moslemid rajada ühiskonda, mis lähtub prohveti õiglasest valitsemisest ja jumala seadustest; seda ei ole võimalik teha, kui taandada šariaat üksnes formaalsuseks. (Legenhausen 2008)

Käesoleva töö autor lisab siinkohal märkuse, et paljud moslemid ei pea neid püüdlusi sugugi alati ebaõnnestunuks, eriti varasemaid kalifaate arvesse võttes. Seega on Legenhauseni väide pigem hinnanguline kui rangelt akadeemiliselt neutraalne.

Veel üks põhjus, miks Hicki propageeritud pluralism ei ole moslemite seas kuigi laialdast toetust leidnud, on see, et nii šariaadis kui ka koraanis käsitletakse üsna põhjalikult suhteid teiste religioonidega (Legenhausen 2008). Kui aga Hick väidab, nagu töö varasematest osadest näha on, et religioonis puudub sisuline tõde ning šariaat on vaid ajaloolis-kultuuriline dokument, ei saa selline käsitus hästi toimida tema pluralismi ja islami suhetes. Käesoleva töö teises pooles tutvustab autor ideid, kuidas islami teoloogid võiksid pluralistlikus ruumis tegutseda.

Hicki kokkuvõtteks võib öelda, et tema arvates koonduvad kõik maailma religioonid ühte jumalasse, keda või mida ta nimetab Ülimaks Reaalsuseks. Oluline on mõista, et ükski religioon ei anna sellest Reaalsusest täielikku tunnetust ja seetõttu jääb see inimese jaoks alati osaliselt tundmatuks. Religiooni eristab müüdist see, et religioon mõjutab inimese käitumist. Müüt on siinjuures autori käsitluses irratsionaalne ja ebateaduslik tegelikkuse seletus. Lühidalt öeldes: religioon, mis ei

toimi ega mõjuta elu, muutub müüdiks ning tal on oht taanduda aja jooksul muinasjutuks või eeposeks. Samas tuleb märkida, et inimestel on võime mõelda ja kujundada dogmasid (nt Jeesuse näide). (Kooli 2024, 11)

Suurim probleem Hicki puhul, eriti religioonidevahelise dialoogi kontekstis, on Nashi (2005, 28) hinnangul Hicki püüd vähendada ja/või ignoreerida maailmareligioonide vahelisi tõsiseid erinevusi. Nash märgib, et Hick, kes soovis võidelda selliste nähtustega nagu sallimatus ja eksklusivism, on paradoksaalselt ise neisse langenud, muutudes oma teoloogias mittetolerantseks ja eksklusivistlikuks (Nash 2005, 22) (Kooli 2024, 11).

Islami teoloogi Legenhauseni töös „Islam and religious pluralism“ (2008) ilmneb sama tendents ning eelnevates lõikudes on näidatud mitmeid täiendavaid probleeme, miks Hicki religioosse pluralismi teoloogiat ei saa hästi rakendada dialoogis islamiga. Sellest hoolimata ei näe Legenhausen Hicki käsitluses üksnes negatiivset, vaid tunnustab teda õilsa idee algatamise eest. Legenhausen (2008) ütleb, et *John Hicki religiooset pluralismi tuleb kiita kui suurt edasiminekut võrreldes oma eksklusivistlike ja kaasavate eelkäijatega kristlikus teoloogias ning moslemitele avaldab muljet asjaolu, et traditsioonilise kristliku “inkarnatsiooni” eitamine lähendab Hicki teoloogiat islami doktriinile palju lähemale ... Hicki religioosse pluralismi tõeliselt väärtuslikuks tunnuseks on tolerantsus, mida teatud mõttes võib täielikumalt leida islami traditsioonist ja mida võib töös pakutud viisil sõnastada mitteredutseeriva religioosse pluralismina.*

Teoloog Duncan B. Forrester arvates on Hicki ideed kõige vastuvõetavamad hinduismi Vedānta koolkonna järgijatele, mis iroonilisel kombel asendab kristlikku eksklusivismi (Nash 2005, 23) (Kooli 2024, 11).

Siinkohal toob autor näite isiklikust kogemusest. 2022. aasta detsembris külastas ta Indias hinduistide püha linna Varanasit Gangese jõe ääres, kus tal õnnestus veeta kaks päeva koos *sādhu* Sarayaga. Koos külastati kohalikke templeid ning arutleti religiooni teemadel. Küsimusele, mida askeetlik püha mees arvab erinevatest religioonidest, näiteks kristlusest või islamist, vastas *sādhu* kujundlikult, et ta sõidab järgmisel nädalal Ameerikasse. Ta lisis, et sinna saab minna lennukiga, kuid ka laeva, rongi või bussiga – viise on palju. Nii on ka religioonidega: on mitu teed, mis viivad lõpuks ühe jumala juurde. Selline mõttekäik sarnaneb suuresti Hicki käsitlusega.

### 3. ISLAMI TEOLOOGIDE VASTUS RELIGIOOSSELE PLURALISMILE

Enne kui asuda islami poolt pakutavaid lahendusi käsitlema, tuleb vaadelda, miks islami autorid – nagu ka varasemast käsitlusest ilmneb – peavad pluralismi pigem kristluse kui islami probleemiks ning millised islami mõtte tunnused võivad näida ühtaegu nii pluralismi välistavate kui ka pluralistlikku dialoogi toetavatena.

Tuletagem meelde, et ka John Hick on kirjeldanud religioosset pluralismi kui „kristlikku seisukohta“ (Legenhausen 2008). Legenhausen nimetab oma töödes Hicki pluralismikäsitlust reduktsionistlikuks. Reduktsionismi all mõistab ta taandamist lihtsustatud seletusele, kus asjadele on üksainus selgitus. Hicki teoloogia puhul peetakse silmas eeskätt kõigi religioonide taandamist ühele Ülimale Reaalsusele, mis jääb uskliku jaoks kas tundmatuks või peaaegu tundmatuks.

Töö edasistes osades esitatakse islami vastus sellele reduktsionistlikule lähenemisele, mida käsitletakse kui islami mitte-reduktsionistlikku religioosset pluralismi (*The Non-Reductive Religious Pluralism of Islam*).

Selleks aga tuleb esmalt vaadata, mida islam väidab religioosse maailma ja selle ajaloo kohta. Tuleb leida need lähtekohad ning seejärel vaadelda, millised võimalused on seal pluralismile.

Oluline on märkida – ja sellele rõhuvad ka islami teoloogid –, et koraan ja šariaat käsitlevad juba ise suhteid teiste religioonidega (Legenhausen 2008). Nende väidete illustreerimiseks võib kasutada Legenhauseni mõtteid, mille kohaselt kerkib religioosse pluralismi probleem esile eeskätt kristluses. See tuleneb sellest, et pluralism kujuneb reaktsioonina spetsiifiliselt kristlikele päästedoktriinidele, mille järgi inimene saab lunastuse ja pääste üksnes kristluse kaudu.

Kuigi sarnaseid eksklusivistlikke jooni võib leida ka mõningates judaismi tõlgendustes, näiteks väljavalitud rahva idees, seisneb Legenhauseni (2008) järgi põhiline erinevus selles, et sellised doktriinid mõistetakse koraanis põhjalikult hukka.

“Ja nad ütlevad, et keegi, kes pole juut või kristlane, ei pääse paradiisi – need on nende tühised soovid. Ütle: „Tooge oma tõendid, kui te olete tõesed!“ Jah! Kui keegi alistub Allahile ja teeb head, siis on temal tasu tema Isanda juures. Sellistel pole karta ega kurvastada.“ (Legenhausen 2008). Siinkohal tuleb märkida, et islami mõistes tähendab Allah jumalat. Seega võib seda teksti lugeda kujul: „Kui keegi alistub jumalale ...“

Religioosse pluralismi kujunemine kristluses on seotud just nende hoiakutega, mida koraani salmides nii ilmekalt hukka mõistetakse (Legenhausen 2008). Siinse töö autor selgitab seda mõttekäiku sellega, et islam pakub juba koraanis vastuseid teiste religioonidega koos eksisteerimise küsimusele ning kritiseerib seal ka teiste religioonide eksklusivistlikke seisukohti. Seega näitab selline sisemine mitmekesisus, et islamis on olemas mehhanismid erinevustega toimetulekuks ka ilma välise pluralistliku teooriata. See toetab väidet, et islami enda traditsioon sisaldab ressursse pluralismi käsitlemiseks.

Nasr (*s.a.-a*) osutab järgmistele mõttekäikudele, miks modernism – mille osaks loeb käesoleva töö autor ka pluralismi – ei saa lääne kristliku taustaga mõttemallide järgi olla dialoogis islamiga. Nasr eristab selgelt modernistlikku lääne inimest ja moslemit (*homo islamicus*). Modernistlik inimene, kes kujunes välja keskajajärgsel perioodil, kaotas ära nii subjektiivses kui ka objektiivses mõttes kõrgema reaalsuse tasandid ning hakkas eeldama, et inimesest ei ole midagi kõrgemat kui tema mõistus ning objektiivses maailmas ei ole midagi kõrgemat kui see, mida inimene suudab oma meelega mõista.

*Homo islamicus* on seevastu teadlik, et inimese võimed ei piirdu meelega ja mõistusega, vaid jumal on need temasse pannud. Seetõttu ei saa islamis lahutada ilmalikku ja jumalikku: islami vaatenurgast ei eksisteeri isegi sellist mõistet nagu ilmalik, sest kõik on seotud jumalaga. Samas tunnistab Nasr (*s.a.-a*), et islami ja kristluse inimkäsitlustes esineb ka sügavaid ühisjooni.

Nasri seisukohad võivad jätta mulje, et dialoog religioosse pluralismi kontekstis islami ja kristliku maailma vahel on keeruline, kui mitte võimatu. Siinkohal tuleb aga edasi liikuda Legenhauseni tööga „Islam and religious pluralism“ (2008), et näha, millised võimalused selliseks dialoogiks siiski olemas on.

Järgnevalt tuleb islami kontekstis selgelt eristada kahte tahku: õiget usku ja päästet. Islami õpetuse kohaselt on jumala antud õige religioon see, mis ilmutati viimasena prohvet Muhamedile, ja jumal ei nõua inimestelt muud religiooni kui seda. Ta ei nõua midagi vähemat ning midagi paremat ei ole võimalik nõuda. Selles tähenduses on islam eksklusivistlik.

Sellest järeldub, et islamis ei saa olla reduktsionistliku pluralismi versiooni, kuna islam käsitleb religioonide mitmekesisust otseselt ja kutsub üles islami ülemvõimule teiste religioonide suhtes (Legenhausen 2008). „Tema on see, kes on

saatnud oma Sõnumitooja tõelise juhatuse ja tõe religiooniga, et teha see ülemaks kõigi teiste üle, isegi kui see polüteiste pahandab.“ (Koraan 9:33).

Islami vaate kohaselt tähendab reduktsionistlik pluralism kutset avada oma meel teistele religioossetele traditsioonidele viisil, mis võib viia *kufir*'ini, st islami maailmas silmade ja kõrvade sulgemist jumale tõe suhtes (Legenhausen 2008). Esmapilgul võib näida, et sellises olukorras on pluralismi tingimustes dialoogiks vähe võimalusi. Kuid nagu käesoleva töö autor on varem osutanud, pakub islam mitte-reduktsionistlikku lahendust ning see lahendus ei ole kaugeltki nii lihtne ega üheselt mõistetav.

Tuleb jätkata islami vaadete tutvustamist, et jõuda Legenhauseni pakutud lahendusele lähemale. „Ta on teile, usklikud, määranud tee, mille Ta seadis Noale, ja selle, mille Me oleme ilmutanud sulle, oo Prohvet, ning mille Me määrasime Aabrahamile, Moosesele ja Jeesusele, käskides: „Hoidke kinni usust ja ärge tehke selles lõhesid“ (Koraan 42:13).

Enne lõplikku ilmutust andis jumal inimkonnale erinevaid religioone, mis vahendati tema prohvetite kaudu. Islamis ollakse teadlikud neist ilmutatud religioonidest ning tunnistatakse, et need tõid oma kehtivusajal õndsuse. Seega ei ole näiteks Moosese kaudu edasi antud religioon tänapäeval vastuvõetamatu mitte seetõttu, et selle õpetus oleks väär, vaid seetõttu, et jumal on andnud hilisemad ilmutused. Need, kes omal ajal seda õpetust järgisid, liikusid samamoodi pääste poole.

Sarnaselt suhtub islam ka kristluse õpetusse, välja arvatud teoloogilised täiendused nagu kolmainsuse, lunastuse ja inkarnatsiooni õpetus. Sellest tuleneb seisukoht, et islam aktsepteerib jumala saadetud prohveteid, kuid nõuab ühtlasi ka viimase prohveti, Muhamedi, tunnistamist (Legenhausen 2008).

Üldistavalt võib islami vaated pluralistlikus olukorras kokku võtta järgmiselt: islam tunnistab religioosset mitmekesisust kui fakti, kuid ei loobu oma normatiivsetest väidetest ning käsitleb pluralismi pigem sotsiaalse ja eetilise, mitte teoloogilise võrdsusena.

Nüüd suuname pilgu koraanile, et veelgi läheneda islami võimalikule vastusele pluralismile. Selle lõigu alguseks tuleb tsiteerida kahte koraani salmi: „Tõepoolest, silmakirjatsejad saavad olema Tule kõige sügavamates sügavustes ning sa ei leia neile kunagi ühtegi abistajat“ (Koraan 9:33) ja „Silmakirjatsejad – nii mehed kui naised – on ühesugused: nad käsivad kurja ja keelavad head ning hoiavad kinni sellest, mis on

nende käes. Nad on unustanud Allahi, ja seepärast on Tema nad unustanud. Tõepoolest, silmakirjatsejad on üleastujad“ (Koraan 9:33).

Siin väidab Legenhausen, toetudes koraanile, et islamis ei ole kohta silmakirjatsejatele, ja laiendab seda mõtet väitega, et parem on kuuluda valesse usutunnistusse ning uskuda sellesse siiralt ja järgida selle juhiseid kui olla inimene, kes väliselt tunnistab islamit, ent sisemiselt kummardab *tāghūt*'i (mitmetähenduslik mõiste, mida võib tõlgendada kui ebajumalat) (Legenhausen 2008). Siinkohal tuleb täpsustuseks märkida, et selline mõttekäik on iseloomulik eelkõige sufistlikule filosoofiale.

Kui pöörduda islami filosoofia poole, siis kuulus islami mõtleja Al-Fārābī (u 872–950) väitis, et lihtrahval on keeruline mõista prohvetite filosoofilist tarkust, mistõttu „need asjad on iga rahva või kogukonna jaoks allegooriliselt väljendatud neile tuttavates mõistetes ning on võimalik, et see, mis on ühele rahvale tuttav, on teisele võõras“ (Legenhausen 2008).

Sellest mõttest lähtudes saab selgitada, miks mõned inimesed ei suuda koraanis väljendatud tõde omaks võtta. Koraanis tuuakse peamiste põhjustena esile patt ehk uhkus, põlgus, eelarvamused ja kangekaelne kiindumus „meie isade usku“. Samuti võib põhjuseks olla teadmatus või asjaolu, et tõde ei ole inimesele erinevatel põhjustel ilmsiks saanud. Võimalik on ka see, et inimene on omaenda usutunnistusse sedavõrd kiindunud, et ei suuda islamis ära tunda sellest täiuslikumat tõde.

Selliseid inimesi ei tule käsitleda moslemitest madalamatena. Mõned inimesed suudavad tõde ära tunda, teised aga mitte; ühed on selles mõttes õnnistatud taipamisega, teised jäävad sellest ilma. Võimalik on ka, et jumal lubab inimesel pidada oma ekslikku usutunnistust tõeks, kui see vastab paremini tema vaimsetele võimetele. Seda ei saa aga kindlalt väita, sest see eeldaks teadmisi nähtamatust – sellest, kuidas jumal oma armu jagab ja inimesi juhib (Legenhausen 2008).

Samas tuleb islami õpetuse kohaselt tunnistada, et uskmatuse on tõsine patt ja see kannab igavest hukatust. Samuti on see soetud sellega, kes pääsevad paradiisi. Uskmatuse patust räägib koraan väga palju ja Legenhausen toob välja kaks kohta, mis on tema hinnangul paljutähenduslikud: „aga need, kes ei uskunud, saavad juua kõrvetavat vett ning neile saab osaks valus karistus selle eest, mida nad tavatsesid eitada“ (Koraan 10:4) ning „ja kes iganes vastandub Sõnumitoojale pärast seda, kui juhatus on talle selgeks saanud, ning järgib muud teed kui usklike oma – sellele Me

anname selle, mille ta on valinud, ja viime ta Põrgusse; ja halb on see sihtkoht“ (Koraan 4:115).

Koraan annab selgelt mõista, et uskmatu tee viib hukatusse. Siinses töös tuleb seetõttu vastata küsimusele, kes on uskmatu, sest just see viib meid islami ja pluralism kontekstis. Siinkohal jäetakse kõrvale lapsed ja vaimse puudega inimesed, kes ei ole võimelised kuulutust vastu võtma.

20. sajandi sajandi üks olulisemaid šii filosoofe Shahid Mutahhari leiab, et inimest, kes on sündinud kauges piirkonnas, kuhu islami õpetus ei ole jõudnud, ei saa pidada vastutavaks islami omaksvõtmata jätmise eest. Samuti ei saa seda nõuda inimestelt, kes ei suuda islami sõnumit mõista neist sõltumatutel põhjustel, näiteks keskkonnas, kus levib islami vaenlaste propaganda (Legenhausen 2008).

Eelnevates lõikudes ilmneb, et Legenhauseni ja tema kasutatavate autorite hinnangul on palju põhjuseid, miks kõik inimesed ei ole võimelised islamis peituvat tõde vastu võtma. Neid, kes ei jõua tõeni neist sõltumatutel põhjustel, nimetatakse islami teoloogias *qāṣir*'iks – inimeseks, kes ei jõua tõeni mitte pahatahtlikkusest, vaid piirangute tõttu ning on seega süüta. Selle vastand on *muqāṣṣir*, mis tähistab inimest, kes oleks võimeline tõeni jõudma, kuid ei tee seda ning on seetõttu süüline. Sellised inimesed esindavad ekslikku usku ja on silmakirjatsejad, kuna kuulutavad väliselt seda, mida nad sisemiselt eitavad. Nende mõistete eristamine on väga oluline. See eristus on tähtis eelkõige seetõttu, et islami religiooni keskmes on siirus kui alistumise vorm. Jumala soosingu võib saavutada ka inimene, kelle usk on ekslik, kuid kelle kavatsus on täielikult siiras. Siinkohal rõhutab Legenhausen käesoleva töö kontekstis olulist mõtet: „Mitte-reduktsionistliku pluralismi kohaselt on õige usk küll nõutav, kuid mitte tingimata hädavajalik pääsemiseks. Õige usk on nõutav selles mõttes, et see on jumala käsu kaudu kohustuslikuks tehtud, kuid see ei ole hädavajalik selles tähenduses, et inimene võib pääseda jumala armu läbi ka siis, kui ta ei ole seda kohustust täitnud. Mitte-reduktsionistliku pluralismi erinevad astmed lubavad suuremat või väiksemat kõrvalekallet õigest usust.“

Islami prohveti ajal – olgu Allahi rahu ja õnnistus temaga ning tema perega – peeti juute ja kristlasi ekslike uskumustega olevateks. Ometi ei jäta jumal selliste ekslike uskumuste tõttu neile määratud tasu andmata (Legenhausen 2008).

Oma väite kinnituseks toob Legenhausen esile koraani lõigu: „Tõesti, need, kes usuvad, ning juudid, kristlased ja sabealased – kes iganes tõeliselt usub Allahisse

ja Viimsesse Päeva ning teeb head –, neil on oma tasu nende Issanda juures. Ning neil ei ole põhjust karta ega kurvastada“ (Koraan 2:62).

Selle salmi tõlgendamise kohta on eksegeetide seas erinevaid seisukohti, kuid neid siinkohal pikemalt käsitlemata jääb käesolev töö Legenhauseni arusaama juurde, mille kohaselt viitab see salm sellele, et ka mittemoslemid, kes elavad õiglaselt, võivad saada tasu.

Nüüd jõuame järgmise küsimuseni: kuidas eristada võimetut ja hooletut ehk kes saab jumala armu osaliseks. Siinkohal ütleb Legenhausen (2008): „Ei ole võimalik, et me saaksime ühegi konkreetse isiku kohta öelda, kas tema uskmatuse on patune või mitte (välja arvatud mõned üksikud juhud, mille saatus on ilmutuse kaudu teada antud). Võimetu (*qāṣir*) ja hooletu (*muqaṣṣir*) vaheline erinevus peitub südames.“

Sarnast mõtet väljendab ka Shahid Mutahhari, kes märgib: „... põhimõtteliselt on üksikisikute hindamine jumala kätes. Kellelgi pole õigust avaldada kellegi kohta kindlat arvamust, kas ta läheb paradiisi või põrgusse“ (Legenhausen 2008).

Šiidi teoloogid on rõhutanud, et keegi ei saa seada jumala armu ulatusele piiranguid (Legenhausen 2008). Legenhausen võtab selle mõtte kokku koraani tsitaadiga: „... ja et arm on Allahi käes – Ta annab selle kellele tahab – ning Allah on vägeva armu Issand“ (Koraan 57:29).

Eelnevate teeside põhjal võib järeldada, et Legenhauseni esitatud mitte-reduktsionistlik pluralismikäsitlus lähtub seisukohast, et inimesed, kes valivad islami asemel mõne muu religiooni – olgu nad *qāṣir*’id või *muqaṣṣir*’id –, eksivad. Kuna aga ei ole võimalik kindlaks teha, kas see eksimus on vabandatahv või mitte, peaksid moslemid dialoogis nendega eeldama, et tegemist on siira eksimusega, ning suhtuma neisse heatahtlikult ja viisakusnorme järgides (Legenhausen 2008). Legenhausen pakub seega välja viisi, kuidas teisi religioone taluda ilma, et islami tõeväiteid ja normatiivsust nõrgendataks. Teised usundid võivad eksisteerida eeltoodud põhjustel ning eelnev peatükk näitas, kuidas selline pluralism kasvab teatud mõttes välja islami enda traditsioonist, mitte ei ole üksnes ühe teoloogi kunstlik konstruktsioon.

Sellest lähtuvalt võib väita, et islami mitte-reduktsionistlik pluralism sobitub religioonidevahelise dialoogi konteksti paremini kui Hicki mudel, kuna see ei eelda religioonide sisulist ühtlustamist. Samuti võib oletada, et sellise lähenemisega oleks teatavas ulatuses nõus ka kristlik teoloog Nash.

Käesoleva töö kontekstis on oluline ka *ijtihād*'i mõiste, mille kaudu on võimalik käsitleda islami teoloogiat dünaamilisema süsteemina, mis ei ole täielikult suletud. Erinevalt Hicki pluralismist, mis püüab religioone ühtlustada, võimaldab *ijtihād* säilitada erinevused, ent samas leida viise koos eksisteerimiseks.

Vajalik on mõista, et islami teoloogilises diskursuses ei ole religioosse pluralismi küsimus üheselt lahendatud. Ühelt poolt rõhutavad mitu autorit, et islam tunnustab religiooset mitmekesisust, kuid ei aktsepteeri religioonide teoloogilist võrdsust. Teiselt poolt leidub käsitlusi, mille kohaselt erinevad religioonid võivad toimida võrdselt kehtivate teedena vaimse arenguni. See lähendab neid Hicki pluralistlikule mudelile.

Töö autorile näib, et selline islami käsitlus pluralismist sarnaneb kõige enam inklusivismiga. Autori hinnangul pakub see dialoogiks paremaid võimalusi kui eksklusivism, kuid sel on ka oluline puudus: inklusivism eeldab, et üks religioon on teistest parem. Inklusivismile on tugevalt vastu ka Hick, kes kirjeldab seda olukorda nii, et inklusivisti arvates langeb jumaliku armu rikkus otse kirikule ning levib sealt lahjendatud kujul teistele religioonidele. Selline käsitlus eeldaks, et ühe religiooni järgijad on *a priori* moraalselt ja vaimselt ülejäänutest paremad. Kuna see aga tegelikkuses nii ei ole, ei pea Hick inklusivistlikku lähenemist realistlikuks. (Hick 2005)

Seega kokkuvõtteks arvab töö autor, et universaalselt rahuldavat lahendust ei paku kumbki käsitlus – ei Hicki pluralism ega ka Legenhauseni esitatud mitte-reduktsionistlik pluralism. Esimese puhul on paljudel religioosetel inimestel keeruline aktsepteerida religioonide normatiivsuse taandamist, teise puhul aga tekitab pingeid inklusivistlik lähenemine, mis viitab ühe religiooni teatud ülemuslikkusele teiste suhtes.

Käesolevas töös esitatud islami vastused kristlikule pluralismile on rakendatavad ka paljudele teistele kristlikust kontekstist lähtuvatele pluralismikäsitlustele, andes ülevaate lähtekohtadest, millelt islami teoloogid saavad dialoogi alustada. Samas on oluline rõhutada, et siinses uurimuses on selgelt ilmnenu nii soov kui ka võimalus dialoogiks ning joonistunud välja positsioonid, millele edasine arutelu saab toetuda.

## KOKKUVÕTE

Siinne magistritöö käsitles religiooset pluralismi kristliku ja islami teoloogia võrdlevas perspektiivis, keskendudes küsimusele, kuidas John Hicki pluralistlik teoloogia suhestub islami teoloogiliste arusaamadega ning kas ja millisel kujul võiks kristlikust taustsüsteemist lähtuv pluralismikäsitlus olla kasutatav islami kontekstis religioonidevahelise dialoogi alusena. Töö teine kese asetses islami vastusel pluralismile ning selle pakutavatel võimalustel dialoogi alustamiseks. Töö lähtus autori varasemast bakalaureusetööst, kuid laiendas analüüsi kristliku teoloogia siseselt arutelult islami teoloogilisse mõtteruumi. Töö eesmärk oli leida teoreetiline raamistik, mis võimaldaks arendada dialoogi pluralistlikus maailmas.

### **Esimene teoreetiline kese: pluralismi mõiste ja selle erinevad lähtekohad**

Töö esimene teoreetiline keskne küsimuses oli pluralismi mõiste ja selle kujunemine kristlikus ja islami traditsioonis. Kristlikus mõtteruumis seostatakse pluralismi religioosse sallivuse, reformatsiooni ja valgustusajaga, mil usuvabadus ja erinevate usuliste seisukohtade kooseksisteerimine kujunesid keskseks teemaks. Islami teoloogias nähakse pluralismi seevastu sageli lääne modernsuse ja poliitilise liberalismi produktina.

Muhammad Legenhauseni ja Seyyed Hossein Nasri käsitlused rõhutavad, et tänapäevane pluralism ei ole islami sees loomulikult välja kasvanud kategooria, vaid pigem reaktsioon välistele intellektuaalsetele ja poliitilistele arengutele. Sellest tulenevalt erinevad juba lähte-eeldused: kristluses võib pluralism olla sisemine teoloogiline areng, samas kui islamis on see tänapäeval pigem probleem, millele tuleb anda teoloogiline vastus. Samas tunnistatakse mõlemal poolel, et pluralistlik olukord on tänapäeva maailmas vältimatu.

### **Teine teoreetiline kese: John Hicki pluralistlik teoloogia**

Teine keskne telg oli John Hicki pluralistlik teoloogia, mis kujutab endast üht mõjukaimat katset mõtestada religioonide paljusust. Hick väidab, et kõik maailmareligioonid on erinevad teed pääste või transformatsiooni poole ja et ükski religioon ei oma absoluutset tõemonopoli. Tema teoloogia areneb kahes etapis: esialgu liigub ta Kristuse-keskselt mudelilt jumalakesksele käsitlusele, hiljem aga abstraktse Ülima Reaalsuse kontseptsioonini. Selle kaudu püüab Hick ületada religioonidevahelised vastuolud, käsitledes neid kui erinevaid vastuseid samale transtsendentssele reaalsusele.

Töö toob siiski esile mitu probleemi selles lähenemises. Kui Ülim Reaalsus jääb põhimõtteliselt tundmatuks, tekib vastuolu: väidetakse midagi selle kohta, mida ei ole võimalik teada. Lisaks taandab Hick religioonide tõeväited pigem subjektiivseks ja pragmaatilisteks, sidudes need inimese transformatsiooniga, mitte objektiivse tõega. Selline lähenemine võib küll soodustada sallivust, kuid nõrgestab traditsiooniliste religioonide enesemõistmist ja dogmaatilist sisu.

### **Kolmas teoreetiline kese: islami teoloogiline kriitika Hicki pluralismile**

Kolmas teoreetiline keskpunkt oli islami teoloogide kriitika Hicki pluralismi kohta. Legenhausen ja Nasr osutavad, et Hicki lähenemine on reduktsionistlik, kuna see vähendab religioonide erinevused üheks abstraktseks süsteemiks. Islami vaates ei saa religiooni taandada vaid religioossele kogemusele või sisemisele transformatsioonile, sest see hõlmab ka ilmutust, šariaati ja objektiivset teadmist.

Nasr rõhutab, et islami inimesel on võimalik jumalat tunnetada ilmutuse ja intellektuaalse intuitiivse tunnetuse kaudu, mistõttu ei saa ta nõustuda Hicki eeldusega jumala tundmatusest. Legenhausen toob esile, et Hicki pluralism eirab islami arusaama ilmutuse autoriteedist ning muudab religiooni sisu liialt relativistlikuks. Samuti on problemaatiline Hicki kalduvus käsitleda religioone kui kultuurilisi ja geograafilisi konstruktsioone, mis ei vasta islami arusaamale jumalikust ilmutusest kui objektiivsest reaalsusest.

### **Neljandast teoreetiline kese: islami vastus pluralismile ja mitte-reduktsionistlik pluralism**

Neljandas teoreetilises keskmes käsitleti islami teoloogilist vastust pluralismile ning selle raames kujunevat mitte-reduktsionistliku pluralismi kontseptsiooni. See lähenemine püüab ületada nii eksklusivismi kui ka mitte-reduktsionistlikku pluralismi puudused, säilitades samal ajal islami õpetusliku tervikkuse. Mitte-reduktsionistlik pluralism eeldab, et tõde on objektiivne ja ilmutatud, kuid inimeste arusaam sellest võib olla teatud olukordades piiratud ja erinev. Tänu sellele ja tänu Allahi lõplikule otsusele pääste kohta, tuleb ka teistest religioonidest inimesi kohelda heatahtlikult.

Selline lähenemine võimaldab religioonidevahelist dialoogi, mis ei eelda erinevuste kaotamist, vaid nende teadlikku tunnustamist. Samas võib siinkohal autori hinnangul tõstatada kriitilise küsimuse: kas islami mitte-reduktsionistlik pluralism ei ole oma olemuselt siiski teatud määral inklusivistlik? Nimelt, kui teistest religioonidest tunnustatakse küll pääste võimalust, kuid lõplik normatiivne tõde jääb siiski islami ilmutuse kätte, võib see asetada teised religioonid hierarhiliselt

madalamasse positsiooni. Selline lähenemine võib osutuda problemaatiliseks dialoogi seisukohalt, kuna see ei pruugi olla teiste religioonide esindajatele vastuvõetav võrdse partnerluse alusena. Seega, kuigi mitte-reduktsionistlik pluralism pakub olulist alternatiivi Hicki teooriale, jääb küsimus selle tegelikust dialoogivõimest ja universaalsest rakendatavusest avatuks.

Kokkuvõttes näitab töö, et kuigi John Hicki pluralistlik teoloogia annab olulise panuse religioonidevahelise sallivuse arendamisse, ei ole see islami teoloogia seisukohalt piisav. Islami mitte-reduktsionistlik pluralism pakub alternatiivset lähenemist, mis võimaldab ühendada tugeva tõe- ja ilmutuskäsitluse pluralistliku maailmaga, kuid samas sisaldab ka sisemisi pingeid, mis vajavad edasist teoloogilist ja filosoofilist analüüsi.

## **Summary. Pluralistic Theology and the Possible Response of Islamic Theologians to It**

This master's thesis examined religious pluralism from the comparative perspective of Christian and Islamic theology, focusing on the relationship between John Hick's pluralistic theology and Islamic theological thought. The aim of the thesis was to analyse whether a pluralistic model that emerged from a Christian theological context could function as a basis for interreligious dialogue in Islam and to explore the Islamic response to religious pluralism in a pluralistic modern world. The thesis builds upon the author's earlier bachelor's thesis but expands the discussion from an internal Christian theological debate into the broader field of Islamic theology and philosophy of religion.

The first part of the thesis analysed the concept of pluralism and its historical development in both Christian and Islamic traditions. From the perspective of many Islamic theologians, Christian pluralism is closely connected with the Reformation, the Enlightenment, secularisation, and the development of modern religious tolerance. In contrast, Islamic scholars such as Muhammad Legenhausen and Seyyed Hossein Nasr argue that pluralism, in the sense of the coexistence of different religious communities, has always existed within Islamic civilisation and theology, although modern religious pluralism as a philosophical doctrine is often viewed as a Western intellectual construct.

The second part focused on John Hick's pluralistic theology. Hick developed one of the most influential modern theories of religious pluralism by attempting to reinterpret traditional Christian theology in the context of global religious diversity. His theology moved from a Christ-centred understanding of salvation towards a God-centred and later a Reality-centred model, in which all major religions are understood as culturally conditioned responses to the same transcendent Ultimate Reality. Hick argues that all world religions represent different responses to the same Ultimate Reality and that no religion possesses an exclusive monopoly on truth. The thesis demonstrates, however, that Hick's model creates several theological and epistemological problems, especially concerning the unknowability of Ultimate Reality and the relativisation of doctrinal truth. If Ultimate Reality is considered unknowable, it becomes problematic to make meaningful claims about its nature or its relationship to religions. In addition, Hick's approach tends to weaken the doctrinal

and revelational foundations of traditional religions by reducing theological truth primarily to ethical and transformative function.

The final sections examined Islamic critiques of Hick's theory and the development of Islamic non-reductive pluralism. Islamic theologians argue that religion cannot be reduced merely to subjective religious experience or ethical transformation, because religion also includes revelation, sacred law, doctrine, and objective truth claims. Non-reductive pluralism attempts to preserve the integrity of Islamic theology while simultaneously recognising the reality of religious diversity in the modern world. It maintains that truth is objective and revealed by God, yet human understanding of that truth may remain limited and historically conditioned. Because final judgement belongs to Allah alone, other religious communities should be approached with respect and openness rather than absolute condemnation. The thesis concludes that Islamic non-reductive pluralism offers a more theologically coherent alternative to Hick's theory, although important tensions concerning inclusivism and genuine dialogical equality remain unresolved.

## VIIDATUD ALLIKAD

**Chittick, William C.; Rustom, Mohammed** (s.a.) *Recognition (ma'rifat)*. – <https://www.saet.ac.uk/Islam/Recognition.pdf> 03.05.2026

**Hick, John** (s.a.) *Religious Pluralism*. – <https://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> 26.04.2026

**Hick, John** (1985) *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press.

**Hick, John** (2005) [loeng Teheranis veebruaris 2005]. – <https://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> 03.05.2026.

**Ibrahim, Zakyi** (2013) *The Problem of Religious Pluralism and the Islamic Response*. – American Journal of Islamic Social Sciences. <https://www.ajis.org/index.php/ajiss/article/view/1282/555> 02.05.2026

**Johnson, Keith E.** (s.a.) *John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims*. – <https://www.leaderu.com/theology/hick.html> 07.02.2024.

**Kooli, Sven** (2024) *Religioosse pluralismi tõlgendamise lähtudes J. Hicki teoloogiast ja pragmatistlikust teoloogiast ning nende teoloogiate omavaheline võrdlus*. Rakenduskõrgharidusõppe lõputöö. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.

**Legenhausen, Muhammad** (2008) *Islam and Religious Pluralism*. – [https://hoggar.org/wp-content/uploads/2008/06/islam-and-religious-pluralism\\_legenhausen.pdf](https://hoggar.org/wp-content/uploads/2008/06/islam-and-religious-pluralism_legenhausen.pdf) 26.04.2026

**Legenhausen, Muhammad** (s.a.-a) *Dr. Muhammad Legenhausen*. – <https://al-islam.org/person/dr-muhammad-legenhausen> 26.04.2026

**Legenhausen, Muhammad** (s.a.-b) *The Relationship between Philosophy and Theology in the Postmodern Age*. – *Al-Tawhid*. <https://al-islam.org/al-tawhid/vol-14-n1/relationship-between-philosophy-theology-postmodern-age-legenhausen/relationship> 02.05.2026

**Nash, Ronald** (2005) *The Pluralism of John Hick* - *Midwestern Journal of Theology* 3.2. (2005), lk 18-33

**Nasr, Seyyed Hossein** (2001) *Islam and the Plight of Modern Man*. 2., parandatud trükk. ABC International Group. – <https://dn711109.ca.archive.org/0/items/NasrSeyyedHosseinIslamAndThePli>

[gltOfModernMan2nd2001/Nasr%2C%20Seyyed%20Hossein%20-%20Islam%20and%20the%20Plight%20of%20Modern%20Man%202nd%20%282001%29.pdf](https://www.researchgate.net/publication/340022761) 26.04.2026

**Nasr, Seyyed Hossein** (s.a.-a) *Reflections on Islam and Modern Life* <https://traditionalhikma.com/wp-content/uploads/2015/02/Reflections-on-Islam-and-Modern-Life-by-Seyyed-Hossein-Nasr.pdf> 26.04.2026

**Nasr, Seyyed Hossein** (s.a.-b) *Seyyed Hossein Nasr.* – <https://religion.columbian.gwu.edu/seyyed-nasr> 26.04.2026

**Pöder, Thomas-Andreas;** Härle, Wilfried (toim.) (2013) *Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid*. Tõlkinud Thomas-Andreas Pöder. Tallinn: Avatud Eesti Raamat

**Takim, Liyakat** (s.a.) *Then and Now: A History of Ijtihad in Twelver Shi'ism.* – <https://www.itakim.com/Ijtihad..pdf> 26.04.2026

**Widigdo, Mohammad Syifa Amin** (2020) On Religious Experience: A Critique of John Dewey's Notion of Religious Experience from Muslim Illuminationist Perspective. *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* 28(1), lk 717–731. – <https://www.researchgate.net/publication/340022761> [On Religious Experience A Critique of John Dewey's Notion of Religious Experience from Muslim Illuminationist Perspective](https://www.researchgate.net/publication/340022761) 03.05.2026

**C. S. Lewis Institute** (s.a.) Ronald Nash. – <https://www.cslewisinstitute.org/?speaker=ronald-nash> 02.05.2026.

**Eesti Keele Instituut** 2018. *Eesti õigekeelsussõnaraamat ÕS 2018*. Tallinn

**MIDA MA PEAKSIN TEADMA KORAANIST JA SUNNAST** <https://www.islam.pri.ee/pdf/05-.pdf> 26.04.2026

**Pew Research Center** (2011) *The Future of the Global Muslim Population.* Washington, DC: Pew Research Center. – <https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf> 26.04.2026

**The Internet Encyclopedia of Philosophy** (s.a.) John Hick. – <https://iep.utm.edu/hick/> 03.05.2026

**Šariaat.** *EKI ühendsõnastik* 2026. Eesti Keele Instituut, Sõnaveeb 2026. – <https://sonaveeb.ee/search/unif/dlall/dsall/%C5%A1ariaat/1/est>  
03.05.2026.

**Sunna.** *EKI ühendsõnastik* 2026. Eesti Keele Instituut, Sõnaveeb 2026. – <https://sonaveeb.ee/search/unif/dlall/dsall/sunna/1/est> 03.05.2026

**Võõrsõnade leksikon** (2012) 8., põhjalikult ümber töötatud trükk.  
Tallinn: Valgus.