
RELIGIOONI UURIMISE PROBLEEMIDEST SOTSIAALKONSTRUKTSIONISTLIKUS PERSPEKTIIVIS

Lea Altnurme

RELIGIOONI UURIMINE PÄRAST KEELELIST PÖÖRET

Viimase poole sajandi jooksul on küllap igas akadeemilises distsipliinis aeg-ajalt ette tulnud küsimusi: mis see on, mida me uurime, mil määral on see teadusliku traditsiooni etteantud kategooriatele vastav loominguuline konstruktsioon ja mil määral on ta „seal väljas” päriselt olemas? Nii on see olnud ka religiooni uurivates distsipliinides, millel on lisaks eneserefleksioonile tulnud vastamisi seista ka suurte muutustega vahetult jälgitavas, empiirilisel uuritavas sotsiaalkultuurilises koosluses, mida on harjutud nimetama religiooniks. Artikli eesmärgiks on anda ülevaade tekkinud probleemidest religioonisotsioloogia epistemoloogilises ja teoreetilises vallas, osutada nende võimalikele lahendustele ning näitlikustada seda Eesti materjali põhjal. Töö on jagatud viieks osaks. Esimeses osas peatatakse sotsiaalkonstruktsionismi tekkel, selle huvifookusel ja arusaamadel religiooni uurimisest ning kriitikal varasemate suundade aadressil, milles on küsimuse alla seatud religiooni olemust või toimet väljendavate definitsioonide kui tööriistade universaalne kasutatavus. Teises osas on juttu sellest, kuidas keeleline pööre ja kumulatiivne empiirika lammutasid n-ö suure narratiivi – sekulariseerumise teooria – ning milliseid probleeme see on kaasa toonud. Kolmas osa keskendub teemale, miks on religioonisotsioloogias tekkinud huvi kultuuriuuringute vastu ja millistele küsimustele loodetakse nende abil vastuseid saada. Neljandas osas on vaatluse all probleemid, mis on tekkinud omakorda põhimõistete – „religiooni” ja „kultuuri” – ajast ja ruumist tingitud konstrueeritusest. Viendas osas vaa-

deldakse mõningate kirjeldatud probleemide ilmnemist Eesti näidete varal.

Areng, mis toimus teadusfilosoofias alates XX sajandi keskpaigast ning mis tuli tänu Richard Rortyle laiemasse käibesse mõiste all „keeleline pööre”¹, kujundas seisukoha, et keel vahendab maailma valikuliselt, sõltudes seda muutes ja luues konkreetsest kultuurilisest ja ajaloolisest kontekstist ning seda kasutavast grupist. Keel konstrueerib eriti seda osa maailmast, mida me vahetult ei taju, nagu näiteks ühiskondlikku korraldust, rahvust, norme, väärtusi, teadmisi jne. Sellise arengu mõjul kujunes uueks lähenemiseks religioonisotsioloogias (aga ka muudes humanitaar- ja sotsiaalteaduste harudes) sotsiaalkonstruksionistlik suund. Suure panuse andis Peter L. Bergeri ja Thomas Luckmanni 1966. aastal ilmunud raamat „The Social Construction of Reality”. 1970. ja 1980. aastatel täienes sotsiaalkonstruksionism Michel Foucault’ ideedega. Sotsiaalkonstruksionism vaatlleb ühiskondlike nähtuste teket ja arengut sotsiaalses kontekstis ning on seisukohal, et sotsiaalsed konstruksioonid on mingi kindla grupi tegevuse, valikute ja otsuste tulemused või kaasnevused. Sotsiaalkonstruksionismi rakendatakse selleks, et uurida indiviidide ja gruppide osalemise viise tajutud sotsiaalse reaalsuse ja nähtumuste (teadvustamata või teadvustatud) loomises, institutsionaliseerimises ja traditsioonideks muutmises. Sotsiaalse reaalsuse konstrueerimist nähakse pidevalt toimuvana, dünaamilise protsessina.

On võimalik teha vahet primaarsel ja sekundaarsel sotsiaalsel reaalsusel. Kord juba loodud, on sotsiaalne reaalsus objektiivselt olemas ning selles mõttes ette antud, eksisteerides sõltumatult üksikindviidist ning mõjutades ühiskonnaliikmeid ühe- ja grupikaupa – seda nimetatakse primaarseks sotsiaalseks reaalsuseks. Sekundaarne sotsiaalne reaalsus on esimese (muu hulgas ka teaduslik) esitus. Eileen Barker toob näite uus-usundite fenomeni põhjal. Primaarne sotsiaalne reaalsus ilmneb uus-usundite puhul selle liikmete omavahelise või liikmete ja ülejäänud ühiskonna vastastikuse suhtluse saadusena. Sekundaarne sotsiaalne reaalsus aga luuakse uus-usundite esitusega avalikkuses, ükskõik kes või mil moel seda teeb.²

¹ Eva Piirimäe, „Keeleline pööre” – *Keel ja Kirjandus*, 8–9 (2008), 589.

² Eileen Barker, „The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!” – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 3/34 (1995), 288.

Primaarset sotsiaalset reaalsust, mis on üksikinimestele ja gruppidele suurel määral ette antud, tajuvad, seletavad ja elavad üksikinimesed ja grupid läbi erinevalt, tuginedes oma kogemustele, teadmistele, eelarvamustele, stereotüüpidele jne. Sekundaarsel (nagu ka primaarsel sotsiaalsel reaalsusel) on kollektiivne iseloom, see on intersubjektiivne ehk sotsiaalselt jagatud. Oma arvamusi ja hinnanguid kujundatakse teistega suheldes. Nähtustele ja objektidele antakse tähendusi, kasutades kultuuris olemasolevaid võimalusi (nt narratiive, väärtusi jne). Marju Lauristin ja Peeter Vihalemm on pakkunud sellisel moel loodud tegelikkuse eestikeelseks vasteks *elavik* (sks *Lebenswelt*, ing *lifeworld*, mida on eesti keelde tõlgitud ka elumaailmana).³

Kristlase elavik võib olla sootuks erinev ateisti omast või religioosse grupi elavik mõne sekulaarse grupi elumaailmast, kuid see ei tähenda, et ühe oma on teise omast vähem tegelik. Mis on siis religioonisotsioloogias tegelik sotsiaalkonstruksionismist lähtuvalt? Selliste küsimuste korral tavatsetakse viidata William I. Thomasele: mida tahes inimesed tegelikuks peavad, saab tegelikuks pidamise kaudu, sest tegelikuks peetu mõjutab inimeste tegusid, millel on nähtavad tagajärjed.⁴ Niisiis võib elavikku silmas pidades öelda: nii nagu maailma ette kujutatakse, nii seda ka läbi elatakse. Seetõttu võetakse religioonisotsioloogias ja muudiski religiooni uurivates distsipliinides usklikku tema uskumises täiesti tõsiselt. Küsimuseks pole see, kas uskumuste sisu on reaalselt olemas või mitte, sest selle sisu reaalset olemasolu ei ole võimalik teaduslike meetoditega kindlaks teha, s.t ei saa näiteks tõestada, et jumal on olemas, ega ka seda, et teda pole olemas. Küll aga saab uurida, kas jumalal on mingi roll inimeste elavikus. Samas ei tähenda selline lähenemine naiivsust, on olemas püüdi kiigata n-ö fassaadi taha. Küsimustele, mis toimub religioossete institutsioonide köögipoolel, mil määral on vastavuses uskliku sõnad ja tema käitumine, kas imevõimed ja -teod võivad olla pettus ja kui, siis mis eesmärgil, on võimalik leida rahuldavaid, adekvaatseid vastuseid ka siis, kui vaadelda religiooni üksnes selle inimliku konstrueerituse küljest. Kuna religioonisotsioloogias valitseb seisukoht, et vaimse (jumaliku, teispoelse

³ Marju Lauristin, Peeter Vihalemm, „Sissejuhatus: uurimuse *Mina. Maailm. Meedia* metodoloogiast ja tähendusest” – *Eesti elavik 21. sajandi algul*. Toim Veronika Kalmus, Marju Lauristin, Pille Pruulmann-Vengerfeldt (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2004), 23.

⁴ Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 11.

vms) sfääri tunnetamine pole praeguste meetoditega võimalik, sest see jääb väljapoole teaduse rakendusala, siis on püstitatud nõue jääda metodoloogiliselt agnostikuks. Seega jääb religioonisotsioloogia nendesse raamidesse, milles on üldse võimalik midagi uurida.

Sotsiaalkonstruksionistlikult positsioonilt on kritiseeritud nii essentsialiste kui ka funktsionaliste. Essentsialistideks nimetatakse neid, kes eeldavad, et religioonil on mingi universaalne, kontekstivaba, muutu-matu, olemuslike tunnustena avalduv loomus, mis on peidus usuliste väljendusviiside mitmekesisuse all. Seda püsivat, religioonile ainuomast on sageli edasi antud *püha* mõiste kaudu. Kujuka näite kirjeldatud eeldustel rajanevast arusaamast võib tuua Mircea Eliadelt:

Inimene saab sakraalsest teadlikuks, sest see avaldab end, näitab end kui midagi täiesti erinevat profaansest. Sakraalse manifesteerumise akti tähistamiseks oleme tarvitusele võtnud termini *hierofaania*. See on kohane termin, kuna ei sisalda midagi muud, see ei väljenda enam kui on näha etimoloogiast, s.o, et *midagi sakraalset näitab end meile*. Võiks öelda, et usundilugu – kõige primitiivsematest usunditest kõrgreligiooni-deni välja – koosneb suurest hulgast hierofaaniaist, sakraalsete rea-lietide manifestatsioonidest.⁵

Selline religiooni mõistmise viis äratav sotsiaalkonstruksionistlikult positsioonilt vaadatuna loomulikult kahtlusi, sest püha peetakse inimkollektiivi looduks, see ei ole universaalne mõiste (ühtegi üldkehtivat usulist mõistet polegi). On kultuure, kus sakraalse ja profaanse ranget vastanda-mist ei tunta⁶, ning nähtusi, mida õhtumaises kultuuriruumis võiks mää-ratleda kui pühasid, kontseptualiseeritakse mujal sisuliselt teisiti, samuti erineb sellega seonduv emotsioon.⁷ Samas on religioonil kahtlemata aja- ja kultuurispetsiifilisi omadusi ja tunnuseid.

Tänapäeval seostatakse essentsialismi eelkõige nendega, kes on oma

⁵ Mircea **Eliade**, „Sakraalne ja profaanne I” – *Vikerkaar*, 4 (1992), 53.

⁶ Stewart **Guthrie**, „The Sacred: A Sceptical View” – *The Sacred and its Scholars*. Eds. Th. A. Idinopulos, Ed. A. Yonan (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 126.

⁷ Veikko **Anttonen**, „Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion” – *The Sacred and its Scholars*. Eds. Th. A. Idinopulos, Ed. A. Yonan (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 55; William E. **Paden**, „Sac-rality as Integrity: 'Sacred Oder' as a Model for Describing Religious Worlds” – *The Sacred and its Scholars*. Eds. Th. A. Idinopulos, Ed. A. Yonan (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 3–9.

uurimusi teinud fenomenoloogilises traditsioonis, varasemast ajast võiks nimetada Rudolf Ottot, Joachim Wachi, Mircea Eliadet, Ninian Smarti, hilisemast ajast Douglas Allenit, Bryan Rennie, David Cave'i, Thomas Rybat jt.⁸

Funktsionalistideks nimetatakse neid, kes määratlevad religiooni eeskätt selle ühiskondliku toime kaudu. Struktuurfunktsionalistlikust perspektiivist tegeldakse sotsiaalse struktuuri kui tervikuga, milles igal institutsioonil on täita kindel oluline funktsioon, selleks et ühiskond sidusana koos püsiks. Émile Durkheim nägi just religioonil terviku tagajana kesket rolli moraalse konsensuse jagatud normide ja väärtuste mõttes. Religioon võimaldab nimetatud kategooriate alusel kogeda solidaarsustunnet ning luua identiteeti jms – need on sotsioloogilised funktsioonid. Lisaks võib nimetada veel psühholoogilisi, nagu turvatunde andmine, elu mõtestamine, kriisidega toimetuleku soodustamine jt (Sigmund Freud, Bronisław Malinowski). Nii nagu essentsialiste, kritiseeritakse ka funktsionaliste selle tõttu, et nad esitavad religiooni toimet ja rolli aja- ja kultuuriülesena. Sotsiaalkonstruksionistliku arusaama kohaselt pole religioonil muutumatuid, universaalseid omadusi ja funktsioone, need on pidevas taaskeh-testamise, -loomise ja teisenemise seisundis, nagu ka teaduslik arusaam sellest, mis religioon on.

Sotsiaalkonstruksionismi ei pruugi tingimata rakendada arusaamises, et religioon pole midagi muud kui vaid inimlooming, kuigi leidub küllalt ka sellist vaadet.⁹ Täna on päevaks on arvukalt neuroteaduslikke, psühholoogilisi ja antropoloogilisi uuringuid, mis lubavad arvata, et seisundid ja kogemused, mida peetakse spetsiifiliselt religioosseteks, võimalisus nendeks ja vajadus usuliste seletuste järele on inimiigile omased, bioloogilise aluspõhjaga ning seetõttu ette antud, konstrueerimiseelsed, kui nii võib öelda. Miks on inimesed bioloogiliselt seatud religioossed olema, jääb aga juba maailmavaatelistel vaidlustel küsimuseks.

⁸ Tim **Murphy**, *Representing Religion. Essays in History, Theory, Crisis* (London, Oakville: Equinox, 2007), 21–26; Malory **Nye**, „Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates” – *Method & Theory in the Study of Religion*, 4/12 (2000), 450.

⁹ Vt James A. **Beckford**, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 3 jj.

SUURE NARRATIIVI KADU RELIGIOONISOTSIOLOOGIAS

Keelelise pöördega sündis arusaam, et teadmine ja tõde on sotsiaalsed konstruktsioonid, ning sellisena muutusid need suhteliseks, mingi kindla grupi vaatepunktist sõltuvaks. See pani kahtluse alla ka teaduslike üldteooriate kehtivuse. Suurem osa neist ongi tänaseks lagunenud. Hea näide on tuua ka religioonisotsioloogiast. Pikka aega oli üldiseks, kogu distsipliini raamistavaks, sekulariseerumise teooria, mis sai alguse koos sotsioloogia sünniga. Sellest, et religioon vältimatult hääbub või vähemalt kaotab ühiskonna moderniseerudes oma tähtsuse, sai sotsioloogide usk.¹⁰ Näiteks väljendasid August Comte ja tema järgijad mõtet, et teadusliku mõtlemise leviku tõttu inimkond n-ö kasvab usulisest mõtlemisest välja ning see areng on paratamatu;¹¹ Karl Marx oli seisukohal, et see hääbub klassivõitluse käigus;¹² Émile Durkheim väitis, et religioon kaob osaliselt (emotsionaalses aspektis säilib), selle ühiskonda ühtliitev funktsioon aga jääb, mistõttu ta mõistis rahvuslust kui teatavat liiki religiooni;¹³ Max Weber arvas, et religioon taandub ühiskonna ratsionaliseerumise tõttu erasfääri¹⁴. Kuni 1970. aastate lõpuni olid religioonisotsioloogid üsna kindlad, et nad mõistavad religioosseid nähtusi. Üldine arvamus oli, et kõik moodsad ühiskonnad teevad läbi sekulariseerumisprotsessi, erinevates ühiskondades toimub see küll eri vormis, sõltuvalt institutsionaalsest korrast või religioosest kultuurist, ent aset leiab see nii või teisiti. Vähesed religioonisotsioloogid arvasid siiski, et religioon kaob täiesti, enamik nägi selle tulevikku privaatsfääris.¹⁵ Ühiskonnateadlaste usk sekulariseerumisse viis religiooni teema üldsotsioloogias XX sajandi jooksul keskselt

¹⁰ William H. Swatos, Kevin J. Christiano, „Secularization Theory: The Course of a Concept” – *Sociology of Religion*, 3/60 (1999), 213.

¹¹ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion* (London and New York: Routledge, 2001), 25 jj.

¹² Martin Risenbrodt, Mary Ellen Konieszny, „Sociology of religion” – *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Ed. John R. Hinnells (London and New York: Routledge, 2005), 127.

¹³ *Ibid.*, 128.

¹⁴ *Ibid.*, 129.

¹⁵ *Ibid.*, 125.

positsioonilt marginaalsele, sest mis mõtet on hääbuvat nähtust uurida või sellega arvestada.¹⁶

Keegi polnud valmis religiooni dramaatiliseks tagasitulekuks kolmel viimasel kümnendil, mil see on näidanud end üsna sõltumatu avaliku jõuna, etnilise identiteedi moodustajana, tänapäeva inimeste ja nende elulaadi muutjana.¹⁷ 1970. aastate lõpus ilmusid Ameerikas ja Lähis-Idas ühiskondlikule areenile fundamentalistid, katoliku kirikus aga tugevnes konservatiivne suund, mille retoorika on eelnimetatute omaga väga sarnane. See oli sotsioloogidele ja küllap ka paljudele teistele intellektuaalidele ootamatu, vaatamata sellele, et fundamentalistide read olid ligi saja aasta jooksul küll vähehaaval, ent pidevalt kasvanud. See seik oli jäänud tähelepanuta, sest usuti järjest süvenevasse sekulariseerumisse, mille põhjusena nähti eeskätt ratsionaalse teadusliku mõtlemise levikut, ning fundamentaliste oli peetud just kõige ebaratsionaalsemaks.¹⁸ Lisaks sellele ilmus tol ajal hulgaliselt uusi usulisi liikumisi, kasvas individuaalsete religioosete uskumuste ja praktikate hulk, mis said nähtavaks kultusliku miljöö ehk uue vaimsuse vormis. Kuigi institutsionaalne kristlus näitas Euroopas endiselt langustendentsi, polnud enam võimalik rääkida vältimatust modernismiga kaasnevast sekulariseerumisest, sest empiirika ei kinnitanud seda väljaspool Euroopat. Maa moderniseerumine (olgu siis Kagu-Aasias, Lõuna-Aasias, Lähis-Idas, Ladina-Ameerikas, Aafrikas) ei toonud kaasa mitte sekulariseerumist, vaid pigem religioossuse taassünni, sealhulgas ka evangeelse kristluse laienemise nendele aladele. 1980. aastate lõpu ja 1990. aastate sündmustega Ida-Euroopas kaasnes religioossuse tõus, paljudes maades leidis aset traditsiooniliste kirikute rahvuslik taassünd, mis kummutas arusaama, et sekulariseerumisprotsess pole tagasi pööratav.

Kõik see oli väljakutseks konventsionaalsetele teoreetilistele perspektiividele. Sotsiaalteoretikutel tuli toime tulla omaenda kognitiivse dissonantsiga, mis oli tekkinud nende sekulariseerumisootuste ja religiooni tegeliku taastuleku vahel.¹⁹ Samas on paradigmaatilise staatusega sekulariseerumisteooria arusaamisesse moodsast maailmast nii lahu-

¹⁶ Beckford, *Social Theory and Religion*, 1.

¹⁷ Risenbrodt, Konieszny, „Sociology of religion”, 125.

¹⁸ Grace Davie, *The Sociology of Religion* (Los Angeles etc: Sage Publications, 2007), 181 jj.

¹⁹ Risenbrodt, Konieszny, „Sociology of religion”, 125.

tamatult sisse kootud, et selle minemaviskamine kogu sotsiaalteaduste kudumit küsimuse alla seadmata pole võimalik, sest suur osa sellest hõlmab sotsiaalteoreetikute enesekäsitust.²⁰ Seetõttu on religioon sotsiaalteoreetilistest aruteludest seni veel välja jäänud. Näiteks kui käsitletakse Ida-Euroopa demokraatlikku transformatsiooni, näitavad eriuurimused religiooni tähtsust selles protsessis, samal ajal kui peavoolu sotsiaalsed ja poliitilised teadused ignoreerivad religiooni rolli nendes sündmustes või koguni välistavad selle.²¹

Tasapisi on siiski tekkinud arusaam, et religioon muutub hilises modernismis pigem rohkem kui vähem tähtsaks ning sellest mööda vaatamine sotsiaalteoreetilistes aruteludes on olnud viga. Nüüdisaja olukord on inspireerinud Phillip Jenkinsit ütlema, et „tänapäeva maailmas on just religiooni muutumine kõige silmatorkavam, isegi kõige revolutsioonilisem”.²²

Kokkuvõtteks võib öelda, et praegu pole religioonisotsioloogias mingit üldtunnustatud teooriat, vaid pigem hulk mõisteid ja nendega seotud käsitlusi, mis aitavad empiirilisi leide mõtestada. Religiooni valdkonnas on asjad nii kiiresti muutunud, et teooriad, mis loodi valdavalt XIX sajandi teisel ja XX sajandi esimesel poolel, lihtsalt ei vasta enam sellele, mis on praegu käimas. Sekulariseerumise mõiste on aga endiselt käibel, enamasti lihtsalt kirjeldava terminina näiteks Euroopa olukorra – kiriku ning religiooni mõju ja tähtsuse vähenemine ühiskonnas – iseloomustamiseks.²³ Sekulariseerumisele kui paradigmaatilisele teooriale on vaid vähesed truuks jäänud.²⁴

²⁰ José **Casanova**, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994), 17 jj.

²¹ David **Herbert**, „Rethinking Religion and Modernity” – *Religion and Civil Society* (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2003), 8.

²² James A. **Beckford**, *Social Theory and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 12.

²³ Lea **Altnurme**, *Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. saj. II poolel* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006), 27.

²⁴ Peter L. **Berger**, „Reflections on the Sociology of Religion Today” – *Sociology of Religion*, 4/62 (2001), 444 jj.

KULTUURI AVASTAMINE RELIGIOONISOTSIOLOOGIAS

Empiiriliste leidude abstraherimist üldteooria tasandile on takistanud ka asjaolu, et eri maades on religiooni olukord, selle roll, tähtsus ja tähendus erinev. Näib, et mingeid ühiseid mudeleid pole üksnes sotsioloogia mõistete abil võimalik luua. Ainult ühiskondlike protsesside ja mõjuteguritega pole võimalik seletada suuri erinevusi maade või maailmajagude vahel, näiteks kas või Lääne-Euroopa ja Ameerika Ühendriikide vahel. Mõlemad on vaieldamatult moderniseeritud alad. Usuti, et moderniseerumisega käib kaasas sekulariseerumine. Paistab, et Euroopas see ongi nii olnud, aga miks siis mitte Ameerikas või ülejäänud maailmas? Teine näide: Dinka **Marinović Jerolimov** ja Siniša **Zrinščak** juhivad tähelepanu asjaolule, et kuigi kõik postkommunistlikud riigid kannatasid lähiminekus repressiivse religioonipoliitika all, erinevad nende rahvastiku religioossuse näitajad suuresti, nende hulgas on nii kõige kõrgema (Poola) kui ka kõige madalama religioossuse tasemega riigid (Eesti, Tšehhi, Saksamaa endise Ida-Saksamaa osa) kogu Euroopas.²⁵ Miks? Võib oletada kultuurilisi põhjusi. Euroopa ja Ameerika näite juurde tagasi tulles: Euroopas väljendub sekulaarsus eelkõige kiriku ja traditsioonilise kristluse mõju vähenemises ühiskonnas. Seletuseks pakutakse kõige sagedamini poliitilist tegurit, s.t riigi ja kiriku lähedast seotust Euroopas, millest tulenes, et poliitiline opositsioon omandas sageli ka antiklerikaalse varjundi. Lisaks osutab Peter L. Berger Euroopat ja Ameerikat kõrvutades, et üks võimalikke põhjusi võib olla selles, et esimese riiklikult korraldatud kohustuslikku kooliharidust oli tugevalt kujundanud teaduslik-materialistlik maailmavaade, teises oli olukord teistsugune, lapsevanematel oli palju rohkem sõnaõigust õpetatava sisu üle otsustamiseks.²⁶ Sellest tulevalt on eurooplased olnud põlvkondade vältel teaduslik-materialistlikust maailmavaatest rohkem mõjutatud. Lisaks arvab José Casanova, et eurooplased lihtsalt usuvad sekulariseerumist, arvates, et see ongi ootuspärane ja loomulik asjade käik. Laialt on levinud arusaam, et mida moodsam ühiskond, seda vähem religioosne, ning kõrge sekulariseerumise tase kuulub eurooplaste enesekäsituse juurde, tekitades olukorra, mis

²⁵ Dinka **Marinović Jerolimov**, Siniša **Zrinščak**, „Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia” – *Social Compass*, 2/53 (2006), 280.

²⁶ Berger, „Reflections on the Sociology of Religion Today”, 448.

just niisugusena ennast taasloob ja näib olevat järjest enam pöördumatu.²⁷ Ida-Euroopa suuri religioosseid erinevusi määrab paljus asjaolu, kas religioon on seotud rahvusliku identiteediga või mitte. Kui see on seotud, nagu Poolas, Rumeenias, Makedoonias ja Horvaatias, siis on ka religioossuse näitajad pigem kõrged kui madalad. Lisaks sellele mõjutavad olukorda muidugi ka muud tegurid, nagu näiteks maa konfessionaalne taust, agraarühiskonna osakaal, naiste emantsipatsiooni tase jne. Kultuuriliste tegurite arvestamine on suurendanud huvi kultuuriantropoloogia ja kultuuriuuringute vastu religioonisotsioloogias, kuhu on üle võetud termineid ja teemasid mõlemast distsipliinist. Eriti James Beckford on juhtinud tähelepanu, et sellistel ühiskondlikel protsessidel ja nähtustel nagu sekulariseerumine, pluralism, globaliseerumine, individualiseerumine on erinev kultuuriline tähendus isegi Euroopa riikides, mis siis rääkida kogu maailmast.²⁸ Seega on sekulariseerumist, globaliseerumist või individualiseerumist üsna keeruline üheselt käsitada. Võtame näiteks religioosse pluralismi ehk mitmekesisuse – on maid, kus see on valdavalt positiivselt väärtustatud (Skandinaavia maad), maid, kus valdavalt negatiivselt (suuremalt jaolt õigeusklikud maad, kus kristlus on rahvusliku identiteedi osa), ja maid, kus seda lihtsalt sallitakse kui moderniseerumisega paratamatult kaasnevat nähtust (Prantsusmaa). Kahtlemata ei ole erinevus ainult väärtustamises, vaid kõiges, mis sellega kaasneb – kuni õiguslike regulatsioonideni välja. Nii et lõpuks saame rääkida ikkagi pluralismidest, s.t religioosse mitmekesisuse mitmekesisustest. See kehtib ka teiste nimetatud nähtuste ja protsesside puhul.

Seega – kultuur on tähtis, kultuuri tuleb arvesse võtta, sest selle abil on võimalik seletada ühesugust nimetust kandvate, paljusid ühiskondi läbivate nähtuste ja protsesside erinevusi.

²⁷ José **Casanova**, „Beyond European and American Exceptionalism: towards a Global Perspective” – *Predicting Religion*. Eds. G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003), 24.

²⁸ Beckford, *Social Theory and Religion*, 30–149.

RELIGIOONI JA KULTUURI KONSTRUEERIMINE

Olukorra muudab aga keeruliseks see, et nii „kultuur” kui ka „religioon” on üldmõistetena väga probleemsed. Mõlemale heidetakse ette, et nende teaduslik konstrueeritus jääb enamasti teadvustamata ning seetõttu ka avamata ja arvesse võtmata. Jonathan Z. Smith on öelnud, et religiooni on loonud õpetlased üksnes analüütilistel eesmärkidel võrdlemise ja üldistamise loomingulises aktis ning et sellel pole väljaspool akadeemilist ruumi iseseisvat eksistentsi.²⁹ Sama on väljendanud ka James A. Beckford: konstrueeritud tähendusest sõltumatus religiooni eksisteerimises on põhjust kahelda, sest religiooni mõiste on teisene. See on vaatleja konstruktsioon esmastest uskumustest, praktikatest ja kogemustest, mis pole abstraktsed, vaid väga konkreetse sisuga. Sotsiaalteadlased ei uuri neid otse, vaid tõendeid nende kohta, mille nad on välja valinud ning nimetanud religiooniks. Seega – religiooni mõiste on nimetatud valikutele omistatud.³⁰ Eelõeldu kehtib põhimõtteliselt ka kultuuri mõiste kohta.³¹

Samal moel, nagu on mööda vaadatud religiooni mõiste konstrueeritusest, on mööda vaadatud ka selle ajaloolisusest, asjaolust, et see sai abstraheritud sisu teatud kindlal perioodil teatud kindlate vajaduste tõttu. Nii Wilfred Cantwell Smith („The Meaning and End of Religion”, 1962)³² kui ka Talal Asad („Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, 1983)³³ juhivad oma klassikaks saanud töödega sellele probleemile tähelepanu. Talal Asad kirjutas, et varaseimad katsed luua religiooni universaalset määratlust tehti XVII sajandil, lähtuvalt püüdest hõlmata laienenud religioosset horisonti, mis oli tingitud ühelt poolt konfessionaalse mitmekesisuse suurenemisest Euroopas ja teiselt poolt kokkupuudetest loodusrahvaste ja orientaalsete usuliste traditsiooni-

²⁹ Jonathan Z. **Smith**, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xi.

³⁰ Beckford, *Social Theory and Religion*, 21.

³¹ Nye, „Religion, Post-Religionism, and Religioning”, 453.

³² Wilfred Cantwell **Smith**, *The Meaning and End of Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1962).

³³ Talal **Asad**, „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz” – *Man*, New Series, 2/18 (1983); eesti keeles ilmunud: Talal **Asad**, „Religiooni konstrueerimine antropoloogilise kategooriana” – *Akadeemia*, 3 (2010), 474–492; 4 (2010), 636–652.

dega. Tekkis vajadus neid omavahel võrrelda ning leida olemuslik ühisosa. Tähelepanuväärne roll selles oli lord Herberti raamatul „De veritate”:

Herbert lõi nõnda olulise määratluse sellele, mida hiljem hakati kutsuma loomulikuks religiooniks – mis hõlmab uskumusi (ülimal võimu kohta), toimumisviise (korrapärasest jumalateenistusest) ja eetikast (käitumisreeglid, mille aluseks on surmajärgsed tasud ja karistused) – ja mis väidetavalt eksisteerib kõigis ühiskondades. Säärane rõhuasetus usule tähendas, et edaspidi sai religiooni võtta propositsioonide hulganähtiselt, millega usklikud said nõustuda ja mida sai seeläbi hinnata ja võrrelda eri religioonide üleselt ja vastandatuna loodusteadusele.³⁴

Kõikidele ühiskondadele omistatud „loomulikust religioonist” kujunes universaalne, essentsialiseeritud religioonikontseptsioon, mis näiteks Immanuel Kanti versioonis kõlas järgmiselt:

Olemas võib olla erinevaid ajaloolisi *konfessioone* [---], nendel pole aga midagi pistmist religiooni kui sellisega, vaid kõigest muutustega religiooni edendamise vahendites, kuuludes nõnda ajaloolise uurimise valda. [---] Leiduda saab aga vaid üks religioon, mis kehtib kõigile inimestele ja kõigil aegadel. Eri konfessioonid on harva midagi enam kui religiooni kandjad: nad on sattumuslikud ja võivad varieeruda koos aja ja ruumi erinevustega.³⁵

Niisiis hakkas religiooni mõiste alates XVII sajandist elama varasemast erinevat elu ja tähistama üksnes intellektuaalset konstrukti, praegusel ajal mitmeid intellektuaalseid konstrukte – see on süstemaatiline ja abstraktne, välja töötatud religioosuses valdkonnas. „Religiooni” nimi anti algul üldisele süsteemile, kuid hiljem eelkõige ideede süsteemile, millesse usklikud on haaratud või millega potentsiaalsed usklikud on vastamisi seatud.³⁶ Seega sündis „religioon” ajastu nõudmistele vastu tulles abstraherimise ja universaliseerimise tulemusena. Selline areng väljendas mõistete ja sotsiaalsete toimumisviiside muutust, mis omakorda kuulus uusaegse võimu- ja teadmismaastiku üldisemasse muundumisse.³⁷ Neid tõsiasju silmas pidades ütlebki Talal Asad:

³⁴ Asad, „Religiooni konstrueerimine antropoloogilise kategooriana”, 490.

³⁵ Tsit *ibid.*, 491.

³⁶ Smith, *The Meaning and End of Religion*, 38.

³⁷ Asad, „Religiooni konstrueerimine antropoloogilise kategooriana”, 492.

Väidan, et ei saa eksisteerida religiooni universaalsed määratlust, ja mitte ainult sellepärast, et seda moodustavad elemendid ja suhted on ajalooliselt isepärased, vaid ka seetõttu, et määratlus ise on diskursiivsete protsesside ajalooline tulem.³⁸

Kõike sedasama võib öelda ka universaalseks muudetud kultuuri mõiste kohta, mille ajalugu võib arvestada alates XIX sajandist, kui sellega hakati osutama „suurte inimühenduste, näiteks rahvaste kollektiivsetele uskumustele, väärtustele ja ideedele, mis ennast selle rahva keeles, elu- ja ühiskonnakorralduses, tõekspidamistes ja institutsioonides väljendavad”.³⁹ „Kultuuri” ajaloolisest arengust sõltuv konstrueeritus on olnud tunduvalt rohkem teadvustatud ja sellega seoses ka teaduslikku kriitikat ja vaidlusi põhjustanud kui „religiooni” oma.⁴⁰ Samas ei tähenda ülalöeldu, et religiooni või kultuuri mõistel poleks mitte mingit katet akadeemilistest kabinetidest ja töödest väljaspool. Kahtlemata on olemas nähtused, protsessid, erinevused jne ning muidugi arvutu hulk kõikvõimalikke esitusi, mida me nimetame religioosseteks või kultuurilisteks.

Lisaks eelnimetatutele on probleemiks olnud ka võimupositsiooni, millest lähtuvalt religiooni või kultuuri on defineeritud, teadvustamatus. Nii nagu kiriku ajaloost on hästi tuntud õige ja vale usu üle peetud pidev võitlus, nii võib seda tähele panna ka religiooni tähenduse konstrueerimise ümber – siingi toimub lakkamatu sõnastamise, ümbersõnastamise, kaitse, rünnaku, reformimise jne protsess.⁴¹ Usundiloolased pole selles defineerimise protsessis sugugi neutraalsed osalised ja diskursid, mida nad kasutavad, ilmnevad konkreetsetes poliitilises situatsioonis (lisaks sellele tuleb silmas pidada ka tõsiasja, et teadusel kui institutsioonil on autoriteetne teadmise valdamise ja sõnastamise võim). Seega sõltub religiooni või kultuuri käsitlemine mingitest kindlatest võimusuhetest ja toimub nende raamides ning väga sageli tähenduses, milles uuritav on defineeritud teisesena.⁴²

Mõlemale mõistekasutusele on ette heidetud veel seda, et nad lasevad arvata, nagu oleksid nii kultuur kui ka religioon muutumatud, valmis

³⁸ *Ibid.*, 477.

³⁹ Tõnu Viik, „Kultuuriline pööre” – *Keel ja Kirjandus*, 8–9 (2008), 604.

⁴⁰ Nye, „Religion, Post-Religionism, and Religioning”, 453.

⁴¹ Beckford, *Social Theory and Religion*, 16–18.

⁴² Nye, „Religion, Post-Religionism, and Religioning”, 461.

süsteemid. Kahtlemata tähistavad need kompleksseid nähtusi, mida võib vaadelda ka teataval moel terviklike ja kindlasti sisemiselt seostatuna, kindlapiirilisena. See sisemine tervikkikkus ja piirid pole aga igavesest ajast igavesti ette antud, vaid uuenevad pidevalt.

Mil moel on püütud esitatud probleeme lahendada? Esiteks muidugi teadvustades võimupositsiooni, millelt lähtuvalt on nimetatud mõisted konstrueeritud, ning selle positsiooni seotust ajalooliste protsesside ja vajadustega.⁴³ Teiseks on näiteks religiooni puhul nihutatud huvifookus selle omadustelt ja funktsioonidelt sotsiaalse tähenduse suunas, mis võimaldab teha järeldusi ja üldistusi konkreetsete nähtuste, diskursside, protsesside jms uurimisel, kasutamata sealjuures süsteemi mõistet või viitamata mingile idealiseeritud universaalsele religioonimudelile. Sotsiaalkonstruksionistlikku lähenemist rakendades püütakse tuvastada, kuidas selliseid mõisteid nagu „religioon”, „religioosne”, „püha” ja „spirituaalne” kasutatakse, kuidas seda teevad sõltuvalt ajast ja ruumist eri inimrühmad, kuidas nad ise oma mõistekasutust seletavad, kuidas see peegeldab kollektiivseid huve, kuidas sotsiaalsed grupid ja organisatsioonid seda institutsionaliseerivad ja kuidas sotsiaalsed toimejõud üritavad reguleerida tegevusi, millega nimetatud mõisted on seotud.⁴⁴

Selleks et vältida religiooni või kultuuri mõiste liigset üldistamist ja ülemäära kasutamist, on pakutud lahenduseks asendada nimisõna „kultuur” ja „religioon” omadussõnadega „kultuuriline” ja „religioosne”: näiteks kultuurilised või religioossed manifestatsioonid, väärtused, diskurssid, erinevused, praktikad, representatsioonid, *performance*’id jne. Samuti on käidud välja mõte, et kasutusele tasuks võtta väljendid „kultuuri tegemine” (*culturing*) ja „religiooni tegemine” (*religioning*), mis toob mõlemad staatilisest, piiritletud üksusest väljapoole. Sel juhul pole kultuur ega religioon enam see, mis midagi teeb, vaid on hoopis ise tehtud, ning kultuurilistest ja religioossetest vormidest saab rääkida üksnes siis, kui need ilmnevad praktikas, inimestes, aktsioonides, diskurssides, representatsioonides jne.⁴⁵ Seega on võetud suund uurida kultuuri ja religiooni nende konkreetsetes, kontekstuaalsetes avaldumisvormides ja arvestada

⁴³ Murphy, *Representing Religion. Essays in History, Theory, Crisis*, 5; Nye, „Religion, Post-Religionism, and Religioning”, 460.

⁴⁴ Beckford, *Social Theory and Religion*, 193.

⁴⁵ Nye, „Religion, Post-Religionism, and Religioning”, 456, 466–473.

nende inimestevahelises suhtluses leitavate tähendustega.

Niisiis on areng kultuuri- ja religiooniuurimises kulgenud samas suunas laiemas sotsiaalkultuurilise paradigmas, mis kirjutab ette, mida on üldse võimalik uurida ja kuidas on seda võimalik teha. Religiooniuurimises on see aga seni kulgenud tunduvalt aeglasemalt kui kultuuriuurimises.

EESTI NÄIDE

Mida peaks eelnevast teoreetilisest arutelust arvesse võtma Eesti religioosse olukorra uurimisel? Millised probleemid kerkivad üles just siin? Toon mõned näited. On teada tõsiasi, et traditsioonilise, organiseeritud kristluse kandepind on ühiskonnas väike, nii et Eestit võib statistilistele andmetele tuginedes pidada üheks kõige sekulaarsemaks riigiks Euroopas⁴⁶ (asjaolu, mis on küllalt hästi jõudnud ka eestlaste eneseteadvusse). Esimesel iseseisvusperioodil (1918–1940), mil usuline kuuluvus oli juba muutunud inimese enese otsustamise asjaks, pidas luteri usku omaks veel 78,2% ja õigeusku 19% rahvast (1934. aasta rahvaloendus), teisel, okupatsioonijärgsel iseseisvusperioodil (alates 1991. aastast tänaseni) aga olid need näitajad juba vastavalt 14,8% ja 13,9% (2000. aasta rahvaloendus). Nõukogude korra kokkuvarisemisega kaasnes ka Eestis usubuum, ent pärast selle lõppu 1992. aastal hakkas luteri kiriku liikmeskond jälle vähenema ja see on kestnud seniajani (2010). Tähelepanuväärne on eestlaste vähenenud organiseeritus religiooni vallas. Vaid pooled neist, kes määratlesid end 2000. aastal usklikuna, ja veerand neist, kes usu poole kaldujana, olid mõne religioosse ühenduse liikmed.⁴⁷ Samas ei identifitseeri paljud end ka mitteuskliku või ateistina. See võib näidata katkenud sidemeid dominantsete kirikutega ja nende võimetust rahuldada inimeste vaimseid vajadusi, mis on siiski püsinud. 2010. aastal läbi viidud uuringu järgi nõustus 31% küsitletutest väitega, et nad ei pea end usklikuks, kuid neil on suur huvi eri religioonide, meditatsiooni, vaimsete otsingute ja spirituaalsete tegevuste vastu, ja 41% leidis, et nad ei poolda ühtegi religiooni ega kiri-

⁴⁶ *European Values Study*, 1999–2000.

⁴⁷ Hans Hansen, *Luterlased, õigeusklikud ja teised: usuühendused Eestis 1934–2000* (Tallinn: H. Hansen, 2002), 69, 99.

kut, neil on oma usk.⁴⁸ Selles seoses võib rääkida religiooni individualiseerumisest. Siinkohal kerkibki probleem – tuleks küsida, kas tegemist ikka on religiooni vähenemisega ehk liikumisega usuvaba ühiskonna poole või on käimas muutused religiooni sees? Mida me üldse mõeldame, kui mõeldame religiooni? Kui adekvaatne on kasutusel olev religiooni määratlus? Kuigi võib täheldada eemaldumist traditsioonilistest uskumustest (2005. aastal uskus vaid 16% Eesti elanikest isikulist jumalat, mis oli väikseim protsent teiste Euroopa riikidega võrreldes),⁴⁹ võib samas märgata uute uskumuste omaksvõttu (54% uskus mingit liiki vaimu või elujõudu, mis oli jälle suurim protsent Euroopas).⁵⁰ Usk isikulisesse jumalasse on olnud kristluse kese, selle hääbumine ja teistsuguse kujutluse massiline levik väärrib igatahes tähelepanu. Uutest religioossetest ideedest, mille levikut on hakatud mõõtma, on vahest kõige rohkem tähelepanu pälvinud reinkarnatsiooniidee. 1998. aasta küsitluse järgi uskus reinkarnatsiooni 24%,⁵¹ 2000. aastal oli neid juba 28%⁵² ning 2010. aastal 37% küsitletutest.⁵³ Esitatud andmed on vaid osa kogu statistikast, mis viitab suurtele muutustele viimase poole sajandi jooksul. Probleemiks aga on, et kogu muutuste ulatust ei hõlma ükski statistika, sest andmed on kogutud küsimuste abil, mille sõnastus lähtub suuresti konventsionaalsetest arusaamadest, mistõttu saabki jälgida peaaesjalikult traditsioonilise organiseeritud kristluse pidevat vähenemist, kuid mitte samal määral uute ilmingute kasvu. Eriti üleeuroopaliste ja ülemaailmsete uuringute puhul, kus kohalikud kultuurilised iseärasused on nivelleeritud (probleem ei ilmne üksnes Eestis), on korduvalt üles tõstetud küsimused: kui sobivad on kasutusel olevad religiooni mõõtmise standardid ja kui adekvaatsed on käibivad religioonikontseptsioonid, kui laia usuliste nähtuste spektrit on võimalik nendega hõlmata, mida need võimaldavad üldse religioonina näha ja mis jääb nähtamatuks. Aasta-aastalt on religioossuse mõõtmisel siiski püütud sisse tuua ka uusi aspekte. Eestis ettevalmistatud küsitlused arvestavad

⁴⁸ *Usust, elust, usuelust 2010* (küsitluse valmistas ette Eesti Kirikute Nõukogu, viis läbi sotsiaal- ja turu-uuringute firma Saar Poll).

⁴⁹ Special Eurobarometer 225 „Social values, Science & Technology”.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Religion and Values in Estonia*. Report of Omnibus Survey (Tallinn: EMOR, 1998).

⁵² *European Values Study, 1999–2000*.

⁵³ *Usust, elust, usuelust 2010*.

siinsete oludega rohkem, mistõttu neil põhinevad andmed ja uurimused avavad olukorda detailsemalt ja adekvaatsemalt.

Eestis esilekerkivate probleemide paremaks näitlikustamiseks võiks peatuda lähemalt uue vaimsuse ehk kultusliku miljöö (globaalse levikuga nähtus, mis on siinses kultuuriruumis eriti viimasel ajal kiiresti kasvanud) ja maausu (Eesti päritolu) juures. Erinevalt kristlusest pole kultuslikus miljöös kogudusi, inimesed kuuluvad üheaegselt erinevatesse gruppidesse ning liiguvad vabalt nende vahel, millest tulenevalt pole võimalik osalejaid kuuluvuse järgi üles lugeda. Ka pole uue vaimsuse keskkonnas ühtegi selgelt sõnastatud identiteeti – peaaegu mitte keegi ei nimeta ennast *new age*'i (nagu oli uue vaimsuse kunagine nimetus, mis käibib veel praegugi teaduskirjanduses) ega ka mitte uue vaimsuse pooldajaks. Võidakse end küll määratleda otsijana, kuid mõningatel juhtudel võivad end otsijaks nimetada ka need, kelle individuaalne religioossus pole uuest vaimsusest mõjutatud. Sama lugu on nendega, kes väidavad, et neil on oma usk. Kindla identiteedi puudumine teeb samuti raskeks saada ülevaadet kultuslikus miljöös ringlevate inimeste arvust. Probleemiks on ka selles kasutatav keel: vaimse arengu õpetuste ja praktikate reklaamimisse, edasiandmisesse, eneseväljendusse jne on laenatud sõnavara nii religioonist (peamiselt ida usunditest) kui ka hariduse ja meditsiini valdkonnast, mistõttu uus vaimsus on mingis osas nii praktiseerijatele enestele kui ka kõrvalseisjatele usulise fenomenina hoomamatu. Siia lisandub muidugi hästi tuntud teadlik vastandumine religioonile kui organiseeritud dogmaatilisele ja piiratud nähtusele, mistõttu need inimesed ei käsitle oma uskumust mitte religiooni, vaid millegi muuna. See muu pole aga seni selgelt väljendatud, sest kõige olulisemana väärtustatakse individuaalset vaimset kogemust, mille ühtlustatud sõnastust keegi ei taotlegi. Kogemused on, vähemalt seni, ka igasugustest küsitlustest välja jäänud täiesti mõistetavatel põhjustel (sest neid ei saa sotsioloogiliste meetoditega mõõta, mõõdetavad on üksnes nende esitused). Kõigest eelmainitust tulenevalt ei taju osalejad ega samuti suurem osa ühiskonnast kultuslikku miljööd religioossena, kuigi sel on omadusi ja funktsioone, mis vastavad religioonile isegi universaalsete määratluste järgi. Uue vaimsuse uurimise keerukus ei piirdu eeltooduga, need olid vaid mõned näited, mille abil on loodetavasti võimalik aimu saada, kui suures ulatuses võib n-ö nähtamatu religioon levinud olla.

Samalaadsete probleemidega puutume kokku ka maausu puhul. Usundiloolisest vaatepunktist on seda defineeritud uuspaganlusena. Taarausuliste ja Maausuliste Maavalla Koja liikmete arv ei ole avalikustatud, kuid tõenäoliselt on see üsna väike. Puhtakadeemiliselt määratletuna võiks see olla nagu iga teinegi uususund, mis ajab oma asju ühiskonna äärealal, ega pälviks suurt tähelepanu, kui see ei leiaks rahva seas pretseedenditult poolehoidu, mida pole kogenud ükski teine samasugune rühmitus Eestis. Maausu või sellega seostuvate uskumuste poolehoidjate arvud on märkimisväärsed: 2010. aastal suhtus maausuku sõbralikult 37% küsitlud eestlastest, kes maausust midagi teadsid,⁵⁴ 51% eestlastest nõustus väitega, et nad peavad pühaks esivanemate põlist pärandit ja loodust ning järgivad võimalusel vanu rahavausu kombeid⁵⁵, ja 44% uskus, et esivanemate hinged võivad meid külastada ja kaitsta.⁵⁶ Seega kerkib jällegi probleem, kui adekvaatne on maausu konventsioonidekohane defineerimine. Seni on jäänud selgusetuks, mil määral on need poolehoidjad seotud maausuga sellisel viisil, mida võime lugeda maausuliste kodulehel ja kohata nende ühiskondlikes aktsioonides. Tõenäoliselt lähim viis selle teadasaamiseks on alustada maausu tähenduse uurimisest: millega maausk seostub, kuidas seda mõistetakse, millist sõnumit nähakse seda kandvat, millist funktsiooni täitvat, millise kultuurilise kompleksi see moodustab jne. Kõik need küsimused vajavad senisest veidi erinevat teoreetilist ja metodoloogilist lähenemist ning tunduvalt enam kultuurikonteksti arvestamist. Siis võibki osutada, et tegemist pole tavalise uususundiga, sest ta täidab sellest erinevaid funktsioone. Kindlasti tuleb ületada akadeemilistes ringkondades, aga ka ühiskonnas laiemalt levinud arusaam, et uued religioossed ilmingud on midagi ebatõelist, mitte päris, sest need on inimeste enda loodud – justkui traditsioonilised religioonid või ühiskond ja kultuur seda poleks.

⁵⁴ *Usust, elust, usuelust 2010.*

⁵⁵ *Uus vaimsus 2010* (küsitluse valmistas ette Lea Altnurme, selle viis läbi sotsiaal- ja turuuringute firma Saar Poll, rahastas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria tipkeskus).

⁵⁶ *Usust, elust, usuelust 2010.*

KOKKUVÕTE

Artikli eesmärgiks oli anda ülevaade religioonisotsioloogias ilmnevatest probleemidest ning nende võimalikest lahendustest. Lõpetuseks võiks üle korrata James Beckfordi nõuande, et religiooni uurimist peaks alustama sellest, kuidas see ilmneb ja toimib sotsiaalkultuurilises kontekstis ja institutsioonides, andes endale selgelt aru, mida religioon ühes või teises keskkonnas või grupis, kaasa arvatud akadeemilises kogukonnas, tähendab.⁵⁷ Seega tuleks alustada uurimisväljalt leitavate fenomenide, protsesside, diskursside, representatsioonide jms kaardistamise, tähenduse tuvastamise, omavaheliste seoste selgitamise ning kõigest sellest moodustuvate struktuuride avamisega ning alles seejärel liikuda abstraktsemate analüüsisitasandite ning metakeelsete terminite poole, vastasel korral püsib lõhe akadeemiliselt mõistetud religiooni ning elavikus ilmneva religiooni vahel ja kasvab veelgi.

⁵⁷ Beckford, *Social Theory and Religion*, 22.