

POSTKRISTLIKU KULTUURIMILJÖÖ TEKKELOO KONTOURJOONI TŠEHHI JA EESTI NÄITEL¹

Pavel Hošek

Praha Karli Ülikool, protestantlik usuteaduskond

Atko Rimmel

Tartu Ülikool, usuteaduskond

Ain Riistan

Tartu Ülikool, usuteaduskond

Abstract **The Emergence of a Post-Christian Cultural Milieu in Czechia and Estonia** According to studies, both Czechia and Estonia are among the least religious countries in the world. Instead of using any of the secularization theories, the current study opts for the concept of a Post-Christian cultural milieu to explain this situation. The study compares key facets of Czech and Estonian cultural and social history that, while different in some respects, are remarkably similar to each other. In both cases it can be said that during the process of building a national cultural identity in the 19th century the prevalent forms of Christianity were seen in opposition to emerging national self-awareness. Later historical developments thoroughly reinforced these ideas. The resulting Post-Christian cultural milieu can be described as a specific European version of secularity.

Pavel Hošek. Charles University, Prague, Protestant Faculty of Theology.

Atko Rimmel. University of Tartu, School of Theology and Religious Studies.

Ain Riistan. University of Tartu, School of Theology and Religious Studies.

Keywords: post-Christian culture, Czech Republic, Estonia, nonreligion

¹ Artikli kirjutamist on toetanud Tšehhi Teadusagentuur (GAČR), grant nr. 18-11345S (Ateismus, volnomyšlenkářství a sekularizace v zemích střední a východní Evropy ve 20. a 21. století / Ateism, vabamõtlemine ja sekulariseerumine Kesk- ja Ida-Euroopas 20. ja 21. sajandil).

21. sajandi religioonialased küsitlused on järjekindlalt tuvastanud grupi maid, millele viidatakse kui "enim sekulariseerunutele". Euroopas kuuluvad sellesse nimistusse Skandinaaviamaad, endine Ida-Saksamaa, aga ka Tšehhi ja Eesti (Pollack, Pickel, Müller 2012). Tõepoolest, usk isikuliselt Jumalasse ja religiooni tähtsus igapäevaelus on neis riikides võrreldes ülejäänud Euroopaga üsnagi madal. Samas on erinevad sekulariseerumisteooriad² viimasel ajal oma populaarsust tugevalt kaotamas – on isegi väidetud, et sekulariseerumisteooriate kriitikast on saanud uus põhinarratiiv (Pollack 2015). Ühest küljest on selle põhjuseks empiiriline materjal, mis näitab, et ei religioon ega ka religioossus pole kuskile kadumas, teisalt on ka teadlaste huvi ja uurimisfookus teisenenud. Üha kriitilisemalt suhtutakse ka senistesse religioonialastesse küsitlustesse – hoolimata märkimisväärtetest muutustest religioosel maastikul kaardistab valdav enamus neist endiselt institutsionaalse religiooni erinevaid aspekte. Sisuliselt uuritakse protestantliku mudeli järgi konstrueeritud religiooni (Woodhead 2011). Taolised andmed on kõnekad kirikliku religioossuse olemasolu või puudumise kohta, ent olukorras, kus institutsionaalse religiooni järgijad moodustavad vaid marginaalse osa rahvastikust, on sellised indikaatorid suure osa oma funktsionaalsusest kaotanud (Uibu 2016a). Lisaks jääb neis suuresti tabamata igapäevareligioossuse (Ammerman 2007) või rahvapärase religiooni (Bowman, Valk 2014) oluliselt laiem (ja varjatud) diapason; niisamuti on need andmed väheütleavad mittereligioossuse, st religioonist erinemise kohta.

Seega puudub selgesõnaline empiiriline alus Tšehhi ja Eesti religioosse olukorra käsitlemiseks sekulariseerumisparadigma raames. Et valdav osa empiirilisest materjalist käib institutsionaliseerunud kristluse erinevate tahkude kohta, mille (positsiooni) muutused ühiskonnas on enim tajutavad, ei ole Eesti ja Tšehhi usulist olukorda kõige otstarbekam kirjeldada „ateismi“ ega „sekulaarsuse“ terminites, vaid pigem *postkristlikuna*.

² Erinevad sekulariseerumisteooriad rõhutavad selle protsessi erinevaid tahke ja toimemehhanisme: diferentseerumist (nt riigi ja kirikute lahknemine), ratsionaliseerumist, pluraliseerumist jne, st valitseb küllaltki suur variatiivsus selles, mida sekulariseerumine õigupoolest tähendab. Paraku valitseb erimeelsus ka selles, mida võib pidada erinevate sekulariseerumisteooriate ühiseks nimetajaks. Siinkohal lähtume Pollackist (2015), kelle järgi ühisosad on kaks: 1) sekulariseerumisteooriad väidavad, et religiooni sotsiaalne tähtsus väheneb võrreldes varasemate perioodidega (ajaloolis-empiriiline kirjeldus), mida selgitatakse 2) moderniseerumisega kaasaskäivate protsessidega.

Postkristluse all mõistame olukorda, kus kristlased, kes kunagi on vastavas ühiskonnas olnud põhiliseks religioosseks grupiks, moodustavad nüüd pelga vähemuse ning kus kristlus ja kristlikud institutsioonid on kaotanud need ühiskondlikud ja kultuurilised funktsioonid ja mõju, milles neil veel mõnda aega sõnaõigus oli. Siia kuuluvad rohkem või vähem näiteks monopoolne roll elukaare üleminekuriituste pakkuja või ühiskondliku moraali hoidjana või inimeste motiveerijana valikute tegemisel, aga ka spetsiifiliselt kristlike uskumuste ja praktikate populaarsuse langus (nt usk isikulisse Jumalasse).

Postkristliku kultuurimiljö all – vähemalt praeguses olukorras – ei tule aga mõelda kristluse (täielikku) kadumist. Kuigi kristlus on kaotanud oma välise mõju nt kristliku keele ja kontseptsioonide kadumise näol, toimib ta ühiskonnas veel varjatult, seega võiks postkristlust kirjeldada kui kristluse kultuurilise rolli teisenemist. Kristlusest rõhutatakse eelkõige selle “ilmalikke” või “kultuurilisi” aspekte: kirikud võivad ju ikka olemas olla, aga nende rolliks on pigem rikastada esteetiliselt arhitektuuri kui mõjutada inimeste usulisi arusaamu ja käitumist. Selles mõttes muutub kristlus ise „vähem religioosseks“. Muutused võivad olla nii sisulised kui struktuursed: nt religioossete õpetuslausete põhistruktuur võib olla muutumatu, kuid sisult on need õpetuslauseid allutatud ratsionalistlikule eluvaatele, nagu see juhtus nt kultuurprotestantismi esilekerkimisega 20. sajandi esimese poole Eestis (vt Saard 2008) või kui elukaaresündmuste tähistamine toimub sisuliselt kristliku skeemi alusel, kuid mittereligioossete organisatsioonide kaudu (sellest allpool).

Seega, võttes arvesse kristluse jätkuvat kaudset mõju, on postkristlus spetsiifiline Euroopa versioon sekulaarsusest. Me oleme sekulaarsed postkristlikul moel (Paas 2011). Postkristlus ei välista teisi religiooni (positsiooni) muutumist käsitlevaid kontseptsioone nagu näiteks kultuurkristlus (Demerath 2000), ebamäärane truudus (Voas 2009) või ka vikaarreligioon (Davie 2007) – pigem on tegu osaliselt kattuvate mõistetega, mis käsitlevad religiooni kultuurilise positsiooni muutumist erinevatest aspektidest.

Tulles veel tagasi statistiliste näitajate juurde, tuleb märkida, et sarnased üksiknäitajad ei pruugi tähistada sarnast olukorda ega hoiakuid – oluline on vaadata erinevate tunnuste koosmõju, mis leiab aset ajalooliselt erinevalt kujunenud kultuurikontekstides. Näiteks: kuigi Rootsis, Taanis ja Eestis on usk Jumalasse sarnaselt madal, erineb kardinaalselt

kirikumaksu maksjate protsent, mille taustaks on kirikute erinev roll vastavates ühiskondades. Kui Skandinaavias mängisid kirikud rolli rahvusriikide loomisprotsessis, siis Eestis on kiriku ja rahvusluse suhe pigem komplitseeritud (Thurfjell et al 2019). Selles mõttes sarnaneb Eesti pigem Tšehhiga, kus “rahvuslik mälu” esitab suhet kristluse ja rahvusliku identiteedi vahel samuti problemaatilisena.

Impulsi Tšehhi ja Eesti võrdluseks andsid Eurobaromeetri (2005) tulemused (vt tabel 1), mille alusel kuldmedali võitsid eestlased ja tšehhid said teise koha. Sarnase tulemuse andis ka Eurobaromeeter 2010 küsitlus, ainult selle vahega, et nüüd olid Tšehhi ja Eesti kohad vahetanud (vt tabel 2). Nende ja teiste sarnaste näitajate tagajärjel tituleeriti kumbagi riiki ajakirjanduses nii “maailma kõige vähemreligioosseks” kui ka “maailma kõige ateistlikumaks”. Kui tšehhid olid juba enne kodumaiste uuringute alusel (Lužni, Navratilova: 2001; Nešporova, Nešpor 2009) teadlikud asjaolust, et institutsionaalne religioon ei ole Tšehhis ülemäära populaarne, siis Eesti avalikkust tabasid Eurobaromeetri tulemused üllatusena (vt nt Loo-net 2010; Nael 2010) ja said märkimisväärse meediakajastuse osaliseks. On küsitav, mil määral on mittereligioosus Eesti või Tšehhi identiteedi pärisosaks, ent kindel on, et tänu uuringute kajastamisele meedias muutus see aspekt rahvuslikus identiteedis vähemalt mõneks ajaks aktuaalsemaks kui varem. Tõsi on ka, et rahvuslikus identiteedis esinevate eri motiivide mõjud ei ole konstantselt olulised, vaid nende aktuaalsus ja tihti ka sisu muutuvad ajas ja ruumis (Jonuks, Remmel 2020). Järgnevalt vaatlemegi postkristliku olukorra kujunemist Tšehhi ja Eesti näitel, andes ülevaate seda mõjutanud ajaloolistest protsessidest, sarnasustest ja erinevustest.

Tabel 1. Usk Jumalasse Eurobaromeeter 2005 alusel: „Milline neist väidetest on teie uskumustele kõige lähem?“

	Ma usun, et Jumal on olemas	Ma usun mingisuguse vaimu või elujõu olemasolusse	Ma ei usu, et on olemas mingisugune vaim, jumal või elujõud	Ei oska vastata
EL keskmine	52%	27%	18%	3%
Tšehhi	19%	50%	30%	1%
Eesti	16%	54%	26%	4%

Tabel 2. Usk Jumalasse Eurobaromeeter 2010 alusel: „Milline neist väidetest on teie uskumustele kõige lähem?“

	Ma usun, et Jumal on olemas	Ma usun mingisuguse vaimu või elujõu olemasolusse	Ma ei usu, et on olemas mingisugune vaim, jumal või elujõud	Ei oska vastata
EL keskmine	51%	26%	20%	3%
Eesti	18%	50%	29%	3%
Tšehhi	16%	44%	37%	3%

RELIGIOON TŠEHHI JA EESTI KULTUURILOOS ENNE 20. SAJANDIT

Tšehhi puhul on nii ajaloolased kui teoloogid (eriti protestandid) paigutanud tšehhide kirikuleiguse alguse protestantide ja katoliiklaste kolmekümneaastase sõja (1618-1648) traumaatilistesse sündmustesse, mille käigus valdavalt protestantlik Tšehhi pärast Valge mäe lahingut (1620) jõuga rekatoliseeriti (Fiala 1997: 7). Rahva haritud eliit, st mittekatoliiklastest aadelkond, pidi kas emigreeruma või alluma sunniviisilisele ning seetõttu ilmselt mitte eriti siirale katoliku usku pöördumisele. Ka ülejäänud mittekatoliiklastest elanikkond pidi vahetama usku. Mittekatoliiklaste tagakiusamine ja maalt väljaajamine Habsburgide dünastia poolt koos sunniviisilise rekatoliseerimisega jättis Tšehhi kultuuri sügava trauma. Samas on siiski tõdetud, et rekatoliseerimine toimus küllaltki kiiresti ja edukalt (Václavík 2010: 53). Selle eestvedajad rakendasid strateegilist, just nooremale põlvkonnale suunatud haridustööd, mille tagajärjel suurema osa tšehhide pöördumine katoliiklusesse oli siiras. Pole tõendeid selle kohta, et näiteks 18. sajandi Böömi- ja Määrimaa katoliiklaste usk ja religioossus oleks olnud kuidagi leige, pealispindne ja sunnitud või et inimesed oleksid oma usklikkust väljendanud ainult välispidiselt, kiristades sisimas hambaid ja surudes sõrmi rusikasse (*Ibid.* 57).

Pigem on tõenäoline, et tšehhide usuleiguse sügavamad põhjused seonduvad hilisema perioodiga, täpsemalt rahvusliku eneseteadvuse esilekerkimisega 19. sajandil (Nešpor 2010: 23; Fiala 2007: 28). Tärkav

rahvuslik identiteet ning kasvav kultuuriline ja rahvuslik enesekindlus piiritlesid end loogiliselt vastasseisus Habsburgide saksastamispoliitikaga. Selle käigus hakati Habsburgide-eelset perioodi alates Jan Husi reformatsoonist kuni Valge mäe lahinguni pidama Tšehhi ajaloo ja kultuuri kuldseks perioodiks, millele järgnes kahetsusväärne languse ja stagnatsiooni ajastu (Fiala 1997: 75; Nešpor 2010: 8-9; Malíř 2007: 19). See periood, mille algust ja lõppu raamistasid sümbolsest Jan Hus (1370-1415) ning Jan Amos Comenius (1592-1670), sai 19. sajandil Tšehhi rahvusidentiteedi aluseks ja rahvuslikku uhkust väljendavate sümbolite allikaks (Nešpor 2006: 75). Paljude Tšehhi rahvusidentiteedi arhitektide jaoks laienes negatiivne hoiak ka kuldajastu lõpetajate usule. Habsburgidest said saksastamise ning rekatoliseerimise poliitika taustal Tšehhi eripärase kultuurilise ja rahvusliku identiteedi vaenlased, keda hakati portreerima soovimatute välismaalastena, kes surusid Tšehhi rahvale peale midagi, mis oli neile võõras. Sellega seletati ka kolmekümneaastasele sõjale järgnenud kultuurilist vähikäiku.

Tšehhi rahvusliku ärkamise aegne põlvkond tõlgendas niisiis mõningaid ajaloo võtmesündmusi ja protsesse teatud kindlal viisil, tulemuseks konkreetsed „kõige tähtsamate teemade“ tõlgendused ja korduvad esitused. Hiljem kinnistus see muster väidetavatest tšehhidele eriomastest rahvuslikest iseloomujoontest, näiteks vahva sõduri Švejki nutikas rumalus koos valmidusega toime tulla erinevate raskete oludega ning teistest sarnastest „väiklase väändunud iseloomuga küünilise rahva“ madalprofili omadustest. Kõik need leiti pärinevat Tšehhi rahva sajanditepikkusest poliitilisest ja kultuurilisest moonutamisest Habsburgide saksastamise ja rekatoliseerimise poliitika poolt (Václavík 2010: 72-73).

Seda kõike kinnistasid 19. sajandi ühiskondlikud moderniseerumisahtused nagu liberalismi esiletõus, linnastumine, industrialiseerimine (Tšehhi oli Austria-Ungari impeeriumi tööstuslikuks südameks) ning ühtlasi ka mõjukate intellektuaalide ja poliitkommentaatorite sotsiaalse klassi järkjärguline esikerkimine – viimased olid sageli liberaalsete vaadete kandjad ning üpriski kriitilised religioossete institutsioonide suhtes (Nešpor 2010: 40-41; Berger, Davie, Fokas 2008: 54). Need trendid süvendasid veelgi suure osa Tšehhi ühiskonna võõrandumist ametlikust religioonist. Samas ei toonud see kaasa massilist kirikust lahkumist või mittekatoliiklike kirikute poole pöördumist (viimased legaliseeriti

kuningas Joseph II tolerantsusaktiga 1871). Peaaegu kõik Tšehhi ajaloo antiklerikaalse tõlgenduse pooldajad jäid kuni surmani katoliiklasteks. Pigem oli tegu järkjärgulise huvi kadumisega kiriku vastu, mis haaras üha enam ka tavalisi kirikulisi ning mille teljena kinnistus tšehhidele tüüpiline kahtlus, et kirik huvitus peamiselt võimust ja rahast ning et Tšehhi rahva heaolu läks talle vähem korda kui omakasu ja võimude toetus.

Sarnane muster avaldub ka Eesti (ja Läti) rahvusnarratiivis, keda hakanud "rahvaks kirjutama" valgustusajast mõjutatud kohalikud baltisakslased. Nende inspiratsiooniallikaks oli rahvusvaheline kontekst – Ulrike Plathi sõnutsi (2008, 39) viivad „koloniaalfantaasiad ja võrdlused Balti provintsidest Saksamaale, sealt edasi Ameerikasse, Indiasse ja sealt omakorda tagasi Eesti- ja Liivimaaale“. Siin mängis olulist rolli Garlieb Merckeli tegevus, kelle teos *Liivimaa esiaeg* (1798) pani aluse Läti ja Eesti rahvusnarratiivi põhimotiivile. Merckeli üheks eesmärgiks oli kohalike sotsiaalsete olude, eriti pärisorjuse kriitika ja nii oli ka tema esitatud narratiiv üles ehitatud sotsiaalsetele ja religioossetele vastuoludele. Loo keskmesse asetab ta muistsete vabade eestlaste-lätlaste võitluse katoliiklike vallutajate vastu 13. sajandil, millest varasemat aega esitab kuldse esiajana, sellele järgnevat aga orjapõlvena. Selles mõttes jätkas Merckel juba varasemast pärit katoliiklusekriitilist joont, mida Eesti kontekstis esindasid luterlikud pastorid (nt 1715 ilmunud põhjaeestikeelse Uue Testamendi eessõnas).

Need ideed võeti tänulikult üle 19. sajandi keskpaigas formeerunud eesti soost intellektuaalide poolt, kes rahvuse moodustumise järgmisel etapil teatavalt baltisakslastelt üle võtsid (Laar 2005). Ka nende käsitluses said põhilisteks motiivideks ajaloo kaheksjaotus kuldse esiaja ja sellele järgnenud 700-aastase orjapõlve näol, mille põlistas nt C. R. Jakobson oma kõnes *Eestirahva valguse-, pimeduse- ja koiduaeg* (1868). Selle narratiivi selgrooks võib pidada eestlaste võitlust vabaduse ja oma kultuuri säilimise eest, mille käigus erinevad ajaloosündmused vormitakse ühtseks looks ja esitatakse n-ö Suure Lahingu kirjeldusena (Tamm 2003). Selle selgroo külge kinnituvad teised, n-ö alamotiivid, mis ühekorraga nii toetavad põhistruktuuri kui ka toetuvad sellele (Jonuks, Rimmel 2020).

Seega, sarnaselt tšehhidele kuulub ka Eesti rahvusnarratiiv kuldajastu-tüüpi, ent religiooniküsimustes on üks märkimisväärne erinevus. Kui tšehhide puhul idealiseeritakse oma usku, millena nähakse Jan Husi

versiooni protestantismist, siis Eesti puhul on oma usuks kristluse-eelne usk. Kuigi selle erinevad kirjeldused, mis vastandasid muistse „holismi“ kristlikule dualismile, esitasid muinasusundi raamistuses (eriti moraaliküsimustes) tegelikult kristlikke kontseptsioone, kirjeldades neid nii kristlikus keeles kui ka otseselt kümnele käsule viidates (Heraklides 1908 jpt), rõhutati samal ajal muistse usundi humanistlikku ja sekulaarset loomust: „Eesti muinasusk oli täiesti selle maailma usk“ (Reiman 1901). Selles mõttes sai rahvuslikku eneseteadvusesse implitsiitselt sisse kirjutatud problemaatiline suhe kristlusega, millest teatud ulatuses nähti end erinevat, ehkki kuni iseseisvusperioodini oli selline seisukoht veel selgelt sõnastamata. Oma rolli problemaatilises suhtes kristlusega mängisid ka kaasaegsed sündmused, nt 1905. aasta revolutsioon, mille järel hakati valdavalt baltisakslastest koosnenud vaimulikkonda süüdistama selles, et need ei kaitsnud eestlastest koguduseliikmeid karistussalkade eest. Selle tagajärjel vähenes eestlastest kirikuskäijate arv märkimisväärselt (Rohtmets 2016, 262–63) ja eestlasi hakati süüdistama „atheismuses“, millest asjaosalised ise küll püüdsid igati distantseeruda (Remmel 2016). Seega võib öelda, et kuigi kirikut tajuti teatud ulatuses võõrana, saksa kirikuna (Rohtmets 2019, 25), siis ühiskondlikus plaanis ei olnud ilmalikkus sel perioodil veel kindlasti valikuvõimaluseks, seda eriti moraaliküsimustes, millele viitavad skandaalsed juhtumid, kus mõned haritlased keeldusid kiriklikest rituaalidest (nt Lui Oleski ilmalik abiolu 1905. aastal, vt Andresen and Jansen 2010, 326).

RELIGIOON ILMASÕDADE VAHELISEL AJAL

Pärast Austria-Ungari impeeriumi lagunemist 1918. aastal tõlgendasid vaba Tšehhoslovakkia idee arhitektid „Tšehhi ajaloo tähendust“ koos selle kõige olulisemate teemadega ülalkirjeldatud vaimus. Tuleb rõhutada, et see ei olnud kristlusevastane tõlgendus. Näiteks kuulus selle hulka Tšehhi vennasteliikumise ajaloolise rolli rõhutamine ja kohati isegi idealiseerimine. Ent samas oli see olulises mõttes antiklerikaalne tõlgendus (Fiala 2007: 35). Ajastu enne Valge mäe lahingut oli Tšehhi kultuuri kuldaeg, millele järgnes mandumine. Seega oli tarvis pöörduda tagasi kuldajastu pärandi juurde. Ilmasõdade vahelise perioodi Tšehhoslovakkia riigijuhid, sh riigi esimene president ja vaba Tšehhoslovakkia kangelane

number üks Tomáš G. Masaryk, toetasid väga olulisel määral kristliku religioossuse mittekatoliiklikke vorme ja struktuure. Nüüdseks „usuvahetusliikumisenä“ tuntud protsessi käigus loodi uus kirik: Tšehhoslovakkia Hussiitide Kirik. Lühikese ajavahemiku vältel liitus sellega mitusada tuhat inimest, peaaegu kõik neist endised katoliiklased. Samas toimus see usuvahetus tihti pigem patriootlikul ja kultuurilisel alusel kui religioosse veende põhjal. Paljude tšehhide jaoks oli see sümboolne kinnitus „Viinist lahkulöömisest“ (st vabanemisest Habsburgide võimu alt), mis nüüd kulmineerus „lahkulöömisena Roomast“. Usuvahetusliikumine tõi kaasa ka protestantide arvu kasvu. Tšehhoslovakkia Hussiitide Kiriku kõrvale tekkis Tšehhi Evangeelne Vennastekirik, mis moodustati Tšehhi kalvinistide ja luterlaste ühinemise tulemusel. Mõlemad uued kirikud pidasid end Tšehhi reformatsiooni pärijateks. Nad ei suutnud küll liikmete arvukuselt katoliku kirikuga võistelda, ent neid toetati kui Tšehhi parimate traditsioonide kandjaid.

Ilmasõdade vahelisel ajastul, Teise maailmasõja käigus ning sellele vahetult järgnenud ajaperioodil kasvas võõrandumine kirikust ka paljude intellektuaalide vasakpoolse maailmavaate tõttu. Mõnedest neist said entusiastlikud kommunistid, teised kaldusid mõõdukamate vasakpoolsete vaadete poole. Sotsialistlik töölisliikumine, mille kõneisikuteks nad olid, oli üldiselt üsna kirikuvaenulik ja kiriku suhtes umbusklik. 19. sajandil tekkinud ja tööstusrevolutsiooni tõttu järjest kasvanud tööliklass tundis end üldiselt kiriku poolt petetuna. Süüdistustel, et kirik ei huvitunud eriti tööliste kehvadest elutingimustest, kuna nad eelistasid hästi läbi saada rikaste vabrikantide, teisisõnu „kurnajatega“, oli omajagu ka alust. Samuti ei olnud kirik piisavalt kiire tööliklassi hingehoiualase tegevuse käivitamisel ja nii tunduski paljudele, et kirik on lihtsalt töölikud hülganud ja jätnud nad viletsusse. Kasvav töölisliikumine võttis seetõttu tihti omaks antiklerikaalse hoiaku, saades ise oma järgijatele „asendusreligiooniks“ (Nešpor 2010: 42).

Samas ei tähendanud 20. sajandi esimesel poolel toimunud kasvav võõrandumine, et inimesed oleksid kirikust ametlikult lahkunud. Kommunistliku võimu poolt läbi viidud esimene rahvaloendus 1950. aastal tabas ateismipoliitika elluviijaid ebameeldiva üllatusena: selle kohaselt vastas üle 90% elanikest, et nad on ühel või teisel viisil kirikuga seotud (Václavík 2010: 105-106).

1918. aastal iseseisvunud Eestis riik ja kirikud lahutati. Luterliku kiriku ambitsiooniks oli vabaneda endisest kõrgkiriklikust taagast ning saada rahvakirikuks, st demokraatliku juhtimisega kirikuks, millel on esinduslikult suur liikmeskond. Selle protsessi käigus tõrjuti ballisakslased kiriku valitsemisest järk-järgult kõrvale. Rahvakiriklikkuse ambitsioonid olid ka õigeusul ja baptistidel (Rohtmets 2019: 79). Kiriku positsioon ühiskonnas ei olnud aga üheselt selge. Heaks tooniks peeti (vähemalt formaalset) kuulumist kirikusse, ehkki mittereligioosus igapäevaelus probleeme ei tekitanud. 1934. aasta rahvaloenduse andmetel oli kirikutega seotud 99% elanikkonnast, suurimatest uskkondadest 78% luterlased ja 19% õigeusklikud; mitteusklike osakaal oli 0,7%. Samas oli teada, et kirikuliikmete nimekirjad sisaldasid palju inimesi, kes olid kirikust juba kaugenenud – liikmemaksude tasumise alusel võis aktiivselt seotuks pidada vaid veerandit rahvastikust (Reiman 1935). 1926. aastal kehtima hakanud perekonnaseisuseaduse alusel hakkasid registreid pidama kohalikud omavalitsused, ent kiriklikud elukaareriitused olid endiselt au sees. Samas hakkasid tekkima ka kirikliku sekkumiseta ilmalikud rituaalid (nt Eduard Vilde matused 1933. aastal) ja oli märgata kiriklike talituste hulga langust, mida tõlgendati mitte religioonivastasuse, vaid ükskõiksuse levikuna (Reiman 1935). Seega võib iseseisvuspäeva kirjeldata ilmalikkuse “kodustamise” perioodina – kui veel sajandi alguses ei olnud ilmalikkus valikuvõimaluseks, siis nüüd oli see juba suuresti aktsepteeritud.

Teisalt erines märkimisväärselt maaelanikkonna, linnaelanike ja haritlaste suhtumine (Rohtmets 2019: 80). Eriti just haritlaste hulgast lähtus 1920. aastatel terav religioonikriitika, mis tulenes tihtipeale vasakpoolsest maailmavaatest. Sotsiaaldemokraatide seas leevenesid need seisukohad 1930. aastateks, kõige otsesem religioonikriitika tulenes küllaltki marginaalsete kommunistide positsioonilt (Rommel, Friedenthal 2020).

Kolmanda aspektina tuleb ära märkida taaraususe esilekerkimine 1925. aastal, mille peamiseks agendaks oli eestlaste kultuuriline ja vaimne iseseisvus. Just taaralaste retoorikas sai Eesti rahvuslik lugu konkreetset kristlusevaenuliku vormi: „Nii see on – kahte jumalat ei saa teenida: Kristust ja Eestit. Emb-kumb – kas ollakse hea kristlane ja halb eestlane“ (Loomulikul teel 1930, 14). Taaralased püüdsid näidata oluliste pühade

paganlikkust ja kristluse mõju tühisust Eesti kultuurile üldisemalt, seostades taaralikkuse – jätkates Reimani (1901) liini – siinpoolse maailma ja ilmalikkusega: „Aga need meie jõulutaiaid ja kombed, mis loovad meile selle erilise hapra jõuluelevuse ja härra meeoleolu, on hoopis „ilmalikud“, „paganlikud“, on – taaralikud“ (Kuidas pühitseme oma jõule 1930, 26). Nii taarausust kui ka haritlastelt lähtuvad kristlusekriitilised motiivid kujundasid ka formeeruvat rahvuslikku lugu. Sellesse panustas 1930. aastatel ka ajaloolise romaani žanr, mis tihtipeale keskendus eestlaste muistsele vabadusvõitlusele (Ümera jõel, Issanda koerad jpt), esitades kirikut ja kristlust üsna üheselt negatiivses võtmes.

RELIGIOON KOMMUNISMIPERIOODIL

Tšehhoslovakkias tulid kommunistid võimule 1948. aasta veebruaris ja see tõi kaasa mitmesugused repressioonid kiriku suhtes (vt Vaško 1990; Václavík 2010: 93; Nešpor 2010: 93; Hamplová 2013: 25). 1950. aastate kirikuvastane poliitika oli üsna jämedakoeline ja see järgis Nõukogude Liidu malle. Kiriku avaliku mõju vähenemise täiendavaks põhjuseks Teise maailmasõja järgses Tšehhoslovakkias sai Beneši lepingute kohane sudeedisakslaste väljasaatmine maalt. Enamus väljaetud sakslastest olid katoliiklased (Václavík 2010: 96-97). Tühjaks jäänud aladele elama asunud inimesed pärinesid põhiliselt alamklassidest, nad olid tugeva vasakpoolse orientatsiooniga ja üsna kirikuleiged.

1960. aastatel hakkasid kiriku ja riigi suhted tasapisi paranema ja mõneks ajaks tundus, et valitseva režiimi ja kiriku vahel on loodud uus ja sõbralikum kooseksisteerimise suhe. Kuid need lootused said järsu lõpu seoses Praha kevade lõpetanud Varssavi pakti vägede invasiooniga 21. augustil 1968. Sellele järgnes vahetult nn „normaliseerumisperiood“, mis oli Tšehhi kiriku jaoks laastavate tagajärgedega (Václavík 2010: 115). Asi ei olnud niivõrd otseses ja jõulises tagakiusus nagu 1950. aastate repressioonide puhul. Võrreldes varasema ajaga oli uus poliitika palju mõõdukam ning selle tuumaks oli kiriku surumine kirikuhoonetesse. Kirikust sai selle käigus isoleeritud subkultuur, millel puudusid võimalused tegutseda avalikus ruumis (Nešpor 2010: 76). Kiriku liikmed harjusid sellise asjakorraldusega ja kohati tundus, et see isegi sobis neile. Kommunistlik valitsus oli omaks võtnud taktika, mille kohaselt oodati, et kirikud

surevad lihtsalt vaikselt välja. Sellega kaasnes preestrite ja teiste kirikutöötajate bürokraatlik ahistamine, riigipoolsete kirikusekretärideks nimetatud ametnike järelvalve ning salapolitsei agentide ja informaatorete sisseimbumine kirikutesse eesmärgiga aidata kaasa kiriku aeglasele, kuid järjepidevale nõrgenemisele ja kadumisele.

Rahva järkjärgulist demoraliseerumist ja kiriku nõrgenemist toetas täiendavalt valitsuse poolt varjatult korraldatud ühiskondlike prioriteetide nihe spetsiifilist tüüpi konsumerismi suunas. Valitsus propageeris taktikaliselt teatud laadi materialistlikku elustiili, mille sisuks oli pidev püüe leida ja osta autosid, telereid, pesumasinaid, külmikuid, suvilaid ja puhkusereise Jugoslaaviasse, tulemuseks normaliseerumisaastate kurikuulus „guljašisotsialism“ (Václavík 2010: 120). Samas kinnitavad normaliseerumisperioodil läbi viidud küsitlused, et enamus tšehhidest ei toetanud ühiskonna sunniviisilist ateistlikuks muutmist. Inimesed ei nõustunud kiriku ja selle esindajate avaliku represseerimisega. Paljud toetasid isegi ideed, et jumalateenistusi võiks raadio teel üle kanda: selliste saadete kuulamine kodus oleks olnud vaba riigipoolsest välispidisest jälgimisest kirikus.

Ülaltoodu põhjal võib öelda, et kommunistliku režiimi 40 valitsemisaastat ei toonud endaga kaasa ühiskonna põhimõttelist ateistlikuks muutmist. Juba 1948. aastal olid tšehhid religiooni suhtes üsna ükskõiksed, olgugi et enamus neist kuulus kirikusse. Nende suhe religiooni oli pealispindne, suuresti formaalne ja harjumuse asi. Kommunistid suutsidki kaasa aidata just selle viimast tüüpi suhte järkjärgulisele kadumisele. Toimus ka põlvkondade vahetus, pöördepunktiks need, kes sündisid pärast aastat 1948. Just see põlvkond lakkas ennast kiriku liikmetena identifitseerimast. 1950. aastail sündinute vanemad olid peaaegu kõik kiriku liikmed, nende lapsed aga loobusid kirikus käimast või sattusid sinna väga harva (Nešpor 2010: 81.87). Samas ei oleks see pööre ilmselt toimunud, kui „sotsialismi laste“ vanemad oleksid olnud oma suhtumistes religiooniga sügavamalt seotud. Selle väite taustaks on asjaolu, et paljudes teistes idabloki maades säärast pööret ei toimunud.

Kommunistlikul ajastul toimunud kirikute tagakiusamine tekitas ühiskonna enamuses siiski sümpaatiat kirikute vastu, hoolimata sellest, et paljud ennast kirikuga ei seostanud. Paljud katoliku preestrid olid võimude poolt vangistatud ja eri viisidel taga kiusatud. Sel taustal hindas suur osa elanikkonnast kõrgelt paavsti kompromissitut vastuseisu

kommunistlikule ideoloogiale, mis mõjutas ka poliitilisi sündmusi, kuni need kulmineerusid Nõukogude bloki lagunemise ja sealsete kommunistlike režiimide kokkuvarisemisega.

Ka sel perioodil on Tšehhi olukorral märkimisväärseid sarnasusi situatsiooniga Nõukogude Eestis. Kuigi loosungites oli Nõukogude religioonipoliitika “ateistlik”, st religioonivastane, siis tegelikkuses transformeerus see peamiselt kirikutevastaseks tegevuseks. Stalini-perioodil tegeles kirikute ohjeldamisega suuresti julgeolek, Hruštšovi valitsusajal algas aga laiaulatuslik religioonivastane kampaania, mis kestis 1958-1964. Kampaania käigus kasutati erinevaid meetodeid, mille eesmärgiks oli sundida igasugune religioosne tegevus ainult kirikuseinte vahele. See saavutati erinevate uute seadustega, ateistliku propaganda abil kujundati religioonist ja usklikest negatiivne pilt. Kiriklike traditsioonide katkestamisel mängisid olulist rolli 1950. aastate lõpus välja kujunenud “ilmalikud tavandid”, st inimese elukaare sündmuste piduliku tähistamisega seotud kombestik. Lisaks otseselt kiriklike kombetalituse kopeerivatele (ristimine, leer, abielu, matused) rituaalidele pakuti tarbimiseks ka täiesti uusi tooteid (Rimmel 2011). Ilmalike tavandite võidukäigu kohta annab ülevaate tabel 3.

Tabel 3. Ilmalikest tavanditest osavõtt Nõukogude Eestis (Vimmsaare 1981, 12).

Aasta	Nimepanek (%)	Ilmalik abielusõlmimine (%)	Ilmalikud matused (%)
1957	41	70	35
1968	87	97	54
1978	89	98	67

Kirikute võimalused sellisele poliitikale vastu astuda praktiliselt puudusid. Nii religioonivastase poliitika kui ka laiemate ühiskondlike muutuste (“moderniseerumine”, sh linnastumine, meeste-naiste võrdõigusslikkus, alternatiivne teadusel põhinev kosmoloogia (vt Smolkin (2018: 8) jt)) tagajärjel religioon kultuurilise suurusena marginaliseerus. Perioodi 1960. aastate keskpaigast kuni 1980. aastate keskpaigani võiks ühiskondlikus plaanis kirjeldada “religioosse auguna” – kuigi religioon (st kristlus) ei kadunud ja 1970. aastatel võis märgata isegi koguduseelu teatud

elavnemist tänu noortele, kes leidsid tee kirikusse, olid religioon ja religioossus ühiskondlikus plaanis nähtamatud ja kirikute liikmeskond kahanes järjepidevalt. Ka Nõukogude Eesti religioonipoliitika juhtfigureide arvates jäi üle ainult oodata viimaste usklike väljasuremist.

Statistilisi andmeid suhtumise kohta religiooni Eestis Nõukogude perioodil on paraku väga napilt, peaaegu ainsaks 1968. aastal läbi viidud uurimus “Klubi ja kaasaeg” (n = 1661). Selle uuringu järgi pidas religiooni kahjulikuks 44% vastanuist, ei kasulikuks ega kahjulikuks (“ükskõiksed”) 51%, kasulikuks 3,9%. Küsimusele jättis vastamata 1% küsitletuist (Vimmsaare 1981, 16). Sellele lisaks võib jälgida kirikuliikmete dünaamikat, mis 1987. aastaks moodustas Eesti elanikkonnast umbkaudu 5% - võrreldes iseseisvusperioodi 98 protsendiga on langus muljetavaldav, aga ligi viiekordne vahe on tekkinud ka iseseisvusperioodil “aktiivselt” seotud liikmete arvuga (Remmel 2015).

Selle võidu viljad osutusid ateistliku agenda jaoks aga kibedateks. Paljude jaoks võrduski religiooni nähtavuse puudumine ateismiga, mistõttu “aktiivne” ateismialane tegevus näis tarbetuna. Selle tagajärjel tekkinud hoiakut kirjeldati “ükskõiksusena” nii religiooni kui ka ateismi vastu (Vimmsaare 1981). On küll selgusetu, mida ükskõiksus sellises kontekstis sisuliselt tähendab (oli see siis huvi puudumine religiooni ja ateismi või eksistentsiaalsete küsimuste vastu või eksistentsiaalse sfääriga tegelemine mingis vormis, mis jäi ja on jäänud uurijate poolt märkamata?), ent nõukogulik ateiseerimisprojekt oma maksimumeesmäärke ei saavutanud (vrld Smolkin 2018: 228jj). Nii võib ka Eesti puhul nentida, et pakkudes alternatiivseid “eksistentsiaalseid tooteid”, soodustas nõukogude võim nende inimeste distantse religioonist, kes ei olnud varemgi religiooniga tugevalt seotud. Läbi elukondliku seotuse puudumise kirikuga tagati sedalaadi hoiakute jätkusuutlikkus. Selline taust on tugevalt mõjutanud inimeste (mitte)religioossust ka taasiseseisvunud Eestis (Remmel 2019a).

RELIGIOON VABANENUD ÜHISKONNAS: TŠEHHI

Kommunistliku süsteemi kokkuvarisemise käigus võis kogu Ida-Euroopas märgata nii traditsiooniliste kirikute populaarsuse tõusu kui ka uute religioossete liikumiste sissetungi. Paljudes riikides said religioon ja

kirikud tagasi kommunismieelse ühiskondliku positsiooni (PEW 2017). Ka Tšehhis, pärast sametrevolutsiooni 1989. aastal suhtus küllalt suur osa tšehhe kirikusse positiivselt (Nešpor 2010: 98; Fiala 2007: 38). 1990. aastal läbiviidud uuringu kohaselt usaldas kirikuid 51% elanikkonnast.

Kiriku populaarsuse periood Tšehhis ei kestnud siiski kuigi kaua. Kirikuga seostatud lootused ei täitunud ja üsna varsti võttis uuesti maad tšehhide traditsiooniline usaldamatus religioossete institutsioonide suhtes. Tasakaalustavalt tuleb siiski märkida, et see usaldamatus ei puuduta ainult kirikuid. Tšehhe iseloomustab üldine sügavale juurdunud põhimõtteline usaldamatus institutsioonide vastu (Sedláčková 2011). Suure osa tšehhi ühiskonna tüüpiline arvamused on, et institutsioonid ei hooli inimestest, kelle teenimiseks nad on mõeldud, vaid pigem teenivad iseend ja huvituvad vaid enda võimust ja rahast. Religioossete institutsioonide mitteusaldamine kuulub lihtsalt samasse üldisesse arvamuste paketti.

Isegi sel perioodil, kui kirikut kõige rohkem usaldati, ei soovinud tšehhid näha rikast ja mõjuvõimsat kirikut. Kirik, mida nad soovisid, pidi olema üllameelne, alandlik ja teenimisvalmis ning tagasihoidlik ja ennastohverdav. Kindlasti mitte aga rikas ja mõjukas – see hoiak püsib Tšehhi ühiskonnas tänini (Fiala 2007: 61; Nešpor 2010: 99; Spousta 1999: 88). Just sel põhjusel on ühiskond oma reaktsioonidelt väga allergiline, mil iganes tundub, et kirik taotleb poliitilist võimu. Tšehhi kiriku reputatsioon kannatab alati, kui kirik vaidleb võimudega kommunistliku režiimi poolt natsionaliseeritud kirikuvarade tagastamise üle. Kirik ise näeb seda teemat muidugi teisiti, nõudes kommunistide poolt varastatu tagastamist. Üldsuse jaoks kinnistab see aga paraku sajanditevanust stereotüüpi „ahnetest prelaatidest“.

Siinkohal on tähelepanuväärne jälgida viimaste rahvaloenduste andmete kaudu väljajoonistuvaid trende kiriku liikmete arvu kohta. Kui Tšehhi elanike üldarv on jäänud enam-vähem samasse suurusjärku (10 302 215 aastal 1991 ja 10 436 560 aastal 2011), siis kiriku liikmelisuse arvude muutused on üsna drastilised (tabel 4):

Kõik kolm suuremat kirikut on oma liikmeskonda märkimisväärselt kaotanud. Nende kõrval on rida väiksemaid denominatsioone, mille liikmeskonda kuulub kokku samuti tuhandeid inimesi – nende kohta võib öelda, et nende arv on kas enam-vähem samaks jäänud, natuke langenud või mõnel puhul isegi kasvanud. Kui toetuda kirikute sisestatistikale, siis

Tabel 4. Muutused kirikute liikmelisuses Tšehhis (CZSO 2018).

Rahvaloendus 1991	
Rooma-Katoliku Kirik	4 021 385
Tšehhi Evangeelne Vennastekirik	203 996
Tšehhoslovakkia Hussiitide Kirik	178 036
Rahvaloendus 2001	
Rooma-Katoliku Kirik	2 740 780
Tšehhi Evangeelne Vennastekirik	117 212
Tšehhoslovakkia Hussiitide Kirik	99 103
Rahvaloendus 2011	
Rooma-Katoliku Kirik	1082463
Tšehhi Evangeelne Vennastekirik	51858
Tšehhoslovakkia Hussiitide Kirik	39229

võib tõdeda ka seda, et kirikute aktiivne liikmeskond siiski ei ole eriti kahanenud ja et kahanemine on põhimõtteliselt toimunud nende inimeste arvelt, kes olid ennegi kiriku liikmed vaid formaalselt. Selle statistika valguses võib nentida, et ühiskondlik norm Tšehhis on mittereligioossus ja et kristlased moodustavad siin nonkonformistliku vähemuse.

RELIGIOON VABANENUD ÜHISKONNAS: EESTI

Sarnaselt teistele Ida-Euroopa maadele leidis ka Eestis aset religiooni taastulemine (Rohtmets, Ringvee 2013), mida nii mõnigi kord on kirjeldatud religioonibuumina. See periood jäi Eestis siiski küllaltki lühiajaliseks – juba 1992. aastal langes kiriklike talituste alane statistika järsult ja stabiilne vähenemine kestab siiani (Koppel 2019). Seetõttu võib religiooni ühiskondlikku positsiooni taasiseseisvumisperioodil kirjeldada nõukogude perioodi põhisuundumuste jätkumisena – religiooni

sotsialiseerimine on endiselt minimaalne ning religiooni nähtavus madal. Luterlikul identiteedil ei õnnestunud end siduda Eesti rahvusliku identiteediga ning kirikud ei suutnud end näidata taasiseseisvumise tagamisel olulises rollis, ehkki katseid seda kinnitada on tagantjärele tehtud (nt Velliste 2011). Lisaks on üldjoontes püsima jäänud nõukogude ateistliku propaganda loodud negatiivne aura religiooniga seonduva ümber, mis torkab eriti silma religiooniõpetuse teemal toimunud debattides. Sellised konnotatsioonid näivad siiski aegamööda nõrgenevat, samuti on viimastel aastatel märgata religiooni nähtavuse tõusu Eesti ühiskonnas, seda nii globaalsete (migratsioonikriis) kui ka lokaalsete (noor aktiivne luterlik peapiiskop) muutuste tagajärjel (Rimmel, Rohtmets 2020).

Need tendentsid ei ole aga ühesuunalised. Teisalt võib märkida nt rahvusnarratiivis esineva religioonileiguse motiivi radikaliseerumist, mille tagajärjel on tekkinud uus meem “Eestist kui maailma kõige ateistlikumast riigist”. Eestipärase ateismi all ei tasu aga mõista aktiivset religioonivastasust – religiooni (eelkõige kirikute) madal nähtavus ei anna selleks lihtsalt põhjust, mis seletab ka sekularistide organisatsioonide sisulist puudumist. Organiseerunud mittereligioossuse ainsaks esindajaks on MTÜ Eesti Skeptik kaheksa ametliku liikmega. Üldistades tuleb nõustuda Ringveega (2012), kes on kirjeldanud eestlaste suhtumist religiooni “tolerantse ükskõiksusena” – ka mitteusklikega tehtud intervjuud viitavad sellele, et Eesti mittereligioossuse keskmes on “religiooni nähtamatus” ja kokkupuute puudumine religiooniga (Rimmel 2019b). Seetõttu võib märgata ka tendentse, mis viitavad kultuuri ja religiooni tajumisele teineteisest eristuvatena (Rimmel 2019a), st religiooni (eelkõige institutsionaliseerunud kristlust) ei tajuta Eesti kultuuri osana, mis viitab eespool mainitud Dobbelaere (2002) “lahterdumise” teatud vormile.

Lisaks eelnevale võib märkida erinevate mitteinstitutionaalsete religioonivormide laia levikut, mis on pannud uurijaid väitma, et uus vaimsus on Eestis muutumas peavoolureligiooniks (Uibu 2016). Näib, et tänapäevaste eestlaste jaoks on kiriku lävepakk liiga kõrge ja ajalooliste sidemete puudumise tõttu on lihtsam oma eksistentsiaalseid vajadusi katta mujal või muul moel – olgu siis uue vaimsuse miljöös või puhtsekulaarses keskkonnas, mis eksistentsiaalsete toodete ja teenuste turuplatsil teistega võrdväärselt konkureerib.

KOKKUVÕTTEKS

Nagu eelpoolkirjeldatust näha, on Tšehhi ja Eesti religiooniloos märkimisväärsed sarnasusi nii minevikus kui tänapäeval. Võib-olla kõige silmatorkavamaks ühiseks iseloomujooneks teel postkristliku kultuurimiljöoni võib pidada kirikukriitiliste hoiakute seotust rahvuslik-kultuurilise identiteediga. Nii Tšehhi kui Eesti puhul on ühisosa religioonikriitilise hoiaku ja rahvusliku identiteedi vahel välja kasvanud mitte niivõrd religiooniväenulikkusest, kuivõrd vastandumisest Saksa kultuurilisele ja poliitilisele domineerimisele rahvuste tekkimise perioodil 19. sajandil. „Tšehhi uskmatus“ on ajalooliselt seotud vastandumisega Austria-Ungari monarhiale, mida tšehhide jaoks representeeris katoliku kirik, teisalt aga Tšehhi ajaloo spetsiifilise tõlgendusega, mis on saanud osaks paljude põlvkondade rahvuslikust ja kultuurilisest enesemääratlusest. Nii on see tasapisi hakanud toimima iseennast täitva ettekuulutusena. Poliitikud, kirjandustegelased ja teised, kes tõlgendasid ja tänini tõlgendavad Tšehhi ajalugu antiklerikaalses võtmes, on oma mõjukusega aidanud kujundada avalikke arusaamu religioonist. Sarnaseid seoseid võib leida ka Eestist, kus nõukogude ateistlik propaganda püüdis näidata ateismi Eesti ajaloo ja kultuuri pärisosana, vähendades samal ajal kiriku rolli ja esitades seda eelkõige negatiivsena; positiivsete aspektide puhul aga rõhutades selle „kultuurilisi“ väljundeid nagu näiteks kirjaoskuse levik vms. Sellelt pinnalt on tärnanud ka tänapäevased interpretatsioonid Eestist kui kõige ateistlikumast maast. Selles mõttes võib ka mittereligioossust kirjeldada Hervieu-Legeri (2000) võtmes „mäluahelana“, mille abil inimesed püüavad mõtestada minevikku, olevikku ja tulevikku. Just kultuurilise järgnevuse mõttes on väga huvitavad Eesti ja Tšehhi religioonikäsitluste erinevused. Mõlemad rahvuslikud lood on n-ö „kuldajastu“ tüübid. Tšehhis seondub kuldajastu reformaator Jan Husi tegutsemisega ning „omana“ käsitletakse rahvuslikku vormi reformeeritud kristlusest hussiitliku kiriku näol. Eesti rahvusnarratiivis esinev kuldajastu on aga paigutatud eelkristlikku perioodi ja kuigi viimaste aastakümnete retoorikas on kinnistunud luterlus kui Eesti kultuuri minevikus oluliselt mõjutanud traditsioon, peetakse „omaks“ ja eestipärast maailma vaadet väljendavaks kristlusele selgesõnaliselt vastanduvat maausku. Seejuures tajutakse uuspaganlikku maausku huvitaval kombel mitte niivõrd religiooni, kuivõrd „kultuuri“ või kultuurilise järjepidevuse kandjana.

Dominantse institutsionaalse religiooni (kristluse) ja rahvuskultuuri vaheline disharmonia on ka peamiseks kriitika põhjuseks erinevate kristluse „üleminekukontseptsioonide“ rakendamise suhtes nii Eesti kui Tšehhi ühiskonnale, nagu näiteks Bergeri, Davie' ja Fokase (2008) poolt kirjeldatud fenomen „kuulumine ilma uskumata“ või Davie' (2007) pakutud „vikaarreligioon“. Mõlemad fenomenid võivad küll kirjeldada mingit väikest osa ühiskonnast (Nešpor 2010: 136; Rimmel 2019a), ent Eesti ja Tšehhi postkristluse konfiguratsioonides ei sobi nad rahvusliku (mitte) religioosse eripära kirjeldamiseks. Kristluse asemel näib vikaarsuse kontseptsioon märksa paremini sobituvat nt uuspaganliku maausuga, mille toetus on märkimisväärselt suurem end mausklikena defineerinuist ja millel, nagu eespool märgitud, nähakse rahvuskultuuri eripärade edasikandja funktsiooni. Tänu praegusele keskkonnateemade tulipunktis olemisele kannab mausk ka ökorahvusluse agendat.

Tuleb siiski mõnda, et Eesti ja Tšehhi kultuurid pole ainsad, kust võib leida seoseid kirikukriitiliste hoiakute ja rahvusluse vahel – seda laadi motiive esineb Ida-Euroopa kontekstis laialdaselt, ka neis ühiskonnades, mida üldiselt peetakse üsna religioosseks (Bubik, Vaclavik, Rimmel 2020: 316).

Samas, mingi riigi või rahvuse kohta käivad hinnangud tähendavad enamasti sellisel tasandil üldistusi, mille tõlevastavus on küllaltki küsitav, sest suhtumine võib erineda näiteks nii elukoha, poliitilise eelistuse kui ka vanusegrupi lõikes. On täiesti võimalik, et „eestlaslik ateism“ võib suuresti kirjeldada peamiselt nõukogude perioodil kasvanute põlvkonda, st tänaseid keskealisi, sest vanem generatsioon (isegi mitteusklikud ja ateistid) on veel mõjutatud Eesti Wabariigi aegsetest traditsioonidest ja hoiakutest, tänased noored aga kasvavad globaliseeruvus ja pluralistlikus maailmas, kus infolevikul puuduvad rahvuslikud piirid. Seetõttu võib eesti- või tšehhipärasest „ateismist“ või religioonikriitilisest hoiakust rääkida ainult mõõndustega ning selliseid väiteid tuleks käsitleda mitte analüütiliste kategooriate, vaid pigem allikmaterjalina ideeajaloolisest aspektist. Kõige õigem oleks öelda, et tšehhide puhul on uurijad esile tõstnud nende usaldamatust religioossete institutsioonide suhtes, eestlaste puhul on rõhutatud ükskõiksust religiooni vastu – näib, et mittereligioosusega seotud mäluahelate puhul rõhutatakse enam identiteedi ja hoiakutega seonduvaid aspekte, isiklikud uskumused ja praktikad on tagaplaanil.

Erinevused hoiakutes kristluse suhtes tulenevad nii kohalikust kultuurilisest taustast kui ka kirikute tegevusest või tegevusetusest. Ilmselt on tšehhide usaldamatus seotud katoliku kiriku oluliselt suurema nähtavusega võrreldes luterlusega Eestis – seda nii katoliikluse visuaalse poole pealt võrreldes luterliku minimalismiga kui ka kirikute aktiivsusega ühiskonnas. Just kiriku aktiivsusega ühiskonnas võib seletada ka ateistliku identiteedi erinevat populaarsust kummalgi maal. Ateistide arv Tšehhis on eri uuringute kohaselt võrreldav teiste Euroopa riikidega – hinnanguliselt viiendik kuni veerand elanikkonnast (Nešpor 2010: 133), Eestis seevastu nimetas end ateistiks ainult 7% (EUV 2015). Kui arvestada, et pärast 1990. aastate alguse religioonibuumi jätkus Eestis suuresti nõukogude perioodi nähtamatu religiooni stiil (kristlus kui isoleeritud subkultuur), võib see seletada ka ateisti sildi vähest populaarsust ühel „maailma kõige ateistlikumal maal“ ja eestipärast „ükskõiksust“ religiooni resp. kristluse suhtes. See resoneerib ka Bruce'i (2002: 42) seisukohaga, et sekulariseerumise lõpp-punktiks peaks olema ükskõiksus religiooni vastu, kuna ateism teadliku vastandumisena nõuaks endiselt religiooni eksisteerimist mingis vormis.

BIBLIOGRAAFIA

- “Kuidas pühitseme oma jõule?” 1930. *Hiis*. 2: 26–29.
- “Loomulikul teel”. 1930. *Hiis*. 1: 4–14.
- Ammerman, Nancy T., ed. 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press.
- Andresen, Andres, Jansen, Ea. 2010. “Luteri usu kirik.” *Eesti Ajalugu V. Päärsorjuse kaotamisest Vabadussõjani*, edd. Toomas Karjahärm, Tiit Rosenberg, Sulev Vahtre: 314–317. Tartu: Ilmamaa.
- Berger, Peter, Davie, Grace, Fokas, Effie. 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington: Ashgate.
- Bowman, Marion, Valk, Ülo. 2012. „Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of of Belief“. *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, edd. Marion Bowman, Ülo Valk: 1–19. New York & London: Routledge.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West. 1 edition*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Bubík, Tomáš, David Václavík, Rimmel, Atko. 2020. „Nonreligion in the CEE region. Some remarks“. *Freethought and Atheism in Central and*

- Eastern Europe. The Development of Secularity and Nonreligion*, edd. Tomáš Bubík, Atko Rimmel, ja David Vaclavik: 310–324. Routledge.
- Davie, Grace. 2007. “Vicarious Religion: A Methodological Challenge.” *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, ed. Nancy T. Ammerman: 21–36. Oxford University Press.
- Demerath, N. J. 2000. “The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden.” *Social Compass* 47 (1): 127–39. <https://doi.org/10.1177/003776800047001013>.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Peter Lang.
- Fiala, Jan. 1997. *Hrozná doba protireformace*, Heršpice: Eman, 1997.
- Fiala, Petr. 2007. *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hamplová, Dana. 2013. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum
- Heraklides. 1908. *Eesti usk*. Tallinn: Mõte.
- Hervieu-Leger, Daniele. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. None edition. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Hošek, Pavel 2015. „Discerning the Signs of the Times in Post-communist Czech Republic: A Historical, Sociological and Missiological Analysis of Contemporary Czech Culture“. *A Czech Perspective on Faith in a Secular Age*, edd. Tomáš Halík, Pavel Hošek: 13-42. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Jonuks, Tõnno, Rimmel, Atko. 2020. „Metsarahva kujunemine – retrospektiivne vaade müüdi loomele“. *Keel ja Kirjandus*, [ilmumas].
- Laar, Mart. 2005. *Äratjad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad*. Tallinn: Eesti Ajalooarhiiv.
- Lužný, Dušan, Navrátilová, Jolana. 2001. “Religion and Secularisation in the Czech Republic”. *Czech Sociological Review*, 9/1, 85-98.
- Malíř, Jiří. 2007. „Sekularizace a politika v „dlouhém“ 19. století“. *Sekularizace v českých zemích v letech 1848-1914*, edd. Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř. Brno: CDK.
- Merkel, Garlieb Helwig. 1798. *Die Vorzeit Lieflands. Ein Denkmal Des Pfaffen- Und Rittergeistes*. Band I. Berlin: Vossischen Buchhandlung.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. „Tak zvaný český ateismus a jeho sociální a ekleziální dopady“. *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*. Benešov: Eman. 70-85.

- Nešpor, Zdeněk R. 2010. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Nešporová, Olga, Nešpor, Zdeněk R. 2009. "Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation," *Czech Sociological Review* 45/1, 1215-1237.
- Pickel, Gert, Pollack, Detlef, Müller, Olaf. 2012. "Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results." *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, edd. Detlef Pollack, Olaf Müller, Gert Pickel: 229–256. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- Plath, Ulrike. 2008. "Euroopa Viimased Metslased": *Eestlased saksa koloniaaldiskursis 1770-1870*." *Rahvuskultuur ja tema teised*, ed. Rein Undusk: 37–64. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus.
- Pollack, Detlef. 2015. „Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core“. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 90 (1): 60–79. <https://doi.org/10.1080/00168890.2015.1002361>.
- Quensnell, Michael D. 2002. *Co si myslíme, čemu věříme a kdo jsme*. Praha: Academia.
- Reiman, Hugo. 1935. "Kirikuelu 1930-34." *Eesti Statistika* 160 (3): 126–130.
- Reiman, Villem. 1901. "Eesti muinasusk". Kõne. Jurjev: Postimees.
- Rommel, Atko. 2011. *Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990: tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus*. Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensis 24. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Rommel, Atko. 2015. "(Anti)Religious Aspects of the Cold War: Soviet Religious Policy According to the Example of the Estonian SSR." *Behind the Iron Curtain. Estonia in the Era of the Cold War*, ed. Tõnu Tannberg, 359–92. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Rommel, Atko. 2016. "Ambiguous Atheism: The Impact of Political Changes on the Meaning and Reception of Atheism in Estonia." *Annual Review of the Sociology of Religion* 7, edd. Roberto Cipriani, Franco Garelli: 233–50. Brill.
- Rommel, Atko. 2019a. „(Non)religion in a Museum: Alterna(rra)tives of the Estonian National Story“. *Historická sociologie/Historical Sociology*, 2: 69–84.
- Rommel, Atko. 2019b. "Religiooni uurimisest ilmalikus ühiskonnas". *Usuteaduslik Ajakiri*, 3: 95–126.
- Rommel, Atko, Friedenthal, Meelis. 2020. „Atheism and Freethought in Estonian culture“. *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe. The Development of Secularity and Nonreligion*, edd. Tomáš Bubík, Atko Rommel, David Vaclavik: 84–110. Routledge.

- Ringvee, Ringo. 2012. „Dialogue or Confrontation? New Religious Movements, Mainstream Religions and the State in Secular Estonia“. *International Journal for the Study of New Religions* 3 (1): 93–116.
- Rohtmets, Priit. 2016. „Kirikuelu Eestis Esimese maailmasõja ajal.“ *Esimene maailmasõda ja Eesti II*, 31:190–299. Eesti Ajalooarhiivi Toimetised 24. Tartu.
- Rohtmets, Priit. 2019. *Eesti usuelu 100 aastat*. Tallinn: Post Factum.
- Saard, Riho. 2008. *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis: peatükk XX sajandi Eesti teoloogilises mõtteloos*. Tallinn: R. Saard (Põltsamaa: Vali Press).
- Sedláčková, Markéta. 2011. „Trust and Democracy in the Czech Society“. *Crisis Situations in the Czecho-Slovak Context after 1989*, edd. Zuzana Jurechová, Pavol Bargár. Praha: CECMS. 60-74.
- Smolkin, Victoria. 2018. *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton University Press.
- Spousta, Jan. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů“. *Náboženství v době společenských změn*, ed Jiří Hanuš: 73–90. Brno: CDK.
- Tamm, Marek. 2003. „Monumentaalne ajalugu. Mida me mäletame Eesti ajaloost?“ *Vikerkaar* 10/11: 60–68.
- Thurfjell, David, Rubow, Cecilie, Rimmel, Atko, Ohlsson, Henrik. 2019. „The Relocation of Transcendence around the Baltic Sea: Using Schutz to Conceptualize Nature Experiences.“ *Nature and Culture*, 2: 190–214.
- Thurfjell, David. 2015. *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*. Farsta: Molin & Sorgenfrei Förlag.
- Uibu, Marko. 2016a. *Religiosity as Cultural Toolbox. A Study of Estonian New Spirituality*. Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensis 32. Tartu: University of Tartu Press. <http://dspace.ut.ee/handle/10062/54063>.
- Uibu, Marko. 2016b. „Re-emerging Religiosity: The Mainstreaming of the New Spirituality in Estonia“. *Journal of Baltic Studies* 47 (2): 257–74. <https://doi.org/10.1080/01629778.2015.1113432>.
- Václavík, David. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Váně, Jan, Štípková, Martina. 2013. „The National Religious Environment and the Orthodoxy of Christian Beliefs: A Comparison of Austria, the Czech Republic and Slovakia“. *Czech Sociological Review* 49(3): 403-426.
- Vaško, Václav. 1990. *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*, vol. I-II. Praha: Zvon.

- Velliste, Anne, ed. 2011. *Usk vabadusse: artikleid ja mälestusi Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku osast Eesti iseseisvuse taastamisel*. Tallinn: EELK Konsistoorium.
- Vimmsaare, Kuulo. 1981. Ükskõiksus - on see hea või halb? Tallinn: Eesti Raamat.
- Voas, David. 2009. "The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe." *European Sociological Review* 25 (2): 155–68. <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>.
- Woodhead, Linda. 2011. "Five Concepts of Religion." *International Review of Sociology* 21 (1): 121–43. <https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544192>.

Andmebaasid

- EB 2005. *Social values, Science and Technology*. Special Eurobarometer 225 / Wave 63.1 – TNS Opinion & Social, http://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf (13.04.2019).
- EB 2010. *Biotechnology*. Special Eurobarometer 341 / Wave 73.1 – TNS Opinion & Social, http://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf (13.04.2019).
- CZSO 2018. *Czech Statistical Office. 1-18 Population by religious belief and sex by 1921, 1930, 1950, 1991, 2001 and 2011 censuses*, 20.11, www.czso.cz (18.04.2019).
- Pew Research Center. 2017. „Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe“. <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/> (12.01.2020).

Veebiviited

- Loonet, Teelemari. 2010. „Eesti jõuab uskmatusega BBC äärmustesaatesse“. *Postimees*, 10.12, <https://www.postimees.ee/350842/eesi-jouab-uskmatusega-bbc-aarmustesaatesse> (17.04.2019).
- Koppel, Karin. 2019. "Ristimiste arv luteri kirikus on aastatega tunduvalt langenud." *ERR uudised*. 14.02, <https://www.err.ee/929624/ristimiste-arv-luteri-kirikus-on-aastatega-tunduvalt-langenu> (14.04.2019).
- Nael, Merili. 2010. „Politoloog: eestlased on usuliselt ükskõiksed.“ *ERR uudised*, 14.12, <https://www.err.ee/414163/politoloog-eestlased-on-usuliselt-ukskoiksed> (17.04.2019).