

SISSEJUHATUS

RELIGIOONI JA ATEISMI AJALOOST EESTIS

Atko Remmel, Meelis Friedenthal

Käesolev Ajaloolise Ajakirja temaatiline erinumber kannab pealkirja “Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis”. See ei ole esimene katse neid teemasid ühiste kaante vahel käsitleda – nõukogude perioodil on ilmunud sama nimega teadusartiklite kogumikud, mida eristavad järjekorranumbrid ühest kolmeni.¹ Rangelt võttes ei olnud tegu sarjaga, vaid nii päevapoliitilistest kui ka teaduslikest vajadustest sündinud teostega – suure tõenäosusega olid esimese kogumiku (1956) algtoukeks 1954. aastal NLKP Keskkomitee poolt vastu võetud otsused “Suurtest puudustest teaduslik-ateistlikus propagandas ja selle parandamise abinõudest” ja “Vigadest teaduslik-ateistliku propaganda tegemisel elanikkonna hulgas”, mis ühtlasi viisid termini “teaduslik ateism” laiadesse massidesse.² Teise kogumiku (1961) ilmumisaeg jäi üleliidulise religioonivastase kampaania (1958–64) raamidesse. Kolmas kogumik aga ilmus aastal 1987, mis tähendab, et artiklite kirjutamine algas paar aastat varem ja oli seotud 1980. aastate alguses elavnenud, kuid

Artikli valmimist on toetanud Eesti Haridus- ja Teadusministeerium, sihtfinantseeritavad teadusteemad SF0180026S11 ja SF0180040S08. Autorid avaldavad tänu prof. Jüri Kivimäele, Heino Käänile ja Ants Liimetsale taustinformatsiooni eest.

¹ *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*, toim Ea Jansen (Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1956); *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis II*, toim Ea Jansen (Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1961); *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis III*, toim Jüri Kivimäe (Tallinn: Eesti Raamat, 1987).

² Terminit ennast oli kasutatud juba varemgi, nt Grigori Aleksandrovi NLKP KK kõrgemas parteikoolis peetud filosoofiakursuse loengutes (Grigori Aleksandrov, *Istoriya zapadnoevropejskoj filosofii* (Moskva, Leningrad: Izd. Vjsshej partiinoi shkole pri TsKVKP(b), 1945).

kümnendi keskpaigaks hääbuma hakanud uue väiksemamöödulise ateistliku kampaaniaga.

Eelkirjeldatud poliitilised asjaolud muutsid igasuguste religiooni puudutavate kirjutiste teaduslikkuse võrdlemisi komplitseerituks, sest toonane taustsüsteem nõudis teadustöölt ilmtingimata ka ideoloogilist panust. Et religiooni ja ateismi küsimused olid juba iseenesest ideoloogiliselt pingetatud, on suur osa “teadusliku ateismi” valdkonda kuuluvast kirjandusest tänapäevasesest vaatevinklist vaadatuna üpris kaugel teaduslikkusele olulisest neutraalsusest. Samas oli “teaduslik ateism” ainsaks võimaluseks religiooniküsimustega tegeleda, mistõttu nimetatud kolm kogumikku “täitsid mingil määral kirikuloo puudumisest tekkinud vaakumit”.³ Teatud eristuse võib autorite seas siiski teha – ühest küljest need, kelle üheks peamiseks lähtepunktiks oligi ideoloogilisemast vaatevinklist lähtuv “teaduslik ateism”⁴ ning teisalt need, kelle uurimisteema seostus ateismiga kas põgusalt või kaudselt. Nimelt valitses teadusliku ateismi valdkonnas pidev uue kvaliteetse materjali pöud ning (kompromissi korras) oma teema seostamine ateismiga andis võimaluse “nii mõnegi ajaliku artikli publitseerimiseks”.⁵ Seejuures torkabki silma, et kogumike autorkonnas on koostajate valikul peamiselt viimasesse gruppi kuuluvad autorid, seevastu ateismiloolasi ning kommunistliku partei ajalooloole pühendunud on vaid üksikud. Oma rolli mängis siin kindlasti ka kogumike põhirõhk kaugema ajaloo küsimustega tegelemisel, mis andis võimaluse vähemaks politiseerituseks.

Sedalaadi kompromisside tõttu on kogumikest kõige ideoloogilisema suunitlusega esimene: juba selle eessõna sedastab, et “religioon on vähese teadmistetagavaraga, looduse ja sotsiaalsete jõudude poolt ikestatud maailmapilt”⁶ ja üldisest tonaalsusest annavad märku ka artiklite pealkirjad: “Riimiline rahvalaul võitluses kiriku vastu XIX sajandil”, “Kirik kodanlike natsionalistide klassihuvide teenistuses aastail 1920–1940” jne. Järgnevad kogumikud liiguvad aga järjest vähema ideoloogilisuse suunas ning ka nende oluliselt diplomaatilisemalt sõnastatud eessõnad annavad teada, et teoste peamine eesmärk on “valgustada religiooni ja religiooni vastu suunatud võitluse küsimusi eesti rahva ajaloos”, pakkudes “propagandistide, õpetajate ja kõigi teiste lugejate käsutusse võimalikult konkreetset

³ Jüri Kivimäe e-kiri Meelis Friedenthalile (8. oktoober 2012).

⁴ Religiooni ja ateismi ajaloo valdkonnast võib näiteks tuua Kuulo Vimmsaare teost *Religioon ja kirik Eestis* (Tallinn: Eesti Raamat, 1978) või ka Lembit Raidi teost *Vabamõttelejate ringidest massilise ateismini* (Tallinn: Eesti Raamat, 1978).

⁵ Lembit Raid, suuline teade Atko Rimmelile, 16. jaanuar 2003.

⁶ *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*, 5.

materjali eesti rahva vahekorra kiriku ja usuga”,⁷ millisel moel püütakse “kaasa aidata ateistliku propaganda ja kasvatustöö tõhustamisele”⁸. Seejuures tuleb märkida, et juba alates 1970. aastaist olid ateismiküsimused tavakodaniku jaoks täiesti perifeersed, mistõttu ei ole põhjust imestada, et 1987. aasta kogumiku puhul eelistas koostaja tegeleda pigem religiooni kui ateismiküsimustega – viimane teema ongi esindatud peajasalikult vaid teose pealkirjas.

Ajaloolise lähenemise kõrval oli nõukogude perioodil Eesti teadusliku ateismi teine põhiline suund seotud sotsioloogiaga. Kuigi Olaf Kuuli kinnitas, et vaimustus sotsioloogia vastu sai alguse pärast NLKP Keskkomitee otsust “Abinõudest ühiskonnateaduse edasiarendamiseks ja nende osatähtsuse suurendamiseks kommunismi ehitamisel” 14. augustist 1967,⁹ siis ateismivaldkonnas oli elavnemine toimunud seoses religiooni väljajuurimise kampaaniaga juba alates 1959. aastast. Tõelise hoo andis sellele NLKP Keskkomitee juures asuva Ühiskonnateaduste Akadeemia Teadusliku Ateismi Instituudi avamine 1964. aastal.¹⁰ Eesti NSV-s seatigi sotsioloogia ateismiküsimusis kõige olulisemaks¹¹ ning selle põhiliste eesmärkidena nähti ülesannet teha kindlaks, “kuidas väljenduvad usuigandid tänapäeval erinevate elanikkonna kategooriate teadvuses, kuidas toimub ateistliku maailmavaate kujunemine, milline on usuvastase selgitustöö mitmesuguste vormide ulatus ja mõjuvõime”, teisalt aga “põhjalikult tundma õppida ja paljastada mitmesuguste usukultuste erinevat kohanemist meie sotsialistliku tegelikkusega”.¹² Kõige olulisemad ateismisotsioloogilised uurimused viidi läbi 1960. aastate lõpus – nende tulemused publitseeriti ning seetõttu neid ka hiljem tagantjärele viidati. 1970. aastail vaimustus sotsioloogia vastu aga vähenes ning tihti räägitakse selle “põlu alla langesemist”. Sotsioloogilisi uurimusi viidi läbi muidugi edaspidigi ning seda ka ateismi valdkonnas, kuid nende tulemused jäid peamiselt “ametkondlikuks kasutamiseks”, mida asjaosalistele tutvustati erinevate loengute käigus.

⁷ *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis II*, 3j.

⁸ *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis III*, 6.

⁹ Olaf Kuuli, *Sula ja hallad Eesti NSV-s: kultuuripoliitikast aastail 1953–1969* (Tallinn, 2002), 123.

¹⁰ Jerry G. Pankhurst, “Soviet sociology of religion”, *Religion in Communist Lands*, 10:3 (1982), 294. Üks instituudi filiaalidest asus Vilniuses, mille esindaja Eestis 1980. aastatel oli noorem teaduslik töötaja Ants Liimets.

¹¹ Riigiarhiiv [edaspidi ERA], f. R-2048, n. 1, s. 589, l. 38; Ühingu “Teadus” teadusliku ateismi propaganda Teaduslik-Metoodilise Nõukogu materjalid (1963).

¹² *Teadusliku ateismi küsimusi: artiklite kogumik*, toim Otto Štein, Tallinna Polütehnilise Instituudi toimetised, 8 (Tallinn: Tallinna Polütehniline Instituut, 1963), 9.

Uurimisseis ja tänapäevane situatsioon

Käesoleva artiklikogumiku eesmärk on kaugel järgimast nõukogude perioodil väljendatud ideoloogilisi ülesandeid – sarnasused on vaid temaatilised. Kui eelnevate kogumike puhul õigustas ateismitemaatika käsitlemine tihtipeale religiooniküsimustega tegelemist, siis seekordse kogumiku fookuses on pigem just ateism, religiooni- ja kirikukriitilised motiivid ning nende areng ideeajaloolisest perspektiivist lähtudes. Rõhuasetuse põhjus on lihtne: ateismi ja uskmatus teemasid puudutamata ei ole võimalik rääkida ei Eesti tänapäevasest religioosest maastikust ega ka eestlaste identiteedist, kuid viimased selleteemalised põhjalikumad käsitlused, mida ülalpool ka tutvustatud, pärinevad nõukogude perioodist, olles seega “ideoloogiliselt aegunud”. Pärast taasiseseisvumist on need küsimused akadeemilisest fookusest võrdlemisi kõrvale jäänud,¹³ seda nii lähiajaloost kui ka kaugemast minevikust rääkides. Põhjus on ilmselt selles, et ateismi seostatakse endiselt nõukogude ideoloogiaga, mille kuvand on negatiivne.

Pärast Eesti taasiseseisvumist leidis nõukogude perioodil võrdlemisi monopoolses seisundis olnud ateistlik mõttelaad end sootuks uuest positsioonist. Nii majanduslik kui ka ideoloogiline pööre Lääne suunas ühes piiride avanemisega tõi endaga kaasa uute usuvoolude agressiivse sissetungi, mille aktiivsed värbamiskampaaniad mõjutasid suhtelise usulise vaakumi taustal ka religiooni üldise kuvandi kujunemist. Praeguseks ajaks iseloomustab Eesti religiooset maastikku kaksikjaotus, millest üks on kristlik, teist aga võib nimetada “*new-age* miljööks”.¹⁴ Muidugi säilis ka ateistlik liin, kuid erinevalt pluralistlikust keskkonnast, kus see konkureerib religioonidega nagu iga teinegi usuvool, oldi postsovetlikus kontekstis ateistlike seisukohtade väljendamisega ettevaatlikud kuni 1990. aastate teise pooleni, mil puhkes laiaulatuslik debatt erinevate religiooniga seotud

¹³ Eelkõige on ateismiküsimusi puudutanud nõukogude perioodi kirikulooga tegeleenud uurijad, nt Atko Remmel, *Religioonivastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990: tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus*, Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensium, 24 (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011); Riho Altnurme, *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2001); Andrei Sõtšov, *Eesti Õigeusu piiskopkond nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964*, Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensium, 14 (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2008); Toivo Pilli ja Tõnis Valk, “Ühest ateistliku töö meetodist: evangeeliumi kristlaste-baptistide palvemajade ja koguduste sulgemine Eestis 1945–1964”, *Teekond teiseveas ajas: peatükke Eesti vabakoguduste ajaloost*, toim Toivo Pilli (Tartu: Kõrgem Usuteaduslik Seminar, Sõnasepp, 2005); Jaanus Plaata, *Saaremaa kirikud, usuliikumised ja prohvetid 18.–20. sajandil* (Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2003) jt.

¹⁴ Vt täpsemalt Lea Altnurme, *Kristlusest oma usuni: uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006), 86.

nähtuste (politsei- ja sõjaväekaplaanat, vaimulike osalus riiklikel talitustel jms) positsiooni üle Eesti ühiskonnas, mis köidab tõusude ja langustega avalikkuse huvi siimaani. Ehkki religiooni maine oli mitmetest eelnimetatud teguritest tulenevalt muutunud võrdlemisi madalaks, ei saanud ka selle vastasrind kuigi kõrge renomeega uhkeldada, sest süüdistused sovetlikus mõtlemises olid – ja on siiani – visad kaduma.

Sedalaadi taustast võrsunud arengutega tegelevad käesolevas kogumikus Atko Rimmeli ja Marko Uibu artiklid. Kohaliku ateismi suunavõtt 2001. aasta terrorirünnakuist inspiratsiooni saanud “uusateismi” suunas on aidanud ateistliku retoorika mainet mõnevõrra parandada. Rimmel uurib, millised siis õigupoolest on nõukogude ateismi ja uusateismi erinevused või sarnasused. Artiklist selgub, et erinevate ateistlike traditsioonide põhiväited (kõige mittemateriaalse eitamine, religiooni kahjulikkus, usklite rumalus või piiratus, religiooni seotus vägivallega jms) ning argumenteerimisvõtted on suhteliselt sarnased. Eristuse loovad väidete esitamise tonaalsus ning nende põhjenduseks esitatud argumendid. Vulgaarateism ja teaduslik ateism lähtusid marksistlikust teooriast, mille kohaselt religioon on puhtalt sotsiaalse päritoluga fenomen. Religiooni ja selle eripärade selgitamisel kasutati peamiselt sotsiaal- ja humanitaarteaduste andmeid, ehkki rõhutati ka loodusteaduste ja religioosete väidete kokkusobimatust – viimases küsimuses siiski uut informatsiooni pakku-mata. Uusateism seevastu läheneb üpris rangelt loodusteaduslikust positsioonist ja selle üks peamisi rõhuasetusi ongi religioosete väidete ja tänapäevaste loodusteaduslike andmete vastandamine.

Uusateistliku agendaga on lähedalt seotud ka skeptiline liikumine.¹⁵ Kui “puhtakujuline” ateism võitleb valdavalt monoteistlikust traditsioonist pärit teistlike seisukohtadega, argumenteerides seejuures eelkõige kristluse (viimasel ajal ka üha enam islami) vastu, siis sotsiaalselt tundlikud skeptikud on oma religioonikriitika kaasajastanud ümbritseva uusvaimse olustikuga. Skeptilise aktivismi eelkäijaid võib leida juba 18.–19. sajandist, kuid tänapäevases vormis on see eelkõige reaktsioon nii uusvaimsuse praktikatele kui ka religiooni individualiseerumisele. Viimasel juhul ei pärine uskumuste sisu enam ainult religioosest valdkonnast, vaid on segu erinevatest teadusest, haridusest, meditsiinist jms inspireeritud seisukohtadest. Kuna aga vastavate aladega seotud institutsioonidel puudub võimalus kontrollida,

¹⁵ Skeptilist liikumist ei tohi segi ajada filosoofilise skeptitsismiga, mis seab küsimuse alla teadmise võimalikkuse üldiselt. Skeptiline liikumine seevastu lähtub seisukohast, et teadmine on võimalik ning usaldusväärset teavet on võimalik saada (loodus)teaduslikul teel.

mida inimene usub, ning määrata õige ja vale piire,¹⁶ siis on iselaadse “uusvaimse metsasanitari” rolli endale võtnud skeptikud, kes enese ühe olulise funktsioonina näevadki nii teaduse, hariduse, meditsiini kui ka terve mõistuse piiride märgistamist ning nende kaitsmist ebatead(us)liku elemendi eest. Positsioonisõda toetab ofensiiv uusvaimsete ebateaduste vastu, mida vähemalt katsutakse hoida neile kuuluvas nišis. Teadusvälise nähtusena langevad kriitika alla ka jumala kontseptsioon ning religioon kui selline.

Marko Uibu artikkel käsitleb skeptilist liikumist Eestis. Selle algus paigutub 21. sajandi esimesse kümnendisse, organiseeritud skeptitsismi alguseks võib lugeda aastat 2007. Eesti skeptikute argumentatsioon oma anglo-ameerika mõttekaaslastest ei erine: keskne element on teaduse ja pseudoteadusliku-religioosse polariseeriv vastandamine, ühe positiivset ja teise negatiivset olemust (üle) võimendav – skeptikute teaduse-käsitlus on äärmuslikult positiivne, vaimsete õpetuste järgijaid nähakse aga rumalate ja piiratud inimestena ning nende (pseudoteaduslike) õpetuste levikut tunnetatakse suure ühiskondliku ohuna. Selgitustöö tegemisel kasutatakse üpriski värvikat ja mahlakat keelepruuki, mille üheks taotluseks on kõita võimalikult paljude inimeste tähelepanu. Vastaspoole mõistmine ja ümberveenmine ei ole skeptikute eesmärk, pigem on fookus ennetaval tegevusel. Väljapoole suunatud tegevuse kõrval on ülalkirjeldatud ka sissepoole suunatud tahk, milleks on oma identiteedi loomine: “tervemõistuslikkuse” propageerimine täidab enda “terve mõistuse” konstrueerija ja kinnitaja rolli. Seejuures ei erine skeptikud kohati kuigivõrd oma esoteerilistest vastastest – mõlemad osapooled kasutavad oma väidete kinnitamiseks teaduse kõrget sotsiaalset autoriteeti, ehkki selle tõlgendamine baseerub kardinaalselt erinevail põhimõtetel.

Eeldused tänapäevase situatsiooni kujunemiseks

Millest me aga räägime, kui juttu tuleb religioonivastasusest ja ateismist? Nii nagu religioon ei tähista mitte ainult usku jumalasse või teispoolsusse, vaid kompleksset ja keerulist süsteemi, milles on omavahel seotud hulk sotsiaalseid, filosoofilisi, poliitilisi, kultuurilisi jms tahke, ei ole põhjust ka ateismi defineerida kitsalt, ainult jumala- või teispoolse eitamisena, millist piiritlet erinevatel apologetilistel, ideoloogilistel või poliitilistel põhjustel ateismi definitsioonina nii mõnigi kord kohtab. Läbi aegade on

¹⁶ Lea Altnurme, “Mida võiks kirik teada eestimaalase individuaalsest religioossusest”, *Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist* (Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, 2012), 193j.

ateismi all mõistetud sedavõrd erinevaid asju, et seda võiks pidada pigem “vihmavarjuterminiks” väga laia nähtuste, tegevuste ja seisukohtade spektri kohta, millest mõni kuulub kultuuri, teine filosoofia valdkonda, kolmas on aga puhtakujuliselt praktiline. Kõrvuti eelmainitud jumala-, üleloomuliku ja teispoole eitamisega on ateism tähendanud ebajumalakummardamist, teistliku jumala eitamist (ning ka jaatamist, milline süüdistus esitati kristlaste vastu antiikajal), sildistamist poliitilistel eesmärkidel või ka religiooni- ja kirikukriitikat – viimasest on muidugi võimalik rääkida ka seda ateismiga seostamata,¹⁷ ehkki sageli kuuluvad nad komplekti. Nõukogude perioodist rääkides paigutub ateismi alla kiriku- või religioonivastane seadusandlik tegevus; religiooni vastupropaganda; religiooni mõju vähendamine siirderiitustele ja kombetalitustele ilmalike vastete loomise ning läbi viimise näol; kuid ka teaduslik uurimistöö, mille eesmärgiks on otsida teid religioonist vabanemiseks. Tihti paigutatakse siia ka usklite füüsiline likvideerimine ja tagakiusamine. Seda nimistut võiks veelgi jätkata ning erinevusi võib leida nii ajalisesest kui ka geograafilisest vaatenurgast lähtuvalt.

Sedalaadi laialivalguval käsitlusel on omad ohud: paljud neist “ateismidest” on sedavõrd erinevad, et raske on neid omavahel võrrelda ning kõigis ülaltoodud tähendustes ei pruugi nad kitsamas mõttes ateismi alla kuuludagi. Teisalt aga võtab selline lähenemine kokku ateismi ühes selle ajalooliste ja kultuuriliste eel-, kõrval- ja järelmõjudega. Näiteks on suhteliselt mõttetu püüda käsitleda Nõukogude Liidus viljeletud ateistlikke seisukohti eraldiseisvana selles riigis valitsenud ideoloogiast ning ellurakendatud religioonipoliitikast. Ilmselt on oluline leida kesktee: kitsamas mõttes ateismi kui jumalaeitamise kõrval ei tohi unustada sellega seotud ja kaasnenud asjaolusid.¹⁸

Ateismiajaloolaste seas levinud üldine konsensus näib olevat, et kitsamas mõttes ateismi – teistliku jumala eitamisena – enne 17. sajandit Lääne mõtlemises ei eksisteerinud.¹⁹ Toonased, kas juba kaasaegsete või ka hilisemate uurijate poolt ateistlikuna käsitletavat argumentid võtavad tänapäevasest vaatevinklist vaadatuna pigem heterodoksse kui filosoofiliselt ateistliku vormi. 18. sajandist leiab laiemalt ka juba otsest jumalaeitamist, ehkki iseküsimus on, kas käsitleda seda juba argumenteeritud ateismi või lihtsalt “blasfeemilise purskena” (üks kuulsamaid selliseid näiteid on

¹⁷ Kirikukriitikat leidub kiriku sees tegutsevates reformiliikumistes juba alates antiigist (nt montanism, keskaja vaesusliikumised, Martin Lutheri tegevus, pietism jne).

¹⁸ Ateismi erinevaid defineerimisvõimalusi vt nt Paul Cliteur, “The definition of atheism”, *Journal of Religion and Society*, 11 (2009); Jack David Eller, “What is atheism?“, *Atheism and Secularity*, ed. by Phil Zuckerman, I (Praeger, 2010).

¹⁹ Seda perioodi käsitleb käesolevas kogumikus Meelis Friedenthali artikkel.

rahulolematu küree Jean Meslier' "testament"²⁰). Kui tänapäeval on tava-pärane põhjendada ateistlikke veendumusi teaduse seisukohtadega, siis 19. sajandi alguseni esines ateismi ja teaduse seostamine pigem vastupidi-ses vormis. Nimelt, kuna selleaegseid teaduslikke avastusi interpreteeriti üldiselt religioosset maailmapilti toetavatena, siis püüdsid toonased ateis-tid neid seisukohti õõnestada, suutmata aga ise midagi asemele pakkuda, mistõttu teaduse ja ateismi seost tajuti pigem negatiivsena ning interpre-teeriti ateismi kahjuks.²¹ Praegu levinud argumentatsioonile vastandlik oli ka mõistuse ja usu seostamine – valgustusajal levinud seisukoht sedastas, et usk, mida ei ole võimalik mõistusega seletada, pole usk, vaid ebauk.²² Kirikukriitilisi seisukohti väljendati pigem äratus- ja reformiliikumiste raames, mille mõte oli eelkõige kiriku olukorra ja õpetuse parandamine. Siinjuures ongi oluline eristada kirikukriitikat, mis on sageli ülesehitava ja reformeeriva taotlusega, ning religioonikriitikat, mis võtab sageli oma kriitika subjektile rangelt vastanduva positsiooni.

Ometigi võib märgata, kuidas algselt kirikukriitilistest ja reformeeriva-test argumentidest võib välja kasvada laiem religioonikriitika. Käesolevas kogumikus näitab Aira Võsa Eesti vennastekoguduste palvekirjade toel, kuidas avaldus 19. sajandi keskel Lõuna-Eesti hernhuutlikes ringkonda-des eestlaste varajane sotsiaalne teadvus ja millisel moel võib seal märgata rahvusliku mõtte algeid. Joonistuvad välja pinged, mis tekkisid juba väga varakult eestlaste eneseteadvuse ja ametliku, peamiselt sakslaste poolt kureeritud ja korraldatud kirikuelu vahel. Kuigi rahvuslik eneseteadvus võrsus siin selgelt kristlikus kontekstis, oli juba märgata teatavat umbusku ja vastandumist kirikule kui organisatsioonile, mis sel perioodil kahtlustas hernhuutlastes separatismi, mida oli vaja kontrolli all hoida. Palvekirjad, mida vennastekoguduse aktiivsed liikmed kirjutasid oma tegevuse põh-jendamiseks ja oma sakslastest vendade tegevuse kaitseks, on kujunenud võimalusterohkeks uurimisobjektiks. Need eestlaste endi initsiatiivil kirju-tatud kirjad näitavad ühelt poolt kirjutajate julgust teataval viisil end nähta-vaks teha ja teiselt poolt kiriku ametlikule poliitikale vastanduda ning kor-duvalt ja kohati isegi nõudliku tooniga oma seisukohtade eest välja astuda. Järgnevatel aastakümnetel hakkab eestlaste rahvuslik liikumine toetuma

²⁰ Jean Meslier, *Testament: memoir of the thoughts and sentiments of Jean Meslier*, trans. by Michael Shreve (Prometheus Books, 2009).

²¹ Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts* (Tübingen: Frommann-Holzboog, 1998), 79–80.

²² James Thrower, *A short history of Western atheism* (London: Pemberton Books, 1971), 100.

just sellisele pinnale, mida iseloomustab asjaolu, et mitmedki 19. sajandi lõpu Eesti ärkamisaja olulised figuurid (nt Friedrich Reinhold Kreutzwald, Carl Robert Jakobson, Jakob Hurt, Villem Reiman, Jaan Tõnisson, Johann Voldemar Jannsen) olid hernhuutliku taustaga.

On tähelepanuväärne, et kirikukriitiline ja reformeeriv hoiak on saksa kultuuriruumis (kuhu kuulus sel ajal ka Eesti) seotud laiemalt pietismi ja hernhuutlusega.²³ Üheks võimaluseks kujunenud olukorda mõista on vaadelda seda kõrvuti teiste samalaadsete suundumustega Euroopas. Nii hakkas katoliiklikus kontekstis 17. sajandi keskpaigast alates mõneti sarnast rolli mängima jansenism, mis saavutas 18. sajandi esimesel poolel tohutu populaarsuse. Hiljem aga pälvis see liikumine prantsuse intellektuaalide kriitika (nt Montesquieu, Voltaire, Diderot) tänu oma liigsele rõhule imelele ja usulisele ekstaasile.²⁴ Prantsuse jansenismi (erinevalt Austria ja Itaalia omast)²⁵ antiintellektuaalne meeletatus paigutas osa tema kriitikuid sajandi keskpaigaks pigem sekulaarse humanismi ja isegi ateismi positsioonidele. Selline kriitika lähtus suuremalt jaolt väljastpoolt akadeemiat. Olid ju katoliiklikul Prantsusmaal 18. sajandi esimesel poolel ülikoolid ja akadeemiad suuremas enamuses aristotelismil põhinevate traditsiooniliste hoiakute kaitsjad ning nii uue teaduse kui ka valgustusliku mõtlemise esindajad tajusid neid tagurlike ja vanamoodsatena.²⁶ Nii leviski Prantsuse valgustus eelkõige salongides ja seltsides (ka vabamüürilaste hulgas) ning oli oma iseloomult vastupanuliikumine kehtivale mõtteviisile. Valgustusmõtlemise teoreetiline suund keskendus mõistuse teednäitavale valgusele, vastandudes sentimentidele ehk seades mõistuse ja afektsiooni omavahel lepitamatusse vastuollu,²⁷ nagu seda võib näha juba Descartesi puhul, kes alustas oma pöördelise tähtsusega filosoofilisi meditatsioone tähelepanekuga, et vaid mõistus (*res cogitans*) on see, mida saab usaldada. Sellisel vastandub Descartesi augustiinlik-platooniline mõtlemine katoliku kiriku

²³ Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 415–416; Rudolf Vierhaus, *Germany in the age of absolutism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 75–77.

²⁴ Jonathan Irvine Israel, *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 703–705.

²⁵ Israel, *Enlightenment contested*, 706.

²⁶ Notker Hammerstein, “Epilogue: the Enlightenment”, *A history of the university in Europe, 2: universities in early modern Europe, (1500–1800)*, ed. by Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 625.

²⁷ Moraalifilosoofias kujunes vastandus pigem tsivilisatsioonist rikutud (korrumpeerunud) ja rikkumata, loomulikku tundemaailma vahele.

jaoks normatiivseks kujunenud Aquino Thomase peripateetilisele filosoofilis-teoloogilisele maailmavaatele.²⁸

Kuna kogu 16. sajandi protestantlikku pööret on võimalik vaadelda teatavas mõttes aristotelismi kriitikana, siis niisuguses kontekstis ei ole üllatav, et platonismi pinnalt võrsunud uued ideed leidsid protestantliku mõtlemise raamides laialdase ning mitmeski mõttes avatuma vastuvõtu kui aristoteleslikus katoliiklikus ruumis – oli ju Martin Luther ise hoiatanud Aristoteleses filosoferimise vastu ning välja toonud just Platoni ja Augustinuse mõtlemise ülimuslikkust.²⁹ Sellisest lähtealusest sõltuvalt saab ilmsiks ka mõnetine erinevus suhtumisel 17. sajandi uude filosoofiasse ning selle rolli mõtlemise kujunemisel.

Saksamaal hakkas paljudes ülikoolides 18. sajandi alguses tooni andma pietism. Kujunes küll välja teatav vastuolu luterliku ortodoksia ja pietismi – samuti ka pietismi ja valgustusemõtlemise vahel – kuid see ei kujunenud sugugi mitte nii teravaks lõheks kui see oli Prantsusmaal. Tekkinud vaidluste pinnalt kujunesid mitmed sisuliselt valgustuslikud arusaamad, mis andsid võimaluse liikuda range luterliku ortodoksia raamistusest vabama ja eklektilisema mõtlemise juurde.³⁰ Nii võib vaadelda pietismi valgustusele paralleelse suundumusena, mis rõhutas ühtaegu kristlike väärtusi ja kandis endas samas valgustusliikumise ideaale (hariduse olulisus, püüd religioosse tolerantsi poole, egalitarism).³¹ Selliselt kujunesid protestantlikul Saksamaal pietistlikult ja eklektiliselt meelestatud akadeemiad ja ülikoolid mingis mõttes ka valgustuse ideede kandjateks. Eestisse jõudis pietism samuti seoses Tartus *Academia Gustavo-Carolina* professorite ja ülikooliga seotud inimeste tegevusega.

Käesolevas kogumikus haakub selle teemaga Meelis Friedenthali artikkel. Friedenthal analüüsib *Academia Gustavo-Carolina* professori Michael Dau poolt kirjutatud raamatut “Narr ja armetu ateist” ja sellega seonduvaid filosoofilisi ideid. Michael Dau tegutses pärast ülikooli taasavamist Tartus 1690. aastal alguses ajaloo, seejärel ka teoreetilise filosoofa, retoorika ja poeetika professorina. Oma vaadetelt oli ta pietismi pooldaja, mis selgub eelkõige tema eesistumisel kirjutatud disputatsioonide temaatikast ja nendes kasutatud autoritest. Christian Thomasiuse, kes on olulisel kohal nii pietistlikus kui ka saksa valgustusliikumises, kaitseks kirjutas Dau ka

²⁸ Vt ka Meelis Friedenthali artiklit käesolevas kogumikus.

²⁹ Martin Luther, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe, 1: Der Mensch vor Gott* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), disputatio Heidelbergae habita, thes. 36, 217.

³⁰ Gierl, *Pietismus und Aufklärung*, 415–416.

³¹ Vierhaus, *Germany in the age of absolutism*, 75–77.

avaliku kirja, arutledes seal küsimuse üle, kas on õigustatud nende väited, kes panevad talle süüks “kohutavat ateismi kuritegu”.

Just valgustusperioodil muutusid ateismiküsimused laiemalt teemaks, sest 17. sajandil alles loodi vajalik filosoofiline taust, mis võimaldas sellel teemal rääkima hakata. Nii võime jälgida, kuidas 17. sajandi lõpul olid pastorid mures rahva hulgas leviva nõiduse ja maagia pärast, kuid 18. sajandi keskpaigaks kurdeti juba selle üle, et filosoofiline ateism on levinud enam mitte haritud ringkondades, vaid ka vähemharitute hulgas.³² Sellele aitas oluliselt kaasa kirjanduse (ka filosoofilise) järjest suurenev avaldamine mitte enam ainuüksi ladina, vaid ka kohalikes keeltes, mida iseloomustab hästi ka Dau ateismi teemal kirjutatud saksakeelne raamat. See tegeleb ühelt poolt ja peamiselt ateismi kriitikaga, kuid teisalt annab tahtmatult ka ülevaate levinumatest ateistlikest argumentidest.

Kuigi 18. sajandi alguses toimunud võimuvahetus lõpetas siinse ülikooli tegevuse, ei kadunud Eesti ometigi saksa kultuuriruumist ega ka pietismi mõjusfäärist. Kuna Eesti territooriumil ei olnud suurema osa 18. sajandi jooksul võimalik omandada akadeemilist haridust, siis muutus õppimine mujal Euroopas siinse intellektuaalse maastiku kujunemisel väga oluliseks. Arvestades kohaliku elanikkonna peamiselt saksa keele- ja religioosesse ruumi kuulumist, valisid noored suuremas osas õpinguteks just Saksa ülikooli. Paljud siinsed noored õppisid Halles, mis oli kujunenud pietismi keskuseks Saksamaal.³³ Pietismi ühe kõige olulisema figuuri August Hermann Francke juhtimisel täideti paljud Põhjasõja järel Eesti- ja Liivimaa vabaks jäänud pastorikohad Saksamaal hariduse saanud pastoritega, kes hakkasid siin omakorda Halle pietismi ideid ellu viima. Samamoodi mängis olulist rolli Põhjasõja järel Venemaale vangilaagritesse viidud Rootsi armee (sh ka Baltimaadest pärit) ohvitseride tegevus, kelle hulgas levisid pietistlikud meeolud (Tobolski kool) ning kes vangist naasnuna hakkasid Eestis ellu viima nn mõisapietismi ideid.³⁴ Just selles kontekstis viidi lõpule ka Piibli tõlkimine põhjaeesti keelde, mille trükkimist rahastas venestekoguduste liikumise rajaja, krahv Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Kuigi just hernhuutluses on nähtud hilisematel aegadel eesti rahva eemaldumist oma “algsest usust”, tuuakse seda ajajärku esile ka positiivsemalt,

³² Israel, *Enlightenment contested*, 175–177.

³³ Arvo Tering, *Eesti-, liivi- ja kuramaalased Euroopa ülikoolides 1561–1798*, Scripta Archivi Historici Estoniae (Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, 2008), 314.

³⁴ Aadu Must, *Siber ja Eesti: jalaraua kõlin* (Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, 2012), 62–63, 81–84.

väites, et alles siis jõudsid eestlased neile võõra katoliikluse juurest tegelikult põhjamaise ristiusuni.³⁵

Eestlastele omase usu ja (madala) religioossusega on tihedalt seotud Eesti rahvumüüdis sisalduv seisukoht neist küsimustest. Rahvusliku narratiivi üheks olulisimaks nüansiks on arusaam Liivimaa ristsõdadest kui siinsete rahvaste võitlusest vabaduse eest, mis pärineb baltisakslasest “põlisrahvaste sõbralt” Garlieb Merkelilt,³⁶ kes omakorda oli mõjutatud valgustusaegsest “õilsa metslase” ideaalist. Rahvumüüdi arengu seisukohalt on oluline märkida asjaolu, et suur osa rahvuslikust ajaloomälust on konstrueeritud mitte ajaloolaste, vaid kirjanike ja publitsistide poolt alates 19. sajandi teisest poolest kuni esimese iseseisvusaja lõpuni.³⁷ Kuigi religiooniküsimused ei olnud selles narratiivis kesksel kohal, sai ka usuilise mineviku mõistmisel keskseks rahvakirjanike loodud kuvand. Bornhöhe, Saali, Vilde, Peterson-Särgava, Metsanurga, Bergmanni, Kippeli jt religioonivaenulik liin jätkub kaasaegsete Õunapuu ja Kivirähuni välja, rääkimata nõukogude perioodi ilukirjandusest (nt Smuul, Hint jpt). Kirjanike tähtsus tuleneb mitmest põhjusest: esiteks puudus rahvumüüdi loomise varasel arenguperioodil rahvuslik akadeemiline ajaloo uurimine, mis kujunes välja alles sõdadevahelise Eesti Vabariigi ajal, kui kirjanike ajalooteadvuse kujundamine oli juba täies hoos. Teisalt aga ei suuda akadeemiline sõna kunagi võidelda ilukirjandusliku sõna jõuga, mis on peaegu alati esitatud paremas stiilis ning jõuab laiema publikumini.³⁸ Ilmselt samadel põhjustel – akadeemilise kirjutuse võimetus konkureerida ilukirjanduse poolt toetatud kultuurilise inertsiga – on akadeemilised rahvusliku müüdi dekonstruktsioonid 21. sajandi alguses jäänud laiemate rahvamasside poolt omaks võtmata.³⁹

Eesti rahvumüüti võib üldiselt iseloomustada kui “traumaatilist”, mis väljendub “Suure Lahingu” vormis: omavahel seotakse kokku kuulsamad mässud, sõjad ja ülestõusud, mis muidu olid täiesti eraldiseisvad ning nende

³⁵ Vt ka Tõnno Jonuksi artiklit käesolevas kogumikus.

³⁶ Garlieb Merkel, *Liivimaa esiaeg. Mälestusesammas papi- ja rüütlivaimule. Esimene anne* (Peterburi: Ühiselu kirjastus, 1909; orig 1798).

³⁷ Marek Tamm, “Monumentaalne ajalugu. Mida me mäletame Eesti ajaloost?“, *Vikerkaar*, 10/11 (2003), 66j.

³⁸ Tamm, “Monumentaalne ajalugu”.

³⁹ Ehedalt illustreerib seda asja Delfi portaalis ilmunud artikkel “Aeg on vabastada eestlased orjamüüdist: kas ajalooõpikud tuleks ümber kirjutada?” (14. oktoober 2012) ühes oma kommentaariumiga, <<http://eestielu.delfi.ee/eesti/harjumaa/rae/elu/aeg-on-vabastada-eestlased-orjamuudist-kas-ajalooopikud-tuleks-umber-kirjutada.d?id=65077948>> (29.11.2012).

sisuna käsitletakse võitlust iseseisvuse eest ja sakslaste vastu.⁴⁰ Religiooni-küsimustes kultiveeris rahvusmüüt saksa- ja kirikuvaenulikkude arusaama kristlusest kui eestlaste loomusele vastuvõetamatust võõrast usust, mida religioonisotsioloog Lea Altnurme peab ka üheks eestlaste usuleiguse peamiseks põhjuseks;⁴¹ teisest küljest vastandati neile idealiseeritud muinas-usund. Üldjoontes ei ole suutnud seda interpretatsiooni murda ei Nõukogude okupatsioon ega ole oluliselt ümber kujundanud ka uus riikliku iseseisvuse aeg.⁴² Kuigi rahvusliku müüdi loomise juures oli esindatud ka kiriklik liin,⁴³ ei osutunud religioosne motiiv kuigi elujõuliseks, mistõttu eesti rahvuslik müüt ongi tuntavalt kristlusevaenulik. Õigupoolest on rahvuslust ja usklikkust nähtud vastandlikuna nii rahvusliku narratiivi sees kui on seda kirjeldatud ühendatud anumate printsibil ka ajaloolisest perspektiivist vaadelduna: “Rahvusluse esiletõus on käinud käsikäes sekulariseerumise ja usulise identiteedi tähtsuse vähenemisega.”⁴⁴

Millised aga on need (ideoloogilised) filtrid, läbi mille me eestlaste “algset usku” tajume? Kuigi rahvusliku narratiivi kujunemisest on viimasel ajal küll kirjutatud,⁴⁵ siis religiooni rolli selles on suhteliselt vähe puudutatud ja uurijate huvi neis küsimustes on olnud peamiselt kirikuga seonduv.⁴⁶ Käesoleva kogumiku artiklis vaatlleb Tõnno Jonuks, millistest osistest koosneb eesti rahvausundi käsitlus ja millistest allikatest selle komponendid pärinevad. Peamiste liinidena võib siin märkida akadeemilist baltisaksa ning rahvuslikku eesti lähenemisviisi. Viimases küsimuses, erinevalt eelnevatest uurijatest, kes rõhutasid kirjanike ja ideoloogide rolli rahvusliku narratiivi konstrueerimisel, toob Jonuks välja ka akadeemiliste uurijate panuse rahvusliku religiooninarratiivi loomisesse (Oskar Loorits ja Uku Masing), vedades paralleele ka hilisemate (Lennart Meri ja Karl Kello) sarnasesse

⁴⁰ Tamm, “Monumentaalne ajalugu”, 64jj.

⁴¹ Altnurme, *Kristlusest oma usuni*, 62j. Veiko Vihuri paigutab “eestlaste üldise kirikukauguse” motiivi tekke 20. sajandi algusse ja on selle seostanud 19. sajandi keskpaigas aset leidnud esimestele sekulariseerumisprotsessidega (Veiko Vihuri, “Eestlane ja ristiusk kirikutegelaste pilgu läbi”, *Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist* (Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, 2012), 39–41).

⁴² Tamm, “Monumentaalne ajalugu”, 60.

⁴³ Vt nt Theodor Tallmeister, *et al.*, *Usupuhastus eestlaste maal 1524–1924* (Tartus: Usupuhastuse juubeli kirjandusline komisjon, 1924), 1–3; samuti Riho Saard, “Eestlased ja luterlus”, *Akadeemia*, 6 (2007), 1254jj; Vihuri, “Eestlane ja ristiusk kirikutegelaste pilgu läbi”, 33jj.

⁴⁴ Vihuri, “Eestlane ja ristiusk kirikutegelaste pilgu läbi”, 47.

⁴⁵ Nt ajakirja Vikerkaar 2003. aasta 10. number oli pühendatud Eesti rahvusliku identiteedi dekonstruktsioonile ajalooteaduslikust vaatevinklist.

⁴⁶ Karo, “Rahvuslikud narratiivid ja religioon”; Vihuri, “Eestlane ja ristiusk kirikutegelaste pilgu läbi”.

žanri kuuluvate teostega. Olulisima ärkamisaegse religioonikäsitluse tulemina nimetab Jonuks kontseptsiooni, mille kohaselt religioonialase teabe allikaks on elav rahvapärimus, mida käsitleti ajas väga vähe muutununa. Sellega kaasnes arusaam, et kõik näiliselt mitte kristlik pärineb kristluse eelsest ajast. Ilmneb, et palju sellist, mida idealiseeritakse “muistse” või “eht-eestilikuna”, on tegelikult muundunud kristlus ning iroonilisel kombel lähtutakse ka muistseks-peetu kirjeldamisel ja mõistmisel sageli kristlikule kultuurile omasest keelest ja mõtteviisist. Rahvuslik lähenemine religiooniküsimusele on määranud paljugi Eesti usundi uurimisel ja mõistmisel ning mõjutab vähemalt populaarsel tasandil muistse usundi mõistmist ka tänapäeval. Võimalik, et just seetõttu näikse rahvusmüüdis algselt sisaldunud saksavaenulikkus kaasaegses rahvalikus käsitluses olevat asendunud “igipõlise kristlusevaenulikkusega”. Seetõttu on Jonuksi arvates formaalselt maailma vähim-usklik riik samal ajal paradoksaalselt ka tugevaima nn paganliku traditsiooniga maa Euroopas.

Lisaks eeltoodule tasub tähelepanu pöörata asjaolule, et Eestis leidis rahvuslik emantsipatsioon aset üheaegselt maailmas toimunud tormilise loodusteaduste arenguga. Sellel teemal peatub käesolevas kogumikus Ken Kalling. Ta näitab, kuidas alates 19. sajandi lõpust võib jälgida loodusteaduste suurt mõju siinsete ideoloogiate kujunemisele. Charles Darwini evolutsiooniõpetust tõlgendasid enda taotlustele vastavalt 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses – ja mitte ainult Eestis – pea kõik erinevad poliitilised suunad, nähes selles toetust kohati vägagi vastandlikele ideedele. Tuginedes nii Darwini enda kui ka tema tõlgendajate tekstidele võib märgata, kuidas nii siinsed radikaalid kui ka mõõdukad aitasid sellega kaasa rahvuskäsitluse järk-järgulisele biologiseerumisele. Toetuse ja põhjenduse said uute loodusteaduslike teadmiste kontekstis nii karskusliikumine kui ka eugeenilised ideed. Väikerahvalikule enesetunnetusele oli oluline ka evolutsiooniõpetusest välja loetav arenguideo, mis andis võimaluse “ajalootul” väike-rahval areneda suurte ja kultuuriliselt oluliste rahvaste kõrvale. Kui juba ahvist sai aja jooksul inimene, siis võib ka eestlasest saada kultuurrahvas.

Kalling rõhutab, et nõukogude perioodil püüdsid ajalookäsitlused jätta muljet nagu seisnenuks evolutsiooniõpetuse omaksvõtul peamine küsimus vastuoludes “tagurliku” idealismi (kirikuringkondade) ja marksismi seisukohalt progressiivsete jõudude poolt propageeritava materialismi vahel. Selgub, et olukord oli tunduvalt keerulisem ning nii selgeid eraldusjooni ei ole kuidagi võimalik tõmmata.

Sarnane ühekülgne käsitlus evolutsiooniõpetuse retseptioonist (evolutsiooniõpetuse ja religiooni konfliktimudel) on tähelepanuväärsel kombel ka

tänapäeval kõige levinum, toetudes nüüd mitte enam marksistlikule, vaid uusateistlikule ideoloogiale. Pind sellise käsitluse jaoks on Eestis soodne, kuna seda siiani toetab mitteamakadeemiline ajalookirjutus ühes ilukirjandusega. Uusateistlikku mõtteviisi iseloomustab jäik oponeerimine teismile ja religioonile; selle tähelepanuväärseimateks iseloomujoonteks on reduktsionistlik lähenemine, saientism⁴⁷ ning eelkõige religiooni ja loodusteaduste konfliktimudel, mida alates 19. sajandi teisest poolest on üha enam rõhutatud.⁴⁸ Tänu sellele, et ateismi hakati seostama evolutsiooni-teooriaga, hakkas ateistlik maailmavaade toetama liberalismi, teaduslikku ratsionaalsust ning moodsa teaduse metodoloogiat ja organisatsiooni, muutudes seeläbi pelgalt teismi ja kiriku kriitikast laiaulatuslikuks ideoloogiliseks süsteemiks.⁴⁹

Kanada religioonisotsioloog Stephen LeDrew eristab aga kirjeldatud "loodusteadusliku" ateismi kõrval veel ka "humanistlikku" ateismi.⁵⁰ Humanistlik ateism arenes 19. sajandi teises pooles välja sotsiaal- ja humanitaarteaduste baasil, mis lähenesid religioonile läbi "antropoloogilise vaatepunkti" ja käsitlesid seda kui sotsiaalset fenomeni. Sellesse gruppi kuulunud mõtlejate (nt Feuerbach, Marx, Freud, Durkheim, Weber) huvi keskmes ei olnud mitte jumala eksistents, mille suhtes oldi samuti pigem eitaval seisukohal, vaid küsimused: millised on need põhjused, mis on viinud inimkonna jumalasse uskumiseni ning miks need uskumused endiselt püsivad.⁵¹ Peamiselt erinevate projektsiooniteooriatena väljendunud alternatiivne lähenemine loodusteaduslikule ateismile tulenes ka asjaolust, et

⁴⁷ Saientism (ka: stsientism, ingl *scientism*) on fundamentalistlik seisukoht, mille kohaselt ainult loodusteadused on võimelised kirjeldama maailma ning andma vastuseid selle kohta käivatele küsimustele. Eesti keeles on seda puudutanud nt Alar Kilp ("Sekulaarne fundamentalism", *Et Sinu usk otsa ei lõpeks. Pühendusteos Peeter Roosimaale*, toim Andres Saumets ja Ain Riistan (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2009), 131j. Täpsemalt vt nt Mikael Stenmark, "What is scientism?", *Religious Studies*, 33:1 (1997), 15–32.

⁴⁸ Selle žanri üheks olulisteks alusepanijateks peetakse John William Draperi teost *History of the conflict between religion and science* (1874) ja Andrew Dickson White'i teost *History of the warfare of science with theology in Christendom* (1896).

⁴⁹ Stephen LeDrew, "The evolution of atheism: scientific and humanistic approaches", *History of the Human Sciences*, 25:3 (July 2012), 76.

⁵⁰ LeDrew, "The evolution of atheism", 70–87. Originaalis kasutatakse termineid *scientific* ja *humanistic*. Jaotus iseenesest on korrektne, kuid *scientific* on selles kontekstis mõnevõrra ebaõnnestunud, sest tähistab inglise keeleruumis ühekorraga nii "teaduslikku" kui ka "loodusteaduslikku". Ühest küljest ei ole ka humanistliku lähenemise poolt aluseks võetud distsipliinid mitteteaduslikud, teisalt aga kasutati "teadusliku ateismi" nimetust ametlikult ühe nõukogude ateistliku traditsiooni nimetusena.

⁵¹ David Berman, *A history of atheism in Britain: from Hobbes to Russell* (London: Croom Helm, 1988), viii, ix.

loodusteadusliku ateismi religioonikriitika ei tegelelud religiooni mitteratsionaalsete algetega, nagu surmahirm, kannatused, üksindus, ebakindlus jms.⁵² Nõukogudeaegne teaduslik ateism, mis võttis aluseks marksistliku lähtepunkti, paigutub LeDrew jaotuse järgi just nimelt “humanistliku” ateismi lahtrisse.

Nii loodus- kui sotsiaalteaduslike suundade kõrval on aga jäänud paralleelselt püsima ka ateismi filosoofilis-metafüüsiline suund, mille huvi keskmes on jumalatõestused, moraali-, eetika- jms küsimused, mis väljenduvad erinevate filosoofiliste koolkondade tekstides, nt eksistentsialism, objektivism, nihilism, positivism, anarhism, sekulaarne humanism jne. Õpetuslikest erinevustest hoolimata iseloomustab aga kõiki tänapäevaseid ateismi vorme seisukoht, et nii inimlikus kui ka kosmilises mõõtkavas puudub igasugune teispoosus.

Kokkuvõtlikult võib täheldada, et ka Eesti religiooniloos kehtib üldiselt ideeajaloos hästi jälgitav tendents, mil ühest perioodist teise püranduvad väited võivad konteksti vahetudes küll sõnastuslikult suhteliselt muutmatuks jääda, kuid omandavad sealjuures mõnevõrra erineva sisu.⁵³ Seejuures võivad radikaalsemad, loosunglikud seisukohad liikuda küllaltki erinevate ja isegi vastandlike ideoloogiate vahel. Nii näiteks muutub algelt hernhuutlikust retoorikast pärinev kirikukriitiline väide maarahvale kaugeks jäävast kiriku õpetusest 20. sajandi alguses rahvusliku ärkamise kontekstis eestlaste kui loomult väheuskliku rahva motiiviks, mis on oluline identiteetiloov tunnus veel tänapäevalgi. 1920.–30. aastatel kirjeldas kristlusele vastanduv rahvuslik narratiiv “muistset vabadusvõitlust” iseseisvuse säilitamise ja hoidmise perspektiivist lähtuvalt – seevastu nõukogude perioodil esitati sama mõtet aga klassivõitluse kontekstis.

ABSTRACT: *On the history of religion and atheism in Estonia*

This volume is in some way a continuation of the three collections of articles published in the Soviet period, which were also titled “On the history of religion and atheism in Estonia”. These collections dealt with the subject

⁵² LeDrew, “The evolution of atheism”, 78.

⁵³ Mark Bevir, *The logic of the history of ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 53–60.

matter in a manner typical for the era (i.e. moulded by the official ideology of the state), but at the same time they gave researchers an opportunity to study the history of the church, which the official ideology normally discouraged. The aim of the current volume, however, is somewhat different as it focuses on the questions related to atheism, not on the history of the church as a whole.

The articles in this volume follow in roughly chronological order, starting with the seventeenth century. At that time accusations of atheism were widespread in Europe, though often unspecified. An accusation did not necessarily mean that the accused was denying the existence of God; it was more often employed to refer to a person's moral shortcomings or philosophically dubious ideas. The premises for the philosophical denial of God become developed only in the late seventeenth and early eighteenth centuries.

Because atheistic ideas developed in the context of the Enlightenment, the latter is habitually associated with atheism. At the same time, a lot of thinking characteristic to the Enlightenment in the German cultural space takes place in the Pietist circles. For the Pietists, the central principles were religious tolerance, education, and egalitarianism. The activities of the Pietist movement of the Moravian (Herrnhut) Church had a profound influence on the intellectual situation in early eighteenth-century Estonia. The Pietists were the instigators of the first full translation of the Bible into Estonian, which shaped the later course of the Estonian language. Development of the Estonian national identity in the nineteenth century stems from the same background. It is worth mentioning that the criticism of the Lutheran church and separatist ideas were associated with the Herrnhut movement. At the end of the nineteenth century, the representatives of the national movement in Estonia start to criticize the Lutheran church from the national perspective, as most of the clergy were of Baltic-German origin. At the same time Darwinism and its interpretations (like that of Ernst Haeckel) became increasingly popular. Such theories had a strong influence on the European intellectual scene, and they were used for developing different ideologies like racism, eugenics, teetotalism, altruistic politics, etc. Estonian national ideologies also became increasingly more biological, and there were strands that used Darwinism to criticize religion and the church.

In the Estonian national ideology of the second half of the nineteenth century, the romantic idea of the ancient past and prehistoric times played an important role. Prehistoric times were put into stark contrast with the Catholic mission, which was associated with violence. This approach was

shared by the Lutherans and the Orthodox Church, who used it to support their own agendas. They all drew a clear line between “ancient religion” and Christianity, and argued that the pre-Christian worldview was somehow unchangingly preserved due to the very superficial acceptance of Christianity by the Estonians. These ideas were most influential during the era of independence in the interwar period.

This was the ideological situation when the incorporation of Estonia into the Soviet Union took place. The official ideology of the Soviet Union was atheist Marxism, and from the beginning it employed previous strands of church-critical thought to further its goals. The aim was to get rid of religion altogether, and both propagandistic (the so-called vulgar atheism) and sociological arguments (scientific atheism) were used to combat religion in all its forms. Scientific atheism was the official policy from 1954 onwards and criticized vulgar atheism as inadequate and ideologically deficient. These attitudes were officially endorsed in Estonia until the collapse of the Soviet Union. Recently “new atheism”, which has similarities both to the propagandistic and to a lesser extent to the Soviet scientific atheism, has been gaining influence. These views are popularized by the so-called skeptical movement in Estonia.

In summary, in the Estonian history of religion the generally well-observed tendency of the history of ideas can be observed — when statements inherited from a previous period can remain relatively unchanged in terms of phrasing, but acquire with the changes of context slightly or even altogether different content.

ATKO REMMEL (b. 1975), is a Researcher in the Faculty of Theology, University of Tartu.

MEELIS FRIEDENTHAL (b. 1973), is a Senior Researcher at Tartu University Library.