

KÕLBELISTEST JA USULISTEST OTSINGUTEST POSTMODERNISEERUVAS EESTIS

M E E G O R E M M E L

Möödunud sajandi viimane ja alanud sajandi esimene aastakümme tähendab Eesti ühiskonnale vägagi tormiliste muudatuste aega. Usulisel ning eetilisel maastikul toimuv¹ on tahes või tahtmatult seotud väärtushinnangute ja -orientatsioonide muutumisega kogu ühiskultuuris.² Üha postmoderniseeruv Eesti näib elavat oma narratiivsetes

¹ Vt näit: Raigo Liiman, *Usklikkus muutuvast Eesti ühiskonnas* (Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2001); *Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001*. Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts (Tartu, 2001).

² Marju Lauristin, Peeter Vihalemm, Karl Erik Rosengren, Lennart Weibull, eds., *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition* (Tõravere: Tartu University Press, 1997).

otsingutes ajaloolist perioodi, kus elu põhiküsimused on taas omandamas usulis-kõlbelist värvingut.³

POSTMODERNISEERUMISPROTSESSIDEST

1997. aastal inglise keeles ilmunud uurimus *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*⁴ on üheks põhjalikumaks sotsioloogiliseks analüüsiks postmarksistliku ühiskonna postmoderniseerumise protsessidest Eestis. Marju Lauristin ja Peeter Vihalemm periodiseerivad taolist üleminekuaga kolme-etapilisena, kirjeldatuna kuuest erinevast vaatenurgast: poliitilisest, majanduslikust, sotsiaalsest, kultuurilisest, avalikust ja psühholoogilisest.

Esimest perioodi ehk aastaid 1988 kuni 1991 on nimetatud läbimurdeajaks ehk laulvaks revolutsiooniks.⁵ Sel perioodil toimunud poliitilisi muutusi iseloomustab ülimalt tugev poliitiline mobiliseeritus, Eestimaa Kommunistliku Partei poliitilise võimumonopoli kadumine, juhtivate poliitikute pöördumine uute poliitiliste rahvaliidumiste poole ja esimeste poliitiliste parteide teke. Majanduslikud muudatused on iseloomulikud totalitaarse impeeriumi agooniale, mil iga koloonia, kaasa arvatud Eesti, peab üle elama tohutult kiire, ent põhjanimineva majandusliku kokkuvarisemise, hüperinflat-

³ Vt näit: Meego Rimmel, "Inimeste eluväärtused ja usu koht nende seas," *Evangeelne kuulutus ja antievangeelne maailm. Aastaraamat 2001* (Tartu: Eesti Evangeelne Allianss, 2001), 23-30.

⁴ Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*.

⁵ *Ibid*, 84-98.

siooni, toidu- ja esmatarbekaupade “kupongistumise”, kütusekriisi jpm. Sotsiaalselt eristab inimesi peaaeglikult kas kuulumine põhirahvuse või migrantide kogukonda. Nõukogude kord kaob andes aset kodanikuühiskonna taassünnile. Kultuurielu iseloomustab kultuurieliidi integreeritus ja aktiivne roll kogu ühiskonna muutmise ja mitmesuguste uuenduste ellukutsumisel. Kultuuritegelastest saavad poliitikategelased või nad on väga lähedalt üksteisega seotud. Rahvuslik ajalooteadvus taastegelikustub ja rahvuslikud sümbolid, nagu sinimust-valge trikoloor, domineerivad üle kogu kultuurimaastiku. Muutub ka avalik elusfäär ja meedia. Viimane rakendub otseselt vabadusvõitlusse, ajakirjanikest saavad selle protsessi juhid ning eeskujud, ellu kutsutakse esimene laine uusi meediaväljaandeid. Poliitiline pluralism ilmneb avalikus väitluses võimalike taasiseseisvumise strateegiatega üle. Meedia on tõeliselt kogu avalikkuse tähelepanu keskpunktis. Psühholoogilised muutused ilmnevad nii üksikisiku kui kogukonna tasandil. Inimestel on tohutult suured ootused ja lootused, usaldatakse järgitult karismaatilisi juhte, esile tuuakse muidu seesmise väärtusena eneses kantud rahvuslikud tunded, inimesed samastavad omi elusihte ühiste rahvuslike eesmärkidega. Väikerahva juurdekasv ilmutab sündide arvukuses erakordset tõusu, samal ajal kui enesetappude arv, mis muidu on soome-ugri rahvastel üks kõrgemaid, jääb oma madalaimale tasemele.

Teisel perioodil, s.o aastatel 1991-1994, pannakse alus Eesti Vabariigile ja selle radikaalsetele majanduslikele reformidele.⁶ Poliitilises elus on esmase tähtsusega riigi kui niisuguse taasloomine, konstitutsiooniline reform, mitmeparteilise poliitilise süsteemi institutsionaliseerimine, seadusandlike ja täidesaatvate võimu-

⁶ *Ibid*, 99-112.

struktuuride ning kohtusüsteemi ülesehitamine, samuti uute rahvuslike sihtide seadmine seoses “naasmisega Euroopasse”. Majanduslikud uuendused sarnanevad peaaegu “šokiteraapiaga”: rahareform, privatiseerimine, õigusjärgsete omandisuhete taastamine, pangandussüsteemi ellukutsumine, inflatsiooni pidurdamine, esimeste pankrottide teke, kiirelt kasvav tarbimine, välismajandustegevuse pöördumine Idast Läände, uus maksusüsteem ja elementaarse riikliku turvavõrgu loomine. Sotsiaalsfääris leiab aset kiire ühiskondlik diferentseerumine: märkimisväärseks muutub vaeste ja rikaste vastandumine, uue majandus-eliidi esiletõus, avalikust sektorist sõltuvate elanikkonna gruppide, nagu pensionäride, õpetajate ja teiste, elustandardi allakäik, töötuse kui probleemi esiletõus. Kultuuritegelased lahkuvad poliitikast, taaslahutades avalikus elus ja suhetes kultuurilise ning poliitilise sfääri. Meediast saab omaette seadustega reguleeritud valdkond, meediaväljaanded privatiseeruvad ja emantsipeeruvad poliitilistest liikumistest ja parteidest, ajakirjanikest saavad pigem ühiskonnaelu “vahikoerad”, reklaamimajanduse sissetulek meediasse muudab viimase iseloomu ja välisilmet, avalikkuse huvi paber-ajakirjanduse vastu kahaneb, uued meediakanalid vähendavad ja diferentseerivad meedia-auditooriume. Psühholoogiliselt elab ühiskond läbi nii “üleminekušokki” kui ka desillusioniseerumist. Samal ajal võib täheldada inimeste enesekindluse ja -kesksuse kasvu, individualismi järk-järgulist tugevnemist, noorte optimismi vastandumist vanema generatsiooni konservatiivsusele ja pettumustunnetele seoses vaba Eesti elu ja tulevikuga.

Kolmandaks ühiskondlike muutuste perioodiks peavad Marju Lauristin ja Peeter Vihalemm⁷ aastaid

⁷ *Ibid*, 113-126.

1994-1997, nimetades neid majandusliku ja kultuurilise stabiliseerumisprotsessi ajajärguks. Poliitika professionaliseerub, majandusmaailma tegijad püüvad poliitilise võimu juurde, poliitilised institutsioonid delegitimizeeruvad. Reaktsioonina radikaalsetele reformidele tõusetub populistlik opositsioon. Rahvusvahelised suhted arenevad sihiga integreeruda Euroopa Liidu ja NATO-ga kui poliitilise enesemääramise ja rahvusliku enesekaitse struktuuridega. Eesti majanduselu stabiliseerub, aset leiavad struktuuralsed reformid, privatiseerimise ja maareformi viimane etapp. Alanev inflatsioon ja panganduse stabiliseerumine, finants- ja kapitalituru teke ning aeglaselt kasvav elustandard ilmutavad Eesti uudismajanduselus üldisemalt esimesi positiivseid märke. Sotsiaalses plaanis jätkub ühiskonna segmenteerumine: põlvkondade vahelised erisused kasvavad, üleminekuprotsessid jaotavad inimesi "edukateks" ja "luuseriteks", vaesus kui põhilisemaid sotsiaalprobleeme süveneb, nagu ka kuritegevus ja korrupsioon, seevastu väheneb sündide arv ja üldine eluiga. Eesti kultuur, eriti kultuurieliit, postmoderniseerub. Samaaegselt toimub "vana" kultuurieliidi depolitiseerumine ja marginaliseerumine. Globaalselt kasvav tarbimiskultuur mõjutab üha tugevamalt ka Eestit, võõrandades inimesi rahvuslikest väärtustest, rahvast tervikuna eestipärase narratiivi ainuväärtustamisest. Meediaturul kasvab kontsentratsioon, majanduslik konkurents ja võitlus avalik-õigusliku meedia eksistentsi pärast. Ajakirjandus liberaliseerub ja muutub üha enam kommertslikuks. Meedia sõltub rohkem ja rohkem reklaamiagentuuride ja PR-firmade tegevusest. Psühholoogilisel tasandil hägustuvad rahvuslikud tunded, kasvab usaldamatus poliitiliste institutsioonide vastu, erinevate ühiskonnagruppide maailmapilt muutub ikka eripalgelisemaks. Tarbimine kasvab nii isiklikul kui ka rahvuslikul elutasandil.

Eelnimetatud uurimusest lähtuvalt võib Marju Lauristini ja Peeter Vihalemma poolt kirjeldatud kolmele Eesti ühiskonna arenguetapile pidada järgnevaks jätkuvat postmoderniseerumise ajajärku. Loomulikult võib postmodernismi ilminguid täheldada Eestis juba ammu enne 1998. aastat.⁸ Vaevalt aga on eestlaskond kui niisugune sajandivahetuseks postmoderniseerunud, nagu märgib Eesti Instituut oma temaatilise üllitisega *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism*.⁹ Siiski võib aastatuhandevahetuse eestlaste iseloomustamine "postmodernismi võsu" kujundiga olla paljuski tabav ning põhjendatav. Näiteks kirjutab kultuurinädalalehe *Sirp* peatoimetaja Mihkel Mutk eelpool viidatud kogumikus: "Ta on postmodernistlik rahvas koos kõigi sellega seonduvate heade ja halbade asjadega; see on *pastiche*, paroodia, eklektika ja *recycling* rahvas. Unustades meenutada kaotatud paradiisi, püüdleval eestlased paradiisi moevoolude järgi. Väga-väga kaasaegne, tõepoolest."¹⁰ Vaevalt on ühiskond siiski ise endale oma postmodernsust veel teadvustanudki. Sellest pole ka probleemi. John Deely on üsna õnnestunult kommenteerinud käesoleva ajastu postmodernsust oma artiklis *Quid Sit Postmodernismus?*, öeldes:

Postmodernism on kontseptsioon, mis alles otsib oma definitsiooni. Sellega pole kiiret. Definitsioonid on möödapääsamatud ja hoolitsevad enda eest ajapikku ise. Aga üks postmodernismi määratlevatest elementidest, mis end siiski juba eksimatult on tegelikustanud, seisneb idees, et filosoofi-

⁸ *Ibid*, 243-278.

⁹ *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism* (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

¹⁰ *Ibid*.

line töö peaks oma parimate tulemusteni jõudmiseks lähtuma ajaloo uurimisest.¹¹

Sama kinnitab ka postmodernse maailma juhtivamaid moraalifilosoofe Alasdair MacIntyre.¹² “MacIntyre näib ütlevat, et moraalseid kohustusi saab otsesel moel tule-
tada vastus(t)est, mida ajaloolised traditsioonid annavad küsimusele: “Mille jaoks on olemas inimelu?””¹³ Aga “igal juhul tõstatab postmodernism teatud küsimusi,” nagu väidab James L. Marsh, “jõuab teatud avastusteni, paneb küsimuse alla modernistlikud, kapitalistlikud ning riiklik-sotsialistlikud patoloogiavormid, ja kujundab teatud poliitilisi hoiakuid, mida võib inkorporeerida teatud perspektiivi.”¹⁴

Nii oma ajaloolise järjepidevuse retrospektiivi kui ka tulevikulise järjekestvuse perspektiivi otsiv eesti rahvas seisab silmitsi nendesamade postmodernismi-ajastu küsimustega. Kristuse-järgse 20. ja 21. sajandi vahetusel elavad eestlased oma mõtlemises üle tõelist paradigma-nihet, mida Thomas Kuhn tutvustas laiemale maailmale juba 40 aasta eest. Ta võrdles uude paradigmasse sisenemist võõra kultuuri keskele minekuga: “Sisenemine teise kultuuri ei avarda mitte lihtsalt eelnenud elulaadi ega uusi võimalusi selles, vaid avab uued

¹¹ John Deely, “Quid Sit Postmodernismus?,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Roman T. Ciapalo, ed., (Mishawaka, Indiana: American Maritain Association, 1997), 79.

¹² Vt näit: Meego Rommel, “Kas on ideoloogiavaba eetikat?,” *Kristlik Kasvatus*, 2 (2001), 7-12; 3 (2001), 11-12.

¹³ Nancey Murphy, Brad Kallenberg, Mark T. Nation, *Virtues & practices in the Christian tradition. Christian ethics after MacIntyre* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997), XI.

¹⁴ James L. Marsh, “Postmodernism: a Lonerganian Retrieval and Critiques,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 166.

võimalused vanade arvel, tehes ilmsiks elu, mida varem elati. Viimselt võib see kogemus olla vabastav, aga alati on see ähvardav.”¹⁵ Ka Eestimaal “taastutvustab postmodernsus hulga paradokse, mida valgustusaeg oletatavalt “ära lahendas”, “lahendada loodab” või ignoreerib”.¹⁶ Harjumuspärane tavaarusaam eetilistest normidest on muutunud Eestis küsitavaks just nõukogudeaegse totaalse “valgustusprojekti” kokkuvarisemise järel, mille tulemusena on saanud tunnetatavaks rivaalsete kõlbeliste töökspidamiste olemasolu. “Postmodernsus on seadnud küsimuse alla nii usu kui ka mõistuse autoriteedi ja legitiimsuse, näidates, et mõlemad pakuvad lugusid tegelikkusest, millest aga ükski ei saa kehtestada täpset vastavust lugude endi ja selle vahel, mis tegelikult tegelikkuses toimub.”¹⁷ Kui nõustuda Frederic Jamesoni “postmodernismi positiivse moraalse hinnangu” väitega, et postmodernism pole midagi enam kui “hiliskapitalismi kultuuriloogika”¹⁸ ja võtta arvesse ka Abramson-Ingleharti kinnitust, et “jõukus kutsub esile post-materialismi,”¹⁹ siis võib varakapitalistlik ja lapsekingades postmaterialistlik Eesti ühiskond tõeliste paradoksides ilmnenemist alles oodata. Hetkel tuleb pikki aegu oma sõltumatuse eest võidelnud Eestimaal tunnistada sõltuvust “vabaturumajandussüsteemist koos

¹⁵ Thomas Kuhn, *Black body theory and the quantum discontinuity: 1894-1912* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 368.

¹⁶ J. Natoli, *A primer to postmodernity* (Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishers, 1997), VIII.

¹⁷ *Ibid*, 15.

¹⁸ Frederic Jameson, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism* (Duke: Duke University Press, 1991), 54.

¹⁹ Paul R. Abramson, Ronald Inglehart, *Value Change in Global Perspective* (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995), 129.

sellega kaasneva avaliku konkurentsiga”.²⁰ Ideede ja ideoloogiate konkurentsist aga alles keeb. “Ilma modernismita me demokraatiat ei tunneks,” kirjutab Don T. Asselin, selgitades, et “modernismiga märgigem doktriinide kompleksi, mis kristalliseerus üheksateistkümnendal sajandil ja mille hilistunnused kätkevad egalitaarset ja vabameelset liberalismi”.²¹

Seitsmeteistkümnenda ja kaheksateistkümnenda sajandi Euroopa ajaloolased on hakanud taasmeenutama, kuidas modernse riigi konstitutsiooni kohustuslikuks eelduseks oli religiooni redefineerimine uskumustena, religioosete uskumuste sentimentaliseerimine ning identiteedi seostamine inimese isikliku eluga, mis kuulub uudistekkelisena avalikule elule vastandatud privaatusfääri.²²

“Postmodernism kätkeb uskumust, et nii, nagu modernism lahutas meid religioonist, nõnda hävitab postmodernism selle epigooni, moraali; ja nagu modernism ründas hierarhilist korda, olgu teoreetiliselt või praktiliselt, nii arendab postmodernism epistemoloogiat ja eetikat mitte-hierarhilisena.”²³

²⁰ Hein van Garderen, *Free-market economy and elementary human rights. A guest lecture at the Estonian Tartu University June 8th 1990* (Breda, Netherlands: Seminary for Pastoral Sciences, Faculty for Theology and Christian Philosophy, 1990), 20-21.

²¹ Don T. Asselin, “Catholic philosophy, realism, and the postmodern dilemma,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 23.

²² Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993), 205.

²³ Asselin “Catholic philosophy, realism, and the postmodern dilemma,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 24.

ÜHISKONNA ÜMBERVÄÄRTUSTUMISEST

Eeltutvustatud sotsioloogiline uurimus postmarksistliku Eesti naasmisest lääneilma ei pööra otsest tähelepanu religiooni ja moraali küsimustele. Eetilisest vaatepunktist osutub siiski huvipakkuvaks Marju Lauristini ja Triin Vihalemma analüüs väärtushinnangute muutumisest Eesti ühiskonnas.²⁴ Autorid kirjutavad:

Muutusi isiklikes väärtushinnangutes pärast Eesti riiklikku taasiseseisvumist võib empiirilisel uurida, kasutades erinevate võrdlevate väärtusuuringute poolt arendatud mudeleid (...). Uurimusprojekti alguses 1990. aastal kuulus Eesti endiselt Nõukogude Liitu ja kõiki eelolevate aastate ühiskondlike muutusi polnud võimalik ette näha. (...) Üleminekuajal sai enam tähtsaks teine eesmärk: jälgida, kuidas muutused ühiskondlikus keskkonnas peegelduvad individuaalsetes väärtushoiakutes.²⁵

Tuletades väärtuste mõistet Clyde Kluckhohni järgi, kelle jaoks "väärtus on kontseptsioon, väline või seesmine, iseloomulik teatud indiviidile või grupile, sellest, mis on soovitav ja avaldab mõju võimalikele valikutele tegevuslaadide, -vahendite ja -sihtide vahel,"²⁶ samas kasutades Milton Rokeachi poolt arendatud meto-

²⁴ Marju Lauristin, Triin Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*, Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., 243-263.

²⁵ *Ibid*, 243.

²⁶ Clyde Kluckhohn, "Values and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification," *Toward a General Theory of Action*, Talcott Parsons, Edward A. Shils, eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), 410.

doloogiat hindamaks baasväärtusi,²⁷ püüavad Eesti sotsioloogid seostada väärtuseelistuste muutumist laiemal ühiskondliku kontekstiga. Nii viivad Marju Lauristin ja Triin Vihalemm "suhtesse Eesti üleminekuaja kultuurilisi muutusi üldisema läänelikustumise protsessiga" ning "eeldavad, et makrotasandi ühiskondlike muutustega, nagu majanduslik turustamine ning sotsiaalsed suhted ja poliitilise elu demokratiseerumine, kaasneb mikrotaandil kasvav individualism".²⁸

Harry S. Triandis võrdleb individualismi ja kollektivismi kui kultuurilisi sündroome ehk "temaatiliselt organiseeritud subjektiivse kultuuri elementide kogumeid".²⁹ Individualistliku kultuuri jaoks on see "autonoomne indiviid", kollektivistlikus kultuuris aga "kollektiivi - perekonna, suguharu, kutseorganisatsiooni, tarbijategrupi, riigi, etnilise grupi või religioosse grupi keskus".³⁰ Samas on võimalik eritleda kaht tüüpi kollektiivsust: vertikaalset ehk kollektiivsusel rajanevat võimu ja horisontaalset ehk kollektiivsusel rajanevat vastastikust hoolt ja hoolitsust.³¹ "Vertikaalne kollektivism," nagu Marju Lauristin ja Triin Vihalemm kirjutavad, "on iseloomulik autoritaarsetele ja totalitaarsetele ühiskondadele, ja samuti on see iseloomulik religioossetele ning

²⁷ Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973).

²⁸ Lauristin, Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," 243.

²⁹ Harry Triandis, "Collectivism and Individualism as Cultural Syndromes," *Cross-Cultural Studies*, 27 (3/4) (1993), 155-180.

³⁰ *Ibid*, 156.

³¹ T. M. Singelis. H. C. Triandis, D. P. S. Bhawuk, M. J. Gelfand, "Horizontal and Vertical Dimensions of Individualism and Collectivism: A Theoretical and Measurement Refinement," *Cross-Cultural Research*, 29 (3) (1995), 240-275.

rahvuslikele liikumistele. Kuna see nõuab indiviidilt ohvreid ja teenimist ühiste eesmärkide nimel. Vertikaalne kollektivism asetub teravasse kontrasti indiviidi autonoomsusega, mis paljuski nõuab enam ruumi indiviidi isiksusele tagamaks, et grupisuhete eeltingimuseks oleks võrdväarsus ja grupiliikmete sarnasus.”³² Autorid väidavad, et “1990-ndate aastate alguses tehtud individualismi-kollektivismi võrdlevates uurimustes langeb Eesti kõrge kollektivismiga ühiskondade hulka”.³³ “Spetsiifilisemalt, pärast nõukogude süsteemi kokkuvõrsemist võib pidada Eestis valitsevaks kollektivismi tüübiks “vertikaalse kollektivismi” kontseptsiooni.”³⁴ Siiski “ei kadunud kollektivistliku mõttelaadi mõju kohe” pärast Nõukogude Liidu kui sotsiaalse süsteemi ja kommunistliku ideoloogia kui totalitarismi töövahendi lagunemist.³⁵ “Eestlaste hulgas oli samastumine ühiste rahvuslike eesmärkidega oma kõrgpunktis laulva revolutsiooni aegadel,” leiavad uurimuse autorid,³⁶ ennustades samas, et “marketiseerumis- ja demokratiseerumisprotsessis läheb eestlaste tugev (vertikaalne) kollektivism vastamisi uute kultuuriliste, sotsiaalsete ja poliitiliste realiteetidega, mille tulemusena see pehmeneb horisontaalseks, vähem konfrontatsiooniliseks kollektivismi vormiks, või kaob sootuks kasvava individualismi ja hedonismi surve all”.³⁷ 1991. aastal alguse saanud poliitilise süsteemi muutumine ja üleminek vabaturuma-

³² Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 246.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 247.

³⁷ *Ibid.*

jandusele on tugevalt toonitanud konkurentsi ja ratsionaalsete otsuste vajalikkust Eestis.

Muudatused igapäevases elus eelistavad eeldatavalt individualistlikuma kultuuri ja väärtusorientatsiooni kujunemist. Lisaks sellele on terve rida ajaloolisi, demograafilisi ja kultuurilisi faktoreid, mis toetavad eestlaste individualistlikku mõttelaadi, nagu seda on hõre asustatus ja traditsiooniline eluviis üksteisest eraldi taludes ja talumajapidamistes, madal sündivus ja tuumikperekondade suur protsent, protestantlike usutraditsioonide rõhuasetus individuaalsele vastutusele ja kompetiivsusele inimestevahelistes suhetes.³⁸

Hollandlane Hein van Garderen paneb eestlased veelgi radikaalsema valiku ette:

Lühidalt: me peame pistmist tegema kas majandusliku süsteemiga, mis juurdub ajaloolisse materialismi, või tuleb meil tegemist teha süsteemiga, mis vastavalt Max Weberi raamatule *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim* on juurdunud kalvinismi, ent mõlemal juhul on meil tegemist vältimatu majandusliku jõuga, mis paneb niivõrd tugevasti vastavate struktuuridega kokku kasvama, et meist saavad nende struktuuride vangid.³⁹

Marju Lauristin ja Triin Vihalemm näitavad, et kultuurilisi muutusi Eestis ei saa õieti mõista, vaadeldes neid ainuüksi kohaliku fenomenina.

Need sünnivad mitte pelgalt struktuursete muutuste tulemusel Eestis. Läänele avanemine tähendab, et läbi kultuuridevaheliste kommunikatsioonikanalite, nagu meedia, aga ka Lääne inimestega suhtlemise ning kasvava kultuurilise ja majandus-

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Garderen, *Free-market economy and elementary human rights*, 20-21.

liku kommunikatsiooni kaudu kohaneb Eestimaal rahvas üldisemate, globaalsete kultuuriliste trendidega.⁴⁰

Seejuures toonitavad eesti autorid Ingleharti kultuurinihete mudeli tähtsust mõistmaks muudatusi väärtushinnangutes Eestimaal.⁴¹ Inglehart on ennustanud universaalset kultuurinihet, mis baseerub kontseptsioonile materialistlike väärtuste muundumisest postmaterialistlikeks.⁴² Tema metodoloogia rajaneb mitmesuguste märkide süsteemile, mis kätkeb nii määratletud kui ka abstraktseid väärtushoiakuid. Ingleharti peamine järeldus on, et tehnoloogiline ja majanduslik areng, rahu ja stabiilsuse säilitamine, üha kasvav haridustase ja massimeedia kasvav mõju on loonud noorte põlvkondade sotsialiseerumise jaoks sootuks uued tingimused. Seetõttu on põlvkondade muutumisega ilmnunud järk-järguline "vaikne revolutsioon". Vastavalt Ingleharti teooriale asenduvad post-materialistlikus maailmas materiaalse heaolu probleemid individuaalse eneseteostuse probleemistikuga. Inglehart seostab materialistlikke väärtusi modernismiga ja postmaterialistlike väärtuste kasvu postmodernismiga.⁴³ Tema järeldused moderniseerumise ja postmoderniseerumise protsessist on rajatud 43 maailma rahva väärtusuuringule.⁴⁴ Ta kinnitab, et kultuurilised mudelid on eri maades erinevad seonduvalt majandusliku

⁴⁰ Lauristin, Vihalemm, "Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences," 247.

⁴¹ Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); Abramson, Inglehart, *Value Change in Global Perspective*.

⁴² Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*.

⁴³ Abramson, Inglehart, *Value Change in Global Perspective*.

⁴⁴ *Ibid.*

ja tehnoloogilise arenguga, leides, et moderniseerumisprotsessi võib käsitada nihkena traditsionaalse (religioosse) võimu juurest legaali-ratsionaalse võimu juurde.⁴⁵ Postmoderniseerumisprotsess võtab aga autoriteedi nii religioonilt kui ka riigilt, andes selle inimindiviidile, kes on üha enam keskendunud isiklikele hüvedele ja huvidele, nagu sõbrad või ajaviide.⁴⁶ Lõppkokkuvõttes iseloomustab Inglehart postmoderniseerumisprotsesse viiesuunalise muutumise kaudu: 1) nihe harukordse väärtustamiselt turvalisuse väärtustamisele; 2) bürokraatiavõimu mõju ning tunnustuse vähenemine; 3) Lääne kui eeskju hülgamine ja sotsialistliku alternatiivi kokkuvarisemine; 4) kasvav rõhuasetus isiklikule vabadusele ja emotsionaalsele kogemusele; 5) teaduse, tehnoloogia ning ratsionaalsuse prestiiži vähenemine.⁴⁷

Eesti uurijad kinnitavad, et vastavalt Ingleharti 1990.-1991. aasta empiirilisele analüüsile “paigutusid Eesti, Läti ja Leedu peaaegu moderniseerumise tippu,” kuna “kaasaja uurijad, kes tegelevad võrdlevate väärtusuuringustega, jagavad laialt levinud vaadet, et Ida-Euroopa sotsialistlikku süsteemi tuleks lugeda ekstreemsel kujul riigikesksena industrialiseerunuks ja moderniseerunuks”.⁴⁸ Samal ajal ilmneb “postkommunistlikus ühiskonnas, nagu seda on Eesti, “normaalse” põlvkondade vahetumise mõju kõrval kõigi ühiskonnagruppide re-sotsialiseerumise protsess, seda kooliõpilastest pensionärideni, valitsuse liikmetest põllumeeste

⁴⁵ *Ibid*, 384.

⁴⁶ *Ibid*, 285.

⁴⁷ *Ibid*.

⁴⁸ Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 248.

ja töölisteni. Selles protsessis võetakse uued “post-materialistlikud” väärtused omaks mitte ainuüksi noorte inimeste poolt, vaid ka keskealiste poolt, kuna neid väärtusi toetavad tugevalt võimsad sotsialiseerimisagendid nagu meedia, reklaam, elustiili ja tarbimise mudelid, mis tulevad Läänest ja kodunevad kiiresti üleminekuaja “edukate” eludes”.⁴⁹ Tohutult kiire progress Eesti majanduses iseseisvumis-järgsetel aastatel,⁵⁰ kombineerudes elanikkonna re-sotsialiseerumise ja noore põlvkonna juhtpositsiooniga uues poliitilises, majanduslikus ja kultuurilises eliidis, “teeb post-materialismi esiletõusu Eesti ühiskonnas ülimalt tegelikuks”.⁵¹ Eesti inimesed, olnud hiljuti “pelgalt objektid plaanimajandussüsteemi raamides,” nagu kirjutab Hein van Garderen, “peavad muutuma objektidest isevalivateks ja iseorganiseeruvateks subjektideks. See tähendab absoluutset, fundamentaalset ja strukturaalset nihet mõtlemises ning nõndasamuti uuenenud motivatsiooni olemaks isiksuseks, kes on üle saanud oma alaväärsustundest ja kõikemääravast ebastabiilsusest. Siis saab ka vabadus omaksvõetud vastutuse sünonüümiks, ja mitte ainult üksikinimese elus, vaid ka teiste eludes, kellega jagatakse oma elu uuenenud ühiskonnas. Just sel moel saab inimindiivid vajaliku tähelepanu, mida ta väärrib”.⁵² Eesti psühholoogidki on analüüsinud post-

⁴⁹ *Ibid*, 249-250.

⁵⁰ Vt näit: Marju Lauristin, Peeter Vihalemm, “Recent Historical Developments in Estonia: Three Stages of Transition (1987-1997),” *Return to the Western World. Cultural and Political Perspectives on the Estonian Post-Communist Transition*, Lauristin, Vihalemm, Rosengren, Weibull, eds., 73-126.

⁵¹ Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 250.

⁵² Garderen, *Free-market economy and elementary human rights*, 6.

marksistliku ja postmoderniseeruva ühiskonna kollektiivse identiteedi fookuse järk-järgulist üleminekut rahvuslikult tasandilt rohkem kohalikele ja lähedasmatele gruppidele.⁵³ Nii võib jõuda järeldusele, et “me võime väga hästi olla teatud kultuuriliste vastuolude üleminekuperioodis,” kuna “ühelt poolt on tegemist rahvusliku taassünniprotsessiga, ühisesse rahvuslikku ajalukku juurdunud rahvuslike (kollektiivsete) väärtuste elluärkamisega,” teiselt poolt aga “tähendab postkommunistlik transformatsioon liberaliseerumist, millega kaasneb ühtlasi individualistlike väärtusorientatsioonide terav esiletõus”.⁵⁴ See viitab omakorda milleniumivahetuse Eesti elus ilmnevale fundamentaalsele moraalsele dilemmale, kus tõusetuvad pinged individualistliku emantsipeerumise ja narratiivselt päritud rahvusliku kogukonna-ideaali vahel.

Näitliku vahekujundina võib tuua nende “kultuuriliste vastuolude” esiletõusu 1999. aasta laulupeol. Vaatamata meediainimeste arvamusele, et kaasaegsed eestlased ei peaks enam ühislaulu väärtustama, tulid inimesed ometi kokku ja laulsid end ühtseks kogukonnaks.⁵⁵ Kultuurilehe *Sirp* peatoimetaja Mihkel Mutt andis sellisele üllatavale fenomenile “rahva kollektiivses hingeelus” omapoolse hinnangu järgmiste sõnadega:

Nimelt pole selles hingeelus kaks korda kaks tingimata neli. Seal on lademeid, milleni kogenud rahvajuhth kohe tee leiab... Rahvas on alati vanem,

⁵³ Vt näit: Anu Realo, Jaak Allik, Maaja Vadi, “The Hierarchical Structure of Collectivism,” *Journal of Research in Personality* 31 (Academic Press, 1997), 93-116.

⁵⁴ Lauristin, Vihalemm, “Changing Value Systems: Civilization Shift and Local Differences,” 250.

⁵⁵ Vt näit: Anu Kõlar, “Laulupeo rõõm ja tasakaalutahe,” *Sirp: Eesti Kultuurileht* 26 (2779), 9.07.1999.

romantilisem ja konservatiivsem kui üksikinimene... Mis siis ikkagi oli? President võrdles juhtunut teoreemiga, mida oligi tarvis tõestada, aga see pole päris nii, sest teoreem tõestub eeldustest lähtudes loogikakohaselt. Seekordsetest eeldustest loogikaga praeguse lõpptulemuseni päriselt minna ei saa. Nagu ei saanud eeldustest kaine aruteluga tuletada ka Eesti Vabariigi taastamist. Juhtunu pole iseenesestmõistetav, kuna pidevalt näeme, kuidas traditsionaalsed kultuurid kaovad pealetungiva massikultuuri alla...⁵⁶

Elukeel, mida eesti rahvas individualistlike kultuuritrendide tuultes omandab, vastandub oluliselt eestipärasele süvanarratiivile, kus kõigele vaatamata on igatsuslikuks vooruseks rahvuslik ühtekuuluvustunne. Positiivseid väärtusi otsivale inimindiviidile öeldakse tänases MacIntyre'i järgi sihivabaks (*telos-free*) ühiskonnaks nimetatavas sootsiumis tahes-tahtmatult: "Valik on sinu!". Poliitiline vabadus ja liberaalne majandus on saavutatud, Euroopa Liit ja NATO on lähimas käeulatuses, aga rahvusliku narratiivi viimsed sihid ja voorused hägustuvad. "Eestlane ei mäletagi enam hästi oma juuri, mis ulatuvad tuhandeid aastaid tagasi, tal pole rahvuslikke toite, mida ta ka ise süüa tahaks, ja tal on vähe tavasid, mida kogu rahvas järgib," tõdeb Mihkel Mutt Eesti Instituudi kogumikule *Estonian People. Being Estonian as a Branch of Postmodernism* kirjutatud artiklis.⁵⁷ Nii leiab ta ka õiguse väita, et eestlased ongi üks "postmodernistlik rahvas koos kõigi sellega seonduvate heade ja halbade

⁵⁶ Mihkel Mutt, "Laulupeokommentaar," *Sirp: Eesti Kultuurileht* 26 (2779), 9.07.1999.

⁵⁷ *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism* (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

asjadega; see on *pastiche*, paroodia, eklektika ja *recycling* rahvas. Unustades meenutada kaotatud paradiisi, püüdlevad eestlased paradiisi moevoolude järgi. Väga-väga kaasaegne, tõepoolest”.⁵⁸

James Schall kirjutab:

Heitlus kahe positsiooni vahel, kus üks pool loob ise omaenda maailma, iseeneses meelepärasena, teine pool aga võtab omaks faktiliselt oleva, osutub teatud viisil utoopiate vaheliseks heitluseks. Aga seda edasijõudnud utoopiate vahel, mis on end eelnevalt lahti öelnud filosoofide (Platoni) utoopiatest ja nendestki utoopilistest mõtlejatest, kes on tahtnud rajada Jumala riiki maa peale (valgustus), kuna on tõdetud, et religioosne asend (ehk igavene elu) on osutunud ekslikuks ehk võimatuks. Küsimus pole aga sellisel juhul mitte eelkõige intellektuaalne, vaid vaimulik.⁵⁹

Marksismi-leninismi totalitaarse impeeriumi lagunemisse uskunud ja kõiges vastavalt sellele usule elanud endine dissidendist vang ja hilisem Tšehhi Vabariigi president, üks Edmund Husserli ja Martin Heideggeri järelkäijaid ning juhtivamaid postmoderniste Ida-Euroopas, Václav Havel, räägib oma raamatus *Elu Tões* lootuse voorusest: tõekspidamised on tõekspidamised ainuüksi juhul, kui vastavalt nendele elatakse minemata kompromissile ümbritseva süsteemiga ning kaotamata lootust isegi lootusetuid vastuhakusamme astudes, kuna viimased võivad muutuda kasutuks vaid siis, kui nendes enam ei usuta.⁶⁰ Robert Royal märgib, et taoline

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ James Schall, “On postmodernism and the “silence” of St. Thomas,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 219.

⁶⁰ Robert Royal, “The forgetfulness of beings,” *Postmodernism and Christian philosophy*, Ciapalo, ed., 204-217.

voorus ei saa olla muu, kui usuline voorus, kuna “see kummaline voorus ei rajane ühelegi vahetule maisele edulootusele, mis taotleks ilmalikku sihti”.⁶¹ Estoonlaste elulaev, avatuna paradiislikus vabaduses lainetava maailmamere moevooludele, heitleb aga oma kriitilise kreeniga tänu sihitult ja vourusevabalt uitamaminekule. Kui rahvusliku *telose* kaotsimineku tulemuseks on ühtekuuluvustunde kadumine, siis rahvuslike vouruste ununemise tagajärjeks on isikliku identiteedi puudumine. Elunedes peaasjalikult linnarahvana, kogeb vana hea Maarjamaa rahvas oma inimlikus üksildusilmas uitamisel pahatihti soovimatut depressiooni ja elust lahkumise kiusatust. Andrei Hvostov, tuntud kolumnist nii eesti kui venekeelsetes ajalehtedes, vaatleb eestlasi ja tõdeb:

Laulva revolutsiooni aegu populaarseks saanud laul kuulutas: eestlane olla on uhke ja hää. Kokkuvõrisedeva Nõukogude impeeriumi keskel tundis eestlane end uhkelt ja ülevalt tänu oma märkimisväärsele rollile impeeriumi kukutamisel. Nüüd, kui suur vaenlane on kadunud, on kaduma läinud ka eestlaste suurus. Eestlasi tabab pidevalt ümbritseva maailma harimatus; kaugemad maad ja rahvad ei oska Eestit maailmakaardil kuhugi asetada; ja lähemad naabrid ei suuda mõista eestlase eriomast hingelaadi. Teisel pool maakera arvavad inimesed, et eestlane kuuleb rõõmuga venekeelset *na zdarovje*’t, kui enne joomist klaase kokku lüüakse. Lähinaabrid seostavad teda traagilise laevahukuga või pööravad selja, kuna tema vanaisa kandis Teises maailmasõjas vale mundrit. (...) Maailm ei mõista eestlasi ja eestlased ei mõista maailma. Maailm võib ka nõnda lahedalt ära elada. Aga eestlased? Selles ongi küsimus.⁶²

⁶¹ *Ibid*, 213.

⁶² *Estonian People. Being Estonian As A Branch of Postmodernism*, (Tallinn: Eesti Instituut, 1999).

USUKOGUKONNA TAASAVASTAMISEST

Postmarksistliku ja postmodernistliku paradigmanihke protsessis on eestlastel olnud võimalus teha läbi ka tõsine taasavastusretk omaenda usulise olemise lätetele ning seda usukogukonna kui niisuguse taasavastamise kaudu. Kommunistliku impeeriumi ja ideoloogia “valgustusprojekti” kokkuvarisemise järel on nii üksikisikud kui ka erinevad ühiskonnagrupid, olgu eestlased või mitte, kogenud filosoofilist, religioosset ja eetilist vaakumit. Struktuurid, millele varem toetuti, osutusid äkitselt absurdseteks. Ametlik maailmapilt ning selle väljundid poliitilises, majanduslikus ja kultuurilises tegelikkuses pöörati pea peale. Eelnevalt väärtusetu muundus korruga väärtuslikuks, väärtuslik aga väärtusetuks. Isikud või ideed väärtustasid vastavalt sellele, missugusest ühiskonnagrupist või kogukonnast nad lähtusid. Peaasjalikult võidi aga tunitada, et ainult kahe kogukonna traditsioonid, narratiivid ja praktikad Eesti “valgustusprojekti” läbipõlemisel üldse ellu jäidki. Mõlemaid võib nimetada teatud tähenduses “usukogukonnaks”: ühed, kes olid uskunud rahvuslike väärtuste ja vooruste tulevikku; teised, kes olid elanud usus Kristuse voorustesse ja *telosesse*. Rahvusliku pärandi järjekestvusse uskunud kogukond, eesotsas nõukogudeaegsete dissidentidega, äratas Eesti ühiskonna ning taaselustas ja taastegelikustas eestipärast narratiivi rahva ja selle üksikliikmete elus. Kujundlikult väljendudes, eestlaste laulupeo tuli ja helid hakkasid särama ning kõlama üle kogu Eestimaa. Sama sündis aga ka kristliku usukogukonnaga. Läbinisti pettununa end ammandanud valgustusideoloogias hakkasid inimesed otsima uut usku. Mõned küsisid vastavalt modernistlikule mõttelaadile universaalsete inimõnne valemite ja vormelite järele, olgu isiklikus, perekondlikus, rahvuslikus või ühiskondlikus elus. Teised lootsid, et kirik pakub omalt poolt teist jalga toeks rahvuslikule, et eesti rahvas võiks kõndida või koguni joos-

ta Euroopasse. Teatud ringkonnad olid huvitatud totalitaarse vanglarežiimi ohvrite rehabiliteerimisest ning tõdesid, et ka eestlaste Kristus on Kõigekõrgemana osutunud võõra võimu Ohvriks, kes ootab Jumalana enese rehabiliteerimist inimeste poolt. Teised otsisid pelgalt turvalist kogukonda, kuhu ebamugaval üleminekuajal kuuluda või kust üleminekuaja raskustes praktilist abi saada. Vahendasid ju vabanenud Eesti esimesel külmal talvel – aga ka enne ja pärast seda – kristlikud kogudused küllaltki suurel hulgal vaesele Eestimaale saadetud majandusabi. Loomulikult oli ka neid, kes otsisid tõeliselt elavat Jumalat ja kogesid sõna otseses mõttes vaimulikku usukogukonna ligitõmmet. James Wesley Griffin tõdeb selle aja arenguid käsitletud doktoritööd *Christian Conversion in Postcommunist Estonia* lõpetades: “Käesolevas uurimuses esitatud andmed dokumenteerivad mitmeid pöördumisprotsessi aspekte. Kokkuvõttes kinnitab see ühtainust lihtsat tööka: Jumal teeb postkommunistlikus Eestis oma tööd, tuues rahvast kristliku pöördumise kogemuseni.”⁶³

Eesti Evangeelse Alliansi poolt teostatud uurimus *Kui kristlik on Eestimaa?*⁶⁴ kinnitab koos muude religioonisotsioloogiliste uuringutega,⁶⁵ et postmoderniseerumisprotsessides Eesti kaldub enamuses usku pooldama,

⁶³ James Wesley Griffin, *Christian Conversion in Postcommunist Estonia. Dissertation Toward Fulfillment of the Requirements for the Doctor of Ministry Degree at Asbury Theological Seminary* (Wilmore, Kentucky, 1995), 122.

⁶⁴ Merike Uudam, *Kui kristlik on Eestimaa?* (Tartu: Eesti Evangeelne Allianss, 1997); <http://sool.ioc.ee/~alland/kogudus/stat/kuikr0.htm>

⁶⁵ Vt näit: Liiman, *Usklikkus muutumas Eesti ühiskonnas; Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001*. Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts; <http://www.ekn.ee/TOOVALDKONNAD/SOTS/index.htm>

samal ajal kui ateistina või ateismi poole kalduvana on end määratlenud vaid mõni üksik protsent eestimaalastest. Samas selgub, et olemasolevate organisatsiooniliste institutsioonide seas usaldab ühiskond üle kõige kirikut.⁶⁶ Õigupoolest osutub erinevatest konfessioonidest moodustuv kristlik usukogukond üle Eestimaa ainsaks absoluutenamuse usaldust pälvivaks institutsiooniks üldse.⁶⁷ Ingmar Kurg kommenteerib seda tööka järgmiselt:

Kiriku ajalugu on näidanud, et kirikute ja koguduste vaheline koostöö saab võimalikuks siis, kui peetakse silmas ühist eesmärki - rõõmusõnumi kuulutamist Jeesusest Kristusest kui Päästjast. Koostöö on takistatud ja arusaamatusi tekitab, kui ei tunnustata konfessioonide ajaloolist erinevust või kui püütakse endale liikmeid saada teiste kirikute arvelt. Tänapäeval kasutatakse mõistet sekt ja sektant nende religioossete grupeeriingute kohta, kes ei tunnista üldkristlikku õpetust ja väidavad vaid endil olevat lõpliku tõe mõõdupuu inimeste päästmiseks... Tõeline kristlik kirik ei ole kunagi suletud ega salajane, vaid on avatud ja nähtav kõigile inimestele. 1994. aastal korraldatud küsitluse tulemusel selgus, et ühiskondlikest institutsioonidest usaldavad eestlased kõige enam kirikut - 54% vastanutest oli seda meelt, et kirik on usaldusväärne. Massimeediat usaldas 49% küsitletuist. Kõik muud institutsioonid jäid neist kaugele maha.⁶⁸

Siiski esitab uuele sajandile vastumine Eestimaa kristlaskonnale aina suurema väljakutse. Kuivõrd

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ <http://sool.ioc.ee/~alland/kogudus/stat/kuikr82.htm>

⁶⁸ Ingmar Kurg, "Kristlikud uskonnad ja organisatsioonid tänapäeva Eestis," Jaan Gnadenteich, *Kodumaa kirikulugu. Usuõpetuse õpperaamat* (Tallinn: Logos, 1995), 121-122.

suudab 20. sajandi viimase kümnendi alguse usulise elavnemise ja koguduste liikmeskonna üleldise kasvu järel 21. sajandi esimesel kümnendil suhteliselt stabiliseerunud arvukuse ja mõjuga kristlaskond kehastada Eestis jätkuvalt tugevaimat ja veenvaimat usukogukonda? Postmodernse euromaailma individualistlikult orienteeritud väärtusmõõtudega kaasaminemise foonil peaksid kristlased oma usulise ja kõlbelise elu eripäraga elama olevaks veenva kontrastkogukonna. Totaalse privatiseerimise ajajärgul, kus igaüks näikse olevat unustanud ühiseväärtused, taotledes vaid omaväärtusi, on ühe rahva ühist narratiivi võimalik loetavalt ja kaasahaaravalt kirjutada mitte enam niivõrd eriliste tekstide, kuivõrd erakordsete inimelude ja -suhete baasil. Kristlik usukogukond peab näitama, et kristliku usu ja elu tõeline sisu pole mitte sõnades, vaid sõna lihakssaamises. Nii näiteks otsib uude aastatuhandesse astunud eestlaskond praktilisi lahendusi kahe Eesti sündroomile, rääkimata demograafilisest kriisiseisundist. Kristlaskond võib aga kehastada ainulaadse usukogukonnana kaht Eestit ühteliitvat “kolmandat Eestit”, kuna erinevate edu- ja jõukuskihtide esindajad võivad ühise koguduserahvana üksteisele kätt ja abi andes leida osadust tänu üle kõige ja kõigi väärtuste kõrguvale kolmandale – Kõigekõrgemale.

Mis aga eestluse elujõusse puutub, siis “kangelaslike eesliinil võitlejate” Aino Järvesoo⁶⁹ ning Jaak Uibu⁷⁰ kõrval on avalikkuse ees saanud eestlaste püsijäämise võimalikkust kinnitada kristliku usukogu-

⁶⁹ Vt näit: <http://www.algatus.ee/main.php>

⁷⁰ Vt näit: Jaak Uibu, *Eesti rahvastiku tervis XXI sajandi künnisel*. 2., täiendatud väljaanne (Tallinn, 1999); <http://www.opleht.ee/Arhiiv/2001/23.02.01/elu/1.shtml>

konna harukordse elujõulisuse näitel praktiliselt kõik Eestimaa kirikute esinduskogud,⁷¹ mainimata antud küsimusi uurinud kristlastest spetsialiste.⁷² See aga ju ongi ning peakski olema kristlaskonna missiooniks – suuta kristlikest voorustest lähtuva usukogukonnana tõlkida individuaalhüvedest kõrgemale minevat *telost*, narratiivi ja praktikaid *telos-free* ühiskonnale arusaadavasse keelde.

“Muutused Eesti ühiskonnas eeldavad kristlaste kogukonnalt kaasaegset vastust, kaasa arvatud värske evangeeliumi hermeneutika, mis suhtestub iseseisva Eesti tegelikkusega,” tõdeb James Wesley Griffin.⁷³ Samas ei tule hakata “värsket” hermeneutikat välja aretama ega kasvatama tühjalt kohalt. Eesti kristlaskonna omanäoline aja-, elu-, usu- ja kõlbluslooline narratiiv ammutab elujõudu hermeneutilistest “juurtest”, mis on toitnud seda kogukonda läbi aegade. Suulises traditsioonis loodi Eesti kristlikku narratiivi läbi piiblitlugude tundmaõppimise ja ellurakendamise, põlvest põlve elusa ainesena järjekestvas kujunemisloos olnud kristliku narratiivi edasijutustamise ja -pärandamise, nende lugude luulendamise ning laulendamise kaudu vaimulikeks rahvaviisideks jne. Kirjalikus traditsioonis on aga sarnase tihendatud ühismälu ja elukogemuse varal loodud, kogutud, säilitatud ja edasi antud kristlikke tekste ning nende tekstide tõl-

⁷¹ *Ühiskond, kirik ja religioonisotsioloogilised uuringud. Konverentsi materjale. Rahvusvaheline konverents, 22. november 2001.* Eesti Kirikute Nõukogu, Tartu Ülikooli usuteaduskond, Siseministeeriumi Usuasjade osakond, Eesti Evangeelne Allianss, Eesti Piibliselts.

⁷² Liiman, *Usklikkus muutub Eesti ühiskonnas*; Hans Hansen, “Kristlikust eluhoiakust ja rahvuse püsijäämisest,” *Eesti Kirik*, 17.04.2002.

⁷³ Griffin, *Christian Conversion in Postcommunist Estonia*, 125.

gendamise ja taastõlgendamise järjepidevust. Kõige selle juures on sündinud omaette traditsioon traditsioonis – Eesti kristlik usuelu- ja kõlblustraditsioon eestlaseksaamise, -olemise ning -jäämise traditsiooni keskmes. Aga nimelt niisugust traditsiooni traditsioonis uus Eesti ühiskond vajabki - andmaks püsivamat tähendust ühe rahva narratiivile, olgu siis euroilmas või kodumaal. Aastaid väliseesti luterlikku kogukonda peapiiskopina teeninud Konrad Veem on toonitanud, et saades “võimaluse hakata oma elu ise korraldama ning riiki taas üles ehitama,” tuleb igal juhul “meenutada oma rahva, kiriku ja riigi ajalugu, et taas kerkiksid esile meie oma elu põlised vaimsed kandetalad”.⁷⁴ Sama eetilise-religioosse dimensiooni olulisust ühe rahva olemis- ja jätkumisloos rõhutab kodumaine religioonipedagoog Pille Valk:

Rahva ajalugu on alati lugu ka sellest, kuidas rahvas on mõtestanud maailma enese ümber ja iseennast selle maailma sees. Rohkem kui 700 aasta jooksul on Eesti kuulunud kristliku maailma kultuuriringi. (...) Mõjutusi võib leida mitmesuguseid. Ometi on meil oma eripära, sest meie rahvuskultuur on seotud selle paigaga, kus oleme elanud. Nõnda oleme ikka meie ise, kuigi tuhandete niitide abil teiste kultuuridega seotud. (...) Nõukogude võimu aastatel püüti kiriku ja usu tähtsust ajaloos välja lülitada või vähemalt tugevasti deformeerida. Nüüd oleme olukorras, kus taasavastamist ja aktualiseerimist vajab ka ajaloo see dimensioon.⁷⁵

Järgmine osa käesolevast artiklist sellesse süüvibki, millist tähendust on antud Eesti kristlikus usu- ja kõlb-

⁷⁴ Konrad & Maria Veem, *Eesti kirik: tunaeile, eile, täna* (Stockholm: EVR, 1993), 5.

⁷⁵ Pille Valk, “Eessõna J. Gnadenteichi “Kodumaa kirikuloo” korustrükile,” Gnadenteich, *Kodumaa kirikulugu*, 3.

lustraditsioonis eestipärasele kristlusele, eestlusele ter-
vikuna ning eestimaalaste suhetele marksistliku ja post-
marksistliku ning modernse ja postmodernse maailmaga.

(Järgneb)