ASENDUSKRISTLUSEST JA SELLE UURIMISEST – METODOLOOGILISTEST JA TEOREETILISTEST ASPEKTIDEST[1]

Indrek Peedu
Tartu Ülikool, usuteaduskond

Abstract

Concerning „Asenduskristlus" and Research that Focuses on it – Methodological and Theoretical Aspects

This paper focuses on the 'asenduskristlus' (a modification of the 'vicarious religion' concept), a debate that has emerged in the Estonian study of religion recently. The article deals with the methodological and theoretical aspects of the debate, criticising certain presumptions and arguments made by one or another participant and highlighting a number of issues that need to be taken into account to address the methodologically focused questions that have been raised during this debate. These issues are analysed from three distinct perspectives: (1) method and theory in relation to the general research design, (2) the role and use of concepts in the study of religion, and (3) the study of 'visible' or 'hidden' aspects of religiosity.

Keywords

asenduskristlus · vicarious religion · method and theory · conceptual tools · research design

Üheskoos teadusvaldkondade ja teadlaskonna üha kasvava mitmekesistumise, laienemise ja eraldiseisvumisega on üha keerukamaks muutunud ka laiahaardelisema erialase debati käimas hoidmine. Erinevad spetsialiseerumissuunad on omandanud piisavalt suure kandepinna

[1] Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PUTJD 1020).

ja mõjukuse, nii et kergesti on omaks võetud arusaam, justkui ühe kitsa valdkonnaga tegelevad uurijad ei peakski püüdlema sisulise debati poole teiste uurijatega, kuna oma spetsialiseerumissuuna uurijate suhtlemisest ja kitsaste uurimisprobleemidega tegelemisest kvaliteetse teadustöö tegemiseks ja tulemuste avaldamiseks justkui piisakski. Nii aga võivad ka põhimõttelisemad erialased diskussioonid muutuda üha haruldasemaks ning nende asemel piirdutakse vaid kitsalt piiritletud tehnilisemate dispuutidega ühe või teise detaili üle, püüdmatagi astuda dialoogi nendega, kes analoogset uurimistööd teise teema kallal võivad juba põhialustes ometi päris teisiti mõtestada. Ühtlasi aga tingib see probleemi, et mingi kitsa valdkonna põhimõttelisi eelduslikke aluseid ei teadvustata, vaid neid peetakse lihtsalt iseenesest mõistetavaiks (mis siis, et teistsuguse distsiplinaarse taustaga inimene ei pruugi nendega sugugi nõustuda).

Aktiivsema erialase debati puudumisest on (humanitaar)teaduslikul teadustööl palju kaotada, kuivõrd just selle kaudu saavad ilmsemaks mitmesugused metodoloogilis-teoreetilised problemaatikad, mis tavapärasemates, konkreetse uurimismaterjali lahtimõtestamisega tegelevates teaduspublikatsioonides jäävad valdavalt nähtamatuks, kuna vastused ühele või teisele küsimusele on juba eelduslikult antud – ja seda siinkohal täiesti neutraalses mõttes, selleks et esitletud viisil teadustöö üldse võimalik oleks – ning nende üle ei arutleta. Alles teistsuguse lähenemisega kokku põrkudes saavad ilmsiks vastuolud ja vaidluskohad, mida ei saa tihtipeale sugugi taandada vaid mingile lihtsakoelisele lahkarvamusele ühes või teises „empiirilise materjali" tõlgendamise küsimuses, vaid mis annavad märku tunduvalt põhimõttelisematest valikutest, mida üks uurija peab teadustöös paratamatult tegema.

Viimase aja uurimisfookustest torkab just diskussioon asenduskristluse üle silma juhtumina, mis esmapilgul võib näida kitsalt vaidlusena, kuidas siis ikkagi tõlgendada mõningaid kvalitatiivselt ja kvantitatiivselt kogutud andmeid Eesti religioosse olukorra kohta, ent mis lähemal vaatlusel ilmneb ühe kõneka näitena sellest, kuivõrd olulisel kohal on iga uurimistöö juures metodoloogilised ja teoreetilised aspektid, ilma milleta poleks küllap isegi selle peale tuldud, et üht või teist uurimust üldse peaks läbi viima või et midagi uurimisväärset seal leiduda võiks. Nõnda väärib puhkenud dispuut asenduskristluse teemal lähemat lahtimõtestamist just metodoloogilis-teoreetilistele aspektidele keskendudes. Pealegi

on teaduslik praktika ikka näidanud, et just sisuline diskussioon on niisuguste aspektide puhul tunduvalt produktiivsem ja edukam töövorm kui üksikuurijana hästi spetsiifiliselt sõnastatud uurimisküsimuste üle monoloogi pidamine.

Seega kirjeldan kõigepealt asenduskristluse kontseptsiooni ja selle ümber praeguseks aset leidnud arutelu. Seejärel toon välja mõningad põhimõttelised küsimused, mis niisuguses debatis silma torkavad, ning ülejäänud artikli pühendan nende küsimuste lähemale lahtikirjutamisele.

LÄHEMALT ASENDUSKRISTLUSEST

Asenduskristluse kontseptsiooni võttis kasutusele Lea Altnurme (2015, 2016a, 2016b, 2017, Altnurme, Mõttus 2016), mõistes seda nähtusena, mille puhul „mittekristlik enamus on huvitatud, et kristlik vähemus hoiaks traditsioonilisi usulisi kombeid ja moraali tallel ning teostaks neid üldiseks hüvanguks. Tegemist on lühidalt öeldes ootusega. Keegi ootab kelleltki midagi või peab vähemalt iseenesestmõistetavaks, et ta jätkaks seda, mida on kogu aeg teinud“ (2016a: 152; vt ka Altnurme 2016b: 224). Teistes eespool viidatud artiklites on Altnurme seda ideed edasi arendanud ning viinud läbi ka kvalitatiivseid uurimusi, püüdmaks täpsemalt lahti mõtestada neid inimesi, kes ilmneksid asenduskristluse kui „tavaliselt peidetud“ (Altnurme 2016a: 157) religioonivormi esindajatena. Asenduskristlust, seejuures, „ei saa loendada, sest selles on palju teadvustamatut“ (Altnurme 2016a: 157). See on igapäevaelus varjatud religioossus, mis muutub otseselt nähtavaks vaid teatud konkreetsetes oludes. Erinevalt valdavast enamikust religiooniuuringute uurimistöödest on asenduskristluse ideestikule saanud osaks märkimisväärne tähelepanu ka kirikuringkondades. Nii on sellele eraldi kirjatöö pühendanud Jaan Lahe (2015) ja Einar Laigna (2016). Andres Põder (2018) omakorda on selle pinnalt püüdnud edasiarendusena rääkida ka „parakristlusest“. Iseasi on muidugi, kuivõrd on neil puhkudel ikkagi räägitud päris samast asjast, mis Altnurme. Näiteks Lahe (2015) räägib „„asenduskristluse“ pooldajatest“, mis aga poleks kindlasti võimalik teadvustamatu, implitsiitse religioosse hoiaku puhul, mida inimene ise ei mõista ei iseenda identiteeditähistusena ega tegevuse kirjeldusena.

Altnurme ise näeb seda Grace Davie (2007, 2010) vikaarreligiooni kontseptsiooni edasiarendatud kohandusena, kuivõrd vikaarreligioon niigi tähistavat vaid kristlust, mistõttu mõistab ta ülaltsiteeritud määratlust Davie kontseptsiooni n-ö uuesti määratlemisena, sest niiviisi olevat see kontseptsioon täpsem (Altnurme 2016: 152). Davie ise kasutas vikaarreligiooni mõistet osutamaks sellele, kuidas religioosselt aktiivne vähemus tegutseb palju laiema inimhulga huvides, „kes (vähemasti implitsiitselt) mitte ainult ei mõista vähemuse tegevust, vaid päris selgesti ka kiidavad seda heaks" (Davie 2007: 22), seega ei saa Altnurme kontseptsiooni pidada lihtsalt Davie mõiste rakendamiseks Eesti kontekstis, vaid Davie mõnevõrra ambivalentsemalt sõnastatud idee üheks kitsamaks piiritletud tõlgenduseks, mille ilmselt olulisim aspekt on selge piiri tõmbamine kristlaste ja mittekristlaste vahele, mida Davie enda arusaam ei sisalda. Atko Remmel (2019: 100–102) on neil erinevustel juba lähemalt peatunud, seega pole põhjust sellega siinkohal uuesti detailsemalt tegeleda. Erinevusest endast aga ei järeldu veel midagi ühest kontseptsiooni adekvaatsuse ja rakendatavuse kohta, kuivõrd Davie idee on piisavalt ebamäärasel viisil sõnastatud, et olenevalt ühe või teise konkreetse koha religioossest olukorrast saab „aktiivset vähemust" ja „passiivset enamust" erinevatel viisidel tõlgendada. Iseasi muidugi, kuivõrd produktiivseks üks või teine tõlgendus osutub.

Kvantitatiivseid ja kvalitatiivseid uurimustulemusi tõlgendades on Altnurme ka püüdnud näidata, kuidas Eesti kontekstis võib rääkida arvestatavast mittekristlikust enamusest, kes on tegelikult kristluse suhtes positiivselt meelestatud ning ootab aktiivsetelt kristlastelt, et nood kiriklikku tegevust üleval hoiaksid. Näiteks ootab kaks kolmandikku eestlastest, et kirik jääks enda traditsioonilise tegevuse juurde, samuti leiab enamik eestlasi, et neile meeldivad kristlikud põhimõtted, ning ka moraalsust seostatavat selgelt kristlusega (Altnurme 2016a: 158–159). Nende ja teiste Altnurme tõlgenduste suhtes on väga kriitiliselt sõna võtnud Atko Remmel (2019), osutades märkimisväärsetele probleemidele kvantitatiivsete küsitlusandmete tõlgendamisel (Remmel 2019: 97–100, 102–108), mis tulenevad keele sekulariseerumisest, küsimuste mitmeti tõlgendatavusest ning ka probleemidest, mis ilmnevad põhjalikumatest intervjuudest inimestega, kui neilt uurida, kuidas nad üht või teist küsimust üldse mõistavad (Remmel 2019: 110–115). Niisugune detailne

analüüs ja küsimine selle järele, kuidas üldse mõista inimeste vastuseid kvantitatiivsetele küsitlustele ning kuidas seega oleks parem küsitluste küsimusi sõnastada, on tulevase teadustöö sisukuse parandamiseks igati oluline ning üldiselt tuleb Remmeli argumente selle kohta, kas ikka saab ühele või teisele spetsiifilisele küsimusele antud vastuseid tõlgendada nii üheselt, pidada veenvaks, kuid siinkohal väärivad lähemat tähelepanu selle debati mõned põhimõttelisemad aspektid.

PÕHIMÕTTELISEMATEST KÜSIMUSTEST

On oluline tähele panna, et seesugused diskussioonid sisaldavad endas ühtlasi argumente ja eeldusi, mis on tunduvalt üldistatumad kui lihtsalt ühe või teise küsitlustulemuse tõlgendamise küsimus. Asenduskristluse ümber puhkenud debatis tasub peatuda kolmel teemal, mis praktikas on muidugi üksteisega tihedalt seotud, ent mida selguse huvides siinkohal üksteisest eristan.

Esiteks ja kõige põhimõttelisemalt tõstatub diskussioonis asenduskristluse üle küsimus, kuidas peaks religiooni teaduslik uurimine olema üles ehitatud – ehk kuidas üldse peaks asjale lähenema, et jõuda ebamäärasest uudishimust usaldusväärse teadmiseni. Otseselt selle järele pärib Atko Remmel, kelle üks kolmest põhiküsimusest on „Kas me tõesti tunneme Eesti religioosset maastikku sedavõrd, et alustada deduktiivselt kontseptsioonide testimisega, selle asemel et lähtuda mustrite kaardistamisest?“ (Remmel 2019: 97). Niimoodi tõstatatud küsimusest kumab läbi eelduslik arusaam, et teaduses saab selgelt eristada mustrite kaardistamist, mis leiab aset kuidagi täiesti mittededuktiivselt, ning kontseptsioonide empiirilist testimist, mis tähendaks juba deduktiivset, testimise poolest isegi teatud mõttes eksperimentaalsemat uurimistööd. Kuigi küsimusepüstitusest võiks selline mulje jääda, ei anna Altnurme oma kirjatöödes tegelikult põhjust arvata, et ta ses küsimuses märkimisväärselt erineval arusaamal oleks. On ju ka tema kirjeldanud religioonisotsioloogilist uurimistööd osutusega, et „praegu pole religioonisotsioloogias mingit üldtunnustatud teooriat, vaid pigem hulk mõisteid ja nendega seotud käsitlusi, mis aitavad empiirilisi leide mõtestada“ (Altnurme 2010: 11), mistõttu „tuleks alustada uurimisväljalt leitavate fenomenide, protsesside,

diskursside, representatsioonide jms kaardistamise, tähenduse tuvastamise, omavaheliste seoste selgitamise ning kõigest sellest moodustuvate struktuuride avamisega ning alles seejärel liikuda abstraktsemate analüüsitasandite ning metakeelsete terminite poole" (Altnurme 2010: 22). Ka teooriaid mõistab Altnurme seeläbi millegi sellisena, mida saab ja tuleb kasutada uurimistulemuste tõlgendamiseks, ent mis nende hankimisel nähtavasti rolli ei mängi (Altnurme 2011: 77–82, eriti 82). Seega pole vaadeldavas dispuudis lahkarvamuseks mitte niivõrd see, milline on uurimistöö tegemise ülesehitus, vaid see, millisel hulgal ikkagi peaks seda – nähtavasti mingil puhtalt empiirilisel viisil aset leidvat[2] – uurimistööd tegema, enne kui on võimalik asuda uurimistöö järgmise astme juurde. Ometi väärib siin eraldi tähelepanu ka see Altnurme ja Remmeli jagatud arusaam uurimistöö praktilisest ülesehitusest, kuna niisugune tõlgendus pole metodoloogiliselt ega teadusfilosoofiliselt ainuvõimalik.

Teiseks väärib tähelepanu see, kuidas mõelda mõistetest ja rakendada mõisteid religiooniuuringulises uurimistöös. Ka äsja tsiteeritud kohas eristab Altnurme ju selgelt mõisteid ja empiirilisi leide ning ka Remmeli fookus on just „kontseptsioonide testimisel" ja laiemaltki sellel, kuivõrd edukalt üks või teine kontseptsioon kajastab seda, mis Eesti kohalikus andmestikus esindatud on (Remmel 2019: 117–121). Remmel märgib kokkuvõttes, et eristus religioosne-mittereligioosne ei pruugi kaasaja religioosse olukorra uurimisel olla kuigi edukas kontseptuaalne töövahend ning ehk tasuks kaaluda hoopis „maailmavaate" või mõne muu kontseptsiooni rakendamist (2019: 122). Kaasaja religioosset olukorda uurides pole seega küsimuseks mitte ainult see, kuidas sõnastada küsimusi, mida uuritavatele esitada, vaid ka see, milliseid mõisteid analüütiliste töövahenditena kasutada ning mida need mõisted peaksid tegema.

Kolmandaks kerkib asenduskristluse dispuudist esile põhimõtteline küsimus, millele ikkagi peaks keskenduma koguterviku lahtiharutamisel ja mõistmisel, kui eesmärk on just religiooni uurimine. Ehk konkreetsemalt öeldes: kui Altnurme rõhutab asenduskristluse juures selle mitteteadvustatust ja varjatust (vt nt Altnurme 2016a: 157) ning näeb eripärastes olukordades sündmusi, milles potentsiaalselt, kuid varjatud vormis olemas olev religioossus end inimese käitumises ilmutab ja seeläbi

[2] Siinkohal ei ole võimalik seda täpsemalt sõnastada, kuna ka vaadeldavad autorid ei ole kunagi oma vaateid neis spetsiifilistes aspektides detailideni lahti kirjutanud.

uuritavaks muudab, siis Remmel (2019: 122) vastupidi ei pea selliseid eripäraseid kriisisituatsioone märkimisväärseiks ega kuidagi tähenduslikeks inimese religioossuse uurimiseks, rõhutades selle asemel religioossuse situatiivsust (Remmel 2019: 122; Remmel 2016: 149; Remmel, Uibu 2015). Selliselt on tegu põhimõttelise metodoloogilise vaidlusega selle üle, millisel viisil mõista inimreligioossust; kuidas näha seoseid varjatud ja teadvustamata soodumuste, psühholoogiliste funktsioonide ja dispositsiooni ning avalike, ühiskondlike praktikate vahel; millena eelkõige mõista religiooni ja seega mida ka olulisemaks pidada religiooni kui ühe inimliku nähtuse uurimisel.

KUIDAS JÕUDA TEADMISTENI EHK TEADUSTÖÖ ÜLESEHITUSEST

Nagu osutatud, kaasneb asenduskristluse debatiga spetsiifiline arusaam sellest, kuidas teadustöö aset leiab – kõigepealt kirjeldava fookusega mittededuktiivne mustrite, nähtuste ja olude kaardistamine, ning kui seda on juba piisava põhjalikkusega tehtud, saab asuda tegelema deduktiivse testimise ja abstraktsemate analüüsitasanditega. Tasub tähele panna, et selliselt mõtestatud arusaam teadustööst pole religiooniuuringutes õieti midagi uut. Uurimistööd kujundava ja suunava arusaamana ulatub see tagasi 19. sajandisse, kus ka näiteks Max Müller rõhutas uurimistöö kahe eristuva poolusena „võrdlevat teoloogiat“ ja „teoreetilist teoloogiat“[3] (Müller 1882: 16–17, 74, 146), kus siis võrdlev teoloogia tegelevat religiooni ajalooliste vormidega (Müller 1882: 17) ning seega pidavat keskenduma faktidele nii, nagu need eest leitakse (Müller 1882: 74), sellal kui teoreetiline teoloogia tegelevat religiooni olemistingimuste seletamisega, võttes selleks arvesse kõiki andmeid, mis on võrdleva teoloogia raames kokku kogutud ja klassifitseeritud (Müller 1882: 17). Oma ajastu kontekstis oli see muidugi täiesti globaalse haardega küsimus, kuna 19. sajandil oli hüppeliselt kasvanud ja lihtsustunud ligipääs

[3] Omaette aspektiks selle juures on muidugi ka see, miks ta üldse kasutab mõistet „teoloogia“, kui ta ülejäänud arutelus mõistab „religiooniteadust“ teoloogiast väga selgelt erineva asjana, ent siinkohal pole tarvilik sellesse sõnakasutuslikku detaili süüvida. See on teisejärguline Mülleri eristuse siinkohal oluliste aspektide kõrval.

erinevate pika ajalooga religioossete traditsioonide originaaltekstidele ning kõiksugu antropoloogilisele materjalile igasuguste kirjakultuurita rahvaste kohta. Seega muutus väga põletavaks küsimus, kuidas kogu selle üha kasvava materjalihulgaga toime tulla ning millisel viisil seda kõike üldse käsitleda.

Osutatud kontekstist kasvas välja ka religioonifenomenoloogia – uurimisparadigma, mille kõige tuntumad näited (vt nt van der Leeuw 1933, Widengren 1969, Eliade 2017) ju suurel määral just tegelesidki kogu inimreligioossuse mitmekesisuse kaardistamisega laiahaardelistesse klassifikatsioonisüsteemidesse, et nende kaudu siis ühtlasi mõtestada religiooni olemust. Selliselt püsis ka Mülleri omaga väga sarnane arusaam andmetele ja faktidele keskenduva kirjeldava, dokumenteeriva ja kaardistava uurimistöö ning seletava, tõlgendava ja teoretiseeriva uurimistöö eristusest usundiloos üldlevinuna 20. sajandi teise pooleni välja, mil näiteks mõjukas Eliade õpilasest Hollandi-Ameerika usundiloolane Kees W. Bolle argumenteeris selgesõnaliselt, et usundilugu tegelevat väga keeruka materjaliga, mistõttu tuleb sellele läheneda „alati induktiivselt, mitte deduktiivselt, empiristlikult, mitte aprioristlikult" (Bolle 1967: 95), mistõttu ka üldistatumate küsimustega tuleks tegeleda alles hiljem. Sarnaseid arusaamu kahe uurimisviisi selgest eristumisest ning ühe primaarsusest väljendasid tollal veel teisedki (vt nt White 1967: 161, Ringgren 1970). Argumentatsioon ise oli tugevalt esil veel hiljemgi, näiteks IAHR-i[4] 1990. aasta maailmakongressi teemat kirjeldas kongressi juht Ugo Bianchi osutusega, et sel üritusel „ei tegeleta kongressi teemaga[5] spekulatiivselt ega normatiivselt, vaid lähtudes positiivsetest ja induktiivsetest alustest" (Bianchi 1994: ix). Just see on aga ka aspekt, milles tolleaegset ja eriti religioonifenomenoloogilist uurimistööd on teravalt kritiseeritud.

Probleem on selles, et kirjeldava ja kaardistava uurimistöö range eristamine igasugustest teoreetilisematest seletuslikest ja kontseptuaalsetest käsitlustest eeldab, et meil on võimalik induktiivselt kuidagi otse maailmast tuletada uuritava kohta teadmisi ning näidata, et nende

[4] IAHR ehk International Association for the History of Religions on juhtiv ülemaailmne religiooniuuringute eriala teadlaste assotsiatsioon.

[5] Kongressi teemaks oli „„Religiooni" mõiste võrdlevas uurimistöös".

„religioossus“ tuleneb kuidagi maailmast enesest ehk et nende liigitumine religiooni üldkategooria alla ei tulene mitte sellest, kuidas me kasutame mõisteid klassifitseerimisel ja piiritlemisel (mis oleks seega juba enne ära tehtud – see aga läheks induktivismiga vastuollu), vaid sellest, mis materjalis endas kuidagi päriselt olemas on. Sisuliselt on probleem selles, et teadustööd niimoodi mõtestades peaks kuidagi olema võimalik eristada uurimisobjekti enda uurimist ja uurimisobjekti kohta käivate teadmiste (ehk andmete) uurimist, et siis ka uurimisobjekti kui sellist ja uurimisobjekti kohta käivaid andmeid võrrelda. Selliselt ülesehitatud uurimistöö pole aga lihtsalt võimalik, kuna eeldab, et meil on võimalik iseenda intellektuaalsest taustast ja kontseptualiseeritud arusaamadest kuidagi sõltumatult hankida teadmisi meid huvitava ilmingu kohta, et siis hiljem asuda neid seletama ja tõlgendama, justkui andmed ise oleks vaid rangelt dokumenteerivad, kirjeldavad, olukorda kindlaks määravad.

Seetõttu on ka eelkirjeldatud arusaamu 20. sajandi lõpu poole teravalt kritiseeritud, heites ette õigustamatuid positivistlikke ja induktivistlikke eeldusi, justkui n-ö päriselt olemas oleva kohta oleks võimalik omandada teadmisi, mis on vaid kirjeldavad ja dokumenteerivad (Jensen 1993: 114–116; Geertz 1997: 30–33; Geertz 1999: 450–456). Eriti mõjukaks on saanud aga varasem Jonathan Z. Smithi seisukoht, et *„pole andmeid religiooni kohta“* (Smith 1982: xi, rõhutus originaalis), mille puhul Smith muidugi ei eita kirikute, preestrite, riituste, pühakirjade ja muu sellise olemasolu, vaid argumenteerib, et mitte miski ei ole kuidagi paratamatult „religioosne“. Mitte ükski ilming maailmas, olles n-ö korralikult dokumenteeritud ja kaardistatud, ei liigitu kuidagi „automaatselt“ religiooni kategooria alla. Selleks, et see liigitus oleks kuidagi materjalist endast tulenev, peaks sel juhul maailma mitmekesisuses endas sisalduma midagi sellist, mis muudaks selle „religiooni“ alla klassifitseerimise paratamatuks. Võiks öelda, et peaks eeldama mingi religioosse olemuse olemasolu, mida siis on võimalik maailmast tuvastada. Teise nurga alt on J. Z. Smith ka osutanud, et niisugune arusaam teadmiste induktiivsest omandamisest eeldab ühtlasi otsese, mittevahendatud kommunikatsiooni võimalikkust, mispuhul empiiriline teadmiste omandamine leiaks aset kuidagi nii, et uurijal on otsene ligipääs huvialale, mida pole kuidagi suunamas ega vahendamas tema muud teadmised, teoreetilised eeldused ega kõik muu selline n-ö abstraktne või deduktiivne (Smith 1990: 54–55).

Kui aga mitte rakendada niisuguseid induktivistlikke eeldusi, siis ei jõuaks ilma nn abstraktsemate analüüsitasemete ja deduktiivsete kontseptsioonide (nt „religioon" kategooriana) rakendamiseta kitsalt empiirilisele materjalile keskendudes iial järelduseni, et üks või teine nähtus maailmas peaks sobituma just „religiooni" kategooria alla. Sama käib muidugi ka kõiksugu muude üldmõistete (kultuur, ühiskond, poliitika, müüt jne, jne) kohta, mida samavõrd aktiivselt teadustöös rakendatakse. Just selles, et me rakendame mitmesuguseid abstraktsemaid kontseptsioone oma uurimiskavatsuste lahtimõtestamiseks, et seeläbi piiritleda nähtused, aspektid, protsessid või muu, millele empiirilises uurimistöös keskendume, ilmneb ka rangelt induktivistliku lähenemise võimatus ning positivistlike ehk n-ö puhaste, rangelt empiiriliste faktide olemasolu eeldavate arusaamade ekslikkus. Kontseptuaalsed tööriistad ja teoreetilised eeldused suunavad uurimistööd alati ning ilma selliste suunamisteta poleks uurimistöö ilmselt üldse võimalikki.

Pealegi tuleks tähelepanu pöörata sellele, et kui Altnurme lähenemist ka saaks vaadata rõhutatult deduktiivsena – nagu on mõista andnud Remmel, kuid milleks pole põhjust, nagu varem välja tõin –, siis ei järelduks sellest teadusmetodoloogiliselt endiselt midagi paratamatult probleemset. Võrdluseks tasub siinkohal mõelda eksperimentaalsete loodusteaduste peale. Põhiline viis, kuidas teadustöö on neis distsipliinides üles ehitatud, seisneb olemasolevate teadmiste pinnalt hüpoteesi tõstatamises, selle hüpoteesi operatsionaliseerimises[6] ja sellele järgnevas eksperimentaalses katses, millest siis ideaalis selgub, kas hüpotees leiab kinnitust või mitte. Ent nii on tegu väga selgelt mitteinduktiivse uurimistööga. Otsitakse vastuseid konkreetsele küsimustele, mida esitatakse ja mida siis empiiriliselt järele kontrollitakse. Ilma spetsiifiliste küsimusteta „uurimisvälja kaardistamist" või muul moel kuidagi üleüldiselt induktiivset uurimistööd tehakse minimaalsel määral, kui üldse. Kui selline

[6] Olenevalt konkreetsest teadusdistsipliinist võib juba hüpoteesi teaduslikult sisukas sõnastamine ise automaatselt tähendada ka selle operatsionaliseeritust. Operatsionaliseerimine ise tähendab tegevust, mille tulemusena kohandatakse kompleksne või abstraktne kontseptsioon, mis ei pruugi olla otseselt ja sirgjooneliselt mõõdetav, selliseks, et seda on võimalik mingil viisil mõõta. Nt ei annaks kelleltki otse „Kui vihane te olete?" küsimine tõenäoliselt eriti sisukat vastust, kuna sõltuks sellest, kuidas üks või teine vastaja mõistab vihasust, ent teisalt on võimalik jõuda sisukama vihasuse-mõõtmiseni, kui vihasuse kontseptsioon paremini operatsionaliseerida.

lähenemine on eksperimentaalsetes teadustes igati aktsepteeritav, siis ei saa ka religioonisotsioloogias olla midagi paratamatult ekslikku selles, et mingit kontseptsiooni rakendatakse hüpoteesina, et siis täpselt läbi mõeldud uurimismetoodika abil selle hüpoteesi adekvaatsust hinnata. Võib muidugi ilmneda, et inimelu uurimise eripärade tõttu ei pruugi selline lähenemine olla samavõrd produktiivne kui mõni alternatiiv, kuid selles ei ole kindlasti midagi metodoloogiliselt paratamatult probleemset.[7] Eriti veel, kui just sellist uurimistöö ülesehitust paljud religiooniuurijad ka õigustavad (vt nt Bulbulia 2013, Wiebe 2012: 183–189) ning näiteks kognitiivses religiooniteaduses on see ka mitmel moel rakendust leidnud (vt nt Barrett 1999, Andersen *et al.* 2014 jne).

Olles käsitlenud induktivismi, tuleks lähemalt lahti mõtestada ka see, mida peetakse silmas positivismi all, sest nagu välja toodud, on niisugust ideestikku primaarsest kirjeldamisest ja dokumenteerimisest ning sellele järgnevast seletamisest ja testimisest kritiseeritud ka lähtumises positivismi probleemsetest aspektidest. Mõistagi on positivism väga mitmesuguse ja ulatusliku ajalooga mõttesuund (vt Kołakowski 1968), kuid selle kõige silmatorkavamatele ja üldlevinumatele tunnustele keskendudes võib öelda, et positivism tähendab arusaama teadusest, mille järgi (1) teadmine saab tuleneda vaid kogemusest ning kõik, mis pole otseselt vaadeldav ja dokumenteeritav, on ebaoluline; (2) abstraktsetel kontseptsioonidel ei saa olla muud osutust kui konkreetsed, individuaalsed objektid; (3) maailm koosneb suurest hulgast üksteisest eristuvatest üksikfaktidest; (4) normatiivsetel argumentidel puudub teaduslik väärtus; (5) igasugu teaduslikku tegevust ühendab ühtne, samasugune teaduslik meetod (Kołakowski 1968: 3–10; Heidtman *et al.* 2000: 9–12). Eespool käsitletud probleemistik induktivismist ja positivismist religiooni uurimisel seondub neist eelkõige vaid kolme esimesega.[8]

---

[7] Ka see võimalik mitteproduktiivsus saaks selguda alles tagantjärele, kui on konkreetselt järele proovitud ja vaadatud, millistele tulemustele on jõutud. Seda ei ole võimalik kindlalt ennustada.

[8] Neljanda ja viienda punkti asjus võib neljanda puhul tõdeda, et üldiselt ei peeta väärtushinnangulisi väiteid teadusliku tegevuse osaks ega omistata neile teaduslikku väärtust, ent teisalt ei saa eitada asjaolu, et teadustegevus üldisemas võtmes tugineb mitmele normatiivsele eeldusele (nt „(teadusliku) teadmise poole püüdlemine on väärtuslik“ või siis nt konkreetsemalt meditsiin lähtub selgelt eeldusest, et „inimest tervendavad teaduslahendused on väärtuslikud ja inimest kahjustavad on halvad“). Lisaks, viienda põhitunnuse puhul tuleb märkida, et kuigi ühtse, kõigi poolt jagatud meetodi

Tulles selle pinnalt tagasi asenduskristluse ja Eesti religioosse olukorra uurimise debati juurde, võib öelda, et nii Remmel kui ka Altnurme paistavad oma argumentatsioonides olulisel määral eeldavat silmatorkavalt induktivistlikke ja positivistlikke eeldusi sellest, kuidas teadustöö aset leiab ja kuidas peaks teadusliku teadmiseni jõudma. Vastasel juhul poleks võimalik küsida selle järele, „millal" on õige asuda testima nn deduktiivseid kontseptsioone, kuna uurimine ise juba tõukub ja lähtub kontseptsioonidest ja mõttekäikudest, mis ei ole kuidagi induktiivsed. Uurimisvälja enda määratlemine ning sellel „religiooni" uurimiseks relevantse eristamine on juba analüütiline valik,[9] mis ei tulene kitsalt empiirilisest materjalist, ning ka mõisteid ei saa sel juhul vaadelda asjadena, mis püüaks mõtestada empiirilisi leide (vt Altnurme 2010: 11), justkui „empiirika" ise oleks hangitud kuidagi ilma neid mõisteid juba implitsiitselt kaasamata. Ka enda sotsiaalkonstruktivistlikus perspektiivi käsitluses rõhutab Altnurme teadustööd sekundaarse sotsiaalse konstrueeritusena (Altnurme 2010 4–7). Kui sellises arusaamas järjekindel olla, siis tuleb arvesse võtta, et ka teaduslik teadmine on sotsiaalselt konstrueeritud, mitte ei ole kuidagi sotsiaalsest kontekstist sõltumatult, kitsalt empiirilisel viisil hangitud. Konstrueeritus ise ei ütle muidugi veel mitte midagi selle teadmise

olemasolu on kaheldav (ning ilmselt taanduks praegusel ajal üldse vaidluseks selle üle, mida pidada „meetodiks" ja mida mitte), siis vähemasti eriala kujundava ja suunava ideaalina (mida päris täielikult pole kunagi võimalik realiseerida) on religiooniuuringutes (kui ka tegelikult üldse humanitaar- ja sotsiaalteadustes laiemaltki) jätkuvalt levinud arusaam, et eksisteerib teatud kõigi erinevate teadusvaldkondade poolt jagatud ühine metodoloogiline ja/või teoreetiline alus, mille abil on võimalik üksteist mõista võrdväärselt teadusliku töö esindajatena ning mille toel on võimalik arendada interdistsiplinaarset uurimistööd (vt Peedu 2019: 153–171).

9 Kasutan siinkohal sõna „analüütiline" selles tähenduses, nagu see on religiooniuuringutes juba mõnda aega rakendust leidnud ja mis eristub nt filosoofias levinud kasutusest, kus analüütilised otsused on tugevalt eristatud sünteetilistest otsustest ning seisnevad selles, et predikaat sisaldub aluses. Sellest eristuvalt kasutatakse seda mõistet ühelt poolt rääkides analüütilistest kontseptsioonidest, mis tähendab mõisteid, millel on oluline roll uuritava piiritlemisel, määratlemisel, lahtimõtestamisel jne. Teisalt räägitakse ka analüütilisest väärtusest, mis sisuliselt tähendab küsimust sellest, kas mingi mõiste kasutamine aitab uuritavat eristada, määratleda ja/või lahti mõtestada edukal viisil või mitte. Üldistatult: mõiste, mis ei võimalda midagi olulist eristada, määratleda, tõlgendada, lahti mõtestada ega defineerida või koguni rohkem eksitab, kui abistab neis küsimustes, on analüütiliselt väärtusetu ja seega teaduslikult kasutu. Näiteid sellest, kuidas niiviisi on „analüütilisuse" kontseptsiooni religiooniuuringutes kaua aega rakendatud, võib leida mitmelt poolt (vt nt Baird 1967, Fitzgerald 1997, Geertz 1999, Martin 2000, Schilbrack 2012 jne).

usaldusväärsuse või tõesuse kohta, ent see ütleb väga selgelt, et teadmine on alati võimalikuks saanud nende üldistatud kontseptsioonide ja teooriate kaudu, mis meid on üht või teist asja uurima suunanud. Nii pole ka mõttekas pidada diskussiooni uurimistöö prioriteetide ja metodoloogilise ülesehituse üle viisil, mis soovib selgelt eristada empiirilist tööd kui esmast ja teoreetilist tööd kui sellele järgnevat. Üldistatud kontseptsioonide ja teooriate problemaatika suunab aga üldsegi teise varem väljatoodud põhiküsimuse juurde.

MÕISTETEST JA NENDE ROLLIST TEADUSTÖÖS

Küsimus, kuidas ikkagi rakendada mõisteid ja kontseptsioone ning millisena mõista nende rolli teadustöös, on käesolevas debatis mõistagi kõige kesksemal kohal, kuna vaidlus ise käib selle üle, kas Eesti religioosse olukorra puhul on asenduskristluse või vikaarreligioossuse kontseptsioonist abi inimeste käitumise ja mõtlemise lahtimõtestamiseks või äkki tuleks hoopis radikaalsemaltki loobuda „religioonist“ kui põhimõistest üleüldse. Selles arutelus tasub tähele panna, et mõistete rollist räägivad debati osalised teataval spetsiifilisel viisil, mis omakorda suunab seda, millest lähtudes hinnatakse ühe või teise mõiste adekvaatsust ja rakendamisväärilisust. Lühidalt öeldes võib seda kirjeldada lähenemisena, mis näeb mõistetes representatiivseid tähistusi ja kirjeldusi, mida eduka tähistamise korral saab rakendada ka empiirilise materjali[10] seletamiseks. Seeläbi räägib ka Altnurme vikaarreligioonist kui mõistest, millega „*tähistatakse* üksnes kristlust“ (Altnurme 2016a: 152; rõhutus minu poolt) ning mis seetõttu ei sobi hästi religioosselt mitmekesisesse olukorda. Varem on ta teisal märkinud, et mõisted aitavad „leide mõtestada“ (Altnurme 2010: 11).

Ka Remmeli poleemika põhirõhk on suunatud sellele, kas saame ikkagi üht või teist kontseptsiooni Eesti empiirika peal rakendada. Kuivõrd ta peab küsitavaks „deduktiivsete kontseptsioonide“ (Remmel 2019: 97) testimist, küsib ta otseselt selle järele, „kui viljakas on üldse ühes kontekstis väljatöötatud kontseptsioonide rakendamine erinevas kontekstis“

[10] Mis, nagu varem näidatud, olevat hangitud kuidagi enne mõistete-kontseptsioonide rakendamist.

(Remmel 2019: 97), ning toob enda kvalitatiivse uurimuse ühe põhiküsimusena välja selle, kas inimeste suhtumist religiooni „*kirjeldab* ootus, tolerantsus või pigem „ebamäärane truudus" ehk nostalgia" (Remmel 2019: 99; rõhutus minu poolt). Tulemusi kokku võttes leiab ta omakorda, et „selgelt oli esindatud" (Remmel 2019: 120) üks või teine kontseptsioon, ning näeb erinevate teooriate kasulikkuse ja rakendatavuse küsimust just selles, kuivõrd hästi need võimaldavad kirjeldada Eesti konteksti. Kõik see viib viimaks ka tõdemuseni, et religiooni-mittereligiooni dihhotoomia ei võimalda Eesti olusid kuigi hästi kirjeldada (Remmel 2019: 122–123).

Probleem mõistete ja kontseptsioonide sellise mõtestamisega seisneb selle kitsuses ja liigses sõltumises tõe vastavusteooriast. Kui taandada mõisted tööriistadeks, mis on relevantsed vaid empiirilise materjali kirjeldamisel ja eduka kirjeldamise korral ka seletamisel, siis jääb nähtamatuks see, kuivõrd ulatuslik roll neil tegelikult enamasti on. Pealegi, nagu varem näidatud, tingib see vajaduse rakendada sotsiaalkonstruktivismiga otseselt vastuollu minevaid induktivistlikke ja positivistlikke eeldusi. Uurimistegevus ei saa alatagi ilma enese jaoks huvipakkuva kontseptuaalse lahtimõtestamiseta. Ka korralikule kvalitatiivsele uurimusele eelneb hoolikas, uurijat huvitavate aspektide ja nähtuste teadlik piiritlemine, et uurimus oleks ikkagi selge suunitlusega, mitte ei üritaks kuidagi „kõike korraga" tabada. Uurimisobjekti määratlemine on religiooniuurimises kõige esmasem metodoloogiline valik, mis hakkab olulisel määral kujundama seda, kuidas järgnev uurimistöö üldse aset leiab.[11] See aga ei tähenda midagi paratamatult negatiivset, justkui takistaksid mõisted meil jõudmast asja eneseni, eksitades meie mõtlemist ja arusaamist uurimisobjektist – kuigi ka seda tuleb õige tihti ette –, vaid et uurimistöö saab aset leida vaid nendega üheskoos ja seega tuleb nende valimisel, määratlemisel, kasutusel ja hindamisel teadvustada nende laiaulatuslikku rolli.

See roll ei piirdu nõnda korrektse (andmete ja mõistete vahelise) vastavuse kindlaks määramisega, vaid on tunduvalt komplekssem ning seetõttu ei ole ka kitsalt vastavusteooriale tuginemine sobilik viis, kuidas mõistete ja uurimismaterjali suhtest mõelda. Õieti on üldse üha rohkem tähelepanu pööratud sellele, kuivõrd probleemne on religiooniuuringute

[11] Ühe näitena sellest, kuivõrd märkimisväärne võib olla selle mõju, vt Peedu (2016).

kontseptuaalsest sõnavarast mõelda kui mõistetest, mis peaksid tähistama objekte maailmas. Vastavusteooria eeldab mõistete ja „faktide" vastamist üksteisele, mistõttu kõik laused toimiksid justkui piltidena reaalsusest. Ometi ei ole lähemad uuringud andnud põhjust arvata, et inimkeel üldse niimoodi toimiks. Sõnad ja objektid ei ole otseselt üksteisega seotud ning pealegi on „faktid" teooriatest sõltumatult meile ligipääsematud (Gardiner, Engler 2010: 3–5).

Neist asjaoludest tingituna on ka religiooniuuringutes rõhutatud vajadust märgata, et teooriat ei saa vaadelda vaid kui mingit propositsiooniliste väidete hulka, mis suurema või väiksema eduga kirjeldavad või seletavad uurimismaterjali, olles seega „faktide" poolt justkui falsifitseeritavad või verifitseeritavad, vaid meie kontseptuaalne tööriistakast toimib selle primaarse alusraamistikuna, mis on vajalik, et üldsegi maailma suurest kirjususest eristada uurimiseks relevantne, millele seejärel kitsamalt fokuseeritud uuringutes keskenduda (Geertz 1997, 1999; Flood 1999: 1–12; Seiwert 2020: 230–232). Ses mõttes on religiooniuuringute uurimisobjekt selgelt teoreetiliste valikute tulemus, mitte empiiriliselt tuvastatud tõsiasi (Jensen 2016), ning „religioon" on kontseptuaalne mudel, mis aitab uurijatel eristada olulist ebaolulisest (Jensen 2009). Mõisted on seega uuritava mõtestamisel ja teadmiste loomisel kõige olulisemad tööriistad (Valk 2017: 108). Rakendatud mõisted ja kategooriad toimivad eeltingimuste paikapanemisena, toimides seejärel kogemuse kogutervikust tähelepanuväärse väljavalijatena (Ceruti 1994: 74). Kusjuures, seoses niisuguste küsimustega on kunagi ka Mäll (1989) märkinud, et teoreetilised eeldused on kui võrk, millele seejärel materjal peale heidetakse, vaatamaks, mis võrku kinni jääb, et siis just seda esitada oluliste andmetena.

Eelnevaid mõttekäike laiendades on Matthew Day väga tabavalt osutanud, et humanitaarteadused ei ole siinkohal kuidagi eriseisundis ning sarnane on olukord seoses mõistetega ka mujal. Näiteks bioloogias on igasugune elusolendite klassifitseerimine liikidesse teoreetiliselt kompleksne ettevõtmine, mis pole kuidagi olemuslikult „empiirilisem" kui religiooni määratlemine religiooniuuringutes (Day 2005: 64–68). Sama kehtib kahtlemata ka „kohastumuse" kontseptsiooni kohta evolutsioonilises bioloogias, kui seda kasutatakse märkimaks ühe või teise elusolendi edukat kohastumist mingi elukeskkonnaga, kuivõrd see ei tähista mitte

kuidagi mingit konkreetset empiirilist olukorda, vaid toimib eelkõige hinnanguna, mille uurija annab sellele situatsioonile, lähtudes samavõrd oma teadmistest kui ka teoreetilisest kujutelmast selle kohta, milline see kohastumine üldse kõige ideaalsemates oludes olla saaks.[12] „Religioon" ja teised religiooniuuringute põhikategooriad on seega n-ö läätsed, mille kaudu vaadates muutub mingi osa materjalist meile nähtavaks andmetena (Day 2005: 79).

Tulles kõige selle pinnalt otseselt Atko Remmeli küsimuse juurde, kuivõrd viljakas saab ühes kontekstis väljatöötatud kontseptsiooni rakendamine olla erinevas kontekstis, peab seega paratamatuks vastuseks olema – potentsiaalselt vägagi viljakas! Juba „religioon" ise on kontseptsioon, mis on välja kujunenud ja hiljem religiooniuuringute raames täpsemalt välja töötatud ühes teatavas kontekstis, ent on ometi leidnud rakendust palju laiemalt. Sama kehtib ka kõigi teiste religiooniuuringute (kui ka üldse humanitaar- ja sotsiaalteaduste) põhimõistete kohta. Me rakendame kogu aeg kõiksugu kontseptsioone nende päritolukontekstist erinevates oludes. See on teadustöö möödapääsmatu osa. Ilma mõisteteta, mis on taotluslikult universaalselt rakendatavad, poleks teadustöö ilmselt üldse võimalikki (vt Jensen 2001). Eduka ja laiema erialase omaksvõtu ja rakenduse osaliseks on saanud just need kontseptsioonid, mis on võimaldanud näha olulisi asjaolusid ja mõjukaid seoseid ning on võimaldanud küsida tabavaid küsimusi. Väärtuslikud on need kontseptsioonid, mida just saabki mitmel pool rakendada, võimaldamaks seeläbi erinevate uurimismaterjalide võrdlust, dialoogi.[13]

Kontseptsiooni edukust ei saa hinnata kitsalt sellest lähtuvalt, kuivõrd edukalt see midagi tähistab või kirjeldab. See on küll osa tervikpildist, kuid mitte kuidagi möödapääsmatult otsustav osa. Olulisel määral toimivad mõisted kirjelduste asemel üldsegi juhistena – nad suunavad

[12] Viimase kohta vaata lähemalt Peedu (2019: 86–87).

[13] Õieti tuleb märkida, et juhul kui mõni kontseptsioon ei osutu rakendatavaks ühesgi teises kontekstis, on ilmselt tegu kehva ja suhteliselt väheütleva kontseptsiooniga – välja arvatud juhul, kui kontseptsioon ongi sihilikult välja töötatud vaid selleks, et seda mingis hästi spetsiifilises situatsioonis rakendada. Ent tundub ebatõenäoline, et sellisel hüpoteetilisel eesmärgil väljatöötatud kontseptsioon suudaks midagi päriselt seletada või pakkuda märkimisväärset tõlgenduslikku abi, kuivõrd ta seostatus laiema erialase mõistete, kategooriate, teooriate ja metodoloogiate võrgustikuga peaks olema üpris piiratud, või oleks tegu nii spetsiifilise kontseptsiooniga, et ta ei suudakski mingile tõlgenduslikule ega seletuslikule tasandile pürgida.

uurijaid märkamata üht või teist asja. Kontseptsioon võib seeläbi toimida kui „kaart", mis näitab, kuidas jõuda sihile, kuidas üldse eristada olulist ebaolulisest (Gardiner, Engler 2010: 6–7). Oluline on tähele panna ka mõistete muid olulisi rolle teadustöös. Kõige üldisemal tasandil on korduvalt tähelepanu pööratud sellele, kuidas „religioon" toimib kogu eriala piiritleva mõistena (Smith 2017: 1873; Anttonen 2016). Või nagu Ülo Valk on märkinud, „[Religioon] kategooriana võib ise ilmneda teoreetiliselt ebamäärasena, kuid see tähistab erinevate distsiplinaarsete huvide poolt jagatud territooriumi ning toob esile nende uurijate võrgustiku, kelle uurimistegevused täiendavad üksteist" (Valk 2017: 110) ning ses mõttes toimib „religioon" jagatud teoreetilise pinnasena, mis muudab kommunikatsiooni ja dialoogi erinevate uurijate vahel võimalikuks (Valk 2017: 109).[14] Hinnates mõistete kasutatavust ning argumenteerides ühe või teise mõiste kõrvale heitmise või eelistatavuse kasuks, tuleb arvestada kõigi selliste, mõnest vaatenurgast päris erinevate aspektidega.

Ühtlasi aga tasub tähele panna, kuidas niisugused erinevad võimalused mõista väljapakutud kontseptsioonide eesmärke või uurimuslikke kasutusviise on väga otsesel viisil aktuaalsed ka vikaarreligiooni ja asenduskristlust puudutavas debatis. Sarnaselt Davie tuntud kriitikutega (Bruce, Voas 2010) võtavad ka Altnurme ja Remmel fookusesse küsimuse, kuidas ikkagi täpselt, olgu siis kvantitatiivselt ja kvalitatiivselt, mõõta vaadeldava kontseptsiooni (vikaarreligiooni või asenduskristluse) poolt kirjeldatava fenomeni esinemist. Selleks on mõistagi vaja kontseptsioon

[14] Seejuures, bioloogiat käsitledes on Ernst Mayr mõistetele omistanud veelgi suurema rolli, märkides, et: „Bioloogiateaduses [---] saavutatakse suured edasiminekud enamasti uute mõistete sissetoomise või olemasolevate parandamise kaudu. Maailmamõistmine paraneb kontseptuaalsete edasiminekute kaudu efektiivsemalt, võrreldes uute faktide avastamisega, ehkki need kaks teineteist ei välista" (Mayr 2017: 40) ning seejärel ka, et „Võib võtta pea iga edasimineku evolutsioonibioloogias või süstemaatikas ning näidata, et see ei sõltunud mitte niivõrd avastustest kui mõistete arengust. [---] Loomulikult on avastused teaduse arengus hädavajalikud komponendid ning osa uusaegse bioloogia pudelikaelu, nagu elu tekke ja kesknärvisüsteemi organisatsiooni probleem, on põhiliselt tingitud alusfaktide puudumisest. Sellest hoolimata on uute mõistete sissetoomine või vanade radikaalne muutmine vähemalt sama tähtis või sageli isegi tähtsam kui faktid ja nende avastamine. Evolutsioonibioloogias on mõisted, nagu evolutsioon, ühine põlvnemine, geograafiline liigiteke, isoleerivad mehhanismid või looduslik valik, viinud varem segadust tekitanud valdkonnas drastilise suunamuutuseni, uute teooriate loomiseni ja lõpmata hulga uute uuringuteni. Need, kes arvavad, et teaduse areng koosneb põhiliselt teaduslike mõistete arengust, ei eksi väga" (Mayr 2017: 41).

ise kuidagi konkreetsemalt mõõdetavasse vormi panna, mis on nähtavasti motiveerinud ka Altnurme soovi vikaarreligiooni kontseptsiooni Eesti konteksti tarvis kohandada. Kusjuures, teostatud kohandamine on ühtlasi kontseptsiooni ennast oluliselt kitsendanud ja seda just taotlusega muuta selles kajastuv ideestik kergemini mõõdetavaks. Selliselt aga läheb Altnurme märkimisväärselt sama rada nagu Bruce ja Voas, kes samuti tõdevad, et „Davie definitsioon, kui seda tõlgendada vabalt, haarab endasse liiga palju" (Bruce, Voas 2010: 244), ning asuvad seejärel ideed täpsustama, võimaldamaks selle adekvaatsuse täpsemat hindamist.

Võiks kergesti arvata, et äkki Davie käiski välja liiga ebamääraselt piiritletud kontseptsiooni, mis ei ole osutunud õnnestunuks, ent on põhjust arvata, et vastuolu on hoopis mujal. Tähelepanuväärne on just see, kuidas Davie ise niisugusele kriitikale vastab. See annab põhjust arvata, et lahknevused Davie, tema kriitikute ja ka asenduskristluse debati osaliste vahel ei tulene niivõrd lahkarvamustest selles, kuidas empiirilist materjali tõlgendada, vaid põhimõttelisematest teadusfilosoofilistest erisustest. Davie lihtsalt mõistab teistest erinevalt seda, millised saavad olla kontseptsioonide rollid teadustöös, ning selle kõrval ilmselt teatud määral ka, kuidas (kontseptsioonide abil) üldsegi teadustöö kaudu saab teadmiseni jõuda. Väga hästi ilmestab seda viis, kuidas Davie otsustas kriitikutele vastata: „kõik nad teevad samasugust asja: nad võtavad mõiste, mis oli mõeldud Euroopa peavoolukirikutega lõdvalt seotud inimeste religioossetele harjumustele *tähelepanu juhtimisena* (ning *katsena leida loomingulisi viise*, kuidas nende käitumist mõtestada), ning pööravad selle millekski palju rangemalt defineerituks, kui ma ise vajalikuks pidasin" (Davie 2010: 262; rõhutused minu poolt).

Siin tasub vägagi tähele panna neid osi, mis ma kaldkirjaga ära märkisin. Davie ei näe kontseptsiooni eesmärgina millegi kirjeldamist, tähistamist ega ka mitte inimeste käitumist seletava kontseptsioonina esitletud teooria väljakäimist. Selle asemel on tema põhifookuseks tähelepanu juhtimine ning keeruka olukorra mõtestamisel abiks olevate mõistete väljapakkumine. Abiks olemine aga võib tema jaoks tähendada ka midagi muud kui need kitsad viisid, kuidas teised järgnevad uurijad on asjale lähenenud. On ilmne, et tema arusaam mõistete rollist erineb aga väga olulisel määral lisaks Bruce'ile ja Voasile ka Altnurme ja Remmeli kasutusest. Ka Davie ise ju tõdeb seejärel, et kui vikaarreligiooni tõesti rangelt

määratleda, nagu Bruce ja Voas seda teevad, siis on nende järeldused tõesti igati veenvad, ent tema ise leiab, et selliselt lähevad selle kontseptsiooni keskselt tähtsad nüansid kaduma (Davie 2010: 262). Davie jaoks on see ilmselgelt vaid üks kontseptuaalne abivahend teiste seas, mille abil püüda mõtestada Euroopa kompleksset religioosset olukorda (Davie 2010: 262–264), ning ta ei arvagi, et kõike selles saaks rangelt määratletud uuringutega täpselt uurida (Davie 2010: 264–266). Kusjuures, eriti märkimisväärselt osutab ka Davie ise sellele, et vaidluse tegelik tuum on teadusfilosoofilistes arusaamades sellest, kuidas üldse teadustööd peaks tegema, et teadmisteni jõuda, kusjuures enda kriitikute puhul peab ta selgelt probleemseks õigustamatut kaldumist positivismi (Davie 2010: 265). Davie ei lähtu silmanähtavalt eeldusest, et kõikehaarav terviklik teooria (või erinevate kontseptsioonide ja teooriate kombinatsioon) peaks eesmärgina saavutama kogu kaasaja religioosse olukorra kõigi üksikasjaolude representatiivse seletuse, mis sisaldab endas viiteid kõigile „üksikfaktidele". Asjale positivistlikult lähenedes aga peaks lõppeesmärgiks enam-vähem midagi sellist olema.

Väljatoodud asjaoludest peaks olema ilmne, et Davie tugineb siin olulisel määral teistsugustele teadusteoreetilistele lähtekohtadele ja arusaamadele sellest, millisel viisil teadustöös rakendada mõisteid, kuidas teha empiirilist uurimistööd ning milline on empiirika ja mõistete omavaheline suhe. Sellisest perspektiivist võivad väljapakutud mõisted olla igati väärtuslikud ja kasulikud ka sel juhul, kui nende kasutusele võtmine aitab meil küsida mingit küsimust või pöörata tähelepanu mingitele seostele või üldse kommunikeerida enda lähenemisviisi neile, kes lähenevad asjale mõnevõrra teisiti. See erineb oluliselt neist lähenemistest, mis väga vastavusteoreetiliselt küsivad vaid selle järele, kuivõrd edukalt üks või teine mõiste tähistab või kirjeldab midagi. Ka asenduskristluse ja üldse Eesti religioosse olukorra käsitlemise debatis tuleks oluliselt kasuks, kui arvestataks senisest enam mõistete tunduvalt mitmetahulisema ja võimalusterohkema rolliga religiooniuuringutes ning mõeldaks tõsiselt läbi, mis on see lõppeesmärk, mille teadustöö peaks ideaalsetes oludes saavutama (kuna niisugused idealiseeritud eesmärgid mõjutavad silmanähtavalt kogu uurimistöö tegemist tervikuna). Ühe või teise erialase kontseptsiooni kasulikkust ei saa hinnata vaid sellest lähtudes, kui edukalt see mingil empiirilisel viisil kogutud materjali tähistab, kirjeldab või sellele

otsest seletust pakub (kui just mõiste ise pole välja arendatud kitsalt sellise fookusega ning ta ei leia ka muud rakendust). Ka asenduskristluse kontseptsiooni puhul võib näha selle ühe olulise rollina diskussiooni ja uurimisfookuse suunamist inimestele, kes pole ühegi kiriku liikmed, ent samas justkui mingeid seoseid kirikuga omavad, isegi kui need inimesed ise võivad kirjelduslikus ja tähistuslikus plaanis paremini sobituda „mittereligioosse" kategooria alla.

Siinkohal tasub lisaks tähele panna, et Davie ei ole niisugustes teadusteoreetilistes lähtekohtades ka Euroopa kaasaja olukorra uurimises sugugi üksi. Ka Lois Lee rõhutab artiklis „mittereligioonist" kui eristuva uurimisvaldkonna põhikontseptsioonist (Lee 2012) just pragmaatilisi põhjusi, miks tuleks uurimisvaldkondliku enesemõtestamise keskmesse paigutada see mõiste ja mitte mõni muu. Lühidalt olulisemad aspektid kokku võttes võib öelda, et tema nägemuses on mingit keskset mõistet vaja, et (1) tekiks üldse arusaam ühisest jagatud uurimisvaldkonnast ning (2) et kogunevaid uurimistulemusi edukamalt kommunikeerida. Lisaks rõhutab ta, et (3) teistsuguse kultuuriajaloolise tausta korral pidanuks ilmselt rakendama teistsugust mõistet. Ehk siis: Lee kasutus on tugevalt pragmaatiline. Eesmärgiks ei ole argumenteerida, et just see mõiste kirjeldab või tähistab huvi pakkuvaid nähtusi ja ilminguid kõige paremini. Ja kuigi tuleb igati nõustuda Ann Tavesi kriitilise osutusega, et eriala haaret kaardistavast vaatenurgast vaadates on mittereligiooni ja sekulaarse kaasamine religiooniuuringute uurimisvaldkonda teoreetiliselt õigustamatu eriala piiride laiendamine (Taves 2020: 138), siis tuleb ka tema alternatiivse lähenemise puhul – mis soovib keskmesse seada „maailmavaate" kontseptsiooni[15] – arvestada kõigi nende aspektidega, millest siin on juttu olnud.[16] Pealegi võib siingi kahtlustada asjaolu, et Tavese põhifookus on

[15] Taves ei ole olnud kuigi järjekindel selles, kuidas see keskmesse asetamine täpselt välja peaks nägema. Ühel puhul (Taves 2020: 137–140) on ta näinud religiooniuuringuid laiahaardelisema maailmavaateuurimise teadusdistsipliini osana, teisal aga on argumenteerinud, et „maailmavaade" peaks otseselt asendama „religiooni" keskse analüütilise kontseptsioonina (Taves, Asprem 2019: 297).

[16] Suuremas plaanis on põhjust arvata, et Tavese ettepanek on mõõdukalt kaheldava väärtusega. Esiteks tuleb lihtsalt ekslikuks lugeda väide, et uus mõiste vabastavat uurijad vaevlemast põhimõiste defineerimise üle (Taves, Asprem 2019: 297) – ei pääseks ka „maailmavaade" kuidagi neist vaidlusest, nagu pole pääsenud ka ükski teine mõiste. Teiseks tuleb väga kaheldavaks lugeda väited, et „maailmavaade" on kuidagi põhimõtteliselt kergemini „naturaliseeritav" ja seeläbi evolutsiooniliselt uuritav kui „religioon"

mõistete kirjeldaval ja kaardistaval aspektil, mistõttu mittereligioonina tähistatud valdkonna uurimine religiooniuurimisena mõjub ebaloogiliselt. Kui eriala piiritlemisel mitte lähtuda kitsalt representatiivsest vaatenurgast, ei pruugi selline laiendamine enam õigustamatu olla. Ei ole välistatud, et kui võtta seda katsena uurida religiooni „piirialale" jäävat „hämarala", siis võib see pragmaatiliselt olla tunduvalt edukam viis sellise keeruka situatsiooni uurimisel kui Tavese enda väljakäidud alternatiiv.

Primaarsete kontseptuaalsete tööriistade väljavahetamine ei tähenda ainult ühise uurimisala teistmoodi mõtestamist, et ületada mõni kontseptuaalsest piiritõmbamisest tulenev takistus, vaid see tähendab ka loobumist sellest jagatud teoreetilisest pinnast, mis on erinevate huvidega uurijaid varem ühendanud. Pole ju mingit põhjust arvata, et kõik mõistevahetusega kaasa läheksid, kui ka mingi osa uurijatest selle sihipäraselt eesmärgiks võtaks. Nii tuleb ka kaasaja Euroopa muutuva religioosse olukorra uurimisel üldmõistete kasutamise (või vältimise) puhul arvesse võtta seda, millise erialadistsipliini ja uurimisväljaga soovitakse

– evolutsioonilistes religiooniuuringutes ja kognitiivses religiooniteaduses pole religiooni naturalistliku uurimisega küll mingeid põhimõttelisi kontseptuaalseid raskusi olnud, mistõttu paistab Tavese ja Aspremi probleem olevat seotud pigem mingi spetsiifilise religioonikontseptsiooniga – ning vaevalt küll saaks väita, et üldse ükski mõnele inimelu osale osutav mõiste oleks kuidagi olemuslikult paremini naturaliseeritav kui mõni teine. See sõltub ikka kasutusest ja uurimistöö lähenemisviisist tervikuna, mitte mingitest mõiste enda sisemistest aspektidest. Pealegi on uuemas kognitiivses religiooniteaduses üldse väljendatud sügavaid kahtlusi selle suhtes, kuivõrd sellised suured kõikehaaravad mõisted täpselt määratletud empiirilises uurimistöös abiks saavad olla (vt nt Barrett 2017), mistõttu on kaheldav, kas nende jaoks väga vahet oleks, kas suures plaanis räägitaks religioonist või maailmavaatest. Konkreetsed uurimisprojektid on niikuinii palju spetsiifilisemalt püstitatud, ja keerukas probleem, kuidas üksikeksperimendid seostada laiahaardelise üldkontseptsiooniga, jääb ikka püsima. Kolmandaks eristub selline arusaam maailmavaatest väga oluliselt uuema aja religiooniuuringute „religiooni" kontseptsioonist selle poolest, et seab primaarsele kohale jälle uskumused, arusaamad ja mõtted, isegi kui neid püütakse vaadelda tunduvalt evolutsioonilisemast perspektiivist implitsiitsematena ning mitte eksplitsiitselt läbi mõeldutena (Taves, Asprem 2019: 300–303). Ikkagi paistab sellest selgelt välja skeem, kus uskumused, väärtused ja seisukohad on primaarsemad kui praktikad, mida peetakse sekundaarseteks nähtusteks, mis „etendavad maailmavaateid" (Taves 2020: 145) või „kehastavad eluviise" (Taves 2020: 145). Võiks öelda, et kui asi paigutada sajanditagusesse müüdi ja rituaali vaidlusesse (ehk et kumb oli varem), siis Tavese jaoks oli selgelt müüt varem. Ometi on uuemal ajal pööratud nõnda palju tähelepanu sellele, kuivõrd keskne on rituaali ja praktika roll religioonis (vt nt Rappaport 1999), et on vägagi kaheldav, kui palju on meil võita sellest, et läheme tagasi kontseptsiooni juurde, mis peab primaarseks uskumusi, seisukohti ja mõttekäike, mitte ei vaatle rituaalsust ja praktikaid nendega samaväärsetena.

tihedamat koostööd teha. „Mittereligioossus“ on kahtlemata teatud uurimistegevust lähendanud religiooniuuringutele, mõne teise mõiste rakendamine kesksena lähendaks valdkonda hoopis mõnele teisele distsipliinile. Need on pragmaatilised otsused, mis sõltuvad rohkem sellest, kuidas soovitakse uurimistööd läbi viia, milliste uurimistraditsioonidega soovitakse end siduda ja milliseid küsimusi soovitakse esitada, ent mis ei sõltu niivõrd üheselt sellest, milline neist mõistetest huvi pakkuvat ilmingut kõige paremini tähistab või kirjeldab. Kontseptsioonid peavad eelkõige võimaldama uurimistööd, vältima raskemakujulisi probleeme ja eeldusi ning toimima abivahendina kõigis neis aspektides, mida olen siinses artiklis välja toonud. Kontseptsioonid ei pea esmajärgus uuritavat kõige edukamalt tähistama või kirjeldama. Iga teaduslikult väärtuslik kontseptsioon võimaldab ka erinevaid rõhuasetusi, mis võimaldab omakorda vaadelda huvipakkuvat nähtust eri nurkade alt. See omakorda aga suunab küsimuse juurde, millele rõhku panna, et huvipakkuva nähtuse kohta kõige paremini kõige adekvaatsemat teadmist omandada. Asenduskristluse debatis avaldub see küsimus vaidluses selle üle, kuivõrd peaks tähelepanu pöörama varjatule ja kuivõrd eksplitsiitselt nähtavale religioossusele.

VARJATUD JA NÄHTAV RELIGIOOSSUS

Asenduskristlusealane diskussioon on olulisel määral muutunud debatiks religioossuse varjatud aspektide üle tõenäoliselt just seetõttu, et valdavalt on Eesti religioosse olukorra uurimused keskendunud inimeste teadvustatud ja sõnastatud seisukohtadele, arusaamadele ja enesemääratlustele,[17] ent siinkohal on vaidluse keskmesse tõusnud kontseptsioon, mis pöörab tähelepanu neile maailmavaatelistele ja käitumuslikele seostele, mille keskmes ei ole inimese enda sihipärane tegevus ja teadvustatud mõtlemisprotsess. Seetõttu paneb ka Altnurme metafoorselt rõhku vajadusele uurida just „jäämäe“ varjatud osa ning püüab leida viise, kuidas implitsiitne muutub eksplitsiitseks (Altnurme 2016a: 157). Remmel aga leiab,

[17] Iseasi muidugi, palju sellised enese määratlemised inimeste tegelike vaadete kohta ütlevad (Remmel 2016: 137, Remmel 2013: 114), kuivõrd nende enesedefinitsioonidega ei kaasne mingeid ühiskondlikke kohustusi ega ka mitte kohustust võtta omaks just need vaated, mida tüüpiliselt selle definitsiooni ideaalvormiga seostatakse.

et pole õigustatav näha eripärastes situatsioonides mingit olukorda, mis kuidagi justkui reedaks inimese mingil viisil tõelisemat religioosset hoiakut kui see, kuidas ta iga päev käitub, mistõttu oleks õigem religioossust üldse näha situatiivse nähtusena (Remmel 2019: 122).

On ilmne, et kõige üldisemas plaanis on olulisel määral tegu vaidlusega selle üle, millena ja kuidas üldse religiooni ja religioossust mõista. Ma ei pea silmas mingit kitsast lahkarvamust selles, kuidas religiooni defineerida, osutamaks siis, kuidas debati osalised lihtsalt rakendavad erinevaid eelduslikke definitsioone. Niisuguse nurga alt vaadeldes läheks kaotsi see, kuivõrd otseselt on lahkarvamus selles, kuidas religiooni ja religioossust mõistetakse, seotud küsimusega, kuidas seda järelikult uurida tuleks, mis omakorda mõjutab olulisel määral arusaamu sellest, mida peetakse kõnekateks andmeteks religiooni kohta (kuna iga uurimismeetod soodustab just mingit tüüpi andmete omandamist). Soovimata laskuda eraldi meta-analüüsi sellest, mida siin vaadeldavad autorid täpselt võiksid religiooniks pidada või on ehk mõnel juhul ka otseselt religiooni määratluseks pakkunud, võib öelda, et tüüpiliselt seostatakse religiooni teatavate uskumuste, praktikate (ehk käitumise) ja kogukondlikkuse (sh institutsionaliseerunud religioosne toimimine) omavahel läbipõimunud tervikuna. Ka Eesti religioosse olukorra uurimisel on erinevatel puhkudel rõhku pandud ühele või teisele neist aspektidest ning ka asenduskristluse debatis on tähelepanu all see, kuidas ikkagi inimeste mõningate uskumuste ja käitumiste omavahelisi seoseid tõlgendada ja mida sellest laiemalt järeldada.

Kõik need religiooniga tüüpiliselt seostatud aspektid on ka erinevates olukordades avalikult väga nähtavad ja moodustavad mitmel pool silmatorkava ja mõjuka osa inimeste kogukondlikust igapäevaelust, mis muudab ka suure osa religiooniuuringulisest teadustööst just niisuguste vormide ja ilmingute uurimiseks, kuid selle juures tuleb arvestada kahe, võiks öelda, piiranguga. Esiteks, see avalikkuse ja nähtavuse aspekt iseenesest ei ütle veel midagi selle kohta, mis niisuguseid käitumisi ja uskumusi ja kõike muud põhjustab. Küsides küsimust „miks?“ ja otsides seletus(teooria)t, võib vastuseks olla ka midagi sellist, mis on tõesti varjatud, näiteks varjatud seostena asjade vahel, mida ainult tähelepanelik uurimistöö on võimeline tuvastama. Teiseks aga ei ütle see avalikkus iseenesest veel midagi seetõttu, et inimene käitub ja tegutseb elusolendina,

kelle toimimisest suur osa on otseselt mõjutatud kaasasündinud funktsioonidest, kognitiivsetest ja käitumuslikest soodumustest ning üldse laiemas mõttes kõigest, mis tuleneb inimese psühholoogilisest ülesehitusest ehk teisisõnu – vaid implitsiitse potentsiaalina olemas olevatest võimalustest, mida me igapäevaeluliselt ei teadvusta, ent mis meie igapäevaelu väga suurel määral kujundavad, suunavad ja mõjutavad. Sellest siin ei tule järeldada, et kultuur (kõige laiemas mõttes) ei võiks olla üks selliseid mõjukaid asjaolusid, mis on samuti inimese psühholoogilist toimimist olulisel määral kujundanud, vaid et ka suur osa sellisest kultuurilisest kujundatud ja suunatud psühholoogilisest funktsionaalsusest ja implitsiitsusest toimib inimeste jaoks suuresti „nähtamatult".[18]

Neist asjaoludest tingituna ei ole metodoloogiliselt ega teoreetiliselt mõttekas kontseptualiseerida religiooni nähtusena, mis oleks uurimisväärne ainult avalikul ja nähtaval tasandil. Muu hulgas tähendaks ju niisugune kitsas kontseptualiseerimine ka otsest kriitikat suurema osa religioonipsühholoogia suhtes, kus ju suuresti tegeletaksegi kõige sellega, mis ei ole otseselt teadvustatud, läbi mõeldud ja ühiskondlikult institutsionaliseeritud, vaid toimib inimmõistuse mitteteadvustatumal tasandil. Eeldan järgnevalt, et Remmeli esitatud kriitika varjatud ja implitsiitse religioossuse vastu ei olnud mõeldud soovina täielikult kõrvale heita suur osa religioonipsühholoogiast ja lisaks üldse igasugune kognitiivteaduslik religiooniuurimine (kuivõrd seal on läbivalt põhifookus n-ö implitsiitsel), vaid et tema mõttekäik oli esitatud komplekssema argumendina. Kui aga religiooni puhul tuleb paratamatult arvesse võtta ka inimmõistuse toimimist, tähendab see ühtlasi tegelemist nende psühholoogiliste funktsioonide, soodumuste ja kõige muuga, mis ei ole avalik ja millest suuremat osa ei pruugi (või üldse ei saagi) inimene oma elu jooksul kunagi teadvustada. Kui sellises olukorras argumenteerida, et „religioossuse jäämäe" veealusel osal ei ole niivõrd tähtsust kui sellel, kuidas inimene iga päev käitub, siis peab sellega kaasnema ka mingi kaalukas seletus, miks toda iga päev nähtavat toimimist primaarsemaks pidada. Ainuüksi selle kergem silmatorkavus, selle igapäevalisem ilmnemine ja seeläbi kergem tuvastatavus

[18] Sellele, kuivõrd suur mõju on kultuurilisusel olnud inimese kognitiivsel arengul läbi kogu liigi *homo* arenguloo, on põhjalikult peatunud nii Merlin Donald (1993, 2000) kui ka Michael Tomasello (1999). Spetsiifiliselt religioossuse puhul on sellistele kognitiivsuse ja religioossuse seostele tähelepanu pööranud Jensen (2010).

ja uuritavus ei saa piisavaks põhjuseks olla. Varasemas religiooniuuringulises uurimistöös võib sellises punktis kergesti leida üht või teist uurijat argumenteerimas, et üht või teist lähenemist tuleb eelistada, kuna see haakub otsemini religiooni olemuse uurimisega, kuid arvestades igasugu olemuse-argumentide äärmiselt probleemset tõestatavust ning seda, kuidas mõlemad siinse debati pooled on rõhutanud religiooni ebapüsivust ja muutuvust (Remmel 2019: 122, Remmel, Uibu 2015, Altnurme 2010: 7), pole siinkohal põhjust arvata, et niisugust argumenti esitataks.

Olles niisugused ebatõenäolised argumendid kõrvale jätnud, võib öelda, et pigem tuleks tähelepanu pöörata komplekssematele viisidele, kuidas metodoloogiliselt saab õigustada just avalikule või varjatule religioossusele keskendumist. Pean võimalikuks eristada kaht märkimisväärsemat argumenteerimisviisi, millest esimest nimetaksin kontseptuaalseks primaarsuseks ja teist distsiplinaarseks primaarsuseks. Kontseptuaalne primaarsus tähendaks argumenti, mille puhul õigustataks religiooni uurimisel keskendumist eelkõige ühiskondlikule või eelkõige psühholoogilisele lähtuvalt sellest, millena religiooni mõistetakse ehk kuidas uurimisobjekt ise on kontseptualiseeritud. Inimelu komplekssus iseenesest võimaldab rõhku panna nii ühele kui ka teisele. Eelkõige nähtavale keskendumine tähendaks religiooni mõtestamist viisil, mis näeb põhilist rolli praktikatel, otseselt verbaliseeritud sõnavõttudel (olgu siis kirjalikus või suulises vormis) ning institutsionaalsel tegevusel. Bioloogiline, neuroloogiline ja kognitiivne selle kõige „taga“ oleks mõistetud põhiosas vaid kõige sellise ühiskondlikult ja kultuuriliselt aktualiseerunu tarvis eelduste ja võimalikkuse loojana. See ei pea tähendama, et neid aspekte mõistetakse religiooni juures vähetähtsatena, ent kui põhifookus on sellel, mis on reaalselt aktualiseerunud, siis on niisugused, eeldusi kujundanud aspektid lihtsalt sekundaarse tähtsusega.

Vastupidi võib aga kontseptuaalne primaarsus esiplaanile seada ka kogu selle psühholoogilise, mõistes religioossust ühena neist asjadest, milleks inimesel on olemas tugevalt kaasa sündinud soodumus. Sellisel juhul implitsiitsele ja varjatud[19] religioossusele kui primaarsele keskendumine

[19] Neid kaht tuleks eristada. Implitsiitne tähendaks inimese kognitiivsest ülesehitusest ja soodumustest ning omandatud mõtlemise ja käitumise harjumuspäradest tulenevaid kalduvusi toimida teataval viisil, kui selleks vähegi sobiv situatsioon peaks esile kerkima. Varjatud tähendaks aga seda, et tervet rida asju inimese puhul ei ole lihtsalt

tähendaks lähenemist, mis mõistab religioossust teatavat tüüpi inimliku dispositsioonina. See tähendab väljakujunenud valmidust sobivate olude esilekerkimisel aktualiseerida implitsiitselt olemas olev religioossus ehk käituda viisidel, mis ühiskondlikus situatsioonis ilmnevad uurijale religioossena. Kuid see on vaid aktualiseerumine ühes potentsiaalses ilmnemisvormis, mille olemasolev dispositsioon ühel või teisel juhul võib endale võtta. Inimese religioossust kui tervikilmingut uurides oleks need ilmnemised sekundaarse tähtsusega. Kusjuures, selline lähenemine ei kohusta mitte mingil moel uurijat mõistma seda dispositsiooni fikseerituna, justkui mingi konkreetse tuuma või olemusena. Dispositsioon võib olla vaid teatav kognitiivsete soodumuste ja kõigi võimalike käitumiste ja mõtlemisviiside kompleks, mis saabki iga konkreetse inimese puhul aktualiseeruda vaid piiratud hulgal viisidel.

Seda, kuivõrd keeruline on öelda, kumba lähenemist eelistada või kas üldse on võimalik kumbagi eelistada, võib religiooni näitele keskendumise asemel ilmestada, vaadeldes näitejuhtumina hüpoteetilist, noort ja terviseprobleemideta naist kui potentsiaalset ema. Ühelt poolt, kui sellise naise elule hiljem tagasi vaadata ja mõista uurimisfookusena naist, kes ei saanudki kunagi lapsi, võib kindlalt öelda, et ta ei ole ema ja tema elu kujunemises ei olnud emadusel ja lastel mingit rolli, ent teisalt oleks probleemne väita, et sellel hüpoteetilisel naisel igati olemas olnud potentsiaalsel võimalusel rasestuda ja emaks saada ei ole mitte mingit tähtsust tema kui naise elu käsitlemisel. Implitsiitselt oli see võimalus olemas ja väga tõenäoliselt mängis see ka rolli selle inimese elus, isegi kui see kunagi praktikas ei realiseerunud. Religioossuse implitsiitsusest pole põhjust täpselt üks ühele samamoodi mõelda nagu laste saamise implitsiitsest võimalikkusest – nagu märgitud, on religioossus tunduvalt paindlikum kui rasestumine ja hilisem loote areng konkreetsete bioloogiliste sündmustena –, kuid analoogsus potentsiaalsuses ning küsimus, mida primaarseks pidada, on igati olemas.

Üldjoontes võib ilmselt väita, et sotsioloogias ja antropoloogias kaldutakse keskenduma pigem nähtavale ja nii ka kontseptualiseeritakse

---

võimalik otseselt uurida (nt eetiliste piirangute tõttu, millest tingituna ei saa inimest uurida nagu hiirt laboris), mistõttu jääb mõnigi asi meile olemasolevate uurimismeetoditega lihtsalt varjatuks ja meil tuleb selle kohta andmeid hankida muid, sellega kaudselt seonduvaid asju uurides.

religiooni sellele rõhku pannes, sellal kui psühholoogias, kognitiivteadustes ja neuroteadustes on põhirõhk implitsiitsel ja mittenähtaval religioossusel. Seda arvesse võttes tasub nüüd pöörduda argumenteerimisviisi juurde, mida ennist nimetasin distsiplinaarseks primaarsuseks. Sel puhul tõuseb religiooni kontseptualiseerimise asemel põhifookusesse küsimus, millisest distsipliinist lähtudes, alustades või siis täpselt millistest distsipliinidest tulenevaid küsimusi esitades on võimalik jõuda kõige paremini religiooni kui sellise lahtimõtestamiseni. Võib ilmselt öelda, et distsiplinaarse primaarsuse puhul on põhilises fookuses ühtlasi ka religiooni kui nähtuse seletamine, mitte ainult see, millist metodoloogilist rada pidi ja millistest kontseptuaalsetest rõhuasetustest lähtuvalt on kõige paremini võimalik religiooni kui kompleksset tervikut lahti mõtestada (nagu see oli keskmes kontseptuaalse primaarsuse juures).

Distsiplinaarset primaarsust kui argumenteerimisviisi ennast on kõige parem selgitada, vaadeldes näitejuhtumina dispuuti, mis on esile kerkinud seoses kognitiivse religiooniteadusega. Nimelt rõhutatakse seal inimese n-ö kognitiivset tasandit kõige primaarsemana – see, millisel viisil inimmõistus toimib, miks ta nii toimib ja millised toimimisvormid sellest tulenevalt üldse võimalikud on ja kuidas inimese selline kognitiivne toimimine on evolutsiooniliselt välja arenenud, peaks olema primaarne igasugusele uskumisele, rituaalsele käitumisele ja kogukondlikule tegutsemisele.[20] Seega, selle uurimisperspektiivi järgi tuleks religioossuse kõigi vormide puhul alati arvestada kognitiivsete aspektidega, kuna just need olevat kõige primaarsemaks ja mõjukamaks asjaoluks inimreligioossuse mõtestamisel, mistõttu tuleb ka kognitiivset pidada primaarseks „seletustasandiks" religioossuse puhul üleüldiselt. Ometi leiab ka evolutsioonilisest religiooniuurimisest vastupidist rada mineva suuna. Selleks on käitumisökoloogiline religiooniuurimine. Ka seal on põhifookuseks religiooni evolutsiooniline väljaarenemine, kuid kognitiivsest religiooniteadusest erineb see suurel määral paaris olulises asjas. Esiteks, milliseid uurimisküsimusi tuleks esitada, ja teiseks, millist uurimistasandit tuleks pidada kõige paremaks viisiks, kuidas jõuda terviklike seletusteooriateni.[21]

---

[20] Lähemalt kognitiivse religiooniteaduse sellise lähenemise kohta vt Peedu (2015: 58–66).

[21] Selle kohta pikemalt vt Peedu (2015: 67–71).

Erinevalt kognitiivsest religiooniteadusest ei peeta kõige paremaks viisiks, kuidas religiooni käsitleda, keskendumist inimese mõtlemisviisidele, vaid argumenteeritakse, et eelkõige tuleb ikkagi keskenduda inimese toimimisele ühiskonnas ja looduskeskkonnas. Sellega ei eitata kognitsiooni keskset rolli, aga leitakse, et kuivõrd evolutsiooniline valik lähtub ikkagi sellest, kuidas inimene käitub (ehk inimese mõtlemisvõimekuse ja -võimaluste reaalsest aktualiseerumisest), siis religioossust kui kompleksset terviknähtust tuleks käsitleda, lähtudes käitumuslikust uurimistasandist. Põhimõtteliselt argumenteeritakse, et käitumisökoloogiast lähtudes on lihtsalt võimalik religioossust kui keerukat süsteemi paremini „dešifreerida". Nii erinevate aspektide omavahelised seosed kui ka kõigi elementide laiemaplaaniline evolutsiooniline taust on selliselt paremini eristatavad ja seletatavad. Üldistatult – lahkarvamus nende kahe lähenemise vahel ei seisne selles, et üks ei peaks inimese kognitiivset tasandit tähtsaks või et teine ei peaks käitumist tähtsaks, vaid selles, millist metodoloogilis-teoreetilist lähenemisviisi peetakse religioossuse kui keeruka koguterviku edukamaks lahtiseletamise viisiks.

Tulles selle näite pinnalt tagasi kaasaja Eesti religioosse olukorra uurimise ja asenduskristluse juhtumi juurde, tuleb küsida, millisel viisil saaks õigustada ühiskondlikult (olgu siis situatiivsel või mõnel muul viisil või muus vormis) nähtavat kui primaarset. On selge, et kui kontseptualiseerida religiooni viisil, mis seab rõhu tegelikus elupraktikas aktualiseerunud spetsiifilistele olukordadele, käitumistele ja eneseväljendustele, siis peab sellega ühtlasi kaasnema selgitus, miks selline religiooni kontseptualiseerimise viis on alternatiividest edukam religiooni kui kompleksse terviku käsitlemisel. Sarnaselt ka juhul, kui sotsioloogilist lähenemist eelistatumaks pidada distsiplinaarse primaarsuse vaatenurgast – ka siin tuleb veenvalt näidata, millisel viisil on ühiskondlikust aspektist ja sotsioloogilistest meetoditest lähtuvalt võimalik alternatiividest paremini koguterviku keerukus lahti harutada ja selle nii sisemisi kui ka välimisi seoseid ära seletada. Ilma seda tegemata ei saa niivõrd tugevalt esitatud argumente ühe või teise inimelu osa eelistamise poolt pidada veenvaks. Inimpsühholoogia ülesehitusest tulenevaid implitsiitseid soodumusi ja väljakujunenud dispositsiooni ei saa kergekäeliselt ebaolulisena kõrvale heita, kuna sel juhul peaks igasugust religioosset käitumist käsitlema viisil, mis samuti peaks ebaoluliseks inimlikke emotsioone, motivatsiooni

ja kõike muud sellist, mis ühel või teisel viisil haakub otseselt psühholoogiaga ja seeläbi on tugevalt seotud kõige sellega, mis otsesel vaatlusel jääb varjatuks.

Kuid samamoodi ei tohi ka kohe eeldada mingi konkreetse avaldumisvormi seoseid mingi psühholoogilise dispositsiooniga. On suur vahe, kas vikaarreligiooni või asenduskristluse puhul kriisisituatsioonis ilmnevat käitumist tõsta esile ühe võimaliku olukorrana, mille kaudu uurida varem esile tõstetud lahknevusi kirikliku liikmeskonna ja näiliselt laiema toetajaskonna vahel, või eeldada, et just neis situatsioonides nüüd leiab avaldumisvõimaluse see konkreetne dispositsiooniline tendents käituda teatud olukordades teatud viisil. Samuti tuleb olla väga ettevaatlik argumentidega, et vaid kohati eksplitsiitselt avalduv tooks välja millegi sellise, mis üleüldiselt varjatud moel mõjutab inimese igapäevaelu. Kindlasti on seejuures probleemne kohe väita, et neis kriisisituatsioonides avalduks kindlasti midagi sellist, mis on tõelisem kui muidu valdavalt nähtav. Kui tulla tagasi varasema näite juurde, siis kaldutaks sel juhul argumentatsiooni, mis väidaks, justkui raseduseperioodil avalduks naine-olemine kuidagi tõelisemalt ning kogu ülejäänud elu, mil naine ei ole rase, tuleks teda ikka vaadelda kui implitsiitselt rasedat, mis aga viiks kogu lähenemise kergelt absurdi. Samas on igati võimalik, et teatud hetkedel väga otseselt silmanähtavaks saavad toimimisviisid annavad märku teatava psühholoogilise dispositsiooni olemasolust, mis mõjutab ja kujundab inimese igapäevast elu, aga seda lihtsalt mitte niivõrd silmatorkavatel viisidel, et see kõigi jaoks n-ö karjuvalt ilmne oleks. Sellised seosed käitumiste ja dispositsioonide vahel tuleb aga alati kõigepealt kindlaks teha. Ilma selleta ei saa nende võimalikkust ei kõrvale heita ega eeldada. Praegusel juhul peab tõdema, et nii Altnurme kui ka Remmeli argumentatsioonid jäävad õhku rippuma ega suuda veenvalt ei kinnitada ega ümber lükata implitsiitse dispositsiooni võimalikku olulisust või ebaolulisust. Konkreetselt religioossuse puhul teeb kogu olukorra aga veel palju komplekssemaks see, kuidas uuemad kognitiivsed ja käitumisökoloogilised uurimused on näidanud, et inimesel on tugev kaasasündinud soodumus mõelda ja käituda viisidel, mida tänapäeva teaduses üldiselt määratletakse religioossetena, seega põhimõtteline soodumus on kindlasti kõigil olemas, iseasi, kuivõrd see ühe või teise konkreetse inimese (või siis ka nendest koosnevate kogukondade) puhul praktikas aktualiseerub ning miks see peab võtma

just ühe vormi ja mitte teise.[22] Soodumus iseenesest ei tähenda veel, et asi möödapääsmatult nii minema peaks.

Viimaks tasub paralleelina psühholoogiaga peatuda veel kvantitatiivses või kvalitatiivses uurimistöös esitatavate küsimuste ülesehitusel. Ainuüksi asjaolu, et inimene pole varem mingi asja üle pikemalt mõtelnud ja seega puutub mingi küsimusega esimest korda kokku, ei saa olla piisav õigustus väita, et niisuguste teemadega tegelemine ise põhimõtteliselt on probleemne ja ei anna veenvaid tulemusi.[23] Nii üldistatud väide asuks jällegi ründama suurt osa psühholoogiast üleüldiselt, kuna ka psühholoogilised testid küsivad inimeselt rohkelt küsimusi asjade kohta, millesse süüvimisega ei ole enamik inimesi tavaliselt varem tegelenud. Küll on vahe selles, et küsitakse tunduvalt igapäevasema eluga seonduvaid asju.[24] Praktikas tähendab see, et mida keerukam ja isiklikust kogemusest kaugemale jääv on asi, mille kohta soovitakse teadmisi hankida, seda põhjalikumalt tuleb esitatud küsimused ette valmistada ja läbi proovida. Nagu psühholoogias ka tehakse, kui teste põhjalikult valideeritakse. Psühholoogiliste testide pinnalt võib aga siiski öelda, et kindlasti on leidlikult ettevalmistatud ja läbikontrollitud testide abil võimalik küsida ka asjade kohta, millest inimesel ei ole juba väljakujunenud ja läbimõeldud arusaamu, ning kindlasti on erinevatel viisidel testides võimalik jõuda ka implitsiitselt, kuid enamasti varjatult olemas olevate ja inimest mõjutavate asjaolude kindlaksmääramiseni. See on keeruline, kuid mitte põhimõtteliselt võimatu.

---

[22] Ehk näiteks – miks peaks see võtma just kristliku vormi ja mitte mõne teise.

[23] Iseasi on muidugi see, millisel viisil on Eestis senimaani valdavalt sotsioloogilisi küsitlusi ette valmistatud ja üles ehitatud, ning selles asjas tuleb Remmeli (2019) kriitikat lugeda igati veenvaks.

[24] Pean silmas seda, et kui psühholoogilises testis küsitakse inimeselt, kui tihti ta end kurvana tunneb või kas ta tunneb ennast sotsiaalses suhtluskeskkonnas mugavalt või midagi muud sellist, siis on väga ebatõenäoline, et inimesel puuduks üldse kokkupuude selliste asjadega, nii et ta ei saaks lihtsalt mingi otsese isikliku mulje või kogemuse pinnalt vastata. Sotsioloogilise küsitluse puhul on selline otsese isikliku kogemuse puudumine aga tunduvalt tõenäolisem.

KOKKUVÕTTEKS

Loodan, et olles siiamaani jõudnud, olen veenvalt näidanud, kuivõrd keerukate teoreetiliste eelduste ja metodoloogiliste valikute keskele religiooniuurimine paratamatult jõuab, kui tõstatada küsimusi teadustöö ülesehituse, mõistete kasutuse ning konkreetsete käitumiste ja nende fundamentaalsemate põhjuste kohta. Kokkuvõtteks tahangi seega erinevad vaadeldud asjad kokku tuua, osutamaks mõningatele märkimisväärsematele ajaoludele, mis neist tulenevad. Kindlasti peaks eelnev arutelu olema välja toonud selle, kuidas induktivistlike ja positivistlike eelduste probleemsusest tingituna vajab põhjalikult läbimõtlemist uurimistöö metodoloogilise ülesehituse ja rakendatavate kontseptsioonide vaheline suhe. Praegune asenduskristluse debatt kipub sotsiaalkonstruktivismi asemel, mis justkui olevat kaasaja religioonisotsioloogias peavool, igatahes takerduma hoopis positivistlikesse ja induktivistlikesse eeldustesse. Ometi ei saa mööda vaadata sellest, et mõistetel on religiooniuuringulises teadustöös tunduvalt komplekssem ja laiaulatuslikum roll kui lihtsalt tähistamine, kirjeldamine ja seletamine. Jättes mõistete muud rollid arvesse võtmata, võivad uurija jaoks kergesti jääda ka varjatuks need lähtepunktid, mis seejärel tegelikult olulisel määral uurimistööd ja selle tulemusi suunavad.

Teisalt on aga selge, et teadustööd saabki üles ehitada erinevatel viisidel, ka mudelite testimises ei ole midagi paratamatult probleemset mitte üheski uurimistöö faasis – on ju seesugune lähenemine alusmudeliks igasugusele eksperimentaalsele teadustööle. Ühtlasi jääb alati võimalikuks enda uurimisfookuse või -objekti niisugune kontseptualiseerimine, mis rõhutab pigem üht või teist aspekti. See pole kuidagi iseenesest probleemne. Empiiriline materjal ise ei kohusta kunagi kuidagi paratamatult ühtegi üldmõistet kasutama või defineerima just mingil ühel konkreetsel viisil. Seetõttu, nagu on märkinud Matthew Day, jäävadki „religiooni“ erinevad määratlused alati võimaldama erinevaid uurimislähenemisi, sest religiooni mitmetähenduslikkus jääbki „looma arvuliselt mitteidentseid andmetekomplekte“ (Day 2005: 79), millest aga ei järeldu kuidagi, et „religiooni kohta oleks kuidagi vähem „andmeid“ kui liikide või geenide kohta“ (Day 2005: 79). Day mõttekäiguga sarnaselt ja väga tabavalt on olukorda lahti mõtestanud ka Boriss Uspenski: „Inimkultuuri uurivates

humanitaarteadustes ei saa üldse midagi tõestada. Me saame üht või teist nähtust ainult seletada; seejuures on üks ja sama nähtus seletatav põhimõtteliselt erineval kombel. Selle või teise seletuse veenvusaste määrab nähtuste seostamine, s.t see, kuivõrd üks või teine seletus võimaldab lahti mõtestada teisi, vaadeldavaga külgnevaid nähtusi" (2013: 23; sõrendus originaalis).

Viimast asjaolu – veenvusaste sõltub külgnevate nähtuste lahtimõtestamise edukusest – võib vaadelda ka otseselt seostuvana sellega, millele ma pöörasin tähelepanu erinevaid kontseptuaalsest või distsiplinaarsest primaarsusest tulenevaid eelistusi ja uurimistöö ülesehituslikke korraldusi käsitledes. Ka vaidlus, kas eelkõige peaks keskenduma inimese kognitiivsele ülesehitusele või reaalselt asetleidvale käitumisele ja kumba pidi on võimalik paremini jõuda terviku seletamiseni, on suurel määral küsimus sellest, kuivõrd on võimalik mingit üht teed pidi minnes seletada ka külgnevaid nähtusi, protsesse jne. See omakorda ilmestab hästi, miks tuleb lugeda väga küsitavaks sellise uurimistöö edukust, mis soovib keskenduda üksnes ja ainult nähtavale religioossusele ja väita, et psühholoogiline dispositsioon ja eelduslikud soodumused ei mängi rolli ega vaja arvesse võtmist uurimisobjekti kontseptualiseerimisel, tõlgendamisel või seletamisel. Tervikuna peaks siinsest arutelust igatahes selgeks saama see, et käsitletud asjaolud moodustavad ühe väga keerulise komplekti, millest ei saa mööda vaadata. Tegu ei ole küsimuste ja problemaatikatega, millele võiks, aga ei tule tähelepanu pöörata, tegu on küsimuste ja problemaatikaga, millest ei ole religiooniuuringulise teadustöö juures pääsu, olgu uurimisteema ja -fookus ise määratletud kuitahes kitsalt. Niisugustes keerukates metodoloogilistes ja teoreetilistes asjaoludes valiku tegemine, enda valiku sisukalt argumenteeritud põhjendamine ning sellest tulenevate asjaolude läbimõeldud teadvustamine on paratamatult igasuguse (religioonialase) teadustöö osa.

Bibliograafia

Altnurme, Lea. 2010. „Religiooni uurimise probleemidest sotsiaalkonstruktsionistlikus perspektiivis“. *Usuteaduslik Ajakiri*, 60: 4–22.

Altnurme, Lea. 2011. „Changes in Mythic Patterns in Estonian Religious Life Stories“. *Social Compass*, 58: 77–94.

Altnurme, Lea. 2015. „Mis on asenduskristlus?“ *Eesti Ekspress*, 21.12. https://ekspress.delfi.ee/artikkel/73113913/mis-on-asenduskristlus (03.05.2021)

Altnurme, Lea. 2016a. „Asenduskristlus“. *Kuhu lähed, Maarjamaa?*, Eerik Jõks: 152–164. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.

Altnurme, Lea. 2016b. „Asenduskristlus kui missioloogiline võimalus. Kirjeldav osa“. *Kuhu lähed, Maarjamaa?*, Eerik Jõks: 224–227. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.

Altnurme, Lea. 2017. „Eestlaste nõudmine kristluse järele“. *Postimees*, 16.10. https://arvamus.postimees.ee/4278075/lea-altnurme-eestlaste-noudmine-kristluse-jarele (03.05.2021)

Altnurme, Lea ja Magnus Mõttus. 2016. „Milleks kristlus?“ *Kirik & Teoloogia*, 21.10. https://kjt.ee/2016/10/milleks-kristlus/ (03.05.2021)

Andersen, Marc, Uffe Schjoedt, Kristoffer Laigaard Nielbo ja Jesper Sørensen. 2014. „Mystical Experience in the Lab“. *Method and Theory in the Study of Religion*, 26: 217–245.

Anttonen, Veikko. 2016. „Theories as Borders: Sites of Entry and Exit in Comparative Religion“. *Contemporary Views on Comparative Religion: in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday,* edd. Peter Antes, Armin W. Geertz, Mikael Rothstein: 165–178. Sheffield, Bristol: Equinox.

Baird, Robert D. 1967. „Syncretism and the History of Religions“. *The Journal of Religious Thought*, 24: 42–53.

Barrett, Justin L. 1999. „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion“. *Method and Theory in the Study of Religion*, 11: 325–339.

Barrett, Justin L. 2017. „Could we advance the science of religion (better) without the concept „religion“?“ *Religion, Brain & Behavior*, 7: 282–284.

Bianchi, Ugo (ed.). 1994. *The Notion of „Religion“ in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International*

Association for the History of Religions. Rome, 3rd–8th September, 1990. Rome: „L'Erma" di Bretschneider.

Bolle, Kees W. 1967. „The History of Religions with a Hermeneutic Oriented toward Christian Theology?" *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding,* edd. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade, Charles H. Long: 89–118. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Bruce, Steve ja David Voas. 2010. „Vicarious Religion: An Examination and Critique". *Journal of Contemporary Religion,* 25: 243–259.

Bulbulia, Joseph. 2013. „The Arts Transform the Cognitive Science of Religion". *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1: 141–160.

Ceruti, Mauro. 1994. *Constraints and Possibilities: the Evolution of Knowledge and Knowledge of Evolution.* Lausanne: Gordon and Breach.

Davie, Grace. 2007. „Vicarious Religion: A Methodological Challenge". *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives,* ed. Nancy T. Ammerman: 21–35. Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace. 2010. „Vicarious Religion: A Response". *Journal of Contemporary Religion*, 25: 261–266.

Day, Matthew. 2005. „The Undiscovered and Undiscoverable Essence: Species and Religion after Darwin." *The Journal of Religion*, 85: 58–82.

Donald, Merlin. 1993. *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition.* Cambridge, MA & London: Harvard University Press.

Donald, Merlin. 2000. „The Central Role of Culture in Cognitive Evolution: A Reflection on the Myth of the „Isolated Mind". *Culture, Thought, and Development,* edd. Larry Nucci, Geoffrey B. Saxe, Elliot Turiel: 19–38. Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Eliade, Mircea. 2017. *Uurimus usundiloost.* Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

Fitzgerald, Timothy. 1997. „A critique of „religion" as a cross-cultural category". *Method and Theory in the Study of Religion*, 9: 91–110.

Flood, Gavin. 1999. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London, New York: Continuum.

Gardiner, Mark ja Steven Engler. 2010. „Charting the map metaphor in theories of religion". *Religion*, 40: 1–13.

Geertz, Armin W. 1997. „Theory, Definition, and Typology: Reflections on Generalities and Unrepresentative Realism". *Temenos*, 33: 29–47.

Geertz, Armin W. 1999. „Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion." *Historical Reflections / Reflexions Historiques*, 25: 445–475.

Heidtman, Joanna ja Kinga Wysienska, Jacek Szmatka. 2000. „Positivism and types of theories in sociology". *Sociological Focus*, 33: 1–26.

Jensen, Jeppe Sinding. 1993. „Is a phenomenology of religion possible? On the ideas of a human and social science of religion". *Method and Theory in the Study of Religion*, 5: 109–133.

Jensen, Jeppe Sinding. 1999. „Universals and the Study of Religion". *Historical Reflections / Reflexions Historiques*, 25: 423–443.

Jensen, Jeppe Sinding. 2009. „Conceptual models in the study of religion". *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke: 245–262. Oxford: Oxford University Press.

Jensen, Jeppe Sinding. 2010. „Doing it the Other Way Round: Religion as a Case of 'Normative Cognition'". *Method and Theory in the Study of Religion*, 22: 322–329.

Jensen, Jeppe Sinding. 2016. „History of Religions Without an Object? Comparing Theoretical Objects in the History of Religions and in Anthropology". *Contemporary Views on Comparative Religion: in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday,* edd. Peter Antes, Armin W. Geertz, Mikael Rothstein: 103–114. Sheffield, Bristol: Equinox.

Kołakowski, Leszek. 1968. *The Alienation of Reason. A History of Positivist Thought.* Garden City, New York: Doubleday & Company.

Lahe, Jaan. 2015. „Asenduskristlus – kas väljakutse või kiusatus?". *Kirik & Teoloogia*, 25.12. https://kjt.ee/2015/12/asenduskristlus-kas-valjakutse-voi-kiusatus/ (04.05.2021)

Laigna, Einar. 2016. „Asenduskristlus kui missioloogiline võimalus. Seletav osa". *Kuhu lähed, Maarjamaa?*, Eerik Jõks: 227–232. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.

Lee, Lois. 2012. „Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies". *Journal of Contemporary Religion*, 27: 129–139.

Leeuw, Gerardus van der. 1933. *Phänomenologie der Religion.* Tübingen: Mohr.

Martin, Luther H. 2000. „Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests". *Method and Theory in the Study of Religion*, 12: 277–286.

Mayr, Ernst. 2017. *Bioloogilise mõtte areng: mitmekesisus, evolutsioon ja pärilikkus.* Tartu: Tartu ülikooli kirjastus.

Mäll, Linnart. 1989. „Maailma ajaloost enne „Maailma ajalugu". Mõtteid ja mõtisklusi". Vikerkaar, 4: 68–72.

Müller, Max. 1882. *Introduction to the Science of Religion.* Oxford: Longmans, Green and Co.

Peedu, Indrek. 2015. „Kognitiivsete ja käitumisökoloogiliste religiooniteaduste kujunemisest ning praegusest uurimisseisust". *Usuteaduslik Ajakiri,* 68: 53–82.

Peedu, Indrek. 2016. „The Trouble with Words: Concepts of Religion in the Cognitive Science of Religion and the Role of Emotions." *Issues in Science and Theology: Do Emotions Shape the World?*, edd. Dirk Evers, Michael Fuller, Anne Runehov, Knut-Willy Sæther: 119–131. Dordrecht: Springer.

Peedu, Indrek. 2019. *Positioning the Scholar: Issues of Epistemology and Methodology in the Evolutionary Study of Religion.* Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis. Vol. 38. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

Põder, Andres. 2018. „Parakristlusest Eesti usuelus". *Eesti Kirik*, 9.05. http://www.eestikirik.ee/parakristlusest-eesti-usuelus/ (04.05.2021)

Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.*

Remmel, Atko. 2013. „Marksistlikust ateismist massilise ebausuni. Mõningaid tähelepanekuid rahvapärase ateismi kohta XXI sajandi alguse Eestis". *Usuteaduslik Ajakiri*, 65: 88–117.

Remmel, Atko. 2016. „Eesti ühiskonna religioossusest ja sekulariseerumisest mittereligioossete eestlaste alusel". *Kuhu lähed, Maarjamaa?*, Eerik Jõks: 131–151. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.

Remmel, Atko. 2019. „Religiooni uurimisest ilmalikus ühiskonnas". *Usuteaduslik Ajakiri*, 76: 95–126.

Remmel, Atko ja Marko Uibu. 2015. „Outside Conventional Forms: Religion and Non-Religion in Estonia". *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 8: 5–20.

Ringgren, Helmer. 1970. „Die Objektivität Der Religionswissenschaft". *Temenos,* 6: 119–129.

Seiwert, Hubert. 2020. „Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical

Discipline“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 28: 207–236.

Schilbrack, Kevin. 2012. „The Social Construction of „Religion“ and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald“. *Method and Theory in the Study of Religion*, 24: 97–117.

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

Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity.* Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Jonathan Z. 2017. „Religioon, religioonid, religioossus“. *Akadeemia*, 29: 1854–1878.

Taves, Ann. 2020. „From religious studies to worldview studies“. *Religion*, 50: 137–147.

Taves, Ann ja Egil Asprem 2019. „Scientific Worldview Studies: A Programmatic Proposal“. *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz,* edd. Anders Klostergaard Petersen, Ingvild Sælid Gilhus, Luther H. Martin, Jeppe Sinding Jensen, Jesper Sørensen: 297–308. Leiden, Boston: Brill.

Tomasello, Michael. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Uspenski, Boriss. 2013. *Vene kultuuri jõujooni. Valik artikleid.* Tartu: Ilmamaa.

Valk, Ülo. 2017. „‘Religion’: On the Concept and Its Uses“. *Forum for Anthropology and Culture*, 13: 108–112.

White, Charles. 1967. „A Note on Field Method in Historico-Religious Studies: The Vallabhasampradāya“. *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, edd. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade, and Charles H. Long: 161–175. Chicago: The University of Chicago Press.

Widengren, Geo. 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Wiebe, Donald. 2012. „It’s Never Been Better: Comments on the Current State of the Science of Religion“. *Religio*, 20: 173–192.