

Mittereligioussus Eestis: põlvkondlik vaade

Atko Rommel

Abstract Based on the interviews with the nonreligious in Estonia – where religion has been marginal in the public sphere for almost 60 years – the article explores generational differences among the nonreligious in their attitudes and sets of ideas about (non)religion. According to the findings, the paper argues that there are two types of nonreligion: one that emerges from contact with religion and characterizes mainly the older generation, and another one that emerges from the lack of contact and characterizes mainly the middle-aged and younger generation. As (non)religion is often considered a combination of identities, beliefs, and practices, the article argues that a central element of Estonian nonreligion is the normativity of nonreligion in society. This perception defines not only general attitude, but also the spheres of religion and nonreligion, so both are understood primarily as different solutions to personal well-being.

Keywords Nonreligion · secularity · nonreligious background · Estonia · well-being · generational approach

Kontaktinfo: Atko Rommel, Tartu Ülikooli usuteaduskonna religiooniuringute kaasprofessor, atko.rommel@ut.ee

Artikli kirjutamist on toetanud Templeton Foundationi grant „Understanding Unbelief in Estonia“, ETF grant „Eesti Keskkonnaliikumine 20. sajandil: ideoloogia, diskursid, praktikad“ (PRG908) ja EMP finantsmehhanismi Balti teaduskoostöö programm EMP340 „Kaasavad paigad ja teekonnad: jagatud lood ja tähendusloome“.

No mul on [religioonist] nagu väga vähe rääkida. /---/ Ma saan aru, et religiooni tõttu on maailmas olnud palju sõdasid ja mis on nagu negatiivne selle asja juures. Ja samas ma tean, et paljud inimesed vajavad seda... nagu igapäevases elus toimetulekuks. Ja et on ilmselt vajavad nad... on vaja erinevaid religioone, et igale inimesele ei sobi üks. (Katrín, 48)

„See ei tähenda, et inimesi, kes nagu religioossed oleks, oleks võib-olla vähe, aga... nagu selliseid, nagu tulevad kohe ütlevad või nagu see oleks osa kultuurist ja see alati välja paistaks, et nagu, see on nagu meil väga väike siin Eestis, ma ütleks. Et nagu mingid need välisriigid, mingid a la Itaaliad või... noh, ma ei saa öelda, lõunapoolsemad riigid. Nad, ma ei saa öelda täpselt riike ka, aga nagu Itaalia, näiteks Saksamaa ja Austrias on igal pool, vaata, need ristid seal üleval, onju. Et, noh, seal nagu kuidagi kuvab, see kuvab välja, aga nagu Eestis sul ei kuva kuskilt sihkeseid asju nagu väga välja.” (Siim, 29).

Sõltuvalt vaatevinklist on Eesti mitmete näitajate alusel kas üks Euroopa „vähem religioosseid“ või „enim sekulariseerunud“ maid, mis tuletakse religiooni mõõdetavate kvantitatiivsete näitajate, nt identiteetide, uskumuste ja praktikate puudumisest või vähesusest. Mida mingi nähtus ei ole, ütleb meile aga üsna vähe selle kohta, mida see nähtus on. Sedalaadi andmed annavad meile n-ö negatiivset informatsiooni, mistõttu küsimus, mida mittereligioossed inimesed Eestis usuvad või ei usu või mis õigupoolest on nende mittereligioossuse tähendus, on siiani suuresti jäänud vaid spekulatsioonide tasandile. Käesolev artikkel on esimene põhjalikum katse „elatud“ mittereligioossuse uurimiseks Eestis. Kui „elatud“ religiooni uurimine vastandub religioossete organisatsioonide poolt mõjutatud ja uurimistraditsioonist lähtuva jäigalt defineeritud religiooni uurimisele, heites suuresti kõrvale religiooni definitsiooni ning eelistades uurida inimeste igapäevategevust ja -kogemusi (Knibbe ja Kupari 2020), siis niisamuti ei ole „elatud“ mittereligioossuse uurimise puhul religioon või selle puudumine eeldefineeritud, vaid keskendutakse mittereligioossete inimeste endi tõekspidamistele ja igapäevakogemustele. Globaalses vaates ei ole mittereligioossuse etnograafia enam midagi uut, kuid Eesti olukorra teeb huvitavaks religiooni peaaegu olematu nähtavus viimase 60 aasta vältel, mis asetab Eesti umbes põlvkonna jagu ettepoole ka teistest „enim sekulariseerunud“ ühiskondadest.

Mitterreligioossuse kui uurimisobjekti suurimaks probleemiks on selle vältimatu sõltuvus religioonist. Mõned uurijad on püüdnud läheneda sisuliste definitsioonide kaudu – defineerimisel kirjeldatakse nähtuse tunnuseid (nt materialistlikke uskumusi), kuid sellised definitsioonid on jäigad ning religiooni mitmekesisuse ja kultuurierinevuste tõttu mitte kuigi universaalsed. Sellele lisaks tuleb arvestada ka mitterreligioossuse sisemise mitmekesisusega – tegu ei ole ühtlase nähtusega, vaid see sisaldab väga erinevaid lähtepunkte, hoiakuid ja tulemusi. Seetõttu on mitterreligioossuse kui uurimisvälja tuvastamisel tulemusrikkamad relatsioonilised definitsioonid, mis keskenduvad religiooni ja mitterreligioosse vahelisele suhtele. Näiteks Lee (2015) nimetab mitterreligioosseks (*nonreligion*) seda, mida *eelkõige* kirjeldab erinevus religioonist; religiooniga mitteseonduvat (areligioosne) nimetab ta oma terminoloogias aga sekulaarseks. Minu eelistuseks on Quacki lähenemine (2014), kes pakub sarnase, ehkki mõnevõrra paindlikuma definitsiooni, mille kohaselt mitterreligioosne on see, mida ei peeta religioosseks, kuid mis on sellegipoolest religiooniga tuvastatavas seoses ehk asetseb „religiooniga seonduval väljal“.

Valim ja meetod

Mitterreligioossuse uurimine lääne kultuuris keskendub tihtipeale organiseerunud mitterreligioossusele ja vastavate organisatsioonide liikmetele, sest ühiskondades, kus religioossus on normiks, on „tavaliste“ mitterreligioossete inimesteni jõudmine raskendatud. Eestis on olukord vastupidine, mistõttu minu vestluskaaslased esindavad just nimelt „tavalisi“ mitterreligioosseid.

Minu valimise arvamise ainsaks kriteeriumiks oli, et inimene pidi end mõistma mitterreligioossena. Ma ei lähtunud eeldefineeritud religioonist, vaid mind huvitas see, mida mu vestluskaaslased asjast ise arvavad. Seega, mu esimene uurimisfookus väljendus küsimustes: miks inimesed end mitterreligioosseks peavad – mida nad selle all mõtlevad ja kuidas see nende elus väljendub.

Mitterreligioossete kui ühiskondliku grupi uurimise eelduseks on arusaam, nagu oleks tegu homogeense grupiga (Taira *et al.* 2023; From 2023). See eeldus on umbes sama täpne kui rääkida kristlastest või isegi „usklikest“ kui ühtlasest grupist. Et aga mitterreligioossete puhul on peamiseks ühisnimetajaks religioossuse tunnuste puudumine, st negatiivne

seos, võib pigem olla nõus nendega, kes ütlevad, et mittereligioosseid ühendab see, et neid ei ühenda miski (Cragun ja McCaffree 2021). Siiski on ühised jooned võimalikud ka väljaspool negatiivseid seoseid, ja need on tihtipeale mõjutatud kohalikust rahvuslikust ajaloost (Taira *et al.* 2021). Sellest tõdemusest lähtus minu teine uurimisfookus. Et Eesti ajalugu on religiooni vallas viimase sajandi jooksul läbi teinud väga suured muutused, huvitas mind, kuidas on need mõjutanud inimeste mittereligioossust ehk teisiti öeldes: millised on Eesti mittereligioossuse põlvkondlikud eripärad? Seetõttu jagasin oma tulevased informandid viimase sajandi religiooniloo olulisemate murdepunktide alusel kolme gruppi:

- vanem generatsioon ehk sündinud enne Hruštšovi religiooni-vastast kampaaniat aastal 1958;
- keskealised ehk sündinud Nõukogude perioodil aastail 1959–1987, kui hakkas murenema riiklik kontroll usuühenduste üle,
- ning viimaks noored, kes on sündinud alates 1988 ja elanud oma elu Eesti Vabariigis.

Need ajalised piirid on muidugi tinglikud, sest kultuurilised protsessid on inertsed. Informantidega võtsin ühendust valdavalt lumepallimeetodi abil, ent vahepeal tekkinud ummikseisus kasutasin ka Facebooki postitatud üleskutse abi. Püüdsin saavutada olukorda, kus igast põlvkonnast on esindatud ühepalju inimesi (sihipärane valim), ning eesmärgiks oli ka meeste ja naiste tasakaal ning tasakaal kõrgharidusega ja keskharidusega inimeste vahel. Lõpptulemusena tegin aastatel 2018–2019 kokku 36 intervjuud kokku 38 inimesega, st kaks intervjuud olid paarisintervjuud, ja mu vestluskaaslasteks olid 19 naist ja 19 meest vanuses 22 kuni 84, kellest pooltel oli kõrgharidus (omandamisel). Kõik mu vestluskaaslased esinevad tekstis varjunimede all.

Pärast lühikese eluloo rääkimist („Räägi mulle endast“), mille eesmärk oli jäämurdmine ja informandiga tutvumine, alustasin laia küsimusega: „Räägi mulle religioonist!“ On uurimisliin, mis lähtub eeldusest, et mittereligioossuse uurimisel ei tohiks religioonist üldse juttu teha (Day 2009, Stacey 2020), st et informanti mitte suunata, tuleks seotus religiooniga välja selgitada kaudselt. Et Eestis on religiooni nähtavus väike, tähendaks selline lähenemine suure tõenäosusega seda, et seos religiooniga tuleneks ainult uurija perspektiivist. Seda tahtsin ma aga kindlasti vältida, sest mind huvitas just see, kuidas inimesed ise „religiooniga seonduva välja“ konstrueerivad. Niisiis teenis see avaküsimus kaht eesmärki: esiteks, luua religiooniga seonduv

kontekst, mis annab võimaluse olemasolevate religiooniga seonduvate diskursuste aktualiseerumiseks (Cotter 2020); teiseks võimaldab selline avaküsimus inimesel ennast ilma igasuguste suunamisteta religiooni suhtes paigutada. Siiski pakkusin hiljem välja ka uuringus „Elust, usust ja usuelust“ (EUV2015) kasutatud identiteetide nimistu, mis toimisid eelkõige rääkima õhutavate küsimustena (*prompt*), eesmärgiga tuua esile nende siltidega seonduvad diskursused.

Seejärel uurisin religiooni kohta perekonnas, moraali („Kust sa tead, mis on õige või vale“), uskumuste ja isikliku tähendusega pühade kohta. Lisaks küsimustele näitasin oma vestluskaaslastele ka religiooniga seonduvaid pilte, mille üle me ühiselt arutlesime (*picture elicitation*-meetod), nt mahajäetud varemetes kirik, „Neitsi Maarja“ skandaal jne, samuti näitasin ristikujulist helkurit, mille puhul uurisin, kas inimene oleks valmis seda kandma. See meetod aitas aktualiseerida eelkõige religiooni ühiskondliku rolli ja ulatusega seonduvaid diskursusi.

Intervjuu viimase osa moodustas „teejoomine“, kus lõin paari lausega sundimatuma õhkkonna („Noh, saigi läbi, suur tänu! Mis mulje sulle endale jäi? Kuidas küsimused tundusid?“), mis andis vestluskaaslastele võimaluse „ametlikust“ intervjuust taanduda ning enda vastuseid kõrvalseisjana hinnata („vestlus vestluse üle“ (Nikitaki 2023, 270)). See oli teinegi kord üks informatiivsemaid ja huvitavamaid osi vestlusest.

Transkribeeritud intervjuusid analüüsisin MAXQDA abil, tuvastasin ühised teemad, kategooriad ning korduvad mustrid, pöörates tähelepanu klišeede, stereotüüpidele ja kultuuris levinud troopidele.

Mitterreligioossuse põlvkondlikkusest

Eeldades, et iga põlvkonna mitterreligioossus on oma nägu, jagasin oma informandid kolme generatsiooni, kuid peagi pärast intervjuueerimise alustamist selgus, et selline jaotus on kunstlik ning tegu on ainult kahe grupiga: vanem generatsioon ja ülejäänud. Vanema generatsiooni esindajatest olid mitmed tegelikult juba teist põlve mitterreligioossed, kuid perekonnas ja kultuuris üldisemalt oli kristlus siiski sedavõrd esindatud, et sellega kokkupuudet vältida ei õnnestunud ning teave religiooni nüansside kohta oli loomulik osa nende kujunemisest – isegi kui see toimus Nõukogude aja esimestel kümnenditel. Oma mittereligioossust kirjeldasid nad neile tuttava religiooni, luterluse elementide või traditsioonide puudumise (ristimise, kirikukülastamise jne) või neist

eristumise kaudu (nt usu vastandamine mõistusele). Kui mõni neist tunnustest informandil ka olemas oli, siis küsimusele, mida need tema jaoks tähendavad, oli üsna üksmeelne vastus: „mitte midagi“. Nad olid kursis kiriklike praktikatega, mäletasid kirikulaule ja traditsioone, ning mis intervjuude käigus eriti silma torkas: neil oli religioonist rääkimiseks olemas sõnavara. Et neil oli kogemus religiooni toimimisest ühiskonnas, siis oli esindatud nostalgiamomente (Voas 2009), kultuurkristlust (Kasselstrand 2015) ning religiooni ühiskondliku tasandi osas (moraal, euroopalikkus) ka vikaarreligiooni elemente (Davie 2007). Seega võib eestlaste vanemat põlvkonda võrrelda suure osa lääne-eurooplastega, keda uurides religioosest muutusest või sekulariseerumisest lähtuvad „kristluse jääknähtude“ kontseptsioonid on välja töötatud.

Neist erinesid märkimisväärselt keskealised ning noored, kellest enamik oli juba mitmenda põlve mittereligioossed, st religioonil ei olnud nende kujunemises mingit rolli ning ka nende kokkupuuted religiooniga olid elu jooksul olnud väga napid (vt ka Thiessen 2016; Müller ja Porada 2022; Gärtner 2022), mistõttu neil puudusid religiooni kohta teadmised, sõnavara ja kogemus.

Selliseid põlvkondlikke erinevusi võiks selgitada religiooni sotsialiseerimine või selle puudumine, ent tabelist 1 lähtub, et teatud erinevused on, ent mitte drastilised. Seega peab olema veel mingi lisategur, ning selleks on *religiooni nähtavus ühiskonnas*, mis keskealiste ja noorte eluajal on olnud väga väike, sest kui välja arvata 1980. aastate lõpp ja 1990. aastate algus, on religioon alates 1960. aastatest olnud ainult privaatsfääri kuuluv nähtus. Isegi kaksiktornide ründamine 2001. aastal ja rändekriis 2015. aastal jäid vaid episoodilisteks nähtusteks, mille mõju religiooni aktuaalsusele oli ajutine.

Niisiis võib esimese olulise leiuna sedastada, et kohalik mittereligioossus jaguneb kahte gruppi: vanema generatsiooni mittereligioossus,

Tabel 1. Religiooni sotsialiseerimine Eestis erinevates eagruppides etniliste eestlaste seas (EUU 2020 alusel). Vastused küsimusele „Kui mõtlete oma lapsepõlvkodule, siis kas saite sealt usulisi teadmisi?“

	Jah, palju	Jah, veidi	Kokku
Sündinud kuni 1958 (vanus 62+)	13,1	44,8	57,9
Sündinud kuni 1959–1987 (vanus 33–61)	9,6	35,7	45,3
Sündinud alates 1988 (kuni 32)	5,6	38,6	44,2

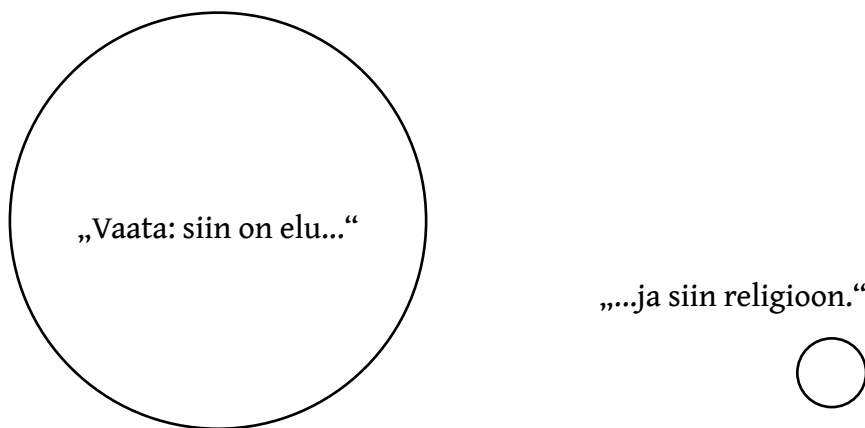
mis põhineb *erisusel religioonist*, ning keskealiste ja noorema põlvkonna mitterreligioosus, mis põhineb *religiooni puudumisel*. Et viimane grupp on (vähemalt lääne kultuuris) küllaltki eriline, siis keskendun allpool eelkõige just keskealiste ja noorema põlvkonnaga tehtud intervjuudele. Eesti informantide eripäraks on ka see, et kõik nad määratlesid end mitterreligioosetena juba sünnist saadik, st apostaadid minu valimis puudusid. Enamik neist olid vähemalt teist või kolmandat põlve mitterreligioossed, kuid ühel juhul õnnestus tuvastada isegi neli järgnevat generatsiooni.

Religioon, millest eristutakse

Kui mitterreligioosus peab olema religiooniga mingil moel seotud, ent sellest erinev, siis on loogiline alustada sellest, et uurida, milline on inimeste arusaam religioonist. Tõepoolest andsid religiooniga seonduvad diskursused vihjeid selle kohta, kuidas inimesed mõistavad oma mitterreligioosust, ehkki tihtipeale ei olnud seosed mitte otsesed, vaid kaudsed.

Minu vestluskaaslaste „religiooniga seonduv väli“ oli jagatud üsna standardselt kolmeks: on „religioon“,¹ mille puudumist nad kirjeldasid intuiitvise mõiste „mitterreligioosus“ kaudu, ning nende vahepealne, kuid ka mõneti eraldiseisev „uus vaimsus“. Sarnaselt Norra mittereligioosetega kujundab ka Eestis religiooni tajumist protestantlik religioonimaatriks, st religiooni põhitunnuseks on uskumine (From 2023), mistõttu enesemääratlusena olid kasutusel nii „mittereligioosne“ kui ka „mitteusklik“. Vanema põlvkonna mittereligioossed eristusid üsna konkreetselt luterlusest ja kohati ka vastandusid sellele, keskealised ja noored seevastu eristusid „religioonist“, mis jättis mulje suhteliselt homogeensest nähtusest, ehkki oli aru saada, et tegelikult räägitakse kristlusest. Kristlusesisesed konfessionaalsed erisused tulid küll jutuks harva, enim leidsid mainimist uususundid Jehoova tunnistajad ja mormoonid, mittekristlikest usunditest enim maausk, islam, budism, harva ka hinduism.

¹ Kasutan tekstis jutumärke religiooni (ja mõnede teiste terminite) ümber kahel põhjusel: näitamaks, et tegu on minu vestluskaaslaste arusaamaga, ning teisalt, et markeerida religiooni (ja teiste) kontseptsiooni(de) kunstlikkust – ei ole olemas miskit, mis on „tegelikult“ religioon; on vaid erinevad arusaamad (diskursused) selle kohta, mida religiooniks peetakse.



Skeem 1. Religioon ja päris elu Annika (65) visualiseerituna.

Mu vestluskaaslaste kirjeldatud „religiooni“ kõige olulisemaks tunnuseks oli asjaolu, et see asub eraldi kastis, millel puudub praktiliselt igasugune seos sellega, mida mu informandid nimetavad „päris eluks“ (vt skeem 1). See aitab selgitada, miks mu informandid ei tajunud religioonil praktiliselt mingit ühiskondlikku mõõdet. Religioon paigutati ajaliselt ja ruumiliselt mujale: peamiselt minevikku, tänapäeval aga Aafrikasse, Ameerikasse, Lõuna-Euroopasse, kõige lähima variandina Soome või Venemaale – kuid ühiskondlik tasand kadus niipea, kui hakkasime rääkima tänasest Eestist. Ühel puhul oli mu mittereligioosne (ja ristimata) vestluskaaslane ise ristivanemaks, kuid et juhtum leidis aset Inglismaal ja ristilaps oli välismaalane, mõtestati ka siin oma rolli samast printsipiibist lähtuvalt: „Ma ei ole Eestis ristiema“ (Lagle, 47).

Seetõttu tajuti Eesti kultuuri sekulaarsena, kohati selle üle isegi uhkust tundes, mistõttu praktiliselt puudusid vihjed, et religioonil võiks tänapäeval olla funktsioon kultuurilise järjepidevuse, moraali, ühiskondlikku sidususe, identiteedi vms kandjana. Samas oli ka rahvuslik minevik sekulariseeritud, sest religiooni mõjust räägiti eelkõige „religiooniväliste“ aspektide kaudu, nagu kirjaoskuse levik, kunst jms. Seega, kristluse põhiline (ja enamasti väljaütlemata) positiivne roll seisnes minevikus loodud ühenduses Eesti ja Euroopa kultuuriruumi vahel (vt ka Remmel 2019).

Minu sondeerimiskatsed „religioon ühiskonnas“-probleemidega – nt küsimus Eesti hümni kolmandast salmist („su üle Jumal valvaku“)

või kaplani osalus vabariigi aastapäeva paraadil või küsimus sellest, kas president peaks pärast ametisse vannutamist külastama kirikut – lükati üksmeelselt tagasi kui ebaolulised: „Ma arvan, et see on mingi dramatiseerimine, see... nagu inimestel elus paremat teha ei ole siis... nojah, mõttetu teema. Igas mõttes“ (Jürgen, 35) või „Mind ennast isiklikult jätab täiesti külmaks“ (Risto, 30). Religiooni nähtavuse puudumine selgitab ka seda, miks eestipärane mitterreligioossus on peaaegu saajaprotsendiliselt apoliitiline: enamik mu informante vaatas mind arusaamatuses või hakkas lihtsalt naerma, kui ma uurisin, kas Eestis oleks vaja mitterreligioosseid koondavaid organisatsioone. Ka küsimus sellest, kui palju võiks Eestis olla usklikke või mitteusklikke, tabas mu vestluskaaslasti täiesti ootamatult – nende kohapeal pakutud vastused olid küllaltki suvalised. Enamik neist tajus mitterreligioossust kultuurilise normina ja usklikke nähti vähemusena, ehkki konkreetsemate identiteetidega või radikaalsemad vestluskaaslased kirjeldasid mõnikord ka endid vähemusgrupina.

Kokkupuuted religiooniga

Selline taust tekitas muidugi huvi, mil määral mu vestluskaaslased „religiooniga“ üldse kokku olid puutunud. Nagu selgus, olid kontaktid üldjuhul harvad. See ei tähenda, et neid üldse poleks olnud, kuid enamik neist olid sedavõrd põgusad, et ei muutunud tähenduslikuks, nt möödumine tänaval seisvatest mormoonidest või teadmine, et mõni sugulastest on „vist usklik“. Enamik selliseid kogemusi liigitati veidrateks, naeruväärseteks, pealetükkivateks või mingit muud moodi ebaseeldivateks – või ei omistatud neile mingit tähendust. Näiteks jõuluaegsest kirikukülastusest rääkides: „Noh, selles mõttes jälle sihuke natuke võib-olla napakas idee, mida ma alguses naersin hullult“ (Sander, 31).

„Religioon“ aktualiseerus mu vestluskaaslaste jaoks tihtipeale surmaga seoses – mitte ainult lähedaste, vaid ka lemmiklooma surmaga – peamiselt küsimuses „Mis saab edasi?“, ent ka kohati ka elukaareriitustega seoses (nt abiellumine kirikus), kusjuures religiooni pakutavaid lahendusi käsitleti äärmise pragmaatilisusega kui ühte võimalikku lahendust paljudest. Seetõttu jäi huvi enamasti nõrgaks ega viinud süvenemiseni; seda enam, et enamik valis religioonivälised lahendused, kuid ka religioosete lahenduste puhul ei järgnenud sündmusi või traditsioone, mis huvi oleksid kinnistanud.

Samas, mõned mu informantidest olid ka ise ristitud ja leeritatud, ning enamik mainis, et on lugenud Piiblit (mille all üldjuhul peeti silmas teost „Piibillood“, st piibilugude illustreeritud ümberjutustusi lastele). Ent nagu ka vanema põlvkonna puhul, oli enamlevinud vastus küsimusele nende tähenduslikkusest „mitte midagi“ või „*fun fact*“. Paljud märkisid, et on usklikega *kogu elu jooksul* kokku puutunud vaid 1-2 korda, sest religioosus on asi, mida üldjoontes avalikult ei kuulutata. Mõned informandid seostasid seda kultuurilist normi ka koduse kasvatusega: „Mul vist oli kodust kaasa antud see, /---/ et usk on asi, millest ei tasu väga väljaspool kodu rääkida“ (Lagle, 47), kuid tegelikult asub religioon privaatsfääris veelgi sügavamal kui koduseinte vahel. Nagu selgus, väldivad paljud religiooniteemasid rohkem või vähem teadlikult ka sõprade, lähisugulaste või isegi pereliikmete seas: abikaasat või last kirjeldatakse küll kristlasena, kuid milles see väljendub või millisesse konfessiooni ta kuulub, oli ebaselge: „Kuna meil ei ole nagu olnud... suureks teemaks kodus see usu teema, siis... siis ei olnud kellegil sel hetke ajal soovi kuidagi väga süveneda ühtegi nendesse teemadesse“ (Paul, 30). Sama kehtis ka uue vaimsuse uskumuste ja praktikate puhul: „Ta on selline rahulik usklik, et... või selles suhtes rahulik, et ta nagu, et kui me tavaliselt suhtleme, siis me ei räägi sellest“ (Ruth, 32). Vältimise põhjendusena toodi tihtipeale välja huvi puudus ja/või võimalikud konfliktid (sarnased leiud ka Jahnke 2021 Rootsi kooliõpilaste seas). Mitmed (eelkõige noorimast generatsioonist) tunnistasid, et intervjuu minuga oli nende esimeseks religiooniteemaliseks vestluseks elus. Siiski oli ka grupp, kelle puhul võib rääkida teatud huvist religiooni vastu, ent see on kõrvaltvaataja huvi, millel oli kaks lähtepunkti: a) isiklik (kaudne) kogemus; b) üldinimlik vaatevinkel: kuidas on religioon olnud ajaloos nii võimas või „tahaks aru saada, /---/ et keegi käib kirikus, aga noh, milleks sa teed seda? Et mõista seda inimest, võib-olla“ (Lagle, 47), sest see „paneab empaatiavõime proovile“ (Toomas, 38). Üksikute puhul oli see ka põhjuseks, miks intervjuuga nõustuti: „Lõpuks ometi üks inimene, kellega ma saan religioonist rääkida!“ Sellest ei tasu siiski teha kaugeleulatuvaid järeldusi eestlaste „religiooninälja“ suhtes, sest tegu ei olnud pideva huviga, vaid n-ö langevarjuhüppega: nüüd on see tehtud, saab ristikese seinale teha ja eluga edasi minna.

Sellisest taustast tulenesid ka „usule pöördumised“ intervjuude käigus, kui informant avastas üllatusega oma elust kokkupuute religiooniga, millest tal aimugi ei olnud ja mis viis identiteedi ümberhindamiseni: „Ma võin ju ka täitsa usklik olla nende vastuste põhjal, et no

selles suhtes, et... et ma ei pea ennast usklikuks, aga noh, et kuna ma olen palvetand ja olen kirikus käind ja-ja noh, mingid sellised asjad“ (Ruth, 32), või kus ateistina kohale tulnud lahkusid kas kultuurkristlaste või maausklikena või kui intervjuu lõppedes tunnistati, et „Ma tõesti ei tea enam, mida ma usun“ (Paula, 78).

Kuigi viimasel ajal räägitakse palju uue vaimsuse laia levikust, siis mittereligioosuse referentspunktina oli see minu informantide seas üllatavalt harv ning piirdus ainult noorte ja keskealistega. Seda võib selgitada nii, et uut vaimsust ei tajuta religiooniga seonduvana või et selle levik ei ole nii lai, kui arvatakse. Kui „religiooni“ puhul kirjeldas mittereligioossete hoiakut eelkõige võõristus, siis need, kelle mittereligioosuse referentspunktiks oli uus vaimsus, olid märksa agressiivsemad ja vastanduvad. Erisus tulenes eelkõige isiklikust kogemusest või selle puudumisest. Uue vaimsuse puhul viidati kogemusele uue vaimsuse gruppides osalemisega või uue vaimsuse ideede või praktikatele oma lähikondlaste seas, st selle (negatiivne) mõju oli seetõttu selgemini tajutav. „Religiooni“ puhul enamasti sisuline kokkupuude puudus ning seetõttu leiti selle juures ka positiivseid aspekte ning tegu on suuresti *kujuteldava* mõjuga. Torkas ka silma, et uue vaimsuse puhul kerkisid konfliktiallikana esile „pseudoteadused ja uhuu“, mis transformeeruvad inimest kahjustavaks tegevuseks, samal ajal kui religiooni puhul oli vastandamine teadusele (üllatuslikult) pigem ebaoluliselt kohal.

Identiteetid, uskumused ja praktikad

Olukord, kus religioon on saanud üheks valikuks paljudest, peegeldub ka religiooniuuringute distsipliinis. Mõned uurijad käsitlevad religiooni vaid majanduse ja meedia väljendusvormina (Gauthier 2014), teised aga püüavad religiooni kui ajaloolise taagaga mõiste piiratu- sest pääseda uute raamistuste kaudu. Teise liini keskseks terminiks on kujunenud maailmavaade, mis nt Tavesi (2020) versioonis pakub vastuseid „suurtele küsimustele“. Seda nihet võib pidada positiivseks, ehkki lähemal uurimisel selgub, et maailmavaade on üles ehitatud väga religioonilaadselt. Kui religioon ütleb midagi jumala kohta, siis peab ka maailmavaade midagi selle kohta ütleva; sama kehtib moraali kohta, ja nii tõlgendatakse maailmavaateid tihti religioonisotsioloogia traditsiooniliste kategooriate – uskumuste, identiteetide ja praktikate

kaudu. Aga kui mittereligioosus peaks olema religioonist erinev, siis miks peab see erinevus ilmtingimata lähtuma struktuurielementidest? Seetõttu olen maailmavaadete suhtes pigem kriitiline, sest sellisel moel konstrueerituna on maailmavaade lihtsalt religioon ilma religioonita. Toon siiski järgnevalt ära leiud identiteetide, praktikate ja uskumuste kohta, kuid minu jaoks ei ole need keskselt olulised, vaid pigem kaudselt informatiivsed.

„Ma... mul ei ole tarvis seda olnud eriti.“

Pole identiteeti, pole probleemi

Võttes arvesse, kui ebaoluline oli mu vestluskaaslaste jaoks religioon ja kui harvad sellega kokkupuuted, lähtus enamiku identiteedistrateegia Bob Marley laulus „No woman, no cry” kirjeldatud kreedost, mistõttu mu küsimusele „Kuidas võiks nimetada selliseid inimesi, kes on religiooniküsimustes sinuga samadel seisukohtadel?” anti ebalevaid vastuseid. Valdaval enamikul mu vestluskaaslastest religiooniga seonduv identiteet lihtsalt puudus, nt võeti identiteediks: „Raske öelda, kerge kalduvusega ateismi“ (Triin, 55). Identiteedi puudumine ei ole aga absoluutne, vaid situatiivne, st sõltuv kokkupuutest religiooniga. Seetõttu tuleb nõustuda Cotteriga (2020), et ei tasu mõelda mitte püsivatest identiteetidest, vaid *identifitseerimisaktidest*, mis leiavad aset konkreetsetes sotsiaalses olukorras ja on sellest mõjutatud. Kui selline olukord tekib – näiteks intervjuusituatsioonis – võib inimene end positsioneerida, ja paljud minu vestluskaaslastest kasutasid siinjuures ateisti silti kui kõige tuntumat. Ehkki minu vestluspartnerite seas oli end kindlalt defineerinud ateiste, ei olnud enamiku jaoks kokkupuuted religiooniga piisavad selleks, et võetud sildi tähendust täpsemalt uurida: „Ma olen ateist vist siis. Kuigi ma ei teagi nüüd selle täpset definitsiooni, et vist, vist ongi lihtsalt täiesti mitteusklik inimene, noh, täiesti selline. Või...” (Maanus, 23). Mitme noorema põlvkonna esindaja jaoks oligi intervjuu minuga esimene kord, kui tuli end religiooni suhtes positsioneerida – mis on küllaltki kõnekas religioosse sfääri kohta Eestis –, kuid ka keskealiste puhul ei olnud need juhud sagedased: „Ma... mul ei ole tarvis seda olnud eriti, välja arvatud üks kord. See oli üheksakümnendate... 94. aastal konkreetselt. /---/ [ja] ma ühe korra rahvaloenduses ka nimetasin ennast ateistiks“ (Katrín, 48).

Enese positsioneerimise vajadust kaks korda 25 aasta jooksul ei ole ilmselt põhjust pidada püsivaks ja mõtestatud identiteediks. Seetõttu on mitterreligioossete siltide tähendusväli kaugel konkreetsusest ja sõltuvalt olukorrast võivad need tähistada ka midagi sootuks muud, nt „Ma olen ateist“ vastusena misjonäri pakkumisele rääkida Jeesusest tähendab ju tegelikult „Jätke mind rahule!“. Nende jaoks, kes võtsid ateisti sildi teadlikult, seostus see enamasti ratsionalismi, teaduslikkuse jms positiivsete tähendustega, samas parema puudumisel ateistideks hakanud kirjeldasid seda pigem negatiivsetes toonides: „Sõnal „ateist“ on Eestis väga halb maik, see näitab kuidagi seda, et sa oled selline... et sa oled kuidagi tuim ja kalk ja hingetu materialist“ (Küllil, 49) või „ateist kõlab nagu kõike-eitavalt“ (Sander, 31). Vanema generatsiooni seas kerkisid esile ka Nõukogude ideoloogiaga seonduvad negatiivsed konnotatsioonid, nooremad tajusid ateisti silti eelkõige äärmuslikuna. Päris mitmed ei olnud valmis end avalikult ateistiks tunnustama, mis „maailma kõige ateistlikumal maal“ on mõnevõrra huvitav tulemus. Seetõttu eelistati lihtsalt mitteuskliku või mittereligioosse silti kui neutraalsemat – nõukogudeaegne „ükskõikne“ religioosset sfäärist eemalseisja tähenduses (Vimmsaare 1981) ei näi olevat püsima jäänud, ehkki esines põgusalt vanema generatsiooni enesekirjeldustes. Agnostiku silt oli vähe levinud ja tundmatu. Seevastu need, kelle mitterreligioosuse referentsiks oli uus vaimsus, kasutasid enese identifitseerimiseks eelkõige skeptiku silti ja kombineerisid seda ateistiga. See viitab eelkõige MTÜ Eesti Skeptik tegevusfookusele (Uibu 2013) ebateaduse ja uue vaimsuse „metsasanitarina“, teisalt aga skeptikute nähtavusele, mõjule ja funktsioonile spetsiifilise grupi mitterreligioossete jaoks, sest teave selle organisatsiooni olemasolust ei ole laialt levinud.

Mõtteharjutusena pakkusin vestluskaaslastele välja ka hüpoteetilise religioosuse skaala nullist kümneni, kus null tähistas täiesti mittereligioosset inimest ja kümme väga „religioosset“ – taas, inimese enda arusaamast lähtuvalt. Kõige enam paigutati end skaalal nulli (mõned ka miinustesse), kuid positiivse väärtusega positsioonid näitasid, kui erinevalt on sedalaadi skaalasad võimalik tõlgendada. Skaala madalamaid väärtusi selgitati huviga religioonide vastu, lapsepõlvemälestustega, agnostitsismi või mõnede rituaalidega, skaala keskmisi positsioone aga peamiselt isiklike uskumuste, kuid ka soosiva hoiakuga religiooni suhtes.

„On nigu on.“ Mittereligioosete uskumused

Protestantliku religioonimaatriksi tõttu kirjeldasid mu vestluskaaslased oma mittereligioossust intuitiivselt „ma ei usu“ kaudu, mis ideaalmudelina võiks tähendada materialistlikke või naturalistlikke „veendumusi“. Elatud mittereligioossus on aga ideaalmudelitest üsna erinev, mistõttu individuaalsed uskumused koos identiteetide ja praktikatega moodustavad näiliselt vastuolusid täis komplekte. Mõned minu vestluskaaslastest uskusid jumalat, enamik mitte. Väike osa neist esindas küllaltki materialistlikku vaatevinklit („Mis juhtub siis, kui sa sured?“ – „See vabrik paneb pillid kotti, ja kõik [naerab]“ (Laura, 30)), enamikul oli aga ridamisi teispoosuse kalduvaid või „ebausuga“ (must kass, kummitused) seonduvaid uskumusi, (kaitse)maagilist mõtlemist ning üleloomulikuna interpreteeritud või lihtsalt seletamatuid juhtumeid. Osa informantidest oli mingil määral mõjutatud uue vaimsuse ideedest, uskumustest ja hoiakutest.

Kuigi „ebakoherentsused“ tekitasid mu informantidele endile üllatust, puudus paljudel neist igatsus tervikliku maailmavaate järele – uskumuste ja seletamatute kogemustega seoses oldi üsna varmad otsi lahtiseks jätma („Ma ei oska seda mitte kuidagi seletada. On nigu on“ (Vidrik, 57)).

Mitme mu vestluskaaslase jutus esines „tahaksin uskuda, et“-motiiv, milles konstrueeriti isiklik ideaalmaailm või mugav seletus mingitele ebaselgetele nähtustele (nt surmajärgsele elule), andes endale seejuures täielikult aru, et tegu on (mõtte)mänguga: „See on pigem nagu siukene romantika“ (Karl, 26), mis vajadusel tuleb „tegeliku eluga“ kooskõlla viia. Herbert ja Bullock (2020) on sarnaseid leide nimetanud „hädapäraseks lapitekitehnikas pehmeks ateismiks“ (*‘patch and make do’ soft atheism*).

„Ära ole sitapea.“ Mittereligioossed ja moraal

Uskumustega olid seotud moraali valda kuuluvad kontseptsioonid, mis kohati esinesid universaliseerunud religioosete elementidena, kohati aga ainult religioosse terminoloogiana ilma religioosse sisuta, st religiooset keelt kasutati metafoorses tähenduses, et viidata eksistentiaalselt olulisele. Näiteks kohtasin vestlustes tihti „saatuse“ mõistet (ka „suur raamat“), mis mõnel puhul näis olevat peaaegu isikuline, st

tegu oli teisenenud kristliku Jumala kontseptsiooniga, kohati aga oli sama termin kasutusel kosmilise õiglusprintsibi tähenduses. Enamikul juhtudel oli „saatus“ aga metafoorse tähendusega ja tähistas enda tegude või tegematajätmist summata ilma igasuguse üleloomuliku elemendita. Sama ideed anti edasi ka „karma“ mõiste kaudu, mida aga tõlgendati üsna üksmeelselt kuldreegli („Tee teistele seda, mida tahad, et teised sinule teeksid“) vaimus („Et ma arvan, et sellist *pikka saatust* [sic!] ei ole, aga ma usun et /---/ a la karma on olemas, et kui sa ikkagi kellegile nii-öelda kätte keerad, siis see tuleb sulle teistpidi tagasi. Selles mõttes tasub /---/ nii-öelda mõelda oma tegevuste peale. Et mitte ainult sul oleks hea, vaid ka teistel oleks hea“ (Ants, 45)). Sarnaselt taandati ka kümme käsku ühiskondlikeks käitumishormideks („Nagu normaalne tavapärane viisakus“, Lagle (47)), mille põhisisu võtab kokku kuldreegli veidi ropuvõitu versioon: „Noh, põhimõtteliselt piisaks ühest käsust minu meelest, et ära ole sitapea“ (Maanus, 23). Täpselt sama (k.a. „*don't-be-a-dick-philosophy*“) leidsid oma informantide puhul ka Herbert ja Bullock (2022).

„Aga me ei oska üldse maalida!“ Mitterreligioosete praktikad

Et protestantlikus religiooniformaadis on esikohal usk, olid viited enda mitterreligioossusele praktikate (puudumise) põhjal küllaltki harvad. Vaid üksikud põhjendasid oma mitterreligioossust sellega, et nad „ei käi kirikus“ või „ei ole kirikuinimesed“ või et nad ei ole ristitud. Nagu ülal viidatud, olid mõned neist siiski ristitud, mis tekitas veidi ebamäärase staatuse, ehkki valdavaks tõlgenduseks oli ikkagi „*fun fact*“, ja kui ühel juhul oli mu mitterreligioosne (ja ristimata) vestluskaaslane ise ristivanemaks, siis tõlgendati sedagi rolli „sekulaarses“ raamistuses, st hoolitsuse ja kasvatamise, mitte religioosse eeskuju näol.

Samas ei tähenda mitterreligioossus religioosete praktikate täielikku puudumist. Kuigi inimene ei usu jumalat, võib ta kaitse või abi eesmärgil teinekord palvetada, olgu siis inglite, jumala või ebamäärase kosmose, aga ka lahkunud kaaslaste või pereliikmete poole – just viimastega suhtlesid mitterreligioossed hämmastavalt sageli. See ei tähista aga, et nad usuksid hingedesse, pigem on tegu mälestamise vormiga. Day (2022) on sama fenomeni kirjeldamiseks kasutanud mõistet „ilmalik üleloomulikkus“ (*secular supernatural*), mida ta selgitab nii, et see peegeldab suhet, mis oli lahkunuga varem. Lahkunud lähisugulastele

omistatav kaitsefunktsioon seetõttu vägagi loogiline. Mõnedel juhtudel kanti üle ka „tähtsate teiste“ hoiakud religiooni suhtes, nt omaenda hoiakuid põhjendati konkreetse religioosse traditsiooni olulisusega lahkunud lähisugulaste jaoks. Ka Drescher (2016, 171) märgib sama: mittereligioosete jaoks on palve teatud laadi empaatiline ettekujutlustehnika, mille eesmärgiks on sügavam suhe teistega, olgu nad siis siinpoolsusest või teispoolsusest, inimesed või mitte. Samas, kui palvele ei vastatud, siis ei teinud mu vestluskaaslased sellest kaugeleulatuvaid järeldusi jumala vms (mitte)olemasolu kohta – palvetamise kogemus ei olnud tähenduslik, vaid taas „*fun fact*“. Enamik selgitas palve olemust siinpoolsuse raamistuses, sekulaarsest psühholoogiast lähtudes („Ega ta ju vastu ei rääkinud, et selles suhtes see oli ikkagi nagu rohkem ap-pikarje kui nagu...“ (Astrid, 32)).

Et religioossed praktikad on seotud elukaareriituste, tähtpäevade ja aastaringi raamistamisega, arutlesime vestluste käigus nimepanemise, abiellumise ja matustega seonduva üle, aga ka perekondlike traditsioonide ja üldiselt tähenduslike sündmuste ning nende tähistamise üle. Sarnaselt uskumustega kasutati ka siin *DIY*-meetodit (*do-it-yourself* e isetehtud) nii sündmuste valiku kui sisu puhul, st tähtpäevade süsteem ja nende tähistamise moodused on muutunud väga personaalseks (Hornborg 2009) ja selle juures näitasid mu vestluskaaslased üles suurt loominguilistust. Nii ei soovitud pulmapidu pidada mitte pärast abieli registreerimist, vaid viie aasta pärast, „kui oleme juba ka midagi saavutanud“ (Paul, 30), või tähistati pulmade asemel kooselu alguse päeva ja mitte traditsioonilise peo, vaid ühise maalimisega („Aga me ei oska üldse maalida!“ (Siim, 29)). Samasuguse loominguilisusega läheneti elu lõpuga seonduvale: „No see on sihuke, võiks siis midagi, vat, midagi huvitavat teha, nagu“ (Maanus, 23).

Seejuures olid mu vestluskaaslased alid kombineerima omavahel „religioosseid“ ja „mittereligioosseid“ stsenaariume. Näiteks tuli meil Siimuga (29) jutuks, et ta plaanis oma väljavalituga peagi abielluda ning arutelus abiellumise üle oli ühe variandina jutuks tulnud ka kiriklik pulm. Minu küsimuse peale, miks just kirik, vastas ta: „Mina ei tea, sest *kõik teevad seda*, kirik on sihuke lahe, sihuke suur koht, kus seda teha“. Hiljem aga selgus, et ta ei ole ise ühelgi kiriklikul laulatusel käinud, mistõttu vastas pigem tõele tema enda väljendatud seisukoht „aga võib-olla /---/ massimeedia või filmid on mulle nagu ajupesu teinud, et see tundub sihuke koht, kus teha“. See kirjeldus on suurepärane näide religiooni mediatiseerumisest (Hjarvard 2011), mille all peetakse

silmas seda, et religiooniga puututakse kokku peamiselt meedia vahendusel, aga ka seda, et meedia on saanud religiooni integraalseks osaks. Teisalt kirjeldab see näide religiooni marketiseerumist või spirituaalset konsumerismi, kus turuloogikast lähtuvalt kombineeritakse religioosne stsenaarium sekulaarsete ideedega, kuid valikud ei tulene siin mitte kristluse rollist või väärtustest, vaid on pragmaatilised ja lähtuvad eelkõige esteetilisest kaalutlustest, Siimu (29) enda sõnusti: „A mul ei oleks ka mitte midagi vastu kui kuskil metsa vahel, kuskil põllu peal ja mis iganes, järve ääres.“ Sarnase loo esitas ka Jürgen (35): „Kirikuisa pani meid paari, aga sellepärast, et ta on lihtsalt nii vahva jutuga“, kusjuures noorpaar oli spetsiaalselt palunud „religioossed osad tekstist“ välja jätta.

* * *

Eelnevate leidude alusel võiks mitterreligioosete seas moodustada mitmeid alagruppe, nt väike grupp täielikke materialiste või need, kes kombineerivad materialismi erinevate teispoolsusse ulatuvate ideedega. Olen aga nõus Cotteriga (2020), et enamasti pole ideaaltüüpide loomisel (vähemalt individuaaltasandil) mingit mõtet, sest see nõuab gruppi surumise nimel liiga paljude eripärade kõrvaleheitmist. Nii ei tasugi mitterreligioosust pidada kindlate tunnustega grupiks, mille sees omakorda eristuvad veel alagrupid, vaid pigem võiks sellest mõelda kui märkimisväärse varieeruvusega spektrist. Kui aga pidada mitterreligioosuse põhitunnuseks teispoolsete uskumuste või religiooniga seonduva puudumist, kuulub märkimisväärne osa minu leidudest „ateismispektri häirete“ alla.²

Mu intervjuud panid mind aga tõsiselt kahtlema, kas struktuursed elemendid (mitte)religioosuse keskse elemendina on ikkagi õigus-
tatud. Minu skepsis tuleneb mitmest tähelepanekust, näiteks sellest, et märkimisväärse osa intervjuude ajast ma lindistasin... vaikust. Oli üsna ilmselge, et sel ajal püüdsid mu vestluskaaslased käigu pealt välja mõelda „Mida kuradit ma usun või sellest küsimusest õigupoolest arvan?“. Siin tuleb muidugi olla interpreteerimisega ettevaatlik, sest see võib tähendada, et a) küsimus oli halvasti formuleeritud; b) eelneva elu jooksul ei olnud need teemad kordagi üles kerkinud. Siiski näis neis vastustes olevat küllaldane annus juhuslikkust ning ka mitu informanti

² Täna head kolleegi Olga Schihalejevit vaimuka termini eest.

märkis ise, et ilmselt vastaksid nad järgmisel korral või erinevas situatsioonis teisiti – ses mõttes võiks paljusid mu vestluskaaslasi nimetada (ilma igasuguse negatiivse hinnanguta) eksistentsiaalsetes küsimustes „juhuslike vaadete ga inimesteks“.

Teisalt ei olnud aga kirjeldatud uskumused raporteeritud käitumisega seoses väga koherentsed. Mu vestluskaaslased võisid küll uskuda energiasid ja saatust, kuid sellest hoolimata lähevad nad haigeks jäädes koju ema juurde või raskemal puhul arsti juurde. Seetõttu võib nõustuda nende uurijatega, kes ütlevad, et erinevad arusaamad maailma toimimisest ja toimimise taga olevatest printsiipidest ei määra seda, kuidas inimesed oma elu elavad (nt Turpin 2022, 256); ka Collins-Mayo (2015) järeldab, et suhe on vastupidine: mitte uskumine ei põhjusta palvetamist, vaid palve teeb võimalikuks uskumise.

Nii juhuslikkust kui ka ebakoherentsust näib selgitavat see, et mulle ei kirjeldatud mitte uskumusi, kuivõrd püüti oma minapilti või käitumist tagantjärele ratsionaliseerida – inimesed ei ole mitte ratsionaalsed, vaid ratsionaliseerivad olendid. Seetõttu on uskumuste ja käitumise suhe vastupidine – metafüüsiline raamistus ei ole mitte primaarne alus, millest uskumused ja tegevused lähtuvad, vaid sekundaarne, milles inimesed oma tegevust ja kogemusi mõtestavad. Seetõttu ei ole vastused informatiivsed mitte niivõrd uskumuste, väärtuste, käitumise või nende omavaheliste seoste kohta, vaid kirjeldavad eelkõige kultuuris levinud positiivsetena tajutavaid (normatiivseid) ideid või diskursusi.

Siiski ei tasu struktuurseid elemente täiesti kõrvale heita. Kuigi need ei ütle meile palju selle kohta, kuidas inimesed oma elu elavad, on nad kesksed mittereligioosse identiteedi väljendamisel. Olgu identiteet nii situatiivne kui tahes, mõtestavad inimesed oma mittereligioossust intuitiivselt religioonile omistatavate struktuurielementide puudumise kaudu (ei usu / ei käi kirikus / ei ole ristitud jne) ning see, mis struktuurielementide juures aluseks võetakse, võib osutada informatiivseks nii inimeste endi kui ka üldise religioosse konteksti kohta ja aitab näiteks tuvastada, mida religiooni ja mittereligioonina ette kujutatakse. Sellisest lähtepunktist tulenevalt võiks mu informandid jagada kaheks: need, kelle identiteedid olid sõnastatud, st kelle jaoks nende mittereligioossus oli teadlik positsioon, ja need, kellel mõtestatud seos (mitte) religiooniga puudus.³

³ Kuigi ma argumenteerin ideaaltüüpide vastu, lõin intervjuude tegemise ajal (mitte just ülemäärase tõsidusega) oma vestluskaaslaste kehakeele alusel neli

„Ma arvan, et see on iga inimese loomulik olek.“

Mitterreligioosus kui ühiskondlik norm

Oma teoses „Banaalne rahvuslus“ (1995) juhib Michael Billig tähelepanu rahvusluse igapäevastele ja tähelepanumatutele väljendusvormidele, mis aitavad rahvusriike toimimas hoida ja lähemal uurimisel moodustavad kõige olulisema osa rahvuslikena tajutud elementidest. Erinevalt patriotismipuhangust tulenevale „lipulehvitamisele“ on banaalne rahvuslus (ilma igasuguse negatiivse tähenduseta) n-ö lehvitamata lipp, mida Taanis võivad tähistada aasal söövad lambad või Läänemerel purjetav jaht; Eestis aga Pika Hermannini tornis lehviva sinimustvalge asemel talutared ja rohetav mets. Billigist inspireerituna kirjeldab Lee (2015) mitterreligioosuse igapäevaseid väljendusi Briti igapäevaelus: nt uusateismi autorite raamatute seljad raamaturiiulis, mis lisaks puhtintellektuaalsele aspektile toimivad sümbolitena, või kristlusest inspireeritud reklaamlused reklaaminduses (tualetitarvete sari „Soap and Glory“, mille algeks on kristlik „Hope and Glory“). Eestis tulevad paralleelina pähe (vaiba)paradiisid⁴ ja (suhte)piiblid, ehkki võrreldes Briti kontekstiga on need selgelt banaalsemad (seekord sõna negatiivses tähenduses), sest nüansseeritumate kristlike sõnumite kasutamine jääks Eestis kadunud kristliku keele tõttu lihtsalt arusaamatuks.

gruppi, millest kolm esimest kirjeldavad distantseerumise erivorme, neljas aga tähistab teatud laadi seotust:

- 1) õlakehitajad, keda iseloomustas väga vähene kokkupuude religiooniga; kes vahetevahel märkisid, et selle pooleteisestunnise intervjuu jooksul mõtlesid nad religiooni peale rohkem kui kogu oma varasema elu jooksul. Mitterreligioosne identiteet enamasti puudus. Siia kuulusid ligi pooled mu informantidest;
- 2) tahapoole naaldujad: religioon on lihtsalt olemas, ja sel võib isegi mingi positiivne tähendus olla, kuid see ei ole nende jaoks. Harva ilmnisid ka religioonikriitilised hoiakud. Siia kuulusid ainult vanema generatsiooni esindajad;
- 3) ettepoole naaldujad: tihti nimetasid end ateistideks, ehkki selle sõna tähendus oli sageli ebaselge. Olid religiooni kohta uurinud või selle teemalisi vestlusi pidanud, kuid see võis olla juhtunud 5 või 20 aastat tagasi. Vahel oli huvi äratanud kas lähedase või lemmiklooma surm, ent see ei olnud viinud muutusteni maailmavaates – see tähendas lihtsalt informatsiooni omandamist religiooni kohta;
- 4) žestikuleerijad: sportlik huvi teema vastu, tihti ärritatud millestki, mida nad ei mõista. Religiooni tajutakse probleemina, ehkki rõhutatakse oma tolerantust; ainult noored ja keskealised inimesed.

⁴ 1990. aastatel oli Tartus ka Vaibapõrgu-nimeline pood, ent see suleti peagi.

Erinevates ajaloolistes ja geograafilistes kontekstides ilmnevaid *ilmalikkusi* analüüsid on Kleine ja Wohlrab-Sahr (2020) leidnud, et need eristuvad oma „juhtmõtete“ poolest, mida iseloomustab normatiivne, tähendust andev potentsiaal. Ülal kirjeldatud struktuurseid elemente võib võrrelda Billigi kirjeldatud „lipulehvitamisega“ – need signaaliseerivad identiteeti, (poliitilisi või eksistentsiaalseid) hoiakuid ja (potentsiaalseid) tegevusi. Võttes aga arvesse, kui väheoluline oli mu vestluskaaslaste jaoks religioon või selle suhtes alternatiivne, siis vaevalt saab materialismi või kiriklike praktikate puudumist Eesti mitte-religioossuse juhtmõtteks pidada. Olles täiesti teadlik ohust taandada mitmetahuline nähtus ainult ühele põhiideele, viisid mu intervjuud mind siiski järeldusele, et eestipärase mittereligioossuse juhtmõtteks võiks pidada just nimelt „lehvitamata lippu“: *mittereligioossuse tajumist (kultuurilise) normina*, sest just see kujundab nii religiooni kui ka mitte-religioossuse diskursusi ning selgitab enamikku mu vestluskaaslaste vastuseid. Seega, mittereligioossust võiks pidada maailmavaateks mitte uskumuste ja hoiakute kogumina, vaid pigem paradigmana – raamistusena, milles mõeldakse ja tajutakse.

Näiteks arutledes EEU 2015 küsitluses pakutud religiooniga seonduvate identiteetide üle, märkis Triin (55): „Kindlasti ei ole ma ka neljas, „mittereligioosne inimene, keda need teemad ei huvita“ – huvitavad küll... kuni teatud määran. Huvitavad kasvõi nii palju, et ma tahan saada... ma tahan saada aru inimesest, kuidas... *inimene muutub usklikuks*.“ Selliselt püstitatud küsimus ütleb midagi põhjapanevat inimese olemuse kohta, mida teises sõnastuses väljendas Jürgen (35), kui uurisin, kas ta on valmis end avalikult ateistiks nimetama: „Kindlasti. Ma arvan, et see on iga inimese loomulik olek.“

See arusaam oli enamiku mu vestluskaaslaste intuiitvseks lähtepunktiks: kui religioon on asjasse segatud – olgu vabatahtlikult või vägivaldselt –, siis on midagi korrast ära, toimugu see siis isiklikul (pereprobleemid, alkoholism) või ühiskondlikul tasandil, olgu ajaloos (vägivaldne ristimine) või tänapäeval („pealesurumine“). Religiooni tajumine võõrana ei ole Eestile ainuomane, kuid sellise hoiaku põhjused, sügavus ja ajalooline kestus on erinevad. Inglismaal tajutakse mittereligioossust normaalse britipärasusena (Benoit 2021) immigrandide tõttu, keda seostatakse religiooniga (Bruce 2016). Eestis seevastu sai religiooni liikumine „võõra“ kategooriasse alguse juba rahvusliku mõtlemisega, kuid kõige olulisemat rolli on siin mänginud Nõukogude perioodi religioonipoliitika, mis religiooni kui võõra alates 1960.

aastatest sotsiaalseks reaalsuseks muutis, ja seda ei ole väaranud ka Nõukogude Liidu kokkuvarisemine. Sel kultuurilisel normil on kaugeleulatuvad tagajärjed.

„Pekki, siis on minu omad ka Piiblist pärit ju?“ Veel kord moraalist

Tänu ajaloole seostatakse religiooni sotsiaalse sidususe tagamisega, mistõttu küsimus (mitte)religiooni ja moraali seostest on paljudes religioosse enamusega ühiskondades teravate debattide keskmes (Iirimaa kohta vt Turpin 2022). Seevastu enamikule minu informantidest oli idee religiooni ja moraali omavahelisest (põhjuslikust) seosest võõras – kui seda ka teati, siis mõjus see ärritavalt. Nagu viitab ülal ka kümne käsu interpretatsioon, on moraal mittereligioosete jaoks intuiitiivselt üldnimlik, ja mu vestluskaalaste arutelud viitasid pigem sellele, et ka usklikel on midagi moraalilaadset: „Ristiusk tegelikult sisaldab ka ju mõistmist ja arusaamist ja andeks andmist“ (Lagle, 47). Seega on toimunud hierarhiline muutus: religioosest moraalist on saanud üldnimliku moraali alaliik, mistõttu konflikti nende vahel ei ole. Kui konflikti tajutakse, siis mitte moraalitüüpide vahel, vaid üksikküsimustes (nt abort, rasestumisvastased vahendid), mis tuleneb usklike dogmaatilisest mõtlemisest. Selline skeem tuleneb taas religiooni vähesest nähtavusest, sest religiooniga kokkupuutel võib subordinatsioon muutuda, nagu näiteks puhul, kui mu vestluskaaslane oma intuiitiivse normi ajaskaalale paigutas: „Kui ma suhtlesin kirikuõpetajatega, siis ma tundsin nii palju ära midagi, mis on minu väärtused ja ja mis on nende väärtused ka, a nende väärtused on Piiblist pärit ja siis ma mõtlesin: „Pekki, siis on minu omad ka Piiblist pärit ju?““ (Teele, 24).

„Mind religioon ei häiri.“ Mitterreligioossed ja tolerantsus

Mitmel pool akadeemilises kirjanduses on äärmuslikult sekulariseerunud ühiskondade hoiakut religiooni suhtes nimetatud „heahtlikuks ükskõiksuseks“ (Zuckerman 2008) või „tolerantseks ükskõiksuseks“ (Ringvee 2012), ehkki mõned on seda pidanud viisakuseks kui tege-likuks ükskõiksuseks religiooni vastu (Trzebiatowska 2018). Ka minu vestluskaaslastest iga viimane kui üks esitles end religiooni suhtes tolerantsena, kasutades seejuures tihtipeale väljendit „mind religioon

ei häiri“ – eristades end nii implitsiitsetest normist, mille kohaselt religioon võiks häirida või peaks häirima. See seos ei ole aga imekspandav, kui vaadata seda, millisena nad kirjeldasid religiooni – see jättis mulje radikaalse sekti ja agressiivse institutsionaalse religiooni (ilmselt islami ja katoliikluse) ristan dist, millest, kaldun arvama, eristuksid hea meelega ka usklikud ise. See piirab, pidurdab, raamistab ja lahustab eneses; aitab inimesi kontrollida, on „nagu brutal rahamasin, sisuliselt nagu firma“; jõhker, ajast ja arust ning välistab oma peaga mõtlemise, aga eelkõige paneb oma uskumusi teistele „peale suruma“, mis on ka põhiline religiooni leviku meetod ja ohtrate sõdade põhjuseks – sest nagu intuitsioon ütleb, „religioon“ ei ole ju loomulik. Religiooni seostamine millegi pealesurutavaga on sedavõrd tugev, et isegi minu *mittereligioossusele* keskendunud uurimuse puhul kahtlustasid mõned informandid kuni intervjuu lõpuni mingit laadi „pööramist“, nagu selgus „teejoomise“ käigus toimunud vestlustes. Seetõttu oli religioonist rääkides kasutusel küllaltki laetud sõnavara: „nagu muinasjutt“; „tülitama“; „keksisin nendega ümber kuuse“, „eks ma kannatan ära“, „selle peale aega raiskama“; „halleluujatamine“ jms.

Seega võin oma intervjuudele tagasi vaadates öelda, et minu vestluskaaslaste seas esines nii ükskõiksust kui ka heatahtlikkust, kuid need ei langenud ilmtingimata kokku. Siiski ei tasu sellest järeldada laialt levinud negatiivseid hoiakuid religiooni suhtes. Norra *mittereligioossetega* tehtud intervjuudes tuvastas From (2023) „hea“ ja „halva“ religiooni diskursused, kus „hea religioon“ tähistas peamiselt ratsionaalset protestantismi, „halb“ aga valdavalt islamit. Sarnased kategooriad ilmn esid ka Eesti informantide puhul, mis lähtusid rahvusnarratiivist⁵ ja meediarepresentatsioonist, mistõttu „halva“ religiooni näideteks olid kristlus ja islam, „headeks“ religioonideks aga maausk ja budism.

⁵ Kahjuks ei ole käesolevas artiklis ruumipuudusel võimalik täpsemalt käsitleda mu informantide keelekasutust ja seda, millele see viitab, ent seejuures tuleb ära märkida rahvusnarratiivi oluline roll, mis minu jaoks tuli suure üllatusena. Viimne kui üks mu vestluskaaslastest, alates religioonikriitilisest kuni nendeni, kelle suhtumine religiooni oli pigem positiivne, kasutasid oma kõnes rahvusnarratiivist lähtuvaid kinnisväljendeid nagu nt „tule ja mõõgaga“, „pealesurutud“ jne. Nagu ülalpool kirjeldatud, oli neil suuri raskusi religioonist rääkimisega ja selle paigutamisega maailma: kui kasutada Briti religiooniajaloolase Callum Browni (2001, 182) mõtet, siis enamasti puudus mu vestluskaaslastel religiooni kirjeldamiseks „narratiivstruktuur“ – ainus neile tuttav struktuur pärines eesti rahvusnarratiivist.

Oli aga veel üks „hea“ religiooni lisakategooria. Nimelt on mittereligioossete tolerantsusel väga konkreetne piir, mis enamasti oli tajutav, kuid konkreetselt sõnastamata, ent kohati ka selgelt välja öeldud: „Mind ei häiri, kui inimene on, ee, ma ütlen, et kui inimene võib uskuda, millesse ta tahab, nii kaua, kui ta mulle selle usuga nagu pinda ei käi, eks ju“ (Risto, 30). Seega tuleneb tolerantsus võimupositsioonist, kus referentsiks on arusaam mittereligioossusest kui normist: „Ega ei ole ju viisakaski [religiooni kohta] küsida“ (August, 82). Sellist hoiakut võib kirjeldada prantsuse *laïcité*-mudelil baseeruva tolerantsusena, kus piir tõmmatakse privaatse ja avaliku ruumi vahel. Religioossus on „hea“ seni, kuni see jääb privaatsfääri, ning usklikud „rahulikud“, kuni nad suudavad oma religiooni endale pidada, millisest normist aga hälbivad „tõsi-“ või „paduusklikud“. See ka selgitab, miks puudus mu intervjuudes (tänapäevase) kiriku kui organisatsiooni ja vaimulike silmakirjalikkuse kriitika – erinevalt religioosse enamusega ühiskondadest, kus sellised motiivid on väga levinud, liigitub kirik Eestis vähese nähtavuse tõttu „hea“ religiooni lahtrisse. Seega võib „religioon“ olla nii hea kui ka halb – sõltuvalt sellest, kas mõeldakse üksikisiku tasandi või avaliku sfääri peale.

Mitterreligioossusel kui normil on aga tugev mõju nii usklike kui mitteusklike käitumisele ja hoiakutele (vrd Jaanholdi (2022) leidudega kristlaste enesekuvandist Eestis), mistõttu võib tõmmata paralleelid katoliikluse positsiooniga Iirimaal: „Iiri katoliiklus on... see on sotsiaalne värk, ja selles ongi kogu asja mõte!“ (Turpin 2022, 131). Kui Iirimaal või Kreekas on normiks koos perekonnaga kirikus käia, siduda olulised sündmused religiooniga jne, siis Eestis seisneb „sotsiaalne värk“ oma religioossuse hoidmises nii sügaval privaatsfääris, et sellest vaevu pereliikmetegagi räägitakse. Kui aga vaadata erinevate arvamusiidrite usklikena „kapist välja tulemisi“ viimase kümnendi jooksul, siis teatud muutused on siiski aset leidmas.

Üks huvitavamaid nüansse tolerantsusega seoses ilmnes aga suhtumises oma laste kasvatamisse. Kui ma uurisin, mil määral vestluskaaslastel peavad oluliseks seda, et nende järeltulijad oleksid mittereligioossed, või kuidas nad end tunneksid, kui nende lapsed oleksid religioossed, siis enamik neist jättis oma lastele vabad käed ega välistanud religiooni ühe valikuna (samad leiud ka Manning 2015 ning Ecklund ja Lee 2011), kui selleks peaks tekkima vajadus, ehkki piir tuli ette radikaalsemate usuliikumiste puhul: „Aga kui nad /---/ mingisuguste nende Jehoova tunnistajatega tahavad ühineda, vat siis, siis ma oleksin küll vastu

sellele“ (Maanus, 23). Samasugune tolerantsus valitses ka siis, kui midagi sellist oligi juba juhtunud, nt informandi täiskasvanud poeg hakkas huvituma kristlusest või tütar abiellus usklikuga – hinnangud neile ei kujunenud mitte religiooni või selle puudumise, vaid muude asjade põhjal.

„Paljud inimesed vajavad seda... nagu igapäevases elus toimetulekuks.“ Religiooni funktsioon

Kanada mittereligioosseid uurides leidis Thiessen (2016), et laste religioosset kasvatust põhjendati moraaliga, st religioon soodustab eetilisel elatud elu. Eesti mittereligioossete puhul tulenes ülalkirjeldatud tolerantsus aga sootuks muust, nimelt religiooni funktsioonist inimeste jaoks: „Hästi tihti inimesed pöörduvad nagu usu poole, mul on nagu jäänud mulje, kui on midagi nagu tõesti suurt juhtunud, et neil on vaja nagu sellist suuremat vaimset tuge kusagilt poolt“ (Laura, 30) või „keskkoolis meil oli üks poiss, kellel oli mingi närvivapustus, /---/ mingi raske elusündmus või midagi sihukest, aga peale seda ta oli vahepeal paar kuud ära täitsa ja peale seda nii-öelda *hakkas religiooniga tegelema*“ (Jürgen, 35). Neis kirjeldustes torkab silma kaks olulist asja: esiteks, „religiooni“ tajutakse intellektuaalsest otsusest lähtuva valikuna (vt ka From 2023), mida inimene vastavalt vajadusele saab teha või mitte teha. Teiseks, vajadus tekib siis, kui tasakaal on paigast ära, eelkõige just vaimse tervise küsimustes, st religioon on inimeste jaoks, kes on nõrgad või probleemide kütkes ja kes ajutiselt või põhimõtteliselt oma eluga ise hakkama ei saa.

Kirjeldused religiooni sfäärist kui isikliku (vaimse) heaolu või n-ö eksistentsiaalse tervisega seonduvast olid minu informantide seas läbivad, mis selgitab ka religiooni ühiskondliku mõõtme puudumist. Just see arusaam defineeris nende jaoks religiooni suhtes alternatiivse: mittereligioossuse põhisisuks on isikliku heaolu saavutamine ja probleemidest vabanemine teistsuguste vahenditega, võrreldes nende lahendustega, mida pakub religioon. Seda illustreerib briljantselt vestlus Jürgeniga (35), kes kirjeldas palvet peamise uskliku heaolu parendamise meetodina, kuid küsimusele, mida tema selle asemel teeb, vastas: „Uhh... ma ei tea, söön jäätist.“

Religiooni seostamine isikliku heaoluga toob esile eri laadi suhete olulisuse „elatud“ mittereligioossuses. Võrreldes religioonile omistatud

lahenduste ja autoriteetidega olid minu informantide jaoks kõige olulisemateks tugipunktideks elus nende lähedased, vanemad, partnerid, lapsed ja sõbrad (vt ka Zuckerman, Galen ja Pasquale 2016; Herbert ja Bullock 2020), kuid samavõrra olulisena kirjeldati ka suhet loodusega. Samad vastused – perekond ja loodus – sain ka siis, kui rääkisime pühadusest, isiklikest tipphetkedest, inspiratsioonist jms. Kui eeldada, et enamik täiskasvanueas kirikutega liitunudest on mittereligioossed, kinnitavad sama ka uurimuse „Kristlike kogudustega liitumise põhjustest“ (Kilemit 2020) tulemused: inimesed pöörduvad kristluse poole sooviga enda elu ja maailmas toimuvat mõtestada, leida vastuseid oma elu küsimustele, väljapääsu hingemuredest, sihti ja suunda, kuidas kriisidest välja tulla jne. Erinevalt aga Kilemiti informantidest läksid minu vestluskaaslased sellistel puhkudel... metsa. Jalutama.

Et loodus ja religioon seostuvad keskselt isikliku heaolu tagamisega, selgitab ka esialgu kummastavana tundunud asjaolu, kui paralleelse projekti raames asusime Skandinaavia kolleegidega uurima looduse rolli sekulaarsetes ühiskondades ja avastasime, et loodusest rääkides jõudsime kiiresti religioonini (Thurfjell ja Remmel 2024). Sama juhtus vastupidises vormis ka käesoleva artikli aluseks olnud intervjuudes, kui (mitte)religioosusest alustades jõudsime peaaegu alati varem või hiljem looduseni, olgu algpunktiks siis küsimus esteetikast ([merest rääkides] „See kõlab nagu ma räägiks jumalast, väga cool!“ (Kersti, 32), uskumustest („Ma usun loodust ja iseennast“ (Siim, 29)) või sellest, mis eristab minu informanti religioosetest inimestest („Ma ei oskagi öelda, mis mind eristab... noh, nendel hetkedel, kus mul on ka olnud raskem või, et eks iga inimese elu käib ju ülesse ja alla, et ma ei ole nagu siis pöördunud kellegi, millegi poole. [Ehkki,] ma pean tunnistama, et kui ma Hiiumaal veel elasin /---/ siis oli küll mul üks suur võimas kadakas mu oma metsas, et kui ma tundsin ennast halvasti, siis ma läksin sinna samasse selle kadaka juurde. /---/ et istudes sinna kadaka alla, panna selja vastu seda kadaka tüve, ma tundsin, noh, et kuidagi see toetab mind. Aga ma arvan lihtsalt, et ma suutsin korrastada oma mõtteid seal“ (Lagle, 47).

Kuna religiooni keskseks funktsiooniks on heaolu tagamine, siis käsitlesid mu vestluskaaslased religiooni teatud laadi elustiili või hobina, mis taandus seetõttu eelkõige küsimuseks vaba aja kasutamisest – sest eks tegeleta ju vabal ajal sellega, mis meele heaks teeb: „Mina saan [usklikega] hästi läbi, tehku oma vaba ajaga mis ise tahavad“ (Amanda, 84). Ilmselt toetab sellist seost ka protestantlik taust, kus religiooni

kõige silmatorkavam osa „leiab aset“ pühapäeviti (st vabal ajal) jumalateenistuse käigus. Seega näivad mu vestluskaaslased mõtlevat umbes nii: milleks kulutada oma vaba aega religioonile, millega tuleb kaasa hulk piiravaid reegleid ja totraid ajale jalgu jäänud arusaamu, kui oma heaolu eest saab hoolitseda märksa atraktiivsemalt, nt sõpradega grillides, metsas jalutades või joogatrennis? Sedalaadi konkurents ei ole siiski pidev (nagu identiteedidki), vaid aktualiseerub taas ainult teatud olukordades.

„Õige küll, sel juhul muidugi rohkem!“ Turisti pilk

Nagu näha, mõjutab normatiivsus religiooni ja mittereligiooni mõtestamist väga mitmekülgsest isegi neil vähestel kordadel, mil mu vestluskaaslased religiooniga kokku puutusid. Kokkupuudete nappus ei tulenevad aga ainuüksi religiooni vähesest nähtavusest – märksa olulisemat rolli mängisid mu vestluskaaslaste tõlgendused. Leidsin intervjuude käigus tihti situatsioone, kus (potentsiaalselt) religioosne sisu oli kaotsi läinud: kaelaskantavad ristid, millel pole Jeesuse ristisurmaga mingit pistmist, sest need meenutavad vaid kingi tegijat; palverännud, kus ei palvetata, vaid matkatakse oma (vaimse) tervise nimel – rääkimata rahvusliku ajaloo tõlgendustest, milles religioon on vaid abivahendiks tänase kultuuri esilekerkimisel. Kõigi nende näidete puhul võiks rääkida banaalse mittereligioossuse sekulariseerivast efektist.

Eriti selgesti väljendus see puhkudel, kui arutlesime materiaalse religiooni või religiooni ruumiliste väljenduste üle. Kirikute külastamisest räägiti eelkõige välisreiside puhul, ning paljud piirasid oma kogemused paari-kolme korraga elu jooksul. Kui välja arvata üksikud negatiivsed hinnangud, mis peegeldavad ennekõike kohaliku kliima eripärasid („Ma ei tea, mul kirikud ei tekita kuidagi head tunnet. Sihuke kõle ja, ja, ma ei tea“ (Sander, 31)), olid mu vestluskaaslased kirikutest lihtsalt vaimustuses: need on suured, võimsad ja ilusad; suurepärase akustikaga ja täis imetabaseid kunstiteoseid; need representeerivad ajalugu ja pakuvad võimalust kontaktiks ammukadunud põlvkondadega; seal on vaikne ja saab mõelda omi mõtteid. See on aga sekulaarse turisti perspektiiv, kus „religioon“ on suuresti taandatud ainult esteetilistele ja kultuurilistele väärtustele, mistõttu kirik ei erine kuigivõrd muuseumist. Et aga kirikud on vaiksed ja muuseumilaadsed ainult siis, kui seal midagi ei toimu, selgitab ka seda, miks satuvad turistid kirikutesse

ennekõike „religioonivälisel ajal“. Nii paradoksaalselt kui see ka ei kõla – kui usuorganisatsioonide eesmärgiks on rohkemate inimeste kirikusse meelitamine, siis tuleks religioon sealt eemal hoida. Turisti pilk on küll kõrvaltvaataja pilk, kuid see on võimas jõud, kui kõrvaltvaatajaid on enamus.

Mõnede jaoks seostus aga kirikus „käimine“ ainult matuste ja laulatustega – sündmustega, millel tajuti „religiooset“ sisu, ent kui ma mainisin kontserte, oli tihtipeale reaktsiooniks „Õige küll, sel juhul muidugi rohkem!“. Normatiivsest mitterreligioosusest tulenevalt ei tajuta kirikuid automaatselt religioosse ruumina, vaid nende religioosus on situatiivne ja sõltub kirikukülastuse eesmärgist. Sisenedes sinna turistina, on tegu sekulaarse muuseumiga, minnes kohale aga *eksistentsiaalseks sündmuseks*, avaneb ruumi „tähendusloome potentsiaal“ (Hornborg 2009) ning kirikuhoone muutub – kui mitte religioosseks, siis vähemalt *eksistentsiaalseks ruumiks*.

Ülalkirjeldatut võib vaieldamatult käsitleda sekulariseerumisena, nagu nt Stausberg (2011; 83–87), kui ta räägib kirikute turismistumisest. Samas, Salemink *et al.* (2020) jpt kirjeldavad „pärandistumise“ tagajärge hübriidsusena, kus korraga on kohal nii sekulaarne kui religioosne. Keskendudes kadumise asemel tähenduse muutumisele, avaneb ka uus sisu. Heaks näiteks on siin aastaringi ja pühadega seotu. Jõulude tähendust „perepühana“ võib muidugi mõista kristliku tõlgenduse kadumisena, samas jätab see tähelepanuta uue sisu, millele „perepüha“ selgelt viitab: see pühitseb seotust, tähistab (perekondlike) suhete olulisust, lahkunute mälestamist, metsa kuuse järele mineku kaudu ka suhet loodusega; „munapähad“ aga annavad võimaluse „kvaliteetajaks“ lastega – taas kord tuleb esile suhete keskne roll mitterreligioosuses. Kõik see on eksistentsiaalselt oluline, on religioosse sfääriga selgelt seotud – kuid millele mu informandid viitavad kui religioonist erinevale. Ka Lee *et al.* (2024) rõhutavad, et religioosete pühade muutuv sisu peegeldab muutusi erinevate kultuuripraktikate eksistentsiaalses dimensioonis. Seetõttu käsitlevad nad laste puhul jõulude tõlgenduse muutust üleloomulikust ilmalikuks (Jõuluvana ei ole olemas!) omalaadse humanistliku üleminekuriitusena.

Paljude ülalkirjeldatud juhtumite puhul on märgata religioosete ja ilmalike stsenaariumide kombinatsioone, kus raamistus on näiliselt religioosne, kuid sisu enam mitte. Siiski ei ole üleminek nende vahel järsk ning religiooniga seonduvad diskursused mõjutavad tõlgendusi märkimisväärselt. Kui näitasin oma informantidele pilti lagunenu

kirikust ning uurisin, mida sellega edasi peaks tegema, siis väiksem hulk argumenteeris peamiselt esteetiliste väärtuste raamistuses: „Ma ei tea, kui neid nagu kellelegi otseselt vaja ei ole, siis võivad nad edasi olla sellised põneva fotoshuudi kohad“ (Laura, 30), valdav enamik aga esindas seisukohta, et kirikuhoonetel peab olema mingi ühiskondlik aspekt näiteks rahvamajade, raamatukogude või kontserdisaalidena. Kui aga pakkusin täiesti profaanseid lahendusi kõrtside või eramutena, siis eelkõige vanemast põlvkonna esindajad tõrjusid selle tagasi kui sobimatu. Hoolimata turisti sekulariseerivast pilgust mõjutavad pühadusega seonduvad ideed kirikuid endiselt, mistõttu võiks neist rääkida kui *limbo-ruumist* (Stylianou-Lambert ja Bounia 2012). Siingi torkavad silma põlvkondlikud eripärad, mis tulenevad vanema põlvkonna puhul kokkupuutest elava religiooniga ja teadmisest, mida konkreetne koht või hoone võib teiste jaoks tähendada. Just sedalaadi pisasjades väljendus tolerantsus religiooni – või õigemini religioosete kaaskodanike – vastu.

Arutelu

Ligikaudu kahe kümnendi eest esile kerkinud mittereligioossuse uurimises eristuvad kaks põhiliini – üks, mille põhifookus on religiooni suhtes alternatiivsel, ning teine, mis huvitub pigem religioonist kaugenemisest (sekulariseerumisest). Teatud mõttes on mõlemad pooled olulised, ent kui esimest suunda iseloomustab pigem huvi uue vastu (maailmavaadete muutumine), siis teise puhul on keskmes (puuduv või vähenev) suhe religiooniga. Oma uurimusele tagasi vaadates oli minu huvi ennekõike religiooni suhtes alternatiivsel, kuid tehtud intervjuud keerlesid suuresti just nimelt religiooni (puudumise) ümber. Mingis analüüsi etapis tundus see isegi probleemina, kuid tegelikult on religioon väga hea värv inimelu oluliste teemade üle vestlemiseks. Seeläbi sain vestluste käigus palju teada ka religioonist alternatiivse kohta, mistõttu võib kokkuvõttes tõdeda, et selline fookus täitis oma eesmärgi. Uurimuse teine oluline eesmärk oli põlvkondlike mustrite tuvastamine, mille juures eeldasin kolme grupi või põlvkonna olemasolu. Nagu selgus, võib religiooniga seoses rääkida pigem kahest grupist, mille puhul mõttemaailma ja hoiakute suurimateks mõjutajateks olid religiooni sotsialiseerimine ja religiooni nähtavus ühiskonnas. Võimalik, et mingi osa leidudest (nt leebuse-radikaalsuse või liberalismi-konservatismi

skaalal) on selgitatav ka elukaarega seotud muutustega, kuid seda saaks tõendada pigem statistiliste kui kvalitatiivsete uuringutega.

Nende leidude alusel võiks arutleda paljude asjade üle, nt selle, kuidas erinevad minu leiud teiste maade mittereligioosete kohta käivatest, aga Eesti lugeja jaoks on ilmselt kõige olulisem see, mida mu leiud ütlevad Eesti ühiskonna kohta kolleegide leidude ja tõlgenduste valguses. Paraku tuleb tunnistada, et ajakirjanduse vahendusel levivale naiivsele „maailma vähim religioosse maa“ narratiivile on alternatiiviks ainult diametraalselt erinevad käsitlused, mis rõhutavad kas kristluse olulisust hoolimata selle mõõdetavate tunnuste nappusest või indivi-duaalse religioosuse ja uue vaimsuse laia levikut. See olukord tuleneb eelkõige sellest, et suur osa uurijatest (nt folkloristid, etnoloogid ja antropoloogid), kes tänase religioosse olukorra uurimisega tegelevad, ei kaldu oma leide laiemasse ühiskondlikku mõtmesse asetama, mistõttu religioosse olukorra tõlgendamine on jäänud üksikute häälekate vaimulike, folkloristide ja religioonisotsioloogide pärusmaaks, kes oma väljakujunenud seisukohtade esitamisel end skeemi sobimatutest empiirilistest leidudest segada ei lase.

Mittereligioossed ja kristlus. Kuigi kristluse mõõdetavad tunnused on napid, on Lea Altnurme viimase kümne aasta jooksul „asendus-kristluse“ kontseptsiooni kaudu argumenteerinud, et eestlaste seas on kristluse suhtes laiaulatuslik poolehoid. Näiliselt mittereligioossed eest-lased, kes küll ise ei ole kristlased, hindavad Altnurme väitel kristlust „ühiskondliku teenusena“, et see tagaks „õhtumaiste traditsioonide, normide, väärtuste ja kommete“ püsijäämise (Kilemit, Altnurme, Lilleoja 2021).

Olen varem osutanud selle kontseptsiooni mitmele tehnilisele puu-dujäägile (Remmel 2019; Remmel 2024) ning väitnud, et selline hoiak ja ideestik on Eestis selgelt olemas, ent niipea kui sellele anda juurde ulatuslik-protsentuaalne dimensioon, muutub asi kahtlaseks, sest suur osa sedalaadi hoiakutest pärineb küsitlustes „uskliku“ sildi võtnutelt. Siiski esines selliseid motiive ka mõnede minu vanemast generatsioo-nist vestluskaaslaste puhul, kel oli kogemus religiooni toimimisega ühiskonnas. Niisiis võiks minu leidude alusel järeldada, et erinevad kontseptualiseeritud kristluse jääknähud (ebamäärane lojaalsus, kul-tuurkristlus, vikaarkristlus) kirjeldavad ennekõike neid ühiskonnagrup-pe (või põlvkondi), millel on kokkupuude elava traditsiooniga. Seevastu need grupid/põlvkonnad, kelle mittereligioosus põhineb religiooni puudumisel, sedalaadi vahevormide levikule aldis ei ole, sest nende

kristlusega seonduv ideestik on teistsugune. Keskealiste ja nooremate puhul religiooni ühiskondliku dimensiooni kirjeldused praktiliselt puudusid – see on aga just see dimensioon, mis on „asendus kristluse“ puhul oluline. Mõned mu IT-taustaga vestluskaaslased kirjeldasid religiooni kui infoliiki, millel puudusid igasugused traditsiooni, elu mõtestamise, kultuuri püsimajäämise jne aspektid – „turisti pilk“ pagendas sedalaadi funktsioonid pigem minevikku, sest tänapäeval on olemas palju paremad alternatiivid. Ka moraaliküsimustes ei saa kristlus midagi tagada, sest subordinatsioon on vastupidine: religioosne moraal on üldnimliku moraali alaliik ja äärmisel juhul saab religioon ühiskondlikku moraali *toetada*. Minu vestluskaaslaste seisukohti vaadates on raske mõista, miks keskealised ja nooremad mittereligioossed üldse peaks kristluselt mingit „teenust“ ootama, sest religioonil puudus nende jaoks praktiliselt igasugune sotsiaalne kapital. Ilmselt on sedalaadi hoiakud seotud ka inimeste poliitiliste hoiakutega konservatiivse–liberaalse skaalal, ja lisaks sotsialiseerimisest tulevale pooldamisele vanema eagrupi puhul on „asendus kristlusse“ aldis kalduma need mittereligioossed, kes asuvad skaala konservatiivsemas otsas (Remmel 2024).

Religiooni põhifunktsioon mittereligioossete jaoks tuleneb mittereligioossuse normatiivsusest – religioon tähendab, et midagi on valesti. See on kõrvalekalle normist, aga religioon ka aitab kõrvalekallete vastu isikliku heaolu küsimustes, st religiooni käsitletakse eneseabi-meetodina. Sellele osutavad ka religioonialased uuringud (EUU 2015, 2020): mitte Euroopa kristlikkus, moraal ja kombed, vaid heategevus ja sotsiaalvaldkond on need, kuhu arvatakse, et kirikud võiksid rohkem panustada. See võib jätta mulje ühiskondlikust ootusest, ent tegelikult ei nähta kristlust mitte universaalse lahendusena, vaid ühena paljudest võimalikest tarbimisvalikutest *kellegi teise jaoks*.

Sama kehtib ka traditsioonide hoidmise kohta. Kui mõelda näiteks inimese elukaarega seonduvatele traditsioonidele, muudavad kristluse kui traditsioonide hoidja rolli üsna raskeks vähemalt kaks asjaolu: need sündmused, mida tähistatakse tänapäeval, on sootuks teised kui need, mida on harjutud tähistama kirikus; teiseks aga on inimesed (uute) tähtpäevade tähistamisel väga loomingulised ning sellega on kirikutel raske konkureerida. Kui kristlus üldse arvesse tuleb, siis mitte niivõrd traditsiooni või pärandi kandjana, vaid ennekõike esteetilise ruumi pakkujana. Et aga kirikute lävepakk on väga kõrge (nt abiellumise puhul nõutakse ristimist ja leeritamist), siis on loomulik, et enamik tarbijatest valib mõne alternatiivi, nt kauni koha looduses.

Seega suhtutakse kristlusesse ka siin kui ühte võimalikku elustiili- või tarbimisvalikusse, mistõttu minu leidude alusel võib nõustuda Stolz *et al.* (2023, 582-583) argumendiga, miks moderniseerumine vältimatult sekulariseerumiseni viib: „Üks olulisemaid mehhanisme on see, et moderniseerumine loob inimelu probleemidele arvukalt ilmalikke lahendusi, mis tunduvad vähemalt osaliselt tõhusamad kui need, mida pakub religioon (nt biomeditsiin vs. tervendamine; kindlustus vs. palve; vaba aja veetmise võimalused vs. religioosne praktika). Samal ajal loob see individuaalse vabaduse valida religioosete ja ilmalike võimaluste vahel. Nii funktsionaalse paremuse kui ka ilmalike alternatiivide rohkuse tõttu tõrjutakse religioossed võimalused välja niipea, kui inimestel tekib valikuvõimalus.“ Minu intervjuud viitavad, et vähemalt keskealiste ja noorema põlve mittereligioosete seas just täpselt see ongi juhtunud. See, mida Altnurme tõlgendab „ootusena“, on kristliku diskursuse jäänused, mis annavad aimu pigem intellektuaalajaloost kui inimeste väärtushinnangutest või ootustest.

Mittereligioossed ja uus vaimsus / individuaalne religioosus.

Viimasel ajal on üsna tavaline, et niipea kui hakatakse rääkima Eestist kui „maailma vähim religioosest maast“, siis pareeritakse see viitega individuaalsele religioosusele, olgu siis kristluse või uue vaimsuse vormis. Ka minu informantide puhul olid esindatud uue vaimsuse sõnavara, ideed ja mustrid, eelkõige seoses (vaimse) tervisega; nende uskumuste süsteem oli individuaalne ja vajadustest kantud (*DIY*)- mis võiks kinnitada eestlaste „müütiliste mustrite muutumisest“ (Altnurme 2011) lähtuvat individuaalset religioosust ja uue vaimsuse suurt mõju. Jään siinkohal mitmel põhjusel siiski eriarvamusele.

- Esiteks, kirjeldatud kogemused ja ideed olid pigem isoleeritud elemendid kui üldise maailmavaate integraalsed osad, sest neid raamistasid sekulaarsed ideestikud, nagu naturalism (kõike seletatakse ainult looduseadustega), tunnetusteoreetiliselt empirism (igasugune teadmine pärineb kogemusest) ja ratsionalism (tõsikindel teadmine pärineb mõistusest). Seda kõike võiks pida humanistlikuks narratiivstruktuuriks või „humanistlikuks kultuuriraamistuseks“ (Strhan, Lee ja Shillitoe 2024), mille põhiessentsi võtab kokku Siimu (29) ülal viidatud lause „Ma usun loodust ja iseennast“. Siiski, samale lausele võiks probleemideta alla kirjutada ka uusvaimsed ja samuti tuleb tunnistada uue vaimsuse mõju minu informantide keelekasutusele, mis on seotud mediatiseerumise ja globaliseerumisega, mille tõttu uue

vaimsuse terminoloogia on jõudnud tavakeelde. Sel põhjusel kasutasid mõned mu vestluskaaslased oma mõtete edastamiseks uue vaimsuse keelt kui kõige kättesaadavamat, nt kirjeldas üks mu vestluskaaslastest üsna stiilipuhast 19. sajandi positivistliku maailmavaadet läbivalt uue vaimsuse keeles, ja palju viidati ka „energiatele“, mida aga mõisteti „siinpooles“ raamistuses.

- Teiseks sisaldab uus vaimsus palju sellist, mis religiooniajaloolisest vaatevinklist saab alguse 19. sajandi sekulaarsetes maailmavaadetes – eneseareng, pluralism ja vaba valik, teaduse ja looduse tähtsus, tervisekesksus jne. Et neid tunnuseid saaks interpreteerida just uue vaimsuse elementidena, tuleks esmalt tõestada, et sekulaarses traditsioonis on vahepeal toimunud katkestus. See on aga vähetõenäoline.
- Kolmandaks, uue vaimsuse kontseptsioon on sedavõrd inklusiivne, et on väga raske tuvastada midagi, mis *ei vastaks* uue vaimsuse tunnustele, olgu selleks siis enesearengu motiiv, individualism või tervisekesksusest lähtuv keskendumine heaolule. Tegu ei ole aga mitte niivõrd uue vaimsuse tunnuste kuivõrd globaalsete eksistentsiaalsete trendidega, st uus vaimsus on ainult üks paljudest praeguste trendide väljendumisvormidest. Kristliku (ja Ida-Euroopas ka ateistliku) monopoli kokkuvarisemise tõttu on uskumused, praktikad, identiteedid jms muutunud valitavaks ning kultuuri mediatiseerumise tõttu on toimunud eksistentsiaalse sfääriga seotud ideede ja praktikate plahvatuslik pluraliseerumine. Nagu näitavad mu intervjuud, on inimeste otsused eksistentsiaalses sfääris väga pragmaatilised ning valikuvõimalused konkureerivad üksteisega, mistõttu tundub õigustatuna nende käsitlemine marketiseerumise ja eksistentsiaalse konsumerismi raamides. See tähendab aga, et standardlahenduste asemel konstrueeritakse ka mittereligioosus samasuguses DIY-tehnikas nagu uus vaimsuski (nt „tahaksin uskuda“-motiivid) – kuigi me näeme palju individuaalseid lahendusi, ei ole põhjust neid ilmtingimata individuaalseks *religiooniks* pidada. Ka Bruce ja Voas (2023) järeldevad, et paljugi, mis kaugelt vaadates paistab alternatiivse spirituaalsusena, on tegelikult ilmalik huvi tervise ja heaolu vastu.

Muidugi võib eelnevale vastu vaielda ja näidata kvantküsitluste faktoranalüüse, mis annavad kokku ühe või teise grupi, mida me saame nimetada uusvaimseteks või kristlasteks. Seejuures ei tohi aga

unustada, et need grupid moodustatakse selle alusel, kuidas uurijad oma uurimisvälja näevad ja milliseid küsimusi nad uuritavatelt küsivad. Kui eelduseks on, et religioon = kristlus, kas selle standardses või individualiseerunud vormis, ja selle ainsaks alternatiiviks on uus vaimsus, siis ainuvõimalik tulemus ongi kolmeksjaotus: kristlus, uus vaimsus ja nende mõlema puudumine, mida nimetatakse ilmalikkuseks (vt Lilleoja 2021). Mida külvad, seda lõikad.

Nagu aga Eesti mittereligioosetega tehtud intervjuud näitavad, siis nende „päris elu“ käib sootuks teist moodi, kui maailma mõõtmisel religiooni maatriksi järgi arvata võiks. Need uskumused ja identiteedid, millele Eesti religiooniuuringutes tähelepanu pööratakse, on nende puhul teisejärgulised; religiooni funktsioonina nähakse midagi sootuks muud kui „maailma seletamine“; kogu religioosse sfääriga seonduv sõnavara ja ideestik erinevad kardinaalselt neist raamidest, milles mõtlevad spetsialistid – vaimulikud ja religiooniuurijad. Kõik see on seotud inimeste sotsialiseerimise, põlvkondade vahetumise ja mediatiseerumisega, millele aga Eesti religiooniuuringutes vähe tähelepanu on pööratud. Rahvaloenduse alusel (REL 2021) „peab religiooni omaks“ vähem kui kolmandik eestimaalastest, etnilistest eestlastest vähem kui viiendik, st valdav osa ühiskonnast elab hoopis teistsuguses maailmas kui see, mida Eesti religioonisotsioloogia kirjeldada ja mõõta püüab. Katsed kirjeldada seda ainult sekulariseerumise või religiooni individualiseerumisena on nagu püüda kirjeldada kevadist metsa koos lõhnade ja päikesepaiste ja linnulauluga kaugustest tehtud mustvalge foto abil.

Mulle tundub, et probleemi lahendus on kaheosaline: esiteks tuleb tegeleda tähelepanu alt kõrvale jäänud teemadega, teisalt aga mõelda tõsiselt raamistusele, milles religioonitemaatika käsitletakse. Siin kirjeldatud leidude valguses näivad ajale jalgu jäänutena nii binaarne religioon-ilmalik süsteem kui ka kolmeksjaotus, mis lisab eelnevatele uue vaimuse kategoria. See ei ole ainult Eesti probleem – et maailm ei lähe kokku teoloogilise või religioonisotsioloogiliste ideaalmudelitega, on viimase 20 aasta jooksul välja pakutud märkimisväärne hulk uusi lähenemisviise, kontseptsioone, mudeleid ja raamistusi; ülal märgitud „maailmavaate“ raamistus on vaid üks väga paljudest võimalustest. Eesti olukorraga üsna sarnastes Põhjamaadeski on väga mitmeid skeme pakutud, nt af Buren (2015) räägib poolsekulaarsetest rootslastest, Gilsvik (2023) tuletab Norra leidude alusel viis tüüpi ambivalentsust ja minu meelest oleks ka meil tagumine aeg mingeid uusi raamistusi ja kontseptsioone kasutama hakata. Näiteks leiavad Thurffjell ja Remmel

(2024), et võiks kasutada pigem „eksistentsiaalse välja“ mõistet. Eri-nevalt „religioonist“ või „maailmavaatest“ ei ole „välja“ puhul tegu mitte rangelt defineeritud struktuuriga, vaid selle sisu ja elemendid lähtuvad konkreetsest olukorrast; lisaks rõhutatakse „väljal“ asuvate elementide mitmekesisust, omavahelist konkurentsi ja tarbimisvalikutest lähtuvat *DIY*-momenti – olgu nendeks elementideks siis jooga, sõpradega pikniku pidamine või kirikute külastamine. Neid elemente ei koonda mitte religioon või selle puudumine, vaid seotus vahetu eksistentsiga, mille juures mängivad olulist rolli suhted nii lähedaste, ühiskonna, maailma kui ka loodusega.

Tänuavaldused

Olen väga tänulik kõigile vestluskaaslastele, kes minuga oma mõtteid ja kogemusi jagasid ning kellega veetsin hulga huvitavaid ja lustlikke tunde.

Kasutatud kirjandus ja allikad

- Af Buren, Ann. 2015. *Living Simultaneity: On religion among semi-secular Swedes*. Doktoritöö. Huddinge: Södertörn University.
- Altnurme, Lea. 2011. „Changes in Mythic Patterns in Estonian Religious Life Stories“. *Social Compass* 58 (1): 77–94.
- Benoit, Céline. 2021. „I’m just British—normal British’: Exploring Teachers’ and Pupils’ Conceptualisations of Religion(s) and Religious Belonging“. *Journal of Contemporary Religion* 36 (2): 311–28. <https://doi.org/10/gs9n4t>.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. United Kingdom: SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446221648>.
- Brown, Callum. 2001. *The Death of Christian Britain*. New York: Routledge.
- Bruce, Steve ja David Voas. 2023. „Secularization Vindicated“. *Religions* 14 (3). <https://doi.org/10.3390/rel14030301>.
- Bruce, Steve. 2016. „The sociology of late secularization: social divisions and religiosity: The sociology of late secularization“. *The British Journal of Sociology* 67 (4): 613–31. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12219>.

- Collins-Mayo, Sylvia. 2015. „Young People and Residual Christian Culture“. *Modernities, Memory and Mutations Grace Davie and the Study of Religion*, toimetanud Abby Day ja Mia Lövheim, 179–93. Farnham: Ahsgate.
- Cotter, Christopher R. 2020. *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350095274>.
- Cragun, Ryan T. ja Kevin J. McCaffree. 2021. „Nothing Is Not Something: On Replacing Nonreligion with Identities.“ *Secular Studies* 3 (1): 7–26. <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10017>.
- Davie, Grace. 2007. „Vicarious Religion: A Methodological Challenge“. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, toimetanud Nancy T. Ammerman, 21–36. Oxford University Press. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195305418.001.0001/acprof-9780195305418>.
- Day, Abby. 2009. „Researching Belief without Asking Religious Questions“. *Fieldwork in Religion* 4 (1): 86–104. <https://doi.org/10.1558/firn.v4i1.86>.
- Day, Abby. 2022. *Why Baby Boomers Turned from Religion: Shaping Belief and Belonging, 1945–2021*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192866684.001.0001>.
- Drescher, Elizabeth. 2016. *Choosing Our Religion: The Spiritual Lives of America's Nones*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ecklund, Elaine ja Kristen Schultz Lee. 2011. „Atheists and Agnostics Negotiate Religion and Family“. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (4): 728–43.
- EUU 2015. Religioonisotsioloogiline uuring „Elust, usust ja usuelust“. Eesti Kirikute Nõukogu andmebaas. Autori käsutuses.
- EUU 2020. Religioonisotsioloogiline uuring „Elust, usust ja usuelust“. Eesti Kirikute Nõukogu andmebaas. Autori käsutuses.
- From, Erlend. 2023. „None of the Above. Yet a Tad Protestant?“ *Protestantism and Protestantization*, toimetanud Tarald Rasmussen ja Vegard Ree Ytterbøe, 83–110. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666568725.83>.
- Gauthier, François. 2014. „Religion, Media and the Dynamics of Consumerism in Globalising Societies“. *Religion, Media, and Social Change*, toimetanud Kennet Granholm, Marcus Moberg ja Sofia Sjö, 71–88. Routledge.

- Gilsvik, Espen. 2023. „‘Some days I’m an Atheist and Other Days I’m a Believer’: Variations of Ambivalence among Disaffiliates from Norwegian High-Cost Charismatic Christianity“. *Nordic Journal of Religion and Society* 36 (1): 33–48. <https://doi.org/10/g9nzw>.
- Gärtner, Christel. 2022. „Secularity as a Point of Reference: Specific Features of a Non-Religious and Secularized Worldview in a Family across Three Generations“. *Religions* 13 (6): 477. <https://doi.org/10.3390/rel13060477>.
- Herbert, David ja Josh Bullock. 2020. „Reaching for a new sense of connection: soft atheism and ‘patch and make do’ spirituality amongst nonreligious European millennials“. *Culture and Religion*, 21 (2): 1–21. <https://doi.org/10.1080/14755610.2020.1862887>.
- Herbert, David ja Josh Bullock. 2022. „The Diversity of Nonreligion: Meaning-Making, Activism and Towards a Theory of Nonreligious Identity and Group Formation“. *Nonreligion in Late Modern Societies*, toimetanud Anne-Laure Zwilling ja Helge Årsheim, 151–71. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-92395-2_9.
- Hjarvard, Jan. 2011. „The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change“. *Culture and Religion* 12 (2): 119–135. <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>.
- Hornborg, Anne-Christine. 2009. „Selling Nature, Selling Health: The Commodification of Ritual Healing in Late Modern Sweden“. *Religion, Ecology & Gender: East-West Perspectives*, toimetanud Sigurd Bergmann ja Yong-Bock Kim, 109–30. LIT Verlag.
- Jaanhold, Laura. 2022. *Suhtumine religiooni Eestis – kuidas tunnevad end Eestis kristlike konfessioonide esindajad*. Magistritöö. <https://dspace.ut.ee/server/api/core/bitstreams/01703ec9-1684-4313-82d1-4c9d00db969d/content>
- Jahnke, Fredrik. 2021. *Toleransens altare och undvikandets hänsynsfullhet: Religion och meningsskapande bland svenska grundskoleelever*. Södertörns högskola. <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:hig:diva-43006>.
- Kasselstrand, Isabella. 2015. „Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden“. *Sociology of Religion* 76 (3): 275–94. <https://doi.org/10.1093/socrel/srv026>.
- Kilemit, Liina, Lea Altnurme ja Laur Lilleoja. 2021. „Koroona-aeg soosib vaimseid otsinguid“. *Postimees*, 23. detsember

2021. Vaadatud 14. augustil 2023. <https://arvamus.postimees.ee/7413677/koroonaaeg-soosib-vaimseid-otsinguid>.
- Kilemit, Liina. 2020. *Kristlike kogudustega liitumise põhjustest*. Doktoritöö. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <https://dspace.ut.ee/bitstreams/e20ede13-18b2-48d0-898e-d8e68ebbcc80/download>.
- Kleine, Christoph ja Monika Wohlrab-Sahr. 2020. „Preliminary Findings and Outlook of the CASHSS ‘Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities’“. Working paper series of the HCAS ‘Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities’. Leipzig: Leipzig University. <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.22>.
- Knibbe, Kim ja Helena Kupari. 2020. „Theorizing Lived Religion: Introduction“. *Journal of Contemporary Religion* 35 (2): 157–76. <https://doi.org/10/ghdjmj>.
- Lee, Lois. 2015. *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*. Oxford University Press.
- Lilleoja, Laur. 2021. „Elanikkonna tüpoloogia lähtuvalt inimeste suhestumisest usu ja moraaliga seotud teemadesse“. Uuringu „Elust, usust ja usuelust 2020“ esmaste tulemuste avalikustamine 14. aprillil 2021.
- Manning, Christel J. 2015. *Losing Our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children*. New York: NYU Press.
- Müller, Olaf ja Chiara Porada. 2022. „Towards a Society of Stable Nones: Lifelong Non-Denominationalism as the Prevailing Pattern in East Germany“. *Religions* 13 (11): 1024. <https://doi.org/10.3390/rel13111024>.
- Nikitaki, Sofia. 2023. *Living a Nonreligious Life: a Qualitative Empirical Exploration of Nonreligion in Belgium, Greece, and Norway*. Doktoritöö. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven. <https://lirias.kuleuven.be/4083833&lang=en>.
- Quack, Johannes. 2014. „Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion’“. *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5): 439–69. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.
- Remmel, Atko. 2019. „Religiooni uurimisest ilmalikus ühiskonnas“. *Usuteaduslik Ajakiri* 76 (3): 95–126.
- Remmel, Atko. 2024. „(Mitte)religioosuse kvantitatiivsest uurimisest postkristlikus kultuurimiljöös“. *Usuteaduslik Ajakiri* 86 (2): 147–174. <https://doi.org/10.23675/ua.v86i2.24621>.

- Ringvee, Ringo. 2012. „Dialogue or Confrontation? New Religious Movements, Mainstream Religions and the State in Secular Estonia“. *International Journal for the Study of New Religions* 3 (1): 93–116.
- Salemink, Oscar, Rasmus Rask Poulsen ja Sofie Isager Ahl. 2020. „Sacred but Not Holy: Awe, Spectacle, and the Heritage Gaze in Danish Religious Heritage Contexts. *Anthropological Notebooks* 26 (3): 70–99.
- Stacey, Timothy. 2020. „Imaginary friends and made-up stories: how to explore (non) religious imaginaries without asking belief-centred questions“. *Secularism and Nonreligion* 9 (3): 1–7.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and tourism: crossroads, destinations, and encounters*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Stolz, Jörg, Alexi Gugushvili, Francesco Molteni ja Jean-Philippe Antonietti. 2023. „A counterexample to secularization theory? Assessing the Georgian religious revival“. *The British Journal of Sociology* 74 (4): 581–97. <https://doi.org/10/gs9n3d>.
- Strhan, Anna, Lois Lee ja Rachael Shillitoe. 2024. „Becoming Humanist: Worldview Formation and the Emergence of Atheist Britain“. *Sociology of Religion* 85 (4): 454–481. <https://doi.org/10.1093/soarel/srad050>.
- Stylianou-Lambert, Theopisti ja Alexandra Bounia. „Reluctant Museums’: Between a Church and a Museum. Displaying Religion in Cypriot Museums“. *National Museums and the Negotiation of Difficult Pasts Conference Proceedings from EuNaMus, Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Brussels 26–27 January 2012*, EuNaMus Report No 8, toimetanud Dominique Poulot, José María Lanzarote Guiral ja Felicity Bodenstern, 61–76. Linköping University Electronic Press.
- Zuckerman, Phil, Luke W. Galen ja Frank L. Pasquale. 2016. *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*. New York: Oxford University Press.
- Zuckerman, Phil. 2008. *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us About Contentment*. NYU Press.
- Taira, Teemu, Atko Rimmel ja Anton Jansson. 2021. „The Nordic and Baltic Countries“. *The Cambridge History of Atheism*, toimetajad Stephen Bullivant ja Michael Ruse, 898–917. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108562324.049>.

- Taira, Teemu, Kimmo Ketola ja Jussi Sohlberg. 2023. „Normalisation of nonreligious identity in Finland“. *Journal of Contemporary Religion* 38 (1): 1–19. <https://doi.org/10/gs9n7b>.
- Taves, Ann. 2020. „From religious studies to worldview studies“. *Religion* 50 (1): 137–47. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1681124>.
- Thiessen, Joel. 2016. „Kids, You Make the Choice: Religious and Secular Socialization among Marginal Affiliates and Nonreligious Individuals“. *Secularism and Nonreligion* 5 (6): 1–16. <https://doi.org/10.5334/snr.60>.
- Thurfjell, David ja Atko Remmel. 2024. „‘The Forest Is My Church’: Christianity, Secularisation and Love of Nature in a Northern European Existential Field“. *Religion* 54 (2): 203–223. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2023.2234364>.
- Turpin, Hugh. 2022. *Unholy Catholic Ireland: Religious Hypocrisy, Secular Morality, and Irish Irreligion*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Uibu, Marko. 2012. „Võitlus teaduse nimel: skeptilise aktivismi kujunemine, retoorilised võtted ning eesmärgid“. *Ajalooline Ajakiri* 3/4: 337–57.
- Voas, David. 2009. „The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe“. *European Sociological Review* 25 (2): 155–68. <https://doi.org/10.1093/esr/jcn044>.