

PROTESTANTISM RASSISMI ÕIGUSTAJANA AMEERIKA ÜHENDRIIKIDE, LÕUNA-AAFRIKA VABARIIGI JA AUSTRALIA NÄITEL

ALAR KILP



Mis on ühist orjapidamisel, rassismil, risticõdadel ja kolonialismil? Neid kõiki on põhjendatud toimimisega Jumala nimel. Ehkki orjapidamise, rassismi, risticõdade ja kolonialismi ajendiks on olnud ilmselt rohkem iha maa-de, varade ja võimu kui usu ja Jumala järele, on otsitud oma tegevusele õigustust – ja valdavalt ka leitud – kristlusest.

Siinne artikkel keskendub rassistliku poliitika kristlikule õigustamisele valgenahaliste Euroopa-päritolu protestantide rajatud ühiskondades Lõuna-Aafrikas, Austraalias ja Ameerika Ühendriikides. Kolmes uuritavas piirkonnas on rassistliku ühiskonnaelukorraldusega olnud seotud erinevad protestantismi harud: Lõuna-Aafrikas peamiselt Hollandi reformeeritud kirik, Austraalias peamiselt anglikaani kirik ning USAs erinevad protestantlikud denominatsioonid.

Erinevusi on ka rassistliku poliitika sihtgruppides. Lõuna-Aafrikas ja Austraalias puudutas rassistlik poliitika valdavalt kohalikke põliselanikke. Siinses artiklis ei keskenduta Ameerika Ühendriikide puhul mitte põliselanikele, vaid Põhja-Ameerikasse toodud Aafrika-päritolu mustanahalistele.

Põhimõtteliselt ja ideeliselt võiks kristlus toonitada kõigi inimeste vendlust ja võrdsust. Tegelikuses aga – iseäranis juhtudel, mil organiseerunud religioon (praegusel juhul kristlik kirik) on lähedalt seotud domineerivate mitmerassilise ühiskonna klasside ja kihtidega – on usulised identiteedid, kristlikud uskumused ja kirikud tihti edendanud ja õigustanud erinevat rassistlikku poliitikat.

Rassismi kõrgaeg läänemaailma ajaloos algab 19. sajandil, mil mitmed Euroopa riigid omandasid suuri koloniaalimpeeriume väljaspool Euroopat ning inimgruppide, rasside ja rahvaste erinevusi hakati mõtestama eelkõige teaduslikult ja bioloogiliselt. On paradoksaalne, et selsamal sajandil, mil orjapidamist läänemaailmas enam ei õigustatud, vaimustuti üha enam rassiliste erinevuste ideedest ning nende ideede ellurakendamisest uuel viisil.

Aegade jooksul on rassistliku poliitika peamine põhjus olnud majanduses, mitte religioonis, ehkki siinse artikli näiteriikidest saab eristada juhtumeid, kus religioon on ka otsesemalt ja positiivselt mõjutanud rassistlikke režiime.

Artikkel on jaotatud neljaks alaosaks. Esimeses osas võetakse aluseks Tzvetan Todorovi rassistlike käitumisviiside ja ideoloogilise rassismi eristus ning tuuakse välja neli erinevat perioodi läänekristluse ajaloos, mille käigus sekulaarsete riikide, teaduse, sekulaarse natsionalismi ja ideoloogilise rassismi mõju kasvas, kiriku ja usu iseseisev mõju aga vähenes järk-järgult. Teiseks käsitletakse erineva rassistliku poliitika (nt orjapidamine, koloniseerimise käigus põliselanikelt maade hõivamine) majanduslikke põhjusi. Kolmandas osas arutletakse kristlike uskumuste ja protestantlike kirikute otsese ning positiivse mõju üle rassistlikule poliitikale. Artikli viimases osas aga väidetakse, et piibli iga tõlgendus sõltub tõlgendaja enda ühiskondlikust positsioonist, kuid piibel ise pakub rohkem materjali neile, kes soovivad õigustada orjapidamist, kui neile, kes soovivad õigustada rassilist segregatsiooni (rassieraldust) või rasside võrdset kohtlemist.

I. RASSISM LÄÄNEKRISTLUSE AJALOOS

Tzvetan Todorov eristab rassistlikku tegu või käitumisviisi (*racism*) rassismist kui ideoloogiast (*racialism*)¹. Sellisest eristusest lähtudes on loogiline arvata, et rassistlikku poliitikat, rassistlikke tegusid, hoiakuid ja suhtumisi võib leida kogu inimkonna ajaloost. Seevastu ideoloogiline rassism, nagu ka järgnevast tekstist näha, sündis peamiselt Lääne-Euroopas ning selle kõrgeaeg oli 18. sajandi keskpaigast kuni 20. sajandi keskpaigani.²

Tzvetan Todorovi kohaselt põhineb ideoloogiline rassism viiel põhimõttelisel tunnusel, mis tervikuna moodustavad sidusa uskumuste, suhtumiste ja tegevusplaanide kogumi.

1. *Usk inimrasside olemasolusse.*
2. *Uskumine sellesse, et indiviidi iseloom ja tema rassitunnused peavad olema kooskõlas.* Näiteks Euroopa päritolu austraallased ei ole aborigeene nimetanud mitte ainult “mustadeks” või “mustanahalisteks” (*black*), vaid kasutanud neile viitamisel ka selliseid omadussõnu nagu “õel, räpane, sünge, vihane, kuri, autundeta ja surmataoline (*death-like*)”.³
3. *Uskumus, et indiviidi identiteet sõltub läbinisti tema kollektiivsest identiteedist.* Indiviidid väljendavad vaid selle grupi kultuurilisi, psühholoogilisi, vaimseid ja teisi iseloomulikke tunnuseid, kuhu nad rassiliselt

¹ **Todorov, T.** 1999. *Race and Racism*. – *Theories of Race and Racism: Reader*. Ed. J. Solomos. Florence: Routledge, pp. 64–66. [Edaspidi **Todorov** 1999]

² **Todorov** 1999, p. 64.

³ **Pattel-Gray, A.** 1999. *The Hard Truth: White Secrets, Black Realities*. – *Australian Feminist Studies*, 30, p. 260. [Edaspidi **Pattel-Gray** 1999]

kuuluvad. Ükski individuaalne iseloomujoon ei tee neid sõltumatuks nende rassikuuluvusest.⁴

4. *Usk, et eksisteerib nii rasside hierarhia kui ka sellega kooskõlas olev väärtuste hierarhia.* Seejuures ei ole ülemale rassile omased väärtused alamatele rassidele kättesaadavad. Näiteks uskusid Euroopa päritolu austraallased valge rassi ülimesse, kuna valgenahalistel väideti olevat kõrgem intellekt ja neid peeti vapramaks. Kõiki mittevalge rassi esindajaid hinnati valge rassi mõõdupuu järgi.⁵

Rassieristust tuleb paratamatult kasutada igat liiki ühiskonnas, ka mitterassistlikes. Mitterassistlikes ühiskondades aga ei kasutata selliseid rassi tähistavaid väljendeid diskrimineerivalt. Näiteks tänapäeva Ameerika Ühendriikides eristatakse peamiste rassiliste rühmitustena Põhja-Ameerika põlisrahvaid kui Ameerika indiaanlasi või Alaska põliselanikke (*Alaskan Natives*); Kaug-Idast või Kagu-Aasiast pärit inimesi kui aasialasi, Kesk- ja Lõuna-Aafrika päritolu inimesi kui mustanahalisi (*Blacks*); Euroopa ja Põhja-Aafrika rahvaste järeltulijaid kui valgeid või kaukaaslasi (*Caucasians*) ning Hispaania, Ladina- või Lõuna-Ameerika päritolu inimesi tähistatakse mõistega *Hispanic*.⁶ Kui selliseid väljendeid kasutatakse kirjeldavalt ja need ei diskrimineeri kedagi, pole tegemist rassistlike hoiakute ja käitumise ega ka rassismiga.⁷

5. *Rassistlike uskumuste poliitiline elluviimine.* Ideoloogilise rassismi järgijad mitte üksnes ei usu, et eelmainitud uskumused kirjeldavad inimühiskonda ja maailma realistlikult, vaid püüavad poliitilise tegevuse teel maailma nende rassistlike uskumustega kooskõlla viia.

Uurides kristlike uskumuste ja kirikute rolli rassistlike režiimide ja ühiskondlike kordade toetamisel, jäävad paratamatult vaatluse alt välja üksikud valgenahaliste ülimuslikkust väljendavad liikumised ja rühmitused, nagu

⁴ Rassismivastatus rõhutab üldjuhul individuaalse identiteedi sõltumatust kollektiivsest identiteedist. Näiteks Martin Luther King (1929–1968) ütles oma kuulsas 16. aprillil 1963. aastal peetud kõnes “Mul on üks unistus” järgmist: “Mul on unistus, et mu neli väikest last elavad ühel päeval riigis, kus neid ei hinnata mitte nende nahavärvi, vaid nende iseloomuomaduste järgi.” Kõne eestikeelset tõlget võib lugeda USA saatkonna kodulehelt:

<<http://estonian.estonia.usembassy.gov/root/pdfs/ajaloolised-dokumendid/martin-luther-king-juunior.pdf>>, (29.03.2010).

⁵ **Pattel-Gray** 1999, p. 259.

⁶ **Banton, M.** 1999. *The Idiom of Race: A critique of presentism.* – *Theories of Race and Racism: Reader.* Ed. J. Solomos. Florence: Routledge, p. 59.

⁷ Piir, mille ületamisest alates tuleks pidada diskrimineerivaks näiteks rassierinevuste kasutamist ajakirjanduslikes anekdootides, ei ole objektiivne, vaid kultuuriline. Teisisõnu sõltub see sellest, millest alates ühiskond peab nalja diskrimineerivaks või vastav rassiline grupp ise tunneb end diskrimineerituna.

näiteks Ku Klux Klan, mis ei ole ühiskonnakorda tervikuna olulisel määral mõjutanud.

Valitsuskorraga seotud rassismi puhul on oluline eristada ühiskonnas leiduvaid rassistlikke hoiakuid ja käitumist valitsuse edendatavast poliitilisest rassismist. Valitsus võib taotleda rassilist hävitamist, teatud territooriumi etnilist puhastamist, orjapidamist, sunniviisilist segregatsiooni või sunduslikku assimilatsiooni ning muud taolist poliitikat, mille otseseks eesmärgiks või paratamatuks kaasnähtuseks on rassiline diskrimineerimine. Kuid ka sellisel juhul, mil valitsus **ei edenda** rassipoliitikat, võib ühiskonnas, kultuuris ja majanduses leiduda palju rassistlikke hoiakuid ja käitumist. Teatud määral võib rassilisi eelarvamusi ja stereotüüpe, rassilisi uskumusi ja müüte esineda televisioonis, filmides ja trükiväljaannetes, kuid juhul, mil riik neisse ei sekku ei positiivselt ega negatiivselt, tuleks neid pidada lihtsalt rassistlike hoiakute, mitte ideoloogilise rassismi ilminguks ühiskonnas.

Tänapäeva Ameerika Ühendriikides on rassistlik poliitika jäänud ajalukku, ent rassilist diskrimineerimist töökojal, hariduses ja teistel aladel eksisteerib mingil määral endiselt. Mitmerassilises ühiskonnas võib mittepoliitilise rassilise diskrimineerimise täielik kõrvaldamine olla utoopiline, saavutamatu eesmärk ja ideaal. Seetõttu on mõistetav, miks enamik ameeriklasi peab ühiskonnas leiduvat rassilist diskrimineerimist endiselt paheks, kuid nad on sügavalt eri meelt, kas ühiskonnas, kultuuris ja majanduses leiduva rassilise diskrimineerimise suhtes üldse peaks midagi ette võtma või saakski seda teha. Teisisõnu on inimesed eri meelt rassilise ebavõrdsuse tegelike põhjuste suhtes. Kui rassiline ebavõrdsus arvatakse tulenevat inimese enda tegematajätmistest, mitte ühiskonnaelu korraldusest, siis ei peagi lahendusi rassilisele ebavõrdsusele otsima valitsus ega riik.⁸ Nii võib juhtuda, et mitterassistlikus riigis leidub endiselt olulisel määral rassilist ebavõrdsust.

Kuidas suhtub kristlus sellisesse ühiskonnakorraldusse, kus erinevate rasside esindajad on ebavõrdses seisus? Nii nagu teistes maailmareligioonides puudub ka kristluses oma normatiivne ja ainuõige arusaam valitsemiskorrast, mistõttu ei mõista kristlus olemuslikult rassistlikku valitsuskorda hukka ega kiida ka heaks. Kristlikud pühad kirjad ja uskumused võivad innustada inimesi samavõrd edendama rahu kui ka kasutama usuliselt õigustatud vägi-valda. Samamoodi võib kristlusest inspireerituna pooldada nii egalitarismi⁹ kui ka õigustada ühiskondlikku, majanduslikku ja poliitilist ebavõrdsust.

⁸ **Hinojosa, V. J.; Park, J. Z.** 2004. Religion and the Paradox of Racial Inequality Attitudes. – Journal for the Scientific Study of Religion, 2, p. 229.

⁹ **Egalitarism** väljendab maailmavaadet, mille puhul usutakse inimeste sünnipärasesse võrdsusse. Mõõdukal kujul pooldatakse inimeste võrdset kohtlemist seaduste ees (seaduslikku võrdsust) ning võrdseid poliitilisi õigusi ja vabadusi (poliitilist võrdsust). Radikaalsem egalitarism võib taotleda gruppide võrdset kohtlemist sõltu-

Viis, kuidas kristlikud uskumused teatud ühiskonnas toimivad, sõltub sellest, millise ühiskonna ja millise kristlusega on tegemist. Traditsioonilised agraarühiskonnad (st tööstusühiskonna-eelsed ühiskonnad) olid kõikjal maailmas ühtaegu nii usulised ühiskonnad kui ka sotsiaalsel, majanduslikul ja poliitilisel ebavõrdsusel (elitarismil)¹⁰ põhinevad ühiskonnad.

Läänekristlike traditsiooniliste ühiskondade suurimaks ajalooliseks eripäraks on olnud tugev religiooni ja ühiskondliku korra kooskõla. Keskajal oli roomakatoliku kirik läänekristliku universumi üheks ja ainsaks religiooniks. Nii nagu roomakatoliku kirik samastus kristliku universumiga, nii samastusid hiljem reformatsioonijärgsed riigikirikud maiste valitsejate võimu ja ka territooriumiga, kus valitsejad oma võimu teostasid. Ühel või teisel moel olid maine ja vaimne võim seotud. Üldistades võib öelda, et enne reformatsiooni kontrollis kirik pigem maist võimu ja pärast reformatsiooni kontrollis maine võim pigem kirikut.¹¹ 19. sajandini püsis läänemaailmas kiriku ja riigi tihe liit ning umbes sama ajani peeti ka orjapidamist ühiskonna ja majandamise loomupäraseks osaks.

Kui kristlus kahe aastatuhande eest maailmareligioonina alguse sai, olid maailmas ühiskondlik ebavõrdsus ja orjapidamine üldlevinud, tavalised, tunnustatud ning õigekspeetavad. Seetõttu, kui kristlusest sai 4. sajandil Rooma impeeriumis usulis-poliitilise süsteemi osa, ei toonud kristlus sellesse süsteemi orjapidamist kaasa ega olnud orjapidamine ilmtingimata osa kristliku ühiskonna arusaamast.

Ühiskond, milles kristlik kirik tegutseb, mõjutab alati suuremal või vähemal määral kirikuliikmete uskumusi ja väärtusi. Iseäranis tugev on ühiskondlike väärtuste mõju loomulikult juhul, mil kristlusest saab terve ühiskonna, kultuuri või universumi usk. Nii võib väita, et mida tihedamalt oli kristlik kirik seotud olemuslikult ebavõrdsusel põhineva ühiskonnaga, seda enam täitis ka kristlus ebavõrdsuse õigustaja rolli.

Ühiskondlikud väärtused, hoiakud, tavad ja arusaamad mõjutavad kirikut ka siis, kui see ei ole üleüldse valitsusega seotud. Näiteks Ameerika Ühendriikides ei ole föderatiivtasandil kunagi riigikirikut olnud, kuid kristlikud denominatsioonid on olnud sellegipoolest sekulaarse (mitteusulise, ilmaliku)

mata rassist, kultuuritaustast või soost, pooldada heaolu suhteliselt võrdset jaotuvust või võrdse kohtlemise põhimõtete rakendamist ka töökohal ja perekonnas.

¹⁰ **Elitarism**, mille kohaselt ühiskond jaguneb eristaatuse, kohustuste, privileegide ja õigustega eliidiks ning massiks, on egalitarismi vastandmõiste (vt eelmine joonealune märkus). Traditsioonilistes ühiskondades oli valdavaks uskumus, et inimesed on ebavõrdsed juba sünnilt, mistõttu nad on õigustatult ebavõrdsed ka kõiges muus: nii eluvõimaluste kui ka heaolu (ehk tagajärgede) poolest, nii staatusest kui võimult, nii inimeste kui Jumala ees.

¹¹ **Kilp, A.** 2007. Religiooni kahepalgeline roll rahvusvahelistes konfliktides. – KVÜÖA toimetised, 8. Tartu: TÜ Kirjastus, lk 31–59.

kultuuri väärtushinnangutest mõjutatud.¹² USA kodusõja-eelsed lõunaosariikide kirikud ei vastanud oma hoiakutes üldjuhul sealsetes ühiskondades leiduva orjapidamisega. Põhjaosariikides seadsid orjapidamise küsimärgi alla nii ühiskond kui ka kirik. Nii põhja- kui lõunaosariikides levinud tava eristada inimesi rasside põhjal on mõjutanud olulisel määral nii organiseerunud kirikute struktuuri kui ka usulisi tundeid ja usu mõtestamist.¹³

19. sajandi alguse lõunaosariikides võisid kirikud ka lihtsalt kohaneda orjapidamise ühiskondliku olemasoluga, kuna kirikutel oli vaja hoida häid suhteid nii maiste võimude kui ka ühiskonnaga laiemalt¹⁴. 1830. aastateks suurenes lõunaosariikides ühiskondlik pingeline, arutelud orjapidamise üle muutusid ägedamaks, protestantlikes kirikutes suurenes usulise orjapidamise pooldajate aktiivsus ning usulised õigustused andsid aluse orjapidamist pooldavale sekulaarsele diskursusele¹⁵. Varem olid sealsed protestandid eelistanud pigem mitte sekkuda ühiskondlikesse asjadesse ning orjapidamise teemat vältida, kuna see kuulus ühiskondlike teemade (*civil matter*) hulka¹⁶. Lõunaosariikide kirikud võisid olemasolevat korda toetada aktiivselt või passiivselt, kuid nad olid oma ühiskonna lahutamatu osa ning nende panus lõunaosariikide poolel enne USA kodusõda oli oluline¹⁷.

Kui eristada kristlikke usuühendusi sotsioloogilise organisatsiooni tüübi järgi, võib väita, et kiriku-tüüpi kristlus on sekulaarsele ühiskonnale ja selle väärtustele ning riigile oluliselt lähemal kui sekti-tüüpi kristlus. Ernst Troeltschi väitel on kirik valdavalt konservatiivne organisatsioon, mis "aktsepteerib teatud määral sekulaarset korda", soovib hõlmata kõiki inimühiskonna ja -elu valdkondi, muutub olemasoleva sotsiaalse korra lahutamatuks osaks – nii selle alalhoidjaks kui ka määratlejaks. Sektid seevastu ei taotle võimu maailma üle, nad eelistavad hoiduda üldisest ühiskonnaelust ning on tavaliselt seotud nii riigi kui ühiskonnaga vastanduvate madalamate klassidega.¹⁸ Traditsioonilises lääne ühiskonnas oli valdavaks ühiskondlike väärtustega kohanduv kiriku-tüüpi kristlus, mis aga ei tähenda, et kirikud ei oleks mingil määral ka ise ühiskondlikke väärtusi mõtestanud ja neid omakorda mõjutanud. Sektilaadne kristlus, olgu reformatsioonijärgsetes kristlikes ühis-

¹² **Kelsey, G. D.** 1952. Racial Patterns and the Churches. – *Theology Today*, 1, p. 68. [Edaspidi *Kelsey* 1952]

¹³ **Kelsey** 1952, p. 69.

¹⁴ **Smith, R. D.** 1994. Slavery, Secession, and Southern Protestant Shifts on the Authority of the State. – *Journal of Church and State*, 1, p. 262. [Edaspidi *Smith* 1994]

¹⁵ **Smith** 1994, p. 269.

¹⁶ *Ibid.*, p. 262.

¹⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸ **Troeltsch, E.** 1995 [1931]. Sect-Type and Church-Type Contrasted. – *Sociology and Religion: A Collection of Readings*. Ed. Andrew M. Greeley. New York: HarperCollins College Publishers, p. 279.

kondades või esimeste sajandite Rooma impeeriumis, tõmbas aga selge piiri oma koguduste ja ümbritseva ühiskonna vahele. Sel moel suutsid sektid paremini järgida ja alal hoida ühiskonnaga vastuolus olevaid väärtushinnanguid.

Moderniseerumise – traditsioonilisest agraarühiskonnast nüüdisaegsele tööstusühiskonnale ülemineku ehk nüüdisajastumise – protsesside tulemuseks tekki kolmandat tüüpi sotsioloogiline usuorganisatsioon denominatsioon (lähim eestikeelne vaste võiks olla *usuline vabatahendus*)¹⁹. Samamoodi nagu sektid, keskenduvad ka denominatsioonid täiskasvanute usulisele pöördumisele ja indiviidi usulisele valikule. Erinevalt kirikutest ei poolda denominatsioonid pigem seda, kui usulise kuuluvuse aluseks on etniline, kultuuriline või poliitiline traditsioon või identiteet. Nii nagu kirikud, ei vastandu ka denominatsioonid riigi ja ühiskonnaga.

Moderniseerumisprotsessid on aidanud muuta ka traditsioonilisi kirikuid denominatsioonidega sarnaseks. Kõik peamised traditsioonilised kristlikud kirikud – anglikaani, katoliku, luteri ja õigeusu kirik – on viimastel sajanditel ja kümnenditel järjest enam tunnustanud usuvabadust ning inimese vaba tahet ja valikut usulise kuuluvuse aluspõhimõttena. Kui traditsioonilistes ühiskondades toimisid nad ühiskondliku usu valvuritena, siis praegu võib neid mõtestada ühena ühiskondlikest vabatahtlikest ühendustest, huvi- või survegruppidest.

Kui ühiskonna arenedes on traditsiooniliste kirikute seotus sekulaarse riigiga oluliselt nõrgenenud, siis võiks oletada, et kirikute väärtused võiksid praegu olla ühiskonna väärtustest sõltumatud ja neist erineda. Kuid nii nagu kõrgemalt arenenud ühiskonnad on tavaliselt sekulaarsemate väärtushoiakutega, kipuvad ka kirikud sellistes ühiskondades olema usuliselt sekulaarsemad, sekulariseeruma seesmiselt (*internal secularization*) ehk hülgama järjest enam üleloomulikke, transsendentseid ja teistlikke uskumusi ning inimelu ja maailma mõtestamise viise.²⁰ Kirikus esinevad ja kiriku edendatavad väärtused muutuvad seega olulisel määral koos ühiskondlike väärtuste muutmisega.

Et traditsioonilised ühiskonnad olid oluliselt rohkem usulised kui arenenud ühiskonnad, on mõistetav, miks sotsiaalne või poliitiline sallimatus nendes oli samuti usuliselt mõtestatud ja põhjendatud. Kristlikust keskajast võib leida näiteid juudi-, islami- või mustanahaliste-vastasusest, kuid erinevad traditsioonilised sallimatuse vormid koondati terviklikumaks ideoloogiliseks

¹⁹ **Bruce, S.** 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press, p. 7.

²⁰ Vt **Norris, P.; Inglehart, R.** 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

rassismiks alles 18. sajandi lõpus²¹. Järgnevad neli ajalooperioodi näitavad, kuidas kiriku iseseisva mõju languse ning sekulaarsete riikide võimu, sekulaarse teaduse ja natsionalismi mõju kasvades jõuti järk-järgult lähemale ideoloogilisele rassismile.

1. *Kuni ristisõdadeni oli maiste valitsejate võim läänekristlikus kultuuri-ruumis suhteliselt nõrk ning ühiskondlikuks ideaaliks oli ühine kristlik universum, mis pidi kohtlema kõiki kristlasi vaimselt võrdselt*. Toonane kristlik ühiskond oli kindlasti kõike muud kui salliv, kuid sallimatuse sihtmärkideks olid eelkõige ühiskonnasisesed vastased (nt juudid ja hereetikud) või välised vastased (nt uskmatud ja moslemid)²². Seega polnud vastased erinevat nahavärvi inimesed. Peamiseks ühiskondlikuks eesmärgiks oli laiendada Kristuse valitsemisala ja kristlikku universumit, mistõttu oli kristlusesse pöördumise võimalus avatud igale uskmatule, moslemile või juudile. Rassierinevusi pandi küll tähele ja võeti ka arvesse, kuid rass polnud veel kuigivõrd oluline argument omaette.

Vana Testamendi loo põhjal Noa kolmest pojast usuti, et inimkond jaotub kolme erinevasse rassi (tänapäeval nimetaksime neid valgeteks, mustanahalisteks ja asiaatideks)²³. Juudid usuti olevat Seemi, Euroopa rahvad Jaafeti ning mustanahalised Aafrika rahvad Noa kolmanda poja Haami järeltulijad. Viimased olid juba ainuüksnes oma rassipäritolu tõttu ette määratud saama osa Haami poja Kaanani needusest ja olema “oma vendadele sulaste sulaseks” (1Ms 9:25)²⁴. Noa poegade lugu väljendas nii Euroopa kristlaste paremust juutide ees kui ka valgenahaliste ülimuslikkust mustanahaliste üle, samuti Jumala tahet ja loomuseadust.

Kristlik rassisüsteem ei jõudnud aga esimesel aastatuhandel areneda kuigi kaugele, kuna läänekristlus levis sel ajal veel vaid Euroopa valgenahaliste rahvaste seas, kes üksteise järel liideti Jaafeti järeltulijate sekka. Ka polnud tol ajal veel kombeks mõelda orjaks olemisest kui vaid ühte või teatud rassi kuuluvate inimeste elusaatusest. Ühiskonna ideaaliks, mille suunas aitasid Lääne-Euroopas liikuda nii kirik kui ka maised valitsejad, oli endiselt kristlikel alustel põhinev ühiskond, mille järgi olid kõik inimolendid vaimselt

²¹ **Wolfe, P.** 2006. Settler colonialism and the elimination of the native. – Journal of Genocide Research, 4, p. 387. [Edaspidi *Wolfe 2006*]

²² Peamised moslemitest vastased olid maurid, saratseenid ja türklased.

Hesse, B. 2007. Racialized modernity: An analytics of white mythologies. – Ethnic and Racial Studies, 4, p. 647. [Edaspidi *Hesse 2007*]

²³ **Goldschmidt, H.** 2004. Introduction: Race, Nation, and Religion. – Race, Nation and Religion in the Americas. Eds. Henry Goldschmidt, Elizabeth McAlister. Oxford: Oxford University Press, p. 13. [Edaspidi *Goldschmidt 2004*]

²⁴ **Bales, K.; Trodd, Z.; Williamson, A. K.** 2009. Modern Slavery: The Secret World of 27 Million People. Oxford: Oneworld Publications, p. 5. [Edaspidi *Bales, Trodd, Williamson 2009*]

võrdsed²⁵. Inimesed võisid reaalses elus olla kas või kuningad ja keisrid, kuid Jumala ees olid nad kõigi teiste kirikuliikmetega võrdsed.

2. *Ristisõdade ajal allutati uusi alasid ja rahvaid ning ristisõdade taustaks oli järjepidev maiste valitsejate võimu kasv ja suurenev iseseisvumine kiriku ülemvõimust.* Bütsantsis, kus kirik sõltus tugevast keisrivõimust, oli orjapidamine laialt levinud juba esimesel aastatuhandel. Bütsantsi majandus toetus suurel määral ühiskonnas kehtestatud orjapidamisele, millele oli andnud õigustuse ja heakskiidu kiriku juhtkond.²⁶ Lääne-Euroopas sai orjakauplemine olulise hoo sisse aga alles ristisõdade ajal, mil tekkisid suuremad orjaturud Genfis, Veneetsias ja Verdunis²⁷. Maiste valitsejate võimu kasvades suurenes ka nende võim otsustada selle üle, kes kuulub ühiskonda ja kes mitte²⁸. Varem oli kirik mõistnud hukka kristlaste müümist orjaks, kuid aktsepteerinud orjapidamist kui ühiskondlikku institutsiooni. Ka hiliskeskajal oli kristlik usk peamine vahend, mille abil midagi õigustada või hukka mõista – bioloogilise ja teadusliku rassilise allutamise õigustamiseni jõuti ju alles palju sajandeid hiljem. Seetõttu pidi iga uue rahvuse allutamise või orjastamise õigustamiseks leiduma ka mingi kindel Jumala tegu, mis väljendas tema tahet.²⁹

Kui 15. sajandil hakkasid eurooplaste impeeriumid laienema Aafrikasse ja Ameerikasse ning sajand hiljem asutati kolooniaid Aasia aladele, jätkas kirik ka siis orjapidamise toetamist³⁰. Mida enam allutati alasid väljaspool Euroopat, seda enam kandus rõhuasetus usulistelt erinevustelt rassilistele erinevustele. Nüüd võis rassiline erinevus õigustada erikohtlemist ka siis, kui isikud või rahvad olid kristlusesse pöördunud.³¹ 16.–19. sajandini võis seetõttu olla täiesti loomulik, et inimene on ainuüksi oma nahavärvi tõttu kristliku orjapidaja kristlik ori kristlikus ühiskonnas.

3. *18. sajandi valgustusajal tekkis John Locke'ist, Voltaire'ist ja mitmetest teistest filosoofilistest mõtlejatest inspireeritud kristlik humanism, mis*

²⁵ Levy, G. 2006. Considerations on the connections between race, politics, economics, and genocide. – Journal of Genocide Research, 2, p. 137. [Edaspidi Levy 2006]

²⁶ Bales, Trodd, Williamson 2009, p. 4.

²⁷ Bales, Trodd, Williamson 2009, p. 5.

²⁸ Levy 2006, p. 137.

²⁹ Fredrickson, G. M. 2002. Racism: A Short History. Princeton: Princeton University Press, p. 46.

³⁰ Bales, Trodd, Williamson 2009, p. 5; Cannon, K. G. 2008. Christian Imperialism and The Transatlantic Slave Trade. – Journal of Feminist Studies in Religion, 1, p. 127. [Edaspidi Cannon 2008]

³¹ Goldschmidt 2004, p. 13.

taas kord eeldas kogu inimkonna loomupärasest ühtsust³². Humanistid olid veendunud, et kõik inimesed, sõltumata oma rassikuuluvusest, on arenguvõimelised ning võivad seetõttu saada osa valgenahaliste kristliku tsivilisatsiooni hüvedest ja saavutustest. Kui ka mõned rassid ja rahvad elasid veel metslastena, ei mõtestatud seda alalise, muutumatu ja parandamatu olukorrana, vaid pigem arengufaasina. Rassilisi erinevusi mõtestati monogeneesi vaatenurgast, mille kohaselt usuti, et kõigil inimrassidel on ühtne päritolu.³³

4. *Rassi mõtestamine muutus radikaalselt 19. sajandil, mil seniolematul määral allutati koloniaalvõimule põlisrahvaid väljaspool Euroopat.* Poliitikas said domineerivateks kas liberaalne või konservatiivne rahvuslus (viimane eelkõige absoluutsetes või konstitutsioonilistes monarhiates) ning rassilisi erinevusi hakati mõtestama üha enam bioloogiliselt ja teaduslikult.

Rahvusriikide teke muutis ka riigi ja kiriku suhteid. Riikidevaheline (ehk rahvusvaheline) poliitika oli muutunud paavstivõimust sõltumatuks juba pärast Vestfaali rahu (1648). Rahvusriikluse edasine areng aga suurendas riigi autonoomiat kirikust veelgi. Traditsiooniliste kirikute autoriteet ühiskonnaelus ja poliitikas vähenes – kirik kaotas mõju koolihariduse ja teaduse üle ning poliitilist kogukonda mõtestati nüüd lähtuvalt rahvusest ja kodanikest, mitte Jumalast ja kirikust. Kristlik usk oli endiselt oluline, kuid nüüd mitte ettekirjutusi tegeva ja õigustava kirikuna, vaid rahvus- või kultuurkristluse vormis. Rahvusluse üldine võidukäik pigem suurendas usulist vaimustust Euroopa ühiskondades, ehkki traditsiooniliste kirikute iseseisev mõju samal ajal vähenes.

19. sajandi keskpaigaks mõtestati rassierinevusi juba peamiselt teaduslikult ja bioloogiliselt ning selle järgi oletati ka rasside polügeneetilist põlvnemist³⁴. Teaduslikust rassiteooriast inspireerituna hakati peagi ka uskuma, et rahvusühiskonnad peavadki koosnema rassidest, millest igaühel on oma iseloomulikud tunnused, ning et mõned rassid on loomupäraselt ülemad ja teised alamad³⁵. Kõik maailma rahvad arvati kuuluvat erinevatesse rassidesse, bioloogilised erinevused rasside vahel usuti olevat olemuslikud ja muudetamatud. Arvati, et rassierinevused väljendavad iga rassi algupära, loomust ja ettemääratud elusaatust.³⁶

³² **Anderson, K.; Perrin, C.** 2008. How race became everything: Australia and polygenism. – *Ethnic and Racial Studies*, 5, pp. 963, 964. [Edaspidi *Anderson, Perrin 2008*]

³³ **Anderson, Perrin** 2008, p. 963.

³⁴ Erinevalt traditsioonilisest piibellikust narratiivist, mille järgi inimkond põlvneb Aadamast ja Eevast (monogenees), väidab polügenees bioloogilise teooriana, et inimrassidel ja -liikidel on mitu erinevat ning sõltumatut algupära.

³⁵ **Levy** 2006, p. 138.

³⁶ **Anderson, Perrin** 2008, pp. 962, 963.

Euroopa riikide koloniaalvõimu laienemist 19. sajandi teisel poolel õigustati sellega, et rahvuskristlastest valgeid eurooplasi peeti nii bioloogiliselt kui ka tsivilisatsiooni poolest ülimuslikumaks³⁷.

2. RASSISM MAJANDUSLIKEL EESMÄRKIDEL

Mingis vormis orjapidamine oli loomulik osa majandusest pea kõikjal maailmas kuni 19. sajandini. Põhja-Ameerika majandus sõltus sealsest, 17. sajandi keskpaigast kuni 19. sajandi keskpaigani kestnud orjapidamisest palju rohkem kui majandus Lõuna-Aafrika aladel, kus orjade tööjõudu kasutati olulisel määral vaid Kaplinna vahetus ümbruskonnas³⁸. Kolmest vaatlusalusest Austraalia riigist kasutati aborigeene tootmises kõige vähem.

Veel Ameerika Ühendriikide rajamise ajal samastus enamiku valgenahaliste jaoks mõiste *inimesed* valgenahalistega, tegelik majanduselu sõltus olulisel määral orjapidamisest ning föderaalriik moodustati põhjaosariikide kodanluse ja lõunaosariikide orjapidajatest aristokraatia vahelise kokkuleppena³⁹. Mustanahalised kuulusid vallasvara teatud kategooriasse ning neil polnud mingit õigustatud osa poliitilistes protsessides⁴⁰. Enamik kristlikke denominatsioone õigustas orjapidamist ühiskondliku institutsioonina ning püüdis hoiduda orjade ristimisest või laulatamisest. Majanduslikel kaalutlustel võidi orjade lapsi eraldada nende emadest või tühistada tavaõiguse järgi sõlmitud paarisuhte orjast mehe ja naise vahel juhul, kui orjapidajad soovisid müüa partnereid eraldi.⁴¹

Ka orjapidamise lõpetamise põhjused olid suuresti majanduslikud. 19. sajandi keskpaigaks polnud orjapidamine enam kuigi tulutoov ettevõtluse vorm. Mitmete põhjuste hulgas, miks orjapidamine Ameerika Ühendriikides kaotati – näiteks lisaks tööstusrevolutsioonile ja nafta avastamisele –, oli üha kasvav orja omahind. 1860. aastaks suutis vaid umbes 1,3% valgetest ameeriklastest lubada endale orja pidamist, kuna ühe terve noormehe hind oli tõusnud juba 2000 dollarini.⁴²

Varasemal ajal ei olnud aga mustanahalised orjad mitte ainult majanduslikult kasulikud, vaid ka ülimalt tulutoovad. Kui neist poleks saadud orjapidamise ajal suurt kasu ning nad poleks olnud üliodav tööjõud⁴³, oleks neid

³⁷ Hesse 2007, pp. 648, 659.

³⁸ Berghe, P. L. van den. 1967. Race and Racism: A Comparative Perspective. New York: John Wiley & Sons, p. 116. [Edaspidi *Berghe van den* 1967]

³⁹ Berghe van den 1967, p. 77.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁴² Berghe van den 1967, p. 81.

⁴³ Wolfe 2006, pp. 388, 404.

ilmselt sunnitud reservaatidesse, nagu sunniti Ameerika põliselanikke, indiaanlasi.

Majanduslikest kaalutlustest põliselanike kohtlemisel lähtusid ka buurid Lõuna-Aafrikas. Enne 19. sajandit tavatsesid buurid bušmaneid hävitada ja neile jahti pidada, kuna neist polnud mingit majanduslikku kasu loota. Vilunud karjapidajatest hotentotid muudeti sulasteks.⁴⁴ Bantusid oli aga lihtsalt liiga palju, mistõttu allutati nad poliitiliselt⁴⁵.

Rassismi majanduslik motivatsioon võib lisaks majanduslikule tootmisele põhineda ka maa omandamise soovil. Kui valgenahalised uusasukad soovisid omandada maad, mida varem kasutasid põliselanikud, õigustasid nad oma taotlust üldjuhul väitega, et nemad valgete inimestena on võimelised maad palju efektiivsemalt ja tootvamalt kasutama. Nii Põhja-Ameerika indiaanlased kui Austraalia aborigeenid tõrjuti eemale oma põlistest elupaikadest õigustusega, et valged inimesed on suutelised maad ja loodust alistama, põliselanikud aga mitte.

Sellised polügeneetilised uskumused rassierinevustest olid hõlpsaks vahendiks, millega õigustada koloniseeritud territooriumite omandamist⁴⁶. Kui varem said mustanahalised orjaks oma nahavärvi tõttu, siis Põhja-Ameerika indiaanlasi ei aetud oma põlisaladelt minema mitte kui algupäraseid maaomanikke, vaid kui indiaanlasi⁴⁷. Ka aborigeenide puhul leiti, et neil pole oma rassitunnuste tõttu õigust maale, mida nad kasutasid. Kui Ameerika indiaanlasi peeti enamasti ühe ja ühise inimliigi teatud variatsiooniks, siis aborigeenid arvati olevat valgest inimesest täiesti erinevad, äärmiselt metsikud, võimetud muutuma, arenema ning arenenud ühiskonda sulanduma⁴⁸.

Erinevalt Lõuna-Aafrikast muutusid Ameerika Ühendriigid ja Austraalia aja jooksul ingliskeelseks asunikekultuuriks (*settler culture*), kuna sealsetest ühiskondadest olid põliselanikud peaaegu välja tõrjutud.⁴⁹ Majanduslik motivatsioon – usk majandusarengusse, eraomandisse ja kapitalistlikku kasumisse –, mida oli oluliselt kujundanud Lääne sekulariseerunud tsivilisat-

⁴⁴ **Berghe van den** 1967, p. 99.

⁴⁵ **Berghe van den** 1967, p. 116.

⁴⁶ John Solomos on väitnud, et terve koloniaalperioodi jooksul kasvas huvi rassiliste ideoloogiate ja ettevõtmiste suhtes märkimisväärselt. **Solomos, J.** 1999. *Theories of Race and Racism: Reader*. Florence: Routledge, pp. 13, 14. [Edaspidi **Solomos 1999**]

⁴⁷ **Wolfe** 2006, p. 388.

⁴⁸ **Anderson, Perrin** 2008, p. 965.

⁴⁹ **Moran, A.** 2002. As Australia decolonizes: indigenizing settler nationalism and the challenges of settler/indigenous relations. – *Ethnic and Racial Studies*, 6, pp. 1015–1016. [Edaspidi **Moran 2002**]

sioon⁵⁰, oli ülitugevaks kui mitte peamiseks tõukejõuks sellisel koloniaal-territooriumite hõivamisel ja uusasunike omakultuuri kehtestamisel.

Austraalia koloniseerimise algperioodil oli ka valgustusaja kristlikust humanismist motiveeritud üksikuid üritusi tsiviliseerida Austraalia aborigeenne, suunata neid kristlusesse ning innustada maad harima⁵¹. Ent 19. sajandi lõpuks oli suurem osa Austraalia aborigeenidest oma territooriumist siiski ilma jäetud. Maaomandamispoliitikat õigustati sotsiaaldarvinismiga, mille kohaselt aborigeenide rass pidi niikuinii välja surema⁵². Et aborigeenid olid väljasurev rass ja nende maa *terra nullius* (eikellegimaa), oli asunikel seaduslik õigus asuda neile aladele elama ilma, et oleks olnud vaja põliselanikega kokkuleppeid sõlmida⁵³.

Austraalias, Lõuna-Aafrikas ja Ameerika Ühendriikides kasutati seega erinevat majanduslikku loogikat ja ka rassistlikku poliitikat. Kõige arenenum orjapidamissüsteem oli Ameerika Ühendriikides, kõige põhjalikum rassiline segregatsioon Lõuna-Aafrikas. Austraalia eripäraks oli sunduslik aborigeenide laste eraldamine nende perekondadest, mida Austraalia valitsus ja paljud asunikud pidasid kõige tõhusamaks põliselanike kohtlemise viisiks.⁵⁴ Seda võib pidada kultuuriliseks genotsiidiks aborigeenide vastu, kuna sel moel võõrandati põliselanikud oma usust, keelest ja tavadest. Selline poliitika kulmineerus aastatel 1869–1969⁵⁵, mil Austraalia parlamendi seaduste volitusel mitmed nn varastatud põlvkondade aborigeenide lapsed lahutati oma perekonnast.⁵⁶ Need lapsed olid sündinud aborigeenidest emade lastena, kuid neid kasvasid ja harisid valge ühiskonna mehed ja naised⁵⁷. Nii võisid aborigeenid küll tsiviliseeruda ja areneda, kuid mitte aborigeenidena ja aborigeeni kultuuris.

Ka rassistliku poliitika rakendamise perioodid on kolmes riigis olnud erinevad. Ameerika Ühendriikides lõpetas kodusõda orjapidamise perioodi, kodanikuõiguste liikumise segregatsiooniperiood lõppes umbes sajand hiljem (1960. aastatel). Seejärel kaasati mustanahalised poliitiliselt küll Ameerika ühiskonda, kuid majanduslikult ja kultuuriliselt jäid nad siiski

⁵⁰ **Barta, T.** 2008. They appear actually to vanish from the face of the Earth. Aborigines and the European project in Australia Felix. – *Journal of Genocide Research*, 4, p. 534. [Edaspidi **Barta 2008**]

⁵¹ **Anderson, Perrin** 2008, pp. 975–976.

⁵² **Robinson, S.; Paten, J.** 2008. The question of genocide and Indigenous child removal: the colonial Australian context. – *Journal of Genocide Research*, 4, p. 503. [Edaspidi **Robinson, Paten 2008**]

⁵³ **Moran** 2002, p. 1021.

⁵⁴ **Robinson, Paten** 2008, p. 502.

⁵⁵ Aborigeenidest laste sunduslikku eraldamist oma perekonnast on rakendatud poliitilise vahendina juba alates 1788. aastast. Vt **Robinson, Paten** 2008, p. 501.

⁵⁶ **Pattel-Gray** 1999, p. 262.

⁵⁷ *Ibid.*

eraldatuks⁵⁸. Kuigi 1960. aastatel olid rassivastuolud USAs vähenemas, oli Lõuna-Aafrika Vabariik veel väga jäigalt kõigis valdkondades rassiliselt kihistunud⁵⁹. Austraalia aborigeenid on aga erinevatel aegadel olnud ühiskonda kõige vähem kaasatud nii majanduslikult, poliitiliselt kui ka kultuuriliselt.

3. KRISTLIKE USKUMUSTE JA PROTESTANTLIKU KIRIKU MÕJU

Kristlike uskumuste ja protestantliku kiriku mõju kohta rassipoliitikale võib teha neli üldist tähelepanekut.

Esiteks võib väita, et kristlikud kirikud on suurel määral võtnud üle ühiskondlikult aktsepteeritud ideed või teinud need enda omaks. Et orjapidamine oli traditsioonilistes ühiskondades levinud, sh ka piibli kirjutamise ajal, siis pole imekspandav, et ka piibel ei nimeta orjapidamist otsesõnu patuks ega kutsu üles orjapidamist inimsuhetest kõrvaldama. Samamoodi võib mõista või loogiliseks pidada, et ka kristluse põhivoolud ei olnud kuni 19. sajandini põhimõttekindlalt orjapidamise vastu. Kuni selle ajani usuti ühiskonnas, et orjapidamine on “halb asi – orja jaoks”, teati, et on olemas “paremad ja halvemad orjapidajad, paremad ja halvemad kohad, kus olla ori, kuid vaid väga vähesed pidasid orjapidamist institutsioonina ja mis tahes vormis ka valeks ja kurjaks, mitte üksnes halvaks.”⁶⁰

Hiljem on tekkinud küll kristlikke liikumisi ja rühmitusi, mis on orjapidamist, rassilist segregatsiooni või sunduslikku assimileerumist hukka mõistnud, kuid ühelgi juhul pole kristluse pinnalt tekkinud jõudu, mis oleks suutnud sellise rassistliku poliitika tekkimist ära hoida. Näiteks Austraalias polnud kristlikel kirikutel ega organisatsioonidel piisavalt tahtmist ega mõju, et mitte tunnustada eurooplaste soovi hõivata uusi territooriume⁶¹. Otse vastupidi, 18. ja 19. sajandil toetasid anglikaanid ja teised protestandid aborigeenide laste eraldamist oma vanematest, mis toimis maade hõivamise ühe peamise poliitilise vahendina⁶². Isegi kui mõned aborigeenid pöördusid kristlusesse ja nende lapsed tsiviliseerusid, teenisid kristlikud uskumused ja

⁵⁸ **Simms, R.** 2000. Christ is Black with a Capital “B”: African-American Christianity and the Black Studies Project. – *The Western Journal of Black Studies*, 2, pp. 100–111.

⁵⁹ **Berghe van den** 1967, p. 96.

⁶⁰ **Ohsatz, M.** 2008. The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States. – *Modern Intellectual History*, 2, p. 225. [Edaspidi *Ohsatz 2008*]

⁶¹ **Barta** 2008, p. 536.

⁶² **Robinson, Paten** 2008, p. 502.

euroopalikud väärtushinnangud koos ikkagi vaid üht eesmärki – aitasid tõrjuda aborigeene eemale nende põlisaladelt⁶³.

Samamoodi õigustas religioon ka Ameerika Ühendriikides peamiselt kehvat korda, mitte ühiskondlikke muutusi suurema rassilise võrdsuse suunas. Alles siis, kui tekkis iseseisvusliikumine Briti trooni vastu, algasid arutelud mustanahaliste staatuse ja inimeseks olemise üle. Kuni USA kodusõjani oli orjapidamist pooldavatel kristlastel ja kirikutel oluliselt suurem usuline motivatsioon, nad toetusid rohkem piiblile ja selle sõnasõnalisele tõlgendamisele ning olid innukamad looma või kaitsma kristlikku ühiskonda (koos selles toimiva orjapidamisega) kui orjapidamisvastased.⁶⁴ Lisaks oli nende arusaam kristlikust orjapidamisest ka sügavalt moraalne – nii orjad kui nende isandad pidid olema head kristlased ning andma Jumalale ja Kristusele aru oma tegudest.

Kui ka leidus kristlikke rühmitusi, kes kaldusid orjapidamist usuliselt hukka mõistma, pidid nad oma usulised veendumused ühiskondliku tegelikkusega kooskõlla viima. Tegelikus elus vajasid nad ju ka hästitoimivaid suhteid erinevate ühiskonnakihtide ja valitsusega. Põhja-Ameerika protestantlikest kirikutest olid kveekerid esimesed, kes olid kõige enam ja järjepidevalt orjapidamise vastu. 18. sajandi lõpuks pidasid nad orjapidamist küll patuseks institutsiooniks, kuid tegelikkuses jäi kveekerite ühiskondlik mõju piiratuks, kuna nende teine põhiveendumus – patsifism – innustas neid hoidma rahu ühiskonnas.⁶⁵

Teised, nagu lõunaosariikide metodistid ja mõned baptistid, alustasid aktiivse orjapidamisvastase kampaaniaga, innuka misjonitööga orjade seas ning avalike avaldustega orjapidamise vastu. Ent 19. sajandi alguses tõmbusid nad sellisest tegevusest eemale ning kodusõja ajaks osalesid nad juba aktiivselt ja avalikult orjapidamise eestvõitlejate poolel. Seega olid nad teinud kannapöörde.⁶⁶

Poliitika mõju kristlusele oli Lõuna-Aafrikas ehk veelgi suurem kui Ameerikas. Hollandlastest asunikud ei jõudnud Aafrikasse usuliselt õigustatud rassistlike ideedega. Rassistlikud ideed kinnitasid nende seas kanda alles kolonialismi perioodil alates 18. sajandi teisest poolest ning kulmineerusid rahvusluse tõusuga 19. sajandil. Samuti ei õigustatud tekkinud apartheidit⁶⁷

⁶³ Barta 2008, p. 529.

⁶⁴ Genovese, E. D. 2004. King Solomon's Dilemma – and the Confederacy's. – Southern Cultures, 4, p. 56. [Edaspidi *Genovese 2004*]

⁶⁵ Bales, Trodd, Williamson 2009, p. 7; Jordan, R. 2007. The Dilemma of Quaker Pacifism in a Slaveholding Republic, 1833–1865. – Civil War History, 1, p. 6.

⁶⁶ Najjar, M. 2005. Meddling with Emancipation: Baptists, Authority, and the Rift over Slavery in the Upper South. – Journal of the Early Republic, 2, p. 161.

⁶⁷ Apartheid (afrikaani k eraldatus, lahutamine) oli rassieralduse poliitiline süsteem Lõuna-Aafrika Vabariigis.

juba olemasolevate neokalvinistlike õpetustega ega õigustanud seda institutsioonina ka Hollandi reformeeritud kirik. Apartheidi usuline õigustus võttis teatud liiki kristliku natsionalismi kuju, mis ühendas religiooni ja rahvuse rahvusideega ning oli sel moel apartheidi intellektuaalseks õigustuseks⁶⁸. Selline kristlik natsionalism toimis paindliku poliitilise religioonina, mida tõlgendati järjepidevalt ümber vastavalt tegelikule poliitilisele olukorrale⁶⁹.

Kui usuline rahvuslus sai ühiskonnas juba valdavaks, siis mõjutas see vähem või rohkem kõiki valgenahaliste kirikuid. Tavapäraselt seostatakse Lõuna-Aafrika apartheidi algupära 19. sajandi Hollandi reformeeritud kirikus toimunud muudatustega⁷⁰, kuid sarnaseid muutusi – võib-olla küll väiksemal määral – võib täheldada ka Lõuna-Aafrika ingliskeelsetes kirikutes.⁷¹

19. sajandi Ameerika Ühendriikides reageerisid kirikud üldisele orjapidamisvastaste hoiakute tõusule ühiskonnas. Samal ajal kohanesid Lõuna-Aafrika protestantlikud kirikud oma ühiskonnas kasvava rassiteadvusega.⁷² Muutused olid vastupidised, kuid mõlemal juhul kohanesid kirikud ühiskonnas valitsevate meeoludega.

Teiseks, teatud juhul on kirikute vastutus rassipoliitika eest siiski ka üsna otseselt tuvastatav. Allan Boesak kirjutas 1983. aastal, et apartheidi olemasolu Lõuna-Aafrikas oli sõltunud kuni selle ajani ning sõltus ka tol hetkel Reformeeritud Kirikute Maailmaliidu Lõuna-Aafrika Vabariigi liikmeskirikute teoloogilisest õigustusest⁷³. Mainitud kirikud olid õigustanud apartheidi ja olid olnud otseselt tegevad apartheidi poliitika kujundamisel⁷⁴.

Lisaks võib täheldada olemuslikke erinevusi kristlike usutraditsioonide vahel. Kristlikud kirikud on erinenud üksteisest selle poolest, kuivõrd rassitundlikud on nad näiteks oma misjonitöös. Ladina-Ameerika katoliku kirik innustas näiteks mustanahaliste pöördumist kristlusesse märksa enam kui protestantism Lõuna-Aafrikas ja Põhja-Ameerikas.⁷⁵ Katoliiklus püüdis inukamalt võita põliselanikke ja orje ristiisku ning oli rohkem pühendunud inimeste vaimse võrdsuse ideele kui mainitud protestantismi põhivoolud,

⁶⁸ **Dubow, S.** 1992. Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of 'Race'. – *Journal of African History*, 2, p. 209. [Edaspidi **Dubow 1992**]

⁶⁹ **Dubow** 1992, p. 217.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 212.

⁷¹ **Lotter, H. P. P.** 1992. Religion and politics in a transforming South Africa. – *Journal of Church & State*, 3, pp. 475–502. [Edaspidi **Lotter 1992**]

⁷² **Dubow** 1992, p. 212.

⁷³ **Boesak, A.** 1983. He made us all, but – *Apartheid Is a Heresy*. Eds. J. W. de Gruchy, C. Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, p. 8. [Edaspidi **Boesak 1983**]

⁷⁴ **Boesak** 1983, p. 6.

⁷⁵ Ladina-Ameerika katoliiklus erines üldiselt orjapidamisviiside ja põliselanike kohtlemise poolest Põhja-Ameerika protestantismist, ehkki mõnes piirkonnas (nt Brasiilias) võis olla ka midagi sarnast USA lõunariikide orjapidamisega.

kelle arusaam kristlikust lunastusest oli välistavam ja elitaarsem⁷⁶. Winthrop Jordan on väitnud, et protestantlikel brittidel oli mustanahalisi oluliselt raskem võita ristiusku kui teisi rahvaid, kes neist rassitunnuste poolest vähem erinesid⁷⁷. Kui ka mustanahalised orjad ristiti, jäid nad oma nahavärvi tõttu ikkagi orjaks. Kristlikke orje õpetati uskuma, et oma isandate teenimine on nagu Jeesus Kristuse teenimine, mis nõuab ülimat hoolt ja ustavust Jumala ees⁷⁸. Ka siis, kui orjad ei võtnud kristlust vastu, tõlgendati nende olukorda ikkagi kristliku maailmavaate alusel. Sel juhul olid nad neetud eluaegse orj-ikkega erinevalt eurooplastest, kelle Jumal oli määranud alamaid rahvaid valitsema ja ära kasutama.⁷⁹

Kolmandaks, kristliku kiriku tegelik roll sõltub ka tema seotusest sotsiaalsete klassidega. Üks mustanahaliste vabastusliikumise juhtivaid aktiviste Ameerika Ühendriikides, *Nation of Islam*'i juht Malcolm X (1925–1961), pidas kristlust valgenahaliste ülimuslikkuse ja lääneliku imperialismi selgrooks, islamit aga loomupäraseks rõhutute ja mustanahaliste tõeliseks religiooniks⁸⁰. Tema kriitiline hoiak kristluse suhtes oli samavõrd arusaadav mustanahalise indiviidi jaoks Ameerika Ühendriikide tingimustes kui Karl Marxi kriitiline suhtumine riigikirikusse Preisimaal. Kui mõnes teises ühiskonnas täidab kehtestatud religiooni funktsiooni islam või budism, võib vabastusideoloogiaks osutada samahästi ka kristlus. Seega ei sõltu sotsiaalpoliitiline rõhumine niivõrd kristluse rassilisest hoiakust või õpetusest, kui võrd kiriku poliitilistest sidemetest.⁸¹ Erinevalt Marxi-aegsest Preisimaast, kus riigis valitses üks domineeriv usk, on Ameerika Ühendriigid oma ajaloos olnud aga föderatiivtasandil ilma riigikiriku süsteemita. Usulise pluralismi tõttu pole USA ajaloos sotsiaalpoliitilised erimeelsused omandanud niivõrd uskudevahelise või kiriku ja riigi vahelise vastandumise kuju nagu näiteks katoliiklusega vastandumine 19. sajandi lõpu Preisimaal ja Prantsusmaal. Ameerika Ühendriikides sai aga tekkida ka mustanahaliste kristlik vabastusliikumine. Iseäranis tugev oli kristlik motivatsioon 1950. ja 1960. aastate kodanikuõiguste liikumises, seda eriti keskklassi kuuluvate mustanahaliste seas, kelle lootuseks oli saada ühel päeval osa n-ö Ameerika unistusest. See- ga püüdsid nad kristliku traditsiooni abiga saavutada paremat positsiooni

⁷⁶ Van den Berghe 1967, p. 125.

⁷⁷ Jordan, W. D. 1999. *First Impressions. – Theories of Race and Racism: Reader*. Ed. John Solomos. Florence: Routledge, p. 39.

⁷⁸ Cannon 2008, p. 131.

⁷⁹ Cannon 2008, p. 132.

⁸⁰ Hartnell, A. 2008. Between Exodus and Egypt: Malcom X, Islam, and the 'natural' religion of the oppressed. – *European Journal of American Culture*, 3, p. 208. [Edaspidi *Hartnell 2008*]

⁸¹ Hartnell 2008, pp. 209–210.

kristlikus ühiskonnas, kus varem oli kristlikult põhjendatud nende halvemat staatust⁸².

Ehkki Ameerika Ühendriikides pole riik ja kirik omavahel otseselt seotud, võimendub religiooni roll juhul, kui majanduslikult ja poliitiliselt halvemas olukorras olev grupp on samal ajal ka n-ö rassiliselt allutatud teine. Domineeriva grupi jaoks toimib nende religioon üldjuhul *status quo* õigustajana.⁸³ Kuid sama usutraditsioon võib rõhutute tõlgenduses muutuda ka allutatud grupi vabastusideoloogiaks. Paljude USA ja Lõuna-Aafrika mustanahaliste kristlaste usulised veendumused olid tihedalt seotud nende poliitiliste püüdluste ja võitlusega, mistõttu sai nende jaoks kristlusest tõhus vahend võitluses ebaõigluse vastu ja täiemahulise vabastamise eest⁸⁴.

Viimaks, usulised erimeelsused sarnanevad sekulaarsete ideoloogiliste erimeelsustega, mistõttu võivad usutraditsioonid olla ühiskondliku suhtumise poolest samavõrd lõhenenud, nagu seda on poliitilised ideoloogiad. Sekulaarsel alal vastanduvad arusaamad ühiskondlikust ja majanduslikust õiglustest, võimusuhetest, indiviidi vabadusest ja riigi ühiskondlikust vastutusest. Iseäranis juhul, mil usuline, sotsiaalne ja rassiline identiteet langevad kokku, võib usuline õigluste, staatuse ja õiguste vastandumine meenutada sekulaarset poliitilist vastandumist. Nii nagu sekulaarses poliitikas seisid orjapidamise vastased vastakuti orjapidamist pooldavate poliitikute ja valitsustega, nii tuli ka usuliselt motiveeritud orjapidamise vastastel võidelda samal ajal nii sekulaarsete kui usuliste vastastega. Seejuures võisid vastased olla ka samast usutraditsioonist ja sama kiriku liikmed. Seega võib motivatsioon kas rassismi poolt või vastu olla nii usuline kui ka sekulaarne. Kristliku orjapidamise, segregatsiooni, feminismi või vabastusliikumise pooldaja ei pruugi kuigivõrd erineda samasuguse poliitilise motivatsiooniga sekulaarsest aktivistist. Nii usulises kui sekulaarses vastandumises käib võitlus ka selle pärast, kuidas oma seisukohti toetada autoriteetsete tekstide ja traditsioonidega.

4. RASSISUHTED PIIBLITÕLGENDUSES

Paulus ütleb kirjas galaatlastele: “Ei ole siin juuti ega kreeklast, ei ole siin orja ega vaba, ei ole siin meest ega naist, sest te kõik olete üks Kristuses Jeesuses” (Gl 3:28). Nii on lihtne järeldada, et vähemalt Kristuse lunastustöö kaudu on tulevases taevariigis – või niivõrd, kuivõrd see on vaimselt ja

⁸² Hartnell 2008, pp. 209–210.

⁸³ Hall, D. L.; Matz, D. C.; Wood, W. 2010. Why Don't We Practice What We Preach? A Meta-Analytic Review of Religious Racism. – Personality and Social Psychology Review, 1, p. 126.

⁸⁴ Lotter 1992.

mõtteliselt juba inimühiskonnas realiseerunud – klasside-, rasside-, rahvuste- ja sugudevahelised erinevused ületatud⁸⁵.

Piibli järgi olid inimesed võrdsed Eedeni aias ehk kõige alguses. Samamoodi on inimesed võrdsed ka viimsepäeva kohtus ehk kõige lõpus. Vahepealse patuse inimliku aja ja olukorra kohta pakub piibel aga rohkem materjali ebavõrdsuse ja orjapidamise pooldajatele kui nende vastastele.

Piibel ei nimeta orjapidamist kusagil otseselt patuks. Jumala leping Aabrahamiga hõlmas ka orje, kes olid “võõrastelt raha eest ostetud” (1Ms 17:12,26–27). Kümnes käsk ei luba himustada oma ligimese mees- ega nais-orja (2Ms 20:17)⁸⁶. Moosese käsuõpetus ei keelanud soetada endale orje ei paganate ega heebrealaste seast, samuti mitte oma tütre müümist orjaks (2Ms 21)⁸⁷. Muistsetele heebrealastele, nagu üldse toonastele Lähis-Ida rahvastele, oli orjapidamine ühiskonnaelu loomupärane osa⁸⁸.

Ka Uus Testament sisaldab mitmeid kirjakohti, mis pigem toetavad orjapidamise kui sotsiaalse institutsiooni olemasolu. Apostel Peetrus manitses orje kuuletuma oma isandate võimule sõltumata sellest, kas isandad on head või halvad, leppima oma kannatustega ja taluma peksu Kristuse eeskuju järgides (1Pt 2:18–21). Paulus saadab põgenenud orja tema isanda juurde tagasi (Fm 1–25). Ta soovib võimaluse korral orjal orjusest vabaks saada, kuid ka sel juhul toonitab, et ori jääb küll vabaks, kuid saab ikkagi “Kristuse orjaks” (1Kr 7:21–22). Isandaid teenida tuleks kristlikel orjadel siiski kuulekalt otsekui Kristust ja nad peaksid tegema seda nii “nagu Kristuse sulased, kes kõigest hingest teevad Jumala tahtmist” (Ef 6:5–9). Kristuse järgimist mõtestatakse isanda ja orja vahelise suhtena, Kristus ise ülistas Rooma orjapidaja suurt usku (Mt 8:5–13; Lk 7:2–10) ega mõistnud orjapidamist kordagi otseselt hukka. Uus Testament ei nimeta seega orjapidamist ebaõiglaseks ja ülekohtuseks või Jumala tahte vastaseks, vaid ülendab orja vaimset, kuid mitte maist staatust.⁸⁹

Nii on arusaadav, miks USA kodusõja-eelsetel ja -aegsetel orjapidamise üle peetavatel debattidel tõlgendasid piiblit sõna-sõnalt rohkem orjapidamist toetavad kirikud. Orjapidamine ei olnud nende jaoks patt, vaid üks Jumala

⁸⁵ Buell, D. K.; Hodge, C. J. 2004. The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul. – Journal of Biblical Literature, 2, p. 235.

⁸⁶ Eestikeelses tõlkes on sõnade *mees-* ja *naisori* asemel sõnad *sulane* ja *teenija*. Uuemad tõlked kasutavad varasema sõna *ori* asemel tihti sõna *sulane* (tavapärase ingliskeelne tõlge on *manservant or maidservant*, nt *New International Version* 'is), kuid vanemates tõlgetes (nt Martin Lutheri saksakeelne tõlge) viidatakse otsesõnu orjadele. Ka venekeelne sinodaalne piiblitõlge ütleb: *ни раба его, ни рабыни его*.

⁸⁷ Ohsatz 2008, p. 226.

⁸⁸ Genovese 2004, p. 61.

⁸⁹ Ohsatz 2008, pp. 226–227.

määratud kristliku ühiskonna alusinstituutidest.⁹⁰ Piibel andis neile arusaama õigest ja kristlikust orjapidamisest, mistõttu nad olid kriitilised selliste orjapidamisviiside suhtes, mis piibli ideaalidest kõrvale kaldusid⁹¹.

Orjapidamisvastastel kristlastel oli piibli tõlgendamine palju keerulisem, sest neil tuli ära põhjendada, miks ja kuidas oli orjapidamine muutunud patuks pärast piiblitekstide kirjutamise aega⁹².

Samasuguste raskustega seisis silmitsi ka need, kes 19. sajandi Lõuna-Aafrika soovisid tõlgendada piiblit kui rassilise segregatsiooni toetajat. Et piibel otsesõnu ei kutsu üles rassilisele segregatsioonile, tavatsesid segregatsiooni pooldavad vaimulikud segregatsiooni õigustamise asemel rünnata argumente, mida nende vastased piibli põhjal esitasid. Nii väitsid segregatsiooni pooldajad, et jumalariigis kujutatavad inimsuhted erinevad olemuslikult maise elu inimsuhtest.⁹³ Näiteks taevas ei olda abielus ega eristata meessugu naissoost, kuid keegi ei vaidlusta, et abielu ja soolised erinevused on loomupäraseks maise inimühiskonna osaks⁹⁴.

Rassilise segregatsiooni kaitseks leidsid nad piiblist tavaliselt vaid kaudseid toetusi. Jumalikku mandaati rahvaste ja rasside segregatsiooniks võis nii leida näiteks jutustuses Kainist (1Ms 4:11–26), kes eraldati kogu ülejäänud inimkonnast, samuti Noa poegade loost, kelle järeltulijad eraldati üksteisest, või Paabeli torni loost, kus Jumal kehtestas inimrassi jagunemise eri keeltesse ja etnilistesse gruppidesse (1Ms 11:1–9). Lõpuks võib apostel Pauluse mõtetetki järelendada, et Jumal on seadnud piirid ka erinevate rahvaste elupaikade vahele (Ap 17:26).⁹⁵

Selgesõnalist ja otsest toetust jumalikul määratud kultuurilistele, sotsiaalsetele ja territoriaalsetele piiridele rassiliste gruppide vahel (s.o rassilisele segregatsioonile) seega piiblist ei leia. 1980. aastateks olid Lõuna-Aafrika kristlased sügavalt lõhenenud selle põhjal, mida piibel rassisuhtest õpetab. Neid, kes ei nõustunud piibli segregatsiooniliste tõlgendustega, süüdistati liberaalse humanismi järgimises, mis ületähtsustavat inimrassi ühtsust.⁹⁶

⁹⁰ **Luse, C. A.** 2007. Slavery's Champions Stood at Odds: Polygenesis and the Defense of Slavery. – *Civil War History*, 4, p. 380. [Edaspidi **Luse 2007**] Lõunaosaariikide vaimulike lemmikkirjakohaks oli Kl 4:1: "Isandad, andke orjadele, mis on õiglane ja kohane, teades, et ka teil on isand taevas." Vt **Luse 2007**, p. 382.

⁹¹ **Genovese 2004**, p. 57.

⁹² **Ohsatz 2008**, p. 227.

⁹³ **Chappell, D. L.** 1998. Religious Ideas of the Segregationists. – *Journal of American Studies*, 2, p. 239. [Edaspidi **Chappell 1998**]

⁹⁴ Vastavad kirjakohad on nt Mt 22:30, Mk 12:55, Lk 20:35 ja Jh 2:1–11. Vt **Chappell 1998**, pp. 241, 242.

⁹⁵ **Chappell 1998**, pp. 245, 246; vrd ka **Bax, D.** 1983. The Bible and Apartheid 2. – *Apartheid Is a Heresy*. Eds. J. W. de Gruchy, C. Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, pp. 114, 118. [Edaspidi **Bax 1983**]

⁹⁶ **Bax 1983**, p. 112.

Võimalik, et paljudest viimati nimetatute hulka kuulujatest olid lihtsalt saanud põhimõttelised võrdsusse uskujad, kelle uskumused ei sõltunud enam väga piiblitekstide tõlgendamisest. Ühiskonnas üldiselt leviv usk võrdsusesse oli saanud suurema poolehoiu osaliseks ka kristlike kirikutes.

Lõuna-Aafrika protestantlik kristlus, mis kunagi oli olnud apartheidi süsteemi üks peamisi õigustajaid, vastandus 20. sajandi lõpus kõikide rassismi vormidega⁹⁷. Nii väitis Kaplinna anglikaanist peapiiskop Desmond Tutu aastal 1983, et iga poliitika, mis järgib rassistlikku ideoloogiat, on “kuri – totaalselt ja ilma eranditeta”⁹⁸. Ehkki on endiselt vaieldav, kui palju otsest toetust võib sellele piiblihoiakule leida, paistab selline veendumus olevat muutunud tänapäeva kristlaste enesestmõistetavaks usutunnistuseks.

Piibli tõlgendamine peegeldab enamasti tõlgendaja enda staatust. Tõlgendajad kalduvad end samastama selliste piiblitegelastega, kelle sotsiaalne positsioon sarnaneb nende enda omaga. Sel moel samastasid Austraalia valgenahalised kristlikud feministid ennast Saara ja Maarjaga ning aborigeenidest naisi Haagari ja Kaanani naise (Mt 15:21–28). Positiivse sotsiaalse staatusega naised iseloomustasid ennast positiivsete omadusega, nagu “süütud, puhtad, vagad ja pühad”, ning pidasid mustanahalisi naisi “petlikeks, liiderlikeks, hooradeks, kurjadeks, ebamoraalseteks ja ilmalikeks”.⁹⁹

Samamoodi samastasid end orjusest vabaks pürgivad inimesed sama kogemuse läbinud rahvastega piiblist. Nii võtsid Ameerika Ühendriikide ja Lõuna-Aafrika Vabariigi mustanahalised protestandid “enda omaks” loo tõotatud maast¹⁰⁰. Nad leidsid piiblist sellise loo, mida vajasid. See ei aidanud kaasa mitte ainult nende sotsiaalsele ja poliitilisele emantsipeerumisele, vaid aitas neil ka psühholoogiliselt emantsipeeruda – vabaneda orjamentaliiteedist, alaväärsuskompleksist ja negatiivsetest tunnetest iseenda suhtes¹⁰¹.

KOKKUVÕTE

Mingis vormis rassistlikke hoiakuid ja rassistlikku poliitikat kogevad põlisrahvad ning etnokultuurilised vähemused tänapäeva maailmas endiselt. Nüüdisaegses Austraalias peab enamik inimesi rassismi jätkuvalt ühiskondlikuks probleemiks ja arvestatav hulk elanikkonnast (ühe küsitluse järgi

⁹⁷ **Boesak** 1983, p. 3.

⁹⁸ **Tutu, D.** 1983. Christianity and Apartheid. – Apartheid Is a Heresy. Eds. John W. de Gruchy, Charles Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, p. 39.

⁹⁹ **Pattel-Gray** 1999, p. 260.

¹⁰⁰ **Goldschmidt** 2004, p. 10.

¹⁰¹ **Lotter** 1992.

12%) usub endiselt rassilisse ülimuslikkusesse või segregatsiooni¹⁰². Ameerika Ühendriikides lõppes pikaajaline poliitiliselt toetatud rassiline diskrimineerimine 1960. aastatel, kuid ühiskondlikud debatid rassilise diskrimineerimise üle jätkuvad seni¹⁰³. Endiselt määrab rass suurel määral ära eduvõimalused töökohal ja hariduses¹⁰⁴.

Paljud Lääne ühiskonnad kaitsevad järjest enam oma kultuuri ja ühiskondlikke väärtusi, identiteeti ja eluviisi võõramaiste mõjude eest¹⁰⁵. Pärast 11. septembril 2001 toimunud terrorirünnakuid tõlgendatakse globaalset poliitikat tihti tänapäevase, ratsionaalse ja sekulaarse Lääne (*West*) ning traditsioonilise ja usulise “ülejäanu” (*the Rest*) vahel¹⁰⁶. Euroopa ühiskondi ohustavat kultuurilist vastast nähakse järjest enam mitteliberaalseks, vägi- valdseks ja läänevastaseks peetavas islamis.

Religioon võib seega taas kord muutuda osaks süsteemist, mis õigustab rassistlikke hoiakuid ja poliitikat. Iseäranis sellistel juhtudel, mil probleemne “teine” ei järgi mitte ainult teist usutraditsiooni, vaid moodustab erineva nahavärvi tõttu ka nähtava sotsiaalse vähemuse. Ehkki rassismi tähendus, rassipoliitika vormid ja rassistlikud stereotüübid on aja jooksul muutunud, esineb endiselt rassistlikke hoiakuid ja säilib ka ideoloogilise rassismi oht.

Erinevalt valitsustest ja organiseerunud religioonist võiksid oma töös teaduslikke meetodeid kasutada ja analüütiliselt mõtlevad teadlased ning haritlased olla eelisseisus. Neid ei takista kristlike traditsioonide ajaloolised kogemused, pühakirja klassikalised tõlgendused, lähedased suhted valitsuse ja sotsiaalsete klassidega ega ka ajalooliste rassikogemuste pärand. Nende moraalne kutsumus on aidata kaasa rassidevahelisele harmooniale. Seda muidugi juhul, kui just mõned karjäärivõimalused ei peitu rassiteoorias või kui ei usuta, et kõik inimesed on loodud võrdseks.

KIRJANDUS

- Anderson, K.; Perrin, C.** 2008. How race became everything: Australia and polygenism. – *Ethnic and Racial Studies*, 5, pp. 962–990.
- Bales, K.; Trodd, Z.; Williamson, A. K.** 2009. *Modern Slavery: The Secret World of 27 Million People*. Oxford: Oneworld Publications.
- Banton, M.** 1999. The Idiom of Race: A critique of presentism. – *Theories of Race and Racism: Reader*. Ed. J. Solomos. Florence: Routledge, pp. 51–63.

¹⁰² **Dunn, K. M.; Burnley, I.** 2004. Constructing Racism in Australia. – *Australian Journal of Social Issues*, 4, p. 425.

¹⁰³ **Bond, J.** 2002. Reflections on 9/11: Why Race, Class, Gender, and Religion Matter. – *Philosophia Africana*, 2, p. 5. [Edaspidi **Bond** 2002]

¹⁰⁴ **Bond** 2002, p. 6.

¹⁰⁵ **Solomos** 1999, p. 20.

¹⁰⁶ **Goldschmidt** 2004, p. 3.

- Barta, T.** 2008. They appear actually to vanish from the face of the Earth. Aborigines and the European project in Australia Felix. – *Journal of Genocide Research*, 4, pp. 519–539.
- Bax, D.** 1983. The Bible and Apartheid 2. – *Apartheid Is a Heresy*. Eds. J. W. de Gruchy, C. Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, pp. 112–143.
- Boesak, A.** 1983. He made us all, but – *Apartheid Is a Heresy*. Eds. J. W. de Gruchy, C. Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, pp. 1–9.
- Bond, J.** 2002. Reflections on 9/11: Why Race, Class, Gender, and Religion Matter. – *Philosophia Africana*, 2, pp. 1–11.
- Bruce, S.** 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Buell, D. K.; Hodge, C. J.** 2004. The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul. – *Journal of Biblical Literature*, 2, pp. 235–251.
- Cannon, K. G.** 2008. Christian Imperialism and The Transatlantic Slave Trade. – *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1, pp. 127–134.
- Chappell, D. L.** 1998. Religious Ideas of the Segregationists. – *Journal of American Studies*, 2, pp. 237–262.
- Dubow, S.** 1992. Afrikaner Nationalism, Apartheid and the Conceptualization of 'Race'. – *Journal of African History*, 2, pp. 209–237.
- Dunn, K. M.; Burnley, I.** 2004. Constructing Racism in Australia. – *Australian Journal of Social Issues*, 4, pp. 409–430.
- Fredrickson, G. M.** 2002. *Racism: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- Genovese, E. D.** 2004. King Solomon's Dilemma – and the Confederacy's. – *Southern Cultures*, 4, pp. 56–75.
- Goldschmidt, H.** 2004. Introduction: Race, Nation, and Religion. – *Race, Nation and Religion in the Americas*. Eds. Henry Goldschmidt, Elizabeth McAlister. Oxford: Oxford University Press, pp. 3–33.
- Hall, D. L.; Matz, D. C.; Wood, W.** 2010. Why Don't We Practice What We Preach? A Meta-Analytic Review of Religious Racism. – *Personality and Social Psychology Review*, 1, pp. 126–139.
- Hartnell, A.** 2008. Between Exodus and Egypt: Malcom X, Islam, and the 'natural' religion' of the oppressed. – *European Journal of American Culture*, 3, pp. 207–225.
- Hesse, B.** 2007. Racialized modernity: An analytics of white mythologies. – *Ethnic and Racial Studies*, 4, pp. 643–663.
- Hinojosa, V. J.; Park, J. Z.** 2004. Religion and the Paradox of Racial Inequality Attitudes. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2, pp. 229–238.
- Jordan, R.** 2007. The Dilemma of Quaker Pacifism in a Slaveholding Republic, 1833–1865. – *Civil War History*, 1, pp. 5–28.
- Jordan, W. D.** 1999. First Impressions. – *Theories of Race and Racism: Reader*. Ed. John Solomos. Florence: Routledge, pp. 33–50.
- Kelsey, G. D.** 1952. Racial Patterns and the Churches. – *Theology Today*, 1, pp. 67–77.

- Kilp, A.** 2007. Religiooni kahepalgeline roll rahvusvahelistes konfliktides. – KVÜÕA toimetised, 8. Tartu: TÜ kirjastus, lk 31–59.
- Levy, G.** 2006. Considerations on the connections between race, politics, economics, and genocide. – *Journal of Genocide Research*, 2, pp. 137–148.
- Lotter, H. P. P.** 1992. Religion and politics in a transforming South Africa. – *Journal of Church & State*, 3, pp. 475–502.
- Luse, C. A.** 2007. Slavery's Champions Stood at Odds: Polygenesis and the Defense of Slavery. – *Civil War History*, 4, pp. 379–412.
- Moran, A.** 2002. As Australia decolonizes: indigenizing settler nationalism and the challenges of settler/indigenous relations. – *Ethnic and Racial Studies*, 6, pp. 1013–1042.
- Najar, M.** 2005. Meddling with Emancipation: Baptists, Authority, and the Rift over Slavery in the Upper South. – *Journal of the Early Republic*, 2, pp. 157–186.
- Norris, P.; Inglehart, R.** 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ohsatz, M.** 2008. The Problem of Moral Progress: The Slavery Debates and the Development of Liberal Protestantism in the United States. – *Modern Intellectual History*, 2, pp. 225–250.
- Pattel-Gray, A.** 1999. The Hard Truth: White Secrets, Black Realities. – *Australian Feminist Studies*, 30, pp. 259–266.
- Robinson, S.; Paten, J.** 2008. The question of genocide and Indigenous child removal: the colonial Australian context. – *Journal of Genocide Research*, 4, pp. 501–518.
- Simms, R.** 2000. Christ is Black with a Capital “B”: African-American Christianity and the Black Studies Project. – *The Western Journal of Black Studies*, 2, pp. 100–111.
- Smith, R. D.** 1994. Slavery, Secession, and Southern Protestant Shifts on the Authority of the State. – *Journal of Church and State*, 1, pp. 261–276.
- Solomos, J.** 1999. *Theories of Race and Racism: Reader*. Florence: Routledge.
- Todorov, T.** 1999. Race and Racism. – *Theories of Race and Racism: Reader*. Ed. John Solomos. Florence: Routledge, pp. 64–70.
- Troeltsch, E.** 1995 [1931]. Sect-Type and Church-Type Contrasted. – *Sociology and Religion: A Collection of Readings*. Ed. Andrew M. Greeley. New York: HarperCollins College Publishers, pp. 279–288.
- Tutu, D.** 1983. Christianity and Apartheid. – *Apartheid Is a Heresy*. Eds. John W. de Gruchy, Charles Villa-Vicencio. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, pp. 39–47.
- Berghe, P. L. van den.** 1967. *Race and Racism: A Comparative Perspective*. New York: John Wiley & Sons.
- Wolfe, P.** 2006. Settler colonialism and the elimination of the native. – *Journal of Genocide Research*, 4, pp. 387–409.

ALAR KILP, MA (politoloogia)

TÜ sotsiaalteaduskonna võrdleva poliitika lektor