

# RIIGI JA KIRIKU SUHETE IDEED NING PRAKTIKA AMEERIKALIKU VABAKIRIKLIKU PARADIGMA TAUSTAL

ANDRES SAUMETS



“Angloameerika ühiskond on kahe täiesti erineva elemendi ühisosa. Mujal on need elemendid sageli teineteisega vastuolus, ameeriklased aga on nad omavahel imetlusväärset kokku sulatanud ja sobitanud. Kui saabusin Ameerikasse, köitis kõigepealt mu tähelepanu selle riigi religioosne suunitlus, ja mida kauem ma siin viibisin, seda enam märkasin sellisest minu jaoks sedavõrd harjumatu olukorrast johtuvaid poliitilisi tagajärgi. Prantsusmaal olin peaaegu alati näinud religiooni vaimu ja vabaduse vaimu liikumas teineteisele vastupidises suunas, kuid Ameerikas leidsin, et nad olid lähedaselt seotud ja valitsesid koos sellesama maa üle.”

Alexis de Tocqueville (1805–1859)<sup>1</sup>

## I. IN GOD WE TRUST

Läänemaailma lipulaev Ameerika Ühendriigid, võimsaim majanduslik ning sõjaline jõud moodsas maailmas, juhindub nii igapäevaelus kui poliitikas oma ajaloolisest motost *In God We Trust* – seda veel 21. sajandi algul, seega ajal, mil mujal läänemaailmas, eelkõige vanas Euroopas, süveneb sekulariseerumine<sup>2</sup>. Sestap võib tõesti paljude ühiskonnateadlastega nõustuda, et “Ameerika on teistsugune” või vaadelda USA-d sotsiaalteaduslikust aspektist kui erijuhtumit<sup>3</sup>. Ameeriklaste igapäevaelus on religioonil silmatorkavalt suurem osakaal kui lääneeuroopalikes ühiskondades, see muudab sealse kultuuri meile ühtaegu nii mõistetamatuks kui ligitõmbavaks. Tegemist on ikkagi rahvuse ja riigiga, mis on võtnud kanda ühiskonna tööstuslikuks

---

<sup>1</sup> Tsiteeritud: **Tocqueville**, Alexis de. 1981. *Democracy in America*. – Bender, Thomas (ed.). New York, p. 185.

<sup>2</sup> Vrd **Kilp**, Alar. 2005. Religioon Ameerika Ühendriikide poliitikas. – Saumets, Andres; Kilp, Alar (toim.) Teaduskonverents “Religioon ja poliitika”. KVÜÖA toimetised, nr 4. Tartu, lk 96–97. [Edaspidi **Kilp 2005**]

<sup>3</sup> Vrd **Prätorius**, Rainer. 2003. In God We Trust. Religion und Politik in den USA. München, S. 8f. [Edaspidi **Prätorius 2003**]

muutumise, demokraatlike väärtuste, ajakohase kommunikatsiooni ja uudse meelelahutuskultuuri levitamise, suurlinnade kasvu edendamise ja kapitalismi tsentraliseerimise teerajaja ja alusepanija rolli. Nimetatud tendentsid on Euroopas ja mujal soodustanud pigem sekulariseerumist ehk religiooni tähenduse – eriti selle organiseeritud vormi – tuhmumist inimeste teadvuses ja argielus. USA puhul aga see seaduspärasus paika ei pea. Tuleb tunnustada, et sealne religioossus on talunud hämmastavalt hästi kõikvõimalike moderniseerumistendentside pealetungi ja ilmutanud suurepäraselt kohanemisvõimet uute oludega, kujunedes seeläbi isegi elujõulisemaks, *proaktiivseks* ühiskonnas toimuvate arengute suhtes.

Seda üllatavam on tõdeda, et Ameerika Ühendriigid on suutnud kinni hoida modernse, demokraatlikule põhiseadusele rajatud riigi ühest olulisimast saavutusest – selgest eraldusjoonest riikliku poliitika ja organiseeritud religiooni (sh erinevate institutsioonide ja usujuhtide autoriteedi- ja tõetaotluste) tavade vahel. Vanas Maailmas on eraldusjoone tõmbamine olnud mõlemale poolele üsna valulik, see ilmneb siinses kirjutises veidi allpool. Riigi ja kiriku suhteid varjutab jätkuvalt sajandite taak. Ameerika Ühendriigid on mitmeti erandlikud teeavajad: see on esimene riik, mis on suutnud koostada püsiva ja demokraatliku põhiseaduse ja tõmmanud selle järgi selge piiri religiooni ja poliitika vahele, vabastades sellega need valdkonnad igipõlisest konkureerimisest võimu ja autoriteedi pärast ja andes neile võimaluse keskenduda olemuslikele ülesannetele ja tegevustele. Niisiis võib küsida, kas USA on modernses sekulariseerumisprotsessis tõepoolest erand või või hoopis selle arengu ajalooline algataja, ja mis on Ameerikas läinud “teistmoodi”?

USA tähelepanuväärsele põhiseadusele 18. sajandi lõpus eelnesid pikka-aastakümnete jooksul üha ulatuslikumad üleskutsed vabadusele ja suveräänsusele. Sõltumatuse printsiip tuli eredalt ilmsiks usulise vabaduse põhimõttes, mida Ameerika poliitilised juhid mõistsid võõrandamatu õigusena – see põhialus kaitseb inimest absoluutsete valitsejate eest, kes soovivad end meelsasti riigikiriklusega.

Thomas Jefferson, USA põhiseaduse üks autoritest, on öelnud, et religioon, mis on kinnistatud riigi autoriteediga, ei anna heakskiitu inimesele, kes juhindub oma mõistusest ja käitub loomuõiguse järgi. Usuvabadus on niisiis arvamusevabaduse alus ja see omakorda võti kõigi kodanikuõiguste juurde. Ja viimaks – ka usk kannataks suurt kahju, kui ta vajaks oma autoriteedi toetamiseks riigi abi.<sup>4</sup>

“Kõik, mis ei tapa, teeb tugevamaks,” ütleb tuntud mõttetetera. Murran-gulised ühiskondlik-poliitilised muutused 18. sajandi Ameerika ühiskonnas, mida võiks nimetada modernse sekulariseerumisprotsessi ilminguteks, ei võtnud eesmärgiks “tappa Jumalat ja hävitada kirikut“, vaid vabastada

<sup>4</sup> Vt *Prätorius* 2003, S. 10.

religioon täielikult riigi autoriteedi kütkeist ja tagada sel moel igale inimesele tema võõrandamatu õigus oma usku vabalt praktiseerida. Sellise printsiipiaalse lahutamisega elas religioon Ameerikas üle vabastamise ning arenes üleliigsest ballastist vabanedes jõudsalt edasi. Mainitud religiooni ja poliitika suhtemudelit tavatsetakse nimetada ameerikalikuks eriteeks või vabakiriklikuks paradigmaks, millest tuleb lähemalt juttu hiljem.

Praegune USA eristub teistest lääneriikidest tooniandva religioosse kultuuri ja ühiskonnaga, mis on loomulikult jätnud oma jäljed ka poliitikasse. Teisalt seisneb ameerikalik eritee selles, et ameeriklased on teistest rahvastest varem ning kindlamalt eraldanud religiooni ja poliitika. Seejuures tuleb arvestada, et religiooni ja poliitika temaatika USA-s on väga tihedalt seotud nende *oma* ajaloo, mida ei saa meelevaldselt lahutada sajanditepikkusest õhtumaisest usulis-poliitilisest ajaloost ja kultuurist. Vähemalt selles valdkonnas ei saa küll üleolevalt ja üldistavalt rääkida “ajalootutest ameeriklastest”.<sup>5</sup>

Religiooni ja poliitika suhte ajaloolise käsitlemise muudab keerukaks see, et riigi sajanditepikkuses arengus ei ole tegelikult mitte ühtegi olulist teetähist või sõlmpunkti, mille puhul religioon ei oleks olulist rolli mänginud. Kuna selles kirjutises ei ole võimalik terviklikku ajaloolis-süsteematilist ülevaadet anda, siis tuleb ajalooahtes-tahtmata selektiivselt ümber käia ning keskenduda sellele üld- ja kirikuajaloolisele materjalile, mis aitab paremini mõista just üldisi paradigmaatilisi arenguid kiriku ja riigi suhtes, nende taustal omakorda ameerikaliku *vabakirikliku* mudeli tekkelugu ja erijooni, sellest johtuvaid ülesandeid ja perspektiive tänapäevases ühiskonnas ning kirikutes.

## 2. PARADIGMA MUUTUSE TEOORIAST KRISTLIKU KIRIKU AJALOO VALGUSES

Viimase mõnekümne aasta jooksul on oikumeenilises diskussioonis tavaks olnud kasutada muu hulgas mõisteid paradigma (kr *paradeigma*: näide, eeskuju) ja paradigma muutus/vahetus (sks *Paradigmawechsel*)<sup>6</sup>. Tavaliselt

<sup>5</sup> *Ibid.*, S. 11.

<sup>6</sup> Suunaandvateks käsitlusteks on olnud: **Küng**, Hans; **Tracy**, David (Hrsg.). 1984. *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich/Köln, Gütersloh (nimetatud teoses väärrib eraldi esiletõstmist Hans **Küngi** artikkel “Paradigmawechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung”, S. 37–75); **Küng**, Hans. 1986. *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*. Zürich/Köln, Gütersloh; vt ka **Raiser**, Konrad. 1989. *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*. München. Nimetatud kirjutistes on tänapäevast oikumeenilist liikumist kirjeldatud paradigma vahetusena.

seostatakse paradigmade vahetusega teatud edusamme loodusteaduses, nagu seda tegi oma teoses *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) USA teadusajaloolane Thomas Kuhn, paradigma mõiste kasutuselevõtja. Teadusloos nimetatakse paradigmaks püsivat ja üldtunnustatud mõistete, seaduste ja meetodite süsteemi, millel rajaneb teadusliku uurimise ja teadusdistsipliinide õpetamise traditsioon.<sup>7</sup> Kõige arusaadavamalt saabki paradigmat seletada ilmselt loodusteaduste ja neil põhinevate rakendusteaduste varal, mis Kuhni arvates on vaadeldavad ühe paradigma piires. Kõik üksikandmed tuginevad ühele kindlale mõttemudelile, millest lähtub nende usutavus ja tunnetuslik kasvamine. Kuid ühel hetkel jõuab ühe paradigma sees arenev normaalteadus *kriisiseisu* ja siis tulevad nähtavale küsimused, millele vastamiseks enam vanast mõttemudelist ei piisa. Algab palavikuline lahenduste otsimine esialgu veel vana mudeli kaudu. Ometi võib tekkida olukord, kus vana paradigma ammendub ja selle asemele tuleb paratamatult uus. Vahetusega ei muutu senised andmed automaatselt ebaõigeteks, kuid nad süstematiseeritakse uuesti ja paigutatakse uutesse mõtterraamidesse, milles kehtivad uued mõisted, seadused ja meetodid. Eespool öeldu ilmestamiseks võib tuua lihtsa näite loodusteaduste ajaloost: ptolemaiosliku paradigma vahetas välja koperniklik, tolle omakorda newtonlik, mille asemele tuli Albert Einsteini relatiivsusteooria või Niels Bohri kvantfüüsika. Ka vähikule on selge, et füüsik, kes tänapäeval kasutaks oma töös ikka veel ptolemaioslikku paradigmat, teeks end mitte ainult kolleegide, vaid kõigi naerualuseks. Vanad mõtterraamid pole enam suutelised seletama seoseid tänapäevasele perspektiivile ja tunnetusele vastavalt, ning seetõttu järgneb vältimatu üleminek uuele paradigmale<sup>8</sup>.

Paradigmased käsitletakse nii teadusharuti kui teaduslikus maailmapildis tervikuna, seepärast pole põhjust teoloogiat kui üht teadusdistsipliini määrgust välja jätta. Oikumeenilise teologia suurkuju Hans Küng<sup>9</sup> on püüdnud

<sup>7</sup> Vt artikkel "**Paradigma**". 1994. – EE (= Eesti Entsüklopeedia), 7. kd. Tallinn, lk 184.

<sup>8</sup> Seda vanade mõtterraamade ehk paradigma väljavahetamise vajalikkust ilmestab tegelikult ka vana juutlik tarkusesõna Piiblis (Mt 9,17): "Ei kallata ka värsket veini vanadesse nahklähkritesse, muidu lähkrid rebeneksid ja vein voolaks maha ning lähkrid muutuksid kõlbmatuks, vaid värsket vein kallatakse uutesse lähkritesse, ja siis säilivad mõlemad."

<sup>9</sup> *Hans Küng* (sünd. 1928. a. Šveitsis), üks 20. sajandi viljakamaid ja populaarsemaid roomakatoliiklike teolooge, teoloogiline konsultant Teisel Vatikani kontsiilil, fundamentaalteoloogia ja dogmaatika professor Tübingeni ülikoolis 1963.–1980. aastal. Tema teoloogilised vaated läksid mitmes olulises punktis lahku roomakatoliku kiriku ametlikest seisukohtadest (näiteks Küngi kriitika paavsti ilmeksimatuse dogma pihta ning uus arusaam paavsti rollist). Küngi vastuoluline teoloogiline töö tõstatab roomakatoliku kirikus küsimuse, kas teda saab pidada katoliku teoloogiks ning Rooma alustas Küngi vastu aastaid kestnud juurdlust. Viljaka

paradigma muutuse teooria abil arusaadavamaks muuta ka kristluse ajalugu: “Algsele juudikristlik-apokalüptilisele paradigmale (1) järgnes juba esimesel kahel kristlikul sajandil vanakiriklik-hellenistlik-bütsantslik paradigma (2), mis Läänes esimese aastatuhande teisel poolel pidi taanduma roomakatoliku paradigma ees (3). See paradigma määratles kogu euroopalikku keskaega Hispaaniast Poolani, kuid selle vahetas teise aastatuhande keskpaiku valdavalt Põhja-Euroopas välja reformatoorne, st evangeelne-protestantlik paradigma (4) kuni nii reformatoorne kui ka vastureformatoorne paradigma pidi taanduma uusaegse-valgustusliku-modernse paradigma (5) ees.”<sup>10</sup> Praegu on juba käibel ka *postmodernse* paradigma mõiste.

Võib ju küsida, kas ei ole tegemist pelgalt kristluse ajaloo erinevate epohhide kirjeldusega, nõnda et *epohhi* nimesilt on asendatud *paradigmaga*? Süstemaatilise teoloogina ei kirjelda Küng siiski ajaloolisi epohhe, vaid on püüdnud neid paradigmasid esitades lähtuda ennekõike süstemaatilistest seostest. Esmalt esitab Küng eeldustena kaks teesi<sup>11</sup>.

1. Kristluse tõde ei avaldu ainulaadses, ajatult kehtivas vormis, vaid on vastuvõtlik *ajalooliselt* muutuvatele tingimustele, uutele mudelitele ja raamidele, see tähendab paradigmadele. Selles mõttes ei erine teoloogiline tunnetus põhimõtteliselt loodusteaduslikust tunnetusest; mõlemad on allutatud ajaloolistele tingimustele.

2. Erinevalt loodusteadustest võib aga teoloogias ja kirikus juhtuda see, et erinevad paradigmad eksisteerivad *samal ajal*. Paradigmad ei vaheta teineteist nii maksvalt välja kui loodusteadustes – tekkinud olukorras tundub [veel kasutuses olev] vana paradigma uue paradigma taustal lihtsalt anakronistlik.

---

publitsistina suutis Küng katoliiklike teoloogide seas ühena esimestest esitada kristlikku usku nüüdisaja jaoks arusaadavas keeles. 1979. aastal otsustati Roomas, et Künigi “ei saa enam pidada katoliku teoloogiks ning ta ei tohi enam katoliiklikes õppetoolides õpetada”. Teda ei heidetud küll kirikust välja ega tagandatud ka preestriseisusest, ent ta kaotas kirikliku õpetamisloa. Katoliku kirik nõudis, et Küng kõrvaldataks Tübingeni ülikooli *katoliku* teoloogia professori ametikohalt, millele Saksa riik vastas spetsiaalse instituudi ja professuuri loomisega Tübingenis Künigi jaoks (aastatel 1980–1995 oli Küng Tübingeni ülikoolis *oikumeenilise* teoloogia professor). Sel ajal suunas Küng oma huvi eelkõige teoloogilisele meetodile ja religioonidevahelisele dialoogile ning “maailmaetose” projektile. Küng juhtis pöördelist teoloogide konverentsi teoloogilise “paradigma muutuse” teemal 1983. aastal Tübingenis. Vt Lane, Tony. 2002. Öhtumaa mõtte loojad. Tallinn, lk 270–271; vrd ka Grenz, Stanley J.; Olson, Roger, E. 2002. XX sajandi teoloogia. Tallinn, lk 369–374.

<sup>10</sup> Küng, Hans. 1991. Die Kirchen im Epochenbruch. – Imprimatur 24, nr. 2 (10.4.1991), S. 65–75. [Edaspidi Küng 1991]

<sup>11</sup> *Ibid.*

Nimetatud teesid kahtlemata polemiseerivad teineteisega. Kui leidub kristlasi, kes elavad ka praegu vanades (näiteks õpetuslikes ja vagaduslikes) raamides – ja neid leiab kõikjal, nii geograafiliselt kui konfessionaalselt –, siis eeldavad nad ilmselt, et vaatamata kõigile muutustele on *need* seadused *ajatud*. Teisalt ei saa keegi eitada, et paradigma muutused on tõsielu. Millest siis sõltub paradigma muutus teoloogias ja kirikus?

Kui pöörduda tagasi juba esitatud kiriku ajaloos toimunud paradigma muutuse juurde (nagu seda on kirjeldanud Küng), siis hakkab silma, kuidas Küng rõhutab, et neli esimest paradigmat on vahetunud *kristliku* märgi all, kuid modernse paradigma on ellu kutsunud miski muu, nimelt valgustuslik mõistus, teadus ja tehnika. Positiivselt väljendatuna on modernne paradigma usuliselt neutraalne ja ükskõikne, negatiivselt väljendatuna aga antireligioosne või antikiriklik paradigma. Teiste sõnadega: modernne paradigma on tekkinud *kirikliku antimodernismi*<sup>12</sup> märgi all. Sellal, kui demokratiseerumise tendentsid ühiskonnas juba 19. sajandi esimesel poolel välja paistsid, keeldusid kirikud modernse ühiskonna arengutega ühinemast, tõlgendades neid mitte oodatud progressina, vaid langusena, ning otsisid identiteeti ja

---

<sup>12</sup> Siinkohal mõned selgitavad kommentaarid mõistete *modernism* ja *antimodernism* kohta. Nimetatud mõisteid kasutatakse peamiselt katoliiklikus teoloogias seoses roomakatoliku kirikus toimunud arengutega. Vatikani esimese kontsiili (1870) otsused paavsti ja katoliku usu eksimatuse kohta olid kooskõlas konservatiivse ja lausa restauratiivse teoloogilise põhivoolu uusskolastikaga. Selle taustal võiks modernismiks nimetada teoloogilist voolu 19. ja 20. sajandi vahetusel, mis murdis välja kiriku ettekirjutatud uusskolastika teoloogilistest raamidest, et kritiseerida katoliikliku dogmaatilise meetodi mitteajaloolisust ning seista modernse mõttevara (uued saavutused filosoofia ja ajaloolise uurimistöo vallas) kasutusele võtmise ja individuaalse, kriitilise piiblimõistmise eest. 1907. aastal koondati ametlikku kiriku hukkamõistu sisaldavad paavstlikud otsused ja uue teoloogilise mõtlemise erinevad ilmingud mingil määral süstemaatiliselt “modernismi” nimetuse alla (nn “modernismi eksitused”), häbimärgistades seda muu hulgas ka agnostitsmina ja ateismina. Rooma tugevdas kiriklikku kontrolli ja nõudis veelgi rangemalt kinnipidamist uusskolastika reeglitest. 1910. aastal saavutasid Rooma administratiivsed meetmed oma kõrgpunkti: kõiki kleeerikuid ning piiskoplike ja paavstliku kuuria ametnike kohustati andma nn antimodernismivannet, mille nõudmine kaotati alles 1967. aastal. Kiriklik reaktsioon modernismile, mis võttis integralismi ehk kogu avaliku elu radikaalse katoliseerimise kujul kohati lausa kummalised vormid, on muutnud modernismi mõiste kiriklikuks tabusõnaks ning tõrjunud kõrvale need olulised küsimused, mida modernism oma tekkimise ajal diskussiooniks tõstatas. Roomakatoliku kirik ei olnud selleks ka veel teaduslikult valmis. Ka väljaspool roomakatoliku kirikut on sarnaseid püüdlusi tähistatud modernismi mõistega. Vt **Schoof**, Ted. 1988. *Modernismus*. – Drehsen, Volker *et al.* (Hrsg.). 1988. *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh/Zürich, S. 829; vrd ka **Kirchner**, Hubert. 1992. *Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870–1958*. [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/9]. Berlin, S. 68–77.

kaitset tagurlikest lahendustest. Kõige reaktsioonilisemalt käitus uues olukorras roomakatoliku kirik, kus absolutistlik-monarhistlik käsitlus saavutas haripunkti Vatikani esimesel kontsiilil sõnastatud paavsti eksimatuse (infalliibluse) ja universaalse episkopaadi (paavsti primaadi) dogmadena<sup>13</sup>.

Küngi teisele teesile toetudes võib väita, et paradigma mõjub anakronistlikult, kui see vastandub üldistele arengutele ühiskonnas. Ei tohiks aga järeldada, et kirikud peavad tingimata arengu peavooluma kaasa minema. Pigem võib juhtuda see, et kirikud ujuvad, täpsemalt öeldes peavadki ujuma vastuvoolu. See ei pea tingimata tähendama reaktsioonilist hoiakut, seda võib tõlgendada vastupidi progressiivse, uue paradigma väljendusena.

Uusaegseid poliitilisi ja kultuurilisi arenguid Lääne-Euroopas kas või põgusalt tundes tuleb täheldada, et demokraatlike tendentside euroopalikud piirid kujunesid välja mitte kooskõlas, vaid pigem vastuolus kirikutega. Kirikuid peeti (õigustatult!) antidemokraatlikeks, autoritaarseteks, ülikonna-kuulelikeks, sallimatuteks, sunduslikeks institutsioonideks. Uusaegne modernne paradigma kujunes välja seetõttu mitte kristlikus, vaid kristlusevastases, kohati selgelt *antiklerikaalses* ja *antikiriklikus* õhkkonnas. Surve tekitab harilikult vastupanu: kiriku surve inimestele kutsus esile liberaalsed vastasjõud, kes arvasid, et suudavad toime tulla ka ilma religiooni, kiriku või usuta. See ei olnud niivõrd pahatahtlikkus, mis viis vastuseisjad kiriku suhtes teravate *anti*-hoiakuteni, kuivõrd just see kitsarinnalisus, suutmatus ühiste positsioonidele jõuda, klammerdumine päritud privileegidesse ja võimupüüe, mida kohati erinevates kirikute leerides. Üldistades võib öelda, et valgustusajal liikus religioon avalikust sfäärist erasfääri suunas. Religiooni ei nähtud enam inimloomust konstitueeriva elemendina, vaid pelgalt inimese eraviisilise eelistusena. Seega võib nentida, et ühiskonnas toimus paradigma

<sup>13</sup> *Infalibilitatis definitio* vaba tõlge eesti keelde: “/.../ et Rooma piiskop, kui ta kõneleb oma troonilt (või: kõrgeimas õpetusmeelevallas) [*ex cathedra*], see tähendab, kui ta oma ametit kõigi kristlaste karjase ja õpetajana pidades teeb ülima apostliku ametimeelevalla (või: autoriteedi) põhjal otsuse, et mõnest usku või kombeid puudutavast õpetusest tuleb kogu kirikus kinni hoida, siis naudib ta jumaliku ligiolu (või: kaasabi) tõttu, mida talle on tõotatud pühas Peetruses, seda eksimatust [*ea infalibilitate pollere*], millega jumalik Lunastaja ise tahtis oma kirikut varustada usku ja kombeid puudutavates lõplikes otsustes. Seetõttu on need Rooma piiskopi lõplikud otsused [*definitiones*] iseenesest, ilma kiriku heakskiiduta, muudetamatud [*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse*].” Vrd **Denzinger, Henrici**. MCMLIII. Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 29. Friburgi Brig., pag. 508. Paavstliku primaadi mõte seisneb kokkuvõtlikult selles, et paavst on “Kristuse tõeline asemik ja kogu kiriku pea, kõigi kristlaste isa ja õpetaja” [*et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere*]. *Ibid.*, p. 504.

muutus, sellal kui kirikud seda ära ei tundnud (või ei tahtnud tunda) ja vanasse mõtteskeemi tardusid.

Kuidas sünnib uus paradigma? Selle taga on pikaajaline dialektiline protsess. Inimteadvuses lõövad läbi värsked tunnetused, tekivad uued keerdsõlmed, ühiskondlikud jõud ja huvigrupid avaldavad oma arvamust, majanduslikud küsimused nõuavad vastuseid – uued küsimused ja otsingud, püsimine juba äraproovitus ja tungimine edasi on erinevatel tasanditel nii seotud kui ka vastuolus.

Kui paradigma muutuse teooriat ning Künigi analüüsi tõsiselt võtta, siis võib väita, et moderne paradigma on tekkinud mõistuse ja valgustuse märgi all. See viis põhjapanevate poliitiliste murranguteni, Prantsuse ja Ameerika kodanlike revolutsioonideni ning nende tuules sõnastatud inimõiguste deklaratsioonideni<sup>14</sup>. Künigi käsitluses kuuluvad nimetatud kaks revolutsiooni kokku nagu ühe puu viljad. Lähemal vaatlusel ilmneb siiski, et need viljad on erinevad, sest tegemist ei ole ühe ja sama puuga. Neil revolutsioonidel on erinevad allikad ja seega on ka neist sündinud inimõiguste deklaratsioonid erinevad. Süvenemata siinkohal põhjalikumalt kahe peaaegu samal ajal toimunud revolutsiooni detailidesse, lubab nende viljade lahknevus ometi kinnitada, et uusaegset paradigmat Lääne-Euroopas võib tähistada antikirikliku või antiklerikaalse paradigmana, kuid niisugune iseloomustus ei pea sugugi paika Põhja-Ameerika revolutsiooni ja selle tagajärgede kohta<sup>15</sup>. Lääne-euroopalike arengupotentsiaalide ülekandmine Põhja-Ameerika kontinendile takistab eurooplastel nägemast ja mõistmast seal sootuks teistmoodi toimunud protsessi. Põhja-Ameerikas kujunes pärast revolutsiooni välja Lääne-Euroopa omast erinev uusaegne-moderne paradigma, kuna kristlus näitas end ühiskonnale ning nägi ka ise riiki ja ühiskonda teistmoodi kui Lääne-Euroopas.

### 3. LÜHIKE ÜLEVAADE RIIGI JA KIRIKU SUHETE PÕHIVORMIDEST

Erinevust Lääne-Euroopas ja Põhja-Ameerikas valitud tee vahel saab avada näitega riigi ja kiriku suhete mudelitest. Selleks võib kasutada rahvusvaheliselt tunnustatud katoliikliku teoloogi, Bernhard Köttingi<sup>16</sup> käsitlust riigi ja

<sup>14</sup> Vt Künig 1991, S. 67f.

<sup>15</sup> Vrd Hesse, Konrad. 1975. Kirche und Staat I–III. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin, S. 1151. [Edaspidi Hesse 1975]

<sup>16</sup> Bernhard Kötting (1910–1996), saksa roomakatoliiklik kirikuloolane ja paavstlik auprelaat, vanaaja kirikuloo, kristliku arheoloogia ja patristika professor Münsteri



kiriku suhetest<sup>17</sup>. Mõistepaar “kirik ja riik” on õhtumaise ajaloo üks keskseid teemasid, mille probleemistiku lahendamine jätkub kuni kirik ja riik ühes maailmas eksisteerivad. Oleks asjatu otsida näiteks Piiblist selgeid ja üheselt mõistetavaid viiteid või printsiipe selle kohta, kuidas konkreetselt või abstraktselt riigi ja kiriku suhteid reguleerida. Mõlema avaldumisvormid selles maailmas on allutatud olukordade, ülesannete, küsimuseasetuste ja tõlgenduste ajaloolisele muutumisele. Seetõttu ei ole olemas ajatut, ajaloolisest probleemiasetusest sõltumatut, üksnes kiriku või riigi mõistest või loomusest lähtuvat universaalset vastust, mingit ühtset põhimudelit, mille järgi saaks hinnata parasjagu kehtivaid kiriku ja riigi omavaheliste suhete reaalseid vorme. Ajaloo vältel võib kohata erinevaid kiriku- ja riigitüüpe<sup>18</sup> ning isegi vastaspoolte suhetes on tihtipeale märkimisväärsed muutusi. Neid suhteid saab siiski vaadelda ja kirjeldada vastastikmõjus ning teatud määral liigitada. Seda on püüdnud teha Kötting, taandades need suhted kolme põhivormi kujule. Põhivormide vaatlus toob esile veel ühe võimaliku uue paradigma mudeli lähte- ja võrdluspunktid.

Riigi ja kiriku suhete *esimeseks* põhivormiks on see, kui religioon, õigemini konfessioon(id) on riigikorra vundamendiks, seega on tegu kiriku ja riigi (ühiskonna) liiduga. Kuning on seda oma kristluse ajaloo paradigmat kontekstis nimetanud “keskaegseks rooma-katoliiklikuks paradigmat koos paavstliku absolutismi, klerikute valitsuse ja tsölibaadiseadusega”. See on püha Rooma riigi mõttemudel, mille lähtepunkt on 4. sajandi esimesel

---

üliskoolis 1951.–1978. aastatel, mitmel korral ka sama ülikooli rektor. Peale viljaka õppe- ja teadustöö oli Kötting paljude hiljem rahvusvahelist tuntust kogunud (sealhulgas ortodokssetest kirikutest pärit) teoloogide teaduslik juhendaja. Viimastel aastakümnetel osales Kötting aktiivselt teadusorganisatsioonilises ja ühiskondlikus tegevuses, pälvides ka selles valdkonnas laialdast tuntust nii kodu- kui välismaal. Vt **Ulrich**, Jörg. 1999. Kötting, Bernhard. – Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XVI, Spalten 863–870. <[http://www.bbkl.de/k/koetting\\_b.shtml](http://www.bbkl.de/k/koetting_b.shtml)>, (11.11.2010)

<sup>17</sup> Vt **Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information (KNA – ÖI)**. Nr. 22 (28.5.1986); vrd ka **Geldbach**, Erich. 1988. Religion und Politik: Religious Liberty. – Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.). Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Frankfurt am Main, S. 233–235 [Edaspidi **Geldbach 1988**]. Riigi ja kiriku suhete põhivormide või -mudelite kirjeldamisel on kasutatud ka teavet: **Hesse** 1975, S. 1139–1154; **Denzler**, Georg; **Andresen**, Carl. 1997. Kirche und Staat. – *Idem*. Wörterbuch der Kirchengeschichte. 5. Aufl. München, S. 329–331 [Edaspidi **Denzler, Andresen 1997**]; **Denzler, Andresen** 1997 (Art. Staatskirchentum), S. 562–563; *Idem*. (Art. Kirchenstaat), S. 324–326.

<sup>18</sup> See läbi sajandite meile avanev erinevate mentaliteetide ja realiteetide kogum ulatub *riigikirikust*, kus kirik on allutatud riiklikele huvidele, kuni *kirikuriigini*, mille jaoks riik kujutab endast “vaid kiriku keldrikorrust” ja “avalik elu ning teadusega tegelemine on samuti jumalateenistus” (Joseph von Görres), tsiteeritud: **Denzler, Andresen** 1997, S. 329.

veerandil alguse saanud Constantinuse pööre, mis tagas kristlusele riikliku sallivuse. See kulmineerus 380. aastal, kui keiser Theodosius Suur määras edikt *Sunctos populos*’ega kristluse riigireligiooniks Rooma impeeriumis. See tähendas riigi ja kiriku sidumist ühtseks tervikuks<sup>19</sup>: tihedat koostööd üldise eesmärgi, *unum corpus christianum*’i<sup>20</sup> loomise nimel, mida isegi reformatsioon põhimõtteliselt küsimärgi alla ei seadnud (välja arvatud reformatsiooni radikaalsesse tiiba kuulunud spiritualistid ja ristijad), nii et protestantlikeks muutunud territooriumid olid jätkuvalt väiksemad ühtsed *corpus christianum*’id<sup>21</sup>. Luther ja mitmed teised reformaatorid õigustasid seda lahendust väitega, et riiki ei saa valitseda, kui selles tülitsevad erinevad religiooniparteid<sup>22</sup>. Üks maaisand, kes on *oma* evangeelse maakiriku “häda-

<sup>19</sup> Vrd **Hengel**, Martin. 1974. Christus und die Macht. Zur Problematik einer “Politischen Theologie” in der Geschichte der Kirche. Stuttgart. Hengel tõdeb: “See, et üks Jumal, üks riik ja üks valitseja surusid peale ka üht usku ja üht kirikut, oli selle uue “kristianiseeritud” valitsemisideoloogia põhjal igati arusaadav.” (S. 55).

<sup>20</sup> Mõistega *unum corpus christianum* (*unum c.c.*) tähistatakse keskaegset ideed ühtsest sakraalsest vaimulik-ilmalikust universaaliigist. Keskaegne kiriku (*sacerdotium*) ja riigi (*imperium*), vaimuliku ja ilmaliku võimu dualism pidi leidma oma aluse just ühtsuses (*principium unitatis*); kirik ja riik on pelgalt kaks võimu (valdkonda) ühe vaimulik-ilmaliku ühtsuse sees, mille nähtamatuks peaks on Kristus ja mis hõlmab ristimise läbi kogu kristlaskonda. *Unum c.c.* on ühtne ka *õiguslikult*: selle kristliku õigusosaduse kogu õigus on kujundatud teoloogiliselt ja vaimulikult; riigi kodanikuks olemine on tingitud kuulumisest *ühte* kristlikku religiooni. Hereetikud kuuluvad seetõttu kiriku- ja riigivande alla, ketserlus on *crimen publicum* (avalik kuritegu). Vt **Schlaich**, Klaus. 1975. Corpus christianum. – Kunst, Hermann et al. (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin, S. 340f.

<sup>21</sup> Luther ei tundnud loomulikult kiriku ja riigi organisatoorse lahutatuse (valgustuslikku) kontseptsiooni. Ta toetas küll kristliku ülikonna kohustust kanda hoolet religiooni eest (*cura religionis*), st usuaşjade ja kiriku kui organisatsiooni eest. Siiski tuleb rõhutada, et võrreldes keskaegse *unum c. c.* kontseptsiooniga torkab Lutheri arusaam *c. c.*-st silma kõrgema vaimuliku kvaliteediga: mitte väline ristimine ei loo ühtsust, pigem otsustab selle Jumala Sõna: *corpus Christi mysticum* on “tõelised kristlased”, kes on Sõna ja ristimise usus vastu võtnud (*communio sanctorum = ecclesia spiritualis*). Kirik oma nähtaval kujul hõlmab ka nimekristlasi, kuna kirikusse kuuluvad formaalselt kõik ristitud. Oluline on siiski, et see “maailmas olev kirik” on orienteeritud tõelisele vaimulikule kirikule. Sellise suunaga kirikut peab Luther silmas, kui ta kasutab mõistet *corpus der Christenheit*. Erinevalt keskaegsest *unum c. c.* kontseptsioonist ei eksisteeri kiriku ja riigi vahel enam *õiguslikku ühtsust*, sest üksnes usklikele arusaadav vaimulik õigus ja inimlikust mõistusest ammutatud avaliku korra õigus lähtuvad erinevatest õigusallikatest. Kirikul ja riigil on taas täita oma funktsioonid. Jumal kasutab küll inimeste mõistust ja ilmalikku valitsust, et oma tööd teha, kuid sellest ei teki siiski enam keskaegset “kristlikku riiki” ega “kristlikku ühiskonda”. Vt *ibid.*, S. 341.

<sup>22</sup> Vrd **Saumets**, Andres. 2003. Auf dem Wege zu neuzeitlicher Toleranz und Gewissensfreiheit, Randbemerkungen zur Frage der (Nicht)tolerierung der Täufer in

piiskop” või *summus episcopus* (kõrgeima piiskopliku võimu kandja), üks territoorium ja üks religioon alamatele<sup>23</sup>: niisugune on tavapärane euroopalik mudel keskajast kuni sisuliselt Esimese maailmasõja lõpuni, kusjuures ajaloolise pärandina elab selline mudel siin-seal veel tänaseni<sup>24</sup>. Protestantlikel territooriumitel asendas paavstlikku absolutismi lihtsalt maaisandalik absolutism ehk maaisandalik kirikuvalitsus (*landesherrliches Kirchenregiment*). Klerikute valitsus jätkus kirikhärrade (pastorite) ja kirikuvalitsuste (konsistooriumite) kujul, päevakorrast langes välja vaid vaimulike tsölibaat. Kirjelatud kiriku ja riigi suhet võiks nimetada ka samastamiseks – igal riigikirikuga<sup>25</sup> maal on teatud kalduvus samastada riiki ja kirikut. Riigikiriku algne idee rajaneski eeldusel, et kogu rahvas või kodanikkond koosneb vaid kristlastest, st ristitud kirikuliikmetest, nii et riik on sisuliselt *corpus christianum*.

---

der Reformationszeit. – Dietrich, Manfred L. G.; Kulmar, Tarmo (Hrsg.). Die Bedeutung der Religionen für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart. Forschungen zu Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG), Band 36. Münster, S. 191f. [Edaspidi *Saumets* 2003]

<sup>23</sup> Juriidilise sõnastuse leidis see suhtumine 1555. a. sõlmitud Augsburgi usurahu ühe tähtsama põhimõtte *cuius regio, eius religio* (kelle valitsusalal elad, selle religiooni pead järgima) kujul. Tollase usuvabaduse kontekstis oli teistituskujatel oma südametunnistuse hääle vaigistamiseks võimalus kasutada üksnes *ius emigrandi*’i abi, mis tähendas seda, et religioonirahu pakkus teist usku alamatele võimalust südametunnistusele toetudes valitsejat vahetada ehk oma pere ja vallasvaraga välja rännata sinna, kus oli sama usku (katoliiklik või luterlik) maaisand või magistraat. Võrreldes keskaja totaalse sallimatusega oli tegemist muidugi märgatava edusammuga, kuid see oli siiski vaid esimene samm tõelise ususalivuse suunas, sest kahe suure reformatsiooniaja konfessiooni – katoliiklaste ja luterlaste – kõrval olid ülejäänud konfessioonid nagu reformeeritud kirik, ristijatelikumise erinevad grupid ja spiritualistid religioonirahu üldistest tingimustest välja jäetud. Vrd *Saumets* 2003, S. 200f.

<sup>24</sup> Varasel uusajal koos rahvusriikidega tekkinud rahvuskiriklikud liikumised ja rahvuskirikud toetusid selgelt rahvusriikidele – see tendents kehtis eelkõige protestantlikes maades, kus ilmalik autoriteet oli veel 20. sajandi algusaastatel ühtlasi ka maakiriku pea –, kuni 17. ja 18. sajandi valgustatud riigikiriklus võttis näiteks Prantsusmaal, Austrias ja Saksamaal kiriku(d) oma teenistusse. Kirikud on üritanud riigi haardest erineval moel lahti rabeleda, kuid nii mõneski riigis ei ole see võitlus veel lõppenud.

<sup>25</sup> Riigikirikuks võiks nimetada süsteemi, kus riik ja kirik on riikliku ülemvalitsuse all sedavõrd tihedalt üksteisega seotud, et kirik näib olevat riigi kirik. See areng algas juba keiser Theodosius Suure ajal ja jätkus nii bütsantslikus valitsuspiirkonnas kui Öhtumaal läbi kesk- ja uusaja kuni 19. sajandini, osaliselt kuni 20. sajandini (Hispaanias näiteks veel Francisco Franco ajal). Konfessionaalse absolutismi ajal oli kõrgeim võim riigi ja kiriku üle usuühtsuse huvides ilmalike valitsejate käes (nt Felipe II Hispaanias ja Elisabeth I Inglismaal). Riigikirikluse spetsiifilisi vorme võib läbi aegade kohata näiteks erastianismis, gallikanismis või josefinismis. Vt *Denzler, Andresen* 1997, S. 562.

Näitena võiks tuua Rootsi, kus veel 19. sajandi keskpaiku ei saanud *rootsi rahvas* kuuluda mujale kui luteri kirikusse, vabadus kirikust ilma sanktsioonideta välja astuda kehtestati alles 1952. aastal. Luteri kirik toimis riigikirikuna kuni 1. jaanuarini 2000<sup>26</sup>.

*Teiseks* põhimudeliks on Köttingi järgi riigi vaenulik suhtumine kirikutesse ja usulistesse ühendustesse. See suhtumine on iseloomulik eriti totalitaarsetele riikidele<sup>27</sup>: riik tunneb hirmu, et usulised ühendused seavad kahtluse alla maailmavaatelised (sh ka religioossed) põhialused, mille funktsioonid riik *just nagu* enda kanda on võtnud. Selline mudel on märgatav juba Prantsuse revolutsiooni puhul<sup>28</sup>. Esimeses mudelis kujutatud klerikute valitsuse tõttu oldi sedavõrd *antikiriklikult* meelestatud, et peale kiriklike struktuuride ja vaimulikkonna põhjaliku ümberkorraldamise kõrvaldati koguni kristlik kalender ja viidi sisse oma ajaarvamine. Prantsuse revolutsiooni eeskujul

<sup>26</sup> Vt **Kilp**, Alar. 2000. Kiriku ja riigi suhted Ameerika Ühendriikides põhiseaduse esimese paranduse valgusel. Bakalaureusetöö (käsikirjaline). TÜ usuteaduskond, lk 16. [*Edaspidi Kilp 2000*]

<sup>27</sup> Vrd ka **Hesse** 1975, S. 1150f.

<sup>28</sup> Alguksaasis (1789) ei võidelnud Prantsuse revolutsioon otseselt roomakatoliku kiriku vastu. Arvestatav hulk prantsuse klerikuid ühines rahvuseks kuulutatud nn “kolmanda seisusega” ja loobus oma sotsiaalsetest ning majanduslikest privileegidest, kuid ei suutnud seeläbi siiski saavutada katoliikluse tunnustamist riigi-religioonina. Riigi finantsolukorra päästmiseks võeti ette kirikuvarade riigistamine, kuid riik võttis enda kanda kulutused, mis olid seotud kirikliku kultuse, vaimulikkonna ja kirikliku vaestehoolekandega. Seejärel likvideeriti ordud. Eriti valusalt tabas kirikut revolutsiooniline nõue korraldada vaimulikkond ümber täiesti uutel (rahvuslik-riiklikel) alustel (1790. a., Kleruse tsiviilkonstitutsioon) ja tõsta kõrgemaks printsipiks rahva tahe, nii et kirikule ei jäänud iseseisva sotsiaalse suurusena enam ühiskonnas ruumi. Inimeste usk ja moraal jäid mõneks ajaks veel puutumatuks. Revolutsiooniline riik ignoreeris paavsti autoriteeti ja Roomaga sõlmitud konkordaati. Kui riik hakkas vaimulikelt 1790. aasta lõpus sellele konstitutsioonile antavat vannet nõudma, lõhenes klerus seetõttu kaheks ning roomameelseid vaimulikke hakati järgnevatel aastatel taga kiusama, vangistama ja ka hukkama. Prantsusmaalt emigreerus revolutsiooni tõttu umbes 40 000 preestrit. Vaatamata 1789. aastal välja antud inimõiguste deklaratsioonile ei olnud Prantsusmaal tegelikult religiooni ja kiriku vabadusest juttugi. Jakobiinide valitsuse all eemalduti mitte ainult kirikust, vaid ka kristlikust pärimusest, et selle asemele tuua oma “mõistuse kultus”. Erinevad riiklikud meetmed, nt tsiviilperekonregistreerimine, mõjutasid kiriku ja riigi kasvavat lahutatust, mis seadustati 21. veebruaril 1795. aastal. Riigi kiriku- ja lausa kristlusevaenulik kurss jõudis formaalselt lõpule alles 1801. aastal Napoleoni ja paavst Pius VII vahel sõlmitud konkordaadiga (katoliiklus kui prantsuse rahvuse religioon). Paavstiga kooskõlastamata lisas Napoleon omalt poolt konkordaadile 1802. aastal 77 “põhiartiklit”, mis tühistasid osaliselt lepingus sisalduva. Vrd **Denzler**, **Andresen** 1997, S. 223f.

algas mitmel pool Lääne-Euroopas *laitsistlik*<sup>29</sup> avaliku elu puhastamine kiriku ja religiooni mõjust ning religiooni teadlik tõrjumine erasfääri. Oktoobri-revolutsioon Venemaal, mis juhatas sisse punase terrori ajastu, maksis “sajanditepikkuse rõhumise” eest samuti kätte esmajoones vaimulikele, sest neid samastati vihatud tsaarirežiimiga. Kommunismi ilmaliku “lunastusõpetuse” kokkupõrge Venemaa elanikkonna seas veel sügavalt juurdunud õigeuskliku religioossusega innustas riiki võitlema kiriku ja selle institutsioonide vastu ning tõrjuma religiooni ja kirikut jõudu kasutades avalikust elust välja.<sup>30</sup> Natsionaalsotsialismi võitlus kirikute vastu lähtus sarnasest hoiakust. Natsionaalsotsialistlik kirikupoliitika püüdis 1930. aastate esimesel poolel konkoraadiga võita katoliku kiriku poolehoidu ja luua ka protestantlikku riigi poliitikale vastuvõtlikku “saksa kristlaste” rahvuskirikut, see aga viis võitluse ja riigipoolsete repressioonideni<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Laitsism* (pr *laïcisme*) on valgustusajal sündinud maailmavaateline liikumine, mis taotleb vabadust mittemaistest autoriteetidest ja religiooni tõrjumist avalikust elust (riik, ühiskond, õigus, majandus, kultuur, haridus jms) erasfääri, seega ka kiriku ja riigi lahutamist. Laitsismi erinevaid vorme ühendab antiklerikaalne tendents, mis rajaneb arusaamal, et avalikus elus tuleb võrdsustada kõiki inimesi. Riik, mida mõistetakse autonoomse moraaliga autonoomse ühiskonnana, piiritleb oma ülesandeid (religioosset tõeküsimust kõrvale jättes) valdavalt individuaalsete õiguste ja vabaduste kaitsmisega. Laitsismi kohtab peamiselt roomakatoliiklikes maades, kuid kõige radikaalsemaid järelusi tehti laitsismist siiski Prantsusmaal. 19. sajandi viimasel veerandil algas Prantsusmaal avaliku elu laitsiseerimine. Sammhaaval tõrjuti kirikud eemale koolisüsteemist (näiteks religiooniõpetuse asendamine moraaliõpetusega alates 1882. aastast). Laitsistliku kultuurivõitluse võitu ja kirikute avalikust elust kõrvaletõrjumise lõppu tähistas 1905. aasta lahutamisseadus, mis tühistas ka konkordaadi ja põhiartiklid. Kirikutele omistati eraõiguslike ühingute staatus ning riiklikud finantstoetused lõpetati. Kirikutele suruti peale teatud organisatsioonivorm, mis võis sobida küll protestantlikele kirikutele, kuid oli vastuvõetamatu roomakatoliku kirikule, tuues neile kaasa suuri kaotusi. Vrd **Campehausen**, Axel v. 1975. *Laizismus. – Kunst, Hermann et al.* (Hrsg). *Evangelisches Staatslexikon*. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin, S. 1437f.

<sup>30</sup> Venemaal toimunud radikaalne lahutamine erineb mõneti ajaloolistest eeskujudest, sest lahutamise kandvaks motiiviks ei olnud riigi laitsistlik läkitusteadvus, riikliku partneri religioosne ükskõiksus või inimeste süümevabaduse säilitamine, vaid just riigi range religioonivaenulik hoiak, mis ei andnud eluõigust mitte ühelegi kirikule kui potentsiaalsele konkurendile. Sellest tulenevalt olid kirikud Nõukogude Venemaal Oktoobri-revolutsioonist saati ulatuslike riiklike tagakiusude objektideks: vaimulikke ja kirikuliikmeid arreteeriti, saadeti vangilaagritesse ja ka hukati, kirikute juhtkonda takistati nende kiriklike ametiülesannete täitmisel, kirikute vara riigistati, hävitati kiriklik kooli- ja meediatöö, likvideeriti erinevaid kiriklikke ühinguid ja suur hulk kloostreid. Vrd **Hesse** 1975, S. 1151.

<sup>31</sup> Natsionaalsotsialistliku riigi ja Saksamaa katoliku kiriku suhteid reguleeriti 1933. aastal sõlmitud riigikonkordaadiga, mis tagas katoliku kirikule vähemalt

Eespool toodud näidetest ilmnes, et oma maailmavaatelise võimundluse kõrval ei salli riik kedagi teist; tegu on ilmse vastasseisuga. Nii teostub riigi ja kiriku lahutamine *riigi* initsiatiivil, õigemini surve, et sel moel võimalikult kiiresti saavutada kiriku kõrvaletõrjumine ja *hääbumine*. Lahutamise lähtub vaenulikkusest kavatsusest vabaneda kirikust kui tülikast konkurendist. Mida totalitaarsem on riik, seda kiiremini see vabanemine juhtub. Kõigil riigiideoloogiatel on silme ees vaid üks eesmärk: võidule tohib pääseda eranditult vaid üks ideoloogia. See oleks nagu *déjà-vu*: iseäralikus äraspidsuses teostavad totalitaarsed ideoloogiad tegelikult seda, mida õpetas tegema keskaegne riigikiriklik paradigma – ühe maailmavaate piiramatut absolutistlikku valitsemist koos vastavate abinõude, see tähendab nii välise kui sisemise sunni kasutamisega, olgu see siis püha inkvisitsioon keskaja Euroopas või mittepüha KBG või Stasi 20. sajandil. Seda mudelit on nimetatud ka *domineerimiseks* – erinevatel aegadel on nii kirik kui riik püüdnud erineval määral ja viisil üksteise üle domineerida.

*Kolmas* põhimudel seisneb Köttingi järgi selles, et võimu omav riik jätab kirikule või usulistele ühendustele tegevuseks piisavalt vaba mänguruumi. Niisugust suhtumist nimetatakse *sallivuseks* (tolerantsuseks) või teatud jaotusskeemi kohaselt ka “pluralistlikuks mudeliks”<sup>32</sup>. Mõlemas valdkonnas toimivate ja oma ühiskondliku tegevuse alal tegutsevate inimeste ühine huvi heaolu vastu viib reeglina riigi ja (teatud) kirikute ning usuliste ühenduste omavaheliste kokkulepete (konkordaadid<sup>33</sup> ja lepingud) sõlmimiseni. Selline

---

teatud määral kaitse riigipoolsete sekkumiste ja õigusrikkumiste eest, kuigi riik partnerina sellest lepingust tihtipeale kinni ei pidanud. Protestantlike kirikute osas oli olukord mõneti keerulisem, sest seal vallandus võitlus (*Kirchenkampf*) nii riigi ja kiriku vahel (kirikute poliitiline tasalülitamine (*Gleichschaltung*)) kui ka kirikusisene võitlus režiimile lojaalsete saksa kristlaste ja sellele vastuseisu osutanud tunnistuskiriku (*Bekennende Kirche*) vahel. Hiljemalt 1934. aastast alates pidid kirikud tunnistama, et natsionaalsotsialismist arenes järk-järgult välja iseseisev religioon. Selle “uuspaganluse” keskpunktis – nii igatahes kirikud seda pseudo-religiooni nimetasid – seisis usk ülemaailmse rahvuse jumalikustamine ja juhikultus. Nii katoliku kui protestantlike kirikuid tabas 1938. aastal võetud riiklik kurs avaliku elu puhastamiseks kristlikust ja kiriklikust mõjust (konfessionaalsete koolide likvideerimine ja religiooniõpetuse kaotamine avalikest koolidest, teoloogiateaduskondade töö suunamine, kirikliku hoolekande- ja haiglatöö üleandmine ilmalikele organisatsioonidele, kirikute eemalhoidmine meediatööst ja kirikliku noortetöö piiramine, kohati koguni keelustamine). Vrd **Hesse** 1975, S. 1146.

<sup>32</sup> Vt **Kilp** 2000, lk 17. Denzleri ja Andreseni järgi on seda mudelit nimetatud “seguks lahutamisest ja kooperasiionist” (**Denzler, Andresen** 1997, S. 330); **Hesse** nimetab seda “kiriku ja riigi mõõduka dualismi” mudeliks (**Hesse** 1975, S. 1150).

<sup>33</sup> *Konkordaat* (lad *concordare* – kokku leppima) on Püha Tooli ja riikide vahel sõlmitud leping, millega reguleeritakse mõlemapoolseid huvisid (kirikuametite täitmine, koolisüsteem, abielu, finantsküsimused jms). Selliseid riigikirikuõiguslikke lepinguid on sõlmitud juba alates keskajast (esimene neist oli Wormsi konkordaat

muld toimib näiteks nii Saksamaal kui ka Eestis. Me elame *riikliku sallivuse* tähe all. Riigil on – nagu varemgi ajaloos – teatud kirikliku *järelevalve* roll (*cura religionis*). Riik võib kärpida selliste osaduskondade õigusi (või koguni hukka mõista nende tegevuse), kes kujutavad kehtvalt mingit ohtu riigile või selle kodanikele (lähtudes inimõigustest, julgeolekust, tervishoiust vms). Lepingutega on reguleeritud sellised küsimused nagu usuõpetuse õpetamine koolides, teoloogiliste õppeasutuste positsioon ja funktsioon, koguduste juriidilised õigused, finantsküsimused (nt kirikumaks). Riigi usuline ja maailmavaateline *neutraalsus* (demokraatlikus riigis ilmselt parim võimalik lahendus) ei takista aga riigil eelistamast üht või teist konkreetset (varem näiteks riigi- või rahvakiriku staatuses olnud ja ajaloolis-kultuuriliselt kinnistunud) kirikut ega pakkumast teistele (näiteks vabakirikutele või muudele eriosaduskondadele) pelgalt “repressiivset tolerantsust”. Kunagine kiriku ja poliitilise korra ühtsus on küll formaalselt lagunened, kuid ranget lahutamist pole siiski kas teostatud või on seda ajapikku jälle lõdvendatud. Põhimõtteliselt on *ühe* territooriumi ja *ühe* kiriku mudel ikka veel sügavalt paljude riikide (aga ka neile partneriks oleva kiriku) teadvusesse ja välisesse vormidesse juurdunud ning religioosete organisatsiooni- ja väljendusvormide pluralismiga harjumine võtab veel aega.

Need lühidalt visandatud riigi ja kiriku suhete kolm põhimudelit on õhtumaisele kontekstile iseloomulikud<sup>34</sup> ning selgitavad just *euroopalikus* mõtleviisis toimunud arenguid: 1) **religioon kui riiklik-ühiskondliku korra**

---

1121. aastal, millega paavst Calixtus II ja Saksa keiser Heinrich V lõpetasid investituuritüli). Erilise tähtsusega on olnud Adolf Hitleri ja Pius XI vahel sõlmitud riigikongordaat (1933), mis Saksa Liitvabariigi konstitutsioonikohtu otsuse põhjal (1957) on SLV jaoks tänaseni kehtiv. Ka Austria liiduvalitsus kuulutas 1957. aastal nimetatud kongordaadi oma riigi jaoks jätkuvalt kehtivaks. Saksa Demokraatlikus Vabariigis seevastu käsitleti nimetatud kongordaati kehtetuna. Mitte vähemolulised pole tänase päevani Lateraanlepingud (1929), millega Pius XI ja Benito Mussolini lahendasid 1870. aastast päevakorras olnud kirikuriigi Rooma küsimuse. Protestantlikes kirikutes asendavad kongordaate riigi ja kirikute vahel sõlmitud *kirikulepingud*. Nt SLV-s on üldkehtivaks lepinguks Saksamaa Evangeelse Kiriku (erinevate maakirikute ühenduse) ja riigi vahel sõlmitud leping (1957) evangeelse kaplaniteenistuse korraldamiseks; maakirikud sõlmivad oma liidumaadega tavaliselt ise vastavad kirikulepingud. Vt **Denzler, Andresen** 1997, S. 339, 328; vrd ka **Scheuner, Ulrich**. 1975. Konkordiat. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin, S. 1365–1370.

<sup>34</sup> Kindlasti pole Köttingi käsitus ainus võimalik vaatenurk religiooni ja riigi (täpsemalt kiriku ja riigi) suhetele, nagu selgus ka muudest mainitud käsitlustest, mis siiski ei erinenud kirjeldatust niivõrd sisu, vaid pigem nimetuse poolest. Pealegi on sellised mudelid ju ideaalpildid, mida ükski riik tavaliselt puhtal kujul ei järgi. Erinevad autorid on sarnaselt Köttingiga taandanud kiriku ja riigi suhted (vähemalt *Euroopa* kontekstis) siiski kolmele põhimudelile või arengusuunale.

**alus** (riigikirikliku ühtsuse mudel); 2) **religioon kui avalikku elu segav faktor**, mistõttu riik tahab seda kõrvaldada (elimineeriva lahutamise mudel); 3) **religioon kui sallitud nähtus**, nii et kooseksisteerimine on reguleeritud teatud lepingute ja seadustega, kusjuures koostööpartneri valikul on tavaliselt eelduseks siiski ajalooline pärand<sup>35</sup> (lahutamise ja koordineerimise ning koostööpartneri segamudel).

#### 4. VABAKIRIKLIK LAHUTATUSE MUDEL JA SELLE ESIMESED ILMINGUD PÕHJA-AMEERIKA KOLONIAALPERIOODIL – KAS UUS PARADIGMA?

Eespool oli Hans Küngi paradigmade muutuse teooria kontekstis juba juttu sellest, et Põhja-Ameerikas kujunes revolutsioonijärgselt välja Lääne-Euroopast erinev *uusaegne-modernne* paradigma, mis ei pöördunud religiooni ja kristliku traditsiooni vastu, et sellest kui tülikast konkurendist vabaneda ega jätanud ka riigi ja kiriku ühtsuse või partnerluse arendamist. Põhja-Ameerikas esitas kristlus end 17.–18. sajandil ühiskonnale teistsuguses valguses ning mõistis ka ise riiki ja ühiskonda teistmoodi kui Lääne-Euroopas. Etteruttavalt tuleb tõdeda, et Ameerika Ühendriikide riikluse vaimsed alused on tänaseni säilitanud oma religioossed juured, see riiklus pole läbinud euroopaliku absolutismi erinevaid vorme ja Põhja-Ameerika kirikud pole kunagi omaks võtnud Euroopa kirikute eksklusiivsust<sup>36</sup>. Seetõttu on Põhja-Ameerikas üldjoontes välja kujunenud selline kirikute ja demokraatliku riigi suhe, mis vastab *mõlema* osapoole seesmisele loomusele paremini kui eespool kirjeldatud euroopalikud põhimudelid.

Mida see siis tähendaks – kui mõelda neljandale põhimudelile, mis ei omista riigile üldse mingeid võimupädevusi religioossetes küsimustes. See lahutatuse mudel lähtub mõistmisest, et religiooni haldamine ei kuulu avaliku võimu ülesannete hulka. Riik ei saa usulistele ühendustele piisavalt vaba ruumi jätta, sest see *ei kuulu* tema pädevusse. Niisugusest eeldusest jootuvalt pole juhtmõtteks ususallivus (või selle võimaldamine) ning pole tarvis ka lepinguid mõlema valdkonna (riigi ja kiriku) vahel. Niisugune mudel

<sup>35</sup> Nii on näiteks Saksamaal riigi “partneriteks” eelkõige katoliiklik (riigikonkordaat 1933. aastast) ja evangeelne (valdavalt luterlik) kirik (erinevate maakirikute ja liidumaade vahel on sõlmitud vastavad kirikulepingud). See “partnerlus” kajastab jätkuvalt Saksamaa ajaloolist konfessionaalset jaotust, nagu see oli Augsburgi usurahu (1555) ja Westfaali rahu (1648) päevil.

<sup>36</sup> Vrd Hesse 1975, S. 1151, 1153.



ei ole pelgalt teooria, vaid tegelikkus, ja see nn *vabakiriklik*<sup>37</sup> mudel erineb kolmest nimetatud euroopalikust põhimudelist sedavõrd, et ilmselt on õigustatud koguni *vabakirikliku paradigma* mainimine. See ei arenenud välja valgustuslik-ratsionaalset ja *antikiriklikku* rada pidi, vaid viis igati ratsionaalselt, kuid samas *prokiriklikult* ja piibelliku pärimusega ning kristliku usuga kooskõlastatult sootuks teistsuguse poliitilise praktikasi.

<sup>37</sup> Siinkohal lühike kommentaar mõistetele usuline ühendus, kirik ja vabakirik. Üldmõistetena kasutatakse erialakirjanduses või õigustekstides mõisteid “usuline ühendus” (sks *Religionsgesellschaft*) või ka “usuosaduskond” (sks *Religionsgemeinschaft*), sest riigiõiguslikust vaatenurgast ei ole eraldi “kirikuid”, “vabakirikuid” ega “sekte”, vaid üldistavalt usulised ühendused. Selline käsitlusviis on iseloomulik ka Eestis kehtivale “**Kirikute ja koguduste seadusele**” (KKS), kus usulised ühendused hõlmavad kirikuid, kogudusi, koguduste liite ja kloostreid, millele lisanduvad veel usuühingud; vt KKS tekst: elektrooniline Riigi Teataja (eRT), <<https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=12769838>>, 20.11.2010). *Kirikust* rääkides kasutatakse ka (sõltuvalt kontekstist) mõisteid “traditsiooniline kirik”, “ajalooline kirik”, “ametlik” või “etableritud” kirik. Reeglina käsitletakse kirikutena suuri (ajaloolisi) kristlikke konfessioone, nagu neid võib leida riigikiriklikust minevikust (rooma-katoliku kirik, luterlik kirik, õigeusu kirik, mõnes piirkonnas ka reformeeritud kirik). Tänapäevani kujutavad nad endast – kuigi enamasti mitte enam riigikirikutena – olulist ühiskondlikku tegurit. Suuruse ja mitmekülgsuse kultuuriliste seoste tõttu mõistavad nad end ise üldiselt rahvakirikutena. Kirikud on reeglina episkopaalse ja kihelkondliku struktuuriga (kogudustest koosnevad). Ajalooliselt on need kogudused katnud teatud territooriumit ja kujutanud endast ka haldusüksusi. Kirikute ajalooline püsimine jätkub iseenesest, kiriku liikmed sellesse otsekui “sünnivad”, sest enamikes kirikutes praktiseeritakse imikute ristimist. Vabakirikud seevastu on (juba reformatsiooniajastust alates) riigi- või maakirikutest eraldunud usulised ühendused, sest nad on põhimõtteliselt vastu niisugusele kiriklusele, mis on riigiga seotud ning riigi kodaniku jaoks enesestmõistetav, st sinna võib kuuluda ilma isikliku otsuseta. Eesliide “vaba- viitab kahele olulisele aspektile: “*vaba riigist*” ja “*vabatahtlik*”. Vabakirikud peavad oma liikmeskonna ise leidma ja liikmeks saadakse teadliku otsusega – seepärast kohtab vabakirikutes reeglina ka täiskasvanute või nn “usuristimist”. Kuigi vabakirikuid on keeruline erinevatel põhjustel ühise nimetaja alla paigutada (kas või näiteks “lahutatud riigist”, mis võib olla ajendatud nii poliitilistest põhjustest kui ka usulisest veendumusest), on enamik vabakirikutest (mis on valdavalt tekkinud just angloameerika kultuuriruumis) sellise enesemõistmise omaks võtnud. Reeglina on vabakirikud rangelt piibellikud, ei esinda kiriklikku ühtsust lõhestavaid eriõpetusi (välja arvatud erinev ristimiskäsitlus) ning ei ole välja arendanud võõraid kirikustruktuure, nii et toimiv ühendus teiste (protestantlike) kirikute ja ühendustega on võimalik ning vabakirikute seisukohast isegi soovitatav. Vrd **Reimer**, Hans-Dietrich. Kirche – Freikirche – Sekte. Statistischer Überblick. – Sonderdruck Nr. 16 aus Materialdienst der EZW 8/1988 und 1/1989. Berlin; vrd ka **Lehmann**, Jürgen. Freikirchen. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin. S. 751–757.

*Vabakirikliku* riigi ja kiriku suhete mudeli juured on 17. sajandi alguses Madalmaades ja seejärel Inglismaal separatsiooni läbi tekkinud *baptismis*<sup>38</sup>. Kui esimese baptistkoguduse üks rajajatest, Thomas Helwys, 1612. aastal Amsterdamist Londonisse naasis, alustas ta aktiivselt tegevust, mis on algusest saati baptismi üheks iseloomulikuks jooneks – avalik väljaastumine süüme-, usu- ja pressivabaduse eest. Inglismaal levitas Helwys selles valdkonnas teedrajavat kirjutist *The Short Declaration of the Mystery of Iniquity*<sup>39</sup>. Üllatava julgusega esitas Helwys nõudmise: “[...] Meie isand, kuningas, on vaid maine kuningas, ja kuningana on tal autoriteet vaid maisetes asjades, ja kui kuninga inimesed on kuulekad ja tõelised alamad, kes alluvad kõikidele kuninga seadustele, siis ei saa meie isand, kuningas, midagi enamat nõuda; sest inimeste usk Jumalasse, nende religioon, on Jumala ja inimeste omavaheline asi, kuningas ei pea selles osas aru andma ega ole ka kohtumõistja Jumala ning inimese vahel. Olgu nad ketserid, türklased, juudid või midagi muud – maisel võimul pole õigus neid vähimalgi määral karistada...”<sup>40</sup> Veel karmimalt väljendus Helwys kuningas James I-le adresseeritud pühenduses: “[...] Kuningas on surelik inimene ja mitte Jumal, ning seepärast pole tal ka meelevolda oma alamate surematute hingede üle, samuti

<sup>38</sup> Ristijateliikumise, reformatsiooni radikaalse tiiva üks harudest, Madalmaades alguse saanud *mennoniidid*, on esimesena 16. sajandi varauusaegses Euroopas esindanud konfessionaalse tolerantsuse mõtteid ning neid vahendanud ka uusaegsetele vabakirikutele, kes on asunud oma eksistentsi nimel võitlema süümevabaduse ja üldise usulise sallivuse kehtestamise ning kiriku ja riigi lahutamise eest. Need mõtted kandsid vilja eriti angloameerika ruumis, kus religioossete vähemustega ümberkäimises jõuti varem kui mujal religioonivabaduse rõhutatult *eraõigusliku* mõistmiseni. 17. sajandil Suurbritannia puritanismis esile kerkinud independendid (“sõltumatud”; neid on nimetatud ka separatistideks või kongregatsionalistideks), kes eitasid igasugust riigikiriklust ja propageerisid koguduse täielikku sõltumatust tsentraliseeritud riigi- ja kirikuvõimust, tõid reformatsiooniajal alguse saanud protsessi olulise pöörde. Paljud inglise nonkonformistlikud usupõgenikud siirdusid anglikaani kiriku tagakiusamise eest mandrile, peamiselt Madalmaadesse. Nii emigreerusid 1608. aasta paiku Hollandisse ka puritaanlikud teoloogid John Smyth (+ 1612) ja Thomas Helwys (+ u 1616), kes puutusid seal kokku mennoniitidega ja võtsid nende mõjutusel vastu usuristimise. Nende meeste eestvedamisel rajati 1609. aastal Amsterdamis esimene *baptist*kogudus, nii et sel aastal tähistab baptism konfessioonina oma 400. aastapäeva. Vrd **Saumets** 2003, S. 202.; vrd ka **Hughey**, John David Jr. 1959. *Die Baptisten. Einführung in die Lehre, Praxis und Geschichte*. Kassel, S. 67–74. [Edaspidi **Hughey** 1959]

<sup>39</sup> Tõlkes “Lühike deklaratsioon ülekohtu müsteeriumist”. Tegemist oli Hollandis 1611. aastal trükitud ja “Inglise rahvale” adresseeritud “usutunnistusega” (*Confession of Faith*), milles Helwys esines kõigile mõeldud täieliku usuvabaduse advokaadina, eitades riigi pädevust usulistest küsimustes ja nõudes riigilt neutraalsust süüme-, st ka usuküsimustes.

<sup>40</sup> Tsiteeritud **Hughey** 1959, S. 116f.

pole tal meelevalda luua neile seadusi ja kordasid ning seada nende üle vaimulikke isandaid. /.../ Oo kuningas, ära lase end petistest eksitada, ära patusta Jumala vastu, kellele sa peaksid kuuletuma, ja ära patusta oma vaeste alamate vastu, kes sulle kuuletuma peaksid ja seda teevad ihu, hinge ja oma varaga ...”<sup>41</sup> Nende mõtete eest Helwys arreteeriti ja ta suri mõned aastad hiljem vangistuses. Esialgu näis tema üleskutse usuvabadusele olevat “hüüja ja hää kõrbes”, kuid tähistas ometi – viimaks võiduka! – võitluse algust riigi ja kiriku lahutamise ning süüme-, usu-, ning ka pressivabaduse eest<sup>42</sup>. Süüme- ja usuvabadus kui võõrandamatu õigus on baptistliku ja laiemas plaanis *vabakirikliku* identiteedi üks alustalasid, sest see on seotud tõelise religiooni isikliku ja vabatahtliku iseloomu rõhutamisega.

Erinevate, valdavalt puritanismis<sup>43</sup> võrsunud usuliste dissidentide (presbüterlased, kongregatsionalistid, baptistid, kveekerid jt) esindajad, kes Inglismaalt ja ka mujalt Lääne-Euroopast (eelkõige Saksamaalt ja Madalmaadest) tagakiusamise eest Uude Maa maailma põgenesid, levisid seda mõttevara ka seal ning olid uusaegse *demokraatliku* ühiskonna (seega ka *vabakirikliku* mudeli (paradigma) tekke) teerajajateks. Süvenemata siinkohal omariikluse kujunemise ideedeloosse minevikku Põhja-Ameerika kolooniates, tuuakse järgnevalt esile vaid mõningad tõigad, mis ilmestavad ja seletavad seal valitud arengutee erinevust Lääne-Euroopast.

Vabakirikliku paradigma avaldumist võib täheldada juba Põhja-Ameerika ajaloo esimesel, nn koloniaalperioodil. Varajaste asunike puritaanlikke

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 117.

<sup>42</sup> Üheks esimeseks etapivõiduks sellel teel oli 1689. aastal pärast Kuulsa revolutsiooni (*Glorious Revolution*) lõppu Inglise parlamendi vastu võetud tolerantsusakt, millega väljendati sallivust kõikide dissidentide või nonkonformistide, st kõigi nende vastu, kes ei kuulunud anglikaani kirikusse (välja arvatud katoliiklased, unitaarid ja ateistid). Tegelikust usuvabadusest oli asi siiski veel kaugel: “sallitud” nonkonformistidelt nõuti kiriklikku supremaadivannet, millega nad pidid tunnustama Inglise kuninga pädevust kõrgeima valitsejana ka kiriklikes asjades (*the Supreme Protector of the Church*) ning neile ei laienenud valimisõigus ega võimaldatud ligipääsu riigiametitesse. Siiski kujutas tolerantsusakt riigi vastutulekut usuküsimustes ja seetõttu võis Inglismaal vabalt levima hakata ka valgustuslik mõtlemine, eriti pärast seda, kui 1714. aastal sai kuningaks George I. Alates 1718. aastast võisid nonkonformistid taas linnaametitesse asuda. Vrd **Denzler, Andresen** 1997, S. 587; vrd ka **Ward**, Reginald. 2000. *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/7). Leipzig, S. 27–29. [Edaspidi **Ward** 2000]

<sup>43</sup> Mõistega *puritanism* (ld *purus* = puhas) tähistatakse üldiselt Inglise riigikiriku (anglikaani kirik) vastu suunatud opositsioonilist *liikumist* (mitte üksikuid konfessionaalselt fikseeritud grupe!) umbes 1560.–1660. aastatel. Liikumine säilitas oma kirikuloolise ja teoloogilise mõju siiski ka edaspidi, eelkõige Inglismaa kolooniates Põhja-Ameerikas. Inglismaal märgib puritanismi lõppu formaalselt Stuartite dünastia kukutamine 1688. aasta riigipöördes, mida tuntakse Kuulsa revolutsioonina.

kogukondi iseloomustas range *lokalism*, st kohalike iseärasuste oluliseks pidamine, mis oli tingitud väikestest, põllumajanduslikult toetatud ja oma ideaalide ning moraalinormide järgi korraldatud asundustest, mida eraldasid üksteisest suured, kolonistide jaoks tundmatud ja “metsikud” territooriumid<sup>44</sup>. Lokalism võeti omaks, sest see nõudis autonoomiat, mis omakorda sobis hästi asunike religioosse elu ühe põhisuuna *kongregatsionalismiga*<sup>45</sup>.

Kolonistid ei soovinud oma religioosset praktikat allutada kaugel asuvale piiskopile või klerikaalsele hierarhiale. Ühiskondlikke leppeid austavad religioosse ülesehitusega poliitilised kogukonnad, mille elukorralduses juba 17. sajandil ilmsid demokraatlikud kalduvused (valimised, hääletamised), mõjutasid ranget igapäevaelunormidest kinnipidamist. Sellal kui kolooniad veel emamaast sõltusid, hakkas kogukonna tasandil juba arenema vabariiklik valitsusvorm. Religioon, mis moraalinormides küll kohati väga jäigaks osutus, kujunes tsentraalse eeskoste alt vabaks püüeldes demokraatia alusepanijaks.<sup>46</sup> Ühtlasi oli religiooni ja poliitika kombinatsioonis midagi erakordselt ratsionaalset, mille kohta Alexis de Tocqueville on juba 19. sajandi alguses oma praktiliste kogemuste põhjal märkinud, et ameeriklaste juures on sügav religioosus ja poliitiline kirglikkus seotud soliidse, praktilise meelega kõigis eluküsimustes<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Vrd **Prätorius** 2003, S. 32ff.

<sup>45</sup> *Kongregatsionalismi* all mõistetakse sellist kirikukontseptsiooni, mis lähtub “kokkukogunenud üksikogudusest” (*congregatio*), mille osas kehtivad kõik Kristuse poolt kirikule antud töötused, sest kogudus koosneb üksnes “usklikest”, mõistab end Jeesuse Kristuse ihuna ja kehastab seda oma asukohapaigas ka teiste jaoks. Sellele staatusele tugineb *kohaliku koguduse sõltumatus* kui kongregatsionalistliku kirikukorra väline tunnus. Usklikud ei tunnusta nende üle valitsevat klerust, vaid üksnes Kristust enda Karjasena. Koguduse koosolek on juriidiliselt kõrgeimaks juhtivorganiks. Igasugustel koguduseülestel organisatsioonidel või ka kiriklik-hierarhilist või poliitilist iseloomu omavatel instantsidel pole kongregatsionalismis idee poolest mingit valitsemis- või isegi mõjutamisõigust kohaliku koguduse üle; parimal juhul saab sellistel kogudusevälistel organitel ja organisatsioonidel olla vaid nõuandev funktsioon. Vrd **Denzler, Andresen** 1997, S. 337f.

<sup>46</sup> Vrd **Prätorius** 2003, S. 33.

<sup>47</sup> Vrd *ibid.* – *Alexis de Toqueville* (+ 1859), prantsuse aadlik ja ajaloolane, üks kuulsamaid USA ühiskonna analüütikuid, kes 1835. aastal avaldas esimese köite oma poliitilisest süsteemianalüüsist *De la démocratie en Amérique* (“Demokraatiast Ameerikas”), mis baseerus 1831. aastal toimunud Ameerika reisi muljetel. Tocqueville raamatud on tänaseni arvestatavaks lugemismaterjaliks, sest sisaldavad rikkalikult arhiivimaterjale, riiklikke dokumente ja statistilisi andmeid. Tocqueville teeb juba oma teose esimestel lehekülgedel selgeks, et Ameerika ühiskonna ja poliitika mõistmiseks ei piisa vahetutest, nüüdisaegsetest vaadetest, vaid pigem tuleb mõelda ajalooliste tagamaadele, mis ulatuvad kaugemale Iseseisvussõja ja põhiseaduslike institutsioonide tekke-eelsesse aega: USA *kogu* riigi- ja ühiskonnaarengu aluseks on Tocqueville arvates 17. sajandi puritaanidest kolonistide kogukonnad ning nende

Siiski polnud kongregatsionalistid ainsad, kes Põhja-Ameerika kolooniates oma usupraktikat viljelesid ja Ameerika poliitilis-kultuurilisi traditsioonidele kaugemas plaanis mõju avaldasid. Kolooniates leidus arvukalt kalvinistliku taustaga presbüterlasi<sup>48</sup>, kes olid pärit peamiselt Šotimaalt – neil oli oma kirikuorganisatsioon koos hierarhia ning sinodiga. Veel lähemal traditsioonilistele euroopalikele kirikustruktuuridele olid anglikaani kirikust ja Saksamaa erinevatest kirikutest ning Hollandi reformeeritud kirikust pärit kolonistid. Peale selle saabus kolooniatesse üha rohkem roomakatoliiklasi ning erinevate vabakirikute (baptistid, kveekerid) liikmeid. Põhja-Ameerika kolooniate religioosne pilt oli väga kirju juba enne riiklikku iseseisvumist<sup>49</sup> – ja on selliseks jäänud tänaseni, kuigi tolleagne jaotus erineb märgatavalt tänasest<sup>50</sup>.

Kolooniate usutunnistuslik eripära mõjutas ka autonoomiapüüdlusi tervikuna: see, mis kongregatsionalistlikele asunikele tänu nende kogukondlikule vagadusele ja kohalikule kirikuorganisatsioonile üsna loomulik tundus, tundus näiteks anglikaanidest kolonistidele võõrana. Religioossed vastuolud

---

*praktiseeritud* viis. Vrd **Hancock**, Ralph C. 1991. The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls. – Masugi, Ken (ed.). Interpreting Tocqueville's Democracy in America. Savage, p. 382.

<sup>48</sup> *Presbüterlased* (ka presbüteriaanid) on need reformeeritud (kalvinistlikud) kirikud ja kogudused (peamiselt Šoti- ja Inglismaa taustaga), mis eitades episkopaalset põhikorda ja kiriklikku konsistoriaal- ehk kollektiivset juhtimissüsteemi valivad põhikorraks *presbüteriaanliku* (ka presbüteriaal- ja sinodaalset) kirikukorra. Johannes Calvini Genfis väljatöötatud ja rakendatud kirikukorda eeskujuks võttes moodustavad *vanemad* (*presbyteros*) pastori eesistumisel *presbüteeriumi* (kolleegiumi), valvavad koguduseelu üle (kirikukari) ja osalevad erinevate organite töös alates kohaliku koguduse nõukogust kuni sinoditeni. Iseloomulik on vaimulike ja ilmikute võrdõiguslik koostöö kirikus (täieõiguslikes koguduseliikmetes nähakse ühtlasi ka õigus- ja ametikandjaid). Tavaliselt kasutatakse nimetust "presbüterlased" denominatsiooni ehk usuosaduskonna tähenduses (saksa keeleruumis võiks vastena kasutada mõistet *Religionsgemeinschaft*) üksnes angloameerika taustaga presbüterlaste kohta. Vrd ka **Denzler, Andresen** 1997, S. 476–478.

<sup>49</sup> 1775. aastal elas mässulistes Põhja-Ameerika kolooniates hinnanguliselt 575 000 kongregatsionalisti, 500 000 anglikaani, 410 000 presbüterlast, 200 000 Saksa kirikutest ja osaduskondadest pärit, 75 000 Hollandi reformeeritud kirikust pärit kristlast, 25 000 baptisti, 25000 roomakatoliiklast, 5000 metodisti ja 2000 juuti. Vrd **Prätorius** 2003, S. 34.

<sup>50</sup> USA suurimad denominatsioonid (2004. aasta seisuga) olid: roomakatoliiklased (71,7 miljonit), baptistid (47,7 miljonit), metodistid (19,9 miljonit), luterlased (13,5 miljonit) ning presbüterlased (7,8 miljonit). Anglikaane (episkopaale) on u 4,8 miljonit ja kongregatsionaliste 1,9 miljonit. Vrd **Largest Religious Groups in the United States of America**.

<[http://www.adherents.com/rel\\_USA.html#Pew\\_branches](http://www.adherents.com/rel_USA.html#Pew_branches)>, (22.11.2010) [Edaspidi **Largest Religious Groups in the USA**]

kolonistide vahel muutusid tõsiseks kohalikuks katsumuseks, andsid aga kaugemas plaanis siiski olulise tõuke riigi ja kiriku *vabakirikliku* lahutatuse mudeli sisseviimisele USA-s üleriigiliselt.

Siinkohal mõned näited nii religioossetest vastuoludest kui vabakirikliku mudeli rakendamise esimestest katsetest. Puritaanlik asundus Massachusetts Bay Colony sattus juba 1631. aastal usulisse konflikti dissidentliku mõtleja Roger Williamsiga (+1683)<sup>51</sup>, kes 1635. aastal oma rangelt kalvinistlike teoloogiliste ja poliitiliste vaadete tõttu kolooniast välja saadeti. Oma koloonia-kaaslastele heitis Williams ette seda, et nad on oma asunduses *poliitilise* korra sisse seadnud, viidates ideele, et nende elu on Jumalale meelepärane ja Jumala silmis õiglane – teisisõnu, nad püüavad oma vaateid Jumala plaanidega sobitada, neid sellisena esitada ja seadusevastaselt kolooniat endale allutada. Just *sellepärast*, et Williams ise oli sügavalt religioosne, nõudis ta poliitika eraldamist religioonist. Oma ideaalide elluviimiseks leidis ta võimaluse pärast väljasaatmist usuliselt sallimatust Massachusettsist. Ta asutas 1636. aastal New Providence'i indiaanlaste asunduse (hilisem Rhode Island), kus poliitilise korra ülesandeks jäeti üksnes inimeste igapäevaste vajaduste reguleerimine ja eitati poliitilise võimu õigust sekkuda isiklikku usuellu. 1639. aastal rajas Williams Põhja-Ameerika kolooniate esimese baptistikoguduse. Küllastades Charles II vastu suunatud puritaanliku ülestõusu ajal Inglismaad, üllitas Williams oma kuulsa traktaadi *The Bloody Tenet of Persecution for Cause of Conscience in a Conference between Truth and Peace* (1644), milles ta esitas teravaid piibellikke argumente religiooni vaba praktiseerimise toetuseks. Hiljem püüdis Williams neid põhimõtteid ka ellu viia, kindlustades oma asunduses mujal tagakiusatud kveekeritele õiguse usuvabadusele<sup>52</sup>. Williams, kelle religioossed vaated muutusid aja jooksul

<sup>51</sup> Vrd **Davis**, Derek. 2004. The Enduring Legacy of Roger Williams. Applying his Principles to Today's Pressing Church-State Controversies. – Lybæk, Lena *et al.* (Hrsg.). Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. (Ökumenische Studien/ Ecumenical Studies, Bd. 30). Münster, S. 479–484. Vrd ka **Noll**, Mark. A. 2000. Das Christentum in Nordamerika. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. IV/5). Leipzig, S. 72–77, 96–100 [Edaspidi **Noll** 2000]

<sup>52</sup> *Kveekerid* (ingl *quaker* – värisema) oli 17. sajandi keskpaiku Inglismaa religioonivõitluse käigus tekkinud ja anglikaani kirikuga opositsiooni sattunud müstilis-entusiastlik grupp, mille rajajaks oli kingsepast usuline visionäär George Fox (+1691). Fox jõudis 1647. aastal sisemisele veendumusele, et iga inimene võib “sisemise valguse” (Jh 1,9: Tõeline valgus, mis valgustab iga inimest...) kui Jumala hääle abil jõuda tõe ja igavese päästeni. Kveekerite (värisejate) pilkenime said nad tõsiasjast, et väidetavalt pani Pühast Vaimust haaratus neid värisema. Ise nimetasid nad end algul *Children of the Light*, pärast 1670. aastat *Society of Friends* (Jh 15,15). Riigikiriku, vandeandmise ja sõjateenistuse eitamine tõi Inglismaal kaasa kveekerite seadusliku survamise ja füüsilise tagakiusamise. Esimese tõelise varju-  
paiga leidsid kveekerid Põhja-Ameerikas. “Sisemise valguse” õpetus tingis aru-

üha radikaalsemaks, pühendas oma pika elu riigi ja kiriku eraldatuse *teoloogilisele* põhjendamisele. Sealjuures juhendus ta kalvinistlikust päästmisõpetusest: päästet saab anda üksnes Jumal, mitte ükski inimeste loodud kirik ei saa lunastust vahendada. Williamsi järgi laostas riigi järeelvalve religiooni üle inimeste usku ja südametunnistuse sundimine hävitas neis tõelise vagaduse. Nii oli usuvabaduse nõudmine 17. sajandi kolooniates ennekõike kainemõistlik abinõu.

Marylandis seadustas aristokraat lord Baltimore 1649. aastal usulise sallivuse seaduseelnõuga, milles deklareeriti, et ükski tunnistav kristlane ei pea “sellest hetkest alates olema mingilgi viisil tülitatud oma usu pärast või usu suhtes ega ka oma usu vabas praktiseerimises... ega tohi mingilgi viisil olla sunnitud uskuma või praktiseerima mõnda teist religiooni, mis on tema nõusoleku vastu”<sup>53</sup>. Seda tehti lootuses kaitsta sealseid roomakatoliiklasi nende usukäsitluses ning tagada nende kestmajäämine protestantlikus (anglikaani) süsteemis. Kuigi see seadus peatselt tühistati, märkis Marylandis tehtud uuendus läbimurret kogukonna mõistmises, milles katoliiklased ja protestandid said segamatult koos eksisteerida.<sup>54</sup>

17. sajandi teisel poolel järgis Williamsi eeskuju kveeker William Penn (+1718) oma maavaldustes Pennsylvanias, kus ta elustas nn püha eksperimenti ja allutas oma koloonia “võimalikult suure kodanliku ja religioosse vabadusega” põhiseadusele *The Frame of Government* (1682), mis muu hulgas heitis kõrvale sõjateenistuse ja -pidamise kohustuse, vandeandmise ja kirikliku abielu ning leevendas neegerorjade elu.<sup>55</sup> Penni põhiseadus kirjutas

---

saama kõikide inimeste võrdsusest, nii et kveekerid astusid välja ka naiste võrdõiguslikkuse eest ja seisuslike erinevuste, orjapidamise ning rassilise diskrimineerimise kaotamise eest. Sotsiaalset õiglust rõhutava ja patsifistliku osaduskonnana kuuluvad kveekerid ajalooliste rahukirikute hulka ning neil on oma alaline esindaja ÜRO-s. Kveekerid esindavad ilma dogmata religiooni ning on loobunud usutunnistustest, sakramentidest ja kiriklikust hierarhiast. Vrd **Geldbach**, Erich. 1988. Quäker. – Drehsen, Volker *et al.* (Hrsg.). 1988. Wörterbuch des Christentums. Gütersloh/Zürich, S. 1019.

<sup>53</sup> Tsiteeritud **Kilp** 2000, lk 30–31.

<sup>54</sup> Vrd **Noll** 2000, S. 77. 99.

<sup>55</sup> *William Penn* (1644–1718) oli juhtivaid kveekereid Põhja-Ameerikas ja *Pennsylvania* kristliku vabariigi asutaja. Inglise admiralil pojana sai ta hea hariduse Oxfordis, Saumuris ja Londonis. 1668. aastal ühines Penn tagakiusatud *Society of Friends* (kveekerid) liikumisega. Inglise kuningakoja võlakirja eest, mille Penn päris oma isalt, sai ta 1681. aastal Delawarest lääne pool suure maavalduse. Sellest süümevabaduse ja vägivallatuse (lepingud indiaanlastega) põhimõtetele rajatud “vabariigist” sai tagakiusatud kveekeritele ja teistele kristlikele dissidentidele “töötatud maa” *Pennsylvania*. – Vrd **Geldbach** 1988, S. 233–235; vrd ka **Krumwiede**, Hans-Walter. 1987. *Geschichte des Christentums III*. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl., Stuttgart. S. 55f.

ette, et kõik koloonia ametnikud “peaksid omama usku Jeesusesse Kristusesse”. Teisalt sätestas põhiseadus ühemõtteliselt: “Kõiki selles provintsis elavaid isikuid, kes tunnistavad ja tunnustavad üht kõikvõimsat ja igavest Jumalat selle maailma Looja, Hoidja ja Valitsejana, ja kes oma südametunnistuse järgi tunnevad endal kohustust elada kodanlikus ühiskonnas rahumeelselt ja õiglaselt, ei tohi tülitada või neile ülekohut teha nende usulise veendumuse või praktika pärast usu- ja jumalateenistuslikes küsimustes; ka ei tohi neid mingil moel sundida osa võtma mingist jumalateenistusest või üldse muust teenistusest või sundida viibima kusagil või millestki sellisest kinni pidama.”<sup>56</sup> Teatud poleemika oli Penni mõtlemises siiski olemas, sest tal tuli deklareeritud ulatuslikku usuvabadust sobitada tsiviilkorra huvidega, ja peale selle oli ta veendunud, et ühiskonna heaolu sõltub moraalse nõusoleku jagamisest.

Penni religioosse sallivuse poliitika soodustas märgatavalt Inglismaalt ja mujalt Euroopast pärit väga erineva usulise taustaga asunike immigratsiooni. Tuleb tõdeda, et süünevabaduse ja ususalivuse mõtetega oli Penn oma ajastust rohkem kui sajandi jagu ees. 18. sajandi alguses oli vaid väike hulk Põhja-Ameerika asunikke nõus Penni veendumusega, et usuvabadus ja kiriku ning riigi vahelise sideme lõdvendamine on midagi püsivalt positiivset. Rahvuslikule iseseisvumisele järgnenud esimestel aastakümnetel peaaegu kõigis osariikides toimunud kiriku ja riigi suhete arengut suunas siiski Penni *teismisuundumus*<sup>57</sup> ja toetus kristlike denominatsioonide seas kombeks saanud usutavadele, millele laienes ulatusliku sallivuse garantii. 18. sajandi kontekstis andis Penni vaadete liberaalsusest tunnistust seik, et Pennsylvania oli ainus kolmeteistkümnne koloonia seast, kus ka roomakatoliiklastel oli lubatud avalikult oma jumalateenistusi pidada.<sup>58</sup>

Ameerika Ühendriikide teistsugune religioosne areng ei oleks olnud võimalik ilma protestantismi ülemvõimuta varasel koloniaalperioodil, sest esimesteks kolonistideks Põhja-Ameerikas olid just protestandid. Edasises protsessis oli aga oluline see, millist laadi protestantism kolooniates juhtpositsioonile tõusis. Esimesed protestantlikud sisserändajad peamiselt Briti saartelt olid pigem reformeeritud (kalvinistliku) taustaga, mitte luterlased<sup>59</sup> või ristijad, kes tulid kolooniatesse mõni aeg hiljem mandri-

<sup>56</sup> Vrd Noll 2000, S. 77.100.

<sup>57</sup> *Teism* on usulis-filosoofiline arusaam, mis tunnistab Jumalat üleloomuliku olendina, kes on loonud maailma, juhivad selle kulgu ja kannab jätkuvalt hoolt kogu loodu eest.

<sup>58</sup> Vrd Noll 2000, S. 100.

<sup>59</sup> Lutheri kahe valdkonna õpetus (*Zwei-Reiche-Lehre*) väljendas arusaama, et vaimsed toimetused võiksid olla ühiskondlikest lahutatud. Kristlane elab ühtaegu mõlemas riigis. Nii jäi Ameerikasse emigreerunud luterlastes püsima teatud ebakindlus, milline on nende elu selles maailmas. Jumal valitseb küll kõige üle ja krist-



Euroopast. Need reformeeritud protestandid tunnustasid maailmasisest askeesi<sup>60</sup>, nende elukorraldus ja hoiakud rõhutasid Jumala au nagu kesk-aegsetes ordudes. Erinevalt keskaegsest munklusest aga arvasid need protestandid, et distsipliini tuleb Jumala auks rakendada selle maailma sees. Pereelu, äritegevus, poliitilised otsused ja vaba aja kujundamine – kõike tuli teha religioosse tõsidusega. Seetõttu ei otsinud need reformeeritud protestandid Ameerikasse jõudes mingit privaatset ruumi, et selles omaette religioosne olla, vaid vaba ruumi oma uskumusi vormiva jõu vallandamiseks. Protestantide hilisem panus ameerikalikku demokraatiasse, kapitalismi, individualismi ja vabatahtlike ühenduste loomisse on kantud reformatsioonipäevilt sissekasvanud iseloomulikust vaimust<sup>61</sup>. Võrreldes teistega suutsid reformeeritud protestandid religiooni ja ühiskonda nii tuntavalt lõimida, et neid oli juba Euroopas saatnud mõningane edu. Nende seisukoht, et Jumal on valitseja kõige üle, tähendas seda, et neil tuli maailmale lähemale astuda, täites igal võimalikul juhul Jumala tahet. Kirik ja ühiskond võisid ju olla erinevad suurused, kuid mõlemad asetsesid Jumala vahetu kontrolli all, ja Jumala rahval tuli seda järelvalvet teostada. Puritaanlik kogukond oli püha kogukond – *holy commonwealth* – ja selle kogukonna liikmeid (*visible saints*) sidus Jumalaga mitte üksnes indiviididena, vaid ka kirikuna või lepingurahvana ning poliitilise kogukonnana eriline liiduleping (*covenant*)<sup>62</sup>. Sellised veendumused tõid puritaanlikust keskkonnast pärit protestandid endaga Uude Maailma kaasa. Läbi aegade on Põhja-Ameerika kogenud erinevaid usulisi mõjutusi, kuid reformeeritud protestantismi esmane efekt ei ole kunagi lakanud kaasa mõjumast.

Põhja-Ameerika kolooniates toimunud arengut Lääne-Euroopa omaga kõrvutades kerkib esile väga oluline erinevus ususallivuse (tolerantsuse) ja süüme- või religioonivabaduse või nagu kveekerid ütlesid – *soul liberty* vahel. Inglismaal võeti 17. sajandi lõpus vastu mitmed ususallivusaktid (tuntuim neist ilmselt *Toleration Act* 1689. aastast), mis kõlavast nimest hoolimata ei sisaldanud tegelikku tolerantsusprintsipi ja toetasid kindlalt riigi ja kiriku *ühtsuse ideed* (riigikirikliku ühtsuse mudel Köttingi käsitluse

---

lased peaksid olema ühiskonnas aktiivsed, ent Lutheri järgi erinesid reeglikristlikuks kaastöök ühiskonnas neist reeglitest, mis olid mõeldud kiriku jaoks. Mandri-Euroopa ristijatelikumise usupõgenikud, eelkõige mennoniidid, järgisid veelgi rangema isolatsiooni põhimõtet. Patsifistidena ja lasteristimise eitajatena püüdisid nad täieliku maailmast eraldumise poole.

<sup>60</sup> Selles kontekstis on kasutatud religioonisotsioloog Max Weberi tuntud väljendit; vrd Noll 2000, S. 78.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Vrd **Geldbach** 1988, S. 231; vrd ka Vrd **Vollrath**, Ernst. 1988. Die Trennung von Staat und Kirche im Verfassungsverständnis der USA. – Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.). Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Frankfurt am Main, S. 218–220. [Edaspidi **Vollrath** 1988]

järgi). Tõsi küll, teatud protestantlike dissidentide grupid (juhul, kui nende “õigeusklikkus” tõestamist leidis) vabastati tagurlikes *Clarendon Code*<sup>63</sup> seadustes sätestatud karistustest. Hinnanguliselt oli Suurbritannias 17. sajandi lõpuks pool miljonit “sallitud” nonkonformisti (dissidenti), kes said taas loa praktiseerida oma usukombeid. Kuid karistuste kõrvaldamine ei toonud kaasa märgatavalt suuremaid vabadusi: dissidentidele ei tagatud kodanlikku võrdõiguslikkust, nad ei tohtinud näiteks ülikooli õppima asuda ja nii puudus neil juurdepääs ühiskonnas lugupeetud elukutsetele, sealhulgas ka linnaametitele (igauks, kes tahtis pääseda riigi- või kommunaalametisse, pidi vastu võtma armulaua anglikaani riituse järgi ja seda võimudele preestrilt saadud tõendiga kinnitama). Et nonkonformistid vastuseks oma õppeasutusi rajama hakkasid, kus valmistati ette tulevasi vaimulikke ja õpetati ka ilmalikke erialasid, oli selle piirangu tahtmatu ja ettekatvamatu tulemus. Usuküsimusi käsitlevate eksamite või testide (*religious tests*) eesmärk oli dissidentide ohjeldamine ja nende liikumise vältimine: neid “salliti” ühiskonnas väikesel hulgal, aga nad polnud vabad ja nn teise sordi kodanikena olid nende õigused piiratud (neil puudus näiteks valimisõigus).<sup>64</sup>

Niisugune euroopalik piiratud tolerantsuse mudel kandus loomulikult üle ka Põhja-Ameerikasse<sup>65</sup>. Kongregatsionalistid viisid selle ellu New Englandis,

<sup>63</sup> *The Clarendon Code* oli seadustekogu, mis sai oma nime anglikaani kõrgkirikut (*High Church*) ja kuningas Charles II toetajaid juhtinud lord Clarendoni (Edward Hyde) järgi. *Clarendon Code* sisaldas 1661.–1664. aastail Charles II eestvedamisel vastu võetud nelja seadust, mille üldiseks eesmärgiks oli riigikiriku restauratsioon ja kuninga supremaadi ehk ülemvõimu kindlustamine Inglise kiriku üle. Seadustati näiteks nende nonkonformistide tagandamine igasugustest ametitest, kes keeldusid Püha õhtusöömaaga anglikaani riituse järgi vastu võtmast, samuti keelustati konventiiklid (usulised erakoosolekud), kus osales üle viie inimese erinevatest majapidamistest. Kõiki pastoreid, õpetajaid ja professoreid kohustati täielikult aktsepteerima *Common Prayer Booki* (anglikaani kiriku ametlikku agenda-, laulu- ja palveraamatut) või nad tagandati ametist. Vrd **Ward** 2000, S. 19–22.

<sup>64</sup> Vrd *ibid.*, S. 21–30; vrd ka **Geldbach** 1988, S. 235.

<sup>65</sup> Põhjalikumalt on sellest juttu näiteks Franklin H. **Littelli** teoses “From State Church to Pluralism” (New York 1971). USA kirikuloolased jagavad sealse kirikuloole tihti kolmeks epohhiks, kasutades seejuures jaotusprintsipiina just religioonivabadust. Esimene faas on euroopalik mudel “ühest kristlaskonnast ühel territooriumil”. Teist faasi iseloomustavad püüdlused viia läbimurdele selliseid väärtusi nagu *soul liberty*, *liberty of conscience* või *religious liberty*. Sel moel muutus Põhja-Ameerika protestantlikuks impeeriumiks, mida valitsesid alguses erinevatest denominatsioonidest pärit protestandid. Teistest kristlikest konfessioonidest (roomakatoliiklased, ortodoksid) ja religioonidest (juudid, moslemid jt) pärit arvukate siserändajate tõttu see jõuvahekord aga muutus, kui algatati religioosse pluralismi ja religioonidevaheline dialoog (protestantliku impeeriumi lõpuks loetakse sümbolsealt katoliiklasest John F. Kennedy valimist USA presidendiks 1960. aastal). Vrd **Geldbach** 1988, S. 232f.

mistõttu avatud süüme- ja usuvabaduse vaadetega Roger Williams oli sunnitud sealt lahkuma. Anglikaanid kasutasid seda mudelit lõunapoolsetes kolooniates. Vabakiriklik mudel, mida esindasid baptistid ja kveekerid, oli veel n-ö kõrvalseisjate mudel. Teistes New Englandi kolooniates karistati baptiste ja kveekereid esialgu tsiviilõiguslikult kui separatiste. Selle mudeli esimestest ilmingutest 17. sajandi Põhja-Ameerikas kuni kõigile laieneva süümevabaduse ja vaba religioonipraktika deklareerimiseni oli pikk tee. Ka uue vabariigi rajamisel polnud sugugi kindel, et just *see* mudel jääb peale USA põhiseaduse esimese paranduse (*First Amendment*) jõustudes 15. detsembril 1791. aastal. Paljud lugupeetud 18. sajandi ameerika riigimehed nagu George Washington või Patrick Henry toetasid selgelt riigikirikut (*established church*), mis mõnes piirkonnas (näiteks Massachusettsis ja New Hampshire's) jätkas tegutsemist veel 19. sajandi esimesel poolel<sup>66</sup>.

18. sajandi teisel poolel võis siiski ulatuslikku usuvabadust kohata juba Rhode Islandil, Pennsylvanias, Delaware's, New Jersey's ja New Yorkis. Kahes viimati nimetatud koloonias olid nimeliselt küll olemas *etablieritud*, teisisõnu riigivõimu sisse seatud ja finantsvahenditega varustatud kirikud – kuni Ameerika Ühendriikide loomiseni toetasid kõik kolmteist kolooniat ühte või mitut kirikut. Etablieritud kiriku(te) süsteem, mida võiks nimetada ka euroopalikuks riigikiriku mudeliks, ei saanud kolooniates kunagi domineerivaks valdavalt protestantlike asunike usuliste erinevuste tõttu. See paljusus tõi reaalses elus paratamatult kaasa usuvabaduse. Revolutsiooniga kaasnes ka kirikute etablierimise vastu suunatud liikumine (*Disestablishment*). Ilma verevalamiseta ja vastastikuse vihkamiseta toimunud kiriku ja riigi lahutamist Põhja-Ameerikas on peetud üheks suurimaks saavutuseks ameerika – ja laiemas plaanis ka üldises – kirikuloos, sest see kujutas endast radikaalset eemaldumist Euroopa praktikast ning uue paradigma sündi.

## **5. USUVABADUS (RELIGIOUS LIBERTY) JA KIRIKU NING RIIGI LAHUTATUS (SEPARATION) KUI AMEERIKALIKU RELIGIOOSSUSE VAIMSED JA ÕIGUSLIKUD NURGAKIVID**

See vabakiriklik lahutatuse mudel, mida oli esindanud Penni püha eksperiment, muudeti (ilmselt paljudele üllatuslikult!) hiljem, uue vabariigi rajamisel, põhiseaduse osaks. Põhiseaduse (*Bill of Rights*) esimene parandus sätestab nimelt, et kongress ei tohi välja anda ühtki seadust, mis näeb ette *ühe*

<sup>66</sup> Vrd Noll 2000, S. 80. 83f; vrd ka Geldbach 1988, S. 233; Vollrath 1988, S. 219f.

religiooni (rääkimata ühe kiriku) etableerimist või keelab kellelgi religiooni vaba praktiseerimist (*free exercise of religion*)<sup>67</sup>. Peale selle ei tohtinud avalikus sfääris töötavaid ametnikke allutada mingile usulisele eksamile või testile, nagu see oli tavaks näiteks Inglismaal<sup>68</sup>.

18. sajandil toimunud tormilised arengud, mis kulmineerusid kolonistide sooviga vabaneda Inglismaa ülemvõimu alt, vallandasid ka kirikute etableerimise vastu suunatud liikumise (nn *Disestablishment*). Peale eespool nimetatud tegurite mängisid selles olulist rolli ka Põhja-Ameerikat tõsiselt raputanud Suur Ärkamine (*Great Awakening*)<sup>69</sup>, mis oli meelestatud

<sup>67</sup> “Kongress ei anna välja ühtegi seadust, milles kiidetakse heaks mõne religiooni kehtestamine või keelatakse mõne usundi vaba praktiseerimine...”. Põhiseaduse tekstile on lisatud ka vastav kommentaar: “Paljud riigid on sidunud end ühe religiooniga, muutes seda esindava kiriku riigikirikuks (ametlikuks kirikuks) ja toetades seda riiklikest vahenditest. See parandus keelab Kongressil luua riigikirikut või sätestada mingil viisil selle loomine. Seda on tõlgendatud kui valitsusele pandud keeldu soodustada või toetada religioosseid doktriine. Lisaks ei või Kongress vastu võtta seadust, mis piiraks usu praktiseerimist...” Tsiteeritud: **Ameerika Ühendriikide põhiseadus koos kommentaaridega**. Ameerika Ühendriikide Suursaatkond Eestis. Ajaloolised dokumendid.

<<http://estonian.estonia.usembassy.gov/pohiseadus.html>>, (25.11.2010). [Edaspidi **Ameerika Ühendriikide põhiseadus**]

<sup>68</sup> Tsiteeritud: **Ameerika Ühendriikide põhiseadus**, artikkel VI, lõik 3: “... ühegi Ameerika Ühendriikide mis tahes valitsusasutuses oleva mõjuvõimsa ametikoha puhul ei nõuta kunagi usuküsimusi käsitleva eksami läbimist.”

<sup>69</sup> *Suur Ärkamine* (1734–1755) oli esimene vormilt koloniaalne, sisult usuline äratusning uuendusliikumine Põhja-Ameerikas, kus “usuisade” 17. sajandil kaasatoodud religioosne innukus oli hakanud 18. sajandiks juba vaibuma. Kristliku üldsuse seas seniajani hinnatud isiklikult kogetud päästekindluse asemele – mis oli siiani ajendanud inimesi vabatahtlikult puritaanlike kogudustega ühinema – oli sünenud kõlbeline ja religioosne-kiriklik eluviis ilma isikliku sügavama usulise kogemusega. Selle kohta kasutati mõistet *half way covenant* (poolik liiduleping Jumalaga). Usulise uuenemise vajadus oli tingitud ka sellest, et rahvastiku arv ja geograafiline levik muutus Põhja-Ameerika kolooniates kiiresti ja kirikud ning kogudused ei suutnud sellega sammu pidada. Iga üksiku koguduse vaimulik vastutusala kasvas liiga suureks ning koguduseliikmete omavaheline side hakkas kaduma. Kiiresti leviv äratusliikumine, mille eesotsas olid sellised mõjukad teoloogid ja jutlustajad nagu kongregatsionalist Jonathan Edwards ja metodismile lähedalseisev George Whitefield, nõudis täieõiguslikuks kirikulihmeks olemise eeldusena taas isiklikku pöördumist. Suure Ärkamise peamiseks meetodiks oli võimalikult erinevatel aegadel ja erinevates paikades, sealhulgas ka farmides ja vabas õhus, spetsiaalsete äratuskoosolekute (*camp meetings*) korraldamine (nn reisijutlustajate kasutamine). Sellega püüti kahtlevaid hingi esmalt “üles raputada” ja seejärel evangeeliumi armupakkumisega julgustada, et inimesed jutluses väljapakutud irratsionaalse uuestisünni avaliku tunnistasaktiga täide viiksid – see oleks uus liidulepingu sõlmimine (*covenant*) Jumalaga. Äratatud pidid seejärel näitama oma aktiivsust Jumala riigi levitamises omaenese

formaalse ortodoksia (Põhja-Ameerika kontekstis eelkõige etableeritud kirikluse) vastu, ja valgustuslik liberaalne ratsionalism, mille ridadesse kuulusid peale Thomas Jeffersoni, Benjamin Franklini ja James Madisoni veel paljud Põhja-Ameerika kristlased, kes ajaloolise kristluse *traditsioonilisi* õpetusi võrdlemisi väheolulisteks pidasid, kuid näitasid siiski üles otsustavat poliitilist toetust just dissidentlikele kirikutele. Nende puhul oli tegemist haritud kosmopoliitidega, kes juhindusid eelkõige üldisest vabaduspüüdlusest ning taunisid usulisi tagakiusamisi. Deistidena uskusid nad, et inimene on loodud mõistusega olendiks, kellele Looja on andnud teatud võõrandamatud õigused, ja kes suudab ise oma mõistuse toel selles maailmas Looja tahet mõista ja ellu viia ning inimesele antud võõrandamatuid õigusi kaitsta<sup>70</sup>. Ratsionalistidena arvasid nad, et inimõistus suudab eristada religiooni seda osa, mis on vajalik stabiilse ja moraalse ühiskonna ning poliitilise korra eksisteerimiseks. Religioosete traditsioonide eripärased õpetused olid avalikule korrale üleliigsed ning lausa ohtlikud ning seetõttu tuli need avalikust valdkonnast eraldada.<sup>71</sup>

Ameerika tollaste poliitiliste juhtide sõnum oli ühemõtteline: *religioossed* kodanikud tohtisid tunda, et nad on riigis igati teretunud, kuid nad ei tohiks arvestada sellega, et kõikide allutamine ühele toimivale jumalikule tahtele ülendatakse põhiseaduslikuks põhimõtteks. “Põhiseaduse isad” jäid Jeffersoni mõtetele truuks: nad ei loonud teoloogiliselt tuletatud liidulepingut, vaid rajasid sekulaarse poliitilise korra, kus religioon ja riik on üksteisest eraldusmüüriga lahutatud (*wall of separation*). Selle tähtsamaks väljenduseks on juba mainitud esimene parandus.<sup>72</sup>

---

päästekindluses veendumise tõttu. Suure Ärkamise päevil olid usulise uuendusliikumise kandvateks jõududeks eelkõige baptistid, metodistid ja presbüterlased. Vrd **Noll** 2000, S. 79–84; *Covenant*-traditsiooni kohta vt ka **Prätorius** 2003, S. 47–55.

<sup>70</sup> Deism on usulis-filosoofiline õpetus Jumalast, kes küll on maailma loonud, kuid ei sekku enam selle käiku. Valgustuslik-deistlik mõtlemine avaldub Thomas Jeffersoni kuulsates sõnades, millega ta 1776. aastal juhatas sisse Iseseisvusdeklaratsiooni: “Me peame isenesestmõistetavaks tõde, et kõik inimesed on loodud võrdsena, et Looja on neile andnud teatud võõrandamatud õigused, mille seas on õigus elule, vabadusele ning õnne poole püüdlmisele. Selleks, et neid õigusi tagada, on rahvad seadnud endale valitsused, mille õiguspärane võim põhineb valitsetavate nõusolekul, nii et kui mingi valitsemisvorm neid eesmärke kahjustab, siis on rahval õigus seda muuta või kukutada ja seada ametisse uus, mis lähtub niisugustest põhimõtetest ja mis on korraldatud sellises vormis, et tagab inimestele kõige tõenäolisemalt julgeoleku ja õnne.” Tsiteeritud: **Jenkins**, Philipp. 2005. Ameerika Ühendriikide ajalugu. Tallinn, lk 287; vrd ka **Prätorius** 2003, S. 56.

<sup>71</sup> Vrd **Geldbach** 1988, S. 235f; vrd ka **Noll** 2000, S. 80f; **Prätorius** 2003, S. 55ff; **Kilp** 2000, lk 32–33.

<sup>72</sup> Vrd **Prätorius** 2003, S. 56f.; vrd ka **Vollrath** 1988, S. 226.

Siinkohal tuleks rõhutada, et religioonivabaduse pooldajad Ameerikas ei tahtnud mingil moel religiooni kahjustada või tagakambrisse tõrjuda (nagu seda püüti Prantsuse revolutsioonist peale saavutada (ja hiljem totalitaarsetes süsteemides edasi arendada) riigi ja kiriku lahutamise ja mitmel pool Lääne-Euroopas), vaid seda puhastada ning vabastada ebaseadusliku klerikaalse valitsuse alt. Need kaks liikumist – deistlik-valgustuslik poliitiline eliit ja noore vabariigi radikaalsed puritaanlikud massid – ühendasid 18. sajandi lõpupoole otsustavalt oma jõud ning viimaks tekkis kiriku ja riigi suhetesse *vabakiriklik* vastastikkuse lahutatuse paradigma, mida ei saa võrrelda euroopaliku “ühesuunalise” teega. See ei tähista pöördepunkti üksnes Põhja-Ameerika, vaid kogu uusaegses kirikuloo.

Põhiseadusega kehtestatud usuvabaduse suunas<sup>73</sup> astus otsustava sammu Thomas Jefferson oma seadusega *Bill for Establishing (!) Religious Freedom* (1786), milles oli sätestatud: “Ühtegi inimest ei või sundida külastama või toetama ükskõik millist usulist teenistust, kohta või palvust, teda ei tohi ka maksustada, piirata, tülitada ega koormata tema ihus või varanduses, ta ei tohi ka muul moel kannatada oma religioosse arvamuse või uskumuse pärast.”<sup>74</sup> Samas tekstis proklameeris Jefferson ka religiooni ja riigi lahutatust, öeldes, et tsiviilõigused ei sõltu enam vagadest (st religioosetest) arvamustest ja veendumustest<sup>75</sup>.

1787. aastal vastuvõetud *The Northwest Ordinance* (loodealade määrus) oli põhiseaduse eel kõige tähtsam seadusandlik akt, mis pani loodeterritooriumil aluse vabariiklikule valitsemisvormile ja kodanikuõigustele. Vastavalt preambulale pidi kodanikuõiguste seadus laiendama “fundamentaalseid tsiviil- ja usuvabaduse põhimõtteid, mis moodustavad aluse, millele need vabariigid, nende seadused ja põhiseadused on püstitatud”. 3. artiklis tunnistati aga religiooni tähtsust noorele vabariigile, mis vajab vooruslikke inimesi: “Religioon, moraal ja teadmised on heale valitsusele ning inimkonna õnneks hädavajalikud...”<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Juba 1777. aastal koostas Jefferson (ajendatuna Virginias vastu võetud mahukast *Bill of Rights*’ist) vastavasisulise õigusteksti (*Act for Establishing Religious Freedom*), mille abil ta üritas võidelda religiooni etableerimise vastu ja usuvabaduse printsiibi tõstmise eest põhiseaduslikule tasandile. Vrd **Vollrath** 1988, S. 223f.; vt ka **Noll** 2000, S. 101f.

<sup>74</sup> Tsiteeritud tõlkena: **Kilp** 2000, lk 34.

<sup>75</sup> “That our civil rights have no dependance on our religious opinions any more than on opinions in physics or geometry”. Tsiteeritud: **Vollrath** 1988, S. 223–224.

<sup>76</sup> Vrd **Text of the Northwest Ordinance**. – Archiving Early America. Homepage. <<http://www.earlyamerica.com/earlyamerica/milestones/ordinance/text.html>>, (25.11.2010). Iseloomulikult rõhutatakse religiooni ja moraali olulist rolli ka Massachusettsi põhiseaduse (1780) 3. artikli 1. osas: “The happiness of people, and the good order and preservation of civil government, essentially depend upon piety, religion and morality”; tsiteeritud **Vollrath** 1988, S. 227.

Eriti väärib selles paradigma muutumise kontekstis tähelepanu USA neljanda presidendi James Madisoni (1751–1836)<sup>77</sup> panus. Vaatamata sellele, et Madison oli anglikaani kiriku liige, pühendus ta võitlusele etableerimise vastu, hülgas tavapärase usulise sallivuse idee ja püüdis jõuda tõelise pluralistliku usulise ning intellektuaalse vabaduseni. Tema kirjutisest *A Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*<sup>78</sup>, mis oli suunatud anti-föderalist Patrick Henry parlamendile esitatud ettepanekute (sealhulgas maksude kogumine kirikute toetuseks) vastu, võib leida napolis vormis selle uue paradigma kesksed ideed.

*Esimene* punkt seisneb selles, et religiooni või usu valdkonnas, õigemini Looja austamises, ei tohi käibida sunni seadused. Religioon on veendumus, mille asupaigaks on üksikisiku südametunnistus. Kuuletuda tuleb üksnes südametunnistuse diktaadile; see on võõrandamatu õigus (*this right is in its nature an unalienable right*). Veel on oluline teada, et valgustuslikult mõtlevale Madisonile on religioon avaram mõiste kui kirik, ja selliselt räägib ta mitte kiriku, vaid religiooni õigustest.<sup>79</sup>

*Teine* juhtmõte ütleb, et religioonivabaduse ja vaba religioonipraktika õigus kaalub üles muud indiviidile esitatud nõudmised. Inimese kohustus oma Looja ees eelneb tsiviilühiskonna nõudmistele. Seetõttu ei tohi tsiviilühiskonnal ega valitsusel olla religiooniga mingit pistmist: “Me kinnitame, et religiooni küsimustes ei takista tsiviilühiskond ühegi inimese õigusi, ja et

<sup>77</sup> James Madison oli 1779. aastast alates Kontinentaalkongressi liige, kes 1780. aastatel taotles koos föderalistidega tugevat keskvõimu. Tema projekt sai USA 1878. aasta põhiseaduse aluseks. Aastatel 1801–1809 oli ta Thomas Jeffersoni valitsuses riigisekretär, 1809–1817 USA president. Vrd **Kauffmann**, Bruce G. 1997. James Madison – “Godfather of the Constitution”. – *Early America Review*. Summer 97. <<http://www.earlyamerica.com/review/summer97/madison.html>>, (26.11.2010)

<sup>78</sup> Teksti on tsiteeritud teoses: **Gaustad**, Edwin Scott (ed.). 1968. *Religious Issues in American History*. New York. [Edaspidi **Gaustad 1968**]

<sup>79</sup> “Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence. The Religion then of every man must be left to conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as they may dictate. This right is in its nature an unalienable right.” Tsiteeritud: **Gaustad** 1968, p. 73. Vrd ka **Zollmann**, Carl (*American Church Law*, 1933): “Igaüks üksikisikule on loomuliku poolest antud temas peituv võõrandamatu ja haavamatu õigus teenida Jumalat sel moel ja viisil, nagu see vastab kõige rohkem tema südametunnistuse käskudele. Keegi ei tohi temalt seda õigust röövida. Ühelgi inimlikul autoriteedil pole voli seda õigust segada või mingil moel kontrollida või sellele vastu tegutseda. /.../ Täielik vabadus usu valikul vastavalt indiviidi otsusele ja südametunnistusele kuulub seega Ameerika kodaniku kaasasündinud õiguste hulka.” Tsiteeritud: **Bates**, M. Searle. 1947. *Glaubensfreiheit. Eine Untersuchung*. New York, S. 787–788. [Edaspidi **Bates 1947**]

religioon on täiesti välja jäetud selle otsustusalaast.”<sup>80</sup> See saab selgeks vähemuse ja enamuse problemaatikas, mis on Madisoni jaoks väga oluline poliitikafilosoofiline teema<sup>81</sup>. Demokraatlikus tsiviilühiskonnas tuleb vaidlus- alused küsimused lahendada enamusprintsibi abil. Seda demokraatlikku põhimõtet ei tohi aga kasutada religiooni puhul, sest siin võib vähemusel vabalt olla enamuse ees õigus. Enamusotsused topiksid nõnda kinni vähemuse süümehaale suu<sup>82</sup>. See tähendab, et riigis peavad vähemused kaitstud olema, aga samas ka seda, et valitsusel, mis on moodustatud enamusprintsipi järgides, pole õigust konkreetsele religioonile riiklikku toetust pakkuda<sup>83</sup>. Föderalism, mille nimel Madison poliitiliselt võitles, pidi tagama, et riiklikul tasandil ei tekiks mitte kunagi riigi ja kiriku liitu.

Madisoni kolmas juhtmõte tuleneb kristliku kiriku ajaloost, kus on hoiatavaks näiteks *corpus christianum*’i paradigma. Ligi pooleteise aastatuhande jooksul, mil see paradigma Õhtumaal kiriku ja riigi suhetes valitses, on selle asemel, et alal hoida ja edendada religiooni puhtust ning tõhusust, tulnud esile hoopis sellise paradigma roiskunud viljad: “...kõrkus ja laiskus kleeirikute seas, teadmatus ja lõmitamine ilmikute seas, ja mõlema puhul veel ebausk, silmakirjalikkus ning (teisitimõtlejate) tagakiusamine.”<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> “This duty [...] is precedent both in order of time and degree of obligation, to the claims of Civil Society... We maintain therefore that in matters of Religion, no man’s right is abridged by institution of Civil Society, and that Religion is wholly exempt from its cognizance.” Tsiteeritud: *ibid.*

<sup>81</sup> Madisoni arvates võib enamus olla juhuslik, ja kuna see on tavaliselt sündinud lokaalsest homogeensusest, võib enamus olla väga kangekaelne ja isemeelne. See tõttu on oht, et enamuse moodustajad hakkavad riiki lõhestama, kui nende vastu pole mingit kaitset ega tasakaalu. See skeptiline suhtumine pidurdamatusse enamusprintsipi sundis Madisoni otsima neid institutsioone, mis võiksid olla vastukaaluks parlamendile ja valimistele. Seda vastukaalu pakkus esmajoones religioon: kuna religioon valitses ameeriklaste ajalooliste vabaduspüüdluste üle, pidi individuaalse religioonivabaduse piiramine mõjuma kõige ilmselgema enamusprintsibi kuritarvitamise ja moonutusena. Egoistliku enamuse poliitiline käitumine võib muutuda täiesti talumatuks, kui selle otsustada jätta olemuslikud õigused nagu religiooni vaba praktiseerimine. Selle argumendiga suutis Madison end kongressis kehtestada. Enamuse-vähemuse probleem lahendati vähemuse kasuks: enamusel ei ole mingit õigust oma religioonile anda riiklikku või etableeritud kuju. Vrd **Prätorius** 2003, S. 58f.

<sup>82</sup> “It is also true, that the majority may trespass on the rights of the minority.” Tsiteeritud: **Gaustad** 1968, p. 73.

<sup>83</sup> Vrd **Geldbach** 1988, S. 236f.

<sup>84</sup> “During almost fifteen centuries, has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride, and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity; in both superstition, bigotry and persecution.” Tsiteeritud: **Gaustad** 1968, p. 75.



Vabakirikliku paradigma juhtmõtteks on see, et usu- või religioonivabadust ei tohi segi ajada ususalливusega. Esmapilgul väike, ent tähendusrikas erinevus mõistetes seisneb järgnevas: sellal kui ususalливust (tolerantsust) võimaldatakse kellelegi ja see eeldab seda pakkuva vastava instantsi – näiteks riigi – olemasolu, on usuvabadus konkreetne ja võõrandamatu õigus. Ususalливust, mis on iseloomulik just etableeritud kiriklusele, võimaldatakse riigi armust ja sellest võib taas ilma jääda<sup>85</sup>. Religiooni- ja süümevabadus on aga konkreetne õigus, mitte meelevaldne meede, ning taolist võõrandamatut õigust ei saa riik võimaldada ega ka ära võtta (nagu sallivust), vaid üksnes kaitsta.

*Bill of Rights*'i abil saavutati Madissoni eesmärk küll mitte vahetult, kuid siiski ajalise viivitusega: riigi ja kiriku (laiemas mõttes religiooni) suhete kompleksne probleem tõsteti rahvuslikule tasandile. Kui see juba põhiseaduse osa oli, arvas nii mõnigi, et see mudel kehtib küll föderatsiooni, aga mitte üksikute osariikide jaoks. John Adams, üks esimestest USA presidentidest, avaldas näiteks arvamust, et baptistid võivad enne oodata päikesesüsteemi muutumist, kui et Massachusettsi kongregatsionalistid oma kiriku *establishment*'ist loobuksid<sup>86</sup>. Partikulaarsed ja regionaalsed erikultuurid ei lakanud seepärast eksisteerimast, kuid nad pidid nüüdsest end tugevamalt siduma üleriigiliselt järjest ühtsemaks muutuvate institutsioonidega. Religiooni ja riigi suhete rahvusliku tasandi tunnuseks on selle probleemistiku samaaegne õiguspäraseks muutmine: piir religiooni ja poliitika vahel muutus nüüdsest demarkatsioonijooneks, mida ennekõike saab tõmmata või nihutada kohtulikult.<sup>87</sup>

## **6. VABAKIRIKLIK PARADIGMA – KAS ÜKSNES AMERICAN WAY OF LIFE?**

Tulles tagasi USA põhiseaduse juurde, tuleb rõhutada, et selle esimese parandusega deklareeritakse (järgides nii baptistide ja kveekerite kui ka valgustatud ratsionalistide valitud suunda), et religiooni kehtestamine, selle valvamine ja toetamine ei kuulu riigi ülesannete hulka. Nõnda piiratakse selgelt riigi võimu ja valitsusülesandeid. Riik peab pühendumise oma sekulaarsetele ülesannetele ega vaja nende täitmiseks mingit religioosset ülekinnitamist või rõhutamist. Nõnda on Madisoni eraldatuse joon, mis taotleb paindlikkust riigi ja religiooni suhetes (sest need suhted pole staatilised, vaid pidevas

---

<sup>85</sup> “Toleration belonged to a system where there was an established church and where it was a thing granted, not of right, but of grace.” Tsiteeritud: **Geldbach** 1988, S. 237.

<sup>86</sup> Vrd **Geldbach** 1988, S. 233.

<sup>87</sup> Vrd **Prätorius** 2003, S. 59–60.

muutuses) leidnud USA praktikas kõige laialdasemat rakendamist<sup>88</sup>. Põhiseadus ei tegele usulise arvamuse reguleerimisega. Kirikud ning osaduskonnad on oma õpetuste ja kommete osas vabad ning ei pea riigi ees õigustama oma ideede või kultuste õigsust või mõistlikkust. Täieliku religioonivabaduse ja täieliku poliitilise vabaduse süsteem jagab mõlemale partnerile sellised kaardid: see annab kirikutele ja usulistele ühendustele osa, mida nad on suutelised vastavalt oma olemusele mängima, ja samas tagab see neile vabaduse mängida seda rolli ka poliitilises protsessis<sup>89</sup>.

Kui pärast kodusõja lõppu jõustus 1868. aastal USA põhiseaduse neljateistkümnnes parandus, mis sätestas erinevad kodanikuõigused, sh ka õigused elule, vabadusele ja varale, mida ei saa kelleltki võtta seadusega kooskõlastamata<sup>90</sup>, siis kaitses see põhiseaduse säte ka kirikute ja osaduskondade omandit<sup>91</sup>.

Selge distants Põhja-Ameerika ja Lääne-Euroopa vahel avaldub, kui võrrelda ameerikalikku mudelit mõne *euroopaliku* vastega. Riiklikust ususalливusest Inglismaal ja kiriku ning riigi lahutamisest Prantsusmaal on juba eespool põhjalikumalt juttu olnud. Seetõttu oleks mõttekas kasutada võrdluseks näiteks samal ajal Austrias toimunud arenguid<sup>92</sup>. 1769. aastast tegutses religiooniküsimustega tegelev õukonnakomisjon Austria kõrgeima kirikliku ametkonnana. Keiser Joseph II andis 1781. aastal välja tolerantsuspattendi (1781), mis tugines puhtalt finantsilistele kaalutlustele. Nimelt vaadeldi arvutusi, mis võtsid kokku kahjud, mida Prantsusmaa oli endale ise tekitanud,

<sup>88</sup> Vrd **Kilp** 2000, lk 39–40. Teatud määral on Madissoni eraldusjoonele (*line of separation*) alternatiiviks juba Roger Williamsi vormitud ning Jeffersoni keelekasutusse juurdunud “eraldusmüür” (*wall of separation*) riigi ja kiriku vahel. Jeffersoni arvates ei tohiks valitsus tungida religiooni erasfääri, samamoodi ei tohiks religioon hüljata oma sfääri ning kippuda valitsuse alale. Teoorias on USA Ülemkohus kasutanud asjaomaste kohtulahendite puhul tihti just eraldusmüüri põhimõtet, sellal kui tegelikult rakendub valdavalt eraldusjoone põhimõte.

<sup>89</sup> Vrd **Hesse** 1975, S. 1153f.

<sup>90</sup> “... samuti ei saa ükski osariik võtta üheltki inimeselt elu, vabadust või vara, kui see ei toimu seadusega kooskõlas; lisaks peab iga osariik tagama oma volialasse kuuluvate isikute õiguste võrdse kaitse.” Tsiteeritud: **Ameerika Ühendriikide põhiseadus**.

<sup>91</sup> Carl Zollmann on selle arengu kohta öelnud teoses *American Church Law* (1933): “Nii ei ole ühtegi teist riiki peale Ameerika Ühendriikide, kus lisaks üldisele religioossele vabadusele on kaitstud ka usuosaduskondade omand.” Tsiteeritud: **Bates** 1947, S. 787.

<sup>92</sup> Alljärgneva ususalливuse arengut Austrias käsitleva ülevaate aluseks on: **Sakrausky**, Oskar. 1981. Toleranz gestern und heute in Österreich. – Gewissen und Freiheit, Nr. 16, S. 58–66; **Lorenz**, Willy. 1962. Du bist doch in unserer Mitte. Wege der Kirche in Österreich. Wien, S. 57–67; **Plöchl**, Willibald M. 1977. Josephinismus. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin, S. 1055–1062. [Edaspidi **Plöchl** 1975]

kui sundis hugenotte (reformeeritud kristlasi) kodumaalt välja rändama. Keiser ei tahtnud prantslaste viga korrata, pealegi nägi ta valgustatud monarhina oma riiki hoolekande- ja heaoluriigina, milles religioon ei tohtinud kuhugi kaduda, vaid pidi andma riigile vajaliku kõlbelse aluse ning olema arvestatavaks hoolekande- ja julgeolekuteguriks. Kui katoliiklik *vastureformatsioon* oli sõnastanud loosungi “kirik vajab riiki,” siis josefinismi<sup>93</sup> üldiseks panuseks oli juhtmõte “riik vajab religiooni”. Vaid religioossetest kaalutlustest ajendatuna – selleks, et keisri alamate hinged pärast surma hukatusse ei saaks – ei saanud teisituskujaid (st mittekatoliiklasi) kui “eeskujulikke töölisi ja häid alamaid nende eluajal maalt minema ajada” ning nõnda “kõiki eesõigusi” röövida, “mida neilt muidu võtta saaks”. Seetõttu anti mõnede *mittekatoliiklike* kirikute esindajatele (luterlased, reformeeritud ja kreeka-ortodokssed kristlased) kodanikuõigused ja neil lubati keisri armust täita oma usulisi kombeid (*Privat-Exercitium*)<sup>94</sup>, sellal kui roomakatoliku kirik Austrias – mida Joseph II püüdis anglikaani kõrgkiriku eeskujul Rooma ülemvõimu alt vabastada – säilitas piirangutest ja reformidest hoolimata ka edaspidi avaliku ja privilegeeritud kiriku staatuse. Ometi olid sellised arengud

<sup>93</sup> *Josefinism* on laiemas mõttes valgustusliku absolutismi riigipoliitiline ja kitsamas mõttes kirikupoliitiline süsteem, mis saavutas oma täie ulatuse Habsburgidele kuuluvatel aladel keiser Joseph II valitsusajal (1780–1790). Kirikut riigist lahutades sekkus riik ulatuslikult kiriku haldus- ja finantsasjadesse, nii et kirik näis olevat *riigi* oma, kes allutab, kontrollib ja kasutab kirikut oma religioonipoliitilise instrumendina. Selliselt võib josefinismi nimetada *riigikirikluse* üheks erivormiks, samas ka üleminekuvormiks.

<sup>94</sup> Asulates ja nende ümbruskonnas, kus oli rohkem kui sada perekonda, mis kuulusid luterliku või reformeeritud usutunnistusega kirikutesse, lubati asutada koole ja palvemajasid (ilma torni ja kelladeta ning hoovipoolse sissepääsuga). Need kirikud võisid endale oma kulul palgata õpetajaid ja vaimulikke. Keisrivõimude dispensatsiooni (seaduse täitmisest vabastamise) alusel võisid nimetatud kirikute liikmed saada akadeemilise kraadi ja töötada tsiviilametis, neile anti kodaniku- ja meistriõigused ning lubati teha tehinguid kinnisvaraga. Segaabieludest sündinud poegade usuline kuuluvus määratleti isa usutunnistuse järgi. Üleminek katoliku kirikust mõnda teise kirikusse oli üksikjuhul lubatud, kuid keelatud oli terve koguduse usuvahetus. Kuigi roomakatoliku kirikul tuli arvestada mitmesuguste privileegide kaotamisega ja piirangutega (nt paavstlikke otsuseid ei tohtinud ilma riikliku heakskiiduta avaldada; kiriklike ordude sidemed Roomaga keelustati ning likvideeritud kloostrite ja kirikute vara läks kirikureformide finantseerimiseks loodud religioonifondi; piiskopkondade ja kirikukihelkondade piire muudeti vastavalt riigi soovidele jms). Nimetatud meetmeid käsitleti ühest küljest kirikliku elu hädavajaliku uuendamisenähtena (suur hulk riigi ettekirjutusi nii vaimulikele kui kirikute kultuslikule elule), teisalt ei puudunud josefinismis kirikuvaenulikud püüdlused, mis soovisid kirikut täielikult riigi meelevallale allutada ning sellest ratsionalistlikku riigisüsteemi osa kujundada (näiteks käsitus vaimulikust kui riigiorganist, kes on määratud teenima rahva üldist valgustamist). Vrd **Plöchl** 1975, S. 1059–1062.

Austrias sedavõrd ennekuulmatud, et paavst Pius VI võttis 1782. aastal isiklikult ette reisi Viini, et Josephile mõistust pähe panna ning teda niisugusest mõtlematusest loobuma keelitada. Kohtumisel ei jõutud siiski loodetud kokkuleppele. Josefinism jõudis (kiriku)poliitilise süsteemina lõpule alles 19. sajandi keskpaigas. Josefinismi näitel võib kokkuvõtvalt hinnata euroopaliku tee erinevust ameerikalikust: selleks, et religiooni täielikult oma teenistusse võtta, pidi teatud usulist sallivust kuulutav riik hoidma religiooni “astjat” – kirikut – siiski kindlalt oma kätes.

Uues Maailmas oli riigi ja kiriku üksteisest lahutamine (*disestablishing of church and state*) religioonivabadust manifesteerides (*establishing of religious liberty*) põhiseaduslikult teostatud. Kuid erinevalt euroopalikest lahutamise mudelitest – näiteks Prantsuse revolutsioon ja sellest välja kasvanud laitsism, Oktoobrirevolutsioon Venemaal ja selle hukatuslikud järelmõjud kirikule hilisemas Nõukogude Liidus, natsionaalsotsialism oma kirikute “tasalülitamisega” Saksamaal või religiooni survanud ja kommunismi “maailmareligiooniks” tõsta pürginud sotsialism külma sõja ajal – ei toimunud see lahutamine USA-s selleks, et kergendada religiooni surma, vaid just *religiooni enda huvides*. See selgub neist arengutest, mis toimusid Ameerikas peale põhiseaduse vastava paranduse ratifitseerimist. USA usuline mitmekesisus<sup>95</sup>, mis ulatub läbi ajaloo tänasesse päeva, ja usuline vitaalsus on silmatorkav: mitte ükski rahvas, mis on sellisel kõrgel sõjalis-poliitilisel ja tööstuslikul ning teaduslik-tehnoloogilisel tasemel, ei ole nii religioosne kui ameerika rahvas<sup>96</sup>. Ja pole ka tõsiseid märke selle kohta, et see ikka veel

<sup>95</sup> Seda mitmekesisust iseloomustab kujukalt Thomas Jeffersoni mõte 1781. aastast: “*Difference of opinion is advantageous to religion.*” (tsiteeritud: **Geldbach** 1988, S. 238). USA religioosne elu on erakordselt kirju. Siinkohal vaid mõned näited: võib kohata ortodokseid juute ja selliseid reformjuute, kes aktsepteerivad rabidena ka naisi. Seal võib kohata reformatsioonijärgsest Euroopast usupõgenikena tulnud *amish*’itest talupoegi, kes eitavad jätkuvalt igasugust tehnilist progressi, kuid on samas kaitstud ka energia- ning finantskriiside eest; samuti oma usu pärast Euroopas tagakiusatud kveekerid, herrnhuutlasi, hutterlasi, mennoniite või müstikasse kalduvaid swedenborglasi. USA pinnal on tekkinud suur hulk denominatsioone ja eriosaduskondi alates mormoonidest kuni Jehoova tunnistajateni, seitsmenda päeva adventistidest kuni nelipühikogudusteni, “mustade kogudustest” kuni karismaatiliste katooliiklaste ja episkopaalideni. Ja muidugi arvukalt nn peavoolu kirikuid ja kogudusi (*Mainline Churches*, valdavalt protestantlikud): baptistid, metodistid, luterlased, presbüterlased, kongregatsionalistid, Kristuse Jüngrid, Kristuse Ühinenud Kiriku liikmed, aga ka roomakatoliiklased, erinevate ortodokssete, sh orientaalsete rahvuskirikute liikmed ja paljude väiksemate konfessioonide esindajad, rääkimata lugematutest misjoniühingutest, religioossetest abiorganisatsioonidest, kristlikest meediaasutustest, kristlikest ja muude religioonidega seotud ülikoolidest, kolledžitest ja erakoolide võrgustikust. Vrd *ibid.* S. 238f.

<sup>96</sup> Vrd **Kilp** 2005, lk 96–100; vrd ka **Prätorius** 2003, S. 8–12.

elujõuline ja pidevalt uuenev religioosne elu hakkaks hääbuma – pigem näib USA muutuvat järjest religioossemaks, kui võtta aluseks kas või sealse elanikkonna usklikkus või kirikute ja koguduste külastatavus võrreldes teiste lääneriikidega<sup>97</sup>.

Euroopas ei kaasnenud religiooni ja riigi lahutamise teine oluline moment, vabatahtlikkusele (*voluntary commitment*) tuginev religiooni vaba praktiseerimine (*free exercise of religion*)<sup>98</sup>. Ideoloogilised režiimid peavad religiooni vaba praktiseerimist tõkestama oma ideoloogia etableerimisega, et ise ellu jääda. Sealjuures rakendatakse samasuguseid tagurlikke ja repres-iivseid sundmeetmeid nagu kunagi “vanades riigikirikutes”.

USA näitel võib siiski tõdeda, et religioon levib paremini, kui ta pole allutatud olemuslikult võõrale võimule ega sõltu riigist mingite tegurite, näiteks rahaliste toetuste pärast. USA-s liitusid valgustuslikud, ent samas ka prokiriklikud ideed nende teoloogiliste argumentidega, mis levisid eelkõige puritanismi vasaku tiiva baptistide ja kveekerite seas (nt Williams ja Penn), kes muutsid religioonivabaduse oluliseks nii kirikule kui ühiskonnale. Lähtuti otsusest, et koguduste ja koosolekute organiseerimine peab toimuma vabatahtlikkuse alusel ning usuasjades on igasugune sund (*coercion*) pärssivaks teguriks<sup>99</sup>. Tuleb rõhutada, et nende usugruppide vaated religioonivabaduse ideele ei sündinud valgustuslik-ratsionalistlikult pinnalt, vaid teoloogilistel kaalutlustel.

Puritaanlikud kristlased uskusid, et inimene on ühest küljest Jumala pühaduse suveräänsuse ja teisest patu orjuse all. Inimeksistentsi vastuolulisuse tajumine viib kolme põhjaneva järelduseni.

1. Pühade inimeste nähtav kogudus (*visible saints*) peab täielikult sõltuma Jumalast ja olema seetõttu sõltumatu riiklikust järelevalvest ja rahalisest toetusest.

2. Pühade inimeste nähtav kogudus saab koosneda üksnes sellistest inimestest, kes on Jumala kutse isiklikult vastu võtnud ja tulevad kokku vabatahtlikult, et Jumalat ülistada ja ligimest teenida. Liikmesust koguduses ei

<sup>97</sup> Vrd Kilp 2005, lk 97.

<sup>98</sup> Religiooni vaba praktiseerimine on kiriku ja riigi lahutatusel isegi olulisem, sest selles valdkonnas pole riigil (ideaalis!) mingeid õigusi. Siin on kesksel kohal otsused, mille usklikud võtavad vastu isekeskis vaba diskursuse sees ja (piibellikult väljendudes) Püha Vaimu juhtimisel. Kui mõelda USA põhiseaduse esimesele parandusele, siis väljendab kogu selle tekst üht kõikehõlmavat veendumust – mis kasu on erinevatest vabadustest, kui neid ei realiseerita: näiteks kõnevabadusest, kui keegi ei saa või ei taha rääkida, või pressivabadusest, kui kirjastajad ja toimetajad on liiga arad, et asju nende õigete nimedega nimetada, või koosolekute pidamise vabadusest, kui keegi kohale ei tule. Nii on ka usuvabadusega – mis kasu sellest oleks, kui poleks elavaid kogudusi ja osaduskondi, kes ei praktiseeriks vabal moel oma usulisi veendumusi.

<sup>99</sup> Vrd Geldbach 1988, S. 233.

omistata (nt lapsele tema vanemate tahtel), vaid see omandatakse, st inimene taotleb seda ise (*voluntary membership*). Seepärast on niisugustes kogudustes olulisel kohal misjonaarne-evangelistlik tegevus (krusaadid, äratuskoosolekud, usukonverentsid, *camp meetings*), mis käib käsikäes religioonivabadusega. Vabatahtlikkus tähendab seda, et inimesed võivad religiooni või konfessiooni vahetada või üleüldse olla väljaspool organiseeritud religiooni, ilma et peaksid kartma negatiivseid tagajärgi oma igapäevasele elule (eitaakse inimeste liigitamist nn religioonitestide alusel). Tõsiasi, et etableeritud kirikute esindajad on tõstnud ikka ja jälle üles süüdistusi vabakirikute või teiste usuliste ühenduste misjonaarsete ja evangelistlike pingutuste vastu, nähes sellises tegevuses proselüütlust<sup>100</sup>, on seletatav põhimõtteliselt erinevate paradigmade kokkupõrkega. Siiski võib USA kontekstis ära märkida, et usuvabadus võõrandamatu õigusena ja vabatahtlikkus usuasjades olid piisavalt atraktiivsed väärtused ka neile, kes üldiselt olid harjunud etableeritud kiriklusega.

3. Patt viib võimukeskused kalduvuseni end riigis ja kirikus absolutiseerida ning Jumala võimutäiust rünnata. Selle vastu ehitatakse tõkked, piirates ja kontrollides inimeste võimu nii koguduses<sup>101</sup> kui riigis ning eraldades kirik selgepiirilisel riigist (*wall of separation*). Demokraatlik riik oma võimujaotustega, vastastikuse kontrolli ja ajaliselt määratletud võimujagamisega on mõneti nagu kristliku koguduse peegelpilt, mis korraldab *ilmikute* täielikul kaasamisel ise oma asju. Siinkohal ei ole küsimus selles, kas *enne* oli demokraatlik riik või demokraatlikult korraldatud kristlik kogudus. Pigem on olulise tähtsusega asjaolu, et niisugune riigi ja kiriku suhete vabakiriklik paradigma kujunes välja pikaajalise protsessi jooksul, mil mõlemad valdkonnad üksteist märgatavalt mõjutasid.<sup>102</sup>

Muidugi on selle väliselt ameerikaliku ja sisuliselt vabakirikliku paradigma – nagu muudegi kiriku ja riigi suhteid iseloomustavate paradigmade – puhul tegemist ideaaltüüpilise lihtsustamisega. Isegi USA religiooni ja poliitika suhetes toimuvat jälgides jääb kohati mulje, et see paradigma eksisteerib samaaegselt mõne teistega. Suurim oht vabakiriklikule paradigmatel varitseb

<sup>100</sup> *Proselüütideks* nimetati antiikajal “juurdetulnuid”, peamiselt mõnest teisest religioonist juutlusse üle läinud inimesi. Proselüütus on omandanud negatiivse tähenduse, sest see koondus poolehoidjate võitmisele kõigi vahenditega, et nad vaid loobuksid oma vaadetest ning “pöörduksid” teise religiooni või konfessiooni.

<sup>101</sup> Seetõttu rõhutatakse vabakirikutes ja kogudustes ilmikute kandvat rolli, kes kristlastena ja koguduseliikmetena on kõik “valitud sugu, kuninglik preesterkond, püha rahvas, omandarahvas” (1 Pt 2,9); see avaldab mõju ka ametimõistele, mistõttu ei suhtuta heakskiitvalt eriliste ametikandjate olemasolusse koguduses (nt kveekerid), rääkimata mingist erilisest vaimulikuseisusest.

<sup>102</sup> Vrd Saumets, Andres. 2001. Vabakiriklikust paradigmat demokraatia teenistuses. – Via Theologica. Kõrgema Usuteadusliku Seminari Toimetised. Tartu, lk 31. [Edaspidi Saumets 2001]; vrd ka Geldbach 1988, S. 233f.

tänapäeval nn kristlike uusparempoolsete (*New Christian Right*)<sup>103</sup> ridades, üldisemalt kristlike (uus)fundamentalistide või evangelikaalide hulgas, kes on eduka *lobby*-tööga juba aastakümneid mõjutanud nii USA sise- kui välispoliitikat. Peatumata USA kristliku fundamentalismi olemusel ning sellega seonduvatel probleemidel, tuleb toonitada, et kõigil juhtudel, mil religioon ja poliitika on hakanud eraldusjoont mõlemas suunas ületama ja omavahel segunema, oli ja saab olema igal juhul suurimaks kaotajaks religioonivabadus, mille kaitseks väidetavalt avalikku ellu ja poliitikasse sekkutakse<sup>104</sup>. See

<sup>103</sup> Kristlik fundamentalism tuli pärast 1950.–1960. aastate paremäärmslike jõudude kõrgaega USA-s varjusurmast välja. See juhtus enne 1980. aasta presidendi valimisi. Paremkonservatiivsed jõud, valdavalt vabariiklaste hulgast, organiseerusid moodustamaks võimsat konservatiivset vastublocki liberaalsete ja mõõdukate vaadetega poliitilistele jõududele ning aitamaks senatisse ja esindajate kotta kõige konservatiivsemaid kandidaate. Selles strateegias mängis olulist rolli ka fundamentalistliku leeri kaasamine sellesse kampaaniasse. Paljud üleriigiliselt tuntud usujuhid ja telejutlustajad ühinesid religioosete uusparempoolsete koalitsiooniga. Kõigi religioosete uusparempoolsete samastamine protestantlik-fundamentalistliku leeriga oleks siiski ülemäärane lihtsustamine, sest religioossed uusparempoolsed oli koalitsioon, mille moodustasid konservatiivsed protestandid koos katoliiklastest, mormoonidest ja juutidest mõttekaaslastega. Teisalt leidis arvukalt fundamentalistlike ja separatistlike grupe, kes ei osalenud selles konfessionaalset piire ületavas poliitilis-usulises koalitsioonis, sest neile ei olnud vastuvõetav näiteks koostöö katoliiklastega või religiooni märgatav politiseerumine, mida mõisteti hingeõndsusele kahjulikuna. Samuti ei pea paika kõikide evangelikaalide (*Evangelicals*, ka *born-again-christians* ehk uuestisündinud kristlased) liigitamine religioosete uusparempoolsete hulka. Ka evangelikaalide seas on erinevaid grupeeringuid, mis hoiavad usulistel põhjustel poliitikast eemale või esindavad näiteks patsifistlike positsioone, mida neil on raske ühildada USA jõulise välispoliitikaga. Religioosete uusparempoolsete peamised teemad 20. sajandi viimastel aastakümnetel olid vana majandusmoraali taastamine, riikliku sotsiaalpoliitika asendamine eraviisilise heategevusega, abordiküsimus, võitlus naiste ja homoseksuaalide võrdõiguslikkuse vastu, ülemaailmne võitlus kommunismi vastu, USA sõjalise ülemvõimu taastamine ja kindlustamine Nõukogude Liidu suhtes, palvuse siseseviimine avalikes koolides. Nende sisevaenlaseks oli “sekulaarne humanism”, mida esindas massimeedia ja riiklik bürokraatia, välisvaenlaseks aga “ateistlik kommunism”, mida tollal kehtastas Nõukogude Liit. Vrd **Riesebradt**, Martin. 1987. Protestantischer Fundamentalismus in den USA. – Information Nr. 102. VIII/1987. EZW-Texte. Stuttgart. S. 10ff. [Edaspidi **Riesebradt** 1987] Külma sõja aegse bipolaarse maailmakorra kokkuvõtte järel on küll kommunismioht päevakorrast maha võetud, kuid selle asemele on tõusnud uued välisvaenlased, nagu näiteks islamistlik terrorism (nt Al-Qaida, Taliban) või nn kurjuse telje vaenulikud režiimid (nt Iraan, Põhja-Korea).

<sup>104</sup> Kristlikud uusparempoolsed on oma usulis-poliitilise tegevuse õigustamiseks sageli apelleerinud just usuvabaduse printsibile. Põhiseaduse esimesele parandusele viidates väidetakse, et selles on sätestatud vabadus religioonile, mitte vabadus religioonist. Selles vaimus on end väljendanud ka president Ronald Reagan: “The First

on nagu saatuse ironia, et need denominatsioonid, eelkõige baptistid, kes kunagi pidasid usuvabaduse ja kodanikuõiguste eest põhimõttekindlat võitlust, põlgavad kõige enam oma vaimulike eelkäijate pärandit. Niinimetatud “sõltumatud” baptistid nagu pastor ja telejutlustaja Jerry Falwell<sup>105</sup>, kes oli “religioossete uusparempoolsete” suur toetaja ning paljude USA poliitikute usuline nõuandja, või mõjuvõimas telejutlustaja Pat Robertson<sup>106</sup> või suurim

---

Amendment was not written to protect the people from religious freedom.”; tsiteeritud: **Geldbach** 1988. S. 250.

<sup>105</sup> *Jerry Falwell* (1933–2007), üks vastuolulisemaid fundamentalistlikke arvamusi liidreid USA-s, asutas 1956. aastal Lynchburgis *Thomas Road Baptist Church*’i megakiriku (hetkel u 24000 liiget) ja 1971. aastal fundamentalistliku *Liberty University* (kuulub USA kümne kõige konservatiivsema ülikooli hulka). Tema eestvedamisel kutsuti ellu *Moral Majority Movement*, millega Falwell üritas poliitiliselt passiivseid fundamentalistlikke ja evangelikaalseid kristlasi “äratada” ja rahvuslikus poliitikas arvestatavaks teguriks muuta. Uusfundamentalismi mobiliseerumine ja politiseerumine rajanes USA-s teatud kriisiteadvusel. Just Falwell oli see, kes sõnastas *neli kriisi*, millesse Ameerika ühiskond oli 1980. aastate alguseks sattunud – sõjaline, majanduslik, poliitiline ja (kõige rohkem) moraalne kriis –, pakkudes neile erinevaid radikaalseid lahendusi. Need probleemid muutusid Ameerikas sise- ja välispoliitilisteks teemadeks, pakkudes nii lihtsatele inimestele kui poliitilistele ringkondadele praeguseni diskussiooniainet. Falwelli ühiskonnakriitika on läbi aastakümnete olnud äärmuslikult moraliseeriv ning dualistlik: kõik konfliktid leiavad viimaks aset hea ja kurja vahel, kõik taandub viimaks moraale ja moraaltusele. Aga moraaliküsimustes ei tohi olla mingeid kompromisse. Ka nüüdisaegse industriaalühiskonna kompleksed struktuuriprobleemid ja keerukad rahvusvahelised suhted taandatakse sellisele lihtsale skeemile (näiteks tõlgendas ta 2001. aasta terrorirünnakut USA vastu Jumala karistuseks liberaalseks muutunud Ameerika patuse eest, kuid avaldas samas ka toetust Iraagi sõjale). Seetõttu ei mängi fundamentalistlikus mõtlemises rolli kaalutlused, kuidas lahendada huvide konflikte rahumeelselt näiteks läbi rääkides, et osapooled jõuaksid mängureeglites kokkuleppele. Falwell koos oma pooldajatega on juba aastakümneid toetanud konservatiivseid poliitilisi jõudusid, sh aidanud kaasa Ronald Reagani presidendiks saamisele. Samuti kuulus Falwell president George W. Bushi peamiste toetajate hulka. Vrd **Prätorius** 2003, S. 112–117; **Riesebrodt** 1987, S. 11–13; vrd ka **Geldbach** 1988, S. 248–254.

<sup>106</sup> *Marion Gordon* “*Pat*” *Robertson* (1930) on võimsa kristliku telekanali *Christian Broadcasting Network (CBN)* asutaja (1960) ja juht, tuntud telesaate *The 700 Club* moderaator, fundamentalistlike kristlaste huve esindava poliitilise organisatsiooni *Christian Coalition of America (CCA)*, asutatud 1989) ja *Regent University* asutaja. Kuigi Robertson alustas oma kiriklikku tegevust pastorina lõunapoolsete baptistide hulgas, on ta viimasel ajal lähenenud nelipühiliikumisele. Robertson on tähelepanu pälvinud oma vastuoluliste poliitiliste ja usuliste vaadetega, eelkõige nõudmistega kaotada ära eraldusjoon kiriku ja riigi vahel, aga ka homoseksuaalsuse ja feminismi vastu suunatud avaldustega: näiteks tõlgendas ta 2001. aasta terrorirünnakuid Jumala karistuseks ameeriklaste seas lokaalse abordi, homoseksuaalsuse ja jumalate eest,



protestantlik denominatsioon USA-s, juba aastaid uusfundamentalismi tugeva mõju all olev *Southern Baptist Convention (SBC)*<sup>107</sup>, teevad intensiivselt tööd selle nimel, et õõnestada vabakiriklikku paradigmat usulis-müütilisele ajaloopildile tugineva unelmaga kristlikust Ameerikast ja uuest Jumala rahvast.

On tõsi, et eraldusmüür (*wall of separation*) pole osutunud kõrgeks, nagu seda kord 17. sajandil lootis näha Williams ning 18. ja 19. sajandi vahetusel soovisid Jefferson ja Madisson. Seda eraldusmüüri ründavad pidevalt mõlemad pooled ning tihti on keeruline kaitsta ühtaegu religiooni vaba praktiseerimisõigust ja takistada religiooni etableerimist või sellele toetuse avaldamist. Ameerika Ühendriikide avalikus elus torkavad erinevad religioossed sümbolid isegi rohkem silma kui mõnes riigikirikliku süsteemiga riigis<sup>108</sup>,

---

samamoodi seletas ta ka orkaan Katrina hävitustööd. Läbi aegade on Robertsoni kriitika all olnud ka sotsialistid ja moslemid. Robertson on *American Center for Law and Justice* asutaja ja president. Tegemist on advokaadibüroo ja *lobby*-grupiga, mille sihiks on kaitsta religioosete ameeriklaste õigusi, sealhulgas traditsioonilist perekonda ning teha tööd selle nimel, et USA-s saaks riigi ja kiriku lahutus (Robertsoni sõnul: vasakpoolsete vale!) taas kõrvaldatud. 1988. aastal püüdis Robertson ise tõusta vabariiklaste presidendikandidaadiks, jäädes siiski alla George Bush seeniorile. Vrd **Prätorius** 2003, S. 110.114; vrd ka **Riesebrodt** 1987, S. 11. 20f.

<sup>107</sup> *SBC* (kõnekeeles ka lõunapoolsed baptistid) on erinevate baptistikirikute ja -koguduste ühendus USA-s (asutatud 1845. aastal), ühtlasi suurim baptistide osaduskond maailmas, suurim protestantlik kirik ja katoliiklaste järel ka suuruselt teine kristlik denominatsioon USA-s (2003. aasta seisuga 16,4 miljonit liiget ja üle 40000 koguduse, mis valdavalt asuvad siiski lõunapoolsetes osariikides). *SBC* on misjonarselt väga aktiivne (üle 10000 misjonäri maailma erinevates paikades) ning toetab oma usu- ja mõttekaaslaste üle kogu maailma ka rahaliselt. Poliitiliselt toetab *SBC* eelkõige konservatiivseid jõude, jagades nende välispoliitilisi vaateid: näiteks avaldati 2002. aastal (ühena vähestest kirikutest) selgesõnalist toetust Iraagi sõjale. Fundamentalistlike vaadete süvenemine ühenduse juhtide seas tõi 1991. aastal kaasa mõõdukate ja liberaalsete baptistide eraldumise (*Cooperative Baptist Fellowship*). Üha fundamentalistlikumaks muutunud *SBC* ise astus teoloogiliste ja organisatoorsete erimeelsuste tõttu 2004. aastal välja Baptistlikust Maailmaliidust. Vrd **Southern Baptist Convention**. Official Website of the SBC. <http://www.sbc.net/>, (27.11.2010); vrd ka **Largest Religious Groups in the USA**, (22.11.2010)

<sup>108</sup> Sümbolitest tuntuim on moto *In God We Trust* USA rahatahtedel. Andes truudusevannet Ameerika rahvale ja lipule kinnitatakse, et ameeriklased on “*one nation under god*”. Seda vannet kasutatakse näiteks kooli- ja sõjaväesüsteemis ning peaaegu kõigil pidulikel hetkedel, sh ka spordivõistlustel. Usulisi teemasid mainitakse poliitikute ja presidentide avalikes esinemistes, senatis peetakse palvuseid. Evangelikaalsed kristlased koostöös Kongressi liikmetega korraldavad nn rahvuslikke palvushommikusööke (*National Prayer Breakfast*), kuhu kutsutakse külalisi, nende hulgas mõjuvõimsaid poliitikuid, äri-, ühiskonna ja usutegelasi üle kogu maailma. Ja teisest küljest võib peaaegu igas kirikus ja koguduses kohata kõigile nähtaval aukohal Ameerika tähelippu. Vrd **Prätorius** 2003, S. 60–65.

ning religioon iseenesest ja sellest avalik rääkimine on USA-s möödapääsmatult vajalik koguni presidendiks saamisel, mis erineb täiesti Lääne-Euroopa poliitilistest tavadest<sup>109</sup>.

Pead tõstvatel probleemidest tähtsam on aga põhimõte, et see vabakiriklik paradigma lähtub *kõigi* religioossete ühenduste ja osaduskondade võrdõiguslikkusest ühes ühiskonnas (kaasa arvatud ka nn sekularismi religioon). Pole ühtegi riiklikku instantsi, mis langetaks väärtushinnanguid ja tohiks seega eelistada üht kirikut, denominatsiooni või religiooni teistele. Madisoni järgi eeldaks etableeritud religioon seda, “et tsiviilvõim on kompetentne kohtunik usutõdede üle; või et ta võib kasutada religiooni tsiviilpoliitika käepikendusena. Esimene on kõrk pretensioon, mille lükkavad ümber vastuolulised arusaamad reeglitest kõigil aegadel ja kõikides paikades. Teine on päästevahendite ebapäha moonutamine.”<sup>110</sup>

Peale selle on tähtis ajalooliselt tõestatud fakt, et ühiskonnad on olnud totalitaarsete poliitiliste süsteemide suhtes märkimisväärselt resistentsed, kui vabakiriklik paradigma on kas või osaliselt kehtinud ja toestanud kirikute ja denominatsioonide pluralismi. See kehtib eelkõige Suurbritannia ja Hollandi, aga ka näiteks Kanada ja Austraalia kohta. Paikkondades, kus on levinud religioosne pluralism, kuid ometi valitsevad totalitaarsusesse kalduvad ühiskondlik-poliitilised struktuurid, nagu Lõuna-Aafrika või Lõuna-Korea lähiajalooost, hakkab silma, et paljud kirikud juhivad poliitilist opositsiooni ja püüavad ühiskonda demokratiseerida. Ühe kiriku või denominatsiooniga riikides, kus vastasrind kohati vägivaldselt maha suruti, on ennekõike 20. sajandil suund vastupidine: erinevaid totalitaarseid ideoloogiad võetakse mainimisväärselt kergusega vastu. See puudutab nii ortodoksseid maid nagu Venemaa, erinevad Balkani riigid ja Kreeka kui ka katoliiklikke riike nagu Itaalia ja Hispaania. Siia liigitub ka ajalooliselt *kahte* suurde konfessionaalsesse leeri jagunenud Saksamaa, mille usulised piirid kuni 2. Maailmasõja järgsete suurte põgenikevooludeni olid territoriaalselt üsna täpselt määratud. Ilmse erandi moodustavad siinkohal Skandinaavia riigid, kus traditsioonilisest riigikiriklusest hoolimata on toimunud teistsugused arengud.

<sup>109</sup> Vrd **Kilp** 2005, lk 101–103.

<sup>110</sup> “...that the Civil Magistrate is a competent Judge of Religious truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: The second an unhallowed perversion of the means of salvation.” Tsiteeritud: **Gaustad** 1968, p. 75.

## 7. VABAKIRIKLIK PARADIGMA DEMOKRAATIA PROOVIKIVI JA PARTNERINA

Jättes USA oma religiooni ja riigi suhete mineviku ning tulevikuga kõrvale, tuleks kokkuvõtvalt küsida, missugused ameerikalik-vabakiriklikust paradigmat lähtuvad kohustused ja probleemid on Euroopa demokraatlikel riikidel ja religioossetel ühendustel 21. sajandi algul. Üldistavalt võib vastused jagada kahte suuremasse valdkonda<sup>111</sup>.

*Esiteks*, vabakirikud oma teoloogilise ja organisatsioonilise enesemõistmisega peavad olema *need* religioosset ühendused, mis järjekindlamalt ja selgemalt meenutavad riigile, kui hädavajalik on selle religioosne ja maailmavaateline *neutraalsus*, ning annavad nõnda tänu oma ajaloole erilise panuse *vabasse ühiskonda*. Kui peatuda kiriku ja riigi suhete hetkeseisul euroopalikus kontekstis, siis võib põgusagi vaatlusega märgata, et nii mõneski riigis ei elata veel usuvabaduse, vaid vähemal või suuremal määral repressiivse ususalливuse tähe all. See sõltub teatud kirikute ajaloolis-traditsioonilisest eristaatusest ja nende rollist rahvuslik-kultuurilise identiteedi loomisel ning säilitamisel<sup>112</sup>. Siiski ei saa näiteks Eesti oludes ka luterlik kirik enam pretendeerida rahvakiriku staatusele, sest rahvas on pool sajandit kestnud võõrvõimu ideoloogilise surve all kirikust lihtsalt võõrandunud, seda nii formaalses kui sisulises mõttes<sup>113</sup>.

Tegelikult ei ole riik ja kirik Eestis teineteisest selgesõnaliselt lahutatud: Eesti Vabariigi põhiseadus sätestab vaid seda, et Eestis pole *riigikirikut* (paragrahv 40)<sup>114</sup>. Põhiseadusega on küll garanteeritud (paragrahv 40), et “iga-

<sup>111</sup> Vt **Saumets** 2001, lk 33–35; vrd ka **Saumets** 2003, S. 187–189.

<sup>112</sup> Nii võib öelda, et Saksamaal, Lutheri ja reformatsiooni sünnimaal, on ja jäävad luteri kirikud (Saksamaa Evangeelne Kirik) oma ajaloolisel levikualal võrreldes teiste religioossete ühendustega (nt erinevad vabakirikud) ikka veel avalik-õiguslikku eristaatuse, mis väljendub ka riigi ja kiriku lepingutega tagatud partnerluses (nt kaplaniteenistus, religiooniõpetus koolides, teoloogiateaduskonnad ülikoolides jms). Samasugust eristaatust omab ja praktiseerib Saksamaal ka roomakatoliku kirik. Või näiteks Inglismaa, kus anglikaani kirik on ajalooliselt Rooma ülemvõimu alt vabanenud ja usulise ning poliitilise sõltumatuse saavutanud rahvusriigi sümbol, või Hispaania, Poola ja Iirimaa, kus katoliiklus kuulub tänaseni rahvusliku identiteedi alustalade hulka. Ida- ja Lõuna-Euroopa riikides on samasuguse eripositsiooni säilitanud ortodokssed kirikud.

<sup>113</sup> Arusaam, et rahvakirik on “kirik rahva jaoks”, on eksitav, sest see ei ole rahvakiriku algne tähendus. Pealegi võib iga usuline ühendus, ka vabakirik, esitada põhjendatud nõudluse, et nemadki tahavad olla kirik *rahva jaoks*.

<sup>114</sup> Vrd **Eesti Vabariigi põhiseadus**. eRT, <https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=12846827>, (29.11.2010). Sellele seigale on tähelepanu juhtinud ka siseministeeriumi usuasjade osakonna juhataja **Ilmo Au** konverentsil “Kirikulugu ja uue aastatuhande Pärnu” (31.5.2001) peetud ettekandes, vt Eesti Kirik, nr 24 (2001), lk 4.

ühel on südametunnistuse-, usu- ja mõttevabadus. Kuulumine kirikutesse ja usuühingutesse on vaba”. Paragrahv 41: “Igaühel on õigus jääda truuks oma arvamustele ja veendumustele. Kedagi ei tohi sundida neid muutma. Kedagi ei saa veendumuste pärast võtta õiguslikule vastutusele.” Paragrahv 45 sätestab arvamuse- ja pressivabaduse, paragrahv 47 koosolekute pidamise vabaduse. Vaba ja demokraatlik riik astub niisiis nende põhiõiguste- ja vabaduse eest välja, sest neil on oma osa avatud ühiskonna poliitilises arengus. See on aga võimalik üksnes juhul, kui kõik jõud on *võrdõiguslikud* ja peavad tingimusteta aktsepteerima põhiseadust inimlik-ühiskondliku kooselu koodeksina. Seda kuulutab kõlavalt ka paragrahv 12: “Kõik on seaduse ees võrdsed.” Selles mõttes ei hõlma põhiseadus üksnes religioosset, vaid ka *maailmavaatelist* tunnistust. See tähendab, et põhiseadusega peavad olema kaitstud mitte ainult usulised osaduskonnad, vaid ka maailmavaatelised grupid – mõlemad on ühiskonna heaks käekäiguks ja riigi toimimiseks olulised.

Erinevad usutunnistused ja maailmavaatelised tõekspidamised ei ole siiski riiki kandvad suurused. Seda keelab riigi religioosne ja maailmavaateline neutraalsus, kui sellest tõepoolest kinni hoitakse. Seetõttu ei saa demokraatliku riigivormi puhul olla protestantlikku ega katoliiklikku, kristlikku ega islamiriiki. Samas pakuvad erinevad usutunnistused riigile ja ühiskonnale ikkagi huvi, sest neis väljendub ühiskonna sisemine elujõud. Põhiseaduslik tegelikkus on rahuldav alles siis, kui erinevad usulised ühendused ja maailmavaatelised grupid suhtuvad tõsiselt kohusesse olla *sõltumatuteks keskusteks* arvamuskujundamise protsessis. Neutraalsus ei alga riigi huvi puudumisest või ükskõiksusest religioossete ja maailmavaateliste gruppide vastu, vaid loob eelduse nii riigi, religiooni kui maailmavaadete vabaduseks. Vaid riigi usuline ja maailmavaateline neutraalsus saab garanteerida, et riik ei allu mingile klerikalismile või ideoloogiale ja toetab isiksuse vaba (sh sunnivaba) ja takistamatut usulist ja/või maailmavaatelist arengut. Teisiti ei saa riik kindlustada kõigile kodanikele kättesaadavaid igakülgeid arenguvõimalusi.

*Vabad kirikud* on *vaba riigi* väljendusvorm. Vaba riik – see on mitte-totalitaarne, neutraalne, poliitilisele protsessile avatud, oma kodanike religioosesse ja poliitilisse küpsusesse ning nende poliitilisesse osavõtlikkusse panustav riik – see poleks sugugi nii suveräänne ilma vabade usuliste ühenduste või maailmavaateliste gruppidega. Vabad kirikud on seepärast ühtlasi nii põhiseaduse näitlikustajad kui ka garandid – demokraatliku ja liberaalse põhiseaduse vaim soovib näha vabasid usulisi ühendusi. Kui need kaoksid, kaotaks riik arvestatava osa oma vabadusest.

*Teiseks*, kõik usulised ühendused, eelkõige aga vabakirikud, peaksid jääma truuks oma peamistele usulis-filosoofilistele põhitõdedele ja senisest rohkem ning järjekindlamalt juhtima tähelepanu ühiskonna valupunktidele, nimetades õigete nimedega asju, mis kahjustavad üldist heaolu ja väärtushinnanguid. Kui kirikutel ja kogudustel on üldse inimestele ning ühiskonnale

midagi olulist öelda elu mõtestamise ja elamisväärsemaks muutmise kohta, siis ei pääse nad mööda sellest, et neil tuleb senisest valvsamalt silmas pida ühiskonna ebainimlikke, kohati lausa kuritegelikke struktuure. Sõnad ilma tegudeta on nagu katteta pangatšekid. Arvustamise kõrval tuleb analüüsida, kuidas selliseid valupunkte ja kahjulikke ilminguid ühiskonnas muuta ja seejärel see vastutus enda peale võtta või vähemalt aidata, iseäranis seal, kus ühiskond pole (enam) tõenäoliselt suuteline õigel ajal sekkuma või puudub korrumppeerunud struktuuride korrastamiseks tahe. Kristlus – aga ka teised religioonid – on ajaloo vältel suutnud ikka ja jälle anda panuseid kogu ühiskonnas toimuvasse. Liialt sageli on küll religiooni kuritarvitatud ja selle nimel erinevaid inimgrupe ning terveid rahvaid alandatud või koguni hävitatud. Kristliku religiooni ajalugu on täis musti lehekülgi, mis jutustavad halastamatult inimeste võimujanust, sisemisest rikutusest ja pimedast sallimatusest. Kuid teisalt on alati leidunud uskujaid, kes on söandanud neile keerdkohtadele tähelepanu juhtida ja põhjalike muutuste eest võidelda, nagu see juba eespool leidis kinnitust mitmete näidetega.

*Vabade* kirikute ja osaduskondade tänapäevaseks ülesandeks on arendada ühiskondlikult kohustavate otsuste tegemise süsteemi. Eespool selgus, et tihedalt seotud vabakirikud ja demokraatia valitsemisvormina saavad ühiselt arendada sotsiaalselt sõbralikumat ja paremini rakendatavat demokraatiat. Ülesanne pole küll uus, kuid muutub ühiskonnas üha markantsemaks, sest näiteks madal valimisaktiivsus kohalike omavalitsuste või riigikogu valimistel või erinevad märgid võimu võõrandumisest rahvast osutavad võimalikule demokraatia kriisile.

Miks peaksid vabakirikud demokraatia edasiviimise ülesannet silmas pidama tähele panema ja tõsiselt võtma? Ei saa maha vaikida tõsiasja, et parlamentaarne demokraatia ei suuda kõigist jõupingutustest hoolimata ületada üha süvenevat lõhet valitsevate ja valitsetavate vahel. Seda võiks diagnoosida demokraatia surmahaigusena – poliitikat suunavad vaid kõige tugevamad ja finantsjõulisemad *lobby*-grupid ning tänastele ja tulevastele kodanikele jääb vaid võõraste arвете maksmise rõõm. Ühiskond jätab oma suveräänid – kodanikud – vastutusest ja otsuste langetamisest kõrvale ning delegerib otsuste tegemise spetsialistidele, kes sageli ei suuda ega tahagi süveneda rahva olukorda, kellele demokraatlikus riigis on ometi antud kõrgeim võim. Kuidas aga jõuda muutusteni, mis teenivad suuremat sotsiaalset õiglust, rahu, elutervemat keskkonda? Et sellised muutused teostuksid, on vaja enam kui vaid hästirahastatud valimiskampaaniaid, arvamusküsitlusi korraldavaid uuringufirmasid, manipuleeritavat statistikat, suuri koalitsioone või jõulist liidrit eesotsas.

*Pealtvaatajate* demokraatia peab edasi arenema *osalejate* demokraatiaks. Demokraatlikus riigis võib rääkida *poliitilisest* infrastruktuurist, mis vajab sihikärsast täiendamist uute, funktsionaalsete ühiskondlike institutsioonidega.

Paraku seisavad otsustusvõimelised ühiskondlikud institutsioonid oma varjatud või otseste isiklike huvidega ise arengul tee peal ees. Näib, et miski ei motiveeri inimesi rohkem osalema. Erakond jääb ikka erakonnaks, ministereerium jääb ministeeriumiks. See on üks neist tüüpilistest olukordadest, milles ühiskond end ise aidata ei saa, vaid vajab abi, mida võivad pakkuda usulised ühendused.

Kirikutelt, kogudustelt ja ka maailmavaatelistelt gruppidele on tulnud nii meil kui mujal mitmeid häid algatusi, mis võiksid olemasolevaid institutsioone täiendada ning osalusdemokraatiat elavdada. Paraku jäävad sellised algatused üldiselt vähetuntuks, sest nad ei suuda end piisavalt hästi "turustada". Muidugi juhul, kui ei kasutata tõhusaid müügistrateegiaid ja nendesse ettevõtmistesse ei investeerita piisavalt aega ja raha, nagu seda on tehtud näiteks USA-s, kus paljud rohujuuretasandil sündinud kristlikest initsiatiividest on kasvanud üleriigilisteks ühiskondlik-poliitilisteks liikumisteks. Etableeritud poliitiliste institutsioonide seas pole neil läbilöömiseks iseeneest suuri võimalusi, sest nad vajavad selleks taas luba riigilt. Kuigi tegu võib olla igati mõistuspäraste, arusaadavate ja toimivate uute initsiatiividega, on ikkagi vaja suuri jõupingutusi, mõnikord ka ohvreid, et nende kasutuselevõttu saavutada. Aga kas siis kirikulugu ei õpeta meile seda, et läbi aegade on just *vabad* kirikud ja osaduskonnad olnud need, mis julgustasid oma kaasinimese ja ühiskonna teenimisel ohvreid tooma? Eelkõige vabakiriklikus ruumis alati kõrgelt hinnatud kõigi uskliklike preesterluse printsiipi<sup>115</sup> tuleks tänapäeval rohkem üle kanda poliitilisse sfääri. Ühiskond vajab tegelikult

---

<sup>115</sup> Selle printsiibi piibellikud juured on arusaamas, et kristlik kogudus on kutsutud ja valitud olema Jumala sõlmitud uue lepingu rahvas. Need äravalimist rõhutavad predikaadid nagu "püha rahvas" või "kuninglik preesterkond", mis algselt kehtisid Iisraeli kohta (2 Ms 19,6; Js 61,5j), kantakse Uues Testamendis üle kogu uuele jumalarahvale, Kristuse kogudusele, kus on koos nii juudid kui paganad (vt 1 Pt 2,5–9). Seda printsiipi on läbi kiriku ajaloo seatud vastukaaluks klerikalismile ja ametimõistmisest tingitud astmelisele võimutäiusele. Reformatsiooni käigus taasavastatud printsiip aitas põhjendada mitte ainult koguduseliikmete võrdõiguslikkust, vaid ka nende võrdsust vaimulikus meelevaldas ning sellest tulenevas karismaatilises teenimisosaduses. Reformatsiooni radikaalsetes ringkondades pälvis see printsiip rohkem tähelepanu ja praktilist rakendamist kui reformatsioonist väljunud etableeritud kirikutes. Kõigi uskliklike preesterluse printsiip on olnud uuenemis- ja reformliikumiste, nt pietismi ja äratusliikumiste, üheks juhtmõtteks. Eriti vabakiriklikes kogudustes (metodistid, baptistid, kongregatsionalistid) on see printsiip kujunenud niisuguste koguduste moodustamise lähtepunktiks, mis ei keskendu niivõrd ametitele, vaid rõhutavad erinevate koguduslike teenistuste ja funktsioonide samaväärsust. Sellega püütakse saavutada koguduseliikmete võimalikult tugev ja laialt ulatuslik osalemine koguduse elus. Vrd **Voß**, Klaus-Peter. 1994. Priestertum aller Gläubiger. – Burkhardt, Helmut; Swarat, Uwe (Hrsg). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Band 3. Wuppertal und Zürich. S. 1603–1605.

usuliselt motiveeritud ja kindlate väärtushinnangutega inimesi ning gruppe, et *kõigi usklike preesterlus* kui osalusdemokraatia *kiriklik* avaldumisvorm saaks demokraatliku põhikorruga riigis toetada ja omalt poolt täiendada kõigi kodanike osalemist poliitikas.

Ühiskonnale ja riigile esitatud ootused ning neile tehtud panused on omavahel seotud. Üha enam kahaneb valmisolek omapoolseid panuseid lisada, selle asemel väljendatakse ootusi või nõutakse nende täitmist. Niisuguses olukorras on *vabadele* kirikutele ja kogudustele esitatud ülesanne taasavastada oma vana pärand – teenida ühiskonda *teenimise enese pärast*. Riigi religioosne ja maailmavaateline neutraalsus oleks selleks mõistlikuks raamistikuks, mis võimaldaks usulistele ühendustele niisugust teenimist. Riigipoolne neutraalsus on ühtlasi kõigi usuliste ühenduste vabaduse garant, sest üksnes neutraalsus garanteerib usulistele ühendustele vaba arenemise, nad saavad pühenduda *oma* ülesannetele. Kuid see ei tähenda osavõtmatut kapseldumist. Mida enam usulised ühendused teenivad oma põhieesmärke, mida enam suudavad nad näidata, et nende jagamatu lojaalsus kuulub nende Jumalale (või maailmavaatelse grupi puhul mingile kõrgemale printsipile või jõule) – ja mitte ühelegi territooriumile, rahvusele või valitsusele –, seda *vabamad* nad on ja seda suurema innukusega suudavad nad ühiskondlikes ja poliitilistes küsimustes kaasa rääkida ilma *eestkostjata*. Üksnes nii saab olla tegelikult vaba ja ühtlasi meeles pidada seda, et oma põhimõtteid ja praktikaid ei pea ega saagi teha kohustuslikeks tervele ühiskonnale. See oleks taas klerikalismi üks vorme, mida usuliste ühenduste ja maailmavaateliste gruppide pluralism tekkida ei laseks. Vabakirikliku paradigma seisukohast oleks kõige sobivam see, kui kõik usulised ühendused loobuksid oma võimupositsioonidest, omandinõuetest, eristaatustest, privileegidest ja üksteise “sildistamisest” ning aktsepteeriksid praegust olukorda, mil kõik kirikud ja usulised ühendused elavad tegelikult *diasporaas*.

Pole kahtlust, et *vabadel* kirikutel, usuosaduskondadel ja maailmavaatelistel gruppidel peab *vabas* riigis olema üks tingimus, nimelt võrdne kohtlemine, *üldine võrdõiguslikkus*. Paraku jääb mulje, et just sellest jääb veel vajaka nii meil kui mujal demokraatlikus Euroopas, rääkimata nendest riikidest, mis alles tee alguses seisavad. Seega on oluline osa põhiseadusest veel välja lunastamata ning põhiseaduse olemuse vaimu ja tegelikkuse vahel haigutab tänini teatud lõhe. Kui see on nii, peaksid just vabakirikud senisest rohkem rõhku panema põhiseaduse sisulisemale järgimisele ja mitte tagasi kohkuma avaliku diskursuse ees, osutades selgelt õiguslikele puudustele, eriti võrdõiguslikkuse riigipoolsele eiramisele. Vabakirikute ülesanne pole iga hinna eest võidelda etableeritud kirikute vastu ja nende eristaatuse kõrvaldamise nimel, olgu need kas või pelgalt ajaloolised institutsioonid. Küsimus on ka selles, kas see olekski ühiskonnale tervikuna hea – ajaloolised kirikud on ikkagi osa rahvuskultuurist ja rahvuslikust identiteedist –, pealegi

kui näiteks vabakirikud pole end veel suutnud avalikkusele tõsiseltvõetava *alternatiivina* tõestada. Kui aga *ajalooliste* kirikute teatud privileegid säilivad, siis oleks vähemalt põhiseaduslikult korrektne ja igati soovitatav, et ka teised usulised ühendused ja maailmavaatelised grupid leiaksid riigipoolset respektierimist. Seda tuleks oodata kas või seetõttu, et paljud mineviku-diskrimineerimised vajavad heastamist, olgu kas või moraalselt.

## KIRJANDUS

- Ameerika Ühendriikide põhiseadus koos kommentaaridega.** Ameerika Ühendriikide Suursaatkond Eestis (kodulk). Ajaloolised dokumendid.  
<<http://estonian.estonia.usembassy.gov/pohiseadus.html>>, (25.11.2010).
- Bates, M. Searle.** 1947. Glaubensfreiheit. Eine Untersuchung. New York.
- Campehausen, Axel v.** 1975. Laizismus. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg.). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Davis, Derek.** 2004. The Enduring Legacy of Roger Williams. Applying his Principles to Today's Pressing Church-State Controversies. – Lybæk, Lena *et al.* (Hrsg.). Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. (Ökumemische Studien/ Ecumenical Studies, Bd. 30). Münster.
- Denzinger, Henrici.** MCMLIII. Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio 29. Friburgi Brisg.
- Denzler, Georg; Andresen, Carl.** 1997. Kirche und Staat. – *Idem.* Wörterbuch der Kirchengeschichte. 5. Aufl. München.
- Eesti Vabariigi põhiseadus.** eRT,  
<<https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=12846827>>, (29.11.2010).
- Gaustad, Edwin Scott (ed.)**. 1968. Religious Issues in American History. New York.
- Geldbach, Erich.** 1988. Quäker. – Drehsen, Volker *et al.* (Hrsg.). 1988. Wörterbuch des Christentums. Gütersloh/Zürich.
- Geldbach, Erich.** 1988. Religion und Politik: Religious Liberty. – Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.). Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Frankfurt am Main.
- Grenz, Stanley J.; Olson, Roger, E.** 2002. XX sajandi teoloogia. Tallinn.
- Hancock, Ralph C.** 1991. The Uses and Hazards of Christianity in Tocqueville's Attempt to Save Democratic Souls. – Masugi, Ken (ed.). Interpreting Tocqueville's Democracy in America. Savage.
- Hengel, Martin.** 1974. Christus und die Macht. Zur Problematik einer "Politischen Theologie" in der Geschichte der Kirche. Stuttgart.
- Hesse, Konrad.** 1975. Kirche und Staat I–III. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg.). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Hughey, John David Jr.** 1959. Die Baptisten. Einführung in die Lehre, Praxis und Geschichte. Kassel.
- Jenkins, Philipp.** 2005. Ameerika Ühendriikide ajalugu. Tallinn.



- Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information (KNA – ÖI).** Nr. 22 (28.5.1986).
- Kauffmann, Bruce G.** 1997. James Madison – “Godfather of the Constitution”. – *Early America Review*. Summer 1997.  
<<http://www.earlyamerica.com/review/summer97/madison.html>>, (26.11.2010).
- Kilp, Alar.** 2000. Kiriku ja riigi suhted Ameerika Ühendriikides põhiseaduse esimese paranduse valgusel. Bakalaureusetöö (käsikirjaline). TÜ usuteaduskond.
- Kilp, Alar.** 2005. Religioon Ameerika Ühendriikide poliitikas. – Saumets, Andres; Kilp, Alar (toim.) Teaduskonverents “Religioon ja poliitika”. KVÜÖA toimetised, nr 4. Tartu.
- Kirchner, Hubert.** 1992. Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870–1958. [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/9]. Berlin.
- Kirikute ja koguduste seadus.** eRT,  
<<https://www.riigiteataja.ee/ert/act.jsp?id=12769838>>, (20.11.2010).
- Küng, Hans.** 1986. Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen. Zürich/Köln, Gütersloh
- Küng, Hans.** 1991. Die Kirchen im Epochenumbuch. – *Imprimatur* 24, nr. 2 (10.4.1991).
- Küng, Hans; Tracy, David** (Hrsg.). 1984. Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma. Zürich/Köln, Gütersloh.
- Lane, Tony.** 2002. Õhtumaa mõtte loojad. Tallinn.
- Largest Religious Groups in the United States of America.**  
<[http://www.adherents.com/rel\\_USA.html#Pew\\_branches](http://www.adherents.com/rel_USA.html#Pew_branches)>, (22.11.2010).
- Lehmann, Jürgen.** Freikirchen. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Lorenz, Willy.** 1962. Du bist doch in unserer Mitte. Wege der Kirche in Österreich. Wien.
- Noll, Mark. A.** 2000. Das Christentum in Nordamerika. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. IV/5). Leipzig.
- Paradigma.** 1994. – EE (= Eesti Entsüklopeedia), 7. kd. Tallinn.
- Plöchl, Willibald M.** 1977. Josephinismus. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Prätorius, Rainer.** 2003. In God We Trust. Religion und Politik in den USA. München.
- Raiser, Konrad.** 1989. Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung. München.
- Reimer, Hans-Dietrich.** Kirche – Freikirche – Sekte. Statistischer Überblick. – Sonderdruck Nr. 16 aus Materialdienst der EZW 8/1988 und 1/1989. Berlin.
- Riesebrodt, Martin.** 1987. Protestantischer Fundamentalismus in den USA. – *Information* Nr. 102. VIII/1987. EZW-Texte. Stuttgart.
- Sakrausky, Oskar.** 1981. Toleranz gestern und heute in Österreich. – *Gewissen und Freiheit*, Nr. 16.
- Saumets, Andres.** 2001. Vabakiriklikust paradigmast demokraatia teenistuses. – *Via Theologica*. Kõrgema Usuteadusliku Seminari Toimetised. Tartu.
- Saumets, Andres.** 2003. Auf dem Wege zu neuzeitlicher Toleranz und Gewissensfreiheit, Randbemerkungen zur Frage der (Nicht)tolerierung der Täufer in der Reformationszeit. – Dietrich, Manfred L. G.; Kulmar, Tarmo (Hrsg.). Die Be-

- deutung der Religionen für Gesellschaften in Vergangenheit und Gegenwart. Forschungen zu Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG), Band 36. Münster.
- Scheuner**, Ulrich. 1975. Konkordat. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Schlaich**, Klaus. 1975. Corpus christianum. – Kunst, Hermann *et al.* (Hrsg). Evangelisches Staatslexikon. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin.
- Schoof**, Ted. 1988. Modernismus. – Drehsen, Volker *et al.* (Hrsg.). 1988. Wörterbuch des Christentums. Gütersloh/Zürich.
- Southern Baptist Convention**. Official Website of the SBC. <<http://www.sbc.net/>>, (27.11.2010).
- Text of the Northwest Ordinance**. – Archiving Early America. Homepage. <<http://www.earlyamerica.com/earlyamerica/milestones/ordinance/text.html>>, (25.11.2010).
- Tocqueville**, Alexis de. 1981. Democracy in America. – Bender, Thomas (ed.). New York.
- Ulrich**, Jörg. 1999. Kötting, Bernhard. – Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XVI. <[http://www.bbkl.de/k/koetting\\_b.shtml](http://www.bbkl.de/k/koetting_b.shtml)>, (11.11.2010).
- Ward**, Reginald. 2000. Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/7). Leipzig.
- Vollrath**, Ernst. 1988. Die Trennung von Staat und Kirche im Verfassungsverständnis der USA. – Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.). Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Frankfurt am Main.
- Voß**, Klaus-Peter. 1994. Priestertum aller Gläubiger. – Burkhardt, Helmut; Swarat, Uwe (Hrsg). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Band 3. Wuppertal und Zürich.

**Andres Saumets**, MTh

KVÜÖA humanitaar- ja sotsiaalteaduste õppetooli ühiskonnateaduste dotsent