

# Rudolf Otto eesti mõtteloos

Indrek Peedu

**Abstract** Rudolf Otto in the Estonian Intellectual History. This article deals with the reception and impact of Rudolf Otto in the Estonian intellectual history during the last hundred years. It is shown how discussions concerning Otto's works and views began in the 1920s and have continued all the way until today. The analysis is split into three major eras: the era of independence in the 1920s and 1930s, the era of the Soviet occupation (including authors writing in exile) and the era of regained independence since the early 1990s. It is shown how Otto's reception and impact changed as well as expanded significantly over the course of the century and how he has gone from an author discussed solely by theologians to someone whose impact, even if often rather indirect, is present within all kinds of discussions, topics and disciplines.

**Keywords** Rudolf Otto, Intellectual History, Estonian Intellectual History, Holy, History of Theology.

Kuigi eesti keeles sai Rudolf Otto lugemine võimalikuks alles õige hiljuti, on tema kohalolu eesti mõtteloolisel maastikul võinud märgata juba sajandi jagu. Omandanud ülemaailmse tuntuse 1917. aastal ilmunud teosega „Püha“ (Otto 1917), sai temast kiiresti üks oma aja ja õieti kogu järgneva sajandi tuntumaid protestantlikke teolooge, „Pühast“ aga üks 20. sajandi enim loetud kristliku teoloogia kontekstist välja kasvanud tekste. Otto tuntus ületas kiirelt igasugused distsipliinipiirid, mõnikord selleni välja, et ununes isegi asjaolu, et Otto tegevuskontekstiks oli ikkagi luterlik teoloogia.

Kuivõrd eesti luterlikud teoloogid on dialoogis olnud eelkõige saksa evangeelse teoloogiaga, tõi niisugune menu igati loogiliselt kaasa ka tähelepanu siinsetes teoloogilistes ringkondades. Mõistagi leidis see aset Eestis aktuaalsete küsimusepüstituste ja arutelude kontekstis. Mõneti paralleelselt suundumustega lääne mõtteloos laiemaltki hakkas suhtumine Ottosse muutuma ka eestikeelses kontekstis. Kuigi omajagu teisenenud, on Otto kohalolu eesti mõtteloos tuntav tänapäevani välja. See väärib omaette uurimist ja analüüsi, mida sinne käsitus püüab ka pakkuda. Laiema konteksti mõistmiseks tuleks aga kõigepealt anda lühike sissevaade Otto elusse ja tegevusse ning ka tema laiemasse rahvusvahelisse retseptiooni, kuivõrd see on selgelt kontekstiks ka eestikeelsele retseptioonile ja mõjule.

### *Rudolf Otto elu ja tegevus<sup>1</sup>*

Rudolf Otto sündis 1869. aastal Peine väikelinnas Hannoveri lähistel sügavalt religioossesse luterlikku perekonda. Ülikooliõpinguid alustas ta 1888. aastal Erlangenis ja liikus sealt siis edasi Göttingeni, kuhu jäi ka püsivamalt. Otto keskseks teoloogiliseks tegevusvaldkonnaks kujunes süstemaatiline teoloogia ning ka Otto õpetajad ülikooliaastatest esindasid just seda valdkonda: ühelt poolt Franz Hermann Reinhold von Frank Erlangenis ja teisalt Hermann Schultz Göttingenis (Alles 2001) – Frank religiooni subjektiivse ja objektiivse poole võrdväärse väärtustamise poolest, Schultz aga just oma apologetika poolest, mis seadis eesmärgiks kaitsta religiooni üleüldiselt, mitte üksnes kristlust. Aktiivselt suhtles Otto ka religiooniloolise koolkonna mõningate liikmetega, ent tema huvi keskmesse jäi ikkagi süstemaatiline teoloogia ja religiooniloolise

<sup>1</sup> Üldeluloo üksikfaktides ja detailides toetun järgnevalt Boeke (1967), Almondi (1983; 1984, 3–25) ja Allese (1996; 2001; 2005) käsitlustele.

koolkonna liikmeks pole teda põhjust pidada (vt ka Rudolph 2005; Lüdemann ja Schröder 1987, 13-14). Ka liberaalteoloogiaga jääb Otto suhe keerukaks – ühelt poolt oli see justkui lähedane ja ka Otto ise mõistis end liberaalteoloogina, teisalt aga nägi Otto enda perspektiivis ikkagi püüet liberaalteoloogia kriisi ületada (Schüz 2022).

Varasemates kirjatöodes ilmneb Otto kui Lutheri teoloogia (Otto 1898), ajaloolise Jeesuse eluloo (Otto 1901) ning religioosse ja naturalistliku maailmavaate suhte problemaatika uurija (nt Otto 1904). Otto jaoks oli oluline näidata, et darvinistlik perspektiiv ei ole sugugi ainuvõimalik evolutsiooniteooria. Lisaks sellele leidis omajagu tähelepanu ka tema Schleiermachi „Kõnede“ esmatrüki uusväljaande avaldamine koos uue eessõnaga (Schleiermacher 1904) ning põhjalik käsitus kantiianlik-friesiaanlikust religioonifilosoofiast (Otto 1909). Institutsionaalselt tegutses ta Göttingenis erakorralise õppejõuna 1915. aastani, mil temast sai Breslau ülikooli professor, seejärel läks ta 1917. aastal professoriks Marburgi ülikooli, kuhu jäi oma elu lõpuni. Aastatel 1911-1912 reisis Otto Põhja-Aafrikas, Lõuna-Aasias ja Ida-Aasias. Seda reisi on nähtud täiesti pöördelise sündmusena tema huvide ja uurimisfookuste kujunemises. Varasemad saksakeelse maailma kesksed huvid asendusid fookusega Aasia religioonide uurimisel, et neid kristlusega võrrelda.

„Püha“ (Otto 1917) on Otto reisile järgnenud aja esimene tõeliselt silmapaistev teos ja sellest sai ka tema kaugelt kõige tuntum teos; mõneti isegi nii tuntud, et kipub varjutama kõiki teisi Otto kirjatöid. Otto jätkas uustrükkide tarvis teose toimetamist ja ümber kirjutamist, nõnda võib mõneski asjas olla õige suur erinevus, kui lugeda kas esmatrükki või mõnda hilisemat väljaannet. Muudatustest sõltumatult võib lühidalt kokku võttes öelda, et siit leiab Otto käsitluse pühast kui religioossuse kesksest tuumast. Püha numinoosne alge ja lähtekoht on mitteratsionaalne, ent pühas endas on ratsionaalne ja mitteratsionaalne tasakaalustatud ja üksteisega kokku sobitunud (vt ka Almond 1984, 65-67; Gooch 2000, 104-107). *Mysterium tremendum, majestas, fascinosum* ja täielik teisesus (*das ganz Andere*) on ses mõttes elemendid, mille kaudu Otto ratsionaalselt haaramatut numinoossusetaju lahti mõtestab. Numinoossus ei piirdu Otto jaoks üksnes kristlusega, vaid on universaalne kogu inimkonnale ja kõigile religioonidele. Otto nägemuses võimaldas see ühelt poolt näidata religiooni täielikku eraldiseisvust ja taandamatust, ent teisalt muutis see ka võimalikuks kogu maailma religioosse mitmekesisuse tõlgendamise lähetuvalt ühtsest universaalsest alusstruktuurist (vt ka Gooch 2000, 99-103).

Ülejäänud elu jooksul laiendas ja jätkas Otto oma pühaduseteemalise uurimisperspektiivi edasi arendamist. Kõige silmapaistvamalt väljendus

see näiteks võrdlevas müstitsismialases uurimuses Šankara ja Meister Eckharti arusaamadest (Otto 1926), kuid omaette raamatu pühendas ta ka Ramanuja ja *bhakti*-liikumise võrdlemisele analoogsete suundumustega kristluses (Otto 1930). Neid ja mitmeid teisi Otto uurimusi ida usunditest võib suures plaanis pidada Otto religiooniteoloogiliste arusaamade väljenduseks. Samas ei jätnud Otto kunagi täiesti kõrvale traditsioonilisemaid teoloogilisi küsimusi. Omaette raamatu mahus tegeles ta liturgiauuendamise temaga (Otto 1925), nähes selles viisi, kuidas jumalateenistust kirikust kaugenevate inimeste jaoks jälle kõnekaks muuta (nt vaikuse- ja mõtlushetkede sisse toomise kaudu). Otto teoloogiliste vaadete raamistikku arvestades võiks öelda, et Otto püüdis liturgiauuendamise kaudu leida viise, kuidas inimest numinoossele kogemusele lähemale tuua (Gooch 2000, 199–202). Neile lisaks avaldas ta elu lõpu poole veel mahuka uurimuse jumalariigi ja Jumala poja kontseptsioonidest Uue Testamendi ajastukontekstis (Otto 1934). Lisaks niisugustele laiadele uurimishuvidele rajas Otto 1920. aastatel Marburgi tänapäevani tegutseva religioonimuuseumi. Otto emeriteerus 1929. aastal ning suri 1937. aastal.

### *Otto rahvusvaheline retseptsioon ja mõju*

Arvestades eesti retseptsiooni paralleelsust rahvusvahelisega, tuleb veel enne eestikeelsesse konteksti süvenemist vaadata ülevaatlikult ka rahvusvahelisi suundumusi Ottosse suhtumisel ja tema kirjatööde tõlgendamisel. Siinkohal on selge, et „Püha“ oma tohutu suure mõjuga on oluliselt kujundanud Otto retseptsiooni üldse. Isegi kui lähemal vaatlusel pole põhjust pidada kõike muud vaid täienduseks sellele ühele raamatule, on sellest siiski saanud valdav viis temasse suhtuda. Nii on ka Otto retseptsioon eelkõige „Püha“ retseptsioon.<sup>2</sup>

Kuigi ka enne „Püha“ oli Otto juba suhteliselt tuntud luterlik teoloog, saab märkimisväärsest retseptsioonist ikkagi rääkida alles sellele raamatule järgnevatel kümnenditel. Kuivõrd eesmärgiks on vaid teatava ülevaate andmine, pakkumaks mõtteloolist konteksti Eesti retseptsioonile, räägin viiest peamisest retseptsioonivaldkonnast: varajane, teoloogiline, religioonifenomenoloogiline, kriitiline ja tänapäevane. Tegu on tingliku jaotusega, mis ei taotle väita, et need olnukski mõttelooliselt omaette

<sup>2</sup> Ühtlasi tasub siin arvestada, et eesti mõttelukku jõuab Otto alles pärast „Püha“ ilmumist, seega „Pühale“ eelnevast retseptsioonist Eestis ei saa Otto juures vähemasti praeguste teadmiste kohaselt rääkida.

grupeeringud. Samuti keskendun üksnes läänemaailma kontekstile – Otto mõju ja retseptsioon ulatub küll üle maailma, ent retseptsioonil väljaspool läänemaailma ei ole eesti mõtteleo plaanis tähtsust.

Alustada tuleb seega kõige varasemast retseptsioonist, mis sai Ottole osaks pärast „Püha“ ilmumist. On tähelepanuväärne, kuivõrd kiiresti paljud silmapaistvad mõtlejad seda lugesid. Teost võidi pidada süstemaatilise teoloogia alusteoseks (nt Bousset 1969 [1916]) ja religioonifenomenoloogia tõeliseks alguseks (Husserl 1969 [1919]), ent võidi olla ka teravalt kriitiline – seda nt Ernst Troeltschi esituses (Gooch 2000, 78-79). Edmund Husserliga sarnasel arvamusel oli Max Scheler, kes samuti hindas Otto „fenomenoloogilisi peatükke“, ent oli kriitiline ülejäänu suhtes (Scheler 1921, eriti 392). Väljatoomist väärib ka asjaolu, kuivõrd laialdane oli tollal „Püha“ käsitlemine psühholoogilise uurimusena. Sellisena mõistsid seda nt Ernst Troeltsch, Georg Wobbermin, Otto varaseim terav kriitik Joseph Geysler (Minney 1990) ja ka Gustav Mensching (1931, 65-66).

Otto teoloogilise retseptsiooni plaanis tasub esmajärgus tähelepanu pöörata saksa protestantlikule kontekstile. Erinevalt Otto suurest menust väljaspool teoloogiat kujunes suhtumine temasse teoloogias küllaltki teistsuguseks. Paralleelselt esimese maailmasõjaga leidsid saksa protestantlikus teoloogias aset suured muutused. Tugevalt tõusis esile dialektiline teoloogia, eriti seoses Karl Barthi tegevusega. Mõjukaks sai ka Rudolf Bultmanni eksistentsialistlik lähenemine. Kusjuures, Bultmann töötas Ottoga samal ajal Marburgis. Nii Barth kui ka Bultmann olid Otto suhtes väga kriitilised. Barthi jaoks oli vastuvõetamatu näha kristlust justkui lihtsalt ühe näitena „religiooni“-nimelisest ilmingust; lisaks välistas ta võimaluse, et kristlik teoloogia võiks välja kasvada inimkogemusest (Alles 1996, 7-9; Green 1995). Bultmannist omakorda kujunes Otto kõige järjekindlam teoloogiline kriitik üldse. Näiteks pidas ta vastuvõetamatuks arusaama, et isikliku kogemuse introspektiivse uurimise kaudu oleks võimalik jõuda religioosete tõdedeni. Põhimõtteliselt vastuvõetamatu oli ta jaoks ka idee, et teoloogia võiks tähendada numinoosusetaju maailmas avaldumise süstemaatilist uurimist, nii nagu Otto teoloogiat mõtestas (Alles 1996, 4-6). Suures plaanis kalduti Ottot nägema aegunud ja eksliku liberaalteoloogia esindajana. Pealegi tajuti teda teoloogi kohta liiga religiooniuuringulisena ning tema rajatud religioonimuuseumi peeti lihtsalt üheks teoloogiliselt väärtusetuks paganlikuks templiks. Erinevalt mõnestki teisest samavõrd tuntud teoloogist ei kujunenud kunagi välja Otto teoloogilist koolkonda kui sellist.

Ainukeseks järgnevate kümnendite mõjukaks teoloogiks, kes Ottot kõrgelt hindas, osutus Paul Tillich, kes kirjutas Ottost korduvalt ja kelle

puhul on näha Otto mõjusid nii tema viisis kasutada Jumala mõistet kui ka tema religioonideteoloogilistes mõttekäikudes (Schüßler 2013; vt ka Tillich 1967, 247-248). Muidugi leidis ka teisi, kes Ottoga ühel või teisel viisil suhestusid, ent suures plaanis sai juhtivaks dialektikutest lähtuv suhtumine. Otto edasine mõjukus piirdus üldiselt vaid tema viisiga mõistet „püha“ määratleda ning tema loodud sõnavara („numinoossus“, „täielik teisesus“ jne) omaksvõtuga. Erialakeelde imendunud sõnavaraga on aga juba nii, et selle edasine kasutus ei pruugi algupärase allika ega kontekstiga kuidagi seotud olla. Teoloogiline dialoog Ottoga on seega üpris kasin ja piirdub valdavalt vaid mõistete omaksvõtuga. Teoloogiaajaloolistes ülevaadetes minnakse aga Ottost tihtipeale üldse mööda (vt nt Grenz ja Olson 2002).

Kolmandaks oluliseks valdkonnaks, mida Otto tugevalt mõjutas, on kindlasti usundilooline religioonifenomenoloogia 20. sajandi keskosas. Siin kujuneb Ottost kesksem ja tähtsam 20. sajandi mõtleja kui ilmselt üheski teises akadeemilises valdkonnas või koolkonnas. Otto viis mõtestada religiooni inimuniversaalsest aluskogemusest tõukuva täiesti eraldiseisva ja iseendast tuleneva (*sui generis*) nähtusena sobis väga hästi paljudele usundiloolastele, kes soovisid leida lahendust ülemaailmse religioosse mitmekesisuse terviklikule tõlgendamisele. Kuivõrd religioonifenomenoloogias valdavalt vastanduti varasemale evolutsionismile (vt nt Widengren 1945), võimaldasid Otto ideed kogemuslikust suhtest numinoossesse objekti ja selle kultuuriti varieeruvast avaldumisest mõtestada igasuguseid üksiknähtusi tolle olemusliku tuuma ilmnemismvormidena. Gerardus van der Leeuw, üks kahtlemata tuntumaid religioonifenomenoloogide üldse, pidas Otto „Püha“ täiesti pöördeliseks teoseks (Leeuw 1938). Lähedaseks kolleegiks või oluliseks õpetajaks pidasid Ottot enda jaoks ka Friedrich Heiler ja Gustav Mensching. Silmapaistval määral toetus Ottole Joachim Wach, kelle jaoks olid kõik religioossuse aspektid tõlgendatavad kogemuse väljendustena ning igasugune religiooniuurimine tähendas ühtlasi uurija enda numinoossusetaju süvendamist (Wach 1958; 1967). Sajandi keskosas rakendati Ottost lähtuvaid arusaamu väga paljudes erinevates uurimissuundades. Religioosest kogemusest lähtuvalt tõlgendatavaks osutusid nii Nāgārdžuna mõttemaailm (Streng 1967) kui ka Vana-Lähis-Ida usundilugu (Jacobsen 1976, 3–5). Tihtipeale seostatakse Ottoga ka Mircea Eliadet (vt nt Eliade 2017), ent too pidas alati ratsionaalse ja mitteratsionaalse eristust ebaoluliseks ning nägi kogemust ja selle väljendust üksteisest tunduvalt lahutamatumana kui Otto.

Kuna niimoodi oli Otto tõlgendatud selgelt fenomenoloogilisse vormi – olenemata sellest, kas Otto ise ennast sellisena mõistis või kas

ajastukonteksti poolest selleks põhjust oleks –, hakkas ka suhtumine temasse sõltuma olulisel määral sellest, mida arvati religioonifenomenoloogiast. Kasvav kriitika religioonifenomenoloogia suhtes tõi kaasa ka kriitika Otto suhtes. Kõige esimene silmapaistev ja ulatusliku mõjuga kriitika pärineb Walter Baetkelt, kes pidas väga probleemseks Otto individualistlikku ja psühholoogilist religioonikäsitlust, mis eirab pea täielikult ühiskondlikke ja institutsionaalseid aspekte, seostades selle asemel kõike kogemusega (Baetke 1942). Laiemalt hakati Ottot ja religioonifenomenoloogiat kritiseerima alles mõnikümmend aastat hiljem, küll aga lähtusid ka need hilisemad kriitikud tihti peale just Baetkest, pidades Ottot õigustamatult filosoferivaks ja liialt teoloogiliseks autoriks, kelle käsitlus ei haaku sisukal viisil tegeliku ajaloolis-filoloogilise uurimistöoga (vt nt Bianchi 1975, 169–175; Rudolph 1985, 35–39). Ka Nägärdžunat ottolikus võtmes tõlgendanud Frederick J. Streng oli teisel olnud Otto suhtes üpris kriitiline (Streng 1970). Veelgi teravam ja laiaulatuslikuma mõjuga kriitika osaliseks sai Otto kogemusekäsitlus seoses muutustega müstitsismiuuringutes, kus oli hakatud üha enam tähelepanu pöörama viisidele, kuidas kontekst võib kogemust võimaldada, kujundada, struktureerida või ka võimendada (vt nt Katz 1978; 1983). Otto viis mõista religioosset kogemust millegi erilise ja ainulaadsena hakkas ilmnema pigem omamoodi kristliku, apologetilise strateegiana kui sisuka tõlgendusviisina (Proudfoot 1985).

Otto saatus ei ole märkimisväärselt positiivsemaks osutunud ka uue-emas intellektuaalses kontekstis, kus keskele kohale on tõusnud sotsiaalne konstrueeritus ning tooni annavad mitmed muudki metodoloogilis-teoreetilised suunad, mille raames puhastest kogemustest vaevalt rääkida saaks. Nõnda ongi uuema uurimistöo kontekstis jäänud Ottole valdavalt vaid minevikuklassiku roll, kelle arusaamu ei peeta tänapäeva teadmis- te kontekstis adekvaatseks (vt Alles 2005; 2017, 218–219) ning kellele vähesed veel sisulist tähtsust omistavad. Samas on puhast saanud üks kaasaja religiooniuringute keskeid mõisteid. Isegi kui püha ennast tõlgendatakse pigem Durkheimist, Douglasest või Rappaportist lähtuvalt, andis Otto kindlasti suure panuse mõiste keskmesse tõusmisele. Positiivsemas võtmes Ottosse suhtumist ja temast lähtumist leiab veel ehk vaid Leonard Primiano (1995) vernakulaarse religiooni kontseptsiooni lahti mõtestamisest. Primiano toetub Ottole nii religioosset mitmekesisust numinoosse objekti taju erinevate avaldumistena tõlgendamises (Primiano 1995, 44) kui ka numinoosse objekti mõistmises usu põhjustajana ja kultuurikonteksti ebaoluliseks pidades (Primiano 1995, 45, 50). Teisel on Ottot väärtustanud Thomas J. Csordas (2004), kelle jaoks on religiooni keskmes samuti individuaalne kogemus.

Sellisenä võib lühidalt näha Otto rahvusvahelist retseptsiooni lääne maailma kontekstis. Üldistatult võib tõdeda, et Otto positsioon teoloogia ajaloo(kaanoni)s on alati olnud ebakindel ja ambivalentne – on nagu tähtis, aga justkui ei ole ka. Religiooniuuringute kontekstis on asi olnud mõneti sirgjoonelisem. Fenomenoloogilise tõlgenduse kaudu oli otolikul arusaamal pühast kui religiooni tuumast aastakümneteks usundiloos keskse tähtsusega roll. Üheskoos religioonifenomenoloogia kõrvale heitmise ning sotsiaal-konstruksionistlike lähenemiste esile kerkimisega heideti kõrvale ka Otto, küll aga mitte täiesti kõrvale tema välja pakutud sõnavara. Püha on jätkuvalt kaasaaja akadeemilise religiooniuurimise üks keskseid mõisteid ning ka numinoosus leiab kõikvõimalikes uurimisvaldkondades ikka ja jälle kasutust.

### *Otto retseptsioon ja mõju Eestis esimesel iseseisvusperioodil*

Teadaolevate allikate põhjal võib öelda, et esmakordselt jõudis Otto eestikeelsetesse aruteludesse 1920. aastatel ja seda silmnähtavalt „Püha“ ulatuslikust mõjust tingituna. See ei jäänud aga Otto ainukeseks tähelepanu leidnud teoseks, vaid lisaks omandas eestikeelses diskussioonis püsivama rolli ka tema liturgiareformiteemaline teos (Otto 1925). Viidati ka mõnele lühemale artiklile.

Otto eesti mõttelukku sisenemise esmaseks kontekstiks oli selgelt 1920. aastate äärmiselt intensiivne koolkondadevaheline debatt ja poleemika Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kirikus (vt Rohtmets 2012; Saard 2008). Juba tollal kujunes osalistel välja arusaam, et luterlaste seas võib eristada kolme peamist voolu – liberaalne, kiriklik-konfessionaalne ja konservatiivne. Ka edasine erialakirjandus on sellise jaotuse üle võtnud (Rohtmets 2012). Üks osa sellisest vaidlusest oli kompleksne küsimus välismaa teoloogilistest vooludest ja sellest, kuidas neisse suhtuda. Ühelt poolt oli saksa evangeelsel teoloogial Eesti kontekstis jätkuvalt väga suur autoriteet. Vaadates teoloogiliste suundumuste poole välismaal, keskenduti just saksakeelses teoloogias aset leidvatele arengutele ja diskussioonidele. Teisalt ei tähendanud see aga üks ühele üle võtmist, vaid valikulist haakumist küsimusepüstituste ja suundumustega. Mõistagi vaatas saksakeelsest kirjandusest vastu suur mitmekesisus, mistõttu tõi see kaasa vaidlused küsimuses, milline teoloogia on kõige ajakohasem ja sisukam ning milline mitte. Samuti võimaldas see küsida, kuivõrd peaks



eesti teoloogia üldse üle võtma saksa suundumusi ja kas mitte ei tuleks palju rohkem väärtustada sisuliseltki eestipärast teoloogiat.<sup>3</sup>

Ilmselt vastukaaluks liberaalide (ehk eelkõige Theodor Tallmeistri) sõnavõtudele liberaalsest teoloogiast kui protestantliku teoloogia kõige olulisemast ja uuemast sõnast, avaldab 1922. aastal Rakvere koguduse abiõpetaja Egon Pallon artikli (Pallon 1922), milles rõhutab teoloogiliste koolkondade paljusust ning tõstab vastukaaluks esile „Husserli koolkonda“, nimetades selle esindajatena veel ka Max Schelerit katoliiklikus traditsioonis ja Rudolf Ottot luterlikus traditsioonis.<sup>4</sup> Tudengite arv Marburgis (kus Otto õpetas) olevat pealegi tõestus selle suuna menukusest ning liberaalne teoloogia pidavat õige pea unustusse langema. Sisuliselt kasutas Pallon argumente Husserli koolkonna ja seega ka Otto kohta, vaidlustamaks Tallmeistri väiteid liberaalse teoloogia domineerimise kohta (vt ka Rohtmets 2012, 127-128).<sup>5</sup>

Kui Pallon seostas Ottot just fenomenoloogiaga – mis tollal saksa mõtteleolises kontekstis oli kahtlemata tõusev trend –, siis Tallmeister ise ei paistnud Ottos sugugi nägevat tema vaadetest eristuvat või siis neile

<sup>3</sup> Ilmeka näite sellest toob Riho Saard (2008, 125-126), osutades, kuidas ühel 1927. aasta sügisel toimunud Akadeemilise Usuteadlaste Seltsi aruteluõhtul oli Hugo Bernhard Rahamägi üritanud liberaalset suunda kritiseerida just selle eest, kuidas too oleval lihtsalt mingi väljastpoolt sisse toodud asi ja seetõttu väheväärtuslik, põrkudes aga kiirelt Johan Kõpu vastuargumendile, et viimati on kõik voolud, isegi luterlus tervikuna, Eestisse Saksamaalt sisse toodud ning selle põhjal küll ühtegi voolu hinnata ei saa.

<sup>4</sup> Pallon mõistis seda Husserlist inspireerunud „uut meetodit“ järgmiselt: „Selle asemel käsitab uus usuteadus üksikuid usulisi fakte, läbielamusi, „fenomene,“ mitte ainult ristiusu, vaid ka India, Persia- ja teiste religioonijaloost ja elust, analüüsib neid ja seab alles siis oma väited usu üle üles“ (Pallon 1922, 3).

<sup>5</sup> Arvestada tuleb küll, et Pallonil oli 1921. aastast filosoofiadoktori kraad Marburgi ülikoolist (Rohtmets 2012, 191), seega kahtlemata oli ta kursis filosoofilis-teoloogiliste suundumustega saksa teoloogilis-filosoofilises kontekstis. Samuti torkab Palloni hilisemates kirjatöödes silma, et nii filosoofiline kui ka usundilooline fenomenoloogia oli talle endale hingelähedane mõttevool. Nõnda toetub ta ise lunastusest kirjutades (Pallon 1934) väga suurel määral fenomenoloogilise suuna mõtlejatele – Heidegger, Heiler, Mensching, Wach jne (möödamattes leiab viitamist ka Otto). Kirikulooliselt on Pallonit tüüpiliselt seostatud konservatiivse vooluga (Saard 2008, 72, 84-88; Rohtmets 2012, 392), mille eestvedajaks oli Harald Põld, ning selge vastandumine liberaalteoloogiale Pallonit ja Põldu kahtlemata ka ühendas – seda näitlikustab kasvõi Palloni valik avaldada artikleid ajalehes Meie Kirik. Ent samas võiks kahtlustada, et arvestataval määral just ühise vastase olemasolust see koostöö kantud oligi, mitte niivõrd jagatud vaadetest tulenev. Palloni fenomenoloogilises ja „uue meetodi“ raames kõigi usundite uurimise vajalikkusest rääkimine ei sobi just kuigi hästi Harald Põllu vaadetega kokku.

vastanduvat mõtlejat. Vastupidi, Tallmeister leiab Ottos tuge just enda teoloogiliste seisukohtade kaitseks. Mahukas ja teravas vastuses Rahamäe kriitikale (Tallmeister 1927) tõstab ta Rudolf Ottot esile maineka ja hinnatud teoloogilise autoriteedina, kelle seisukohtadega Kristuse ülestõusmise küsimuses tuleks arvestada. Tallmeister toetub ühele 1923. aastal ajakirjas *Christliche Welt* avaldatud Otto artiklile ning tema sõnul väidab Otto, et ülestõusmine pole mingi ihuline ega bioloogiline asi, vaid üles tõuseb ikkagi vaimulik ihu (Tallmeister 1927, 32–34).

Rahamäe kirjatöodes on suhestumine Ottoga tunduvalt komplekssem küsimus. Ühelt poolt otsesõnu ja nimeliselt mainitakse Ottot vaid uue-  
mate silmapaistvamate mõtlejate nimekirjalistes esitustes (vt Rahamägi 1926, 15; 1928, 162), teisalt aga võib märgata Otto vaadetega märkimisväärselt sarnaseid mõttearendusi. Rahamäe esimese teemapüstituse (1926) keskmes on küsimus religiooni arengust, arendatavusest ja see-  
läbi ka uue usu välja kujunemise või sihipärase loomise võimalikkusest. Rahamäe jaoks on selles kontekstis oluline küsimus, kas religioon on „midagi omapärast, iseäralist, või mitte?“ (Rahamägi 1926, 15). Seda näeb ta religioonipsühholoogilise ja -filosoofilise uurimisküsimusena ning Sabatieri, William Jamesi, Girgensohni, Euckeni, Gruehni ja teiste kõrval on relevantse autorina ära nimetatud ka Otto. Teadupärast oli Otto vastus „Pühas“ sellisele küsimusele kaheldamatult „jah!“ – religioon on midagi täiesti eripärast. Kuigi järgnevas arutelus ei viita Rahamägi (1926, 16–18) otseselt Ottole, on tema arusaam sellest, kuidas niisugune uurimistöö peaks aset leidma, märkimisväärselt sarnane Otto vaadetega, et religioon on iseseisev nähtus, mida ei ole võimalik muul viisil seletada ja mis „tugeneb kindlatele omapärastele hingeelamustele, või teatud omapärased hingeelamused on need, mis usundivalla sünnitavad“ (Rahamägi 1926, 16). Religioosete elamuste iseäralisus tulenevat sellest, et neis elab inimene läbi hetki, mil ta tunneb millegi transsubjektiivse ja meelelise maailma ülese olemasolu ja inimese ellu astumist (Rahamägi 1926, 17). Kõike seda kasutab Rahamägi õigustamaks järgnevat argumenti, et kristlus ei ole kuidagi edasi arendatav ning samuti ei saa religiooni mitte kuidagi millegi muu kaudu seletada (Rahamägi 1926, 18–19). Rahamäe selline mõttekäik ei ole kindlasti spetsiifiliselt ottolik (ehk kõiki teisi välistav), kuid on selge, et kõigis kesketes põhipunktides paistab ta Ottoga ühel meelel olevat, isegi kui ta otse seda välja ei ütle. Teisalt, tolles paar aastat hilisemas kirjatöös (Rahamägi 1928) vastandub ta ideele, nagu võiks uuema aja suundumustest välja kasvada mingi täiesti uus religioon, nimetab 20. sajandi „usundi loojate ja kriitikutena“ nii Hermann Keyserlingi, Rudolf Steinerit, Max Schelerit kui ka Rudolf Ottot ja määratleb

seejärel „teosoofilist spekulatsiooni“, „neobuddhistlist pessimismi“ kui ka „numinoosset austamist“ vaid inimhõimuse sünkretistlike sünnitusena, millest midagi tõelist niikuinii välja ei kasva (Rahamägi 1928, 162). Ilmselt saab Otto siin selgelt negatiivse hinnangu osaliseks.

Koolkondliku debati ja poleemikaga olid omakorda tihedalt seotud ka Peeter Põllu mõningad mõttekäigud ning viis, kuidas Põld enam kui keegi senimaani käsitletutest rakendas Ottot fundamentaalse alusena kogu oma religioonikäsitlusele. Esmakordselt mõtestab Põld religiooni Ottole toetudes 1928. aastal Postimehes ilmunud artiklis, milles ta seob küsimuse ajastu usulisest kriisist küsimusega, mis asi see religioon tõeliselt on (Põld 1928). Religiooni tõelist olemust määratleb ta Otto „Püha“ põhiseisukohtade põhjaliku ja detailse esituse toel. Nõnda olevat religioon „erilaadiline elamuste kogum“ (Põld 1928, 5), mis ei sõltu mitte millestki muust, on tuletatav vaid iseendast ning „oma olemuselt on irratsionaalne“ (Põld 1928, 5; sõrendus originaalis). Hirmuäratavus, majesteetlikkus, numinoosus ja lummutavus olevat tunnused, milles religioon esineb oma algkujul. Sellistest asjaoludest tulenevalt argumenteerib Põld, et ka religioosne keel saab olla vaid osutav ega ole iial võimeline religioosete elamuste sisu täiesti edasi andma. Ühtlasi järeldab Põld, et teadus ei saa kunagi religiooni aset täita – teadusel lihtsalt polevat võimalik asendada sellist unikaalset kogemust, teadus ei suuda luua usku ega väärtusi ning üldsegi tunnetab religioon intuiitselt, milleks teadus võimeline ei ole. Küll tähendab see Põllu jaoks ühtlasi, et ka religioon ei ole võimeline asendama teadust (Põld 1928). Põllu lähenemise juures on tähelepanuväärne, kuivõrd irratsionalistlikus võtmes ta Ottot tõlgendab. Põld näebki religiooni olemuste kogumina ja nõnda olemuslikult irratsionaalsena. Samas ei oleks Otto ise sellise tõlgendusega kindlasti nõustunud, mida ilmestab hästi ka eelnevalt välja toodud reaktsioon varajaste kriitikute irratsionalismisüüdistustele. Otto nägi erilisi, numinoosseid kogemusi küll püha alusena, ent pühaks ehk religiooni tuumaks sai see Otto jaoks alles ratsionaalsete elementidega kombineerununa. Teisisõnu, nagu on täheldanud üks Otto-uuriija: püha miinus ratsionaalsed elemendid võrdub numinoosus, vähemasti Otto enda mõistekasutuses (Almond 1984, 76).

Irratsionaalsuse rõhutamine Põllu poolt on märkimisväärne ka tollase teoloogilise diskussiooni laiemas kontekstis, seoses ühe tema varasema ja otseselt kirikuteoloogilist debatti puudutava kirjatööga, kus ta samuti irratsionaalsuse teemaks võtab. Nimelt avaldas ta 1925. aastal artikli, milles esitas mõningaid järeloomõtteid kirikupäeval aset leidnud aruteludele ning oli seal vägagi kriitiline püüete suhtes kehtestada liberaalset teoloogiat kirikliku õpetuse alusena (Põld 1925). Põld leiab, et

sel teoloogilisel koolkonnal on teaduses küll märkimisväärseid teeneid, ent kirikut sellest lähtuvalt reformida ei saa, kuna see on ikkagi eelkõige teadus ehk mõistuse asi. Märkimisväärselt argumenteerib ta seejärel: „Tunnustades üldiselt usuelu irratsionaalseks nähtuseks, mis mitte ei ole väljendataw mõistusele wastuwõetawates ja mõistusega tunnetatawates formelites, püüab see usuteadus ometi usus kõike ratsionaliseerida, mõistusepäraseks teha. Usus aga jääb just peaasjus rohkesti aset sellele, mis mõistuse kohalt absurdne, loogika wastane“ (Pöld 1925, 2). Teisisõnu võib öelda, et Põllu jaoks on liberaalne teoloogia kiriklikult sobimatu, kuna see on esiteks teadus ja teiseks läbinisti ratsionaliseeriv ehk usu tõelisest tuumast kaugenev. Tähelepanuväärne on Põllu vaadete kujunemist puudutades seegi, kuidas juba 1917. aastal mõistis Pöld religiooni ühena inimese „sügavamatest elutarvidustest“ ja „edenemise põhijõududest“ (Pöld 1917, 189), nähes usuõpetuse ülesandena „lapse religioosliste tundmuste“ äratamist, kasvatamist ja mõistelist selgitamist, et usust saaks see, mis lapse Jumala juurde viiks (Pöld 1917, 189). Sisuliselt oli juba siis Põllu jaoks religiooni juures kesksel kohal religioon kogemuslik aspekt. Nõnda võiks kahtlustada, et Pöld avastas Ottos enda jaoks teoloogi, kes oli palju põhjalikumalt välja arendanud ideed religiooni kogemuslikust tuumast, mis Põllu jaoks oli olnud kesksel kohal juba enne Ottoga tutvumist ja mille toel sai Ottost tema jaoks kõige olulisem teoloogiline autoriteet. Sellise hüpoteetilise arutluskäigu õigsusest sõltumatult on Otto alates 1928. aasta artiklist Põllu jaoks keskne autoriteet, kelle toel ta edaspidi alati religiooni lahti seletab. Näiteks on Põllu „Üldises kasvatusõpetuses“ (1932a) religiooni mõtestatud selgelt ottolikus võtmes ainulaadse ja taandamatu nähtusena (Pöld 1932a, 38–40). Raamatut „Usuline kriis“ (1932b) võib vaadelda läbinisti apologetilise teosena, mis õigustab religiooni iseseisva ja asendamatu nähtusena ja kus religiooni määratletakse selgelt ottolikus võtmes (Pöld 1932b, 38–40) ning ainukese lahendust, tulevikuteed ja rahvale arengut pakkuva lahendusena nähakse tõelist kristlikku usku (vt nt Pöld 1932b, 62). Põllu jaoks ristiusk ise ei saa küll edasi areneda, sest usk toetuvat ju absoluutsele (Pöld 1932b, 59–61), kuid tõelisele usule toetudes saab areng ise võimalikuks (Pöld 1932b, 62). Religiooni, usu ja niiviisi ka kristluse olemuslik tuum on selles argumentatsioonis mõtestatud Ottost lähtuvas vormis.

Üks omaette olulisi liine Otto eestimaises retseptsioonis on jumalateenistuse uuendamise küsimus. Esimesena tõstatas Otto kui selles kontekstis relevantse mõtleja Johannes Nathan Aunwerdt 1926. aastal Eesti Kirikus ilmunud artiklis, milles argumenteeris kooripalve elustamise ja edendamise poolt jumalateenistuse osana. Seda tehes oli just

Otto teos jumalateenistuse uuendamisest (Otto 1925), millel ka eelnevalt põgusalt peatusin, Aunwerdti jaoks see autoriteetne käsitlus, mille toel ideid õigustada. Sama küsimust sellesama Otto raamatuga haakuvalt käsitles järgmisel aastal põhjalikumalt Johan Kõpp (1927a; 1927b). Kõpp arutleb viidatud kaheosalises artiklis Otto teemakohaste mõtete üle põhjalikumalt kui ühegi teise autori üle. Ta näeb Otto pühakäsitlust eesotsas arusaamadega numinoossusest ja *mysterium tremendum*’ist vastuhakuna ratsionaalsuse ülehindamisele, mis evangeelsete kirikute tegevuses tuntav olevat (Kõpp 1927a, 6–10). Teema jaoks eriti relevantse ja tähelepanuväärse käsitlusena toob ta aga välja Otto arutelud jumalateenistuse korra uuendamisest, mida peab väga väärtuslikuks ja soovitab teistelgi neid lugeda (Kõpp 1927a, 10). Kõpu jaoks on kõige intrigeerivam Otto idee „kultilisest vaikimisest“, mis võimaldavat vähendada jumalateenistuse ratsionaalset poolt, pannes rohkem rõhku „püha kartuse“ (Kõpp 1927a, 6) elemendile. Üldistatult näeb ta Ottot argumenteerimas müstilise elemendi sisse toomise kasuks (Kõpp 1927b, 58–59) ning leiab, et vaikusehetked võivad kahtlemata aidata kaasa „hardusetunde arenemisele ja kasvamisele, võimaldades endassekoondumist ja süvenemist“ (Kõpp 1927b, 66). Küll on ta väga kriitiline idee suhtes, nagu oleks just neil hetkedel Jumal kuidagi eriliselt ligidane.

1930. aastatel võttis Otto asjus tihti sõna ka Eduard Tennmann, kelle seisukohavõttud ja hinnangud olid samuti tihedalt seotud 1920. aastatest saati kestva poleemikaga luterlikus kirikus. Erinevalt senimaani käsitletud teoloogidest seostab Tennmann Ottot aga hoopis tollal tugevalt esile tõusnud dialektilise teoloogia suunaga, nähes Ottot ja Barthi suures plaanis sama teoloogilise perspektiivi eestvedajatena. Lähemalt võtab ta Otto teemaks 1930. aastal artiklis kaasaja usuteadusest (Tennmann 1930a), kus Otto ja Barth ongi kaks peamist nime, kellega ta lähemalt tegeleb. Tennmann peatub lähemalt Otto „Pühal“ ning mõistab Otto pühakäsitlust esmajärgus eetilise aspekti kõrvaldamisena pühast, mille tulemusena Otto jaoks püha koosnevat neljast aspektist: inimlik tühjusetunne ehk kreatuuritunne, *mysterium tremendum* ehk värisema panev müsteerium ühenduses Jumala ülivõimu ja majesteetlikkusega, *fascinans* ehk meeldiv, õnnis ärevus ja viimaks transtsendentne väärtus vastandatult inimese patule ja kõlvatusele (Tennmann 1930a, 90–91). Tennmanni hinnang Ottole on jäägitult negatiivne. Ta leiab, et kui mõista sellisena religiooni tuuma ja alglähtekohta, siis on igasugune religioon, isegi kristlus, lihtsalt tagasi viidud religiooni kõige madalamale arenguastmele ehk kartuse usundi tüübile. Sellises vaates olevat Jumal üleolev despoot ja teoloogia tegelevat piibli primitiivsemate aspektide legitimeerimisega. Kogu selline teoloogia

taanduvat lihtsalt maailmasõja kaotuse laiemaks järelmõjukuks ega omavat mingit püsiväärtust (Tennmann 1930a, 91; Tennmann 1930c, 62).

Mõistmaks tema sellist hinnangut, tuleb arvestada, et Tennmanni viis käsitleda religioone oli läbinisti sotsiaalevolutsionistlik – kogu religiooni ajalugu tuli vaadata ühe suure progresseeruva astmelise samasuunalise arenguprotsessina (ehk arengutee oli iga usundi jaoks sama, iseasi, kui kiirelt ta seda läbis), kus iga usundi ja ka usundielemendi puhul oli keske tähtsusega selle arenguastme kindlaks määramine. Kristlus oli selles kontekstis teoloogide jaoks mõistagi kõrgeimaks ehk kõige kaugemale arenenud usundiks. Kristluse sellist ülimuslikkust ja arengukõrgust sai omakorda ära kasutada apologetiliselt ja samuti teiste usundite vastu suunatud poleemikaks. Täpselt niimoodi on primitiivsetest usunditest alustades ja kristlusega lõpetades üles ehitatud ka Tennmanni „Maailma usundid“ (1935a). Oma mitmeosalises artiklis usunditüüpidest (1934a; 1934b; 1935b) kirjeldab ta põhjalikult oma arusaamu kartuse usundist kui usunditüübist ning eristab seaduse usundi astet, eetilist astet ja kõlblist astet (Tennmann 1935b, 23-24). Kartuse usund on Tennmanni jaoks religiooni kõige algelisem, primitiivsem aste, mis paikneb isegi seaduse usundist madalamal (Tennmann 1930a, 91; vt ka Tennmann 1930b, 82). Asetades Otto käsitluse sellisesse religioonievolutionilisse raamistikku, osutuvadki Otto arusaamad „pühast“ Tennmanni nägemuses kartusepõhise usunditüübi eriti ehedaks esituseks (Tennmann 1934b). Probleem on siin Tennmanni jaoks ilmselgelt see, et tema vaates on tegu vaid ühe algelise usundiastmega, mis tuleb ületada,<sup>6</sup> Otto aga esitab seda religiooni universaalse tunnusena.

Tennmann vaatab selles seoses ka Karl Bartheta teoloogiat, nähes selle keske osana Jumala ja inimese täielikku lahutatust ning mõtteloolist tausta Spengleri, Kanti, positivismi jms juures (Tennmann 1930a, 91-92). Jumala ja inimese täielikku lahutatust peab ta üldse Bartheta ja Otto ühisjooneks. Üldistatult mõistab ta Ottot ja Bartheta samasuguse teoloogilise perspektiivi esindajatena, küsides: „Kui R. Otto ja K. Barth jumaldavad **võimu** ja õudset õndsust pimeduses elava jumala orjamises, kus on siis veel M. Luteri „ristiinimese vabaduse“ viimased jäänused?“ (Tennmann 1930a, 92; rõhutus originaalis). Tennmanni hinnangul ilmestavat Otto ja Bartheta teoloogiat ja nende mõjukust hästi kõike seda, mis tolle aja kirikus ja teoloogias valesti on, mistõttu täheldabki ta resoluutselt, et

<sup>6</sup> Pealegi, Tennmanni hinnangul ei ole sellel arenguastmel inimene võimeline päriselt Jumalat mõistma ja lihtsalt projitseerib Jumalasse oma kartuse ning kujutab nõnda Jumalat auahne, tujuka ja despootlikuna (Tennmann 1934b, 81-82).

„mitte midagi kristlikku ei suuda mina leida terwes selles „ajakohases“ teoloogias“ (Tennmann 1930a, 93; originaalis on rasvases kirjas kogu tsiteeritud lauseosa). Samuti peab Tennmann väga probleemseks sellist otsest toetumist välismaa autoriteetidele, justkui iseenda uurimis- ja mõttetöö poleks midagi väärt ja tuleks ikka välismaalastele (nt Ottole) toetuda vaadete õigustamiseks (Tennmann 1930a, 92).

Seesugune suhtumine Ottosse ja hinnang püsivad kõigis edasisteski Tennmanni kirjatöödes. Samal aastal ilmunud artiklis kristlikust kunstist on tema eesmärgiks eristada tõeliselt ja puhtalt kristlikku kunsti kõigest ekslikust ja mittekristlikust ning leides lauluraamatus tema hinnangul selgelt mittekristlike elemente, näeb ta seda just ottoliku suhtumise ilminguna (Tennmann 1930b, 81). Ühise hukkamõistu osaliseks saavad Otto ja Barth oma õigustamatult dualistliku (ehk inimest ja Jumalat liiga jäägitult lahutava) teoloogia tõttu korduvalt teisalgi (Tennmann 1931-1932a, 141; 1931-1932b, 134). Üldistatumas plaanis seostab ta selliseid teoloogilisi suundumusi ning eriti Barthi ja Ottot hiljem sõjakaotuse ja riigi kokkuvarisemisele järgnenud „irratsionaalsuse müstika“ (Tennmann 1936a, 73-74) ilmumisega, mis aga olevat vaid moehaigus ega või kaua kesta. Religioonipsühholoogia ülevaates leiab Otto vaid põgusat mainimist ajaloolise ülevaate osana. Ta liigitatakse teoloogilise usundipsühholoogia koolkonda ühes Ritschli, Troeltschi, Wobbermini, Söderblomi ja teistega (Tennmann 1936b, 20).

Siinkohal tasub lisakontekstina märkida, et religiooni juures igasuguse „irratsionaalsuse“ erilise väärtustamise vastu oli Tennmann teravalt sõna võtnud juba varemgi, veel enne, kui Otto tema kriitika sihtmärgiks sai. Väga otseselt kritiseeris ta selliselt Peeter Põllu varem jutuks olnud artiklit (Põld 1925). Tennmann (1925a) pidas tol korral väga probleemseks religiooni sidumist üksnes irratsionaalsusega vastanduvast teaduse ratsionaalsusega ja leidis, et kui oleks nii, siis poleks usuteaduskonda üldse vajagi ja usutunnistusedki muutuks mõttetuks (sest sõnalistena sisaldavad nad ju ratsionaalsust).<sup>7</sup> Arvestades, kuidas 1925. aastale järgnevat

<sup>7</sup> Tennmanni vastumeelsus ratsionaalse-mitteratsionaalse dualistlikule vastandusele oli üldse laiem ja järjekindlam. Nõnda ei pidanud ta Kalevipoega ja „präanimismi“ käsitledes võimalikuks preanimismi kui religiooni arenguastet üldse sellisel skaalal mõtestadagi. Präanimism seisvat „väljaspool“ ratsionaalsust ja irratsionalismi, väljaspool gnoosist ja agnostitsismi“ (Tennmann 1928, 76). Ja isegi teadus polevat üheselt ratsionaalsena määratletav, sest „Iga teadus kuulutab suurt imet. Vaatle aga terava pilguga kõike oma ümber. Siis ei ole otsa imeasjadel“ (Tennmann 1925b, 64), mistõttu „Ära põlga teadust. Teadus ilmutab imet!“ (Tennmann 1925b, 65).

kirjatöodes on Pöld Ottot käsitlenud rõhutatult irratsionalistlikus võtmes, võiks põhimõtteliselt spekuloida, et Tennmanni motiveeris Ottot kritiseerima ka see, millisena Ottot oli varem eestikeelses teoloogias esitletud ja milliseid teoloogilisi positsioone oli Otto pühakäsitluse toel kaitstud.

Tennmanni nõnda jäägitult eitav suhtumine Ottosse on omamoodi intrigeeriv ka selle poolest, et tegelikult ei näi nad teineteisest sugugi nii kaugel olevat, kui võiks Tennmanni hinnangute põhjal paista. Mõlemad väärtustavad lisaks kristlusele teiste religioonide tundmist teoloogilise tegevuse osana, mõlemad on oma lähenemises läbinisti evolutsionistlikud ning tegelikult ei vastandu ka Tennmanni religioonidefinitsioon Otto omale kuidagi põhimõtteliselt. Kirjutab ta ju oma maailma religioonide käsitluses: „Usundi olemuslik joon seisab aga inimese ühtlases suhtumises mingisse võimusse, kellest inimese saatus tuntakse sõltuvat ja kusjuures inimese teadvus kõigi hingeliste funktsioonide – tunnetuse, tundmuse ja liikumise kaudu – tegev on, olgu siis Jumala kujutus selge või vaieldav, nagu ateismis ja budhismis“ (Tennmann 1935a, 15; sõrendus originaalis). Kuigi selles võib hoomata schleiermacherliku traditsiooni mõju ja selliselt ei pea seda paratamatult siduma üheselt Ottoga, on siin rõhuasetused ikkagi psühholoogilised, rääkides teadvuse toimimisest ja suhestumisest millessegi, mis õieti ei pruugi selgelt mõistatav olla. Pealegi, ka tolles varasemas Põllu suhtes poleemilises artiklis ütleb ta üheselt, et religiooni tuleks pidada „suveräänseks nähtuseks“ (Tennmann 1925a, 3), mis sobitub üheselt kokku Otto arusaamadega religiooni autonoomsusest ja redutseerimatusest. Võiks kahtlustada, et Ottosse positiivsemalt suhtumise takistuseks saigi ühelt poolt läbinisti poleemiline arutelukontekst Eestis ning teisalt Otto ideede, eriti *mysterium tremendum*'i, liiga otsene sarnanemine Tennmanni arusaamadega religiooni kõige madalamast arenguastmest.

Tennmann ei olnud ainus, kes Otto argumentatsiooni religiooni pühakesksest numinoossest algest mõistnuks rõhutatult evolutsionistliku argumendina. Juba enne teda oli Ottot niimoodi mõtestanud ka Jaak Taul (1929). Nimelt käsitleb ta enda südametunnistuse teemalises teoloogilises magistritöös põhjalikult ka südametunnistuse taju ja mõtestamise ajaloolist kujunemist. Seal argumenteerib ta, et südametunnistus oleval „kõlblike jõu“ eluallikaks igas inimeses (Taul 1929, 14). Südametunnistuse välja arenemist „primitiivsete rahvaste“ seas tõlgendab ta seonduvalt Otto arusaamadega numinoossusest, väites, et juba nende primitiivide seas oleval „hirm ja kartus numinoostse momendi tekkimise algprintsipiibina tuntud“ (Taul 1929, 14), see numinoosse elemendi tunnetus olevalki inimese sisemine hääl ning sellest numinoossest elemendist „areneb



aegade jooksul usundi mõiste, hirmutunde asemele astub vagadus“ (Taul 1929, 14). Arvestades Tauli selget haakumist Tennmanni ideedega hirmust ja kartusest kui usundi kõige madalamast arenguastmest, ei saa siin iseenesest välistada võimalust, et Tennmann oli Ottost sellises võtmes loengutes ja mujalgi rääkinud ning Taul oli selle temalt üle võtnud. Kirjalikus vormis on Taul igatahes eelnenud Tennmannile.

Küll on ilmne, et Tennmanni käsitus religiooni(de) ajaloost oli alati tugevalt sotsiaalevolutsionistlik, ulatudes tagasi kasvõi tema varasema olulise käsituseni Vanast Testamendist (Tennmann 1921). Tennmanni evolutsionismiga on silmatorkavas ja poleemilises dialoogis omakorda Uku Masing oma 1930. aastast pärinevas kirjatöös „Deemonlik Jumal“ (Masing 1995, 9–29). Selles kirjatöös on Otto kesksel kohal, ja kuigi Tennmanni ei nimetata kordagi otseselt, on haakumised temaga ikkagi väga ilmsed. Ühtlasi on tegu tolle ajaperioodi ainukese Ottoga selgelt suhestuva tekstiga, mis on tänapäevani laialdaselt tuntud ja loetud, seda mõistagi Masingu suure mõjukuse ja tuntuse tõttu. Otto on seal Masingu jaoks üheks keskse tähtsusega autoriks, kelle numinoossusekäsitlust ta rõhutatult esile tõstab. Masing küsib seal ühelt poolt Vana Testamendi jumalakujutelmata järel, seades aga teisalt keskmesse arusaama, et inimese ürgelamus Jumalast on deemonlik (Masing 1995, 10–12). Masingu jaoks tähendab see paradoksaalsust – Jumalat pole võimalik sisukalt ära seletada ega mõtestada meile kättesaadavate ratsionaalsete vahenditega, parimal juhul saab seda teha vaid vastuoluliste mõistete üksteisele vastandamise kaudu. Tulles selliselt religiooni tüüpide ja arenguastmete küsimuse juurde, eristab Masing tüüpidega elohismi, teismi ja deismi ning argumenteerib, et tõeliselt deemonlikust Jumalast saab rääkida vaid elohistliku juures (Masing 1995, 11). Selle toel polemiseerib ta põhjalikult tollal levinud arusaamadega Vana Testamendi ajaperioodi religioonievolutionistlikust arenguastmetest (Masing 1995, 12–22) ning jõuab lõppkokkuvõttes seisukohale, et elohistlik (ehk deemonlik) jumalaelamus ongi inimese ürgelamus, mida alles hiljem hakati ratsionaliseerima (Masing 1995, 27–28). Kogu maailma ajalugu olevat nõnda vaadeldav inimese püüdena mõista Elohimi, maailma ja iseennast (Masing 1995, 28). Deemonlik inimene aga, „kui ta peaks olema siin võimalik, peaks olema nagu Kristus Chalkedoni dogma järgi, mis pole mingi nonsenss, vaid inimesele võimalikkudest kõige adekvaatsem definitsioon“ (Masing 1995, 25).

Kogu seda mõttearendust läbib Otto esile tõstmise, tema mõttekäikudele viitamine ja nende väärtuse rõhutamine. Masing on veendunud, et deemonlikkus on „oluliselt sama, mis R. Otto „numinoosne“, ainult, ma

usun, et „demonlik“ on numinoossem sõna“ (Masing 1995, 10). Seades demonliku ja elohismi nii Vana Testamendi kui kogu inimkonna religioosse kogemuse aluseks ja keskmeks, on Masingu mõttekäigud Ottoga hästi kooskõlas. Nägi ju Ottogi numinoosset kogemust nii pühaduse ja religiooni ajaloolise algena kui ka pideva kogemusliku kohaloluna läbi ajaloo. Teisalt, erinevalt näiteks Peeter Pöllust, kes samuti suurel määral toetus Masingule, ei tee Masing seda kunagi päris nii sirgjoonelisel viisil, nagu Põld. Võiks öelda, et Masingu eesmärgiks ei ole Otto kontseptuaalse raamistiku üle võtmine, vaid pigem näeb noor Masing Ottos kedagi, kellest inspireerituna püüab ta omi arusaamu nii Vanast Testamendist kui ka kogu inimkonnast lahti mõtestada. Küll on ilmne, et Jumala demonlikkusest ja ratsionaalsest haaramatusest ja kogemuse rolli tähtsusest rääkides sobib tema laiem mõtteraamistik kõiges põhilises märkimisväärselt hästi kokku Ottoga.

Tähelepanuväärsena tasub aga esile tõsta ka seda, kuivõrd suurel määral on Masing essees „Deemonlik Jumal“ poleemilises dialoogis Tennmanniga, mis siis, et Tennmanni ei mainita tekstis kordagi nimeliselt. Esiteks muidugi sellepolest, et asjad, mida Tennmann on näinud Otto põhimõtteliste probleemidena, on Masingu jaoks paljutootavalt positiivsed, pakkumaks võimalust sügavamalt mõista inimese suhet Jumalaga, Vana Testamendi jumalakontseptsiooni ja religioosset ürgkogemust kui sellist. Ent ühtlasi leiab tema arutelust terve hulga tunduvalt otsesemaid sõnavõtte Tennmanni seisukohtade vastu. Selgelt paistab see välja Masingu poleemikas mõtte vastu, et Vanas Testamendis tuleks näha lihtsalt seadusereligiooni ja kartusereligiooni, millest viimane „pidavat olema religiooni kõige madalam aste“ (Masing 1995, 12). Selle vastu argumenteerib Masing, et progressiivne evolutsioon pole sugugi garanteeritud ja ka langus olevat võimalik ning pealegi kasvavat seadusereligioon välja teisest algest kui kartusereligioon (Masing 1995, 12). Selle argumendi selge laiendusena võib näha ka evolutsionistlikku skeemi, mille ta Vana Testamendi tõlgendamiseks välja pakub (Masing 1995, 21-22), ja poleemikat arusaama vastu, nagu tuleks elohistlikku religioonitüüpi näha lihtsalt kartusereligioonina (Masing 1995, 23-24). Selgelt Tennmanni tõlgendusele vastandudes rõhutab Masing, et „numinoosne elamus pole sugugi kartus, sest tihtigi on elamusobjekt nii „kole“, et kartus midagi ei ütle“ (Masing 1995, 24). Sarnast näideterida võiks jätkata veel mitme teisegi kohaga, ent praegu peaks neist piisama. Selge on ka see, et isegi kui nende suhtumine Ottosse on põhimõtteliselt erinev, jagavad nad mõlemad arusaama, et Otto seisukohti tuleb vaadelda evolutsionistlikus perspektiivis haakuvalt religiooni arengulooliste küsimustega ürgalgest

ja kujunemisloost. Üldplaanis on igatahes selge, et senisest uurimistööst tunduvalt enam tuleks tähelepanu pöörata Tennmannile kui ühele olulisele (noore) Masingu vaadete mõjutajale – nii asjus, milles nad ühel meel olid, kui ka asjus, milles lahkneti.

Otsesõnalised ottoliku sõnavara kasutused või siis dialoogi astumised Ottoga ei piirdu Masingul vaid selle kirjatööga. Ka ühes 1930. aastal lühemas avaldatud essees deklareerib Masing selgesõnaliselt, et „Jumal on terves Vanas Testamendis, välja arvatud hilisem dogmaatika, ka see, kes toob kurja, selletõttu vastuoluline iseendas inimese seisukohalt, irratsionaalne, numinoosne“ (Masing 2008, 26). Kuid alates 1930. aastate lõpust leiab Masingult Otto suhtes juba tunduvalt kriitilisemaidki sõnavõtte. Näiteks arutelus eestipärasest ristiusust näeb ta eestlastele omasena „ürgdemokraatlikku mõtteviisi“ (Masing 2008, 257) ja just seetõttu peab ta „seda laadi vagadus[t], mis esineb Rudolf Ottol“, aga olevat omane ka Karl Barthile (Masing 2008, 257-258), eestlastele võõraks. Hiljem leiab Otto ka „Üldisest usundiloost“ (Masing 2000, 19, 256-257, 389). Arvestades selle raamatu keskendumist ürgse algusundi olemusele ja teooriate analüüsile (vt ka Peedu 2021), käsitletakse seal Ottot just niisuguses fookuses. Lühidalt öeldes argumenteerib Masing, et *fascinans* olevat üldse „esimene atribuut“, mille inimene saab omistada endast suuremana tajutavale – seega kõigist teistest kesksema tähtsusega –, ning ei pea kuidagi õigustatavaks, et usu ja religiooni põhjustajaks saaks pidada hirmu (Masing 2000, 19). Lisaks peab Masing Otto arusaama ürgusundist sarnaseks Paul Radini omaga sellepoolest, et seda ei saa ei tõestada ega eitada (Masing 2000, 257). Masing liigitab Otto koos Wobbermini, Haueri ja Bethiga „ürgmonoteismi kaldujate hulka“ (Masing 2000, 389).

Võiks öelda, et ka siit vaatab vastu juba tunduvalt kriitilisem ja distantseerunud Otto-käsitus kui 1930. aastate algupoolest. Ometi ei paista see kunagi tähendavat Otto täielikku kõrvale jätmist. Kasutab ta ju ka sõjajärgsetel kümnenditel endiselt vormi „müsteerium *tremendum*“ (Masing 1995, 351-352; kursiiv originaalis), mõtestamaks maailma mõistetavuse problemaatikat, või siis mõistab just intuitsiooni viisina, kuidas kogu keelelist mõistete võrku vaadata kõrvalt vaatleja pilgu läbi (Masing 2004, 27), õige sarnaselt Otto ideedega *Ahndung*'ist ehk aimdusest kui teadmiste omandamise viisist. Omaette küsimusena võiks siin arutada ka selle üle, kuidas Otto mõistab vormumist ehk skematiseerimist kui viisi, kuidas mitteratsionaalne ja ratsionaalne üksteisega kohalduvad, näitamaks, et vormumise kaudu käivad ratsionaalsed ideed ikkagi samade tõdede kohta, mida on kogemusega haaratud (Almond 1984, 97-102; Gooch 2000, 73-77). Seda Otto ideed meeles pidades võiks

tõsiselt järele mõelda Masingu tuntud mõttekäigu üle, et kui „meie maailmas leiame midagi „mõistusevastast“, siis võime üsna kindlalt väita, et just see on „tõeliselt reaalne“. Meie mõistuse peegeldus ta ju pole! Nii siis: *absurdum ergo est!*“ (Masing 1995, 144). Võiks mõneti küsida, kas mitte ei võta Masing aluseks otolikkude mõttearendust ratsionaalse ja mitteratsionaalse omavahelisest suhtest, esitamaks selle toel agari vastupidist ehk negatiivset järeldust meie ratsionaalse mõtlemise usaldusväärsest tõe poole pürgimisel?

Selliste silmatorkavate seoste tõttu on ka uuemas Masingu-alases uurimistöös palju rõhku pandud mitmesugustele sarnasustele, mida Otto ja Masingu vaadete vahel võib täheldada (Hiob 2000; Espak 2010). Kahtlemata võib sellisest ulatuslikust mõjust rääkida, kuid see on mõnevõrra komplekssem küsimus, kui senimaani on kohati mulje jäänud. On selge, et Ottoga äratuntavalt hästi kokku sobivaid mõttekäike leiab Masingult veel mitmelt poolt mujaltki. Näiteks 1930. aastate lõpul ilmunud arutelu religioossete kogemuste teemal (Masing 1939) mõistab Masing sarnaselt Ottoga elamusi keskselt tähtsatena ning argumenteerib, et Jumala olemasolu järeldatakse elamustest, mille toel ajapikku mõiste ära sisustatakse, ning kui inimesel poleks „syndinud kaasa Jumala tunnetus“ (Masing 1939, 37), siis poleks ka religioosset kogemusi. See mõttekäik sobib hästi kokku Otto arusaamadega esmasest numinoosset kogemusest, selle kogemuse toetumisest kaasasündinud psühholoogilise raamistikule ning kogemuse edasisest kombineerumisest ratsionaalsemate vormidega. Seejuures peab Masing võimalikuks seostada piibellikku arusaama ilmutusest just intuiitsuse ja spontaansusega (Masing 1939, 63-64) ning leiab, et inimkonna alguses esinenud ürgilmutus esineb ka iga üksikisiku elus (Masing 1939, 66). Samuti väidab ta hiljem, et intuiitsioon ongi sama, mis minevikus oli ilmutus ning ühtlasi on see kõige usaldusväärsemaks teadmiste omandamise viisiks (Masing 2000, 86). Sedagi võib näha igati kooskõlalisesena Otto arusaamadega aimduslik-intuiitsusest ja vahendamatatest kogemusest kui ka selle erilisest usaldusväärsest (religioossete) teadmiste omandamisel.

Üldplaanis võib kindlasti Ottot näha ühe olulisima intellektuaalse tugipunkti ja inspiratsiooniallikana (noore) Masingu mõttemaailma kujunemisel. Küllap Masingu suur mõjukus on aidanud mõnelgi otolikul mõttel jõuda ka tänapäeva Eesti mõttelukku. Ent ettevaatlik tuleks olla Ottole liigse tähtsuse omistamisega. Näiteks võib Masingult leida mitmesuguseid arutelusid mana kui üleloomuliku väe asjus. Artiklis demonlikust Jumalast väidab Masing, et „Jumal on *mana*, „ülemeeleline ja ülelooduslik jõud““ (Masing 1995, 24). Teisal Vana

Testamenti käsitledes seostab ta sealset „sõna“ kontseptsiooni vägevusega ja seeläbi usundilooliselt mõistab seda seotuna „sisaldas mana“ tähendusega (Masing 2005, 141) ning tõlgendas neid hiljemgi tihedalt väelis-manalisena (nt Masing 2005, 145–149, 154–159, jne). Masingu niisuguseid arutelusid mana, heebreakeelse „sõna“ ja mujalgi leiduvate sõnade tähenduste seotustest on nähtud „teoriana numinoossusest“, mille mõtteloolist tausta on üheselt seostatud Rudolf Otto teooriaga „üleüldise konstantse numinoosse väe olemasolust“ (Espak 2010, 107). Niimoodi väites on unustatud omaaegne usundilooline kontekst ja pealegi omistatud Rudolf Ottole seisukohti numinoossusest väest, mida ta päris kindlasti kunagi esindanud pole. Esiteks oli tollal igasugune manakeskne religiooniteoretiseerimine tohutult aktuaalne (vt ka Sharpe 2005), mis paistab hästi välja kõigist teooriatest, mida ka Masing „Üldises usundiloos“ (2000) vaatleb. Kuid olulisemalt seostasid mana ja püha ebaisikulise (üleloomuliku) väega Marett ja Söderblom ning mitte Otto. Marett (1900) seostas religiooni esimest arenguastet algelise aukartuse- ja väetundega, mida seostas mana kontseptsiooniga ning Söderblom tõlgendas pühadust religiooni keskse tunnusena, mõistes püha inimese hingelise reaktsioonina millegi sellise suhtes, mis kõrvaltvaates ilmneb väena ja mida ta seostas just mana, orenda jms kontseptsioonidega (Söderblom 1913). Seega, kohtades, kus Masing samuti kaldub püha ja numinoossust seostama managa ja nägema seda kõike ebaisikulise ja üleloomuliku väe ja jõuna, on tema mõtteloolisteks lähtekohtadeks rohkem Marett ja Söderblom kui Otto.

1920. aastate keskpaigast kuni 1930. aastate keskpaigani toimuvaid arutelusid võib pidada Eesti mõtteloos kõige aktiivsemaks Otto vaadete üle diskuteerimise perioodiks. 1930. aastate teisel poolel Ottole enam sedavõrd aktiivset tähelepanu osaks ei saanud. Mõningaid arutelusid tuleb siiski ette. Näiteks ajalehes Kiriku Elu ilmunud pikemas artikliseerias „Religioossuse tunne inimkonnas“ leiab paljude muude autorite hulgas ülevaatlikult käsitlemist ka Otto. Tema pühakäsitlust mõistetakse ühena paljudest religioosse tunde ja ürgusundi tekkimise teooriatest. Otto vaatlevat religiooni tekkimist ja arengut irratsionaalse tunde juurest mõtteselge jumalamõiste kujunemiseni (Religioossuse tunne inimkonnas 1938, 69). Teisal, ainukeses tollal spetsiaalselt Ottole keskenduvast artiklist tõlgendas Otmar Pello Otto pühakäsitlust samuti religiooni tekketeooriana (Pello 1938), mille aga Otto olevat siis võtnud ja muutnud religiooni universaalse tuuma käsitluseks (Pello 1938, 22). Pello märgib küll, et Otto raamat mõjuvat „kuidagi põrutavalt, vähemalt kujutlenn viimsepäeva pasunat sellisena liha ja üdise lõikavana“ (Pello 1938, 22),

kuid tema käsitus on Otto suhtes ikkagi läbivalt kriitiline. Pello kriitika on põhipunktides analoogne Tennmanni omaga. Ka tema jaoks on põhimõtteliselt probleemne hirmutunde pidamine tuumaks. Samuti näeb ta Ottot läbinisti pessimistliku-negatiivse perspektiivi esindajana, millele tuleb vastu seista (Pello 1938, 25). Olenemata sellistest üksikutest käsitlustest ja asjaolust, et Ottot hindavate autorite (nt Masingu) jaoks oli Otto oluline ka edaspidi, ei olnud ta 1930. aastate lõpuks enam aktuaalne osa teoloogilisest diskussioonist. Ka näiteks Tallmeister, kes veel kümmekond aastat varem oli Ottot esile tõstnud olulise autorina, kellele oma argumentatsioonis toetuda, ei pea uuema teoloogia ülevaates enam vajalikuks Ottole tähelepanu pöörata (vt Tallmeister 1938).

Kogu varase Otto-retseptiooni tähelepanuväärne aspekt on kahtlemata selle mitmekesisus. Olenevalt rõhuasetusest ja teemapüstitusest võis selgeid haakumisi temaga leida pea iga teoloogilise voolu esindaja, olgu siis fenomenoloogia, evolutsionismi, dialektilise teoloogia, Kristuse ülestõusmise või religiooni kogemusliku ja redutseerimatu olemuse asjus. Otto koolkondliku määratletavuse küsimus jäi alati vaieldavaks. Õieti ongi tema juures silmapaistev see, kuivõrd edukalt võivad temast tuge leida väga erinevate koolkondade esinejad, või siis vastupidi, kui kriitilised võivad olla need, kellel silmatorkavad ühisosad Ottoga justkui selgelt olemas on. Sõltumata konkreetsest autoritest iseloomustab vaa-deldava perioodi suhtumist otsene dialoogi astumine Ottoga, pööratakse tähelepanu tema mõttekäikudele ning diskuteeritakse nendega. Samas kujundab tähelepanu kohalik koolkondade debatt eesti luterlikus teoloogias – tõlgendused ja ka polemiseerimised on tugevalt kujundatud sellest, millisel viisil nähakse teda suhestuvat siinkandis aktuaalsete küsimustega. See asjaolu on kindlasti tugevalt suunanud ka seda, millistele Otto teostele Eestis üldse tähelepanu pöörati. Kui rahvusvaheliselt oligi „Püha“ kahtlemata kõige tuntum teos, ei olnud see ainus. „Püha“ kõrval said arvestatava tähelepanu osaliseks ka tema võrdlevad uurimused (Otto 1926, 1930) ja mitmesugused täiendavad mõttearendused pühaduse teemal (nt Otto 1923; 1932a). Kui aga välja jätta Johan Kõpu põgus viide ühele neist (Otto 1923), ei leia ükski viidatud teos eestikeelses kontekstis mitte mingit tähelepanu. Nende asemel osutub siinses kontekstis „Püha“ kõrval olulisimaks just Otto arutelu jumalateenistuse korra muutmisest (Otto 1925), mis rahvusvaheliselt jäi pigem tagaplaanile. Viimaks on omaette märkimisväärne ka see, kuivõrd teoloogiakeskne oli Otto retseptioon kogu selle ajaperioodi vältel. Kui rahvusvaheliselt oli Otto fenomeniks alati tema suutlikkus ületada igasuguseid distsipliinipiire ja kõnetada mitmesuguste erialaste ja kultuuriliste taustadega lugejaid, siis

Eesti esimese iseseisvusperioodi kontekstis oli Otto relevantne mõtleja vaid teoloogide jaoks.<sup>8</sup>

### *Otto Nõukogude Eestis ja paguluses*

Olud Nõukogude Eestis olid mõistagi väga erinevad eelnevast iseseisvusperioodist ja ka religiooniteemaliste kirjutiste avaldamise võimalused väga piiratud või siis kantud rangetest ideoloogilistest suunitlustest. Nõnda ei ole ühelt poolt üllatav tõdeda, et sellest ajast ei ole säilinud märkimisväärses koguses diskussioone Otto vaadete üle ega ka mitte otseseid Ottole toetumisi (rääkimata temaga dialoogi astumisest), ent teisalt võib tolle aja eestikeelses teoloogilises kirjanduses täheldada ka selget koolkondlikku muutust. Kui 1920.–1930. aastate kontekstis oli dialektiline teoloogia Eestis üks selline uudne teoloogiline vool, mille üle sai vaielda ja mida nähti alles välja kujuneva suundumusena, siis mõnikümmend aastat hiljem Elmar Salumaa eestvedamisel „ilmuma“<sup>9</sup> hakanud „Teoloogilistes kogumikes“ oli dialektilisest teologiast saanud täielik peavool. Tõlgitavate autorite valik oli rõhutatult dialektiline. Teadupärast aga olid varasemad ja tuntumad dialektikud Otto suhtes (äärmiselt) kriitilised ja see suhtumine jäi püsima ka edaspidiseks. Sarnaselt rahvusvahelise kontekstiga langes Otto suhtelisse unustusse ka Eesti teoloogilises kontekstis.<sup>10</sup> Üpris efektselt ilmestab sellist suhtumist dialektilises teoloogias 1961. aastal originaalis ilmunud ja 1985. aastal eesti keelde jõudnud Ulrich Manni „Teoloogilise religioonifilosoofia põhialused“ (Mann 1985), mille eessõna alustab Mann teesiga, et „Uus teoloogiline mõtlemine, mis algas 1920. a. paiku, tähendas kõigepealt religioonifilosoofia lõppu legitiimse teoloogilise distsipliinina“ (Mann 1985, 2), põhjendades seejärel lähemalt, mida kõike ta varasemas religioonifilosoofilises traditsioonis ekslikuks peab. Kui aga asjale niimoodi läheneda, siis mõistagi ei mahu Otto enam kuidagi raamistikku ära.

<sup>8</sup> See ei tähenda, et põgusaid mainimisi ei leiaks mujalt üldse. Ent needki on vaid kaudviitena äramärkimised. Selliselt mainib Otto „Püha“ näiteks Ants Oras, osutades Aldous Huxleye pühendatud artiklis, et too olevat esitanud ootamatu ja väga kriitilise tõlgenduse „Pühast“ (Oras 1936, 823).

<sup>9</sup> Niivõrd kui käsitsi, kopeeritult levitatavate kogumike puhul ilmumisest rääkida saab.

<sup>10</sup> Välja arvatud muidugi nende endiselt elavate ja tegutsevate mõtlejate juures (nt Masing), kelle jaoks Otto oli oluline varem ja kelle puhul ei ole põhjust arvata, et nad ei oleks Ottot hinnanud ka vanemas eas Nõukogude ajal. Kuid ka nemad ei võtnud enam Otto teemal aktiivselt sõna.

Nii võib mõtestada üldisi suundumusi, ent samal ajal ei tähenda see ikkagi, et Ottot üldse mainitud ei oleks. Huvitav asjaolu on, et ka veel 1950. aastatel loeti ja arutati Eesti kontekstis Otto käsitlust jumalateenistuse korra uuendamisest. Oma „Kultuse õpetuses“ (1959) võtab August Arumäe Otto korduvalt teemaks. Arumäe näeb Ottot kõrgkirikliku suuna esindajana, kelle ideed tähendanuks tavapärase luterliku jumalateenistuse täielikku muutmist (Arumäe 1959, 85-86). Arumäe tõstab Ottolt esile ettepanekuid vaikiva palve, kõnekooride (Arumäe 1959, 120-121) kui ka näiteks perikoopide koostamise asjus (Arumäe 1959, 138). Neil puhkudel on Otto otsesõnu nimeliselt arutelusse kaasatud, ent sisulisi haakumisi võib leida ka mujalt, näiteks sellest, kuidas Arumäe seostab kultuse paiku kohtadega, „kus inimene isikliku elamuse kaudu tunnetas üliloomulikku väge“ (Arumäe 1959, 6-7). Nagu märgitud, pärineb üleloomuliku väe ideestik muidugi rohkem Marettilt ja Söderblomilt, ent samas on ilmne, et 1950. aastateks nähakse Ottot osana religioonifenomenoloogiast, millest lähtuvalt teda ka tõlgendatakse. Oluliseks tõlgenduslikuks suuniseks oli siin kindlasti Gerardus van der Leeuw (1933) peateos, mis asetab Otto arusaamad numinoossusest ja pühast konteksti, mille toel Ottot tihti-peale hakatigi tõlgendama viisil, justkui räägiks ta üleloomulikust väest. Väe küsimusest sõltumatult on aga kahtlemata väga ottolik see, kuidas Arumäe seob mingi asja – sel puhul koha – religioosse relevantsuse just isikliku kogemuse olemasolust sõltuvaks.

Lisaks Arumäele leiab mõningaid Otto-käsitlusi ka Elmar Salumaalt. Salumaa jaoks ei ole Otto kindlasti keskselt tähtis autor, ent teatud puhkudel ta ikkagi jutuks tuleb. Ilmselge juhtum on artikkel „Püha“ tema teoloogiakäsiraamatus (Salumaa 2008, 341). Seal näeb ta Ottot pöördelise mõtlejana, kelle lähenemist peab „religioonilooliselt kui ka religioonipsühholoogiliselt orienteeruvaks“ (Salumaa 2008, 341). Salumaa toob lühidalt välja Otto idee põhipunktid (*a priori, tremendum, fasciendum*) ning näeb seda olukorrana, mille „ambivalentsuses puudutabki inimest tõeline Jumala vägi“ (Salumaa 2008, 341). Märkimisväärne on aga see, kuidas ta kohe seejärel tõlgendab Otto arusaamu pühast läbinisti irratsionaalsetena ja üldse mitte mõistusega tunnetatavatena. Selliselt kordab Salumaa sisuliselt 1920. aastatel Saksamaal levinud viisi Otto irratsionalismis kritiseerida ning mõistab numinoossust ja pühadust, nagu tegu oleks ühesama asjaga. Mõnevõrra teistsuguse tõlgenduse Ottost pakub Salumaa „Evangelse eetika alustes“ (2003). Seal väidab Salumaa, et usundilooliste uurimuste tulemusena olevat ilmnenu, et religiooni olemuseks on kartus ning Otto olevat see, kes on näidanud, kuidas *tremendum*'i-elamus on iga religiooni tuumaks. Salumaa hinnangul polevat see aga „midagi muud



kui desorienteeritud armastus“ (Salumaa 2003, 63), sidudes seeläbi Otto pühakäsitluse hoopiski oma arusaamadega patust ja eksimisest.

Arumäe ja Salumaa on ainsad, kes sel ajaperioodil otsesõnalisemalt Otto mõttekäikude üle arutasid. On selge, et teoloogilisteks peavooludeks olid tollal koolkonnad, mis Ottosse hästi ei suhtunud, kuid see ei välista, et kaudsematel viisidel ei võiks mõnegi arutelu mõtteloolise tausta või mõjutusena endiselt näha Otto mõttekäike. Näitena sellisest võimalikust kohast võiks ära märkida ühe Esko Süvari kirjatöö, kus ta diskuteerib pikemalt ilmutuse ja siinolemise teoloogia üle ning arutelu lõpuosas jõuab tõdemuseni, et kogemus Jumala lähedalolekust olevat see, mis „kannab“ kristlasi nii minevikus kui ka olevikus (Süvari 1983, 237). See kogemus polevat aga lihtsalt mingi tunne, vaid reaalsus, mille Jumal ise ilmutab ja mis ilmuvat „justkui teise olemise alalt“ (Süvari 1983, 237). Kogemusena olevat see üldlevinud igasugu inimeste seas. See mõttekäik on piisavalt üldsõnaline, et seda ei tule tingimata tõlgendada just Ottoga seostatult, ent samas, rääkides kogemusepõhisest Jumala-käsitlusest, mis pole lihtsalt mingi tunne ja mis ilmutuvat kuskilt täiesti teisest ja olevat inimuniversaalne, paistab see ometi sisaldavat terve hulga huvitavaid puutepunkte Ottoga.

Kõige põhjalikuma sisulise haakumise Ottoga leiame sel ajaperioodil aga hoopis pagulusest – keskse tähtsusega teoreetiliseks autoriks kujunes Otto usundiloolase Ivar Paulsoni jaoks. Paulson tegutses usundiloo vallas 1950. ja 1960. aastate kontekstis, mil religioonifenomenoloogia tugevalt domineeris ning mille rakendaja ja edendajana nägi end ka Paulson. See joonistub ehedalt välja nii Paulsoni artiklites kui ka monograafiates, millest mõni ongi sihipäraselt fenomenoloogiline uurimus (vt nt Paulson 1958). Erinevalt tuntumatest fenomenoloogilistest monograafiatest, mis taotlesid inimreligioossuse kui terviku koondavat käsitlemist, nagu näiteks van der Leeuw (1933) ja Eliade (2017 [1949]) teosed, oli Stockholmis, kus tegutses ka Paulson, põhirõhk regionaalsel fenomenoloogial.

Paulson rõhutas selliste uurimuste vajalikkust otsesõnu (nt Paulson 1954) ja keskendus isegi Põhja-Euraasia rahvastele just sellises fenomenoloogilises võtmes. Metodoloogiliselt ei ole siiski põhjust pidada regionaalset lähenemist märkimisväärselt erinevaks universaalse taotlusega fenomenoloogiast. Küll on oluline see, et Paulsoni tegutsemisajaks oli Ottost saanud üks religioonifenomenoloogia keskseid teoreetilisi mõtlejaid. Olenemata Otto enda omaaegsetest huvidest ja taustast tõlgendati teda nüüd fenomenoloogina ja seda liini järgis ka Paulson.

Tema suhtumist võib suures plaanis kirjeldada kui Ottole toetuvat ja tema kui keskse tähtsusega teoreetilise mõtleja väärtustamist. Paulson ei

tegele Otto vaadete üle diskuteerimisega, nagu seda tehti mõnikümne aastat varem. Ta isegi ei maini Ottot otsesõnu ülemäära tihti,<sup>11</sup> ent see ei vähenda Otto silmnähtavat olulisust tema jaoks. Kohe saab see ilmseks siis, kui vaadata lähemalt otsa Otto laiemale metodoloogilisele raamistikule ja eriti viisile, kuidas ta määratleb ja mõtestab religiooni kui nähtust. Paulsoni metodoloogilises tekstides (nt Paulson 1960a; 1960b; 1963; 1964; 1966) võib märgata teatavaid teisenemisi religiooni määratlemisel, ent need on seotud rohkem rõhuasetuste kui suuremate ümberhindamistega. Läbiv on Paulsoni arusaam, et religioon on usk üleloomulikesse jõududesse või vägedesse, millest tuntakse end sõltuvat. Varasemates tekstides on ta seejuures rääkinud usust üleloomulikesse jõududesse ja võimudesse (Paulson 1960a, 173; 1960b, 237; 1963, 11), hilisemates aga räägib usust üleloomulikesse vägedesse (Paulson 1964, 217; 1966, 13-14). Too täielik sõltuvustunne on Paulsoni jaoks „spetsiifiliselt religioosne reaktsioon“ (1960a, 173; 1963, 13), mis on võtmetähtsusega ka religiooni ja maagia eristamisel – maagias valitseb samuti usk neisse jõududesse, ent puudub sõltuvustunne (Paulson 1960a, 173). Sõltuvustunde puhul on tegu „vahenditu, reflekteerimatu tundega“, milles „väljendub religiooni põhiline olemus“ (Paulson 1963, 12; sarnaselt ka 1966, 16). Sellist üleloomulikku väge olevat ajaloos tajutud väga erinevatel viisidel ja nõnda leidub hulgaliselt erisuguseid religioosse tunde objekti avaldumisvorme. Pühadus, mida ta tähenduslikult samastab numinoossusega, on Paulsoni jaoks kõikide religioonide olemuslikult ühine põhiobjekt (Paulson 1963, 13).

„Numinoosne vägi“, mida Paulson seostatuna Otto arusaamaga täielikust teisesusest ei pea täiesti siia maailma kuuluvaks (Paulson 1963, 17), on täpselt see võtmelement, mis lisaks maagiale eristab religioosset usku ka mütoloogiast, kuivõrd mütoloogias pidavat see ainulaadselt religioonile omane tunnus tihti kaduma minema ja selle asemele tulevat „fabuleeriv ja reflekteeriv fantaasia, mis maalib üleloomuliku üle päris loomulikust maailmast tuntud värvidega“ (Paulson 1963, 17), pealegi olevat selline jumalus religioosse usu väelise objekti kõrval vaid „paljas mütoloogiline kuju“, keda aktsepteeritakse vaid ajutiselt, ent kellesse enam tõeliselt ei usuta (Paulson 1960b, 237-238). Usk kõrgemasse väesse on Paulsoni jaoks otsustav religioossuse kriteerium (Paulson 1966, 27-28; 1964, 217; jne): „Tõelisel jumalusel on jumalik vägi, ilma milleta ta

<sup>11</sup> Kohatisi otsesõnalisi viitamisi, peamiselt Otto „Püha“ või mõne sellest raamatust pärineva termini otsese esile tõstmise kontekstis, võib leida tema metodoloogilis-teoreetilises kirjatöös (vt nt Paulson 1963, 17; 1966, 29-30). Konkreetset materjali käsitlevates tekstides ta Ottot otsesõnu teemaks ei võta.

pole mingi õige jumal religioosess mõttes“ (Paulson 1966, 28). Tõeliselt religioosess on seega vaid numinoosse väega seotud avaldumisvormid, kõik muud vormid – olgu maagilised, mütoloogilised või rahvaluule või rahvausundiga seotud –, mis ei ole enam otseselt tulenevad numinoosess väest, ei ole tõeliselt religioosess (Paulson 1966, 38–39). Keskse tähtsusega on religioosess plaanis eriliselt andekad inimesed (geeniused), kel on vahendamata usulised elamused, mida nad on teistega jaganud ja seeläbi saanud religioonide loojateks (Paulson 1966, 31–32; vt ka Paulson 1965, 92). Religiooni ajaloolise teisenemise uurimine on seeläbi Paulsoni jaoks läbivalt just numinoosse väe tajumise ja avaldumisvormide uurimine, mida ta leiab primitiivsetes religioonides (Paulson 1963, 19), küttide-korilaste seas (Paulson 1963, 20), põllunduskultuuride seas (Paulson 1963, 20–21) ja nii edasi, kasvõi Lähis-ida „kõrgkultuurideni“ välja, kus samuti olevat võimalik jälgida „numinoosse väe ... ainult sellele kultuurile ja tema religioonile omast rõhuasetust“ (Paulson 1963, 24). Numinoosne kogemus ja selle kaudu tajutav vägi toimib Paulsonil lisaks üldpildi seletamisele ka vahendina, kuidas seletada konkreetseid religioosseid ilminguid. Näiteks argumenteerib ta ühel juhul, et neenetsite jumal Num universumi kehastuse looja ja juhtijana olevat justkui puhkav jumal, kes aktualiseerub üksnes tähistäeva numinoosess kogemises (Paulson 1962, 70). Suures plaanis võtab Paulson selle kõik kokku nii: „Mida inimene kunagi võimsana ja pühana on kogenud, see on eri usundeis väga mitmesuguse väljendusvormi leidnud“ (Paulson 1966, 18).

Paulsoni arusaamadesse annaks veel tunduvalt detailsemaltki süüvida, ent siinse uurimuse raames peaks olema ilmne, et Paulsoni suhe Ottosse on küllaltki kompleksne. Otto on kindlasti Paulsoni jaoks väga oluline teoreetiline lähtepunkt, ent tema käsitusviis ei anna põhjust arvata, et ta eesmärgiks oleks kuigi allikalähedane tõlgendus. Seades religiooni keskmesse eripärase kogemuse, mis seostub numinoosse väe ja sõltuvustunde tajumisega ning mõistes religioosset mitmekesisust religioosse kogemuse erisuguse tõlgendamise ja avaldumisvormidena, on Paulson oma lähenemises silmatorkavalt ottolik. Ent teisalt, nagu juba varemgi osutatud, ei rääkinud Otto ise numinoosess väest, vaid tema ideed kogemusest ja numinoosusest kombineerusid religioonifenomenoloogilises kontekstis ajapikku Maretti ja Söderblomi arusaamadega pühaduse ja väe(taju)suse olemuslikust seotusest.<sup>12</sup> Paulson esindab samuti sedasama

<sup>12</sup> Siinkohal tuleks ehk märkida, et Otto „Pühas“ sõna ise muidugi kohati kasutatakse, ent erinevalt Marettist ja Söderblomist ei olnud see Otto jaoks kuidagi keskselt tähtis kontseptsioon, mille kaudu ta püha lahti mõtestada.

mõttetraditsiooni. On põhjust arvata, et Paulson toetub Ottole olulisel määral teiste autorite ja nende tõlgenduste kaudu.

Tuntav on van der Leeuw laiaulatuslik mõju kogu religioonifenomenoloogiale, seda eriti seoses väe keskse religioonikäsitlesega. Ent Paulsoni jaoks on silmnähtavalt oluline teoreetik ka Otto õpilane Gustav Mensching, kellele ta tihti toetub.<sup>13</sup> Märkimisväärne on ka see, kui võrd palju paneb Otto rõhku täielikule sõltuvustundele, rääkides sellest kui spetsiifiliselt religioosest tundeist. Ometi pole see ju üldse Otto mõte, vaid on mõttelooliselt üheselt tulenev just Schleiermacherist, kes argumenteeris, et usu tuumaks on täielik sõltuvustunne (vt Schleiermacher 2013). Pealegi oli Otto „Pühas“ just sõltuvustunde asjus Schleiermacheri suhtes kriitiline (vt Otto 1917, 9, 21)! Kõik see annab üldistatult põhjust arvata, et kuigi Otto on Paulsoni jaoks keskse tähtsusega autoriteet ja paljudes aspektides on ta Ottole õige lähedane, ei ole tegu sihipäraselt ottoliku religioonikäsitlesega. Täieliku sõltuvustunde suur tähtsustamine ja numinoosse väe keskmesse seadmine annavad märku sellest, et Otto mõtted on Paulsoni jaoks üks osa suuremast puslest, mida ta kombineerides kokku paneb. Ottost ollakse mõjutatud, ent rohkem teiste autorite ja nende tõlgenduste kaudu. Otto on tema jaoks erialakaanonist tulenev autoriteet, aga mitte keegi, kellele järjekindlalt toetuda, otsesest dialoogi astumisest Otto mõtetega rääkimata.

Üldistatult võib öelda, et Nõukogude ajal oli Otto selgesõnaline retseptioon episoodiline ja tundub, et pigem seotud konkreetsete isikute ja nende huvidega kui mingite laiemate suundumustega eesti mõtteloos. Peale Paulsoni ja mõningate teoloogide kohatise teemaks võtu ei leidnud Otto otsest arutelu ega kaasamõtlemist. Ka tollal avaldatud marksistlikust ideoloogiast kantud usundiloolised teosed (nt Tokarev 1969) ei käsitle Ottot kuidagi, eelistades selgelt mainida mitteteoloogilisi uurijaid, mis aga ajastut ja ideoloogiat arvestades pole ka üllatav. Küsimus Otto mõjust, mis on teatud määral sõltumatu otsestest sõnavõttudest ja diskuteerimistest, on siiski tunduvalt keerulisem. On selge, et ka näiteks Salumaa ja Paulsoni jaoks oli Otto kujunenud üheks erialakanooniliseks autoriks. See omakorda kujundas olulisel määral viisi, kuidas Ottoga suhestuti. On ikkagi arvestatav vahe, kas kedagi nähakse aktuaalse kaasaegse mõtlejana või ühe minevikuklassikuna. Klassikuks ja kanooniliseks autoriks kujunemine tähendab omakorda, et üha enam leidub neid, kes üht- või

<sup>13</sup> Näiteks tsiteerib ta just Menschingit, kui ta argumenteerib, et Vana-Egiptuse religiooni tuleks näha numinoosse ülevuse ja kosmiliste sidemete religioonina (Paulson 1963, 50).

teistpidi osutuvad klassikust oluliselt mõjutatuks ka siis, kui nad ise pole toda kanoonilist klassikut kunagi lugenudki. Laiema ja mitmekesisema huviliskonna olemasolu kui ka veelgi selgemat kanoniseerumist võib Otto juures täheldada viimase paari-kolme kümnendi vältel.

### *Otto taasiseseisvunud Eestis*

Tulenevalt poliitiliste, kultuuriliste ja ühiskondlike olude kiirest muutumisest võib ka taasiseseisvunud Eestit näha Otto retseptiooni ja mõjukust vaadeldes omaette ajaperioodina. Drastiliselt muutunud olukorras oli taas võimalik vabalt avaldada ja nõnda hakati ka religiooniteemadel senisest palju rohkem sõna võtma. Rahvusvahelises plaanis oli Ottost selleks ajaks saanud üks ajalooliselt oluline mõtleja, kelle mõttekäigud pühast olid endiselt aktuaalsed, ent küllaltki vaieldavad ja tihtipeale kritiseeritud juba täiesti teiste nurkade alt kui Otto kriitika tema eluajal, mille järellainetusi võis täheldada ka näiteks Salumaal. Teisalt oli Otto „Pühast“ saanud 20. sajandi lõpuks justkui omaette kultuurifenomen – selle lugejaskond oli laiem kui ühegi teise 20. sajandi protestantlikust teoloogiast pärineva teose oma ning tihtipeale oli lugejate jaoks täiesti teadmata ja jäi isegi lugedes märkamata, et autoriks oli luterlik teoloog. Veelgi ulatuslikumalt oli kogu lääne kultuuriruumis omaks võetud Ottost tulenev sõnavara: püha mõistmine religioonile keskse nähtusena mõjus nüüdseks täiesti loomulikuna,<sup>14</sup> numinoossus, täielik teisesus ja teised mõisted olid laialdaselt kasutusel – tihti nendegi poolt, kes Ottot eales lugenud ei olnud. Ka kogemusekeskne religioonimõtestamine mõjus tihtipeale palju loomulikumalt.

Eestigi kontekstis võib suures plaanis täheldada samasuguseid suundumusi, küll muidugi mõningate kohapealsete eripäradega. 1920.–1930. aastate intensiivsed vaidlused Otto üle – või siis teoloogilistel teemadel, kuhu Otto oli sisse haagitud – olid suuresti unustatud. Ka valdav osa tolleaegseid autoreid ja Ottot puudutavaid kirjatöid oli ammu oma lugejaskonna minetanud. Märkimisväärseks erandiks selles on muidugi vaid Masing, kelle kaudu jõudis tänapäeva lugejateni mõnigi ottolik mõte, isegi kui need Ottot ennast polnud eales lugenud. Kõige varasemate uue aja täheldustena võibki esile tõsta Masingu õpilase Jaan Kaplinski mõningaid mõttekäike, kus küll Ottot otseselt kordagi ei mainita ega

<sup>14</sup> Kuid üks selles aspektis oli suur mõju ka Durkheimil ning mõttelooline tähtsus samuti Söderblomil.

temale eripärast sõnavara ei kasutata, ent mis sisuliselt ikkagi Ottoga väga hästi kokku sobivad. Need mõttekäigud jäävad küll Nõukogude aja lõpuaastatesse, ent mõttelooliselt võib neid pigem vaadelda osana uuemast ajast. Kaplinski leiab, et religioon „toetub ikka haruldasele, ebataavalisele, imelikule kogemusele, imele“ (1990, 80). Ka „kolme suure maailmareligiooni“ ehk islami, kristluse ja budismi lähtekohaks olevat just kogemus (Kaplinski 1990, 80). Üldse polevat religioonil võimalik kesta ilma šamaanide, preestrite ja institutsioonideta, kes ja mis võimaldavad „edasi anda olulist kogemust“ (Kaplinski 1990, 80). Teisal räägib ta sellest, kuidas kõigis religioonides olevat olemas „niisugune müstiline alge, pürgimus teistsuguse, vabastava kogemuse poole“, mida „ei ole keegi suutnud adekvaatselt kirjeldada“ ja mis ületab „loogikaseaduste ja tavalise minakujutelma piirid“ (Kaplinski 1991, 81). Kaplinski mõttekäigu võimalike Otto-seoste hindamine ilmestab hästi Otto uuema aja retseptiooni hindamise keerukust üleüldiselt. Ühelt poolt on siin hulgaliselt Ottoga väga hästi kokku sobivaid mõtteid.<sup>15</sup> Ent teisalt ei ole 20. sajandi lõpuks enam midagi nii spetsiifilist, et see just ainult Ottoga haakuks. Terve hulk religioonifenomenoloogia esindajaid olid selleks ajaks suures plaanis samasuguseid mõtteid arendanud. Samuti võiks kahtlustada Masingu mõju, kelle vaadetega Kaplinski mõttekäik kahtlemata hästi kokku sobis. Seega, oluline mõttelooline eellane Kaplinski mõtetele Otto kahtlemata on, ent teisalt ei saa päris kindlalt öelda, kui otse või kaude need mõtted temani jõudsid.

Analoogne on olukord Linnart Mälliga, kellelt võib samuti leida Kaplinski omadega sarnaseid mõttekäike kogemuse rollist. Mäll ütleb, et religioon sõnana tähistavat „indiviidi erilist tunnet, mis asetab inimese väljaspoole tavakogemust, avaldab talle midagi sellist, mis tõstab ta kõigist sise- ja väliskonfliktidest kõrgemale“ (Mäll 2018, 255).<sup>16</sup> Seejärel nimetab ta kogu sellist kogemust religioosseks tundeiks. Täiendavalt

<sup>15</sup> Kusjuures, leida võib ka muusuguseid haakumisi. Kasvõi näiteks selles, kuidas Kaplinski on väga kriitiline universaalreligiooni ideede suhtes, leides, et neil „pole elava religiooni vahetut kogemuslikkust“ (Kaplinski 1990, 81) ja et sellised lähenemised on ikka olnud väga kristluse- või hinduismikesksed ja nõnda diskrimineerivad mõnegi teise usundi (nt igasugu loodusrahvaste) suhtes. Kuid just Kaplinski argumendi esimene pool haakub väga hästi sellega, mida Ottogi oli 20. sajandi alguse poole väitnud (vt Otto 1913). Äärmiselt ebatõenäoline tundub küll see, et Kaplinski oleks Otto selle kirjatööga kursis olnud. Pealegi on hiljem sarnaselt argumenteerinud paljud teisedki.

<sup>16</sup> See raamat ilmus küll 2018. aastal, ent seal avaldatud tekstid pärinevad valdavas osas 15–30 aastat varasemast ajast. Täpseid allikaviiteid ja valmimisaegu pole kahjuks iga konkreetse tekstikatke juurde lisatud.

argumenteerib ta, et institutsioonid pole otseselt religiooniga seotud, vaid nad on vajalikud selleks, et inimene saaks leida religioosset kogemust (Mäll 2018, 255-256). Ka tekstid ja mõtlemispraktikad olevat viisideks, kuidas esile kutsuda religioosseid elamusi (Mäll 2018, 256). Religioosse elamuse saamine kui selline on just see keskse tähtsusega asi (Mäll 2018, 254). Ka selle mõttekäigu mõtteleosse asetamise juures kehtivad praktiliselt kõik samad komplikatsioonid ja nüansid, mis ka Kaplinski puhul – selle taga võib olla otseselt Otto, võib olla ka Ottost mõjutatud religioonifenomenoloogia, või siis võib olla lihtsalt Masing, keda ju ka Mäll pidas üheks enda olulisimaks õpetajaks (vt Mäll 2018, 21–27).

Ilmestamaks seda, kuivõrd laia ja mitmekesise huvilis- ja lugejaskonnani oli Otto sajandivahetuse ajaks jõudnud, võib kolmandaks eile tõsta Peeter Liivi mõttekäike. Intervjuus Jan Kausile ütleb Liiv otsesõnu, et Otto viis mõista püha on tema jaoks „nii meelepärane“ (Liiv ja Kaus 2001, 4). Meelepärane olevat just see, kuidas pühadus tähendavat ühtaegu hirmuäratavust ja vastupandamatut kütkestavust. Pealegi olevat just „religiooselt edenenud“ inimene see, kes on „avastanud PÜHA elava kultuuri sügavusist“ (Liiv ja Kaus 2001, 4; suurtähed originaalis). Liivi viis väärtustada Ottot ei piirdu ainult selle intervjuuga, vaid tõuseb esile isegi siis, kui ta arvustab üht tollast telesaadet. Liiv märgib: „Selles saates torkaski silma sõna „pühendunu“ (Ivo), kes usub „filmide kohutavasse mõjusse“. Tuletagem meelde, et PÜHA üheks pooleks – Rudolf Otto tuntud määratluse kohaselt – ongi kohutavus, hirmuäratavus. Viimane on lahutamatu oma teisest poolest, meeletust ligitõmbavusest, kütkestavusest“ (Liiv 2001, 15; suurtähed originaalis). Võrrelduna Kaplinski või Mälliga esindab Liiv väga sirgjoonelist Otto mõjutust – autor on nimeliselt välja toodud ja tema pühakontseptsioon kompaktselt ja täpselt edasi antud. Samas on see tähelepanuväärne sellepoolest, kuidas sajandivahetuse ajaks on Ottost saanud autor, kellega võib olla tuttav ja kellest võib huvituda igauks. Esimesel iseseisvusperioodil olid selleks teoloogid, hiljem ka religiooniuurijad, nüüdseks aga peaaegu kes iganes. Samas on ikkagi selge, et kõige tihemini võtavad Otto asjus sõna või on temast jätkuvalt (või kõige silmnähtavamal viisil) mõjutatud teoloogid ja religiooniuurijad. Sellest tulenevalt tasubki lähemalt vaadelda kõigepealt uuema aja teoloogilist suhestumist Ottosse, seejärel suhestumist religiooniuringutes ja teistes humanitaarteadustes laiemalt ning siis muid tähelepanuväärsemaid haakumisi.

Otto retseptioon ei ole viimaste kümnendite teoloogias justkui mitte mingil viisil tähelepanuväärne – ei ole ta kaasatud debattidesse ega tunta ka vajadust tema suhtes ühelgi teraval viisil sõna võtta. Ottot mõistetakse

ühe mõjuka minevikuautorina, kelle pühadusekontseptsioon on kindlasti midagi sellist, mis väärib tundmist, ent Otto teoloogia laiemalt ei ole midagi sellist, millega dialoogi soovitaks astuda. Õieti on tähelepanuväärne see, kuidas päris tihti ei peeta Ottot üldse teoloogiks. Nii Marek Roots (2010), Priit Rohtmets (2012, 375, 415), Joel Siim (EKN Haridus 2023) kui ka usundiloolisemate huvidega Peeter Espak (2011) nimetavad Ottot lihtsalt usundiloolaseks. Teisalt jällegi on teoloogide seas levima hakanud viis mõelda Ottost kui religiooniloolise koolkonna liikmest (Hiob 2008, 38-39; Põder 2010, 88; Lahe 2022), kuigi intellektuaalajaloolises perspektiivis pole selleks just sisulist põhjust. Eesti mõtteloo kontekstis on see veel üks katse mõtestada Ottot lahti tema koolkondliku paigutamise kaudu. Nõnda on Otto eesti mõtlejate jaoks olnud dialektilise teoloogia, liberaalteoloogia, religioonifenomenoloogia kui ka nüüd religiooniloolise koolkonna esindaja. Iseasi muidugi, kui palju ühegi nimetatud mõttesuuna või ka Otto enda kohta selliste liigitamiste kaudu teada saab.

Küll on selge see, et jätkuvalt on Otto relevantne autor, kui teemaks tuleb püha määratlemine. Nii näiteks Jaan Lahe mahukas teoloogiaülevaates, kus pühadust määratletakse otseselt Ottole toel, osutades, et Otto jaoks olevat religioon „inimese elamuslik kohtumine pühaduse tõelisusega“, milles „inimene reageerib (st vastab) oma kohtumisele pühadusega“ (Lahe 2020, 40). Seejärel samastab Lahe tähenduselt pühaduse ja numinoossuse ning märgib, et seda „kogetakse kui väge“ (Lahe 2020, 40), ent kirjeldatakse ambivalentset – nii hirmuäratava kui ka lummavana või siis teisiti öeldes täiesti teisena. Mujal mainitakse Ottot vaid möödaminnes, Jumala täieliku teistsugususe rõhutamise aspektis sarnasena Barthiga (Lahe 2020, 111–117; vt ka 205) või siis mõnes punktis Tillichit oluliselt mõjutanud mõtlejana (Lahe 2020, 183). Kuid kindlasti ei kuulu Otto selles käsitluses nende teoloogide valitud nimekirja, keda läbivalt kaasata sisulistesse aruteludesse. Veelgi napim on seis Thomas-Andreas Põdra (2018) mahukas koguteoses, kus Ottot nimetatakse vaid juba eelnevalt viidatud artikli uustrukis.

Märkimisväärseks erandiks sellises üldjuhul õige leiges huvis Otto vastu on uuema aja teoloogilises kontekstis Arne Hiob. Hiobi jaoks on Otto üks olulisimaid uusaegseid kristlikke mõtlejaid (Hiob 2008, 38–46), keda ta mõistab religiooniloolise koolkonna liikmena ja kelle olulisima panusena näeb tema pühakäsitlust. Ühtlasi peab ta Otto olulisimaks uurimisvaldkonnaks India usundilugu (Hiob 2008, 40–43). Viidatud tekst on kindlasti märkimisväärne ka sellepoolest, et tegu on esimese peatüki mahus ülevaatega Otto elust, uurimustest ja tegevusest, isegi kui arvestatav osa peatükist on seejärel pühendatud religiooniloolisele koolkonnale



laiemalt (Hiob 2008, 43–46). Raamatupeatükiga analoogses võtmes esitleb Hiob Ottot ka saatesarja „Ajalik ja ajatu“ Ottole pühendatud saates (Ajalik ja ajatu 2007).<sup>17</sup> Kuid Hiobi käsitluses ei piirdu Otto kindlasti vaid selliste laiemale lugejale ja vaatajale suunatud tutvustustega, vaid ta on kaasatud ka mitmesugustesse sisulistesse aruteludesse. Nõnda tõstab Hiob Otto mõtteid esile nirvaana kontseptsiooni tõlgendades, osutades Otto arusaamale, et nirvaanat saab mõista kui tühjust või mitteolemist negatiivse teoloogia tähenduses, „mis on maailma suhtes „täiesti teistsugune“ ehk püha“ (Hiob 2011, 83). Samuti seondub Otto küsimusega Jeesuse ülestõusmisest, kus Hiob toob välja Otto arusaama ülestõusmisilmutusest kui omaette elamuste klassist, mida Otto oli nimetanud pneumaatilis-müstilisteks (Hiob 2011, 120).<sup>18</sup> Teisal kaasatakse Otto diskussiooni veel näiteks Lutheri ja müstika suhet käsitledes, toetudes Lutherit tõlgendades Otto arusaamale, et Lutheri moodi usukäsitlust võib nimetada müstiliseks (Hiob 2018, 90–91). Samuti osutub Otto keskse tähtsusega mõtlejaks seaduse ja evangeeliumi vastandlikkuse mõistmiseks, kuivõrd juba Ottogi on ju näidanud, et kartuse ja armastuse vastuolu tuleneb algupärasest, religiooni tuumaks olevast pühakogemusest (Hiob 2013, 53).

Kõige põhjalikumalt suhestub Hiob Ottoga otseselt püha mõistele keskenduv uurimuses (Hiob 2007). Põhjaliku usundiloolise, piibliteadusliku ja kirikuloolise pühakäsitluse järel esitab ta seejärel (ühtlasi teatud määral Heilerile tuginedes) detailse ülevaate Otto pühakäsitlusest, pannes eriti rõhku sõnavara lahti mõtestamisele (Hiob 2007, 2560–2562). Mõttelooliselt näeb ta Otto olulisima panusena mõju hilisemale religioonifenomenoloogiale, mööndes seejärel ka püha mõiste kasutatavust täiesti ilmalikus kontekstis, kuid rõhutades seejärel Ottoga äratuntavalt sarnasel viisil, et „ilmalikult mõistetud püha“ on „üksnes tinglikult püha“ ja nõnda ka „tingimatult püha olla olemas üksnes seoses teispoolsusega“, sest selline püha „on „erilisem, eraldatum ja puututum“ kui immanentsiga seotud püha“ (Hiob 2007, 2566). Lisaks olevat püha „ürgsest ajast peale olnud tugevalt seotud pühade ruumide ja paikadega (ning esemete ja isikutega)“, kuid olevat kaheldav, kas ilma nendeta on pühadus säilitatav (Hiob

<sup>17</sup> Väärrib mainimist, et selles telesaates puudutab Hiob põgusalt ka küsimust Otto mõjudest Eestis ja tõstab kahe kõige silmapaistvamalt Ottost mõjutatud mõtlejana esile Uku Masingut ja Ivar Paulsoni.

<sup>18</sup> Seejuures viitab Hiob siinkohal ühele Otto algupäraselt 1923. aastal ajakirjas *Christliche Welt* ilmunud artikli hilisemale uustrukile (Otto 1931). Selliselt laiendab Hiob ka eestikeelses kontekstis viidatavate Otto tekstide valikut, mis teadupärast oli enne piirdunud peaaegu ainult „Püha“ ja jumalateenistusereformile pühendatud raamatuga.

2007: 2572). Ilma pühata kui ühe inimese keskse elemendita on küsitav inimeksistenti püsimine üldse (Hiob 2007, 2572). Eraldi pöörab Hiob tähelepanu numinoossele kogemusele, leides, et numinoosne kogemus ei pea üldse tingimata tähendama selle transtsendentset päritolu, vaid teispoolsus, transtsendentsus on olemas iga inimkogemuse suhtes kui midagi sellist, mis jääb „mina“ haardest väljapoole ja mida tajutakse intuiitiivselt (Hiob 2007, 2575). Nõnda näebki ta seda pühamõistet laiemana kui vaid religioonivaldkond (Hiob 2007, 2576-2577) ning mõistab püha tunnetamist ja säilitamist kui „inimeksistenti püsimiseks“ vajalikku elu osa (Hiob 2007, 2577). Siin võib täheldada ühelt poolt Otto põhikontseptsiooni ja põhimõistestiku silmatorkavalt täpset edasi andmist, ent teisalt liigub Hiob iseenda pühatõlgenduste juures Ottost selgelt eemale. Üheselt paistab see silma Hiobi arutelus sellest, kuidas ta peab võimalikuks nii numinoosset kogemust kui ka pühast rääkida ka väljaspool religiooset sfääri, samas kui Otto jaoks numinoosne kogemus oligi see ainulaadne võtmelement, mis eristas pühadust ja religioossust kõigest muust.

Arvestataval määral on Ottoga suhestunud veel ka Aira Võsa oma varasemates kirjatöödes, tõlgendades esmalt Ottot sellise „hüpoteesi“ esitajana, mille järgi „püüdlevat kõik usklikud alati ühe ja sama eesmärgi poole“ (Võsa 1999, 5), lihtsalt rituaalne pool varieerub. Seejärel rõhutab ta, et kogu ajaloo vältel olevat inimteadvust valitsenud „kujutlus absoluutselt või täiuslikult olemisest, millest tuntakse enese sõltuvust“ (Võsa 1999, 9). Otto seisukohti otseselt tõlgendab ta arusaamadena religioosset arengust, mis saavat alguse „õudustundest ja selle läbimurdest ürginimkonna meeltesse“, mis arengu käigus saavat ületatud ja mis elavat kõrgematel astmetel edasi numinoosse tundena (Võsa 1999, 12). Seejärel samastab ta tähenduslikult numinoossuse ja püha ning mõistab „numinoosset tunnet“ *a priori* kategooriana ehk mitte kogemusliku tunnetusena, vaid „hinge sügavaimast põhjast“ välja murdvana (Võsa 1999, 12). Töö kokkuvõttes osas peab ta esmalt püstitatud „hüpoteesi“ selgelt kinnitust leidnuks: maagia ja religioon (mis on töös üksteisest eristatud) võimaldavad mõlemad „pühadust vahetult tajuda“ (Võsa 1999, 106) ning maagilise ja müstilise ühtsustungi taga on üks ja sama „numinoosne ilmumine erinevates ajalistes ja ruumilistes situatsioonides erinevatele inimestele“ (Võsa 1999, 106). Selline ühtsuspüüe ise on aga selgelt üldinimlik (Võsa 1999, 108-109). Ka hilisemas doktoritöös räägib Võsa numinoossusest, mille ta seal samastab müstikutest autorite uskumuste keskme moodustava jumalikkusega (Võsa 2006, 168) ja peab seejärel võimalikuks rääkida nii „numinoossuse aktiivsest otsimisest“ kui ka maagiast ja fantaasiast kui sellest, mis võimaldab teatud juhtudel „numinoossuse ligiolekut“ (Võsa

2006, 169). Kasutust leidis mõiste veelgi. Sisuliselt toimib numinoossus doktoritöös Võsa jaoks olulise erialase terminina.

Nii palju leidub otsesõnalisi teoloogilisi suhestumisi Ottoga, kuid on selge, et tema tõenäoline mõju võib ka uuema aja teoloogias olla tunduvalt laiem, lihtsalt kaudsemate mõjude ja mõttekäikude seoste kindlaks määramine on juba tunduvalt komplekssem küsimus. Võib mõelda näiteks Toomas Pauli mõningate mõttekäikude peale. Varasemast ajast leiab mõneti tähelepanuväärseid arutelusid tema leeriõpikust täiskasvanutele, kus ta argumenteerib näiteks, et teoloogia tuleb ilmutusest, induktiivsest intuitsioonist, mis ei ole kontrollitav (Paul 1996, 132-133). Uuemast ajast jällegi leiab Pauli vastu vaidlemas ideele, nagu saaks religioone pidada väidete kogumiks. Vastukaaluks rõhutab ta, et „kõik religioonid on põhimõtteliselt ühe ja sama inimkogemuse kultuurisõltelised väljendusd“ (Paul 2019, 199) ning see „religioosse elu tuum on tõepoolest üks ja seesama“ (Paul 2019, 199), lihtsalt sõnadesse panduna „saab see tuum kuuluda paratamatult ainult ühe kindla kultuuri juurde“ (Paul 2019, 200) ning nõnda võivad erinevatest kultuuridest pärinevad inimesed „jagada ühte ja sama kogemust, aga katsed sellele õiget „teoreetilist“ vormi anda“ (Paul 2019, 200) selliselt, et ka teised selle ära tunneksid, ei ole võimalik. Neis mõttekäikudes on olemas väga palju ottolikku: ühtne kogemuslik-intuitiivne tuum, mis on kultuuriuniversaal, selle kogemuse ratsionaliseerivad väljendusvormid jne. Kuid ometi ei või kindel olla, milline on Pauli mõttekäigu ideedeajalooline seos Ottoga. Otsemõju asemel on võimalik religioonifenomenoloogia mõju ja muidugi alati ka Masingu oma.

Otto mõju eestikeelsele lugejale Masingu kaudu on kindlasti midagi sellist, millest ei saa mööda vaadata ja mis võib avalduda laialdaselt ka autorite juures, kes ei kuulunud Masingu otsesesse õpilaskonda. Kõneka näitena võib ära märkida Argo Moori, kes oma arutelu ebainimlikkuse üle (Moor 2000, 176–185) seob sellesse otseselt Masingu „Deemonliku Jumala“ ning tõstab esile Masingu mõtet sellest, kuidas Jumala viha ja armastus olevat üks ja seesama (Moor 2000, 180). Masing mõistagi toetus selliselt mõeldes otsesõnu Ottole, nagu eelnevalt juba välja toodud, ent Moori inspireerib juba Masingu tõlgendusviis. Pealegi määratleb ta seejärel religioosset kogemust sõnatu teadmisenä, „aga ei saa öelda, millest“ (Moor 2000, 181). Nõnda võiks sarnasusi Ottoga leida veelgi, aga kas on põhjust? Või tuleks seda näha laiema mõtteloolise protsessi tulemusena? Keeruline öelda.

Tulles teoloogide juurest teiste religiooni uurivate humanitaar- ja sotsiaalteadlaste juurde, on taasiseseisvumisajaks täheldatav õige mitmekesine suhestumine Ottoga. Ühelt poolt suhtutakse temasse kui kaheldamatusse

erialaklassikusse, keda tuleb vähemasti mainida, kui püha jutuks tuleb. Teiselt poolt aga leidub metodoloogilis-teoreetilisi suundumusi, kus teda küll otseselt ei mainita, ent mille mõjukaks mõttelooliseks lähtekohaks ta kindlasti on. Ehe näide esimesest on Lea Altnurme uurimus püha mõistest kaasajal, mille raames ühe olulise erialase arusaamana pühast tuuakse välja ka Otto (isegi kui see järgnevas uurimuses märkimisväärset tähtsust ei oma) (Altnurme 2001, 103–108). Ottot mainitakse ka religioonipsühholoogilises kontekstis, kus Tõnu Lehtsaar kritiseerib Otto religioonikäsitluse ühedimensioonilisust (Lehtsaar 2011, 158–159), näeb Ottot lähenemisena, mis keskendub just usulise kogemuse sisule (Lehtsaar 2011, 189), ja mõistab teda ühe mõttesuuna esindajana Jamesi ja huvitaval kombel ka Katziga (keda muidu on ikka nähtud Otto terava kriitikuna), pidades nende kolme ühisosaks arusaama, et usulist kogemust ei ole võimalik sõnadesse panna (Lehtsaar 2011, 191). Ühes uuemas kirjatöös on ta rõhutanud pühaduse kategooria olulisust tema kui religioonipsühholoogi jaoks ja määratlenud selle kui „miski, mis on puutumatu, argisest eraldatu, kusagil sügaval südame põhjas“ (Lehtsaar 2023), osutades seejärel asjadele, mida inimesed võivad mõista pühana, ja seostades seega pühaks olemise sellega, kas midagi niimoodi tajutakse, ja mitte mingi inimesest sõltumatu transtsendentse ja numinoosse objektiga. Võib aimata, et olulisemaks mõttelooliseks lähtekohaks on siin Durkheim. Lühidalt: Otto leiab äramärkimist klassikuna, kuid mitte nõustumist ega rakendamist.

Kuid suure mõjukuse kaudu võib Otto jõuda uuemasse religiooniuurimisse ka teisi teid pidi. Üks intrigeeriv rada, kuidas see on aset leidnud, on vernakulaarse religiooni ideestik, mis sai alguse Leonard Primiano (1995) mõttearendusest. Primiano ise tõstab Ottot selgelt esile ja tema viis religiooni kontseptualiseerida toetub selgelt Ottole. Omakorda Primianole toetudes vastandutakse mitmesugustele varasemalt mõjukatele lähenemistele religiooniuuringutes ja folkloristikas, seejuures eriti arusaamadele religioonist kui süstemaatilise ja koherentsest tervikust, ning argumenteeritakse, et selle asemel tuleks uurida uskumuste mitmekesiseid väljendusi, individuaalset tähendust ning religiooni kogemuslikku tuuma (Bowman ja Valk 2014). Arusaam kogemuslikust tuumast, sellest tulenevatest uskumustest ja nende mitmesugustest väljendusvormidest, sõltuvalt kontekstist ja oludest, sobib mõistagi Ottoga õige hästi kokku. Religioonifolkloristliku rakenduse kaudu on vernakulaarne religioon omakorda jõudnud religiooniarheoloogiasse, kus eesti muinasusundeid käsitledes seab Tõnno Jonuks (2022) sellise ideestiku enda metodoloogilis-teoreetilise raamistiku keskmesse. Siin on Jonuksi rakenduses see kohandunud arusaamaks religiooni omaette „tasandist“, mis „esineb

kõikides elavates religioonides“ (Jonuks 2022, 79) ja mille fookus on inimeste endi individuaalsetel, isiklikumatel ja praktilisematel arusaamadatel ja tegevustel. Vernakulaarsus tähendab nüüd seda, kuidas inimesed oma lihtsas päriselulises religiooniga seotud tegevuses toimivad (Jonuks 2022, 79). Nõnda on hiljem võimalik juba eristada vernakulaarseid ja maagilisi rituaale (küll seletamata, mille poolest need üksteisest eristuvad) (Jonuks 2022, 214), rõhutada „vernakulaarseid otsuseid“ matusekommete ja hauapanuste tõlgendamisel (Jonuks 2022, 239-240) ja rääkida näiteks „vernakulaarsetest seostest“ ripatsite tõlgendamisel (Jonuks 2022, 334). On selge, et haakumised Ottoga on siin muutunud juba õige ebamääraseks ning tegelikult on ka Primianolt õige valikuliselt üle võetud vaid see, mis on relevantne iseenda huvide jaoks. Otto individuaalsust ja isiklikku kogemust rõhutavast lähenemisest, mis veel Primianogi artiklis selgelt välja paistab, on Primianost inspireeritud uuemates lähenemistes saanud viis, kuidas väärtustada rahvapärast, individuaalsust ning üldse igasugust doktrinaarsusele ja institutsionaalsusele vastanduvat või sellest eristuvat religioossust. Väga hästi ilmestab see ka Otto mõjutuste määratlemise kompleksust tänapäeva intellektuaalses kontekstis – ühelt poolt on võimalik väga hästi näidata, kuidas ideeajaloolised niidid lähevad Jonuksi või mõne teiseigi vernakulaarsusest rääkiva uurija juurest tagasi Ottoni, teisalt aga ei pruugi see tähendada, et Jonuksi käsitus oleks kuidagi eriti sirgjoonelisel või põhjaneval viisil ottolik.

Primiano kõrval leidub veel üks teine teekond, kuidas Otto-pärane religioonitõlgendus on jõudnud kaasaja Eesti religiooniuuringutesse. Selleks on Andres Herkeli viis tõlgendada Nāgārdžuna budistlikku filosoofiat (2021, 2022), toetudes esmajärgus Strengi (1967) eelnevalt välja toodud käsitlusele. Streng ja temast lähtuvalt ka Herkel seavad Nāgārdžuna tõlgendamise keskmesse religioosse kogemuse temaatika, rõhutades seda väljendamatu ja transformatsiooni kogemuse tähtsaima avaldumisena. Sellest tulenevalt saavat Nāgārdžuna meetodit näha usulise kogemuse allikana (Herkel 2021, 141–143). Tühjus (ehk *śūnyatā*) on selliselt tõlgendatav religioosse kogemusena, mis võimaldavat ühtlasi paigutada Nāgārdžuna usundiloolisse konteksti, kuigi teda muidu on peamiselt peetud filosoofiks (Herkel 2021, 146–150). Võrreldes vernakulaarset religiooni ideestikuga on sellise lähenemise haakumised Ottoga tunduvalt otsesemad. Ka Herkel ise teadvustab seda igati, diskuteerides isegi Strengi ja Otto lähenemiste sarnasuste, erinevuste ja omavahelise suhte üle (Herkel 2021, 142, 146–150). Õige märkimisväärselt tõlgendab ta seejuures Otto *mysterium tremendum et fascinans* sõnakombinatsiooni millenagi, mis käib „kõrgema tõe kohta“, mis leidvat aset müütilisest

tasandist kõrgemal astmel, kus selle tagab „intuiitiivne ja väljendamatu osadus kõrgema jõu või tõega“ (Herkel 2021, 148).

Uuema aja omaette tähelepanuväärne areng Otto-retseptioonis on aga see, kuidas 21. sajandil on Otto hakanud jõudma erinevatesse õpikutesse. Ka siin on see tingitud tema kanoonilisest staatusest, ent märkimisväärselt on teda rakendatud väga sisulises võtmes. Eestikeelses usundiõpetuse õpikus mõistetakse näiteks pühadust „usu tuumana“ (Jürgenstein ja Schihalejev 2011, 17). Kui peatüki motoks on pandud Durkheimi tsitaat pühaduse asjus, siis sisulises osas on peatükis kõige olulisema autorina esile tõstetud Otto ja tema arusaamad pühaduse üldomasusest kõigile religioonidele, kartusest ja võluvusest selle põhiliste tunnustena ning isiklike kogemuste olulisust sellise üldnimlikkuse lahti mõtestamisel (Jürgenstein ja Schihalejev 2011, 17). Sellele järgneb osutus Masingu mõttekäigule ürgelamusest kui kõige võimsamast Jumala-kogemusest üldse. Eraldi on esile tõstetud ka idee püha paiga erilisest väest (Jürgenstein ja Schihalejev 2011, 18) ja üldse räägitakse erinevatest religioonidest kui religioosse usu avaldumiskujudest eri kultuurides (Jürgenstein ja Schihalejev 2011, 10), mis sobib teadupärast väga hästi kokku Otto religioonideteoloogilise perspektiiviga, ent samavõrd ka religioonifenomenoloogiaga laiemalt.

Veelgi kesksel kohal on Otto rahvaluule uurimise õpiku rahvausundile keskenduvast peatükis (Valk 2005). Valk eristab esmalt kõrgreligiooni ja rahvausundit ning pöörduv seejärel „numinoosse elamuse“ lahti mõtestamise juurde (Valk 2005, 114). Seda mõistab ta argielu hallusele vastanduva ebatavalise müsteeriumina, mis „kutsub esile aukartustunde pühaduse ees“ (Valk 2005, 114) ja põhjustab oma salapärasusega hirmu, kuid mõjub ka kütkestavalt. Valk leiab, et tõenäoliselt teab iga usklik, „mis laadi psühholoogilist kogemust Otto mõtleb“ (Valk 2005, 114). Ühtlasi peab Valk tõenäoliseks, et just unenägudes või tugeva kunstilise elamuse kaudu võib inimene „saada aimu numinoosest maailmast“ (Valk 2005, 114). Sellest tulenevalt peab Valk võimalikuks rääkida üleloomuliku avaldumisest nii ruumis kui ajas (Valk 2005, 115–122) ja ka osutada, et „kontakt numinoosse maailmaga luuakse sakraalsete objektide kaudu“ (Valk 2005, 115). Lõpuks leiab ta koguni, et just rahvausund olevat see, mis „aitab inimese ellu tuua üleloomulikkuse taju ja numinoossusega seotud salapära, rikastades seega vaimset elu“ (Valk 2005, 123).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Teisal räägib Ülo Valk veel ka saatuslike surmainglite ilmumisest „numinooselt hirmuäratavate olenditena“ (Valk 2007, 91) eristuvast muudest inglitest, kes inimest trööstivad ja julgustavad.

Õpikulise pühakäsitluse, mis ei tugineks Ottole, leiab alles uuemast sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia õpikust, kus püha on lahti mõtestatud üheselt Durkheimist lähtuval viisil (Gross, Vallikivi ja Uibu 2017, 148). Asjaolu, et ka erialastes õpikutes domineerib jätkuvalt Otto, võib pidada omajagu tähelepanuväärseks, kuivõrd 21. sajandi alguseks on rahvusvahelises akadeemilises uurimistöös Otto-põhine pühamääratlus valdavalt ja mõjukatel põhjustel kõrvale heidetud ning seda peetakse kõnekaks vaid intellektuaalajaloolises plaanis (Alles 2005, 6931). Erinevalt Ottost on Durkheim endiselt kõrgelt hinnatud, aga tooni annavad muidugi ka paljud uuemad uurijad ja nende kontseptsioonid (nt Mary Douglas ja Roy Rappaport). Eestikeelsed õpikud ilmestavad vastukaaluks Eesti kontekstis Ottole toetuva mõtteliini jätkuvat mõjukust.

Selles plaanis on tegelikult üpris tähelepanuväärne see, kuivõrd laia ja mitmekesisest rakendust leiab eestikeelses kasutuses sõna „numinoosne“ (ning haakuvalt ka „täiesti teine“). Siinkohal toon välja valiku näiteid. Arvustades Ahto Kaasiku „Pühapaikade teejuhti“, räägib Hasso Krull (2018) pühapaigas avalduva väe numinoossusest. Tarmo Kulmar jällegi arutleb „numinoosete objektide“ ja nende austamise üle (Kulmar 1998, 819). Mõtestades kristluse-eelse usundi mütoloogia demoniseerumist kristluse mõjul, räägib Reet Hiimäe „numinoossest hirmust“ (Hiimäe 2013, 58). Peeter Espak aga räägib väekujutelmade esile kerkimisest kaasaajal, nimetab seda „tänapäevaseks manaks“ ja seejärel sisuliselt samastab selle numinoossusega (Espak 2010, 107-108). Hiljem argumenteerib Espak, et maailma „olemuse seletamise fakt müüdina on juba iseenesest nii *mysterium tremendum* kui *fascinatum* – ehk paradoks“ (Espak 2011, 4), ning rõhutab, et püha tunnetus seisnevat suhtluses millegagi, mis on „enda suhtes täiesti teine“ (Espak 2011, 4). Roland Karo paistab aga numinoossust mõistvat teatud seisundina, mis sarnaneb nii ekstaatilisusega kui ka romantilise kiindumusega (Karo 2013). Ka „täiesti teine“ leiab Karol kasutust, ent hoopiski teistsugusel viisil, kui räägitakse sildade ehitamisest „inimese ja Täiesti Teise vahele“ (Karo 2023) kui teoloogia ülesandest. Omamoodi märkimisväärne on aga, kuidas kogu järgnevas arutelus ei tule Otto enam uuesti jutuks teoloogia selliselt, ottolikult sõnastatud „ülesande“ lahti mõtestamisel. Kogu edasine dialoog leiab aset üksnes Barthi ja teistega.

Urmas Nõmmik jällegi – võib kahtlustada, et Masingu mõjul – samastab numinoossuse ja demonlikkuse (Nõmmik 2015, 17) ja teisel Genesisist tõlgendades räägib Jaakobi võitlusest „numinoosse vastase“ vastu varahommikul (Nõmmik 2013, 28). Ergo Naabi jaoks on aga intervjuus Jaan Lahele „numinoosne tunne“ midagi isegi pisut ohtlikku, kuna sellest

täiesti vallatud olemine võib panna tavapärasest inimlikku elu täiesti hülgame (Naab ja Lahe 2017). Kõik see kokku näitab ühelt poolt väga efektselt, kuivõrd tavaliseks ja vabalt kasutatavaks see Ottolt pärinev mõiste on saanud, ent teisalt ühtlasi ka seda, kuivõrd suur vabadus on igal üksikasutajal selle – nagu näha – keeleliselt küllaltki salapärase ja ambivalentse sõna tõlgendamisel ja oma mõttekäikudesse kaasamisel. See võib olla samastatud jumalaga või pühadusega, olla asjade, tegevuste ja nähtuste tunnus, ent samas ka psühholoogiline seisund. Mõttelooliselt on Otto erialatermini selline vabakasutus siirdumine muidugi märkimisväärne – kui paljude autoritega seda ikka juhtub? –, ent teisalt ei tähenda selline kasutus enamasti mitte midagi olulist Otto otsese mõju kohta.

Üldplaanis võib selle perioodi puhul täheldada, et nüüdseks on Otto omandanud kanoonilise mõttelooklassiku rolli. Kui teemaks tuleb püha ja selle kogemine, siis on justkui kohustus Otto perspektiiv vähemasti põgusalt jutuks võtta. Ometi on see klassikustaatus ambivalentne. Ühelt poolt pöörde tõttu teoloogias, mis leidis aset juba Otto eluajal ja mis tõi kaasa väga kriitilise suhtumise kogu varasemasse teoloogiasse. See on omakorda edasi kandunud arusaamadesse sellest, kuidas ja keda tänapäeva plaanis teoloogiliselt väärtusliku mõtlejana lugeda – Otto kriitikuid (nt Barthi ja Bultmanni) hinnatakse, Ottot samaväärselt mitte. Nõnda on ka Otto otsene kaasamine diskussioonidesse ja tema mõtete üle arutlemine pigem episoodiline kui läbiv. Teisalt, sotsiaal- ja humanitaarteaduslikes religiooniuurimistes laiemalt võib täheldada silmatorkavaid Ottole tuginemisi – seda märkimisväärselt eriti õpikutes –, kuid sealgi leiab see aset vaid kohati ning puudust ei ole kriitilistest sõnavõttudest. Kõige intrigeerivamaks uuema aja mõjuks on Otto puhul ikkagi see, kuivõrd edukalt on tema püha-alase mõttekäigu erinevad aspektid laiemasse kultuuri täiesti sisse imendunud. Numinoossus on nüüdseks midagi igasugu mõtlejate potentsiaalsest mõistelisest pagasist, sõna tähendusvälgi on läinud omi radu pidi. Kuid seda raskemini tuvastatavaks ja hinnatavaks muutub ka Otto mõjukes.

### *Kokkuvõtteks*

Niimoodi sajanditagusest ajast tänapäeva jõudnuna võib öelda, et selline on olnud Rudolf Otto teekond eesti mõtteloos – teoloogiaspetsiifilisest mõtlejast laiemasse kultuuri sulandunud ideede algallikani. Sarnaselt rahvusvahelise tõlgenduslooga on ka eestikeelses kontekstis osutunud võimalikuks väga mitmesugused tõlgendusviisid Otto arusaamadest. Ka



Otto seostamine väga mitmesuguste erinevate koolkondadega näitlikustab seda hästi. Pealegi on Otto tõlgenduskuul kindlasti ehe näide sellest, kuidas eesti mõtteloo uurimine tähendab alati paljude selliste mõtlejate uurimist, kes Eestiga otseselt ei pruugi olla kokku puutunudki.

Otto tõlgenduslugu nii eestikeelses kui ka Eesti autorite kirjatöodes on rahvusvahelise tõlgenduslooga mitmes mõttes analoogne, kuid ometi isepärane. Kui maailmas laiemalt leidis Otto endale kiirelt veel eluajalgi laiema lugejaskonna väljaspool teoloogiat, jäi ta Eesti kontekstis vaid teoloogilise ringkonna omavaheliste poleemikate ja diskussioonide osaks. Alles 20. sajandi keskpaigast alates võib näha Ottoga haakumisi ja Ottost mõjutatud olemisi muudeski valdkondades ning siis tüüpiliselt juba religioonifenomenoloogilise tõlgenduse võtmes. Otto selline tõlgendus on püsinud mõjukas tänapäevani. Suuresti just tänu religioonifenomenoloogilisele omaksvõtule on Ottost saanud ka üks klassikaline autor, kelle viis mõista religiooni, püha ja kogemust on tuntud tänapäevani – kasvavast kriitikast hoolimata.

Eesti konteksti eripäradena võrdluses rahvusvahelise mõtteloolise kulgemisega võib näha esiteks kirjatööde valikut, mis üldse tähelepanu on pälvinud. Põhiline tähelepanu oli „Pühal“, nagu ka maailmas laiemalt, ent kui mujal arutleti ja diskuteeriti selle kõrval enim teoste üle, milles Otto võrdles valitud India mõtlejaid kristlike mõtlejate ja traditsioonidega, siis eesti mõttelukku pole need teosed mitte mingit selget jälge jätnud. Selle asemel said siin arvestatava ja ajaliselt õige pika tähelepanu osaliseks hoopis Otto arutelud jumalateenistuse reformimisest. Selle põhjusena võib kahtlustada Otto retseptiooni pikaajalist püsimist üksnes teoloogilise. Võrdlused India mõtlejatega ei olnud lihtsalt Eesti teoloogiliste debattide raames relevantset.

Teiseks, ja võib arvata, et õige olulisel määral, on Otto retseptiooni ja tõlgendamist eestikeelses kontekstis kujundanud Uku Masing. Kui kõik muud esimesel iseseisvusperioodil Otto üle arutlenud tekstid (ja ka enamik autoreid) on praeguseks unustuse hõlma vajunud, siis Masing on hoopis veelgi tugevamalt esile kerkinud. Õige paljude eestikeelsete lugejate esmatutvumine Otto (või siis ottolike) ideedega on seetõttu üpris tõenäoliselt aset leidnud just Masingut lugedes. Ent samuti tähendab see mõningast lahknemist mujal maailmas levinud tõlgendusviisidest. Alates 20. sajandi keskpaigast hakkas maailmas domineerima Otto fenomenoloogiline tõlgendus, ent Masing mõistis Ottot selgelt evolutsionistliku teoloogina.

Igatahes, selline on olnud Otto mõttelooline kuul eestikeelses kontekstis. Kui aga mõelda laiema plaani peale, on see vaid tilk meres. Teoloogiliste

ja teistegi uuema aja religioosete mõtlejate tõlgendusradasid eestikeelses kontekstis ja Eesti autorite juures on uuritud õige vähe, kuid kahtlemata vääriksid lähemat uurimist ka paljud teised mõjukad mõtlejad.

### *Kasutatud kirjandus ja allikad*

- Ajalik ja ajatu. 2007. „Rudolf Otto“. Tallinn: ETV. Vaadatud 13. augustil 2023. <https://arhiiv.err.ee/video/vaata/ajalik-ja-ajatu-rudolf-otto>.
- Alles, Gregory D. 1996. „Introduction“. *Rudolf Otto. Autobiographical and Social Essays*, toimetanud Gregory D. Alles, 1–49. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Alles, Gregory D. 2001. „Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion“. *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2): 323–342.
- Alles, Gregory D. 2005. „Otto, Rudolf“. *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, 10: 6928–6931. Farmington Hills, MI: Thomson Gale.
- Alles, Gregory D. 2017. „Rudolf Otto and the Idea of the Holy“. *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, toimetanud Richard King, 213–219. New York: Columbia University Press.
- Almond, Philip C. 1983. „Rudolf Otto: Life and Work“. *Journal of Religious History* 12 (3): 305–321.
- Almond, Philip C. 1984. *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Altnurme, Lea. 2001. „Eesti koolinoorte püha mõistest“. *Usuteaduslik Ajakiri* 48: 103–124.
- Arumäe, August. 1959. *Kultuse õpetus. I osa. Õpetus jumalateenistusest*. Pindi.
- Aunwerdt, Johannes Nathan. 1926. „Kooripalwe elustamiseks“. *Eesti Kirik*, 26. august 1926.
- Bianchi, Ugo. 1975. *The History of Religions*. Leiden: Brill.
- Boeke, Rudolph. 1967. „Rudolf Otto, Leben Und Werk“. *Numen* 14 (2): 130–143.
- Bousset, Wilhelm. 1969. „Wilhelm Bousset an Rudolf Otto vom 3.12.1916“. *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Hans-Walter Schütte, 127–128. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Bowman, Marion ja Ülo Valk. 2014. „Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief“. *Vernacular*

- Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, toimetanud Marion Bowman ja Ülo Valk, 1–19. London, New York: Routledge.
- Csordas, Thomas J. 2004. „Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion“. *Current Anthropology* 45 (2): 163–185.
- EKN Haridus. 2023. „Mis on religioon?“ Saatejuht Joel Siim, saatekülaline Arne Hiob. Youtube'i kanal. Vaadatud 19. detsembril 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=jesSGvWQMDc>
- Eliade, Mircea. 2017. *Uurimus usundiloost*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Espak, Peeter. 2011. „Müüdi olemusest“. *Sirp*, 10. juuni 2011.
- Espak, Peeter. 2010. „Üks Uku Masingu varajane teooria numinoosest“. *Usuteaduslik Ajakiri* 61: 98–111.
- Gooch, Todd A. 2000. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Green, Garrett. 1995. „Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion“. *The Journal of Religion* 75 (4): 473–486.
- Grenz, Stanley J., ja Roger E. Olson. 2002. *XX sajandi teoloogia*. Tallinn: Logos.
- Gross, Toomas, Laur Vallikivi ja Marko Uibu. 2017. „Religioon“. *Sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia. Õpik kõrgkoolidele*, toimetanud Aet Annist ja Maarja Kaaristo, 145–170. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Herkel, Andres. 2021. „Usundifenomenoloogia ja budismi nullteeõpetus šūnyavāda“. *Usuteaduslik Ajakiri* 80: 139–154.
- Herkel, Andres. 2022. *Nāgārdžuna „Keskmise tee juurvärsid“: Tõlge ja tõlgendus*. Dissertationes Litterarum et Contemplationis Comparativae Universitatis Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Hiiemäe, Reet. 2013. „Gnoomid, kooboldid ja goblinid. Uskumusolendite nimetuste tõlkimise spetsiifikast“. *Paar sammukest XXVIII. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*, toimetanud Kadri Tüür, 47–71. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Hiob, Arne. 2000. *Uku Masingu religioonifilosoofia põhijooned*. Dissertationes Theologiae Universitas Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Hiob, Arne. 2007. „Püha mõistest ajaloos ja tänapäeval“. *Akadeemia* 19 (12): 2539–2581.
- Hiob, Arne. 2008. *Uusaja kristlikud mõtlejad*. Tartu: Johannes Esto Ühing.
- Hiob, Arne. 2011. *Religioon minevikus ja tänapäeval: Kristlus ja maailmareligioonid fundamentaalteoloogilises vaates*. Tartu: Johannes Esto Ühing.

- Hiob, Arne. 2013. *Luterliku dogmaatika alused*. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.
- Hiob, Arne. 2018. *Kirik on pühapaik, kus kohtame teispoolsust*. Tallinn: Allika.
- Husserl, Edmund. 1969. „Edmund Husserl an Rudolf Otto vom 5. 3. 1919“. *Religion und Christentum in Der Theologie Rudolf Ottos*, Hans-Walter Schütte, 139–142. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, London: Yale University Press.
- Jonuks, Tõnno. 2022. *Eesti muinasusundid*. Tallinn: Postimehe kirjastus.
- Jürgenstein, Toomas ja Olga Schihalejev. 2011. *Usundimaailma suured küsimused: ideed, kogemused, arvamused, vastused*. Tallinn: Koolibri.
- Kaplinski, Jaan. 1990. „Usk ja uskmatust“. *Vikerkaar* 5 (7): 77–81.
- Kaplinski, Jaan. 1991. „Seletamine ja ületamine“. *Vikerkaar* 6 (4): 79–84.
- Karo, Roland. 2013. „Jumalast ja ... romantikast“. *Kirik & Teoloogia*, 19. juuli 2013.
- Karo, Roland. 2023. „Forsseerides Toonela jõge: üks taktikaline viisand“. *Kirik & Teoloogia*, 18. jaanuar 2023.
- Katz, Steven T. 1978. „Language, Epistemology and Mysticism“. *Mysticism and Philosophical Analysis*, toimetanud Steven T. Katz, 22–74. New York: Oxford University Press.
- Katz, Steven T. 1983. „The ‘Conservative’ Character of Mystical Experience“. *Mysticism and Religious Traditions*, toimetanud Steven T. Katz, 3–60. Oxford: Oxford University Press.
- Krull, Hasso. 2018. „Kosmiline mälu. Posthumanistliku eetika imperatiiv“. *Vikerkaar* 33 (1–2): 84–94.
- Kulmar, Tarmo. 1998. „Kurja olendi probleem inkade usundis“. *Akadeemia* 10 (4): 816–822.
- Kõpp, Johan. 1927a. „Jumalateenistuse uuendamise küsimusi. I“. *Usuteadusline Ajakiri* 2 (1): 1–13.
- Kõpp, Johan. 1927b. „Jumalateenistuse uuendamise küsimusi. II“. *Usuteadusline Ajakiri* 2 (2): 58–69.
- Lahe, Jaan. 2020. *Sõnum teisest maailmast*. Tallinn: Hildegarde Raamat.
- Lahe, Jaan. 2022. „Miks ei pääse kiriklik teoloogia teaduslikest meetoditest?“. *Kirik & Teoloogia*, 11. veebruar 2022.
- Leeuw, Gerardus van der. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Leeuw, Gerardus van der. 1938. „Rudolf Otto und die Religionsgeschichte“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19 (1/2): 71–81.

- Lehtsaar, Tõnu. 2011. *Ilmutus ja varjutus*. Tartu: Ilmamaa.
- Lehtsaar, Tõnu. 2023. „Vastikuse anatoomia“. *ERR*. Vaadatud 13. augustil 2023. <https://www.err.ee/1608989936/tonu-lehtsaar-vastikuse-anatoomia>.
- Liiv, Peeter. 2001. „„Üle mõistuse“ kui puhas stiil“. *Sirp*, 24. august 2001.
- Liiv, Peeter ja Jan Kaus. 2001. „Vaimsusest ja õpetajatest. Paar küsimust ajakirja Päikesetuul toimetajale Peeter Liivile“. *Sirp*, 26. oktoober 2001.
- Lüdemann, Gerd ja Martin Schröder. 1987. *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: Eine Dokumentation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mäll, Linnart. 2018. *Tõe tee: Mõtteid ja mälestusi*. Tallinn: SE & JS.
- Mann, Ulrich. 1985. *Teoloogilise religioonifilosoofia põhialused*. Tallinn.
- Marett, Robert Ranulph. 1900. „Pre-Animistic Religion“. *Folklore* 11 (2): 162–184.
- Masing, Uku. 1939. „Usuteaduskonna yliõpilaste usulisest elust“. *Usuteaduslik Ajakiri* 11 (2): 33–71.
- Masing, Uku. 1995. *Pessimismi põhjendus*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku. 2000. *Üldine usundilugu*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku. 2004. *Keelest ja meelest*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku. 2005. *Uku Masing ja piibel*. Tartu: Ilmamaa.
- Masing, Uku. 2008. *Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt*. Tartu: Ilmamaa.
- Mensching, Gustav. 1931. „Rudolf Otto und sein Werk“. *Religion und Leben: Aufsätze zur Gegenwartskrise des Christentums*, Gustav Mensching, 64–69. Riga, Leipzig: Kommissionsverlag N. Kadner.
- Minney, Robin. 1990. „The Development of Otto's Thought 1898–1917: From Luther's View of the Holy Spirit to the Holy“. *Religious Studies* 26 (4): 505–524.
- Moor, Argo. 2000. *Nimetu*. Tartu: Elmatar.
- Naab, Ergo ja Jaan Lahe. 2017. „Elu mõte on jääda inimeseks. Vestlus doktor Ergo Naabiga“. *Kirik & Teoloogia*, 1. detsember 2017.
- Nõmmik, Urmas. 2013. „Piibel ja müüt, tõlge ja tõlgendus“. *Eesti Akadeemilise Oriantaalseltsi Aastaraamat* 6: 19–33.
- Nõmmik, Urmas. 2015. „Vanaheebrea luule poeetika, juhatuseks“. *Methis* 13 (16): 8–26.
- Oras, Ants. 1936. „Aldous Huxley viimase aja toodangust“. *Looming* 14 (7): 820–830.
- Otto, Rudolf. 1898. *Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Otto, Rudolf. 1901. *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Otto, Rudolf. 1904. *Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Otto, Rudolf. 1909. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Otto, Rudolf. 1913. „Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich – und wenn, wie kann man sie erreichen“. *Die Christliche Welt* 27 (52): 1237–1243.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige*. 1. Auflage. Breslau: Trewendt und Granier.
- Otto, Rudolf. 1923. *Aufsätze das Numinose betreffend*. Stuttgart, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G.
- Otto, Rudolf. 1925. *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Otto, Rudolf. 1926. *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung*. Gotha: Leopold Klotz Verlag.
- Otto, Rudolf. 1930. *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*. Gotha: Leopold Klotz Verlag.
- Otto, Rudolf. 1931. „Das Auferstehungs-Erlebnis als pneumatische Erfahrung“. *Religion und Leben: Aufsätze zur Gegenwartskrise des Christentums*, Gustav Mensching, 31–38. Riga, Leipzig: Kommissionsverlag N. Kadner.
- Otto, Rudolf. 1934. *Reich Gottes und Menschensohn: Ein religionsgeschichtlicher Versuch*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pallon, Egon. 1922. „„Wabameelsest“ ja „uuest“ usutadusest“. *Tallinna Teataja* 13 (35), 11. veebruar 1922.
- Pallon, Egon. 1934. *Das Erlösungsproblem in der abendländischen Kulturwelt der Gegenwart*. Rakvere.
- Paul, Toomas. 1996. *Maise matka poolel teel. Leeriõpik täiskasvanutele*. Tallinn: EELK Konsistooriumi kirjastusosakond.
- Paul, Toomas. 2019. *Sammhaaval astuda: mõtisklusi hommikul*. Tartu: Johannes Esto Kirjastus.
- Paulson, Ivar. 1954. „Swedish Contributions to the Study of Primitive Soul-Conceptions: A Short Review“. *Ethnos* 19 (1–4): 157–167.
- Paulson, Ivar. 1958. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-eurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*. Stockholm: The Ethnographical Museum of Sweden.

- Paulson, Ivar. 1960a. „Mis on religioon? Religiooni mõiste usunditeaduslikust määratlemisest“. *Eesti Kirik* 10 (2): 170–174.
- Paulson, Ivar. 1960b. „Religioon ja mütoloogia“. *Mana* 4 (4): 235–238.
- Paulson, Ivar. 1962. „Welt- und Himmelsgottheiten der nordasiatischen Völker“. *Ethnos* 27 (1–4): 49–83.
- Paulson, Ivar. 1963. *Religiooni olemusest ja ajaloost. Vom Wesen und aus der Geschichte der Religion*. Stockholm: Eesti Usuteadlaste Selts Paguluses.
- Paulson, Ivar. 1964. „Piiirjoooni soomesugu rahvaste vanast rahvausundist“. *Mana* 8 (3): 214–217.
- Paulson, Ivar. 1965. „Der Schamanismus in Nordasien (Sibirien)“. *Paideuma* 11: 91–104.
- Paulson, Ivar. 1966. *Vana eesti rahvausk: usundiloolisi esseid*. Stockholm: Vaba Eesti.
- Peedu, Indrek. 2021. „Tõlgendusmudelitest ja Masingust ehk kuidas lugeda „Üldist usundilugu“?“. *Usuteaduslik Ajakiri* 80: 40–93.
- Pello, Otmar. 1938. „Arutlusi R. Otto teoloogiliste peatükkide üle“. *Protestantlik Maailm* 16 (1): 22–25.
- Primiano, Leonard Norman. 1995. „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“. *Western Folklore* 54 (1): 37–56.
- Proudfoot, Wayne. 1985. *Religious Experience*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Pöder, Thomas-Andreas. 2010. „Uku Masing, religioonid ja kristlik teoloogia: religioonide teoloogia – kultuuride dialoog“. *Usuteaduslik Ajakiri* 60: 82–104.
- Pöder, Thomas-Andreas. 2018. *Usukultuur evangeelses luterlikus vaatevinklis. Teoloogilise mõtte uurimusi ja arendusi*. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.
- Pöld, Peeter. 1917. „Väiteid usuõpetuse korralduse kohta koolis“. *Kasvatus ja haridus* 1 (7–9): 189–191.
- Pöld, Peeter. 1925. „Mõtteid VI. kirikupäeva järel“. *Postimees*, 1. juuli 1925.
- Pöld, Peeter. 1928. „Waadete rewideerimine. Meieaja usulisest kriisist“. *Postimees*, 25. märts 1928.
- Pöld, Peeter. 1932a. *Üldine kasvatusõpetus*. Tartu: K. Mattiesen.
- Pöld, Peeter. 1932b. *Usuline kriis: selle tunnuseid, põhjusi ja ületamisvõimalusi*. Tartu: Akadeemilise Usuteadlaste Seltsi kirjastus.
- Rahamägi, Hugo Bernhard. 1926. „Ülitähtis küsimus usuteaduses ja usuelus“. *Usuteadusline Ajakiri* 1 (1): 6–19.
- Rahamägi, Hugo Bernhard. 1928. „Kas tuleb otsida uut religiooni, ja kui, siis missugusel joonel?“ *Usuteadusline Ajakiri* 2 (4): 161–164.

- „Religioossuse tunne inimkonnas“. 1938. *Kiriku elu* 6 (10): 68–70.
- Rohtmets, Priit. 2012. *Teoloogilised voolud Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kirikus aastatel 1917–1934*. Dissertationes Theologiae Universitas Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Roots, Marek. 2010. „Jõulud – kartuse ja rõõmuga“. *Keila Leht*, 17. detsember 2010.
- Saard, Riho. 2008. *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis: peatükk XX sajandi Eesti teoloogilises mõtteloos*. Tallinn: R. Saard.
- Salumaa, Elmar. 2003. *Evangeelse eetika alused*. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.
- Salumaa, Elmar. 2008. *Süsteematilise teoloogia käsiraamat ehk Dogmaatika märksõnades*. Tallinn: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituut.
- Scheler, Max. 1921. *Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. Religiöse Erneuerung*. Leipzig: Verlag der Neue Geist.
- Schleiermacher, Friedrich. 1904. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schleiermacher, Friedrich. 2013. „Kristlik usk (1830/1831)“. *Uuema evangeelse teoloogia põhitekstid*, toimetanud Thomas-Andreas Pöder ja Wilfried Härle, 135–150. Tartu: Ilmamaa.
- Schüßler, Werner. 2013. „‘My Very Highly Esteemed Friend Rudolf Otto.’ Die Bedeutung Rudolf Ottos für das religionsphilosophische Denken Paul Tillichs“. *International Yearbook for Tillich Research* 8 (1): 153–174.
- Schüz, Peter. 2022. „Liberal Piety: Rudolf Otto and the Protestant Liberal Theology of His Age.“ *The Holy in a Pluralistic World. Rudolf Otto’s Legacy in the 21st Century*, toimetanud Ulrich Rosenhagen ja Gregory D. Alles, 33–61. Sheffield, Bristol: Equinox.
- Sharpe, Eric J. 2005. „Preanimism“. *Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, 11: 7372–7374. Farmington Hills, MI: Thomson Gale.
- Söderblom, Nathan. 1913. „Holiness. General and Primitive“. *Encyclopædia of Religion and Ethics* 6, toimetanud James Hastings, 731–741. Edinburgh, New York: T & T Clark, Charles Scribner’s Sons.
- Streng, Frederick J. 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abingdon Press.
- Streng, Frederick J. 1970. „The Objective Study of Religion and the Unique Quality of Religiousness“. *Religious Studies* 6 (3): 209–219.
- Süvari, Esko. 1983. „Kauge või lähedane? Mõtisklus Jumala ilmutuse ja siinolemise teoloogias“. *Artiklite kogu prof. Elmar Salumaa 75. sünnipäevaks EELK Usuteaduse Instituudilt*, 231–239. Tallinn: EELK Usuteaduse Instituut.



- Tallmeister, Theodor. 1927. *Wõitlus edumeelsuse ja tagurluse wahel Eesti kirikus : wastuseks konsistooriumiliikmele prof. H. B. Rahamäele*. Tallinn: Protestantline Ühing.
- Tallmeister, Theodor. 1938. „Mõnda praeguseaja teoloogiast“. *Protestantlik Maailm* 16 (1): 12–18.
- Taul, Jaak. 1929. *Südametunnistus. Magistritöö I osa*. Tartu ülikooli usu-teaduskond. Käsikiri TÜ raamatukogus.
- Tennmann, Eduard. 1921. *Mooses ja prohwetid: Wana seaduse usk ja tema tunnistajad*. Tallinn: J. Zimmermann.
- Tennmann, Eduard. 1925a. „„Protestantline Waim““. *Postimees*, 15. juuli 1925.
- Tennmann, Eduard. 1925b. *Loovale usule: usuõpetuse käsiraamat lugemismaterjaliga algkoolidele: IV õppeaasta*. Tartu: Loodus.
- Tennmann, Eduard. 1928. „Präanimistlikud motiivid Kalevipojas“. *Usuteadusline Ajakiri* 3 (2): 73–77.
- Tennmann, Eduard. 1930a. „„Ajakohane“ usuteadus“. *Protestantline Ilm* 8 (6): 90–94.
- Tennmann, Eduard. 1930b. „Kristlik kunst“. *Usuteadusline Ajakiri* 4 (2): 80–86.
- Tennmann, Eduard. 1930c. „Praegune kirjanduslik vaidlus kristluse olemuse pärast“. *Usuteadusline Ajakiri* 4 (2): 61–63.
- Tennmann, Eduard. 1931-1932a. „Kirja seletamine“. *Usuteadusline Ajakiri* 4 (3–4): 141–175.
- Tennmann, Eduard. 1931-1932b. „Halkedoni kristoloogia“. *Usuteadusline Ajakiri* 4 (3–4): 131–135.
- Tennmann, Eduard. 1934a. „Usundtüüpide sõnastikud“. *Usuteadusline Ajakiri* 6 (1): 1–10.
- Tennmann, Eduard. 1934b. „Usundtüüpide sõnastikud“. *Usuteadusline Ajakiri* 6 (3): 76–82.
- Tennmann, Eduard. 1935a. *Maailma usundid: peajooni võrdlevast usunditeadusest*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Tennmann, Eduard. 1935b. „Usundtüüpide sõnastikud“. *Usuteadusline Ajakiri* 7 (1): 21–24.
- Tennmann, Eduard. 1936a. *Ekstaas ja müstika*. Tartu: Noor-Eesti.
- Tennmann, Eduard. 1936b. *Üldine usundipsühholoogia*. Tartu: Akadeemiline Kooperatiiv.
- Tillich, Paul. 1967. „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“. *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*, toimetanud Joseph M. Kitagawa, 241–255. Chicago: The University of Chicago Press.

- Tokarev, Sergei. 1969. *Religioon maailma rahvaste ajaloos*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Valk, Ülo. 2005. „Rahvausund“. *Regivärsist netinaljadeni. Sissejuhatus rahvaluulesse*, toimetanud Merili Metsvahi ja Ülo Valk, 111–124. Tallinn: Koolibri.
- Valk, Ülo. 2007. „Inglid eesti rahvausundis“. *Sator* 6: 77–96.
- Võsa, Aira. 1999. *Ühtsuspüüe: maagilise ja müstilise tegelikkusetaju võrdlus vastavate näidete varal*. Magistritöö. Tartu ülikooli usuteaduskond.
- Võsa, Aira. 2006. *Johann Georg Gichtel – teosoofilise idee kandja varauusaegses Euroopas*. Dissertationes Theologiae Universitas Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Wach, Joachim. 1958. *The Comparative Study of Religions*. New York, London: Columbia University Press.
- Wach. 1967. „The Meaning and Task of the History of Religions“. *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, toimetanud Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade ja Charles H. Long, 1–19. Chicago: The University of Chicago Press.
- Widengren, Geo. 1945. „Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion“. *Ethnos* 10 (2–3): 57–96.