

Het heilige

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

A

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Rudolf Otto

HET HEILIGE

*Een onderzoek naar de relatie tussen de rationele
en non-rationele kanten van religie*

Inkijkexemplaar

Vierde druk

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

UITGEVERIJ ABRAXAS AMSTERDAM

2012

FENOMENOLOGISCHE KLASSIEKEN

DEEL 1

© 2012 Uitgeverij Abraxas, Amsterdam

© 2002 Nederlandse vertaling: Daniël Mok, Amsterdam

Met dank aan de erven Dippel, Van der Leeuw en Noordenbos.

Vertaling: Daniël Mok *et aliter*

Eindredactie: Daniël Mok

Oorspronkelijk verschenen als *Die Heilige* bij Trewendt & Gurnier, Breslau 1917, daarna bij Verlag Fr. A. Perthes, Gotha en nu bij C. H. Beck'schen Verlag, Buchhandlung te München.

De eerste Nederlandse druk van *Het heilige* verscheen in 1928 bij Seyffardt's boek- en muziekhandel te Amsterdam. Vertaling Dr. Ch. Innes v. Dippel te Aalten, m.m.v. prof. dr. Gerardus van der Leeuw te Groningen.

De tweede druk is herzien door dr. O. Noordenbos en verscheen in 1963 in de Sterrenserie van G. de Boer jr. / Paul Brand, Hilversum en bij de Branding N.v., Antwerpen.

De derde druk is geheel herzien door Daniël Mok en verscheen in 2002 in de Fenomenologische bibliotheek van drukkerij en uitgeverij De Appelbloesem Pers te Amsterdam.

Deze vierde druk is volledig herzien en vermeerderd met oorspronkelijke bijlagen, een register en een biografische notitie.

Uitgave: Uitgeverij Abraxas, Amsterdam v/h De Appelbloesem Pers.

NUR: 694 Cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis, 706 Godsdienstwetenschap,
728 Spiritualiteit en 770 Psychologie

ISBN: 978-90-807300-1-4

INHOUD

Biografische notitie		7
Inleidend woord door Gerardus van der Leeuw		71
Een woord van de vertaler		72
Voorwoord van de schrijver		73
1	Rationeel en irrationeel	75
2	Het numineuze	79
3	Het 'creatuurgevoel' (Momenten van het numineuze I)	82
4	Mysterium tremendum (Momenten van het numineuze II)	86
I	Wat is nu dat objectief bij en mij gevoelde, numineuze eigenlijk?	86
II	Het element van het tremendum (het ontzagwekkende)	89
III	Het element van het overmachtige (majestas)	99
IV	Het element van het geestdriftige (het energieke of urgente)	107
V	De analyse van het numineuze (het juiste of goede)	109
5	Numineuze hymnen (Momenten van het numineuze III)	119
6	Het fascinerende (Momenten van het numineuze IV)	132
7	Het ontzagwekkende (Momenten van het numineuze V)	145
8	Overeenkomsten en verwante gevoelens	148
I	Contrastharmonie.	84
II	Wet van de gevoelsassociatie	149
III	Schematisering	152
9	Het sanctum als numineuze waarde (Momenten van het numineuze VI)	157
I	Het augustum (het verhevene, het eerbiedwaardige)	157
II	Bedekking, verzoening (numineuze onwaarde)	160
10	Wat betekent irrationeel? (non-rationeel, buitenredelijk)	167
11	Uitingen van het numineuze	171
I	Directe middelen	171
II	Indirecte middelen	173
III	Uitdrukkingsmiddelen voor het numineuze in de kunst	178
12	Het numineuze in het Oude Testament	187

INHOUD

13	Het numineuze in het Nieuwe Testament	198
14	Het numineuze bij Luther	213
15	De twee ontwikkelingsprocessen van het numineuze	234
16	Het heilige als categorie a-priori – Deel I	237
17	De vroegste religieuze fenomenen – (de ontstaansgeschiedenis)	243
18	De stadia van het ‘ruwe’	261
19	Het heilige als categorie a-priori – Deel II	266
20	De manifestaties van het heilige	274
	Het divinatievermogen (<i>Ahnung/anschauen</i>)	275
21	Divinatie in het vroege christendom	287
22	Divinatie in het huidige christendom	294
23	Het religieuze a-priori en de geschiedenis	
	samenvatting en conclusie	307
	Nawoord van Rudolf Otto	311
	BIJLAGEN	313
I	Het spontane ontwaken van het numineuze gevoel (<i>sensus numinis</i>)	315
II	Zwijgende eredienst	329
	Richard F. Bell: Zwijgende lijdzaamheid, uit stinte geboren	334
	Godgeleerdheid (<i>theologie</i>) versus religiewetenschap	334
	Bewoelingen uit eerdere drukken van <i>Das Heilige</i>	335
	Verklarende woordenlijst	336
	Recente literatuur	344
	Register	345
	Een wijze uit het westen, beschouwingen over Rudolf Otto	348
	Rudolf Otto: De genaderlijke van India en het christendom	349
	Colofon	351
	Kent iemand dat gevoel?	352

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Als we alles ondergeschikt maken aan het verstand, heeft onze godsdienst niets mysterieus en bovennatuurlijks meer. Als we ons niet aan de beginselen van het verstand houden, wordt onze godsdienst ongrijpbaar en belachelijk. Deze twee uitkomsten zijn gelijkelijk

Alle rechten voorbehouden.

1 HET UITSLUITEN VAN DE REDE

2 ALLEEN HET VERSTAND GEBRUIKEN.

Blaise Pascal, *Penseés* 173-183

Het is niet de bedoeling om het buitenredelijke te rationaliseren, dat is onmogelijk. Wel om het te vangen en in zijn momenten vast te leggen, en het zo te beschermen tegen onbillijkheid.

Rudolf Otto

EEN KWETSBAAR LEVEN IN HET FIN DE SIÈCLE & INTERBELLUM

1869-1936



Rudolf Otto
Inkijkexemplaar

*Godsdienst is de beleving van het mysterie en het komt tot uiting als het gevoel zich openstelt voor de
indrukken van de eeuwigheid, die worden veroorzaakt door de aanraking van het tijdelijke.*

Copyright 2020

Rudolf Otto

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Deze biografische notitie is gebaseerd op *Rudolf Otto's Life and Work* in Philip C. Almond, *Rudolf Otto; An Introduction to His Philosophical Theology* 1984. De tekst is echter aanzienlijk uitgebreid, citaten zijn vanuit de bron vertaald en ongefundeerde speculaties zijn weggelaten of vervangen door feiten met bronvermelding.

KLEINE BIOGRAFIE VAN RUDOLF OTTO

INLEIDING

TWEE INVLOEDRIJKE, MONUMENTALE BOEKEN DOMINEERDEN HET INTELLECTUELE EN UNIVERSITAIRE LEVEN IN HET DUITSE INTERBELLUM. In 1917 verscheen Rudolf Otto's *Das Heilige*. Een jaar later Karl Barth's filosofisch getinte commentaar op *De brief aan de Romeinen*. Beide boeken waren een reactie op het seculiere en rationele karakter van de 19^e eeuw en overschreden de grenzen van de gangbare theologie, die zo veel beloofde maar na 1918 niet meer voldeed. Europa's intellectuele fundament was volledig ondermijnd door existentiële ontgoocheling. Beide boeken waren bestsellers. Barth zag in Otto een reestverwant in de strijd tegen het conservatisme en schrijft in 1919 aan de Zwitserse prof. ds. Ed. Thurneysen († 1974):

Deze week heb ik met veel plezier *Das Heilige* gelezen. Het onderwerp is psychologische benaderd, maar wordt er niet door beperkt. Otto wijst naar het transcendente met zijn non-indeuze elementen die niet rationeel te bevatten zijn omdat ze het totaliter aliter zijn, het goddelijk in God. Het opent de weg voor een stevige overwinning op de 'verzoeningsgedachten' van Ritschl. Het goddelijk beginsel en predicaat inzicht op te komen, hoewel er niet veel beweging in het onderwerp komt. De theologie houdt vast aan haar afwachtende houding. Deze passiviteit laat zich niet verenigen met het diepe begrip van het onderwerp.¹

Alle rechten voorbehouden.
Otto was het in zoverre eens met Barth's dialectische theologie² dat hij de objectiviteit en werkelijkheid van de bron der openbaring, d.w.z. het goddelijke, erkende. Beiden waren het erover eens dat de oergrond en essentie van religie niet volledig begrepen kan worden. In een aantal belangrijke opzichten echter verschilde Otto's positie van die van Barth.³

1 James D. Smart, (vert.), *Revolutionary Theology in the Making*; Barth-Thurneysen Correspondence 1914-1925, Epworth Press, Londen 1964, p. 47.

2 Bij Barth staan God en mens in een dialectische verhouding, ze raken elkaar niet.

3 Vgl. Ph. C. Almond, *Rudolf Otto*, U.P. North Carolina, Chapel Hill/Londen 1984, p. 4.

Otto baseert religie op het non-rationele. Een bepaalde kennis van het goddelijke is mogelijk als het goddelijke wordt begrepen als de complexe interactie van het rationele en het niet-rationele. John W. Harvey¹ schrijft dat Otto altijd vond dat de leer van Karl Barth en zijn school met zijn dwingende affirmatie van *das Ganz Andere* een eenzijdige dwaling was.² In zijn afscheidscollege in 1928 beschrijft Otto zichzelf als een piëtistische Lutheraan: Lutheraan in zijn erkenning van de objectieve werkelijkheid van de grond van de openbaring, en Piëtist voor zover die erkenning was gegrond in het universeel menselijke vermogen voor het beleven van authentieke religieuze ervaringen.³ Een ander verschil komt hieruit voort en heeft betrekking op hun oordelen over de natuur en waarde van religie überhaupt. Volgens Barth zijn religies en ideologieën louter menselijke pogingen tot zehrehtvaanlijging en slagen ze er geenszins in het goddelijke te vatten. Als zodanig zijn ze allemaal vatbaar voor de kritiek van de filosoof Ludwig Feuerbach († 1872): het zouden illusoire projecties zijn van de menselijke poging tot zelfverheerlijking. De Bijbel is de toetssteen aan de hand waarvan hun antropocentrische in plaats van theocentrische karakter kan worden aangetoond.⁴ Voor Barth is het *christendom* de enige en absolute drager van de religieuze waarheid terwijl Otto geïnteresseerd is in de redelijkheid van religie in het algemeen. Beiden stellen zich telwiser tegen pogingen om religie te reduceren tot een louter psychische functie van het individu of tot een product van groepspsychologie. Kortom, Otto en Barth bestrijden de naturalistische of materialistische uitleg die de essen-

1 Professor of Philosophy aan het Armstrong College, Newcastle upon Tyne.

2 John W. Harvey, 'Obituary for Rudolf Otto', *The Friend*, 19 maart, 1937, p. 258.

3 Heinrich Frick, 'Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19, 1938; Vgl. Joachim Wach, *Types of religious experience, christian and non-christian*, Londen 1951, hfdst. x *Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, p. 212.

4 Vgl. Philip C. Almond, 'Karl Barth and Anthropocentric Theology', *Scottish Journal of Theology* 31, 1978, pp. 435-47. Vgl. Wach 1951, p. 209. Op instigatie van F. Heiler ontving Wach in augustus 1955 het aanbod om in Marburg de gewilde leerstoel van zijn mentor Rudolf Otto te bekleden; vgl. J. Wach, *Understanding and Believing*, 1968, p. 107.

tie van de religie elimineert. Religie kan überhaupt alleen verwijzen naar een voor-ethische en niet-rationele onherleidbare grond. Hun wegen scheiden als Otto doorredeneert: ‘Daarom kan het christendom alleen begrepen worden in relatie en in vergelijking met andere manifestaties van de niet-rationele religieuze wezenskern. – ‘Het christendom moet’, schrijft Otto, ‘begrepen worden in zijn natuurlijke verwantschap en verbinding met religie in het algemeen, d.w.z. tegen de achtergrond van de vergelijkende godsdienstwetenschap en de godsdienstgeschiedenis’.¹ Barths werk had een sensationele impact. De vanzelfsprekende band tussen christendom en eigenbelang, *Gott mit uns*, werd aanleiding om de liberale theologie² te heroverwegen. Het geloof van Barth vindt zijn grond in Gods Woord dat boven de eigen ervaring uitgaat.³ De *Zeitgeist* keerde zich tegen Otto. Volgens Ernst Benz werden Otto’s colleges belachelijk gemaakt door studenten die hun hart verpand hadden aan de existentialistische theologie van Rudolf Bultmann († 1976). Die *Religionskundliche Sammlung*, door Otto tot vudig aangelegd, werd door zijn tegenstanders bestempeld als de *Götzentempel*. Het nut van religiegeschiedenis, godsdienstwetenschap en fenomenologie werd in twijfel getrokken. Na 1918 neemt de dialectische theologie de rol van de liberale theologie over.⁴ Eind februari 1922 is Barth voor het eerst in Marburg waar hij ook Rudolf Otto opzoekt: ‘eine richtige indische Radja-erscheinung’. Barth nam deel aan een ceremonie. Weliswaar ‘...niet helemaal zonder contact met het numineuze. Rudolf Bultmann leidde de betoverende eredienst. Het thema was nacht en wat daarmee samenhangt. De nacht van droefheid en van de dood, de mystieke en de gewone nacht, duisternis, slaap, rust, stilte, schemering, bed enz. werd in woord, lied en gebed uitputtend behandeld en overwogen door de nachtelijke redenaar en mystagoog.’⁵

1 Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion*, Williams & Norgate, Londen 1931, p. 225.

2 Losser van orthodoxie en kerkelijke instituties, en meer uitgaande van de ervaring.

3 Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, Würzburg 1920, p. 18.

4 Bij Barth staan God en mens in een dialectische verhouding, ze raken elkaar niet.

5 Eberhard Busch, *Karl Barth's Lebenslauf*, München 1975, p. 149; vgl. Smart 1964.

Otto's invloed op de Duitse theologie vermindert. De belangstelling voor zijn eerder nog door collega's en studenten hooglijk gewaardeerde *systematische theologie* neemt af met de komst van Bultmann in 1921. Studenten verkozen Bultmann en daarmee ook Martin Heidegger († 1976) boven Otto die met steeds minder belangstellenden achterbleef.¹ Over de inhoud van collegestof van zijn nieuwe collega's kon Otto kort zijn:

‘Christus is niet gekomen om onze existentiële problemen op te lossen of om sceptici hun twijfel te ontnemen. Wanneer je verlost wil worden van je bestaansangsten, kun je beter een dokter raadplegen’.²

Het bestaansmysterie te herleiden tot een existentiële problematiek, een *Sein zum Tode* of tot een verlichte ontmythologiserende geloofstheorie, was hem veel te mager en te beïngrompen. De controverse was, samen met zijn chronische malaria en weemoedigheid, een van zijn redenen om zich in maart 1929 teleurgesteld terug te trekken. Otto wist niet dat Heidegger in het begin *Das Heilige* in overzinsde.³ Direct na het verschijnen van de *Kömerbrief* in 1919 werd er gesproken van Barthianen en een Barthiaanse ‘orthodoxie’. Otto's godsdienstwetenschappelijke invalshoek en afstandelijkheid, droegen niet bij tot de vorming van Ottonisten. De in Leipzig opgeleide, ca. 1935* herinnert zich:

Rudolf Otto was een indrukwekkende figuur; een rijzige gestalte met afgemeten bewegingen. Zijn scherpe trekken bleven ernstig en verantwoord. Hij zelf gaf de indruk van een man die de twijfel in zijn hoofd raadde zijn zwakke gestel. Otto had in India malaria opgelopen die hem

1 Hoewel Otto en Bultmann collega's en vrienden waren in Breslau, bekoelde hun relatie in Marburg. Bultmann had weinig op met de bedoelingen en inhoud van Otto's eruditie. Vgl. zijn brief aan Otto over *Das Heilige* van 6 april 1918, in de *Rudolf Otto Nachlass* (HS) te Marburg, 797:757.

2 Uit *Sittengesetz und Gotteswille* in *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1931; de tekst was bedoeld voor de Gifford Lecture van 1933 (*Moral law and the will of God*) in Aberdeen.

3 T. v.d. Berk: *Het numineuze*, Zoetermeer 2005, p. 101.

4 In CW 1931, pp. 20-25 recenseert Wach Otto's *Genadereligie* en noemt het *Ein Meisterstück*.

dwong zijn krachten streng te doseren. Hij had kort wit haar en een smalle witte snor. Het meest fascinerend waren zijn staalblauwe ogen. Ze gaven hem een zekere strengheid. Wanneer hij sprak, leek het vaak alsof hij iets zag waar anderen geen toegang toe hadden. Je kunt je Otto haast niet voorstellen zonder de stapels boeken die hem omringen in zijn werkkamer. Maar ik heb ook een ander beeld van Otto in een omgeving die net zo goed bij hem paste als zijn stille studeerkamer. Ik zie hem gewikkeld in zijn cape, toen we rondwaalden in de omgeving van Marburg met zijn aandacht gericht op het glooiende landschap, een *viator indefessus*. Niemand die hem kende verwacht dat er ooit een biografie van de schrijver van *Het heilige* geschreven zal worden. En al helemaal niet om zijn held 'dichter bij de mensen' te brengen. Er hing iets mysterieus om hem heen. Elke vrijpostigheid was hem vreemd. De studenten die gespannen zijn colleges volgden, noemden hem 'der Heilige'. Nimmer heb ik iemand ontmoet die indrukwekkender was in zijn oprechtheid als een ware mysticus.¹

Rudolf Otto's leerling en latere medewerker Birger Forell-Borås schrijft:

Bij mijn eerste ontmoeting lag Rudolf Otto op zijn sofa. Zijn gezicht was bleek en glanzend door de mirra die hij hem in zijn laarzen gegeven en hij keek me aan; ik kon geen woord uitbrengen. Toen zei hij in het Zweeds: 'Als u uit Uppsala komt, spreekt u dan alstubleft Zweeds'. Zo kwam het contact met de ongenaakbare tot stand. Het is 23 jaar geleden dat ik hem al snel werkte begeleidde op zijn laatste tocht van die van Ceylon tot de Himalaya voerde. De terugreis ging over Perzië en Egypte. In Madras stond ik naast de President van de Rechtbank, een hoogstaande brahmaan. In de verte zag hij Rudolf Otto en zei met een welhaast heilige stem: 'Ik zie hem nu voor het eerst, wanneer ik denk aan alles wat ik van hem gelezen heb, dan is het alsof er een van onze eigen Rishi's (visionair denker) voor me staat.'²

1 Wach 1951, p. 210-211; vgl. J. E. A. F. Wach, 'Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen', in *Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung*, Chicago 1953, p. 201.

2 Rudolf Ottos *Persönlichkeit in Religionswissenschaft in neuer Sicht*, Elwert, Marburg 1951, p. 2.

Velen voelden zich aangetrokken door zijn sterke uitstraling, anderen deinsden ervoor terug. Studenten vonden hem lastig te benaderen en hadden moeite met zijn Victoriaanse uitstraling.¹ Hij was bedeesd en niet erg communicatief.² Zijn ascetisch karakter werd benadrukt door strikte ethische opvattingen. Otto was zich er ongetwijfeld bewust van de manier waarop hij zich afzijdig hield van de mensen. Tegen het einde van zijn leven was hij er zeker van dat zijn ontdekking van de *numineuze ervaring* een blijvende bijdrage zou worden aan de studie van de religie. Hij was er niet gelukkig mee dat hij door zijn ontoegankelijkheid niet volledig geslaagd was als docent.³ De weinigen die door zijn gereserveerdheid heen wisten te breken, getuigen van zijn warmte en betrokkenheid.

Rudolf Otto's diep gevoelde religiositeit is zonder enig vertoon of aarzel-
 Inkijkexemplaar
 Copyright 2020
 ling. Trouw aan het christendom was hij zeer volledig bewust van de aanspraken van andere religies tegenover de exclusiviteit van de christelijke waarheid. In zijn latere jaren verlangde hij zelfs hevig naar een ervaring, zoals die van Panos op de weg naar Zinabaci, om een einde te maken aan zijn innerlijke strijd.⁴

Los van Otto's complexe karakter en zienswijze is het overwicht van Barth te verklaren door de onversneden intellectuele en literaire kracht van zijn aanspraken. Deze staan in schril contrast met Otto's veel minder dogmatische maar misschien (zeker in principieel opzicht) uiteindelijk geloof-
 Abraxas | Zuider-Amstel

1 Alles, in interview met dr. Ingeborg Schnack († 1997) op 30 december 1980.

2 Ibid.; en ook Margarete Ottmer, de dochter van Otto's zuster Johanne, in gesprek met Philip Almond te Marburg op 7 december 1980.

3 Dr. Schnack interview. Ingeborg Schnack zag Otto in de laatste week van zijn leven vrijwel dagelijks.

4 Margarete Ottmer interview; zie ook Frick, *Rudolf Otto*, p. 9. – Heinrich Frick was Otto's opvolger in Marburg. Frick besluit zijn voorwoord bij *Festgruss zu Rudolf Otto's 60 Geburtstag* als volgt: *Möge es Rudolf Otto vergönnt sein, die Verwirklichung seiner großen Pläne auf religionswissenschaftlichem und auf theologischem Gebiete zu erleben, und uns gewährt, durch weitere Gaben seines Geistes unsere eigene Arbeit gefördert zu sehen!* In: 'Marburger Theologische Studien' 3, *Zur systematischen Theologie*, Leopold Klotz Verlag, Gotha 1931

waardiger beoordeling van het christendom in relatie tot religie in het algemeen. Otto schreef voor theologen maar werd meer gewaardeerd door pluralisten. Barth werd steeds afwijzender tegenover een theologie op filosofische basis, en Bultmann plaatste de theologie bovenop een Heideggeriaans onderstel. Deze benaderingen stemden meer overeen met de heersende *Zeitgeist* dan met de kantiaanse geest van Otto in samenhang met Jakob Fries' *geestvermogen*. – Hoe dan ook, vanaf verschijnen geldt *Das Heilige* als een werk van het allerhoogste belang¹. Kerkhistoricus Adolf von Harnack vergeleek de invloed van *Het heilige* met *Over de religie*: 'Toen Schleiermacher 130 jaar geleden en Otto nu de religie uit zijn erkers leidden, ging er een zucht van verlichting door het Duitse protestantisme.'² Het boek maakt Otto in één klap beroemd en de studenten stromen toe. De populariteit en invloed van *Das Heilige* reikt al snel over de landsgrenzen. De Engelse vertaling verschijnt in 1923, een jaar later de Zweedse, dan Spaans (1925), Italiaans (1926) *et cetera*.³ 'Tot nu toe is het waarschijnlijk het allerbekendste Duitse theologische boek van de 2^e eeuw.'⁴ Het heilige vestigt definitief zijn reputatie in de internationale academische wereld. Bij Eduard Trewendt's Buchdruckerei in Breslau en later bij Perthes Buchdruckerei in Gotha rolden de ene druk na de andere van de persen. In de wetenschap had het boek echter niet het succes in het buitenland. Leker de Engelse vertaling, *The Idea of the Holy*, werd buitengewoon goed ontvangen.

1 *Das Heilige* oefent zichbeide invloed uit op M. Heidegger (G. Lang, P. Tillies) en M. Eliade. Edmund Husserl noemt *Das Heilige* het begin van de godsdienstfenomenologie.

2 Gecit. door P. Seifert, *Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto*, G. H. Nolte Verlag, Düsseldorf 1936, p. 1; vgl. Harnacks recensie van de 8^{ste} editie in *Deutsche Literaturzeitung* 45, 1924.

3 Japans (1927), Nederlands (1928), Frans (1929); Chinees, Hebreeuws (1999), Hongaars (1997), Koreaans (1987), Kroatisch (1983), Perzisch (2001), Pools (1993), Portugees, Roemeens (1996 o.d.t. *Over het numineuze*), Russisch en Slowaaks.,

4 Heinz Zahrnt, *Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966⁹, p. 50.

5 Vgl. bv. Jack Boozer, 'Rudolf Otto (1869-1937): Theologe und Religionswissenschaftler' in *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, ed. Ingeborg Schnack, *Historische Kommission für Hessen, Marburg* 1977), p. 368.

A. Barrett Brown noemt het in *The Friend* 'de belangrijkste bijdrage aan het begrip van het wezen van religie sinds de *Gifford Lectures* van William James over *The Varieties of Religious Experience*'.¹ William Paton noemt het in *The Guardian* van 21 mei 1925 een 'groot boek', 'een briljant boek'.²

De invloed van *Het heilige* overschaduwde Otto's andere werk. Naast hun intrinsieke belang en eigen betekenis, dragen ze bij tot een beter begrip van *Het heilige*. Zeker, *Het heilige* is de spil, zijn *magnum opus*. Het eerdere werk geeft de richting al aan, het latere is in hoofdzaak een nadere uitwerking van het thema.³ *Het heilige* kan pas op zijn merites worden geschat in het perspectief van Otto's andere werk; het oeuvre vormt echter geen systematisch geheel. Otto combineert in *Het heilige* filosofie, fenomenologie en theologie met andere domeinen. Deze omvattende eruditie en zijn inlevingsvermogen vinden hun weerslag in *Het heilige*. Otto erkent een zekere diffusiteit.⁴ Zelfspot en reflectief vermogen kunnen hem niet ontzegd worden, evenmin als een zekere mate van onverbiddelijkheid.⁵

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

1 A. Barrett-Brown, recensie van *The Idea of the Holy* in *The Friend* 64, № 8 (februari 1924).

2 *The Guardian* van 21 mei 1925. De krantenknipsels uit de nalatenschap van John Harvey geven de vrijwel unanieme bijval, waarmee deze vertaling werd ontvangen, aan.

3 De essaybundel, *Mystische als Numinote bespreken* uit 1923, *Das Gefühl des Überweltlichen* (*Sensus Numinis*) uit 1931 en *Sünde und Urschuld* uit 1932, zijn met name een verdere uitwerking en verdieping van een groot aantal thema's uit *Das Heilige*.

4 Bijv.: 'Het verschil tussen agnostisch-wetenschappelijke en theologische uitspraken moet bekend zijn, aber ihre geflissentliche Auseinanderhaltung wäre in einer Schrift wie dieser Pedanterie' (*Das Heilige*, ed. 1963, p. 171).

5 Dit bij jezelf te rade gaan, klinkt in allerlei toonaarden door, evenals zijn kijk hier eens naar, en daar ook en laat dit eens goed tot je doordringen. En dan: Begint je al iets te dagen? De didacticus Otto helpt de lezer met een scala van aanschouwelijke voorbeelden, vergelijkingen en associaties. Steeds wijst hij erop dat het om benaderingen gaat, een *Annäherungsmethode* om het per definitie onformuleerbare toch dichterbij te brengen. Hierin toont hij zich een ware meester. Maar: 'symbolen van een gevoelsuitdrukking zijn geen adequate begrippen voor cognitieve kennis'. Otto blijft dicht bij zijn publiek, beminnelijk en serieus en altijd scherp.

Dit laatste staat zijn relativiseringsvermogen niet in de weg, zo noemt hij de enigszins uitgedunde Engelse vertaling ‘beter dan het origineel’.¹ Zijn constante is het vasthoudende onderzoek van een aantal kwesties die hem in zijn leven, academische carrière en intellectuele ontwikkeling hebben beziggehouden, zoals de relatie tussen religie, natuurkunde en filosofie. Otto valt de pretenties van het *naturalisme* met haar materialistische uitleg aan en daarmee ook hun kijk op religie. Hij is goed op de hoogte.² Zijn natuurkundige en filosofische kennis blijkt uit zijn boek over de *autonomie van religie*, haar *onafhankelijkheid*, *onherleidbaarheid* en *objectieve karakter*.³ Voor Otto licht de essentie van religie in haar niet-rationele kanten. Deze vormen samen met haar rationele aspecten – om een metafoor van Otto te gebruiken – haar *schering & inslag*.⁴ De rode draad is de blijvende aandacht voor de niet-rationele en rationele elementen *an sich*, én voor de aard van hun relatie en hoe die tot stand komt. Ook is er de vraag naar de validiteit en redelijkheid van afzonderlijke religieuze tradities. Voor Otto blijft het *clausuralement* niet. In beginsel is dit oordeel niet alleen gebaseerd op persoonlijke criteria. Hij kijkt niet naar andere religies als een christelijke apologet. Voor Otto is theologie Religionswissenschaft, en voor zover haar onderwerp (Religiegeschiedenis en Vergelijkende Religiewetenschappen) *inhoudelijk* is aan de studie van de religie zelf, is Religionswissenschaft theologie. Hoewel de benadering van deze kwesties en de oplossingen daarvoor in de verschillende levensfasen van Otto kan wisselen, blijft het centraal in zijn aandacht onveranderlijk, namelijk de *autonomie* en de *geldigheid* van de religie überhaupt.

1 An English critic has said that the translation is much better than the original; and to this I have nothing to object, schrijft Otto in zijn voorwoord bij de eerste Engelse uitgave in 1923.

2 HS. 797:589, p. 2, prof. H. Disselhorst: ‘Otto kende de fysici J. Elster en H. Geitel en vertaalde (ich glaube anonym) een boekje van Oliver Lodge.’ – *Leben und Materie*, Berlijn 1908.

In 1898-’89 *Evolutionstheorie* bij de bioloog E. Selenka; natuurkunde in Göttingen.

3 *Naturalistische und Religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904 (Inaugurale dissertatie).

4 Ontleend aan de *Opanishaden*.

Rudolf Otto's zoektocht naar criteria voor de religieuze waarheid (van religie en van haar uitingen), en zijn voortschrijdende inzichten over de wisselwerking tussen de rationele en niet-rationele elementen in de religie zijn de constanten van zijn denken.



Rudolf Otto stond aan de wieg van een aantal begrippen die hun weg gevonden hebben op allerlei gebieden. Naast de theologie en religiewetenschap geldt dit o.m. voor literatuur, kunst en psychologie. Otto wist niet dat er in Zürich een psychiater woonde die beseftte hoe belangrijk de inhoud van *Het heilige* was voor zijn visie op het onbewuste. Deze arts zou daarna zijn leven lang de visie van Otto centraal stellen in zijn werk.¹

‘De hoofdinteresse van mijn werk ligt niet zozeer in de behandeling van de neurose als wel in het aantrekking komen met het numineuze.’

In een seminar geeft Gustav Carl Jung tekst en uitleg over de begrippen *numinosum*, *numen* en *mysterium*, *tremendum* & *fascinans* met Otto als bron.² In 1937 maakt Jung in zijn *Evangelium* zijn omslag van de freudiaanse theorie van religie als projectie naar de door Otto ingeslagen weg kenbaar:

‘Wat bedoel ik met het begrip religie? Zoals het Latijnse woord *religere* aanduidt, is het een verzameling en gerevensol beschouwen van wat Rudolf Otto zo treffend het *‘Numinosum’* heeft genoemd. Een dynamische existentie of werking, niet door een willekeurige daad veroorzaakt, maar die integendeel het menselijk subject aangrijpt en beheerst. De mens is eerder *‘sacripotter’* dan *‘sacerdos’*. Het *‘numineuze’* is of de eigenschap van iets zichtbaars, of het is de invloed van een onzichtbare nabijheid, die een bijzondere verandering in het bewustzijn veroorzaakt. Dit is op z'n minst algemene regel.³

1 Van den Berk, 2005, pp. 101-102.

2 C. G. Jung: *Visions, Notes of the Seminar Given in 1930-1934*, New Jersey 1997.

3 Jung: *Psychologie und Religion*, 1 *Die Autonomie des Unbewußten*, Zürich 1940, pp. 12-13.

LEVEN EN WERK, 1869-1909

RUDOLF OTTO WERD GEBOREN IN PEINE OP 25 SEPTEMBER 1869. Vader Wilhelm (1809-1882) was een industrieel en bezat maltfabrieken in Peine en later in het nabijgelegen Hildersheim. Moeder Karoline (1828-1911) droeg het grootste deel van de verantwoordelijkheid voor opvoeding van Louis Karl Rudolf, de twaalfde telg uit het gezin van dertien kinderen. Toen Rudolf twaalf jaar was, overleed zijn vader.¹ Het gezin bleef niet onbemiddeld achter. Kort voor zijn dood, in 1880, verhuisde de familie nog naar Hildesheim. Rudolf gaat daar naar *Andreanum*-gymnasium.² Hij krijgt bijles in Grieks en Latijn, ondervindt geen moeilijkheden op school en met een zeker gemak maakt hij de opgaven.

Het gezin is diep religieus. Otto beschrijft de evangelisch lutherse vroomheid ervan als *gesetzlich*. Hoe deze traditionele strenggelovigheid tot in zijn leesgewoonten zijn invloed dicteerde merkt hij later op: 'Ik kon geen verhaal rustig lezen voor zover ik mezelf daarvan overtuigd had, dat de personen die erin voorkwamen ook vroom waren en niet katholiek of joods of heidens'.³ Bovendien, het verlangen om dominee te worden was sinds zijn eerste schooldagen sterker geworden en hij had een enthousiaste belangstelling voor alles wat naar theologie te maken had. In 1884 doet hij zijn belijdenis in de Evangelisch Lutherse Kerk. De weg uit deze kerksheid en kinderlijk confessionalisme naar zijn latere ideeën en activiteiten is nog lang.

Alle rechten voorbehouden.

-
- 1 Over de impact hiervan vgl.: D. Capps, *Men, Religion, and Melancholia*; James, Otto, Jung, and Erikson, U.P. Yale 1997, IV 'A Thrill of Fear': The Melancholic Sources of *Das Heilige*, p. 89.
 - 2 BRONNEN: Rudolf Otto *Archief* (OA), Universiteitsbibliotheek van Marburg (UBM); J. S. Boozer, Rudolf Otto, Marburg 1977, p. 362-82; Reinhard Schinzer, 'Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie', in Benz, *Rudolf Otto's Bedeutung* p. 1-29; en Rudolph Boeke, 'Rudolf Otto, Leben und Werk', *Numen* 14 (1967): 130-43.
Peter R. Mckenzie, 'Introduction to the Man', in Harold W. Turner, *Rudolf Otto: The Idea of the Holy*, H. W. Turner, Aberdeen 1974, p. 3-7.
 - 3 R. Schinzer, *Rudolf Otto*, Leiden: E. J. Brill 1971, p. 2.

Otto en zijn vrienden hadden evenwel een voldoende openheid van geest om in hun laatste schooljaren religieuze onderwerpen, het darwinisme en andere stromingen uit die tijd te bespreken. Zijn laatste schoolrapport laat zien dat hij een goede maar zeker geen briljante leerling was.¹ ‘In de kennis van de godsdienst heeft hij zich met de inhoud [...] vertrouwd gemaakt. Daarom krijgt hij de aantekening: goed.’ Zelf schrijft hij dat het godsdienstonderwijs in vrijwel alle klassen zo treurig was, dat het onmogelijk een voorkeursvak kon worden. ‘Toch bleef het vak mij dierbaar en waardevol en dat werd sterker door de tegenstand waar ik al vroeg mee te maken kreeg. Als kinderen ageerden we enthousiast en hardnekkig tegen de gedachte van ‘God als zoon’ en de scheppingsverhalen. We spraken over het darwinisme en het ontstaan van leven uit het levenloze. Ik zag vurig uit naar het moment dat ik al deze problemen grondig kon gaan bestuderen.’

Rudolf noemt zijn schooltijd niet zo plezierig als het eigenlijk hoort te zijn. ‘Ik had weinig vrienden en was meestal alleen. Ik was afstandelijk en stond onverschillig tegenover de activiteiten van anderen. Boeken waren mijn beste vrienden. Ik hield van historische verhalen, met name van de Engelse, dat zijn de beste. Het schoolwerk was niet echt uitdagend – helaas, hierdoor kon ik nooit gewend geraakt aan het spannende en methodisch werk. Mijn favoriete onderwerpen waren het vormen van samenstellingen in het Duits en later in het Latijn en natuurkunde.’²

Alle rechten voorbehouden.

Na zijn eindexamen in 1888 begon Otto zijn studie aan de Friedrich-Alexander Universiteit in Erlangen. Zijn keus werd beïnvloed door zijn wens om de universiteit van Göttingen te vermijden omdat hij, opgevoed

-
- 1 Otto Archief (OA) 989. Otto had wel een briljant taalgevoel. Pauk Tillich merkt later op dat hij ‘een buitengewoon talent voor talen had. Dat maakte het hem niet alleen mogelijk om om bijna alle West-Europese talen te beheersen, maar om ook thuis te zijn in het Sanskriet, om Russisch te lezen e.d.’ (OA 33).
 - 2 OA, HS. 797:582, Vita zum 1. Examen. Het origineel is verloren gegaan. Er is nog wel een kladversie in een uitermate ruw handschrift uit 29 december 1891.

in de overgeleverde strenge traditie, bang was dat hij daardoor in een te liberale theologische positie zou worden gedwongen. Dat strookte tegen zijn overtuiging dat zijn eigen geloof niet alleen het beste, maar zelfs het enige was. In Erlangen, waar hij uiteindelijk vijf semesters verblijft, hoopte hij de middelen te vinden om de conservatieve orthodoxie te verdedigen waaraan hij zijn hart had verpand. Het eerste jaar moet hij in militaire dienst doorbrengen. Hij heeft weinig op met het ruwe kazerneleven en het geestdodende exerceren; als het even kon las hij of luisterde naar muziek. 'Ik telde de weken, de dagen en de uren af tot ik verlost zou zijn van de vuiligheid en primitiviteit van de barakken. Gelukkig was er soms een beetje tijd om te studeren'.¹ De contacten met medestudenten, ook op de legerplaats, de colleges, de discussie waaraan dr. Frank ook regelmatig deelnam, noemde hij 'open en energiek'. Rudolf verlangde ernaar om echt te gaan studeren, maar had eigenlijk geen idee hoe hij moest beginnen. Zijn oudere vrienden van wie het dit wou leren waren naar Göttingen vertrokken.

Wanneer de twintigjarige Rudolf dan eindelijk rond Pasen 1889 met studeren kan beginnen staat hij voort de keus: of zijn vrienden te volgen naar Göttingen, om er de juiste methode van werken te leren, of alleen in Erlangen achter te blijven. Zomer 1889 begint hij in Göttingen. Hoewel hij erheen gaat met de intentie zich schrap te zetten tegen de moderne richting, erkent hij: 'Door de studie die ik gedurende een half jaar in Göttingen volgde, begon niet alleen een nieuw hoofdstuk van mijn theologische opvattingen betreft, maar ook in mijn leven'.²

-
- 1 In het zomersemester 1888 schreef Otto zich in voor *Psalms*, met August Köhler († 1897). In het wintersemester 1888/'89 deed hij *Kerkgeschiedenis* met Theodor von Kolde († 1913), een archeologisch seminar over christelijke kunst met Albert Hauck († 1918), *Filosofiegeschiedenis* met Leonhard Rabus († 1916) en *De theorie van Darwin* met Emil Selenka († 1902), professor in de biologie en vergelijkende anatomie.
 - 2 'Mit diesem Göttinger Semester begann ein neuer Abschnitt meines theologischen Anschauens nicht nur, sondern meines Lebens'. Vgl. Boeke 1957, p. 68; gecit. in D. Mok: *Rudolf Otto; Een wijze uit het westen*, Amsterdam, 2001. ('Der Begriff der Religionswissenschaft ist in Göttingen geprägt worden.')

In dit eerste volle semester noemt Otto een college *Christelijke Apologetiek* van Hermann Schultz († 1903), dat diepe indruk op hem maakte.¹ Hij volgt colleges van Rudolf Smend († 1913) en maakt kennis met een andere kijk op het *Oude Testament*. Geleidelijk krijgt Otto meer waardering voor vernieuwende inzichten en raakt er wel van overtuigd dat ze gebaseerd zijn op serieuze studie. Hij verlaat zijn oude vertrouwde standpunten echter niet.² Otto maakt in die tijd ook een langverwachte reis naar Engeland. De vele kleine gemeenschappen leren hem dat er meerdere wegen leiden naar christelijk inzicht. Hoewel hij schrijft dat ‘geen van deze mij beter bevallen dan ons eigen’, ontwikkelt hij een warme sympathie voor de eenvoud en oprechtheid van de *Quakers*.³

Op 7 november keert Rudolf Otto terug naar Erlangen. Bij Reinhold Seeberg († 1935) volgt hij colleges over Schielermacher. Otto raakt onder de indruk van de *Systematische Theologie* van Franz H. R. Frank van de *Erlanger Schule*. Deze probeerde recht te doen aan zowel de subjectieve als de objectieve pool van het geloof. Hij legt de nadruk op de niet-rationele en rationele basis van religie. Zijn conservatieve houding tegenover de Schrift aarzelde ten overstaan van Franks vrijzinniger benadering en überhaupt van zijn veel meer subjectieve benadering.

Dan ontstaat er een crisis in Otto's theologische ontwikkeling. Hij breekt met zijn eigen conservatisme en met het merendeel van zijn docenten.

‘Ik verloor ik de grond onder mijn voeten. Dat was het einde van mijn studië in Erlangen. Ik vaar af met voer het geloof te zoeken maar om de beste argumenten te bestuderen om het geloof te verdedigen. Ik ging er weg met het besluit om de waarheid te zoeken, zelfs als ik daarbij het risico zou lopen *sie nicht in Christo zu finden*’.⁴

1 Omdat Schultz zijn *Apologetik* in 1894 publiceerde, zal Otto erover gehoord hebben.

2 Gregory D. Alles: *Rudolf Otto; Autobiographical and social essays*, Mouton de Gruyter, Berlijn/New York 1996, pp. 56.

3 In 1929 schrijft Otto een *Zum Geleit* bij een Quaker-vertaling (*Vom Sinn und Endzweck des Lebens*), en als bijlage bij *Das Heilige* schrijft hij een essay over de *Zwijgende Eredienst*.

4 Schinzer, *Rudolf Otto*, p. 4 en HS. *Vita d.d.* 29 december 1891.

Van november 1889 tot het voorjaar van 1891 studeert Otto in Beieren. Hij heeft er niet gevonden wat hij oorspronkelijk zocht. ‘Alleen de historische feiten kunnen het antwoord geven op wat ik zoek, mijn eerste taak is om deze feiten zuiver en duidelijk te begrijpen, voorzover dat mogelijk is voor een tweedejaarsstudent.’¹ Op 23 april 1891 schrijft hij zich opnieuw in te Göttingen (*Theologie en Filosofie*) en blijft daar studeren tot 1899. Otto volgt Smends colleges Oude Testament en in aanvulling daarop colleges over Jesaja. Schultz is Otto’s docent Dogmatiek.

In die periode ontstond ook zijn bijzondere band met Theodor Häring, een volgeling van Ritschl. Otto was zowel van Härings persoonlijke kwaliteiten onder de indruk als van zijn academisch werk. Otto wilde zich die kwaliteiten eigen maken: zo guldigheid in oordeel, het kunnen invoelen van verschillende gezichtspunten en respect tegenover andersdenkenden. Vijftientig jaar later draagt Otto *Das Heilige* aan hem op.²

Van 1891 tot 1898 liet Otto zich niet meer te distantieëren van ieder enggeestig confessionalisme als van een te vergaande betrokkenheid bij de *mainstream* theologie van de school van Ritschl. Hij begon zich te interesseren voor kunst, geschiedenis, muziek en bouwkunst, onderwerpen die aanzienlijke invloed zouden uitoefenen op zijn studie van de religie.³

¹ HSA Vit. d.d. 29 december 1891.

² Alles 1996, p. 58.

³ Vgl. Rudolf Otto, *Das Leere in der Baukunst des Islam* en *Das Numinose in buddhistischem Bildwerk*, in *Aufsätze das Numinose betreffend*, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G., Stuttgart/Gotha 1923, pp. 108-13, 114-18; en *The Idea of the Holy* (Oxford U.P., 1958) pp. 65-71. Otto schreef geen aparte essays over christelijke kunst. Benz meldt dat Otto daarover wel mondelinge analyses gaf voor zijn persoonlijke vrienden. Zie Ernst Benz, ‘Rudolf Otto in zijn betekenis voor het onderzoek van de kerkgeschiedenis’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937): 396. – De weerklank van Otto’s visie op het numineuze in de kunst is terug te vinden in bv. *Wegen en grenzen* van G. v.d. Leeuw (1932) en in het essay *Kunst en religie* van de kunsthistoricus en theoloog A. Bodar, *NRC Handelsblad* 19 III 94.

In het najaar van 1891 maakt Otto, samen met twee medestudenten, een reis naar Griekenland. Hij schrijft een reisbrief naar zijn oudste zuster Julie. Vijftig jaar later, op 3 mei 1941, publiceert *Die christliche Welt* fragmenten uit die brief. Op welke gronden deze gedeelten zijn gekozen is een raadsel. Wellicht zag de redactie in deze passages een voorafschaduwing van zijn latere noties over de *numineuze ervaring*?¹ – Over deze reis is verder niets te vinden in zijn c.v. We lezen: ‘Over mijn opleiding heb ik weinig te melden’. Hij noemt zijn docenten en de colleges die hij volgde. Hij waardeert de steun van Frank, Seeberg, Häring en Karl Knoke († 1920), professor in de *Praktische Theologie*. – Ten slotte schrijft Otto in zijn *Vitæ*:

‘Mijn eigen werk was eigenlijk onsystematisch, met name voor ik naar Göttingen kwam, maar daar na ook wel. Ik schreef me in voor van alles en nog wat en eerlijk gezegd, ik maakte niets af. Ik verdiepte me terloops in veel bijvakken: *Kunstgeschichte* bij de professoren Hauck en Wieseler, en *Musiktheorie* bij Oechsler en Freiberg². Ik studeerde een jaar Arabisch en een beetje *Années* bij professor Spiegel en een halfjaar *Semitische grammatica* bij de Lagarde.³ – In m’n eigen tijd hield ik me met allerlei verschillende onderwerpen bezig. Natuurlijk kon ik al al die dingen nauwelijks op de juiste manier bestuderen en uiteindelijk, op het vriendelijke advies van De Lagarde, besloot ik al die secundaire studies uit te stellen, zodat ik me kon concentreren op de examenvorbereiding. Helaas heb ik dat te laat gedaan. Ik was begonnen met wat ik eerder nagelaten had. De oelhof van de wetenschap is te groot om te leren en te veel te weten niet om specifieke kennis ordentelijk aan te leren. Vroeger was het al lastig voor me om te leren en dit vast te houden en de laatste jaren is dat

1 Alles 1996, pp. 100-101. Otto’s reisverslag is gecatalogiseerd als Hs. 797/566.

2 Friedrich Wieseler († 1892) was archeoloog, Johann Elias Oechsler († 1917) muziekdocent en Otto Freiberg († 1920) musicoloog en directeur van het Conservatorium, allen aan de Universiteit van Göttingen. Vgl. Alles, 1996, p. 59.

3 Friedrich Spiegel († 1905) was orientalist aan de universiteit van Erlangen en specialist in Iraanse talen en de leer van Zarathoestra. Paul Anton de Lagarde († 1891), professor Oriëntaalse talen in Göttingen en een notoire Duitse nationalist en antisemiet.

alleen maar erger geworden. Als het al niet slecht is, is het in elk geval zo onpraktisch dat ik amper vooruitgang boekte in alles wat mijn geheugen machtig moest worden.

Ondanks deze omstandigheid en mijn besef dat mijn kennis tekortschiet, heb ik besloten om me aanstaande Pasen aan het examen te wagen (der Hilfe Christiς u. der Milde der Hochw. Herrn Examinanten mich befehlend) und bitte hiermit gehorsamst um gefällige Zulassung.’

Hildesheim, 29 december 1891

Rudolf Otto, student Theologie

In zijn *curriculum vitae* ‘Rudolf Otto, privatdozent aan de Theologische Fakultät van de George-August-Universität, Göttingen’ (1898) schrijft hij vervolgens:

‘Mijn eerste theologische examens heb ik medio april 1893 gehaald en de tweede rond Kerstmis 1894. Tussen deze twee examens door heb ik zes maanden als predikant doorgebracht bij de Duitse Evangelische Gemeente in Cannes en ik nam twee jaar deel aan werkcolleges in Erichsburg.’¹

Rond Pasen 1895 onderneemt de 26-jarige Rudolf een reis naar Egypte, Palestina en Athos in het Osmaanse Macedonië. Dat had waarschijnlijk te maken met zijn studie van het Aramees en Arabisch. Een van zijn reisgenoten is Karl Thimme († 1966), met wie hij eerder Coftu en het Griekse vasteland had bezocht. Otto betaalde de reis van zijn geërfde vermogen.²

1 Eenheidsinscriptie van Eintracht is bewaard gebleven: ‘In der alte städtlichen Baus, im Jahre 1528 von Herzog Erich dem Älteren erbaut, war ein Predigerseminar eingerichtet für zwölf Kandidaten, die sich hier zwei Jahre auf die 2. Prüfung vorbereiteten. Im Volksmunde hießen sie die ‘zwölf Apostel’. Und siehe da: Eines Tages erschien unter den Aposteln auch Rudolf Otto. Die Überraschung und die Freude des Wiedersehens waren gleich groß. In diesen zwei Jahren haben wir uns fast täglich gesehen.’ HS. 797:579, p. 4 e.v. – Het was een opleiding voor kandidaat-geestelijken, georganiseerd door de kerk; vgl. Alles 1996, p. 60 en Schinzer 1971, p. 7.

2 Brief aan Wilhelm Thimme († 1966), de jongere broer van Karl, 26 augustus 1903, HS. 797:7, gedeeltelijk overgenomen in *Erinnerungen an Rudolf Otto*, HS. 797:577, 16-17. G. D. Alles, 1996, p. 103: ‘Among other things, the letter gives intriguing hints, but little more, of Otto’s involvement with the Nationalsozialer Verein.’ Vgl. Schinzer p. 7.

Vanuit Leipzig vertrekt Rudolf Otto naar Wenen, reist over Venetië naar Triëst en van daaruit vaart hij naar Alexandrië. Op 12 maart 1895 bereikt hij Caïro, waar hij tien dagen verblijft en kennis maakt met de Koptische orthodoxie. Hij was diep onder de indruk van de ongeunstelde esthetiek van hun liturgie. Hij schrijft: ‘Het was alsof een tafereel uit het leven van de oorspronkelijke kerk zich afspeelde voor mijn ogen.’¹

Otto's eerste ontmoeting met de islam is met dansende derwisjen in Caïro. Hij steekt zijn afschuw voor commerciële kant ervan niet onder stoelen of banken. Het is hem een Gräuel dat er voor deze Andacht betaald moet worden met Bakschisch. Otto's beschrijving van de rituelen is levendig en zorgvuldig. Het is een voorproefje van zijn fenomenologische aanpak die later uit zijn boeken zal blijken. In het licht van zijn latere aanpak om theologie als *Gefühlsanalyse* te bejerenen is Otto's notopmerking veelzeggend: ‘Het is een onbeschrijfelijk schouwspel, angesichts dessen man vor aller Methodik des religiösen Gefühl bange werden kann.’ Theoretisch als systematiek van het religieuze gevoel en praktisch in zijn rituelen en dansen, probeert hij later het religieuze gevoel te integreren in de religieuze beleving.²

In deze derwisj-ervaring, en ook al zijn latere religieuze ontmoetingen, probeert Otto niet alleen goed te observeren en te analyseren, maar zich ook in te leven om zo, als het ware, de diepte van het geloof te peilen en zelf te ervaren wat het teweegbrengt. Over de islam schrijft hij in *Het heilige*:

Het bijzondere van de islam is, dat de rationele en ook de ethische kant van het godstegenwoordige in Allah in het bijzonder 'navige' is. Het woord uitdrukking is gekomen als bijvoorbeeld in het joden- en christendom.

Het numineuze in Allah is zonder meer zwaarwegend. Men verwijt de islam dat de morele eis hier het karakter van het ‘toevallige’ wilsbesluit van Allah draagt. Dit verwijt is juist. Het heeft echter niets te maken met toeval. Het kan beter worden verklaard vanuit het gegeven dat het numineus-irrationele in Allah veel sterker is dan het moreel-rationele aspect en daardoor dus nog niet voldoende geschematiseerd en gematigd is.

1 Otto Archive (OA) 352, p. 16.

2 *Ibid.*, pp. 21-22/HS. 797:580, p. 54b.

Juist vanuit dit gegeven kan ook wat gewoonlijk de fanatieke trek van deze religie wordt genoemd worden verklaard. Een sterk bewogen, 'ijverend' gevoel van het *numen*, zonder de matiging door de rationele aspecten: dat is nu juist het wezen van het echte fanatisme, voor zover men dit woord niet in zijn huidige gesecculariseerde, triviale, maar in zijn oorspronkelijke betekenis gebruikt die de hartstochtelijkheid van de numineuze 'ijver' op het oog heeft.¹

De reis als geheel laat de interesse in de religieuze praktijk zien, die kenmerkend is voor Otto's werk. Uit de vele reisbrieven blijkt zijn gevoeligheid voor en waardering van zijn omgeving en zijn inlevingsvermogen voor de mensen die hij ontmoet. Altijd is er iets van de *Gegenwärtigkeit* met het heilige voelbaar en te bespeuren hoe Otto geraakt wordt door deze majestas. Op deze reis ervoer Otto twee afzonderlijke ervaringen van de *grandeur*, verhevenheid en het mysterieuze van het universum. Zo tekent hij in 1895 bij zijn bezoek aan Tepic in Mexico: 'Hier is de tijd versteend tot eeuwigheid'.² Hij houdt oog voor de menselijke nietigheid. Op een vermetel moment schrijft hij aan een vriend: '...dit stuur ik je met veel groeten vanaf de borstkas van Ramses de Grote waarop ik op nu lig'.³ Al in 1909 brekt Otto in *Religiöse Philosophie* een lans voor 'het algemene gevoel van de grondeloze diepte en van het bestaansmysterie'.^{3a} De sleutelwoorden zijn vermoeden of voorgevoel (*Ahnung*⁴), geestdrift (*Begeisterung*), berusting (*Ergabung*) en meditatieve aandachtigheid of godvrucht (*Andacht*).

1 Het heilige 2012, p. 208-209.

2 'Die Zeit hat sich hier zur Ewigkeit versteinert', HS. OA, gecit. in Rudolf Boeke: *Divinatie*; met name bij Rudolf Otto, Leeuwarden 1957, p. 69.

3 '...dies sende ich dir mit vielen Grüßen von der Brust Ramses des Groszen ab, auf der ich eben liege', *Ibidem*.

3^a '...Gefühl der Abgründtiefe und des Geheimnisses von Dasein und Welt überhaupt'.

4 Eine nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff entspringende Überzeugung von der Realität des Übersinnlichen, die uns einen Reflex des Wesens der Dinge in den Erscheinungen gibt, deren ewigen Sinn und zweckvollen Zusammenhang sie im Schönen und Erhabenen der Natur erfaßt. Die Ahnung ist auch das Organ der Religion. (Rudolf Eisler: *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlijn 1922.)

‘Dit gevoel drong zich in alle levendigheid aan mij op in het avondlijke zwijgen van het woestijnzand tegenover de ontzaglijke Sfinx van Gizeh en zijn in de oneindigheid starende ogen’.¹ – Acht jaar later schrijft hij in *Das Heilige*: ‘Dat de bouwmeesters van deze machtige Sfinx van Gizeh, die het gevoel voor het verhevene en de daarmee gepaard gaande numineuze aspecten bijna als mechanische reflex uit de ziel laten opflikkeren, zichzelf ook van dit plechtstatige effect bewust waren en dit ook in gedachten hadden, staat buiten kijf’.²

Op 25 maart vertrekken Otto c.s. via Port Said en Jaffa naar Palestina. Vrij snel na aankomst vertrekken ze per ezel voor een driedaagse tocht naar de Dode Zee. Tijdens deze reis ervaart hij heel intens iets van de verhevenheid der schepping in een driedaagse regenboog door de ondergaande zon:

‘Ik had mijn vrienden vooruit laten rijden terwijl een andere groep van het gezelschap wat achterop raakte. De avond viel. We hadden afscheid genomen van de elegante monniken van het hospitium van het Johannesklooster. Het goud in de lucht liep schuifend al in een groet, werd zachter en stierf langzaam, weg. De zon ging onder en de schaduw werden langer en strekten zich uit over de vlakke. De lange keten en de hoge pieken van de bergen van Judee doemden voor ons op, scherp afgetekend tegen de gouden westelijke hemel. Links in de verte lag het oppervlak van de Dode Zee. Op de achtergrond vormde het gebergte van Moab een schouwspel van een onbeschrijflijke schoonheid. Geweldig. In de laatste uren van de reis, nadat wij het laatste veenland achter ons hadden gelaten, werden ze uitgelicht door de reflectie van de ondergaande zon. Vlak naast een van de hoogste pieken verscheen daar een regenboog van een wonderbare schittering met de meest delicate kleuren met steeds meer schittering die zich aftekende tegen de donkerste wolken. Vlakbij was er nog een met de kleuren omgekeerd, en ten slotte rondom beide nog een derde, van een schitterend en teer weefsel. Deze schittering blijft, tot de zon geleidelijk vervaagt en langzaam verdwijnt.

1 *Religionsphilosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1909, p. 116; cf. pp. 73-125.

2 *Het heilige* p.

Vóór ons naar het westen is het hemelgewelf wonderbaarlijk blauw en eindeloos diep, tot het donker wordt en uit zijn diepte de sterren oplichten. Op zulke momenten komt de verwarde geest tot eenheid en wordt één met het geheel van het zijnde (*da sammelt sich der zerstreute Sinn und wird inne wo er ist*).¹

Hier klinkt duidelijk de romantische tendens door waarin, als reactie op de rationaliteit van de Verlichting, gevoel en verbeelding op de voorgrond treden, en het ligt in de lijn van Schleiermachers notie van *Anschauung*.² Het duidt al op de innige relatie die Otto later ziet tussen de ervaring van het verhevene in de natuur en de ervaring van het heilige.³

Na een tocht langs het Meer van Galilea en Nazareth vertrekt Otto via Haifa, Beiroet, Smyrna en Linnos naar Macedonië voor een verblijf van 6 tot 16 mei. Op de berg Athos wil hij von Kloster zu Kloster wandern, Kirchen studieren, Handschriften und Bilder betrachten, Liturgieën mitfeiern, Mönchsluft atmen (van klooster naar klooster, kerken bezoeken, handschriften en afbeeldingen bekijken, kerkdiensten meevieren en kloosterlucht inademen). Hij geniet van bergen, bossen, zee en de religieuze sfeer. Hem wordt hem ondermeer de wondergordel van de Maagd Maria getoond. Op de vraag of er nog steeds wonderen gebeuren, antwoordt een oude man: *Wanneer een mens, die aan niets anders denkt dan aan eten en drinken, die liegt en slecht is, ineens ánders wordt, goed en vroom, en naar God vraagt, is dat geen wonder?*

Alle rechten voorbehouden.

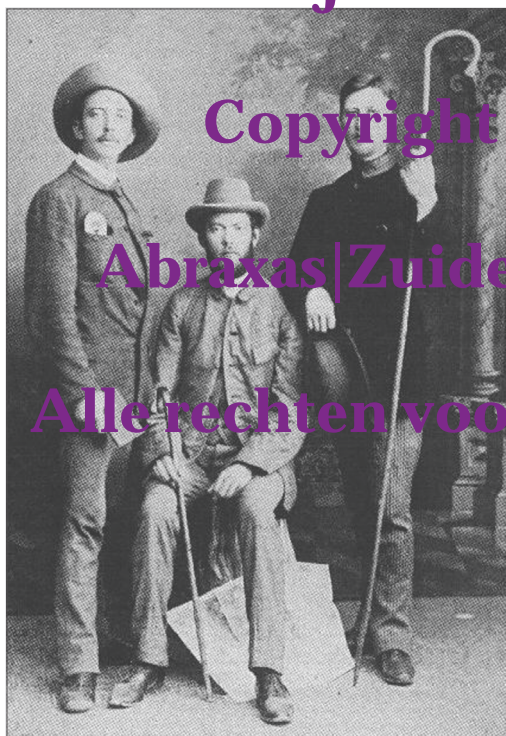
1 OA 352, p. 36.

2 Een centrale zin in Schleiermachers *Redevoeringen* zegt dat ‘religie geen denken of handelen is, maar *Gefühl* en *Anschauung*’ (§ 50). Dit woord duidt meestal op het ken-element in de menselijke eenheidservaring met een object. Het is meer een passief kennen, een ontroering en het zich opgenomen voelen in het geheel van het zijnde.

3 Vgl. *Religionsphilosophie*, p. 120 (Eng. vert. p. 142): *Das Erleben des Erhabenen trägt den Charakter der Ahnung des Unausprechlichen, der Subsumtion unter die religiösen Ideen so unwidersprechlich an sich daß darüber auch wohl nie Streit gewesen ist.* In *Het heilige* schrijft hij: De innige en duurzame verbinding van die beide in alle hogere religies wijst er op dat ook het verhevene een echt ‘schema’ is van het heilige. Zie ook hoofdstuk 11, § 2 Indirecte middelen.

Typerend voor zijn beleven van de divinatorische verheffing van de geest is zijn tocht naar de Panagia-kapel, 1500 meter boven de zeespiegel. Op weg daarheen, naar de top van de berg Athos, ziet hij, omkijkend, in de verte de Olympus liggen. Elke voetstap omhoog moet hij vast in de bevroren korst zetten, anders suist hij absoluut op het steile, gladde vlak de diepte in. Wanneer hij zo hoog geklommen is als hij maar kan, komt hij in een kolkende wolkenzee. De top kan hij klimmend niet bereiken. Maar wanneer hij later beneden is scheidt hij van de berg, blinkt daar hoog boven op de hoogste spits, klein als een punt, het witte kerkje van de Verheerlijking Christi. Imposant rijzen de simpele, grootse lijnen uit de zee op, tot de drievoudige kruin zich verenigt, waarvan het midden toch weer hoog boven haar zijden uitstijgt tot een eenzame, vrije grootheid in het hemelruim.¹

Inkijkexemplaar



ATHOS, 1895

Karl Thimme (L)

Henrich Hackmann (M)

Rudolf Otto (R)

Rudolf Otto's eerste publicatie was een brief over een reis naar *Ägypten, Jerusalem und dem Berge Athos um Ostern 1895*.

Deze brief verscheen in 1897 in zestien afleveringen in *Der Hannoversche Sonntagsbote, Evangelisch-lutherisches Volksblatt für Stadt und Land*.

Foto: Rudolf Otto Archive, Marburg

¹ Boeke 1957, p. 70.

De echo's van deze reis klinken door in Otto's latere zoektocht naar een methodologie van religieuze ervaring en piëteit. In dezelfde ademtucht rekent hij dan af met alles wat riekt naar een emotionele methodiek. Deze exercitia, dit vertroetelen, (en hij noemt een aantal sektarische voorbeelden) leidt tot religieuze dweperij, 'katholicisme' en 'fanatisme'.¹

'Van Michaeli 1895 tot Michaeli 1897 was ik Inspektor van het theologische studentenhuis in Göttingen.² Pfgsten 1898 deed ik examen voor voor de graad van licentiaat na het voorleggen van een dissertatie met als titel *Geist und Wort nach Luther*. Op 9 juli was ik doctorandus in de Theologie. Mijn theologische ontwikkeling is beïnvloed door mijn leermeesters Häring, Schulz en Smend'.³

Om dat te bereiken verdedigt hij achttien stellingen. Zijn opponenten zijn A. Rahlfs († 1935) en Wilhelm Heitmüller († 1926).

De eerste these luidde: 'Ruach Jahveh' (Adem Gods) is geen vastomlijnd of een éénduidig begrip. Enerzijds wordt daarin een goddelijk goddelijk invloed op het innerlijk van de mens. Dit leidt voornamelijk tot profetische bezieling, maar ook tot godsdienstigzedelijke activiteiten en eigenschappen. Anderzijds is hij de goddelijke, scheppende energie, het beginsel van het leven in de creatuur, alsook het goddelijk leiderschap en goddelijk belevens.

De twaalfde stelling was kort en krachtig: De zuiverder titel voor de reformatoische gedachte van justificatio is: *libertas christiana*.

De tweede tot de zevente stelling gingen over Luthers opvatting van Woord en Geest. Die werkt Otto uit in zijn dissertatie: Een soort inspiratie naast- of vóór het Woord, zoals de *illuminatio* in strikte zin zou moeten zijn, valt geheel buiten de lutherse gedachte. Met en door het Woord verlicht de Heilige Geest het hart.⁴

-
- 1 Friedrich Thimme (red.): *Die Missionspflicht der Kirche in Revolution und Kirche*, 1919, pp. 273-300; in 1925 herdrukt als hoofdstuk I in *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*. Het is zijn hoofdwerk over liturgische vernieuwing.
 - 2 In Jeruzalem verneemt hij van zijn aanstelling: '...ganz freundlichen Antwort bekommen'.
 - 3 *Curriculum vitae*, juli 1898 'van de doctorandus in de Theologie, Karl Louis Rudolf Otto'.
 - 4 p. 31, 36.

De studie werd nog hetzelfde jaar gepubliceerd als *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*.¹ Rudolf Otto was opgevoed en opgeleid in de lutherse traditie. Het is niet verrassend dat het gedachtegoed van Luther en meer nog diens persoonlijke ervaring een beduidende invloed op hem had. Otto deed vaak een beroep op Luther om steun te vinden voor zijn eigen inzichten. Vaak geeft hij frisse interpretaties van de aard en context van Luthers werk. Bovendien zou het begrip ‘Geest’ dat Otto in dit werk ontwikkelde niet alleen een zekere rol spelen in *Het heilige*, maar ook in Otto’s latere begrip van mystiek en van de vroege christelijke eschatologie. In dit boek klinkt nog weinig door van Otto’s reiservaringen. Koel en afstandelijk wordt de ‘geest’ psychologisch begrijpelijk gemaakt. Toch oefent Otto zich al hier in de aandacht voor de ‘geest’. De geest (Pneuma) wordt uiteindelijk een kernbegrip van zijn theologie.²

Na een proefcollege voor de verzamelde *Theologische Fakultät* op 10 juli 1897 verkreeg Otto al toestemming om voor een jaar te geven als Privatdozent in de *Systematische Theologie*. In 1899 krijgt hij een vaste benoeming in Göttingen. Tot 1904 ging zijn werk verder in een aantal verschillende maar aan elkaar gerelateerde richtingen. In 1899 brengt Otto de jubileumuitgave van Schleiermachers *Über die religiöse Art in ihrer ursprünglichen Gestalt*.³ Schleiermacher heeft de tekst verschillende keren vrij ingrijpend gewijzigd. De woordkeus is voorzichtiger geworden en hij hield meer rekening met de tradities van de kerk.⁴ Deze tekst waarmee de jeugdige Schleiermacher met overrompelende trefzekerheid velen in 1799 verraste is ook gebruikt voor de Nederlandse vertaling van dr. Ad A. Willems uit 1990.

1 ‘Eine historisch-dogmatische Untersuchung’, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1898.

De opdracht: ‘Karoline Otto, geb. Reubke, meiner Mutter, zum siebzigsten Geburtstage.’

2 Schinzer 1971, p. 11. Vgl. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, C. H. Beck, München 1932, p. 32 en *Sünde und Urschuld (SU)*, München, 1932, p. 63 e.v.

3 F. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1899. Bultmann noemt Otto’s ‘Hinweise völlig irreführend’.

4 NB, Otto zelf veranderde in *Das Heilige* na de 16e druk ‘Ausgeburt’ in ‘Erzeugnis’.

‘Rudolf Otto zet in 1917 Schleiermachers traditie op eigen wijze voort met zijn meesterwerk *Das Heilige*, waarin hij het eigene van religie omschrijft als het huiveringwekkende en fascinerende *Ganz Andere*, *Numineuze* en *Heilige*. Zo kan hij ook recht doen aan allerlei vreemde en ‘onverenigbare’ verschijnselen van religie waarvoor de negentiende-eeuwse traditie als regel geen orgaan had.’¹

Ds. J. W. Dippel, die in 1928 *Het heilige* vertaalde, schrijft over een vrouw die ‘t liefste kerkte bij dominees die haar aan het huilen brachten.

‘Zij is blijkbaar uit hetzelfde psychische hout gesneden als de Kersteniaane visser, die in de prediking de donder van het oordeel prachtig vindt, want we motte geslooge worden! Vroomheid is een woord dat moeilijk precies kan worden geschilderd, maar in zijn onbestemdheid precies uitdrukt wat de Zeeuwse christen religieus als het hoogste goed waardeert. Hij is het instinctief eens met de beroemde en beruchte uitspraak van Schleiermacher: *Religion ist schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*. En Goethes woord: *Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch*, zou hier een psalm kunnen zijn.’²

In 1903 volgt een essay over Schleiermachers herontdekking van de religieuze essentie.³ Dit was al in 1901 vooraf gegaan door *Het leven en werk van Jezus*⁴. Dit werk is stevig verankerd in de traditie van Links Religie binnen de grenzen van de zuivere Rede, en uitgewerkt in het kader van het 19e eeuwse streven meer te weten over het echte leven van de historische Jezus. Van al zijn werken draagt dit werk het duidelijkst het stempel van Ritschl.

1 H. Berkhof: *Christelijk geloof*, Nijkerk 1973, p. 11; vgl. RS 1951, p. 25: ‘Schleiermacher redivivus’.

2 *Bundel In Zeeland en Middelburg*, 1939.

3 Rudolf Otto, *Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte*, in *Die christliche Welt (CW)* № 17, (1903); Engelse vert.: *How Schleiermacher rediscovered the Sensus Numinis*, in *Religious Essays*, (O.U.P., Londen 1931), pp. 68-77. Cf. ook een wat gewijzigde versie o.d.t. *Der neue Aufbruch des Sensus Numinis bei Schleiermacher*, in *SU*, 1932, pp. 132-139.

4 Rudolf Otto, *Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901. Engelse vert.: *The Life and Ministry of Jesus*, Chicago 1908.

In DH⁵ Kap. 21 verwijst Otto ernaar. Later naar *SU VIII* en *RGM*¹, vgl. *Aufsätze* p. 154.

Het was door dit boekje, waarin Jezus als 'ethicus' wordt beschreven, én door zijn liberaal theologische benadering, dat Otto werd uitgesloten van een volledig professoraat vanwege de Lutherse kerk. Dit is hem niet in de koude kleren gaan zitten. Volgens zijn zus Johanne heeft Rudolf in z'n laatste jaren als docent in Göttingen overwogen de theologie te verlaten om in het buitenland pastoraal werk te gaan doen. Hij was een zenuwinzinking nabij. Ernst Troeltsch stak hem per brief een hart onder de riem. In antwoord op een brief waarin Otto hem vraagt hem te mogen bezoeken om zijn toekomst met hem te bespreken, schrijft Troeltsch: 'Bovenalles moet je nu jezelf blijven en je afvragen wat je echt wilt, los van wat voor theologie dan ook. Als het niet goed gaat, dan moet je iets anders gaan doen. Besteed nu alleen aandacht aan innerlijke rust en de kracht van de innerlijke mens.'¹ Otto blijft uiteindelijk bij zijn vak en in 1904 wordt hij buitengewoon hoogleraar in de theologie. In die tijd houdt hij zich veel met natuurkundige vraagstukken bezig. In de zomer van 1905 laat hij zich in de medische faculteit inschrijven als student in de Experimentele fysiek. Hij zit tot 1914 in Göttingen blijven. Pas toen het veto door het Koninkstorium in Berlijn was ingetrokken mocht hij, als liberal, in 1915 een volledige leerstoel bekleden in Breslau.

Voordat zijn tweede boek verschijnt heeft Otto inmiddels negen artikelen op zijn naam staan, over Schleiermacher, Darwin, het Oude Testament en levensbeschouwelijke visies. Met *Natuurlijk en religieus wereldbeeld* verkrijgt Otto *summa cum laude* de graad van doctor in de filosofie.² In dit boek probeert hij de relatie van de religie tegenover de natuurwetenschappen te funderen vanuit het standpunt van Kants transcendentale idealisme. Geleidelijk treedt hij meer naar voren. Op 2 augustus 1907 wordt hem het eredoctoraat in de godgeleerdheid toegekend door de Justus Liebig-Universität Gießen. In 1915 tot hoogleraar benoemd in Breslau, vertrekt hij vandaar drie jaar later als opvolger van Wilhelm Herrmann naar Marburg. In die periode maakt hij zijn internationale reputatie waar.

1 Ernst Troeltsch aan Rudolf Otto, 17 november 1904 (HS. 797:800).

2 Rudolf Otto, *Naturalistische und Religiöse Weltansicht*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1904; Engelse vertaling: *Naturalism and Religion*, Williams & Norgate, Londen 1907.

Rudolf Otto pakt het Jezus-probleem pas weer op in zijn latere carrière. Hij zou zijn eerdere ideeën over het vroege christendom ingrijpend wijzigen in zijn laatste grote werk, *Het koninkrijk van God en de Mensenzoon*¹.

‘Het allerbelangrijkste is misschien wel Rudolf Otto’s laatste werk, waarin de godsdiensthistorie op het christendom werd toegepast op een wijze, waarvan de zgn. *religionsschichtliche Schule* en haar bestrijders ooit hadden gedroomd.’²

Elders besluit Van der Leeuw een bespreking van ‘het prachtige boek van Rudolf Otto’ met woorden van Thompson: *Fear wist not to evade as Love wist to pursue*.³

TERZIJD —

‘Thompson slaact op in zijn *Kingdom of Heaven* en enige met een leven als zwerver en opiumverslaafde en schreef *The Hound of Heaven*, een relaas van zijn angsthazige vlucht voor de *Goddelijke Jachthond*. In een gedicht vol oudtestamentische herhaling vlucht hij door de nachten en de dagen, door de poorten van de jaren, door de labyrintische wegen van zijn eigen denken, en tracht hij zich te verbergen in een mist van tranen – tot hij in zijn wanhoop een andere vluchtroute zoekt: *Across the margent of the world of flesh and troubled the gold of the stars*.’⁴

Gedurende de eerste tijd van Otto’s nieuwe positie in Göttingen ontdekte hij de filosofie die voor hem de sleutel vormde tot het begrip van de religie: het kantianisme van Jakob Fries († 1843). Het Friesianisme beleefde in Göttingen een soort van renaissance, net als het kantianisme in andere delen van Duitsland. Dat kwam vooral door het kundig leiderschap van

-
- 1 Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn; Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (RGM), C. H. Beck, München 1934. Vlak voor zijn dood heeft Otto de revisie t.b.v. de 2^e druk overhandigd aan Heinrich Frick. De uitgave is beleid door prof. dr. Theodor Siegfried. Eng. vert.: *The Kingdom of God and the Son of Man*, 2^e druk bij Starr King Press, Boston 1957.
 - 2 Gerardus van der Leeuw, *Rudolf Otto † in Nieuwe Theologische Studiën*, jg. 20 N^o 6, 1936.
 - 3 Francis Thompson: *The Hound of Heaven*, 1883.
 - 4 Kasper Nijssen (1987), winnaar van de Anéla-scriptieprijs 2011, in *Voorbij de randen van de wereld*.

Leonard Nelson. Hij en een tal gelijkgestemde collega's deden hun best om Otto over te halen tot hun neo-Friesiaanse standpunt.¹ Vanuit deze nieuw ontdekte Friesiaanse overtuiging schreef hij een standaard tekstboek voor deze beweging: *Kantiaans-Friesiaanse godsdienstfilosofie*.²

'Rudolf Otto bezat een uitgebreide kennis op het gebied van natuurwetenschap, filosofie, godsdienstgeschiedenis en theologie. Als wijsgeer was hij kantiaan en aanhanger van Schleiermacher, naar de interpretatie van Jakob Fries. Zodoende grensde hij aan de ene kant de naturalistische wereldbeschouwing af tegen het godsdienstige en legde hij anderzijds de nadruk op het irrationele karakter van godsdienstige ervaringen.'³

Hoewel Otto zich later zal ontwikkelen tot voorbij de positie van Fries, heeft hij die nooit echt verwerpen, hoewel hij haar later eerder impliciet veronderstelt dan haar expliciet belijdt. Zijn gehele carrière ziet hij haar als de geëigende filosofische fundering van de godsdienstwetenschap.⁴

'Rudolf Otto heeft in Religionsphilosophie zijn denken verbonden aan Fries en via deze aan Kant. Toch zijn het vooral Schleiermacher en Goethe die op hem hebben ingewerkt en hem principieel hebben beheerst.'⁵

Abraxas|Zuider-Amstel

1 Schinzer, *Rudolf Otto*, p. 15.

2 Rudolf Otto, *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1909).

Engelse vertaling: *The Philosophy of Religion*, William de Norgate, Londen 1931.

3 Dr. C. J. Bleeker: *Encyclopedie van het christendom*, Amsterdam 1955, p. 597

4 Zie bv. Robert E Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton U.P., 1947, p. 134, N³. Hij stelt dat Otto zijn trouw aan het Friesianisme bevestigde in een gesprek in 1923, en Schnack merkt op dat zijn colleges in de vroege jaren '20 Friesiaans van toon waren. Zie ook Otto's aantekeningen bij de Engelse vertaling van de *Religionsphilosophie*, in Hans Wakler Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto's*, De Gruyter, Berlijn 1989, p. 124, waar Otto opmerkt dat 'de filosofie van Fries het theïstische concept van een werkelijke en primordiale eenheid die het universum transcendeert' een fundamenteel element is van ons denken.

5 K. Schilder, *Dictaat dogmatiek*, Kampen 1938, p. 26.

Rudolf Otto's kerkelijke activiteiten waren tot de 1^e wereldoorlog verbonden met de groep liberale christenen rond der Kulturprotestantismus en Die Zeitschrift Die Christliche Welt. Otto was in 1904 gekozen tot vertegenwoordiger van Der Freunde der Christlichen Welt in de provincie Hannover. Zijn gezondheidstoestand dwong hem het jaar erna zich terug te trekken. Vermoedelijk waren het zijn vrouwelijke studenten die Otto aanzetten tot een (voorzichtig) pleidooi voor meer inbreng van vrouwen in de kerk.¹ Zijn volgende boek was *Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion*.² In dit werkje van 40 bladzijden wijst Otto er op dat alle specifieke punten van Darwin's leer in principe al door Kant waren uiteengezet. Hij staft dit met een lang citaat uit Kants *Kritik der Urteilskraft, Anhang*, § 80.³

Otto besluit § 164 als volgt:

Zoals je muziek niet onder de microscoop kunt bestuderen, heeft de f geen middelen om God en zijn bedoelingen te ontdekken. Wanneer wij er uit andere bronnen iets van weten, dan is de natuurkundig-oorzakelijke uitleg van existentiële kwesties een hulpmiddel. Het stelsel van geveeridee, waardoor de natuur verbonden of zoken en middelen is voor een religieuze geest het nooit eindigende wonderbaarlijke 'Spel der wijsheid voor het aangezicht des Heren'.⁵

Abraxas|Zuider-Amstel

1 'Kirchliche Aemter für Frauen' in *Die Christliche Welt* 27 Nr 39, 24 September 1903.

2 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1909; Een herziene versie verscheen als hoofdstuk XIV in *Sünde und Urschuld* (1932) met als titel *Rationale Theologie gegen naturalistischen Irrationalismus (Darwinismus und rationale Theologie)* en als *Darwinism and Religion in Religious Essays* (ingekort, 1931). Zie de redactionele opmerking aan het eind van hoofdstuk 15.

Alle rechten voorbehouden.

Vgl. Hanno Willenborg: *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion; Die klassische Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierter Religionstheorie des Numinosen*, Edition Kirchhof & Franke, Berlijn 2011.

Hans-Martin Barth: *Die Auseinandersetzung Rudolf Ottos mit 'Naturalismus' und 'Darwinismus', zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte von Das Heilige*, pp. 23-46 in: Dominika Jacyk (red.): *Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion; Überlegungen zu Rudolf Ottos Das Heilige*, Frankfurt am Main 2010.

3 Pp. 214-215; 4 Finalität und Kausalität, p. 219; 5 Spreuken 8:30-31.

LEVEN EN WERK 1910-1937

RUDOLF OTTO MAAKT IN 1911 EN 1912 TWEE REIZEN. In het voorjaar naar Tenerife en Noord Afrika en in het najaar naar India, China, Japan en Siberië. Deze reis wordt gefinancierd door de Duitse overheid. Dit gegeven brengt ons naar Otto's politieke activiteiten die duurden tot na de Eerste Wereldoorlog. Otto was van het begin tot het eind betrokken bij Friedrich Naumann's *Nationalsozialer Verein* (1896-1903). Deze weinig succesvolle *Verein* fuseerde in 1903 met de *Freisinnige Vereinigung*. De rest van het decenium schoof Otto wat heen en weer tussen de conservatieve en progressieve stromingen van het liberalisme. In dezelfde tijd werkte Otto samen met zijn links-liberale neo-friesiaanse vrienden Leonard Nelson en Wilhelm Bousset¹ in de Goetinger afdeling van de *Akademische Freibund*.² Otto's politieke statements zijn een afspiegeling van het grillige Duitse liberalisme. Vóór de oorlog lag de passie bij cultureel kolonialisme, tijdens de oorlog bij de vernieuwing van het Pruisische kiesstelsel. Daarna was er de zorg om het welzijn van het verslagen Duitsland.³ Otto's interesse voor religieus pluralisme klinkt door in zijn academische geschriften. Zijn idealisme en urgent gevoel voor sociale rechtvaardigheid en vrede concreteerde hij in 1921 met een oproep tot een *Religiöser Menschheitsbund*, die alle gelovigen wilde omvatten voor een gezamenlijke strijd tegen de euvelen van zijn tijd.⁴ Met de *Vrede van Versailles* en het statuut van de *Nieuw opgerichte Volkenbond*, waarvan Duitsland werd uitgesloten, voelde Otto al de dringende noodzaak voor een religieuze equivalent van deze *League of Nations*. Zijn concrete voorstellen om tot samenwerking te komen en gezamenlijke standpunten in te nemen over ethische vraagstukken, formuleert Otto in zijn toespraak 'Ein Bund der guten Willen in der

1 Aan Bousset droeg hij in 1923 Aufsätze das Numinose betreffend op 'zu treuem Gedächtnis'.

2 HS. 797:7, vgl. Alles 1996, p. 103. Brief aan Wilhelm Thimme d.d. 26-8-1903.

3 Zijn ziekelijke gestel bespaart Otto de militaire dienst.

4 Vgl. Frank Obergethmann: Rudolf Ottos 'Religiöser Menschheitsbund'; ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6/1998, 79-106.

Welt' voor de eerste en tevens laatste algemene vergadering van de RMB, in samenwerking met Friedrich Siegmund-Schultze's *Versöhnungsbund*, op 1 augustus 1922 in Wilhelmshagen. Er waren ongeveer negentig deelnemers, die acht verschillende religies en confessionele groeperingen vertegenwoordigden¹. Otto opent zijn speech met een verwijzing naar de jaarlijkse conferentie in Gandhi's ashram in Ahmedabad of elders in India:

“Deze groep mensen is niet alleen geïnteresseerd in het verenigen van hun sociale belangen uit pragmatisch oogpunt. Zij komen bijeen — ‘Omdat we hindoe, pars, sikh, moslim, jood of christen zijn, en niet zonder de vriendschap kunnen van anderen met een andere levensovertuiging. We kunnen niet net doen alsof deze anderen niet bestaan. Het is wezenlijk om elkaar te kennen, contact met elkaar te hebben en ons te realiseren dat we een gezamenlijke verantwoordelijkheid hebben omdat we religieus zijn. Onze taak is om uit te vinden wat deze zijn en hoe we onze verantwoordelijkheid kunnen nakomen.’”

Hij besluit: ‘We rekenen op mensen die vanuit hun religieuze of ethische bevoegdheid de ommekeer afwachten tot de wereld naar de verdorpenis gaat. We hebben ervaren en deskundige mensen nodig, onverstoort en verstandig als de kinderen van de wereld. Het moet een harmonie van enthousiastelingen zijn.’²

Abraxas|Zuider-Amstel

- BRONNEN: Religiöser Menschheitsbund neben politischen Völkerbund in *Die christliche Welt* 34, N^o 9, 26 februari 1920. Het eigenlijke programma verscheen ingekort als ‘Religiöser Menschheitsbund’ in het tijdschrift *Deutsche Politik*, jrg. 6, 21^o 10, 5 maart 1921. *Weltwissen und die Wege dazu* in *Die Eiche* 11, 1923 pp. 88-89; Zie Rudolf Otto, *Religiöser Menschheitsbund*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e druk, J. C. B. Mohr, Tübingen 1927-31), III, 1922-23). Vgl. Alles 1996, *A League of Nations is not enough*, pp. 142-150 en *Aufsätze zur Ethik*, hrsg. von Jack S. Boozer, Oscar Beck, München 1981, pp. 230-235, 289. NB: In 1933 bekritiseert en breekt Otto met de voormalige voorzitter van de Religiöser Menschheitsbund, Jakob Wilhelm Hauser († 1963) Universität Tübingen, die de RMB had verlaten om lid te worden van de nazistische *Deutsche Glaubensbewegung*.
- Een Engelse vertaling verscheen in *The Hibbert Journal, A Quarterly Review of Religion, Theology and Philosophy* 29, Williams & Norgate, Londen, juli 1931 en in *Religious Essays*, hfdst. XIV *An Inter-Religious League*, 1931.

In het tweede *Mitteilungsblatt* van de RMB publiceerde Otto zijn eerste versie van *Numinoses Erlebnis im Zazen*.¹ Met de Inflation van 1923 vervlogen ook de plannen om het blad regelmatig te laten verschijnen. In kleine kring werd in verschillende steden het werk wel voortgezet.

In 1956 riepen H. Kussner en Friedrich Heiler († 1967), een collega van Otto in Marburg, op tot een *Neugründung*. Onder de naam *Weltbund der Religionen* worden er congressen en bijeenkomsten gehouden. In de geest van Otto schrijft Heiler over de universele eredienst van Hazrat Inayat Khan:

‘In de diensten van de soefiebeweging liggen op het altaar de heilige boeken van de verschillende religies waaruit wordt voorgelezen. Aan het begin van de dienst worden zeven kaarsen aangestoken, waarvan er zes de geloofsovertuigingen van de Hindoes, Boeddhisten, christenen, moslims en de aanhangers van Zarathoestra symboliseren, terwijl de zevende gewijd is aan hen die, bekend of onbekend, het licht van de waarheid hebben hooggehouden.’²

De RMB was een vernieuwende gedachte die door de barre tijd van het interbellum niet tot grote bloei kon komen. De bond steunde op het internationale netwerk dat Otto tijdens zijn reizen van vóór de Eerste Wereldoorlog had opgebouwd.

‘Er is hard en in stilte gewerkt om Oost en West dichter bij elkaar te brengen. In 1914 stichtte de Rev. dr. Henry A. Atkinson volgens het plan van Dr. Otto een internationale collatie van *World Alliance for Promoting Friendship Through the Churches*’.³ [gecorrigeerd]

Otto heeft steeds benadrukt dat de *Bund* niets met religieus syncretisme te maken had. Elke religie heeft zijn eigen dynamiek en in *Deutsche Politik* benadrukte hij de nationale eigen volksaard.

1 Later opgenomen als onderdeel van hfdst. IX *Das Numinos-irrationele im Buddhismus in Das Gefühl des Überweltlichen; Sensus Numinis* (GDÜ), C. H. Beck, München 1932.

2 Friedrich Heiler: *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959. Vgl. blz. LII.

3 Birger Forell: *Waar Oost en West elkaar ontmoeten (Från Ceylon till Himalaya)*, Zeist 1930, p. 2.

Hoewel bij zijn reizen het landsbelang niet uit het oog verloren werd, Otto was van 1913 tot 1918 afgevaardigde in het Pruisische Parlement, ging het hem er bij deze reizen vooral om de karakteristieke trekken van het godsdienstig leven in zijn verscheidenheid en samenhang op aarde ter plaatse te leren kennen.¹ In zijn brieven en rapporten bespeuren wij altijd wel iets van de ontmoeting met *het heilige*, hoe Otto geraakt of bewogen is door die hoge Majesteit op verschillende momenten.

Rudolf Otto's tweede reis – in maart 1911, tijdens ziekteverlof – is voor hem van grote betekenis geweest. Tijdens die reis leerde hij het besef van de centrale plaats van het heilige in religie. Deze reis wordt terecht beschouwd als de bron van de ideeën die tot rijping zouden komen in *Das Heilige*. Ook zijn latere *West-Östliche Mystik* steunt verregaand op de indrukken die hij in 1911/1912 in India heeft opgedaan. – Otto's overtuiging van de spilfunctie van *het heilige* werd gewekt door zijn ervaring van een synagogedienst in Mogador, nu Essaouria, in Marokko. —

Copyright 2020 Mogador, zaterdag 27 mei 1911

Een kleine zwakverlichte kamer, nog geen tien meter lang en amper vijf meter breed. Van boven valt een getemperd licht op de bovenkant van de gelambriseerde muren die doorrookt zijn van de walm van dertig hangende olielampen. Langs alle muren staan banken verdeeld in verschillende zitplaatsen zoals bij koorbanken. In het midden staat een klein altaar met een brede lessenaar.

Alle rechten voorbehouden. Chayim el Melek heeft me door het labyrint van de joodse wijken twee nauwe mistroostige trappen naar deze oude, door het Westen onaangetaste synagoge gebracht. Er zijn waarschijnlijk veertig van dit soort synagogen hier. De meeste worden ondersteund door persoonlijke bijdragen en hebben hun onderkomen in huiskapelletjes. Het zijn tegelijkertijd gebedshuizen en talmoedische scholen. Rabbijnen en chazans in oude stijl gaan voor in de dienst.

1 Otto's fenomenologische beschrijvingen hebben een belangrijke bijdrage geleverd aan de godsdienstantropologie. Hij kon niet bevroeden dat hij een van de laatsten zou zijn die nog de mogelijkheid had om onversneden rituelen te aanschouwen.

Het is sabbat. Al in het donkere en onvoorstelbaar smerige voorportaal naar het gebedshuis horen we de zegenwensen, *benschen*, die eentonige mengeling van gebeden en schriftlezing, dat nasale half gezongen, half gesproken geluid dat kerk en moskee hebben overgenomen van de synagoge. Het geluid is aangenaam, en al snel kunnen vaste stembuigingen en ritmes worden onderscheiden die elkaar met regelmatige tussenpozen opvolgen als een *Leitmotiv*. Je oor probeert tevergeefs de woorden te onderscheiden en te begrijpen, maar al snel geef je de moed op. En dan, plotseling lost kakofonie op en – de schrik slaat je om het hart – alomspannend, helder en onmiskkenbaar zet het in:

Kadosh, Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaoth

Mele ha shamayim waha arca ksb de!
Inkijkexemplaar

Heilig, Heilig, Heilig, Here God der Heerscharen, hemel en aarde zijn vol van Uw glorie!

Ik heb het *Sanctus Sanctus Sanctus* van de kardinalen in de Sint-Pieter gehoord, het *Swiat Swiat* van de kerk in het driel van het Klein in en het *Holy Holy Holy* van de patriarch in Jeruzalem. In welke taal dan ook, deze woorden, de hoogstverhevene ooit door menselijke lippen gevormd, raken je in het diepst van je ziel, met een machtige huivering het mysterie van die andere wereld die erin verborgen ligt oproepend en openbaarend. Sterker dan waar ook, weerklinken ze hier in deze woestijnplaats in dezelfde taal waarin Jesaja ze ooit als eerste ontving, en gesproken door de lippen van mensen die deze woorden echtstreeks beërfted. **Alle rechten voorbehouden.** Wanneer we door de smalle deur binnenkomen is de Thora-recitatie net afgelopen. De brede perkamentrol wordt weer opgedraaid en in haar zijden mantel teruggeplaatst. Onder het gezang van de *haftara* wordt in processie de rol teruggebracht naar de ark. Er zijn alleen mannen aanwezig. De vrouwen komen alleen op Grote Verzoendag, Jom Kipoer.

1 Vgl. McKenzie, *Introduction*, p. 4. Deze passage verscheen oorspronkelijk in *Die Christliche Welt* 25 (1911); vgl. Benz, *Rudolf Otto*, p. 36; Friedrich Heiler, *Die Bedeutung Rudolf Ottos*, 1951, pp. 15-16 en *Erscheinungsformen und Wesen der Religionen*, 1961, p. 16; Alles 1996, *Letters from North-Africa*, p. 61 e.v. Het heilige, hfdst. XI Uitdrukingsmiddelen van het numineuze.

Ik klim naar het hoge balkon van ons huis. Rechts beneden klinken vanuit het kleine Spaanse franciscaanse kerkje helder en duidelijk de liederen voor Maria van de mei-devotie. Aan de linkerkant, op de galerij van een vierzijdige minaret, zingt de muezzin zijn *La illaha illa Allah*. De tegenzang komt vanuit de andere minaretten.

Of op deze reis de ideeën werden geboren die in Otto's latere werk tot volle ontwikkeling zouden komen, of dat die ideeën nog eerst in zijn geest moesten rijpen om tot vol bewustzijn te worden gebracht, is lastig vast te stellen.¹ De contouren ervan waren in ieder geval al duidelijk zichtbaar in Otto's recensie van Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie*.²

Zijn belevenissen tijdens de lenterreis van 1911 naar Noord Afrika en de herfstreis naar India, Birma, Japan, China, de Himalaya en Sibirië tot in het voorjaar van 1912, konden de werken die Otto daarna schreef een reikwijdte en diepte geven die vrijwel alles overtrof van wat we vinden bij zijn tijdgenoten in de voorloper van de *göseslenswett* na op. Otto's beschrijvingskunst is het werk van een inlevende *Religionswissenschaftler* en fenomenoloog. De theoloog en filosoof Otto zet het in contrast.³

Otto's piëtisme klinkt door in het motto van zijn reisbrief van 4 juni, die hij tijdens zijn terugtocht van een van het fere, prachtige Duitse schip schrijft, 'een echte verademing na de verwaarloosde Spaanse en Franse kustboten die half schoon of ronduit smerig zijn':

Alle rechten voorbehouden.

- 1 Vgl.: 'Hier werd de basis gelegd (*sown the seeds*) voor Otto's levenslange fascinatie met de ervaring van het heilige in religie.' Eliezer Segal, *The Calgary Herald*, 23 sept. 1996; opgenomen in *Holidays, History, and Halakhah*, Jason Aronson Inc., Lanham, Maryland 2001.
- 2 Rudolf Otto, *Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie*, 'Theologische Rundschau', jg. 13 (1910) afl. 7 en 8; een herziene versie verscheen als hfdst. II *Der Sensus Numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion*', in GDÜ 1932, p. 11-57. Engelse vertaling: *The Sensus Numinis as the Historical Basis of Religion in The Hibbert Journal* (1931-32) pp. 283-97, 415-30.
- 3 Vgl. Ph. C. Almond: *Rudolf Otto; An Introduction to His Philosophical Theology* 1984, p. 18.
- 4 *Pfingstlied* van de pedagoog en lutherse kerklieddichter Michael Schirmer († 1673).

‘Zelfs met een cargo van 9000 ton deint het lichtvoetig op de golven. Het beweegt rechtdoorzee en stabiel en draagt zichzelf statig en trots, en nu, op deze vroege pinksterzondag, ook nog gewijd.’ Onderweg worden Gibraltar en Algiers en de Mitidjavalakte aangedaan. Over de Rots van Gibraltar schrijft hij: ‘De hoog oprijzende vorm laat de magie van de heldere, serene schoonheid wegvloeien die het eerder nog zo deed stralen. Met een kalme, magnifieke verhevenheid verjaagt het elke *Anschauung* van en *Gefühl* voor schoonheid door middel van een indruk die heel eenvoudig en toch zeer krachtig is.’¹ Een indruk die je neerdrukt, maar tegelijkertijd op een of andere manier je verheft en betovert.

Rudolf Otto heeft een zwakke gezondheid en het reizen valt hem zwaarder dan vroeger. In 1904 moest hij maandenlang noodgedwongen in rust buiten Göttingen doorbrengen. In deze jaren preekt hij helemaal niet meer, hoezeer hij het woord ook een warm hart toedraagt.² De reis van maart 1911 was dan ook zijn laatste reis naar het oosten.

Op 12 oktober 1911 begint de 42-jarige Otto aan zijn derde reis die zou duren tot eind juni 1912. Het werd groots aangepakt.³ Door bemiddeling van het Preussischen Kultusministerium in Berlijn ontving hij 13.000 Goldmark, waarvan waren 12.000 bestemd voor de aanschaf van boeken en Reiseerinnerungen. Dit laatste bedrag maakte het eerste begin mogelijk voor de nog steeds te bezichtigen *Marburger Religionskundlichen Sammlung*.⁴ Later zou Otto en het illustratie materiaal voor zijn boeken uit onlenen. De verantwoording van de afbeeldingen in zijn latere boeken verpakt hij in een aanbeveling voor de MRS die stevast uitloopt op de mededeling: *Mithilfe am Sammeln und Überlassung oder Vermittlung von religionskundlichen Material aus privaten Besitz wird dankbar entgegengenommen.*

1 De woorden *Anschauung* en *Gefühl* moeten in de taal van Otto gelezen worden in de traditie van Fries, Schleiermacher en Husserl.

2 HS. 797:578, p. 4, (herinnering van dr. Karl Flemming).

3 Vgl. ‘Deutsche Kulturaufgaben im Ausland’, *Der ostasiatische Lloyd* 26, № 23, 7 juni 1912.

4 Philipps-Universität Marburg, Landgraf-Philipp-Straße 4.

Rudolf Otto vertrekt vanuit Triëst en op 2 november arriveert hij in Karatschi, in het Indiase deel van het Britse Rijk, waar hij een week verblijft. Hij komt in contact met moslims, hindoes, sikhs en parsis. Otto krijgt een Einblicke in de lange geschiedenis en cultuur van dit land, in de politieke toestand, wetenschap en pedagogiek, maar vooral in de religieuze en sociale verhoudingen. Een gesprek met een jonge hindoe, Gobinran, over de filosofie van Kant maakt een diepe indruk. Hij vindt het verbazingwekkend dat de Europese filosofie er zo bekend is. Vanuit Karatschi gaat hij over de Indus stroomopwaarts naar Lahore. Na een maand reist hij per trein¹ via Benares, door naar Calcutta van waaruit hij op 14 december bericht dat zijn *Bewunderung für die kolossale Kulturleistung der Missionare* met de dag groeit. Hij maakt een uitstapje naar Orissa waar hij door de Maharaja van Mourbhanj ontvangen wordt.



HH Maharaja Shri Sriram
Chandra Bhanj Deo, 1903

Het volgende station is Rangoon (Mianmar). Daar maakt hij kennis met het Birmaanse boeddhisme: 'Men heeft het boeddhisme hier in een heel zuivere vorm bewaard, und zeigt sich sehr lebensfähig.'²

Vanuit Rangoon verlaat Otto het continent voor de zeereis naar Japan. Aan Insulinde met zijn wikkelen en zijn zojasinerende kopen en klets vaart hij voorbij. Otto's brieven laten zien dat hij onder de indruk was van de Theravada tradities van Burma en Thailand, maar nog meer van het Japanse Zenboeddhisme. Hij is de eerste Duitse godsdienstwetenschapper die zelf een Zenklooster bezoekt, godsdienstfilosofische gesprekken voert met Zenmeesters en door hen wordt ingewijd in de beoefening van de Zenmeditatie.³ Deze persoonlijke ervaring stelt hem later in staat om zo'n

1 TERZIJDE: Een bezoek aan The National Railway Museum (NRM) in New Delhi, al of niet virtueel, geeft een fraai overzicht van de zg. 'Lifeline to the Nation...'

2 HS. 797:572 d.d. 16-1-1912; vgl. Schinzer, Rudolf Otto, p. 18. Zie ook Melford E. Spiro, *Buddhism and Society*, Allen & Unwin, Londen 1970.

3 E. Benz, Inleiding bij Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1965, p.

meditatie te zien als een manier om het niet-rationele wezen van *het heilige* te ervaren.¹ In Japan geeft hij lezingen aan een groep Zen-moenniken over de overeenkomsten en verschillen tussen christendom en boeddhisme. In een levendige beschrijving van 1 mei 1912 doet hij verslag:

‘Vier weken ben ik nu in Tokio geweest. Lezingen aan de universiteit, voor Duitse en Engelse groepen, de Asiatic Society of Japan, bezoeken aan ministeries, gezantschappen, kloosters en tempels, bij geestelijken en politici. De ambassadeur, Arthur Graf Rex, heeft op de allervriendelijkste wijze alle deuren voor me geopend. Voordat ik verder kon reizen, was er nog eerst een uitnodiging voor een tuinfeest van de keizer waar ik gehoor aan moest geven. Daarna reisde ik snel door en zocht een goed heenkomen bij mijn vriend Kuroda en de Gele Zee: Het werd al meteen een stuk drukker, want ze pakten me bij mijn lurven. Zo moest ik ook daar voor 150 boeddhistische priesters en moenniken op 1500 meter boven de zeespiegel een hoorcollege geven!’²³

Otto is aan het eind van zijn Latijn, zijn gezondheid speelt hem parten en eigenlijk wil hij meteen naar huis. Toch moet hij, in opdracht van het Berlijnse Ministerie van Onderwijs en Cultuur, ook China nog leren kennen. Het Chinese Keizerrijk van de Qing-dynastie bestaat niet meer wanneer Otto op 10 mei 1912 voet aan land zet in de havenstad Tsingtao (Qingdao). Daar ontmoet hij een Duitse kennis die hem gastvrij onthaalt. Hij helpt Otto om één van de blieden van het taoïsme de Ta Qing Tempel (Taijingong) aan de voet van de berg Laoshan, te kunnen bezoeken. De tempel ligt zo’n 30 kilometer ten oosten van Tsingtao aan de kust van de Gele Zee. Deze oeroude ‘heilige’ berg, de geschiedenis gaat terug tot honderden jaren v.c., zou ook de verblijfplaats zijn van ‘bovennatuurlijke Geesten’. Otto blijft twee maanden in China. Vanuit Peking maakt hij melding van

1 Zie blz. 40 en noot 1 aldaar: *Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen*.
 2 Koyasan is het centrum van het Shingon-boeddhisme. Er zijn 120 tempels en er is een religieuze universiteit. Het maakt sinds 2004 deel uit van het Werelderfgoed.
 3 Schinzer p. 19.

onlusten. In de heuvels bij het Zomerpaleis nabij Peking ervaart hij de botsing tussen oude religie en de nieuwe geest der revolutie:

“In de gewijde ruimten van de boeddhistische tempels van de Porseleinen Pagode¹ kookten, voor het verheven Boeddhabbeeld, soldaten hun bonen en zongen hun niet bepaald stichtelijke liederen. ‘Zij weten zich niet te gedragen’, zei de oude abt bedroefd, die ons met thee en lekkere koekjes ontving, terwijl in een besloten vertrek dichtbij twee monniken schuchter hun gebeden zongen. Aan het hoofd van een lijfwacht van twintig soldaten reed Sun Yat-sen² voorbij, in westelijk khaki-uniform, met een uitdrukking van overwicht en beslistheid op zijn gezicht.”³

In een klein jaar heeft Otto zich vertrouwd gemaakt met het hindoeïsme in Benares, het Japanse en Bijbelse boeddhisme en het Chinese taoïsme. Hij breidde zijn theoretische kennis⁴ uit met eigen ervaringen. Zijn artikelen, essays en boeken getuigen van een sterk inlevings- en observatievermogen. Zelf overtuigd christen, leefde hij zich zittig zozeer gevoelsmatig als intellectueel, opengesteld voor andere vormen van religieuze beleving. Ook de ‘ruwere’ en schriftloze vormen van religie hadden zijn belangstelling. Hij werd gefascineerd door hun oorspronkelijkheid en kon in het interbellum nog het uitschermende ruis en de afkeer of nog niet door het Westen beïnvloedde religieuze culturen observeren. In die zin kan hij de zegel van de godsdienstantropologie worden genoemd. Thuisgekomen schreef hij *Parallelen der Religionsentwicklung* (Frankfurter Zeitung, 14-1913). Het was de aanzet voor zijn latere essay *Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte*.⁵ Ook gaf hij de aanzet tot de serie *Quellen der Religionsgeschichte* bij V&R.

1 Een wonderlijk bouwsel, bestaande uit vijf verschillende kleuren porselein.

2 Sun Yat-sen († 1925) wilde China hervormen op moderne nationale leest en studeerde in het westen. In 1883 keerde hij terug en bestudeerde het klassieke China. Zijn politiek testament bestaat uit elementen van het christendom en leninisme.

3 Boeke 1957, p. 70.

4 Otto had grote belangstelling voor het werk van Richard Wilhelm, de latere sinoloog.

5 GDÜ (hfdst. XII); Ned. vert.: *Religieuze overeenstemming*, Abraxas, Amsterdam 2005.

Rudolf Otto reist in december 1911 van Lahore naar Calcutta. Tijdens een tussenstop via Mughal Sarai leert hij in Benares (Varānasi), in het voormalige Koninkrijk Kalinga, het hindoeïsme van binnenuit kennen. Daar ervaart hij zijn eerste ontmoeting met Vishnu, in de persoon van een volgeling van Krishna. Zijn inleiding bij de vertaling uit het Sanskriet van Vishnu-Nārāyana,¹ noemt hij dan ook: *Eerste ontmoeting met Vishnu*. Het is een religieuze belevenis met een Vaishnava-gosvāmi die hem de Indiase toewijding, bhakti, als in een flits doet ervaren en zelfs tot een ontmoeting met Vishnu zelf wordt. – Otto ervaart dat louter goede werken geen spiritueel inzicht of bevrijding brengen, maar alleen het liefdevol dienen van de HEER.

‘Deze man verkondigde zuiver de leer die sinds eeuwen de leer van zijn gemeenschap is geweest [...] en die volkomen gelijktrekking heeft met de belangrijkste punten en in uitgangspunten wortelt die ruim enige eeuwen voor onze jaartelling liggen.’²

Rudolf Otto zoekt niet naar historische verbanden en prioriteiten om deze als feiten op te nemen. Hij nam hem zinnig dat de Indiase ervaring van het heilige, onafhankelijk van de christelijke overeenstemmingen uit dezelfde verwante wortel is ontsproten:

‘Wat we hier vonden, vergeet christelijken niet, is zijn directheid en uitdrukingskracht haast opwindend voorbeeld van de merkwaardige wet van de parallellen op de verschillende schouwtonelen en gebieden van religieuze ontwikkeling. Voor de innerlijke verwantschap van religieuze neigingen en haar uitingen in de mens geldt dat al helemaal.’³

Alle rechten voorbehouden.
In het huis van de Vishnu-gosvāmi in Benares vond Rudolf Otto zijn eigenlijke Indiathema: de gloeiende liefde voor god Vishnu als hoogste gelukswaarde bij uitstek. Deze bhakti, deze liefdevolle toewijding ervaart hij als een adellijke bloem in de tuin van de religie en, zoals hij verder schrijft:

1 Vishnu-Nārāyana; Texte zur indischen Gottesmystik (VN); Aus dem Sanskrit übertragen von Rudolf Otto, Verlegt bei E. Diederichs, Jena 1917. In hfdst. 1 schetst hij een beeld van zijn belevenissen in Benares tijdens zijn reis van 1911-1912.

2 VN, eerste druk 1917, p. 4. – 3 lb.

‘Als theoloog ben ik geïnteresseerd in deze vorm van religie. Maar in het vervolg daarop mag een theoloog zich door niemand laten verhinderen of overvleugelen om een dergelijk hoogstaand gewas in een zo zuiver mogelijke vorm op te nemen en er ruimte aan te geven om ten volle zijn diepste wezen naar voren te brengen.’¹

Het is Rudolf Otto’s intentie om de religieuze ervaring van de bhakti als religieuze waarde in haar kenmerkende eigenschap door te geven en in haar bestaansvorm te onderzoeken:

‘Het doel van dit boek is niet indologisch of godsdiensthistorisch maar godsdienstwetenschappelijk en theologisch. Zoals u hopelijk merkt.’²

Dit edele gewas was zo waardevol voor hem dat hij haar gedichten en verhalen zelf uit het Sanskriet vertaalde, omdat hij de bezigheid vanwege hun religieuze betekenis niet wilde overlaten aan indologen die aan de godservaring zelf geen boodschap hadden. In zijn vertalingen uit het Sanskriet gaat het Otto dus niet alleen om de filologische verheldering van de tekst, maar vooral om het bijhouden van de religieuze ervaring die erin wordt uitgedrukt. Otto’s vertalingen zijn niet altijd even enthousiast ontvangen door de Duitse indologen, die ze over het algemeen te vrij vonden.³

Terug naar Peking, vertrekt Otto in juni 1912 met de trans-Siberische spoorweg via Kasan naar Moskou. Na een uitstapje in Moskou keert hij terug naar Berlijn.

Deze reis was voor de ontwikkeling van Otto’s loopbaan in veel opzichten belangrijk. In de eerste plaats kwam Otto gedurende deze reis op het idee om met de verworven *Reiseerinnerungen* een verzameling aan te leggen van

1 Deze zin is opgenomen in de tweede en verbeterde druk van *Vishnu-Nārāyana* in 1923.

2 *Ib.*

3 Dr. Martin Kraatz in een gesprek op 3 dec. 1980, in het *Rudolf Otto Archief* in Marburg. (Kraatz was betrokken bij de transcriptie van Otto’s handschrift.) Vgl. de godsdienstwetenschapper en -socioloog Joachim Wach, *Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, in zijn *Types of Religious Experience*, Chicago U.P. 1951. ‘His German rendering of the *Katha-Upanishad* (Berlijn 1936) is a model translation’, p. 216.

cultische en rituele religieuze expressiemiddelen.¹ In Göttingen noch Breslau kon hij dat plan uitwerken. Pas in 1926, in Marburg, kon hij met een subsidie van 3000 Reichsmark een begin maken met die verzameling. In 1927 kreeg ze door overheidssteun een vaste basis; een tweede schenking van 40.000 mark werd gereserveerd voor de aankoop van de geëigende religieuze objecten. Op zijn reis naar Azië van oktober 1927 tot mei 1928, gebruikte Otto een deel van het fonds voor het verwerven van Egyptische, boeddhistische en in het bijzonder hindoeïstische religieuze en esthetische voorwerpen.²

Ten tweede was het waarschijnlijk tijdens deze reis dat Otto het plan opvatte voor een *vereniging van wereldreligies*, waar we aan het begin van dit hoofdstuk al over spraken. Een leerlinge³ teken op: 'In deze Göttingse tijd valt, snel na zijn thuiskomst, ook in 1911, een *voortragsreise* naar Parijs van Rudolf Otto naar het *Congrès International du Progrès Religieux*'.⁴ Zijn paper bevat al het theoretische raamwerk voor zo'n vereniging. Daar beargumenteert hij al, dat ondanks de 'onrituele zijeskeit' religies toch één zijn in hun strijd tegen ongeloof en bijgeloof. Daarom zijn ze noodzakelijk voor het overleven van 'echte religie':

'Als we ons er van willen verzekeren, dat de sterke, zuivere en eeuwige spirituele religieuze inhoud in al zijn waarheid en ernst in een waarachtig moderne wereld tot rijping zal komen, en zij aan zij kan bestaan met de moderne denkwijzen, dan moeten we ons de universele taak stellen van

Alle rechten voorbehouden.

- 1 Zie Martin Kraatz, *Die Religionskundliche Sammlung, eine Gründung Rudolf Otto's*, in Schnack (red.) *Marburger Gelehrte*, p. 383-89.
- 2 De verzameling is tegenwoordig een aanzienlijke en indrukwekkende nalatenschap van Rudolf Otto. Van 1947 tot medio 1981 bevond ze zich in het kasteel van Marburg (waar ooit Luther en Zwingli tot overeenstemming probeerden te komen over de betekenis van het Heilig Avondmaal). Het is nu gehuisvest in het gerestaureerde *Gebäude der Neuen Kanzlei* uit 1573 en ingericht door Martin Kraatz; de leiding is in handen van prof. dr. Edith Franke.
- 3 HS. 797:590, p. 3.
- 4 (*Chrétiens progressifs et libres-croyants*)

een zuiverende kritiek die religie moet moderniseren, haar idealen gestalte moet geven en de wildgroei, die zich er in de loop van de geschiedenis aan heeft gehecht, moet verwijderen. Ook de mythische en legendarische trivialiteiten, een houding tegenover geschiedenis en universum die niet met de waarheid te verenigen zijn, zullen daaraan moeten geloven. Deze taak overschrijdt onvermijdelijk de grenzen van de eigen religie, en waarin intuïtief contact met anderen wordt gelegd en langs vergelijkbare lijnen wordt gewerkt.¹

En Otto zou Otto niet zijn als hij er niet op zou wijzen dat...

‘het een fundamenteel verkeerde interpretatie van het wezen van religie zou zijn om te veronderstellen dat de concrete individuele waarden, zoals die in de loop van de historische ontwikkeling zijn ontstaan, zich onder een of andere gemeenschappelijke noemer zouden oplossen’.²

‘Maar de ontkenning van de mogelijkheid van samenwerking tussen de verschillende religies is net zo verkeerd.’³

In februari 1920 begint Otto aan de opbouw van zo’n vereniging en op 1 augustus 1922 is het zover:

‘In dit verkeyn vernieuwing van de samenwerking tusschen de religies moeten de religies de leidende rol nemen. Een religieuze gemeenschap moet vanuit een innerlijke noodzaak ook een ethische rol vervullen, ze draagt een grote morele verantwoordelijkheid na tegenover de mens-
 die in dit verkeyn vernieuwing van de samenwerking tusschen de religies moeten de religies de leidende rol nemen. Een religieuze gemeenschap moet vanuit een innerlijke noodzaak ook een ethische rol vervullen, ze draagt een grote morele verantwoordelijkheid na tegenover de mens-’⁴

Tot 1924 is hij er energie mee in de weer.

1 Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen? CW N^o 27, 1913; Eng. vert.: Religious Essays, hfdst. XI A universal religion § 8, p. 117.

2 § 11, p. 120. (De tekst verscheen ook in de 2^e druk van Vischnu-Nārāyana, Jena 1923.)

3 De tekst van deze toespraak was de basis voor Otto’s speech voor de RMB op 1-8-’22. Daar voegde hij o.m. deze zin toe. Zie noot 1 op de volgende bladzijde.

4 Rudolf Otto, Erstes Mitteilungsblatt des Religiösen Menschheitsbundes, 1923 (OA 1162). Zie ook Religious Essays, hfdst. XIV An inter-religious league § 8, p. 117.

De bond was vooral bedoeld als een forum om urgente ethische wereldproblemen bespreken. Dit bracht Otto's eigen nadruk op het belang van het rationele tot uiting (d.w.z. het morele c.q. ethische element in de religie) en Otto's eigen geloof in de autonomie en universele geldigheid van de morele cultuuronafhankelijke imperatief. De organisatie kon in het begin rekenen op een enthousiaste respons. In 1922 stonden 470 namen op de ledenlijst, waarvan een groot aantal uit niet-christelijke tradities.¹ Na 1924 lijkt het enthousiasme echter bekoeld en tegen 1933 sterft de bond een zachte dood, net zoals die van zijn politieke evenknie.^{1a}

Inmiddels klinkt het bijna naïeve en simplistische optimisme over de rationele en morele mogelijkheden van de menselijke aard ons als een relikwie in de omni – als een echo vanuit de vervlogen tijden van de Romantiek. Maar vergis je niet, er werden wel problemen benoemd die tot op de dag van vandaag actueel zijn.

In 1930 maakt de Poolse student Abraham Heschel in Berlijn kennis met het gedachtegoed van Rudolf Otto. Vanuit een andere traditie klinkt gelijklopend het religieuze ontzag voor grandeur en mysterie door. Beiden stellen in hun essays over oecumene en ethiek het thema verbondenheid centraal.³ In hetzelfde jaar redigeert Otto de moraalfilosofische klassieker *Fundering voor de metafysica van de ziele van Immanuel Kant* in een kritische uitgave. Er is een algemeen principe nodig is om consequent moreel te zijn.⁴ Uitgever Leo Klotz kondigt tegelijkertijd Otto's eigen *Sittengesetz and Gotteswille* aan. Door zekre blijft het bij een tijdschriftartikel.

1 OA 1833. – 1^a In 1956 een nieuw leven ingeblazen door K. Küssner en F. Heller als de Duitse tak van de Wereldbond van Religies, gelieerd met het Wereldcongres van Godsdiensten dat in 1936 was ingesteld door Francis Younghusband. Zie *Menschheitsbund, Religiöser*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3e ed. (1957–62), IV, 876. Vgl. blz. XL.

2 Vgl. Kaplan & Dresner, *Prophetic Witness*, U.P. Yale 1998, pp. 132–133.

3 A. J. Heschel: *De sabbat & Vernieuwing vanuit de traditie; Een joodse visie op verbondenheid*, Amsterdam 2006. In het voorwoord van de Nederlandse uitgave, 'Docent in het huis der verwondering', worden meerdere overeenkomsten tussen Otto en Heschel aangestipt.

4 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; mit leitfaden und erklärungen neu hrsg.*, Gotha 1930.

Een belangrijke overeenkomst tussen beiden is ook hun bewondering voor de ethiek van de Quakers. In 1929 schreef Otto een hartelijk *Zum Geleit* bij de Duitse vertaling van een boek van Rufus M. Jones.¹ Negen jaar later, vlak voor zijn deportatie naar Polen, hield Heschel een lezing op een conferentie van Quakers in Frankfurt am Main.² Ook de filosofen William James³ en Bertrand Russell⁴ hebben zich in positieve zin over de Quakers uitgelaten. Quaker Peace & Social Witness is de enige geloofsgemeenschap die ooit de Nobelprijs voor de Vrede heeft gekregen. Mohandas Gandhi was in 1947 ook genomineerd. Een van zijn bekendste uitspraken was:

De wereld biedt genoeg voor ieders behoefte, maar niet voor ieders hebzucht.

Op 30 januari 1948 werd Gandhi getroffen door drie kogels uit het pistool van een hindoe-extremist. De jury wenste geen gebruik te maken van de mogelijkheid tot postume toekenning. Gulam Jami reikte de prijs uit aan de Quakers. Hij besloot zijn toespraak met een strofe uit een gedicht:

Alleen de ongewapende
heeft om hulp te vragen.
Alleen de geest kan overwinnen.⁵

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

Gandhi's essay *Ethical Religion*⁶ ademt dezelfde geest van strenge hoogstaande morele waarden die we bij Otto aantreffen. In de openingszin van Otto's speech voor de RAB in Wijnstadsnagen noemt hij Gandhi's naam. In 1933 schreef Otto het *Gleitwort* bij een Gandhi-vertaling.⁷

Alle rechten voorbehouden.
1 *Opgedrukt in Quakers en/of in het boek van het geweten. Beld van een humanitaire religie.* Uitgeverij Abraxas, Amsterdam 2005, p. 9; Dedicon, Grave 2006.

2 Resp. *Vom Sinn und Endzweck des Lebens* en *De betekenis van onze tijd*.

3 *Varieties of Religious Experience*, New York 1902, p. 25 e.v.; Ned. vert.: 2011⁶, p. 13 e.v.

4 *Western Philosophy*, Londen 1946, p. 602.

5 Dit citaat van Arnulf Overland is op de Quakers én Gandhi van toepassing.

6 Vanaf 5 januari 1907 in wekelijkse afleveringen verschenen in Gandhi's Zuid-Afrikaanse blad *The Indian Opinion*. De eerste boekuitgave is bij S. Ganesan, Madras 1930.

7 M. K. Gandhi; *Der Heilige und der Staatsmann*, München 1933. In dit boekje staat ook een reisverslag van Birger Forell, Otto's medewerker tijdens zijn reis in de winter van 1927-1928 naar India: *Ein Besuch in Mahatma Gandhis 'Āshrama' in Sabarnati*, p. 67.

Door zijn reizen nam ook zijn belangstelling voor en de studie van wereldreligies toe. Otto leende uit de bibliotheek veel boeken over het hindoeïsme en het boeddhisme.¹ Kort na zijn terugkeer uit India vat hij het plan op om een serie Duitse vertalingen van de belangrijkste heilige teksten van de wereldreligies uit te brengen. In januari 1913 vraagt hij aan de Minister van Financiën in Berlijn om steun voor zijn project.^{1a} In mei 1914 dringt hij in de *Preußischer Landtag*, waarvan hij tussen 1913 tot 1918 lid was, aan op financiële steun^{1b}. Het lukt Otto om de indoloog en Vedist Hermann Oldenburg († 1920) tot voorzitter te laten benoemen van de commissie die deze bronnen van de godsdienstgeschiedenis gaat uitbrengen.² Rudolf Otto was een van de twee secretarissen van de redactie.

In 1920 is Otto in de Himalaya begonnen met het studeren van Sanskriet en het lezen van religieuze teksten. Otto was altijd druk in de weer met het lezen en vertalen van sanskritische teksten. Zijn studeerkamer is niet voor te stellen zonder opengeslagen Sanskrietuitgaven en het *Großen Petersburger Wörterbuch* bij zijn handboek.⁴ Paul Tillich⁵ had al opgemerkt dat Otto (hoewel hij volgens eigen zeggen concentratieproblemen had en lastig uit zijn hoofd kon leren) uitermate taalgevoelig was. Zo schrijft Otto in de edities tussen ca. 1918 en 1930 van *Das Heilige* over de Engelenzang van Volodol: 'Er steht hier mit der markigen Kraft seine eigenen Sprache. In de vijfde druk uit 1920 voegt hij 'op veler verzoek' vertalingen toe van

1 O.A. 99-100, in de periode van eind 1913 tot 1915. 1a) 21-22, 1b) 9-10, 1909.

2 Im Auftrag der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen brengt Vandenhoeck & Ruprecht de serie *Quellen der Religionsgeschichte* uit. Er verschenen ca. 15 vertalingen in deze serie, de laatste herdruk (deel 13, *Ginz: d. Schatz oder d. grosse Buch d. Mandäer / übers. u. erklärt von Mark Lidzbarski*) dateert uit 1978.

3 Boehtlingk & Roth, *Sanskrit-Wörterbuch* (7 delen), St. Petersburg 1855-75.

4 Friedrich Heller, *Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionswissenschaft*, in 'Religionswissenschaft in neuer Sicht' (RS), ed. Birger Forell, Heinrich Frick en Friedrich Heller, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1951), p.17.

5 Over *Het heilige* schrijft Tillich: 'Een hele generatie is schatplichtig aan hem. Es ist ein Wesensschau des Heiligen im besten Geiste historisch befruchteter Phänomenologie'.

de Latijnse en Griekse citaten. De Italiaanse en Franse citaten blijven echter onvertaald. In 1916 publiceert de polyglot Otto zijn eerst vertaling van een Sanskriettekst, *De Kaars van Nivāsa*¹, in 1917 gevolgd door *Vischnu-Nārāyana*² en *De filosofie van Rāmānuja*³.

In 1935 publiceert Otto een nieuwe vertaling van de *Bhagavad-Gītā* onder de titel *De zang van de verheven Heer*.⁴ In 1934 volgt een tekstanalyse met het doel haar oorspronkelijke vorm te reconstrueren.⁵ In 1935 verschijnen *Die Lehr-Traktate*.⁶ De reeks werd in 1936 afgesloten met de vertaling van de *Katha-Upanishad*.⁷

In mijn boeken *Godheid en godheden van de Arya's* en *Het gevoel voor het transcendente* in hoofdstuk VI *Konig Varuna, het ontstaan van een God* heb ik op basis van de *Veda's* de *Indo-Iranische godgestalte van Varuna* onderzocht. In hoofdstuk V, *Hymnen uit de Rig Veda*, en hoofdstuk XIII *Verdere Varuna-Hymnen* heb ik een aantal antieke vedische hymnen vertaald die in detail de ontwikkeling en aard van deze gestalte laten zien.⁸

1 Rudolf Otto, *Dipika des Nivāsa; Eine indische Heilslehre*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1916 (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, N^o 80); 'Johanne Ottmer, geb. Otto, gewidmet', p. 4.

2 Rudolf Otto, *Vischnu-Nārāyana; Texte zur indischen Gottesmystik*, Verlag bei Eugen Diederichs, Jena 1917 (*Religiöse Stimmen der Völker*, hrsg. von Walter Otto, *Die Religion des alten Indien* III; de oplage was 2000, in 1923 volgde een tweede druk van 3000 ex.).

3 *Stilheit des Rāmānuja; Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena 1917).

4 R. Otto, *Der Sang des Hehr-Erhabenen; Die Bhagavad-Gītā*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1935)

5 *Die Urgestalt des Bhagavad-Gītā*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934

6 *Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gītā*, Tübingen 1935. De drie werken van Otto over de *Bhagavad-Gītā* werden gebundeld in de Engelse vertaling: *The Original Gītā: The Song of the Supreme Exalted One*, Allen & Unwin, Londen 1939.

7 *Aus der Welt der Religion* N^o 24, Alfred Töpelmann, Berlijn 1936.

Gerelateerd aan het onderwerp verschenen ook: *Yāmuna Muni; Der dreifache Erweis von Bewußtsein, Ich und Gott*, in *Logos*, 1929, *Zeitschrift für Religions-Psychologie*, 1929; *Rabindranath Tagore's Bekenntnis; Dem Dichter zum 70. Geburtstag gewidmet*, Tübingen 1931.

8 *Reich Gottes und Menschensohn; Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, 2e druk 1940, p. 7.

De tweede druk van *Vischnu-Nārāyana* draagt Rudolf Otto op aan Rabindranath Tagore († 1941): *Rabindranāth Thākur Gewidmet*.¹ Otto toonde veel belangstelling voor de Indiase vrijheidsbeweging en met name voor Gandhi.² Otto's essay *Gandhi* voegt een sociaal-politiek tintje aan zijn religiestudies, met name die over het Hindoeïsme.³ Maar het meest vertrouwd was hij waarschijnlijk met de Bengaalse dichter Tagore die Duitsland drie keer bezocht. De veelzijdige Tagore kreeg in 1913 als eerste niet-Europeaan de Nobelprijs voor Literatuur. Tijdens zijn bezoek aan Marburg in 1921⁴, waar hij de lezing *My religious confession* hield, trad Otto op als tolk.⁵ Aan het slot van *Vischnu-Nārāyana* Boek 1 voegt Otto het hoofdstuk *Neu-indischer Hymnus* toe.

‘Het vindt zijn liden in de oude Indiase religieositeit. Het verkondigt het nieuwe vurige verlangen naar eenwording, verzoening, wederopleving en vrijheid van het jonge India.’⁶ ‘Op 27 december 1911 zingen wij in een kolossale ronde tent in Calcutta dit lied in het Hindi, Bangalees en Engels. De Joesjaiten en religieus uit het land waren daar samengekomen voor het Indian National Congress om te overleggen over het lot van India (*Bhārata's* Geschick). Je hebt geen idee hoe razendvlug, wanneer Hij wil, elke wagen in inner over de straten door de kalken le mensenmassa heen kan rijden.

- 1 In CW 36, nrs. 1 en 2 van 5 en 12 januari 1922 staat Otto's artikel *Aus Rabindranath Thākurs überlicher Religion*; in *Westenmanns Monarchie* 15 *Meine Religion von Rabindranath Tagore*, pp. 345-350, en het essay *Numinoses Erlebnis bei Ruskin und Parker* uit *Aufsätze* (1923) wordt in *GÜ* (1932) aangevuld met o.m. een ervaring van Tagore, hfdst. XI *Spontanes Erwachen des Sensus Numinis*. Deze appendices op *Das Heilige* zijn ook in deze uitgave van *Het heilige* opgenomen. In 1931 verschijnt het boekje *Tagore's Getuigenis*.
- 2 Vgl. wat eerder over Gandhi is gezegd en zijn woord vooraf in *Gandhi* 1933, pp. 7-10.
- 3 Vgl. Alles 1996, *Gandhi, saint and statesman*, XIV p. 194 e.v.
- 4 J. Grondin in Schmied-Kowarzik (red.), *Erkennen Monas Sprache*, Würzburg 1997, p. 162.
- 5 Vgl. *Journal für Religionskultur* N^o 14 (1998) Heinz Röhr, *Bhakti und christlicher Glaube bei Rudolf Otto*; oorspronkelijk verschenen in *Mythos und Religion*, pp. 133-148.
- 6 V-N 1^e druk, p. 54, 2^e druk p. 80; N.B.: beide teksten verschillen enigszins.

U bent de heerser over de geest van alle mensen, U beschikt over het lot van India.

Uw edele naam brengt de harten van Panjāb en Sindhi, Gujarat en Maratha,
Dravidaland, Utkala¹ en Bengalen tot leven;

¹ Orissa

En weergalmt in de heuvels van Vindyas en het Himalayagebergte,

Uw naam vervloeit met de muziek van de Yamuna en de Ganges
en wordt gezongen door de golven van de Indische Oceaan.

Zij bidden voor uw zegen en zingen van uw zege.

De zege van alle mensen ligt in uw hand,

U beschikt over het lot van India.

Zege, Zege, Zege aan U.

‘Met welk gevoel zal vandaag het lied worden gezongen? —

Waarschijnlijk zal men het überhaupt niet zingen! Want Engeland zal al
het mogelijke doen om het Indiase gezang en gevoel te onderdrukken
(abzugewöhnen).¹

Tijdens zijn verblijf in Marburg werd Rabīndranath Tagore gevraagd:

‘Zal Gandhi zijn politieke doel bereiken?’ ‘Wie zal het zeggen!’ antwoordde Tagore. ‘Ik weet maar één ding, hij heeft een wonder verricht.

Hij heeft ons ten eenheidsgeschied. Hij geeft ons waardigheid. Hij heeft ons verheven tot onszelf.’²

Op 24 januari 1950 is de hymne Jana Gana Mana van Shri Rabindranath

Tagore door de Constituerende Vergadering in de Hindi versie aangenomen
als volkslied van India.³ In 1913 schreef en componeerde het lied Amar

Shonar Bangla, ‘Mijn gouden Begalen’, op 13 januari 1971 is het verheven
tot het volkslied van Bangladesh.

1 Vischnu-Nārāyana (v-N) 1^e druk 1917, p. 55. In de tweede druk uit 1923 is deze zinsneede niet meer opgenomen.

2 Geleitwort von Professor D. Dr. Rudolf Otto, Universität Marburg in B. P. L Bedi en Freda M. Houlston (red.), Gandhi; Der Heilige und der Staatsmann; in eigenen Aussprüchen, Verlag von Ernst Reinhardt in München, p. 16.

3 Het lied is voor het eerst op 27 December 1911 gezongen. Rudolf Otto was erbij.

In het slotwoord van *Vischnu-Nārāyana*, een studie over de parallellen en convergenties in de godsdienstgeschiedenis, belicht Rudolf Otto het ontstaan en de geschiedenis van het religieuze gemoed en schenkt hij aandacht aan de godsdienstige gebeurtenissen die zich in de acht eeuwen vC hebben voltrokken. Hij laat zien hoe religies zich in verschillende tijden en culturen anders kleuren, maar zich ook gelijkvormig ontwikkelen zonder dat altijd van beïnvloeding sprake is.

In Israëel traden in de 8^e en 7^e eeuw v.c. de eerste profeten op. In Griekenland ontwaakte een hoger type van godsdienst. In het oude India ontstond het Brahmanisme en in China brak de historische tijd aan waarin het godsdienstige denken wakker werd. Bij de Perzen is er de werkzaamheid van Zoroaster al te effectief aan het werk. Daarna, tussen de 6^e en de 4^e eeuw, predikten Ezechiël en deuterio-Jesaja een universeel monotheïsme, doceerden Plato en Aristoteles, leerden Lao-tzi en Confucius hun wijsheid en verkondigde Boeddha zijn heilsleer die een machtige levensbeschouwing in het leven riep. Overal vind je overeenkomsten in de behoefte aan verlossing, in ideeën en idealen en religieuze levenswijze. Deze overeenkomsten komen volgens Otto voort uit 'een universeel verkijsing in de gelykgestemde menselijke ziel, die als de onderliggende bepalende factor overal aanwezig is'.¹

In 1915 tot hoogleraar in Breslau benoemd, vertrekt hij vandaar in 1917, als opvolger van de Ritschliaan-Herrmann² naar Marburg. In deze bloei-periode valt zijn grootste openbare werkzaamheid. Het met zijn zuster gedeelde huis, Sybelstraße 8, is een centrum van internationale ontmoetingen. *Das Heilige* maakt hem beroemd. Studenten stromen naar de colleges van deze wijze uit het westen, zoals hij soms wat geëxalteerd werd genoemd.

-
- 1 Religieuze overeenstemming. Overeenkomsten en verwante gedachten in de godsdienstgeschiedenis; een vergelijkende studie naar de oorsprong en ontwikkelingen van de godsdienst, Amsterdam 2005, uit het Voorwoord door de Nederlandse uitgever, p. 136. Vgl. Karl Jaspers spiltijd.
 - 2 Herrmann heeft hem nadrukkelijk voorgedragen: 'Ich danke Ihnen so treu und herzlich für Ihr Vertrauen, wie glaube ich, nur immer Menschen danken können.' HS. 691:405, 24-4-1917.

Op 5 mei 1925 wordt Rudolf Otto tot Senator van de Deutsche Akademie in München benoemd. In 1916 ontvangt hij een Turkse Orde van de Sultan der Osmanen en in 1932 een Eredoctoraat in de Theologie van de Universiteit van Uppsala. De bul draagt het opschrift:

In nomine Dei Excelsi Omnipotentis. Amen.¹

Otto onderhield contacten met geleerden, godsdienstige leiders en politici in verschillende landen. Tussen de correspondentie bevinden zich brieven aan onder andere de sinoloog en theoloog Richard Wilhelm (1930), Wilhelm Dilthey († 1911) en William Wrede († 1906). In het Miskotte-archief te Leiden bevindt zich een briefkaart van Rudolf Otto aan H. Miskotte († 1976), waarin hij o.m. namens zijn Nederlandse uitgever, J. L. Willem Seyffardt, vraagt of hij wellicht een tuchtige vertaler kent. Of Otto en Gerardus van der Leeuw († 1950) elkaar kenden is niet onwaarschijnlijk. Er zijn wederzijdse interesses, beiden zijn politiek actief geweest en toen Van der Leeuw in 1914 egyptologie studeerde in Göttingen doceerde Otto theologie aan de zelfde faculteit. Otto's *Das Heilige* was een onderdeel in zijn geregelde colleges.² In hun archieven is tot op heden echter niets van dien aard gevonden. Van der Leeuw is in elk geval diepgaand door Otto beïnvloed, hij noemt en citeert Otto regelmatig in zijn belangrijke werken.³ Dit laatste geldt ook voor Claas J. Bleeker.⁴ († 1983).

‘Rudolf Otto is beroemd geworden door *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, waarin hij het begrip *heilighaft* reëlysisch doet omschrijven. In dit boek heeft hij de ideeën van een geleerde met een fijn gevoel voor religieuze kwaliteitsverschillen.’

1 In de naam van de almachtige God in de hoge. Amen. Traditiegetrouw draagt Otto zijn volgende boek, *Reich Gottes*, (1933), op aan ‘de orde van theologen’ in Uppsala:

UPSALIENSI THEOLOGORUM ORDINI — RUDOLFUS OTTO DOCTOR UPSALIENSIS.

2 Vgl. Willem Hofstee, *Goden en mensen; De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw*, Kampen 1997, p. 33 e.v.

3 Met name *Wegen en Grenzen* (1932) is doordrenkt met Otto's gedachtegoed.

4 Bleeker ontving voor zijn internationale werk voor de godsdienstwetenschap in 1957 een eredoctoraat van de Universiteit van Straatsburg.

‘Zijn boek over het heilige is zeer populair. Het is de vraag of de fenomenologie niet meer te danken heeft aan zijn *West-östliche Mystik* en aan een boekje als *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*. In de vergelijking van de verschillende typen van mystiek toont Otto zich namelijk een meester. Hier is een waarachtig schouwen van het wezen. En in *Genadereligie* laat hij zien, hoe het voor-Indische geloof in genade naar de terminologie met het christelijke sterke overeenkomst vertoont, maar naar de godsdienstige houding diep verschilt. Dit is fenomenologisch genuanceerd ontleed.’¹

De opvolger van Van der Leeuw in Groningen, Th. P. van Baaren († 1983):

Prof. G. van der Leeuw: ‘Godsdienst is de verhouding van de mens tot iets anders’. Voor deze andere wereld gebruikt men in de godsdienstwetenschap vaak de anknijping *Heilige*. Deze term is afgevoerd door de Duitse geleerde Rudolf Otto, wiens mooie boek *Das Heilige* vele malen is herdrukt en in vele talen is vertaald.²

De godsdienstwetenschap gebruikt diverse woorden om deze andere werkelijkheid aan te duiden. Na het rationalisme van de achttiende en negentiende eeuw werd het als een ontdekking beleefd, toen de Duitse geleerde Rudolf Otto in 1917 met grote nadruk wees op de categorie van het heilige, van het Nāgārjuna Soetra bleef al de aandacht had gevestigd, en op de betekenis daarvan voor alle religies.³

De dichter Theo van Baaren:

Alle rechten voorbehouden.
 Het raadsel ligt doods stil
 want iedere beweging
 verraadt ons iets hiervan.
 Daarom houdt het zich stil,
 zodat het – authentiek – een raadsel blijven kan.⁴

1 Grondlijnen eener Phaenomenologie van den Godsdienst, N.v. Servire, Den Haag 1943, p. 26.

2 Prof. dr Th. P. van Baaren: *Uit de wereld der Religie*, Arnhem 1951, p. 14.

3 *Doolhof der Goden; Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap*, Amsterdam 1960, p. 13.

4 Theo van Baaren: *Trommels van marmor*, Amsterdam 1986, p. 66.

In 1917, het jaar van de publicatie van *Das Heilige*,¹ is Rudolf Otto hoogleraar *Systematische Theologie mit Pflichtprogramm in Godsdienstfilosofie, Dogmatiek en Ethiek* aan de *Marburger Evangelisch-Theologischen Fakultät*. Van 1920 tot 1921 is hij faculteitsvoorzitter. Tot zijn vervroegde emeritaat in 1929 blijft hij er werken. In 1923 verschijnt *Aufsätze das Numinose betreffend* en in 1925 het artikel *Meister Eckehardt's Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik*.

‘In de winter van 1923-1924 werd ik uitgenodigd om als gastdocent de *Haskell Lectures* aan het *Oberlin College, Ohio*² te verzorgen over de overeenkomsten en verschillen tussen de westerse en oosterse mystiek, met name in relatie met Eckehardt en Shankara. Ik heb deze colleges in de herfst van 1924 gehouden. Enkele voordrachten zijn daarna verschenen in tijdschriften, de een wat meer uitgewerkt dan de andere.’³

In het voorwoord bij *West-Östliche-Mystik* wijs Otto op het belang van zijn tijd in India, vooral Benares, en Japan voor zijn begrip van het verschil tussen westerse en oosterse religieuze tradities:

‘Hier aanschouwde ik voor het eerst tastbaar de wonderlijke parallellen tussen het oosterse voelen en ervaren en die van het Westen. Ook kreeg ik zicht op hun verborgen bijzonderheden en vreemdheden.’

‘Dat dit boek niet, zo te zien, mijn bevindingen met *Das Heilige* nog duidelijker zijn. Het sluit ook aan bij bepaalde hoofdstukken uit mijn *Aufsätze, das Numinose betreffend*’.⁴

Hij reft het boek als motto de versregel van de Engelse dichter Rudyard Kipling mee: *East is east, and west is west, – Never the twain will meet.*

1 *Das Heilige; Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (DH), Trewendt und Granier, Breslau 1917.

2 Vgl. *Theologische Realenzyklopädie* (T.R.), Berlijn 1977, p. 560; *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, p. 200.

3 *West-Östliche Mystik; Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (wÖM), Leopold Klotz Verlag, Gotha 1926, p. VI; Eng. vert.: *Mysticism East and West; A comparative analyses of the Nature of Mysticism*, The Macmillan Company, New York 1932, pp. 5-6.

4 wÖM pp. VI-VII.

‘Ist das wahr?’, knoopt Rudolf Otto er meteen aan vast. Zeker, hij erkent dat het lastig is voor de één om het geheim van de ander te doorgronden. Als kenner van zowel het christendom als het hindoeïsme probeert Otto de innerlijke verwantschap tussen de in het Latijn en Middelduits schrijvende Eckhart († 1328) en de in het Sanskriet schrijvende Shankara († 718) uit te werken. Shankara legt de Oepanisjaden uit en Eckhart de Bijbel. Otto constateert dat zij dezelfde overtuiging van het Eeuwig-Ene zijn toegedaan:

1. Er bestaat overeenstemming tussen hun opvattingen over *metafysica*, dat wil zeggen hun leer over datgene wat achter het in de natuur gegevene ligt, als oergrond van de werkelijkheid.
2. Beiden zien het al-God in de natuur gelegen nabij goddelijke Zijn. Voor Shankara is de verlossing in het Zijn van Brahman gelegen, terwijl Eckhart zegt: ‘God is hetzelfde ene, dat ik ben’.
3. Er is een overeenkomst in hun *lesmethode*. Het leren kennen is zelf essentieel. Zij keren zich allebei tegen een emotionele vorm van mystiek die zich als in een roes tot zoete troost en epicurisme laat vervoe- ren. Beiden bewandelen de weg van de diepe godskennis door subtiële dialectiek en vinden hun mytheit in de volheid van de stoffe. Het is een herinnering aan de transcendente Al-Ene en een vertrouwensrelatie met dat waarvoor woorden tekort schieten.¹

Wilen Aalders vermeldt het onderscheid dat ‘Rudolf Otto maakt tussen de verinnerlijking (*der Weg nach Innen*) en de weg naar de eenheidswaarne- ming (*der Weg der Einheitschau*)’² die God ziet als de Ene in de veelheid der dingen. Dat wil zeggen de vorm van mystiek, die de veelvormigheid van het leven volkomen wil achterlaten, en die andere vorm, die het geheel van de wereld, of van de mensheid, wil zien als een eenheid-in-God.³ In 1926 publiceerde Otto in het Weense tijdschrift *Religionspsychologie* zijn

1 Vgl. Dr. R. Boeke († 1994), *Drie Westerse wijzen in de 20e eeuw* uit 1985, pp. 25-26.

2 WÖM p. 52.

3 Vgl. W. J. Aalders *Mystiek; Haar vormen, wezen, waarde*, Groningen 1928, pp. 315-316.

artikel *Religiöse Kindheitserfahrungen*.¹ In *Spontanes Erwachen des Sensus Numinis* heeft Otto een aantal numineuze jeugdervaringen beschreven.² Later is dit aangevuld met de paragraaf *Ontwikkelingsfasen bij de jeugd en bij schriftloze volken*. Beide essays verschenen als aanvulling op *Het heilige*.

‘Rudolf Otto’s bekommernis is duidelijk: aantonen dat de kern van elke religieus-gelovige ervaring, van elke religie, numineus van aard is. Dat is echter iets anders dan te stellen dat de religieuze ervaring het exclusieve recht op numinositeit heeft. En Otto heeft sterk de neiging om dat te doen. Dit is vanaf het begin al een discussiepunt geweest. – Zo houdt Otto steeds weer de kunstzinnige en numineuze ervaringen *fundamenteel* uiteen. Hij geeft wel toe dat ze sterk met elkaar overeenkomen, elkaar *entsprechen*, dat ze elkaar kunnen openmaken. Maar dat op aankomt houdt hij ze scherp uit elkaar. Hetzelfde geldt, en nog veel sterker, voor het onderscheid tussen numineuze en seksuele ervaringen.’³

De gelijkenissen die Otto aawijst in literatuur in beeldende kunst, architectuur en muziek – zijn bedoeld als richtingaanwijzer en handreiking voor zijn minder ervaren lezers om in de buurt van het numineuze te kunnen komen. Dat zijn fenomenale beschrijvingskunst ook getuigt van een sterk esthetische aanleg, is voor de lezer mooi meegenomen. Hoe dan ook, of het nu religieus, regressief of esthetisch is, – ‘It is not the roots but the fruits’, om met de door Otto vermaladjde pragmaticus William James te spreken – Otto’s pionierwerk heeft vrucht gedragen, met name in jalgiaanse kringen.⁴

1 *Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschung-Institutes*, № 1 1926, pp. 99–105.

2 *Aufsätze* 1923, pp. 56–60. – 2^a GÜ 1932, pp. 274–282.

3 Vgl. T. van den Berk, *Het numineuze*, Zoetermeer 2005, p. 150.

4 Bv. Edw. Robinson, *The original vision: A study of the religious experience of childhood*, Religious Experience Research Unit Manchester College, Oxford 1977. Sir Alistair C. Hardy, *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*, Oxford 1979. Dolf Kohnstamm, *Ik ben ik; de ontdekking van het zelf*, Amsterdam 2002. V.d. Berk, *Op de bodem van de ziel; onbewuste drijfveren in de spirituele beleving*, Zoetermeer 2006.

De overeenkomsten en verschillen tussen christendom en hindoeïsme werden verder uitgewerkt in *De genadereligion van India en het christendom*¹.

De inhoud van dit boek is gebaseerd op colleges in Kassel (1924) en, in een meer uitgewerkte vorm, aan de universiteiten van Upsala (Olaus Petri-lezingen 1926) en Oslo. De colleges in Uppsala zijn uitgegeven als: *Indiens Nâdesreligion och Kristendomen*.² Het werd in het Deens vertaald en in 1927 verscheen de tekst in Madras als: *Christianity and the Indian religion of grace*.

Curieus en enigszins mysterieus is hier Otto's laatste voetnoot over een boekje van Paul Neff: *Religion als Gnade*. Het lijkt alsof Otto hier een dialoog aangaat met zijn eigen diepste religieuze vermoedens en twijfels. Op het omslag staat prominent: *Mit Geleitwort von Rudolf Otto Marburg*. Links achter het titelblad in stevige kapitale letters het credo van Otto's voorganger in Marburg:

RELIGION IST DER WEHRLOSE AUSDRUCK INDIVIDUELLEN ERLEBNIS
WILHELM HERRMANN

Op de naastliggende pagina een loofzang der ziele in een kleine cursief:

*Geheimenis en betovering
Dringt van een onbekende diepte
Naar de liden van je hart –
zwijgen in diep*

*Opkomend vanuit de duisternis
Brenge't je ziel in het nauw,
Vraag schuchter –
van een in diep*

*Bloeiend vanuit onzekerheid
Vorgevoel van samenklank,
Rust vervangt weerbarstigheid –
luister en zwijg.*

*Drängt fremder Tiefe
Rätsel und Zauber
Eigener Tiefe zu –
schweigend und parte.*

*Wächst aus dem Dunklen,
Seele bedrängend,
Fragend Befangen –*

*Blüht aus Befängnis
Ahnender Einklang,
Ruhe im Widerstreit –
lausche und schweige.*

Was getekend: R.O. – Armenius versus Gomarus; 'goede werken' versus genade; jezelf vastklampen of bij je kladden worden gegrepen – Religie als genade?

1 *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, C. H. Beck, München 1930;

Ned. vert.: Uitgeverij Abraxas, Amsterdam 2004; Eng. vert.: Londen 1930.

2 Vertaald door Birger Forell, Otto's medewerker tijdens zijn reis in 1927-1928.

De socioloog, die in 1922 het begrip *Fremdheit* definieerde, geeft Otto woorden – ‘die losstaan van elke vaktheologische arbeid en uit een volstrekt oorspronkelijke ervaring ontsproten schijnen te zijn’¹ – om zijn eigen positie tegenover verzoenende genade en mystiek in contrast te zetten.²

In 1932 verschijnt *Godheid en godheden van de Arya's*.³ In hetzelfde jaar verschijnen twee essaybundels die aan de hand van voorbeelden uit de godsdienstgeschiedenis de numineuze ervaring verhelderen: *Het gevoel voor het transcendente* en het meer theologisch georiënteerde *Zonde en oerschuld*, het laatste begrip stelt Otto tegenover de *iüstitia originalis*. Beide bundels ontstonden door het gestadig aanwassend aantal bijlagen bij *Het heilige*. Enkele daarvan waren al in 1923 verschenen als *Essays over het numineuze* (RM 3).⁴

In een brief van april 1927 spreekt Bultmann de hoop uit dat de tegenstand in Marburg misschien ‘in zes maanden, wanneer Otto in India zit’ kan worden overwonnen.⁵ – Deze laatste grote reis duurt van 18 oktober 1927 tot 14 mei 1928 en brengt Otto naar Ceylon, Indië, Palestina, Klein-Azië en de Balkan. Het doel was vooral om de verhouding tussen de theistische en mystiek-monistische richting in het oosters geloofsleven in levende lijve te toetsen. Otto leerde allerlei vormen van verering kennen, maar de eulische belevingen en andere religieuze uitingen toetste hij telkens op hun godsdienstig gehalte. Otto moet dan ook worden beschouwd als een geleerde die meer was dan een vergelijkend godsdiensthistoricus of een theoretisch fenomenoloog: steeds zoekt hij naar de wezenlijke kennis der goddelijke werkelijkheid.⁶

1 *Gnadenreligion*, München 1930, pp. 84-85; *Genadereligie*, Amsterdam 2004, pp. 100, 126-127.

2 Paul Neff, *Religion als Gnade*, Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen 1927.

3 *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Verlag von Alfred Töpelmann, Gießen 1932.

4 ‘Die Abtrennung geschah, um den Preis der Hauptschrift [RM 4] möglichst niedrig halten können und um andererseits den Käufern früherer Auflagen zu ermöglichen, sich die hinzugekommenen Aufsätze anzuschaffen ohne genötigt zu sein, das ganze Werk zum zweiten Mahle zu kaufen.’ DH 1923, Vorworte.

5 Michael Lattke, *Rudolf Bultmann on Rudolf Otto*. ‘Harvard Theological Review’ № 78, 1985.

6 Vgl. *Boeke* 1957, p. 71.

Op grond van zijn studie en ervaring komt hij tot de conclusie, dat wat zich aan de mens als heilig doet gelden, voor hem in bijzondere zin opgaat. Hij legt er zich op toe de eigen waarheid van de godsdienstzin te ontdekken. Zoals Georg Wünsch († 1964) het samenvat:

‘Volgens deze opvatting is religie iets dat geheel op zichzelf staat (*sui generis*), in de grond van de zaak buitenredelijk (*numinos*), dat door een bijzonder menselijk vermogen in het diepste innerlijk (*Seelengrunde*) van de schouwende geest oplicht (*anamnesis*), waarbij ‘gevoel’, ‘voorgevoel’ (*Ahnung*) en ‘goddelijkheid’ (*Divination*) dit karakteristieke vermogen om religie als een realiteit te erkennen, aanduiden.’¹

Dit gezichtspunt is bij Otto, in zijn boeken, gesprekken, levenshouding en in zijn *Religion und das Supernatürliche*

Inkijke exemplaar

Tijdens een driedaags verblijf op het eiland Elephanta bij Bombay beleeft Otto opnieuw een ervaring van *het heilige*, ‘de goddelijke werkelijkheid’:

‘Langs een prachtige stenen trap bestijgt je de berg, tot er halverwege aan de rechterkant een grote poort in de vulkanische rots opengaat die je naar binnenvoert, in een van de machtigste vroege Indiase rotstempels. **Copyright 2020** **Abraxas | Zuider-Amstel** **Alle rechten voorbehouden.** Daarbij heb je tegenhouden en zijn er dragers, het dat je op en wenen langzaam aan het halfduister, en stilaan ontwaar je de ontzagwekkende, in de muur gebeitelde afbeeldingen van de religieuze sagen van India, tot je de indrukwekkende binnenste ruimte bereikt. Hier rijst een godenbeeld op, lijdende tot die K. De vr. al. Tegelijkert. b. t. en. el.

Japanse sculpturen of met de grote Christusgestalten in vroeg-Byzantijnse kerken. Het heeft drie gezichten (*tri-murti*), slechts tot aan de borst uitgehouwen en drie keer zo groot als een mens. Je moet je neerzetten om de volle indruk te krijgen. Stil en imposant schouwt het middelste gezicht omlaag, de twee andere zijn en profil. Over het beeld ligt een volmaakte rust en verhevenheid. Shiva wordt hier afgebeeld als de wereldschepper, -hoeder en -vernietiger; tegelijk de redder en de zegenende.

1 *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Tübingen 1927-1932, IV, p. 842.

Nergens anders heb ik de geheimenis van het transcendente grandiozer en volmaakter uitgedrukt gezien dan in deze drie hoofden... Alleen al het zien van deze plek was de reis naar India al meer dan waard, en door de religieuze geest die hier vertoefd heeft kan men in een uur van meditatie (*Anschauung*) meer ervaren dan uit alle boeken.¹

Deze reiservaringen hebben Otto's overtuiging gesterkt dat de specifieke verschillen tussen christendom en hindoeïsme geen werkingen waren van hun bovenredelijke kern maar van hun respectieve ethische ontwikkelingen. De relatie tussen ethiek en religie is een van de centrale thema's van Otto's latere werk en leven. In vijf artikelen, geschreven tussen 1931 en 1932, probeerde hij recht te doen aan de absolute objectieve waarde die in religie wordt gevonden. Hij had dit in de jaren 1910-1920 uitwerken in de Gifford-lectures waarvoor hij in 1933 was uitgenodigd en die hij *De morele wet en de wil van God* had willen noemen. De slopende malaria en zijn immer sluimerende melancholia noopten hem de lezingen af te zeggen. De richting waarin zijn denken ging wordt ook duidelijk in zijn boek *Vrijheid en noodzakelijkheid* waaraan hij werkte tot zijn overlijden. Het werd herausgegeben von Theodor Siegfried en verscheen postuum 1940.³

In april 1933 wordt op grond van het Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums Otto's collega Hermann Jacobsohn ontslagen. Op 27 april 1933 werpt hij zich bij het Südbahnhof voor een trein. Otto is totaal van slag. Hij wilde zoon van zijn vriend adopteren maar slaagt daar niet in.⁴

Alle rechten voorbehouden.

- 1 Briefe Rudolf Otto's von seiner Fahrt nach Indien und Ägypten, CW 52 N^o 24, 1938.
- 2 Wert, Würde und Recht en Wertgesetz und Autonomie' in 'Zeitschrift für Theologie und Kirche', 12 (1931); Das Schuldgefühl und seine Implikationen en Das Gefühl der Verantwortlichkeit' in 'Zeitschrift für Religionspsychologie', 14 (1931); Pflicht und Neigung in 'Kant-Studien' 37 (1932). Vgl. Rudolf Otto, Aufsätze zur Ethik, hrsg. von J. S. Boozler, C. H. Beck, München 1979, pp. 53 e.v., 127 e.v., 143 e.v. en 175 e.v.
- 3 Rudolf Otto, Freiheit und Notwendigkeit; Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1940).
- 4 Almond, Ingeborg Schnack-interview 10-12-1980, Margareta Ottmer-interview 7-12-1980.

Op 25 april 1936 schrijft Otto aan Forell: 'Ik heb tien weken een zware griepaanval gehad, en voelde me zo zwak dat ik nauwelijks kon functioneren. Ik kan nog steeds niets doen en lig bijna de hele dag op bed.'¹ Zijn gekwelde conditie blijkt verder uit een andere brief aan Forell van 31 mei: 'We hebben een erg moeilijke tijd gehad. Johanne heeft in maart een ongeluk gehad, en ik ben het hele kwartaal zo ziek geweest van de griep dat ik niet wist wat ervan zou komen.'^{1a}

Begin oktober 1936 maakt Otto in z'n eentje een lange wandeling naar de spookachtige ruïnes van Burg Staufenberg bij Marburg. Ten langen leste beklimt hij de vermoeiende trap van de toren. De omstandigheden zijn tragisch en mysterieus. Eenmaal boven maakt hij een val van 25 meter en breekt een been en een voet.² In de Klinikum der Philipps-Universität krijgt hij morfine ter verlichting voor, tijdens, en na zijn val was Otto neerslachtig.³ Op 12 december schrijft zijn zus Johanne aan Birger Forell: 'Rudolf klaagt veel over hoofdpijn, waardoor hij vaak niet coherent kan denken; de depressie zijn ook weer begonnen. Hij huult vaker.'⁴ Samen met de morfine-ontwenning maakt dit hem suïcidaal. In februari 1937 wordt Otto opgenomen in de Landesheilanstalt Marburg. Tijdens zijn verblijf in de kliniek heeft Otto geprobeerd zich voor een trein te werpen,^{4a} zoals zijn vriend. Het verblijf in het Schwarzwald moet verlichting brengen. Otto voert er lange gesprekken over ethische kwesties.⁵

Otto sterft in de late avond van 6 maart 1937 op 67-jarige leeftijd. De doodsoorzaak was een longontsteking die hij had opgelopen in de Landesheilanstalt. Daarbij kwamen ernstige vernauwingen van de bloedvaten aan het licht die, zo bleek, al twintig jaar eerder hadden ingezet.

1 HS. UBM 797:170. – 1^a HS. UBM 797/171.

2 Margareta Ottmer sluit de mogelijkheid van een zelfmoordpoging niet uit. Ingeborg Schnack wijst die gedachte vooral op 'theologische' gronden af.

3 Volgens Margarete was oom Rudolf depressief van aard; vgl. T.R. 25, Berlijn 1995, p. 561.

4 UBM 797:178. – 4^a M. Ottmer-interview 1980. – 4^b Neue Züricher Zeitung 21-5-1933.

5 Rudolf Otto *Verantwortliche Lebensgestaltung; Gespräche uüber Fragen der Ethik*, hrsh. v. Karl Küssner, W. Kohlhammer, Stuttgart 1941, Riga 1943, Lüneburg 1959.

Zijn dodenmasker, afgenomen door de beeldhouwer Reinhard Paffrath in Marburg, ademt een weidse vrede, een stille verhevenheid. Ook zijn graf, hoog op de berg, vanwaar men ver uitziet, is passend voor deze persoon, wiens geest boven het aardse uitrees.

Otto werd begraven op de begraafplaats te Marburg met de inscriptie:

Heilig, Heilig Heilig, ist der Herr Zabaath.

Aan Otto's nagedachtenis werd op 20 juni 1937 in de aula van de Universiteit van Marburg een plechtige samenkomst gewijd. De voorzitter van de Faculteit Theologie, Emil Balla († 1956) en de decaan Heinrich Frick († 1952) hielden een herdenkingsrede, gevolgd door een in memoriam van de deken van St. Paulus, de Engelse en de Zwedse aartsbisschop.

Heinrich Frick: 'Rudolf Otto was een meester. Hij was een ontdekker. Alleen door de moeizame weg bergopwaarts te gaan, lukt het iemand het hoogste te bereiken en het diepe inzicht te verkrijgen dat zo kenmerkend was voor Otto.'

Zijn nagedachte is lijf en levend. Al eerst zaai hij door zijn geschriften, zoals zijn hoofdwerk *Das Heilige*, waarover Karl Küssner schreef:

'Ik zag het in de boekenkast bij doktoren, leraren, fabrikanten, bij journalisten en diplomaten in verschillende landen, hoorde in Engelse arbeiderscholen, in de salons der *Fraser Intelligence*, in kringen van Amerikaanse academici, van Indische sanskrit-leraren, Italiaanse filosofen over Otto spreken. Tagore, die hem persoonlijk kende en Ghandi stonden met hem in contact en schatten zijn werk hoog.'

Alle rechten voorbehouden.

Iedereen die hem ontmoette raakte onder de indruk van – ja, meer dan van zijn persoonlijkheid nog, van een eigenaardige macht en mysterie achter hem, alsof hij een andere wereld toebehoorde. Dat wekte ontzag. Men vóelde het, als hij zweeg. Het is nog te bespeuren bij de beeltenis die de schilder K. Doerbecker van hem maakte en waarin iets van diezelfde verheffing ligt, die boven hem uitwees.

Daarom draagt het portret het opschrift:

Sine tuo numine – nihil est in homine – nihil est innoxius.

1 Küssner 1941, p. 9.

PROF. DR. RUDOLF OTTO

HET HEILIGE

OVER HET IRRATIONEELE IN DE IDEE
VAN HET GODDELIJKE EN DE VER-
HOUDING ERVAN TOT HET RATIONEELE

UIT HET DUIJSCH VERTAALD
DOOR J. W. DIPPEL,
THEOL. DOCTS. TE AALTEN,
MET EEN INLEIDEND WOORD VAN
PROF. DR. G. V. D. LEEUW,
HOOGLEERAAR TE GRONINGEN.

Inkijkexemplaar

Copyright 2020



SEYFFARDT'S BOEK- EN MUZIEKHANDEL
AMSTERDAM 1928

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

INLEIDEND WOORD

JE KUNT JE AFVRAGEN OF EEN NEDERLANDSE UITGAVE VAN RUDOLF OTTO'S BEROEMDE BOEK *HET HEILIGE* IN ONS LAND NOG WEL NODIG IS. MAAR DE UITGEVER HEEFT ONGETWIJFELD GELIJK ALS HIJ STELT DAT EEN UITGAVE IN ONZE EIGEN TAAL HET BOEK ONDER VEEL MEER EN NOG GEHEEL ANDERE OGEN KAN BRENGEN DAN DIE HET TOT NU TOE LAZEN. HET BEHOORT TOT DIE BOEKEN DIE NOOIT GENOEG KUNNEN WORDEN GELEZEN.

Niet dat er geen bezwaren zijn. Die bezwaren worden, nu *Das Heilige* al een zekere leeftijd begint te krijgen, steeds duidelijker gevoeld. Ze zijn van verschillende aard: methodologisch, psychologisch, theologisch, filosofisch. Maar naarmate ze duidelijker worden hebben zij de glans van Otto's boek eerder verhoogd dan verduisterd. Ze zijn zonder uitzondering tekortkomingen van deugden. Zoals ook de taal – die wonderlijke, fascinerende taal – soms lijdt aan te grote indrukwekkendheid en al te grote oorspronkelijkheid. Natuurlijk maakt vooral die oorspronkelijkheid van de taal het boek oververtaalt. Elk boek van een zekere stand is dat, een aristocraat onder de boeken als dat van Otto is het in bijzondere mate. Maar de vertaler heeft zijn best gedaan om duidelijk te zijn en toch zoveel mogelijk van de kleur van het origineel te behouden.

Otto's boek heeft in de wetenschap zijn plaats gevonden met een invloed die verre uitreikt buiten de grenzen van het eigenlijke vakgebied. Je kunt zelfs wel zeggen dat iedereen, die met kennis van zaken over religieuze verschijnselen schrijft, Otto's gedachten in zich heeft opgenomen en er ook zonder dat *Das Heilige* uitdrukkelijk wordt geciteerd, rekening mee houdt. Het boek is in korte tijd één van die weinige wetenschappelijke daden gebleken die de vanzelfsprekende vooronderstelling vormen van elk verder onderzoek. Maar niet alleen voor de wetenschap is het boek van Otto hoogst belangrijk. Iedereen die meer helderheid wenst over zijn eigen religieuze leven zal het met stijgende spanning lezen.

Er is een oud sprookje dat in allerlei vormen bij vele volken voorkomt. Het hoofdmotief is dat een meisje of een jongen alleen wordt achtergelaten in een groot kasteel. Van alle kamers krijgt de sprookjesheld de sleutels, van alle op één na. En die éne deur van de verboden kamer trekt zijn eenzame ziel juist geweldig aan. Ten slotte opent hij de kluis van het mysterie. En dan kan hij van allerlei vinden: in het

ene sprookje is het een gruwelijke draak, in het andere het geheim van de liefde, in het derde niet minder dan de heilige Drie-eenheid zelf. Zo zijn in Otto's werk allerlei figuren dragers van het heilige, van de zonderlingste en meest ontstellende tot de eerwaardige en wel vertrouwde, van spoken en demonen tot de Heilige Gods en het Onuitsprekelijke van de mystiek. Maar één ding wordt ons, terwijl we lezen, steeds duidelijker: dat er in ons leven een verboden kamer is, waaromheen al ons hopen en al ons vrezen zich beweegt. Die ons trekt en lokt en ons doet huiveren bovendien, het heiligdom, waar wij het einde vinden van al onze vrees en al onze liefde in het wonder van de genade.

Groningen, 1928

Gerardus van der Leeuw

Inkijkexemplaar
HET HEILIGE IS EEN VITAAU BOEK GEBLEKEN. DE VELE ARTIKELEN, OPMERKINGEN VAN VERTALERS, UITKOMSTEN VAN GESPREKKEN EN LATER VERSCHENEN LITERATUUR WAREN VOOR RUDOLF OTTO AANLEIDING OM HET BOEK TE BLIJVEN UITBREIDEN MET BIJLAGEN EN AANVULLINGEN. LATER VERBODEN UITGEWERKT.

Copyright 2020
Het heilige (1917) is het juweel in de kroon die omlijst wordt door *Aufsätze das Numinose betreffend* uit 1923, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)* uit 1931 en *Sünde und Urschuld* uit 1932. Deze *tetrade* mag zonder voorbehoud een cultuurhistorisch monument worden genoemd. Tachtig jaar later noemt Karen Armstrong het meteen al op pagina 3 van *A history of God* en kwalificeert het als 'beroemd', 'klassiek' en 'belangwekkend'. Dr. Tjeu van den Berk noemt het in zijn boek *Het numineuze* uit 2003: '... Zonder twiifel het rijkste, krachtigste en in bloedrijkste boek uit de theologische literatuur van de twintigste eeuw dat ik ken. Wat *Het heilige* zo geniaal maakt, is de trefzekere formulering van het per definitie onformuleerbare'.

Abraxas | Zuider-Amstel
Alle rechten voorbehouden.
 De tekst van het boek, ook van de bijlagen, is onveranderd en nauwkeurig weergegeven. Een aantal kleinere bijlagen zijn, omsloten door « punthaakjes », in de tekst opgenomen. Aanvullingen en opmerkingen van de redactie zijn tussen [vierkante] haakjes geplaatst. Deze vierde druk is met uiterste zorg geredigeerd en gerevisieerd. Eventuele oneffenheden zijn inherent aan de weerbarstige taal van de schrijver. Alle opmerkingen van derden zijn meegewogen en hebben hopelijk bijgedragen aan de kwaliteit van de vertaling van deze indringende tekst.

D.M.

VOORWOORD

IN DIT BOEK BEN IK DE UITDAGING AANGEGAAN OM TE SCHRIJVEN OVER DAT WAT BINNEN DE DIEPTEN VAN HET GODDELIJKE ‘NIET-RATIONEEL’ OF ‘BUITENREDELIJK’ GENOEMD KAN WORDEN.

Ik wil hierbij op geen enkele manier de tendens van onze tijd aanmoedigen in de richting van een extravagant en grillig ‘irrationalisme’. Integendeel, ik ben het oneens met de morbide visie van deze stroming.

Het irrationele is vandaag de dag een favoriet thema van allen die te lui zijn om te denken of maar al te graag de zware plicht ontwijken om hun ideeën te beproeven, te testen en hun overtuigingen te grondvesten op een basis van samenhangende gedachtegangen.

Dit boek is, onder de erkenning van het enorme belang van het niet-rationele voor de metafysica, een serieuze poging om heel nauwkeurig het gevoel te analyseren dat overblijft waar dat concept tekortschiet en om een terminologie te introduceren die ondanks de noodzaak gebruik te maken van symbolen daardoor toch niet vrijblijvend of onbepaald is.

Voordat ik me op dit onderzoek in begaf bestudeerde ik vele jaren het rationele aspect van die opperste Realiteit die we ‘God’ noemen en de resultaten van mijn werk zijn neergelegd in mijn boeken *Naturalistische und Religiöse Weltansicht* uit 1904 (*Naturalism and Religion*, 1907) en *Die Kant-Friesische Religion-Philosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* uit 1909 (*The philosophy of religion based on Kant and Fries*, 1931).

Overigens heb ik de neiging te stellen dat niemand zich in de niet te omschrijven goddelijke macht (numen ineffabile) zou moeten verliezen die niet eerst volhardend en serieus studie heeft gemaakt van de eeuwige verhoudingen (*ratio aeterna*).

Marburg, 1923

Rudolf Otto

In deze vierde druk zijn enkele tekstuele en typografische verbeteringen aangebracht. De structuur is zodanig gewijzigd dat deze uitgave nu ook geschikt is voor wetenschappelijk gebruik.

Amsterdam, 2012

DE UITGEVER

RUDOLF OTTO HET HEILIGE

THEODOR VON HÄRING
ZUM GEDÄCHTNIS

In de zomer van 1891 volgde Rudolf Otto een module *pastorale theologie* samen met Theodor von Häring,
wiens visie de kloof tussen piëtisme en ritschlianisme overbrugde.

Met andere woorden: een visie die zich bevindt tussen zich verlaten op
persoonlijke ervaring en de geschiedenis van theologische waarheden.

In de drukken van vóór 1928 staat:

THEODOR VON HÄRING
GEWIDMET.

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure*

*Het huivren is des mensen schoonste deugd.
Hoe ook der wereld spot hem moog' bekoelen:
Ontroerd kan hij slechts 't onbegrepen voelen.*

RATIONEEL EN IRRATIONEEL

1- Voor elk theïstisch godsideaal in het algemeen en voor de christelijke in het bijzonder is het kenmerkend dat de godheid door haar scherp en duidelijk wordt begrepen en bepaald door benamingen (*Prädikaten*) als geest, verstand, wil, doelmatige wil, almacht, eenheid, bewustheid en dergelijke. De aard van God wordt dus gedacht in vergelijking met onze menselijke aard van persoonlijkheid en redelijkheid, zoals de mens dat in beperkte en begrensde vorm bij zichzelf waarneemt. Bovendien worden al deze aan het goddelijke toegeschreven kenmerken beschouwd als 'absoluut', dat wil zeggen als 'volmaakt'. Nu zijn al deze benamingen heldere en duidelijke begrippen, ze kunnen worden doordacht en door het denken worden geanalyseerd en gedefinieerd. Als wij een object dat zich voor zo'n zuiver begripsmatige mogelijkheid leent *rationeel* noemen, dan moet het in deze bevoordelingen of schijnbaar, verzet, van de godheid als *rationeel* worden gekwalificeerd. Een religie die ze erkent en belijdt is in dit opzicht een *rationele* religie. Alleen onder zulke voorwaarden is *geloof* mogelijk als helder verstandige overtuiging in tegenstelling met puur gevoel. Voor het christendom geldt het woord van Faust in elk geval niet:

Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch.

(Gevoel is alles, een naam op zichzelf betekent niets.)

Alle rechten voorbehouden.

'Naam' heeft in dit woord van Faust de betekenis van begrip of gedachte. Wij houden het er liever op dat een kenmerk van de waarde en de superioriteit van een religie is dat zij ook 'begrippen' en denkbeelden (namelijk geloofsvoorstellingen) heeft van het *transcendente*, van wat de zintuiglijke waarneming te boven gaat. Het zijn concepten zoals de hierboven genoemde, en andere die in dezelfde lijn liggen. Dat het christendom begrippen heeft, en wel in bijzondere helderheid en compleetheid, is niet het enige of het voornaamste, maar wel een zeer belangrijk kenmerk van zijn overwicht boven andere niveaus en vormen van religie. Allereerst moet hier al meteen en beslist de nadruk op worden gelegd.

Als tweede moeten we echter wel oppassen voor een misverstand dat tot een verkeerde eenzijdigheid kan leiden. Namelijk tot de opvatting dat in de genoemde en nog toe te voegen soortgelijke rationele predicaten het wezen van de godheid van alle kanten kan worden belicht. Dit misverstand wordt in de hand gewerkt door de traditionele en karakteristieke manier van uitdrukken van de geloofstaal, de didactische behandeling in prediking en theologie, en in sterke mate door onze heilige boeken.

Hier staat het rationele op de voorgrond, en het schijnt dikwijls alles te zijn. Dat hier het rationele op de voorgrond moet staan, is bij voorbaat te verwachten. Alle taal, voor zover ze uit woorden bestaat, wil in de eerste plaats begrippen overbrengen. Hoe scherper en ondubbelzinniger, des te beter is de taal. Maar al staan de rationele predicaten ook gewoonlijk op de voorgrond, ze putten de idee van de godheid zo weinig uit dat ze welhaast alleen maar geldig zijn voor en betrekking hebben op iets irrationeels. Het zijn zeker ook wezenlijke predicaten, maar het zijn synthetisch wezenlijke predicaten. Ze worden zelf niet begrepen, wanneer ze de dragers zijn van iets dat hen nog niet eigen is en ook niet kan worden begrepen in hun termen. Het moet op een andere, eigen wijze worden begrepen. Want op één of andere manier moet dit object toch begrijpbaar zijn. Was het dat niet, dan kon of immers niets over worden gezegd. Zelfs de mystiek bedoelt dat eigenlijk niet wanneer ze haar voorwerp *arrèton*¹ noemt, omdat ze dan alleen maar uit zwijgen kon bestaan. Maar het is juist de mystiek die meestal heel welsprekend is geweest.

Alle rechten voorbehouden.

2- Wij stuiten hier voor de eerste keer op de tegenstelling tussen rationalisme en diepere religie. Deze tegenstelling en haar kenmerken komen we nog vaker tegen. Het eerste en voornaamste kenmerk van rationalisme, waar al de andere mee samenhangen, ligt hier. Het vaak genoemde verschil dat rationalisme de ontkenning van het 'wonder' betekent, en zijn tegenpool de handhaving van het wonder inhoudt, is duidelijk onjuist of in elk geval erg oppervlakkig. De traditionele wonderbeschouwing als

¹ [Onuitsprekelijk, onbepaalbaar, wat niet onder woorden kan worden gebracht.]

toevallige doorbreking van de natuurlijke oorzakelijke samenhang, door een wezen dat die samenhang zelf heeft ingesteld en er dus heer en meester over moet zijn, is zelf zo ‘rationeel’ als maar kan. Rationalisten hebben vaak genoeg de ‘mogelijkheid van het wonder’ in deze zin erkend of zelfs haar gewoon *a-priori*¹ geconstrueerd. Overtuigde niet-rationalisten stonden vaak onverschillig tegenover verbazingwekkende kwesties. Het gaat bij rationalisme en zijn tegendeel eerder om een bijzonder kwaliteitsverschil in de mentale houding en het gevoelsgehalte van het religieuze leven zelf. Het gaat erom of het rationele in de godsidee het irrationele overheerst of totaal uitsluit, dan wel omgekeerd. Er is vaak gezegd dat de orthodoxie zelf de moeder van het rationalisme is geweest en dat is inderdaad gedeeltelijk juist. Dit was niet alleen omdat de orthodoxie simpelweg volledig in beslag werd genomen door doctrine en het ontwikkelen van dogma’s. Dat is bij de meest verwoede mystici ook het geval. Maar wel, omdat ze in haar dogmatische constructies geen manier vond om het irrationele element van religie op, of in andere wijze, echt te doen en dit in de religieuze ervaring (*Erleben*) levend te houden. Door deze verstandelijke benadering, en de ontkenning van de waarde van het buitenredelijke, rationaliseerde het denkbeeld over God eenzijdig.

Abraxas | Zuider-Amstel

3- Deze neiging tot rationalisering is tot op de dag van vandaag overheersend. Niet alleen de theologie, maar ook de algemene godsdienstwetenschap is ervan doordrongen. Bij ons onderzoek van de mythen en de religie van de schriftlozen, de pogingen om oorsprong en begin van de religie te construeren enzovoort, hebben wij er last van. Je kunt hier natuurlijk niet de hoogrationele begrippen op toe passen waarvan wij zijn uitgegaan. Maar toch zie je in die begrippen en in hun geleidelijke ‘ontwikkeling’ het kernprobleem van het onderzoek. Men construeert als voorlopers minder hoogwaardige voorstellingen en begrippen die de basis vormen voor de latere hoogrationele noties. Bovendien gaat het om ‘natuurlijke’ begrippen, dat wil zeggen om begrippen die ook binnen het

1 [A-PRIORI: wat van tevoren vaststaat, een gegeven.]

bereik van het menselijk voorstellingsvermogen liggen. En met een energie en vaardigheid die je bijna bewonderenswaardig zou noemen, worden de ogen gesloten voor het volstrekt eigene van de religieuze ervaring, zoals het zich ook in zijn primitieve uitingen al openbaart. Het is eerder verbazingwekkend dan bewonderenswaardig, want als er binnen het domein van de menselijk ervaring iets is dat specifiek is en alleen daar voorkomt, dan is het juist het religieuze. Werkelijk, het oog van de vijand ziet hier scherper dan dat van menige vriend of neutrale theoreticus. Aan de kant van de tegenstander weet men dikwijls heel precies dat de hele ‘mystieke rommel’ met ‘rede’ niets te maken heeft. In elk geval is het een gezonde aansporing om eens op te merken dat religie niet opgaat in rationele stellingen. De onderlinge verhouding tussen haar ‘momenten’ kunnen dan verhelderd worden zodat haar aard duidelijker wordt. Wij gaan dit nu uitproberen op de specifieke categorie van het heilige.¹

[IRRATIONALISME staat tegenover de ratio. Dit is het laatste wat wordt aan de rede een leidinggevend vermogen toegekend. In de tijd van de Verlichting was de ratio alles. Langs redelijke weg meenden de godgeleerden God, deugd en onsterfelijkheid te kunnen bewijzen. Tegenover dit rationalisme staat het openbaringsgeloof.

Het denken kan daarom plots werkelijkheid niet bereiken. Veel kwesier later zocht zich niet in logische begrippen vatten, stijgen boven de rede uit of druisen tegen de rede in. Veel filosofen hebben op die irrationele momenten de nadruk gelegd. Op alle terreinen is het irrationele zichtbaar; het menselijk denken zelf wordt beheerst door instincten, vitaliteit en sterfelijkheid. De werkelijkheid gehoorzaamt niet aan wetten, zij is onredelijk, anti-redelijk, absurd. Religieus wordt dan de goddelijke werkelijkheid gevoeld als de paradox en je moet het verstand tot zwijgen brengen om de religieuze waarheid te kunnen ontmoeten. Rudolf Otto bedoelt met irrationeel datgene wat niet in logische termen valt te beschrijven maar zeker niet per definitie onlogisch is. Omdat aan het woord irrationeel de noties ‘onredelijk’, ‘onberekenbaar’ en ‘strijdig met de rede’ kleven, kan het woord gelezen worden als ‘buitenredelijk’.

Vgl. bijvoorbeeld: Edwin Koster: *In betovering gevangen? Over verhaal en rationaliteit, religie en irrationaliteit*, hoofdstuk 8 *Religie: over de grenzen van de rede*, Budel 2005.]

1 Bij § 3: uitvoeriger in *Das Gefühl des Überweltlichen* (GDÜ), hoofdstuk II: *Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion*.

HET NUMINEUZE

Iets als 'heilig' kennen en erkennen is in de eerste plaats een bijzondere waarderingswijze en komt als zodanig alleen voor op religieus gebied. Zij heeft weliswaar aanknopingspunten in andere domeinen zoals de ethiek, maar zij ontspringt niet uit iets anders. Haar oorspronkelijkheid onttrekt zich aan het rationele in de eerder aangegeven betekenis. Het is een *arrè-ton*, iets onuitsprekelijks. Hert is niet toegankelijk voor het *abstracte* begrip. Net zoals bij kunst gaat het om een andersoortige ervaring.

1- Deze bewering nu zou bij voorbaat onjuist zijn wanneer het heilige hetzelfde was als wat er vaak mee wordt bedoeld in het filosofische en gewoonlijk ook in het theologische taalgebruik. We hebben ons namelijk aangeleerd 'heilig' op een manier te gebruiken, die geheel en al figuurlijk en in geen enkel opzicht oorspronkelijk is. Wij begrijpen het namelijk meestal als het absolute morele predicaat, als volmaakt goed. Zo noemt Kant¹ de wil die onwankelbaar uit plichtsbesef de morele wet gehoorzaamt een heilige wil; maar dat is eenvoudig de perfecte morele wil. Zo wordt er ook van heilige plicht of wet gesproken wanneer men alleen naar praktische noodzakelijkheid en haar algemeen geldende werking bedoelt.

1 [Volgens Kant leidt de godsdienst niet tot ware moraliteit, het is uit de moraliteit dat godsdienst geboren wordt. De morele principes, die ons door de rede gegeven worden, stemmen overeen met Gods heilige wil; om de laatste te leren kennen moet men de eerste ondervragen. De enig mogelijke en redelijke godsverering bestaat uit trouwe navolging van redelijke regels die de wil van de Allerhoogste aanvullen. De morele godsdienst is niet die van de zuivere cultus, die volgens Kant bestaat uit een streven naar gunsten, of die van valse deemoed en diepgevoeld berouw. Zij bestaat uit een goede levenswandel. 'Alles wat de mens, behalve een goede levenswandel, nog meent te doen om God welgevallig te zijn, is slechts godsdienstwaan en schijnreligie' De religie binnen de grenzen van de rede, 1793.]

Zo'n gebruik van het woord heilig is echter niet juist. Heilig sluit weliswaar dit alles in maar bevat ook nog voor ons gevoel een duidelijke meerwaarde, en daar gaat het hier in het bijzonder om. Ja, het is eerder zo dat het woord heilig en de woorden die daarmee in het Semitisch, Latijn, Grieks en in andere oude talen taalkundig gelijkstaan, bovenal en overwegend alleen deze meerwaarde betekenen. Voorzover de ethische factor al aanwezig was, hoorde het er in elk geval oorspronkelijk helemaal niet bij en vormde nooit de complete betekenis van het woord.

Omdat ons taalgevoel tegenwoordig ongetwijfeld altijd het morele bij het heilige betreft, is het nuttig om bij het opzoeken van dat specifieke en afzonderlijke bestanddeel van het begrip, tenminste voor tijdelijk gebruik bij ons onderzoek, een bijzonder woord daarvoor te vinden. Dat woord moet dan het heilige minus zijn ethisch moment aangeven en, wij voegen dat er maar meteen aan toe, minus zijn rationeel moment in het algemeen.

Waar wij nu over spreken, is wat wij proberen, dat te duiden, maar met name voelbaar en tastbaar willen maken, leeft in alle religies als haar meest oorspronkelijke diepste wezen, en zonder dit zouden ze zelfs helemaal geen religie zijn. Het leeft met een buitengewone kracht in de Semitische religies en in nog mate het woor in de Bijbels.

Het heeft hier ook een eigen naam, namelijk *kadosj*, waaraan *hagios* en *sancus* en nog preciezer *sacer* beantwoorden. Dat deze namen in alle drie talen het 'gele' en absoluut goede betekenen, en wel in de hoogste graad van ontwikkeling van de grondgedachte, staat vast. Dan vertalen wij ze met 'heilig'. Maar dit heilige is in dat geval niet meer dan de geleidelijke ethische schematisering en aanvulling van een eigensoortige oorspronkelijke gevoelsreflectie, die op zichzelf onverschillig kan staan tegenover het ethische en dus ook op zichzelf kan worden overwogen. En in de beginstadia van de ontwikkeling van dit moment of element betekenen trouwens al deze uitdrukkingen onmiskenbaar in eerste instantie iets heel anders dan het goede. Dat wordt door de huidige uitleggers algemeen aangenomen. Men noemt het terecht een verkeerde en verstandelijke of morele verbastering wanneer *kadosj* alleen met 'goed' wordt vertaald.

2- Het gaat er dus om voor dit geïsoleerde moment een naam te vinden, die het in de eerste plaats in zijn bijzonderheid vasthoudt, en het vervolgens mogelijk maakt de eventuele vormen (wijzen van openbaring) of ontwikkelingsniveaus ervan te omvatten en aan te duiden. Ik vorm hier voor het volgende woord: het numineuze (wanneer je van *omen* *omineus* kunt maken, dan ook van *numen* *numineus*), en spreek dus van een karakteristieke numineuze verklarings- en waarderingscategorie en ook van een numineuze gemoedsstemming, die telkens daar intreedt waar iets voor *numineus* wordt gehouden.¹ Omdat deze categorie volkomen van eigen soort (*sui generis*) is, kan ze net zo min als ieder ander oorspronkelijk gegeven feit nauwkeurig worden gedefinieerd. Ze is slechts aanwijsbaar. Je kunt er bij de toehoorder alleen begrip voor kweken door te proberen om door een uitvoerige bespreking te bereiken dat de categorie in het gemoedsleven van die ander ontspringt en tot leven komt. Dat is de enige manier om anderen bewust te maken van dit fenomeen. Je kunt deze methode ondersteunen door te wijzen op wat lijkend of ook karakteristiek tegenovergestelde, dat in andere al bekende en vertrouwde gevoelsferen voorkomt, aan te geven en er dan aan toe te voegen: ‘onze x is niet precies deze ervaring – maar is wel hierna verwant, en is daarvan het tegendeel. Gaat er bij u nu geen licht op? Met andere woorden, strikt genomen kun je niet mededelen waaruit deze onbekende x bestaat, je kunt een ander er slechts toe aanzetten en aanmoedigen het zelf te ontdekken – zoals trouwen het geval is met alles wat ‘uit de geest’ komt.’²

Alle rechten voorbehouden.

1 Pas later heb ik gezien dat ik hier geen aanspraak heb op ontdekkingsrechten. Vergelijk *Das Gefühl des Überweltlichen* het hoofdstuk *Von Zinzendorf* als ontdekker van de *sensus numinis*. En Calvijn spreekt al in zijn *Institutio* van een ‘*divinitatis sensus, quædam divini numinis intelligentia*’.

[Von Zinzendorf (1700-1760) was de oprichter van de Evangelische Broedergemeenten en Johannes Calvijn (1509-1564) kerkhervormer en grondlegger van de reformatorische stroming het calvinisme.]

2 Otto introduceert in dit hoofdstuk Söderblom’s categorie van het heilige.

HET 'CREATUURGEVOEL'

DE WEERKLANK VAN HET NUMINEUZE IN HET GEVOEL VAN EIGENWAARDE

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE I)

1- Ik nodig mijn lezers uit om zich eens te bezinnen op een moment van diepgevoelde religieuze bewogenheid, zo min mogelijk beïnvloed door andere vormen van bewustzijn.

Wie dat niet kan, of zulke momenten überhaupt niet kent, wordt verzocht om maar niet verder te lezen. Want met iemand die zich wel op zijn puberteitsgevoelens, zijn indigestie of sociale gevoelens kan bezinnen maar niet op specifiek religieuze gevoelens, is het moeilijk over godsdienstpsychologie worden gesproken. Hij is geexcuseerd wanneer hij probeert met de verklaringsprincipes die hij kent zover te komen als hij kan, en bijvoorbeeld gevoel voor schoonheid als zintuiglijk plezier, en religie als een functie van sociaal is met et. sociale vormen of nog eenvoudiger te verklaren. Maar de estheticus en de kunstenaar die vertrouwd is met het bijzondere van de esthetische ervaring, zal voor deze theorieën hartelijk bedanken en de religieuze mens nog meer.

Wij dringen er verder op aan om bij de toetsing en de analyse van zulke doorleefde momenten van diep religieus gevoel en ontroering meer aandacht te schenken aan het unieke van dit gevoel dan aan de overeenkomsten met vergelijkbare gevoelens. Verzoeken zijn in religieuze concentratie is iets anders dan het gevoel van morele verheffing bij het overdenken van een goede daad. Het gaat erom dat we zo nauwkeurig mogelijk onze aandacht richten op de unieke gevoelsinhouden van het religieuze moment en niet op de overeenkomsten met andere gevoelens. Christenen herkennen hier ongetwijfeld gevoelens die zij in zwakkere vorm al ervaren zoals gevoelens van geloof, hoop en liefde, dankbaarheid, vertrouwen en deemoedige overgave en berusting. Maar dit staat verre van de complete inhoud van de religieuze ervaring. Dit alles heeft niet die volstrekt unieke kenmerken van de *solemnele* religieuze ervaring en van de wonderlijke en alleen hier zo voorkomende ontroering.

2- Een zeer opmerkelijk element van zo'n aangrijpende ervaring is door Friedrich Schleiermacher op gelukkige wijze belicht: het gevoel van afhankelijkheid. Er zijn twee dingen op deze veelbetekenende ontdekking van hem aan te merken.

Het door hem eigenlijk bedoelde gevoel is in zijn bijzondere soort geen afhankelijkheidsgevoel in de gewone zin van het woord, zoals het bijvoorbeeld ook op andere domeinen van leven en ervaring kan voorkomen als een gevoel van eigen ontoereikendheid, onmacht en geremdheid door omstandigheden. Er zijn wel duidelijke overeenkomsten. Deze analogieën kunnen dienen als vingerwijzing, als indicatie van Schleiermachers uitdrukking. Hierdoor kan het worden 'belicht' en een wenk geven in de richting waar het om gaat, zodat ze dan verder spontaan voelbaar wordt. Maar dit specifieke gevoel is toch, ondanks alle overeenkomsten, kwalitatief anders dan de alledaagse gevoelens.

Schleiermacher onderscheidt trouwens ook zelf nadrukkelijk het religieuze afhankelijkheidsgevoel van andere afhankelijkheidsgevoelens. Maar hij ziet dit verschil alleen als gradueel. Dat wil zeggen, hij maakt verschil tussen 'absolute' en 'relatieve' afhankelijkheid, als het 'volkomene' en het 'graduele' maar niet door een bijzondere intrinsieke kwaliteit. Hij ziet over het hoofd dat het toch eigenlijk niet meer is dan een voor de hand liggende overeenkomst met de 'innerlijke bevangingen' die we hier voor ogen hebben, wanneer wij het afhankelijkheidsgevoel noemen.

Zal de ezer nu door zo'n vergelijking en tegenstelling bij zichzelf ongeveer kunnen vinden wat ik bedoel te zeggen, maar niet op andere wijze kan uitdrukken? Juist omdat het een oorspronkelijk gegeven feit is, en daarom slechts een door zichzelf bepaalbaar gegeven in het zielenleven, kan ik u misschien nog een beetje verder helpen door een bekend voorbeeld te geven waarin precies het moment waarover wij hier spreken in krachtige termen tot uiting komt.

Als Abraham in Genesis 18:27 het waagt om met God te spreken over het lot van de inwoners van Sodom, zegt hij:

'Nu ik eenmaal zo vrij ben geweest de Heer aan te spreken, hoewel ik niets dan stof ben...'

Dit nu is een zelfgetuigend afhankelijkheidsgevoel, dat echter nog veel meer en tegelijk iets totaal anders is dan elk ander gevoel van afhankelijkheid. Ik zoek hiervoor een naam en noem het *creatuurgevoel*, het gevoel een schepsel te zijn dat in zijn eigen nietigheid verzinkt en overweldigd wordt in de confrontatie met wat al het geschapene te boven gaat.

Je kunt makkelijk inzien dat ook deze uitdrukking allerminst een *begripsmatige* opheldering van het probleem geeft. Want waar het op aankomt is niet alleen datgene wat de nieuwe naam alleen kan uitdrukken, het moment van verzinken en eigen nietigheid tegenover een absolute overmacht, maar tegenover een *dergelijke* overmacht. En dit ‘dergelijke’, dit ‘hoe’ van het bedoelde, is weer precies even onzegbaar. Het kan alleen maar langs een omweg aangegeven worden, door zelfbezinning en een verwijzing naar de specifieke toon en het gehalte van de gevoelsmatige reactie zelf, die bepaalde innerlijke ervaringen te voorschijn roept en die men zelf moet ondervinden (*erleben*).

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

3- De andere tekortkoming (over een derde wordt later gesproken) van Schleiermacher's definitie is dat hij door het afhankelijkheidsgevoel, of zoals wij nu zeggen door het *creatuurgevoel*, de eigenlijke inhoud van het religieuze gevoel zelf wil bepalen. Rechtstreeks en in eerste aanleg zou het religieus gevoel dan een zelfgevoel zijn, een gevoel van een kenmerkende zekerheid van mijn *zelf*, te weten van mijn afhankelijkheid. Pas door een *conclusie*, leed er namelijk een *oorzaak* buiten mi zelf bij te denken, zou je dan volgens Schleiermacher op het goddelijke stuiten. Dat gaat echter dwars tegen de psychologische feiten in. Het *creatuurgevoel* laat zich eerder zien als een begeleidend gevolg. Het is als het ware de schaduw van een ander gevoelsmoment (namelijk van ‘ontzag’), dat zelf ongetwijfeld *allereerst* en rechtstreeks in relatie staat tot iets buiten mij.

Dit nu is precies het *numineuze* object. Slechts waar het *numen* als *preasens* (aanwezig) wordt beleefd, zoals bij Abraham, of waar iets van numineus karakter wordt aan gevoeld, dus pas door gebruikmaking van de categorie van het numineuze op een werkelijk of vermeend object, kan als de *reflex* daarvan het *creatuurgevoel* in het bewustzijn ontstaan.

Dit is een zo duidelijk ervaringsfeit, dat het zich aan de psycholoog als het eerste bij de analyse van de religieuze ervaring moet opdringen. William James bijvoorbeeld zegt in zijn boek uit 1902, *The varieties of religious experience*¹, als hij en passant het ontstaan van de Griekse godenvoorstellingen bespreekt, bijna naïef (cursivering van James):

‘Wij hoeven ons op dit moment geen mening te vormen over de oorsprong van de Griekse goden. Maar onze reeks voorbeelden voert ongeveer tot deze conclusie: er schijnt in het menselijk bewustzijn een gevoel van werkelijkheid te zijn van een objectieve aanwezigheid, een ervaring van wat wij kunnen noemen ‘er is iets’. Het is dieper en algemener dan een van de speciale persoonlijke ‘zintuigen’, waardoor, volgens de gangbare psychologie, bestaan en lijden en pijn en dankbaarheid openbaar.’

Doordat hem, op zijn empirisch en pragmatisch standpunt, de weg tot het aanvaarden van een kennisaanleg en een ideeënfundering in de geest zelf is afgesneden, moet James dan wel tot enigszins wonderlijke en mysterieuze hypothesen toevlucht nemen om dit feit te verklaren. Het feit zelf echter merkt hij zuiver op, en hij is realist genoeg om het niet weg te verklaren. Bij zo’n ‘realiteitsgevoel’ (als eerste en onmiddellijk gegeven, dat wil zeggen bij het gevoel van een duidelijk gegeven, numineuze grootheid) is dan het ‘afhankelijkheidsgevoel’, of beter: het creatuurgevoel, een daarop volgende consequentie, namelijk de depreciatie van het sibiject in zijn eigen ogen. Het laatste impliceert het eerste.² Het gevoel van een ‘volkomen afhankelijkheid’ aan mijn zijde heeft als uitgangspunt een gevoel van een ‘volkomen overmacht (en ongenaakbaarheid)’ aan de andere zijde.³

1 William James: *Vormen van religieuze ervaring*, hoofdstuk III, § 4 Wij kennen ook een ander soort werkelijkheidsbesef, Amsterdam 2010, p. 48; vert. D. Mok et al.

2 Voor Schleiermacher vergelijkbare men in R. Otto: *West-östliche Mystik*, 2^e druk Gotha 1929, wat in deel C *Neuere Parallelen und Erläuterungen*, hfdst. 2 *Die Mystik der ‘zwei Wege’* bei Schleiermacher uitvoeriger over hem wordt gezegd.

3 [Zie ook: *Sünde und Urschuld x Der neue Aufbruch des Sensus Numinis bei Schleiermacher.*]

MYSTERIUM TREMENDUM

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE II)

§1 Wat is nu dat – objectief, buiten mij gevoelde – numineuze eigenlijk?

We zeiden al dat de aard van het numineuze alleen kan worden aangegeven door zijn bijzondere gevoelsreactie in het innerlijk leven, omdat het ‘van huis uit’ immers irrationeel, buitenredelijk is, dat wil zeggen niet in begripen kan worden uitgelegd. Het is zodanig, dat het een menselijk gemoed met die en die stemming aangrijpt en ontroert. Deze ‘die en die’ stemming moeten wij nu proberen te omschrijven door verwante gevoelens ermee te vergelijken en te contrasteren, en haar door symboliserende uitdrukkingen voelbaar te maken. En wij zoeken nu, anders dan Schleiermacher, juist dit *primaire* op het object betrokken bepaalde gevoel, dat pas *secundair* wordt gevolgd door de schaduw van het geheel *subjectieve* creatuurgevoel.

Denken wij nu aan het diepste en meest fundamentele in iedere sterke religieuze gevoelsbeweging, voor zover ze nog meer is dan geluksgeloof, vertrouwen of liefde, datgene wat afgezien van deze begeleidende elementen ook in ons zinnelijk innerlijk met een zinnelijk en zinnelijk geweld kan aangrijpen en vervullen. Gaan wij het na door het ons in te leven, mee te voelen en na te voelen bij anderen, in de sterke explosies van diepgelovigheid en de stemmen en uitingen daarvan, in de plechtigheid en de hoge gestemdheid van het rituele en liturgische, in datgene wat om religieuze monumenten, gebouwen, tempels en kerken leeft en zich beweegt, – zo kan zich slechts één uitdrukking voor dit alles aan ons opdringen: het gevoel van het *mysterium tremendum*, van de huiveringwekkende geheimenis.

Het gevoel van dit mysterie kan met milde stroom het innerlijk vervullen in de vorm van de verheven stille stemming van verzonken aandacht. Het kan overgaan in een rustig vloeiende gestemdheid van de ziel die lang aanhoudt en natrilt, tot zij uiteindelijk wegsterft en de ziel weer in het profane, het alledaagse achterlaat. Het kan ook met krampachtige stoten

en stuiptrekkingen plotseling uit de ziel naar voren breken. Het kan voeren tot een vreemde opwinding, tot roes, vervoering of extase. Het kan wild en demonisch worden. Het kan geleidelijk omlaaggaan tot spookachtig vrezen en sidderen. Het heeft zijn ruwe, barbaarse eerste uitingen en laagste vormen. En het ontwikkelt zich tot een teer, gelouterd en opgetogen gevoel. Het kan worden tot het stille en deemoedige huiveren en verstommen van het schepsel voor het – ja waarvoor? Voor wat in een onuitsprekelijk *geheim* alle schepselen te boven gaat.

Zo zeggen wij het, om toch iets te zeggen. Het valt echter meteen weer op dat wij daarmee eigenlijk niets zeggen, of tenminste, dat ook hier weer onze poging tot begripsbepaling zuiver negatief is. *Mysterium* is naar het begrip niets anders dan de naam voor het verborgene, dat wil zeggen het onbekende, niet begrepen en verstante, niet mededagse, niet vertrouwdde, zonder dat dit nader kan worden bepaald naar zijn hoe. Toch is er iets mee bedoeld dat zonder meer positief is. Het positieve ervan wordt louter in gevoelens beleefd en door te voelen kunnen wij, al loelichtende ook wel verduidelijken, door ze gelijktijdig te laten doorklinken.¹

Met diep inzicht heeft F.W. Robertson (1816-1853) het numineus gevoel helder beschreven. Zie zijn naar de diepte voerende preek over de strijd van Jacob met de El in: *Ten Sermons II, The revelation of Mystery* (1864):

Het werd geopenbaard door diep ontzag. Het is veelbetekenend als ons wordt verteld dat de goddelijke engel van Jezus tot wijlen Abraham dastelen kwam te gaan toen het haast begon te dagen; en dat Jacob Hem krampachtiger vasthield alsof hij zich er bewust van was, dat het daglicht hem waarschijnlijk van de voorvoelde zegening zou beroven. Hierin schijnt een zeer diepe

1 Over de zin van ‘gevoel’ als een vóór en boven het begrip bestaande en toch waargenomen betrokkenheid op een object, vergelijk *Das Gefühl des Überweltlichen*, hoofdstuk xv *Nachträgliche bemerkungen § Schlußbemerkung über ‘Gefühl’*.

[Zie ook: Dr. W. Banning: *Religieuze opbouw*, 1933. In aansluiting op Otto’s *mysterium tremendum* met name het Tweede Gedeelte *De inhoud van de Godsvoorstelling*, hoofdstuk vi *Het Heilige*. Dit hoofdstuk is integraal opgenomen in de bundel *Een wijze uit het westen*.]

waarheid te zijn verborgen. De nadering tot God is inniger in wat onbepaald dan in wat bepaald en duidelijk is. Hij wordt gevoeld in diep ontzag, en in verwondering en toewijding meer dan in een helder begrip. In zekere zin heeft duisternis meer van God dan licht. Hij vertoeft in het diepe donker. Momenten van een teer en vaag mysterie brengen vaak duidelijk het gevoel van zijn nabijheid. Wanneer de dag aanbreekt en de dingen goed waarneembaar worden, is het goddelijke als morgendauw uit de ziel vervluchtigd. In diep verdriet en door onzekere, vage voorgevoelens gekweld, voelen wij de Eeuwige om ons. De somberheid lost zich op, de vreugde over de wereld komt terug en het schijnt alsof God is heengegaan – het Wezen dat ons met een sprakeloos makende hand had aangeraakt en met ons worstelde, maar wiens aanwezigheid, zelfs op het vreselijkste moment, in de hoogste mate gelukzaliger was dan Zijn afwezigheid. Het is waar, zelfs in letterlijke zin, dat de duisternis God openbaart. Elke morgen trekt God het gordijn van intens licht over Zijn eeuwigheid, en verliezen wij de Eeuwige. Wij kijken omlaag naar de aarde in plaats van omhoog naar de hemel, naar een beperkter schouwspel – dat wat door de microscoop wordt onderzocht wanneer de telescoop terzijde wordt gelegd – kleingeestigheid in plaats van onmetelijkheid. ‘De mens gaat voort naar zijn werk en zijn arbeid tot aan de avond’ en in de drukte van de dagelijkse beslommeringen lijkt het alsof we ophouden Hem te aanschouwen. Dan trekt Hij als de nacht valt het gordijn open en wij zien hoeveel van God en Eeuwigheid de schitterende, heldere dag voor ons verborgen heeft gehouden. In zijn eenzaamheid sakte, schone denken is de Onzegbare nabij. Namen bezitten een macht, een vreemde macht om God te verbergen. Als Jacob een woord had gekregen, had dit woord hem wellicht bevredigd... Gods bedoeling was niet namen en woorden te geven maar gevoelswaarheden. Die nacht, in dat vreemde schouwspel, prentte Hij in Jacob’s ziel een religieus ontzag dat later ontwikkeld kon worden – geen stel formele uitdrukkingen die de hunkering van het verstand met een lege dop zou hebben bevredigd en de ziel zou hebben dichtgesnoerd: Jacob voelde de Oneindige, die zuiverder wordt gevoeld naarmate Hij het minst wordt genoemd.¹

1 [KLEINERE AANVULLINGEN NR. 1; vertaling dr. Oene Noordenbos en Daniël Mok.]

§2 Het element van het 'tremendum' (het ontzagwekkende)

Om de positieve essentie van het object van deze gevoelens te verduidelijken, onderzoeken we de term *mysterium tremendum* en beginnen met het bijvoeglijk naamwoord: *tremendum*. *Tremor*, 'trillen, beven, sidderen', is op zich de begeleidende emotie van *vrees*, een bekend 'natuurlijk' gevoel. Het dient hier als een dichtbijliggende en sterk overeenkomstige kwalificatie van een volstrekt eigensoortige gevoelsreactie die wel een beetje lijkt op *vrees*. Hoewel het heel iets anders is dan bevreesd zijn, kan het door de *analogie* gebruikt worden om de aard van het ontzagwekkende te verhelderen.

In sommige talen vindt men uitdrukkingen die deels uitsluitend, deels in hoofdzaak deze 'vrees', die meer is dan *vrees*, aanduiden. Bijvoorbeeld: *hikdisj/hiqdis*, Hebreeuws voor heiligen. Iets 'heiligen in zijn hart' betekent: iets karakteriseren door het gevoel van een niet met andere angsten te verwarren 'vrees'. Het is iets van de orde door te zeggen: die van het numineuze. Het Oude Testament is rijk aan parallelle uitdrukkingen voor dit gevoel. Bijzonder opmerkelijk is hier de 'emät JHWH, de 'schrik Gods', die de Eeuwige laat uitstromen, ja kan verslinden als een dodelijk wapen dat zich meester maakt van de mens en sterk verwant is aan het *deima panikon* (de panische schrik) van de Grieken. Men vergelijkte Exodus 23:27:

De schrik voor mij stuur ik voor jullie uit,

Alle rechten voorbehouden.

Of Job 9:34: Dan zou zijn hand mij niet meer straffen en zijn verschrikking mij niet meer overveldigen. 13:21: Haal uw handen van mij af en laat angst voor u mij niet verlammen. Dat is een schrik vol innerlijke ontzetting, zoals nooit kan worden ingeboezemd door iets dat tot het geschapene behoort, hoe dreigend en machtig het ook is. Het heeft iets van het 'spookachtige' in zich.

Het Grieks heeft hier zijn *sebastós* (majesteitelijk, eerbiedwaardig). De vroege christenen voelden scherp aan dat de titel *sebastos* niet aan een sterveling toekomt, ook niet aan de keizer. Zij begrepen dat het een numineuze kwalificatie was, en dat het afgoderij zou zijn wanneer je een

mens door de categorie van het numineuze zou willen waarderen door hem *sebastos* te noemen. Het Engels heeft hier zijn *awe*, dat naar zijn diepere en meest eigen betekenis ongeveer bij ons onderwerp hoort.¹ Vergelijk ook *he stood aghast*. In het Duits [en Nederlands] hebben wij het ‘heiligen’ [‘zich overgeven’] aan het taalgebruik van de Schrift ontleend.² Ik heb indertijd in mijn bespreking van Wundt’s *Animisme* voor dit gevoel het woord *Scheu* voorgesteld, waarbij dan weliswaar het bijzondere, namelijk het numineuze, tussen aanhalingstekens staat. Men kan ook spreken van ‘religieuze vrees’.³ Hier gaat de ‘demonische’ vrees (overeenkomend met de panische schrik) aan vooraf met haar apocriefe nakomeling: de spokenvrees. Dit komt in het gevoel voor het ‘enge’ (*unheimliche, uncanny*) voor het eerst tot uiting. Van deze vrees en haar ruwe beïnvorm, van dit eenmaal in de eerste opwekking doorgebroken gevoel voor iets ‘engs’ dat vreemd en

-
- 1 [Het Hebreeuwse oerwoord *jir’a* is de bron van het Engelse woord *awe*. *Jir’at hasjeem* = ‘de vreze des HEREN’. Bij de S-T-K-M-N-tekst in dit lotte, goddienst van angst leiden. Het woord is ook verbonden met ‘eerbied’ en ‘een gevoel van huivering’ of ‘ontzag’ voor de majestas van de Almachtige. Sidderen en beven klinkt er ook in door.]
- 2 Wij hebben een eigen zelfgegroeide uitdrukking voor de ruwere en lagere gradaties van dit gevoel, namelijk *gruuen* of *sjeen* [gruuen en gräusen], en voor de veredelde hogere gradaties is het woord ‘huiveren’ of ‘sidderen’ [*erschauern*] tamelijk geschikt; ‘huiveringwekkend’ en ‘huivering’ is gewoonlijk ook zonder de toevoeging van het afdieft identisch met de lichte huivering. Een platte dialectische volksuitdrukking voor de lagere vormen is het ‘griezelen’ [*gruseln en gräsen*]. Zo is ‘gruwel’ of ‘afschuw’ oorspronkelijk een om zo te zeggen negatief numineus woord. Terecht gebruikt Luther het in deze betekenis als vertaling van het Hebreeuwse *sijkhoes*.
- 3 [Het Duitse woord *Scheu* kan vertaald worden met ‘schroom’, ‘vrees’, ‘ontzag’ en ‘eerbied’. ‘Vrees’ of ‘vreze’ heeft in religieuze zin zeker een numineuze bijklank. Denk aan de *vreze des Heren*, hoop en vrees en vrees en beven. Het laat ook alle gradaties van huivering toe zoals ‘met stomheid geslagen’ en ‘perplex staan’; *schroom* is een mooier woord maar lijkt mij te zwak. – De ‘religieuze vrees’ of ‘religieus ontzag’ is een dubbele beweging, het doet je trillen en beven, maar je wordt niet weggeslagen, je blijft gefascineerd. Het is een fysieke en geestelijke spanning.]

nieuw in het gemoed van de oermensheid opdook, is alle godsdiensthistorische ontwikkeling uitgegaan. Daarin vinden 'demonen' net zoals 'goden' hun oorsprong en wat verder de 'mythologische bewuste waarneming' of de 'fantasie' aan objectiveringen van dit gevoel te voorschijn bracht. Als je dit niet als een eerste, kwalitatief specifieke, uit niets anders afleidbare fundamentele factor en kracht van het gehele godsdiensthistorische proces wilt aanvaarden, kom je met alle animistische, magische en volkspychologische verklaringen van het ontstaan der religie onmiddellijk op dwaalwegen en ga je aan het eigenlijke probleem voorbij.¹

•Wat de algemene beschouwingen over deze kwesties betreft, verwijs ik naar de uiteenzettingen van John W. Harvey in de inleiding van zijn vertaling *The Idea of the Holy*. U kunt het bijzonder naar zijn bijdrage die hij in Appendix x brengt: De uitdrukking van het numineuze in het Engels op blz. 216:

“Hoewel de Duitse filosofische woordenschat in het algemeen rijker en preciezer is in uitdrukking, is het Engels hier niet in het nadeel. Ja, de rijkdom aan synoniemen in het Engels was voor de vertaling beslist een *embarras de richesse* (van een verwarrende rijkdom). Voor het ene Duitse heilig en zijn ervoeringen, hebben wij *sacred* en *holy*, *soledness*, *holiness* en *sanctity*, *hallow* en *sanctify*. Voor Godtheit hebben wij zelfs drie synoniemen: *deity*, *divinity* en *Godhead*.

Alle rechten voorbehouden.
1 Vgl. mijn hoofdstuk 25 *Myths and Religion in Words*. Weliswaar kloopt dit mijn boek *Aufsätze das Numinose Betreffend* en dat in *Deutsche Literatur Zeitung*, 1910, № 38. Ik vind in nieuwe onderzoeken, in het bijzonder in die van R. Marett en Nathan Söderblom, een verheugende bevestiging van mijn gedane beweringen. Weliswaar onderkennen ook beide auteurs het volstrekt eigene, van alle 'natuurlijke' gevoelens kwalitatief verschillende karakter van de 'numineuze vrees' nog niet met die scherpte die hiervoor nodig is. Maar vooral bij Marett scheelt het nog maar een haartje. Men vergelijkelijke zijn baanbrekende onderzoeken in: R. R. Marett, *The threshold of Religion*, Londen 1909. En N. Söderblom, *Das Werden des Gottenglaubens*, Leipzig 1915 [die in dit boek de categorie van het heilige invoert]. Vgl. bij dit laatste mijn bespreking in de *Theologische Literaturzeitung*, januari 1925.

Al deze alternatieven zijn vermoedelijk een juiste weergave in de specifieke context. En als wij telkens één daarvan kiezen, moesten wij dikwijls subtiele betekenisverschillen, die aan de beide andere woorden vastzitten en die in de ene Duitse uitdrukking liggen opgesloten, opofferen. De beslissende factor waarom wij voor ‘heilig’ *holy* kozen en niet voor *sacred* was de overweging dat dit de Bijbelse uitdrukking is, die vooral op die belangrijke plaatsen in de Schrift voorkomt waarvan het boek regelmatig voorbeelden aanhaalt, en die voor zijn bewijsvoering van centrale betekenis zijn, zoals bijvoorbeeld *Jesaja 6*. Ook geloof ik, dat in taalgevoel *holy* als een numineuzere uitdrukking aanvoelt dan *sacred*. Hoewel voor *holy* misschien nog meer geldt dan voor het Duitse *heilig*, dat het voornamelijk slaat op de hogere ontwikkelingsniveau van de religieuze ervaring, waarin het numineuze zich al verzadigd heeft met rationele en morele momenten en daarom voor ons bijna dezelfde betekenis heeft als *goodness*, zo vinden wij toch ook juist *holy* in getuigenissen waar deze hogere en diepere betekenis ook nog niet aanvoelt. In waar het nog zuiver het numineuze is in zijn vroege en nog ‘ruwe’ vorm. Bijvoorbeeld in de bekende verzen uit de *Kubla Khan* van Samuel T. Coleridge:

Abraxas | Zuider-Amstel

*A strange place is holy and enchanted
As e'er beneath a waning moon was haunted
By woman wailing for her demon-lover!*

Altho' een ocht 'numineus' citaat. Het numineuze is hier echter nog op het eenvoudige, 'voorreligieuze' ontwikkelingsniveau. Er zit nog niets van sanctity in. Het onbesuisd gebruik van het woord 'holy', zo komt het mij voor, kon de dichter zich hier nog net veroorloven, terwijl wij blijkbaar sanctity bestemmen voor een wat meer beperkte en hogere betekenis. Los van deze genoemde uitdrukkingen lijkt de Engelse taal rijk te zijn aan numineuze termen.

Rudolf Otto heeft zelf gewezen op ons *awe* en *to haunt*, die beide geen precieze equivalent in het Duits hebben. En voor *uncanny* als een tamelijk precieze vertaling van *unheimlich* heb ik nu en dan zelf de woorden *weird* en *erie* gebruikt, die duidelijk een numineuze sfeer om zich heen hebben.

Ook het oude woord *freit* hoort hierbij (een geheimzinnige waarschuwing uit de wereld aan gene zijde). Misschien werd ook met de nu verouderde werkwoordsvorm *to oug*, waarvan ons hedendaagse *ugly* komt, ooit een schuchter- of bangmaken door iets niet natuurlijk of griezeligs bedoeld (vergelijk het Duitse *gräsen* en *grässlich*, *grauen* en *greulich*). Ook moet opgemerkt worden dat alle uitdrukkingen, behalve *awe*, op het numineuze in zijn ruwe vormen slaan. Zij zijn blijkbaar niet direct al religieuze termini in hogere zin, hoewel ook zij, in contrast bijvoorbeeld met *grue[some]*, *grisly* en *ghastly*, zowel van een verhevener evenals van een lagere en primitievere betekeniskleur voorzien kunnen zijn.

Tenslotte is het bijzonder opmerkelijk dat deze uitdrukkingen allemaal of bijna allemaal van Noord-Britse, dus Keltische, oorsprong zijn. Een bijzondere ontvankelijkheid juist voor numineuze indrukken schijnt een eigenschap te zijn geweest van de Keltische ziel. Fenomenen als het vermogen van doorzicht en helderziendheid getuigen daarvan.”¹

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

Wanneer Luther zegt dat de ongekunstelde mens God niet kan vrezen, is dat niet alleen in psychologisch opzicht volkomen juist. Er kan zelfs nog aan worden toegevoegd dat deze natuurlijke mens niet eens in de echte zin van het woord ergens van huiveren (*grauen*) kan.

Religie is niet uit ordinaire bangheid en ook niet uit een denkbeeldige algemene ‘wereldangst’ geboren. Want huiveren is geen natuurlijke gewone angst, maar zelf al een eerste aanvoelen en bespeuren van het mysterieuze, al is het ook in de nog ruwe vorm van het ‘enge’, een eerste waardebepalingsmet behulp van een categorie die niet in de dagelijkse natuurlijke sfeer ligt, en er ook niet bij hoort.² En het is alleen maar mogelijk bij iemand in wiens innerlijk een specifieke, van de ‘natuurlijke’ aanleg beslist verschillende aanleg is opgewekt, die voorlopig slechts in

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 2.1 bij *Tremendum*, *mysterium*]

2 Over het onheilspellende (*Unheimliche*) en het huiveren (*Grauen*) en zijn potentiële gehalte als uitgangspunt van de godsdienstgeschiedenis, uitvoeriger in Rudolf Otto: *Gottheit und Gottheiten der Arier*, 1932, p. 5.

elementaire heftige bewegingen ruw tot uiting komt. Het is een vermogen dat ook als zodanig naar een geheel eigen, nieuwe belevings- en waarderingsfunctie van de menselijke geest wijst.

Blijven wij nog even staan bij de eerste primitieve en ruwe uitingen van deze numineuze vrees, dit *tremendum*. Het is de vorm van ‘demonische vrees’ het wezenlijke kenmerk van de zogenaamde ‘schriftloze religie’ als een naïeve, ruwe en eerste beweging. Zij en haar fantasiegestalten worden later overwonnen en verdreven door hogere gradaties en ontwikkelingsvormen van dezelfde geheimzinnige drang die zich in hen voor de eerste keer en nog ruw openbaart, namelijk van het numineus gevoel.

Maar ook waar dit gevoel allang tot zijn hogere en zuiverder uitdrukking is gekomen, kunnen zijn bewegingen altijd weer in de originele naïviteit uit de ziel naar boven komen en op nieuw beleefd worden. Dat blijkt wel uit de macht en de aantrekkingskracht, die ook bij hoge ontwikkeling van het gemoedsleven wordt uitgeoefend door het ‘griezelen’ in de spook- en geesteswereld. Het kwaadig is dat deze specifieke vrees voor het ‘enge’ ook een geheel eigen, bij natuurlijke angst en schrik nooit zo voorkomende, lichamelijke reactie veroorzaakt. ‘Het ging hem als een koude rilling door de leden,’ ‘Ik kreeg er kippenvel van’ (vgl. *his flesh crept*). Het kippenvel is iets ‘bovennatuurlijks’.

Wie in staat is tot nauwkeuriger innerlijke waarneming, moet wel inzien dat het verschil tussen zo’n soort ‘vrees’ en gewone angst niet alleen een kwestie van gradatie en intensiteit is. Ze kan zo sterk zijn, dat ze door merg en been gaat, dat de haren te berge rijzen en de knieën knikken, maar ze kan zich ook in heel lichte beweging en als ternauwernood bemerkte en vluchtige aandoening van het gemoed voordoen.¹ De aard van de ervaring staat daarom los van de mate van heftigheid. Gewone angst slaat niet door pure intensivering in haar over. Ik kan mateloos zijn gegrepen door vrees, angst en schrik zonder dat daarin nog een spoortje van onheilspellend gevoel aanwezig is.

1 [Na het vuur het suizen van een zachte stilte; 1 Koningen 19:12. In het bekende gedicht van Nicolaas Beets: *De moerbeitoppen ruisten – God ging voorbij; Neen, niet voorbij, hij toefde...*]

Het zou inzichtelijker worden wanneer de psychologie in het algemeen wat beter haar best zou doen om gevoelens op hun kwaliteitsverschillen te onderzoeken en daarnaar te ordenen. Nog altijd hindert ons de al te grove indeling in 'begeerte' en 'lusteloosheid' zonder meer. Ook de 'hartstochten' onderscheiden zich zeker niet alleen door de graad van hun spanning. Zij laten zich scherp afzonderen op grond van specifieke verschillen. Het zijn aan de soort eigen andere situaties, wanneer de ziel zich in een wel lustige stemming bevindt, of een van genoeglijkheid, vreugde, esthetisch genot, of van ethische verhevenheid, of ten slotte in de religieuze gelukzaligheid van een aandachtige ingekeerdheid. Zulke gemoedsstemmingen hebben onderling wel overeenkomsten en laten zich daardoor in een gemeenschappelijk kwaliteitsnoemer onderbrengen ('vreugde'), waardoor ze als categorie tegenover andere categorieën van psychische ervaringen worden onderscheiden. Maar dit verzamelbegrip maakt de verschillende soorten niet tot louter graduele verschillen van een en dezelfde ervaring, ja, het is niet eens in staat de essentie van elk ditzonderig gevoel dat erdoor wordt omsloten duidelijk te maken.

Het numineuze gevoel op zijn hogere ontwikkelingsniveau verschilt zeer sterk van de demonische vrees zonder meer. Maar ook hier verloochent het zijn akkoord en verwantschap met. Ook waar het demonengeloof allang in godengeloof is overgegaan, behouden de 'goden' als numina [bovennatuurlijke wezens met nog geen precieze voorstelling] voor het gevoel iets 'spookachtigs', namelijk het specifieke karakter van het 'onheilspellend-ontzagwekkende', dat juist mede hun 'verhevenheid' uitmaakt of erdoor wordt gesymboliseerd. En dit moment verdwijnt ook niet in de hoogste fase, het niveau van het zuivere geloof in God. Het kan hier ook door de aard van zijn wezen niet verdwijnen: het wordt alleen getemperd en op hoger plan gebracht. Het 'afgrijzen' keert hier terug in de oneindig verheffende vorm van dat diep innerlijke sidderen en verstommen der ziel tot in haar verborgen grond. In de joodse liturgie wordt bij de *kedoesja* drie keer naar boven gereikt om a.h.w. de onbereikbare heiligheid van God te grijpen. Ook in de christelijke eredienst wordt het hart er in geweldige mate door aangegrepen bij de woorden: 'heilig, heilig, heilig'.

Het breekt uit in Gerhard Tersteegen's lied:

Gott ist gegenwärtig.

God is in ons midden,

Alles in uns schweige

laat nu alles zwijgen

Und sich innigst vor Ihm beuge.

alles in ons voor Hem neigen.

Het verwacht onze zinnen niet meer, maar het kan onuitsprekelijk ons innerlijk bevangen. Het blijft een mystieke huivering, en het roept als begeleidingsreflex in het zelfbewustzijn het beschreven creatuurgevoel te voorschijn, een gevoel van eigen nietigheid, van het in ontzag verzinken tegenover het rechtstreeks ervaren ontzagwekkende object.¹

Als aanduiding voor het de numineuze *tremor* opwekkende moment leent zich een 'eigenschap' van het numen die in de Bijbel een belangrijke rol speelt. Door haar raadselachtigheid en ongrijpbaarheid heeft ze zowel de exegete als de dogmatiek voor problemen geplaatst. Het is de *orgè*, de toorn van De Eeuwige, die in het Nieuwe Testament als toorn Gods (*orgè*)

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

¹ Dat ook Schleiermacher met zijn afhankelijkheidsgevoel in principe dit 'ontzag' bedoelde, blijkt wel uit terloopse verklaringen. Zo bijvoorbeeld in de tweede uitgave (editie Pijnjer 1879, p. 84) van zijn *Pedevoevingen*:

'Wat die heilige ontzag betreft, zeg ik graag toe dat dit het eerste religieuze element is.'

En helemaal in overeenstemming met onze uiteenzettingen wijst hij hier op het totaal verschillend karakter tussen zo'n 'heilige' vrees en alle gewone angsten. En voorts komt 'in numineus gevoel' te kijken als hij schrijft (p. 80):

Dergelijke wonderbaarlijke, huiveringwekkende, geheimenivolle ontroeringen... en ...die wij te onvoorwaardelijk bijgeloof noemen, omdat er toch klaarblijkelijk een religieuze huiver, waarvoor wij ons niet schamen, aan ten grondslag ligt.

Hier staan bijna al onze eigen termen voor het numineus gevoel bij elkaar. Hier is ook duidelijk geen soort van zelfgevoel in het spel, maar een reëel objectgevoel, 'het eerste element' in religie. Ook ontdekt Schleiermacher het numineuze gevoel weer in zijn 'ruwe' opwellingen die 'wij te onvoorwaardelijk bijgeloof noemen'. Al deze hier genoemde momenten hebben echter tegelijk kennelijk niets te maken met een 'afhankelijkheidsgevoel' in de zin van eenvoudigweg gesteld [*Schlechthingesetzt-sein*] zijn, dat wil zeggen van veroorzaakt zijn. Meer hierover in de volgende paragraaf.

theôu) terugkeert. Later zullen wij de plaatsen in het Oude Testament gaan onderzoeken waarin nog de verwantschap van deze 'toorn' met het demonisch-spookachtige, waar wij zojuist van spraken, duidelijk voelbaar wordt.¹ Het heeft duidelijke overeenkomsten met de in veel religies voorkomende voorstelling van de geheimzinnige goddelijke woede (*ira deorum*).² Het wonderlijke aan de 'toorn van de Eeuwige' was altijd al opvallend. Om te beginnen blijkt op diverse plaatsen in het Oude Testament overduidelijk dat deze 'boosheid' van huis uit niets te maken heeft met morele eigenschappen. Hij 'ontbrandt' en komt raadselachtig tot uiting 'zoals een verborgen natuurkracht', zoals wel wordt gezegd als geaccumuleerde elektriciteit die zich ontladde over hem die haar te na komt. Het is 'onberekenbaar' en 'willekeurig'. Het moet aan iedereen, die gewend is om aan de godheid te denken in termen van rationele predica-ten, de indruk maken van bevlieging en willekeurige hartstocht. Zo'n beperkte opvatting van God zou door de Bijbelse mens van het Oude Verbond resoluut van hand worden gewezen. De goddelijke woede is voor hen een natuurlijke uitdrukking van God, een essentieel element van de 'heiligheid' zelf. En volkomen terecht. Want deze *ira* is niets anders dan het *tremendum* zelf dat, in zichzelf volkomen irrationeel, hier wordt opgevat en uitgedrukt door een zulke overeenkomst uit het dagelijkse leven, namelijk het gemoedsleven. Maar, naïef als het mag zijn, het is wel een buitengewoon afdoende en treffende overeenkomst die als zodanig altijd haar waarde behoudt.

Alle rechten voorbehouden.

Het *tremendum* is een onvermijdelijke uitdrukking van het religieuze gevoel. Het lijdt dan ook geen twijfel dat, ondanks het protest van Friedrich Schleiermacher en A. B. Ritschl, ook het christendom iets te leren heeft van 'de toorn Gods'.

1 [Vgl. A. J. Heschel, *God zoekt de mens*, Amsterdam 2011; zie ook blz. 248.]

2 Bij een wandeling door het Indiase pantheon krijg je de indruk dat er hier goden zijn die helemaal van zulke *ira* zijn gemaakt. Zelfs de hoge genadegoden van India hebben naast hun vriendelijke kant heel vaak ook hun 'toorn'-gedaante, *krodha-murti*, net als omgekeerd de toornigen ook hun vriendelijke kant hebben.

Daarbij springt onmiddellijk weer in het oog dat we bij dit woord niet te maken hebben met een specifiek verstandelijk ‘begrip’, maar slechts met een begripsgelijkenis. ‘Toorn’ is hier het ideogram of het symbool van een specifiek gevoelsmoment in de religieuze ervaring. Het is een moment met een wonderlijk afwerend en ontzagwekkend karakter. Het is een zeer ontregelende gedachte voor mensen die alleen goedheid, mildheid, liefde en betrouwbaarheid, en in het algemeen slechts momenten van een naar-de-wereld-toegewend-zijn, in het goddelijke willen aanvaarden.

Ten onrechte wordt over deze *orgè* wel gesproken als ‘gewone’ woede. In werkelijkheid is het echter eerder ongewoon of buitengewoon, namelijk numineuze ira. De rationalisering van deze numineuze woede bestaat in haar opvulling met de rationeel-ethische elementen: rechtvaardigheid in vergelding en straf voor morele overtredingen. Maar let op, in de Bijbelse denkbelden van de goddelijke rechtvaardigheid blijven de toevoegingen altijd met het oorspronkelijke verwant. Het koper flinkt en glanst de ‘toorn Gods’ altijd door het irrationele heen. Dit geeft daar een gevoel van schrik aan die door gewone woede niet kan worden opgeroepen.

Naast de ‘gramschap’ of de grimmigheid van de Eeuwige staat als verwante uitdrukking het *stijden* van de Eeuwige. En de genoods-toestand van het ‘hartstochtelijk inzetten voor de Eeuwige’ is ook een numineuze toestand waarin de typische kenmerken van het tremendum worden overgeplacht aan degenen die het overnemen.

Vergelijk de drastische uitdrukking in Psalm 69:

De hartstocht voor uw huis heeft mij verteerd.

Of in Johannes 2:

De hartstocht voor uw huis zal mij verteren.

[Vgl. over ‘deemoed’ op blz. 35: R. R. Marett, *The Birth of Humility*, in *The Threshold of Religion*, 2e druk, Londen 1914; vgl. over ‘angst’: S. Vestdijk, *Het wezen van de angst*, 1968.]

§3 *Het element van het overmachtige ('majestas')*

Je kunt, wat tot nu toe van het *mysterium tremendum* is ontplooid, samenvatten in twee woorden: 'volstrekte ongenaakbaarheid'. Je voelt meteen dat aan dit ideogram nog iets moet worden toegevoegd om volledig te zijn: de factor van 'macht', 'overmacht', 'absolute overmacht'. Wij willen hier het woord *majestas* kiezen. Temeer omdat er in 'majesteit' zelf ook voor ons taalgevoel nog een zwakke en laatste klank van het numineuze natrilt.¹ Het moment van het *tremendum* kan dan ook voller worden weergegeven als *tremenda majestas*. Het moment van de *majestas* kan levend gehouden worden als het eerste moment, dat van de ongenaakbaarheid, terugtreedt en wegsterft zoals dat bijvoorbeeld in de mystiek kan gebeuren. In relatie tot dit moment, speciaal tot de absolute overmacht, deze *majestas*, staat als zijn schaduw en subjectieve reflex het *creatuurgevoel*. Dit verduidelijkt zich in contrast met het objectief gevoelde oppermachtige, als gevoel tot verzinken in de eigen innerlijkheid, in de zin oplost in stof-, as- en nietszijn. Dit vormt, om het zo te zeggen, de numineuze grondstof voor het gevoel van de religieuze 'deemoed'.² – Ook hier moeten wij nog eens terugkomen op Schleiermacher's uitdrukking van deze toedracht als afhankelijkheidsgevoel. Wij hebben al afgekeurd dat hij daarbij het uitgangspunt neemt wat zelf eerst reflex en nawerking is. En dat hij het objectieve vooral wil bereiken door een conclusie vanuit de schaduw die het in het zelflevt zijn werpt. Hier moeten wij ook nog iets anders bestrijden. Met 'zich afhankelijk voelen' bedoelt Schleiermacher namelijk zich gebonden weten aan voorwaarden (als oorzakelijk gevolg) en daarom zet hij de implicaties van 'afhankelijkheid' volkomen consequent uiteen.³ Het tegendeel van 'afhankelijkheid' zou dan aan de zijde van de godheid de causaliteit zijn, namelijk de *al-oorzakelijkheid* of beter de *al-voorwaardelijkheid*.

1 Daarom heeft deze uitdrukking, op mensen toegepast, voor ons religieus besef het karakter van een halve lastering.

2 Vergelijk Eckhart [bijv. in *Sünde und Urschuld* (SU) p. 164 en *West-östliche Mystik*].

3 [In §§ 36-61 van zijn *Glaubenslehre* (Berlijn 1822) over 'schepping en instandhouding'.]

Deze strekking is echter niet het eerste en het meest rechtstreekse dat wij ondervinden wanneer we ons bezinnen op het religieuze gevoel tijdens onze momenten van ingekeerdheid. Het is dan ook zelf geen numineus moment, maar het ‘model’ ervan. Het is geen irrationeel moment, integendeel, het hoort zeker bij de *rationele* kant van de godsgedachte want het laat zich scherp ontleden en begrenzen in begrippen, en ontspringt uit een heel andere bron. De typische ‘afhankelijkheid’, die in Abrahams woorden tot uitdrukking komt, is niet die van het *geschapen-zijn*¹, maar van het *schepsel-zijn*²: ‘Nu ik eenmaal zo vrij ben geweest de Heer aan te spreken, hoewel ik niets dan stof ben...’ is onmacht tegenover de overmacht, is eigen nietigheid. De analyse van *majestas* en het ‘stof en as zijn’ waarvan hier sprake is leidt, zodra de theorie zich ryen meester maakt, tot een totaal andere gedachtegang dan die van de begrippen van *schepping* of *instandhouding*. Aan de ene kant zet het aan tot de *annihilatio*, de vernietiging van het zelf, met als sluitstuk de exclusieve en onverdeelde *al-reë*liteit van het transcendente, zoals dit aan bepaalde vormen van mystiek ben is. In deze vormen van mystiek ontmoeten wij één van haar hoofdtrekken: een karakteristieke minachting van het eigen ik (die een duidelijke overeenkomst heeft met de zelfdepreciatie van Abraham), namelijk de waardevermindering van het zelf en het ik in de creatuur die hulp als het onvolkomen werkelijke. Het is in wezen onecht of zelfs een louter *o numero esse*. Deze depreciatie houdt de eis in om haar praktisch door te voeren tegenover de als vals beschouwde waan van het ego, en op die wijze het zelf te ontikeren. Aan de andere kant zet mystiek ook aan tot de waardering van het transcendente object. Deze relatie is er een van het ik tegenover het door zijn bestaansvolkomenheid soevereine, waartegenover het zelf zich gaat voelen als een niets: ‘Ik niets, Gij alles’. Van een causale verhouding tussen God, de Schepper, en het zelf, het schepsel, is hier geen sprake. Geen gevoel van absolute afhankelijkheid (uit hoofde van mijn eigen ik),³ maar

1 Is conditie of causaal bepaald zijn; als *Bedingtheit* oder *Kausiert sein*.

2 [Niet die van *Geschaffenheit*, maar die van *Geschöpflichkeit*.]

3 Dat zou immers juist leiden tot de realiteit van het ik!

als een gevoel van absolute soevereiniteit (van het transcendente als het oppermachtige) is hier het uitgangspunt van de beschouwing die, voor zover ze zich in ontologische termen voltrekt, dan ook de ‘machts’-overvloed van het *tremendum* in ‘bestaans’-overvloed verandert.

Dit brengt ons weer bij de mystiek. Vergelijk bijvoorbeeld de volgende uitspraak van een christelijk mysticus:

De mens verzinkt en versmelt in zijn eigen niets en zijn kleinheid. Hoe helderder en zuiverder hem de grootheid Gods duidelijk wordt, des te meer herkent hij zijn kleinheid en Gods mildheid.¹

Of de woorden van de islamitische mysticus Bajezid Bostami († ca. 875):

...Toen ontsluitte ik Hem en Hij zag dat mijn licht in Hem verbaarde mij al zijn glorie. En, terwijl ik Hem (niet meer met mijn, maar) met Zijn ogen schouwde, zag ik, dat mijn licht, vergeleken met het Zijne, iets was als duisternis en donkerheid. En ook was mijn grootheid en mijn hoogheid niets in vergelijking met de Zijne. En toen ik met het oog der waarachtigheid de werking der vroomblij en berusting, die ik in zijn dienst gedaan had, onderzocht, leerde ik, dat ze alle uit Hemzelf stonden en niet uit mij.²

Of vergelijk de verhandelingen van meester Eckhart over nederigheid en onderwerpenheid. Terwijl de mens bescheiden en deemoedig berust, wordt God alles in alles, wordt hij het zijn en het zijnde zonder meer. Uit majestas en deemoed ontstaat voor hem het ‘geheimzinnige’ godsbegrip, wat beteekent dat het licht uit plotinisme³ en pythagoreïsmen⁴ maar uit Abrahams ervaring moet worden verklaard.

1 Karl Johann Greith (1807–1882): *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden; (von 1250–1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen* von C. Greith, Freiburg im Breisgau, 1861 p. 144 e.v. (facsimile herdruk in 1965).

2 Tezkereh-i-Evliâ (Tadhkiratu 'l'avliya = Memoires der Godsvrienden: Acta sanctorum), vertaald door Abel Pavet de Courteille, Parijs 1889, p. 132.

3 ‘De ziel wordt overweldigd door de schoonheid en goedheid van haar oerbron die plotseling bereikbaar is als men zich ervoor heeft opengesteld.’

4 Aanduiding voor de visie die de Schepper en de schepping als eenheid ziet.]

Mystiek is (onverschillig hoe ze ontstaat: historisch-genetische afleiding is geen wezensverklaring) in essentie overall hoogspanning en overspanning van de buitenredelijke elementen in religie. Mystiek, zo begrepen, wordt begrijpelijk.¹ Daarbij kunnen verschillende fasen en factoren van het irrationele een verschillend accent krijgen al naar gelang een factor op de voor- of achtergrond wordt geplaatst. Daardoor wisselt het karakter van de mystiek steeds. Het hier geanalyseerde is wel een veelvuldig in de mystiek terugkerend moment. Het is niets anders dan het hooggespannen en overspannen *creatuurgevoel*, waarbij met deze uitdrukking niet het gevoel van geschapenzijn wordt bedoeld, maar het gevoel van schepsel-zijn, ofwel het gevoel van kleinheid van alles wat creatuur is, tegenover de *grandeur* van wat boven alle creatuur is.

Je zou deze overdraven, uit *majestas* en *creatuurgevoel* voortgekomen mystiek, ‘*majestas-mystiek*’ kunnen noemen. Deze *majestas-mystiek* is van oorsprong zeer zeker verschillend van de mystiek van de in de geest gevoelde eenheid. [Een mystiek] die natuur zo ook in mee verbonden mag zijn. Zij ontspringt er niet uit maar is duidelijk een topspanning en overspanning van het irrationele moment in de *sensus numinis* (het numineuze gevoel) dat wij hier bespreken. Alleen als zij als op deze wijze wordt begrepen wordt zij heilzaam.

Het is bij meester Eckhart een duidelijk voelbare inslag die zich meteen met zijn beschouwingen over het creatuurlijke bestaan en met zijn ‘*eenheidsvisie*’ op zijn inzicht verbindt en deze koord inot, en dit toch zijn volkomen eigen motief heeft zoals het bijvoorbeeld bij Plotinus beslist niet wordt gevonden. Dit motief spreekt Eckhart zelf uit als hij zegt:

Zorg ervoor, dat God voor jullie groot wordt.

En in nog duidelijker overeenstemming met Abraham: Wanneer u nu uzelf zo hebt opgegeven, zie, zo ben Ik, en u bent niet.² Of: Waarlijk! ik en alle creatuur zijn niets. U bent alleen, en u bent alle dingen.³

1 Vergelijk: F. Delekat: Was ist Mystik? in Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921 p. 274.

2 A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik, p. 52

3 Spamer, p. 132

◀Ook het woord van de karmelietische mystica Isabella Daurella:

*Ik voelde de nabijheid van de heilige Drievuldigheid, en voelde ik mijn eigen nietigheid.*¹

Dat is mystiek, maar een mystiek die overtuigend niet is ontstaan uit zijn zijns-metafysiek, maar wel in staat is deze aan zich dienstbaar te maken. Geheel hetzelfde is aanwezig in de woorden van de mysticus Tersteegen:

Here God, noodzakelijk en oneindig Wezen, hoogste Wezen, ja Alleenwezen, en meer dan Wezen! U kunt slechts met nadruk zeggen: *Ik ben*, en dit *Ik ben* is zo onbeperkt en zo ontwijfelbaar waarachtig, dat geen eedzwering is te vinden, die de waarheid meer buiten alle twijfel stelt, dan wanneer dit woord uit Uw mond gaat: *Ik ben*. Ik leef.

Inkijkevenplaar

en het allerinnerlijkste in mij doet mij deze belijdenis: dat *U bent*.

Maar wat ben ik? En wat is alles? Ben ik wel en bestaat alles wel? Wat is dit ik? Wat is dit alles? Wij zijn slechts, omdat *U bent*, en omdat *U wilt* dat wij zullen zijn. **Copyright 2020** *Alle wezentjes, die in vergelijking met U en voor Uw Wezen een schim, een schaduw zijn en onwaardig een wezen te worden genoemd. Mijn persoon en al het alledaagse verdwijnt als het ware voor Uw Wezen. Zoals een kraai van mijn diep helder glas verdwijnt, zonzichtbaar wordt zodat het er als het ware niet meer is.*²

Abraxas|Zuider-Amstel

Wat bij Abraham, Eckhart, Daurella en Tersteegen voorkwam wordt nog steeds, mer de trekken van een doorleefde mystiek gevonden. In een aankondiging van een boek over Zuid-Afrika³ vind ik het volgende bericht:

Alle rechten voorbehouden.
De schrijver haalt enkele betekenisvolle woorden aan van een lange, sterke, wilskrachtige, zwijgzame boer, die hij nooit had horen spreken over iets anders dan zijn vee. Nadat hij ongeveer twee uur in de felle zon over een uitgestrekte Afrikaanse vlakte had gereden, zei hij langzaam in het Zuid-Afrikaans: 'Er is iets dat ik U allang had willen vragen. *U bent geleerd*. Als u alleen op een veld bent als dit, komt het u dan ooit voor alsof er iets spreekt.

1 Bij C. Butler, *Western Mysticism*, Londen 1922; [AANVULLING nr. 3 uit eerdere drukken].

2 Vergelijk Tim Klein: *Gerhard Tersteegen*, München 1925. – *Der Weg der Wahrheit*, p. 73.

3 *The Inquirer*, 14 juli 1923, over O. Schreiner: *Thoughts on South Africa*, Londen 1923.

Het is niet iets dat men met het oor hoort, maar het is alsof men zo klein, zo klein wordt en het andere zo groot. Dan lijken de kleine dingen in de wereld allemaal niets te zijn'.¹

Voor vele vormen van mystiek is de gradueel verschillend doorgevoerde identificatie met het Transcendente wezenlijk. Deze vereenzelviging heeft nog haar bijzondere bron die hier nog niet ter sprake kwam en uit factoren ontspringt, waar nog specifiek over moet worden gesproken. Vereenzelviging alleen is nog geen mystiek, maar wel de vereenzelviging met wat in macht en aan realiteit alles overtreft, en dus ook iets volstrekt irrationeels is. Voorbeelden uit het religieuze leven van dit in- en wegschompelen van eigen realiteit vinden wij bij William James:

Inkijkexemplaar
De volkomen nachten en stiltes die ik door in de nacht mij gaaf, ontteld. De duisternis verborg een aanwezigheid, die des te duidelijker gevoeld werd omdat zij niet werd gezien. Ik kon er minder aan twijfelen dat HIJ daar was, dan dat ik zelf mij daar bevond. Inderdaad, ik voelde mijzelf zo mogelijk als 'de minst werkelijke van de twee.'

Dit voorbeeld toont meteen aan hoe de mystieke ervaring van de 'vereniging' zich direct bij zulke ervaringen kan aansluiten. Kort tevoren heet het:

Abraxas | Zuider-Amstel

Ik stond daar alleen met Hem... Ik zocht Hem niet, maar voelde de volmaakte harmonie tussen mijn geest en Hem.

Vergelijk het met de volgende ervaring uit hetzelfde citaat:

Alle rechten voorbehouden.

Ik had het gevoel, of ik mijn eigen zelf verloren had...²

Wat 'majestas' is, en tremenda majestas, en hoe ze ervaren worden, wordt tenslotte nog omschreven door een stuk uit de Talmoed, Chagiga 14:

-
- 1 Over de vergissing om mystiek als samenhangend verschijnsel te behandelen zie West-östliche Mystik over Gemeinsame Front gegen andere Typen Mystik; over de majesteitsmystiek bij Eckhart: Hochgefühl und Demut als Pole en Demut als Moment der mystischen Haltung selbst.
 - 2 Otto citeert uit *The Varieties of Religious Experience* (1902);
Vormen van religieuze ervaring, een onderzoek naar de menselijke aard (2010), p. 54.

“Er gingen eens vier naar het paradijs, Ben Asai, Ben Soma, Acher en Rabbi Akiba. Tot hen sprak Rabbi Akiba: ‘Wanneer u komt bij blanke marmere stenen, spreekt dan niet: water, water.’¹ – Ben Asai aanschouwde ze en stierf. Ben Soma aanschouwde ze en werd met waanzin geslagen. Acher vernielde de aanplantingen². Maar Rabbi Akiba vertrok in vrede.”³

Een hervertelling⁴ die volgens mij de zin van deze les heeft begrepen:

De wijzen in het paradijs

Vier geleerden hielden zich bezig met de Kabbala en gingen door haar poort het paradijs in. Rabbi Akiba, Elisa ben Abua, Simon ben Soma en Simon ben Asai. En zij traden binnen en hadden de onbegrijpelijke en majestueuze nabijheid Gods. Toen zij terugkwamen, was de avond gevallen en zij traden, als donkere reuzengestalten, uit de gloed van de westelijke hemel in diepe duisternis. De terugkomende andere wijzen schrokken van hun ontstelde gezichten.

Ben Asai ging zijn huis binnen en wierp zich op zijn bed. Hij kon het sidderen van zijn lichaam niet meer beheersen en hij keerde zijn bleek geworden gezicht zwigend naar de muur. Zijn mond weigerde eten en drinken, zijn zicht verzwakte en zijn ogen wachtten op de dood.

Ben Soma verliet zijn stervende vriend en keek rond, en zie, de wereld had die maat verloren, niets stond meer in verhouding tot de eiser. Alle omtrekken vervloeiden en keerden zich tegen hem om de contouren van zijn mensengedaante uit te wissen. Tijd en ruimte waren verdwenen, en

1 Probeer geen woorden te vinden voor wat u ziet, want u ontbreekt daarvoor elke maat van kennis.

2 Werd afvallig.

3 Vertaling van Else Schubert-Christaller.

4 Van E. Christaller in *Christliche Welt*, 1923, № 1.

[Later verschenen in de bundel *In deinen Toren, Jerusalem, Jüdische Legenden*, Heilbronn 1929. De hier gepresenteerde vertaling is van A. E. Cohen en D. Mok.]

alles stortte in vreesverwekkende gelijktijdigheid en alomtegenwoordigheid voor zijn ogen in. Hij wierp zich op de grond, bedekte zijn ogen, maar hij kon zijn innerlijk schouwen niet verhinderen, en hij huilde luid en sloeg zijn hoofd tegen de stenen om de opdringende beelden kwijt te raken. Toen de geleerden toegesneld kwamen op zijn vreselijke gehuil, vonden ze hem in de kwellingen van de waanzin.

Nu sprak Elisa: 'Ons is de maat genomen door het bovenmatige dat wij hebben gezien en de wereld is voor ons veranderd. De leer, de wet waaraan wij ons leven wijden, wat zijn ze anders dan een afgebrokkeld stuk zinloosheid van het grote Weten, een afgebroken stuk sterfelijkheid van het eeuwige, een afgezonderde nietigheid in het oneindige? De last en de moeite waaronder wij leven en de zelfverloochening die wij op ons namen, hebben niet meer waarde dan de breedte van een haartje en het gewicht van een zandkorrel. Die grootse wet is nog geen halve trede op weg naar het goddelijke. Waarom vermoeien wij ons zo onverdraaglijk vergeefs onder de nutteloosheid? Op dit moment keerde Elisa zich van de schriftgeleerden af en wierp zich in de armen van de zonde en vertwijfeling van het ongelooft. De anderen schrokken en keken naar Rabbi Akiba, of zij ook hem op zo'n verschrikkelijke wijze moesten verliezen. Rabbi Akiba verborg zijn onstellig gezicht in zijn handen.

Toen hij na lange tijd zichzelf hernam, haalde hij zijn handen van zijn gezicht. Hij zag de ontzetting en de sprakeloze vrees van hen die rond hem stonden en sprak: 'Hoe ons! Hoe levenloos zijn wij tegenover de Levende! Hoe beperkt zijn wij vergeleken met het oneindige. Hoe dwaas zijn wij vergeleken met eeuwige wijsheid! Maar Gods hand is over ons uitgestrekt, en Hij heeft ons deze vorm gegeven. Wij kunnen ons alleen deemoedig schikken naar onze gedaante en gaven en daarmee werken. Niet naar onze kennis worden wij geoordeeld, maar naar ons willen en werken.'

Rabbi Akiba stond op en ging de leerzaal binnen om het Eeuwige te onderwijzen in de armzalige vormen der aarde. En hij werd de grootste leraar van zijn tijd.¹

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 3 bij Majestas en realiteit]

§ 4 Het element van het 'energieke' of urgente

De elementen van het tremendum en de majestas sluiten ten slotte nog een derde facet in zich, dat ik de energie of de geestdrift van het numineuze zou willen noemen. Het kan bijzonder levendig worden aan gevoeld in de orgè (toorn) en het drukt zich uit in symbolische termen zoals levendigheid, hartstocht, gevoelsaard, wil, kracht, beweging,¹ opgewondenheid, werkzaamheid en drang.

Deze typische kenmerken keren in belangrijke mate terug, vanaf de ontwikkelingsfase van het demonische tot aan de voorstelling van de 'levende' God toe. Zij vormen het moment aan het numen dat, waar het wordt ervaren, het gevoel van de mens activeert, tot 'hartstochtelijk streven' brengt en met geweldige spanning en dynamiek vervult. Dat kan gebeuren in ascese of in ageren tegen wereld en verlangens, of in heroïsch werken en handelen waarin de bewogenheid naar buiten uitbreekt. Zij vormen het irrationele moment van de godsde die vooral tot het meest en het sterkst verzet tegen de 'filosofische' God van de zuiver rationele beschouwing en definitie heeft geleid. In voorkomende gevallen hebben de 'filosofen' het altijd als 'antropomorfisme' veroordeeld. Terecht, in zoverre zij verdedigers zijn van het zuiver analogische karakter van hun termen, die zij uit het gebied van het menselijk gemoedsleven ontleenden, miskend hebben. Ten onrechte, waar toch ondanks deze fout een echt, namelijk een irrationeel moment van het heïen (= numen) zilver gevoeld werd en de religie tegen haar eigen rationalisering in bescherming wordt genomen. Want overal waar men voor de 'levende' God en voor voluntarisme heeft gestreden, streden irrationalisten tegen rationalisten, zoals Luther in de controverse met Erasmus. En Luthers 'omnipotentia Dei' in zijn *De servo arbitrio* is niets anders dan de verbinding van de majestas – in de zin van absolute suprematie – met deze 'energie' als het rusteloos werkende en dringende, levende en bedwingende. Ook in de mystiek leeft dit energieke zeer sterk, tenminste in de 'voluntaristische' en

1 De *mobilitas Dei* bij Lactantius.

in de liefdesmystiek. Vergelijk hiervoor het hoofdstuk ‘Dynamische Mystiek bij Eckhart’, op blz. 237 van mijn in 1926 verschenen boek *West-östliche Mystik*. De verterende gloed van de liefde wiens aandringend geweld de mysticus nauwelijks verdraagt, die hem beklemmt en die hij smeekt om milder te worden, zodat hijzelf niet vergaat, en in haar aandringen keert het zeer sterk terug. En in dit aandringen heeft deze ‘liefde’ nog haar merkbare verwantschap met de verterende, verzengende ‘orgè’: het is dezelfde energie, alleen anders aangewend. ‘De liefde’, zegt een mysticus, ‘is niets anders dan gebluste toorn’.

Ook in Fichte’s voluntaristische mystiek¹ en zijn gedachte over het absolute als de gigantische rusteloze dadendrang² en in Schopenhauer’s demonische ‘wil’ keer die energie terug, en in allebei met dezelfde fout die al in de mythe wordt begaan. De fout namelijk dat ‘natuurlijke’ predicaten, die alleen als ideogrammen voor wat onzegbaar is (*ineffabile*) gebruikt mogen worden, reël op het irrationele worden overgedragen en dat symbolen van een te veelvuldig gebruik voor absolute begrippen en voor grondslagen van ‘wetenschappelijke’ kennis worden gehouden.

Op zeer bijzondere wijze is dit moment van het numineus-energieke beleefd en op de voorgrond geplaatst door en bij Goethe en in zijn wonderlijke schilderingen van wat hij het demonische noemt.

De gemoeds- en werkrelatie tegenover het goddelijke wordt in het Grieks meestal met *eusebeia* aangeduid. Daarnaast is er *eulabeia*. Haar verschil met *eusebeia* kan precies worden aangegeven. Zij is *eusebeia* met name in haar relatie tot de hier ontwikkelde drie momenten van het numineuze.⁴

1 [JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814) – Zijn *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* uit 1792 werd voor de vierde Kritik van Kant gehouden en als zodanig geprezen. Na 1799 vervangt hij de term ‘Ik’ (in contrast met het niet-ik, d.w.z. de wereld) voor het Absolute of God. In latere versies van *Wissenschaftslehre* helt Fichte steeds meer over naar een mystiek standpunt, waarbij mens en wereld opgaan in het Absolute.]

2 Uitvoeriger hierover: *West-östliche Mystik*, deel C § 1 Fichte und das Advaita, p. 303.

3 [Deze alinea is opgenomen vanaf de vermeerderde 14^e druk.

4 Deze laatste alinea is opgenomen in de 14^e t/m de 19^e druk.]

§ 5 De analyse van mysterium (het ‘volstrekt andere’)

Ein *begriffener* Gott ist kein Gott (Gerhard Tersteegen)

‘Mysterium tremendum’ noemden wij het numineuze object en wij hielden ons eerst bezig met de nadere bepaling van het bijvoeglijk naamwoord *tremendum* omdat de analyse daarvan makkelijker is dan die van het hoofdbegrip *mysterium*. Wij moeten nu proberen ook hier de betekenis van duidelijk te maken.

Het moment van het *tremendum* is in geen enkel opzicht louter een explicatie van het *mysterium*, maar het is een *synthetisch predicaat*, gewoonlijk zo vast met het *tremendum* verbonden dat je het ene moment nauwelijks kunt noemen zonder dat ook het andere tegelijk meeklinkt. ‘Mysterie’ wordt al gauw vanzelf ‘huiveringwekkend mysterie’. Maar dat hoeft zeker niet altijd zo te zijn. De momenten van het *tremendum* en het *mysterium* zijn verschillend van aard, en het ene moment van het mysterieuze in het numineuze kan sterker zijn dan het *tremendum* in de gevoelsbeleving, ja, het kan zo sterk op de voorgrond staan dat het andere ernaast bijna wegsterft. Het ene kan eventueel het gemoedsleven ook helemaal alleen voor zich in beslag nemen, zonder dat het andere mede be-

1 – Het *mysterium* minus het facet van het *tremendum* kunnen wij nader aanduiden als het *mirum* of *mirabilia*. Dit *mirum* is zelf nog geen *admirandum*.² Dat wordt het pas door de later te noemen momenten van het *fascinans* en het *augustum*.³ Nog niet het ‘bewonderen’ maar slechts het ‘zich verwonderen’ beantwoordt eraan. Zich verwonderen komt echter – wat wij bijna vergeten zijn – van *wonder* en betekent op de eerste plaats in het hart geraakt zijn door een wonder, een verwondering, een *mirum*. Het zich verwonderen in de echte betekenis is dus een zuiver op het gebied van het

1 [MIRUM: verwonderlijke, verbazingwekkende, buitengewone, bijzondere

2 ADMIRANDUM: bewonderenswaardige, wonderbaarlijke

3 AUGUSTUM: verheven, eerbiedwaardig, zeer heilig]

numineuze gevoel liggende gemoedstoestand, en alleen in verbleekte en gegeneraliseerde vorm wordt het tot verbazing zonder meer.¹ (Zie ook wat in de noten hieronder over *tamahh* en *āścarya* is gezegd.)

Zoeken wij voor de speciaal bij het *mirum* behorende gemoedsreactie naar een uitdrukking, dan vinden wij ook hier al snel een naam die zelf beslist op een ‘natuurlijke’ gemoedsgesteldheid wijst, en daarom slechts weer analogische betekenis heeft: het is zoiets als *stupor*. *Stupor* is duidelijk verschillend van *tremor* en betekent het starre verbazen, het ‘als met stomheid geslagen zijn’, het absolute ‘bevreemden’.² *Mysterium* in de algemene (en verbleekte) opvatting is immers alleen maar een geheim of mys-

1. Precies dezelfde betekenis vinden wij bij het Sanskritische *āścarya*, waarover later. Ook hier wordt een oorspronkelijk tot de numineuze sfeer behorend begrip gesecculariseerd. Het zakt af in de profane sfeer, dit gebeurt veelvuldig. Vgl. wat in *Das Gefühl des Überweltlichen* (p. 187) in hoofdstuk VI König Varuna; *Das werden eines Gottes*, § 31 over de naam *keijij* (zie M. D. I. 1) numineuze term *Deva* in *Asura* is gezegd.

2. Vgl. ook *obstupefacere*. Nog preciezer is het Griekse *thambos* en *thambeisthai*. De klank ‘thamb’ schildert de gemoedstoestand van dit onbeweeglijke verbazen uitstekend. En Marcus 16:32: *Kai ethambounto hoi de akolouthountes efobounto* [zij waren ongerust, en zij die volgden waren bang, in de Lutherse vertaling: zij ontzetten zich, en waren bevreesd] geeft het verschil tussen de momenten van het *stupendum* en het *tremendum* heel gevoelig aan (cf. blz. 226). Aan de andere kant geldt ook juist van *thambos* wat eerder van *delicite*: op snelle voorname van beide factoren is gezegd, en dan is *thambos* juist een klassieke term voor de verheven huiver voor het numineuze in het algemeen. Zo bijvoorbeeld Marcus 16:5; Luther vertaalt dan correct: ‘Und sie entsetzen’. [In de Lutherse Bijbel (NBG 1906): ‘En zij ontzetten zich’ en in De Nieuwe Bijbelvertaling: ‘Ze schrokken vreselijk.’] Het schilderende van de stam *thamb* keert terug in het Hebreeuws *tamahh*. Ook dit betekent: onthutst zijn, ook dit gaat over in ‘zich ontzetten’ en ook dit verbleekt tot het naakte ‘zich verwonderen’. Een dergelijk schilderend woord als *thamb* met dezelfde betekenis, is het Duitse ‘baff-sein of het Nederlandse ‘verbazen’, ‘paf staan’. Beide termen bedoelen ook de algehele *stupor*. [Vgl. Zacharius, in Lucas 1:20, die geen woord meer kon uitbrengen; vgl. het Middelnederlandse *bedwesemen/bedwellen/bedwelmen*: verdoven, biologeren, fascineren, verbijsteren, begoochelen.]

terie in de zin van het vreemde, het onbegrepen en onverklaarde.¹ In zoverre is mysterium zelf voor het door ons bedoelde alleen maar een gewoon analogiebegrip dat zich leent voor aanduiding juist met het oog op een zekere verwantschap zonder de werkelijke betekenis van alle kanten te belichten. Dit zelf echter, namelijk het religieus mysterieuze, het echte mirum, is, om het misschien op zijn treffendst uit te drukken, het ‘volstrekt andere’, het thâteron, het anyad, het alienum, het aliud valde. Het is het vreemde en bevreemdende dat buiten het bereik van het gewone, begrepen en vertrouwde valt en daarom heimelijk is en onverklaarbaar. Het staat in contrast met het alledaagse en vervult daarom het gemoed met een verstijvende verbazing en verwondering.²

•Men vergelijk de woorden bij Maimonides, *Guide des Égarés*, Franse vertaling van S. Munk, Parijs 1856, p. 259:

Laat het duidelijk zijn dat elke keer wanneer je inziet dat een eigenschap God niet toekomt, je daardoor zelf volmaakter wordt. Elke keer daarentegen dat je een extra positieve kwaliteit aan (zijn Wezen) toevoegt vergelijk je Hem met de schepselen en begrijp je minder van Zijn werkelijkheid. — Alle eigenschappen, waarvan jij denkt dat ze volmaakt zijn, zijn voor God niet onvolmaakt, yb onone het eigen schappen zijn niet een voor zoals wij mensen die kennen.

Hier wordt de zin van de zogenaamde *via negationis*³ duidelijk gemaakt.

Alle rechten voorbehouden.

- 1 Mysterium, mystes en mystiek zijn waarschijnlijk afgeleid van een stam die in het Sanskritische woord *moesj* nog bewaard is gebleven. *Moesj* betekent iets verborgens, verscholens, geheims doen (en kan daarom de betekenis van bedriegen en stelen krijgen). Deze stam zit ook wel in het Duitse *muscheln* = iets onopvallend doen, wat niet mag worden opgemerkt (bv. bij het kaarten) of onduidelijk spreken. Vergelijk ook *munkeln* en *mogeln*.
- 2 Zie hierover verder: *Das Gefühl des Überweltlichen*, hoofdstuk VIII *Das Ganz-andere in Außerchristlicher und in Christlicher Theologie und Spekulation*, § D ‘Das Ganz Andere’ als das Aliud valde bei Augustin (p. 229).
- 3 [De manier om via termen van wat het niet is aanduidingen van de godheid te vinden.]

Een andere kant van de *via negationis* is in de theologie de poging het goddelijke te bevrijden van alle beperkingen die in zekerheden lijken te liggen. Ze maakt het dan tot het absoluut onbepaalde. Als zodanig is ze, zoals ik heb uiteengezet¹, slechts een verlenging van de *via eminentiæ*.² Als het volkomen onbeperkte en onbepaalde is God bovendien het *eminentissimum*, het meest *eminente*. In zoverre zijn *via eminentiæ* en *via negationis* slechts vormen en bestanddelen van de absoluutheidstheorie. Maar deze theorie is alleen, zoals wij eerder hebben gezien, een rationeel schema van het numineuze, en wel speciaal van de momenten van het ‘volstrekt andere’.³ Deze verhouding wordt duidelijk bevestigd in het bovenstaande citaat van de joodse geleerde Maimonides.⁴

Inkijkexemplaar
 Wij vinden het ‘volstrekt andere’ ook weer op het laagste niveau van de eerste ruwe opwelling van numineus gevoel in de religie van de schriftlozen. In deze fase draait het er niet om, zoals het animisme meent, dat men hier met ‘zielen’, het om te zetten in die niet toegankelijk niet kan zien, te doen heeft. Zielsvoorstellingen en soortgelijke begrippen zijn eerder allemaal pas achteraf ontstane ‘rationalisering’, die het raadsel van het *mirum* toch op een of andere wijze proberen te verklaren. Deze verstandelijke uitleg heeft voor de ervaring zelf altijd direct ook een temperende verzwakkende uitwerking. Er komt geen religie uit voort maar de rationalisering van religie, die dan vaak eindigt in een plompe theorie, met zo’n plausible uitleg, dat het mysterie gewoonweg wordt verloren.⁵

Copyright 2020
AbraXas | Zuider-Amstel
Alle rechten voorbehouden.

1 In *West-östliche Mystik*, deel A hoofdstuk 10 *Gemeinsamer theistischer Unterbau*, p. 149,

§ 6 *Niederer und höheres Wissen*, A: *Das niedere zielt selbst auf das höhere.*

2 [De manier om door sterkste superlatieven aanduidingen van de godheid te vinden.

3 Das ‘Ganz Andere’: iets ongeschondens van volstrekt andere aard, oorsprong en werking dan alles wat ons verder bekend is.

4 KLEINERE AANVULLINGEN nr. 4 bij Het ‘volstrekt andere’.]

5 Voor een onder woorden gebracht en begrepen [‘begriffenen’] geest of ziel huiver je niet meer, zoals het spiritisme bewijst. Daarmee houdt ze echter op voor de godsdienstwetenschap en -psychologie van belang te zijn.

Doorgesystematiseerde mythe en geleerde scholastiek zijn dorre resten van religieuze oorspronkelijkheid waardoor de religieuze ervaring platgeslagen en tenslotte uitgebannen wordt. Het eigene is hier eerder, ook op het laagste niveau, weer alleen een specifiek gevoelsmoment, nl. de *stupor* (verwondering) voor het volstrekt andere. Of je dit ‘andere’ een *geest*, een *demon*, een *deva*¹ noemt of helemaal geen naam geeft, maakt niet uit. Het maakt ook niet uit of je, om het te verklaren en vast te houden, nieuwe fantasievormen bedenkt, of dat je fantasieproducten van fabelwezens – die deze fabelende fantasie terzijde van en voorafgaand aan de opwelling van de demonische vrees wellicht opleverde – eraan ten grondslag wil leggen.

Volgens principes, waarover nog wordt gesproken, zal dit gevoel voor het volstrekt andere zich heft ten aangezicht of soms indirect opgewekt worden door ervaringen die op zichzelf al raadselachtig zijn op het natuurlijke niveau, of van opvallende of verbazingwekkende aard zijn. Het verbindt zich dus aan buitengewone fenomenen of verbazingwekkende gebeurtenissen, of aan onbezielde natuurlijke zaken in de derde wereld of onder de mensen. Ook hier gaat het dan weer om een samengaan van bijzondere aard – namelijk een *numineus* gevoelsmoment met een ‘gewoon’ gevoel – en niet om een graduele versterking van het laatste. Er is geen geleidelijke overgang van gewone bevreemding tot demoniëch bevreemding. Voor het laatste heeft toch eigenlijk de uitdrukking *mysterium* pas zijn volle klank.² Je voelt dat misschien beter bij het bijvoeglijk naamwoord *mysterieus* dan bij het zelfstandig naamwoord *mysterie*. Niemand zal van een uurwerk dat hij niet doorziet, of van een wetenschap die hij niet begrijpt, in volle ernst zeggen: ‘Dat is mysterieus voor mij’. Hier kun je tegen inbrengen dat het mysterieuze iets is dat alleen voor ons verstand onbegrijpelijk is en blijft. Datgene wat nog niet begrepen wordt maar in principe uitgelegd kan worden, zou eerder een probleem dan een mysterie genoemd kunnen worden.³ Maar dit is zeker nog geen adequate afhandeling van de kwestie.

1 [Pali en Sanskriet voor alle bovenmenselijke wezens]

2 Hetzelfde geldt eigenlijk ook voor het woord ‘irrationeel’.

3 Zo vat bijvoorbeeld Jakob F. Fries het op.

Het echte ‘mysterieuze’ object is niet alleen ongrijpbaar en onbegrijpelijk omdat mijn kennis hierover bepaalde onophefbare grenzen heeft, maar omdat ik hier iets aantref dat zonder meer ‘volstrekt anders’ is. Het karakter en de essentie van het object is niet te vergelijken met mijn persoon; ze zijn onderling onmeetbaar. Daardoor deins ik er in een verstendend verbazen voor terug. Treffend geeft Augustinus¹ dit tot verstarring brengende moment van het ‘volstrekt andere’ weer in zijn *Belijdenissen*. Over het *dissimile* en zijn tegenstelling tot de rationele zijde van het numen, het *simili* schrijft Augustinus in *Confessiones* II, 9, 1:

Wat is het, datgene wat in vlagen licht over mij komt en zonder kwetsuur mijn hart doorschiet? Huiveren doet het mij en ontvlammen: huiveren omdat ik er zo van verschillend ben en indelbaar gelijk.²

Je kunt het zojuist gezegde nog duidelijker voor de geest halen door te denken aan de apocriefe afstammeling en karikatuur van het numineuze, de spokenvrees. Laten wij dit op de volgende manier analyseren. Het specifieke gevoelsmoment van de vrees hiervoor hebben wij al aangeduid als dat van het ‘huiveren’ en ‘griezelen’ (*gruseln, gräsen*). Het huiveren draagt kennelijk al bij tot de aantrekkelijkheid van de spookverhalen. De achteraf inbrengende ontspanning en bevrijding van het bedrukte gemoed brengt een weldadige behaaglijkheid met zich mee. Zo bekeken is de verleidende factor dan niet het spook zelf, maar het feit dat wij het spook weer kwijt raken. Het is overduidelijk dat dit aspect ontbrekend is om de betoverende bekoring van de spookverhalen helemaal te verklaren. De eigenlijke aantrekkingskracht van het spook is eerder dat het een *mirum* is en dat het als zodanig – van nature buitengewoon prikkelend, interesse en sterke nieuwsgierigheid opwekkend – op de fantasie werkt.

1 Zie over Augustinus en Otto ook: dr. H. IJ. Groenewegen en dr. J. van Oort in *Een wijze uit het westen*.

2 *Quid est illud, quod interlucet mihi et percudit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.*

Het spook zelf, dit zonderlinge ding, lokt de fantasie. Niet doordat het iets langs en wits is (zoals een ‘spook’ weleens wordt gedefinieerd), of doordat het een ‘ziel’ is, of door een van de andere positieve en verstandelijke benamingen die de fantasie heeft bedacht. Het prikkelt omdat het een wonderding is, een ‘onding’, een ding dat ‘er eigenlijk helemaal niet is’ doordat het ’t volkomen andere is.¹ Het is iets dat niet thuishoort in de kring van onze werkelijkheid. Het is iets van een volstrekt andere orde dat een uitbundige interesse in ons gemoed wekt.

Wat nog wel kan worden herkend in het vertekende beeld van de *spokenvrees*, geldt in veel sterkere mate voor de *demonische* waarvan het spookachtige slechts een afgeleide is. En terwijl op de ontwikkelingslijn van het demonische dit moment van het numineus gevoel, dit gevoel van het volstrekt andere, zich versterkt en verduidelijkt, komen nu zijn hogere ontwikkelingsvormen te voorschijn. Deze vormen zetten het numineuze object in contrast met al het gewone en vertrouwde (d.w.z. ten slotte met de ‘natuur’ in het algemeen) om nu het daarmee dus tot iets ‘bovennatuurlijks’. Uiteindelijk contrasteert het met de ‘wereld’ zelf, en daarmee verhoogt het zich tot iets wat de wereldorde overstijgt.

De aanduidingen *bovennatuurlijk* en *bovenwereldlijk*² zien eruit als positieve predicaten. Wanneer wij ze met het mysterieus gevoel verbinden, lijkt het ‘mysterie’ zich van zijn eerdere negatieve betekenis te ontdoen en in een positieve duiding te veranderen. Ten aanzien van het begrip is dit niets anders dan schijn, want beide termen zijn overduidelijk alleen maar onkenkende en uitsluitende kenmerken, die respectievelijk verwijzen naar ‘natuur’ en de wereld of kosmos. Het klopt wél voor de inderdaad hoogst positieve *gevoelsinhoud*, die ook hier weer niet te ontleden is. Hierdoor worden voor ons de namen ‘bovenzinnelijk’ en ‘bovennatuurlijk’ ongezien tot aanduidingen van een specifieke ‘volstrekt andere’ werkelijkheid en hoedanigheid. Van deze bijzonderheid kunnen wij iets *voelen*, zonder dat wij in staat zijn er een begripsmatig heldere uitdrukking aan te geven.

1 Vgl. Vedisch Sanskriet: *abhva* = ‘afwezigheid’, ‘niet-zijn’ in GDÜ, hfdst. VII § 2, p. 207.

2 [TRANSCENDENT, lett.: *supramundane: überweltlich.*]

In de mystiek hebben we in het ‘onbekende’¹ weer alleen een hoog- en overspanning van de irrationele momenten die in religie besloten liggen. De mystiek voert het verschil tussen het numineuze object (de *numen*) als het ‘volstrekt andere’ en het dagelijkse bestaan op tot in het uiterste. Zij neemt er geen genoegen mee om de *numen* tegenover al het natuurlijke en wereldlijke te stellen. Uiteindelijk stelt zij het tegenover het ‘zijn’ en het ‘zijnde’ zelf. Zij noemt het tenslotte zelfs ‘het niets’. Mystiek bedoelt met het niets niet alleen ‘wat door niets aanduidbaar is’, maar het volkomen en wezenlijk andere, wat verschilt met alles wat is en kan worden gedacht. Terwijl mystiek op die manier – die het enige is wat het begrip hier tot stand kan brengen om het moment van het mysterie te grijpen – de negatie (ontkenning) in de tegenstelling tot in het paradoxale opdrijft, wordt de positieve kwaliteit van het ‘volstrekt andere’ tegelijk uitermate vitaal gevoeld en wel in een overvloed van religieus gevoel.

Wat echter zo voor het zonderlinge ‘nihil’ van onze westerse mystieken geldt, dat geldt geheel in dezelfde mate voor het *sūnyam* in de *sūnyatā*, van het ‘ledige’ en de ‘leegte’ van de boeddhistische mystieken.

Voor iemand die de mysteriëntaal en de ideogrammen of duidingstekens van de mystiek innerlijk niet kan aanvoelen, die de matrix zelf niet bezit waaruit deze noodzakelijk worden geboren, moet dit streven van boeddhisten naar het ‘lege’ en het ‘leeg worden’ – evengoed als het streven van onze mystieken naar het niets en naar het egeloos worden – als een soort dwaasheid voorkomen, en daarmee het boeddhisme zelf als een ziekelijk ‘nihilisme’. Maar net als het ‘niets’ is ook het ‘lege’ in waarheid een numineus ideogram van het volstrekt andere. Het *sūnyam* is het *mirum* zonder meer, tegelijk opgevoerd in het ‘paradoxale’ en het ‘tegenstrijdige’, waarover zo dadelijk nog wordt gesproken. Voor degene die deze kennis niet in zijn bagage heeft moeten de geschriften over *prajñā pāramita*, die het *sūnyam* willen verheerlijken, als pure waanzin voorkomen. Voor hem zal het totaal onbegrijpelijk blijven wat voor betovering ze juist op miljoenen hebben uitgeoefend.

1 Het *epékeina*: aan gene zijde van en boven alle bestaan.

2 – Dit moment van het numineuze dat wij zijn *mysterium* noemen, maakt nu ook, bijna op alle lijnen van godsdiensthistorische ontwikkeling, in zichzelf een ontwikkeling door die een versterking, een telkens krachtiger potentiëring van zijn *mirum* karakter is. En hiervoor laten zich nu op drie niveaus aangeven: de fase van het louter bevreemdende (I), de fase van het paradoxale (II), en de fase van het antinomische (III).

(I) Als het volstrekt andere is het *mirum* allereerst het onbegrijpelijke en ongrijpbare, het *akatalēpton* zoals Chrysostomus zegt, wat zich aan ons begrijpen onttrekt voor zover het onze ‘categorieën’ transcendeert, omvormt tot iets beters.

(II) Maar het overschrijdt ze niet alleen, het maakt ze niet alleen onmachtig, maar het lijkt soms een positie in te nemen die tegen hen ingaat, ze op te heffen en te verwarren. Het is dan niet alleen onbegrijpelijk, maar het wordt nu echt paradoxaal. Het gaat nu niet alleen maar ‘alle verstand te boven’, maar het lijkt tegen alle verstand in te gaan.

(III) De scherpste vorm hiervan is weer wat wij het antinomische noemen.¹ Dit is nog meer dan het louter paradoxale. Want hier komen niet alleen uitspraken voor de dag die tegen alle rede, tegen haar maatstaven en haar principes ingaan, maar die in zichzelf niet eensgezind zijn, en hun object *opposita* noemen, die onverenigbare onoplosbare tegenstellingen schijnen te zijn. Het *mirum* vertoont zich hier aan de menselijke wil om te begrijpen in zijn allerhardste vorm. Niet alleen voor onze categorieën onbegrijpelijk, niet alleen door zijn *dissimilitas* ongrijpbaar, ook niet de rede verwarrend, verblindend, benauwend en in nood brengend, maar in zichzelf tegengesteld bepaald, in tegenstelling en tegenstrijdigheid zich openbarend. Deze momenten moeten zich volgens onze theorie vooral in de ‘mystieke theologie’ bevinden, voorzover deze door het ‘overwicht van het irrationele in de godsidee’ gekenmerkt moet worden. En dat is zoals algemeen erkend wordt ook het geval.

1 [ANTINOMIE = tegenstrijdigheid tussen twee oordelen die beide waar schijnen te zijn; in de theologie een denkwijze die zich niet aan wetten en bepalingen onderwerpt.]

Mystiek heeft juist in haar kern en in de eerste plaats een *theologia* van het *mirum*: van het volstrekt andere. Daarom wordt ze vaak, zoals bij meester Eckhart, een theologie van het ongehoorde. Van de *nova et rara*, zoals hij zegt of, zoals in de mystiek van het Mahāyāna, een wetenschap van het paradoxale en van de antinomieën, en in het algemeen een aanval op de gewone logica. Ze gaat in de richting van de logica van de *coincidentia oppositorum* (en waar ze ontaardt, speelt ze zoals bij Angelus Silesius met hem nog een flirterig spel van geestrijke overdondering). Maar ook daarmee is de ‘mystiek’ absoluut niet in strijd met de gewone religie.

De ware verhoudingen komen straks aan het licht, wanneer je de hier genoemde momenten en hun duidelijk ontstaan uit de algemeen-religieuze momenten van het numineuze volstrekt andere, waarzonder er helemaal geen echt religieus gevoel is, bij Job en bij Luther opmerkt, die gewoonlijk niet met mystiek worden geassocieerd. De momenten van het volstrekt andere als paradox en antinomie vormen juist de reeks gedachten in het boek Job, die voor mijn hand te rijkdomvol is dan voor Maarten Luther. Er zal later nog verder over worden gesproken.¹

↳Hoe deze momenten van het numineuze al in primitieve mythologische vorm – nog voor alle theorie – in het gevoel van het zuiver wonderbare van het goddelijke voorkomen en zich proberen uit te drukken, daarvoor vergelijk je met het hoofdstuk Nārāyana's wonderwezen uit mijn boek *Viṣṇu-Nārāyana; Texte zur indischen Gottesmystik*, 1922. Het *āścaryam* (verbazingwekkende) van het goddelijke moet hier in t'stende syn beeldvorming voelbaar gemaakt worden. Augustinus zegt ergens:

God mag niet eens het onuitsprekelijke worden genoemd.

Want hierin ligt juist al een uitspraak over hem.²↳

1 Over de verhouding tussen mystieke en godsdienstige religiositeit leze men hoofdstuk XI: *Mystische und gläubige Frömmigkeit* uit het tweede supplement op *Das Heilige: Sünde und Urschuld* (SU), 1932.

2 Bij I. Bernhart: *Augustin*, München 1922, p. 146.

[KLEINERE AANVULLINGEN nr. 5 (6 in de drukken t/m 17) bij *Mirum, paradox et antinomie*.]

VIJFDE HOOFDSTUK

NUMINEUZE HYMNEN

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE III)

Het verschil tussen een lofzang die de godheid alleen ‘rationeel’ verheerlijkt en een die ook van het irrationele, het numineuze in zijn facet van het tremendum mysterium, iets laat voelen wordt zichtbaar in de vergelijking tussen de volgende gedichten. Christian Gellert weet van de ere Gods uit de natuur¹ machtig en prachtig genoeg te zingen:

Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre,
Ihr Schall pflanzt seinen Namen fort.

*De hemelen roemen de eer van de Eeuwige,
haar klanken verbreiden zijn naam.*

Tot en met de laatste strofe is hier alles helder, rationeel en vertrouwelijk:

Ich bin Dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte,
Ein Gott der Ordnung und Dein Heil.

*Ik ben jouw schepper – wijs en vriendelijk,
een God van vertrouwen en jouw geluk.*

Ich bin's! Mich liebe von ganzem Gemüte,
Und nimm an meiner Gnade teil.

*Ik ben het! Ik berijp je met heel mijn hart,
en laat je delen in mijn genade.*

Maar hoe mooi deze hymne ook is, de ‘ere Gods’ wordt toch niet volkomen bereikt. Er ontbreekt een moment dat direct voelbaar wordt wanneer wij met deze hymne en andere vergelijken, namelijk het een generatie eerder door Ernst Lange († 1727) gedichte lied op de majesteit Gods:

Vor Dir erhebt der Engel Chor,
Sie schlug'n Aug' und An' in z'unde,
So schrecklich kommst Du ihnen vor.
Und davon schallen Ihre Lieder.
Die Kreatur erstarret
Vor Deiner Gegenwart,
Womit ist alle Welt erfüllet.
Und dieses Äußere weist,
Unwandelbarer Geist,
Ein Bild, worein Du Dich verhüllest

*Dein Lob vermelden immerdar
Und Choral in die S'riften.*
Vor Dir der Ältesten graue Schar
In Demut auf den Knien dienen.
Denn Dein ist Kraft und Ruhm,
Das Reich und Heiligtum,
Da mich Entsetzen mir entreisset.
Bei Dir ist Majestät,
Die über alles geht,
Und heilig, heilig, heilig heißet.

¹ [N.a.v. ps. 19:2, De hemel verhaalt van Gods majesteit, het uitspansel roemt het werk van zijn handen.]

Dat is meer dan bij Gellert.¹ En zelfs hier ontbreekt nog iets, namelijk datgene wat wij in het lied van de serafs in Jesaja 6 vinden [Trisagion]. Ondanks deze *Erstarrung* (verstomming) zingt ook Lange tien lange strofen, – de engelen amper twee verzen. En onophoudelijk noemt hij God Du, – de engelen spreken over de Eeuwige in de derde persoon.²

•Een fraaie Engelse parallel bij deze numineuze hymne van Lange is *Hymns Verse III* van Isaac Watts (1674-1748):

Eternal Power, whose high abode	From sin and dust to thee we cry,
Becomes the grandeur of a God,	The Great, the Holy, and the High!
Infinite length beyond the bounds	Earth from afar has heard thy fame
Where stars resolve their little rounds!	And we have learned to lisp thy Name;
Thee while the first Archangel sings,	But in the glories of Thy mind
He hides his face behind his wings;	Leave all our soaring thoughts behind.
And ranks of shining thrones around	God is in heaven, and men below;
Fall worshipping, and speak of thee or and	Be shorn our tunes, our words be few;
Lord, what shall earth and ashes do?	A sacred reverence checks our songs,
We would adore our Maker, too:	And praise sits silent on our tongues.

Over het numineuze in de Engelse literatuur merkt de Engels-vertaler John W. Harvey³ op:

1 Vgl. A. Bartels: *Ein festes Licht ist unser Gott*, *Deutsch-christliches Dichterbuch*, p. 272. [Vergelijk: Een vaste burcht is onze God van Luther, N^o 401 in het *Liedboek voor de kerken*.]

2 Inderdaad, men kan het hoogste niet altijd tutoyeren en ongedwongen aanspreken in de tweede persoon enkelvoud. De heilige Teresia zegt tot God: 'Eerwaarde Majesteit', de Fransen zeggen graag *vous*. En zeer dicht bij het tremendum mysterium van het numineuze is Goethe, wanneer hij op 31 december 1823 tegen Eckermann zegt: De mensen behandelen de goddelijke naam, alsof het onbegrijpelijke, absoluut niet uit te denken hoogste Wezen, niet veel meer is dan van hun soort. Anders zouden ze niet zeggen: de Heregod, onze lieve Heer, de goeie God. Waren ze doordrongen van zijn grootheid, dan zouden ze verstommen en uit verering Hem niet durven noemen.

3 [Otto citeert hier uit *The Idea of the Holy* p. 217, New York 1923.]

Los van de uitdrukingskracht van enkele Engelse woorden is het makkelijk om Engelse poëzie en proza aan te wijzen die, zoals het citaat van Coleridge in het hoofdstuk over het huiveringwekkende, numineuze momenten en stemmingen weergeven. Ik wil drie voorbeelden daarvan geven.

Eerder heeft R. Otto twee hymnen genoemd (van Gellert en Lange), die het verschil tussen rationeel en numineus gestemde gemoedshouding aantonen. Dit verschil kun je nauwelijks beter illustreren dan met de voor iedere Engelse lezer vertrouwde gedichten: Addisons *Hymne* op psalm 12 en Blake's gedicht *The Tiger*. Beide dichters willen de Schepper bezingen zoals Hij zich openbaart in zijn schepping. Maar het temperamentsverschil is onmiskenbaar. Bij Addison is dezelfde stemming van rustig vertrouwen, dankbare en begrijpende lofprijzing, rustige waardigheid als bij Gellert. Bij Blake is de stemming van de siddering, de vrees, het gevoelde mysterie, waarbij toch een vreemde verrukking komt. Addison zingt:

HYMN

The spacious firmament on high
 With all the blue ethereal sky,
 And spangled heavens, a shining frame
 Their great Original proclaim.
 The unwearied Sun from day to day,
 Does his Creator's power display
 And publishes to every land
 The work of an Almighty hand.
 Soon as the evening shades prevail
 The Moon takes up the wondrous tale
 And nightly to the listening earth
 Repeats the story of her birth;

While all the stars that round her burn,
 And all the planets in their turn,
 Confirm the tidings as they roll
 And spread the truth from pole to pole.
 What though in solemn silence all
 Move round the dark terrestrial ball;
 What though no real voice nor sound
 Amidst their radiant orbs be found,
 In Reason's ear they all rejoice,
 And utter forth a glorious voice;
 For ever singing as they shine:
 'The Hand that made us is Divine.'

Joseph Addison (1672–1719)

Bij Addison is er een bewust rationele religiositeit. Het is de 'rede' die hier luistert naar de lofzang van de natuur. En dat was niet alleen de karaktertrek van een individu, maar van een gehele periode, namelijk van Addisons tijd. Het verschil in numineus karakter met de verzen van Blake is onmiskenbaar:

VIJFDE HOOFDSTUK

THE TYGER

Tyger, Tyger, burning bright
In the forests of the night,
What immortal hand or eye
Could frame thy fearful symmetry?
In what distant deeps or skies
Burnt the fire of thine eyes?
On what wings dare he aspire?
What the hand dare seize thy fire?
And what shoulder, and what art
Could twist the sinews of thy heart?
And why thy heart burn to break?
What dread hand and what dread feet?

What the hammer? What the chain?
In what furnace was thy brain?
What the anvil? what dread grasp
Dare its deadly terrors grasp?
When the stars threw down their spears,
And watered heaven with their tears,
Did He smile his work to see?
Did He who made the Lamb make thee?
Tyger, Tyger, burning bright
In the forests of the night,
What immortal hand or eye
Dare frame thy fearful symmetry?
uit *Songs of Experience*, 1794

Ook William Wordsworth (1770-1850) vertelt ons in Prelude x, 437-469 hoe juist het vreselijke van die tijd is, zij rouwt of en, hoe de ontferming ervan hem tot openbaring werd van een *presence of the Holy and the Divine*, precies zoals in de ervaring van Max Eyth uit het hoofdstuk *Het numineuze in het Oude Testament*.¹ ▶

Abraxas|Zuider-Amstel
Buitengewoon rijk aan numineuze hymnen en gebeden is de liturgie van Jom Kippoer, de Grote Verzoendag van de joden. Ze is overschaduwed door het driemaal heilig van de engelen uit Jesaja 6: *Heilig, heilig, heilig is de EEUWIGE Trone dat mee malen terugkeert*, en ze heeft zulke wondervolle gebeden als het *Ubeken ten pachdeka*:

Zo laat dan uw ongerustheid komen, Adonai, onze God, over al uw schepselen, en een eerbiedig bangzijn (*ēmātekā!*) voor U over alles, wat Gij hebt geschapen, dat al uw schepselen ontzag voor U hebben en alle wezens voor U buigen, en dat zij allen een verbond mogen worden, om Uw wil te doen van ganser harte, zoals wij die leren kennen, Adonai, onze God, dat de heerschappij is bij U, de macht in Uw hand en de kracht in Uw rechterhand en Uw naam verheven over alles, wat Gij hebt geschapen.

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 2.2 bij *Tremendum, mysterium*.]

Of het Kadosj atta:

Heilig bent Gij en te vrezen (nora) Uw naam, en geen God is er buiten U, zoals geschreven staat: 'En verheven is EEUWIGE Tsevaot in het gerecht en de heilige God geheiligd in rechtvaardigheid'.

Ook de glorieuze liederen Jigdal Elohim Chaj en Adon 'olam' dragen deze klank verder, en zo vele stukken uit de 'Koningskroon' (Kether Malchuth) van Salomo ben Jehudah Gabirol († 1058), zoals het Nifla'im:

Wonderbaarlijk zijn Uw werken,
En mijn ziel erkent het en weet.

U, o God, is de macht en de roetheit,
De glans en de roem en de prijs.

U bent de heerschappij over alles,
De schepselen uit de hoogte en diepte

betuigen, dat Gij blijft.

Als zij zinken in de leegte.

U is de kracht aan welker geheimenis

De gedachte zich vermoeit;

Want Gij bent machtiger

Dan hare perken.

U is der almacht omhulsel,

De geheimenis en de oergrond.

U de naam, verborgen voor de mannen
des lichts,

En de kracht, houdend de wereld boven
het niets,

Die 't verborgene openbaart aan de dag
des gericht's...

En de troon, verheven boven alle volheid
der hoogte,

En de woning in de geheime omhulling
van etnu.

U is het bestaan, waarvan het licht uit-
straalt alle leven,

Waarom wij zeggen dat wij slechts in
Zijn schaduw weven.

Of zoals het Atta nimza:

Gij zijt

Niet kan 't gehoor van 't oor, en het licht
van 't oog U bereiken.

Geen hoer, waar in en waar
Hecht zich aan U als teken.

Gij bent!

Uw geheimenis is verborgen:

Wie kan het doorgronden!

Zo diep, zo diep -

Wie kan het vinden!¹

1 Uit Michael Sachs: Festgebete der Israeliten deel III, Jom Kippur-Abendgebet, 15^e druk bij Verlag von Jacob B. Brandeis, Breslau 1898.

VIJFDE HOOFDSTUK (BIJLAGE I)

•Verder volgen hier nog enige andere numineuze gedichten, een gedeelte uit Bhagavad Gītā,¹ Vondels Engelenzang en Melek Eljon.

1 BHAGAVAD GITA – DE KOSMISCHE GEDAANTE

In de Bhagavad Gītā onderwijst Krishna, de belichaming van Vishnu, ja Vishnu zelf in mensengedaante, Arjuna over de diepste geheimen van zijn religie.² Dan gaat Arjuna verlangen om God zelf te aanschouwen in zijn eigen gedaante. Zijn bede wordt hem toegestaan. En nu volgt in hoofdstuk 11, *Het visioen van de kosmische gedaante*, de grandioos-vreselijke theofanie, die met de menselijk-natuurlijke middelen van het verschrikkelijke en het majesteitelijk-verhevene van het ongenaakbare van de godheid, waarvoor het creatuur siddert en vergaert, een besef tracht te geven. Arjuna staat op zijn krijgswagen, net op het punt de bloedige slag in te trekken tegen de vijanden van zijn broeder Yudhish-thira, de zonen van Dhritarāshtra. Krishna doet hem alsvagebestufter.
Tot hem richt Arjuna zijn bede:

Toon mij toch Uw onvergankelijke Zelf.

Dan antwoordt Krishna, Vishnu, hem.

8 Omdat ge Mij echter met sterfelijke ogen niet kunt aanschouwen, zal Ik u nu het goddelijke gezichtsvermogen geven. Aanschouw nu Mijn majestueuze yoga!

Alle rechten voorbehouden.
Sanjaya zei:

9 Sire, nadat Krishna, de grote Meester van de Yoga³, zo gesproken had, toonde hij Arjuna Zijn allerhoogste goddelijke gestalte.

1 Deze geweldige numineuze hymne, die in onze eerdere drukken op deze plaats stond, laat ik nu weg omdat u deze nu kunt vinden in de inmiddels verschenen vertaling van de Bhagavad Gītā (R. Otto, *Der Sang des Hehr-Erhabenen*, 1935) op pp. 75-80. [In de 1^e en 3^e Nederlandse druk, en nu ook in deze 4^e druk, is hij wel opgenomen.]

2 Zie ook: Rudolf Otto, *Vischnu-Nārāyana*; *Texte zur indischen Gottesmystik*, Jena 1922.

- 10 Met vele monden en ogen, met talloze wonderbaarlijke visioenen, met schitterende
sieraden getooid, met vele omhoog geheven celestijnse wapens,
11 omkleed met hemelse kransen en gewaden, gezalfd met goddelijke zalven, toonde Hij
zichzelf als de Luisterrijke, prachtig, onbegrensd, het gelaat naar alle kanten gekeerd.
12 Als duizenden zonnen tegelijk konden schijnen, dan zou het nog slechts een flauwe
afspiegeling zijn van het stralende glorie van de Allerhoogste.
13 In dat visioen aanschouwde Arjuna het hele universum in al zijn veelvuldigheid, alle
omsloten als één geheel, de God der goden.
- 14 Arjuna werd overstelpt door ontzag, zijn haar rees hem te berge en
met gebogen hoofd en samengevouwen handen sprak hij als volgt:
- 17 Ik zie u met de kroon, de scepter en de discus, in stralende pracht alom, oogverblind-
dend, zo stralend bent gij, als een laaiend vuur zo gloeiend, als de zon zo schitterend,
onmetelijk.
- 20 Verheven Zelf! U alleen vult alle windstreken van het luchtruim, de aarde en de hemel
en ook nog de gebiedend omringelende werelden sidderen bij
het zien van uw wonderbaarlijke en ontzagwekkende gestalte.
- 21 De scharen der hemelse wezens treden in u binnen, sommigen roepen u eerbiedig aan,
met gevouwen handen; de grote wijzen en heiligen zingen lofzangen tot uw glorie en
zeggen: U zij alle eer.
- 22 De vitale krachten, de grote sterren, vuur, aarde, lucht, hemel, zon, maan en planeten;
de engelen, de beschermers van het heelal, de goddelijke genezers, de winden, de vade-
ren, de celestijnse zangers en menigten van vereerders, de konen zowel als heiligen,
Allen rechten voorbehouden.
- 23 Bij het zien van uw overweldigende vorm, o Vishnu! met zijn myriaden van verschij-
ningen, zijn ontelbare ogen en ledematen en schrikwekkende kaken, ben ikzelf en zijn
alle werelden overstelpt van ontzag.
- 24 Als ik u zie, hoe gij tot in de hemelen reikt, gloeiend met alle kleuren, met uw geopende
mond en uw opengesperde, vuurschietende ogen, ben ik dodelijk verschrikt, o mijn
Heer! mijn moed en mijn gemoedslust laten mij in de steek.
- 25 Wanneer ik uw gezichten zie met hun angstaanjagende tanden als de verzengende
vlammen van de Tijd, verlies ik alle gevoel van plaats; ik kan geen rust vinden, wees
genadig! God van alle goden, toevlucht van alle werelden.

- 26 Al de zonen van Dhritarāshtra, alle vorsten van de aarde, en ook Bhīshma, Drona,
Karna en de grootste krijgers van ons leger,
27 allen storten zich onstuimig in Uw opengesperde monden met hun verschrikkelijke
tanden, afgrijselijk om aan te zien. Sommigen zitten gevangen tussen uw kaken, het
hoofd verpletterd.
28 Zoals de stromende rivieren zich onstuimig in de oceaan storten, zo stormen deze hel-
den van de aarde Uw vlamme monden binnen.
29 Zoals motten ijlings naar de vlam vliegen en verschroeien, zo snellen deze mensen in
in volle vaart hun eigen ondergang tegemoet.
30 U schijnt de wereld te verzwelgen, ze in uw vlammen op te likken. Uw verschrikkelijke
stralen doordringen het heelal en verschroeien alles, Vishnu.
31 Zeg mij toch wie u bent, die de verschrikkelijke vorm draagt? Ik groet U vol eerbied.
Heb genade, Aermoogste. Ik wens u te leren kennen, Oorspronkelijke God, want ik
begrijp uw daden niet.

Dan verandert Vishnu niet weer in zijn vriendelijke gedaante. Arjuna's bede, de Onbegrijpelijke te begrijpen, wordt hem niet toegestaan. 'De hoogste majesteit binnen te fladderen' is, zoals Luther zegt, de mens verboden; hij moet zich houden aan het woord van de genadige toezegging. En deze valt ook Arjuna ten deel. Met de woorden die door de uitgeleggers als de samenvatting en het summum van de hele Gitā worden geduid, eindigt het geweldige hoofdstuk:

Alle rechten voorbehouden.

Wie, wat hij doet, voor mij alleen doet,

alleen toegewijd aan Mij.

Van wereldzucht vrij en zonder haat –

Die komt tot mij, Arjuna.¹

1 [Deze vertaling is mede gebaseerd op: Bhagavad Gītā, vertaald door Shri Purohit Swāmi, Woodstock, Vermont 2001 en de rechtstreekse vertaling van Gerda Staes en Winand M. Callewaert, Leuven 2001.

3 YOGA: (Sanskrit: yuj, één worden, verbinden) proces waarbij het intellect opnieuw verbonden wordt met de intuïtieve kennis. Zo kan de yogi de absolute realiteit ervaren.]

2 JOOST VAN DEN VONDEL'S ENGELENZANG

In een bespreking¹ van de eerste druk van dit boek in het *Theologisch Tijdschrift* maakte prof. dr. H. IJ. Groenewegen mij zeer vriendelijk opmerkzaam op de *Zang der engelen*, die voorkomt in de prachtige tragedie *Lucifer*, van de grote Nederlandse dichter uit de 17^e eeuw Joost van den Vondel. Inderdaad een zang die misschien nog klankvoller dan die van Lange zingt van wat zich niet laat uitspreken.² (Waarom staat zo'n zang niet in onze liedboeken!) Ik laat hem hier volgen in zijn echte Hollandse gespierde kracht.

REI VAN ENGELEN

Inkijkexemplaar

Zang:

Wie is het, die zo hoog gezeten	En oorsprong van zo vele goeden
Zo diep in 't grondeloze licht,	Als uit hem vloeien, en bestaan
Van tijd noch eeuwig leidt, en rust,	Bij Zijn genade, en alvermogen,
Noch ronden, zonder tegenwicht,	En wijsheid, die hun 't wezen schonk
Bij zich bestaat, geen steun van buiten	Uit niet, eer dit in top voltogen
Ontleent, maar op zich zelve rust,	Palais, der heemlen hemel, blank;
En in zijn wezen kan beschikken.	Dact wij met vleuglen d'ogen dekken,
Wat om en in hem, onbewust	Voor aller glansen Majesteit,
Van wanken, draeit, en wordt gedreven	Terwijl we 's hemels lofgalm wekken,
Om te eeren en enig middelpunt.	En vallen uit eerbiedigheid.
Der zonnen zon, de geest, het leven,	Uit vreeze, in zwijm op 't aanzicht neder?
De ziel van alles, wat gij kunt	Wie is het? Noemt, beschrijft ons hem,
Bevroên, of nimmermeer bevroeden,	Met ene Sarafijne veder.
Het hart, de bronaêr, d'ocean,	Of schort het aan begrip en stem?

Alle rechten voorbehouden.

1 [De door Otto genoemde bespreking van dr. H. IJ. Groenewegen is integraal opgenomen in de bundel *Een wijze uit het westen*, beschouwingen over Rudolf Otto.

In 1938 heeft Martinus Nijhoff Vondels lied op de klinkende regels samengevat.

Als zodanig is het opgenomen in *Een wijze en in het Liedboek voor de kerken – N^o 422.*

2 J. van den Vondel: *Treurspelen*; deel 1, Amsterdam 1661

Tegenzang:

Dat 's God. Oneindig eeuwig Wezen
 Van alle ding, dat wezen heeft,
 Vergeef het ons; o nooit volprezen
 Van al wat leeft, of niet en leeft,
 Nooit uitgesproken, noch te spreken,
 Vergeef het ons, en scheldt ons kwijt,
 Dat geen verbeelding, tong, noch teken
 U melden kan. Gij waart, gij zijt,
 Gij blijft de zelve. Alle Englekennis
 En uitspraak, zwak en onbekwaam,
 Is maar ontheiligin en schennis.
 Want ieder draagt zijn eigen ruim
 Behalve gij. Wie kan u noemen
 Bij uwe Naam? Wie wordt gewijd
 Tot uw Orakel? Wie durft u roepen?
 Gij bent alleen dan die Gij zijt,
 U zelf bekend en niemand nader,
 U zulks te kennen, als gij waart,

Der eeuwicheden glans en ader:
 Wie is dat licht geopenbaard?
 Wie is de glansen glans verschenen?
 Dat zien is nog een hoger heil
 Dan wij van uw genade ontlennen,
 Dat overschrijdt het perk en peil
 Van ons vermogen. Wij verouden
 In onze duur, gij nimmermeer.
 Uw wezen moet ons onderhouden.
 Verheft de Godheid: zingt haar eer.

Toezang:

Heilig, heilig, nog eens heilig,
 Driemaal heilig: eer zij God.
 Buiten God is 't nergens veilig
 Heilig is het hoog gebod.
 Zijn geboden is zij bondig.
 Men aanbidde zijn bevel,
 Dat men overal verkondig:
 Al wat God behaagt, is wel

AbraXas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Ik heb geprobeerd de volgende hymne uit het Hebreeuws te vertalen. Het is een fragment uit de joodse liturgie van het Nieuwjaarsfeest, een middeleeuwse 'piut'. De buitengewone kunstvorm van de strofe, het rijm, de woordklank in de oorspronkelijke tekst kan in een vertaling slechts zeer onvolkomen worden weergegeven.¹ Vergelijk *Gebetbuch für das Neujahrsfest* editie Wolf Heidenheim, Frankfurt am Main 1915, p. 62 e.v.

1 [Wellicht is in de Nederlandse vertaling nog meer verloren gegaan dan in de Duitse van Otto.]

JHVH is het heilige tetragrammaton, het heilig vierletterig teken van de oudtestamentische godsnaam, die de joden [na de verwoesting van de Tweede Tempel] niet meer uitspreken maar gewoonlijk met Adonai (Heer) omschrijven.¹ Luther vertaalt hem steeds met *der Herr*. —

U, o Koning, willen wij huldigen.

Hoogste Koning –	Geeft spijs aan	alles,
Sterk en vol almacht,	Verborgen voor	alles,
Is Hij muur en gracht,	Toch wakend over	alles –
Is Zijn woord een kracht,		heerst in tijd en in eeuwigheid.
Hoog en zegend,		
Tronen vergevend,	Hoogste Koning –	
't Al overzwevend –	De vergetene niet vergeet Hij,	
heerst in tijd en in eeuwigheid.	Het inwendige meet Hij,	
Hoogste Koning –	Het der zegen meet Hij,	
Machtdaden verricht Hij,	Des harten bedoelen weet Hij	
Geslachten roept Hij,	Een God der geesten,	
Zegels ontzegt Hij,	Het ware woord meester –	
Louter in woord vooral,	heerst in tijd en in eeuwigheid.	
Kent Hij der sterrental,	Hoogste Koning –	
Banden en kringen al	In zijn kinsteel a louterheid,	
heerst in tijd en in eeuwigheid.	In zijn paleizen vol wonderbaarheid,	
Hoogste Koning –	Is Hij zonder alle gelijkheid,	
Geprezen door alles,	In al zijne werkzaamheid,	
Machtig tot alles,	Stelt het zand der zee tot een	
Genadig voor alles,	Ook van Behemot en zijn	
	eeuwige strijd –	
	heerst in tijd en in eeuwigheid.	

1 [Man sprach ihn früher fälschlich Jehovah aus. Seine richtige Aussprache lautet Jahveh.]

VIJFDE HOOFDSTUK (BIJLAGE III)

Hoogste Koning –
Hij verzamelt de wateren in het meer,
Beweegt de golven als een heer,
Dat ze vreselijk brullen
De wereld met rumoer vervullen.
Maar hun machtige aanzwellen
Dwingt Hij almachtig tot verstillen –
heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Heersend in koningsstaat,
In storm en onweer Hij staat,
Glans dient Hem als zijn gewaad.
De nacht als dag voor Hem staat.
't Duister omsluit Hem dicht,
Maar Hijzelf woont in het licht –
heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Wolken Hem dekken,
Vlammen in 't rond lekken,
Cherubs dragen Hem,
Blikken zijn slaven Hem.
Vaste en bewegende sterre
Juichen reeds van verre:
Hij heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Opent de handen en geeft te genieten,
Zamelt de regen om hem neer te gie-
ten,
Laat over drie landen en vier zelfs hem
vlieten,

Op dorre akkers doet Hij 't groen
opschieten.
Dag juicht tot dag zo blij:
Juicht voor de Heer, ook gij:

Hij heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Heilig en huiveringsvol,
Machtig en wondervol,
Gaet met meetsnoer over d'aarde
heen,
Stelt haar de hoeksteen.
Schept, lower groot als klein
Tot zijn eer alleen –
heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Merkt op ellend',
Tot smeken zich wendt
Zijn mildheid niet schende,
Zijn toorne afwendt,
Alle begin kent,
Alle enden erd –
heerst in tijd en in eeuwigheid.

Hoogste Koning –
Spreekt recht met waarheid,
Zijn werken zijn waarheid,
geeft genade en waarheid,
Zelf genade en waarheid,
Zijn wandel in waarheid,
Zijn zegel de waarheid –
heerst in tijd en eeuwigheid.

Huldigen willen wij U.

JHVH is Koning, JHVH was Koning, JHVH zal Koning zijn in Eeuwigheid.

Wat woont in 't hemelrond	D'een doet met d'andere mee
Roemt met roemende klank:	Lieflijk om strijd in vree:
JHVH is Koning.	JHVH zal Koning zijn
	In Eeuwigheid.

Wat woont op aardegrond,	
Zegent met zegenende zang:	Bliksemende Cherubim,
JHVH was Koning.	Machtige Serafijn,

D'een doet met d'andere mee,	JHVH is Koning.
Juichen om strijd in vree:	Morgen aan morgen rees
JHVH zal Koning zijn	Zeide in fluistervrees:
In Eeuwigheid.	JHVH was Koning.

Al zijne heiligen	D'een doet met d'andere mee
Vol deemoed Hem heiligen:	Driemaal om strijd in vree:
JHVH is Koning.	JHVH zal Koning zijn
	In Eeuwigheid.

Gans Zijne volkerenschaar
geeft Hem getuigenis waar:
JHVH was Koning.

JHVH is Koning, JHVH was Koning, JHVH zal Koning zijn In Eeuwigheid.

Amen.¹ ▶



1 Vergelijk bij dit lied en bij hoofdstuk 5 de inmiddels verschenen bundel van E. Schubert-Christaller: *Der Gottesdienst der Synagoge, mit ausgewählten Gebeten* (A. Töpelmann, Gießen, 1927). – [Behemot, zie het bijbelboek Job 40:10-19.]

HET FASCINANS

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE IV)

Der Du vergnügst alleine
So wesentlich, so reine –¹

1– Het kwalitatieve gehalte van het numineuze (waaraan het mysterium de vorm geeft) is aan de ene kant het al verklaarde wegdrukkende, vreeswekkende element van het tremendum met de majestas. Aan de andere kant echter is het duidelijk tegelijk iets dat op volstrekt eigen wijze aantrekt, verstrikt en fascineert, dat nu met het vreeswekkende moment van het tremendum in een wonderlijke contrastharmonie staat. Zoals wij een heiligdom vol vrees eren, en er toch niet voor vluchten, maar steeds meer naar toe gaan, zegt Luther!² De jonge dichter Richard Beer-Hofmann (1866-1945) schrijft:

Vor dem mir graut – zu dem michs drängt.³

Van deze contrastharmonie, die of het belkarakter van het numineuze, getuigt de hele godsdienstgeschiedenis: minstens vanaf de ontwikkelingsfase van de ‘demonische vrees’. Over het algemeen is zij het vreemdste en meest opmerkelijke verschijnsel in de godsdienstgeschiedenis. Zo huiveringwekkend en ontzagwekkend het demonisch-goddelijke zich aan het gemoed kan voordoen, zo lokkend en betoverend is het tegelijkertijd. En het creatuur, dat voor het numen siddert in het deemoedigste versagen, heeft altijd tegelijk in zich de drang om zich erheen te wenden, ja het op de een of andere wijze zich toe te eigenen. Het mysterium is voor hem niet alleen het wonderbaarlijke, het is ook het wondervolle. En naast het zinsbetoverende treedt nu de zinsvervoering, het meeslepende, wonderlijk in vervoering brengende, het vaak genoeg tot enthousiasme en extase voortjagende, het dionysische van de werkingen van het numen. Wij willen deze factor het ‘fascinans’ noemen.

1 [Gerh. Tersteegen: Dat het U nooit te vroeg is, – geef dat het mij genoeg is. Vert. Ad den Besten.]

2 Vergelijk: Sermon von den guten Werken, zum ersten Gebot der zweiten Tafel, § 3.

3 Ik huiver voor u – ik heb behoefte aan u. Die Historie von König David, 1918, unvollendet.

2- De rationele denkbeelden en begrippen, die met deze irrationele factor van het fascinerende parallel lopen en het schematiseren, zijn liefde, erbarmen, mededogen, hulpvaardigheid: allemaal ‘gewone’ momenten van algemene psychische ervaring, maar dan in volmaaktheid gedacht.

Hoe belangrijk ook voor de religieuze gelukzaligheidsbeleving, ze putten haar toch beslist niet uit. Zoals het religieuze onheil – als beleving van de ira – diep irrationele momenten in zich heeft, zo is het ook met haar tegendeel, de religieuze gelukzaligheid. Dat is meer, veel meer, dan het gewone gevoel van getroost voelen, vertrouwen koesteren, liefdesgeluk, hoe heftig ook. De ‘toorn’, zuiver rationeel of zuiver ethisch opgevat, doorgrondde nog niet volledig dat diep huiveringwekkende, dat in het mysterieuze van de godheid ligt besloten. En ‘genadige intentie’ doorzag nog niet uit en te na dit diep wonderbaarlijke, dat in het zaligmakende mysterie van de godheidservaring ligt. Wel is het aan te geven met de naam ‘genade’, maar dan in de mystieke zin van het woord die de echte genadegezindheid insluit maar ongeschikt of ‘nog meer’ is.

3- Dit surplus heeft zijn voorstadië diep onderin de godsdienstgeschiedenis. Het is goed mogelijk, zelfs waarschijnlijk, dat het religieuze gevoel in het begin van zijn ontwikkeling eerst alleen met een van zijn polen, namelijk de angstaanjagende, opdook en aanvankelijk puur als demonische vrees vorm aannam. Daarvoor pleit bijvoorbeeld, dat nog in latere fasen het woord voor ‘religieus vereren’ eigenlijk ‘verzoenen’, ‘roep n stillen’ betekent, zoals *arādh* in het Sanskriet.¹ Vanuit zo’n demonische vrees alleen, wanneer ze tenminste niets meer is en zelf geen deel uitmaakt van iets vollers dat gaandeweg in het bewustzijn dringt, is geen overgang mogelijk tot de gevoelens van een zich positief keren naar het numen.²

1 Later kan de oorspronkelijke betekenis ‘verzoenen’ helemaal verdwenen zijn, en dan kan het woord eenvoudig ‘vereren’ betekenen.

2 Dit zeer beslissende is door de godsdiensthistorici in haar raadselachtigheid nergens begrepen, hoogstens – als het al werd opgemerkt, als onbeduidend feit. Zie hierover: R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Gießen 1932, p. 11.

Vanuit die ‘vrees’ zou alleen een cultus kunnen ontstaan in de vorm van het *apaitésthai* (door bidden afwenden) en het *apotrépein* (afwenden), in de vorm van boetedoeningen en verzoeningen, kalmering en afwentelen van de numinuze toorn. Daarvan uit laat zich nooit verklaren dat het numineuze object wordt gezocht, verlangd, gewenst, en niet slechts gewenst omwille van de natuurlijke bijstand en hulp die men van het numen verwacht, maar ook omwille van het numen zelf, en niet slechts in de vormen van ‘rationele’ cultus, maar ook in die wonderlijke ‘sacramentele’ handelingen, rituelen en communiemethoden, waardoor de mens zichzelf in het bezit van het numineuze probeert te stellen.

Op de voorgrond van de godsdienstgeschiedenis staan normale en gemakkelijk te begrijpen uitingen en vormen van religieus handelen, zoals verzoeningen, gebed, offer, dank en dergelijke. Daarnaast staat een reeks vreemde zaken die steeds meer de aandacht trekt. Er wordt beweerd dat je hier zowel de algemene religieuze wortels als die van de mystiek leert kennen. Door ta van wonderlijke gelagting met fantasierijke tussenkomsten probeert de religieuze mens het mysterieuze machtig te worden, zich ermee te vullen en zelfs zichzelf ermee te vereenzelvigen. Dit gedrag valt uiteen in twee soorten: die van de magische identificatie van zichzelf met het numen door magisch-ritueel handelen, door een formule, ‘wijding’, bezwering, inzegening, uitdrijvingen en dergelijke, en die van de sjamanistische methode van bezetenheid, inwoning, zelfvervulling in ver-voeding en verrukking. Oorspronkelijk was hier alles gewoon magisch, en de bedoeling was in eerste instantie dat men zich de wonderkracht van het numen wilde toe-eigenen voor ‘normale’ doeleinden. Maar daarbij blijft het niet. Het in je hebben van en het aangegrepen zijn door het numen wordt zelf doel, wordt om het numen zélf gezocht door het gebruik van de meest geraffineerde en wilde methodes van ascese. De *vita religiosa*¹ begint. Om in deze wonderlijke, vaak bizarre toestanden van numineuze gegrepenheid te verkeren wordt *an sich* een *propriëteit*², ja een zegen, dat geheel verschillend is van het door de magie nagestreefde aards bezit.

1 [Religieuze levenswandel in intense en vaste vormen; 2 *propriëteit*: eigendom, eigenschap.]

Ook hier begint dan een ontwikkeling, reiniging en rijping van de beleving. De meest sublieme toestanden van het gelouterde ‘in de geest zijn’ en van de verheven mystiek zijn het einde van dit proces. Hoe verschillend deze gemoedstoestanden ook zijn, het mysterie wordt naar zijn positieve realiteit en naar zijn innerlijke kwaliteit ervaren, en wel als een ongelooflijk jubelgevoel. Hoewel hier wederom niets kan worden verklaard of begrijpelijker wordt gemaakt, wel kan worden ervaren waaruit deze geluksstemming eigenlijk bestaat. Ze omvat en doordrenkt alles wat de ‘heilsleer’ als iets positiefs kan aanwijzen, hoewel zij zelf toch niet hiermee van alle kanten wordt belicht. En terwijl zij ze doordringt en doorgloeit, maakt zij van de godsgave veel meer dan wat het verstand ervan begrijpt en zegt. Deze euforie geeft een gevoel van harmonie die alle verstand te boven gaat. De tong kan er alleen maar van stemmen. Slechts in beelden en vergelijkingen geeft ze als van verre van zichzelf een ontoereikend en verward begrip.

4– Wat het oog niet leeftig zien, wat het oer niet heeft den oer, wat het hart van de mensen niet is opgekomen – wie voelt niet de hemelse klank van Paulus’ woorden en het bruisende, dionysische daarin. Leerzaam is dat in zulke woorden, waarin het gevoel zijn hoogste gelukzaligheid zou willen uiten, ook alle ‘beelden terugtreden’ en het gemoed de beelden achter zich laat en naar pure negatieven grijpt. Nog leerzamer is, dat bij het lezen en horen van zulke woorden hun zuivere negativiteit absoluut niet opvalt! Ja, dat wij door reeksen van zulke negatieven in verrukking en zelfs in een roes terecht komen. Er bestralen complete, diep indrukwekkende hymnen waarin eigenlijk niets staat:

O Gott, Du Tiefe sonder Grund,	Umfasse mich mit Deinen Armen.
Wie kann ich Dich zur Genüge kennen,	Ich stellte Dich zwar mir
Du große Hoh’, wie soll mein Mund	Und andern gerne für.
Dich nach den Eigenschaften nennen?	Doch werd’ ich meiner Schwachheit innen
Du bist ein unbegreiflich Meer:	Weil alles, was Du bist
Ich senke mich in Dein Erbarmen.	Ohn End, und Anfang ist,
Mein Herz ist rechter Weisheit leer,	Verlier ich drüber alle Sinnen. ¹

1 Ernst Lange († 1727): Hymnen op Gods Majesteit, bij A. Bartels, p. 273

←Een ‘negatieve’ hymne, waarvan de negatie je toch niet als zodanig opvalt, is de volgende van Gregorius van Nyssa. Versterkt worden haar ontkenningen nog door de antinomieën en paradoxen van het mirum.

HYMNE OP GOD

O, GIJ, AL-ANDERE! – hoe anders zou men U mogen noemen!
 Hoe zou een woord U prijzen: door geen woord zijt Gij bekend.
 Hoe zou de rede U beschouwen: door geen enkele rede zijt Gij te begrijpen.
 Gij alleen zonder naam: want pas door U is alle naam.
 Gij alleen ongekend door gedachten: want door U pas is er gedachte en denkbaarheid.
 U prijst, wat stamelen en wat niet stamelen kan.
 U eert, wat denken en wat niet denken kan.
 Aller verlangen en verdriet te samen
 Zijn om U. U smeekt het al. Tot U stamelt alles,
 Zinnend over Uw zinnebeeld, een zwijgende hymne.
 Op U alleen want alle. En uw U dringt alle te samen.
 En aller doel zijt Gij, Gij ene en alles en gene,
 En ook niet ene, niet alles. Alnamige, hoe benoem ik U,
 De enig ongenoemde? In het donker boven de wolken
 Dringt zelfs geen kenels verstand. – Gedade,
 O, GIJ, AL-ANDERE! – hoe anders zou men U mogen noemen!¹ ▶

Leetza in is het ook om te zien hoe onafhankelijk het positieve zingshalte is van de begripsmatige uitdrukbaarheid, hoe krachtig het wordt begrepen, hoe grondig het wordt ‘verstaan’, hoe diep het kan worden gewaardeerd, zuiver met, in en uit het gevoel zelf.

5– Louter ‘liefde’, louter ‘vertrouwen’, hoe gelukkig ze ook stemmen, verklaren ons niet dat bijzondere moment van verrukking, dat in onze teerste en innigste lofzangen leeft, vooral in onze op het laatste heil betrekking hebbende liederen van verlangen:

1 J.-P. Migne: *Patrologia Græca*, Parijs 1857–1866, § 37, p. 507

Jeruzalem, o stad zo hoog gebouwd...¹

of:

Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt...²

of in de bijna dansende verzen van Bernard van Clugny:

O Sion, gij enige stad, geheimzinnige woonstee, in de hemel verborgen,
Nu eens verblijd ik mij in U, dan weer klaag ik om U, ben treurig en verlang.
Door Uw straten ijl ik, vaak met het hart, want het lichaam kan het niet;
Zijnde slechts het aardse lichaam en de vergankelijke wereld, val ik weldra terug.
Niemand kan verkondigen of zeggen met woorden,
Hoe vol van glans Uw muren en torens zijn.
Ik kan het net zo min zeggen, als ik met de vinger de hemel kan raken,
Of op het water loopt, of een tijt in de lucht stil doet staan.
Deze glans van u beklemmt elk hart, o Sion, o Vrede!
O tijdloze Stad, geen lof (hoe groot ook) kan U veinzen.
O nieuwe woning de nieuwe woning, u reeds verlaten u verlaten,
Richt U op, laat U gedijert, vermeerderd U, geeft U Uw eigen wezen,
voltooit en verenigt U.³

of:

Seligstes Wesen, unerklärliche Wohnung

Abgrund der allervollkommensten Lust,

Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne,

Der ich Veränderung noch Wechsel bewußt

A. F. Linkelmann

of:

O, wer doch gar wär' ertrunken

In der Gottheit Urgrundsee,

Damit er wär' ganz entsunken

Allem Kummer, Angst und Weh.

Ernst Lange

1 Johann Matthäus Meyfart (1590-1642), LvdK 264

2 Johannes T. Hermes (1738-1821)

3 Bernardus Morlanensis: De vanitate mundi et gloriā caelesti, ed. Eilh. Lubinus, Rostochii dl. II, 1610

6- Hier leeft het surplus van het *fascinans*, het fascinerende element. Het leeft eveneens in de hooggespannen lofprijzingen van de voorspoed die in alle heilsreligies terugkeren, en die overal in zo'n zonderlinge tegenstelling staan tot de schijnbare armzaligheid en talrijke kinderlijke betekenissen van wat in begrip of beeld nu werkelijk in het vooruitzicht wordt gesteld. Het laatste heeft iedereen weleens bespeurd die met Dante door hel, vagevuur, hemel en hemelroos is gewandeld, met aldoor sterker gespannen verwachting dat het voorhangsel eindelijk zal vallen. Het valt. En bijna schrikt men ervan dat er zo weinig achter zit:

In het diepe en heldere wezen van het verheven Licht verschenen mij drie cirkels, die verschillend van kleur en hetzelfde van omtrek waren: de eerste scheen zich in de tweede te weerkaatsen, zoals de trokkel een vijfde, de tweede een derde, en de derde leek op een vuur dat door de twee andere in gelijke mate werd uitgeademd.

Is men zo ver gereisd, zo vraagt de sterveling, om alleen die drie kleurige cirkels te zien? Maar de toonynd doorzener staat niet zoor van ontroering bij het terugdenken aan het weliswaar onvoorstelbare en onbereikbare, maar juist daarom door het gevoel te ervaren enorme positieve gehalte van het aanschouwde:

Abraxas|Zuider-Amstel
O hoe schieten mijn woorden tekort en hoe zwak zijn zij om de voorstelling die ik in mijn hoofd heb tot uitdrukking te brengen! En deze voorstelling zelf is in verhouding tot wat ik in werkelijkheid zag zo miniem dat het woord schamel er al haast te sterk voor is.¹

Alle rechten voorbehouden.
Overigens is het Dante niet echt gelukt zijn eigen verrukking op de lezer over te brengen. Hij verzekert meer dat hij haar kent, dan dat hij haar bij de lezer doet ontvlammen, ondanks de kunst van zijn verzen en de diepzinnigheid van zijn speculaties. Misschien wel door beide. Een Indiase schilderaar van de hemelreis lukt het beter: de kinderlijk naïeve Sri-Nivasa, in zijn *Dīpikā*. Hier, in dit grenzeloze gevoel van betrekkelijkheid, in deze, de longen uitpompnde, als stormtroepen vooruitrukkende voorzinnen: WIE -, WIE -, WIE -, WIE -, eindelijk in het bijkans ademloze

¹ Paradijs xxxiii 115-117, 121-123, vertaling Frans van Dooren, Amsterdam 1998.

uitstoten van de allerkortste nazin: ‘sa muktah – Hij is verlost!’, brandt de gloed van het fascinerende moment met echt aanstekelijk geweld.¹

Overigens verliezen Dante’s drie kringen iets van hun abstractheid, wanneer je ziet hoe men ze in die tijd met behulp van beelden wist voor te stellen, bijvoorbeeld in de miniaturen bij de Scivias van Hildegard van Bingen of in de voorstelling op de *Compo santo* van Pisa. Deze worden helemaal gedragen door een ‘magische’ gedachte, waarover later wordt gesproken, evenals door haar uitdrukingswaarde voor het numineuze. En hierin net zo goed als in visionair gehalte, ja zelfs in hun vorm vertonen ze een opvallende gelijkenis met boeddhistische mandala’s².

Overal is het ‘heil’ iets wat de gewone sterveling meestal weinig of niets zegt, wat hem, zoals hij het begrijpt, integendeel vaak heel vervelend, oninteressant en soms zonder meer smakeloos en onnatuurlijk lijkt, zoals bijvoorbeeld de *visio beatifica* van het godschouwen in de christelijke verlossingsleer of de *henosis* (verzoening) met het (goddelijke) van het ‘God alles in allen’ bij de mystieken. ‘Zoals hij het begrijpt’ – hij begrijpt er echter helemaal niets van. En terwijl hij datgene wat hem als uitdrukking daarvoor wordt geboden, namelijk het aanwijzende begripsanalogon, het pure ideogram van het gewoel, zoals ter de inwendige leermeester noodzakelijk met alledaagse begrippen moet verwisselen en het ‘natuurlijk’ moet verstaan, raakt hij slechts verder van het doel af.

Alle rechten voorbehouden.

7– Het is niet alleen in het religieuze heimweegevoel dat het fascinerende moment levend wordt. Het leeft al als het aanwezige in het moment van de ‘plechtigheid’, zowel in de geconcentreerde en verzonken individuele religiositeit en zielsverheffing tot het heilige, als in de met ernst gepraktiseerde en verdiepte gemeenschappelijke cultus.³ Alleen dit surplus kan, in het plechtige moment, de ziel zo onuitsprekelijk vervullen en sereen maken.

1 Vergelijk R. Otto: *Dīpikā des Nivāsa*, p. 36.

2 Deze toevoeging aan het Dante-citaat is opgenomen in *Das Heilige*, druk 17 t/m 22.

3 Die bij ons helaas meer wens dan werkelijkheid is.

Misschien geldt hiervoor, en van het numineus gevoel überhaupt, wat Schleiermacher¹ ervan beweert: namelijk dat het nooit op zichzelf werkelijk kan plaatsvinden. Het kan alleen in verbinding met en doordrongen van rationele elementen een moment geheel vervullen. Maar zelfs als dit juist is, dan is dat niet om de redenen die Schleiermacher daarvoor aanvoert. Bovendien kan aan de andere kant het irrationele meer of minder overwicht hebben en dan toch soms tot een stemming van diepe zielsrust in de mystiek (*hesychia*) en van verrukking leiden, waarin het *nagenoeg* helemaal alleen een moment de ziel vervult. Het kan naar boven komen in de vorm van een komend Godsrijk en onardse paradijselijkheid, of als een eigen *aanschouwing** van het gelukzalige van ‘wat boven de wereld ligt’. Of eerst in verwachting en verzeven, of in de ervaring van een moment (wanneer ik U slechts zie, dan vraag ik niet naar hemel en aarde): in al deze vormen, uiterlijk verschillend maar innerlijk verwant, verschijnt het als een wonderlijk sterke drang naar iets dat alleen de religie kent. Het is iets dat volkomen *in* is, want in het nu weet het in zoekend vermoeden en dat het herkent achter duistere en ontoereikende uitdrukkingssymbolen. – Deze context wijst erop dat boven en achter onze rationele aard een ultiem en hoogste deel van onze natuur verborgen ligt. Er is iets in ons dat geen volbreuening vindt in de verzadiging en stiling van onze behoeften aan zinnenstrelende, verstandelijke en psychische harts-tochten en verlangens. De mystieken noemen het de *zielsgrond*.

Alle rechten voorbehouden.

8– We zagen dat bij het element van het *mysterieuze* het ‘volstrekt andere’ naar het bovennatuurlijke en transcendente leidde. Daarboven verschijnt het *epékeina* (aan gene zijde van en boven alle Zijn) van de mystiek dat het scherpst tegenover al het rationele hier-en-nu wordt gesteld. Bij het element van het *fascinans* is een overgang naar mystiek ook mogelijk. Door hoogspanning wordt het tot het ‘overschuimende’², dat als mystiek ‘moment’ op deze lijn precies aan het *epékeina* op de andere benaderingslijn beantwoordt en dus ook overeenkomstig dit laatste moet worden begrepen.

1 Glaubenslehre, § 5 – 2 das Überschwengliche

9- Hoewel dit gevoel vooral een mystiek kenmerk is, een spoor van dit 'overschuimende' leeft in elk echt religieus gelukzaligheidsgevoel, ook waar het met mate en beheerst optreedt. Het duidelijkst wordt dit bij het psychologisch onderzoek naar die grote ervaringen – genade, bekering, wedergeboorte – waarin de religieuze ervaring in karakteristieke zuiverheid en versterkte actie optreedt, en waarin het zich met tastbaarder duidelijkheid vertoont dan in minder uitgesproken vormen van rustige door opvoeding bijgebrachte religiositeit. In christelijke vormen van zulke ervaringen is verlossing van schuld en onderworpenheid aan zonde het vaste middelpunt. Wij zullen straks zien dat deze niet tot stand komt zonder een irrationele inslag. Los daarvan kan nu al worden gewezen op het onbeschrijflijke van wat er in zulke ervaringen wordt beleefd, op het gelukzalig ontroerende, het 'buiten zichzelf zijn', het geëxalteerde en het vaak aan het abnormale en bizarre rakende, waarin zo'n ervaring kan overgaan.¹ – De getuigenissen en levensbeschrijvingen van 'bekeerden', te beginnen bij Paulus zijn bevestigend daarvoor. William James (*Vormen van religieuze ervaring* hoofdstuk 3) heeft er een groot aantal van verzameld, zonder zelf op het 'irrationele', dat daarin siddert, acht te slaan:

Op het moment was er niets dan een onuitsprekelijke vreugde en verrukking. Het is onmogelijk deze ervaring volledig te beschrijven. Het was als de indruk van een groot orkest, wanneer alle afzonderlijke tonen zijn samengesmolten tot één aanzwellende harmonie, die de toehoorder aan het raadsel doet denken. Hij denkt hij er niet om te worden gevoerd, terwijl hij bijna barst van zijn eigen emotie.²

1 Je mag dat, als je een 'religie binnen de grenzen van de zuivere rede' of van de 'humaniteit' probeert op te bouwen, lastig vinden. Toch is het, bij de vraag naar de religie, niet zoals ze zich binnen tevoren afgebakende grenzen vertoont, maar zoals ze in haar eigen wezen is, juist zo met haar gesteld als wij beschrijven. Deze methode om een humaniteit vast te stellen voor en zonder rekening te houden met de innerlijkste en meest wezenlijke menselijke vermogens, lijkt op de methode zich een standaard idee van een lichaam te vormen, nadat men eerst het hoofd eraf heeft afgesneden.

2 § 7, ontleend aan E. D. Starbucks handschriftencollectie.

James citeert uit Th. Flournoy's collectie op pagina 57:

Maar hoe meer ik probeer om die vertrouwde omgang onder woorden te brengen, des te sterker voel ik de onmogelijkheid om het te beschrijven d.m.v. van onze gebruikelijke voorstellingen.

En met bijna dogmatische scherpste wordt het kwalitatief 'andere' van de zaliging tegenover verdere 'rationele' vreugde aangeduid op pagina 171:

De opvattingen die de heiligen hebben van Gods liefstalligheid, en de verrukking die zij daarbij ervaren, zijn absoluut uniek en helemaal verschillend van alles wat een 'normaal' mens kan bezitten of waarvan hij zich een juiste voorstelling kan vormen. (Jonathan Edwards)

Vergelijk ook de pagina's 146, 169 en 182 [Nederlandse vertaling]. En de getuigenis van Jakob Böhme op p. 311. Ook dit is van Böhme:

Wat dat echter voor een triomferen in de geest is geweest, daarover kan ik schrijven noch spreken. Het laat zich met niets vergelijken dan slechts met het ogenblik, als midden in de dood het leven wordt geboren, en het lijkt op de opstanding uit de doden.

Volkomen in het overschuimende stijgen deze ervaringen bij de mystieken:

O, dat ik u kon zeggen wat mijn hart ondervindt, hoe het innerlijk brandt en wordt verteerd. Alleen, ik vind geen woorden om het uit te drukt en ik kan alleen zeggen wat meer slechts een drupje van wat ik voel in de hel zou vallen, dan zou de hel in een paradijs worden veranderd —

zo zegt Catharina van Genua, en iets dergelijks zegt en getuigt een hele rij van haar geestverwanten. Op mildere toon zegt ook het kerkbed van C. F. Richter (1676-1711), *Es glänzet der Christen inwendiges Leben, hetzelfde:*

Was ihnen der König des Himmels gegeben,

Ist keinem als ihnen nur selber bekannt.

Was niemand verspüret,

Was niemand berühret,

Hat ihre erleuchteten Sinne gezieret

Und sie zu der göttlichen Würde geführt.

Wat hun door de Koning des lichts is gegeven,

dat houden zij teder naar binnen gekeerd.

Het hart van hun werken,

dat niemand kan merken,

verlicht hen met liefde in leven en sterven

en doet hen de hemelse zaligheid erven.¹

¹ Vertaling: J. W. Schulte Nordholt, LvdK 439

10– De ervaringen die het christendom als *genadebeleving* en *wedergeboorte* kent, hebben ook in andere hogere geestelijke religies hun overeenkomsten. Zoals het ontluiken van de heilzame Bodhi, het opslaan van het ‘hemelse oog’, *Jñāna* (inzicht), door *Ishvara’s prasāda* (goddelijke genade) die zegeviert over de duisternis van onwetendheid en oplicht in een onvergelijkelijke ervaring.¹ En altijd is ook hier het *volstrekt irrationele* en het geheel eigensoortige van de geluksstemming meteen te merken. Het kwalitatieve karakter is anders en verschilt zeker van de christelijke ervaring. De spanningsgraad is wel overal ongeveer gelijk. Het is overal zonder meer *verlossing* en een *absolute fascinans*. In tegenstelling tot al het ‘natuurlijk’ zegbare en vergelijkbare is het doordrenkt met de *onbeschrijflijke* en *geestdriftige* aard van het *numen*, of *traan* daarvan sterke sporen. – En dat geldt alleszins ook voor de vervoering van *nirwana* en zijn schijnbaar koude en negatieve vreugden. Alleen voor het begrip is *nirwana* een *negativum*, voor het gevoel een *positivum* in de sterkste graad en een *fascinans*, dat zijn aanhangers net zo enthousiast kunnen raken als de hindoes en de Zenisten bij de corresponderende objecten van hun verering. Ik herinner mij levendig een gesprek met een boeddhistische monnik, die met de hardnekkigste volharding zijn *theologia negativa* en de bewijsgronden van zijn *Anātmaka-* en *al-leegheids* leer tot sprake bracht. Toen het tenslotte tot de vraag kwam wat *nirwana* dan zelf toch was, kwam na lang aarzelen eindelijk zachtjes en ingehouden het ene antwoord: ‘Bliss, – *unspeakable*’. In het zachter worden en het ingehoudenere van dit antwoord, in de pluchtheid van stem, gelaatsuitdrukking en gebaren werd nog meer dan in het woord duidelijk wat bedoeld was. Het was een getuigenis van het *mysterium fascinans*. Op zijn eigen manier zei het wat Djalal al-Din op de zijne zegt:

Het wezen van ’t geloof is slechts verbazing,
Maar niet om af te zien van God: neen dronken
Een vriend omhelzen, helemaal in Hem verzonken.²

1 Zie *Dīpikā des Śrī-Nivāsa*; Eine indische Heilslehre. Uit het Sanskriet door R. Otto, 1916 p. 51.

2 Georg Rosen: *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlāna Dschalāl ad Din-Rumi*, p. 89, 1848, geredigeerd door Friedrich Rosen, München 1913.

En het apocriefe Evangelie van de Hebreëen uit de Alexandrijnse Canon spreekt de wonderlijk diepzinnige woorden:

Wie het echter gevonden heeft, zal zich verbazen.
En verbaasd zal hij koning zijn.

11- En zo beweren wij dan – volgens de *via eminentia et causalitatis* – dat het goddelijke het hoogste, sterkste, beste, schoonste, liefste is, vergeleken bij alles wat een mens zich kan denken. Maar volgens de *via negationis* zeggen wij dat God niet slechts grond en superlatief is van al het denkbare. God is, in zichzelf, nog iets op zichzelf.

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

[*AANSCHOUWING: onmiddellijke gemeenschap met God, die het begrip te boven gaat.

Abraxas|Zuider-Amstel

De *Masnawi-mashnawi* (spiritueel leerdielt) van Djavid al-Din Roemi (Perzië, 1207-1273) is een indrukwekkend gedicht van 25.000 tweeregelige rijmende verzen. Het wordt beschouwd als een van de hoogtepunten uit de religieuze literatuur.

Roemi's zoon Sultan Walid zelf ook een voormanstaand Perzisch dichter, slachtte de nog steeds bestaande *Mevlevi-orde*, ook wel de 'dansende derwisjen' genoemd.

Roemi's mausoleum in Konya (Centraal-Anatolië, Turkije) is een pelgrimsoord voor moslims en soefi's.

Roemi schreef zowel in het Perzisch als in het Turks. Door zijn volgelingen werd hij *Maulana* (Arabisch) en *Mevlana* (Turks) genoemd: 'onze meester'.

De complete *Masnawi* bevat twee soorten teksten: theoretische en filosofische verhandelingen over het mystieke leven en de leer van het soefisme en een daarin verweven collectie verhalen en fabels die bedoeld zijn om de thema's toe te lichten.

BRON: dr. R. van Brakell Buys: *Gestalten uit de Perzische mystiek*, Deventer, 1938;

Grondvormen der mystiek, Deventer 1940; *Fragmenten uit de Mashnawi*, Amsterdam 1952.]

HET ONTZAGWEKKENDE

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE V)

1– Het Griekse *deinós*¹ is een eigenaardig en lastig te vertalen woord. Het is een moeilijk te bevatten begrip met allerlei merkwaardige kanten. Waarom is het zo moeilijk en zo lastig te begrijpen? Omdat het niets anders is dan het numineuze, vaak op een lager vlak, in oratorische en dichterlijke verdunning en in uitgesleten vorm. Zijn betekenisbasis is het onheilspellende² van het numineuze. Als de elementen hiervan tot volle wasdom komen, dan wordt het *dirus* (huiveringwekkend) en *tremendus*, erg en imponerend, geweldig en vreemd, wonderlijk en bewonderenswaardig, ijzingwekkend en fascinerend, goddelijk en demonisch en ‘energiek’. Sofokles wil het gevoel van onvervalste numineuze vrees in al zijn aspecten oproepen voor het ‘wonderwezen’ mens in het koorlied uit *Antigone*:

Πολλὰ τὰ δεινά, κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

(*Pollà tà deiná, koudèn antropoe deinóteron pelei.*)

Dit vers is voor ons onvertaalbaar. In onze taal ontbreekt het woord dat de numineuze indruk van een object afzonderlijk en in een woord aangeeft.³ – Misschien komt *ungeheuer* er het dichtst bij. Het bovenstaande vers zou men dan naar zijn stemming vrij precies zo kunnen weergeven:

Alle rechten voorbehouden.

wanneer je tenminste let op de eerste grondbetekenis van het woord ‘*ungeheuer*’, die wij er meestal niet meer invoelen.

1 [‘angstaanjagend’, ‘vreeswekkend’, ‘verschrikkelijk’, ‘geducht’, ‘ontzagwekkend’, etc.

2 Otto: *das Entsetzliche, Unheimliche*]

3 Het Sanskriet kent *abhva*, dat volgens Geldner sterk lijkt op de betekenis van *deinós*.

4 [Much there is that is weird; but nought is weirder than man (vert. John Harvey).]

Martin Heidegger vertaalt het in 1935 met: *Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt...*]

Met ‘ungeheuer’ bedoelen wij tegenwoordig meestal gewoon het kolossale, het reusachtige – het in afmeting of kwaliteit buitengewoon grote. Dat is echter om zo te zeggen een rationalistische, in elk geval een gerationaliseerde en later toegevoegde verklaring. Want ‘ungeheuer’ is eigenlijk en in de eerste plaats wat ‘nicht geheuer’ is, waarbij je je niet op je gemak voelt, het onvertrouwde, het ‘onheilspellende’, dat wil zeggen iets numineus. En juist dat schier onheilspellende aan de mens bedoelt Sofokles met het citaat. Doorvoel je nu de grondbetekenis van het woord, dan kan het een tamelijk precieze uitdrukking zijn voor het numineuze in de aspecten van het mysterium, het tremendum, de majestas, het augustum en het energicum (ja, zelfs het fascinans klinkt daarin even mee).

Inkijkexemplaar

2– De betekenissen en betekenisverandering van *ungeheuer* kun je goed nagaan bij Goethe. Ook hij duidt daarmee allereerst aan het in afmeting zeer grote, dat zo groot is dat het de grenzen van ons ruimtelijk begripen te boven gaat, bijvoorbeeld de ruimtelijke hemelgeveel bij nacht, in het bekende citaat uit *Wilhelm Meisters leerjaren*, waar Wilhelm in het huis van Makarië door de astronoom naar de sterrenwacht wordt gebracht. Goethe merkt dan heel scherp en juist op:

Copyright 2020

Abraxas | Zuider-Amstel

‘Das Ungeheure (in diesem Sinne) hört auf, erhaben zu sein.

Es überreicht unsere Fassungskraft’.¹

Maar eigens anders gebruikt hij het woord nog helemaal met de kleuren van zijn oorspronkelijke betekenis. Dan is *das Ungeheure* voor hem veel meer: het *ungeheuerlich-onheilspellend/eng-ontzettende*:

So bleibt ein Haus, eine Stadt, worin eine *ungeheure* Tat geschehen, jedem furchtbar, der sie betritt. Dort leuchtet das Licht des Tages nicht so hell,
und die Sterne scheinen ihren Glanz zu verlieren.²

1 *Wanderjahre*, Boek I, hfdst. 10. Vergelijk ook *Dichtung und Wahrheit*: het ‘ungeheure’ van de voorkant van de Straatsburger Münster.

2 *Uit: Wahlverwandschaften* 2, 15

Het wordt dan voor hem verzacht tot het onbegrepen en ongrijpbare, het Unfaßliche, waarin nog een zwakke huivering nasiddert:

‘Und er glaubte mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden’.¹

Zo wordt voor hem het Ungeheure dan gemakkelijk tot ons stupendum (verbluft zijn, ontsteltenis) of mirum (verbaasd aanstaren, verwonderd afvragen) als het totaal onverwachte, het onverhoedse, het bevreemdend andere:

Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!	Ongelukkige, nauwelijks kom ik tot mezelf!
Wenn ganz was Unervartetes begegnet,	Als het volstrekt <u>onverwachte</u> ons overvalt,
Wenn unser Blick was Ungeheures sieht,	Als iets <u>ontzaglijks</u> onze blikken kruist,
Steht unser Geist auf eigne Dinge still!	Dus om te rust een tijdje in ons stil:
Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.	We hebben niets om het mee te <u>vergelijken</u> .

In Antonio's woorden uit Torquato Tasso [V, 5] is Ungeheure natuurlijk niets groots, want dat komt hiërarchisch in aanmerking. Ook eigenlijk niet iets 'ontzettends', maar iets wat verbazing (*thambos*) wekt: 'Wir haben nichts, womit wir das vergleichen'. In Duitsland noemt het volk het daaraan beantwoordende gevoel heel treffend: 'sich verjagen'. Dit woord komt van de stam *jäh, jach*. De betekenis doelt op het plotseling intraden van het totaal onverwachte en raadselachtige, wat het gemoed verwacht (*thambos*) of doet opschrikken en verstommen (*obstupefacit*). — Tot slot, in de wonderbaarlijke woorden van Faust, het motto van dit boek, wordt het woord ungeheuer vrijwel synoniem met ons numineuze in al zijn gevoelschakeringen:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.	Het huiveren is des mensen schoonste deugd.
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,	Hoe schamper de wereld ook het gevoel bejengt:
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.	Ontroerd kan hij slechts 't <u>ontzagwekkende</u> voelen. ²

1 Dichtung und Wahrheit 4, 20 bij de schildering van zijn eigen religieuze ontwikkeling in zijn jeugd.

2 [Het Nederlandse ontzagwekkend in de betekenis van eerbiedige vrees inboezemend komt ook wel in de buurt. Vgl. de etymologische uitleg in GDÜ hfdst. IV § 18, p. 97.]

OVEREENKOMSTEN EN VERWANTE GEVOELENS

§ 1 *Contrastharmonie*

Om dit tweede aanlokkelijke – zich naar het numineuze uitstrekkende – aspect in zijn waarde te laten, moeten wij aan het eerder besproken *mysterium tremendum* toevoegen dat het tegelijk een *fascinerend mysterie* is. En in dit tegelijk oneindig *huiveringwekkende* en oneindig *bewonderingswaardige* heeft het *mysterium* zijn eigen *positieve dubbele inhoud* die zich aan het gevoel bekend maakt. Deze *contrastharmonie* in het inhoudelijke hoe en wat van het *mysterie*, dat wij hier proberen te beschrijven en toch niet kunnen beschrijven, laat zich door een vergelijking uit het domein van de *esthetica* van verre aanduiden. Deze analogie geeft echter slechts een bleke *weerschijn* van ons feit, en is bovendien zeer moeilijk te ontleden. Het is het *verhevene*.¹ De gevoelsovereenkomsten tussen het *verhevene* en het *numineuze* zijn gemakkelijk begrijpelijk te maken.

Om te beginnen is op het verhevene ook met Kant te spreken, een *begrip*² dat zich niet laat ontvouwen of verklaren (*unauswickelbarer Begriff*). Je kunt wel enige algemeen ‘rationele’ kenmerken verzamelen die eensluidend terugkeren zodra wij iets *verheven* noemen: bijvoorbeeld dat het ‘dynamisch of mathematisch’, dat wil zeggen door uitingen van kracht of ruimtelijke grootheid, de grenzen van ons begripsvermogen nadert en dreigt te overschrijden. Maar dat is duidelijk alleen een voorwaarde en

Alle rechten voorbehouden.

¹ Men vult het negatieve begrip van het ‘transcendente’ graag en dikwijls met deze goed vertrouwde gevoelsinhoud en men verklaart ook wel gewoonweg Gods bovenwereldlijkheid met zijn ‘verhevenheid’. Dat is als analogische aanduiding ook wel geoorloofd. Maar als men het ernstig en letterlijk bedoelde, zou het een vergissing zijn. Religieuze gevoelens zijn niet hetzelfde als esthetische gevoelens. Het *verhevene* behoort immers naast het ‘mooie’ nog tot de *esthetica*, hoezeer het ook van het *mooie* verschilt.

² Of, zoals wij zeggen en ook Kant zou zeggen: een alleen voelbaar maar verder ondefinieerbaar begrip. [Zie voor de kantiaanse begrippen *schema*, *schematiseren* en *causaliteit* de verklarende woordenlijst op blz. 272.]

niet de kern van de verheven indruk. Iets buitensporig groots is nog niet verheven. Het begrip zelf blijft niet ontleedbaar, er kleeft iets geheimzinnigs aan, en dat heeft het met het numineuze gemeen.

Een tweede punt van overeenkomst is, dat ook bij het verhevene het eigenaardige duale aspect voorkomt van een aanvankelijk afwerende en tegelijkertijd toch weer uitzonderlijk aantrekkelijke uitwerking op het gemoed. Het maakt deemoedig en verheft tegelijk, het bakent het gevoel af en tilt het boven zichzelf uit. Aan de ene kant roept het een gevoel tevoorschijn dat overeenkomsten vertoont met vrees en aan de andere kant stemt het gelukkig. Zo hecht het gevoel van het verhevene zich door overeenkomst innig aan het begrip van het numineuze en leent het zich ervoor om dit zowel 'op te wakken', als om er door opgewekt te worden. In wisselwerkingen gaan ze in elkaar over en herven weer weg.

§ 2 *Wet van de gevoelsassociatie*

1- Omdat de uitdrukkinge vormelikt en veeleer aler belangrijk voor ons worden, en het laatste met name omgeven is door misvattingen die in hedendaagse ontwikkelingshypothese sterk op de voorgrond treden en tot valse beweringen leiden, gaan wij hier meteen maar dieper op in.¹

Het is een bekende psychologische grondwet dat denkbeelden elkaar 'aantrekken' en de ene de andere opwekt en in het bewustzijn laat opkomen wanneer die andere erop lijkt. Voor gevoelens² gelden precies dezelfde principes. Ook een gevoel kan een ander gelijksortig gevoel mee laten klinken en kan aanleiding zijn dat ik het andere gelijktijdig koester. Ja, zoals het daar volgens de wet van de aantrekkingskracht door punten van overeenkomst tot verwisseling van denkbeelden komt, zodat ik het denkbeeld x heb terwijl het denkbeeld y op haar plaats zou zijn, zo kan het ook tot gevoelsverwisselingen komen. Ik kan op een indruk met het gevoel x antwoorden, waarmee normaal gesproken het gevoel y zou moeten overeenkomen. Tenslotte, ik kan van het ene gevoel naar het

1 [Vgl. voor de psychologische termen hfdst. xiv Association in James' Principles, 1890.]

2 In ons spraakgebruik: vage/duistere voorstellingsinhouden van emotioneel karakter.

andere overgaan, en wel in onmerkbare graduele overgang doordat het gevoel x zoetjesaan wegsterft, terwijl in dezelfde mate het eveneens opgewekte gevoel y toeneemt en zich versterkt. Wat hier ‘overgaat’ is in principe niet het gevoel zelf. Niet dit verandert geleidelijk van aard of ontwikkelt zich, dat wil zeggen verandert in iets totaal anders, maar ik ga over, namelijk van het ene gevoel naar een ander als mijn omstandigheden wijzigen, door het graduele afnemen van het ene en het toenemen van het andere. Een ‘overgaan’ van het gevoel zelf in een ander zou een echte ‘transsubstantie’ zijn, een psychische alchemie en goudmakerij.

2- Zo’n transmutatie echter neemt de huidige evolutietheorie, die dan beter veranderingen kan laten, vaak aan door haar tegelijk met de dubbelzinnige woorden als ‘zich geleidelijk ontwikkelen’ (namelijk van de ene kwaliteit in de andere) of de even dubbelzinnige als *epigenesis*, *heterogenie*¹ en dergelijke in te voeren. Op deze wijze zou zich dan bijvoorbeeld het gevoel van morele verplichting ontwikkelen. Eerst is alleen – zo beweert men – de eenvoudige dwang van het gelijkkluidende handelen uit louter gewoonte aanwezig zoals in de familiegemeenschap. Daaruit ‘ontstaat’ dan, zo wordt gezegd, het begrip van een algemeen verbindende morele verplichting. Hoe dit in zijn werk gaat wordt niet verhaald. Miskend wordt dat het plichtsgevoel een kwalitatief andere is dan de dwang der gewoonte. De taak van de fijnere, meer indringende en ook kwalitatief verschillende, acht nemende psychologische ontleding wordt hier grof verwaarloosd en daarom wordt het probleem miskend. Of men voelt het probleem wel, maar men stopt het weg achter een ‘zich langzamerhand ontwikkelen’ en laat het ene tot het andere worden *par la durée*, zoals melk zuur wordt van het lange staan. Morele plicht, het ‘hoe het hoort’, is echter een naar zijn soort geheel bijzondere en oorspronkelijke gedachteinhoud die niet uit iets anders afleidbaar is, evenmin als blauw uit zuur.

1 Heterogenie en *epigenesis* zijn geen echte evolutie. Zij zijn beter gezegd precies dat, wat de biologie *generatio aequivoca* noemt, en op grond daarvan een pure samengevoegde vorm door optelling en opeenstapeling. [Cf. de recente opkomst van de *epigenetica*.]

En ‘veranderingen’ komen in het psychische gebied evenmin voor als in het fysieke. De gedachte ‘zou moeten’ is alleen uit te denken vanuit de menselijke geest zelf en kan alleen naar boven komen omdat ze in *aanleg* al aanwezig was. Was ze dat niet, dan bracht geen evolutie haar erin.

3- De historische toedracht zelf (van gewoonte naar moraliteit) kan daarbij geheel en al zo geweest zijn zoals de evolutionisten dat aannemen, namelijk een geleidelijk na-elkaar-intreden van verschillende gevoelsmomenten in een bepaalde historische volgorde. Deze moet alleen heel anders worden verklaard, namelijk met behulp van de *wet van de Anregung* (excitatie) en het doen ontstaan van gevoelens en denkbeelden naar de maatstaf van hun gelijkertje. Zo bestaat er bijvoorbeeld tussen de dwang der gewoonte, van het ‘mogen’ en dat van de morele verplichting, inderdaad enige overeenkomst: beide zijn het praktische verplichtingen en een dringend verzoek. Het eerstgenoemde gevoel kan vanuit daar het laatste in het gemoed opbrengen, want het tweede zelf daar belang in stelt. Het gevoel van het ‘moeten’ kan erin doorklinken en geleidelijk kan de mens van het eerste overgaan in het tweede. Dan is er sprake van *vervanging* van het een door het ander, niet van *transmutatie* van het een in het andere.

Abraxas | Zuider-Amstel

4- Zoals het met het plichtsgevoel gaat, zo gaat het ook met het gevoel van het numineuze. Het is net als het eerste uit geen ander gevoel afleidaar en kan dus niet geleidelijk ontstaan. De gevoel inhoud is kwalitatief *sui generis*: eigensoortig en oorspronkelijk. Het is een oergevoel, niet in de betekenis van (aardse) vergankelijkheid, maar in principiële zin. Het is echter een gevoel dat tegelijk veel overeenkomst heeft met andere gevoelens en daarom kunnen ze elkaar wederzijds oproepen en aanleiding geven om naar voren te treden. Deze *veroorzakende* momenten, deze ‘prikkel’s van de ontwikkeling op te zoeken en aan te wijzen door welke overeenkomsten zij teweeggebracht kunnen zijn, is de *keten ontdekken van de impulsen* die veroorzaken dat het numineuze gevoel wakker wordt. Deze werkmethode moet in de plaats komen van de *epigenetische* en andere constructies van het ontwikkelingsverloop van de religie.

5- Zo'n stimulerende kracht nu voor het ontwaken van het numineus gevoel is zeker vaak ook het gevoel voor het verhevene geweest en kan het nog steeds zijn. Dit kan door de wet die wij vonden, en door de overeenkomsten die het met het numineus gevoel vertoont. Maar deze stimulus is ongetwijfeld zelf pas laat in de keten der impulsen opgetreden. Ja, waarschijnlijk is het religieus gevoel zelf eerder doorgebroken dan het verhevheidsgevoel. Hoewel voortgekomen en vrij gemaakt door het eraan voorafgaande religieus gevoel is het er niet vanuit ontstaan. Het vloeide voort uit het verstand van de mens en zijn *a-priorisch* vermogen.

§ 3 Schematisering

1- De 'ideeënasociatie' ofewel het bijeenbrengen van denkbeelden, veroorzaakt niet alleen het eventuele meeverschijnen van de gedachte Y wanneer gedachte X is gegeven; zij doet onder bepaalde omstandigheden ook langerdurende verbanden ontstaan, ja blijvende verbindingen tussen beide. En zo is het ook met de *afwantschap* tussen gevoelens. Zo zien wij ook het religieuze gevoel in duurzame verbindingen met andere gevoelens, die volgens zo'n principe met het eerste zijn samengekoppeld. Je kunt beter zeggen: vaak meer samengekoppeld dan werkelijk verbonden. Dat is omdat zulke buitenersamenbindingen of huidige verbindingen, door wetten van alleen maar een uiterlijke overeenkomst, verschillen van noodzakelijke verbindingen volgens principes van innerlijke, essentiële saamhorigheid of onderlinge afhankelijkheid. Zo'n verbinding van innerlijke saamhorigheid en wel naar een innerlijk principe *a-priori* is bijvoorbeeld in de kantiaanse leer de verbinding van de categorie van de oorzakelijkheid met haar schema in de tijd, namelijk met het tijdelijke na-elkaar-komen van twee op elkaar volgende fenomenen. Dit laatste wordt begrepen en herkend als een causaal verband tussen beide fenomenen doordat deze genoemde categorie erbij komt. De overeenstemming tussen beide, tussen categorie en schema, is geen uiterlijke toevallige gelijkenis maar een wezenlijke overeenkomst. Het feit dat de twee bij elkaar horen is hier een logische noodzakelijkheid. Op grond hiervan 'schematiseert' de tijdsorde de categorie van de causaliteit.

2- De relatie tussen het rationele en het irrationele in het gedachtecomplex van het heilige is net zo'n verbinding als die van de 'schematisering'. Het irrationeel-numineuze, geschematiseerd door onze boven aangegeven rationele begrippen, leidt ons tot de verzadigde en volle complexcategorie van het heilige zelf in de volle zin van het woord. Echte schematisering onderscheidt zich van puur toevallige verbinding doordat ze niet bij stijgende en voortgaande ontwikkeling van het religieuze waarheidsgevoel weer uiteenvalt en wordt uitgedreven, maar aldoor vaster en zekerder wordt erkend. Op grond hiervan is het waarschijnlijk, dat ook de innige verbinding van het *heilige* met het *verhevene* meer is dan pure gevoelsassociatie. Misschien kunnen we beter zeggen dat deze associatie slechts de aanleiding werd tot haar eerste optreden in de historie. De innige en duurzame verbinding van die beide in alle hogere religies wijst er op dat ook het verhevene een echt 'schema' is van het heilige.

3- Het innige doordringen van het irrationele moment in van het religieus gevoel met de inslag van het irrationele laat zich verduidelijken door een ander vertrouwd gevoel van doordringing van een algemeen menselijk gevoel met een eveneens volstrekt 'irrationele' inslag, namelijk het doordringen van de *geloofskind* met de dood. Dit laatste moment, de seksuele ontvankelijkheid, ligt echter precies aan de tegenovergestelde kant van het numineus bewustzijn. Het numineuze ligt 'boven alle redelijkheid', terwijl het andere moment beneden de redelijkheid ligt, omdat het een impulsief moment is van het instinctmatige. Terwijl het numineuze zich als het ware van boven in het rationele neerlaat, dringt het *seksuele* zich van onderen op. Vanuit de algemene biologische natuur dringt het door tot het hogere domein van het specifiek menselijke. Hoewel de hier vergeleken momenten dus duidelijk twee tegengestelde uitersten zijn, hebben ze beide een overeenkomstige relatie tot het tussenliggende domein, namelijk de rede, waardoor ze toch aan elkaar beantwoorden. Het specifieke domein van het *erotische* ontstaat pas wanneer de instinctmatige voortplantingsdrang in het hogere menselijke gemoeds- en gevoelsleven – gezond en natuurlijk – binnendringt en zijn weerklank vindt in het wen-

sen, begeren en vurig verlangen, in genegenheid, vriendschap en liefde, in lyriek, poëzie en fantasie. Wat tot dit domein behoort, is daarom altijd uit twee factoren samengesteld. Aan de ene kant uit iets dat ook buiten het erotische voorkomt, zoals bijvoorbeeld vriendschap, genegenheid, behoefte aan samenzijn of poëtische stemming, vreugdevolle geestvervoering en dergelijke. Aan de andere kant is er een bijzonder soort bezieling die met zulke gevoelens niet op één lijn staat, en die ook niet wordt bespeurd, verstaan en opgemerkt, door iemand ‘die Amor (*erōs*) niet zelf vanuit de innerlijke ervaring kent’. Een ander punt van overeenkomst tussen het ‘erotische’ en het ‘heilige’ is, dat de taalkundige expressie voor het grootste deel ook maar eenvoudige uitdrukkingen van het overige gemoedsleven zijn. Ze verliezen pas hun ‘onschuld’ wanneer men al weet dat een verliefd hart spreekt, dicht en zingt. De werkelijke uitdrukkingsmiddelen zijn dan niet zozeer de woorden zelf. De toon en de begeleidende lichaamstaal brengen de boodschap over. Het zijn dezelfde woorden wanneer een kind van zijn vader spreekt en een vrouw haar vriend zegt: ‘Hij houdt van mij’. Maar in het tweede geval is een liefde bedoeld die tegelijk ‘nog meer’ is (namelijk het *surplus* van het seksuele element), en wel niet alleen in kwantiteit, maar ook in kwaliteit. Het is ook dezelfde frase wanneer kinderen van hun vader, en wanneer mensen van God zeggen: ‘Wij moeten hem respecteren, liefhebben en vertrouwen’.¹ In het laatste geval is er een inslag in de begrippen die alleen de religieuze geest bespeurt, verstaat en opmerkt. De kinderlijk bewondering is en blijft in de kern hetzelfde, maar de ‘religieuze bewondering’ is tegelijk echter ‘nog meer’, en weer niet alleen kwantitatief, maar ook kwalitatief. Suso denkt tegelijk aan ‘liefde’ en aan ‘liefde voor God’, wanneer hij zegt:

Nooit was een snaar zo zoet: Wanneer men haar spant op een dor stuk hout, – ze verstomt. Een hart arm aan liefde kan een liefderijke taal evenmin verstaan als een Duitser een Italiaan.²

1 [Luthers toelichting op het Eerste Gebod.]

2 Deutsche Werke, hrg. Denifle, p. 309 e.v. [Heinrich Seuse/Henricus Suso † 1366]

4- Op nog een ander gebied kan er van zo'n doordringing van het rationele met volstrekt irrationele momenten van ons gevoelsleven een voorbeeld worden gevonden. En wel een waarbij het gevoelscomplex van het heilige dichter in de buurt komt dan bij de eerder genoemde erotische ervaring, voor zover daar eveneens een bovenrationeel moment de inslag vormt: dat is de stemming die het op muziek gezette lied bij ons losmaakt. De tekst van het lied drukt gewone gevoelens uit, bijvoorbeeld heimwee, vertrouwen bij gevaar, hoop op iets goeds, vreugde in een bezit: allemaal concrete, in begrippen beschrijfbare momenten van een natuurlijk mensenlot. De muziek, geheel op zichzelf, doet dat niet. Ze brengt een zich verheugen en gelukzaligzijn, een schemering en bevangenzijn, een storm en golving in het gemoed teweeg zonder dat een mens kan zeggen, of door een begrip kan verklaren, wat het eigenlijk is dat ons zo raakt in de muziek. En wanneer wij zeggen: zij klaagt of juicht, zij zet aan of houdt in, dan zijn dat aanduidingen uit ons overige zielenleven, naar gelijkenissen gekozen, en wij kunnen met elk gevoel dit zeggen waarover en op welke manier het gaat. Zij roept een beleven en belevingstrillingen op van een geheel eigen, namelijk muzikale, soort. Maar het op- en neergaande daarvan en haar veelsoortigheid hebben (ook slechts gedeeltelijk!) stellig zeker verbande met de oude overeenkomsten en verwantschappen met onze niet-muzikale gewone gemoedstoestanden en -bewegingen, en kunnen deze daarom ook laten meeklinken en met hen doen versmelten. Doordat zo 'schen artieren' of rationaliseren ze zich door de laatste en ontstaat er een complex van stemming, waarin de algemeen menselijke gevoelens de structuur en de irrationeel-muzikale gevoelens de grondslag uitstralen. Het lied is op die grond gerationaliseerde muziek. Programmamuziek, waarin de componist uitdrukking geeft aan een omschreven inhoud, is muzikaal rationalisme. Want zij verklaart en gebruikt de muzikale waarde alsof deze zelf geen mysterie maar het vertrouwde en gewone menselijke gebeuren tot inhoud had. Zij probeert het menselijk lot in klankfiguren te vertellen. Daardoor heft zij de autonomie van het muzikale op. Alleen door de overeenkomst scheidt zij de illusie iets eigens te hebben. Zij gebruikt middel als doel en inhoud als vorm.

Het is precies dezelfde vergissing als je het *augustum* – waarover later – van het numineuze niet alleen door het moreel goede laat schematiseren, maar het integendeel hierin laat opgaan. En ook wanneer je ‘het heilige’ met ‘de volmaakt goede wil’ gelijk stelt. Ja, het muziekdrama van Wagner is, als poging tot een *doorgaande* verbinding van het muzikale met het dramatische, al in strijd met de geest van de muziek en de autonomie van beide. Want de schematisering van het irrationele van de muziek in het gemoed lukt alleen gedeeltelijk en fragmentarisch. Dat komt gewoon omdat muziek op zichzelf helemaal niet de menselijke emotie als eigenlijke *inhoud* heeft. Het is ook helemaal geen tweede taal naast de gewone waarlangs de emoties tot uitdrukking komen. Muzikaal gevoel is eerder (net als het numineuz[gevoel]) iets ‘volstrekt anders’. Er is wel een gedeeltelijke overeenkomst hierin met de gewone aledaagse gevoelsuitingen, maar ze kunnen niet in grote en doorgaande samenhangen met elkaar in overeenstemming worden gebracht. Voor die overeenkomende stukken ontstaat dan *vervalsing* van de betekenis van het betovering van het verklankte woord. En dat wij daaraan een *betovering* toeschrijven, wijst al op de inslag van iets dat niet begrepen en irrationeel is.¹ Daarbij moet je wel oppassen het irrationele van de muziek niet voor het irrationele van het numineuze aan te zien, zoals bijvoorbeeld Schopenhauer doet. Beide staan, onafhankelijk van elkaar, op zichzelf. Of, en in hoeverre het één voor het ander tot uitdrukkingmiddel kan worden is een kwestie waarover wij later nog zullen spreken.

Alle rechten voorbehouden.

1 Naar deze gezichtspunten laat zich het voortreffelijke en het ontoereikende afmeten in E. Hanslick's boek *Vom Musikalisch-Schönen*, Leipzig 1854. Zie ook F. Busoni: *Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst*, Insel-Bucherei, N^o 202 (aangevulde en geannoteerde herdruk bij Florian Noetzel Verlage in 2001). [Vgl. de studie van G. van der Leeuw over de relatie tussen religie en kunst: *Wegen en grenzen* uit 1932: “Logischerwijs kan de essentie van kunst én religie als ‘enkel analogie’ worden aangeduid. Daarmee is het voor de metafysica onbruikbaar. Otto waarschuwt terecht tegen voorbarige conclusies bijvoorbeeld uit de analogie van het muzikaal en religieus irrationele; beide kunnen elkaars ‘schema’ zijn, maar daarmee vallen ze volstrekt nog niet samen”.]

HET HEILIGE ALS NUMINEUZE WAARDE

(MOMENTEN VAN HET NUMINEUZE VI)

§ 1 *Het augustum*

1- Wij zijn eerder het zeldzaam diepe antwoord van de ziel tegengekomen op de numineuze ervaring. Wij noemden het ‘creatuurgevoel’, omdat het bestaat uit gevoelens van verzinken, klein- en nietsworden. Daarbij moet altijd in het oog worden gehouden dat deze uitdrukkingen als zodanig het werkelijk bedoelde niet precies treffen, maar alleen in de richting ervan wijzen: ‘Deze woorden hebben wij gekozen, zodat men enigszins zou kunnen voelen, wat niet kan worden begrepen’, zegt Hugo van St. Victor.¹ Want dit klein- en nietsworden is weer heel iets anders dan wanneer een mens op, onder terrein zich zijn gewone onbeduidendheid, zwakheid of afhankelijkheid bewust wordt.

Het kenmerk van een bepaalde minachting van mijzelf, om zo te zeggen over mijn werkelijkheid op mijn bestaan zelf te aansluitend waar te nemen. Daar komt nog een andere depreciatie langs zij, die iedereen kent en die alleen maar hoeft te worden aangegeven. Pas met de uiteenzetting hiervan komen wij tot de eigenlijke kern van onze opdracht:

Abraxas|Zuider-Amstel

‘Ik ben een mens van onzuivere lippen

en ik leef te midden van een onzuiver volk.’ –

‘Ga weg van mij, Heer, want ik ben een zondig mens.’

Alle rechten voorbehouden.

Zo spreken Jesaja (6:5) en Petrus (Lucas 5:8) wanneer het numineuze hen ontmoet en voelbaar wordt. In deze beide uitspraken moet het onmiddellijk spontane opvallen, het bijna instinctieve van dit op jezelf neerkijkende gevoelsantwoord dat geen resultaat van nauwgezet gewetensonderzoek is maar, onder druk van het numineuze, als het ware ontvlamt als een rechtstreekse en onwillekeurige reflexbeweging van de ziel. Het vloeit niet voort uit een moreel besef over begane misstappen. Het is de ontmoeting met het numen, met de absolute, numineuze waarde die het

1 *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat.*

wegzinken in nietigheid oproept bij de mens, die vervolgens zijn omgeving en al het bestaande daarbij betreft. Dat deze depreciërende gevoelsuitbarstingen waarschijnlijk in eerste instantie geen devaluering van morele waarden betekende, is direct aan te voelen. Het is geen gevoel dat de ethische norm werd geschonden, hoewel het logisch is om, voor zover er überhaupt normen waren, deze daarin te betrekken. Het is een gevoel van een volstrekt eigen soort. Het is het gevoel van de absolute profaniteit.

2- Maar wat is dat nu weer? – Ook dit kan de gewone sterveling niet weten, niet eens navoelen. Alleen wie ‘in de geest’ is weet het en voelt het, maar dan ook met doorborende scherpste en strengste zelfdepreciatie. Hij betreft het niet alleen op zijn handelingen, maar rechtstreeks op zijn bestaan zelf als creatuur tegenover wat boven alle creatuur is.¹ Dit laatste zelfgevoel wordt op hetzelfde moment door hem *gewaardeerd* met de categorie van een aan de waardeloosheid van het ‘profane’ precies tegenovergestelde, volstrekt eigen aardige voordeel, die het nu in alleen en zonder beperking toekomt: *Tu solus sanctus* (U alleen bent heilig). Dit *sanctus* is niet ‘volkomen’, niet ‘esthetisch’, niet ‘verheven’ en ook niet ‘goed’.

Aan de andere kant heeft het met deze begrippen een nauwkeurig aanwijsbare voorbare overeenkomst. Het is namelijk ook een waarde, en wel een objectieve waarde, tegelijk een zonder meer onovertreffbare, een oneindige waarde. Het is een numineuze gevoelswaarde of kwaliteit, waaraan aan de kant van de creatuur een numineuze waarde beantwoordt.

3- Er is geen hoger ontwikkelde diepgelovigheid, waarin niet tegelijk de morele verplichting en eis mee ontwikkeld is, en als eis der godheid geldt. Toch kan een diep deemoedige erkenning van het heilige, het *sanctum*,

1 Dat is het waarheidsmoment in de kerkelijke leer van de ‘erfzonde’. Vergelijk met dit gehele hoofdstuk de eerste vijf hoofdstukken van R. Otto: *Sünde und Urschuld*; hoofdstuk 24 *Die religiöse Idee der Urschuld* uit *Aufsätze das Numinose betreffend* of uit *Religious Essays* deel I *Theology*, hoofdstuk IV *The religious idea of original guilt*.

[Zie ook de noot op blz. 102.]

aanwezig zijn zonder dat deze altijd of precies aanwijsbaar gevuld is met morele eisen. Het heilige wordt dan herkend als iets dat onvergelijkbaar respect eist. Het moet als geldige hoogste objectieve, en tegelijk boven alle rationele waarden liggende, non-rationele waarde innerlijk worden erkend. Het ligt allerminst zo, dat dit ontzag voor de *sanctitas* simpel hetzelfde is als de 'vrees' voor het zonder meer overweldigende en zijn *tremenda majestas*, waartegenover niets anders op zijn plaats zou zijn dan schuwe blinde gehoorzaamheid. Want dit *Tu solus sanctus* is geen vreesuitbarsting, maar een schuwe *lofprijzing*, die niet alleen de overmacht stamelend erkent, maar tegelijk iets boven alle begrippen uit *waardevols* wil erkennen en roemen. Het zo geprezen is niet enkel het machtige dat zijn eisen stelt en de *uitvoering* daarvan afdwingt. Het is iets dat tegelijk als zodanig het hoogste recht heeft tot het stellen van de hoogste aanspraak op nederige hulde, die geprezen wordt omdat het in absolute zin prijzenswaardig is.

Gij bent waardig te ontvaangen, te bezien, te horen, te voelen, te gebruiken. (Openbaring 4:11)

4- Wanneer begrepen wordt dat *kadosj* (*sanctus* en *sacer* tegelijk) of *sanctus* van huis uit geen morele categorie is, vertaalt men het wel met 'transcendent' ('bovenaards, abstrak'). De eenzijdigheid van deze vertaling hebben wij al bekritiseerd en aangevuld met de bredere uiteenzetting over het numineuze. De meest wezenlijke tekortkoming laten wij hier nu zien. Het is dit, dat de bovenwereldlijkheid zuiver en alleen betrekking heeft op het zijn, maar niet op de waarde. De bovenwereldlijkheid kan ons dus desnoods doen buigen, maar ons niet inspireren tot erkennend respect. Het zou nuttig zijn, ter onderstreping van deze kant van de objectieve waarde aan het numineuze, nog weer een eigen naam daarvoor in te voeren, en hier biedt zich *augustus* (verheven) en *semnos* (eerbiedige vrees inboezemend) aan. *Augustus* = *semnos* komt, evengoed als *sebastos* (majesteitelijk, eerbiedwaardig), eigenlijk alleen aan numineuze objecten toe (mogelijkerwijze aan heersers van goddelijke afkomst of daarmee verwant). En terwijl dan *sebastos* meer het numineuze *wezen* van het object aangeeft, zou *semnos* = *augustus* op de numineuze waarde, op het verhe-

vene, het illustere van het object betrekking hebben. – Het fascinans is dan aan het numen datgene, waardoor het van *subjectieve*, namelijk heilzame waarde is voor mij. Maar het is *Augustum*, in zoverre het een *objectieve* te respecteren waarde is in zichzelf.¹ Omdat zo'n *augustum* kernmoment van het numineuze is, is religie in *essentie*, en ook afgezien van alle ethische schematisering, innerlijke *obligatio*. Het is een verplichting voor het geweten en een verbondenheid van het geweten. Het is gehoorzaamheid en dienstbaarheid, niet uit louter dwang van het overmachtige, maar uit bescheiden erkenning² voor de heiligste waarde.

§ 2 *Bedekking, verzoening*

1– Het tegendeel van de numineuze waarde is de numineuze onwaarde of waardeloosheid. Pas wanneer het karakter van deze numineuze onwaarde wordt overgedragen op de morele misstap, zich daarin nestelt of dit in zich onderbrengt, wordt de kale 'wetteloosheid' tot 'zonde', wordt de *anomia* tot *hamartia*, wordt de 'godvrucht' ten 'heilgeschennis'. En pas wanneer ze zo voor de ziel tot 'zonde' is geworden, ontstaat die vreselijke neerwaartse druk op het geweten, een onheil dat de eigen kracht doet versagen. Wat zonde is begrijpt de 'normale' mens niet, maar de puur aan ethische normen gebonden mens evenmin. De dogmatische voorwaarde dat de morele eis als zodanig de mens tot de ondergang en tot de diepste nood drijft en hem dan dwingt naar verlossing uit te zien, is zonneklaar onjuist. Er zijn moreel hoogstaande en serieus strevende mensen die haar absoluut niet begrijpen en schouderophalend afwijzen. Zij kennen zichzelf heel goed als falende en tekortschietende mensen, maar zij kennen

1 Over het onderscheid tussen subjectieve en objectieve waarde vergelijk R. Otto: *West-östliche Mystik* (Gotha 1926 p. 265, 3e druk 1971), *Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* deel B *Die Unterschiede*; Eckhart gegen Sankara, subdeel B *Der ethische Gehalt*, eerste hoofdstuk § 1 *Heil als objektiver Wert, Heil als subjektiver Wert*, en het essay *Wert, Würde und Recht* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* uit 1931 [herdrukt in *Aufsätze zur Ethik* (hrsg. von Jack Stewart Boozer), Oscar Beck, München 1981.

2 'Aus anerkennender Beugung', vgl. Lucretius' numen: knik of wenk met het hoofd.]

en gebruiken de middelen van zelfdiscipline en plichtsbesef, en werken op hun pad dapper en stoer verder. Het ontbrak het ethisch degelijke oude rationalisme niet aan respectvolle eerlijke erkenning van de morele wet. Ook niet aan redelijk streven om daaraan te beantwoorden. En ook niet aan kennis van eigen tekortkomingen. Het wist wat onrecht was en keurde dat streng af. Het leidde in prediking en onderwijs daarheen dat men het erkende en ernstig nam, en de eigen gebreken kranig bestreed. Maar het kwam nooit tot ineenstorting en verlossingsbehoefte, omdat het inderdaad, zoals de tegenstanders ervan het verweten, geen begrip had voor wat zonde was.¹

Op zuiver morele gronden groeit geen behoefte aan ‘verlossing’. Ook niet de behoefte aan dat eigencortig andere goed dat ook weer helemaal een specifiek numineus karakter heeft, zoals ‘wijding’ of ‘bedekking’ of ‘verzoening’. Zulke zaken, die in werkelijkheid de diepste mysteriën van de religie zelf zijn, kunnen voor rationalisten en moralisten slechts mythologische fossielen betekenen. Wie zonder gevoel voor de *afflatio numinis* (inspiratie van het heilige) in de Bijbelse ideeën zich toch hiermee bezig houdt en ze tracht uit te leggen, kan in hun plaats alleen voetangels zetten (zoals dit in de zogenaamde dialectische theologie gebeurt).

Er zou misschien minder strijd zijn om het recht van deze beide dingen en om hun geldigheid in de christelijke geloofsleer, wanneer ze niet door de dogmatiek zelf uit hun mystiek gebied naar het rationeel-ethische

Alle rechten voorbehouden.

¹ Vgl. de zelfgetuigenis Theodore Parker, zeker geen brute ziel, bij William James in hoofdstuk IV, *Religie van de gezonde geest*, p.65: Ik heb genoeg verkeerde dingen in mijn leven gedaan, en doe ze nog. Ik mis het doel, span de boog en probeer opnieuw. [...] ‘Bij de heidense klassieken vindt men geen zondebesef.’ Dit is volkomen juist – godzijdank. Zij waren zich bewust van boosheid, wreedheid, gierigheid, dronkenschap, geilheid, luiheid, lafheid en andere werkelijke ondeugden. Zij stredden tegen deze deformaties, maar waren zich niet bewust van ‘vijandschap tegenover God’ en zaten niet neer om te jammeren en te zuchten over niet-bestaand kwaad. [Citaat uit J. Weiss: *Life and correspondence of Theodore Parker*, Londen 1863.] Deze verklaring is niet grof, maar ongetwijfeld vlak. De diepten van het irrationele moeten gepeild zijn, om met Anselmus te vinden van welke waarde de zonde is (*quanti ponderis sit peccatum*).

waren overgebracht en zo tot morele begrippen waren verwalmd. In het mystieke domein zijn ze net zo echt en noodzakelijk als ze in het rationele domein ongeloofwaardig (*apocrief*) zijn.

Het moment der ‘bedekking’ treedt bijzonder duidelijk naar voren in de joodse rituelen en gevoelens. Vager is het echter ook in vele andere religies bewaard. Er zit allereerst een uiting in van de ‘vrees’, namelijk het gevoel dat de profane creatuur niet zonder meer tot het numen kan naderen. Hij heeft behoefte aan dekking en heeft een wapening nodig tegen zijn orgè (toorn).¹ Zo’n ‘dekking’ is dan een ‘wijding’, een procédé dat de omgang met de *tremenda majestas* mogelijk maakt voor de naderende ziel. De wijdingsmiddelen echter, ‘genademiddelen’ in de ware zin, zijn door het numen zelf verbeeld, even afgeleid, of erdoor ingesteld. Het geeft zelfs iets van zijn eigen aard, om de omgang ermee mogelijk te maken.²

2- De ‘verzoening’ is, vanuit onze optiek, de meer verdiepte vorm van een ‘verschuiling of bedekking’. Zij ontspringt bijna lijk rechtstreeks uit de zoëven ontwikkelde gedachte van de numineuze waarde en onwaarde. De pure ‘vrees’, de enkele behoefte aan bedekking voor het *tremendum* verheft zich tot het gevoel dat je als alledaags wezen het niet waard bent om in de nabijheid van het numen te verbleven, dat de eigen volkomen onwaardigheid het heilige zelf ‘verontreinigen’ zou. Dit is kennelijk in Jesaja’s roepingsvisioen het geval. Het keert, verzacht maar volkomen tastbaar, terug in het verhaal van de hoofdman van Kapernaïm (Lucas 7:6):

‘Ik ben het niet waard dat u onder mijn dak komt’,

-
- 1 [Zie over de opmerkingen van Rudolf Otto, dat in de religieuze beeldspraak aanwijzingen te vinden zijn dat de mensen een soort veiligheidsschild nodig hebben wanneer ze tot het heilige naderen, ook Paul W. Pruyser: *Between Belief and Unbelief*, 1974 (hfdst. 3) en E. R. Goodenough: *The Psychology of Religious Experiences* uit 1965 (p. 6). Uit beide boeken wordt (in vertaling) over dit thema rijkelijk geciteerd in *Een wijze uit het westen*; beschouwingen over Rudolf Otto en het heilige uit 2001.]
- 2 Het is een handeling die volstrekt anders is dan het tenietdoen van wantrouwen, zoals A. B. Ritschl deze omgang probeert te rationaliseren.

zegt hij. Hier zien we beide, het stille sidderend ontzag voor het *tremendum* van het numineuze en zijn ‘absolute ongenaakbaarheid’, én vooral het gevoel van deze specifieke onwaardigheid die de sterveling in aanwezigheid van het numen voelt en waardoor hij gelooft dat hij zelfs de heiligheid zelf zal beschadigen en bezoedelen.

Hier treedt dan de noodzakelijkheid van en het verlangen naar ‘verzoening’ in, en des te sterker naarmate de nabijheid, omgang en het duurzaam bezit van het numen als goed en als hoogste goed (*summum bonum*) worden bemind en gewenst. Want het is een verlangen naar opheffing van deze scheiding, die inherent is met het bestaan als schepsel en als alledaagse sterveling en de daarin gelegen onwaardigheid. Deze factor verdwijnt niet in dezelfde mate als het religieus gevoel zich verdiept en de religie tot hoogste ontwikkeling komt: integendeel, het wordt dan sterker en meer geprononcerd. Het hoort helemaal bij de irrationele kant van religie. Het kan sluimerend worden terwijl, in de religieuze ontwikkelingsgang, zich mogelijk zelfs iets te rationeel laat krachtig moet ontplooiën en vormen. Daarom kan het vooral in rationalistische perioden in de schaduw van andere momenten komen te staan en wegsterven. Maar alleen om daarna des te sterker en dringender weer naar voren te komen.

Het kan dan wederom tot een eenzijdige, exclusieve interesse uitgroeien. Het kan met zijn schreeuw al het andere overvleugelen en daardoor het religieuze gevoel zelf verwormen of ontsieren, wanneer voor

langere perioden de rationele kant van religie eenzijdig, overmatig en ten koste van het non-rationele werd gekoesterd. Deze behoefte aan verzoening en haar specifieke gevoelskarakter kan door iets soortgelijks uit het gewone gevoelsleven begrijpelijker worden gemaakt. We moeten dan wel het betreffende religieuze gevoel goed onderscheiden van zijn analogie omdat deze twee vaak verwisseld worden. Het is de overeenkomst met morele misstap. We ervaren immers een duidelijke, welbegrepen en vertrouwde afkeuring, wanneer wij ons door een slechte handeling schuldig voelen en de handeling zelf als slecht waarderen. Het slechte van de handeling bedrukt ons en heft ons gevoel van eigenwaarde

op. Wij beschuldigen onszelf en berouw treedt op. Maar naast deze afkeuring staat een tweede, die op dezelfde verkeerde handeling kan slaan en toch specifiek andere categorieën aanwendt. Dezelfde verkeerde handeling bezoedelt ons dan. Wij klagen hier niet aan, maar wij ervaren onszelf als bevuild. En geen berouw, maar afkeer of walging is hier de vorm van het zielsantwoord. Hier treedt een behoefte in die de symboliek van het was-
 sen gebruikt om zich uit te drukken. De eerste en tweede afkeuring zijn aan elkaar verwant en kunnen op dezelfde handeling betrekking hebben, toch zijn ze innerlijk en wezenlijk duidelijk verschillend. De tweede soort van afkeuring nu, lijkt veel op de behoefte aan ‘verzoening’ en kan daarom tot haar verklaring worden aangehaald en als haar symbool worden gebruikt. Maar tegelijkertijd is het niets meer dan een overeenkomst uit een ander domein, namelijk die van de moraliteit.²

3– In geen religie is het mysterie van de verzoeningsbehoefte zo volkomen verdiept en sterkt toevlucht tot het christendom. En ook daardoor, ja juist daardoor blijkt vanuit zuiver religieuze gezichtspunten bezien zijn verhevenheid boven andere vormen van devotie. Het is volmaakte religie en vervolmaakter religie dan andere. Wat in religie in het algemeen mogelijk is, is in het christendom zuivere werkelijkheid (*actus purus*) geworden. En het wijdverbreide wantrouwen tegenover dit teerste mysterie van het christendom kan slechts verklaard worden uit de gewoonte om alleen vast te hebben voor de rituele kant van de religie. Het is een gewoonte waarvoor het christendom met zijn prediking, liturgische en catechetische arbeid zelf verreweg het meest verantwoordelijk is. De christelijke geloofsleer kan echter van dit element geen afstand doen, wanneer zij christelijke en Bijbelse religiositeit wil vertegenwoordigen. Zij zal door het tot wasdom brengen van het christelijk-gelovige

1 Zoals bij Johannes (Op. 7:14): *gewassen met het bloed van het lam*. Of bij de psalmisten: *Neem met majoraan (een wasmiddel) mijn zonden weg en ik word rein, was mij, en ik zal witter zijn dan sneeuw* (51:9).

2 [Deze laatste paragraaf komt uit de 1^e druk, is daarna gewijzigd en later verdwenen.]

gevoelsleven duidelijk moeten maken aan de gelovige hoe hier het numen bij uitstek zich tot verzoeningsmiddel maakt door schenking van zichzelf. En met betrekking tot zulke geloofsideeën is er niet zo buitengewoon veel gelegen aan de beslissingen van de uitleggers, of en wat Petrus of Paulus over verzoening en reiniging (van zonde bevrijdend) geschreven hebben, ja of de kwestie überhaupt in de Bijbel staat of niet. Zo ze niet beschreven stond, dan kan ze tegenwoordig geschreven worden. Dan zou het wel weer wonderlijk zijn dat ze al niet lang beschreven was. De God van het Nieuwe Testament is niet minder heilig dan die van het Oude, maar meer. De afstand van het schepsel tegenover de Eeuwige is niet minder geworden, maar absoluut. De waardeloosheid van het profane tegenover God is niet verflaagd, maar versterkt. Dat leze zich niettemin zelf toegankelijk maakt is geen aanzelfsprekendheid, zoals het roerende optimisme van de 'Lieveheer'-stemming dat vindt, maar onbegrijpelijke genade. Het christendom van deze paradox ontdoen betekent het tot onherkenbaarheid toe verdukkend. Maar dan komen er deze diepe inzichten op en treedt de behoefte aan 'bedekking' en 'verzoening' zo rechtstreeks mogelijk naar voren. En de middelen der Zelfopenbaring en Zelfmededeling van het hoogste sanctum, het 'woord', de 'geest', de *promissio* (belofte), de 'gedaanne van Christus zelf, worden toe datgene waartoe men 'vlucht' en zijn toevlucht neemt. Waarbij men zich 'aansluit' om, daardoor gewijd en verzoend (= van het profane bevrijd), het heilige zelf te naderen.

Alle rechten voorbehouden.

4- Deze fenomenen komen rechtstreeks en spontaan voort uit het religieuze gevoel. Ze liggen zuiver in de sfeer van de irratineel-numineuze waarderingen en afwaarderingen en het ligt voor de hand dat ze alleen begrijpelijk zijn voor iemand die daar oog voor heeft of, beter gezegd, voor degene die zijn ogen er niet voor sluit. Het wantrouwen hiertegen kent twee oorzaken. Aan de ene kant komt het doordat men een naar zijn aard religieus moment theoretisch eenzijdig moraliseert. Op de bodem van de loutere *ratio*, en tegenover een God die wezenlijk wordt begrepen als de gepersonifieerde morele wereldorde, nog extra voorzien van de liefde, of zelfs als de zuivere gepersonifieerde 'eis' (zonder tevoren het vol-

komen eigensoortige van de 'heilige' aanspraak te hebben begrepen), zijn al deze dingen absoluut niet bruikbaar en eigenlijk storend. Het gaat hier om diep religieuze intuïties en inzichten. Het is onmogelijk om over het recht of onrecht daarvan te redetwisten met iemand die alleen in moraal geïnteresseerd is. Hij kan ze absoluut niet waarderen. Voor degene die het specifieke van de religieuze waarde aanvaardt en laat ontluiken worden deze intuïties in hun waarheid levend, zodra hij er zich in verdiept.

De andere grond van wantrouwen ontstaat als de geloofsleer probeert deze volstrekt irrationele en a-theoretische aangelegenheden van gevoelsmatige aard in abstracte theorieën te gieten en tot onderwerp van beschouwing te maken. Omdat deze kwesties zich niet lenen voor een strenge 'begripsanalyse', leidt dat uiteindelijk tot de bijna mathematische calculus van de 'toerekeningsleer' (*imputatio*), die samen met geleerd onderzoek bepaalt of God 'analytische of synthetische oordelen velt'. Oftewel komt de zonde voort uit kwade begeerte of is deze het gevolg van de erfzonde?¹

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

¹ Mijn uitwerkingen van de idee van de numineuze waarde en haar profane tegenhanger, de zonde staan in de eerste vijf hoofdstukken (p.1-60) van *Sünde und Urschuld*, München 1932; *Religious Essays*, Oxford 1931. — 'Zonde is een religieus, geen moreel concept. Het verwart de religieuze concepten met een moreel begrip is de oorzaak van morele en juridische misvattingen in de christelijke dogmatiek die de ware betekenis en bedoeling van zijn glans berooft. Wanneer zonde, verzoening, verlorenheid, de bevrijding daarvan, de zondeval en de erfzonde naar het morele of zelfs juridische domein worden overgebracht, dan verliezen ze hun oorspronkelijke betekenis, die geheel in de numineuze sfeer van de Bijbel ligt. Ze zijn aanstootgevend voor het gewone morele besef dat er terecht tegen in opstand komt omdat ze onacceptabel zijn in het louter morele domein. Pas wanneer deze begrippen weer worden opgenomen in de bijbels-numineuze sfeer krijgen ze, ook nu nog, hun glans en waarde terug voor de spiritualiteit.' (Uit het Vorwort, Marburg, Oktober 1931 – R.O.)

Tussen de haakjes staat de hoofdstuknummering van *Aufsätze das Numinose betreffend* uit 1923. Deze hoofdstukken zijn door Otto herzien.

- 1 Was ist Sünde? (21)
- 2 Geist und Fleisch (22)
- 3 Die christliche Idee der Verlorenheit (23)
- 4 Die religiöse Idee der Urschuld (24)
- 5 Rettung aus Verlorenheit nach Luther. *Justificatio per fidem*

WAT BETEKENT IRRATIONEEL?

1– Kijken wij van hieruit nog eenmaal terug op ons hele tot hiertoe ingestelde onderzoek. Wij zochten naar het *irrationele* in de idee van het goddelijke. Met dit woord wordt tegenwoordig bijna een sport beoefend. Men zoekt naar het ‘irrationele’ op de meest verschillende terreinen. Daarbij wordt meestal de moeite bespaard om precies aan te geven wat daarmee wordt bedoeld. Men verstaat daaronder vaak de meest verschillende zaken, of het wordt gebruikt in zo’n schutterige algemeenheid dat het op van alles kan slaan. Het zuiver feitelijke tegenover de wetmatigheid, het empirische tegenover de *ratio*, het oevallige tegenover het noodzakelijke, het blinde tegenover het afdelbare, het psychologische tegenover het transcendentale, het *a-posteriori*¹ tegenover het *a-priori* bepaalbare. Macht, wil en willekeur tegenover rede, kennis en waardebepaaldheid. Drang, instinct en de duistere kant van de onzekerheid tegenover inzicht, reflectie en verstandelijk voornemen. Mystieke diepten en opwellingen in ziel en mensheid, ingeving, voorgevoel, visie, visionaire gave en ten slotte ook de ‘occulte’ krachten. Of heel in ’t algemeen de onrustige drang en de algemene gisting des tijds, het laten naar het onghoorden en ongeziene in literatuur en beeldende kunst. Dat alles en nog veel meer kan het ‘irrationele’ zijn, en wordt als het moderne ‘irrationalisme’ al naar gelang de omstandigheden geprezen of verworpen. Wie het woord nu gebruikt moet zeggen wat hij er mee bedoelt. Wij hebben dat in het inleidende hoofdstuk gedaan. Wij bedoelen met ‘irrationeel’ niet het vage onverstandige dat nog niet aan de rede is onderworpen en zich afspeelt in het driftleven of in de drukte van het wereldgebeuren. Of het weerbarstige in tegenstelling tot het weldoordachte. Wij knopen aan bij het taalgebruik dat bijvoorbeeld wordt aangetroffen wanneer je bij een vreemde, een zich door haar diepte aan verstandelijke verklaring onttrekkende gebeurtenis, zegt: ‘daar ligt iets irrationeels in’. Wij bedoelen met *rationeel* in de idee van

1 [A-POSTERIORI: achteraf, naderhand gekende.]

het goddelijke wat doordacht kan worden in de zuivere definieerbare tastbaarheid van ons vertrouwde begripsvermogen. Wij beweren verder dat om dit gebied van loutere verstandelijke helderheid een sfeer ligt van geheimzinnige duisternis, die zich niet aan ons gevoel, maar wel aan onze begrippen onttrekt, en die wij in dit opzicht ‘het irrationele’ noemen.

2- Wij kunnen de betekenis van de twee contrasterende begrippen nog wel wat duidelijker maken. Ons gemoed kan bijvoorbeeld vervuld zijn van een diepe vreugde, zonder dat wij ons op dat ogenblik helder bewust zijn van de bron van dit vreugdegevoel of van het object waarop het betrekking heeft. (Want vreugde heeft altijd een referentie. Er is altijd vreugde over iets.) De oorzaak of het object van vreugde is voor ons in dat geval bij tijd en wijle verborgen. Richten wij er echter onze aandacht op, bezinnen wij er ons scherp op, dan worden ze ons duidelijk. Wij kunnen nu het voorwerp bepalen, benoemen en tot zuiver begrip brengen, en kunnen nu zeggen *voornamelijk* of *voornamelijk*, dat ons die vreugde vervult. Zo’n voorwerp zullen wij dan niet voor irrationeel houden, hoewel het een tijdlang duister en niet aan het heldere begrip maar slechts aan het gevoel gegeven was. Heel anders echter is het met de gelukzaligheid over het *fasomere* de aspect van het numineuze gesteld. Ook met de meest geconcentreerde aandacht lukt het hier niet om het wat en hoe van het gelukzaligstemmende voorwerp uit de anonimiteit van het gevoel onder bereik van het begrip helder verstand te brengen. Het blijft in de ondoordringbare duisternis van de zuiver gevoelsmatige en niet abstracte ervaringswereld. En louter door het notenschrift van de aanduidende ideogrammen is het – niet verklaarbaar maar – aanwijsbaar. Dát betekent voor ons: *het is irrationeel*. Ditzelfde geldt nu voor alle gevonden momenten van het numineuze. En het duidelijkst voor het element van het vreemde, het *mirum*. Als het ‘volstrekt andere’ onttrekt het zich aan alle *zegbaarheid*. Het geldt eveneens voor de ‘vrees’. Bij een gewoon angstig gevoel kan ik in begrippen *aangeven* wat het is waarvoor ik bang ben, bijvoorbeeld benadeling of ondergang. Ook bij ethisch respect kan ik zeggen waardoor ze mij wordt ingeboezemd, bijvoorbeeld heldhaftigheid of karaktervastheid.

Wat het echter is waarvoor ik in ‘ontzag’ terugdeins of wat ik als het augustum loof en prijs, dat zegt geen kernbegrip. Het is ‘irrationeel’, zo irrationeel als bijvoorbeeld de ‘pracht’ van een compositie die je ondergaat en die zich eveneens aan alle rationele analyse en verklaring onttrekt.

3– Zo opgevat stelt het irrationele tegelijkertijd ons voor een bepaalde taak: namelijk ons niet alleen tevreden te stellen met de loutere constatering ervan, en nu voor het geliefhebber en het gedaas alle deuren wijd open te zetten, maar in dichtbijkomende ideogrammatische aanduiding zijn momenten zo goed mogelijk vast te leggen en op deze wijze wat in de deinende verschijning van het gevoel zweefde, te bevestigen met blijvende ‘tekens’. Zo is het mogelijk om tot eenduidigheid en algemene geldigheid van de uiteenzetting te komen en een ‘gezonde leer’ te ontwikkelen die een stevige structuur heeft en objectieve geldigheid beoogt, ook al werkt zij in plaats van met adequate begrippen uitsluitend met begripssymbolen. Het is een vrees om het irrationele niet te rationaliseren, iets wat onmogelijk is, maar het wel te vangen en in zijn momenten vast te leggen. Daardoor kan het ‘irrationalisme’, door een vast stelsel van regels, zich tegen de dweepende willekeur wapenen. Op deze wijze laten wij recht wederkeren aan Goethe's Ges uit Maximen und Reflexionen.¹

Het is een groot verschil of ik mijn best doe om uit het licht naar het donker te gaan, of vanuit het donker naar het licht. Of, als het heldere mij in het donker inredt, om van het donker naar het licht te omhullen. Of dat ik, in de overtuiging dat het heldere op diepe en moeilijk na te vorsen grondslagen rust, er zorg voor draag om ook deze, immer lastig onder woorden te brengen gronden, naar de oppervlakte te brengen; althans voor zover dat uitvoerbaar is. ²

1 [Geautoriseerde apophthegmata van J. W. von Goethe, bijeengebracht door J. P. Eckermann en F. W. Riemer, en postuum uitgebracht door Cotta'schen Buchhandlung in 1833.]

2 Vergelijk de fijnzinnige studie van Eugen Wolf: Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte IV 3. Wolf gebruikt de beide termen vrijwel net zo als in onze betekenis.

«Voor het ‘onontleedbare van de vreugde over het fascinans’ zou men veel overeenkomsten kunnen vinden in wat Goethe *namenloses Gefühl* noemt. Vergelijkbaar is ook Lev N. Tolstoj die over zijn Olenin (die hijzelf is) aan de ‘Kozakken’ schrijft in zijn gelijknamige verhaal:

Het was hem zo rustig en wel te moede; – hij dacht aan niets, hij begeerde niets en plotseling kwam een zo wonderlijk gevoel van *grondeloos* geluk en grondeloze liefde over hem dat hij louter uit gewoonte die van zijn jeugd dateerde, een kruis sloeg en een dankgebed uitsprak.¹»

4– Voor dit gebruik van het irrationele tegenover de ratio als het begripmatig vermogen van het verstand verwijzen we naar iemand die niet verdacht wordt van ‘fanaticisme’ namelijk C. Harms² en zijn *Thesen*. Wat wij het rationele noemen, noemt hij verstand/rrede. Wat wij irrationeel noemen, noemt hij mystiek. En dan zegt hij in these 36 en 37 het volgende:

36 Wie de eerste letter van de religie, namelijk ‘heilig’ met zijn verstand kan machtig worden – die moet mij bezien ontbieden!

37 Ik ken een religieus woord, waarover het verstand maar voor de helft baas is en voor de helft niet:³ *Feier*. Het gezonde verstand zegt voor *feiern*: niet arbeiden. ⁴ Wordt echter het woord veranderd in ‘Feiertid’ dan is het onmiddellijk aan de rede ontrukkt, het is haar te wonderbaarlijk en te hoog. Precies zo staat het met: ‘wijden’, ‘zegenen’. De taal is er zo vol van en het leven zo rijk aan dingen, die even ver verwijderd liggen van de rede. ⁵ Alvar de Chhane ijke liturgien. ⁶ Het geslachtschappelijke gebiede van zulke dingen is het ‘mystische’, het ondoorzichtige. De religie is een deel van dit gebied – *terra incognita* (onbekend gebied) voor het verstand.

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 7

2 Ds. Claus Harms (1778–1855) verklaarde Martin Luthers 95 *Thesen* 1817.

3 Schematisering van het irrationele door het rationele. [Voor de verbinding van het rationele en irrationele in het heilige gebruikt Otto de kantiaanse term *schematisering*.]

4 Zoals ons ‘irrationele’.

UITINGEN VAN HET NUMINEUZE

§1 *Directe middelen*

Om de essentie van het numineuze te verduidelijken, is een bezinning over hoe het zich naar buiten toe uitdrukt en hoe het van ziel tot ziel wordt doorgegeven en overgedragen behulpzaam. Weliswaar laat het zich niet in eigenlijke zin ‘overdragen’, want het is niet ‘leerbaar’ en alleen op te roepen ‘uit de geest’. Dit wordt soms ook van religie in ‘t algemeen in al haar facetten gezegd. Ten onrechte. Er is veel dat geleerd kan worden, in begrippen kan worden overgebracht en kan worden doorverteld. Maar nou net niet deze numineuze achter- en ondergrond. Deze kan hoogstens aangeraakt, verlevendigd en opgeroepen worden. Niet zozeer door woorden, maar op de wijze zoals ook anders stemming en gevoel worden overgebracht. Door na te voelen en zich in te leven in wat er omgaat in de ziel van de ander. In een ernstige houding, in gebaar, in onatie, lichaams taal en in het betuigen van het wonderlijk grote belang ervan. Het leeft sterker in de plechtige aandacht van het religieuze moment dan in al de woorden en negatieve benamingen die wij er zelf voor hebben gevonden. Deze geven immers nooit het object positief aan. Ze helpen alleen voor zover ze een object in ‘t algemeen willen aanduiden, en dit tegelijk tegenover een ander stellen waarvan het is te onderscheiden en waar het boven uitraast. Het is het onzichtbare, het eeuwige (het boven tijdelijke), het bovennatuurlijke, het bovenwereldlijke (transcendente). Of ze zijn eenvoudig ideogrammen voor de specifieke gevoelsinhouden die men dan zelf tevoren moet hebben gehad om ze te kunnen verstaan. Verreweg het beste middel zijn ‘heilige’ situaties zelf of hun weergave in aanschouwelijke schildering. Wie niet gewaar wordt wat het numineuze is bij het lezen van Jesaja 6, die helpt geen ‘klank, zang of woord’.¹ In theorie en leer, ja zelfs in de prediking is er, behalve wanneer je haar echt hoort, meestal weinig van te merken, terwijl het gesprokene er helemaal van kan zijn doordrenkt.

1 [Klingen Singen und Sagen in de woorden van Luther; Klingen is ook ‘vermanend (s)preken’.]

Geen religieus element heeft de *viva vox* (levend woord) en de levendige omgang en de inspiratie van persoonlijk contact zozeer nodig als dit. Heinrich von Suso zegt van de overdracht van de mystieke ervaring:

‘Je moet één ding goed begrijpen: er is zo’n groot verschil, of je een liefelijk snarenspeel zelf melodieus hoort weerklinken of dat je er alleen over hoort spreken. Net zo verschillend zijn de woorden die in loutere genade worden ontvangen en uit een levend hart door een levende mond vloeien, in vergelijking met dezelfde woorden, wanneer ze op het dode perkament komen... Want daar verkillen zij, ik weet niet hoe, en verbleken als afgeplukte rozen. Want de liefelijke melodie die boven alles het hart ontroert, sterft dan weg. En in de woestenijs van het dorre hart worden ze dan ontvangen.’¹

Maar ook in de vorm van de *viva vox* is het enkele woord machteloos zonder de tegemoetkomende ‘geest in het hart’, zonder de geestverwantschap (*congenialiteit*) van de luisteraar, zonder het *conformem esse verbo* (één met het woord zijn, zoals Luther zegt: ‘Het is als of men deze geest, dit aangeboren talent om te ontvangen en te begrijpen. Als die geest er is, dan is meestal een kleine aansporing en een verre aanleiding al voldoende om het numineuze op te wekken. Het is verbazingwekkend hoe weinig, en soms ook nog in onbesloten en verward vorm, nodig is om de geest zelf in de sterkste en meest besliste vervoering te brengen. Als de spirituele wind ‘waait’, zijn de rationele termen zelf, ondanks hun oorsprong in het gewone gemeedsleven, meestal krachtig en toereikend genoeg om de ziel onmiddellijk op de zuivere toon af te stemmen. Het ontwaken van iets, dat ze toch alleen maar schematiseren, treedt hier zonder meer in en behoeft nauwelijks meer hulp.’² Wie de Schrift ‘in de geest’ leest, leeft in het numineuze, ook wanneer hij daarvan geen weet heeft, of de naam niet kent, ja zelfs wanneer hij zijn eigen gevoel niet kan analyseren om de numineuze inslag in de religieuze ervaring te verduidelijken.

1 Seuse’s deutsche Werke, p.309; red.: Heinrich Seuse (Joseph) Denifle, München 1876-1880.

2 Vgl. Otto: Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther (1898), p. 86: ‘Wohl werden die Erfahrungen...’ [M.a.w.: ‘De waarheid is vervlogen voordat de inkt droog is.’]

§ 2 *Indirecte middelen*

Voor het overige zijn de middelen waardoor het numineuze gevoel verschijnt en wordt opgeroepen *indirect*, namelijk alle mogelijkheden die aan het numineuze verwante, of soortgelijke gevoelens uit de natuurlijke sfeer, tot uitdrukking brengen. Met dergelijke gevoelens hebben wij al kennisgemaakt. Wij zullen ze zo dadelijk terugvinden wanneer we ons er op bezinnen welke uitdrukkingsmiddelen de religie werkelijk van begin af aan en overal heeft toegepast.

1- Een van de primitiefste, die dan later in stijgende mate als onvoldoende werd gevoeld en tenslotte als 'onwaardig' werd verworpen, is uit de aard van de zaak het *vreeslijke*, het *verschrikkelijke*, ja het *afschuwelijke* (en soms zelfs het *walgelijke*¹).

Omdat de hieraan beantwoordende gevoelens sterke overeenkomsten hebben met die van het *vreeslijke*, worden deze uitdrukkingsmiddelen tot indirecte uitdrukkingsmiddelen van de niet direct uitdrukbare 'vrees'. Het vreesaanjagende-ontzettende van de primitieve godenbeelden en godenschilderingen dat ons tegenwoordig vaak genoeg zo stuitend voorkomt, heet op de schrijfborden en naïeften, ook tegenwoordig nog, en soms nog op ons, beslist de uitwerking dat echte gevoelens van religieuze vrees worden opgewekt. Aan de andere kant werkt deze laatste weer al allersterkste prikkel om het verschrikkelijke in fantasie en voorstelling te produceren. De harde, strenge, en gedeeltelijk veeleer vreesverwekkende oude Byzantijnse Panagiabeelden roepen bij veel katholieken meer devotie op dan de lieflijke madonna's van Rafaël. Zeer in 't bijzonder is deze eigenschap op te merken bij sommige Indische godengestalten. Durgā, de 'grote moeder' van Bengalezen, wier eredienst omgeven kan zijn door een ware wolk van de diepste vroomheidshuiver, is in de canonieke uitbeelding een echte duivelsnuit.

1 Op deze wijze bijvoorbeeld in sommige eigenaardige vormen van de Indiase religie, de Aghora's.

◀En toch zijn ook op de Moeder der Verschrikking hymnen gedicht:

Was 't onbekend met Uw bevelen,
 Was 't armoe of ook traagheid,
 Dat ik de kracht niet vond, te doen wat ik behoorde,
 Dat ik verzuimde, Uwe voeten te eren?
 Goede Moeder, Gij, die van alle schuld bevrijd,
 Mij ook zult Gij vergeven:

Werd toch een slechte zoon wel vaak geboren,
 Een slechte moeder immers is er niet.

Moeder! vele waardige zonen hebt Gij op aarde.
 Maar ik, Uw zoon, ben zonder waarde.
 Toch mocht Gij, goede, mij niet verlaten:

Werd toch een slechte zoon wel vaak geboren,
 Een slechte moeder immers is er niet.

Moeder! Wereldmoeder! Uw zonen hebt ik
 Niet geëerd, rijke gaven U niet gebracht,
 En toch hebt Gij liefde mij bewezen, zonder einde:

Werd toch een slechte zoon wel vaak geboren,
 Een slechte moeder immers is er niet.¹



Durgā

Deze vermenging van ontzettende vreselijkheid met hoogste heiligheid kan misschien nog verder bestudeerd worden in het 11^e boek van de Bhagavad-Gītā. Vishnu, die toch tegenover zijn gelovigen de goedheid zelve is, wil zich hier aan Arjuna openbaren in zijn eigenlijke goddelijke hoogheid. Ook hier heeft de ziel daarvoor als uitdrukkingsmiddel eerst het ontzettende, ja het afgrijselijke, weliswaar gelijktijdig doordrongen met het dadelijk te bespreken moment van het grandioze.²

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 9] Uit: Moritz Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur*, Band III, p.123; Leipzig 1905-1922.

2 Nergens is het irrationele moment van de boosheid (*orgē*) beter te bestuderen dan in dit hoofdstuk; het hoort daarom tot de klassieken van de godsdienstgeschiedenis.

2– Want juist op het hogere ontwikkelingsniveau treedt nu het *grandioze* of het *verhevene* op als uitdrukkingmiddel in de plaats van het vreesverwekkende. Wij vinden dit in onovertrefbare vorm in *Jesaja 6*. Verheven zijn hier de hoge troon, de koninklijke gestalte, de golvende zomen van zijn kleed, de plechtige hofstoet van de omringende engelenschaar.

Terwijl het vreselijke geleidelijk aan wordt overwonnen, wordt de verbinding met het verhevene en het heilige sterker. Het handhaaft zich als gerechtvaardigde schematisering en zet door tot in de hoogste regionen van het religieus gevoel. Het wijst op een verborgen affiniteit tussen het numineuze en het verhevene die meer is dan alleen een toevallige gelijkenis. Kant's *Kritik der Urteils-kraft* geeft daar nog een zwakke getuigenis van.

Inkijkexemplaar

3– Tot nu toe hebben we ons beziggehouden met het numineuze element. Wij stelden voor om deze eerste uitkomst van onze analyse te symboliseren met de naam 'het huivering-/ontzagwekkende' (*tremendum*). We kijken nu naar de uitingen van het tweede element, het mysterieuze (*mysterium*) of het 'mirum'. Hier stuiten wij op de analoge uitdrukkingwijze die in alle religies terugkeert en die nagenoeg onlosmakelijk met religie verbonden schijnt te zijn en waarvan wij nu hier de theorie kunnen geven:

het wonder. Het wonder is de heveling van het geloof.¹ Wanneer we dit niet al kenden uit de godsdienstgeschiedenis, dan konden wij het bereiken door het a-priori anticiperen op de door ons gevonden facetten van het mysterieuze. Want niets kan in de natuurlijke wereld van gevoelens worden gevonden wat – *mutatis mutandis* – beantwoordt aan het religieuze besef van het onzegbare, onuitsprekelijke mysterie, het absoluut andere, geheimzinnige, zo rechtstreekse, hoewel zuiver 'natuurlijk', dan het onbegrepene, ongewone en raadselachtige, waar en hoe het ons ook mag overkomen. Dit is vooral het geval wanneer het onbegrepene zowel machtig als ontzagwekkend is want dan is er een dubbelanalogie met het numineuze, namelijk zowel met het aspect van het mysterieuze als met de twee richtingen van het *tremendum*, het eigenlijke ontzaglijke en verhevene.

1 [Faust 766: Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.]

Dit illustreert dat het numineuze besef door natuurlijke overeenkomsten wordt opgewekt en erin overgaat, of eigenlijk de gewone gevoelens vervangt. Zo is het inderdaad overal in de mensheid geweest. Alles wat in het dagelijks bestaan als onbegrepen en schrikaanjagend voor het verstand opdoemde, alles wat in de natuurlijke kringloop van het menselijke, dierlijke of plantaardige domein verscheen en bevreemding, verbazing, of staren (= in het Duits ook ‘verstijving’) teweegbracht, vooral wanneer het verbonden was met macht of verschrikking, heeft elke keer weer de demonische vrees opgewekt en naar zich toe getrokken en werd voorteken, bovennatuurlijk en wonder (*portentum, prodigium, miraculum*). Zo, en alleen zo ontstond het *miraculeuze*. Omgekeerd was het *gevoel van numen* als het *mysterieuze* een krachtige stimulans voor de naïeve fantasie. Het bezielde tot wonderverwachtingen, was aanleiding om het wonder in het leven te roepen, het te beleven en erover te vertellen zoals eerder het gevoelde ontzag voor het numen de effectieve aanleiding was om het *vreeswekkende* tot uitdrukkingsmiddel te kiezen of openend uit te vinden. Het *mysterieuze* werd de onvermoeide drang tot de onuitputtelijke productie van sprookjes, mythen, sagen en legenden. Het doordrong rituelen en cultus, en is tot vandaag voor de naïeve geest in vertelling en cultus de machtigste factor om het religieuze gevoel levend te houden. Zoals op het pad naar hogere ontwikkeling het oerschema van het *vreeswekkende* losgelaten wordt om het veld te ruimen voor het echte schema van het *verhevene*, zo wordt ook hier wat slechts uiterlijk gelijk is losgelaten. We zien het wanneer het wonder op de meer gelouterde niveaus begint te verbleken, wanneer Boeddha, Jezus en Mohammed eenstemmig ontkennen dat zij wonderdoeners zijn, wanneer Luther de uiterlijke wonderen als goocheltrucs en ‘kindersnoepjes’ afdoet, en tenslotte wanneer het supranaturalisme uit de religie wordt gezet als iets dat alleen op het numineuze lijkt, maar daar geen echt schema van is.

4- Het echt ‘mysterieuze’ is meer dan het louter ‘onbegrepene’, maar er bestaat een overeenkomst tussen die naar buiten komt in bepaalde uitingen ervan. Bijvoorbeeld: hoe komt het dat juist het *Halleluja*, *Kyrie eleison* en

Sela, dat bovendien juist de ouderwetse en inmiddels soms ondoorzichtige uitdrukkingen in Bijbel en gezangboek en de ‘andere’ manier van zeggen daarin, dat zelfs de half of geheel onverstaanbaar geworden cultustaal de devotie geen afbreuk doen maar juist vergroten? Dat juist deze als bijzonder plechtig gevoelde stemmingskracht geliefd zijn? Is dat ouderwetse liefhebberij of alleen een hang naar het overgeleverde? Zeker niet. Het komt doordat het gevoel van het mysterie, van het ‘volstrekt andere’ hierdoor opgeroepen wordt en zich hieraan vasthecht. Het Latijn in de misbediening dat de naïeve katholiek beslist niet als een noodzakelijk kwaad maar als bijzonder heilig aanvoelt, het Oudslavisch in de Russische liturgie, het Luther-Duits in de Duitse eredienst, maar ook het Sanskriet in de boeddhistische missen van China en Japan, de ‘godentaal’ in het offerritueel van Homerius en duizend andere verschijnselen behoren tot deze sfeer. Ook hoort hierbij het half geopenbaarde, het half verborgene in de cultus van de mis in de Griekse kerkliturgie en zovele andere liturgieën. En hierin zit trouwen eek, tricht, flament.

Ook de samengeflansteste resten van de mis zoals die bijvoorbeeld in de lutherse liturgieën terugkeren hebben ongetwijfeld, juist omdat er in hun opzet weinig voorschriften en abstracte orde zit, daardoor altijd nog zeer veel riedel van het ingetogene in zich dan de naar goedgeordende schema’s en zuiver als een essay uitgebouwde ontwerpen van de nieuwste liturgische werkwijzes. Daarin zit niets toevalligs en daarom juist is het zo suggestief (deutvall). Niets is onbedoeld en daarom werkt het juist een heilig vermoeden op; niets stijgt uit onbewuste diepten op en kan daarom niet anders dan fragmentarisch zijn, waardoor de eenheid van de ‘rangschikking’ niet wordt verbroken en daarom juist op hogere samenhangen wijst. Het heeft niets geestrijks en is daarom gewoonlijk ook zo weinig spiritueel. – En waar komt het aangrijpende van al die genoemde voorbeelden, zoals het ingetogene en het gevoel voor het heilige en mysterieuze, vandaan? Precies! Uit de overeenkomst tussen het half-begrepene, ongewone, bijzondere (tegelijk ook door zijn ouderdom eerbiedwaardige) en het mysterieuze zelf, dat ze daardoor als het ware symboliseren en dat ze opwekken door de herinnering (*anamnesis*) van wat er op lijkt.

§3 *Uitdrukkingsmiddelen voor het numineuze in de kunst*

1- In de kunst is het meest indrukwekkende voorstellingsmiddel van het numineuze bijna overal het verhevene. Vooral in de bouwkunst. En hierin verscheen het voor het eerst. Men kan zich moeilijk aan de indruk onttrekken dat dit moment al in het monolietentijdperk begon te ontwaken. Ook wanneer het opstellen van die reusachtige rotsblokken, ruw of gehouwen, op zichzelf staand of in geweldige kringen zoals in Stonehenge, oorspronkelijk de bedoeling heeft gehad om op magische wijze het numineuze massief op te stapelen, te lokaliseren om het op deze manier te bewaren, dan is toch de motiefverandering van de *expressie* meteen al te krachtig uitgesproken om niet al vroeg in te treden. Het onbezielde gevoel voor de plechtige grandeur, net zo goed als voor het pompeuze en verheven gebaar, is immers een tamelijk oorspronkelijk en bij uitstek voor de oermens een gewoon gevoel. Toen men in Egypte *mastaba's*, obelissen en piramiden bouwde, was dit de ontwikkelingsfase zonder twijfel bereikt.

Dat de bouwmeesters van deze machtige tempels, van de Sfinx van Gizeh, die het gevoel voor het verhevene en, daardoor begeleid, voor het numineuze bijna als mechanische reflex uit de ziel laten opflikkeren, zelf ook daarvan hebben geweten en het hebben gewild, is wel boven elke twijfel verheven.

Alle rechten voorbehouden.

2- Wij zeggen verder over menig bouwwerk of ook van een lied, een formule, een opeenvolging van gebaren of klanken, in 't bijzonder ook van bepaalde producten uit de sierkunst, van zekere symbolen, emblemen, rank- of lijnwerk, dat ze een 'bepaalde magische' indruk maken.¹ Wij voelen en bespeuren met behoorlijk grote zekerheid de stijl en het bijzondere en het magische ook onder de meest verschillende voorwaarden en

1 Vergelijk voor de schilderkunst Oscar Ollendorf: *Andacht in der Malerei*, Leipzig 1912.

Vgl. voor de klankmatige uitdrukking van het numineuze de leerzame studie van W.

Matthiessen: *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang*. Hochland XV, № 10.

verhoudingen. Buitengewoon rijk en diep aan zulke magische indrukken is vooral de door het taoïsme en het boeddhisme bepaalde kunst van China, Japan en Tibet. Zelfs het ongeoefende oog ontgaat deze magische ondertoon niet snel en makkelijk.

De aanduiding ‘magisch’ is hier ook in historisch opzicht correct. Want deze vormentaal stamt hier inderdaad oorspronkelijk uit de magische voorstellingen, tekens, hulpmiddelen en bezigheden. Toch is de indruk zelf totaal onafhankelijk van deze historische verbanden. Hij treedt op, ook wanneer je er absoluut niets van weet: ja, dan juist het sterkst en meest ongebroken. Er is geen twijfel mogelijk dat de kunst hier midde-len bezit om zonder reflectie een volstrekt eigensoortige indruk op te wekken, namelijk juist die van het magische. Nu is echter dit magische niets anders dan een ingevonden en gedempte vorm van het numineuze, en wel in de eerste plaats een natuurvorm daarvan, die in de grote kunst wordt verheven en verheerlijkt. Dan mag je niet meer van het ‘magische’ spreken. Dan treedt verheven het numineuze zelf in zijn rationele kracht en met zijn meeslepende bewogenheid in geweldige ritmes en golvingen ons tegemoet. Dit numineus-magische is bijzonder merkbaar in de zeldzaam indrukwekkende boeddha-gestalten van de vroeg-Chinese kunst en werkt hier op de toeschouwer in ook zonder enig begrip, dat wil zeggen zonder dat hij iets afweet van de leer en de beschouwingen van het Mahāyāna-boeddhisme. Het verbindt zich hier bovendien met het verheven en het vergeestelijkt superieure dat uit deze trekken van dieprome concentratie en besef en volkomen soevereiniteit over de wereld spreekt, maar tegelijk doorlicht het deze schemata met zichzelf, en maakt ze tot transparanten van het ‘volstrekt andere’. Oswald Sirén schrijft in *Chinese sculpture* (deel 1, p. xx) over de grote boeddha uit de Lung-Men grotten uit de T’ang-tijd terecht:

Iedereen, die dit beeld nadert, zal beseffen dat het een religieuze betekenis heeft, zonder iets van zijn motief af te weten. Het doet er weinig toe, of wij het een profet of een god noemen, omdat het is doortrokken van een geestelijke wil, die zich aan de toeschouwer meedeelt. Het reli-

gieuze element van zo'n beeld is in zichzelf besloten (*immanent*): het is eerder een aanwezigheid of een atmosfeer dan een geformuleerd idee. Het kan niet in woorden beschreven worden, omdat het een *verstandelijke definitie* te boven gaat.¹

3– Het bovengenoemde geldt zeker voor geen enkele kunstvorm vollediger en meer dan van de grote landschaps- en heiligenschilderingen van China in de klassieke tijden van de T'ang- en Sung-dynastie. Otto Fischer zegt daarover in *Chinesische Landschaft*:

'Deze werken behoren tot het diepste en verhevenste, wat menselijke kunst ooit heeft voortgebracht. Wie zich daarin verdiept, speurt achter deze waterpartijen en veldjes en gesloten bergen ademend het oeroude Tao, het op en neer van het verborgen Zijn. Menig diepe geheimenis ligt in deze beelden omsluiert-ontsluiert. Het weten van het 'niets', het weten van het 'ledige', het weten van het Tao van hemel en aarde, dat ook het Tao van het menselijk hart is, ligt erin. En zo schitteren ze ondanks hun eeuwige bewogenheid samen met een zo diepe verte en stilte, alsof ze onder een zee verborgen ademden.'²

Abraxas|Zuider-Amstel

4– Voor ons westerlingen zal als de meest numineuze kunst de gotiek voorkomen, en wel vooral om haar verhevenheid. Maar dit is niet voldoende. Het is een veldienste van Wilhelm Wozinger (1881–1965) in zijn werk *Formprobleme der Gotik* (1911) te hebben aangetoond, dat de bijzondere indruk van de gotiek niet op haar verhevenheid alleen berust, maar op een inslag en erfenis van oeroude *magische* vormen die hij historisch probeert af te leiden. En daarom is voor hem de indruk van het gotische hoofdzakelijk een magische. Dat hij hier het ware op het spoor is, is zeker, ongeacht de juistheid van de historische afkomst. Er gaat van de gotiek een *betovering* uit, en deze is meer dan die van het verhevene.

1 *Chinese Sculpture from the Fifth to the Fourteenth Century*, Londen 1925; [Bangkok 1998].

2 *Das Kunstblatt*, januari 1920; uitvoeriger in *Chinesische Landschaftsmalerei* uit 1921.

Aan de andere kant is de toren van de kathedraal van Ulmer Münster beslist niet meer ‘magisch’, hij is *numineus*. En wat het verschil is tussen het numineuze en het enkel magische wordt juist voelbaar aan de schitterende afbeelding die Worringer van dit wonderwerk schetst. In elk geval mag als aanduiding van de stijl en de uitdrukkingsmiddelen, waardoor hier de indruk van het numineuze wordt opgewekt, het woord ‘magisch’ zijn geldigheid blijven houden, omdat iedereen het bij zulke grootse werken diep genoeg zal opvatten.

5- Het verhevene en het magische zijn, hoe sterk ze ook mogen werken, slechts indirecte voorstellingsmiddelen voor het numineuze in de kunst. In het Westen zijn er slechts twee directe middelen. Beide zijn typisch genoeg alleen *negatief*. Het zijn het donkere en het zwijgen.

Nun kehr ich ein;
Herr, rede du allein
Beim tiefsten Stille sein
Zu mir im Dunkeln –

bidt Tersteegen.

Het duistere moet zo zijn, dat het door een contrast te meer uitkomt en daardoor nog meer waarneembaar wordt gemaakt: het moet op het punt staan nog een laatste spoor van licht te overwinnen. Pas het halfdonker is ‘mystiek’. En de indruk daarvan wordt compleet wanneer het zich verbindt met het hulpmoment van het ‘verhevene’:

O, hohe Majestät, die Du *erhaben* wohnest
In stiller Ewigkeit, im dunklen Heiligtum.¹

1 [De duisternis doet alle dingen zwijgen. / O Majesteit, ik moet mij voor U buigen. In 't donker keer ik tot uw heiligdom / en zeg: spreek, Heer, en maak mijn lippen stom. *Der Abend kommt, die Sonne sich verdeckt*; vertaling Muus Jacobse, LvdK 388. Vgl. Alexander Lohse: *Die Erfahrung des Numinosen: Eine religionspsychologische Studie zur deutschen Lyrik von Novalis bis Meyer*, Grin 2008.]

Het halfdonker, schemerend in verheven zalen, onder de twijgen van een hoge bomenlaan, zeldzaam verlevendigd en bewogen door het mysterieuze spel van de halve lichten, heeft altijd tot het gemoed gesproken, en tempel-, moskee- en kerkbouwers hebben daarvan gebruik gemaakt. In de taal der klanken correspondeert het donker met het zwijgen.

De EEUWIGE troont in zijn heilig paleis.
Aarde, wees stil voor hem! –

zegt de profeet (2:20). Wij en waarschijnlijk ook Habakuk hebben niet meer in gedachte dat dit stilzijn ooit ‘historisch-erfelijk’ is voortgekomen uit het Griekse *euphêmein*, d.w.z. uit de angst ominieuze (onheilspellende) woorden te gebruiken, om ve daarom maar verkiezen helemaal stil te zijn.¹ Wij en Gerard Tersteegen² in zijn lied:

Gott ist gegenwärtig, God is nabij, God Himself is with us,
Alles in uns schweige, Alles in ons zwijgt, All within keep silence, –

voelen de noodzaak tot zwijgen uit een ander en wel volkomen zelfstandig motief. Het is een spontane reactie op het gevoel van een nabije heilige entiteit (*numen praesens*). De ‘historisch-erfelijke keten’ verklaart ook hier niet wat op de hogere ontwikkelingsstap ingetreden en aanwezig is. En Habakuk en Tersteegen, maar ook wijzelf, zijn op zijn minst net zo aantrekkelijk voor godsdienstpsychologisch onderzoek als de oervolken met hun dagelijkse gewoonte van *euphêmia*. Het zwijgen en woorden die onheilbrengende voortekens kunnen inhouden te vermijden.

6– Naast zwijgen en duisternis kent de kunst van het Oosten nog een derde middel voor een sterke numineuze indruk: het lege en de uitgestrekte leegte. De wijde leegte is als het ware het verhevene in horizontale rich-

1 [Vgl. Silvia Montiglio: *Silence in the Land of Logos*, Princeton 2000; m.n. hfdst. 1 *Religious Silence without an Ineffable God*.

2 In Een wijze uit het westen zijn naast een biografische notitie over Tersteegen ook verschillende vertalingen van Gott ist gegenwärtig opgenomen.]

ting. De wijd uitgestrekte woestijn, de grenzeloos gelijkvormige steppe zijn verheven en ze zijn oorzaak van bepaalde gevoelsassociaties, waardoor wij weer klanken van het numineuze vernemen.¹

De Chinese bouwkunst als kunst van ontwerp en groepering van gebouwen, gebruikt dit element van leegte op een wijze en diep indrukwekkende manier. De indruk van plechtstatigheid wordt niet gewekt door hoge hallen of imponerende verticalen, maar er is juist niets voller van waardigheid dan de stille uitgestrektheid van de pleinen, hoven en voorhoven die zij toepast. De keizerlijke grafgebouwen van de Ming-dynastie bij Nanking en Peking, die de lege vertes van een compleet landschap in hun opzet integreren, zijn daar misschien wel het sterkste voorbeeld van.

Nog interessanter is de leegheid in de Chinese schilderkunst. Hier vinden wij welhaast een kunst om het ledige te schilderen, het voelbaar te maken, en dit zonderlinge thema veelvuldig te variëren. Er zijn niet alleen afbeeldingen waarop ‘bijna niets’ staat, en het gaat ook niet alleen om de typische stijl die neigde tot de stilte, en in dlelen de sterkste indruk maken. Het interessante bij heel veel afbeeldingen, in ’t bijzonder de prenten die met *contemplatie* samenhangen, is de indruk die je krijgt dat het lege zelf het geschilderde object is en wel een hoofdobject.

Wij begrijpen dit alleen wanneer wij ons herinneren wat deker over het ‘niets’ en over het ‘lege’ van de mystieken is gezegd en over de betovering van de ‘negatieve hymnen’. Net als het donker en het zwijgen is deze leegheid een negatie, maar zo een die alle ‘dit en hie’ wegdoet, zodat het ‘volstrekt andere’ actueel kan worden.²

1 Bekend is dit moment natuurlijk ook in ’t Westen. Ook onze dichters zeggen:

Ich bin allein auf weiter Flur.

[Ik ben alleen in ’t *uitgestrekte* veld.

Er ist so klar und feierlich.

Het is zo sereen en zo vol waardigheid.

Uit Schäfers Sonntagslied van Johann Ludwig Uhland, † 1862.]

2 Vergelijk de fijnzinnige uiteenzettingen van Richard Wilhelm († 1930) over het ‘niet-zijn’ en de ‘ledigheid’ in *Laotse Tao te King; das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Verlag Eugen Diederichs, Jena 1911 p. xx.

[Vgl. GDÜ (1932) IX Das Numinos-irrationale im Buddhismus, m.n. p. 257.]

«Over het ‘niets’ en de ‘leegte’ schrijft mijn collega, de Marburger romanist Leo Spitzer [‘die achter het woord de geest zoekt’] mij:

‘Een voorbeeld van het ‘niets’ als aanduiding van het ‘volstrekt andere’, is het Franse woord *néant*. Het wordt gewoonlijk als een zogenoemde ‘poëtische’ duiding voor *rien* aangezien. In werkelijkheid is het echter een ‘niet’, dat het ‘volstrekt andere’ laat vermoeden. Ik heb de indruk dat het woord *néant* zich sinds het Oud-Frans steeds meer met deze positieve betekenis heeft gevuld’.¹

7– Een positief middel om het heilige uit te drukken heeft ook de muziek niet, maar toch kan zij aan alle gevoelens de rijkste klank geven. Het heiligste, meest numineuze moment van de mis, dat van de transsubstantiatie, drukt ook de meest volmaakte kerkmuziek enkel daardoor uit dat zij verstomt, en wel totaal en voor rijkelijk lange tijd, zodat het zwijgen als het ware zelf kan uitklinken. Dit stille zijn voor de Heer omgeeft de diepe religieuze ingekeertheid die anderszins niet bij benadering wordt bereikt. Het is leerzaam, op dit punt Bach’s Hohe Messe in B-mineur (BWV 232) te onderzoeken. Haar meest mystieke deel is het *Incarnatus* in het *Credo*. De werking ligt hier in het zachtfluiserende, dralend na elkaar inzetten van de fugering, die tot een panison verlinkt. Met ingehouden adem, niet meer dan halffluid, daarbij met die hoogst wonderlijke, wegzinkende toonreeksen in verminderde tertsen, die stokkende syncopen en dat stijgen en dalen in bevreemdende halftonen, die de schuwe verbazing weergeven, wordt het mysterie meer aangeduid dan uitgesproken. En daardoor bereikt Bach zijn doel hier veel beter dan bij het *Sanctus*. Want dit is wel een onvergelijkbaar goed geslaagde uitdrukking voor Hem, die de kracht en de heerlijkheid bezit, een ruisend triomfkoor van volmaakte, absolute koningsglorie. Maar van de stemming van de aan de compositie ten grondslag liggende tekstwoorden, die uit *Jesaja 6* zijn genomen en die door de componist zo hadden moeten worden geïnterpreteerd, is dit *Sanctus* zeer ver verwijderd. Dat de Serafijnen met hun twee vleugels hun aangezicht

1 [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 8; vgl. Leo Spitzer, *Stilstudien*, München 1928 & 1961.]

bedekken, is uit dit prachtgezag niet te horen. De joodse overlevering daarentegen heeft wel geweten waar het hierom ging:

Alle geweldigen der hoogte fluisteren zacht: de Eeuwige is koning,

zo heet het in de grootse hymne *Melek Eljōn* op de joodse nieuwjaarsdag.¹ Ook Beethoven heeft dit in zijn *Missa Solemnis* goed begrepen, op de plaats van het *Gloria in excelsis Deo: Quoniam tu solus sanctus*.² In de octavensprong stort hier de stem in de diepte, en tegelijk uit het sterkste fortissimo in het stilste pianissimo neer. Ook Felix Mendelssohn treft met fijnzinnig gevoel dat, waarom het hier gaat, in zijn compositie van Psalm 2:11:

Onderwerp je aan de EEUWIGE in diep ontzag.

Inkijkexemplaar

En de expressie hiervan ligt ook niet minder in de muziek zelf dan in haar demping, inhouding, je zou bijna kunnen zeggen in haar schroomvalligheid (*Verschüchterung*), zoals het Berlijnse Domkoor dit gedeelte zo meesterlijk weet weer te geven.³ Er staat zo in de muziek die omhapt ons onderwerp kan raken, raakt het Berlijnse madrigaalkoor⁴ haar in het hart met het *Popule meus* van Tomás Luis de Victoria.⁵ Hier zingt het eerste koor het Griekse *Trisagion*: *Hagios o Theos. Hagios Ischiros. Hagios Athanatos*. Daarop antwoordt de Latijnse vertaling van het tweede koor: *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis* in wisselzang.⁶ Ook deze beantwoording siddert van een onderdrukte trilling. Maar het *Trisagion* zelf, door onzichtbare zanger, gezongen vanuit de verre achtergrond, in een pianissimo als een door de ruimte zwevende verstilde fluistering – ja, het is een bijna volmaakte weergave van het tafereel in het visioen van Jesaja.

Copyright 2020

Abraxas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

1 Zie pp. 65-67; in de latere drukken van *Das Heilige* opgenomen als *Beilage 3*.

2 [Ere zij God in den hoge: Want U alleen bent heilig.]

3 Zie ook: G. v.d. Leeuw: *Muziek en religie in verband met de verhouding van woord en toon*, 1934.

4 MADRIGAAAL: kort gedicht van zachte en innige stemming.]

5 T. L. de Victoria, ook: Tommaso Ludovico da Vittoria (Ávila 1548 – Madrid 1611).

6 [Mijn volk, wat heb Ik u gedaan? of waarmee heb Ik u bedroefd? Antwoord Mij. Heilige God, heilige Sterke, heilige Onsterfelijke, ontferm U over ons.]

◀ Ook in het oosterse ceremonieel is het ‘ceremonieel’ van Jesaja 6 bewaard gebleven. Zo maakten wij het mee op de verjaardag van de Kalief, de schaduw van Allah, in 1916 te Constantinopel. De grootwaardigheidsbekleders van het Osmaanse rijk, de rechters, ministers, geleerden, patriarchen en generaals waren verzameld en verwachtten de nadering van de sultan, die door een zingende dienaar werd voorgedaan. ‘Weet u, wat hij zingt?’ vroeg Talaat Bey,¹ de minister van Binnenlandse Zaken. ‘Hij zingt:

O Kalief, weet, dat u een mens bent en Allah is groter dan u.’

Toen de sultan zich had verheven, naderden volgens rang en stand, onder het diepste stilzitten, allen een voor een, en diep buigend brachten zij hun wensen en biddingen, op de acherzachtste, nauwelijks hoorbare fluisterton.²

Copyright 2020

Abraxas | Zuider-Amstel

The image shows a musical score for a hymn. It consists of four staves: a vocal line (soprano), a vocal line (alto/tenor), a vocal line (bass), and a basso continuo line. The lyrics are: 'A - gi - os o The - os. San - ctus De - us.' The score is in G major and 4/4 time. There are large purple watermarks overlaid on the score: 'Copyright 2020' at the top and 'Abraxas | Zuider-Amstel' in the middle.

Officium Hebdomadae Sanctae, 1585

Alle rechten voorbehouden.

1 [Zonder de integriteit van Rudolf Otto, die een relatie had met het Ministerie van Onderwijs in Pruisen, ook maar enigszins te willen aantasten, maken we melding van twee vergeelde krantenknipsels van eind augustus 1917, die bevestigen wat Talaat Bey al in de lente van 1915 aan de Kaiserlich-deutscher Generalkonsul Johann Mordtmann toevertrouwt: ‘dat de Turkse regering de wereldoorlog wil gebruiken om de binnenlandse vijanden (de inheemse christenen) op te ruimen zonder gestoord te worden door diplomatieke interventie van het buitenland’.

Bron: archief van Louis C. Westenenk.

2 KLEINERE AANVULLINGEN nr. 11, t/m de 19^e Duitse druk.

Vgl. hij hfdst. 11 en 12: Profetische Gotteserfahrung in SU hfdst. VI, p. 61.]

HET NUMINEUZE IN HET OUDE TESTAMENT

Hoewel het irrationele en numineuze gevoel als een vitale factor in elke religie leeft, is het vooral in de Semitische en bovenal in de Bijbelse beleving te vinden. Geheimzinnig leeft en beweegt het mysterieuze hier in al zijn verborgen kracht. Het is nabij in de voorstelling van de sfeer van demonen en engelen die als het volstrekt andere onze wereld omringen, overschaduw en bewonen. Het straalt gezag uit in de Bijbelse eschatologie. In het ideaal van het Godsrijk biedt het de natuurlijke orde tegenstand, nu als het in de tijd toekomstige en nu als het eeuwige, maar altijd als het louter wonderlijke en volstrekt andere. Uiteindelijk manifesteert het zich in de aard van de Eeuwige en Elohim, die ook de 'hemelse Vader' van Jezus is, en als zodanig zijn joodse karakter niet verliest, maar verwezenlijkt.

1- De lagere fase van het numineuze gevoel als demonische vrees is bij de profeten en psalmisten allang overwonnen. Hier en daar klinken de echo's ervan nog door en vooral in de oude verhaalliteratuur kunnen we er nog een zweem van opvangen. Het verhaal van Exodus 4:24 hoe de Eeuwige in zijn oge bij Nachd Mezes overvalt en hem naar het leven staat, draagt nog sterk dit karakter. Op ons maakt het een bijna spookachtige indruk. En vanuit het standpunt van een meer ontwikkelde religiositeit krijgen deze en dergelijke verhalen gemakkelijk de schijn alsof hier nog helemaal geen religie in het geding is, maar alleen préreligie, gewone demonenvrees of zoiets. Toch is hierbij een misverstand in 't spel. 'Gewone demonische vrees' verwijst naar een 'demon' in de enge zin van het woord. In die context is het synoniem aan kwelgeest, kwelduivel of boze geest en daarmee dus precies het tegenovergestelde van het goddelijke (théion). Zo'n demon (= duivel) is echter geen doorgeefluik of een schakel geweest in de ontwikkeling van religieus gevoel, evenmin als het 'spook'. Het zijn alletwee apocriefe dégénérés van de fantasievormen van het numineuze gevoel. We moeten een zorgvuldig onderscheid maken tussen zo'n soort demon en de 'dæmōn' in meer algemenere zin.

Deze *dæmōn*, tussen mens en God, is dan nog wel geen god, maar nog minder een anti-god. Het zou eerder een 'pré-god' genoemd moeten worden, want het is een nog gekluisterde en onderdukte lagere fase van het *numen*, waaruit langzamerhand de 'god' in hogere verschijningsvorm is gegroeid. Het is de naklank van deze ontwikkelingsfase die voor onze geest wordt opgeroepen bij het lezen van die eeuwenoude verhalen.

Verder zijn er twee aanduidingen die ons kunnen helpen om de werkelijke verhoudingen hier te begrijpen. In de eerste plaats de verwijzing naar wat in hoofdstuk XI § 2 over de *indirecte uitdrukkingsmiddelen* van het numineuze werd gezegd over de geschiktheid van het *vreesaanjagende* in het algemeen om het numineuze gevoel aan te trekken en uit te drukken.

In de tweede plaats het volgende. Een sterk muzikaal begaafde kan, zolang hij nog groen en beginner is, zalig verlijkt zijn door het geluid van een doedelzak of een draaiorgel. Beide instrumenten vindt hij misschien niet meer om aan te horen wanneer hij zich muzikaal ontwikkelt. Toch zal hij dan, wanneer hij zich ook *altitudo* van de vroegere muzikale ervaringen voor zijn geest haalt en het vergelijkt met zijn huidige beleving, moeten toegeven dat in beide toch één en dezelfde kant van zijn gevoelsleven werkzaam was en dat hij bij zijn klimmen tot hogere muzikale ontwikkeling niet slechts een sprong in het andere heeft gemaakt. Er speelde zich een ontwikkelings- of rijpingsproces af, zoals dat heet, zonder dat hij in staat is over de manier waarop veel te vertellen. Als wij nu de muziek van Confucius zouden horen, zou zij voor ons waarschijnlijk niets anders zijn dan een reeks zonderlinge geluiden. Toch spreekt Confucius al over de muzikale gemoedsindruk zoals wij het nu niet beter zouden kunnen. En hij treft die momenten van haar indruk, die ook wij moeten waarden. Het opvallendste hierbij is de gave van de ontvanke-
Inkijkexemplaar
Copyright 2020
Abraxas | Zuider-Amstel
Alle rechten voorbehouden.

lijkheid en begaafdheid van vele natuurvolken voor onze muziek, waarop zij zich snel en met verrukking werpen, haar beoefenen en van genieten wanneer ze ermee in aanraking komen. Deze begaafdheid kwam niet uit de lucht vallen, door een of andere *heterogonie*, *epigenesis* of andere wonderen, toen de volgroeidere muziek in hun leven kwam. Ze was daar allang als natuurtalent. Ze kwam van binnenuit in actie en ontwikkelde zich bij

de juiste stimulans uit de aanwezige capaciteit. En ze was als precies dezelfde begaafdheid al eerder actief binnen de ongepolijste vormen van de primitieve muziek. Ook deze ruwe, eenvoudige vorm van muziek kunnen wij met meer ontwikkeld muzikaal gevoel nauwelijks of helemaal niet herkennen als werkelijke muziek, en toch was ook zij al de uiting van een zelfde drang, van eenzelfde psychisch moment. Volkomen daarmee in overeenstemming is het nu, wanneer de ‘godvrezende’ hedendaagse mens in het bericht van Exodus 4 het aan zijn gevoel verwante moeilijk kan terugvinden of het geheel miskent. – Dit is een visie die voor de religie van de schriftlozen, weliswaar globaal en met grote voorzichtigheid, in overweging moet worden genomen. Er kunnen wel totaal verkeerde conclusies uit worden getrokken. Het gevaar om de lagere niveaus van de ontwikkeling met haar hogere te verwisselen en de afstand te verkleinen, ligt op de loer. Hoe dan ook, het uitsluiten van dit gezichtspunt is over het algemeen nog gevaarlijker en helaas zeer algemeen.¹

Latere onderzoekers hebben vanuit het sibilinisme van de Eeuwige, de gestrengte, en Elohim, de patriarchale en vertrouwde, op te sporen. Deze poging heeft iets zeer acceptabels. Volgens Nathan Söderblom's veronderstelling zou ‘de aanloop daartoe’ zijn² dat de godsvoorstelling van ‘animistisch’ voorstellingen is uitgegaan. Ik bestrijd niet de betekenis van animistische denkbeelden, ook niet hun betekenis voor het religieuze ontwikkelingsproces. Ik ga in dit opzicht zelfs nog verder dan Söderblom. Volgens hem is het slechts een soort primitieve ‘filosofie’ en hij plaatst ze daarmee dus buiten het domein van de wezenlijk religieuze verbeeldingskracht. Dat animistische voorstellingen, als ze eenmaal zijn gevormd, in de ‘keten der prikkels’ een gewichtige schakel kunnen zijn, namelijk om uit het numineuze gevoel de daarin verscholen liggende ‘geestelijke kern’ (*Wesen/existent being/être*) te verlossen en vrij te maken, zou heel mooi in mijn eigen stelling passen. Maar het verschil tussen de Eeu-

1 In dit opzicht geeft vooral R. Marett belangrijke nieuwe inzichten.

2 Slechts de ‘aanloop daartoe’, niet de volle godsvoorstelling zelf. – N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, pp. 297 e.v.

wige en El-Schaddaj-Elohim is niet dat de eerste een levensgeest (*anima*) is, maar dat in hem het numineuze sterker is dan het vertrouwd rationele. In Elohim weegt de rationele kant zwaarder dan de numineuze. Het is een verschil waarmee ook algemener godentypen onderscheiden kunnen worden. Er kan uitsluitend van een sterker wezen sprake zijn, niet van een ontbreken van de numineuze factor in Elohim. De echt numineuze vertelling van de *theofanie*, de godsverschijning in het brandende braambos en de kenmerkende zinsnede van Exodus 3:6 is elohistisch:

En Mozes verborg zijn aangezicht; want hij vreesde Elohim aan te zien.

De volle rijkdom van de afzonderlijke hier thuishorende kenmerken van de oud-Israëlitische godvoorstelling die hier nog kunnen worden genoemd, is in de godsdiensthistorische encyclopedie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart; Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung*¹ zo uitvoerig gegeven, dat eenvoudig daarheen kan worden verwezen.

2- Met de eerbiedwaardige religie van Mozes begint dan de stijgende lijn van het proces van ethisering, of moralisering, en algemene rationalisering van het numineuze. In dit beschavingsproces krijgt het heilige uiteindelijk zijn oorspronkelijke en volle betekenis. Dit proces wordt voltooid in de profetieën van de Tenach en het N.T. Hierin ligt de bijzondere verhevenheid van de Bijbelse religie die maakt dat zij, al vanaf het stadium van de *Mettera*, Jesaja, te recht aanspraak kan maken op de naam wereldreligie. Deze rationalisering en de connectie met morele opvattingen over goed en kwaad is geen overwinning op het numineuze, het is een overwinning op de eenzijdige dominantie ervan. Het vindt plaats op grond van het numineuze en geheel binnen de sfeer van het numineuze.

Het voorbeeld van de innigste verbinding van beide is Jesaja. Wat in zijn roepingsvisioen in Jesaja 6 opklonk, is de grondtoon van zijn gehele verkondiging. En niets is hiervoor zo kenmerkend als dat juist bij hem 'de

¹ RGG (1909-1913) dl. II, p. 1530 e.v. en p. 2036.

[Vijf delen, 4e druk; Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1998-2002.]

Heilige Israëls' als uitdrukking *par excellence* voor de godheid tot staande uitdrukking wordt. De term *Heilige Israëls* overheerst andere termen met haar geheimzinnig gezag. Dat blijft zo in de Deutero-Jesajaanse geschriften (Jesaja 40-66) die de traditie van de eerdere Jesaja volgen. Ook elders, maar zeker bij de Deutero-Jesaja, hebben we te maken met een God waarvan de kenmerken begripsmatig duidelijk zijn: almacht, goedheid, wijsheid en trouw. Toch zijn dit altijd benamingen van de Heilige. Deze wonderlijke naam wordt in de tweede Jesaja vijftien keer herhaald, en altijd op plaatsen waar hij bijzonder indrukwekkend is.

Verwante uitdrukkingen naast de 'heiligheid' van de Eeuwige zijn zijn 'grimmigheid', zijn 'ijver', zijn 'toorn', het 'verterende vuur', en andere. Deze woorden drukken niet alleen zijn vergeldende gerechtigheid uit, ook niet de temperamenteel bewogen en in sterke hartstochten (*páthē*) levende God, maar steeds dit alles tegelijk, omgeven door en doordrongen van het *tremendum* en de *majestas*, het *mysterium* en het *augustum* van zijn irrationele goddelijkheid. Eryda, of in ook in het Bijb. onder voor de uitdrukking 'de levende God'. Zijn vitaliteit is voelbaar verwant aan zijn 'ijveren' en openbaart zich hierin gelijk in al zijn 'páthē'.¹

Abraxas|Zuider-Amstel

- ¹ Verg. Deuteronomium 32:26: 'Want er is toch geen mens die net als wij de stem van de levende God vanuit het vuur heeft horen spreken en het heeft kunnen navertellen?' Verder: Jozua 3:10: 'U zult merken dat de levende God in uw midden is.' 1 Samuël 17:36: 'Want hij heeft de gelederen van de levende God beschon.' Jeremia 10:20: 'Hij is de levende God, de eenige heilige.' Door zijn woede heeft de aarde, tegen zijn toorn houden volken geen stand. Mattheüs 26:63: 'Ik bezweer u bij de levende God.' Hebreëen 10:31: 'Huiiveringwekkend is het te vallen in de handen van de levende God!'. In de ideeën van de zich wrekende God wordt de Oudtestamentische voorstelling van het geducht-levende voltooid. Haar meest harde uitdrukking is het bijna ontzettende beeld van de 'perstredere': Jesaja. 63:3: 'Ik heb de perskuip alleen getreden. Ik trad hen in mijn woede, vertrapte hen in mijn toorn. Hun bloed bespatte mijn kleren, al mijn kleren werden besmeurd. Het vreselijke beeld keert terug in het Nieuwe Testament: Openbaring 19:15: 'Hij zal de wijnpers van de hevige woede van de almachtige God treden. De grondgedachte van de 'levende' God wordt uitvoeriger behandeld in R. Otto: *Aufsätze das Numinose betreffend* (2^e dr.), hfdst. VI *Profetische Gottesfahung*, § 4 *Geist, Leben, Licht, Wahrheit*.

Door zijn 'leven' is deze God iets heel anders dan alle wereldse kennis. Daardoor is hij dit aan alle filosoferbaarheid zich onttrekkende, ten slotte non-rationele wezen, zoals hij in het bewustzijn van alle profeten en boden van het Oude en Nieuwe Verbond leeft. Waar men in later dagen tegen de 'god van de filosofen' heeft gestreden voor de 'levende' God en voor de God des *toorns*, der liefde en van de ontroeringen, daar heeft men altijd onbewust de irrationele kern van het Bijbelse godsbegrip mee in bescherming genomen tegen de eenzijdige rationalisering ervan. Tot zover had men gelijk. Ongelijk had men echter toen men verzonk in antropomorfisme en het figuurlijke letterlijk nam en opkwam voor de menselijke kwaadheid en emotionele uitbarstingen. Door de '*toorn*' en de 'affecten' van hun numineus karakter te ontdoen en ze als gewone kenmerken te beschouwen, die alleen maar absoluut negerden te worden genomen, wordt miskend dat ze *alleen* kunnen gelden als ideogrammatistische aanduidingen van iets irrationeels, dus *alleen* als vergelijkende gevoelssymbolen.

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

3- De numineuze kracht – in zijn mysterieuze fase (het *mirum*) – vinden we zeer levendig terug in de tot de verbeelding sprekende en prikkelende kracht van Ezechiël. In Ezechiëls dromen en parabelen, zijn fantastische schilderijen van God's wezen en zijn houding, komt het tot uiting. Door hun breedte en opzettelijk bedoelde grilligheid maken ze de weg vrij voor een ongeloofwaardige religieuze zucht naar het mysterieuze, die zich verbindt met de naging naar het *vacans*, wonderlijke, miraculeuze en fantastische. Daar komt de behoefte aan wonderen, naar de legende, naar de apocalyptische en mystieke droomwereld uit voort. Zeker, het zijn allemaal uitstralingen van het religieuze gevoel zelf, maar gebroken in troebele media, een *surrogaat* voor het echte, dat uiteindelijk met zijn woekeringen het pure gevoel van het mysterie overdekt en het in zijn directe en zuivere ontwakken hindert.

In het 38^{ste} hoofdstuk van het boek *Job* vinden wij het mysterieuze element, het *mirum*, verbonden met een intrinsiek te respecteren waarde, het *augustum*. Door zijn wonderlijke zuiverheid en volheid is dit een van de meest opvallende episoden uit de godsdienstgeschiedenis.

Job is met zijn vrienden in discussie gegaan tegen Elohim en hij krijgt gelijk (42:7). De vrienden wordt het zwijgen opgelegd. Hun poging God te rechtvaardigen is mislukt. Dan verschijnt Elohim zelf om zijn verdediging ter hand te nemen. Hij doet dit zo dat Job bekennt dat hij is overwonnen, en wel werkelijk en door het recht zelf overwonnen, niet alleen door eenvoudige overmacht tot zwijgen gedwongen. Want hij belijdt (42:6):

‘Daarom herroep ik mijn woorden en buig ik mij in het stof en het vuil’.

Dat is een bewijs van innerlijk overtuigd-zijn, niet alleen een onmachtig bezwijken en het opgeven voor pure overmacht. Ook is hier in het geheel niet de stemming die Paulus bij gelegenheid in Romeinen 9:20 laat horen:

Wie bent u eigenlijk dat u, een mens, iets tegen God zou inbrengen? Vraagt het aardewerk soms aan de pottenbakker: Waarom hebt u mij gemaakt zoals ik eruitzie? Heeft de pottenbakker niet de vrijheid om van dezelfde klomp klei zowel een kostbare vaas als een alledaagse pot te maken?

Wanneer je de passage uit Job 20 tot opvatting schetst dat een verkeerd beeld ervan. Niet het afzien van en de onmogelijkheid van een rechtvaardiging Gods wordt in Job 38 verkondigd, maar juist een steekhoudende rechtvaardiging Gods moet worden gegeven, en wel een die beter is dan die van Jobs vrienden, en ook een die in staat is zelf een Job te overtuigen. En niet alleen te overtuigen, maar ook zijn door twijfel benauwde ziel innerlijk stil te maken. Want in de wonderlijke ervaring die door Elohim openbaring aan Job wordt geschonken, ligt tegelijk zelf al een innerlijke ontspanning van zijn geestelijke nood en een verzoening. Deze voldoening zou als oplossing van het probleem van het boek Job geheel alleen voldoende zijn ook zonder Jobs rehabilitatie in hoofdstuk 42, die slechts een achternakomend strijkgeld is op de eigenlijke betaling. – De vraag is nu: wat is dat wonderlijke moment dat hier zowel de oorzaak is van de rechtvaardiging Gods als van de verzoening van Job?

In Elohim's rede klinkt ongeveer alles mee wat men uit de aard der zaak zelf zou verwachten: een beroep op en een verwijzing naar Elohim's alles overtreffende macht, naar zijn hoogheid en grootheid, ook naar zijn alles overtreffende wijsheid. Dit laatste zou meteen een plausibele, rationele

oplossing van het gehele probleem zijn in het geval dat de Eeuwige zich zou beroepen op zo iets als: 'Mijn wegen zijn hoger dan uw wegen', dus: 'Met mijn doen en laten heb Ik bedoelingen die jij (nog) niet begrijpt'. Te denken valt dan aan 'de gelovige te beproeven en te louteren', of een bedoeling voor het grote geheel, waarin de enkeling met zijn lijden zich moet voegen. Vanuit een *rationele visie snakt men gewoonweg naar zo'n afloop van het onderhoud*. Maar niets van dat al volgt. Zulke doelgerichte overwegingen en oplossingen zijn beslist niet in de geest van het hoofdstuk. In laatste instantie beroept het zich op iets volstrekt anders dan wat in rationele begrippen kan worden vertaald, namelijk op de boven elk begrip, ook boven elk doelbegrip liggende *wonderbaarheid zelf*, op het mysterium in zuivere irrationele vorm, zowel het mirum als het paradoxon. Hiervoor getuigen de schitterende voorbeelden in een zeer duidelijke taal. – De gier die op de rotsen nestelt, boven op de spitsen scherp oplet, naar zijn prooi speurt, wiens jongen bloed slurpen, en waar gevallen liggen, daar is hij,¹ – In zijn eentje een voorbeeld van doelbewuste wijsheid, die alles verstandig en fijn voor elkaar heeft. Deze gier is eerder het *vreemd-wonderbaarlijke*, waarin het wonderlijke van zijn Schepper zelf inzichtelijk wordt. En dat geldt precies zo voor de struisvogel met haar raadselachtige instincten in Job 4. Waardijk voor de rationele beschouwing is zij, zoals ze hier wordt geschilderd, eerder een kruis. Ook vanuit 't oogpunt van doelmatigheid kan men weinig met haar beginnen:

Alle rechten voorbehouden.

De struisvogel zou welemaal rooijste kapwikkelen maar tuit blaasligpennen en veren is zij nog geen ooievaar. Ze legt haar eieren gewoon op de grond en laat haar legsel door het zand verwarmen; ze vergeet dat een voet het kan verbrijzelen, dat een wild dier het kan vertrappen. Ze is hard voor haar jongen, alsof ze niet van haar zijn, onverschillig of haar moeite misschien voor niets geweest is, want God heeft haar elk inzicht onthouden en haar niet met wijsheid begiftigd.

1 Job 39:27-30

2 Idem 39:13-17

En zo is het ook met de buffel en de wilde ezel uit regel 5¹ en 9². De volmaakte ondoelmatigheid (*dysteologie*) van deze dieren wordt schitterend geschilderd. Toch zijn ze met hun geheimzinnige instincten en raadselachtige gedrag net zo wonderlijk en significant-ondoorgegrondelijk als de berggeiten en de hinden uit 39:1.³ En als de ‘wijsheid’ van de nevelwolken uit hoofdstuk 38:37.⁴ En als de ‘kennis’ van wolkenformaties met hun geheimzinnig komen en gaan, ontstaan en verdwijnen, zich voortschuiwen en vormen, of als de wonderlijke Plejaden hoog aan de hemel en de Orion en de Beer samen met zijn jongen. – Men vermoedt dat de beschrijvingen van nijlpaard (*behemoth*) en krokodil (*leviathan*) in 40:15–32⁵ er later pas zijn ingeschoven. Misschien terecht. Maar dan moet je het er toch mee eens zijn dat de verantwoordelijke hiervoor de bedoeling van de hele passage heel goed heeft aanvoeld. Op pregnante wijze scherpt hij aan wat de andere voorbeelden ook zeggen. Terwijl zij alleen portenta (voortekens) geven, geeft hij *monstra*. Het monstrueuze is juist het mysterieuze in vitale vorm. Deze schepselen zouden zeker voor het doelbewuste goddelijke ‘wijsheid’ de allerongelukkigste voorbeelden zijn die je maar kunt bedenken. Maar het gewoonweg verbazende, het bijna demonische, het volstrekt onbegrijpelijke, het met raadselen spelende van de eeuwige macht des Scheppers, haar onbetrekkelijkheid, volstrekt anders – en met elk begrijpen spottend karakter dat toch het gemoed tot in de diepte beroert, fascineert en tegelijk met diepste eerbied vervult. Deze voorbeelden drukken net zoals de voeragaande en de hele samenhang het mysterieuze aspect meesterlijk uit; het is de draad en de zin van deze hele passage.⁶

1 [Wie heeft de wilde ezel zijn vrijheid gegeven, wie heeft de balke van zijn banden bevrijd?

2 Zou de wilde stier bereid zijn jou te dienen, zou hij willen overnachten bij je voederbak?

3 Weet jij wanneer de berggeit moet werpen? Ben jij getuige van de weeën van de hinde?

4 Wie is in staat om de wolken te schikken, en de kruiken van de hemel – wie kan ze kantelen?

5 Zie het nijlpaard dat ik heb geschapen, net als jou.]

6 Je kunt niet ontkennen dat krokodil en nijlpaard, deze *monstra* van de natuur, ook voor ons nog een zekere afschuwelijke verhevenheid hebben. 't Zijn op zijn minst ware duivelsdieren.

Het *mysterium* is hier niet als een simpel mysterie bedoeld, maar tegelijk ook als een *fascinans* en een *augustum*. Deze latere aspecten leven ook hier niet in omschreven begrippen maar in de toon, in 't enthousiasme en in de ritmiek van het hele betoog. De bedoeling van de hele perikoop is op het *mirum* gericht, en dit *mirum* als een *fascinans* en als een *augustum*. Want het 'mysterium' *an sich* zou immers het bovengenoemde moment van de 'absolute onbegrijpelijkheid' zijn. Dat zou Job hoogstens kunnen doen verstommen, maar hem niet innerlijk overtuigen. Eerder is het een onuitsprekelijke *intrinsieke waarde*, en zowel een objectieve als een subjectieve waarde van het onbegrijpelijke, die hier gevoeld wordt. Het *mirum* is tegelijk zowel een *admirandum* en *adorandum*, alsook een *fascinans*. Deze waarde wordt niet verffend met de gedachten van het verstandig-menselijke zoeken naar doel en nut, en wordt er ook niet bij aangepast. Zij blijft in haar eigen geheimzinnigheid. Maar doordat ze voelbaar wordt, is toch tegelijk Elohim gerechtvaardigd en Jobs ziel tot rust gebracht.

(Een indrukwekkende penning van deze diepe observatie is te vinden in een verhaal van Max Eyth. Hij vertelt in zijn novelle *Berufstragik* in de serie *Hinter Pflug und Schraubstock* over de bouw van de geweldige brug over de zeearm aan de Ennobaai. De grondigste voorbereiding, de meest toegewijde bereidwilligheid, die bouwwerk geschapen, een wonder van zinvol doelmatig mensenwerk. Het is gereedgekomen ondanks eindeloze moeilijkheden en enorme hindernissen. De brug staat er en trotseert wind en golven. Daar raast een cycloon en 'werp' bouwwerf en bouwmeester in de diepte. Dit volkomen zinloze schijnt te triomferen over het zinvolste, zoals het 'lot' onverschillig schijnt te zijn voor deugd en verdienste. De verteller deelt dan mee hoe hij het toneel der huivering opzoekt en er weer heen terugkeert:

Toen wij het einde van de brug bereikt hadden, was het bijna windstil. Hoog boven ons was de hemel blauwgroen en van beklemmende helderheid. Achter ons, als een groot open graf, lag de Ennobaai. De Heer van leven en dood zweefde over de wateren in stille majesteit. Wij voelden Hem, zoals men zijn hand voelt. En de oude man en ik knielden neer voor het open graf en voor Hem.

Waarom knielden zij? Waarom moesten zij knielen? Voor een cycloon en blind natuurgeweld, ja ook voor de zonder meer Almachtige knielt men niet. Men buigt voor de vostrekt onbegrepen *geheimenis*, onthuld en toch verborgen. Daarvoor knielt men neer met getrooste ziel, eerbiedig voelend hoe het is, en bovenal voelend dat het gelijk heeft.)¹

↳Vanuit de verte komt ook Thomas Carlyle (1795-1881) tot een dergelijke ervaring, wanneer hij zegt:

Schouw, als ge ogen of ziel hebt, in dat grote, kustenloze rijk van het onbegrijpelijke, in het hart van zijn razende verwarringen en krankzinnige maalstroom des tijds. Licht daarin dan niet zwijgend en eeuwig een al-gerechtigheid, een al-schoonheid, de enige werkelijkheid en tenslotte de heersende macht van het geheel?

Alleen valt op dat hij, in plaats van het ‘onbegrijpelijke’ zijn mirum te laten behouden, ‘dit toch weer ‘begrijpelijk’ wil maken, wanneer althans ‘al-gerechtigheid’ al-schoonheid, geheel bij u niet egenlijk staan als code voor de ‘onnavolgbare’ waarden van het Illustere en het Augustum.²↳

Nog vele andere kenmerken van het numineuze gevoel kunnen in het Oude Testament worden aangewezen. Maar iemand anders, die zestienhonderd jaar geleden in dezelfde geest als wij ‘over het irrationele’ schreef, heeft ze al voortreffelijk verzameld. Dat is Chrysostomus.³ Wij zullen hem later ontmoeten en er nu niet op weeruit open. De slonneten van het mirum echter zullen wij in bijzonder sterke karakterisering ontmoeten bij Luther in de ideeën die wij bij hem de *Jobgedachten* noemen.

1 [Vgl. G. K. van het Reve, 1965: Hoezeer schiet ik tekort: Gij hebt Uw lichtjaar, ik mijn centimeter; Karl Barth spreekt over het oneindig kwalitatieve verschil.

2 KLEINERE AANVULLINGEN nr. 10.

3 JOHANNES CHRYSOSTOMUS (345-407) werd in 398 tegen wil en dank bisschop van Constantinopel. Hij probeerde de slechte gewoonten van de Kerk af te schaffen. In 403 en 404 werd hij verbannen. Op weg naar zijn laatste verbanningsoord stierf hij. Hij had grote roem in heel het Oosten.]

HET NUMINEUZE IN HET NIEUWE TESTAMENT

1- In het evangelie van Jezus werd de behoefte aan rationalisering, moralisering en humanisering van de godsídee voltooid. Dit proces begon in vroegste tijden van de oud-Israëlitische traditie. Vooral bij de profeten en in psalmen werd het een vitale factor van belang. Hier werd het numineuze aldoor rijker en voller en met de predícaten van heldere en diepe rationele gemoedswaarden vermengd. Het resultaat was het onovertroffen geloof in God de Vader, zoals dat eigen is aan het christendom.

Alleen zou het ook hier weer een vergissing zijn om te denken dat deze rationalisering een eliminering of vervanging van het numineuze betekende. Dat is een misverstand wat toe de al te plausible beschrijving van Jezus' geloof in God de Vader leidt; het doet echt geen recht aan de stemming van de eerste gemeente. Je beseft dat alleen niet, als je uit de verkondiging van Jezus datgene wegneemt wat godstík en van het begin tot het einde wil zijn: verkondiging van het allermeest numineuze object, namelijk het 'evangelie van het koninkrijk'. Het 'rijk' echter is - daarop worden wij juist door het nieuwste onderzoek, tegen alle rationalistische verzachtingen in, met grote bevestiging geweten - het wonder in absoluut zin, het omgekeerde van alle nu en hier, het 'volstrekt andere', 'hemelse', omwolkt en omsponnen door de meest echte motieven van 'religieus ontzag'. 'Het 'gedachte' en het 'beleerende' en het 'verhevens' van het mysteíneuze zelf. Als 'eschatologische sekte' (die weldra ook een 'geestelíjke' werd¹) vond het jonge christendom zijn verklaring met het motto: 'Het rijk der vrede is nabíj'. En van de atmosfeer en stemming, van de samenvloeiing van diep innerlíjke huivering voor wereldondergang, gericht op een doorbrekende hogere wereld met de gelukzalige huivering van een kerstnachtver-

1 [Voor een uitwerking van dit thema zie Profetische Gotteserfahrung in Aufsätze das Numinose betreffend (1923) en Sünde und Urschuld (1932): 'Wer Reich der Himmel sagt, der sagt zugleich schon pneuma, und pneuma ist ruach, und wo das Himmelreich kommt oder nahe ist, da kommt und ist auch ruach-pneuma. Was ist ruach?']

wachting, – van de vermenging van het *tremendum* met het *fascinans* van dit mysterie maken wij ons, wanneer wij uit het milieu van ‘orthodoxe’ of ‘liberale’ schriftexegese komen, tegenwoordig meestal een verkeerde of geen voorstelling. Vanuit ‘het rijk’ en het numineuze karakter ervan valt kleur, stemming en toon op alles wat er mee in verbinding staat; op degenen die het verkondigen, op degenen die het voorbereiden, op de levenswandel die er de voorwaarden van vormen, op het woord dat ervan getuigt, op de gemeente die het verwacht en bereikt. Alles wordt ‘gemystificeerd’, dat wil zeggen alles wordt numineus. Dat blijkt op de meest drastische manier in de naam die de kring van vroege christenen zichzelf geeft: zij noemen zichzelf en elkaar met de numineuze vakterm (*terminus technicus*) ‘de heiligen’. Dat dit niet betekent dat ze ethisch volmaakt zijn, is zonder meer duidelijk. Het zijn integendeel de mensen die in het mysterie van ‘de laatste dagen’ thuishoren. Hun betiteling is een duidelijke, ondubbelzinnige antithese van de eerdere term *profanen*. Daarom kunnen zij zich later ook ‘onrein en onreus’ of ‘onreus volk’ noemen, een aanduiding van een ‘gewijde’ sacrale menigte.¹ De voorwaarden hiervan liggen in het evangelie zelf en in haar koninkrijksverwachting.

Hoe zit het nu met de HEER van dit rijk, de hemelse Vader? Dat klinkt ons tegenwoordig zacht en dikwijls bijna genoechdelijk in de oren, ongeveer als ‘de lieve Heer’. Maar op die manier verstaan wij de Bijbelse zin zowel van het zelfstandig naamwoord als van de loffelijke toevoeging verkeerd. Deze ‘Vader’ is in de eerste plaats de heilig verheven koning van dit rijk, dat donkerdreigend met de volle vrede Gods² uit de diepten des hemels nader komt. En omdat hij er de Heer van is, is hij niet minder ‘heilig’, numineus, geheimzinnig, *kadosj*, *hagios*, *sacer* en *sanctus* als zijn rijk zelf, maar veel meer, en dat alles in absolute mate. Hij is in dit licht bezien het hoogtepunt en de vervulling van alles wat het Oude Verbond ooit aan ‘creatuur-gevoel’, aan ‘heilig ontzag’ en dergelijke heeft bezeten.

1 Over de betekenis van het Godsrijk en voor dit hele hoofdstuk vergelijk: Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1933; *The Kingdom of God and the Son of Man*, 1957.

2 [Émât-JHWH, die doet sidderen en verlammen, vgl. Jozua 2:9.]

Wanneer dit gegeven wordt miskend, maak je van het evangelie van Jezus een idylle. Dat is de reden waarom meteen na de aansprektitel 'Onze Vader' het 'geheiligd worde Uw naam' volgt. Het is niet zozeer een bede als wel een met schroom en lofprijzing vervulde aanroep.

Dat deze momenten van een diep ootmoedige vrees niet zelfstandig in de vorm van bijzondere leerstellingen bij Jezus voorkomen, heeft redenen waarop al meermalen werd gewezen. En bovendien, hoe had hij er op moeten komen, om te gaan leren wat al voor iedere jood en in het bijzonder voor iedere gelovige in het Vredesrijk het absoluut eerste en vanzelfsprekende was, namelijk dat God 'de Heilige in Israël' was! Hij moest leren en verkondigen wat niet vanzelfsprekend, maar wat zijn geheel eigen ontdekking en openbaring was: dat juist deze Heilige een hemelse 'Vader' is. Dit gezichtspunt moest in zijn leer alles zijn. In zijn oppositionele houding moest juist dit scherp naar voren worden gebracht. Want het evangelie was een historische tegenreactie op zowel de autoritaire invloed van het farizeïsme, dat met zijn wetten de regel, hoer de liefde stelde, als op Johannes de Doper met zijn strenge ascetische interpretatie over de relatie tot God. Tegenover beide werd het evangelie van het menskind en het vaderschap Gods als een zacht juk en een lichte last gevonden. Per definitie is dit dan ook de inhoud van Jezus' gelijkenissen, reeds en verkondigingen. In zijn aanpak blijft het steeds voelbaar dat ons grootste eerbetoon, 'Onze Vader in de hemel', een mateloos groot wonder is. Deze paradox is geen stijlfiguur. Deze dualiteit brengt God als Vader nabij én zet Hem (in de hemel) op grote afstand. Het is niet alleen een oneindige hoogte, maar ook een volstrekt ander domein waarin Hij vertoeft. Dit geheimzinnig-eerbiedwaardige, dit vreemd-ongenaakbare 'in de hemel' is de eeuwige bezoekende minzame genadewil. Dit opgeloste contrast is de diepgevoelde harmonie van het ware en oorspronkelijk christelijke gevoel. Wie in deze wegstervende klanken de numineuze grondtoon niet hoort resoneren, luistert niet goed. Ja, soms kunnen ook in de prediking van Jezus nog tonen meeklinken waarin dat vreemde huiveren en afgrijzen voor het geheim van het bovenwereldlijke, het transcendente waarover wij al eerder spraken, te bespeuren is. Zo'n plaats is Het evangelie volgens Mattheüs 10:28:

Wees liever bang voor hem die in staat is én ziel én lichaam
om te laten komen in de Gehenna.

De donkere, huiveringwekkende klank van dit woord ontgaat niemand. Het zou alweer een rationalisering zijn wanneer je zou denken dat dit alleen maar verwijst naar de rechter en zijn gericht op de jongste dag. Het is dezelfde klank die ook weerklinkt in de woorden van *De brief aan de Hebreëen*, 10:31:

Huiveringwekkend is het te vallen in de handen van de levende God!

En in het andere, *Hebreëen* 12:29:

‘Onze God is een verterend vuur.’¹
Inkijkexemplaar

In het licht en op de achtergrond van dit numineuze met zijn mysterium en zijn tremendum moet je uiteindelijk ook de worsteling van Jezus in de nacht van Gethsemane zien om te begrijpen en te voelen waarom het hier gaat. Wat is de oorzaak van dit sidderen en versagen tot in het diepste van de ziel, deze droefenis tot de dood er op volgt en dit zweet, dat als grote druppels bloed op de grond druïpt? Gewone doodsangst? Bij hem, die de dood al weken lang in de ogen keek en die helder bewust met zijn volgelingen het doodsmaal had genuttigd? Neen, hier is meer dan doodsangst. Hier is de huivering van het creatuur voor het *tremendum* mysterium, voor het raadsel dat veel hernieuwing is. En de joodsagen van de Eeuwige, die zijn dienaar Mozes bij nacht overvalt, en van Jacob, die worstelt met God tot aan de morgenstond, schieten ons te binnen als verklarende parallel en voorspelling. ‘Hij heeft met God gestreden en heeft gezegevierd’, met de God van de ‘boosheid’ en de grimmigheid’, met het NUMEN, dat toch ‘MIJN VADER’ is. – Waarlijk, wie de Heilige Israëls niet elders in de God van het evangelie kan herkennen, moet hem toch hier ontdekken, wanneer hij tenminste nog ogen heeft om te zien.²

1 [De ‘adoptie’ van Deut. 4:24 De Eeuwige is een verterend vuur in Onze God is een verterend vuur.

2 De wrake Gods komt bijvoorbeeld ook terug in Mat. 21:41.]

2- Om van de wolk der numineuze stemming bij Paulus maar niet te spreken! God woont in een ontoegankelijk licht. Het overschuimende van zijn godsbegrip en godsgevoel leidt bij hem tot mystieke beleving.¹ Deze leeft in het algemeen bij hem in de gevoelens van hooggestemd enthousiasme en in zijn spirituele terminologie van de levensadem (*pneuma*) die beide ver uitreiken boven de puur rationele kant van de christelijke religiositeit. Deze catastrofes en wederwaardigheden (*peripetieën*) van het gevoelsleven, deze tragiek van zonde en schuld, deze gloed van gelukzalige beleving is alleen op numineuze basis mogelijk en verstaanbaar.² En zoals de toorn Gods (*orgè theôu*) voor Paulus meer is dan de gewone reactie van de straf-fende gerechtigheid, zoals ze veeleer voelbaar doordrongen is van het tremendum van het numineuze, zo is bij hem anderzijds het fascinerende moment van de ervaren goddelijke heide, dat de geest buiten zichzelf en in de derde hemel drijft, meer dan alleen een wensdroom zoals bij het gewone menselijke gevoel van kind zijn.

De *orgè theôu* leeft bij Paulus nauwelijks in de grandioze passage van De brief aan de Romeinen 1:18 e.v. Onmiddellijk herkennen wij hier de driftige, ijverende God van het Oude Testament, maar nu als de geducht geweldige God van wereld en historie, die zijn laaiende toorn uitgiet over de gehele wereld. Echt irrationeel, ja afgezien wekkend-vernemen is daarbij de gewaarwording dat de toornige de zonde straft met zondigen. In driemaal terugkerende aanloop herhaalt Paulus deze voor een puur rationele beschouwing volkomen onverdraaglijke god (chts. 1:24).

Alle rechten voorbehouden.

*Daarom heeft God hen in hun lage begeerten uitgeleverd aan zedeloosheid,
waarmee ze hun lichaam onteren.*

1 Als provisorische maar substantiële definitie van mystiek zou ik willen aanduiden dat ze is wat religie ook is, maar met een eenzijdige nadruk op haar irrationele elementen en een overspanning ervan tot in het overschuimende. – Een religiositeit krijgt ‘mystieke kleur’ wanneer zij overhelt naar mystiek. In deze zin is het christendom sinds Paulus en Johannes geen mystiek, maar mystiek gekleurde religie. En dat terecht.

2 Vgl. blz. 94 e.v. over de numineuze tegenwaarde, d.w.z. de deerniswekkendheid van het creatuur-zijn.

Daarom heeft God hen uitgeleverd aan ontterende verlangens. (1:26)
 Omdat ze het beneden hun waardigheid achtten God te erkennen, heeft God hen overgeleverd aan hun eigen onbetrouwbaarheid en doen ze wat verwerpelijk is. (1:28)

Om de kracht van deze gewaarwordingen te voelen, moet je proberen de teneur van onze dogmatieken en beheerste godsdienstlessen te vergeten en de huivering na te voelen die in de joodse beleving tegenover de grimmigheid van de Eeuwige wordt ervaren. Het is wat de hellenist tegenover de benauwing van het noodlot (*heimarmenè*), en de schriftloze mens in het algemeen tegenover de toorn der goden (*ira deorum*) kon voelen.

Er is één ander punt in de leer van Paulus dat uitdrukkelijk aandacht vraagt: zijn predestinatieleer. Dat men zich met de idee van de voorbeschikking op zuiver irrationeel gebied bevindt, voelt juist de rationalist onmiddellijk. Met haar kan hij het minste overweg. En dat is volkomen terecht. Zij is vanuit rationeel oogpunt het absolute *absurdum* en *scandalon* (ergernis). De rationalist kan wellicht met alle paradoxen van de triniteit en de christologie genoeg nemen: de lotsbestemming zal voor hem steeds het grootste struikelblok blijven, een steen des aanstoots.

Natuurlijk niet in de zin die er sinds Schleiermacher in navolging van Leibniz en Spinoza tot op de dag van vandaag soms aan is gegeven. Hier capituleert men eenvoudig voor de natuurwet en de natuurlijke oorzaken (*causæ secundæ*), en laat men de tegenwoordige psychologie haar pretentie behouden dat alle besleuten en handelingen van de mens onderhevig zijn aan de dwang van de impulsen, dat hij dus onvrij en door deze gepredetermineerd is. En deze predeterminatie van nature identificeert men dan met de goddelijke alwerkzaamheid, zodat tenslotte het zuiver religieuze, diepe, van natuurwetten niets afwetende intuïtieve inzicht van de goddelijke voorzienigheid uitloopt op de vergelijkende triviale, ‘wetenschappelijke’ theorie van de algemeen geldige oorzakelijke samenhang. Een onlogischer speculatie, een grondiger vervalsing van religieuze opvattingen kan er niet zijn. Tegen dit tegenstrijdige principe heeft de rationalist niets. Het is *an sich* een zuiver staaltje stevig rationalisme, maar tegelijk het volledige uit de weg ruimen van de echte religieuze predestinatiegedachte.

Deze verkeerde z.g. wetenschappelijke interpretatie van de ‘predestinatie’ wordt terzijde gelegd. Het laat wellicht zien dat het als religieuze gedachte ontspringt uit een dubbele bron. Het heeft twee intrinsiek verschillende aspecten die met nauwkeurig uit elkaar gehouden namen aanduid horen te worden. Het ene denkbeeld is namelijk dat van de verkiezing en het andere denkbeeld is dat van de eigenlijke *predestinatie* en deze laatste heeft als zodanig een wezenlijk andere strekking.

1- Het denkbeeld van ‘het uitverkoren-zijn’, namelijk door God verkozen en voorbestemd te zijn tot heil, dringt zich onmiddellijk op als zuivere uitdrukking van de religieuze *genade*-ervaring zelf. In aldoor toenemende mate erkent en voelt de begenadigde, als hij ze reflecterend terugkijkt, dat hij niet door eigen werken en streven is geworden tot dat wat hij nu is, maar dat zonder zijn wil en zijn kunnen de genade zijn deel werd, hem aangreep, voortdreef en leidde. En juist ook zijn meest eigene en vrije besluiten en bevindingen worden ten zonde, dat te daardoor het element van de vrijheid verliezen, tot dingen die hij meer *beleefde* dan dat hij ze deed. Vóór al zijn eigen doen ziet hij het zoeken en kiezen van de reddende liefde aan het werk. Hij erkent een eeuwig raadsbesluit van de genade bevoorlicht, dat juist voor bestemming is. Deze voorbestemming is er zuiver en alleen een tot voordeel. Zij heeft als louter uitleg van de genade-ervaring niets te maken met de voorbeschikking van alle mensen of tot redding of rampsoed (*predestinatio ambigua*).

Alle rechten voorbehouden.
De conclusie dat, wanneer de begenadigde zich een uitverkorene weet, hij tegelijk daaruit toch moet besluiten dat God de een voor de zaligheid, de ander voor de verdoemenis bestemt, gaat niet op omdat uitverkiezing niet op het rationele vlak ligt. Het gaat hier om een religieuze waarneming die als zodanig altijd op zichzelf staat en alleen voor zichzelf geldt. Religieuze intuïtie leent zich per definitie niet voor systematisering en logische behandeling, en pogingen daartoe ontkennen haar aard. Terecht zegt Schleiermacher hierover in zijn *Reden über die Religion*¹:

1 Ed. R. Otto, naar de eerste druk, p. 37. [58:7 en 15 in de Nederlandse editie van 1990.]

Iedere religieuze intuïtie (schauwing) is en blijft altijd iets apart, iets afzonderlijks, een onmiddellijk waarnemen, verder niets... Religie bekommert zich niet om afkomst en aanknopingspunten, integendeel...

II- Tot zover over het uitverkoren-zijn. Het verschil tussen zo'n zuiver uit de buitenredelijk-numineuze genade-ervaring ontspringende verkiezing en de eigenlijke predestinatiegedachte is bijvoorbeeld bij Paulus in Romeinen 9:18 te vinden:

God heeft dus mededogen met wie hij wil, en hij maakt halstarrig wie hij wil.

Hier is praedestinatio, en inderdaad *praedestinatio ambigua*, welk idee een andere oorsprong heeft dan de idee van de uitverkiezing. Weliswaar klinken hier ook de gedachten van de 'verkiezing', die eveneens bij Paulus sterk zijn, mee door. Maar de overweging in 9:20 is toch kennelijk in een heel andere toon gesteld dan die van de verkiezing:

Maar mens, wie denkt u dat u bent, dat u zo tegen God spreekt. Een stuk aardewerk kan ook niet aan zijn maker vragen: Waarom hebt u mij zo gemaakt?

Dat is een overweging die in de gedachtegang van de verkiezing beslist niet past. Maar nog minder ontspringt ze uit een abstract theoretische leer van de al-oorzakelijkheid Gods, zoals bij de Zwitserse reformator Huldrych Zwingli (1484-1531) die weliswaar ook een predestinatieleer voorbrengt, maar eenzijdig die een kunstmatig product van filosofische speculatie is en niet uit een rechtstreekse religieuze ervaring voortvloeit. De zuivere predestinatie, direct ontsproten vanuit het religieuze gevoel, vindt zonder twijfel zijn oorsprong bij Paulus. Er is maar weinig voor nodig om het te herkennen als het numineus gevoel tegenover het *mysterium tremendum* en de *majestas*. Het unieke karakter daarvan, zoals wij het eerder (blz. 19 e.v.) in het verhaal van Abraham hebben ontmoet, keert hier terug, alleen in ongemeen versterkte vorm. Want deze predestinatiegedachte is niets anders dan de zelfbekentenis van dat 'creatuurgevoel', dat verzinken en 'tenietdoening' van al zijn eigen kracht, zijn pretenties en zijn prestaties tegenover het transcendente gezag, de *majestas*.

Het als overmachtig beleefde numen wordt alles in alles. Het schepsel gaat ten onder met zijn wezen, zijn doen, zijn rennen en lopen, zijn plannen en besluiten.¹ De verklarende uitdrukking voor zo'n verzinken en teloorgaan in zijn gevoel tegenover het numen is dan de belijdenis van onmacht hier en almacht daar, van de vergeefsheid van eigen kiezen hier en het al-bepalen en -beschikken daar.

Zo'n voorbestemming, die qua inhoud hetzelfde is als de absolute overmacht van het numen, heeft – hier wordt stevast overheen gekeken – aanvankelijk nog niets te maken met de 'onvrije wil'. Zij heeft veeleer dikwijls de 'vrije wil' van het creatuur als wisselwerking tegenover zich en krijgt daardoor pas haar reliëf. 'Wil, wat ge wilt en zoals ge kunt: maak plannen en kies vrij; het komt toch allemaal zoal het moet en bepaald is', – dit *toch*, dit *trotseren*, dat is de juistere en firtentjke uitdrukking van de toedracht. Met zijn vrij kiezen en werken gaat de mens teniet tegenover de eeuwige macht. En deze wordt juist daardoor zo onmetelijk wijd, dat ze haar raadsbesluiten *toch* opdingt de vrijheid van het menselijk willen:

De mens wikt, maar God beschikt.²

Precies dit aspect van de kwestie wordt met opzet aan het licht gebracht door vele voorbeelden uit islamitische vertellingen die de onbegrijpelijkheid van Allah's raadsbesluiten willen verduidelijken. Hier kunnen de mensen plannen beramen, kiezen en verwerpen. Maar wat ze kiezen of verwerpen, Allah's eeuwige wil zet door op de dag en op het uur zoals het bestemd was. Hier wordt juist niet in de eerste plaats alomvattendheid of uniek-zijn bedoeld, maar een absoluut overheersen en beschikken van het eeuwige kiezen en werken over het werken van het creatuur, al is het *nog* zo sterk en vrij. Zo vertelt de Perzisch-Arabische koranuitlegger Beidhawi in 685 AH:

-
- 1 [Vgl. Rom. 9:16: *Alles hangt dus af van God en zijn barmhartigheid, niet van de wil of de inspanning van de mens.* Zie ook de redactionele opmerking op p. 280.]
- 2 Paul Gerhardt (1607-1676): 'Was er sich vorgenommen, und was er haben will, Das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel'; vgl. psalm 37:5.]

In de vroege ochtend rende een edelman de zaal binnen waar Koning Salomo rechtsprak. Zijn wangen waren bleek van ontzetting, zijn lippen waren blauw. Salomo, zei: ‘Waarde heer, wat is er gebeurd?’ ‘Azrajiel, de Doodsengel heeft mij aangekeken met een blik zo vol woede en agressie!’

‘Wat wilt u dat ik daaraan doe, zeg het me!’, vroeg de koning. ‘Beschermer van het leven! Beveel de wind mij van hier naar Indië te brengen: misschien kan ik daar mijn leven redden!’

De wind kreeg het bevel de man snel weg te voeren over zee, naar een plek diep in Indië. — De volgende dag, toen Salomo de staatszaken besprak en audiëntie gaf, vroeg hij Azrajiel: ‘Waarom hebt u deze brave moslim zo woedend aangekeken en hem van huis en haard verjaagd?’ De engel zei: ‘Heb ik hem woedend aangekeken? Ik was verbaasd omdat ik hem hier in Kanaän tegenkwam terwijl ik op God’s bevel zijn ziel vandaag moet halen in Indië. Al had hij honderd vleugels, overwoog ik in verwondering, dan zou vóór hem nog even te voeren zijn. Wie ontvluchten we? Onszelf? Onmogelijk! Aan wie ontrukken we ons? Aan God? Hoe halen we het in ons hoofd!’¹

Abraxas | Zuider-Amstel
Dat is predestinatie die de vrije wil juist rief geeft. Hoe wij de mens zijn plannen ook beraamt, Allah heeft altijd zijn tegenmijn gelegd.

In nood komt menigeen, zich aan de dood onttrekkend,

Alle rechten voorbehouden.

Wie een kuil graaft voor een ander, valt er zelf in.

Wat hij dacht dat leven was, drinkt zijn hartenbloed.

Deze sluit de deur, als de vijand binnen is.

Toen Farao, om het ongeluk te ontkomen,

Van talloze jongetjes het onschuldige bloed vergoot.

Was dat, waarnaar hij zocht,² ‘in zijn paleis.’³

1 [Vertaald uit het Perzisch door J. T. P. de Bruijn, 1995; zie ook p. 148.]

2 Namelijk het jongetje Mozes.

3 Vgl. G. Rosen: *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi*, München 1913, pp. 166, 171.

Pas wanneer dat creatuurgevoel nog verder intensiveert (en zich dan dikwijls met theoretische overwegingen verbindt), komen de ideeën aan de absolute al-werkzaamheid en alleen-werkzaamheid van de godheid voor de dag. En zo leiden ze dan tot de ‘mystiek’, en het is nu opnieuw een verdere consequentie wanneer in de mystiek ook meteen de kenmerkende mystieke bespiegelingen over het zijn zich aansluiten bij het denkbeeld van God als enige oorzaak. Niet alleen de werkzaamheid, ook de eigenlijke werkelijkheid, het volle zijn wordt dan aan het creatuur ontzegd en alle zijn, alle wezensvolheid wordt aan het absoluut Zijnde toegekend. Dat alleen is werkelijk. En alle zijn van het creatuur is enkel óf een functie van de goddelijke wil – het brengt het tot leven – óf überhaupt alleen maar schijn. – Deze samenhang is bijzonder duidelijk te herkennen in de mystiek van Arnout Geulincx (1624–1669) en het occasionalisme.¹ ‘Waar gij niets kunt, wil daar ook niets!’ (*Ubi nihil vales, ibi nihil velis*). Zo’n mystieke toon klinkt zo nu en dan ook bij Paulus door in zijn geheimzinnige woorden over de eerdanigheid van alle dingen van God zal zijn alles in allen’. De passage van De brief aan de Romeinen brengt het alleen maar tot de gedachte van de voorbestemming zelf. Ze is niets anders dan het versterkte ‘creatuurgevoel’ en de begripsmatige uitdrukking ervan. Het wortelt geheel en al in het numineuze.

Dat dit laatste het geval moet zijn, kan nog door een andere overweging worden verduidelijkt. Als inderdaad het gevoel van het numineuze, namelijk als creatuurgevoel, werkelijk de eigenlijke basis van de predestinatieleer is, dan mogen wij aannemen dat die religiositeit, die eenzijdig en het meest door de irrationele elementen in haar godsbegrip is bepaald, ook het meest geneigd is tot predestinatiaanse denkbeelden. En dat is kennelijk het geval.

Geen religie is zo predestinatiaans gezind als de islam. Het bijzondere van de islam is dat de rationele en ook de ethische kant van het godsbegrip van begin af aan nooit tot zo’n vaste en duidelijke uitdrukking is gekomen als bijvoorbeeld in het jodendom of christendom.

1 [Vgl. Cornelis Verhoeven (ed.): Arnout Geulincx; *Van de hoofddeugden*, Baarn 1986, p. 19.]

Het numineuze in Allah is zonder meer zwaarwegend. Men verwijt de islam dat de morele eis hier het karakter van het 'toevallige' draagt en alleen geldigheid heeft door het 'toevallig' besluit der godheid. Dit verwijt is juist. De kwestie heeft echter niets te maken met 'toeval'. Zij kan beter worden verklaard vanuit het feit dat het numineus-irrationele in Allah veel sterker is dan het rationele in hem; dat het dus door het rationele, in dit geval door het morele, nog niet voldoende geschematiseerd en getemperd is zoals in het christendom. En juist vanuit dit gegeven kan ook wat gewoonlijk de fanatieke trek van deze religie wordt genoemd worden verklaard. Sterk bewogen, 'ijverend' gevoel van het numen, zonder de matiging door de rationele momenten: dat is nu juist het wezen van het echte fanatisme, voor zover men dit woord niet in zijn huidige gesecculariseerde, triviale, maar in zijn oorspronkelijke betekenis gebruikt die niet in het algemeen hartstocht en hartstochtelijk handhaven, maar de hartstochtelijkheid van de numineuze 'ijver' op het oog heeft.¹

Met het bovenstaande is ook een wat teoordeel uitgesproken over de predestinatiegedachte. Zij is als zodanig de poging tot begripsmatige uitdrukking van iets, dat in de grond der zaak niet in begrippen kan worden uitgelegd. Als geheimzinnige aanwijzing, als ideogrammatische verwijzing naar een niet anders dan oorspronkelijke verhouding tussen schepper en schepsel, die tegelijk volkomen a-theoretisch is en op die grond niet in het domein van rationele theorieën over de wil en zijn eventuele vrijheid of onvrijheid getrokken kunnen worden, als verwijzing naar een punt dat in het oneindige ligt, is zij totaal onontbeerlijk en heeft zij haar volle recht. Maar dit recht (*summum jus*) wordt weldra het grootste onrecht (*summa injuria*) wanneer onopgemerkt blijft dat het alleen om het aanwijzende karakter van het woord gaat, en het ideogram als een adequate formulering van een theologische theorie wordt opvat. In dat geval wordt de voorbestemming voor een rationele religie zoals het christendom beslist verderfelijk en onverdraaglijk, hoezeer je ook probeert haar door ontwijkingmanoeuvres onschadelijk te maken.

¹ Zie over de numineuze ijver § 2 van het vorige hoofdstuk.

III- Net als de predestinatiegedachte wortelt ook nog een ander element uit de voorstellingswereld van Paulus in het numineuze: dat is zijn volledige depreciatie van het 'vlees'. Het vlees is bij hem niets anders dan de creatuurlijke gegevenheid. En deze wordt door het numineuze gevoel, zoals wij aan het begin van het hoofdstuk over de numineuze uitdrukkingsmiddelen en in het gedeelte over *majestas* zagen, geminacht tegenover het transcendente, zowel over haar zijn als haar waarde. In het eerste opzicht namelijk als 'stof en as', als niets, als het onzelfstandige, zwakke, vergankelijke en stervende en in het tweede opzicht als het profane, het onzuivere, het zich met de waarde en de nabijheid van het heilige niet verdragende. Beide waardeverminderingen vinden wij precies zo terug in Paulus' voorstelling van het vlees. Het bijzonder paulinische daarvan is slechts de *kracht*, de absoluteheid van deze raiddunkendheid. Hoe Paulus gekomen is tot zulke sterke depreciaties, hetzij door de invloed van een dualistische omgeving, hetzij door zijn bijzondere persoonlijkheid, is een vraag op zichzelf. Wat in Paulus oorschijningspunten en verbindingen wordt afgeleid zegt niets over het wezen, de waarheid en de waarde van een zaak. Op zijn minst mag worden beweerd dat in de door en door echte roerelen reeds van de oudtestamentische numineuze religiositeit voor een dergelijke benwording krachtige factoren aanwezig zijn. Bāsār, het vlees, is hier al het principe van zowel het 'stof-en-as-zijn' als van de creatuurlijke onzuiverheid tegenover het Heilige.

Alle rechten voorbehouden.

3- Zowel bij Paulus als bij Johannes is de inslag van het numineuze sterk. Wel wordt het moment van het tremendum bij de laatste zwakker, zoals dat vaak in de mystiek het geval is (zonder dat het helemaal verdwijnt, want ook bij Johannes [3:36] blijft de toorn, *ménei hē orgè*, ondanks Ritschl). Maar des te sterker is bij hem het mysteriosum en het fascinans juist in mystieke gedaante. In Johannes zuigt het christendom uit de met hem concurrerende religies licht en leven (*fōs en zōē*) naar binnen.¹

1 En zuigt ze daarmee uit: naar het recht van de sterkste. En voortaan horen deze elementen tot zijn wezen.

Terecht, want in het christendom zijn ze pas thuis. Maar wat betekenen deze nu? Wie het niet voelt, is van steen. Zeggen echter kan niemand het. Zij zijn een overschuiming van het irrationele. Want, om Faust te citeren:

Wenn starke Geisteskraft die Elemente Waar sterke geesteskracht de twee naturen
An sich herangerafft: Kein Engel trennte In zich samenbracht, moeten zij duren
Geeinte Zwiennatur der innigen beiden – Daar kan geen engel d'een van d'aar bevrijden –

en nog veel minder kan de filologische kritiek!¹

Hetzelfde geldt ook voor de getuigenis van Johannes, waarop de rationalisten zich met voorliefde plegen te beroepen: Johannes 4:24: 'God is geest'. Omwille van dit woord hoort Hegel het christendom voor de hoogste, immers de meest waarachtige 'intelectuele/geestelijke' (geistige), religie. Hegel bedoelt dat God als 'Geest' wordt gekend en verkondigd, wat wil zeggen als de absolute rede. Wanneer Johannes van 'geest', van *pneuma* spreekt, bedoelt hij geen 'mystieke' maar iets dat geheel tegenovergesteld is aan al het profane en al het menselijke. Johannes denkt aan het absoluut hemelse en wonderbaarlijke, aan het volkomen raadselachtige en geheimzinnige, het boven alle verstand en redelijkheid van de 'normale' mens uitreikende. Hij denkt aan de geest die

blaast waarheen hij wil, en gij hoort zijn geluid; maar gij weet niet, van waar hij komt, en waar hij heen gaat,

Alle rechten voorbehouden.
en die daarom niet aan Gerizim (Deut. 27:12) of Sion (2 Sam. 5:7) gebonden is, en alleen door mensen die zelf 'in geest en waarheid' zijn, kan worden aanbeden. Juist deze schijnbaar rationele verklaring wijst in de sterkste mate op het intuïtieve, non-rationele in het Bijbelse godsbegrip.²

1 [Zie hierover ook het commentaar van Simon Vestdijk in *De toekomst der religie*, 1992, p. 258 over *fusionem* met andere godsdiensten, *penetrationem* en *annexatio*.]

2 Over het numineuze karakter en de eigenlijke, van morele waarderingen en laatlundheid ontdane betekenis van de Bijbelse tegenstelling van 'geest' en 'mens' en over de misleidende moralisering van deze zuiver religieuze intuïties, die ook in de

Redactionele toelichting bij bladzijde 143 over oriëntaalse literatuur.

Islamitische schrijvers kunnen putten uit wat Salman Rushdie een *Sea of Stories* noemt, het immense reservoir aan vertelstof van de meest uiteenlopende herkomst. In dit geval is de waarschijnlijke bron Faried ad-din Attâr die omstreeks 1200 in zijn *Ilâhi-nâma* (Het Goddelijke boek) dezelfde legende vertelt. Vele Arabische en Perzische schrijvers hebben deze legende op een of andere manier gebruikt. Behalve mystici en dichters hebben commentatoren van de Koran, zoals hier Beidhawi, dat gedaan. Iedereen op zijn eigen manier. Zoals P. N. van Eyck met zijn gedicht *De Tuinman en de dood* en Leigh Hunt met *The Inevitable* (ed. Thornton Hunt, Londen 1860 p. 127).

Volgens de oriëntalist J. de Bruin ligt de uiteindelijke bron van dit verhaal niet in de Perzische maar in de Joodse traditie: 'Hier ligt het werkelijke beginpunt van het verhaal - de relatie met koning Salomo, het verschijnen van de Doodsengel op een onverwacht, en meestal ongelegen, moment.'

Copyright 2020

moderne theologie weer opgeld doen doordat zij mens, zonde, erfzonde zo ongeveer gelijkstelt met egoïsme en andere morele onvolkomenheden. Vergelijk uitvoeriger *Sünde und Urschuld* [1932], hoofdstuk II, Geist und Fleisch en over de zeer misleitende vermenging van de religieuze idee van de lotsbestemming met rationele, empirisch-psychologische theorieën over de wil, die van Augustinus af door de gehele scholastiek heen loopten, waarvoor ook Luther in zijn meest hartstochtelijke geschrift *De servo arbitrio*, zeer ten nadele van zijn eigen religieuze gedachtegoed zelf, zich schuldig heeft gemaakt. Vergelijk *Sünde und Urschuld*, hoofdstuk III, Die christliche Idee der Verlorenheit § 3: Luthers Religionsfilosofie. - [Deze hoofdstukken zijn ook opgenomen in *Aufsätze das Numinose betreffend* uit 1923, resp.: *Der Kampf des Fleisches wider den Geist* en *Die christliche Idee der Verlorenheit*; en in de Engelse vertaling *Religious Essays* uit 1931, onder de respectievelijke titels: *The Christian Idea of 'Lostness'* en *The Battle between Flesh and Spirit*. Meer aanvullingen op *Das Heilige* zijn te vinden in *Das Gefühl des Überweltlichen* (*Sensus Numinis*) uit 1932. Vgl. voor de Hegel-kritek, W. James, *On some Hegelisms* uit 1882.] Zie over 'godsbegrip' ook: *Aufsätze das Numinose betreffend*, hoofdstuk 17, *Profetische Gotteserfahrung*; in *Religious Essays* hoofdstuk 5, *The Prophets' Experience of God*.

HET NUMINEUZE BIJ LUTHER

1— In het katholicisme leeft het gevoel van het numineuze buitengewoon sterk in de cultus, in de sacramentele symboliek, in de apocriefe vormen van het wondergeloof en de legende. In de paradoxen en mysteriën van het dogma en in de platonisch-plotinische en dionysische inslag van zijn ideeënontwikkeling. In de plechtige verhevenheid van kerken en gebruiken en vooral in de nauwe voeling van de religie met de mystiek. Ook hier al veel minder, op grond van al genoemde oorzaken, in zijn officiële leerstelsels.

Vooralsin de grote middeleeuwse scholastici (*theologi moderni*) Aristoteles met de kerkleer verboden en Plato door de aristotelische wetenschapsmethode vervingen, vond hier een sterke rationalisering plaats. Waarmee evenwel de praktijk en het gevoelsleven geen gelijke tred hielden en er evenmin bij Plato en Aristoteles met elke afwijking conflict kwam als 'platonisme' en 'aristotelisme' en de lang aanhoudende oppositie tegen de *moderni*, is voor een aanzienlijk deel niet anders dan de worsteling tussen de intuïtieve en de rationele momenten van de christelijke religie. (Ook in Luther's protesten tegen Aristoteles en de *theologi moderni* werkt dezelfde antithese duidelijk herkenbaar mee.)

Men kende Plato zelf amper en verklaarde hem met behulp van Augustinus, Plotinus, Proclus, de Arabische filosofen en Dicaeusius de Areopagiet. Toch werd men door een zuiver gevoel geleid, toen de stemmingstegenstelling zich aan de namen 'Plato' en 'Aristoteles' als haar parolen verbond. Wel had Plato zelf krachtig meegewerkt om de religie te rationaliseren. Volgens zijn filosofie was de godheid identiek met de idee van het goede en dus helemaal een rationeel begrip geworden. Het meest kenmerkende in Plato's denken is toch eigenlijk dat filosofie en wetenschap hem te eng zijn om het totaal van het menselijk gemoedsleven te omvatten. Eigenlijk heeft hij helemaal geen godsdienst-'filosofie'. Hij begrijpt het religieuze met geheel andere middelen dan die van het begripsmatige denken, namelijk met de ideogrammen der mythe, door het enthousi-

asme, door de *eros*¹ en door de heilige razernij (*mania*). Hij ziet af van de poging om het religieuze object met de objecten der *episteme*, d.w.z. van de *ratio*, in één kennissysteem te brengen. Daardoor wordt dat object voor Plato niet minder, maar eerder groter. Tegelijk wordt het geheel intuïtieve van het object juist zo bij hem uitermate levend tot gevoel gebracht. Niet alleen tot gevoel, maar ook tot uitdrukking. Dat God boven alle rede is, en niet alleen als de onbegrijpelijke maar ook als de ongrijpbare, heeft nooit iemand zo beslist uitgesproken als deze meester van het denken:

Moelijk is het de Schepper ... te vinden,
en onmogelijk dat wie hem vond hem aan allen verkondigde. –

zegt hij (*Timaeus* 528 C). In zijn grote brief schrijft hij deze diepe woorden:

Inkijkexemplaar
Copyright 2020
Abraxas|Zuider-Amstel

Ik heb daarover (i.e. de uiteindelijke waarheid) niet geschreven en zal er nooit over schrijven. Want het laat zich niet als de objecten van wetenschappelijk onderzoek behandelen. Voor de wetenschap is het onuitsprekelijk. Na lange arbeid, als je er vertrouwd mee bent geworden, laait plotseling in de ziel, alsof er een vonk insloeg, een vuur op, dat eenmaal aanwezig zichzelf voedt ... Een poging tot verklaring zou slechts voor een weining en begrijpelijk zijn. En deze mijns uitspreken door een zachte wenk geholpen om het zelf te vinden.²

Aristoteles is veel theologischer dan Plato, maar zijn temperament is veel minder religieus en tegelijk veel meer wezelijk rationalistisch in zijn theologie. Dit contrast herhaalt zich ook bij degenen die zich bij de een of de ander aansluiten.

Een andere dempende invloed onderging de kerkleer tegenover het non-rationele al sinds de dagen der oudste kerkvaders door het overnemen

-
- 1 [Bij Plato: de geestelijke liefde voor het esthetische en de wereld van de ideeën en idealen.]
- 2 Vgl. Von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, I, p. 418 en 643. – Vgl. *Plato Epistulae (Brieven)* II, p. 312 D; 314, B, C.

van de antieke leer van de passieloosheid (*apátheia*) van de godheid.¹ De God van de Griekse, in het bijzonder bij de stoïcijnse godsleer, was opgebouwd in overeenstemming met het ideaal van de ‘wijze’, die zijn hartstochten en gemoedsaandoeningen (*affecten*) overwint en hartstochtloos (*apathés*) wordt. Men probeerde de levende God van de Schrift met deze God te verzoenen. Al snel kwam hiertegen van verschillende kanten verzet. En ook deze strijd wordt onbewust beïnvloed door de tegenstelling van de intuïtieve en de rationele momenten in het goddelijke.

Met name Lactantius vecht in zijn geschrift *De Ira Dei* (De woede van God) tegen deze God der filosofie. Hij doet het door de momenten van het menselijk gevoelsleven die zelf helemaal rationeel zijn hierbij geweldig te versterken. Hij maakt van God om zo te zeggen een reuzenziel van een ontroerbaar en ontroerd leven. Maar wie zo vecht voor de ‘levende’ God, vecht zonder het te weten voor het goddelijke in God dat niet opgaat in idee, wereldorde, morele orde, zijnsprincipe of doelstrevende wil. En menige uitdrukking van zijn gijp en wijf, maar zelfs nogers. Hij zegt, Plato citerend:

Wat God is, daar moet men niet naar vragen: omdat men hem niet kan vinden, of hij voedt ons, of niet uitdrukken?

Abraxas|Zuider-Amstel

Hij houdt ervan om net als Chrysostomus de nadruk te leggen op de onbegrijpelijkheid (*incomprehensibilitas*) van God:

Alle rechten voorbehouden.

den en religie geest, kan hem niet bepalen, hoe van de secreten te trouw over hem spreken; hij is te verheven en te groot, dan dat hij zou kunnen worden begrepen door mensengedachte of mensentaal.³

-
- 1 Vergelijk bijvoorbeeld de ijsskoude verklaring bij Clemens Alexandrinus in zijn *Stromateis* II, 15, 72, 1 e.v.
 - 2 Ed. Otto Fridolin Fritzsche: *Firmiani Lactantii Opera*, Leipzig (*Lipsiae*) 1842, p. 227: *Quid omnino sit Deus non esse quærendum: quia nec inveniri possit nec enarrari.*
 - 3 *Ibid.*, p. 116: *quem nec æstimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.*

Hij houdt van de term ‘majestas’ Dei en verwijt de filosofen dat zij over de ‘geheel unieke majesteit’ Gods totaal verkeerd oordelen. En hij voelt het tremendum van de majestas wanneer hij beweert dat God ‘toornit’, en eist als grondtrek van de religie de ‘vrees’ wanneer hij zegt:

Zo komt het, dat religie, verhevenheid en eerbiedwaardigheid op vrees berusten; vrees echter is er niet, als er niemand kwaad is.¹

Hij zegt: een God die niet kwaad kan zijn, kan ook niet liefhebben. Een God, die beide niet kan, zou onbewogen (*immobilis*) zijn, en niet de levende God (*Deus vivus*) uit de Schrift.²

De oude strijd van Lactantius tegen de God van de filosofen (*Deus philosophorum*) leeft in de Middeleeuwen weer op in de strijd van de Schotse godgeleerde Duns Scotus voor de God van de ‘wil’ en voor de geldigheid van de ‘wil’ zelf in de religie tegenover de God van het ‘zijn’ en tegenover de ‘kennis’. De hier nog slapende non-rationele momenten breken dan openlijk door in bepaalden kanton’s in de gedachtegangen van Luther.

2- Deze aspecten van Luther worden later stilzwijgend uitgeschakeld en worden graag als apocrief, als scholastische rest van nominalistische speculatie, behandeld. Het is alleen maar wonderlijk, dat aan deze scholastische rest’ een zodanige macht in Luthers gemoedsleven heeft gehad, als tastbaar het geval is. In waarheid gaat het hier bij deze dingen niet om wilskrachtige ‘resten’, maar zonder twijfel om volstrekt persoonlijke geheimzinnige, donkere en bijna onheilspellende achtergronden van zijn religiositeit, waartegen men de doorlichte gelukzaligheid en blijheid van zijn genadegeloof zich eerst goed moet laten aftekenen en die men eens tegen de eerste moet houden, wanneer men ze in hun volle kracht en

1 Ibid., p. 218: Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur.

2 Over het irrationele bij Chrysostomus en Augustinus schrijf ik uitvoeriger in *Das Gefühl des Überweltlichen*, hoofdstuk VIII: *Das Ganz-Andere in ausserchristlicher und in christlicher Theologie und Spekulation*, E- *Das Ganz-Andere als das akatalepton bei Chrysostomus* en D- *‘Das Ganz-Andere’ als das Aliud valde bei Augustin* uit 1932.

diepte wil waarderen.¹ Waar de impulsen ook vandaan zijn gekomen, hetzij uit het ‘nominalisme’, hetzij uit de tradities van zijn oude leer: het gaat hier bij hem om volkomen oorspronkelijke ontroeringen van het numineuze gevoel zelf in zijn wezenlijke momenten, zoals wij deze al hebben leren kennen.

A- Wij zien hier af van de vele draden die zijn religiositeit aanvankelijk sterk, later zwakker, maar nooit helemaal verdwijnend met de mystiek verbinden. Wij zien ook af van het navoelen van het numineuze van de katholieke cultus in zijn avondmaalsleer (– noch uit zijn leer van de vergeving der zonden noch uit zijn respect voor wat ‘Er staat geschreven’, is deze zonder rest af te leiden). Laten wij wel aan licht schenken aan zijn zeldzame speculaties (*minae speculationes*) over ‘het ongeopenbaarde’ in God in contrast met het onthulde uiterlijk van God (*facies Dei revelata*), over de goddelijke majesteit (*divina majestas*) en over de *omnipotentia Dei* in contrast met zijn genade (*gratia*) zoals hij zelf in *Reserve a boire* voordraagt.

Het heeft weinig zin te onderzoeken in hoeverre hij deze ‘leer’ van Scotus heeft overgenomen. Zij hangen nauw samen met zijn geheel eigen diep-innerlijk religieus leven, daaruit breken ze echt en oorspronkelijk naar voren, en als zodanig moeten ze worden onderzocht. Hij zelf verzekert nadrukkelijk dat hij zulke dingen niet alleen leert als een schoolprobleem of als een filosofische gevolgtrekking, maar omdat ze thuis horen in de christelijke religiositeit zelf, die ze moet kennen omwille van geloof en leven. Hij verwerpt de verstandige voorzichtigheid van Erasmus, die meende dat men haar tenminste aan ‘het volk’ moest onthouden.

1 Bij Gerh. Ritter: *Luther; Gestalt und Tat*, 1925 vind ik voor het eerst bij een historicus mijn opvatting over Luther bevestigd. Het is m.i. niet de taak van historisch Lutheronderzoek hier Luthers samenhang met de scholastische speculatie na te speuren. Wel om de samenhang met de elementaire oorspronkelijke gevoelens van de werkelijk beleefde volksreligie te bestuderen, waarvan ook overigens bij Luther wel sporen zijn te vinden. Van de duistere *omnipotentia Dei* (almacht God) van *De servo arbitrio* (“Over de onvrije wil”) heeft juist boerenreligie instinctief weet en deze kennis is onafhankelijk van de kerkelijke catechismus.

Luther verkondigt ze zelf in zijn openbare prediking (over het boek Exodus, naar aanleiding van Farao's verharding) en schrijft ze neer in zijn brief aan de Antwerpenaren (*An die Christen zu Antwerpen*). Nog vlak voor zijn dood handhaaft hij zijn geschrift *De servo arbitrio*, waarin deze ideeën duidelijk uitgesproken staan, en erkent het als zijn meest eigen werk.

Wordt dit bevestigd in zijn algemene leer? Zijn woorden in de *grote Catechismus*, 'Een God hebben is niets anders dan hem van harte vertrouwen', wijzen eerder op het tegendeel. Zeker, God is bij hem degene die 'zich met louter goedheid overgiet'. Toch kent Luther afronden en diepten der godheid die zijn hart versaagd maken, waarvoor hij wegvlucht in het 'woord' als een haas in de rotsspleten, waarvoor hij ook vlucht tot het sacrament, tot de absolute en tot de troostende vormelijke verkondiging van dr. Pommeranus,¹ maar ook in het algemeen tot elk troostend woord van belofte, tot elke belofte (*promissio*) in psalmen en profeten. Dit geduchte (*Furchtbare*) waarvoor hij vlucht, zich in vaak herhalende toestanden van banne huivering te zie, is niet alleen die onbuigzame rechter die gerechtigheid eist. Want deze is beslist ook 'geopenbaarde God'. Het is steeds tegelijk God naar zijn 'ongeopenbaardheid' in de huiveringwekkende majesteit van zijn wezenlijke God-zijn: diegene waarvoor niet eerst de wet overleed, maar het creatuur in het algemeen in haar 'onbedekte' creatuurlijkheid siddert. Luther waagt het zelfs dit huiveringwekkend irrationele in God als de *Deus ipse* aan te duiden, *ut est in sua natura et maiestate* (inderdaad een gevaarlijk en onjuist uitsgangspunt), want de non-rationele kant in de godheid is van de rationele kant helemaal niet zodanig te onderscheiden dat de een minder wezenlijk is dan de ander!). De hiermee samenhangende passages uit zijn geschrift *De servo arbitrio* zijn al genoeg geciteerd. Laat vooral ook het volgende citaat uit de preek over Exodus 20³ op je laten inwerken om het bijna demonische van het numi-

1 Johannes Bugenhagen († 1558), predikant en geestelijk leidsman van Luther. Hij wordt ook wel Pommeranus genoemd, omdat hij uit Pommeren afkomstig is.

2 [God, gelijk Hij in zijn wezen en in zijn majesteit is.]

3 *Luthers Werke*, ed. Erlangen xxxvi, pp. 210 e.v.

neuze gevoel bewust te worden. Luther kan er niet genoeg van krijgen het huiveringwekkende van zijn tekst te schilderen en op zijn hoorders te laten inwerken:

Ja, voor de wereld lijkt het, alsof God een grote slaapkop is, die zijn bek alleen openspert om te gapen, of een hoorndrager en een goeie kerel die een ander bij zijn vrouw laat slapen en doet alsof hij niets ziet...

Maar...

hij schrokt er een naar binnen, en hij heeft daar zo groot plezier in, dat hij er in zijn ijver en toorn toe wordt gedreven, de bozen te verslinden. Als zoiets eenmaal is begonnen, houdt hij niet op... Dan zullen wij leren hoe God een verterend vuur is dat verzeert en verzwelgt op beide kanten. – Dat is dan het verterende verzwelgende vuur.¹ ¶ Wilt gij zondigen? Dan zal Hij hij u opslokken.² ¶ Want God is een vuur dat verteert, verzwelgt en ijvert: hij brengt u om, zoals het vuur een huij verteert en tot as en stof maakt.³

En op een andere plaats:

Hoewel de natuur voor zo'n goddelijke majesteit ontzet moet zijn.⁴ ¶ Ja, hij is verschrikkelijk en gruwelijk en de Duiwe. Want hij neemt ons te grazen, leidt ons naar de ondergang, hij beukt, geeft ons ervanlangs, en geeft niet om ons.⁵ ¶ In zijn majesteit is hij een verterend vuur.⁶ ¶ Want dat kan geen mens op aarde nalaten: wanneer hij echt aan God denkt, staat de schrik hem om in het hart; Mij zal God in de wereld willen wegopen. Ja, zodra hij God hoort noemen, wordt hij schuw en schuchter.⁷

1 Ibid., p. 222

2 Ibid., p. 231

3 Ibid., p. 237

4 Editie Brunswick, 1891, deel v p. 50

5 Editie Erlangen xxxv, p. 167

6 Ibid., XLVII p. 145

7 Ibid., I p. 200

Dat is niet enkel de God van het ‘willen’ en van de leer der mogelijkheden en gemiste kansen zoals bij Duns Scotus. Hier borrelen elementaire oergevoelens weer op die eerder doen denken aan de boerenzoon en de religie van zijn cultuur dan aan de leerling van de moderne middeleeuwse theologie. Het oeroude *Unheimliche*, het beklemmende vreemde komt weer boven. Het is het numen zonder meer, hier eenzijdig aan gevoeld naar de kanten van zijn tremendum en zijn majestas.

En als ik hierboven om deze ene zijde van het numineuze aan te geven het tremendum en de majestas introduceerde, gebeurde dat inderdaad rechtstreeks door een herinnering aan Luthers eigen termen. Ik ontleende ze aan zijn *divina majestas* en haar *metuenda voluntas*. Vanaf het moment dat ik mij voor de eerste keer met Luther bezig hield, zijn ze me bij gebleven.¹ Ja, Luthers *De servo arbitrio* leert mij de ogen geopend voor de betekenis van het numineuze en het verschil met het rationele, lang voordat ik het in het *kadosj* van het Oude Testament² en in de momenten van ‘religieus ontzag’ in de algemene godsdienstgeschiedenis heb teruggevonden.

Deze diepten en afgronden moet je hebben aanschouwd, om dan pas echt te begrijpen wat het betekent dat dezelfde man aan de andere kant het hele christendom als vertrouwend geloof probeert voor te stellen. Wat wij van de religie van het Evangelie en van het wonder van het God-Vader-

1 Vergelijk R. Otto, *Die Anschauung vom heilige Geist bei Luther* [proefschrift], Göttingen

1898, p. 87 e.v. En het gevoel dat God is niet iets eenvoudig. In het licht door zichzelf de grieerbare grondgevoel tegenover het bovenmenselijke en eeuwige.

– Dit geschrift werd nog helemaal onder de invloed van Ritschl geschreven zoals aan de houding tegenover de mystiek makkelijk te zien valt. Maar de irrationeel-numineuze inslagen in Luthers en in elk echt godsbegrip waren mij duidelijk. En van toen af moest op den duur ook een andere waardering van de mystiek doorbreken en eveneens het inzicht, dat het probleem des ‘Geestes’ eigenlijk in de volgende zinnen zit: Daartoe is iets anders nodig: elk ‘woord’... en in rustige deining van zwevend verzoend gevoel (p. 86).

2 [Vgl. G. D. Allis, ed.: *Rudolf Otto, Autobiographical and Social Essays*, Berlijn/New York 1996, p. 63 en Ph. C. Almond: *Rudolf Otto, An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill/Londen, 1984, p. 17.]

geloof hebben gezegd, keert in het religieuze gevoelsleven van Luther terug, alleen in ongehoorde versterking. Dat de ongenaakbare genaakbaar wordt, dat de Heilige louter goedheid is, dat de majestas zich tot een vertrouwde maakt, deze contrastharmonie is het innerlijke van de dingen. En deze geestelijke waarde komt slechts zeer onduidelijk tot uitdrukking in de latere onderwijzingen, wanneer hier het mystieke van de toorn (*orgè*) – die niet anders is dan de heiligheid zelf, doordrongen van het goede – eenzijdig verwijst naar de gerechtigheid Gods, en zo wordt opgevat als gerechtvaardigde woede en verontwaardiging.

B– Is het numineuze gevoel eenmaal opgewekt, dan zullen wij, omdat het een eenheid is, met het optreden van één der momenten allicht ook het optreden van de andere momenten ervan verwachten. Zij worden bij Luther inderdaad gevonden, vooral in wat ik zijn *Jobgedachten* zou willen noemen. Wij zagen al dat het in het boek *Job* minder aankomt op de hiveringwekkende (*trouend*) majestas, en het numineuze als wel op de *mira* majestas, namelijk op het irrationele in de engere zin, op het mysterieuze (*mirum*), het ongrijpbare, paradoxale, op het aan het redelijke – en wat redelijkerwijs te verwachten is – tegenovergestelde, op datgene wat tegen de logica van het verstand ingaat en uiteindelijk tot innerlijke tegenspraak (*antinomieën*) oploopt. Hier horen nu ook in het algemeen de heftige uitvallen van Luther tegen de ‘hoer Rede’, die grotesk moeten lijken want voor men het probleem van het irrationele in het godsbesef niet heeft begrepen. Bepaalde passages, die zeer typerend bij Luther terugkeren, zijn bijzonder opvallend in dit verband. En de belangrijkste plaatsen zijn hier die, waarin hij dit gevoel niet in de kleine muntstukjes van populaire stichtelijkheid uitgeeft, die er in berust dat immers voor ons mensen Gods wegen te hoog zijn, maar waarin hij naar sterke schijnbare tegenstellingen (*paradoxen*) grijpt. Hij kan er weliswaar heel populair en in huiselijke taal zomaar in het algemeen over spreken ‘hoe onze God een wonderlijke Heer is’, dat Hij niet rekt en slim calculeert zoals de wereld dat doet, dat hij het houdt met de onopgeleiden en kleine luiden, dat hij ons oefent door de wonderlijke wegen van zijn leiding. Maar zulke uit-

drukkingen hebben bij Luther een algemene waarde; de zeggingskracht van andere, meer karakteristieke, neemt toe en ze krijgen een verhevener aanzien. God is zonder meer in zijn geheimenissen en gerichten onnaspeurbaar;¹ hij bewijst zijn ware majesteit (*vera majestas*) als bij Job – in zijn verschrikkelijke wonderen en onbegrijpelijke gerichten;² hij is in zijn essence geheel verborgen voor alle rede: hij heeft geen maat, wet en doel, en werkt helemaal in het ongerijmde:

Om te komen tot ruimte voor het geloof, moet alles wat geloofd wordt verborgen zijn.³

En dit onbegrijpelijk paradoxale moet je niet alleen opmerken en er voor buigen, je moet ook inzien dat het wezenlijk en noodzakelijk tot het goddelijke behoort en er juist het kenmerk van is.

Want wanneer het met zijn gerechtigheid zo zou staan dat ze door het menselijk begripvermogen als rechtvaardig kon worden erkend, dan zou ze eenvoudig met goddelijk zijn en onderscheidde zij zich in niets van menselijke gerechtigheid. Maar omdat God waar en enig is, en verder totaal onbegrijpelijk en ontoegankelijk voor de menselijke rede, is het goddelijke de noodzakelijke en unieke gerechtigheid onbegrijpelijk is.⁴

De meest raadselachtige en aangrijpendste formulering van deze Jobgedacht ten bij Luther staat in zijn toelichting op De brief aan de Romeinen⁵:

1 *mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis*

2 *in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus*

3 *Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quæ creduntur, abscondantur.*

4 *Si enim talis esset eius iustitia, quæ humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differret ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.* Ed. Weimar, Ausg. 18, p. 784. Vgl. de lange uiteenzetting in ed. Erlangen LXXXV, p. 784.)

5 Die Epistel S. Paul an die Romer in Die ganze Heilige Schrift, 1515–16, II, p. 219

Al het goede van ons is verborgen; zo diep, dat het onder het tegendeel verborgen ligt. Zo ligt het leven onder de dood, gerechtigheid onder zonde en moed onder zwakte verborgen. En in het algemeen al onze zekerheid van enig goed onder zijn ontkenning, opdat geloof plaats vindt in God die de negatie¹ is van wezen, en goedheid en wijsheid en gerechtigheid, en niet verkregen of bereikt kan worden als niet al onze zekerheden ontkend worden. Zo is ook ons leven met Christus in God verborgen, dat is in de ontkenning van al wat men kan voelen, hebben en begrijpen.²

Het volgende citaat:

Want zoals God van nature onmeetbaar, onbegrijpelijk en oneindig is, zo is hij ondraaglijk voor de menselijke natuur.

kan bijna uit Chrysostomus' geschrift *De incomprehensibili Dei* overgenomen zijn. En wat wij het *dissimile*, het niet slechts 'onbegrijpelijke' maar het aan onze eigen natuur te voelen absoluut vreemde en andere, en daarom 'ongrijpbare', hebben genoemd,⁴ komt hier in het ondraaglijke voor de menselijke natuur tot zijn meest precieze en scherpste uitdrukking.

Abraxas | Zuider-Amstel

1 Dit negatieve heeft op al de hier volgende predicaten betrekking.

2 *Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio contra usque sub negatione eiusdem, ut fides locum habet in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt.*

3 *Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae.* (*Epistula ad Galatæ*, sw 1826, ed. Erlangen, deel 1, p. 48)

4 *Das Gefühl des Überweltlichen, hfst. VIII Das Ganz-andere in außerchristlicher und in christlicher Theologie und Spekulation, § E: Das Ganz-andere als das akatalepton bei Chrysostomus* (p.232). [Zie ook: *Aufsätze das Numinose betreffend*, hoofdstuk I Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott; in de Engelse vertaling *The idea of the holy* (p.179) als bijlage opgenomen onder de titel *Chrysostom on the inconceivable in God.*]

De theologische uitdrukking van de lastigheid om voor de elementen van het irrationele en de godsidee een aanduiding te vinden, is de stuitende leer van de *absolute toevalswil*¹ in God, die inderdaad een grillige despoot van hem zou maken. Deze leerstellingen treden met een bijzondere kracht naar voren in de islamitische theologie. Dat is onmiddellijk duidelijk wanneer onze bewering dat ze verlegenheidsuitdrukkingen zijn voor het irrationeel-numineuze in de godheid, en onze andere bewering dat dit juist in de islam bovenmatig sterk is, correct is. Wij vinden ze in deze samenhang dan ook straks bij Luther terug.² Tegelijk ligt echter in deze omstandigheid de verontschuldiging voor zulke op zichzelf inderdaad blasfemische gruwelijkheden (*horrenda*): het was een gebrek aan scherpere innerlijke schouwing³ en een zich vergissen in uitdrukkingmiddelen; het was geen minachting voor de absoluteheid van geestelijke waarden (*ethos*) dat tot zulke karikaturen leidde.

C- Bij zulke grondgevoelens of grond van de behandelde gezichtspunten wel noodzakelijk te zijner tijd de predestinatieleer voor de dag komen, en de innerlijke gevoelsmatige verbinding tussen deze doctrine en de numineuze inborst hoeven wij hier niet zoals bij Paulus aan te nemen: zij is voelbaar in Luthers geschrift *De servo arbitrio*. Hier hangt het ene duidelijk af van het andere, en wel met een zo voelbare innerlijke samenhang, dat dit geschrift voor ons terecht de psychologische sleutel wordt tot al vervante verschijnselen. Vrijwel nergens komen zulke zuiver numineuze elementen van zijn religieus gevoel zo sterk aan het licht als in dit boek. Maar in de strijd met wanhoop (*desperatio*) en Satan, in de steeds terugkerende catastrofen en vlagen van melancholie, in de telkens hernieuwde strijd om de genade die hem tot op de rand van waanzin kan brengen, wordt een irrationeel beleven van een diep irrationeel, transcendent object merkbaar dat zich bijna onttrekt aan de mogelijkheid het aan

1 [Exlex, niet aan de wet gebonden.]

2 Editie Erlangen xxxv, p. 166.

3 [ontoereikende psychologie]

te duiden als God. En dit is ook de donkere keerzijde van Luthers gehele geloofsleven. Op ontelbare plaatsen in zijn preken, brieven, tafelgesprekken wordt ze zichtbaar. Pas als je deze achtergrond in aanmerking neemt begrijp je de waardering van het ‘woord’, het bijna krampachtige zichvastklampen aan het woord en de in het woord ‘geopenbaarde’ God, en de steeds herhaalde waarschuwingen om niet nieuwsgierig in deze duisternis en huivering te willen binnendringen. Vergelijk nu vooral in zijn tafelgesprekken de plaats over Gods ondoorgrondelijke majesteit:

Ik heb daarmee meerdere keren met levensgevaar gestreden. Wat is het toch, dat wij arme ellendige mensen daarover tobben, terwijl wij nog niet eens de stralen van goddelijke belofte met het geloof kunnen grijpen. En toch worden wij zwak en in bezek en angst. En daarom willen we de onbegrijpelijke majesteit van het onbegrijpelijke licht der wonderen Gods onderzoeken en begrijpen! Weten wij dan niet, dat Hij woont in een licht, waarin niemand kan komen? En toch gaan wij er heen, ja wij durven er op af te gaan [...] Is het dan nog een wonder, als de gelukzaligheid ons overvalt en overstelpt, omdat wij naar de majesteit vorsen?

Wel moet je over Gods ondoorgrondelijke en onbegrijpelijke wil doceren. Maar je wagt om het te begrijpen is gevaarlijk, je breekt er te veel bij.¹

En Luther weet nog van veel ontzagwekkender dingen dan waarvan dit citaat getuigt: namelijk dat ‘de gelukzaligheid kan overvallen en overstelpten, zonder dat nieuwsgierigheid en overmoed hieraan ten grondslag ligt, in de bange uren waarin het *tremendum* de mensen overvalt alsof het de duivel zelf was. Toch houdt hij er aan vast dat je beslist daarover moet doceren! Want zonder dit zou God namelijk geen God zijn, en zonder de verborgen God (*Deus absconditus*) zou de geopenbaarde God (*Deus revelatus*) slechts een ‘slaapkop’ zijn, en zonder de *tremenda majestas* was de genade niet zo zoet. (Je kunt daarover leren, hoewel het niet te begrijpen is. Want waar wij niet meer begrijpen, voelen wij nog.)

1 Ed. Weimar 6 nr. 6561 (dr. Martin Luthers schrijven aan Aquilam, predikant te Mansfeld; Tischreden).

Als Luther zich uitspreekt in de louter rationele uitdrukkingen van gericht, straf of gestrengheid Gods, moeten wij, wanneer wij ze luthers willen verstaan, er de diep instinctieve momenten van zo'n 'religieuze vrees' in horen meeklinken.

D– Deze context brengt ons nog een stap verder. In de uitdrukkingen van de ongeopenbaarde God en van de *tremenda majestas* herhalen zich duidelijk alleen die momenten van het numineuze, die wij in het hoofdstuk *Mysterium tremendum* er het eerst bij vonden, in het bijzonder het *tremendum*, het *afwerende* moment van het numineuze. Hoe zit het nu met het *fascinans* bij Luther? Ontbreekt het, en staan op de plaats ervan alleen de rationele uitingen van de vertrouwenswaardigheid en liefde en het daarmee corresponderende gevoelsmoment, namelijk het geloof als vertrouwen? Zonder twijfel niet. Het staat er zo voor, dat het fascinerende moment helemaal in deze zaak is *ingevlochten* met deze rationele elementen en in hen *tegelijk* met elkaar wordt gedrukt en *weef*flinkt. Dat voel je sterk aan de werkelijk *dionysische* zaligheid van zijn godservaring.

Christenen zijn een gelukkig volk dat zich van harte kan verheugen en roemen, in de handen klappen, dansen en zingen. Daer doet God genoeg en het doet onze harten goed, als wij trots op God zijn, schitteren en vrolijk zijn. Zo'n geschenk moet immers louter vuur en licht in onze harten brengen, zodat wij nooit meer kunnen ophouden van vreugde te dansen en te springen.

Wie wil dat voldoende prijzen en uitspreken! Het is toch niet uit te spreken of te begrijpen. ¶ Wanneer gij het werkelijk in het hart voelt, dan zal het voor u zo iets groots zijn, dat ge er veeleer over zult stilzwijgen, dan er iets van zeggen.¹

Bedenk ook met wat eerder over de samenvlechting van het irrationele met het rationele en over de verdiepte zin van rationele uitdrukkingen in *Uitdrukkingsmiddelen van het numineuze* is gezegd (p. 89 e.v.). Zoals het huive-

1 Editie Erlangen, XI, p. 194

ring veroorzakende moment van het numen mee ingevlochten is in de God van strengheid, straf en gerechtigheid, zo is het gelukkig stemmende van Hem ingevlochten in de God die zich met 'louder goedheid overgiert'.

E- In het algemeen bevindt het numineuze moment zich ook in Luthers geloofsbegrip, dat mystiek van aard is. Want je kunt toch ook op dit punt Luthers samenhang met de mystiek niet ontkennen.¹ Weliswaar treedt in de plaats van het 'kennen' en de 'liefde van God' (*Gottesminne*) voor Luther in steeds sterkere mate 'het geloofsvertrouwen'. En dat betekent een geweldige kwalitatieve verandering van zijn religieuze temperament tegenover de houding van de mystiek. Maar bij alle verandering is toch duidelijk dat Luthers geloofsvertrouwen specifieke trekken heeft die het dicht in de buurt brengen van de bekende mystieke zielsfuncties en het scherp onderscheiden van het rationeel omlinjnde en mystiek getemperde van het geloof (*fides*) van de lutherse school. Net als 'kennis' en 'liefde', zo houdt ook, *mutatis mutandis*, het geloof voor Luther steeds en tot het einde toe een relatie in met een wonderbaarlijke en mysterieuze (*mirum ac mysteriosum*) en tegelijk geheimzinnige zielskracht van het hechten aan God (*adhæsiō Dei*), die de mens één maakt met God. En eenwording is het kenmerk van het mystieke. Wanneer Luther zegt dat het geloof de mens tot 'één koek' met God maakt, of Christus omhelst zoals de ring de edelsteen (*sicut annulus gemmam*), dan spreekt hij niet in beelden, althans niet in meer dan van heer Johanne Tauler hetzelfde over de liefde zegt.

Inkijkexemplaar
Copyright 2020
Abraxas | Zuider-Amstel
Alle rechten voorbehouden.

Geloof bij Luther en liefde bij Tauler en de mystieken in het algemeen is iets dat niet volledig in rationele begrippen kan worden beschreven. Om het aan te duiden zijn er dan ook zulke 'beelden' nodig. Het geloof is voor hem dat verborgen centrum van de ziel (*fundus animæ*) dat voor de mysticus de zielsgrond is en waarbinnen zich de vereniging voltrekt. Het is tegelijk een autonoom spiritueel kenvermogen, een mystiek a-priori in de menselijke geest, waardoor de bovenzinnelijke waarheid wordt opgeno-

1 [Vgl. *Mystisches in Luthers Glaubensbegriff in Aufsätze das Numinose betreffend* uit 1923; *The mystical element in Luther's conception of 'faith'* in de Engelse vertaling van *Das Heilige*.]

men en herkend. In dit opzicht is het één met de de heilige Geest in het hart (*Spiritus Sanctus in corde*).¹ Het geloof is verder het ‘steeds werkende machtige bezige ding’ in ons, het is het sterkste *affect* dat in de nauwste verwantschap met het vol zijn van God (*enthusiazesthai*) staat. Het neemt zelfs de functies over die alle *enthusiastai*, te beginnen met Paulus, steeds aan de geest hebben toegeschreven. Want het is het geloof dat ‘ons innerlijk verandert en opnieuw geboren doet worden’. Op dit punt is het goed te vergelijken met mystieke liefde (*amor mysticus*), hoe verschillend het daarvan ook weer is naar zijn innerlijke gestemdheid. In de prikkelende gelukszaligheid van de heilszekerheid (*certitudo salutis*), en in het hoge geluksgevoel van Luthers ‘kinderlijk vertrouwen’ keren, meer gedempt, de ‘kinderlijke gevoelens’ van Paulus weer terug, die meer zijn dan puur zielentrost, gewetensrust of een louter gevoel van geborgenheid. Alle latere mystici van Johannes Arndt² af tot aan Philipp J. Spener³ en Gottfried Arnold⁴ toe hebben met deze kanten van Luthers religieuze gemoed (*fidēs*) altijd een geestverwantschap gevoeld. Zij hebben in de reek van passages uit het werk *des seligen Lutheri* zorgvuldig verzameld, om zich daarmee tegen de aanvalen van de rationele doctrine van de lutherse school in te dekken.

3- Uiteindelijk blijven, in weerwil van de rationalisaties van de instituties, de intuïtieve momenten levend in de nabloei van de westerse mystiek op de bodem van het katholieke en protestantse domein. Gemakkelijk zijn in haar, en in de christelijke mystieke literatuur vanaf haar eerste verschijnen, de beschreven elementen van het non-rationele te herkennen. Met name komt het terug in aspecten van het mysterieuze, het fascinerende, het verhevene en het majesteitelijke. Aan de andere kant

1 Over deze eigenheid van ‘geest’ en ‘geloof’ bij Luther vgl. R. Otto, *Die Anschauungen vom heiligen Geiste bei Luther* (1898) pp. 25-46 en de samenvattingen in *Sünde und Urschuld* (1931) p. 44 e.v.: *Luthers Psychologie der Heilserfahrung*.

2 [1555-1621, lutheraan met postume invloed op het piëtisme.

3 1635-1705, voorman van de lutherse piëtisten in Duitsland.

4 1666-1714, piëtistische dominee die kerkgeschiedenis beschreef vanuit de mystiek.]

treedt het huiveringwekkende deels terug en wordt zwakker. Het facet van het 'afgrijzen', de *horreur*, is er in het Westen nooit geweest. Het is te vinden in bepaalde soorten Indiase mystiek, zowel boeddhistisch als hindoeïstisch, in hoofdstuk 11 van de *Bhagavad-Gītā*, in sommige vormen van Śiva- en Durgāmystiek en in de vreesaanjagende vorm van het tantrisme.

«De Perzisch-Arabische imam en mysticus Al Ghazali (1058-1111) kent dit moment wel, en kent het binnen de kring der mystieke ervaring, 'aan gene zijde der grenzen van alle verstand der verstandigen':

Ontsteld raken over de eerste stralen van zijn hoogheid is de laatste grens van alle verstand der verstandigen. Verwarde en onthutste huivering het uiterste doel.»¹

Toch ontbreekt het moment van *tremendum*, hoewel verzwakt, in de christelijke mystiek beslist niet helemaal. Het blijft levend in de donkerheid (*caligo*), het diepe zwijgen (*altum silentium*), de afgrond, de nacht, de woestijn der godheid, waarin ze zich moet afkleden, in de kwelling van de verlatenheid, de dorheid, de tegenzin (*tadium*), waarin ze moet verblijven, in de huivering en het beven van de onthechting, in de ontzetting en de vernietiging (*annihilatio*) in het ondermaanse (*infernium temporale*).

Zo zegt Suso:

In dit onbegrijpelijke gebergte van het bovengoddelijke Waar (de 'bovensubstantiële hoogte der goddelijke majesteit') is een voor alle zui-
ve egeleeren veld, en, spleet en afgrondelijken. En dat kernt (kernt) in de verborgen naamloosheid en in de wonderbaarlijke vervreemding. En daar is de grondeloze diepe afgrond voor alle creaturen ... daar sterft de geest – geheel levend in de wonderen der godheid.²

En hij kan bij tijd en wijlen bidden:

O wee! Uw toornig uiterlijk is zo grimmig. Uw onwillig zich afkeren is

1 Vergelijk Al Ghazali, *Das Elixir der Glückseligkeit*, p. 15; vert. H. Ritter, Jena 1923.

[KLEINERE AANVULLINGEN nr. 11, *Het tremendum in de mystiek*]

2 *Die deutschen Schriften*, hrsg. v. J. Denifle, p. 289 e.v.

zo onverdraaglijk. Wee mij! En Uw vijandige woorden zijn zo vurig, dat ze mij door hart en ziel snijden (p. 353).

Ook de latere mystici kennen deze tonen. Zo zegt Joannes van het Kruis:

Omdat dit goddelijke en donkere licht de ziel met kracht overvalt om haar te versterken en te beteugelen, voelt de ziel zo'n pijn dat ze bijna bezwijkt onder haar zwakte. Het zieltogende gevoel en de geest lijden alsof zij onder een ontzaglijke en donkere last liggen, zo erg dat zij het sterven zou opvatten als verzachting en meevaller. Job ervoer dit en zei: *Ik wil niet dat Hij met grote kracht tegen mij strijdt of mij verplettert onder het gewicht van zijn grootheid.*¹

En verder:

De vierde soort pijn wordt veroorzaakt ... door haar majesteit en indrukwekkende grootheid die de ziel naar armoede en ellende laat voelen.²

En ten langen leste:

Door haar in diepe duisternis te dompelen, vernietigt en verbrijzelt het goddelijke de zelfstandige ziel, die zich met het oog op haar armzaligheid voelt wegteren en vergaan in een wreed sterven des geestes. Alsof een wild dier haar heeft opgeslokt en zij verteerd wordt in zijn donkere maag met dezelfde leuvenwijsdij (Job 23) veldde in de buik van het zeedooster.³

En ten slotte: Zeer levendig wordt het irrationeel-geduchte, ja het demonische van het numineuze ook in onze westerse mystiek bij Jakob Böhme.

Hoezen Böhme ook de motieven van de oudere mystiek weer oppakt, evenzeer onderscheidt hij zich toch van haar in zijn speculatie en theosofie⁴. Hij wil met hulp hiervan God zelf opbouwen en begrijpen, en uit Hem weer de wereld. Dat wilde Eckhart ook. Ook voor Böhme⁵ is het uitgangspunt van alle beschouwing de oergrond, nog beter de ongrond, het

1 *Mystieke Werken*, Ed. Carmelitana, Gent 1975, *Donkere Nacht*, Boek II 5:6, p. 884 e.v.*

2 *Ibid.*, II 6:4, p. 886 (Otto citeert pp. 461-465 in de vertaling van Modestus uit 1671.)

3 *Ibid.*, II 6:1 p. 885 (* Deze tekst (Job 23) komt overeen met die uit de *Leuvense Bijbel* 1548.)

4 [Mystiek-filosofisch systeem van wereldbeschouwing met soms oosters karakter.

5 Vgl. Nikolai Berdyaev: *Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit*, 1930.]

bovenbegripsmatige en onuitsprekelijke. Maar dit is voor hem niet Zijn en boven-Zijn, maar drang en wil. Niet goedheid en boven-goedheid, maar een irrationele indifferentie en identiteit van het goede en boze, waarin de mogelijkheden tot beide moeten worden gevonden, tot het goede net zo goed als tot het boze, en daarmee tegelijk tot de dubbele gedaante der godheid zelf als goedheid en liefde enerzijds en als grimmigheid en woede anderzijds.¹ Zonderling en bizar zijn de vindingrijkheid en vergelijkingen waarmee hier een chemisch-fysische roman van God wordt geschreven. Toch hebben de wonderlijke innerlijke waarnemingen van het achterliggende religieuze gevoel diepe betekenis. Het zijn gewaarwordingen van het numineuze en verwant aan die van Luther. Bij Böhme én bij Luther verschijnt het concept van de buitenredelijke energie en ontzagwekkende majesteit Gods gesymboliseerd als 'Wil'. Ook hier vind je het tremendum daarvan. En dit staat ook hier in de grond der zaak los van de begrippen van morele verheffing of rechtvaardigheid. In eerste instantie staat het onverzoenlijk tegenover het goede en boze handelen.

1 De grimmigheid is de oorsprong van Lucifer doordat de loutere mogelijkheid (potentie) tot het boze dan werkelijkheid (*actus*) wordt. Je zou kunnen zeggen dat Lucifer 'de furie' is, die in de oer- als hypochrese, het mysterium tremendum dat zich afspeelt en zich tegelijk versterkt tot *mysterium horrendum*. En dat heeft wortels in Bijbelse en oudkerkelijke denkbeelden. Verzoening, bevrijding en vrijkoping (*apolytrōsis*) slaan op de goddelijke toorn én op Satan. Het rationalisme van de mythe van de 'gouden engel' blijft onder het gevoel van huivering voor Satan en de diepten van Satan (*bathéa toy Sataná*) in Openbaringen 2:24 en het mysterie van de wetteloosheid (*mysterion tēs anomias*) in De tweede brief aan de Thessalonicenzen 2:7. Veeleer is deze huivering zelf van numineuze kwaliteit en haar object zou kunnen worden aangegeven als het negatief-numineuze. Dat geldt niet alleen voor de Bijbelse religie; het duivelse speelt een rol in elke religie. De kern is dat het Godevijandig is als iets dat op de een of andere manier ook Godeverwant is. Als een tegenspel van het numen hoort het zonder twijfel tot de 'kern van religie'. Een afzonderlijke studie naar dit duivelse is nodig als een analyse van grondgevoelens en moet iets heel anders zijn dan louter een verhaal over de 'ontwikkeling der duivelsvoorstellingen'.

Het is meer een ‘grimmigheid’, een ‘vuurtoorn’ – we weten niet waarover, of beter gezegd, het gaat helemaal niet over iets specifiek. Het is een toorn *an sich*, zonder aanzien des persoons. Letterlijk opgevat, in de zin van een reëel denkbaar en begrijpelijk boos-zijn, zou het volstrekt zinloos zijn. – Wie ziet niet meteen in dat het eenvoudig het irrationele element van het *tremendum* is waarvoor ‘toorn’, ‘vuur’ en ‘grimmigheid’ uitsluitend begriptekens¹ zijn? Wordt zo’n ideogram als gelijkwaardig begrip opgevat, dan resulteert dat in het antropomorfisme zoals mythologie laat zien en de geschriften van Lactantius² (zie p. 151-152). Wordt er vanuit zulke begrippen verder getheoretiseerd, dan komt de pseudowetenschap van de theosofie voor de dag. Want juist dat is het kenmerk van alle theosofie dat in haar de slechts overeenkomstige gevoelsuitdrukkingen met rationele begrippen worden vervisseld, terwijl deze dan weer worden gsystematiseerd en er een monstrueus web van een godsdienstwetenschap uit wordt gesponnen dat even affreus is en blijft, of het nu met de termen van de scholastische leer zoals bij Thomas van Eckhart, of met de alchemistische substanties en mixturen van Paracelsus zoals bij Jakob Böhme, of met de categorieën van een animistische logica zoals bij Hegel, of met Indiase frasen zoals bij Annie Besant wordt geproduceerd.³

Abraxas | Zuider-Amstel

- 1 Jakob Böhme’s leerling, de anglicaan John Pordage [1607-1681] voelt daar iets van, als hij schrijft in *Göttliche und wahre Metaphysica* I, p. 166: ‘Zo hoop ik dan, dat u niet boos op mij zult worden, wanneer u vindt dat ik ongenaakbaarheid, bitterheid, afschrikwekkendheid, toorn, vuur... e.d. aan God toeschrijf. Zelfs Böhme vond geen andere woorden om zijn hoge goddelijk gevoelens uit te drukken. Het is een wijze van spreken, op te vatten in een hoge en goddelijke bedoeling, ver van alle onvolmaaktheid’.
- 2 [LUCIUS CÆCILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS (250-317) - Christelijk schrijver uit Noord-Afrika, onder Diocletaan leraar in de welsprekendheid te Nicomedië.
- 3 Ook de ‘vloeiende begrippen’ bij Bergson zijn eigenlijk ideogrammen van esthetische en religieuze gevoelens en intuïties. Doordat hij ze met wetenschappelijke verwisselt, komt er bij hem dezelfde vermenging van ‘idee’ en ‘ervaring’ voor de dag, die Schiller in Goethe laakte. Zie ook R. Otto: *Goethe und Darwin; Darwinismus und Religion*, Göttingen 1909. [vert.: *Darwinism and religion in Religious Essays*, Londen 1931.]

Niet om zijn theosofie is Böhme godsdiensthistorisch belangrijk, maar omdat bij hem daarachter als waardevol element het levende gevoel van het numineuze aanwezig is en hij in dit opzicht een erfdeel van Luther bewaarde dat in Luthers eigen school verloren is gegaan.

4– Want deze lutherse orthodoxie heeft aan het numineuze in het christelijk godsbegrip geen recht gedaan. De heiligheid en de toorn Gods beperkte zij door haar moralistische uitleg. Al van Johann Gerhardt¹ af nam zij de *apátheialeer* weer op. Aan de cultus onttrok zij meer en meer de eigenlijk contemplatieve, specifiek religieuze momenten van ingetogenheid en aandacht. Het begripsmatige en het doctrinaire, het ideaal van de ‘leer’ woog zwaarder dan de onuitsprekelijke en alleen in het gevoel levende religieuze stemming die niet op schoolmeesterachtige wijze over te brengen is. De kerk werd school. Haar mededelingen bereikten het gemoed inderdaad meer en meer louter door de *smalle spleet van het verstand*, zoals de ‘modernste’ *Goethe-Jahrbuch* 1857-1859 het treffend uitdrukt.

Pas Schleiermacher deed een eerste poging om dit rationalisme te overwinnen, het moedigst en stoutmoedigst in de rapsodie van zijn *Reden*, koeler en gematigder in zijn *Glaubenslehre* en in zijn theorie van het volstrekte afhankelijkheidsgevoel dat inderdaad, zoals hierboven is uiteengezet, feitelijk het numineuze gevoel bedoelt aan te geven. De opdracht aan hedendaagse religiositeit en liturgiek² is om op deze weg verder te gaan en het rationale van het godsbegrip weer met de irrationale elementen ervan te doordringen, om zo de diepte te waarborgen die eraan toekomt.

1 [1583–1637, orthodox lutherse kerkleider en bisschop van Heldburg.

2 In Otto's geschriften over liturgie en liturgische vernieuwing beklemtoont hij de wenselijkheid van een meer contemplatieve vorm van religiositeit, waarin de ‘werkelijke nabijheid’ Gods ten volle en verzonken kan worden ervaren door een gezamenlijke meditatieve stilte. Zie bijvoorbeeld hoofdstuk xv *Zur kultische Gestaltung in Sünde und Urschuld*, München 1932, p. 226 e.v.; vert.: *Towards a Liturgical Reform in Religious Essays*, Londen 1931, p. 53 e.v. en hoofdstuk xx *Schweigender Dienst in Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923, p. 171 e.v.; hier als bijlage nr. 2 opgenomen op blz. 265.]

DE TWEE ONTWIKKELINGSPROCESSEN

Het weer binnenlaten van dit *buitenredelijke* aspect in het domein van het *redelijke* leidt tot verdieping van het godsbegrip. Dit mag geen vertroebeling of verzwakking van het godsbegrip worden, want zonder de rationale, vooral zonder de duidelijke ethische elementen, zou het *heilige* niet het heilige van het christendom, met name van het protestantisme zijn.* Naar de volle klank van het woord ‘heilig’, zoals wij het vooral in het Nieuwe Testament vinden en zoals het nu uitsluitend voor ons religieus taalgevoel is vastgelegd, is het heilige immers niet meer alleen het numineuze in het algemeen. Ook niet het numineuze in de hoogste ontwikkelingsfase, maar altijd het volkomen van rationele, doelbewuste, persoonlijke en morele elementen doordrongene en verzadigde. In deze gecombineerde betekenis houden wij de term ‘heilig’ voor het vervolg vast en zullen wij haar gebruiken. Om de historische ontwikkeling goed te begrijpen, stellen wij ons het volgende nog eenmaal helder voor ogen.

Ontwikkelingsfasen van het numineuze

1 – Datgene wat het primitieve religieuze gevoel het eerst beseft in de vorm van demonische vrees en wat zich dan verder ontvouwt, verheft en veredelt, is van huis uit niet, of nog niet, iets rationeels of ethisch. Het is iets dat in part an irrationeel is en waarop het gemiddeld met de beschreven bijzondere gevoelsreflexen op unieke wijze reageert. En de ervaring van dit element of ‘moment’ maakt in zichzelf een ontwikkelingsproces door.¹ Dit staat los van het in eerdere fasen ingezette proces van ‘rationalisering’ en ‘moralisering’, oftewel de internalisering van op ethiek gebaseerde waarden en normen. De ‘demonische vrees’, die zelf allerlei ontwikkelingsniveaus doorloopt, verheft zich tot de fase van de ‘godenvrees’ en van daaruit tot de vreze Gods, c.q. het ontzag voor God (zie p. 26).

¹ Zulke fasen, zuiver binnen het numineuze domein, zijn bijvoorbeeld te zien in de mysterium-facetten zoals het mirum, het paradoxon en het antinomische. Vgl. IV, § 5,2 op p. 53.

Het demonische (*dæmonion*) wordt dan tot het goddelijke (*theïon*). Vrees transcendeert tot verheven stille stemming van verzonken aandacht, en verstrooide en verward opflitsende gevoelens worden *religio*. Het afgrijzen wordt een heilige huivering. De gevoelens van afhankelijkheid en gelukzaligheid in het numen verschuiven van relatief naar absoluut. Misplaatste overeenkomsten en verbindingen worden geleidelijk losgelaten of vrijmoedig van de hand gewezen. Het numen wordt tot God en godheid. Hier horen dan de benamingen *kadosj*, *sanctus*, *hagios*, en heilig bij. En wel in de eerste en meest directe betekenis van deze uitdrukkingen als het absolute numineuze bij uitstek.

Deze voorlopig zuiver op het terrein van het non-rationele zich voltrekende ontwikkeling, is de eerste en voornaamste factor die moet worden nagegaan door de godsdienstgeschiedenis en de godsdienstpsychologie.

2 – Daarnaast, als een bijkomstige en aanvullende factor, moet dan verder worden nagegaan hoe zij samen, in althans een gedeelte, gelijktijdig met deze ontwikkeling meteen de rationalisering en ethisering zich aan de basis van het numineuze besef voltrekt. Ook dit proces kunnen wij nog op de meest verschillende terreinen van de godsdienstgeschiedenis op de voet volgen. Zij na overal neemt het numineuze de ideën van de sociale en individuele idealen van wat hoort, rechtmatig en goed is, in zich op. Deze worden tot de ‘wil’ van het numen, dat zelf tot hun bewaker, (voor-) beschikter en aanspreekster wordt. En meer en meer worden deze ideën een stuk van het eigenlijke wezen van het numen, waardoor dit begrip zelf helemaal in de ethische sfeer komt. Het ‘heilige’ wordt ‘goed’, en het ‘goede’ wordt dan juist daardoor ‘heilig’. Het wordt hoogheilig, wat niet mag worden aangeraakt (*sacrosanct*), totdat er een onlosmakelijke versmelting van beide momenten is ontstaan. Wij hebben dan de volle complexe betekenis van het woord heilig, dat dan goed en *sacrosanct* tegelijk is. Het innige samengaan van deze beide momenten is inderdaad het meest bijzondere van de religie van oud-Israël, althans vanaf Amos.¹

1 [Bijbels profet, die in het midden van de 8^{ste} eeuw v.c. optrad.]

Er is geen God als Israëls God. Want hij is de Heilige¹ in absolute zin (= volmaakt goed). En aan de andere kant geldt ook: er is geen wet als de wet van de Eeuwige, want zij is niet alleen goed, maar eveneens ‘heilig’ (= sacrosanct).²

De steeds duidelijker en krachtiger rationalisering en ethisering van het numineuze is zelf het meest wezenlijke moment van wat wij als heilsgeschiedenis aanduiden. Wij waarderen dit als een telkens groeiende zelfopenbaring van het goddelijke. Tegelijk wordt ons nu duidelijk dat de ‘ethisering van de godsidee’, die ons immers vaak genoeg als een hoofdprobleem en hoofdzaak van de godsdienstgeschiedenis wordt voorgesteld, absoluut geen verdringing of een ‘vervangingsmiddel’ van het numineuze doorniets anders is. Wat er zo voor de dag zou komen, zou geen God maar een substituu(g)god zijn – alleen een vervulling van het numineuze met een nieuwe inhoud. Dat wil zeggen dat het proces van ‘ethisering’, of ‘moralisering’, zich meester maakt van het numineuze en alleen op deze manier volvoerd kan worden.

1 Geen is er heilig als de EEUWIGE, er is geen andere God dan u (1 Samuel 2:2).

2 [Vgl. Jeroen Witkam: Gods heiligheid uit Onze Vader; Gebed en inwijding, Tiel 1991.

* Vgl. SUINFEST, XIV Rationale Theologie gegen naturalistischen Irrationalismus (Der Wittismus und rationale Theologie), p. 190. — Das Heilige is een ‘zoektocht naar de relatie tussen de rationale en niet-rationele factoren binnen het religieuze gedachtegoed. Otto benadrukt in deze Eruitzung zijn rationele opzet: “Namelijk om de niet-rationele aspecten van religie aan het licht te brengen en ze weer tot hun recht te laten komen. Niet om ze te verhullen achter een rookgordijn van algemene ongedifferentieerde ‘irrationaliteit’ (waarin, zoals Hegel zegt, ‘alle Kühle grau sind’) maar om ze door strak omlijnde gevoelsanalyse en symbolische begripteekens zoveel mogelijk te onderscheiden en te duiden waardoor ze dichterbij de rationale sfeer worden gebracht. Dan wordt zichtbaar dat deze buitenredelijke aspecten de duidelijk rationale elementen omranden en net zo goed onlosmakelijk met het religieuze gedachtegoed verbonden zijn. Het staat er zo voor: datgene wat boven alle verstand uitreikt, ist zugleich Grund und Quell aller Vernunft van alle theoretische en praktische rede. Grund und Abgrund zugleich zoals Paul Tillich het treffend formuleerde.”]

HET HEILIGE ALS CATEGORIE A-PRIORI

DEEL I

Het heilige in de volle zin van het woord is voor ons dus een samengestelde categorie. De verbonden elementen zijn haar rationele en haar irrationele bestanddelen. Ten aanzien van beide momenten – dat moet tegenover elk *sensualisme* en elk *evolutionisme* in alle strengheid worden gehandhaafd – is ze een *categorie* zuiver *a-priori*.

Aan de ene kant: de *rationele* ideeën van absolute, voltooide, noodzakelijkheid en werkelijkheid, en precies zo die van het goede als objectieve waarde en van objectief bindende geldigheid, zijn uit geen enkele zintuiglijke waarneming te evolveren. En alle *epigenesis*, *heterogenie*, of hoe we zulke compromis- en verlegenheidsbegrippen ook noemen, maskeren alleen het probleem. De vlucht te nemen in het Grieks is hier, als zo vaak, slechts een bekenenis van eigen onbetreftheid. Wij worden in het geval van de buitenredelijke kanten van onze categorie van het Heilige geheel van alle zintuiglijke waarneming teruggewezen naar datgene wat, onafhankelijk van alle ‘waarneming’ in ‘zuivere rede’, in de geest zelf geheel oorspronkelijk in aanleg aanwezig is. Dit wordt terecht door de mystiek de oergrond, de *fundus animæ* (*Seelengrund*) genoemd.

Aan de andere kant: de ideeën van het numineuze en de daarmee corresponderende gevoelens zijn precies zoals de *rationele* louter zuivere ideeën en gevoelens, waarop de kenmerken die Kant voor de ‘zuivere’ begrippen en voor het ‘zuivere’ gevoel van eerbied aangeeft, op de meest strikte wijze kunnen worden gebruikt. De beroemde inleidende woorden van de *Kritiek van de zuivere rede* luiden immers:

Er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis begint met ervaring. Want hoe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden aangezet als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen in beweging brengen? ... Maar hoewel al onze kennis met de ervaring begint, betekent dat nog niet dat ze daarom allemaal uit de ervaring voortkomen.

En verwijzend naar empirische kennis maakt Kant verschil tussen datgene wat wij door indrukken ontvangen en wat ons eigen kenvermogen, enkel naar aanleiding van zintuiglijke indrukken, uit zichzelf voortbrengt.

Het numineuze gevoel is van de laatste soort. Het breekt los vanuit de diepste kengrond van de ziel. Hoewel het noodzakelijkerwijs in en temidden van zintuiglijke informatie en empirisch materiaal uit de gewone wereld ontspringt, kan het daarmee vanzelfsprekend geen rekening houden. Het gebeurt niet uit, maar door de omstandigheden. Die zijn alleen de aanzet, de stimulus, en de 'gelegenheid' voor het numineuze gevoel om te ontwaken, en kunnen zich daardoor dan in eerste instantie rechtstreeks en naïef vervlechten en verstrengelen met het stoffelijk-zintuiglijke, tot het dit in een geleidelijk louteringsproces weer van zich afstoot en met zichzelf in tegenstelling brengt. Het bewijs dat het bij het numineuze om kennismomenten zuiver a-priori gaat, moet door kritische zelfbezinning worden verkregen zoals Kant vaststelde. Wij vinden, in relatie met numineuze waarnemingen, zintuiglijke en gevoelens die naar hun soort verschillend zijn van alles wat de gewone zintuiglijke waarneming ons kan geven. Zij zijn zelf helemaal geen waarnemingen maar wonderlijke interpretaties en waarderungen. In de eerste plaats van datgene wat zintuiglijk waarneembaar is gegeven. Verder, in een hogere ontwikkelingsfase, zijn het posities van objecten en werkelijkheden waarvan de vormen weliswaar kennelijk producten van de fantasie zijn, maar wel met een eigen ideële betekenis die zelf niet meer tot de zintuiglijk waarneembare wereld hoort, maar erbij worden gedacht als met deze wereld verbonden en erboven uitreikend. Het zijn geen zintuiglijke waarnemingen en ook geen soort 'transmutaties' ervan. De enige mogelijke verandering van een zintuiglijke waarneming is, dat de concrete zichtbaarheid van allerlei intuïtieve waarnemingen (*Anschaulichkeit*) overgaat in de abstracte denkvorm. Het ondergaat nooit een metamorfose van de ene klasse van waarnemingen naar een kwalitatief andere realiteitsklasse. Ze verwijzen, net als de zuivere verstandsbegrippen van Kant en de ethische of esthetische ideeën en waardeoordelen, naar een verborgen zelfstandige bron van waaruit religieuze ideeën en gevoelens gevormd worden.

Het is een bron die onafhankelijk van de zintuiglijke ervaring in het gemoed ligt. Het gaat hier om een 'zuivere rede' in de diepste zin, die omwille van het overschuimende karakter van haar inhoud zowel onderscheiden moet worden van de zuivere theoretische als van de zuivere praktische rede van Kant. Het is iets dat nog hoger en dieper is dan dat. Wij noemen het de zielegrond (*Seelengrund*).

Het is het goed recht, ook van de evolutieleer, om het verschijnsel religie te willen 'verklaren'. Toch is dat in werkelijkheid de taak van de godsdienstpsychologie (blz. 270). Want om te kunnen verklaren, moet je het primair gegeven hebben waaruit je kunt verklaren. Uit niets kan niets verklaard worden. Natuur kan alleen verklaard worden door wetmatige basisprincipes van natuurkrachten te onderzoeken. Deze zelf nog eens weer te willen verklaren, is zinloos. In het spirituele domein echter is dit primaire, waaruit ik verklaar, de redelijke geest zelf met zijn talenten, krachten en principes die ik moet aannemen, maar die ik zelf niet kan verklaren. Hoe geest (geen ik) wordt, wilt hier te zeggen. Dit is in feite wat de epigenesistheorie graag wil proberen. De geschiedenis van de mensheid begint met de mens. Daar moet je van uitgaan om deze geschiedenis te begrijpen. Je moet hem veronderstellen als een wezen dat, in aanleg en wat zijn krachten betreft, voldoende verwant is aan ons zelf – want het is een hopeloze zaak om zich in het gemoedsleven van een aapmens (*pithecanthropos erectus*) te verdiepen. Ook de roerselen van de dierenziel kunnen wij alleen verklaren omdat er een vage gelijkenis is en doordat wij vanuit de ontwikkelde geest proberen terug te gaan. De laatste te willen begrijpen en te willen afleiden uit de eerste, zou betekenen dat wij het slot tot de sleutel maken, dat wij het lichte uit het donkere ophelderen. Een onverklaarbaar eenvoudig gegeven is al het eerste oplichten van het bewuste leven uit de 'dode' stof. Maar het hier oplichtende is al een gekwalificeerde hoeveelheid die wij moeten begrijpen als een met een kiem te vergelijken aanleg, waaruit tegelijk met een steeds fijner wordende lichamelijke organisatie steeds rijpere vermogens ontluiken. En het gehele gebied van het verdierlijkte (*untermenschlichen*) zielenleven ontvangt alleen maar wat licht, omdat wij het nog eens opnieuw verklaren als een

‘kiem’ van de ‘kiem’ van de ontwikkelde geest zelf, die tot deze in een embryonale verhouding staat. Wat echter een ‘kiemaanleg’ (*Anlage*/pre-dispositie) betekent, is niet helemaal duister voor ons. Want in ons eigen ontwaken en opgroeien tot geestelijke volwassenheid volgen wij in onszelf min of meer de ontplooiing van de kiemaanleg tot rijpheid van het kiemzaad tot de boom, die geen verandering en ook geen een pure toevoeging van iets nieuws betekent.¹

Wij noemen dus deze bron een verborgen *aanleg* van de menselijke geest die, door prikkels gewekt, wakker wordt. *Aanleg* voor iets is tegelijk een *teleologische determinante* (doelgerichte vaststelling), een vooraf bepaalde koers van besef, ervaren en gedrag – een *confessie a-priori*. Dat er zo’n religieuze voorbestemming bestaat kan niemand ontkennen die serieus de mens- en religiewetenschap heeft bestudeerd. – Het is een spontaan intuïtief vermoeden en zoeken, een onrustig tasten en smachtend verlangen dat uitgroeit tot een religieuze *opwelling* die pas tot rust komt wanneer zij met zichzelf in het reine is gekomen en haar doel heeft bereikt. Het zijn de stadia van de ‘vooruitlopende genade’ die daaruit voortkomen.

-
- 1 De fysische analogie van deze spirituele of mentale relaties is de verhouding tussen potentiële energie en het arbeidsvermogen van beweging. De acceptatie van zo’n relatie in de wereld van de geest (i.e. een relatie tussen sluimerende en dynamische gedachten) en is weliswaar alleen te verwachten van iemand die er toe kan besluiten als laatste reden van alle geest in de wereld de absolute geest als volkomen feitelijke werkelijkheid (*actus purus*) aan te nemen, wiens uitstraling (*ellampatio*), zoals Leibniz zegt, de eerstgenoemde geest is. Veronderstelt dan niet ook hier, net als elders, al het werkelijke als grond van zijn mogelijkheid, zoals Aristoteles al heeft aangetoond? Zo moet ook de zich in de wereld ontwikkelende geest als grond van zijn mogelijkheid de absolute geest aannemen. En het is inconsequent om wel in de fysische wereld, zoals gebruikelijk is, de werkelijkheid als een systeem van verzamelde energie, waarvan de overgang in kinetische energie immers dit wereldgebeuren moet zijn, als uitgangspunt te eisen en dit niet te doen in de verstandelijke en geestelijke wereld.
- 2 [Vgl. M. J. Langeveld, vi ‘Een kwestie van gevoel of aanleg’ uit *Kind en religie*, Utrecht 1956 en H. C. Rümke, *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Kampen 2004.]

Suso beschrijft ze meesterlijk als volgt:

Geliefde, tedere Heer! Mijn ziel heeft van jongs af aan iets gezocht met een opgejaagd verlangen. Wat dat is heb ik ook nu nog niet helemaal begrepen. Heer, ik heb het nu ettelijke jaren vurig nagejaagd, en het is mij nog nooit voldoende duidelijk geworden, want ik weet niet goed wat het is. En toch is het iets dat mijn hart en mijn ziel meesleurt, en waar zonder ik nooit tot echte rust kan komen. Heer, ik wilde het in de vroege dagen van mijn jeugd in het geschapene zoeken, zoals ik anderen voor mij zag doen. En hoe meer ik zocht, des te minder ik vond. En hoe dichter ik er bij kwam, des te meer verwijderde ik mij ervan... Nu gaat mijn ziel tekeer in haar zoektocht er naar, want ik had het zo graag... O, wee, wat is het toch, of van welke aard is het, dat zo geheel verborgen in mij speelt?

En Augustinus zegt in zijn *Belijdenissen* x, xx:29:

Waar hebben ze het leren kennen, dat zij het zo willen? Waar hebben ze het gezien, dat zij het lief hebben gekregen? Er is geen twijfel aan: wij hebben het op de een of andere manier.²

Dat zijn de dingen van een aanleg die tot een zoeken en een stuwende impuls wordt. Wanneer ergens de biogenetische grondwet, die de ontwikkelingsfasen en -momenten van een individu terugvindt in die van zijn soort, werkelijk heeft gespeeld, dan hier. De drang die de menselijke rede bij de intrede van de speciës mens in de geschiedenis meebracht, werd lang geleden als gedragspatroon (*Veranlagung*), niet alleen bij individuen maar voor de soort als geheel, deels door aantrekkingskracht van buiten af, deels door een druk van binnen uit, tot *bezieling*, tot een religieuze impuls. Het begint ongeleid in tastende beweging, in zoekende voorstellingsvorming, en gaat verder, door een steeds vooruitstrevender ideeënproductie die over zich zelf tot helderheid wil komen, en tot helderheid

1 Werke, J. Denifle, p.311

2 Vergelijk ook het gehele hoofdstuk 10 van zijn *Belijdenissen*.

komt door een ontplooiing van de donkere a-priori ideeëngrondslag zelf, waaruit de bezieling ook zelf is ontsprongen.¹ En deze beweging, dit zoeken, dit produceren en zich ontvouwen geeft de opmars van de ontwikkeling van de religie in de geschiedenis weer, wiens bijkomende karakteristiek wij op de laatste bladzijden van dit boek zullen behandelen.²

Over de uitdrukkingen ‘categorie’ en ‘aanleg’ kan in het kort het volgende gezegd worden: De uitdrukking ‘categorie’ gebruiken wij in haar eerste filosofische betekenis.³ Dat wil zeggen: ‘grondbegrip’ en geeft, net als begrip in het algemeen, een objectief, het voorwerp zelf toebehorend kenmerk aan. – ‘Aanleg’ betekent talent hebben voor het verkrijgen van kennis die in ons geval eerst intuïtieve kennis is, dat wil zeggen ‘donkere, niet uitgelegde’; en dan het eerste gevoelsmatige zich meester maken van zulke kennis. ‘Aanleg’ in deze zin is dan uitgangspunt en bron of ‘grondslag van ideeën’ van de zich explicerende kennis. Deze ideeëngrondslag ten slotte is een (gevoelsmatige) kennis met ‘a-priori’, vanwaar zij niet door zintuiglijke waarneming verkregen wordt, ook niet verkregen kán worden en op niets van zintuiglijke waarneming doelt.⁴

Abraxas|Zuider-Amstel

1 Vergelijk wat Kant in zijn lezingen over psychologie [*Vorlesungen über Psychologie: Mit einer Einleitung: Kants mystisch-Weltanschauung*, uitgave Leipzig 1889, p. 11; [Forschheim 1964] zegt van de ‘in het veld van donkere voorstellingen verborgen liggende schat, die de diepe afgrond der menselijke kennis uitmaakt, welke wij niet kunnen bereiken’. De ‘diepe afgrond’ is namelijk de ‘zielegrond’ (*fundus animæ*), die wij bij Suso aantreffen.

2 Cf. pp. 245-246

3 [I.e. in de logica van Aristoteles en Kant.]

4 Over gevoelsmatige kennis zie R. Otto: *West-östliche Mystik*, 2^e druk, *Bemerkungen § Gefühl*, p. 383 en *Gefühl des Überweltlichen*, *Nachträgliche Bemerkungen § Schlussbemerkung über Gefühl*, p. 327 e.v. [Otto citeert daar Goethe, *Faust* 3455: *Ik heb geen namen daarvoor!* KLEINERE AANVULLINGEN nr. 12]

DE VROEGSTE RELIGIEUZE FENOMENEN

Pas op grond van deze voorafgaande veronderstellingen worden ook de ontstaansgeschiedenis en de verdere ontwikkeling van religie voor ons begrijpelijk. Het is zeker zo dat er aan het begin van de godsdiensthistorische ontwikkeling bepaalde wonderlijke dingen liggen die maar weinig lijken op wat wij tegenwoordig onder religie verstaan. Deze ontwikkelingen zijn er als een soort voorhof aan voorafgaan en hebben ook later nog diep op haar ingewerkt. Zaken als rein en onrein, dodengeloof en dodendienst, zielenverering, tovenarij, sprookje en mythe, verering van natuurvoorwerpen, al of niet verschrikkelijk, wonderlijk, schadelijk of nuttig, het zonderlinge idee van de macht (orenda of mana), fetisjisme en totemisme, dier- en plantenverering, demonisme en polydemonisme. In al deze zaken, hoe verschillend ze ook van elkaar zijn en hoe ver zij ook afstaan van werkelijke religie, spook noch tollaz, is een zeer tastbaar gemeenschappelijk en wel een numineus element, en daardoor (daardoor alléén) vormen zij een voorportaal van de religie.

Zij zijn niet oorspronkelijk uit deze numineuze elementen voortgekomen maar hebben wellicht een nog voorafgaande fase, waarop ze niets anders waren dan enkel 'gewone' producten van een primitieve fantasie uit de naïeve oertijd. Maar deze krijgen dan een inslag van een duidelijke eigen spoor, en daardoor worden ze tot het voorloef van de religieuze geschiedenis. Deze maakt ze pas tot vaste structuren en verleent ze die geweldige macht over het gemoed, waarvan de geschiedenis overal getuigenis aflegt. Wij proberen nu dit spoor te pakken te krijgen en in zijn ondeelbare numineuze aard te leren kennen.

1- Wij beginnen met de tovenarij of magie. Er is te allen tijde en ook tegenwoordig nog een 'gewone' tovenarij, namelijk eenvoudige schijn- en analogiehandelingen die volkomen onoverdacht en zonder enige theorie worden verricht, om de een of andere gebeurtenis naar eigen wens te beïnvloeden of te reguleren, hoewel de gebeurtenis zelf helemaal buiten

het terrein van deze handelingen ligt. Je kunt dat op elke kegelbaan waarnemen. De kegelaar werpt zijn bal. Hij heeft gemikt en wil nu dat de bal van de zijkant alle kegels omverwerpt, met andere woorden ‘acht om de lange’ gooit. Vol spanning gaat hij de loop van de bal na. Hij buigt zijn hoofd, het bovenlichaam iets terzijde, balanceert op één been, gooit zich, wanneer het kritieke punt van de baan is bereikt met een ruk naar de andere kant, drukt nog eens na met hand en voet, doet nog een laatste ruk. En nu is het gebeurd. Na alle gevaren loopt de bal goed in. Wat bezielde de man? Hij bootste de loop van de bal niet na, hij wilde die loop voorschrijven en bepalen. Dit doet hij kennelijk helemaal zonder zich zijn grappig gedrag te realiseren, zonder de overtuiging dat alles, dus ook de bal, bezield is. Hij denkt niet aan een welwillende samenhang van zijn eigen zielskracht met de zijl van de bal. Hij verricht alleen een naïeve analogiehandeling om een bepaalde wens te realiseren.

Het gescharrel van regenmakers, de naïeve beïnvloeding van zonneloop en maanloop, van wolken en wind en roofveerkrakers zijn vaak niets anders en in het eerste begin misschien overal niets anders geweest dan zulke naïeve analogiehandelingen. Maar het is ook duidelijk: zolang ze niets anders zijn, zijn ze ook nog helemaal geen tovenarij in de eigenlijke zin van het woord. Een nieuwe, eigensoortige inslag moet erbij komen: het moment dat men gewoonlijk bovennatuurlijke inwerking noemt. Met het bovennatuurlijke heeft het echter niet direct te maken, deze uitdrukking is veel te wezelen en overschat de naïeve mens. Het denkbeeld van natuur als een samenhang van wetmatig gebeuren is het moeilijkste en laatste dat de abstractie vindt. En toch moet dit natuurbegrip gevonden of op zijn minst vermoed worden om het begrip van het tegenovergestelde, het bovennatuurlijke, tot stand te laten komen.

Ook met ‘geest’- of ‘zielskracht’, zoals de filosoof en psycholoog Wilhelm Wundt het wil hebben, is hoegenaamd niets verklaard. Want ten eerste wordt tegenwoordig algemeen erkend dat magie losstaat van een geloof in geesten of zielen en waarschijnlijk ook al eerder bestond. En ten tweede komt het er hier helemaal niet op aan door welke soort van krachten, hetzij door ‘zielen’-krachten of andere, maar door welke kwaliteit van

krachten het magische effect wordt veroorzaakt. Deze kwaliteit waaraan de magisch genoemde krachtige werkingen wordt toegekend, of ze nu overigens sterk of zwak, buitengewoon of heel triviaal, al of niet door zielen uitgeoefend zijn, kan alleen worden aangegeven door dat eigenaardige gevoelsmoment van het 'volstrekt andere'. Het angstig-vreemde, waarover wij al hebben gesproken. Een onheilspellende kracht en een kracht van iets griezeligs steekt in de tovenarij. En waar deze verder verdwijnt, is er geen tovenarij meer, maar techniek of handigheid.

2- Met de dodendienst is het precies zo. Deze komt niet voort uit een bezielde theorie waarmee de schriftloze mens zich het levenloze, en dus ook de doden, voorstelt als iets dat vervuld is van leven en kracht. Deze hele leer van een zogenaamde albeziening is niets meer dan een studieus verzinsel. Dit wordt nog erger wanneer het onbeholpen ineen wordt geflanst en vermengd met het zielengeloof, wat iets volstrekt anders is! De dode wordt belangrijk voor ons en bedrukt wanneer hij iets ijzingwekkends oproept, en alleen om die reden. Zowel voor de naïeve schriftloze als voor de moderne beschaafde mens komt dit tot stand met zo'n rechtstreekse gevoelsdrang, dat wij het gewoonlijk als iets vanzelfsprekends aanvaarden, en er daarbij weer helemaal geen rekening mee houden dat in de waardering van iets als 'ijselijk' of 'griezelig' ook hier een geheel zelfstandige, beslist eigensoortelijke gevoelsinhoud opduikt die het enkele feit van doodzijn niet kan verklaren. 'Natuurlijk' gegeven gevoelsreacties op wat dood is, zijn er blijkbaar maar in twee soorten.

Aan de ene kant is er de walging voor het rottende, stinkende, weerzinwekkende. Aan de andere kant is er de doodsangst, de vrees voor de dood, en het huiveringwekkende als dreigend gevoel en belemmering van de eigen levenslust die zich bij de aanblik van een dode, vooral wanneer het om een lid van de eigen soort gaat, onmiddellijk voordoet. Beide uitingen zijn al bij de dieren te vinden. Ik heb dat zelf een keer heftig meegemaakt toen wij op een eenzame tocht plotseling het lichaam van een dood paard aantroffen en Diana, mijn voortreffelijke paard, de dode soortgenoot herkende en toen blijk gaf van de meest natuurlijke schrik.

Maar deze beide gevoelsmomenten zijn zeker nog niet *de kunst van het griezelen* (in de woorden van het oude volksverhaal). Het is iets nieuws en wil, zoals ons sprookje¹ terecht zegt, worden ‘aangeleerd’. Dat wil zeggen dat zij niet zonder meer met de overige ‘gewone’ en normale gemoedsfuncties van walging of schrik al aanwezig is, of daaruit analytisch is te verkrijgen. Het is een ‘vreze’ (ontzag) van totaal eigen hoedanigheid (*sui generis*). Er is geen enkele reden om aan te nemen dat wij hier met een volkspychologisch element, dat wil zeggen met een als vanzelfsprekend volksgevoel te maken hebben, waarvan je al van tevoren zou mogen aannemen dat het overal en algemeen aanwezig was. Dit ‘talent’ heeft niet iedereen zomaar en heeft ook nu nog niet iedereen. Eerder zijn het eigenlijk ook hier allereerst ongetwijfeld bijzonder begaafden geweest die zulke gevoelens bezaten en ze, door er uitdrukking aan te geven, bij anderen opwekten. Zelfs de dodenvrees, en vanuit daar de dodendienst zijn als het ware gesticht en hebben hun ‘grondleggers’ gehad.

Copyright 2020

3- We nemen nu de begrippen ‘zielen’ en ‘geesten/spoken’ onder de loep. Het kan misschien worden aangetoond dat zielsvoorstellingen niet de fantasievolle tussenkomsten nodig hadden om tot stand te komen waarover de animisten ons vertellen. Aan de andere kant is het stellig een diep ingrijpend moment geweest – ingrijpender dan de ontdekking van het eerste werktuig of van het vuur – dat doden niet meer, als overbodig of hinderlijk, een oudiweg aan de kant werden geschoven maar als iets lucubers werden beschouwd. Je moet dit eens, door de gedachte hieraan wat langer vast te houden, voor jezelf principieel duidelijk maken. Dan zul je ook meevoelen dat met dit in beweging komen van het griezelige zich in het menselijk gemoed een deur opende naar een geheel nieuw gebied waarvan het *akelige* alleen een eerste en een ‘ruw’ aspect is. Maar weer is het ontstaan van de voorstellingsmogelijkheid (*ideatie*) van zielen niet het belangrijkste. Integendeel, het kwalitatieve gevoelsmoment hiervan is van belang. Dit bestaat niet daarin, dat de zielen dunner of minder zichtbaar

1 [Gebrüder Grimm: Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen.]

zijn dan het lichaam, of zelfs onzichtbaar en luchtvormig. Vaak zijn ze dit allemaal tegelijk en net zo vaak zijn ze niets van dit alles, en meestal zijn ze het en zijn ze het ook niet. De essentie van ‘zielen’ of ‘geesten’ ligt niet in hun door fantasie en begrip samengestelde tooi, maar eerst en voornamelijk in het feit dat ze een spook, een schrikbeeld zijn, en wel allereerst met het oog op die vreesverwekkende kant die wij eerder beschreven. Maar een spook kan weer niet worden verklaard uit gewone gevoelens. En de verdere ontwikkeling, dat deze altijd zeer fel geschuwde spokende ‘ietsen’ (dat is de enige begripsmatige kern, die je er werkelijk aan kunt toekennen) later wezens worden die positief worden vereerd en bemind en zich tot geesten, tot helden, tot goddelijk vereerde voorvaders (*pitri's*), demonen, heiligen en goden kunnen verheffen, is net zo onverklaarbaar

Inkijkexemplaar

4- We gaan naar de notie van de magische macht.¹ Macht kan een zeer natuurlijk voorstadium hebben. Dat in planten, stenen en natuurvoorwerpen macht wordt waargenomen, in het dier door inbezitneming van deze dingen zich toe-eigent, dat men het hart, de lever van een dier of een mens eet om zich de macht en de kracht ervan toe te eigenen, is geen religie maar wetenschap. Onze medische wetenschap gaat te werk volgens hetzelfde recept. Wanneer de macht van schildklieren van kalfjes goed is tegen kropgezwollen en idioterie, dan kunnen wij al helemaal niet weten wat wij van paddenhersens en jodenlever kunnen verwachten. Alles hangt hier van de observatie af, en deze medische wetenschap onderscheidt zich in dit opzicht nauwelijks van die van de medicijnman, behalve dat zij nauwkeuriger is en de methode van het experiment heeft. ‘Macht’ heeft geen plek in het voorhof van de religie en is niet bestemd voor religie in de ‘rituelen van de communie’ en ‘sacramenten’, zoals wel wordt gezegd. Het wordt pas eigen aan religie wanneer ook de gedachte aan ‘tovenarij’ en aan het ‘magische’ van het bovennatuurlijke, kortom weer van het ‘volstrekt andere’, eraan is toegevoegd.

Copyright 2020

AbraXas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

1 [Vgl. de macht (*orenda*) van de Noord-Amerikaanse indianen en de bovennatuurlijke kracht (*mana*) van de Pacific-eilanden.]

5- Vulkanen, bergtoppen, maan, zon en wolken worden door de naïeve mens voor *levend* of *bezield* gehouden. Niet door een naïeve theorie over albezieling of pantheïsme, maar als gevolg van precies hetzelfde criterium dat wijzelf gebruiken zodra wij buiten ons eigen levend ik, het enige levende dat voor ons direct waarneembaar is, het levende buiten ons herkennen, namelijk wanneer en voor zover we hier werkzaamheid en macht kunnen constateren; of die constatering juist of onjuist is hangt min of meer van de nauwkeurigheid van de observatie af. Hoewel volgens dit criterium de genoemde natuurvoorwerpen voor de naïeve waarnemer levend kunnen worden, leidt dit *an sich* nog helemaal niet tot mythe en religie. Door natuurlijke fenomenen als levende entiteiten te zien, worden ze zeker nog geen goden. Nee, zij worden het zelfs niet als de mens er wensend en vragend tegenvoor staat. Want vragen is nog geen bidden, en vertrouwen hoeft nog niet religieus te zijn. Zij worden alleen goddelijk als de categorie van het numineuze erop wordt toegepast. En dit gebeurt pas wanneer je er voor de numineuze middelen, namelijk door magie, probeert te beïnvloeden, en daarnaast gelijktijdig hun speciale werkzaamheid of werkwijze als iets numineus, dat wil zeggen als iets magisch, opvat. Niet als ‘bezielde gedachte’ maar als ‘numineuze inwerking’ treden de natuurverschijnselen het voorhof van religie binnen, om later als natuurgodheden objecten van werkelijke religie te worden.

6- sprookjes hebben de gewone fantasie-, vertel- en conversatiebehoefte en de producten daarvan als basis. Een verhaal wordt pas een echt sprookje door de factor van het wonderbaarlijke, door wonderen en miraculeuze gebeurtenissen en werkingen. Dat betekent dus wederom: alleen door een numineuze inslag. En dat geldt in nog sterkere mate voor de *mythe*.

7- Alle tot nu toe genoemde factoren en elementen zijn slechts voorbode op de drempel van het echte religieuze gevoel, een eerste beweging van het numineuze dat (volgens de principes van gevoelsassociatie, die makkelijk voor elk afzonderlijk geval apart kunnen worden aangegeven) hier gecombineerd optreedt. Pas met het ontstaan van het ‘geestesidee’,

met de demon (nog zonder verschil tussen ‘goede’ of ‘boze’ demon) begint de vorming van een werkelijk zelfstandige religie. De meest authentieke vorm kan worden gevonden in die wonderlijke oud-Arabische godheden: plaatselijke numina, die eigenlijk niets anders zijn dan wandelende demonstratieve voornaamwoorden (*pronomina*)¹, niet gevormd uit de mythe, want ze hebben meestal geen mythologie, niet ontwikkeld uit natuurgodheden of gegroeid uit ‘zielen’ of ‘geesten’. Toch worden ze in diepe eerbied ervaren als godheden met machtige kracht. Het zijn zuivere uitingen van het religieuze gevoel zelf. Bij hen is het volstrekt duidelijk dat ze geen collectief product van massafantasie zijn, dat voortkwam uit de volkspsyche, maar schouwingen waren van profetische naturen. Bij deze numina hoort steeds de ziener (*kāhin*), de primitieve oervorm van de profeet. Alleen hij beleeft een numen origineel. En waar en wanneer het zich door zo’n *kāhin* geopenbaard heeft, daar ontstaan rituelen en cultische verbanden. Bij het numen hoort een ziener, zonder deze is het er niet.²

Inkijkexemplaar
Copyright 2020

8- De notie zuiver en onzuiver was er, vóór religieuze toepassing, al in de gewone zin. Gewoon onzuiver is wat sterke gevoelens van natuurlijke walging opwekt, het walgelijke. Deze walggevoelens hebben vooral in de primitieve ontwikkelingsfase grote macht over de mensen. ‘Ed boer niet kent, dat vreet hij niet’. Deze emotionele reacties zijn waarschijnlijk onderdeel van ons natuurtalent voor zelfbescherming. Het zijn instinctieve waarborgen voor vele belangrijke levensfuncties.

AbraXas | Zuider-Amstel
Alle rechten voorbehouden.

(Het effect van beschaving verfijnt later de gevoelens van walging en afkeer.

Door het een richting te geven naar andere objecten neemt het de walging weg van veel dingen waar de natuurmens afkeer van heeft. Cultuur verbindt haar

1 Bij de uitdrukking *wandelende demonstratieve pronomina* als eerste poging het numineuze object aan te duiden schrijft Spitzer mij: in Roemenië heten vrouwelijke demonen *jelele*, dat betekent letterlijk de zijen = het voornaamwoord zij in meervoud. [KLEINERE AANVULLINGEN nr. 14. Vgl. de aanduiding ‘*Aquerò*’ (‘dat’, ‘het’) van B. Soubirous voor het door haar aanschouwde in A. Ravier, *Les Écrits de Bernadette*, Parijs 1961, p. 339 e.v.

2 Vgl. GDÜ hfdst. IV § 7 *Numinose Apperzeption einer Naturerscheinung*, p. 79.]

aanvankelijk aan veel zaken die voor deze mens niet walgelig zijn. Deze verfijning betekent tevens een verzwakking in de intensiteit van de emoties. Wij ervaren de walging niet meer met de robuuste, krachtige en drastische energie van de primitieve mens. In dit opzicht is er nog steeds een duidelijk verschil te zien tussen eenvoudige plattelandsbewoners en de 'overgevoelige' stadsmens. Wij hebben een afkeer van veel dingen die de boer onschuldig voorkomen; maar waar de boer van walgt, daarvan walgt hij nog veel grondiger dan wij.)

Tussen deze alledaagse sterke gevoelens van afkeer en het gevoel van het 'griezelige' bestaat een zeer nauwe verwantschap. Daardoor wordt het ons, door de wisselwerking tussen corresponderende gevoelens en emoties, snel duidelijk hoe het profane onzuivere in het domein van het numineuze moet ingoeden. Je kunt het feitelijke wordingsproces hier bijna a-priori construeren zodra je de sleutel van het probleem, namelijk de genoemde wisselwerking en deze wetmatigheid, in de hand hebt.

Wij zelf ervaren dit nu nog heel direct bij de afkeer van bloed. Bij de aanblik van stromend bloed vergroen ook wij op een zo digenaardige manier dat moeilijk is uit te maken wat daarin sterker is: het moment van fysieke afkeer of van het griezelen. Later traden dan de meer ontwikkelde elementen van de vrees naar voren en vormden zich de hogere voorstellingen van het demonische en goddelijke, van sacraal status, aan konden bepaalde dingen 'onzuiver', namelijk negatief-numineus, worden. Dit gebeurde ook zonder dat er iets gewoon onzuivers aanwezig was of uitgangspunt daarvoor was. En leerzaam voor de invloed van de gevoelsassociatie is het, dat nu omgekeerd ook het gevoel van het numineus-onzuivere zich vlug en gemakkelijk aansluit bij de natuurlijke gevoelens van afkeer (d.w.z. het gevoel van 'gewone' onzuiverheid), dat dingen walgelig worden die van huis uit helemaal niet walgelig, maar wel numineus-griezelig waren. Ja, zulke gevoelens van walging kunnen zich nog lang zelfstandig handhaven wanneer de numineuze vrees, die het eens opriep, zelf allang is weggekijnd. Hieruit kunnen gevoelens van sociale afkeer, bijvoorbeeld gevoelens van ongelijkheid (*Kastengefühl*), worden verklaard. Zij hadden ooit een zuiver demonische oorzaak maar kunnen zich blijikbaar handhaven, ook wanneer die oorzaak allang is uitgestorven.

9- De voorbeelden 1 t/m 8 kunnen préreligie worden genoemd. Maar dat zijn ze niet in die zin alsof daardoor religie en de mogelijkheid daarvan verklaard zouden worden: veeleer zijn ze zelf pas mogelijk en verklaarbaar vanuit een religieus grondelement, namelijk uit het gevoel van het numineuze. Dit is een psychisch oer-element dat in zijn eigen karakter zuiver wil worden opgevat en zich niet vanuit iets anders laat verklaren. Net als alle andere psychische oerelementen duikt het te zijner tijd op in de ontwikkeling van het menselijk geestesleven en is dan eenvoudig aanwezig. Dit tevoorschijn komen kan het zonder twijfel pas wanneer aan bepaalde voorwaarden is voldaan. Voorwaarden van lichamelijke orgaanontwikkeling, van andere psychische krachten, van het algemene gevoelsleven, van de vatbaarheid voor impulsen en de uitingen van spontaneïteit, van de mogelijkheid om indrukken en ervaringen te ontvangen van datgene wat buiten ons is en in ons gebeurt. Maar zulke voorwaarden zijn voorwaarden, geen oorzaken of dragende elementen.

Dit feit erkennen betekent niet dat het kwetsief naar het mysterieuze of supernaturalistische wordt verschoven, hoogstens dat voor dit element (de *sensus numinis*) staande wordt gehouden wat ook geldt ook voor andere primaire kenmerken van ons innerlijk leven. Hartstocht of verdriet, liefhebben of haten, alle vermogens van de zintzinnelijke waarneming zoals ontvankelijkheid voor licht en geluid, ruimtegevoel en tijdgevoel, en dan verder alle hogere krachten van de ziel treden – ongetwijfeld volgens wetten en onder bepaalde voorwaarden – evolutionair te hunner tijd op. Toch zijn al deze menselijke kenmerken op zich iets nieuws. Ze zijn onafleidbaar en kunnen alleen worden verklaard voor zover wij een aan de ontwikkeling ten grondslag liggende potentierijke geest aannemen. Deze geestelijke capaciteiten komen steeds beter tot hun recht naarmate aan de voorwaarden van de evolutieladder wordt voldaan. En zo is het nu ook gesteld met het gevoel van het numineuze.

10- Het zuiverste geval van spontaan ontwakend gevoel van het numineuze is wellicht het in nummer 7 genoemde *gevoel van het demonische*. Het heeft voor de ontwikkeling van de religie zo'n bijzondere betekenis,

omdat het religieuze gevoel hier van begin af aan zich niet (door prikkels van de gevoelsassociatie) naar aardse, tot deze wereld behorende dingen laat afleiden door het ten onrechte voor numineus te houden, maar óf zuiver gevoel blijft zonder begripsmatige objectivering zoals in de panische schrik (in de letterlijke betekenis), óf daarentegen in de eigen fantasievoorstellungen zijn eigen duistere referentiepunt symboliseert. Juist dit laatste is voor ons navoelen en ons besef nog enigszins toegankelijk en kan daardoor een beetje licht werpen op de ontplooiing van louter gevoel naar de overgang in de richting van zijn 'verklaring' en naar de productie van eigen voorstellingsvormen van het numineuze object. Het is iedereen die een levendig gevoel bezit wel eens overkomen dat hij het op een of ander moment of op de een of andere plaats ech 'eng' of 'griezelig' vond. Wie in staat is tot een nauwkeurige psychologische analyse kan over zo'n gemoedstoestand het volgende opmerken. Ten eerste – we spraken er al over – het bijzondere en onafleidbare kwalitatieve karakter ervan. Ten tweede is er de zeer unieke menselijkheid van de hiërlijke aanleidingen tot deze gemoedstoestand vaak heel klein zijn, ja vaak zo gering dat men zich er nauwelijks rekenschap van kan geven, en dat ze meestal in geen enkele verhouding staan tot de kracht van de indruk zelf. Sterker nog, de aangrijpende gevoelservaring overslijt zozeer in kracht en meeslepend geweld alles wat de directe omstandigheden van plaats en tijd zelf aan indrukwekkends hebben, dat je hier nauwelijks van indruk, hoorsels van een zekere aansporing en aanleiding, kunt spreken. Deze huivering en griezeling breken veeleer uit de diepten van de ziel naar boven, tot welke diepten de indrukken niet reiken, en ook de kracht waarmee het losbreekt is zoveel sterker dan de enkele aansporing van buiten, dat de eruptie zo al niet helemaal, dan toch wel bijna spontaan genoemd kan worden. Hiermee zijn we aangekomen bij het derde punt dat uit de psychologische analyse van de beleving van het 'griezelige' c.q. 'onheilspekkende' naar voren komt, namelijk dat in die beleving betekenissen met een unieke zelfstandige inhoud moeten zijn opgeroepen en opgewekt. Hoewel die inhoud volkomen duister, sluimerend en in wording is, vormt deze de eigenlijke basis voor de huiveringwekkende emotie.

Wanneer zulke betekenissen niet in een of andere vorm al van tevoren aanwezig zijn, kunnen er geen gevoelsbewegingen plaatsvinden. De genoemde gemoedstoestand kan nu – in de vierde plaats – zuiver gevoel blijven en zijn beloop krijgen, zonder zich uit zijn duistere gedachteninhoud los te maken. Wanneer de emotie op deze impliciete wijze onder woorden wordt gebracht, zal dat niet veel meer zijn dan een schamele uitroep zoals ‘wat eng!’ of ‘wat een griezelige plek is dit’. Maar zo’n emotie kan zich ook losmaken, dan komt de expliciete betekenis naar voren. Een eerste expliciete uitleg, hoewel nog in enkel negatieve termen, is er al zodra je bijvoorbeeld zegt: ‘het is hier niet pluis’, ‘het is eng’. En een overgang naar positieve uitdrukking is in het Engels: *This place is haunted*. Hier treedt de donkere ideeën- toedslag al meer naar voren en begint zich te verduidelijken als een, zij het ook zeer vage, moeiende voorstelling van iets uit de andere wereld, van een werkelijkheid, een actieve realiteit van numineus karakter, die dan in verdere ontwikkeling als een *numen loci*,¹ als een demon, als een *Flamma* of *Faith*, of op een andere manier concreter gestalte gaat aannemen.

Jacob zegt in Genesis 28:17:

Hoe ontzaglijk kon bis deze plaats. Dit is niet anders dan een huis van Elohim.

Dit citaat is heel leerzaam voor de godsdienstpsychologie, namelijk als een duidelijk voorbeeld van het zo juist genoemde. De eerste zin van het vers schetst duidelijk de gemoedsindruk zelf, in de nog niet door de reflectie heengekomen directheid, nog zonder alle zelfontwikkeling en zelfverduidelijking van het gevoel. Deze zin bevat niets anders dan de numineuze oerhuivering. En zo’n oerhuivering als een nog totaal onverklaarbaar (*inexpliciet*) gevoel was ongetwijfeld in veel gevallen voldoende om heilige plaatsen te kenmerken en tot plekken van eerbiedige vrees, ja van ontluikende eredienst te maken. Om het te ervaren was het niet nodig deze zuivere indruk van het huiveringwekkende op te lossen in het

1 [Numina locorum: goddelijke machten die hun aanwezigheid in natuurverschijnselen kenbaar maken; numina van plaatsen, omdat ze plaatsgebonden zijn.]

denkbeeld van een concreet numen dat daar huisde, zonder dat het numen een *nomen*, een benoemde macht, kreeg. Of zonder dat het nomen meer werd dan een enkel voornaamwoord (*pronomen*). Ontzag betonen kan zonder explicatie, maar in de tweede zin geeft Jacob de gereflecteerde en concrete uitleg en betekenis ervan aan, en dan is het niet meer simpelweg de uiting van de eigenlijke ervaring, van de oerbeleving, zelf.

Ook de uitdrukking: ‘het spookt hier’ [*Es spukt hier*] is leerzaam. Deze uitdrukking heeft eigenlijk nog helemaal geen echt onderwerp, zij zegt nog helemaal niets over dit ‘het’ dat spookt. De concrete denkbeelden van onze volksmythologie van spook, geestverschijning, dodengeest of ziel zitten er *an sich* nog niet in. De zin is eerder enkel een zuivere uitdrukking van het ijzingwekkende gevoel zelf, dat net op het punt staat om uit zichzelf een eerste vage suggestie van een denkbeeld van een numineus iets los te maken; een vrij maken van een aan gene zijde liggende entiteit. Helaas hebben wij voor ‘spoken’ geen hoogstaander en omvattender woord, een woord dat niet meteen in de richting van de bijgevoegde, onzuivere vertakkingen van het numineuze gevoel wijst.¹ Toch kunnen wij er nog de verwantschap in navoelen van het spookgevoel met die primaire numineuze belevingen, waardoor eens door visionaire ervaring huiveringwekkende, heilige, doerluchter bezeten plaatsen, deze begrip-punten van

1 Er is een enigszins gekunsteld Duits woord voor: *Es geistet hier*, of *Wie es doch um diese Stätte ertort*. Zulk geïstet is numineuze tegenwoordigheid, zonder dat er sprake is van een lagerstaand spook. En desnoods kan men het wagen Habakuk 2:20 in het Duits zo te vertalen:

Der Ewige geistet in seinem heiligen Tempel. De Eeuwige waart rond in zijn heilige tempel.

Es sei stille vor ihm alle Welt. Aarde, wees stil voor hem!

Het Engelse *to haunt* is hoogstaander dan ons ‘spoken’. Je zou kunnen zeggen:

The Holy haunts his holy temple –

zonder bepaald te lasteren. Dit *geistern* is vaak hetzelfde als het Hebreeuwse *sjākan*.

Psalm 26:8, *den Ort, da deine Ehre wohnt*, wordt wel voller en echter voor ons gevoel, wanneer wij vertalen: *die Stätte von deiner Majestät umgeistert*. – De *Sjechiena* is geheel en al het *geistern* van de Eeuwige in de tempel van Jeruzalem.

plaatselijke culten en de geboorteplaatsen van de daar vereerde El, werden gevonden. De echo's van zulke oerbelevingen klinken door in Genesis 28:17¹ en Exodus 3.² De plaatsen die Mozes en Jacob hier huldigen zijn echte *haunted places*, plaatsen waar het spookt. Waar het niet pluis is, waar je 'ze ziet vliegen'. Schimmig. Er moet wel worden opgemerkt dat dit gevoel van spoken dan niet de verarmde achteruitgegangene betekenis heeft van ons huidige spookgevoel, maar nog de volle rijkdom aan kracht en ontwikkelingsmogelijkheden van het echte numineuze oergevoel in zich heeft. Het gaat hier om een edelspook. En zonder twijfel heeft ook nu nog de lichte aarzeling die ons in de stilte en in 't halfdonker van onze eigen heiligdommen kan verrassen, een laatste verwantschap niet enkel met datgene wat Schiller noemt in zijn vers *De Kraanvogels van Ibycus* (1797):

Und in Poseidons Fichtenhain En rillend in huiverend ontzag
Tritt er mit frommen Schauer ein, Betreedt hij Poseidons heilig sparrenbos,

maar ook met het echte oergevoel. En met licht huiveren, dat zo'n toestand kan begeleiden, heeft een laatste verwantschap met het 'kippenvel', waarvan wij de numineuze aard al eerder hebben toegelicht.

Wanneer het animisme zijn best doet om de demon en de god met alle geweld uit 'licden en geesten' af te leiden, dan zet het ons op het verkeerde spoor. Als het zou beweren dat het rondspokende verschijningen waren, zou het in ieder geval op het goede spoor zijn.

Dat wordt gedeeltelijk bewezen door enkele etimologische termen die oit op de oorspronkelijke huivering voor de rondspokende geest (in de goede betekenis) betrekking hadden, en die daarom later tot aanduidingen van zowel de laagste als de hoogste vormen van 'vrees' of 'ontzag' konden uitgroeien. Zo'n term is het raadselachtige woord *asoera* in 't Sanskriet. *Asoera* is het huiveringwekkende in de betekenis zoals Jacob het woord gebruikt – het 'vreemd-benauwend'. Later is het in het Indiaas een technische uitdrukking voor het spookachtig demonische van een lagere fase.

1 'Wat een ontzagwekkende plaats is dit...'

2 Mozes door God geroepen bij de Horeb.

Het is ook in oeroude tijd de bijnaam van de verhevenste van alle goden van Rig-Veda, de onheilspellend-verheven Varoena. In het Perzische Ahura Mazda¹ wordt het de naam van de ene eeuwige godheid zelf.¹ Hetzelfde geldt voor de term *adbhoeta*.² ‘Een *adbhoeta* beleef je in een leeg huis’, zegt een oude definitie. Het zijn de koude rillingen, het huiveren en griezelen, datzelfde enge gevoel dat ons ook in een verlaten, leeg huis kan overvallen. Aan de andere kant is *adbhoeta* óók de naam voor het volkomen bovenwereldlijke wonder en zijn fascinans, ja voor het eeuwige Brahman en zijn heil, voor ‘het Adbhoetam, dat alle woorden te boven gaat’.³ Wat voor *asoera* en *adbhoeta* geldt, geldt waarschijnlijk ook voor het Griekse *theos*. De stam daarvan is misschien nog dezelfde als die van *ge-twās*⁴ uit het

Inkijkexemplaar

1 Zulke betekenisveranderingen hebben zich niet alleen in de grijze oudheid voltrokken, maar kwamen geheel verwant nog niet lang geleden in de Duitse taal voor.

Schauerhaft (huivering-, ijszingwekkend, gruwelijk, griezelig) betekent nog in de 18^e eeuw beslist het geheel in ijs en in ijs in het zgn. meed. o. in de zin van eerbiedige vreeze. Het betekent ongeveer hetzelfde als het huidige *schauervoll* (huivering-, ijszingwekkend, ijselijk, vreselijk). Pas later vervalt het dan tot de aanduiding van het goddeloos-afschuwelijke, het negatief numineuze, en tegelijk vervakt het zich, wordt *erfvaat* en *erfrest* over het geheel zijn numineuze zin en klank.

Tegenwoordig betekent het ternauwernood nog iets waarvoor men huivert, maar iets waarover men zich ergert. Es ist *schauerhaftes Wetter*. Het is verschrikkelijk

weer. Een typisch voorbeeld van woordinflatie. Tenakeerg. Das Gefühl der Überweltliche hfdst. ix: Steigende en Sinkende Numina; hfdst. v: Hymnen aus dem Rig Veda, p. 126.

2 A-dbhoeta betekent *arrëton*, lett.: het onzeggbare, het ongrijpbare. Maar het is in de eerste plaats exact hetzelfde als ons *mysterium stupendum*, terwijl *asoera* het *tremendum* is.

3 Vgl. R. Otto, *Dīpikā des Nivāsa*, p. 46. — *Adbhoeta* (en *āścarya*) zou een nauwkeurige Sanskrietvertaling van ons *numineus* zijn wanneer het niet allang, net als ons ‘wonderbaarlijk’, een hoeveelheid profane vervlakkingen in zich had opgenomen. Vgl. ook het fijnzinnige onderzoek over het gevoel (*rasa*) van *adbhoeta* t.o.v. het gevoel van het verschrikkelijke, heroïsche, geduchte en walgelijke bij Bharata Muni, in M. Lindenau, *Beiträge zur altindischen Rasa Lehre*, Leipzig 1913.

4 [Vgl. het Middelnederlands: *gedwas* en *afsgedwas* met ongeveer dezelfde betekenissen.]

Middelduits en spook, geestverschijning of schim betekent. Ook hier schijnt een oorspronkelijk oud woord voor het numineus-enge (voor de rondspokende geest, 'Edel-spuk') tot de waarde van een godsaanduiding te zijn gestegen én in het spookachtige te zijn neergezonken. Ja, zelfs in het Hebreeuws is de ontwikkeling misschien ooit zo geweest. Want de 'geest', het dodenspook van Samuël, dat de heks van Endor voor Saul laat opkomen (1 Samuel 18:13) wordt precies zo genoemd als de godheid: Elohim.

'Wees niet bang', antwoordde de koning haar. 'Zeg liever wat u ziet.'

'Ik zie een geest uit de aarde opkomen.'

11- Op grond van onze hypothese dat er in het gevoel een ideeëngrondslag a-priori is, vinden wij uiteindelijk ook de verklaring van die interessante verschijnselen waarop Andrew Lang¹ terecht heeft gewezen. Weliswaar ondersteunen ze het vermoeden van het primitief monotheïsme niet, dit voortbrengsel² van missionaire rechtvaardiging (apologetiek) die het tweede hoofdstuk van Synsigmag wil reduceert, in a daarbij toch een moderne beschaamdheid voelt voor 'de tuinwandeling van de Eeuwige in de koelte van de avondwind'. Maar ze wijzen wel in de richting van feiten die op de bodem van het animisme, pantheïsme en andere naturalistische opvattingen van de religie door en door kaarselachtig blijven en daarom door hoogst arbitraire hypothesen uit de weg moeten worden geruimd. In talrijke mythologieën en verhalen van schriftloze volken vinden wij

Alle rechten voorbehouden.

1 [Andrew Lang verdedigde de z.g. etnologische theorie, volgens welke de sprookjes bij verschillende volken onafhankelijk van elkaar ontstaan zouden zijn.]

Andrew Lang: *Myth, Ritual and Religion*, 1899; *The making of Religion*, 1902; *Magic and Religion*, 1901. Vgl. ook: P. W. Schmidt: *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Wenen 1910. In 'Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften' in Wenen; Phil. hist. Klasse, deel 53.

[Over het principe van de gevoelsassociatie schrijft de Amerikaanse psychologe Helen Schucman († 1981): Onheiligheid probeert zichzelf te bekrachtigen zoals heiligheid dat doet: door wat ze als gelijk aan zichzelf ziet om zich heen te verzamelen.

2 T/m de 17^e druk stond er *Ausgeburt* = 'misbaksel' of 'wanproduct' i.p.v. *Erzeugnis*.]

namelijk inslagen die zonder meer hoog uitschieten boven het ontwikkelingsniveau van hun overige religieuze rituelen en gebruiken: voorstellingen van *verheven goden*, waarmee in de praktijk meestal nauwelijks of geen rekening wordt gehouden, en waaraan men toch, haast tegen wil en dank, een waardigheid toekent die al de andere mythische scheppingen ver overtreft en die op meerdere punten een zweem van gelijkenis kunnen hebben met het goddelijke in de hoogste zin. Dat zulke hoge goden een mythisch verleden hebben doorgemaakt valt soms te constateren en soms ook niet. Betekenisvol voor hen en raadselachtig is dat ze uitsteken boven de overige kennis. Waar theïstische prediking werd gebracht door de zending, werden zulke voorvoelde, verheven godheden gemakkelijk en dikwijls met God gelijk gesteld en boden dan aanknopingspunten voor de zendingsprediking. Later gaven de bekeerden toe dat men God wel gekend had maar niet vereerd.

Uiteraard laten zulke verschijnselen zich zo nu en dan verklaren uit traditionele invloeden (aan in te denken contacten met hogere theïstische religies. Deze invloed kan zelfs nog, door de namen die bij dergelijke hogere wezens voorkomen, soms worden aangetoond. Maar dit alles maakt het fenomeen niet minder wonderlijk. Wat geeft dan de schriftlozen aanleiding om, in een overigens volstrekt andersoortig milieu van barbaars bijgeloof, zulke 'vage' voorstellingen te accepteren en vast te houden, wanneer niet in het gemoed van deze primitieve mens zelf een gemoedstoestand (dispositie) daarvoor aanwezig was, die hen niet verbodt ze los te laten, die hen eerder dwingt zich er op zijn minst voor te interesseren, ze te bewaren en over te leveren? Aan de andere kant daarentegen is de overnametheorie over veel van dergelijke verschijnselen zonder twijfel onmogelijk en kan ze slechts geforceerd worden toegepast. In deze gevallen hebben wij dan duidelijk met voorgevoelens en anticipaties van doen in plaats van met *relicten*. Aangenomen dat de aanhoudende druk en werking van een aangeboren verstandelijke aanleg tot bepaalde ideeën leidt, zijn deze anticipaties niet alleen verrassend; ze kunnen ook als zo af en toe voorkomende verschijnselen gewoonweg worden verwacht. Ze zijn net zo gewoon als bijvoorbeeld de ongekunstelde briljante prestaties van de

zigeunermuzikanten die bij een overigens laagstaand cultuurmilieu gevoelig zijn voor de invloed en druk van een sterke, aangeboren muzikale begaafdheid. Zonder deze aanname zouden deze feiten als zuivere raadsels blijven bestaan.

De naturalistische psychologen zien hier en in andere gevallen een feit over het hoofd, of ze verdonkeremanen het, dat minstens toch psychologisch interessant zou zijn en dat ze bij scherpere introspectie bij zichzelf zouden kunnen opmerken, namelijk de innerlijke getuigenis in het eigen hart voor religieuze ideeën. Deze getuigenis is beslist sterker in het naïeve dan in het geblaseerde gemoed. Menigeen uit de laatste groep zou dit bij zichzelf kunnen herkennen wanneer hij zich eens rustig en objectief zijn eigen catechisatie uren voor de geest haalt.* Wat het hart 'getuigt', kan in een gunstig geval ook uit een spontane intuïtie opwellen. – Maar de aanhangers van 'primitieve monotheïsme'-theorie verwaarlozen dit feit net zo goed als de psychologen. Want als de genoemde verschijnselen op niets anders zouden berusten dan op historische Hallucinaties en luistere herinneringen aan een 'historische oeropenbaring', zoals zo'n soort theorie beweert, dan zou deze innerlijke getuigenis in combinatie met deze intrinsieke bevestiging (eigenen Anerkenens) er evenmin zijn.¹

Abraxas | Zuider-Amstel

¹ Vgl. bij dit hoofdstuk Alfred Vierkandt: *Das Heilige in den primitiven Religionen* in het tijdschrift *Die Dioskuren*, 1922, pp. 285 e.v. Een verheugender bevestiging dan dit onderzoek door de auteur is niet te vinden. De uitsluitingen van dit hoofdstuk niet tot deel vallen. Ik ben blij met het betekenisvolle werk van de indoloog en godsdiensthistoricus

J. W. Hauer: *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*; deel I, *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*, Stuttgart 1923. Hierin vind ik ook een bevestiging van de fundamentele opvattingen die ik hierboven en in *Aufsätze* nr. 25 (1923) heb uiteengezet. Voor het ontstaan van het 'zielengeloof' vergelijk men het artikel van Schmalenbach: *Die Entstehung des Seelenbegriffs in Logos*, deel 16, nr. 3, pp. 311-355 (1927).

Voor § 10 van dit hoofdstuk vergelijk in R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der alten Arier* (1932) het op p. 16 e.v. het over de rudra-type gezegde in het bijzonder § 4: *Entsprung eines rudra aus numinosem Gegenwartsgeföhle*. Verder m.b.t. dit hoofdstuk: *Das Gefühl des Überweltlichen*, met name hoofdstuk VI: *König Varuna, het ontstaan van een God*.

↳ Bij dit hoofdstuk in zijn geheel vergelijk je men de voortreffelijke passage op blz. 193 in Nathan Söderblom¹ (1866–1931), *Das Werden des Gottesglaubens*² uit 1916:

Er kan werkelijke religiositeit zijn zonder een ontwikkeld godsgeloof en cultus. Maar er is geen religiositeit die deze naam verdient, zonder de voorstelling van het heilige. – Hoe belangrijk ook het godsgeloof naast de godsverering voor de religie is, toch is er, zoals ik al vaak heb benadrukt, een nog betekenisvoller criterium voor het wezen van de religie, namelijk het onderscheid tussen heilig en profaan.³↳

1 [Uit Söderbloms postuum verschenen aantekeningen blijkt dat hij enkele keren in zijn leven het *mysterium tremendum* persoonlijk heeft ondervonden.

Al in 1913 schreef hij het lemma *Holiness* in Hastings' *Encyclopedia of Religion*: 'Heiligheid is het grote woord in religie; het is nog wezenlijker dan het godsdbegrip want religie kan kan wel bestaan zonder de godsvoorstelling maar nooit zonder het verschil tussen het heilige en het profane.'

Nathan Söderblom noemt drie beslissende kenmerken van het heilige:

1. buitenredelijk,
2. onbegrijpelijk en onbegrijpelijk,
3. verplichtend van aard;

deze drie factoren tekenen onmiskenbaar het karakter van het *mysterium tremendum*, van de *numineuze ervaring*.

2 Vert. van: *Gudstrons uppkomst*, Stockholm 1914

3 KLEINERE AANVULLINGEN nr. 13; vgl. in dit verband (en voor de rest van dit hoofdstuk) ook Mircea Eliade, *Het heilige en het profane*, 5^e druk Amsterdam 2006, dat opent met een beschouwing over Rudolf Otto's *Het heilige*. Zie als aanvulling op 'de *sensus numinis* als historische oorsprong van religie' Otto's 'gedachtewisseling met Wilhelm Wundts *Mythus und Religion*' in *Das Gefühl des Überweltlichen*, p. 11.

* Tjeu van den Berk maakt, vanuit deze 'catechiserende traditie', op blz. 20 van zijn boek *Het numineuze*, de overgang van kinderlijke droombeelden naar de symbolische verbeelding van de volwassene. De 'hemelse' ervaringen uit de kinderjaren plaatst hij in een perspectief van geestelijke volwassenwording.]

DE STADIA VAN HET 'RUWE'

Oorspronkelijkheid en a-prioriteit zijn niet alleen kenmerkend voor de meer ontwikkelde vormen van religieuze ervaring. Hetzelfde geldt voor de primitieve en ruwe rudimentaire gewaarwordingen van 'demonische vrees' die aan het begin van de godsdienstgeschiedenis en de godsdienst-historische evolutie staan. Religie begint bij zichzelf en is dan ook al werkzaam in de aan haar voorafgaande sfeer van het mythische en demonische. Het primitieve, het ruwe ligt hier enkel in de volgende omstandigheden:

I- Ten eerste is het toe te schrijven aan het slecht geleidelijk en na elkaar zich voltrekkend opduiken en ontwaken van de afzonderlijke 'momenten' van het numineuze. Want alleen geleidelijk en in een serie van heel langzaam na elkaar optredende prikkels onthult het zijn volle inhoud. Waar nu het geheel nog niet aanwezig staat, is het afzonderlijk ontwaakte begin- en deelmomenten of -elementen van nature iets bizars, onbegrepen, ja vaak verwongens over zich. Dit geldt in het bijzonder voor dat religieuze moment dat, zo lijkt het, het eerste is geweest dat in het menselijk gebied wakker is geworden, namelijk de demonische vrees. Op zichzelf en afzonderlijk genomen lijkt het uiteraard eerder op het tegendeel van religie dan op religie zelf. Als de demonische vrees uit zijn contextuele elementen wordt gelicht, lijkt het meer op een vreselijke auto-suggestie, of op een soort massapsychologische nachtmerrie, dan op iets dat met religie heeft te maken. De bovennatuurlijke wezens van dit stadium hebben de schijn van spookgestalten, geprojecteerd door een ziekelijke, aan een soort vervolgingswaan lijdende primaire fantasie. Dan kun je begrijpen dat veel onderzoekers in volle ernst ten onrechte dachten dat de religie ooit met duivelsdienst was begonnen en dat de duivel eigenlijk ouder was dan God. - Aan dit geleidelijke na elkaar ontwaken van de afzonderlijke kanten en momenten van het numineuze ligt het ook dat de indeling van de godsdiensten naar groep (*genus*) en soort (*species*) zo moeilijk is, en bij iedereen die er zich aan waagt steeds weer anders uitvalt.

Want de feiten die hier moet worden ingedeeld, staan voor het grootste gedeelte niet in verband met de afzonderlijke soorten binnen dezelfde groep. Dus niet overeenkomstig de gezichtspunten van een *analytische* eenheid, maar als de momenten van een *synthetische* eenheid. Waar een grote vis hoogstens gedeeltelijk boven de watervlakte zichtbaar begint te worden, is het alsof men zou willen proberen de rugwieling, de staartspits en het waterstralen opspuitende kopstuk naar species en genus te classificeren, in plaats van de aard van deze verschijnselen zo te begrijpen dat je ze in hun omgeving en in hun samenhang als geleidingen van één geheel opvat, dat je eerst zelf als *gehéél* moet hebben begrepen, voordat je de onderdelen ervan kunt begrijpen.

Inkijke exemplaar

II- Ten tweede is het 'primitieve' van de ruwe fase toe schrijven aan het abrupte, wispelturige en onsamenhangende karakter van de vroegste vorm van numineuze emotie. Door deze onduidelijkheid werd deze beleving ook ten onrechte verwisseld met 'gevoene' gevoelens.

Copyright 2020

III- Het 'ruwe' ligt vervolgens aan het feit dat het numineuze gevoel (bv. de 'demonische vrees'-fase) zich verder op geheel natuurlijke wijze hecht aan aardse voorwerpen, gebeurtenissen en werkelijkheden die binnen de alledaagse ervaringswereld van de primitieve mens liggen en die 'aanleiding' zijn voor de stimulatie van het numineus gevoel, en die dan dit laatste naar zichzelf toezekken. Deze omstandigheid is meer dan wat dan ook de oorsprong van wat natuurdienst en vergoddelijking van natuurobjecten wordt genoemd. Pas langzamerhand en onder de druk van het numineus gevoel zelf worden zulke verbindingen dan op den duur vergeestelijkt of uiteindelijk weer helemaal afgestoten. De duistere inhoud van het gevoel, dat zich uiteindelijk op de bovenaardse werkelijkheid richt, komt dan pas zelfstandig en zuiver aan het licht.

AbraXas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

IV- De vierde factor die bijdraagt tot de ruwheid van primitieve 'religie' is toe te schrijven aan de onbeheerste fanatiek makende geestdriftige vorm waarin het numineus gevoel zich in eerste instantie van het gemoed van

de schriftloze mens meester maakt. Het verschijnt als religieuze mania (heilige waanzin), als een bezetenheid door het numen, als duizeling en in vlagen van razernij.

v- Nogmaals, een vrij essentiële factor ligt in de foutieve schematiseringen waarmee het 'ruw' religieuze te maken krijgt, wanneer het bijvoorbeeld wordt gehuld in de vorm van iets dat er wel op lijkt, maar waarmee het niet innerlijk is verbonden. Voorbeelden hiervan hebben we al eerder gegeven (e.g. 184-187).

vi- Het 'ruwe' aspect zit uiteindelijk en bovenal in de nog ontbrekende rationalisering, moralisering en cultivering van de ervaring, die er pas langzamerhand bij komt en waardoor het numineuze gevoel zich in toenemende mate vult met rationele, ethische en culturele inhoud.

Deze overwegingen verklaren het grotendeels nihilistische karakter van het numineuze gevoel in de beginperiode. Maar het moet worden herhaald dat inhoudelijk zelfs de eerste aandoening van de demonische vrees, als louter ruw gevoel van het 'beklemmende', een zuiver a-priorisch element is. In dit opzicht kan het van het begin tot op het einde vergeleken worden met de esthetische oordeelskracht en de categorie van het schone.

Hoe totaal verschillend de gevoelsreacties ook zijn wanneer ik een object als 'mooi' of als 'grijselig' waarneem, beide gevallen stemmen toch op dit punt overeen dat ik het object een attribuut toeschrijf dat pretendeert het te verklaren. Het is een uitleg die de zintuiglijke ervaring mij niet geeft en ook niet geven kan, maar die ik er eerder door een spontaan oordeel aan verbind. Intuïtief begrijp ik van het object (zowel van het schone als van het huiveringwekkende) alleen datgene wat zintuiglijk en ruimtelijk is bepaald, meer niet. Dat het object juist in en door die spontane beoordeling nog een eigenlijke zin krijgt, die ik met de woorden 'schoon' of 'mooi' aanduid, of zelfs dat er in het algemeen zoiets als een betekenis voorkomt, kunnen de zintuiglijke zekerheden of de ruimtelijke gedaanten mij in geen enkel opzicht zeggen of geven. Ik moet een duister begrip

hebben van ‘het mooie zelf’, en bovendien nog een rangschikkingsbeginsel (*subsumptie*), op grond waarvan ik dit begrip kan toekennen aan het object. Anders is de simpelste gewaarwording van iets moois niet mogelijk. En deze overeenkomst gaat nog verder: zoals namelijk de vreugde over het mooie weliswaar verwant is met het gewone plezier in het aangename, tegelijk echter in duidelijk kwalitatief verschil en oorspronkelijkheid zich daarvan onderscheidt, zo is het ook met de relatie tussen specifiek numineuze ontzag en louter natuurlijke vrees. Het komt voort uit zichzelf en is niet afleidbaar uit iets anders.

De fase van de ‘ruwe religie’ wordt overstegen doordat het numen zich steeds sterker en voller ‘openbaart’, dat wil zeggen zich aan gemoed en gevoel bekend maakt. Een belangrijke factor hierbij is het onder VI genoemde proces waardoor het ‘ruwe’ opgevuld en verzadigd wordt met rationele elementen, waarmee het dan tegelijkertijd begrijpelijk en voorstelbaar wordt. Toch blijft het numen tot de hele tijd alle genoemde elementen van buitenredelijke onbegrijpelijkheid intact en worden deze elementen intensiver naarmate het numen zich meer manifesteert.

‘Openbaring’ betekent in geen geval een overgang naar verstandelijke begrijpelijkheid. Iets kan in de diepte voor mijn gevoel bekend, vertrouwd, tongstrelend of schokkend zijn, terwijl mijn verstand het zich niet kan voorstellen. Het gevoel kan iets diep innerlijk verstaan zonder dat het verstand het kan begrijpen, zoals bij muziek. Wat het verstand theoretisch kan begrijpen, is niet de muziek zelf. Iets ondergaan en het conceptueel begrijpen zijn twee verschillende dingen die zelfs vaak met elkaar in tegenspraak zijn. De mysterieuze duisternis van het numen is dus op geen enkele manier te vergelijken met onbekendheid of onherkenbaarheid.

De verborgen en ondoorgrondelijke God (*Deus absconditus et incomprehensibilis*) was voor Luther echt geen onbekende, vreemde God (*Deus ignotus*). Hij ‘kende’ hem maar al te goed met al de verschrikking en huivering van het versaagde gemoed. Precies zo kende Paulus de vrede, die volkomen ongrijpbaar alle verstand te boven gaat, anders zou hij hem niet prijzen.*

God kun je niet begrijpen en toch voel je hem – zegt Luther¹ in een van zijn tafelredes en Plotinus zegt hetzelfde:

Hoe zullen wij ervan spreken, wanneer wij het niet (op de een of andere manier) beseffen? Welnu, als het zich aan ons (begripsmatig) kennen onttrekt, hoeft het ons daarom niet helemaal te ontgaan. Wij begrijpen het dusdanig, dat wij er weliswaar (ideogrammatisch) over spreken, maar het zelf niet (adequaat) kunnen benoemen. Toch verhindert niets ons het te bezitten. Al kunnen wij het ook niet uitspreken. Zoals de bezielde en enthousiaste mensen weliswaar weten dat ze iets hogers in zich dragen, zonder echter (in begripen) te weten wat het is. Zij halen uit datgene, wat hen emotioneert en tot uitdrukking noopt, een (gevoels-) indruk aan te constateert. Zelf in te voelen aan gelijk is ook onze verhouding tot het Ene. Wanneer wij ons hiertoe verheffen met hulp van de zuivere geest, dan voelen wij... enz.²

Een oud-Indiaas woord zegt:

Copyright 2020

na aham manye suveda iti
no na veda iti veda ca.

Abraxas|Zuider-Amstel
Ik bedoel niet: 'Ik ken Hem wel'.
Maar ik bedoel ook niet: 'Ik ken Hem niet'.³

Alle rechten voorbehouden.
Op generale wijze is het 'irrationele' dus iets 'engeleeds' of iets dat niet herkend kan worden. In dat geval zou het voor ons ook van geen enkel belang zijn en zouden we er ook niet van kunnen zeggen dat het iets 'irrationeels' is. Het is weliswaar 'onbegrijpelijk', 'onvoorstelbaar' en 'ondoorgrondelijk' voor het verstand, maar het is te bespeuren in het 'gevoel'.⁴

1 Tischreden, ed. Weimar, 6 nr. 6530.

2 Plotinus: *Enneaden* ('Negentallen'), ed. Otto Kiefer, Jena 1905, deel I p. 54.

3 Kena Upanishad, 10.

4 Vgl. over het onzegbare gevoel ook de citaten van Goethe en Tolstoj op blz. 105-106.

* [Vgl. over de diepten van het numineus gevoel: GDÜ hfdst. x, *Tiefen des sensus numinis*, p. 261.]

HET HEILIGE ALS CATEGORIE A-PRIORI

DEEL II

1- Zo zijn dus zowel de rationele als de non-rationele elementen van de samengestelde categorie 'heilig' momenten a-priori; en de laatste zijn het in dezelfde mate als de eerste. Religie speelt geen leentjebuur, niet bij de teleologie en niet bij een moraalsysteem, *telos* en *ethos*. Evenmin leeft het van veronderstellingen (*postulaten*). Ook het irrationele in haar heeft eigen zelfstandige wortels in de verborgen diepten van de geest.

Hetzelfde a-priori-karakter geldt, eindelijk ten derde, voor de verbinding van de momenten van het rationele en irrationele in de religie, voor de innerlijke noodzakelijkheid van hun verbond. Religieuze geschiedverhalen vertellen wel met een zekere vanzelfsprekendheid over de geleidelijke integratie van deze momenten, het proces van 'ethisering van het goddelijke'. Inderdaad is dit proces op zichzelf iets zo vanzelfsprekends, dat het de innerlijke noodzakelijkheid ervan *glashelder* vindt. Maar het innerlijk *glasheldere* van dit proces is nu juist een probleem dat wij helemaal niet kunnen oplossen zonder de aanvaarding van een duistere kennis a-priori van de wezenlijke noodzakelijke synthese van deze rationele en non-rationele momenten. Want logisch noodzakelijk is ze immers helemaal niet. Hoe zou nu uit het nog 'ruwe' halfdemonische karakter van een maangod of zinnegod, of uit dat van een spookachtig haatselijk numen, logisch volgen dat het een beschermer van de eed, van de waarachtigheid, van de geldigheid van verdragen, van de gastvrijheid, van de heiligheid en het huwelijk, van stam- en familieplichten wordt? En verder, hoe evolueert 'het ruwe' tot besturende God die beschikt over geluk of ongeluk en die belangstelling heeft voor de wensen van de stam, voor zijn welzijn, zijn lot en zijn geschiedenis? Waar komt toch dat meest verrassende feit uit de godsdienstgeschiedenis vandaan dat wezens die, zo lijkt het, oorspronkelijk uit huivering en verschrikking geboren zijn, *goden* worden? Wezens tot wie men bidt, aan wie men zijn lief en leed toevertrouwt. In wie men de oorsprong en bekrachtiging van rede, wet, recht en wettelijke voor-

schriften ziet. En hoe komt het dat, waar zulke ideeën één keer zijn opgewekt, het altijd tegelijk als de eenvoudigste, meest glasheldere vanzelfsprekendheid begrepen wordt dat het zo is?

Socrates zegt in Plato's Staat (*Politeia*), boek II, aan het slot (382 E):

Want God is eenvoudig, is waar in daad en woord,
Hij verandert niet en bedriegt niemand.

En Adeimantos antwoordt hem:

‘Nu je het zegt, wordt het ook mij helemaal duidelijk.’

Het meest interessante van de passage is niet de hoogheid en de zuiverheid van het godsbegrip, of de sterke rationalisering en ethisering ervan, die hier wordt uitgedrukt, maar de schijnbaar dogmatische aard van Socrates' uitspraak. Hij doet geen enkele moeite voor een onderbouwing van zijn stelling. Aan de kant van Adeimantos is de naïeve verrassing en de volkomen geruststellende erkenning, van iets dat voor hem immers helemaal nieuw is, belangrijk. En wel in de zin van een *verruig* zijn. Hij voelt Socrates niet, maar hij ziet het in. Dit is weer het criterium van alle kennis *a-priori*. Namelijk, dat ze met de zekerheid van eigen inzicht in de waarheid van een bewering kan optreden, wanneer die bewering zelf helder is uitgesproken en begrepen. Wat zich hier tussen Socrates en Adeimantos afspeelt, heeft zich in de godsdienstgeschiedenis keer op keer herhaald. Ook Amos zegt, wanneer hij de Eeuwige zonder meer als de God van het onbuigzame en algemene recht verkondigt, iets nieuws. Toch is het iets dat hij niet bewijst en waarvoor hij zich evenmin op autoriteiten beroept. Hij appelleert aan het oordeel *a-priori*, d.w.z. aan het religieus geweten zelf. En dit geeft inderdaad een getuigenis. – Ook Luther kent en handhaaft zo'n kennis *a-priori* van het goddelijke.¹ Weliswaar verleidt zijn boosheid tegen de ‘Hure Vernunft’² hem gewoonlijk tot tegenstrijdige uitspraken als:

1 Dr. Martin Luther's *sämtliche Werke*, Erlangen-Frankfurter Ausgabe 9, 2; Heyder 1829-1886.

2 [Erasmus schrijft op 1 augustus 1520 aan Luther: Ik ben, beste Luther, niet de man om U raad te geven, maar wanneer U alle filosofie zonder meer verwerpt, zult U het niet alleen met alle universiteiten aan de stok krijgen, maar ook met de hele Oudheid en ook met Augustinus, die U zo graag volgt.]

Dat is een kennis *a-posteriori*, wanneer men God als van buiten beschouwt, namelijk aan Zijn werken en regering. Net zoals je een kasteel of een huis aan de buitenkant bekijkt, en daarbij de bezitter of heer des huizes bespeurt (*spüret*). Maar *a-priori* en innerlijk heeft geen menselijke wijsheid nog ooit kunnen inzien, wat en hoe God is in zich zelf of in zijn innerlijk wezen. Niemand kan er ook iets van weten of vertellen, behalve zij aan wie het is geopenbaard door de Heilige Geest.

(Hier ziet hij over het hoofd dat men óf de ‘heer des huizes’ er *a-priori* bij ‘bespeurt’, óf helemaal niet.) Maar op andere plaatsen geeft hij toch zelf toe dat de algemeen menselijke rede heel veel inzicht heeft van wat ‘God in zich zelf of in zijn eigenlijke wezen is’:

Maar de natuurlijke rede zelf is gedwongen met deze bewering in te stemmen. Overtuigd door haar eigen oordeel, ook wanneer er geen Heilige Schrift zou zijn. Want alle mensen vinden deze opvatting in hun eigen harten geschreven en erkennen, zelfs onvrijwillig, naar geldigheid, zodra zij erover horen spreken: in de eerste plaats, dat God almachtig is..., vervolgens dat hij alles weet en van tevoren kent, dat hij niet kan dwalen of leedergon worden. Om la de te beide punten door 'intrinsic' gevoel (*Sinn*) worden toegegeven...¹

Bij deze verklaring is het *proprio suo iudicio convicta* interessant, want juist dit onderscheidt acht inzicht van enkel ‘angeboren ideën’ of van supranaturalistisch ingegeven voorstellingen, die beide alleen maar ‘gedachten’ en geen ‘overtuigingen’ *ex proprio iudicio* kunnen voortbrengen. En let ook op de woorden: ‘*cum audiant eam tractari*’. Deze komen geheel overeen met de belevenis van Plato’s *Adeimantos*:

1 *Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam (sententiam) concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse onnipotentem... deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse... Istis duobus corde et sensu concessis...*

Dr. Martin Luthers Werke, ed. Weimar; Deel: Tischreden, Böhlau 1912-1921 (XVIII, 719).

Thans, nu gij het uitspreekt, wordt het ook mij helemaal duidelijk.¹
Een passage die bijzonder opvalt is de volgende uit Luthers *Tischreden*:²

Op elke menselijke geest is door God de kennis van God gestempeld. Dat God er is weten alle mensen van nature – zonder enige kennis van kunsten en wetenschappen. Op elke menselijke geest is dit door God gestempeld. Nooit was er een volk, zo onbeheerst en ruw, dat niet geloofde aan het bestaan van iets goddelijks dat alles heeft geschapen. Daarom zegt Paulus (Rom. 1:21) ook: Want sinds hij de wereld heeft geschapen, kunnen ze met hun verstand uit de schepping opmaken wat niet gezien kan worden, zelfs zijn eeuwige macht en zijn Godzijn. Daarom wisten alle heidenen dat God er is. Ook al waren het Epicuristen die mochten beweren dat God er niet is. Bekenden zij niet dat de mens (of worst) van de kennis heeft? Niemand kan toch ontkennen, wat hij helemaal niet weet...

-
- 1 Het meest leerzame in dit tijdperk zijn de uitlatingen over het geloofsvertrouwen, waar dit beschreven wordt als een eigensoortig kenvermogen voor het beseffen van de goddelijke waarheid. En waar het als zodanig tegenover de ‘natuurlijke’ krachten van het verstand wordt gesteld, net als de ‘geest’. Het geloof is hier gelijk aan de goddelijke bron in de mens (of worst) aan de kennis theorie van de mystieken, aan de ‘inwendige leraar’ (*magister internus*) van Augustinus, en het inwaartse licht van de Quakers, die weliswaar ‘boven alle verstand’ maar toch een a-priori in ons zelf zijn.
- 2 *Omnia hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod si Deus omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione solā naturā duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla unquam fuit tam fera gens et immanis, quæ non crediderit, esse divinitatem quandam, quæ omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna eius virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quod nescit... Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleribus et non aliter omnino vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et vincit eos in extremo vitæ spiritu (Ibidem v, 582o).*

Daarom hebben velen hun leven lang domme dingen gedaan en geleefd alsof er geen God is. Toch hebben zij nooit het geweten dat getuigt en bevestigt dat God er is, uit hun ziel kunnen verjagen. En hoewel dat geweten door bedorven en verkeerde meningen tijdelijk onderdrukt is geweest, keert het toch terug en overtuigt hen bij de laatste ademtocht des levens.

(Tischreden, ed. Weimar dl. v, 582o)

Het is dezelfde ervaring die de godsdienst antropologen vaak genoeg hebben opgedaan. Waar eenmaal de ideeën van de eenheid en de goedheid van het goddelijke zijn uitgesproken en begrepen, daar zetten zij zich dikwijls verbazend snel vast in het bewustzijn, als er maar bij de toehoorders wat religieuze gevoel aanwezig is. Veelvuldig wordt dan door die toehoorders de eigen religieuze traditie in deze zin erbij aangepast. Of, waar men zich toch nog tegen de nieuwe leer verzet, gebeurt dit dikwijls met een merkbare onderdrukking van het eigen geweten.

Ik heb zulke ervaringen ook in mijn reis naar de Tibetaansen en de Afrikaanse zwarten. Zowel voor het probleem in het algemeen, alsook in het bijzonder over de kennis a-priori van de innerlijke en wezenlijke onderlinge afhankelijkheid van de rationele momenten in het godsbegrip met de non-rationele, zou goed het om dergelijke ervaringen te verzamelen. De godsdienstgeschiedenis zelf geeft een bijna eenstemmige getuigenis voor deze a-priorische kennis.

Want de gebrekkige ethisering van de nu juist in het wereldleken van het eenvoudige religieuze leven ook mag zijn geweest, sporen daarvan zijn overal te vinden. En waar de religie boven haar aanvankelijke ruwheid is uitgestegen en tot hogere religie is opgeklommen, heeft dit integratieproces zich overal met sterke vastberaden kracht doorgezet en voortgezet. Dit is dan weer des te opmerkelijker wanneer je bedenkt uit hoeveel verschillende gegevens en tijdperken de fantasievorming van de godengestalten afkomstig zijn, en onder welke verschillen van afkomst, natuurlijke aanleg, maatschappelijke en politieke verhoudingen de ontwikkeling heeft plaats gevonden. Dat alles wijst op momenten a-priori, die in de menselijke geest algemeen en noodzakelijk voorhanden zijn, en wel op

zulke momenten die wij ook in ons eigen religieuze geweten onmiddellijk terugvinden. En wel wanneer ook wij net als Adeimantos geheel naïef en spontaan als iets, dat helemaal vanzelfsprekend is en ook door ons zelf is ingezien, met het woord van Socrates instemmen: *God is eenvoudig, is waar in daad en woord.*

2- Door de verbinding van de rationele elementen met de irrationele aspecten, volgens principes a-priori in de historische evolutie van religie, worden de laatste door de eerste geschematiseerd. Dit geldt niet alleen in het algemeen voor de relatie tussen de rationele kant van het heilige in zijn geheel en de irrationele kant in zijn geheel. Het is ook in detail het geval bij de afzonderlijke onderdelen van de beide aspecten.

I- Het *tremendum*, het afwerende moment van het numineuze, schematiseert zich door de rationele ideeën van gerechtigheid, morele wilskracht en uitsluiting van wat ons rijd is met het ethiek. Op deze manier wordt dit huiveringwekkende aspect geschematiseerd tot de heilige toorn Gods die in de Schrift en de christelijke prediking wordt verkondigd.

Het *fascinans*, het fascinerende en verleidelijke moment van het numineuze, schematiseert zich door godheid, erbarmen, leed, en wordt op deze wijze teruggebracht tot het verzadigde begrip van de genade, die dan met de heilige toorn in een contrastharmonie treedt en die net zoals deze toorn, door de numineuze inslag, mystiek is gekleurd.

Alle rechten voorbehouden.

II- Het moment van het *mirum* of *mysteriosum* schematiseert zich door de *absoluutheid* van alle rationele attributen van de godheid en in de theologie door de met het godsbegrip overal zich verbindende *absoluutheidsspeculatie*. De overeenkomst tussen het *mysterieuze* en de *absoluutheid* zal hier op het eerste gezicht waarschijnlijk niet zo snel in het oog springen als in de gevallen onder I. Toch is het een zeer precieze overeenkomst. Gods rationele predicaten onderscheiden zich van soortgelijke predicaten van de geschapen geest doordat zij niet als deze relatieve, maar absolute eigenschappen zijn. Ze verschillen dus niet naar de *inhoud*, maar naar de *vorm*.

De liefde van een mens is relatief en gradueel, en zo staat het ook met menselijke kennis en goedheid. Gods liefde en kennis echter, en wat er verder over Hem in begrippen kan worden uitgedrukt, heeft bij gelijke inhoud de andere vorm der absoluteheid. Door dit vormelement der predica-ten, bij hetzelfde gehalte, zijn ze tot goddelijke gestempeld. Een vormelement is echter ook het *mysteriosum* als zodanig. Het is, zoals wij aan het begin van ons hoofdstuk over het *fascinans* zagen, de vorm van het ‘volstrekt andere’. Maar naast deze duidelijke overeenkomst, tussen ‘het mysterieuze’ en het absolute van rationele kenmerken, is er nog een overeenkomst. Ons bevattingvermogen snapt alleen het relatieve. Het daaraan tegenovergestelde absolute kunnen wij weliswaar denken, maar niet doordenken. Het ligt binnen de grenzen van ons begripsvermogen, maar buiten het bereik van ons bevattingvermogen. Daardoor is het zelf nog niet een echt mysterieus iets zoals wij al in het hoofdstuk *Mysterium tremendum*, § Het moment van *mysterium* hebben uiteengezet. Wel is het een echt schema van het mysterieuze. Het absolute kan niet met het betrouwe, het mysterieuze niet vatten. Het absolute is dat wat de grenzen van ons bevattingvermogen overschrijdt. Niet door zijn kwaliteit, want deze is ons wel vertrouwd, maar door de vorm van de kwaliteit. Aan de andere kant overschrijdt het mysterieuze zonder meer al het denkbare. Zowel door vorm, kwaliteit en wezen is het het volstrekt andere¹.

Ook bij het moment van het mysterieuze, én bij dat van het numineuze van ontzag en fascinatie zien we tussen het rationele element de overeenkomst met zijn rationele schema, die zich strikt en goed laat ontwikkelen.

1 [In de ervaring van het heilige en het numineuze manifesteert zich *Das Ganz Andere*, het volstrekt tegenovergestelde van het hier en nu, dat verschilt van het profane en buiten wereld en tijd staat. De ervaring van het heilige lijkt bij Otto niet zozeer een ontmoeting met de persoonlijke God, zoals mystici uit voorgaande eeuwen dat naar voren brachten, maar veeleer een ontmoeting met het goddelijke. Het godsbegrip lijkt gedepersonificeerd of onzichtbaar gemaakt (Winkelaar 2005², p. 45). Tegelijk beroept Otto zich op de in de Bijbel genoemde gevoelens tegenover God en houdt hij vast aan diens transcendentie (Den Besten 2011, p. 433).]

3- Wanneer in een religie de buitenredelijke factoren steeds wakker en levend blijven, wordt voorkomen dat zij rationeel wordt. Doordat religie is gedompeld in en doordrenkt met rationele momenten wordt voorkomen dat ze in fanatisme of mysticisme verzinkt of daarin blijft steken. Het stelt haar in staat religie te worden van een zekere kwaliteit, binnen een bepaalde cultuur en voor de gehele mensheid. Dat beide aspecten voorhanden zijn en in gezonde en volkomen harmonie staan is weer een maatstaf waaraan je de kwaliteit van een religie kunt afmeten. Het is een wezenlijk religieuze maatstaf. Ook naar deze maatstaf is het christendom volstrekt de meerdere van haar zusterreligies op aarde.

Op een diep irrationele grondslag verheft zich de heldere structuur van zuivere en heldere begrippen, gevoelens en ervaringen van deze godsdienst. Het irrationele is enkel zijn grond, achtergrond en inslag. Het waarborgt daardoor steeds mystieke diepte en geeft aan de religie de donkere tonen en slagschaduwen van de mystiek, zonder dat de religie in haar geheel op mystiek indruipen gaat zwellen. Zo lioon het christendom zich, in een gezonde proportionele verbinding van zijn onderdelen, ontwikkelen tot de klassieke en hoogstaande gestalte die een des te levendiger indruk maakt op het gevoel. Wanneer je dit eerlijk en onbevangen betreft in een vergelijkend onderzoek van religies, dan hoorden je dat juist hier op bijzondere – en glansrijke – wijze een moment van menselijke spiritualiteit tot wasdom is gekomen,¹ dat toch ook elders zijn overeenkomsten heeft, namelijk gewoenweg in religie iiberhaupt.

Alle rechten voorbehouden.

1 Zo zal men zich moeten uitdrukken, wanneer en zolang men zich met het fenomeen christendom en religie bezighoudt met de methoden van godsdienstwetenschap en godsdienstvergelijking. Dit ligt natuurlijk anders wanneer religie over zichzelf religieuze uitspraken en christendom over zichzelf christelijke uitspraken moet geven. In het laatste geval hebben wij dan niet te maken met godsdienstwetenschappelijke maar met theologische uitspraken. Vgl. *Das Gefühl des Überweltlichen*, hoofdstuk III, *Religionskundliche und theologische Aussagen*. Het verschil tussen godsdienstwetenschappelijke en theologische uitspraken moet bekend zijn, maar ze opzettelijk uit elkaar houden zou in een boek als dit betweterij zijn.

DE MANIFESTATIES VAN HET HEILIGE

Het zijn twee verschillende dingen: geloven in een werkelijkheid die buiten onze dagelijkse beslommeringen ligt en het ervaren van deze boven de zintuiglijke ervaring liggende werkelijkheid. Nadenken over het heilige is iets anders dan het heilige *bewust ervaren* en te beluisteren als iets dat werkt, zich beweegt en actief te voorschijn treedt in de waarneembare wereld. Het is dus niet alleen de innerlijke stem, het religieuze geweten, de zacht fluisterende geest in het hart, het gevoel, het vermoeden en het verlangen dat van het heilige getuigt. Het kan rechtstreeks naar voren komen in bijzondere gebeurtenissen, in personen, in daadwerkelijke getuigenissen van zelfopenbaring en het kan zichtbaar worden in ceremonies.¹ Kortom, naast de ontdekking van de geest van binnenuit is er een bekendmaking van buitenaf. De aanwezigheid van deze metafysische factor is een fundamentele overtuiging van allen religieus en van religieus niet. Zulke daadwerkelijke getuigenissen, zulke verschijningen van het heilige in voelbare zelfopenbaring heten in religieuze taal ‘voortekenen’ (*ōminis*).² Vanaf de tijd van de meest simpele religie heeft alles wat het gevoel van het heilige kon opwekken en de mens tot actie liet bewegen als teken geïdentificeerd. Het zijn al die factoren en omstandigheden die eerder ter sprake kwamen: het vreselijke, het verhevende, het overmachtige, het opvallende en frapperende, en heel in het bijzonder het onbegrepen geheimzinnige, dat tot wonderbaarlijke gebeurtenissen en dingen (*portentum*) en wonder (*miraculum*) wordt. We hebben echter gezien dat dit allemaal geen *omina* in de ware zin waren, maar gelegenheidsoorzaken voor het religieuze gevoel om uit zichzelf in beweging te komen. De oorzaak lag in de overeenkomst tussen al deze factoren en het heilige. Dat zij als werkelijke verschijningen van het heilige zelf werden uitgelegd, was een verwisseling van de categorie van het heilige met iets dat er alleen maar uiterlijk mee overeenkwam.

1 [Vgl. de voorbeelden in GDÜ hfdst. IV, *Steigende und sinkende numina* e.v.]

2 Vgl. Eliade: *Het heilige en het profane* hfdst. 1 § 2 *Theofaniën en tekens*, Amsterdam 2006]

Het was nog geen echte *anamnesis*, een echte herkenning van het heilige in zijn authentieke natuur, kenbaar gemaakt in verschijning. Daarom worden ze op de hogere ontwikkelingsniveaus en in een gezuiverd religieus oordeel ook weer afgestoten en totaal of ten dele als ontoereikend of onmiskenbaar minderwaardig geëlimineerd.

Wij vinden een daarmee nauwkeurig parallel proces op een ander terrein van de beoordeling, namelijk op het gebied van de esthetische smaak. Ook in een nog niet ontwikkeld smaakvermogen leeft al een gevoel, of voorgevoel, van het mooie dat uit een al aanwezig obscuur begrip daarvan moet voortkomen. Want anders zou het helemaal niet kunnen opkomen. De ongeoefende smaak wendt nu het nog duistere schoonheidsbegrip allereerst als het ware 'bij vergissing' aan, maar nog niet uit echte en juiste *anamnesis*. De gebrekkige esthetische oordeelkracht beschouwt dingen als mooi die dat helemaal niet zijn. Net als bij de beoordeling van het heilige is de zwakke analogie het onderliggende principe van het – nog verkeerde – oordeel. Bepaalde elementen of van het verkeerde beoordeelde voorwerp bevatten nauwe of verre overeenkomsten met het echte mooie. In de ontwikkeling van het esthetische gevoel wordt ook hier met sterke antipathie alles afgestoten wat mooi lijkt, maar niet echt mooi is. Het wordt mogelijk om zelf te zien en te oordelen. Ofte wel de uiterlijkheid te waarderen, waaraan juist datgene als werkelijk 'verschijnt', waarvan hij een innerlijke notie, te weten een maatstaf, heeft.

Alle rechten voorbehouden.

Het eventuele vermogen om de manifestatie (*Erscheinung*) van het heilige echt te onderkennen en te herkennen, willen wij *divinatie* noemen. Bestaat er zo'n *divinatorisch* vermogen en zo ja, wat voor karakter heeft ze?

Voor de *supranaturalistische* theorie is de kwestie eenvoudig genoeg. Hier bestaat de *divinatie*, dat wil zeggen de erkenning van iets als een 'teken', in het feit dat men op een gebeuren stoot dat niet gewoon, ofte wel dat niet volgens natuurwetten, kan worden verklaard. Omdat het nu toch plaats vindt, zonder een oorzaak niet kan gebeuren en toch geen natuurlijke oorzaak heeft, moet het, zo wordt gezegd, een *bovennatuur-*

lijke oorzaak hebben waarvan het een voorteken ('Zeichen') is. – Deze divinatie-theorie, en die van het 'teken', is echte theorie in solide begrippen, een streng en ook als streng bedoeld bewijs. Ze is massief rationeel. Hier wordt het *verstand*, het reflectievermogen dat werkt met begrippen en bewijzen, als divinatievermogen aangesproken. Het bovenwereldlijke wordt *bewezen*, zo onbuigzaam en strikt, zoals men ook wel in andere gevallen uit bepaalde gegevens een logische conclusie trekt.

Om tegen deze opvatting nog te argumenteren dat het volkomen onmogelijk is vast te stellen dat een gebeuren niet uit natuurlijke oorzaken voortkomt, oftewel tegen de natuurwetten ingaat, is bijna overbodig. Het religieuze gevoel zelf verzet zich tegen deze verstarring en materialisering van het al. Het steekt er in de religie is: het ontmoeten en vinden van God zelf. Als ergens het dwingend bewijs, de verwisseling met een logisch of juridisch procédé is uitgesloten, wanneer ergens sprake is van vrijheid, innerlijke bevestiging en toestemming uit vrije beweging in de diepte des harten, zonder enig denken of begrip, dan is het juist daar waar een mens in zijn eigen of in een vreemd gebeuren, in natuur of geschiedenis, het machtigheilige gewaar wordt. Niet de natuurwetenschap of de metafysica, maar het volwassen geworden religieuze gevoel wijst zulke grofheden af. Deze massieve tekens zijn uit rationalisme geboren en produceren deze ook. Behalve dat ze echte divinatie niet alleen hinderen, maken ze haar ook als fanatisme, mysticisme of valse romantiek verdacht. Met natuurwetten en het al of niet in verband brengen daarmee, heeft echte divinatie niets te maken. Zij vraagt helemaal niet naar het totstandkomen van een fenomeen, zoals bij een gebeurtenis, persoon of zaak. Zij vraagt naar de betekenis ervan, met name of het de betekenis heeft een 'voorteken' te zijn van het heilige.

Het divinatievermogen verbergt zich in de religieuze en dogmatische taal onder de prachtige naam van 'de innerlijke getuigenis van de Heilige Geest' (*testimonium Spiritus Sancti internum*). In het geval van het dogma blijft deze getuigenis beperkt tot de erkenning van de Schrift als heilig. Deze naam is ook de enig juiste. Het is meer dan alleen maar in figuurlijke zin juist wanneer je de gave tot divinatie zelf door divinatie begrijpt, en waar-

deert naar religieuze ideeën van de eeuwige waarheid zelf. Dit is niet onze opdracht hier. Het ligt meer in de aard van onze discussie om een meer psychologische term te gebruiken en te spreken van een ‘vermogen’ of capaciteit, en daarom gaan we dit nu op niet op religieuze maar op psychologische wijze toelichten.

In deze betekenis nu is het van theologische zijde ontdekt en tegenover supranaturalisme en rationalisme tot bewustzijn gebracht door Schleiermacher in zijn *Reden über die Religion* in het jaar 1799 en door Jakob Friedrich Fries in zijn leer van het vermoeden.¹ Het is het door Schleiermachers collega en Fries’ leerling De Wette met bijzondere toepassing op de divinatie van het goddelijke in de geschiedenis als ‘vermoeden van de goddelijke wereldregering’ ontwikkeld. In mijn uitgave *Fr. Schleiermacher: Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*² heb ik aan het slot Schleiermachers ontdekking uitvoeriger toegelicht. In mijn boek *Kantisch-Fries’sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*³ heb ik de meer precieze formuleringen van de leer van de Anamnese, zoals deze bij Fries en De Wette wordt gevonden, gegeven.^{3a} Voor de verdere uiteenzetting verwijs ik daarom naar deze beide geschriften. Hier vat ik slechts in het kort de volgende kenmerken samen om deze leer te karakteriseren.

Wat Schleiermacher voor ogen staat, is het vermogen van de ziel verdiepende contemplatie tegenover het onmetelijke totaallevens en de werkelijkheid van natuur en geschiedenis. Waar een gemoed zich overgeeft aan en zich in haar diepte oplost voor de indrukken van het universum, is het in staat, zo leert hij, voorstellingen (*Anschauungen*) en gevoelens te beleven van iets dat als het ware een eigensoortig ‘vrij’ surplus bij de empirische werkelijkheid is. Een overschot dat niet kon worden aangevoeld door het theoretische kennen van wereld en kosmische samenhang, zoals dat zich in de wetenschap ontwikkelt. Het kan wel kan worden verwezenlijkt en erva-

1 [Ahn(d)ung = flauw vermoeden, gissing, voortekenen.]

2 Hrsg. von R. Otto, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1926, 5^e druk, Rückblick p. xvii e.v.

3 2^e druk, Tübingen, J. C. B. Mohr 1921 (*The philosophy of religion*, Londen 1931). – 3^a ‘Es ist platonische anamnese der Idee im wahrsten Sinne...’, p. 75, in de Engelse vert. p. 93.

ren door de intuïtie en het vormt zich in afzonderlijke intuïties, die Schleiermacher 'voorstellingen' (*Anschauungen*) noemt. Ze kunnen zich ook ontwikkelen in de richting van bepaalde formuleerbare verklaringen en stellingen. Deze vertonen gelijkenis met theoretische beweringen die zich van deze echter duidelijk onderscheiden door het vrije en zuiver gevoelsmatige van hun karakter. Zij zijn zelf alleen min of meer tastend, aanduidend en analogisch. Zij zijn niet te gebruiken als leerstellingen in de strenge zin en evenmin te systematiseren of als hoofdstellingen voor theoretische conclusies te beschouwen. Deze intuïties zijn van nature analogisch en niet adequaat. Binnen deze beperking zijn ze echter ongetwijfeld 'waar', en ondanks Schleiermachers weerstand tegen deze uitdrukking moeten ze toch ook als kennis worden gekarakteriseerd. Hoewel het een kennis is van intuïtief-gevoelsmatige, niet reflectieve aard.

Hun inbreng komt erop neer, dat in en aan het tijdelijke een daar doorheen schijnende eeuwige realiteit, in en aan het empirische een daarboven liggende reden en zin wordt ontdekt. Zij bekoeren ons door iets dat rijk is aan geheimzinnige vermoedens. En het is kenmerkend dat Schleiermacher zelf zo nu en dan in plaats van zijn hoofdbegrippen *aanschouwing* en *gevoel* ook de uitdrukking *ahnden* (inzicht, voorgevoel) gebruikt, en uitdrukkelijk de profetische diviniteit en de kennis van het wonder met elkaar in verband brengt in de religieuze betekenis, dus van een 'teken'. Wanneer hij probeert in uiteenzettingen over het gevoel zijn onderwerp door voorbeelden te verduidelijken, dan komt hij meestal tot indrukken van een hoger doel (*telos*). Een laatste geheimzinnige doelmatigheid van de wereld, waarvan wij een vermoeden hebben. In dit opzicht is er volledige overeenstemming tussen zijn verklaringen en die van Fries, die het *Ahndungs*-vermogen bijna als een divinatievermogen van de 'objectieve teleologie der wereld' bepaalt. De Wette doet daar nog een schepje bovenop. Dit rationele moment heeft bij Schleiermacher niettemin zijn bedding gevonden in de grond van een eeuwig geheimenis; een irrationele wereldgrond die verstandelijk niet te bevatten is. Dat komt aan het licht in de steeds louter tastende, behoedzame, aarzelende en altijd ontoereikende manier waarop ervaring zichzelf uitdrukt en 'toont'.

Bijzonder sterk komt het voor de dag wanneer Schleiermacher laat zien waar zijn eigen ervaringen (*Eindrücke*) te vinden zijn in de waarneembare wereld, en die liggen niet zozeer in zijn universele wetmatigheid – die rationeel en naar utiliteit te verklaren is – als wel in datgene wat ons als een raadselachtige ‘uitzondering’ op de natuurwet voorkomt, en daardoor op een zin en waarde wijst die aan ons begripsvermogen is onttrokken.¹ Een verstandelijk–dialectische uiteenzetting en rechtvaardiging van zo’n intuïtie is onmogelijk en mag zelfs niet eens worden gegeven omdat dit het volstrekt eigene ervan zou opheffen. Ook hier kunnen we voor de duidelijkste overeenkomst weer beter terecht bij *esthetische* inzichten.

Het vermogen (*Urteilsvermögen*) dat Schleiermacher hier veronderstelt, is kennelijk verwant met de oordeelskracht (*Urteilskraft*) die Kant in zijn *Derde Kritiek* analyseert. Kant stelt haar als *esthetische* oordeelskracht tegenover de *logische*. Toch mag je daaruit niet concluderen dat de door haar gevelde oordelen alleen maar *inhoudelijke* oordelen van de ‘smaak’ zouden zijn. Ook is Kants oordeelsvermogen te vergelijken met het vermogen tot *esthetisch* oordelen een oordelen over *esthetische* objecten in de bijzondere zin van onze *esthetica* zou zijn. In eerste instantie is het enkel Kants globale intentie om het gevoelsmatige oordeelsvermogen te scheiden van het vermogen van het verstand of het redenerende (*discussieve*) begripsmatige denken, concluderen en besluiten. Het kenmerk van de *esthetische* oordeelskracht is volgens Kant dat het niet verloopt conform een logisch, verstandelijk en helder schema, maar volgens duistere principes die zich niet in begrijpelijke stellingen laten uitdrukken, maar die ‘gevoeld’ kunnen worden. Soms gebruikt Kant, voor zulke vage en raadselachtige beoordelingsprincipes vanuit het zuivere gevoel, de uitdrukking ‘niet-ontvouwde begrippen’ (*unausgewickelte Begriffe*), en hij bedoelt hiermee precies hetzelfde wat Schiller (*Der Graf von Habsburg*) in deze woorden zegt:

Du weckest der dunklen Gefühle Gewalt,
Die im Herzen wunderbar schliefen.

‘It waketh the power of feelings obscure
That in the heart wondrously slumbered.’

1 Vgl. *Über die Religion* 1926, p. 53^d (§ 83); *Over de religie*, ’s-Gravenhage 1990, p. 66.

Of:

Was von Menschen nicht gewußt
Oder nicht bedacht
Durch das Labyrinth der Brust,
Wandelt bei der Nacht.

'What beyond our conscious knowing
Or our thought's extremest span
Threads by night the labyrinthine
Pathways of the breast of man.'
(Goethe: An den Mona)

Daarbij maken zulke beoordelingen uit zuiver gevoel niet minder aanspraak op objectieve geldigheid dan die van de logische oordeelskracht.

Dat doen onze smaakoordelen immers ook, tegen de gangbare opinie in. Met andere woorden, zulke oordelen uit de zuivere contemplatie en gevoel hebben zoveel weg van de oordelen van de smaak, dat ze in ieder geval ook aanspraak maken op objectieve geldigheid, zó zó, dat je ook in hen tot een algemene geldigheid en noodzakelijkheid kunt komen. Het schijnbaar subjectieve, zuiver individuele van het smaakoordeel dat in de stelling 'over smaak valt niet te twisten' (*de gustibus non disputandum*) wordt uitgesproken, komt inderdaad terecht op een dieper vlak van de verschillende ontwikkeling en groei van de smaak met elkaar kunnen worden vergeleken, terwijl men er dan over kan twisten zonder het eens te kunnen worden. Naarmate de smaak volwassen wordt en meer geëffend raakt, gaat ook hier de eenzijdigheid over het smaakoordeel, ja, ook hier komt er uiteindelijk een mogelijkheid om de dingen te verklaren, toe te lichten en beter in te zien. Om te overtuigen en te overreden. En zo is het ook bij alle oordelen met zuivere gevoelensindrukken. Ook hier kun je verklaren en kun je anderen laten aanvoelen wat je zelf voelt, en hoe je het voelt. Je kunt zowel jezelf ontwikkelen, in de zin van een echt en waar voelen, én anderen helpen om dit punt te bereiken. En dat is weer de overeenkomst tussen het domein van redenering en overdenking en de factor van overtuiging uit het domein van de logische bewijskracht.

Schleiermachers grote ontdekking heeft twee tekortkomingen. De eerste nemen we nu in overweging, de andere bewaren we tot het volgende hoofdstuk. Schleiermacher neemt ongezien en naïef dit divinatievermogen voor een algemeen vermogen aan. Het is in feite niet eens algemeen in die zin, dat het als noodzakelijk bij ieder religieus overtuigd mens kan

worden verondersteld. Uiteraard heeft Schleiermacher wel een punt dat hij het rekt tot de algemene vermogens van de redelijke geest. Ja, dat hij het zelfs beschouwt als het diepste en wezenlijkste van die geest. En in die zin kan het ook een ‘universeel menselijk’ element genoemd worden, omdat wij ‘mens’ juist definiëren als ‘redelijke geest’. Maar een algemeen potentieel vermogen *an sich* betekent nog niet dat het ook in elk individu effectief (*in actu*) werkzaam is. Het komt vaak alleen maar voor als een extra talent en geestesinhoud bij de begiftigde enkeling. In zijn eerste Rede¹ geeft Schleiermacher een uitstekende indicatie van de juiste verhouding in zijn uiteenzetting over de aard en de taak van de ‘bemiddelaar’.²

(De passage bevat ook een nogal romantische en metafysisch ongerijmde theorie over profetie en profetische gaven.)

Alleen divinatorische natuuren hebben dit divinatievermogen *in actu*. Niet de mens in het algemeen, zoals het rationalisme meent, of de ongedifferentieerde massa van gelijksoortige zich onderling in wisselwerking bevindende subjecten, zoals de om de psychologie denkt zijn de ontvangers en de dragers van de indrukken van het transcendente. Het zijn steeds de bevoorrechten, de uitverkorenen.³

Het is de vraag of Schleiermacher, ondanks zijn ontdekking van de divinatie, zelf eigenlijk een divinatorische natuur is geweest, hoewel hij dat in zijn eerste Rede van zichzelf beweert. Een van zijn tijdgenoten was hem in elk geval in deze gave beslist de baas en dat is Goethe.

In Goethe's leven speelt de invloed van de levendige en gevoelsde intuïtie een veelbetekenende rol. Het komt op wonderlijke wijze tot uitdrukking in Goethe's opvatting over het *demonische*, die hij met zoveel nadruk

1 Vgl. Reden über die Religion in mijn uitgave⁵, p. 3; Over de religie, 1990, p. 24.

2 [‘Mittler’ en ‘Dolmetsch’ (‘vertolker’) op.cit. § 10 p. 7; Over de religie, 1990, p. 27.]

3 En dat geldt zonder twijfel al vanaf de laagste ontwikkelingsniveaus van de eerste primitieve emotie van ‘religieus ontzag’ en haar uiting in denkbeelden. Deze te willen afleiden uit een oorspronkelijke, gemeenschappelijk werkende groeps- en massafantasie is zelf je reinste fantasie. De uitkomsten van zo'n theorie zijn net zo potsierlijk en bizar als welke ideeën dan ook die ze aan de orde stelt.

in *Dichtung und Wahrheit*, boek 20¹ en in zijn gesprekken met Johann P. Eckermann² uiteenzet. Wij onderzoeken haar in 't kort. – Het meest kenmerkende van zijn voorstelling van het demonische is dat zij boven elk begrip, boven verstand en rede uitreikt en daardoor 'ongrijpbaar' is. Het is eigenlijk niet onder woorden te brengen:

Het demonische is datgene, wat door verstand en rede niet kan worden geanalyseerd. – Het heeft een voorkeur voor enigszins duistere tijden. In een doorzichtige prozaïsche stad als Berlijn vindt het ternauwernood gelegenheid zich te manifesteren. – Poëzie heeft van huis uit iets demonisch, en wel voornamelijk in de onbewuste aantrekkingskracht, waarbij alle verstand en rede tekort schieten. Daardoor ligt haar werkzaamheid boven alle begrippen en redelijke nadenken. De hoogste regio's van de muziek; zij staat immers zo hoog, dat het verstand er niet bij kan. Er gaat van haar een kracht uit die alles beheerst en waarvan niemand zichzelf rekenschap kan geven. De religieuze cultus kan het daarom onmogelijk zonder haar stellen. Zij is een van de eerste middelen, om wonderbaarlijk op de mensen in te werken.

'Komt het demonische', zo vraagt Eckermann, 'ook niet voor de dag in bepaalde objecten?' 'Bij dit stel' antwoordt Goethe, 'niet voor mij alle, die wij door verstand en rede niet kunnen ontleden. In het algemeen manifesteert het zich op de meest verschillende wijze in de hele natuur, in de zichtbare net zo goed als in de onzichtbare. Vele schepselen zijn dus niet door verstand en rede te bereiken, maar door de intuïtie van de mens.'

Je ziet hoe hier de door ons gevonden elementen van het numineuze zuiver terugkeren: het volstrekt niet-rationele, het voor het begrip onbegrijpelijke, het mysterieuze en het fascinerende, het *tremendum* en de vitaliteit (*energicum*). En de weerklank daarvan in de 'schepselen' herinnert aan Jobs nijlpaard! (40:15). Aan de andere kant bereikt Goethes intuïtie op geen

1 Vgl. Goethe's *Sämtliche Werke*, ed. Cotta, deel xxv, pp. 124 e.v., 1835.

2 *Gespräche mit Goethe* ed. A. v.d. Linden, deel II, p.140 e.v., 1896; *Gesprekken met Goethe*, Amsterdam 1999. Vgl. de op blz. 105 vermelde studie van Eugen Wolf.

stukken na Jobs gevoel voor het mysterie. Terwijl hij het juist, ondanks de waarschuwing van het boek *Job*, afmeet aan het rationele, aan verstand en rede, aan begrippen, namelijk aan de begrippen van het menselijk doelmatige, wordt voor hem het irrationele een tegenstelling van zin en onzin, van het beschermende en het verderfelijke.

Soms benadert het de wijsheid, bijvoorbeeld wanneer hij zegt:

Zo was er in mijn relatie met Schiller beslist iets demonisch in het spel. Wij konden eerder of later met elkaar in aanraking zijn gekomen. Maar dat het juist gebeurde in de tijd, toen ik de Italiaanse reis achter de rug had, en Schiller de filosofische beschouwingen moe begon te worden, was dit van betekenis en had voor beiden grote gevolgen.

Het komt zelfs het in de buurt van het goddelijke:

Zoiets is in mijn leven vaker gebeurd. En je komt er toe, in zulke gevallen aan een hogere leiding (*Einwirkung*), aan iets demonisch te geloven dat je zou willen aannemen. Zonder te aanneming het verder te willen verklaren (Eckermann II, 132).

In elk geval is het altijd 'energie' en 'overmacht' en het komt tot uiting in onstuimig-gewelddadige mensen.

'Napoleon', zei ik, 'schijnt een demonische aard te hebben gehad.'

'Hij was het beslist', zei Goethe, 'in de hoogste graad, zodat nauwelijks een ander met hem kan worden vergeleken. Ook het geestes- en

groothertog was een demonische natuur vol onbegrensde energie en onrust.'

'Heeft Mefistofeles ook geen demonische trekken?'

'Nee, hij is een veel te negatief wezen. Het demonische komt naar buiten in een door en door positieve daadkracht.'

De indruk van zulke numineuze personen schildert hij in *Dichtung und Wahrheit*, op bladzijde 126, nog beter en hier in het bijzonder komt ons *tremendum* als het vreselijke en tegelijk als het overmachtige naar voren:

Het vreselijkste echter toont zich dit demonische, wanneer het bij de een of andere persoon overheerst. Het zijn niet altijd de mensen met de beste eigenschappen, noch wat hun geest, noch wat hun talenten betreft; zelden nemen ze anderen voor zich in door hun goedhartigheid.¹ Wel gaat er een ongelooflijke kracht² van hen uit en ze oefenen een ongelooflijke macht uit over alle schepselen, ja zelfs over de elementen. En wie zal zeggen, in hoeverre zo'n invloed zich kan uitstrekken?

Maar de invloed van zo'n 'duivelse' man, ook wanneer hij goedgevoerd is, neigt eerder naar verbazing dan naar respect. Het is meer een onrustige neiging dan een gewone werking en het is in elk geval volstrekt niet redelijk. Dit opvoeren van het irrationele tot het paradoxale en antinomische probeert Goethe in het *Lehrjahre* van de *Lehrjahre* in tegenstellingen in *Dichtung und Wahrheit* op bladzijde 124. Hier probeert hij de irrationele werkwijze, waarmee het demonische invloed uitoefent, te laten voelen:

...iets, dat zich slechts in uitzonderlijke minuzelinge de, en daarom door geen begrip, nog veel minder door een woord kan worden uitgedrukt.

Het was niet goddelijk, want het scheen onredelijk, niet menselijk, want het had geen verstand, niet duivels, want het was weldadig, niet engelachtig, want het liet dikwijls zijn leed vermaak merken. Het leek op het toeval, want het toonde geen redelijke zin. Het had enige overeenkomst met de Voorzienigheid, want het liet een zekere samenhang

Alle rechten voorbehouden.

And in Alles wat ons bevreemd lijkt, scheen voor dit demonische loofdringbaar. Het scheen met de noodzakelijke elementen van ons bestaan willekeurig om te springen, het trok de tijd samen en rekte de ruimte uit. Slechts in het onmogelijke scheen het zich behaaglijk te voelen, en het mogelijke met verachting van zich af te stoten.

Hoewel dit demonische zich in al het lichamelijke en onstoffelijke kan manifesteren, ja zich bij dieren op zijn merkwaardigst uitdrukt,³ staat het (toch) bij voorkeur met de mensen in het wonderbaarlijkste ver-

1 Dus alleen numineuze, geen 'heilige' mensen.

2 Vgl. hieronder bij 'indruk'. – 3 Zie ook weer hier Jobs nijlpaard!

band en het vormt een met de morele wereldorde zo niet tegengestelde, dan toch wel een haar doorkruisende macht, zodat je de ene voor de schering, de ander voor de inslag zou kunnen houden.

Je kunt niet aanschouwelijker dan op deze wijze uitdrukken dat je een divinatie van het numineuze met geweldig sterke gemoedsindrukken hebt gehad, kennelijk niet één, maar meerdere keren en bijna geroutineerd. Een divinatie echter die het numineuze niet opvat zoals de profeet het doet. Die ook niet op dezelfde hoogte staat als de ervaring van Job, waar het irrationele en mysterieuze tegelijk als diepste waarde en als heilig recht in zich zelf wordt ervaren en geprezen. Het is meer een divinatie van een gemoed dat voor deze diepten toch niet diep genoeg is, en waarvoor dus het contrapunt van het numineuze in de omissie van het levens alleen in een verwarde neventoon, in een weliswaar gedefinieerde, maar toch voelbaar echte harmonie, kan weerklinken.

Het is echte divinatie, maar een divinatie van de romantist Goethe, zoals hij zichzelf weleens noemde. Het is inderdaad een divinatie die alleen werkzaam is op de eerste ontwikkelingstreden van het demonische en staat niet op de hoogte van het goddelijke en heilige. Deze aard van het demonische is die zo geschilderd dat het makkelijker kan worden gevoeld. Je ziet goed hoe het in het gemoedsleven van een hoogst gecultiveerde ziel emotioneel verwarrende reacties oproept; dat het meer verblindt dan verlicht en de ziel niet verwarmt. Goethe wist niet hoe hij zijn eigen hogere begrippen van het goddelijke en het kosmische, en het heilige en voorzichtig vroeg: 'In de idee van het goddelijke schijnt de krachtwerking die wij het demonische noemen, niet thuis de horen', zegt hij aarzelend en ontwijkend:

'Beste jongen, wat weten wij nu af van de idee van het goddelijke, en wat willen wij toch met onze enge begrippen van het hoogste wezen zeggen! Wanneer ik net als een moslim het met negenennegentig namen wilde noemen,¹ zou ik nog tekortkomen. En in vergelijking met de zo grenzeloze eigenschappen nog niets hebben gezegd.'

1 [Lett.: Wollte ich es gleich einem Türken mit hundert Namen nennen, -.

Los van het relatief lage niveau van Goethe's 'divinatie' hebben wij dan toch, zo exact als het maar kan, wat Schleiermacher op het oog heeft: 'schouwing en gevoel'.¹ Weliswaar niet van iets goddelijks, maar van iets numineus in natuur en geschiedenis, en wel zo levendig mogelijk gerealiseerd door een divinatorische natuur. De divinatie² voltrekt zich hier inderdaad precies zoals wij boven hebben aangeduid, namelijk volgens een volstrekt niet aanwijsbaar of openbaar principe. Want hoeveel voorbeelden Goethe ook geeft: wat het demonische eigenlijk is, waaraan hij het voelt en waaraan hij het herkent in deze bonte in zichzelf tegenstrijdige uitingen, kan hij niet aangeven.³ Het is zo helder als wat dat hij daarbij 'enkel door gevoel' wordt geleid. Oftewel door een vaag en duister principe a-priori.

Inkijkexemplaar

1 [Ihr Wesen (van religie) ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. § 50.

2 Vgl. A. Jeremias, *Algen en religie geschiedenis*, München 1912, d. 'wetenschap betreffende voortekens'; Origenes en Augustinus: de verborgen 'ogen van het hart'; Romano Guardini, *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, Berlijn 1941; Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Parijs 1879.

3 In *Das Gefühl des Überweltlichen* (p. 325) geeft Otto als voorbeeld de in de huidige geciteerde uitspraak van Goethe 'Ich habe keinen Namen dafür. Gefühl ist alles.' Otto zegt dan: "Deze woorden betekenen zeker niet dat de mens zich persé in heftige emoties moet wenten; de woorden geven wel aan dat het hier om een hogere reële ervaring gaat. Deze ervaring is van zo'n volstrekt andere orde dat gewone begrippen ontoereikend zijn: Ik heb daarvoor geen naam. Ze kan alleen gekarakteriseerd worden door de emoties te schetsen die worden opgeroepen door de heftige gemoedsbeweging die de numineuze ervaring losmaakt. Het gevoel zelf is niet de emotie maar de onderhavige ervaring. Het is het besef van 'iets' dat zich kenbaar maakt waardoor de emoties bovenkomen. De emotie verbindt zich dan meteen aan het gevoel als het waardebesef van iets, d.w.z. het waardebesef gaat gepaard met het werkelijkheidsgevoel. 'Gevoel' in zijn meest intense betekenis kun je dan ongeveer definiëren als een met sterk waardebesef doordrongen intuïtie waarop het verstand verder bouwt."

Vgl. V.d. Berk, *Het numineuze* p. 144.]

DIVINATIE IN HET VROEGE CHRISTENDOM

In het vorige hoofdstuk hebben we over één tekortkoming in Schleiermachers divinatieleer gesproken en dit behandeld, maar we schreven over twee tekortkomingen. Schleiermacher weet de divinatie tegenover wereld en geschiedenis weliswaar zeer warm en aanschouwelijk te schilderen, hij is echter zuinig met zijn aanduidingen. Hij is zeker niet uitvoerig en ook niet al te duidelijk over welk object voor de divinatie het meest waardig en gunstig is, namelijk de geschiedenis van de religie in het algemeen en van de Bijbelse in het bijzonder, en van de laatste haar hoogtepunt dat wordt bereikt in Christus zelf.

Wel brengt Schleiermacher in zijn slotrede christendom en Christus nadrukkelijk en serieus ter sprake.¹ Maar Christus is hier toch enkel een subject der divinatie, niet haar eigenlijke object *par excellence*. En dat blijft zo in zijn latere *Glaube und Gehör* met de betekenis van Christus wezenlijk in het gegeven dat hij 'ons opneemt in de kracht en zaligheid van zijn godsbewustzijn'. Hoewel dit een hoogst waardevolle gedachte is, reikt ze niet tot de belangrijkste waarde die Christus' gemeente hem terecht toekent, namelijk dat de persoon zelf de manifestatie van het heilige is. Met andere woorden: dat hij diegene is in wiens levensroeping, leven en bestaan wij spontaan het zich openbarende heer- en meesterschap van de godheid aanschouwen en aanvoelen. Want waar de christen is de zwaarwegende vraag van belang of er al of niet een waarlijke divinatie – een rechtstreekse waarneming, zonder tussenkomst, van de manifestatie van het heilige – mogelijk is. Kort gezegd, of wij het intuïtief kunnen aanvoelen in de persoon en het levenswerk van Christus, dat wil zeggen of het heilige zelfstandig kan worden ervaren in hem en of er dus een werkelijke openbaring van het heilige kan worden waargenomen.

1 [F. Schleiermacher : *Over de religie; redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters*; editie dr. Ad A. Willems OP, 's-Gravenhage 1990, pp. 183 e.v.

2 *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 1821]

Hierin worden wij duidelijk niet verder geholpen door de moeizame en in de grond van de zaak onmogelijke onderzoekingen over 'het zelfbewustzijn van Jezus', die zo vaak zijn ondernomen. Onmogelijk zijn ze al meteen omdat het getuigenismateriaal van de evangelische berichten niet toereikend is, en er überhaupt ook niet geschikt voor is. Jezus maakt het rijk van de vrede tot de inhoud van zijn verkondiging en van zijn getuigenissen en de gelukzaligheid en het rechtvaardige daarvan. Niet zichzelf. En *evangelium* is in zijn eerste en eenvoudige opvatting het goede nieuws, de leer over het goede van het Rijk der Vrede. Wat in Jezus' prediking aan zelfgetuigenis voorkomt, is fragmentarisch en incidenteel. Als dat er zelfs helemaal niet zou zijn, ja maar ook als wij bij hem wel een uitvoerige theorie over zijn persoon konden vinden, wat nog zou dat dan bewijzen?

Religieuze fanatici hebben niet zelden de geveldigste getuigenissen over zichzelf afgelegd, ongetwijfeld vaak genoeg in oprechte overtuiging van zichzelf. En het zijn juist zulke profetische zelfgetuigenissen die, meer dan bij andersoortige uitspraken, afhankelijk zijn van de denkbeelden van hun tijdperk en lokale context, zoals mythologie en de waarden en normen, waarin de omgeving de betreffende profetie voorziet. De aanwending daarvan op zichzelf door de profetie, ziener of geïnspireerde dozent, die monstreeft slechts zijn sterke zelfbewustzijn, zendingsdrang, innerlijke overtuiging en pretentie dat hij geloofd en gehoorzaamd wordt. Dit is allemaal vanzelfsprekend voor iem. n. l. met een innerlijke roeping. Uit alle zelfgetuigenissen, al is het niet datgene volgen waarvan wij hier spraken: ze kunnen wel autoriteitsgeloof opwekken maar niet de eigen ervaring van het spontane inzicht en de erkenning realiseren dat hier iets heiligs is verschenen, zoals de bedoeling is van de uitspraak: 'we hebben hem zelf gehoord en we weten dat hij werkelijk de redder van de wereld is' (Johannes 4:42).

Het kan niet anders dan dat zo'n belijdenis Christo ten deel is gevallen door een spontane authentieke divinatie. In elk geval werd dit op zijn minst verondersteld door zijn eerste leerlingen. Anders zou het ontstaan van de gemeente überhaupt onbegrijpelijk zijn. Uit verkondiging alleen, uit louter op gezag berustende zelfgetuigenissen kunnen zulke massale

zekerheden, zulke sterke impulsen, zo'n drang en kracht tot zelfhandhaving niet geboren worden, zoals ze voor het ontstaan van de christelijke gemeenschap nodig waren en, als haar wezenlijk karakter, onmiddellijk kunnen worden herkend.

Je kunt dat alleen verkeerd interpreteren als je eenzijdig probeert het fenomeen van het ontstaan van de christelijke gemeente enkel met filologische middelen en reconstructies en met de verzwakte gevoelens en voelhorens van onze huidige, niet meer naïeve cultuur en mentaliteit te benaderen. Het zou nuttig zijn wanneer je, naast het gebruik van deze middelen en methoden, ook eens ging proberen met levende voorbeelden een helder beeld te krijgen van hoe oorspronkelijke en echte religieuze buitenkerkelijke goddienstige bijeenkomsten (*conventikels*) en gemeenschappen ontstaan. Dat kan nog steeds. Je kunt daarvoor plaatsen en gelegenheden opzoeken waar ook nu nog de religie leeft als een oerkrachtige instinctieve en naïeve aandoening en drang. In afgelegen hoeken van de islamitische en ook van de Indische wereld zou dit ook vandaag nog wel bestudeerd kunnen worden. En op de pleinen en de straten van Mogador (Essaouira) en Marrakesch kun je misschien nu nog tonelen vinden die een zeldzame gelijkenis vertonen met die waarvan het evangelie bericht. Heiligen – meestal zeer wonderlijke – treden hier en daar op. Het volk komt en gaat en verzamelt zich rondom de heiligen om hun spreuken te horen, hun wonderen te zien en hun leven en werken gade te slaan. Losse of vaste kringen van aanhangers ontstaan. Uitspraken met goddelijke goedkeuring (*logiën*), vertellingen, legenden vormen zich vanzelf en worden verzameld.¹

1 Het is verwonderlijk dat men het hoofdprobleem van de evangeliënkritiek, het ontstaan van de logiaverzameling, niet in dit nu nog levende milieu bestudeert. En het is nog verwonderlijker dat niet allang de logiaketens uit de vergelijkbare omgeving van de uitspraken van de vaders (*apofthegmata tôn pateron*), uit de *Hadith* van Mohammed, of uit de franciscaanse legende erbij zijn gehaald. Of de verzameling van de *logia* van Rama-Krishna, die pas in onze tijd onder onze eigen ogen is volgroeid. Ook kan het milieu van een George Fox (*Quakers*) of een Cyprien Vignes erbij worden betrokken.

Nieuwe broederschappen ontstaan, de al bestaande breiden zich uit in wijder wordende kringen. In het midden staat echter altijd de persoon zelf, bij leven 'een heilige'. Het karakter en de kracht van de figuur en de indruk die wordt achtergelaten zijn altijd de dragende momenten in de beweging. Kenners verzekeren ons dat achtennegentig procent van deze heiligen zwendelaars zijn. Welnu, dan is 2% het dus niet. Een geweldig hoog percentage voor iets dat zo makkelijk bedrog uitlokt. Deze 2% kunnen dan een licht werpen op de ware toedracht van de ontstaansgeschiedenis van een religieuze beweging. Van meet af aan is de 'heilige' en de 'profeet' voor het gevoel van zijn kring meer dan een armzalig mens (*psilòs ánthrōpos*). Hij is het geheimzinnige wonderwezen. Hij hoort op de een of andere manier bij een hogere orde en staat aan de kant van het numen. Hij verklaart dit niet als zodanig over zichzelf, maar wordt als zodanig ervaren. En louter uit zulke ervaringen, die ongezuiverd zijn en vaak een vertekend beeld schetsen, maar toch ook sterk en diepgaand moeten zijn, ontstaan religieuze gemeenschappen. Oneindig armzalig zijn zulke overeenkomsten. Ze staan wel erg ver af van wat zich ooit in Palestina afspeelde. Maar als zij alleen mogelijk zijn doordat bij enkele persoonlijkheden al of niet terecht het heilige wordt opgeroepen, hoe oneindig meer moet het dan in het vroegchristelijke gezelschap het geval zijn geweest! Dat het inderdaad het geval was, daarvan getuigt onmiddellijk de hele stemming en overtuiging van de eerste gemeente als geheel, voor zover wij ze in haar eigen bescheiden oorkonden nog kunnen opdiepen. En enkele kleinere trekken in het globale Jezusbeeld bevestigen het nog uitdrukkelijk in bijzonderheden. Hier horen bijvoorbeeld de al eerder aangehaalde verhalen van Petrus' visvangst en van de hoofdman van Kapernaüm thuis waarin wij aanduidingen vinden van spontane gevoelsreflexen tegenover het beleefde heilige. Het citaat uit Marcus 10:32 is hier in het bijzonder van toepassing:

Jezus ging voorop. Zijn leerlingen waren in verwarring en de mensen die hen volgden waren bang.

καὶ τὴν προαγωγὴν αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο. Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

Het geeft zowel eenvoudig als sterk de indruk van het numineuze weer, dat rechtstreeks van deze man Jezus uitging. Geen artistiek psychologische schildering zou het aangrijpender kunnen doen dan deze meesterlijk kernachtige woorden. Wat later in *Johannes 20:28* (de bekentenis van Thomas: *Mijn Heer en mijn God!*) werd gezegd, zal ons misschien voorkomen als een te hoog gegrepen uiting uit een te verre tijd, en die al ver afgedwaald is van de eenvoud van de eerste beleving. *Marcus 10:32* zal ons liever zijn, juist omdat het gevoel hier nog boven iedere formule staat. Niettemin is de echte oorsprong van de latere christologische ontwikkelingen hier al te vinden. – Zulke aanduidingen staan er in de verhalen als het ware terloops bij, ze interesseren de auteur nauwelijks. Het is hem te doen om het woordverhaal. Des te interessanter zijn ze voor ons. Hoe talrijk zullen dergelijke ervaringen zijn geweest waarvan de sporen zijn verwaaid, juist omdat er geen wonder bij viel te vermelden, en de gelegenheid voor de verteller al te vanzelfsprekend was? – Hier hoort ook verder het geloof aan Jezus overvloedig op het gezinselijke thuis en de zonder omwegen begonnen trek naar het legendarische. Dat zijn eigen verwanten hem voor ‘bezeten’ hielden, was eveneens een onwillekeurige erkenning dat hij een numineuze indruk maakte. En tenslotte heel in het bijzonder het spontaan onlijkkende, op indrukken berustende, niet door een leer maar uit ervaring verkregen geloof, dat hij de Messias was, voor deze kring het numineuze wezen zonder meer. Zeer aanschouwelijk blijkt dit uit Petrus’ eerste messiasbelijdenis en Jezus’ antwoord daarop, dat alles een zaak van indruk en beleving was (*Matteüs 16:15-17*):

Want mensen van vlees en bloed hebben je dat geheim niet onthuld,
maar mijn Vader, die in de hemelen is.

Jezus zelf staat verbaasd over de belijdenis die laat zien dat Petrus’ inzicht niet autoritair was aangeleerd, maar door hemzelf gevonden. Een ontdekking dus, ontstaan vanuit de indruk die Jezus op hem maakte, en de getuigenis uit de diepte van zijn gemoed. Een plek waar geen vlees en bloed, maar ook geen ‘woord’ ons iets kan leren. Puur en alleen ‘mijn Vader, die in de hemelen is’ zelf en dit zonder enig intermedium.

Het laatste moet er zeker bij. Zonder deze innerlijke getuigenis is elke ‘indruk’ zonder uitwerking of, beter gezegd, kan er van indruk geen sprake zijn. Daarom zijn alle theorieën over de ‘indruk die Christus op ons maakt’ onvoldoende, wanneer ze geen rekening houden met dit tweede moment dat in het echt niets anders betekent dan de noodzakelijke aanleg voor het ervaren van het heilige. En wel een in de geest aanwezige categorie van het heilige, als een duistere kennis *a-priori*. Indruk veronderstelt iets dat voor indrukken vatbaar is. Dit is het gemoed niet wanneer het als zodanig alleen een onbeschreven blad (*tabula rasa*) is. Want onder ‘indruk’ in de hier bedoelde zin wordt immers niet de zuivere ‘*impressio*’ verstaan die overeenkomstig de leer van de sensualisten de waarneming in de ziel veroorzaakt en als een spoor van zichzelf daarin achterblijft. Een indruk van iemand krijgen betekent hier veelmeer een eigensoortige betekenis aan hem ontdekken en toe te kennen, er door worden aangedaan en zich ervoor te buigen. Dat is alleen mogelijk door een uit het eigen innerlijk leven daaraan tegemoet te treden met veel meer begrijpen en waarden, namelijk door de ‘geest van binnen uit’.

Bij ‘openbaring’ hoort volgens Schleiermacher de daarmee corresponderende *Ahnung*. Muziek wordt alleen door een muzikale mens begrepen, en alleen hij kan er een ‘indruk’ van krijgen. Bij elke bepaalde klasse van werkelijke indrukken hoort ook een bijzondere soort van *congenialiteit* die aan het indrukmakende object verwant is. Alleen hij die één is met het woord (*verbo conformis*) – zoals Luther ergens zegt – verstaat het woord. Of: niemand verstaat het woord, die niet innerlijk door de Geest wordt onderwezen (*nemo audit verbum, nisi Spiritu intus docente*). Of zoals Augustinus zegt in *Belijdenissen* x, 6, 20:

Die vorm doet zich aan de een niet anders voor dan aan de ander. Hoewel zij zich op dezelfde wijze voordoet, is zij nietszeggend voor de een en sprekend voor de ander. Zij spreekt tot allen, maar zij wordt begrepen door degenen die haar stem, uitwendig vernomen, innerlijk met de waarheid confronteren.¹

¹ Dat is tegelijk het ‘oordeelsvermogen’, ein Prinzip der Beurteilung, waarover wij aan het einde van dit boek, op blz. 309, spreken.

Laten we het eerder genoemde voorbeeld van de schoonheid nogmaals voor onze geest halen. Iets dat verheven is, namelijk in zijn betekenis als zodanig, kan slechts indruk maken wanneer en voor zover in een mens zelf een maatstaf van eigen waardering, namelijk van esthetische waardering, *a-priori* in aanleg aanwezig is. Zo'n aanleg kunnen wij alleen begrijpen als een oorspronkelijk duistere kennis van de schoonheidswaarde. Omdat dit in iemand aanwezig is, of beter gezegd omdat hij daarvoor vatbaar is en hij deze gevoeligheid kan oefenen, is hij in staat in een afzonderlijk gegeven mooi object dat hij tegenkomt de schoonheid te zien en de weerklank van dit voorwerp te laten resoneren met zijn eigen innerlijke criteria. Zo, en alleen zo, krijgt hij dan de 'indruk'.

Inkijkexemplaar

[Friedrich Daniël E. Schleiermacher (1768-1834) maakte een scherp onderscheid tussen religie aan de ene kant en wetenschap, metafysica en ethiek aan de andere kant. Hij moest niets hebben van de theologische dogmatiek. *Over de religie* (1799) kan beschouwd worden als een reactie op *Religion und Philosophie* van Immanuel Kant en de intellectuele alternatieven als *deïsme*, natuurlijke theologie en rationele theologie van zijn tijd. *Über die Religion* is een radicaal monument van ervaringstheologie waarin hij de Godservaring een gevoel van volstrekte afhankelijkheid noemt, dat tot uitdrukking wil brengen dat ware vrijheid gevonden wordt in een dynamiek die wij zelf met in de hand hebben. Hij werkt zijn thema uit in *Die christliche Glaube* van 1821.

Copyright 2020

Abraxas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.
 Bij het euvfeest (1899) van de *Redevoeringen* heeft Rudolf Otto de oorspronkelijke tekst van de 31-jarige Schleiermacher opnieuw uitgegeven. (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Von Friedrich Schleiermacher. Zum Hundertjahr-Gedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben und mit Übersichten und Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1899.) De belangstelling was groot en groeide, omdat men tot de ontdekking kwam dat Schleiermacher later een aantal van zijn oorspronkelijke visies zodanig had bijgeschaafd, dat ze minder schokkend overkwamen. Na 1899 heeft men zich weer hoofdzakelijk op de oorspronkelijke *Redevoeringen* geconcentreerd. – Terzijde kan worden opgemerkt dat Otto zelf in de latere drukken van *Het heilige* ook een paar woorden 'verzacht' heeft. Voor onze vertaling van *Das Heilige* is gebruik gemaakt van de edities uit 1920, 1929 en 1936.]

DIVINATIE IN HET HUIDIGE CHRISTENDOM

Belangrijker dan de vraag of de eerste gemeente *het heilige* in en aan de Christus beleefde en kon beleven, is de vraag of wij het nog kunnen. Met andere woorden, of het in en door de gemeente overgeleverde beeld van zijn lijden, leven en werken voor ons nog openbaringswaarde en -kracht heeft. Of teren wij op het erfdeel van de eerste aanhang en geloven op grond van autoriteit en een ons vreemde getuigenis? De vraag zou helemaal hopeloos zijn wanneer niet ook in ons dat aanvoelende begrijpen en verklaren van binnen uit, deze getuigenis des geestes die alleen mogelijk is op grond van een categorische aanleg van het heilige in het gemoed, kon opkomen. Wanneer er zelfs voor de discipelen zonder deze aanleg geen inzicht en geen 'indruk' van de directe aanwezige Jezus mogelijk was, hoe zou dan 'n op een of andere wijze overgedragen overlevering daartoe in staat zijn?

Heel anders staat het er mee wanneer wij van dit vermoeden van een aanleg voor een innerlijke 'getuigenis van de Geest' kunnen uitgaan. In dat geval worden wij ook niet gehinderd door de fragmentarische kennis, het in vele opzichten onzeker, de vermenging met tegenstandende ingrediënten en de hellenistische retouchering. Want de Geest kent wat des Geestes is.

Voor de te hulp schietende, verklarende, afvissende en tegemoetkomende werking van een innerlijk principe – dat wij naar religieuze ideeën als de 'mede getuigenis gevende geest' moeten waarderen – was de informatie van een fijnzinnige missionaris uit een afgelegen gebied leerzaam voor mij. Hij vertelde dat het hem altijd weer opnieuw verbaasde hoe de ontoereikende, in een moeilijke vreemde taal steeds slechts aanduidend mogelijke, zich van geheel vreemdsoortige begrippen bedienende verkondiging des woords toch af en toe zo wonderlijk diep en innerlijk kon worden opgenomen. Ook hier, zo zei hij, gebeurt altijd het beste door de weerklink in het hart van de toehoorder van de tegemoetkomende aanvoelende opvatting. En zonder twijfel hebben wij hier ook een sleutel tot

het precieze begrip van het probleem: Paulus. Slechts in flarden, fragmenten en karikaturen konden aanduidingen van het wezen en de betekenis van Christus en zijn evangelie deze vervolger van de christelijke gemeenschap bereiken. Maar van binnen uit dwong de geest hem tot het inzicht dat hij, op weg naar Damascus, geen weerstand kon bieden. En deze geest leerde hem het oneindig diepe begrip van Christus' verschijning. Daarom moest de kritische oudtestamenticus Julius Wellhausen († 1918) bekennen dat in de grond van de zaak niemand Christus zo vol en zo diep heeft verstaan als juist Paulus.

Wanneer het voor ons mogelijk is het heilige in en aan Christus te ervaren (erleben), zo dat het een steun wordt voor ons geloof, dan is de eerste en vanzelfsprekende hypothese daarvoor dat Christus' eigen, eerste en rechtstreekse werk nog steeds meteen door ons moet kunnen worden begrepen en in zijn waarde beleefd, zodat door dit ervaren een directe indruk kan worden verkregen van zijn 'heiligheid'. Hier schijnt zich nu echter een moeilijkheid voor te doen die, wanneer zij niet wordt overwonnen, het hele probleem van tevoren zou afsnijden. De vraag namelijk of dan datgene wat wij tegenwoordig in Christo en het christendom menen te bezitten, eigenlijk nog hetzelfde is als datgene wat Jezus zelf eigenlijk wilde betekenen en voorbrengen en wat zijn eerste gemeente onder zijn inwerking heeft ervaren. Anders gezegd, bezit het christendom werkelijk een eigen 'principe'? Een principe dat, hoewel het vatbaar is voor historische ontwikkeling, toch in zijn kern hetzelfde blijft en zo het christendom van nu en het eerste discipelengeloof tot vergelijkbare en feitelijk gelijke grootheden maakt?

Is christendom überhaupt en strikt genomen hetzelfde als Jezusreligie? Dat moet in de eerste plaats betekenen: is de religie die wij tegenwoordig kennen als christendom met haar eigen geloofs- en gevoelsinhoud dezelfde zoals ze zich als historische grootheid voordoet? Zoals zij zich onderscheidt van en vermengt met andere religies? Zoals zij tegenwoordig op het menselijke gemoed en geweten een verheffende uitwerking heeft, deze ontroert, beschuldigt of gelukkig stemt? Is het hedendaagse christendom dat bekoort of stuitend is, in haar wezen, naar haar inner-

lijke zin nog de eenvoudige bescheiden religie en religiositeit die Jezus zelf had, zelf opriep en stichtte in de kring van die kleine opgewonden schare in dat hoekje van de wereld dat Galilea heet?

Het wordt algemeen erkend dat het christendom sedert die tijd ingrijpend veranderd is in kleur en vorm en dat ze onderhevig is geweest aan onstuimige wijzigingen en metamorfoses. Maar is er in het algemeen in deze vlucht der verschijnselen een blijvende kern? Is er één principe dat, gevoelig voor ontwikkelingen, toch in wezen gelijk bleef? Moet er hier sprake zijn van ontwikkeling of van wijziging, verandering, toestroming van totaal vreemde elementen, die dan door de een als verdraaiing van de feiten wordt betreurd, door de ander als verheugende aanvulling wordt bewonderd en door een derde gewoonweg als historisch feit wordt geboekstaafd?

Christendom, zoals het nu als grote en feitelijk bestaande wereldreligie voor ons staat, is zonder twijfel naar zijn eigen pretentie en belofte in meest eigenlijke en *essentiële* zin *verlossingsreligie*. Het is de redding, het overschuimend geluk, de bevrijding en overwinning op de 'wereld', zelfs van het wereldgebonden bestaan (*Daseins*), ja van de creatuurlijkheid überhaupt, overwinning van de afstand tot God en de vijandschap tegenover God, verlossing uit de slavernij van slechte gewoonten en schuldgevoel, verzoening en vergeving. Daardoor zijn genade en genadeleer, geest en geestesgaven, hergeboorte en nieuwe *creätura* de karakteristieke begrippen van deze religie. Ondanks kerkscheuringen, verschillen en sektetvorming zijn deze begrippen de gemeenschapsgrond. Het zijn de begrippen die het christendom in alle gewenste scherpte en vastbeslotenheid tot een zuivere 'verlossingsreligie' maken. In dit opzicht is het zonder meer vergelijkbaar met de grote religies van het Oosten, met hun scherp dualistische tegenstelling tussen vrijheid en gebondenheid. Uiteindelijk heeft het ook de pretentie, wat betreft verlossingsnoodzakelijkheid en redding, niet achter oosterse religies aan te hobbelen, maar zowel wat het gewicht van deze begrippen aangaat als wat hun kwaliteit betreft hun meerdere te zijn. In deze elementen ligt ongetwijfeld het 'principe' en het meest typerende van hedendaagse christendom.

Het is nu nog de vraag of deze overweldigende stemmings- en gevoelsinhouden werkelijk ooit het ‘principe’ van de eenvoudige religie van Jezus zijn geweest, en of hun gift als het eerste en meest directe werk van Christi moet worden beschouwd.

Wij geven op deze vraag een bevestigend antwoord, al veroorloven wij ons aan de gelijkenis te herinneren die bedoeld is voor het Koninkrijk van Vrede, maar even goed past op het principe van het christendom zelf: de parabel van het mosterdzaad en de boom die daaruit opgroeide. De gelijkenis wijst in de richting van een overgang en wijziging, want de boom is iets anders dan de zaadkorrel, maar een verandering is geen transformatie, transmutatie of epigenesis. De overgang van ontwikkelingscapaciteit (potentialiteit) naar werkelijkheid (actualiteit) is echte ‘evolutie’ of ontwikkeling. In deze zin merken wij op:

De Jezusreligie verandert niet langzamerhand in verlossingsreligie. Zij is dit in aanleg en vanaf het eerste begin van haar optreden, en wel in de meest radicale zin. Hoewel de theologische termen waaraan de Kerk zich later bediende nog niet voorhanden zijn, is het ‘reddende’ karakter manifest en ondubbelzinnig. Probeer je met de grootst mogelijke historische nuchterheid en met de grootst mogelijke eenvoud het karakteristieke van Jezus’ verkondiging vast te stellen, dan vind je twee elementen:

- 1 Van huis uit en zeer gedecideerd een prediking van het Godsrijk, niet als accessoire maar als fundamentele zin der verkondiging.
- 2 De karakteristieke relatie van het evangelium met Jezus tegen het farizeïsme en in verbinding daarmee Jezus’ ideaal van devotie zoals de houding en gemoed van een kind wanneer zijn misstap hem wordt vergeven.

In principe bevatten deze twee elementen alles wat later in het ‘verlossingskarakter’ van het christendom – ja wat in zijn meest specifieke leerstellingen over genade, verkiezing, de Heilige Geest en vernieuwing door de Geest – apart wordt geformuleerd. Juist door die eerste kring van leerlingen zijn beide aspecten, in impliciete vorm, ervaren en gekend. – Dit kunnen wij nog nader verduidelijken.

Het spreken over ‘verlossingsreligie’ is eigenlijk een pleonasme, tenminste wanneer je de hoger ontwikkelde vormen van religie op het oog hebt. Want elke hoogontwikkelde religie die zelfstandig wordt en zich van haar heteronome betrekkingen tot politieke of private wereldlijke *eudæmonie* heeft losgemaakt, ontwikkelt in zichzelf eigensoortige overschuimende welzijnsidealën, die je met de algemene uitdrukking van verlossing kunt aanduiden.

In India is dit streven naar zo’n welzijn in steeds toenemende en bewuste drang om het religieuze doel te bereiken begonnen met de volklinkende vergoddelijkingsideeën van het Upanisjad-polytheïsme (*theopantisme*). Dit zette zich door tot de slechts schijnbaar negatieve gelukzaligheden van het boeddhistische *nirvana*¹. Naar zo’n hoge staat van geluk streven ook de specifieke zogenaamde verlossingsreligies, die op het keerpunt der tijden (*spiltijd*) uit Egypte, Syrië en voor-Azië zich over de *æcumene* verspreiden. Voor de door vergelijking geëfende beschouwing is het dan verder duidelijk, dat ook in de Purvismeologie in de aankleining en de vorm van eschatologische verwachting dezelfde religieuze geluksdrang werkzaam is en vorm aanneemt als in het verlangen naar *moksja*² en *nirvana*³.

Heilsverlangen en -beleving is ook in de islam aanwezig en dit is niet alleen maar hoopverwachting op paradijsgenot. Eigenlijk is het belangrijkste in de islam de islam⁴ zelf, deze berusting in Allah, die niet alleen wilsovergave maar tegelijk de gewenste en nagestreefde Allah-gestemdheid is, een stamping die van huis uit al een geestelijk welbevinden is. Een welzijn die als een soort dronkenschap wordt ervaren en genoten en in haar versterking tot een mystieke zaligheidsroes kan worden.

De verlossingsgedachte ligt aan de basis van elke hogere religie, overal. Onmiskenbaar en op de sterkste wijze en in een superieure vorm, zowel in intensiteit als in innerlijke zuiverheid, manifesteert zich dit in het ge-

1 Zoals we hebben gezien in hoofdstuk 6 *Het fascinerans*, § 10.

2 NIRWANA: verlossing, bevrijding

3 MOKSJA: uiteindelijke verlossing

4 ISLAM: onderwerping (*red.*)

loven in, verlangen naar en beërven van het koninkrijk der hemelen in het christendom. Daarbij maakt het helemaal niet uit of de kiemen van deze gedachten in Israël ooit een zuiver politiek karakter hadden, zich pas langzamerhand van de bodem der werkelijkheid losmaakten en uiteindelijk tot iets ontzaglijks zijn geworden, of dat daarbij van tevoren al religieuze motieven bevruchtend hebben gewerkt. Het materiaal waarvan de religieuze drang zich meester maakt, is immers meestal eerst van non-spiritueel en werelds karakter. Het niet rustende van de eschatologische neiging is de aandrang tot de uiteindelijke en volstrekte geluksbevrediging. Het steeds voortstuwende, het zich losmaken en zich verheffen boven zijn uitgangspunten zijn juist de karakteristieke uitingen ervan en verduidelijken zijn inderdaad wezen, dat niets anders is dan echte verlossingsdrang en voorgevoel en anticipatie van een vermoede gelukzaligheid. Het is een heil van een volstrekt andere orde en kan als een verlossing worden vergeleken met de zaligheden die in andere religies worden nagestreefd. En dat tegelijk verhoort uit in deze, ja zo veel hoger, zoals de in dit 'rijk der vrede' zelf gevonden en verkregen Heer des Rijks kwalitatief hoger is dan Brahma, Visjnoe¹, Ormuzd, Allah, en dan het Absolute in de vorm van nirwana, kaivalyam, Tao en hoe ze verder mogen heten. Het evangelie is helemaal gegrondvest op de verlossing die eens door God wordt voltrokken en toch al nu wordt ervaren. Het eerste als zekerheid over het komende Rijk der Vrede en het andere door de onmiddellijke aanwezigheid van de zieleervaringen van het vaderschap God die de gemeente als het meest rechtstreekse bezit in de ziel werden ingeprent. Dat de gemeente zich deze gelukzaligheid – als iets kwalitatief geheel nieuws, ongehoords en overvloeïends – volstrekt duidelijk bewust was, spiegelt zich in het logion² dat 'de wet van Mozes en de geschriften van de profeten tot op Johannes gaan; sindsdien wordt het goede nieuws verkondigd over het koninkrijk van God' (Lucas 16:16). En dat ook Johannes, die ook het koninkrijk Gods predikte, maar toch tot 'de wet en de profeten' gerekend wordt.

1 VISJNOE: hoge godennamen in India

2 UITSPRAAK: in dit geval van Jezus, die goddelijke autoriteit bezit (red.)

Wanneer je echter dit nieuwe op de allerkortste manier en naar zijn meest wezenlijke betekenis wilt omschrijven, dan zou je de uitspraak van Paulus in Romeinen 8:15 moeten uitvinden, wanneer het er niet al stond:

Want de Geest die God u gaf, maakt geen slaven van u, zodat u weer in angst moet zitten; nee, de Geest heeft u kinderen van God gemaakt en door die Geest roepen wij tot God: Abba, Vader!

Paulus heeft hier de bestemming en het middelpunt van de jezuaanse doorbraak begrepen. Hij heeft de breuk met het oude, en het principe en het wezen van de nieuwe religie haarfijn beseft. Dit 'principe en wezen' is dat van de eerste vissers aan het Galilese meer. Het is het zichzelf gelijk blijvende beginsel door de hele geschiedenis van het christendom heen. Daarmee is de nieuwe positie tegenover zonde en schuld, wet en vrijheid gegeven. Net als in principe 'rechtvaardiging', 'wedergeboorte', 'vernieuwing', uitstorting des geestes, nieuwe schepping en gelukzalige vrijheid van de kinderen Gods. Dit zijn nogelijke uitdrukkingen, leerstellingen, gedachtenstelsels en daarbij aansluitende diepe speculaties moesten optreden zodra het woord 'de Geest' opriep, die daaraan beantwoordt.¹

Zo is Christus' eerste en directe werk, zoals wij dat nu nog helder en duidelijk kunnen begrijpen, het resultaat en gave van gelukzaligheid en verwachting en het zich eigen maken, door het opwekken van geloof in zijn God en aan Gods rijk. En hoe kan nu ook in ons, die zo ver afstaan van dit levenswerk van de Christus, de divinatie en de religieuze intuïtie ontwa-
Alle rechten voorbehouden.

Kennelijk niet op demonstratieve wijze, door toelichtingen en bewijzen of volgens vaste regels en begrippen. Wij kunnen geen begripsmatige kenmerken aangeven in een vorm zoals: 'wanneer de momenten $x + y$ werke-

¹ Zelfs kunnen wij van hieruit tenminste de mogelijkheid begrijpen van de aansluiting van de dualistische en zelfs gnostische stromingen. Een man als Marcion, wiens studie van de paulinische geschriften hem tot het inzicht bracht dat God, de vader van de Christus, niets uitstaande had met de scheppergod uit de Tanach, is niet alleen een extreme paulinist, maar ook een extreme jezuïst.

lijkheid worden, vindt er openbaring plaats'. Juist daarom spreken wij immers van 'divinatie', van 'intuïtief verstaan'. Het beleven is zuiver *contemplatief* door een toegewijd openstellen van de ziel voor de zuivere indruk van het object. Vervolgens zo, dat men inhoud en gave van de boodschap en het werk van Jezus samen met zijn persoon en levensbeeld trouw blijft. Dit geheel moet gezien worden in samenhang met de lange wonderbaarlijke voorbereiding in Israëls en Juda's godsdienstgeschiedenis en met het spel der veelsoortige ontwikkelingslijnen die, *convergent*¹ en *divergent*², toch op Jezus uitlopen, met de elementen van de 'volheid der tijden', met de prikkels en de drang die hun oorzaak vinden in de contrasten en parallellen met zijn joodse omgeving. Terwijl men dan bovendien de aandacht richt op de wonderlijke achtergrond en inslag van het typisch buitenredelijke dat nergens zo voelbaar is als hier. Het op dit toenemen en afnemen van de invloed ervan, op dat *steeds* helderder naar voren treden van zijn spirituele gehalte waaraan de gelukzaligheid van de wereld gekoppeld is en tegelijk op dat mysterieuze groeien van weerbarstige krachten. Het probleem van Job, het lijden en bezwijken van een rechtvaardig mens, herhaalt zich hier duizendmaal versterkt. Bovenal is het van het grootste belang voor de mens en de menselijkheid. Ten langen leste is daar die drukkende wolk van rationeel mystiek die over Golgotha hangt. Wie op zo'n manier in staat is tot contemplatieve verzonkenheid en zich met open geest openstelt voor de indruk – voor diegene moet, naar in verrijke maatstaven waarvan de richtlijn onuitsprekelijk het 'herkennen' van het heilige is, de 'aanschouwing van het eeuwige in de tijd' in zuiver gevoel geboren worden. Wanneer er iets eeuwigs en heiligs is in de vermenging en doordringing van rationele en non-rationele teleologische en *indefinibele*³ momenten, zoals wij ze probeerden te begrijpen en te beschrijven, dan is het hier, in de *gestalte* van Joshua, tot de krachtigste en meest concrete verschijning gekomen.

1 CONVERGENT: op één punt gericht

2 DIVERGENT: uit één punt ontspringend

3 INDEFINIBELE: wat betekenis betreft onpeilbare (red.)

In zekere zin zijn juist de latere generaties er niet slechter maar beter aan toe, wanneer het er om gaat de manifestatie (*Erscheinung*) van het heilige waar te nemen. Want de waarneming ervan als een ‘vermoeden (*Ahnung*) van het goddelijk bestuur’, zoals De Wette (zie blz. 277) het uitdrukt, hangt hier in wezen af van twee factoren. Ten eerste van het overzicht van de gehele samenhang van deze wonderbaarlijke geschiedenis van de Israelitische geest, zijn profetisme, religie en het optreden van Christi in deze context. Ten tweede van het totaal van Christi’s gehele levensloop en levenswerk. Dit overzicht is voor ons op grotere afstand en met verscherpt historisch inzicht in beide gevallen veel beter mogelijk dan toen.

Wie zich bespiegelend in die grotere samenhang verdiept die wij het Oude Verbond tot op Christus noemen, moet bijna onweerstaanbaar worden overmeesterd door het gevoel dat zich hier iets eeuwig beschikkends en scheppends manifesteert en dat tegelijk naar voleinding streeft. En wie in deze samenhang dan de vervulling en de afsluiting aanschouwt en deze grootse situatie, deze gewelddadige, deze onverklaarbaar in God gegronde persoonlijkheid, deze onverstoorbaarheid en uit geheimzinnige diepte stammende zekerheid en vastheid van overtuiging en handeling, deze geestelijke en gelukzalige levenshoud, deze strijd, deze trouw en overgave, die lijden en tenslotte deze overwinnaar dood, die moet oordelen: dat is goddelijk, dat is het heilige. Als er een God is, als hij zich wil manifesteren, dan moet hij het juist zo doen.

Zo’n conclusie komt niet voort uit logische noodzakelijkheid en volgt geen heldere gedachtegang. Het is een rechtstreeks en niet afleidbaar oordelen van zuivere erkenning en waardering, volgens een onverklaarbare (*inexplicibele*) aanname uit zuiver niet verder te ontleden waarheidsbesef. Dat is daarentegen precies het karakter van de echte divinatie als religieuze intuïtie.

Uit zo’n intuïtie ontspringen dan ook voor ons noodzakelijk en onafhankelijk van de exegese of van de autoriteit van de eerste gemeente een reeks verdere inzichten over figuur, werk en woord van Christus die de geloofsleer verder heeft te ontvouwen: het inzicht van heilsgeschiedenis in het algemeen en die van de profeterende voorbereidingstijd en vervulling.

Het is de intuïtie van het ‘messianisme’ van Jezus als degene waarin de boven zichzelf uitwijzende verkondiging van profeten en psalmen, alle streven en alle verwachtende anticipaties in het ‘Oude Verbond’ gerealiseerd worden. Dit inzicht, dat Jezus die het culminatiepunt én de voleindigde hogere fase van alle voorafgaande ontwikkeling vertegenwoordigt, was de eigenlijke betekenis en het doel van wat met Abraham begon. In de figuur van Jezus voleindigde deze hele stam- en volksontwikkeling haar eigen bestaan en bracht haar historische taak ten einde. En verder: de intuïtie van de godsvoorstelling en -verwezenlijking in hem, want in zijn worstelingen en overwinningen, in zijn werk en liefde als Mensenzoon wordt het karakter ‘aangevoeld’ van Degene die hem zendt en inzet in de wereld. Het is de directe intuïtie van het ‘zoonschap’ als van de uitverkorene, geroepene, gevollmachtigde van de Godheid zonder meer. Het is het inzicht dat hij, die alleen vanuit God te begrijpen en mogelijk is, tegelijk op menselijke wijze het goddelijke herhaalt en verwezenlijkt. Het is de intuïtie van de verbondsluiting, van de doopte en van de verzoening door hem, van de geldigheid van zijn levens- en stervenswerk, zijn overgave aan God als offer en als waarborg van goddelijke genade. Het is in niet geringe mate ook de intuïtie van de ‘bedekkende’ en ‘verzoenende’ bemiddelaar. Want de kloof tussen schepsel en schepper, tussen profanum en sanctum, tussen feilbare stervelingen en het heilige wordt door de hogere kennis uit het evangelie van Christus niet kleiner, maar groter. Uit spontane overvelling van het daarmee corresponderende gevoel wordt hier, zoals altijd, net datgene waarin het heilige zich openbaart, tegelijk als middel en toevlucht aangegrepen om het te naderen. Deze innerlijke drang kon spontaan opwellen en zijn uitdrukking zoeken, ook waar hij niet – zoals in Juda en de antieke wereld – door tradities van de offercultus-mystiek was voorbereid en gedragen. Het is een natuurlijke religieuze aandrift en een dwingend moment in de numineuze beleving zelf. Dat zulke intuïties in de christelijke geloofsleer überhaupt voorkomen – want dat kan niet anders – hoeft niet te worden afgekeurd, dat hun karakter als vrije uit divinatie geboren intuïties wordt miskend wel. Wanneer religieuze gevoelens worden getheoretiseerd en afgeleid uit – immer

twijfelachtige – exegetisch of dogmatisch ‘noodzakelijke waarheden’, dan wordt geen rekening gehouden met wat zij zijn, namelijk vrij-zwevende ideogrammen van niet in begrippen ontcijferbare gevoelens. Het is onbetamelijk dat er een waarde aan wordt toegekend waardoor ze in het middelpunt van de religieuze belangstelling worden getrokken. Dat is een *gotspe*, want het middelpunt kan toch alleen door de *godservaring* zelf worden ingenomen, en door niets anders. –

In dit verband wijzen we op wat doorgaans de ‘wonderen van Jezus’ worden genoemd. We kunnen dat misschien beter ‘begeleidingstekens’ noemen.¹ Dat is weliswaar niet de eigenlijke dragende grond van de divinatie maar wel haar bevestiging. Het zijn namelijk die momenten van versterkt geestesleven en *gotspe* die in de historische omgeving die gevonden worden in het historische beeld van Jezus. Zij hebben hun overeenkomsten in de algemene mentaliteits- en godsdienstgeschiedenis. Bij de grote Israëlitische profeten zijn ze bijvoorbeeld zichtbaar als visioinaire en helderziende *gotspe*. In Christus' leven komen ze als versterkte ‘geestesgaven’ terug. Wonderen zijn deze zaken absoluut niet. Als geesteskrachten zijn ze, net als onze wil die ons lichaam aanstuurt, juist *hjelg* voor ons, net als de *hjelg* die ons lichaam aanstuurt. Maar ze komen zichtbaar alleen daar voor, waar de geest in verhoogde kracht en leven aanwezig is. Zij kunnen vooral worden verwacht waar de geest het dichtst bij zijn eeuwige oorzaak en grond rust en er op zijn innigst mee is verbonden. *Alle rechten voorbehouden.*

Onder deze voorwaarden kan hun bestaan en optreden resulteren in zuivere divinatie en daardoor ook een ‘begeleidingsteken’ zijn.²

Het wordt tenslotte ook duidelijk dat juist in het lijden en sterven van de Christus het centrale thema moet worden gezocht van de sterkste gevoelswaardering en intuïtie. Zijn opdracht in de wereld überhaupt en verder zijn eigen levenshouding komt al in aanmerking als spiegel en

1 Vgl. Marcus 16:20: ...met de tekenen die ermee gepaard gingen.

2 Daarover uitvoeriger in *Sünde und Urschuld*, hfdst. VII Mitfolgende Zeichen, p. 91.

zelfopenbaring van een eeuwige liefdeswil, dan wel boven alles dit hoogste werk van trouw en liefde in *passio* en *passio magna*. Het kruis wordt zonder meer tot een spiegel van de eeuwige Vader (*speculum aeterni Patris*). Niet alleen van de ‘Vader’ – niet louter van de hoogste rationele interpretatie van het heilige – maar van heiligheid als zodanig. Want Jezus is voornamelijk ook *summarius* en afsluiting van ontwikkelingen vóór hem, omdat het bekende meest mystieke probleem van het Oude Verbond, dat zich vanaf Deutero-Jesaja door Job en de psalmen heen geheimzinnig traag voortbeweegt, in Jezus’ leven, lijden en sterven zich klassiek herhaalt en zich hier tot soevereiniteit verheft: het mysterie van het onschuldige lijden van de rechtvaardige. Hoofdstuk 38 van Job is een profetie van Golgotha, en op Golgotha wordt de oplossing van het probleem, die al aan Job ten deel viel, herhaald en overtroffen. De oplossing tag, zoals wij zagen, helemaal in het non-rationele. Toch was het een oplossing.

Het lijden van de rechtvaardige kreeg bij Job de betekenis van de klassieke en cruciale oplossing van de openbaring van het aangene zijde verborgen mysterie. Nergens is de significantie directer, werkelijker, nabijer en tastbaarder dan hier. Het kruis van Christus, dit monogram van het eeuwige mysterie, is de vervulling ervan. En op de verstrengeling van de rationele elementen van zijn betekenis met de non-rationele factoren, op deze *mélange* van het geopenbaarde met het geheimzinnig ongeopenbaarde, op deze verbinding van de hoogste liefde met de huiveringwekkende orgè van de rimen in het kruis van Christus, heeft het christelijk gevoel op de meest levende wijze de ‘categorie van het heilige’ toegepast en daarmee de diepste religieuze intuïtie voortgebracht die er ooit op het gebied van de godsdienstgeschiedenis te vinden was.

Dit moet in het achterhoofd worden gehouden wanneer je religies met elkaar wilt vergelijken om vast te stellen welke het meest volmaakt is. Het criterium van de waarde van een religie kan uiteindelijk niet gevonden worden in haar culturele bijdragen of in haar relatie tot de ‘grenzen der rede’ of ‘de grenzen van de humaniteit’. (Voorwaar een conclusie die men van tevoren en zonder verwijzing naar religie zelf gelooft te kunnen trekken!) Er bestaat geen enkel uiterlijk religieus kenmerk dat in laatste

instantie de maatstaf voor de waarde van een religie als religie kan zijn. Het kan alleen worden gevonden in haar binnenste rijkdom en essentie, de idee van het heilige als zodanig. De maatstaf is de graad van volmaaktheid waarmee een bepaalde religie deze idee tot haar recht laat komen. Over waarde en geldigheid van zulke religieuze intuïties, die uit zuiver gevoel zijn geboren, kun je natuurlijk niet debatteren met mensen die zich om het religieuze gevoel zelf niet bekommeren. Algemene argumentatie of morele bewijzen helpen hier niets, ja zijn op zeer begrijpelijke gronden niet eens mogelijk. Anderzijds zijn kritieken of weerleggingen van die kant van tevoren ongelukkig. Hun wapens zijn immers veel te kort en kunnen niet treffen omdat de aanvallende partij altijd buiten de arena staat! Evenmin echter zijn zij met zulke intuïties – die niets anders zijn dan zelfstandige voortbrengselen van de indrukken van de evangelische geschiedenis en van haar hoofdpersoon door de categorie van ‘het heilige’ – afhankelijk van de toevallige schommelingen van de exegetische resultaten en de moeiampheid van de historische rechtvaardigingen. Zulke intuïties zijn ook zonder deze arbeid mogelijk want zij komen voort uit de eerste hand, uit de eigen ontdekking van het verborgene, uit persoonlijke divinatie.¹

Abraxas|Zuider-Amstel

¹ Vgl. over de geldigheidsvraag van religieuze intuïties: *Das Gefühl des Überweltlichen*, hoofdstuk III, *Religionskundliche und theologische Aussagen*.

Vgl. voor het sakele bovengenoemde hoofdstuk: *Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch* (1933, tweede verbeterde druk 1940) speciaal deel B § 1 Die Gestalt Jesu als die von allem bloßen Profetentume sich unterscheidende eschatologische Heilgestalt und als integrierender Bestandteil des Eschaton selber en § 10 Die neue didachē: der durch Leiden rettende Messias uit het hoofdstuk *Reich Gottes und Menschensohn* en deel c *Christi Abendmahl als Jünger-weihe für den Eingang ins Gottesreich* en deel D. *Gottesreich und Charisma*. In de Engelse uitgave: *The Kingdom of God and the Son of Man, a study on the History of Religion* (1938, rev. ed. 1943), uit dl. 2 de paragrafen *Jesus as the Eschatological Redeemer and as Distinguished from all Mere Prophets and as Integral to the Eschatological Order Itself* en *The New Didachē: The Messiah Who Saves through Suffering* en de hoofdstukken *Christ's Last Supper as the Consecration of the Disciples for Entrance into the Kingdom of God* en *The Kingdom of God and the 'Charisma'*.

HET RELIGIEUZE A-PRIORI EN DE GESCHIEDENIS

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

We hebben het heilige als een categorie *a-priori* van de redelijke geest, én als een manifestatie van het heilige van buitenaf beschouwd. Het hier bedoelde contrast brengt ons nu eindelijk op het voor ons bekende, gewone, en precies hetzelfde verschil tussen innerlijke en uiterlijke, algemene en bijzondere openbaring. Wanneer we alle kennis, die vanuit eigen innerlijke beginse-
len in het verstand opkomt, als *ratio* samenvatten – in tegenstelling tot kennis die betrekking heeft en gebaseerd is op historische feiten – dan kunnen we zeggen dat de af- en tussen heilighid als een categorie *a-priori* en heiligheid als een *fenomeen van buitenaf*, vrijwel dezelfde is als het verschil tussen *ratio* (in de brede betekenis van het woord) en geschiedenis.

Elke religie die meer wil zijn dan een vertrouwen in overgeleverde traditionele geloofwaardigheid, zoals bij natichisenden, in hoge mate het geval is, streeft naar een overtuiging, naar een eigen persoonlijk innerlijk overtuigd worden. Dat wil zeggen dat er innerlijke kennisprincipes moeten worden verondersteld die het mogelijk maken dat die eigen kennis der waarheid, als ware kennis wordt erkend (simpel gezegd, uit eerste hand verkregen waarheidskennis).¹

Deze principes moeten dan principes *a-priori* zijn die je niet kunt afleiden uit ervaring en ‘geschiedenis’. Je kunt zeggen dat ze in ons hart worden geschreven door de griffel van de Heilige Geest ‘in de geschiedenis’. Dat klinkt wel stichtelijk maar heeft verder weinig zin. Want hoe weet degene die dit zegt dat het de griffel van de Heilige Geest was die zo schreef, en niet die van een zwendelgeest of die van de massapsychologische fantasie! Hij

1 De getuigenis uit zulke principes is de innerlijke getuigenis van de Heilige Geest (het *testimonium Spiritus Sancti internum*), waarvan al sprake was. En wel ditzelf – rechtstreeks –, want als het dat niet was, zou je voor de kennis van het *testimonium spiritus sancti* als ware kennis nog eens weer een ander *testimonium spiritus sancti* nodig hebben, en zo door *ad infinitum*, tot in het oneindige.

matigt zich dan toch maar zelf aan de schriftlijn (*ductus*) van deze griffel, het handschrift van de Geest, van andere te kunnen onderscheiden, en dus onafhankelijk van de 'geschiedenis' een idee *a-priori* te hebben over datgene wat des geestes is.

Er is nog een overweging. Geschiedenis, die hier toch geschiedenis van de geest moet zijn, impliceert iets waarvan zij de geschiedenis kan zijn, en dat is het bestaan van een *essentie*, een gekwalificeerd iets met eigen potentieel, iets dat *worden* kan en van welk worden de zin voornamelijk is *dát* het wordt waarvoor het aanleg heeft, en waartoe het een bestemming heeft. Een eikenboom kan *worden*, kan overeenkomsten met geschiedenis hebben, een stapel stenen niet. Willekeurige toename of afname, loutere verschuiving of groepering van enkel toegevoegd elementen kunnen wij ook wel al vertellend nagaan, maar dat is geen *narratieve* geschiedenis in de diepere zin. Geschiedenis vinden wij bij een volk in die mate, als het met zijn aanleg en bestemming, talenten en mogelijkheden tot ontwikkeling zijn leven *weg begint* *niets* *niets* *niets* *niets* te worden. Biografie is een verdrietige en onhandige onderneming bij iemand die van huis uit niets eigens en begaafds heeft en daarom alleen maar een *intersectie*, een doorgangspunt is van een toevallige reeks uiterlijke oorzaken. Biografie is pas een *realistische* beschrijving van een werkelijk leven als daarin door het afwisselend spel van prikkels en ervaringen enerzijds en van aanleg anderzijds iets eigensoortig ontstaat. Iets dat niet het resultaat van een *puur* *onplooiing* is, of de som van louter sporen en indrukken die door de verschillende momenten van buiten af op een onbeschreven blad (*tabula rasa*) worden geschreven. Kort gezegd, de geschiedenis van de menselijke geest heeft gekwalificeerd geest- of denkvermogen als voorwaarde vooraf nodig; de pretentie van godsdienstgeschiedenis impliceert een voor religie gekwalificeerd denkvermogen.

Verder zijn er drie factoren in het proces waardoor religie ontstaat in de geschiedenis. In de eerste plaats, wanneer in de historische ontwikkeling van de menselijke geest door de interactie tussen stimulus en aanleg deze *Anlage* zelf werkelijkheid (*actus*) wordt; deze realisatie wordt mede gevormd en bepaald door de genoemde wisselwerking.

In de tweede plaats, wanneer op grond van de aanleg zelf bepaalde stukken van de geschiedenis gevoelsmatig en door tastend zoeken worden ontdekt als manifestatie van het heilige, waarvan de kennis op de manier van de eerste factor wordt opgedaan. Dit resulteert al in een tempering van de religieuze ervaring, zowel in kwaliteit als in kwantiteit.

In de derde plaats, wanneer op grond van de eerste en tweede factor een verbond met het heilige in kennis, gevoel en wil tot stand komt. Zo is religie ongetwijfeld beslist een product van de geschiedenis, in zoverre daarentegen de geschiedenis aan de ene kant de aanleg voor de kennis van het heilige ontwikkelt en aan de andere kant zelf, gedeeltelijk, verschijning van het heilige is. 'Natuurlijke religie', in tegenstelling tot historische, is er niet. Aangeboren religie nog minder.¹

Kennis a-priori is niet iets, wat ieder redelijk wezen heeft (dat zou 'aangeboren' kennis zijn). Het is een inzicht, een besef dat iedereen *kán* hebben. Hogere kennis a-priori is zeker iets waarvoor iedereen ontvankelijk is. De ervaring leert ons dat de kennis niet spontaan opkomt, maar bewust wordt gemaakt door bemiddeling van anderen, hoger begaafden. De algemene 'aanleg' is hier louter het algemene vermogen van ontvankelijkheid en een principe van beoordeling en erkenning. Op dit eerste niveau is er geen aanleg die de onderkwalige kennis zelfstandig kan voortbrengen. Zo'n schepping vindt alleen plaats bij 'begaafden'. Dit talent is echter een hogere fase, een versterking van het eerste niveau, en ze verschilt niet alleen gradueel van die algemene aanleg maar ook kwalitatief. Het verschil is duidelijk waar te nemen in de kunst. Wat hier onder de massa slechts ontvankelijkheid, beleven en beoordelen door ontwikkelde smaak is, dat keert op het niveau van kunstenaars terug als uitvinding, schepping of compositie. Het is een zelfstandige geniale productiviteit. Dit verschil in niveau en kracht, bijvoorbeeld bij muzikale aanleg, is te zien in het contrast tussen wat dáár alleen maar vatbaarheid voor muzikale ontroeringen is, en hiér een echt vermogen is tot muzikaal scheppen en ontdekken. Het is duidelijk een wezenlijk, en niet alleen een gradueel verschil.

1 Over het verschil tussen 'aangeboren' en a-priori vgl. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1909, p. 42.

Precies zo ligt het nu ook op het domein van het religieuze gevoel, het religieuze ervaren, het ontstaan ervan en de openbaring. Voor de meeste mensen is ook hier de *aanleg* enkel en alleen als ontvankelijkheid voorhanden, dat wil zeggen als *mogelijkheid* om door religie ontroerd te worden en als het vermogen om zelf en vrij de religieuze waarheid te leren kennen en te beoordelen. Dat betekent dus: *algemene* aanleg is de ‘geest’ maar dan in de vorm van geestelijke *getuigenis* (het *testimonium spiritus*).¹

Het hogere vermogen en niveau is onafleidbaar uit de eerste fase van de loutere ontvankelijkheid. In de religieuze sfeer is dat de *profeet*. De profeet is hier vergelijkbaar met de scheppende kunstenaar. Bij de profeet manifesteert de Geest zich als het vermogen van de ‘innerlijke stem’ en als het vermogen der *divinatie*. De kunstenaar heeft een artistieke, en de profeet een religieuze productiecapaciteit. Toch vertegenwoordigt de profeet nog niet het hoogste stadium.

Want boven dit niveau van de profeet is een derde en nog hoger niveau denkbaar en te voorstellen. Evenmin uit het niveau dat onafleidbaar is uit het tweede van de profeet, dat op zijn beurt weer losstaat van het eerste niveau van algemene aanleg. Voorbij dit niveau van de profeet hebben we zicht op degene, die de geest in al zijn volheid bezit en die tegelijk zelf in persoon en spreken volkomen het object van de *divinatie* wordt. Het is degene waarin kennelijk de manifestatie van het *heilige* wordt herkend en erkend.

Deze is meer dan profeet – Hij is de Mensen zoon.

Alle rechten voorbehouden.



¹ En ook dit slechts waar hij wil (*ubi ipsi visum fuit*).

De eerste druk van dit boek verscheen in 1917. Aan de vierde werd op veler verzoek een vertaling van de belangrijkste vreemde vaktermen in alfabetische volgorde toegevoegd. Bovendien was aan het boek een aantal bijlagen toegevoegd, dat zich in latere drukken nog aanzienlijk had uitgebreid. Op een viertal na zijn deze bijlagen van de elfde druk afgescheiden en verschijnen nu met dertien andere essays als een afzonderlijk werk onder de titel: *Aufsätze, das Numinose betreffend* tegelijkertijd met de elfde druk van het hoofdwerk bij dezelfde uitgever. Deze splitsing vond plaats om de prijs van het laatstgenoemde boek zo laag mogelijk te kunnen houden en om de kopers van vorige drukken in staat te stellen de toegevoegde opstellen aan te schaffen zonder de noodzaak het hele werk voor de tweede keer te kopen.

Consequenties voor de theologie die uit de resultaten van dit boek voortvloeien, zijn te vinden in de aanvullingsband: *Aufsätze, das Numinose betreffend*, vooral in de hoofdstukken 7, 10, 12, 17, 19, 21-24.

Consequenties voor de inrichting van onze eredienst geeft het intussen verschenen geschrift: R. Otto: *Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*, Gießen 1926.

Voor onze gehele studie wordt gewaarschuwd intussen verscheen het boek van E. Willinger: *Hagios; Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-hellenistischen Religionen, 'Rel.-gesch. Versuche und Vorarbeiten'*, deel 19, № 1, A. Töpelmann, Gießen 1922.

Marburg, 1 maart 1925. Otto

Alle rechten voorbehouden.

DAS HEILIGE

1^e t/m 10^e druk (1917-1923) bij *Trewendt & Granier*, Breslau;

11^e t/m 13^e druk (1923-1926) bij *Friedrich Andreas Perthes A.-G.*, Gotha-Stuttgart;

14^e (*neu durchgesehene Auflage*) t/m 19^e druk (1926-1929) bij *Leopold Klotz*, Gotha;

vanaf de 20^e druk (1930) bij *C.H. Beck*, München (in 1947 bij *Biederstein Verlag*, München).

N.B. de drukken 1 t/m 15, 16 t/m 22, 23 t/m 30 en 31 t/m *der ungekürzten Sonderausgabe* 1979 zijn verschillend genummerd.¹

¹ De bibliografische gegevens zijn echter niet eensluidend!

Uit het gewijzigde voorwoord van de Engelse vertaling (1949):

Het rationele en het niet-rationele kunnen worden beschouwd (in Otto's favoriete vergelijking) als de twee elementen die de schering en inslag vormen van het complete weefsel, geen van beide kan het zonder de ander stellen. Deze dubbele notie werd lang geleden al verkondigd door Pascal in zijn *Penseés* (173 en 183). Het is onbekend waarom Otto deze passage, die voortreffelijk zijn eigen zinswijze vertolkte, niet heeft aangehaald:

Als we alles ondergeschikt maken aan het verstand, heeft onze godsdienst niets mysterieus en bovennatuurlijks meer. Als we ons niet aan de beginselen van het verstand houden, wordt onze godsdienst ongrijpbaar en belachelijk... Deze twee uitersten zijn gevaarlijk.

1 HET UITSLUITEN VAN DE REDE

2 ALLEEN HET VERSTAND GEBRUIKEN.

(Si on soumet tout à la raison, nostre Religion n'aura rien de mystérieux & de surnaturel. Si on choqe les principes de la raison, nostre Religion sera absurde et ridicule.

Ce sont deux excez également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison.)

Alle rechten voorbehouden.

In het voorwoord van de geautoriseerde vertaling uit 1923 noemde vertaler John W. Harvey twee schrijvers uit het Engelse taalgebied die net als Otto de dogmatische toon van het einde van de negentiende eeuw hadden verlaten voor een meer liberale, meevoelende en spirituele benadering: William James en Rufus M. Jones. Beide schrijvers zijn in ons fonds vertegenwoordigd, evenals A.J. Heschel die in 1930 in Berlijn kennismakte met het gedachtegoed van Schleiermacher, Otto en James. In zijn noties over het gevoel, de religieuze emotie en ethische aspecten is hun invloed merkbaar.

DE UITGEVER

BIJLAGEN

1 Het spontane ontwaken van het numineuze gevoel (<i>sensus numinis</i>)	315
§ 1 J. W. Hauer	317
§ 2 Ch. Heinrichs	318
§ 3 Alfred Tennyson	319
§ 4 Rabindranath Tagore	320
§ 5 Een numineuze ervaring bij John Ruskin	321
§ 6 Theodor Parker, <i>Ten Sermons of Religion</i>	324
§ 7 Ontwikkelingsfasen in de jeugd en bij schriftloze volken	326
2 Zwijgende eredienst	329
§ 1 Stilte	329
§ 2 Zwijgen en wachten	330
§ 3 De bekroning van het sacramentale	330
§ 4 Het praktiseren van de zwijgende eredienst	331
§ 5 Wat is de essentie van het sacramentale?	332
Richard Ilcknoe Heilig zwijgen, uit stilte geboren, sluisdeur naar het diepste wezen.	334
Godgeleerdheid (<i>theologie</i>) versus religiewetenschap	334
Toevoegingen uit eerdere drukken van <i>Das Heilige</i>	335
Verklarende woordenlijst	336
Recente literatuur	344
Register	345
Colofon	351

WILHELM BOUSSET † 1920

Zu treuem Gedächtnis



Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Numinoses Erleben bei Ruskin und Parke, verscheen 1906 het eerst in Aufsätze, was Numinose betreffend, Stuttgart/Gotha 1923 bij Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Samen met de Numineuze ervaringen van J. W. Hauer, Ch. Heinrichs en Alfred Tennyson en het

kleine essay *Ontwikkelings* van de jeugd en bij schriftloze vollen opgenomen in de af-
Alle rechten voorbehouden.

vermeerdere druk van Aufsätze onder de titel *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinus)*,

München 1932 bij C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

A numinous experience of John Ruskin verscheen in de geautoriseerde Engelse vertaling *The Idea of the Holy*, 1923 bij Oxford University Press, Londen: Humphrey Milford.

Vertaling: Daniël Mok en Rebecca Kolthoff

VOOR DE GOEDE ORDE: Otto heeft, net als Jung, zich openlijk gedistantieerd van zijn collega Hauer (blz. 253) wegens diens politieke opvattingen.

Vgl. Horst Junginger: *The study of religion under the impact of fascism*, Leiden 2008.

HET SPONTANE ONTWAKEN VAN HET NUMINEUZE GEVOEL

OM TE KUNNEN BEGRIJPEN hoe religie ooit in de geschiedenis is ontstaan moet ons uitgangspunt de mens en zijn gemoedsleven zijn. ‘Je inleven in de geest van de aapmens, de *pithecanthropus*, is een hopeloze aangelegenheid’. We moeten erop vertrouwen dat de schriftloze mens voor ons nog te begrijpen is wanneer we zijn gevoelsleven kunnen volgen, en voorzover dit gevoelsleven verklaarbaar is in termen van gemoedsbewegingen die wijzelf ook kennen. Deze emoties zijn voor ons van groot belang omdat ze ook in onze tijd als spontane, oorspronkelijke, dus zo los mogelijk van overlevering, in opvoeding, uitingen van numineuze ervaring kunnen ontstaan en niet direct herkend worden als iets dat vroeger onder religie werd verstaan of, in duidelijk contrast daarmee, als volstrekt oorspronkelijke *de rearing word itself*.

In *West-östliche Mystik*¹ heb ik een voorbeeld gegeven uit de streek van Santa Fe, van een ervaring die al heel duidelijk de trekken vertoont van een nog onontwikkeld eenheidsgevoel, *ekata-kastanon*. In de eenzaamheid van New Mexico hadden de bewoners echter geen enkele notie van enige mystiek en eenheidsvisies.* Maar bijzonder belangrijk zijn voor alle voorbeelden die ook spontane religieuze ervaringen uit de kindertijd laten zien.

Sinds het onderzoek van Erich Rudolf Jaensch is de aandacht van psychologen steeds meer gericht op capaciteiten die spontaan vanuit het kindergemoed opwellen. Deze kwaliteiten blijven in het latere leven door gemis aan vorming of om andere redenen verborgen of gaan zelfs verloren.

Geldt dat ook voor de religieuze talenten? Als dat zo is, dan zou dat de spontane zelfstandige religieuze ervaring bijzonder goed aanschouwelijk maken.

1 WÖM, bijlage 3: *Der intuitus mysticus als primitiv-elementares Erleben*, p. 444.

Zulke capaciteiten kunnen vandaag de dag, net als andere typische eigenschappen van het menselijke gemoed, spontaan uit de ziel opwellen en kunnen dus nog steeds in hun unieke karakteristiek gecontroleerd worden. Daarmee is dan meteen ook een aanzet gegeven om oorspronkelijke religieuze gevoelens, ook in de geschiedenis, als wezenlijke en bijzondere bronnen weer te herkennen en te erkennen. In deze uitgangspunten liggen uiteindelijk ook de wortels van religieuze voorstellingen en symbolen, ook al zijn deze vermengd met of verborgen door plaatselijke inbreng of eigen fantasie. Ik laat hier graag enkele voorbeelden van zien.

* DE INTUITUS MYSTICUS ALS PRIMITIEF-ELEMENTAIRE BELEVENIS

Dat de mystieke ervaring, ondanks alle speculaties, als een volstrekt eenvoudige directe belevenis en tegelijkertijd als een heel spontane en oorspronkelijke ervaring overkomt, lijdt geen twijfel. Ik heb op andere plaatsen geprobeerd om overeenkomstige voorbeelden speciaal uit jeugdervaringen te verzamelen. Een van de meest recente in dit opzicht is de autobiografie van Anthonys van Blijss für, en te melden in zijn beide verhalen Maria und Martha, en Die Gemeinde, die in den Himmel wächst leerrijk. Hierover schrijft een jonge vriend mij het volgende:

“Ik had in het voorjaar een onderhoud met professor Longwell in Princeton (USA). Ik vroeg hem uit te leggen wat u (i.e. Rudolf Otto) onder de Mystikus sweten Weges verston. Toen ik daarbij de uitdrukking Einheitsschau gebruikte, ging hij hier direct op in en vertelde van een fenomeen dat bij hem thuis, in de buurt van Santa Fe in New-Mexico, heel bekend is. Hij noemde het the love of the earth, ‘de verlokking van de woestijn’, een naam die het ‘fascinerende’ ervan heel goed uitdrukt. Hij beschreef toen deze ervaring in termen, die precies weergeven wat u (i.e. Rudolf Otto) met de term Einheitschau beschrijft: een zeldzame manier van terugdeinzen en in elkaar overgaan van voorwerpen, - just some sort of unity, ‘enkel een vorm van eenheid’. Daarbij was het karakteristieke ervan zo buitenredelijk, dat degenen die het kennen het niet nodig vinden om het door woorden te zeggen, maar dat ze het aan een toevallig gebaar of aan de intonatie van een willekeurig woord van de ander herkennen. Op de vraag: ‘heb je wat gezien?’, antwoordt de ondervraagde alleen maar met zo’n soort gelaatsuitdrukking. Longwell vertelde dat hij zelf deze ervaring een keer gehad heeft, en dat dit een diepe indruk op hem heeft gemaakt, ondanks het feit dat deze ervaring voor hem eenmalig bleef.”

§ 1 J. W. HAUER

Jakob Wilhelm Hauer († 1962) schrijft in zijn boek *Die Religionen*:

Een twaalfjarige jongen is alleen tijdens het aren lezen. Het is een stralende zomerdag. Zijn blik overziet vanuit de hoogte de omgeving. Het diepe blauw van de hemel strekt zich in een verheven stilte uit over de gouden velden, ver over het land. In de verte hoor je af en toe het geroep van de maaiers of het knallen van de zweep. En bijna onwezenlijk, getemperd door de zonovergoten lucht, zweven, naar gelang het ritme van de uren, de slagen van de kerktorenklok de hoogte in. Dan komt de ziel van de jongen in beroering en voelt hij een zeer diep verlangen; vol aandacht en vol verwachting zit hij daar. De ontroering wordt sterker en groeit uit tot een edelheide. Hij voelt de Ruse van God en hij het om zich heen zweven – hij heeft geen naam voor deze raadselachtige, indringende aanwezigheid die niets gemeen heeft met alles wat hij over God gehoord heeft. Hij brengt het zelfs niet in verband met de ‘God’ die hij uit de heilige verhalen kent. Zijn voorstelling van God en datgene wat in deze ervaring doorwerkt, hebben niets met elkaar te maken. En nu stort het met volle drukkende kracht op hem neer, een huiveringwekkende vloed, een niet te vatten verspeltheid. Amisig om hij zijn zinnen op dat in het diepe wagenspoor ligt en maakt dat hij wekomt uit die benauwende situatie. Hij rent of zijn leven ervan afhangt en komt buiten adem in het dorp aan waar hij zich probeert te verbergen voor dit huiveringwekkende dat hem overpoelt. Voor de flucht deed van zijn, hij denkt hij na en is verbaasd over wat er gebeurd is – ja, hij schaamt zich bijna voor zijn dwaze gedrag – maar hij komt er niet uit, zijn wonder blijft. Die aanwezigheid blijft roepen en zal hem nooit meer verlaten.¹

Wat mij in eerste instantie in deze ervaring – want dat het hier om een werkelijke ervaring gaat, werd door de schrijver bevestigd – interesseerde, is dat in hem bijna met de nauwkeurigheid van een wetenschappelijke

1 *Die Religionen*, Stuttgart 1923, deel I *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen*, p. 37.

proefneming zich precies die gevoelsmomenten openbaarden die ikzelf in mijn analyse van het numineuze heb ontdekt. Zelfs op dezelfde manier zoals zich dat in het citaat duidelijk voordeed. In *Het heilige*, op blz. 272 (*Het buitenredelijke van het religieuze gevoel*), heb ik een toelichting gegeven op de zuivere begriploosheid ('non-rationaliteit') van het religieuze gevoel. Voor degene die het overkomt zijn er geen vertrouwde categorieën aanwezig. Integendeel, het doet zich voelen zich als het pure mysterieuze, als het wonderbaarlijke (*mirum*) zelf, boven alle bevattingsvermogen uit. Van belang is ook het spontane van de gebeurtenis, want de ervaring werd niet in verband gebracht met wat ooit is opgestoken of in lessen was geleerd, maar dat het bij vergelijking juist daarvan verschilde. Tot slot is het gegeven dat het hier om een jeugdervaring gaat interessant.

Inkijkexemplaar

§ 2 CH. HEINRICHS

Het volgende voorbeeld hoort er ook helemaal bij: Ch. Heinrichs vertelt een ervaring van een kind van het zesde jaar. Zij noemt het: *Ontmoeting met mezelf*. De inhoud is voelbaar verschillend van het eerste voorbeeld. Maar zeker wat de vorm betreft zou het ook onder 'spontane mystieke ervaringen' geschaard kunnen worden. De ervaring overkomt het kind op het einde van de vakantie, aan de rand van een meer.

Copyright 2020

Abraxas | Zuider-Amstel

Toen de allerlaatste dag aanbrak, zat ik rillend van de kou in de vochtige nevelige lucht aan het strand. Ik had een schip gebouwd van zand, hout en schuim. Het schip hing ons goud in de lucht. Het lag er stil bij alsof ze de winter in Antlitz al ervoer. De lucht droeg geen enkel geluid. Ik keek om me heen, omhoog naar ons vertrouwde huisje dat hoog aan de tuinrand stond. Het was er niet meer. Een muur van mist omringde mij zo dat ik nog net het gele, natte loof van de onderste oeverbosjes kon zien. Ik zat alleen met mijn schip aan de kleine inham van het onbeweeglijke meer. Toen drong het naar binnen. Als warme gestaag vallende vonken zonken de beelden die ik maandenlang verlangend had geabsorbeerd vliegensvlug en piepklein in mijn innerlijk.

Alle rechten voorbehouden.

1 Bijlage bij de *Vossischen Zeitung* № 229, 1925.

Ze daalden af in mijn gemoed. Steeds sneller, talrijker en steeds dieper – allemaal, zonder er één over te slaan. En ze bleven daar liggen als onuitputtelijke voedingsbodem van mijn wezen, als een onverwoestbare schakel tussen de natuur en mij. Ik had mezelf een ogenblik lang temidden van de natuur, als onderdeel van de natuur zelf, gezien. Ik was mezelf in haar tegengekomen. De gedachte die mij toen uit de diepste regionen van mijn wezen vervulde was: ‘Dit is de mooiste tijd van mijn leven, zo mooi kan het nooit meer worden.’ Dit wijze inzicht van een kind heeft tot op de dag van vandaag gelijk gehad.

§ 3 ALFRED TENNYSON

Duidelijk verwant met deze belevenissen is wat Alfred Tennyson over zichzelf vertelde en wat ook hij tot zijn jeugd herleiden kon:

Als ik helemaal alleen ben, dan ben ik vaak in een soort zwakke conditie. Dit overvalt mij doordat ik stilletjes mijn eigen naam herhaalde, tot alles opeens, zo lijkt het, vlogspijng uit. Het intensiteit van het persoonlijke bewustzijn. De persoonlijkheid zelf lijkt zich op te lossen en langzaam te vervagen tot een ongebonden staat. Het is geen verwarrende, maar de meest heldere en veiligste staat en absoluut niet in woorden te vatten. Een conditie waarin de dood een bijna lachwekkende onmogelijkheid was – het verlies van persoonlijkheid (als die er al was) leek geen opheffing maar het enige ware leven – ik voel me beschaamd om mijn ontoereikende beschrijving naar u te maken. Het met u zied mijn gevoel was om te mij delijk.

Misschien is wat Tennyson in zijn memoires vertelt vergelijkbaar met de satori van zen, in het bijzonder met de ervaring van zenmeester Bukko:¹

Ik had de avond samen met twee vrienden in de stad doorgebracht. We hadden met elkaar gedichten en filosofische werken gelezen en besproken. Tegen middernacht gingen we uit elkaar. Ik had nog een lange terugreis voor de boeg. Mijn gemoed, nog diep onder invloed van de ge-

¹ Uit de paragraaf over Tennyson op p. 252 van *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, ‘Das Numinos-Irrationale im Buddhismus’, ‘Satori bei A. Tennyson’.

dachten, beelden en gevoelens die door het lezen en bespreken gevormd waren, was stil en vredig. Het was een toestand van rustig, bijna passief genieten. Goedbeschouwd was ik niet aan het denken, maar liet ik gedachten, beelden en gevoelens als het ware vrij door mijn gemoed stromen. Plotseling, totaal onvoorbereid, bevond ik mezelf omhuld door een vlammenkleurige wolk. Eerst dacht ik aan vuur, aan een mogelijke brand ergens in de buurt. Maar tegelijkertijd zag ik: het vuur was in mezelf. Meteen overviel mij een gevoel van jubel, van grenzeloze vreugde, vergezeld of direct gevolgd door een onbeschrijfelijke ingeving van inzicht. Zo zag ik ondermeer – ik was niet alleen overtuigd, ik zag echt – dat het heelal niet uit dode stof bestaat, integendeel, dat het een levende aanwezigheid (*a living Presence*) is; dat de wereldorde zodanig is dat zonder enige uitzondering en zonder toevlucht alle dingen voor elkaar het beste werken. Het schouwspel duurde een paar seconden. Toen was het voorbij. Maar de herinnering bleef en het gevoel van werkelijkheid daarvan, van wat ze liet zien, zijn alle vijfentwintig jaar door mijn leven bestaan.¹

Het verschil met een pure zenbeleving is dat de inhoud van de ervaring van Tennyson veel meer het abstracte en benoembare benadert dan bij zen het geval is. Of tenminste lijkt te benaderen. Want de veel sterkere verstandelijke houding van de westerling vertroebelt misschien de ervaring zelf door de pogingen om achteraf verklaringen te zoeken.²

Alle rechten voorbehouden.

§ 4 RABINDRANATH TAGORE

Net zo leerzaam zijn de memoires van Rabindranath Tagore over zijn jeugdervaringen. Ze zijn juist daarom zo interessant, omdat ze laten zien dat niet alleen numineuze gevoelens überhaupt in het jeugdige gemoed uitbreken, maar dat bij hen die er gevoelig voor zijn de typische mystieke inzichten zich volledig spontaan in de jeugdperiode voordoen.

1 Geciteerd uit C. Butler, *Western mysticism*, p. 332.

2 Vgl. voor het bijzondere van de Zen-mystiek R. Otto, *West-östliche Mystik* p. 207 en met name p. 378: *das Gleichnis von der verlorenen und wiedergefundenen Kuh*.

Heel lang geleden, toen ik nog één was met de aarde en het groene gras me overdekte en ik overgoten werd door het herfstlicht, toen mijn weidse, groenschemeriige lichaam in de zonneschijn de jeugdige geuren en warmte uit elke porie wasemde, toen ik het land en het water van verre landen en streken besloeg, lag ik stilzwijgend onder de heldere hemel. Ik voelde hoe in het herfstige zonlicht het wezen van de verrukking, een vitale levenskracht, zich in een intense, onuitgesproken, halfbewuste vorm in mijn uitgestrekte lichaam roerde met een acute, huiverende, uitgelezen golving – ik scheen me daar op dat moment iets van te herinneren! Het gevoel van de oeraarde, uitbottend, bloeiend en blij met haar beschermer, de zon. Het is alsof de bewustzijnsstroom in mij onmerkbaar en langzaam elke grasspriet, elke boomwortel, elke ader doordrenkt, in de golvende beweging die door de korenvelen trekt, pulserend in elk blad van de kokospalm dat trilt van levenslust.¹

§ 5 EEN NUMINEUZE ERVARING BIJ JOHN RUSKIN

John Ruskin vertelt over jeugdbelevissen die regelmatig bij hem terugkeerden. Het zijn zuivere numineuze ervaringen. Bijna alle momenten die wij daarvoor gevonden hebben, keren bij hem heel spontaan terug.

Ten slotte: hoewel er geen welomlijnde religieuze gevoelens bij betrokken waren, was er toch een voortdurend beeld van heiligheid in de hele natuur. Van het kleinste voorwerp tot het meest immense – een instinctief gevoel van heiligheid, van heiligheid, een heiligheid die ons soms voorstellen om de nabijheid van een onstoffelijke geest aan te duiden.² Ik kon het alleen maar door en door aanvoelen als ik alleen was. Dan deed het vaak mijn hele lijf huiveren van vreugde en ontzag. Het overkomt me als ik enige tijd niet in de heuvels was geweest en ik aller eerst naar de oever van een bergrivier ging waar het bruine water rond de steentjes cirkelde, of wanneer ik voor het eerst de heuvels van ver land

1 Vertaald uit het Bengaals door Indu Dutt.

Zie hierover ook Rudolf Otto, *Rabindranath Tagore's Bekenntnis*, Tübingen 1931.

2 Vergelijk Zinzendorf: 'zoals iemand 's avonds huiverig wordt op het land'.

tegen zonsondergang zag opdoemen, of de eerste lage gebrokkelde muur bedekt met bergmos. Ik kan amper het gevoel beschrijven, maar denk niet dat dit aan mij ligt of aan de Engelse taal. Ik ben bang dat geen enkel gevoel goed te beschrijven is. Als we het gevoel van lichamelijke honger zouden moeten uitleggen tegenover iemand die nooit honger heeft gehad, zouden we moeite hebben het onder woorden te brengen. Het lijkt alsof de vreugde voor de natuur mij overkomt als een soort hartstochtelijk verlangen, gestild door de nabijheid van een grote en heilige Geest. –

Dit gevoel bleef in zijn volle heftigheid bij me tot mijn achttiende of twintigste jaar. Toen mijn bedachtzaamheid en praktische kracht toenam en de ‘zorg van deze wereld’ op mijn schouders rustte, ebde het langzaam weg zoals Wordsworth beschreef in zijn *Intimations of Immortality*.¹

Inkijkexemplaar

Ik wijs hier op het volgende:

- 1 ‘No definite religious sentiment mingled with it’. Geen bepaald ‘religieus’ gevoel dat hem bekoord, ookwan uit het goddelijke stonderwijs, ook geen bepaalde, concrete afzonderlijke voorstelling van traditionele dogmatiek vermengt zich hiermee, of is de aanleiding.
- 2 ‘Amper to describe’, d.w.z. niet tot een concreet begrip terug te brengen.
- 3 Tegelijkertijd is het ‘a feeling’, het zo uniek, zekstandig en door niets anders te vervangen of weer te geven als welk ander elementair gevoel van onze geest dan ook.
- 4 Het is geen wezenlijke esthetische beleving van schoonheid of van iets verhevens, maar het volstrekt andere (*das ganz andere*) van ‘Sanctity’.
- 5 Het is ‘instinctive’, want het ontstaat niet uit overdenking (integendeel, het vervluchtigde ‘as the reflective power increased’). Het is instinctmatig zonder tussenkomst, gevoelsmatig uit de diepte van de ziel opgeroepen als een inzicht, helemaal *a-priori*, zonder eerste oorzaak.
- 6 ‘Thrill’ en ‘awe’ zijn de kenmerkende gevoelens van *mysterium mirum et tremendum*, wat zich uitte als een ‘shivering from head to foot’.

Alle rechten voorbehouden.

1 John Ruskin: *Of many things*, hfdst. XVII, § 19 in ‘Modern painters’ dl. III, George Allen, Londen 1906, p. 309.

- 7 'With joy and fear', de rilling, die tegelijkertijd verrukt (*delight*) en ontzagwekkend is, het mengsel van fascinatie met het *tremendum & stupendum*.
- 8 Ruskin ervoer een 'presence' als een spokenvrees, de aanwezigheid van een *disembodied spirit*. Maar tegelijk op een veel hoger niveau lijkt het alsof 'een grote en heilige Geest' nabij is, een schimmige, spookachtige, maar met grandeur en heiligheid en tegelijkertijd kennelijk ontrokken aan elke vorm van beschrijving.
- 9 Het treedt aan het daglicht als 'a sort of heart-hunger'. Het komt voort uit de stille *mystieke drijfveer* waarover Heinrich Suso en Augustinus spreken en uit de neiging naar geheimzinnige waarden waarnaar wij zoeken in religieuze onrustgevoelens totdat het zich laat vinden als een openbaring, en waar we niet naar zouden kunnen zoeken of verlangen als we er niet al vaag (*dunkel*) iets van geweten zouden hebben.
- 10 Niets esthetisch, ook niets moralistisch of doelmatig dringt zich op. De ervaring is puur numineus. De natuurkenmerken die John Ruskin noemt en die in hem opkomen of optreden, dezelfde die wij bij de numineuze natuurbeelden tegenkomen en die boven de rede uitstijgen. Bijzondere aandacht verdient de indruk van 'the swell of distant land against the sunset', deze wijde leegte, versterkt door het opdoemen aan de horizon en door de gevoelens van wijde grenzeloosheid die alleen al door het wegzinkende zonlicht zo sterk kunnen worden opgeroepen.

'Numine afflatus' (geïnspireerd door de Geest) schrijft Rafaël bij de vrouwenfiguur die de dichtkunst verbeeldt en eerder Sibylla (zieneres) is dan Poëzia. *Numine afflatus* is degene die zulke aangrijpende ervaringen heeft zoals hier beschreven. Schleiermacher noemt het *Anschauung und Gefühl* van het oneindige. Wij noemen het *divinatie*.¹

1 Nog groter dan alle *divinatie* tegenover de natuur, zoals Schleiermacher terecht opmerkt, is die tegenover de geschiedenis. Is er geen *numine afflatus* te vinden die het irrationeel-numineuze, het 'ongehoorde' van onze eigen contemporaine geschiedenis vermoedt? [Deze alinea stond in de oorspronkelijke versie uit *Aufsätze das Numinose betreffend*, 1923. De eerste alinea op blz. 324 is Otto's versie in de Engelse vertaling.]

Friedrich Schleiermacher noemt zo'n ervaring zoals Ruskin¹ die had intuïtie en gevoel voor het oneindige. Ik noem het divinatie [zienersgave, hogere ingeving, inzicht in het verborgene]. Schleiermacher had gelijk toen hij opwierp dat divinatie in de sfeer van geschiedenis zelfs groter is dan al deze divinatie uit de natuurlijke sfeer. Zal er geen Ruskin opstaan om het buitenredelijke en het numineuze karakter van ons eigen tijdsgewricht te voorspellen en te onthullen?

§ 6 THEODOR PARKER, TEN SERMONS OF RELIGION

Parker verhaalt van spontane jeugdervaringen² die nauw verwant zijn aan die van Ruskin. Vooral zijn bewering over de verhoogde numineuze aanleg bij kinderen, die meteen het numineuze gebied afbakent en al voortuutloopt op de termen die wij denken daarvoor te kunnen vormen:

Het religieuze gevoel (werkzaamheid) begint vroeg bij kinderen. Maar net zoals bij alle bezigheden eerst onbewust. Onbewuste capaciteiten herinneren we ons niet. Wij herinneren ons wat we bewust met ons volle verstand ervaren hebben. Hoogstens herinneren we ons vaag wat al duister of sluimerend in ons aanwezig is, terwijl de uitwerking (in ons gemoeds- en wilsleven) voortdurend ons verder verankert in het verleden kan zijn. Je kunt zien dat baby's instinctmatig en onwillekeurig mondbewegingen maken, zoekend naar hun natuurlijke voeding. Zo tast in onze kinderjaren het gevoel al zoekend naar de oneindige God. Vaak genoeg wordt het kind alleen maar met een voedings God mee en kunstmatig het middel van de godheid die de mond vult en dus uithongering voorkomt.

1 Ruskin, John (1819-1900), Brits dichter, essayist en sociaal hervormer. In 1843 verscheen het eerste deel van zijn *Modern painters*, een verdediging van Turner. Kunst was voor hem vooral een zaak van ethiek en moraal. In *The seven lamps of architecture* (1849) noemde hij het offer, de waarheid, kracht, schoonheid, leven, herinnering en gehoorzaamheid de zeven grondslagen van de kunst. In *The stones of Venice* (1851-1853) betoogde hij dat aan ware kunst altijd een religieuze bezieling ten grondslag ligt. Ruskins invloed, o.a. op Marcel Proust, is groot geweest.

2 Vgl. Rümke K&A, Langeveld 1956 en Van den Berk 2005 en 2006 (red.).

Worden sommigen niet herinnerd aan een tijd waarin er een vermoeden was – het was meer een gevoel dan een gedachte – van een vaag, duister geheimvol iets, een oergrond boven alles verheven, om alles en in alles, dat niet begrepen kan worden maar je toch zeker niet kon zijn ontgaan? Je lijkt er een deel van te zijn, of het van jou. Je was verwonderd dat je het niet met je ogen kon zien, of kon beluisteren met je oren, of met je handen kon aanraken terwijl je het wel kon voelen, en waarnaar je streefde met zo'n wonderlijke onduidelijkheid. Soms kon je het niet anders dan liefhebben, soms boezemde het vrees in. Je mag het geen naam geven. Wanneer je dat zou willen, dan zou geen enkel woord als naam voldoen voor zoiets afwisselends. Je verbindt het met alles wat vreemd en buitengewoon is. Soms zou het hoogst beminnelijk zijn, dan weer bijna lelijk door zijn onbestemdheid en vormloosheid. Kom je in een nieuwe plaats terecht, dan zou het er eerst niet zijn. Maar al snel is het er weer, als een permanente reisgenoot.

Niet iedereen zal zich zijn keuzes van nog n herinneren, waarschijnlijk alleen diegene bij wie het religieuze bewustzijn vroeg ontloek. En toch zijn we allemaal door zo'n nevelachtige periode van onze religieuze ontwikkeling heengegaan waarin de ziel door gevoelens bewogen werd. Een gevoel waar het verstand geen passend begrip voor kan vormen.

Dezelfde gebeurtenis vind je op het grote toneel van de geschiedenis van oude volken, waarvan de gedenktekens nog steeds getuigen van deze vroege bewustzijnsfeiten. En je vindt nu nog complete volken die zich in deze nevelige religieuze episode bevinden. Sfinxen en piramiden zijn versteende resten van zulke bewustzijnsfeiten, zoals u en ik ze vroeger in de kinderjaren hebben gehad. De schriftloze volken hebben dezelfde naïviteit om, tastend naar God, te proberen met hun reflecterende verstand datgene uit te drukken (in mythe en ritueel), wat hun aanvankelijk in de vorm van rechtstreeks gevoel gegeven werd. Waar taal nog een te grof stuk gereedschap is voor een verfijndere uitdrukking, wordt geprobeerd uit steen te vormen wat taal nog niet kan uitdrukken.

Dit vage, geheimenishvolle, bovenmenselijke iets, nog voordat het hard geworden is en zich verstevigd heeft tot 'godheid', wil ik *numen* (het god-

delijke) noemen. Wat het is, dat weet de schriftloze mens niet. ‘Het is niet mezelf. Wat is het dan ? Misschien iets van buiten?’ Dus nemen ze dat ding van buiten wat hun wonderbaarlijk toeschijnt, misschien een reptiel, een dier, een vogel of een insect. Of een gedeelte van de natuur, de wind, de bliksem, de zon, de maan, een planeet of een ster. Zo objectiviteit zijn gevoel zich in en aan deze uiterlijkheden.¹

§ 7 ONTWIKKELINGSFASEN IN DE JEUGD EN BIJ SCHRIFTLOZE VOLKEN

Het is de taak van de godsdienstpsychologie en -pedagogiek² om dit feit van spontane mystieke gevoelens uit de kinderlijke ervaringswereld te onderzoeken en van te wijzen waarom het meestal in het verdere leven weer teloor gaat. Dit kan dan vergeleken worden met het onderzoek van de Marburgse psycholoog en grondlegger van de eidetiserende³ integratiepsychologie Erich Jaensch (1883-1941) over het vermogen om het in de kindertijd waargenomen, en dit in de elfde mité vervolgens vaak weer verloren gaat of beperkt wordt, opnieuw helder voor de geest te krijgen zodat het beeld het karakter van een waarneming krijgt. Deze onderzoeken laten zien dat de kinderlijke geest überhaupt in aanleg veel rijker is dan die van volwassenen, en dat volwassenen veelvuldig gelijktijdig een verlies van capaciteiten (*Anlagen*) ondergaan.

Bijzonder belangrijk zijn zulke inzichten voor de vraag naar de oorsprong van religie. Misschien zullen de oude mythen, door een oorspronkelijk rechtstreeks contact tussen mensen en goden, ooit op zo'n manier nog

1 *Ten sermons of Religion*, Crosby, Nichols & Company, Boston 1853, p. 142 e.v.

[Theodore Parker (1810-1860), Amerikaans unitarisch theoloog. Hij was beïnvloed door De Wette. Parker erkende geen bovennatuurlijke openbaring en ging geheel uit van de intuïtieve ervaringen van het menselijke gemoed. Parker heeft, net zoals de Quakers, zich beijverd voor de afschaffing van de slavernij.

2 Vgl. Jinkins en Mok: *Docent in het huis der verwondering*, Amsterdam 2006.

3 EIDETIEK: leer van het vermogen om vroeger waargenomen objecten later weer voor de geest te zien; Grieks: *eidétikos* = abstract.]

eens bevestigen dat het numineuze gevoel niet pas in een later stadium van de cultuurgeschiedenis opkwam maar – integendeel – dat het voorafging aan alle cultuur. De menselijke begintoestand was in elk geval niet die van het wilde halfdier, zoals de darwinisten zich dat voorstellen, maar een royaal met aanleg en mogelijkheden toegeruste ‘kinderjarenleeftijd’ die veel weg heeft van de kinderleeftijd. Een tijd om te leven die rijk was aan mogelijkheden en vooral zoveel rijker was in de gevoelsaanleg dan bij hen in de kracht van hun leven. De verklaring die Parker voor het religieuze ontwaken aangeeft, wijst warempel in deze richting.

De ‘cultivering’ heeft inderdaad vaak genoeg in het geestesleven van volken praktisch dezelfde rol gespeeld als die van de intellectualisering in de persoonlijke levensloop, namelijk dat het een oorspronkelijk rijkere gevoelsaanleg sterk in kracht doet verminderen. Met de ‘visuele aanleg van het kind’ is dit zeker overtuigend het geval geweest. Het vermogen om beeldend te zien is geen later product van een ontwikkelde cultuur. Bij de virtuozen uit de Nijndertiende eeuw is in verbaal zeggende kwaliteit aanwezig geweest zijn. Nog steeds is het een kenmerkende eigenschap van de schriftloze cultuur. Het abstractum van de gecultiveerde leefwereld heeft het beeldend vermogen teruggedrongen.

Zoals nog vandaag de dag het specifieke numineuze gevoel van het wonderbaarlijke, het ijzingwekkende, het ontzag, maar ook van de aandachtigheid het sterkst en meest spontaan naar voren treedt in de kinderziel en bij de naïef van, zo moeten wij het ook verdeders ellen in de begin- en schriftloze tijd van de mensensoort. In elk geval is staande te houden dat een tijdperk dat een zweem van wonderbaarlijk ‘bezielen’ kent – of dat de ongelooflijk wonderlijke gedachte van *mana*, de mysterieuze kracht die in alle dingen in allerlei gradaties aanwezig is, en *orenda*, de magische macht of goddelijke kracht die in alles huist, kon voortbrengen – zonder twijfel en veel eerder en veel beter in staat was om gevoelsreacties, zoals wij die ook kennen, uit te drukken.¹

1 Rudolf Otto: *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*; Fünfte und sechste, vermehrte Auflage von Aufsätze, das Numinose betreffend, Teil 1. München 1932, pp. 274-281.

‘Dem Numinosen auch in unserem Kulte wieder eine vollere Wirkung zu geben, soll das Folgende dienen.’

Oorspronkelijke titels: Schweigender Dienst en Sakramentales Schweigen.

Bijlage bij hoofdstuk xx, *Het heilige als categorie a-priori*, tweede deel, bladzijde 269.

Voor het eerst verschenen in *Die Christliche Welt*, 1920, № 36. Als bijlage opgenomen in *Das Heilige* v.a. de 5^e druk, 1920 en *The Idea of the Holy*, 1923.

Herdrukken in *Aufsätze das Numinose betreffend*, Stuttgart/Gotha 1923 en *Sünde und Urschuld*, München, 1932.

Vertaling: Frank Diekmann en de lactic: Daniël Mok.

Inkijkexemplaar

Vgl. *Stille zu Gott* van Altmann en Blümel, Trewendt & Granier, Breslau 1921. Een verzameling religieuze vieringen in *Stille und Choral* als hoogerplan. In R. Otto: *Anbetung; Ein Altar-gebet mit schweigendem Dienst*, Verlag der Christliche Welt, Marburg 1922 en *Zur Erneuerung des Gottesdienstes* in *Theologische Blätter*, 1923, № 6.

Hfdst. IX *Sakrament als Ereignis des Heiligen*, SU, p. 86.

AbraXas | Zuider-Amstel

LITERATUUR:

Katharina Wiesel-Jenner: *Rudolf Ottos Liturgik; Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und Kirchenmusikforschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

Rufus M. Jones & Daniël Mok: *Quakers: triomf en tragiek van het geweten; beeld van een humanitaire religie*, Uitgeverij AbraXas, Amsterdam 2005. Met een voorwoord door Rudolf Otto.

In 1921 stond de volgende tekst op het bankbiljet van 50 Pfennig:

*Herr Augustin gab in Zeiten der Not
Den Hungernden Kindern Gothas Brot.
Heut füllen Quäker aus fernem Land
Mit edlem Brot der Hungernden Hand.*

ZWIJGENDE EREDIENST

De uitstraling van het heilige

Heilig Zwijgen, uit stilte geboren,
sluisdeur naar het diepste wezen.

Deze regels¹ komen uit een werkje van de Quakers over de Zwijgende Eredienst in 1919 geschreven door Violet Hodgkin met als titel *Silent Worship: The way of Wonder*.² (*The Swarthmore Lecture, 1919*) Dit boekje geeft een goede indruk van de eredienst van het in stilte dienen van God, zoals die van de dagen van George Fox tot op heden door de Quakers gepraktiseerd wordt. Het is de meest vernederlijkte vorm van eredienst die ooit werd beoefend, en het bevat een element dat nooit zou mogen ontbreken, maar dat in de hedendaagse religieuze praktijk ernstig is verwaarloosd. Wij moeten het opnieuw leren van die Onheilsombrinszuid sanctificatie terug te geven die wij, met alle gevolgen van dien, hebben verloren.

Drie vormen van het gewijde zwijgen

Het numen (–heilige) zwijgen van het sacrament, het zwijgen van het wachten en het zwijgen van de gemeenschap.

1 DE EERSTE VAN DE DRIE IS DE STILTE zoals bedoeld in de psalmttekst Laat heel de stille zwijgen voor het. Zulke indrukwekkende momenten van stilte waren niet alleen aan de eredienst van Israël voorbehouden, ook de religies van andere volkeren kenden die. Het zijn de heilige hoogtepunten en geven het moment aan dat God in ons midden is, de ervaring van het numen *præsens*. Alles wat hieraan voorafgaat is slechts een voorbereiding van het moment waarvoor geldt: het onbereikbare gebeurt. Dat wat daarvoor alleen bestond in ontoereikendheid en verlangen wordt nu levende werkelijkheid, de ervaring van de nabijheid van de genade van wat het wereldse

1 Richard Flecknoe, geciteerd in Charles Lamb: *A Quakers Meeting, 1797* (zie blz. 334).

2 *Schweigender Dienst; der Pfad des Staunens*, voorwoord van R. Otto, Mohr, Tübingen 1921.

overstijgt: Gods manifestatie aan Zijn volk. Zo'n verwerkelijking is sacrament, en alles wat dat veroorzaakt, wat het begeleidt of waarvan het de voorbode is, noemen wij sacramentaal. Zo'n zwijgen is daarom een sacramentaal zwijgen. Het bestond in de eredienst van het oude Israël, en heden ten dage zien wij het in de katholieke mis in het moment van de 'transsubstantiatie' ('Wandlung').

2 DAN IS ER HET ZWIJGEN VAN HET WACHTEN. De betekenis daarvan is in eerste aanleg een andere dan het sacramentale. Wanneer de Quakers samenkomen voor een stille bijeenkomst wordt er in eerste instantie een Wachten. Dit wachten heeft een dubbele waarde. Het staat ten eerste voor meditatie, dus naar binnen gerichte concentratie en een zich losmaken van de veelvormige alerfendende buitenwereld. Maar ook heeft dit zijn waarde als voorbereiding van de ziel om te worden tot de pen van de grote schrijver, de gespannen boog van de hemelse schutter, de gestemde lier van de goddelijke muzikant. Dit zwijgen is daarom niet eens zo zeer het verstommen in de nabijheid van de Godheid als wel het wachten op zijn verschijnen, in afwachting van zijn geest en zijn woord.

Maar dit ene zwijgen gaat heel natuurlijk over in het Sacramentale Zwijgen, waar we eerder over hadden. Het kan ook gebeuren dat het tijdens de zwiigende eredienst totaal stil blijft en dat het woord van de geest uitblijft. Dan gaan de gelovigen uiteen zoals ze gekomen waren, zonder dat enige vermaaling of lofprijzing werd gehoord. Toch hoeft dat niet te betekenen dat de samenkomst op een of andere manier niet deugde, want de stilte kan zowel een 'heilige' ervaring zijn geweest als een wachten op God. De Eeuwige was aanwezig in het stilzwijgen en zijn nabijheid was voelbaar zonder enig gesproken woord. De plechtige viering van het zwijgen werd een sacrament.

3 DE BEKRONING VAN HET SACRAMENTALE is het bereiken van eenheid, broederschap, *gemeenschap*. Dit derde zwijgen is de voltooiing van de twee andere, het zwijgen van het wachten en het sacramentale zwijgen. En bij de zwiigende eredienst van de Quakers gaat het werkelijk om een daad

van gemeenschap in beide betekenissen van het woord: enerzijds het een-zijn, de verbondenheid van het individu met de onzichtbare Aanwezige, anderzijds de mystieke vereniging van een grote groep individuen met elkaar. Wat dat betreft bestaat er een diepe innerlijke verwantschap tussen de twee vormen van godsdienstbeleving die uiterlijk elkaars tegenpolen lijken te zijn, de wijdingssamenkomst van de Quakers en de rooms-katholieke mis. Beide zijn gewijde godsdienstige ceremoniën, beide zijn belevingen van gemeenschap, beide hebben een zelfde innerlijk streven, niet alleen om de aanwezigheid van God te beleven, maar om een zekere mate van mystieke eenwording met hem te bereiken.

Broederschap van de Geest

4 HET PRAKTISEREN VAN DE ZWIJGENDE EREDIENST, in zijn volledig vervulde vorm zoals de Quakers dat doen, is niet mogelijk in een 'kerk', zoals wij dat woord vandaag gebruiken, maar alleen binnen de nauwere begrenzing van een innerlijke broederschap van de Geest. Moge God geven dat een dergelijke broederschap nog eens bij ons zal ontstaan; niet als een sekte of een geloofsgemeenschap naast onze andere kerken, maar als een spontaan gevormde kring van toegewijde enthousiastelingen die de oude erfenis van de vroege kerk hebben herontdekt, de Geest en zijn zeventvoudige gaven.

Maar als er voor het zwijgen van de Quakers al geen plaats is in onze religieuze beleving, nog minder geldt dat voor een imitatie van het sacramentale zwijgen in de vorm van de rooms-katholieke mis. En wat er ook wordt nagestreefd dat die kant opgaat, het is gedoemd te mislukken. Het Avondmaal van Christus is wel de viering van de gebeurtenissen te Golgotha, en het Passieverhaal is – binnen de hele wereldgeschiedenis – de heilige gebeurtenis *par excellence*, de nabijheid van het Goddelijke onder de mensen in optima forma. Maar de viering van het Avondmaal is heel duidelijk geen mis, en de mis zelf is uitgegroeid tot iets wat niet meer overeenkomt met de oorspronkelijke vorm daarvan. De viering van het Avondmaal is, naar zijn oorsprong en zijn intentie, helemaal geen publieke ceremonie, en nog minder een drama dat door één of een paar

protagonisten werd opgevoerd ten overstaan van toeschouwers, veeleer een teder mysteriespel van een besloten broederschap, gebonden aan een speciale tijd en uur, en een verhevigde religieuze voorbereiding – kortom iets zeldzaams en bijzonders. Het zou eigenlijk geheel los moeten staan van de gewone Congregatie-diensten. Laten we het bewaren voor speciale plechtigheden in avondlijke vieringen of in de stilte van de nacht. Het zou onttrokken moeten worden aan het alledaagse, en het meest intieme privilege moeten worden dat de christelijke eredienst te bieden heeft.

Maar ook wanneer dit niet meer mogelijk is, moet het toch kunnen om op andere wijze de zwijgende eredienst in ons leven te brengen en zo een toewijding aan ons leven te geven die we nu missen. In de kerkdienst kunnen we het laten culminereren en zijn climax laten bereiken in een korte stilte, die tegelijkertijd het zwijgen van het sacrament van het wachten kan behelzen. Misschien kan het zelfs een verwezenlijking van Eenwording teweegbrengen. Wij zouden ruimte voor een zwijgende wijding moeten scheppen – zonder enig ceremonieel apparatus en zonder de mythologische doctrine van de ‘transsubstantiatie’ – die in zijn eenvoud en pure spiritualiteit sacramentaler kan zijn dan de mis. We kunnen voorwaarden scheppen voor een geheiligde stilte. Om ons verlangen naar innerlijke rust te stillen, hoewel we alleen maar de stille werken te volgen van de zwijgende Quaker-samenkomsten.

Alle rechten voorbehouden.
 5. WAT IS DE ESSENTIE VAN HET SACRAMENTALE? Lig dat, zoals de Engelse High Church-geestelijken zeggen, in de *real Presence*, de werkelijke nabijheid van het bovenwereldlijke heilige, dat daarmee beschikbaar is om te worden aanbeden, gedeeld, toegeëigend en genoten? Alleen een eredienst die de gelovige dit mysterie aanbiedt en het ook kan verwezenlijken kan een religieus gemoed op langere termijn bevredigen. Juist door de tekortkomingen van onze kerken in deze, zien we heden ten dage – begrijpelijkerwijze – een onrustig gisten van allerlei bewegingen.

Maar – zo zal menig een vragen – heeft het wel zin en betekenis om naar de aanwezigheid van het Goddelijke te vragen? Heft dat sacramentale idee zichzelf niet meteen op bij enig doordenken? Is God niet alomtegenwoordig en

werkelijk aanwezig, altijd en overal? Dat is een visie die vaak, met een air van zelfverzekerdheid, naar voren wordt gebracht maar niets te maken heeft met de getuigenissen van waarachtige religieuze ervaringen; zo zeer zelfs dat men in de verleiding komt er zeer bot op te reageren. Wij zouden dan zeggen dat de doctrine van Gods alomtegenwoordigheid – alsof Hij door de aard van Zijn wezen gebonden zou zijn aan elke plek en aan elke tijd, als een kracht uit de fysica in de ruimte – een kil bedenkfel is van een speculatieve metafysica, waar de Schrift niets van weet. De Schrift kent het begrip *alomtegenwoordigheid* niet, niet de uitdrukking en niet de betekenis die het uitdrukt; het kent alleen de God die is waar hij wil zijn en niet is waar hij niet wil zijn, de *deus mobilis* die niet altijd overal aanwezig is.

Het is een verheven mysterie dat komt en gaat, nabij komt en zich terugtrekt, zijn tijd en uur heeft, en wiens mate van nabijheid of verwegzijn oneindig gevarieerd kan zijn, ‘dichterbij dan onze adem’ of mijlen ver weg. De momenten van zijn *beproevingen* en zijn *terugkeer* zijn zeldzame en plechtige gebeurtenissen, ‘essentie’ en ‘schijfbeeld’ van het leven van alledag, maar ook van de gemoedstoestand van kalm vertrouwen waarin de gelovige verkeert die er van uitgaat altijd voor het aangezicht van God te leven. Het zijn de spirituele hoogtepunten van ons leven. Ze zijn niet alleen maar ‘leedzaam’, zij moeten dat ook zijn in ons eigen belang, want geen sterveling verdraagt vaak of gedurende lange tijd de volle nabijheid van Gods majesteit, in al zijn schoonheid en verschrikking. Toch moeten die *overal* lijken er ook te zijn, want zij staan voor een plotseling oplichten en een voltooiing van ons als kinderen Gods. Het zijn de vreugdevolle momenten van onszelf en hebben een bevrijdende kracht in zich. Zij zijn het ware sacrament en in vergelijking daarmee worden alle ceremoniën, missen en rituelen van de wereld gereduceerd tot verwijzingen als de kleipoppetjes van een kind. Een zuivere samenkomst maakt de geest vrij en begeleidt ons op de weg om zo’n mysterie en zijn rijkdom van genade te ervaren. Wanneer de vraag wordt gesteld of een kerkdienst daartoe in staat is, laten we dan antwoorden dat, ook al komt God waar en wanneer hij wil, hij zal willen komen wanneer wij oprecht een beroep op Hem doen en ons voorbereiden op zijn manifestatie.

HEILIG ZWIJGEN, UIT STILTE GEBOREN, SLUISDEUR NAAR HET DIEPSTE WEZEN.

*Still-born Silence! thou that art
Flood-gate of the deeper heart!
Offspring of a heavenly kind!
Frost o' the mouth, and thaw o' the mind!
Secrecy's confident, and he
Who makes religion mystery!
Admiration's speaking'st tongue!
Leave, thy desert shades among,
Reverend hermits' hallowed cells,
Where retired devotion dwells!
With thy enthusiasms come,
Seize our tongues, and strike us dumb!*

Richard Flecknoe, *Poems of All Sorts* (1653)

Inkijkexemplaar

Copyright 2020



Abraxas|Zuider-Amstel

GODSDIENST- OF RELIGIEWETENSCHAP, zoals dit begrip door Rudolf Otto wordt gehanteerd, omvat de volgende disciplines: godsdienstgeschiedenis, godsdienstsociologie, godsdienstpsychologie, godsdienstanthropologie en godsdienstfenomenologie. Geleerden zoals Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Theo van Baaren en Claas Bleeker *cum suis*

Alle rechten voorbehouden.

waren in staat om de godsdienstwetenschap in haar volle omvang te bestrijken en daarover te publiceren. In de huidige academische praktijk van specialisatie is aan diepte gewonnen maar aan breedte en samenhang ingeboet. Momenteel is de Engelse religiewetenschapper Karen Armstrong een van de weinigen die nog met een groot gebaar alle godsdienstwetenschappelijke disciplines kan omvatten en voor een breed publiek weet te verduidelijken. In tegenstelling tot de theologie (godgeleerdheid) is de godsdienstwetenschap niet gebonden aan één religie. In *Het heilige* echter klinken de theologische opvattingen van de schrijver wel door. Dit hoorde bij het tijdsgewricht waarin Rudolf Otto geworteld was. Op bladzijde 273 staat een noot over de kritische relatie tussen theologie en religiewetenschap.

BLZ. 40: Dit buitenredelijke element van religieus bewustzijn komen we meestal tegen bij mystici. De Franse letterkundige E. Récéjac heeft dit opgemerkt in zijn *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Parijs 1897). Hij schrijft op pagina 90: ‘Mystiek begint met ontzag – ontzag voor een universele, onoverwinnelijke dominante macht, en later wordt het een verlangen naar een vereniging van de goddelijke dominantie met de menselijke natuur in één persoon.’

(*Le mysticisme commence par la crainte, par le sentiment d'une domination universelle, invincible, et devient plus tard un désir d'union avec ce qui domine ainsi.*)

BLZ. 58: De hier door mijn vertaler John Harvey aangehaalde citaten zouden kunnen worden aangevuld met het gedicht van Wordsworth (*The Prelude*, book 1):

...my brain

Worked with a dim and undetermined sense	Like living men moved slowly through the mind
Of unknown modes of being; o'er my thoughts	By day, and were a trouble to my dreams.
There hung a darkness, call it solitude	
Or blank desertion. No familiar shapes	En dit inderhoop D'le:
Remained, no pleasant images of trees,	Copyright 2020
Of sea or sky, no colours of green fields	High instincts before which our mortal Nature
But huge and mighty forms, that do not live	Did tremble like a guilty thing surprised...

BLZ. 229: De laatste zinna van Hoofdstuk 21 is vanaf de 48^e druk weggelaten, in onze vertaling is deze passage wel opgenomen.

BLZ. 189: Over das ‘Es’ en het Neutrum (geen (van beide[n]), indifferent = om het even) schrijft L. Spitzer ‘Het u kunt heb ik zelf eens (in het *Esthetic Brief für die 18er* Heidelberg 1923) op zijn – ik formuleerde wat onbeholpen – ‘mythische’ betekenis onderzocht. Over het ‘Es’ heb ik geschreven: ‘HET is niet wezensverschillend van ‘God’; het kan dezelfde eerbiedige schroom teweegbrengen als ‘God’. Het is (zoals een voorganger met betrekking tot ‘het regent’ had beweerd) wel een blind venster, en toch kijken we door hetzelfde venster het oneindige tegemoet, en door datzelfde raam schijnt het oneindige bij ons naar binnen.’

De sprekende hoofdregels uit *Das Heilige* zijn in deze uitgave als voetregels opgenomen; hiervoor is vooral gebruik gemaakt van de drukken t/m 1929, deze zijn het meest gedetailleerd, waardoor het navigeren makkelijker wordt.

VERKLARENDE WOORDENLIJST

Actus purus – voleindigde werkelijkheid

adequaat – precies (aan iets) beantwoordend.

adharere Deo – God aanhangen

adhesio Dei – hangen aan God

admirandum – bewonderenswaardig

adorandum – aanbiddeenswaardig

Ahura Mazda, of *Ormuzd/Ormoezd* in het oude Iran/Perzië de hoogste, wijze god; schepper van de wereld van het licht, aanvoerder van de goede geesten, de *Ameša Spenta's* ('zegenrijke onsterfelijken'), die de wereld van bedrog en duisternis bestrijdt.

alienum – het andere, vreemde

altum silentium – diep zwijgen

amor mysticus – mystieke liefde

analogisch – door pure gelijkenis met iets corresponderend

analytische - synthetische eenheid – eenheid, die vele denkbeelden samenvat, – bevat.

analytische oordelen – (*an.*) *proposities* die men niet kan ontkennen of bevestigen zonder dat een van beide, de ontkenning of de bevestiging, met zichzelf in tegenspraak is; het is een verduidelijking.

Synthetische oordelen voegen iets toe.

anamnesis – herinnering

An-atman-leer – leer, dat de ziel geen zelfstandig en bestendig ik is.

animisme – leer, dat religie is ontstaan uit het geloof aan dodengeesten.

annihilatio – vernietiging/tenietdoen

antaryamin – innerlijke bestuurder

anyad – *alienum* (Sanskriet)

apatheïsthai – door bidden afwenden

apathes – hartstochtloos

apátheia – hartstochtloosheid

apophthégmata ton patérōn – uitspraken der vaders

apologetiek – leer v.d. geloofsverdediging

apotrépein – afwenden

apperceptie – waarneming

arrēton – onuitsprekelijk, wat door geen woord gevat wordt, onbepaalbaar.

ascese – kastijding, onthouding

augustus – zeer heilig, verheven, eerbiedwaardig

Bathéa toys sataná – de diepten van Satan

badhi – heil kennis (Sanskriet)

Brahma – hoge godsnaam in India

Caligo – donkerheid, duisternis

category – hoegrootbegrip, denkvorm;

categorie a-priori – denkvorm die aan alle ervaring (= mathematische natuurwetenschap) voorafgaat, deze vormt en haar voorwaarde is.

causanteit – bij Kant: denkschema waarmee we het wereldgebeuren ordenen en voorzien. Ons verstand is een complex ordeningsschema's. Onze reest legt haar ordeningschema's over de wereld heen en construeert op actieve wijze de werkelijkheid.

causa prima – eerste oorzaak = de godheid

causæ secunda – natuurlijke oorzaken, in onderscheiding van *causa prima*

certitudo salutis – heilszekerheid

character – wezensstempel, -afdruk

christologie – leer over de 'persoon' van de Christus

communie-methode – praktijk om zich het goddelijke substantieel toe te eigenen.

complex – samengesteld
confidere – vertrouwen
conformem esse verbo – het woord gelijkvormig zijn
contactus – aanraking
contrastharmonie – combinatie van een aantrekkend en afstotend gevoelsmoment.

Dæmōn – tussenwezen tussen mens en God bij Apuleius; boze geest, demon
dæmonion – het demonische
dæmonismus – demonengeloof
de adharendo Deo – over het zich vastklampen aan God.
de amore Dei quod efficax sit – dat liefde tot God werkzaam is.

de gustibus non est disputandum – over smaak valt niet te twisten.
deinós – ontzettend/ontzaglijk
deïsme – op de rede berustend geloof in een transcendente god die zich niet aan de mensen openbaart.
demonisme – geloof aan demonen

Denifle, Heinrich Joseph (1844-1905) – Dominicaan, medeoprichter van het *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, een keurmerk in de negentiende eeuwse theologie.

de servo arbitrio – over de onvrije wil
Deus ipse ut est in sua natura et majestate – God, gelijk Hij in zijn wezen en in zijn majesteit is.

Deus vivus – de levende God
Deutero-Jesaja – onbekende profeet, van wie de tweede helft van het boek *Jesaja* afkomstig is = *Tweede Jesaja*.

dirus – huiveringwekkend, onheilspellend
discursief – in het denken van het een op

het andere overgaande, stuk voor stuk verbindend, tegenstelling met aanschouwing.

divina majestas, metuenda voluntas – goddelijke majesteit, te vrezen wil
divinatie – In navolging van Schleiermacher en Fries verstaat Otto onder divinatie *het religieuze kenvermogen* waarmee de mens gebeurtenissen en personen zou kunnen zien als ‘tekenen’ en ‘openbaringen’ van het goddelijke en *het heilige*. Ook: voorgevoel, inzicht, doorzicht, intuïtie, *Anschaung*.

divinatio – zeneroosie, voorspelling, hogere ingeving, gissing/vermoeden.

ductus – schriftlijn

Durgā – (‘ongenaakbare’) machtige Indiase/originaal (neder-)godin. In het brahmanisme is zij de vrouw van Shiva. Zij heeft vele aspecten: als *Uma* of *Gauri* is zij een lieve, weldoende godin. Als *Kali* (de ‘zwarte’) is zij een woeste, grimmige verschijning. Als *Durgā* is zij de verschrikkelijke moordenaar van demonen. Als *Sati* is zij de trouwe, deugdzame echtgenote van Shiva. Als *devī* is zij de vrouw van Shiva, zij geldt als Shiva’s creatieve kracht (*Shakti*).

Durgā is populair bij het volk van Bengalen, in september wordt haar feest, *Durgāpuja*, gevierd. In Aihole, Karnataka, staat een tempel voor *Durgā*. Zij wordt voorgesteld met tien armen, soms als afschrikwekkende figuur, druipend van bloed en omhangen met doodshoofden.

dystelegie – ondoelmatigheid

Efflavia = *suspiria* – zucht, vloeien, uitblazen, uitademen

ellampatio – uitstraling

Elohim – Hebreeuwse godsnaam

El Schaddaj, Eljon – Hebreeuwse godsnaam

enthusiazesthai – vol zijn van God

entiteit – wezen, essentie, aard

epekeina – aan gene zijde van en boven alle Zijn

epigenesis – tegendeel van *praeformatio*; deze

neemt aan dat de eigenschappen van

het zich ontwikkelende wezen in kiem

zijn gevormd; epigenesis, dat ze eerst

later te voorschijn komen en ontde-

eros – seksuele liefde; geestelijke liefde tot

het schone in de wereld der ideeën en

idealen bij Plato

ethisering – morele invloed geven

ethos – zedelijkheid, moraal

Eudæmonisme – leer volgens welke een

daad die het eigen of maatschappelijk

welzijn bevordert moreel goed is

eufemeisthai, eufemina – zwijgen, ontk-

woord dat een slecht voorteken kan

zijn te vermijden.

evolutionisme – alles is door graduele ont-

wikkeling uit het eenvoudige voort-

exegese – Bijbelverklaring/uitlegkunde

exlex – aan geen wet gebonden.

Facies Dei revelata – het onthulde aangezicht van God

fetisj – voorwerp van afgodische verering waaraan magische eigenschappen toegeschreven worden.

fetisjisme – verering van fetisjen

fides – geloof

fiducia – vertrouwen

filologie – wetenschap van taal en letteren van een volk, vaak in samenhang met de cultuurgeschiedenis.

fōs – licht

Generatioequivoca – leer van het zg. ‘van-zelf’ ontstaan der levende wezens

gnostiek – z.g. vroegchristelijke ‘dwaalleer’; de diepere kennis over de godsdienstige waarheden

gnostici – theosofen in de 2^e-5^e eeuw n.c, die

d.m.v. kosmogonische (beschrijving

van de schepping, van het ontstaan van

het heelal bespiegelingen en oosterse

mythen een diepere verklaring van de

godsdienstige waarheden en het wezen

der dingen probeerden te geven.

gnostia – gnostica

Halleluja – ‘looft de Eeuwige!’

hágios – heilig

heilige – De oorsprong van *het heilige* is bij

Otto geen onduidelijk met de persoon-

lijke God maar eerder met het godde-

lijke. Het godsbegrip *lijkt* gedepersona-

liseerd of onzichtbaar gemaakt.

heiligen – heiligen

henosis – wezensvereniging met het godde-

lijke = de tweede kant van de mystiek

hésychia – toestand van diepe zielsrust in de mystiek

heterogonie – te voorschijn brengen van wat

te voren in aanleg *niet* aanwezig is =

bijzondere vorm van *epigenesis*.

heteronoom – onderworpen aan vreemde

wetten; tegenstelling met autonoom

onderworpen aan eigen wetten.

humaniseren – civiliseren, beschaven

Inkijvoorbeeld
Copyright 2020

AbraXas | Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Identificatie – vereenzelviging
ideogram – verklarend beeldteken, *chiffre*
immobilis – onbewogen, ‘zonder harts-
 tocht’
imputatieleer – leer van de toegerekende
 gerechtigheid van Christus
in actū – in verwerkelijking, realisering
incarnatus – ‘vlees geworden’
incomprehensibilitas – onbegrijpelijkheid
indefinitibel – wat betekenis, zin, doel betreft
 onbepaalbaar
indifferentie – opvatting dat het onverschil-
 lig is welke godsdienst men belijdt.
ineffabile – onuitsprekbaar, niet nauwkeurig te
 omschrijven
in metuendis mirabilibus et iudiciis suis in-
comprehensibilibus – in zijn
 verschrikkelijke wonderen en onbegrip-
 pelijke gerichten, oordelen
ira deorum – toorn der goden
Īśvara – De Heer, (*Sanskriet*)

JHWH – (יהוה) naam van Israëls staungod, la-
 ter verkeerd uitgesproken als *Jehova*
Jñāna – heilskennis, (*Sanskriet*)

Kadosj – אֲדוֹנָי, de sterke, eig.lijk ‘De Heer’
 lige Gezegend zij Hij’, ‘*hakadosj baroech
 hoe*’, is in de klassieke rabbijnse bron-
 nen het predicaat voor God. *Kadosj*
 heeft ook iets van verhevenheid en su-
 perioriteit. In het joodse leven kun je
 heilig worden door je naaste lief te heb-
 ben, de vreemdeling te beschermen en
 zorg te dragen voor de armen. Gods
 heiligheid mag dan een mysterie blij-
 ven dat ons te boven gaat, maar we zijn
 in staat door de eenvoudige en concrete

daden van een heilig leven die heilige-
 heid in deze wereld te realiseren. Deze
 ethiek (*moessar*) vindt zijn grondslag in
 Leviticus 19:1, *KEDOSJEM/de heiligheid
 van de EEUWIGE de heiligheid van het volk.*

Kāhin – ziener (*Arabisch*)
Kaivalyam – Indiase uitdr. voor de gelukza-
 lige toestand aan gene zijde
kalligrafie – schoonschriftkunst
kinetica – leer van de bewegingen als voort-
 gebracht door krachten. Alles wat be-
 weegt heeft kinetische energie. Hoe
 sneller iets beweegt, des te meer massa
 en kinetische energie. Rond 1686 intro-
 duceerde Gottfried W. Leibniz (1646–
 1716) de term *vis viva* (levende kracht),
 de resultante van massa en de snelheid
 van het object.
Krishna – Indiase menselijke belichaming
 van de Godheid
kyrieleis – ‘Heer, erbarm U!’

Logion – uitspraak die goddelijke autori-
 teit bezit.

Magie – tovernaam, bezweren van natuur-
 lijke krachten.

Mahāyāna – boeddhistische stroming
majestas/māiestās – verhevenheid, aanzien
mandala – magische beeldenkring voor
 contemplatieve doeleinden
mania – heilige razernij, *zucht* = redeloze
 geestdrift
mastaba – Egyptische grafgebouwen
megalietenperiode – tijd van reusachtige
 stenen monumenten in de kunst
ménei hē orgè – de toorn blijft
miraculum – wonder/mirakel

Inkijke exemplaar
 Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

mira speculationes – zeldzame speculaties

mirum – wonderlijk/verbazingwekkend/
vreemd/opvallend

mobilitas Dei – beweging Gods

moderni, theologi moderni – middeleeuwse
theologen, die de wijsbegeerte van
Aristoteles in de kerkelijke leer invoer-
den.

moksha – verlossing, bevrijding

monstra – monsters, gedrochten

mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis –
in zijn geheimenissen en gericht on-
naspeurbaar

mysterium tremendum et fascinans – een
vreemd, niet in te passen, onherleid-
baar geheimenis dat vrees en beven op-
roept, dat afstoot, een verterend vuur,
maar dat ook verlossing wekt, aantrekt
bezielt.

mystiek – het deelhebben aan het bovenzin-
nelijke en goddelijke, niet door de zin-
tuiglijke ervaring of het denken, maar
door een eigenaardige innerlijke er-
ving (vergelijk *henosis*).

mysterion tēs anomias – geheimenis der
hoogheid

mystis te – eenzijdige overgave aan mys-
tiek

Naturalistische psychologie – gedragsver-
klaring d.m.v. concreet feitenmateriaal
uit experiment en enquête, vaak zon-
der theoretische synthese. Vgl. de hui-
dige klinische (neuro)psychologie.

nemo audit verbum nisi spiritū intus docente
– niemand verstaat het woord, die niet
innerlijk door de Geest wordt onderwe-
zen.

Nirwāna – uiteindelijke gelukzaligheid
voor de boeddhist, pp.79, 234

nominalisme – scholastieke leer, dat de al-
gemene begrippen buiten het denken
geen eigen bestaan hebben; tegenstel-
ling tot realisme; wijsgerige richting in
de scholastiek die de algemene begrip-
pen slechts als *nomina*, als namen, be-
schouwt en hun iedere werkelijkheids-
waarde ontzegt.

numen – bovennatuurlijk wezen nog zon-
der precieze voorstelling

numen praesens – nabijheid van het *numen*

numinans – Derp schruikte het begrip *nu-
minus* om te laten uitkomen dat in de
religieuze ervaring irrationele trekken
de boventoon hebben op de redelijke
en rationele. Het is afgeleid van het La-
tijns woord *numen*: godheid. Dit gaat
mogelijk terug op *nuo* (vgl. het Griekse
neuoo) = knikken, door een eigenmach-
tige knik beslissen. *Numen* duidt dan
op de hoortknik waarmee een godheid
een offer aanvaardt of zijn welbehagen
uit in wie hem aanbidden. Daarvan af-
geleid is *numen* een predicaat voor god-
delijk heilig, spiritueel, magisch, be-
vennatuurlijk of qua oorsprong crea-
tief en krachtig.

Objectivatie – iets subjectiefs als object
buiten zich stellen; concretisering.

occasionalisme – filosofische leer waarin de
afzonderlijke oorzaken slechts toeval-
ligheden, aanleidingen zijn, terwijl de
ware oorzaak God is.

œcumene – beschaafde wereld (= het Grieks-
Romeinse wereldrijk)

omnipotentia Dei – almacht Gods
ontologie – leer van de algemene eigenschappen van de dingen
o numero esse – niets waard zijn
ordo salutis – heilsorde
orenda – uit de indianenmythologie: magische macht
orgè theôu – toorn Gods
Ormuzd – of *Ormoezd of Ahura Mazda*, Perzische godennaam

Pantheïsme – een beschouwing dat alles, ook de levenloze dingen, wilskracht bezitten.

páthē – hartstochten

personalistisch – nadruk leggend op het persoonlijke.

pithekanthropos – aapmens

pitri – als goddelijk vereerde voorvaders

pneumatisch – geestelijk, vervuld van de geest

pneuma – geest, Heilige Geest

polydemonisme – geloof aan veelheid van demonen

popule meus – ‘mijn volk!’

portentum – wonderbare gebeurtenissen en dingen

postulaat – veronderstelling

potentialiteit – mogelijkheid/vermogen

potentie – *actus* - mogelijkheid, aanleg - werkelijkheid, verwerkelijking

pragmatistisch – (*fil.*) doelmatigheid als kenteken van het ware

prasada – genade (*Sanskriet*)

predestinatio ambigua – voorbeschikking tot verdoemenis of tot eeuwig heil

predeterminatie – voorbeschikking

predicaat – erenaam, aanduiding, kenmerk,

benaming; *fil.*: dat wat in een oordeel over een subject gezegd wordt.

predicibel – wat zich zeggen laat

primitieven – oervolken, schriftlozen

prodigium/portentum – wonder(teken), huiveringwekkend voorteken

promissio – belofte

propriëteit – eigendom, eigenschap

psilòs ánthrōpos – slechts mens

Quale – het ‘hoe’, de hoedanigheid

quanti ponderis sit peccatum – hoe zwaar het gewicht der zonde is.

Inkijkexemplaar

Rationaal – irrationeel – door begripsmatig denken te vatten – niet te vatten (buitenredelijk)

rationalisatie (de godsdienst) - het benaderen van het goddelijke door begrip en bewijs.

reale – het werkelijke

relatief – absoluut – betrekkelijk en voorwaardelijk – betrekkingloos en onvoorwaardelijk; het absolute = het volkomene

relict – overblijfsel uit vroegere tijd

rudimentair – niet meer tot ontwikkeling komend.

Sacer = *numineus* (Lat.) betekent zowel *heilig* als *vervloekt*. Het *heilige* draagt alle mogelijkheden van vernietiging in zich. (*Sacer*) Het is dus nooit hetzelfde als het goede. Het kan zich uiten d.m.v. wat gestalte noch aanzien heeft. Het valt dus ook niet samen met het *schone*.

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Met de *categorie van het heilige* was voor Otto de eenheid van al het religieuze en van alle religie, filosofisch en theologisch gegeven. (*Het heilige* is overigens relatief onbelangrijk in het confucianisme.) Otto stelde de categorie naast de kantiaanse *categorieën van het ware, goede en schone*, die bij alle mensen aangeboren zouden zijn.

sānctus – heilig, onschendbaar

sacrament – heilige handeling

sacrosanctus – hoog-heilig, wat niet mag worden aangeraakt.

schema – het na-elkaar in de tijd'schema voor het causale verband; het ene wijst dan noodzakelijk naar het andere en het andere is noodzakelijk met het ene verbonden.

schematisering – een schema voor iets vinden en het er mee verbinden.

scholastiek – filosofische hoofdrichting in de Middeleeuwen

sebastós – majesteteitelijk, eerwaardig

sébesthai – met vreze vereren

sela – muziekteken (*Hebreeuws*)

sempós – eerbiedige vreze in boezemend

sensualisme – filosofie die alle dingen, beelden en begrippen afleidt uit zinnelijke waarnemingen.

sicut annulus gemmam – gelijk de ring de steen

simile – dissimile – gelijk – ongelijk

Śiva – Indiase godennaam

sjamanistisch – sjamanisme: een van de ruwe oervormen van de religie met bezetheid en tovenarij

Sjechiena – (היכיד) de inwonende aanwezigheid van God in deze wereld.

solemne – plechtig

scandalon – ergernis

sollemnis – plechtig

speculum aeterni Patris – een spiegel van de eeuwige Vader

Spiritus sanctus in corde – de heilige Geest in het hart

stupor – verbazing, verwondering, ontsteltentis; verbluffend, versteld staan.

sui generis – van eigen soort

summa injuria – grootste onrecht

superrationeel – boven het redelijk vermoogen uitreikend.

supranaturalisme – leer dat de godheid het natuurlijk verloop van de dingen door plotseling ingrijpen doorbreekt.

syncope – toonreeks die het gewone ritme onderbreekt

synderesis – de goddelijke vonk in de mens

synthetisch predicaat – vgl: 'analytisch'.

synthetische oordelen – formuleringen

waarin het predicaat iets toevoegt aan datgene wat in het subjectbegrip aan gedachten ligt opgesloten. Vgl. voor het verschil tussen synthetische en analytische oordelen: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, §9, 3, C-1.

Tabernakel – kastje dat iets heiligs bevaart; *Exodus* 25:9 e.v. (tent waarin de verbondsark van de Israëlieten stond).

tabula rasa – onbeschreven tafel (blad)

tantrisme – late vorm van brahmanisme, met verering van demonische machten.

Tao – (道) het goddelijk Absolute in de Chinese speculatie.

teleologie – filosofische leer, dat in de wereld alles doelgericht gebeurt.

VERKLARENDE WOORDENLIJST

- telos* – doel
- terminus technicus* – kunstwoord/vakterm
- testimonium spiritūs sancti internum* – de inwendige getuigenis van de Heilige Geest
- thateron* – *alienum* (het andere, vreemde)
- thámbos* – verbazing
- theïon* – het goddelijke
- theïstisch* – theïsme: levensbeschouwing die uitgaat van het bestaan van een in de wereld werkende God die als Schepper boven de mens staat.
- theologia* – leer over goden en goddelijke zaken; theologie, godgeleerdheid
- theopantisme* – leer, dat God alles is en alles in zich begrijpt.
- theosofie* – Otto: ‘poging om met fantastische middelen een wetenschap van God en het goddelijke te vormen’; mystiek-filosofische levensbeschouwing, *theosophia* = kennis van goddelijke zaken.
- totem* – heilig, mythisch symbool van een beschermgeest; begrip uit de primitieve mythologie
- totemisme* – het erkennen van totems en de daarmee verbonden religieus-sociale verhoudingen
- traditie* – overlevering
- transformisme* – transsubstantiatieleer, leer van de wezensverandering
- transcendent* – boven alle ervaring (= wiskundige natuurwetenschap) uitreikend.
- transcendentale apperceptie* – de opvatting van zichzelf als een ik.
- Trisagion*: *hagios ho theos, hagios ischyros, hagios athanatos* = *sanctus Deus, sanctus Fortis, sanctus Immortalis* – het driemaal heilig: heilig is God, heilig de Sterke, heilig de Onsterfelijke.
- Tu solus sanctus* – ‘Gij alleen zijt heilig’
- Ubi ipsi visum tuit* – waar hij wil.
- ubi nihil vales, ibi nihil velis* – waar gij niets kunt, wil daar ook niets!
- Verbo conformis* – aan het Woord gelijkvormig
- via eminentiæ et causalitatis* – de weg, om door sterkste superlatieven en het vaststellen van oorzaken aanduidingen van de godheid te vinden.
- via negationis* – weg om door ontkenningen aanduidingen van de godheid te vinden.
- via religiosi* – religieus levensgedrag in intense en vaste vormen
- Vishnu* – hoge godennaam in India
- viva vox* – levend woord
- voluntarisme* – richtingen in de filosofie en psychologie (Wandl) die aan de wil voorrang geven boven het intellect. In het *theologisch voluntarisme* worden waarheid en goedheid van God gewild geacht
- Zoë* – het leven

N.B.

Vergelijk bij hoofdstuk 13, § 2 over ‘verkiezing’ en ‘predestinatie’ het *Voorwoord bij de Nederlandse uitgave* (p. XXI), de bijlage Paul Neff, ‘Religie als genade’ (p. 126) en wat er verder over dit onderwerp staat geschreven in Otto’s *De genadereligie van India en het christendom* uit 2005.

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

RECENTE LITERATUUR:

Gregory D. Allen: *Rudolf Otto on Religion*, Sheffield 2013

Gregory D. Allen (ed.): *Rudolf Otto: Theological and Social Contexts*, Berlijn 1996

Steven Ballard: *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy*, Frankfurt am Main [u.a.] 2000

Leen den Besten: *Illusie of Verlichting*; kritiek op en betekenis van religie, hoofdstuk 8 *Religie z e r v a i n s*, § 7 Rudolf Otto, Lucht 2011

Tjeu van den Berk: *Het numineuze en het kwaad* in ‘Op de bodem van de ziel’, Zoetermeer 2006

Todd A. Gooch: *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion*, Berlijn 2000

Edwin Koster: *Rudolf Otto*, in A. Achterhuis, ‘Denkers en religie’, Diemen 2010

Melissa Raphael: *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, New York 1997

Reinhard Schinzer: *Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie*, in ‘Rudolf Otto’s Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute’, hrsg. von Ernst Benz, Leiden 1971

Marco Schulz: *Das Heilige bei Rudolf Otto*, München 2008

Johan Taels: *Het heilige en het reële*, in ‘Op het ritme van de oneindigheid’, Leuven 2000

Piet Winkelaar: *Anders dan we denken*; Een gesecculariseerde benadering van het religieuze, Amsterdam 2005

INDEX

A

Abraham 83, 84, 100, 102, 103, 205
Abdhoeta 256
Addison, Joseph (citaat) 121
Ahura Mazda 256
Akiba, Rabbi 105, 106
Alexandrinus 215
Allah 26, 43, 186, 206, 207, 209, 298, 299
Amor 154
amor mysticus 228, 336
Amos 235, 267
Anselmus van Canterbury (citaat) 161
Aristoteles 213, 214, 240, 340
Arjuna 124, 125, 126, 174
Arndt, Johannes 228
Arnold, Gottfried 228
Asoera 255
Augustinus 114, 118, 212–213, 216, 241, 269,
292, 323

B

Bach, J. S. 181
Banning, dr. W. (†1971) 67
Barth, Karl 9–11, 14, 15, 37, 197
Beethoven 185
Bergson, Henri 232
Bhagavad-Gita 171
Bingen, Hildegard von 139
Blake, William 121
Bleeker, dr. C. J. (†1983) 36, 59, 334
Böhme, J. 142, 230–233
Bostami, Bajezid 101
Brahman 62, 256, 352
Bugenhagen, Johannes 218
Bultmann, R. 11–12, 15, 32, 65
Busch, Eberhard 11
Busoni, F. 156
Butler, E. C. 103, 320

C

Calvijn, Johannes 81
Carlyle, Thomas 197
China 177–180
Christaller-Schubert, Else 105, 131
Chrysostomus 117, 197, 215, 216, 223
Clugny, Bernard van 137
Coleridge, Samuel T. 92, 121
Confucius 188

D

Dante 138, 139
Darwin 21, 34, 37, 232
Daurella, Isabella 101
Delekat, F. 102
Denifle, Heinrich Seuse (eig. Joseph) 154,
172, 229, 241, 337
Dionysius de Areopagiet 213
Djalal al-Din 143–144
Duns Scotus, J. (†1308) 216, 220
Durga 173–174, 337

E

Eckermann, J. Peter 120, 282, 285
Eckhart 99, 101–104, 108, 118, 160, 230, 232
Eliade, Mircea (†1986) 260
Elijah 23, 87, 110, 133, 100, 55, 277, 368
Erasmus 107, 217
erotiek 153
Eyth, Max (†1906) 122, 196

F

Faust 75, 147, 242
Feuerbach, L. 10
Fichte, J. G. 108
Fischer, Otto 180
Flournoy, Th. (†1920) 142
Fox, George 289, 329
Fries, Jakob F. 73, 113, 277, 278, 337

G

Gabirol, Salomo ben Jehudah 123
 Gandhi 39, 53, 56, 57
 Gellert, Christian Fürchtegott (†1769) 119
 Genua 142
 Gethsemané 201
 Geulincx, Arnout 208
 Ghazali, Al 229
 Gizeh, Sfinx van 28, 178
 Goethe 108, 120, 146, 169, 170, 232, 242,
 280–286
 Goodenough, E. R. (†1965) 162
 Greith, K. J. en C. 101
 Grimm, Gebr. 246
 Groenewegen, H. IJ. 114, 127

H

Habakuk 182, 254
 Hanslick, E. 156
 Harvey, John W. 91, 120, 145
 Hauer, J. W. 259, 313–314, 317
 Heidegger, Martin 12, 15, 145
 Heidenheim, W. 126
 Husserl, Edmund 15, 44, 350

I

islam 20, 167, 203, 24, 29

J

Jacob (Jaäkov) 87–88, 123, 201, 253–255
 James, William 85, 104, 141–142, 161
 Japan 177, 179
 Jesaja 92, 120, 122, 157, 162, 171, 175, 184–186,
 190–191, 305, 337
 Jezus 176, 187, 198–201, 288–305
 Job 89, 118, 192–196, 221–222, 283, 285, 301,
 305
 jodendom 208

Johannes 4, 81, 98, 164, 200, 202, 210, 211,
 218, 227, 228, 230, 288, 291, 299
 Johannes van het Kruis 230
 Jones, Rufus M. 53
 Joshua 301, 350
 Jung, G. C. 15, 18, 19, 314

K

Kant, I. 73, 79, 108, 148, 175, 237–242, 279
 Koran 212
 Krishna 124, 289, 339

L

Leclercq, J. 107, 207, 216, 232
 Lange, L. 119, 120, 121, 127, 135
 Langeveld, M. J. 240
 Larssen, Ankor 316
 Leuven, J. vander 107, 172, 156, 185
 Leibniz, G. W. von 203, 240, 339
 Lucas 110, 157, 162, 299
 Luther, M. 6, 90, 93, 107, 110, 118, 120, 126,
 129, 132, 166, 172, 176–177, 197, 212,
 216–222, 226–233, 264–269, 292

M

Maimonides 110, 112
 Marc 10, 290, 291

Marett, R. 91, 189
 Mendelssohn, Felix 185
 Mozes 187, 190, 201, 207, 255, 299

N

Nyssa, Gregorius van 136

P

Paracelsus 232
 Paulus 135, 141, 165, 193, 202, 203, 205, 208,
 210, 224, 228, 264, 269, 295, 300

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

AbraXas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

INDEX

Pavet de Courteille, Abel 101

Petrus 157, 165, 290, 291

Plato 213, 214, 215, 267, 338

Plotinus 102, 213, 265

Pordage, John 232

Proclus 213

Pruyser, Paul W. 162

Q

Quakers 22, 53, 269, 289, 326, 328–331, 350

R

Rafaël 173

Ritschl, A. B. 97, 162, 210, 220

Robertson, F. W. 87

Roemi 144

Rosen, G. 143, 207

Rümke, H. C. 240

Russell, Bertrand 53

S

Sachs, M. 121

Salomo 123, 207, 212

Sanskriet 111, 133, 143, 177, 255, 336, 339, 341

Schilder, K. 36

Schiller 233, 255, 279, 283

Schinzler, R. 16, 22, 23, 31, 35, 45, 314

Schleiermacher, F. 83–86, 96–99, 140, 203–
204, 233, 277–281, 286, 287, 292, 293,
324, 337

Schopenhauer 108, 156

Schubert-Christaller 105, 131

Sirén, Osvald 179

Soderblom, Nathan 91, 189, 260

Spamer, A. 102

Spener, Philipp 228

Spinoza 203

Spitzer, Leo 184

Starbuck, E. D. (collectie) 141

Sun Yat-sen 47

Suso, H. von 154, 172, 229, 241, 242, 323

T

Tagore, Rabindranath 55–69, 313, 320–321

Talaat Bey (Mehmed Talât) 186

taoïsme 46, 47, 179

Tauler, Johannes (†1361) 227

Tersteegen, Gerhard 96

Tibet 179

Tolstoj, L. N. 170

Troeltsch, Ernst 34

Tyrell, George 23

V

Vestdijk, Simon 211

Victoria, Thomas (componist) 185

Vierkandt, Alfred 259

Vondel, Joost van den 127

W

Wachs, Joachim 10, 12, 13, 49

Watts, Isaac 120

Wilhelm, Richard 47, 59, 183

Wolf, Eugen 128, 169

Wright, W. R. 110, 131

Wundt, W. M. (†1920) 90

Z

Zahrnt, Heinz ('Die Sache mit Gott') 15

Zinzendorf, N. L. Graf von 81, 321

Zwingli, H. 205

Inkijkexemplaar

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.



Inkijkexemplaar

EEN WIJZE UIT HET WESTEN opent met een beschouwing over Rudolf Otto. Daarna volgen theologische, godsdienstfilosofische, historische en letterkundige essays over het thema van *het heilige*. Het boek is gelardeerd met citaten over Otto.

Het tweede gedeelte heeft te maken met de psychologische in-aanpak met uitlopers naar psychologie, kinderpsychologie en psychiatrie. Er is een apart hoofdstuk over numineuze poëzie en hymnen met voorbeelden die ook in de Engelse uitgave, *The Idea of the Holy*, zijn opgenomen. Veel aandacht is er voor de heilige aspecten binnen de joodse geloofsbeleving. Het boek besluit met een stoutmoedige fenomenologie tussen het magnus opus van dr. Rudolf Otto en dat van dr. Helen Schucman *ACIM* uit 1975: 'Je houdt duizenden stukjes angst vast die de Hoogheilige beletten binnen te treden'.

Alle rechten voorbehouden.

UIT DE PERS:

'Daniël Mok heeft met deze selectie teksten een goede inleiding tot het werk en gedachtegoed van Rudolf Otto samengesteld. En meer dan dat: de bundel laat bovendien de invloed van Otto op tijdgenoten en de generaties die na hem komen zien.'

'Een bloemlezing met vele teksten over Otto's boek van de hand van denkers, wijzen en literaire auteurs – een ware goudmijn. Geïnteresseerden in godsgeloof en metafysica krijgen inzicht in het gecompliceerde karakter van *het heilige*. Mok opent met een biografie van Otto en een overzicht van diens godsdienstwetenschappelijk werk.'

NBC/Biblion

Rudolf Otto: *De genadereligie van India en het christendom*

'Rudolf Otto schreef in 1930 over de grote overeenkomsten tussen de devotionele stroming *bhakti* binnen het hindoeïsme en het christelijk geloof. Met een groot gevoel voor inleving en een sterke taalvaardigheid weet hij de kracht van de genade in deze hindoeïstische traditie te beschrijven. De kracht van de overeenkomsten komt sterk op de lezer af, maar Otto weet even vaardig aan te wijzen welke structurele verschillen er zijn tussen het christendom en de genadereligie in India. Het hele kader van werkelijkheidsbeleving verschilt en daarmee krijgen woorden als genade en verlossing een andere inhoud.

Dit boek vraagt goede aandacht van de lezer. Naast de hoofdtekst wordt er in noten, bijlagen en verwijzingen veel extra aangeboden. Dat maakt het lezen er hier en daar niet makkelijker op, maar de aanhouder wint en wordt beloond.

Ook de vertaling van een andere publicatie over religieuze overeenkomsten is in dit boek opgenomen: *Religieuze overeenstemming, parallel en in de godsdienstgeschiedenis*. Rudolf Otto beschrijft de opvallende veranderingen die zich tussen 800 en 500 v.c. op allerlei terreinen in religie en filosofie voltrokken: China, Griekenland, India, Israël. De verschillende invloeden en de opvallende parallellen niet weg en dat maakt ook dit boekje waardevol om te bestuderen. Het is goed dat eindelijk deze publicaties in het Nederlands beschikbaar gekomen zijn.'

Drs. Simon van der Lugt

Abraxas|Zuider-Amstel

'De uitgave van dit boekje is daarom zo belangrijk, omdat wie Otto's hoofdwerk *Das Heilige* wellicht gelezen heeft als godsdienstfilosofische theorie, nu merkt hoezeer hij persoonlijk was geraakt door de werking van dat mysterieuze Iets, dat ons deel doet hebben aan een bovenrationele werkelijkheid. Dat hijs een geleerde kenner van de Voor-Indische godsdiensten was, blijkt uit dit werk, waarin hij met name van het hindoeïsme een diep reikend en verhelderend beeld geeft door overeenkomsten en verschillen aan te wijzen met het christendom. Voor Otto (1869-1937) is het heilige een auto-noom Iets, '*das ganz Andere*', dat rationeel weliswaar niet te kennen valt, maar wel innerlijk te beleven.

De uitgever heeft het boek bewonderenswaardig verzorgd door er met grote kennis van zaken geschreven inleidingen, nawoorden en aantekeningen alsmede citaten van Otto aan toe te voegen. Een subliem boekje dus, waardoor velen zich kunnen laten verrijken. Met verklarende lijst van oosters-religieuze termen.'

NBC/Biblion

ISBN 90-807300-3-3

BIJ DEZELFDE UITGEVER VERSCHENEN:

A

Frederik van Eeden: *De kleine Johannes*

Mircea Eliade: *Het heilige en het profane*

Abraham Joshua Heschel: *De sabbat & andere essays*

Abraham Joshua Heschel: *God zoekt de mens*

Inkijkexemplaar
William James: *Vormen van religieuze ervaring*

William James: *De wil om te geloven & andere essays*

Copyright 2020
William James: *De onsterfelijkheid van de mens*

Rufus Jones & Daniël Mok: *Quakers, triomf en tragiek van het geweten*

Abraxas | Zuider-Amstel

Eva Kessler: *Liefdevol opvoeden, een kunst*

Alle rechten voorbehouden.
Verena Mayer: *Edmund Husserl, denken zonder vooroordelen*

Daniël Mok: *Een wijze uit het westen, beschouwingen over Rudolf Otto*

Daniël Mok: *Fessus Viator & Viator Defessus; Leven en werk van Rudolf Otto*

Paul Neff: *Religie als genade*, met woord vooraf van Rudolf Otto

Rudolf Otto: *De genadereligie van India en het christendom*

Kocku von Stuckrad: *Geschiedenis van de westerse astrologie*

COLOFON

Technische realisatie: Uitgeverij Abraxas & Drukkerij Wilco BV, Amersfoort.

Gedrukt op *Bioset* 100 g/m².

Het druk- en bindwerk van onze boeken wordt verzorgd door PEFC- EN FSC-gecertificeerde grafische bedrijven, die ook in het bezit zijn van de ISO 9001 *Kwaliteitsmanagement* en ISO 14001 *Millieumanagement* certificaten.

Foto frontispice: Universitätsbibliothek Marburg; lithografie: Andreas Strübin.

Omslagillustratie: Caspar David Friedrich, *Neubrandenburg im Morgennebel* 1817.

Letters: TEFF *Trinité 2*, TEFF *Lexicon* en DTL *Documenta*.

Inkijke**xemplaar**
FSC

Copyright 2020

Abraxas|Zuider-Amstel

Alle rechten voorbehouden.

Kent iemand dat gevoel: 't is geen verdriet,
't Is geen geluk, geen menging van die beide;
't Hangt over je, om je, als wolken over heide,
Stil, hoog, licht, ernstig; ze bewegen niet.

Je voelt je kind en oud; je denken ziet
Door alles, wat scheen je van God te scheiden.
't Is, of een punt tot cirkel gaat verwijden;
't Is, of een cirkel punt wordt en verschiet.

Je denkt: Nooit was het anders, tot mijn Wezen
Ben 'k al zo lang van sterfelijkheid genezen.
Je weet : Niets kan mij deren: ik ben Hij.

Tot zekerheid je twijfel opgeheven,
Zo hang je als eeuwig boven je eigen leven:
Je bent de wolken en je bent de hei.

Abraxas | Zuider-Amstel

Uit *Brahman* door Johan Andreas dèr Mouw, Uitgeverij W. Versluys, Amsterdam 1919.

Alle rechten voorbehouden.

