

# EEN WIJZE UIT HET WESTEN

*A*

*Homo sacra res homini*

De kerk is in zichzelf zeer onheilig, zij zit vol met menselijke ijdelheden,  
hartstochten en dwalingen.

Dr. A. F. N. Lekkerkerker, predikant

Alle hemelse macht staat aan de kant van het recht.

Immanuel Kant, filosoof

# **EEN WIJZE UIT HET WESTEN**

**BESCHOUWINGEN OVER**

**RUDOLF OTTO**



**HET HEILIGE**



UITGEVERIJ ABRAXAS

AMSTERDAM

2011

Biografische kleinoden № IV

© 2011 deze uitgave: Uitgeverij Abraxas, Amsterdam

© overige rechten: bij de auteurs of hun erven

Samenstelling en bewerking: Daniël Mok

Vertaling citaten: M+ Redactie & Communicatie, Amsterdam

Vertaling *Schweigender Dienst*: Frank Diamand

Deze uitgave verschijnt ter gelegenheid van de derde Nederlandse druk  
(een facsimile-uitgave naar de eerste druk) van Rudolf Otto's *Het heilige*.

De eerste druk van de vertaling van *Das Heilige* verscheen in 1928 bij  
Seyffardt's boek- en muziekhandel te Amsterdam.

De tweede druk werd herzien door dr. O. Noordenbos en verscheen in 1963 in  
de Sterrenserie van C. de Boer jr. / Paul Brand te Hilversum.

Omslagontwerp: Marin de Swart

*Wanneer er twijfel is aan de betekenis van ons leven of aan de zin van de wereld, wil dat zeggen,  
dat we twijfelen aan God.*

*De onrust van de mensen kan niet anders overwonnen worden dan door deze twijfel heen.  
(Gerardus van der Leeuw)*

*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil*

*Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere*

*Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure*

ISBN 90-74509-36-1 rubrieken: Godsdienst Interdisciplinair en Psychologie

## INHOUD

Voorwoord	9
Rudolph Boeke, <i>Een wijze uit het westen</i>	13
Johan H. Bavinck, <i>Religie begint met zichzelf</i>	28
Hendrik Berkhof, <i>In de traditie van Schleiermacher</i>	32
H. IJ. Groenewegen, <i>Het heilige</i>	36
Otto Karrer, <i>Geen godsdienst zonder mystiek element</i>	54
Ulrich Libbrecht, <i>Religie als oppervlaktestructuur</i>	57
Wim Thys, <i>Iets dat gewenst wordt (Desideratum)</i>	64
Jacques Waardenburg, <i>Irrationele aspecten</i>	66
Jeroen Witkam, <i>Gods heiligheid</i>	69
Karen Armstrong, <i>Jahwe is anders, anders, anders!</i>	71
Theo P. van Baaren, <i>Een wereld die anders is</i>	72
Claas J. Bleeker, <i>Een magistrale analyse</i>	75
Marien van den Boom, <i>Het heilige als ambivalentie</i>	88
Willem. J. Aalders, <i>Mystiek: haar vormen, wezen en waarde</i>	93
Gerardina L. van Dalfsen, <i>Het inwaartse licht bij de Quakers</i>	94
Simon Vestdijk, <i>Religie en filosofie</i>	95
F. J. Tolsma, <i>Contrastharmonie vanuit de psychiatrie</i>	98
P. J. Roscam Abbing, <i>Religieus beleven</i>	101
Gerardus van der Leeuw, <i>Het gans andere</i>	102
Ger Groot, <i>Het onheilspellende</i>	104
C. Berkhouwer, <i>Contrastharmonie vanuit de bijbel</i>	106
Doede Nauta, <i>De Servo Arbitrio</i>	107
Rudolf Otto's visie op 'het heilige'	108
Religiöser Menschheitbund	118
Hendrik Kraemer, <i>Religion and the Christian Faith</i>	122
Dirk Vollenhoven, <i>Getuigen in de wetenschap</i>	129
G. A. van der Wal, <i>De omkering van de wereld</i>	131
Birger Forell, <i>Waar Oost en West elkaar ontmoeten</i>	133
J. van Oort, <i>Aurelius Augustinus</i>	136
Gilles Quispel, <i>Angelus Silezius</i>	137

Martin Buber, <i>Ik en gij</i>	138
Abraham Joshua Heschel, <i>In het licht van zijn aangezicht</i>	139
Harry Mulisch, <i>Siegfried, Een zwarte idylle</i>	140
Reich Gottes und Menschensohn / West-östliche Mystik	142
Rondom de eerste Nederlandse druk	144
Augustín François Poulain, <i>Unio mystica</i>	152
Th. L. Haitjema, <i>Mystieke vereniging</i>	154
ps.-Dionysius de Areopagiet, <i>De Mystieke Theologie</i>	154
Paul Tillich, <i>De dynamiek van het geloof</i>	155
C. B. Burger, <i>Een beschouwing over Paul Tillich</i>	157
Willem Banning, <i>Religieuze Opbouw</i>	158
Franz Rosenzweig, <i>De Ster van de Verlossing</i>	165
E. L. Segal, <i>Heilig, heilig, heilig is de Heer der Heerscharen</i>	166
Rudolf Otto, <i>On Elephanta</i>	166
Henriëtte Roland Holst / P. N. van Eyck / R. M. Rilke	168
Nicolaas Beets, <i>De moerbeitoppen ruisten</i>	172
K. L. Poll, <i>Over de kennis van goed en kwaad</i>	173
Helen Schucman / ECIW, <i>Hedendaagse profetieën</i>	174
Emmanuel Levinas, <i>Ubi caritas et amor, Deus ibi est</i>	176
M. J. Langeveld / Philipp A. Kohnstamm / H. C. Rümke	178
Carl Gustav Jung, <i>De autonomie van het onbewuste</i>	202
Fokke Sierksma, <i>Freud, Jung en de religie</i>	203
Jan Weima, <i>Religieuze twijfel / Mysticism East and West</i>	206
Paul W. Pruyser <i>Tussen geloof en ongelooft</i>	214
E. R. Goodenough, <i>Het tremendum in en buiten ons</i>	220
Blaise Pascal, <i>Mémorial</i>	223
Abraham Joshua Heschel, <i>Momenten</i>	224
Maimonides, <i>De betekenis van ontzag</i>	225
Johannes G. Geelkerken, <i>Dürftig</i>	229
Friedrich Heiler, <i>Levensbeschrijving</i>	230
D. A. Vorster, P. C. Boutens	231
Religieuze vernieuwing, <i>Taizé</i>	232
Numineuze poëzie, en hymnen, <i>William Blake</i>	234

Isaac Watts, <i>Eternal Power, whose high abode</i>	235
Joseph Addison, <i>The Hand that made us is Divine</i>	236
Hermes Trismegistus, <i>Heilig is God, de Vader van het Al</i>	237
Asclepius, <i>Lofzang op de grootheid van de mens</i>	238
Gerhard Tersteegen, <i>God is nu aanwezig</i>	239
Johannes van het Kruis, <i>De donkere nacht</i>	234
Hans Andreus, <i>M. Vasalis en Simon Vinkenoog</i>	244
Walter Nigg, <i>Over heiligheid en heiligen</i>	245
Mary Noothoven van Goor, <i>Geheim is geheim</i>	246
Johan Taels, <i>Het heilige en het reële</i>	
Mircea Eliade, <i>Het heilige en het profane</i>	
F. W. Robertson, <i>De onthulling van het mysterie</i>	
Vertaling Schweigender Dienst	

Aalders, Willem. J. 5	Heschel, Abraham J. 141, 227	Religieus Menschheit-bund 5
Addison, Joseph 236	Holst, H. Roland 134, 170	Rilke, R. M. 6
Andreus, Hans 244, 259	Johannes van het Kruis 154, 262	Robertson, F. W. 248, 265
Armstrong, Karen 5	Jung, Carl Gustav 6	Roscam Abbing, P. J. 5
Asclepius 7, 238	Karrer, Otto 5	Rosenzweig, Franz 6, 167
Augustinus, Aurelius 138	Kellendonk, Frans 8	Rümke, H. C. 191-194
Baaren, Theo P. van 5	Kohnstamm, Philipp A. 6	Schleiermacher, F. 34-37,
Banning, Willem 6, 166	Kraemer, Hendrik 5	Schucman, Helen 268
Bavinck, Johan H. 5	Langeveld, M. J. 103, 186	Schweigender Dienst 4, 7
Beets, Nicolaas 6, 174	Leeuw, Gerardus van der 5	Segal, E. L. 6, 168
Berkhof, Hendrik 5	Levinas, Emmanuel 178	Sierksma, Fokke 99, 204
Berkhouwer, C. 5	Libbrecht, Ulrich 5	Silezius, Angelus 5, 139
Bleeker, Claas J. 5	Maimonides 225-228, 262	Taels, Johan 7, 257
Boeke, Rudolph 5	Mulisch, Harry 6	Taizé 6, 232, 233
Boom, Marien van den 5	Nauta, Doede 5	Tersteegen, Gerhard 129
Boutens, P. C. 6, 231	Nigg, Walter 224, 246, 247	Thys, Wim 5
Buber, Martin 6	Noothoven van Goor, Mary	Tillich, Paul 6
Burger, C. B. 6	Oort, J. van 5	Tolsma, F. J. 5
Dalfsen, Gerardina L. van 5	Otto, Rudolf	Trismegistus, Hermes 238
Dionysius de Areopagiet, ps.- 6	Pascal, Blaise 245, 246	Vasalis, M. 7, 244
Eliade, Mircea 7, 259	Poll, K. L. 6, 175	Vestdijk, Simon 5
Eyck, P. N. van 6, 172	Poulain, Augustín F. 6	Vinkenoog, Simon 7, 244
Forell, Birger 5	Pruyser, Paul W. 6, 222	Vollenhoven, Dirk 5
Geelkerken, Johannes G. 6	Quakers 5, 26, 27, 96, 263	Vorster, D. A. 96, 231, 242
Goodenough, E. R. 220	Quispel, Gilles 5	Waardenburg, Jacques 5
Groenewegen, H. IJ. 5	Reich Gottes 6	Wal, G. A. van der 5
Groot, Ger 5	Religie en filosofie 5	Watts, Isaac 7, 235
Haitjema, Th. L. 6	Religieuze vernieuwing 6	Weima, Jan 6, 193, 201
Heiler, Friedrich 137, 230		Witkam, Jeroen 5

Heilig is wat geheiligd wordt en God troont op de gezangen van de mensen.

(Frans Kellendonk, 1987)



Het godsbeleven kan twee wegen gaan, zoals Rudolf Otto betoogde: de weg van de *Einheitsschau* en die van de *Innenschau*. In het eerste geval schouwt de mens in de veelheid van deze wereld het Ene; in het tweede geval werpt hij het peillood in zichzelf uit om de Grond der dingen te vinden. Hij is zeer zeker een geestelijk zoeker, maar op de tweede weg laat hij ook de eigen bewuste geest achter zich. In de extase bereikt hij de eenheid met de kwaliteitsloze God. De God, die de godszoeker leert kennen, is zó geestelijk, dat Hij alleen door verijlde termen, zoals 'de woestijn', 'de stilte', 'de eenzaamheid' kan worden omschreven en dat Scotus Eriugena (810-877) zeer paradoxaal kon zeggen:

God heeft de schepping uit zichzelf voortgebracht, want Hij is het Niets, dat is: de onuitsprekelijke, onbegrijpelijke en ongenaakbare luister van het goddelijk wezen. Hij is niet en was niet en zal niet zijn, omdat Hij meer is dan Zijn. (*De divisione naturae* 3, 18-19).

(Claas Bleeker, 1952)



De mens die zichzelf vindt, vindt God als die hem oordeelt, vindt eigen creatureelheid, eigen nietigheid, eigen zonde. In zijn *conscientia* (geweten) hoort hij de stem Gods, in zijn bewustzijn vindt hij het medeweten van het Volstrekt Andere. Nog beter spreken wij de religieuze taal, wanneer wij het omkeren: de mens die God ontdekt, ontdekt zichzelf. Met diepe eerbied gedenken wij Rudolf Otto, die ons leerde deze dingen weer te begrijpen. Hoeveel ook én op het terrein der godsdienstgeschiedenis én op dat der methodologie en psychologie veranderd moge zijn, het werk van Otto zal zijn fundamentele betekenis nog zeer lang behouden want *Het heilige* heeft zijn plaats gevonden en een invloed verworven die verre uitreikt boven theologie en godsdienstwetenschap.

(Gerardus van der Leeuw, 1937)



Er moet nog veel werk worden verricht, voordat het psychiatrische begrip ziekte, het juridische begrip schuld en het theologisch begrip zonde in een nieuw gevormd brandpunt één en ondeelbaar zullen samenkomen.

Dr. F. J. Tolsma, zenuwarts

In iedere taal blijft het heilige mysterieus en verborgen voor de profanen.

Laat ze maar knagen aan de schil zoveel ze willen.

Maar belet ons niet de god te aanbidden die in u aanwezig zal zijn.

Friedrich Schleiermacher



## VOORWOORD

Terwijl in de ons omringende landen de ene na de andere druk verscheen van Rudolf Otto's boek *Het heilige*, bleef het in Nederland bij twee drukken. In 1928 verscheen de vertaling van de Aaltense predikant Johannes Dippel.

Dr. Oene Noordenbos heeft deze vertaling herzien en Paul Brand bracht in 1963 de herdruk uit.

In theologische kringen is het boek amper besproken. Een uitzondering hierop is het in deze bundel opgenomen artikel van H. IJ. Groenewegen uit het *Nieuw Theologisch Tijdschrift*. In dit artikel maakte Groenewegen Otto attent op de *Zang der engelen* uit *Lucifer* van Joost van den Vondel. Otto reageerde hierop door in de volgende drukken dit gedicht op te nemen. Het engelenlied, hier door Martinus Nijhoff op de klinkende regels samengevat:

Wie is het die zo hoog gezeten,  
zo diep in 't grondeloze licht,  
van tijd noch eeuwigheid gemeten,  
bestaan kan zonder tegenwicht? [...]  
Heilig, heilig, nog eens heilig,  
driemaal heilig: eer zij God.  
Buiten God is 't nergens veilig.  
Heilig is een groot gebod.

De vertaler van *Das Heilige*, dominee Johannes Willem Dippel, zei, sprekend over zijn pastorale werk:

*De vrijzinnige juffrouw, die me toevertrouwde dat ze 't liefste kerkte bij dominees die haar aan 't huilen brachten, 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 gesloage worden'!*

Vroomheid is een woord, dat moeilijk precies kan worden gedefinieerd, maar in zijn onbestemdheid precies uitdrukt wat op het gebied van de religie als het

hoogste goed wordt gezien. De visser is het instinctief eens met de beroemde en beruchte uitspraak van Schleiermacher: 'geloof is een gevoel van totale afhankelijkheid'. En Goethe's woord: 'gevoel is alles, een naam op zichzelf betekent niets' zou hier een psalm kunnen zijn.

(Schall und Rauch: ijdele, holle klank, een naam is slechts een holle klank. J. W. Goethe: Faust I, 1827)

We zijn inmiddels ruim een halve eeuw verder en nu de theologie haar afscheidingsgedachten omzet in 'samen op weg'-gedachten wordt Otto nog belangrijker, omdat hij de bindende factor van het heilige als geen ander zo dicht heeft weten te benaderen.

Het 'we motte gesloage worden' is omgevormd naar een bewust zoeken in de donkere en onderdrukte kanten van de psyche, waarin de door Otto gebruikte formuleringen een overtuigende en richtingen overstijgende koepelwerking hebben. Otto wilde deze begrippen ten dienste stellen van vrede en onderling begrip. De Tweede Wereldoorlog en de opmaat daarnaartoe verstoorde dit, en nog veel meer, echter op brute wijze.

Religies verschillen in de wijze waarop ze het numineuze (aanduiding van de irrationele bestanddelen in het heilige; het goddelijke dat een mysterie is dat fascineert en doet beven) ervaren en in de wijze waarop ze hieraan uiting geven, maar zijn gelijk in hun moraal, waarvan de fundamentele bron 'het heilige' is. Zo zijn volgens Otto bijvoorbeeld de boeddhistische compassie en de christelijke liefde geworteld in verschillende relaties tot het numineuze, maar vanuit deze verschillende wortels (verschillende vormen van kleuring) kwam uiteindelijk dezelfde aandacht voor rechtvaardigheid, vrede en broederschap voort.

Het oermenselijke thema van angst en vertrouwen krijgt een diepere dimensie in *Das Heilige*. De erkenning stof en as te zijn, kan gevoeld worden als een ontmoedigend falen door gebrek aan wijsheid en zo leiden tot zonde- en schuldgevoelens, depreciatie. Otto laat ons echter het creatuurgevoel zien als een passende hou-

ding ten opzichte van het numineuze, dat uit dezelfde bron komt. Zo kunnen we onze onvolmaaktheid ombuigen tot een deemoedige houding met de aanvaarding dat we niet alles kunnen begrijpen. Volmaaktheid wordt een doel in plaats van een eis. De reden dat een aantal theologen lange tijd als een kat rond de hete brij van het heilige heeft gelopen, heeft wellicht te maken met de onaantastbaarheid die zij, en pastorale werkers en therapeuten, meenden te hebben ten opzichte van hun cliënten en met de rationele wijze waarop zij met de gevoelens van henzelf en anderen omgingen. De hedendaagse hulpverleners komen hier niet meer mee weg. Het idee dat vertrouwen slechts te bereiken is door de ontmoeting met je eigen schaduw, je eigen angsten en (voor)oordelen, wordt langzamerhand gemeengoed.

Het zien van de ander, zonder de bril van je eigen angsten, betekent ook een waarlijk openstaan voor de ander (empathie) en een confrontatie met de eigen weerstanden. Want deze weerstanden zijn gebaseerd op dezelfde angsten die latent onder de hulpvraag van de cliënten liggen. De weerstand kan zowel voor de pastor als voor de cliënt bepalend zijn. In beide gevallen stelt die een grens aan de psychotherapie of het pastorale werk, omdat die de doelstellingen ervan beperkt.

Het hindoeïstisch gedachtegoed zegt: *Indien er hoogmoed is, of ijdelheid, dan ben je niet wakker. Nederigheid is liefde; nederigheid is wat het hart weet. Ware vreugde is nederig, omdat die zuiver is en gegeven. Een nederig mens ziet altijd heel snel zijn fouten.*

Een uiting van de vernieuwde belangstelling voor het werk van Rudolf Otto is te vinden in het boek *Over religie* van H. M. Kuitert. Hij citeert hierin de godsdienstwetenschapper Theo van Baaren: *De ontdekking van 'het heilige', 'het gans andere' door Rudolf Otto blijft zijn volle waarde behouden als religieus kernpunt [...].*

De dichter Van Baaren besluit zijn bundel *Trommels van marmer* (Amsterdam 1986) met *How still the riddle lies* Emily Dickinson 89:

Het raadsel ligt doodstil,  
 want iedere beweging  
 verraadt ons iets hiervan.  
 Daarom houdt het zich stil,  
 zodat het – authentiek –  
 een raadsel blijven kan.

Some things that stay there be,  
 Grief, hills, eternity:  
 Nor this behooveth me.  
 There are, that resting, rise.  
 Can I expound the skies?  
 How still the riddle lies! (E. D.)

Volgens Kuitert kan religie een waardevolle vorm van hulpverlening zijn. Hij waarschuwt echter voor de subjectiviteit als einddoel: ‘rust in de psychische tent’ is voor hem geen einddoel. Kuiterts uitgangspunt is, in navolging van Van der Leeuw, de Macht waarvan de mens zich afhankelijk voelt. De Amerikaanse psychologe Helen Schucman zegt het zo: *Jij ziet jezelf als kwetsbaar, broos en makkelijk vernietigbaar, en overgeleverd aan de genade van talloze belagers die machtiger zijn dan jij. Laten we onomwonden kijken hoe deze dwaling is ontstaan, want hier ligt het zware anker begraven dat de angst voor God – onbeweeglijk en vast als een rots – op zijn plaats lijkt te houden.* Otto, Schucman en Kuitert zijn alledrie belangrijke vernieuwers van het christendom. Belangrijk, omdat hun logica intellectuele allure heeft en betrokkenheid uitstraalt. Belangrijk, omdat zij geloof buiten denkkaders plaatsen en zo ontdoen van menselijke beperkingen. Maar vooral omdat zij op fijngevoelige wijze uiting geven aan waarden waarvan de geest van alle tijden zich spottend, verbitterd of onverschillig lijkt af te keren, maar die zich tevens door de eeuwen heen onverwoestbaar hebben getoond. (D. M.)



‘Wat is nu eigenlijk dat objectief buiten mij gevoelde numineuze zelf? Het gevoel van het *mysterium tremendum* kan met milde stroom het innerlijk vervullen in de vorm van zwevende stille stemming van verzonken eerbied. Zo kan het overgaan in een rustig vloeiende gestemdheid der ziel, die lang aanhoudt en natrilt, tot zij uiteindelijk wegsterft en de ziel weer in het profane achterlaat. [...] Het kan worden tot het stille en deemoedige sidderen en verstommen van de creatuur voor het – ja waarvoor? Voor wat in onuitsprekelijk geheimenis boven alle creatuur is’. (Rudolf Otto, *Het heilige*, pagina 14)

1 LEVEN

Louis Karl Rudolf Otto werd op 25 september 1869 om elf uur te Peine (Hannover) in Duitsland geboren, als op één na het jongste kind van een groot gezin. Zijn beide ouders waren van Neder-Saksische afkomst. Zijn grootvader van moederszijde was organist en onderwijzer. Zijn vader, Wilhelm Otto, bezat een fabriek. Zijn moeder, Katherine Karoline Henriëtte Reupke was achttien jaar jonger dan haar echtgenoot, die overleed toen Rudolf twaalf jaar was. Aan zijn moeder droeg hij op haar zeventigste verjaardag in 1898 zijn proefschrift *Die Anschauung des Heiligen Geistes bei Luther* (Luthers opvatting over de Heilige Geest) op.

Over Otto's ontwikkeling bevat het Slotarchief te Marburg am Lahn enige gegevens, die licht werpen op zijn persoon en kwaliteiten. In de beschrijving van zijn *Vita zum 1. Examen*, dat hij tijdens het wintersemester 1891/1892 in Göttingen opstelde, tekent hij aan: *Im engen Kreise der Familie der nächsten Verwandten und Freunden unter schlicht bürgerlichen und kleinstädtischen Verhältnissen bin ich aufgewachsen* (Ik ben opgegroeid in de hechte kring van naaste verwanten en vrienden in een eenvoudig en bekrompen milieu).

Tijdens zijn eerste schooltijd had hij al een levendige belangstelling voor kerk en theologie en ontwaakte bij hem de wens pastor te worden. Al vroeg blijkt zijn belangstelling voor andere religies en levensopvattingen dan het protestantisme; door een rooms-katholieke schoolkameraad liet hij zich over katholieke heiligen voorlichten. Op zijn vijftiende jaar werd hij aangenomen, *konfirmiert* in de Evangelisch-Lutherse kerk. Intussen was hij naar Hildesheim verhuisd, waar hij het Andreanum Gymnasium bezocht. In februari 1888 deed hij daar een goed eindexamen. Voor zijn *Religionslehre* (geloofsleer) ontving hij het volgende getuigschrift: *In de kennis van de godsdienst heeft hij zich met de inhoud van de Heilige Schrift, de geloofsleringen naar hun samenhang en hun bijbelse fundering, alsook met de belijdenisgeschriften der Lutherse kerk grondig vertrouwd gemaakt. Daarom krijgt hij de aantekening: 'goed'. Zelf schrijft hij evenverhouding tot de Schrift.*

wel, dat het godsdienstonderwijs bijna in alle klassen zo treurig was, dat het onmogelijk een lievelingsvak kon worden. Doch blieb mir die Sache immer lieb und wert und wurde es noch mehr durch den Gegensatz, den ich früh genug zu erleben hatte: noch Kinder stritten wir begeistert und erbittert genug über Gottes Sohnschaft und Schöpfungsbericht, über Darwinismus und Urzeugung und ich wartete sehnlich auf die Zeit, wo ich alle diese Probleme gründlich studieren könnte (Toch bleef ik de zaak altijd een warm hart toedragen en dat werd nog sterker door de tegenstelling die ik al vroeg genoeg te verwerken had: als kinderen redetwistten we al enthousiast en verbeterd over de goddelijkheid van Jezus als zoon van God en het scheppingsverhaal, over het Darwinisme en het ontstaan van het eerste leven en ik wachtte hartstochtelijk op de tijd dat ik al deze problemen zelf zou kunnen bestuderen).

In de overgeleverde strenge traditie is hij opgevoed. Die kwam hem niet alleen als de beste, maar zelfs als de enige voor. Wel hoorde hij van nieuwlichters en modernisering, maar op de afweer daarvan wil hij zich bij de mannen van de oude school grondig voorbereiden. Daarom gaat hij in 1888 als student Theologie naar de Fr. Alexander Universiteit in Erlangen, waar hij vijf semesters verblijft. De eerste twee daarvan brengt hij in militaire dienst door. Hij had weinig op met het ruwe kazerneleven en het exerceren; als het even kon las hij of luisterde naar muziek. Wanneer dan eindelijk het studeren kan beginnen besluit hij eerst een halfjaar naar z'n oude vrienden in Göttingen te gaan om er de juiste methode van werken te leren. Hoewel hij erheen gaat met het voornemen zich schrap te zetten tegen de moderne richting, erkent hij: *Mit diesem Göttinger Semester begann ein neuer Abschnitt meines theologischen Anschauens nicht nur, sondern meines Lebens* (Door de studie die ik gedurende een halfjaar in Göttingen volgde, begon niet alleen een nieuw hoofdstuk wat mijn theologische opvattingen betreft, maar ook in mijn leven). Trouwens, reeds in Erlangen kwam hij onder de invloed van vrijere opvattingen. Met name de theologie van dr. Frank maakte indruk op hem, met diens vrije



Verder hoort hij in die tijd mannen als Smend, Holzmann, Seeberg, en anderen. Van november 1889 tot maart 1891 studeert hij dus in Beieren en daarna tot 1898 te Göttingen Godsdienstwetenschap en Filosofie. In 1897 was hij daar al privaattoecent in de systematische theologie geworden. Op 9 juli 1898 verdedigt hij er achttien stellingen om zijn graad in de theologie te behalen aan de Georg-August universiteit. Zijn opponenten zijn A. Rahlfs (1865-1935) en Wilhelm Heitmüller (1869-1926). De eerste these luidde: 'Ruach Jahveh' (de adem Gods) is noch een vastomlijnd, noch een éénuidig begrip. Enerzijds wordt daarmee aangeduid de goddelijke invloed op het innerlijk van de mens. Dit leidt voornamelijk tot profetische bezieling, maar ook tot godsdienstig-zedelijke activiteiten en eigenschappen. Anderzijds is hij de goddelijke, scheppende energie, het beginsel van het leven in de creatuur, alsook het goddelijk leiderschap en goddelijk beleven. De twaalfde stelling was kort en krachtig: De zuiverder titel voor de reformatorische gedachte van justificatio is: *libertas christiana*. De tweede tot de zevende 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 H. Geest het hart (Geist und Wort nach Luther, 1898)*.

In 1904 wordt Otto 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 van Göttingen inschrijven als student in de *Experimentalphysik*. In 1907 verschijnt dan te Tübingen zijn studie over *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (Naturalistische en religieuze wereldbeschouwing), waardoor hij *summa cum laude* de graad verkrijgt van doctor in de filosofie. Geleidelijk treedt hij meer naar voren. Op twee augustus 1907 wordt hem het eredoctoraat in de godgeleerdheid toegekend door de Universiteit van Giessen. In 1914 tot hoogleraar benoemd in Breslau, vertrekt hij vandaar drie jaar later als opvolger van Wilhelm Herrmann naar Marburg. In die periode valt zijn grootste openbare werkzaamheid. De studenten stromen naar

Otto's colleges, zijn naam wordt over de hele wereld bekend. *Das Heilige*, dat in 1917 verschijnt, wordt in het Frans, Engels, Italiaans, Nederlands, Spaans, Zweeds en Japans vertaald.

Op 5 mei 1925 wordt hij tot senator der Duitse Academie benoemd. Ook buitenlandse onderscheidingen vallen hem ten deel: in 1916 een Turkse orde van de Sultan der Osmanen, in 1932 een eredoctoraat in de theologie van de Universiteit van Uppsala. De bul draagt het opschrift: *In nomine Dei Excelsi Omnipotentis. Amen* (In de naam van de almachtige God in de hoge. Amen). Otto onderhield contacten met geleerden en godsdienstige leiders in verschillende landen. Tussen de van hem bewaarde correspondentie bevinden zich brieven aan onder andere Wilhelm Dilthey (1833-1911) en William Wrede (1859-1906), K. Müller en O. Lodge. Hij bezocht bovendien de Verenigde Staten, waar hij aan het Oberlin College als gasthoogleraar optrad.

## 2 REIZEN

De reizen die hij heeft gemaakt om zijn godsdienstig inzicht te verdiepen, vielen in verschillende perioden van zijn leven. De eerste voerde hem, omstreeks Pasen 1895, naar Egypte, Jeruzalem en de berg Athos. De tweede, in 1911 en 1912, (zie ook bladzijde 166) maakte hij naar Noord-Afrika, India, Birma, China, Japan en door Siberië terug naar het westen. De derde (1927-'28) ondernam hij opnieuw naar het Oosten en Midden-Oosten. Daarbij werd hij vergezeld door de Zweedse predikant Birger Forell, die 1930 een boek over deze reis publiceerde: *Waar Oost en West elkaar ontmoeten* (zie ook bladzijde 133 en 167). Hoewel bij deze reizen het landsbelang niet uit het oog verloren werd – Otto was van 1913 tot 1918 afgevaardigde in de Pruisische landdag – 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. En in zijn brieven en rapporten bespeuren wij steeds iets van de ontmoeting met het Heilige, hoe Otto geraakt of bewo-

gen is door die hoge Majesteit op verschillende momenten. Zo tekent hij in 1895 bij zijn bezoek aan de piramiden aan: *Die Zeit hat sich hier zur Ewigkeit versteinert* (Hier is de tijd versteend tot eeuwigheid). Hij behoudt echter oog voor de dwaze nietigheid van de mens. Zo schrijft hij bijvoorbeeld op een vermetel ogenblik aan een vriend: *dies sende ich dir mit vielen Grüßen von der Brust Ramses des Groszen ab, auf der ich eben liege* (dit stuur ik je met veel groeten vanaf de borstkas van Ramses de Grote waarop ik op dit moment lig). Hij had oog voor het bijzondere van de situatie. Als hij, in het Heilige Land gekomen, Jeruzalem nadert, beleeft hij de verhevenheid der schepping in een driedubbele regenboog, door de ondergaande zon.

*Vóór ons echter, naar het westen welst zich nog lang de hemel, wonderbaarlijk blauw en oneindig diep, tot het donker wordt en uit zijn diepte de sterren oplichten,* schrijft hij en erkent: *da sammelt sich der zerstreute Sinn und wird inne wo er ist* (daar concentreert en vereenzelvigd zich de verwarde geest). Later, 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 trekken, kerken bestuderen, handschriften en afbeeldingen bekijken, kerkdiensten meevieren en kloosterlucht inademen) en zich ook verheugen over bergen, bossen en zee. In dit heilig oord wordt hem ondermeer de wondergordel van de Maagd Maria getoond. Als hij echter vraagt, of er thans *nóg* wonderen gebeuren, zegt een oude man tegen hem: *Wanneer een mens, die aan niets anders denkt dan aan eten en drinken, die liegt en slecht is, ineens anders wordt, goed en vroom, en naar God vraagt, is dat geen wonder?*

Typerend voor zijn beleven van de divinatorische verheffing van de geest is zijn tocht naar de Pansagia-kapel, drieduizend voet 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 scheep gegaan, blinkt daar hoog boven op de hoogste spits, klein als een punt, het witte kerkje van de Aanbeden Christi. Imposant rijzen de simpele, grootse lijnen uit de zee op, tot de drievoudige kruin zich verenigd, waarvan het midden toch weer hoog boven haar zijden uitstijgt tot een eenzame, vrije grootheid in het hemelruim. Op zijn tweede grote reis, die hij op 42-jarige leeftijd maakt, zijn de indrukken nog rijker. Tijdens zijn maandenlange verblijf in India krijgt hij Einblicke in de oude geschiedenis en cultuur van dit land, in zijn politieke en sociale toestanden, zijn wetenschap en opvoedingswerk, maar vooral in godsdienstige en zedelijke verhoudingen daar. Hij ontmoet er mohammedanen en hindoes, sikhs en parsi's. Het zendingswerk roept zijn bewondering op. In Rangoon bestudeert hij het Birmees boeddhisme. Aan Insulinde met zijn vulkanen en zijn zo fascinerende kop-pensnellers vaart hij voorbij. In China beleeft hij de botsing der oude religie met de nieuwe geest der revolutie. In de gewijde ruimten der boeddhistische tempels van de Porseleinen Pagode kookten, voor het verheven Boeddhabeeld, 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 koeken ontving, terwijl in een besloten vertrek dichtbij twee monniken schuchter hun vesper zongen. Aan het hoofd van een lijfwacht van twintig soldaten reed Sun Yat Sen voorbij, in westelijk khakiuniform, met een uitdrukking van overwicht en beslistheid op zijn gezicht.

Ook in Japan ontmoet Otto vele geestelijken, geleerden, en vorstelijke personen. In Rusland vergelijkt hij zijn indrukken van het godsdienstig leven met die van een eerdere reis. Zo verzamelt hij stof en inspiratie voor een geschrift over de gelijkenissen en verschillen van de godsdiensten (in hun onderling verband).

Zijn laatste grote reis van 1927, naar India, Palestina, Klein-Azië en de Balkan, had vooral ten doel de verhouding van de theïstische en mystiek-monistische richting in het oosters geloofsleven aan de werkelijkheid te toetsen. Otto leerde allerlei vormen van verering

kennen, maar de cultische 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. 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 (1887-1964) het samenvat: *Danach ist Religion ein Sachverhalt sui generis, in seinem eigenen Wesen irrational (numinos), der durch ein besonderes menschliches Vermögen im ‘Innern’, im ‘Seelenrunde’, im schauenden Geiste aufleuchtet (anamnesis), wobei ‘Gefühl’, ‘Ahnung’, ‘Divination’ dieses eigentümliche Vermögen religiöser Realitätserkenntnis bezeichnen* (Volgens deze opvatting is religie iets dat geheel op zichzelf staat, in de grond van de zaak buitenredelijk (numinos), dat door een bijzonder menselijk vermogen in het diepste innerlijk van de filosofische mens oplicht (anamnesis/herinnering), waarbij ‘gevoel’, ‘voorgevoel’, ‘goddelijkheid’ dit karakteristieke vermogen om religie als een realiteit te erkennen, aanduiden). Dit gezichtspunt heeft Otto inderdaad in zijn boeken bij allerlei onderwerpen tot uiting laten komen; maar ook in zijn gesprekken, zijn levenshouding en voor zijn *Religionskundliche Sammlung* (godsdienstwetenschappelijke collectie) in Marburg blijkt het bepalend te zijn. Ieder die hem ontmoette raakte onder de indruk van – ja, meer dan van zijn persoonlijkheid, van een eigenaardige macht en mysterie achter hem, alsof hij een andere wereld toebehoorde. Dat wekte ontzag. Men vóélde het, als hij zweeg. Het is te bespeuren bij de beeltenis, die de schilder K. Doerbecker van hem maakte, waarin iets van die zelfde verheffing ligt, die van hem uitging. Daarom draagt dat portret het opschrift: *Sine tuo numinenihil est in hominenihil est innoxium.*

## 3 RUDOLF OTTO IST EIN MEISTER GEWESEN

Hoewel Rudolf Otto vele mensen ontmoette, leidde hij een eenzaam leven, slechts zijn kleine hond Flapp was zijn trouwe metgezel op zijn wandelingen; de ernst nam met de jaren toe. Heel zelden, wanneer niemand thuis was, kon hij in zijn tegen de berg gelegen woning een lied zingen, waarbij hij zichzelf begeleidde. Zijn zwakke gezondheid en de malaria, opgedaan in de tropen, sloopten zijn gestel. De zelfmoord van zijn joodse vriend Hermann Jacobsohn, als gevolg van de politieke ontwikkelingen in Duitsland, had hem diep getroffen, temeer omdat hij niet in staat was Jacobsohns zoon te adopteren. In oktober 1936 viel hij van een toren in Stauffenberg in de omgeving van Marburg. Over de omstandigheden is weinig bekend. Zijn zuster Johanne Ottmer schreef in december aan huisvriend Birger Forell: ‘Rudolf heeft veel hoofdpijn, zodat hij vaak moeite heeft om samenhangend te denken; depressies zijn ook weer komen opzetten... Hij huilt vaker.’ Na een verdrietig verblijf in een psychiatrisch ziekenhuis stierf hij tenslotte op 6 maart 1937 aan een longontsteking. 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.

Aan Otto's nagedachtenis werd op 20 juni 1937 in de aula van de Universiteit van Marburg een plechtige samenkomst gewijd, waar behalve het toenmalige hoofd der faculteit Theologie, Emil Balla (1885-1956), de dienstdoende decaan Heinrich Frick (1893-1952) een herdenkingsrede hield, die gevolgd werd door een in memoriam van de deken van St. Pauls, de Engelse en de Zweedse aartsbischop. Frick constateerde daar: *Rudolf Otto ist ein Meister gewesen. Er ist ein Entdecker gewesen. – Anders als durch die Mühsal des Bergsteigens gelangt keiner in die Region der Erhabenheit, noch gewinnt sein Auge jenen innerlichen Blick, der Rudolf Otto ausgezeichnet hat* (Rudolf Otto was een meester. Hij was een ontdekker. Alleen door de moeizame weg bergop-

waarts te gaan, lukt het iemand het hoogste te bereiken en het diepe inzicht te verkrijgen dat zo kenmerkend was voor Otto).

Zijn nagedachtenis blijft levend. Allereerst natuurlijk door zijn geschriften, zoals zijn hoofdwerk *Das Heilige*, waarover Karl Küssner ondermeer schreef: *Ik zag het in de boekenkast bij dokters, leraren, fabrikanten, bij journalisten en diplomaten in verschillende landen, hoorde in Engelse arbeidersscholen, in de salons der Franse intelligentsia, in kringen van Amerikaanse academici, van Indische sanskrit-leraren, Italiaanse professoren in de filosofie over Otto spreken. Tagore, die hem persoonlijk kende en Ghandi stonden met hem in contact en schatten zijn werk hoog.*

Bovendien blijft Otto's naam verbonden aan die verzameling van voorwerpen van godsdienstige betekenis, die in het Marburger Slot bewaard wordt, de *Religionskundliche Sammlung*. Deze collectie vond haar oorsprong in 1927, toen Otto bij het vierhonderdjarig bestaan van de universiteit, gesticht door Philipps van Hessen, in zijn feestrede opriep tot een waarheidszoeken van de vrijmakende geest door religieus respect voor het object (*De waarde en plichten van de moderne universiteit*, 1927). Het eerste materiaal bracht hij van zijn reis naar het oosten mee. Later (en nog steeds) werd dit aangevuld door giften en aankoop. Aanvankelijk gehuisvest in het jubileumgebouw, werd de verzameling in 1950 naar de zalen van het boven de stad gelegen landgrafelijk slot overgebracht. De bedoeling ervan is om van originelen en modellen de categorieën van het heilige te bestuderen, hun godsdienstig gehalte te waarderen en de divinatoire zin te verdiepen en te verfijnen. De opstelling van het materiaal is er niet zozeer één in wereldse (bijvoorbeeld architectonische) samenhang, maar naar 'religieus-morfologisch' gezichtspunt. De wijze dus, waarop aan het menselijk oerfenomeen van de godsdienst uitdrukking is gegeven, bepaalt de plaatsing der voorwerpen (deze methode is onder andere door het Bush Memorial Museum van de Columbia Universiteit New York overgenomen). Frick schrijft over deze heilige voorwerpen: *Sie sollen ausdrücken, was in der Innerlichkeit echter religiöser Erfahrung erlebt worden ist und sie sollen sich*

ebenso auswirken, indem die Kraft ihrer Symbolik zur Betrachtung, zur Versenkung, zum Kultus, zum Erleben und Nacherleben verhelfen (Ze moeten tot uitdrukking brengen hoe in het diepste wezen een echt religieuze ervaring beleefd wordt en ze moeten er ook voor zorgen dat de kracht van hun symboliek tot beschouwing, tot verdieping, tot eredienst, tot beleven en opnieuw beleven, voert). Immers, door het bekijken kan de *Tiefblick* (het diepe inzicht) worden gewekt. Het woord daarenboven, biedt door zijn aanzienlijke, treffende kracht gelegenheid verbanden en contrasten, samenhangen en tegenstellingen aan het licht te brengen, waardoor aan de geest weidser perspectieven geschonken kunnen worden en een redelijke opheldering van het geloofsmysterie mogelijk is.

#### 4 GODSDIENSTWETENSCHAPPELIJK WERK

Otto's hoofdwerk *Das Heilige* leidt naar de aanwijzing van het object der divinatie<sup>4</sup>, van Hem, in *Wie de Geest in volheid woont*. Het boek voert de lezer geleidelijk naar het hoogtepunt van dit geloofsinzicht, door verrassende confrontaties.

Eerst geeft Otto de irrationele, bovenzedelijke kwalificatie van het heilige, waardoor men het duidt en waardeert: het numineuze. Dan van het *numen praesens*<sup>1</sup> weer de onderscheiden momenten: het *mysterium tremendum et fascinosum*<sup>2</sup>, en de waarde van het *sanctum*<sup>3</sup>, wat het gemoed met creatuurgevoel beantwoordt. Hierbij wijst hij erop, dat het gaat om de oorspronkelijke *religiöse Tiefenblicke* (zeer diepgaande religieuze studie) over *reine Anschauungen* (pure overwegingen), welke men in de leer van de dogma's naar begrippen tracht te ontwikkelen. Vervolgens noemt hij enkele middelen op om aan het numineuze uitdrukking te geven: het wonder, het donker, het zwijgen (*Sünde und Urschuld*, 1932), de leegte en bepaalde muziek, alsook het *gestemd zijn voor de viva Vox, door de Geest, die waait waar Hij wil*. Hier is Otto over het muziekdrama een andere mening toegedaan dan Gerardus van der Leeuw, die de religieuze functie van de muziek vooral in de opera vond: 'In de opera wordt mij het



religieuze wezen der muziek het sterkst bewust. Het is zo vertrouwd: wat liefde en wat smart, wat vrolijkheid en véél intriges – en toch is alles zo oneindig ver weg, als de sterren' (*Wegen en Grenzen*, 1932).

Voorts wordt het numineuze aangewezen in het Oude en Nieuwe Testament, bij Luther en de mystici, in de oervormen van magie en primitieve sacramenten, in sprookjes en mythen en in de huiver, waarmee men *durch seherisches Erlebnis* (door een profetische gebeurtenis) geïnspireerde plaatsen ontdekte, die later tot heiligdom werden. Ook de synthese a-priori van de rationele en irrationele momenten in de godsdienst, waardoor de wezenlijke waarheid als godheid wordt erkend, moet men steeds als een in de grond van de zaak zeer eenvoudige en overtuigende vanzelfsprekendheid (*einfachste, einleuchtendste Selbstverständlichkeit*) opvatten. Dus niet meer als een geloof, dat zich beroept op een autoriteit, maar als een onmiddellijk appèl aan het religieuze geweten zelf.

Toch is het niet slechts de innerlijke stem van het Heilige, de zacht fluisterende Geest in het hart, waar het in de godsdienst bij blijft. Het gaat er niet alleen om 'dat voorgevoel en verlangen van hem getuigen, maar ook dat men hem kan ontmoeten in bijzondere omstandigheden, voorvallen, personen, tastbare bewijzen van de zelfopenbaring' (*dasz Ahnung und Sehnsucht von ihm zeuge, sondern dasz man ihm begegnen könne in besonderen Vorkommnissen, Begebenheiten, Personen, Tat-erweisungen der Selbstoffenbarung*).

Dat het Heilige wérkelijk 'verschijnt' en zich laat gelden, daar gaat het om; en daarom wordt de ontmoeting met het Heilige concreter, naarmate men in het boek vordert. Het vermogen tot de erkenning van de echtheid ervan noemt Otto 'divinatie'. Wel wordt deze als dweperij, mystiek of romantiek (*Schwärmerei, Mystizismus oder Romantik*) verdacht gemaakt, maar men moet divinatie niet met het ontdekken van allerlei natuurlijke verbanden verwarren. 'Ze vraagt niet naar de totstandkoming van een voorval, ofwel een gebeurtenis, persoon of zaak, maar naar zijn betekenis... een 'teken' van het

Heilige te zijn' (Sie fragt gar nicht nach dem Zustandekommen eines Vorkommnisses, sei es Ereignis, Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung... ein 'Zeichen' des Heiligen zu sein).

Aan de andere kant onderscheidt divinatie zich van de begeleidende tekens (mitfolgende Zeichen), die niet de basis, maar de bevestiging van de divinatie zijn: de geestelijke krachten als visionäre Intuition und mantische Ahnung und in Christi Leben als gesteigerte Geistesgaben (profetische intuïtie en mantisch voorgevoel en in het leven van Christus verheven gaven van de geest (Sünde und Urschuld, 1932).

## 5 DIVINATIE BIJ OTTO IN SYSTEMATISCH VERBAND

In *Het heilige*, hoofdstuk XXI e.v., schrijft Otto over de realiteit van het godsdienstig geestvermogen, welke centrale betekenis hij opnieuw ontdekte. Hij definieert als volgt: *Das ewäige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen, wollen wir Divination nennen* (Het eventuele vermogen om het heilige in de verschijning echt te ontwaren en te erkennen, willen we divinatie noemen). In deze definitie vragen vijf punten nadere toelichting:

1 Het is een vermogen tot erkenning van het Heilige, dus het geeft een geloofsinzicht. Het mag dan ook niet op één lijn gesteld worden met andere geestvermogens van profane of humane aard. Het is het 'aanrakingspunt' voor een hogere, een absolute werkelijkheid, geladen met ontzaglijke Energie, de invalspoort voor het Andere Leven. Al roept de divinatie gevoelens van huivering, verwondering, en gefascineerde beleving op – toch vormt zij zelf daarvan in haar bewogenheid de basis, die zijn ontstaan weer dankt aan de 'uitstorting van de Geest'. Zij komt voort uit de Gave des Geestes (Zie ook de artikelen over de Quakers in dit boek). Het is dus niet genoeg haar alleen als een dogmatisch- of godsdienstpsychologisch gegeven te behandelen.

2 Door divinatie leert de mens het goddelijke te (h)erkennen. De mens verwérf't zich dat inzicht niet zozeer; eerder wordt het haar geschónken. Hoe dit zich in de menselijke psyche uitwerkt, kan

men psychologisch nagaan. Maar het inzicht, dat haar eigen wordt, is meer dan de vrucht van een grote intuïtie, de inwijding door een bijzondere  $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ . Zij draagt een schouwend karakter, brengt een innerlijke verheldering teweeg. Daarom is ook een enkel epistemologische (logische) behandeling ervan niet voldoende. Want divinatie is meer dan een opmerken door de waarneming, een begrijpen met het verstand, een vaststellen door het redelijk oordeel, een zich te-binnen-brengen uit ervaring. Het is wat de Quakers noemen: het ‘inwaarts Licht’.

3 Maar het geeft ook inzicht in de kosmos. Want divinatie, zegt Otto, is het vermogen, het heilige in de verschijning (*der Erscheinung*) te ontwaren, dus in de wêreld. Zij begrijpt de betekenis van een gebeurtenis, een verschijnsel, dat als ‘teken’ van het Heilige dienstdoet. Een voorval wordt de aanleiding dat het Andere, die goddelijke Werking, zich kenbaar maakt. Maar omdat dit Heilige bovenal als geestelijke Eenheid en Levensmacht wordt opgevat, manifesteert het zich vooral in personen in de geschiedenis. Met name aan hen, die door Gods wil en woord zijn gegrepen en vervuld, die Zijn toekomst aan het licht brengen: de profeten en Jezus Christus. Er zijn ook valse profeten. Jezus zelf waarschuwt voor schijnheiligheid. Daarom is een formeel aannemen, een voor waar houden op gezag van anderen niet genoeg. Divinatie is meer dan iets of iemand uiterlijk als ‘heilig’ aanmerken.

4 Het is het vermogen, het Heilige, dat zich aan ons voordoet, echt *anzuerkennen*. Dus het is een inzicht dat gepaard gaat met de persoonlijke aanvaarding, met de overtuiging dat het waarlijk goddelijke werkelijkheid is welke zich daar kenbaar maakt, en geen verbeelding. Een onontkoombare aanspraak laat zich hierin gelden op de mens, waardoor hem verzekerd wordt dat hij niet te maken heeft met bedenkfels, bedrog of illusie. Het wezenlijke ware is erin geïmpliceerd. Het is geen neutrale bepaling of nuchter constateren, zonder dat het hart en leven iets te zeggen hebben. Neen, het wekt ernst of vreugde, eerbied of ontzag en is dus een toetsing aan

de realiteit, waarbij de mens zelf geraakt wordt.

5 Maar is ieder mens hiervoor ontvankelijk? Of is het een buitengewone begaafdheid? Otto spreekt van mogelijkwijze bij machte zijn (*das etwaige Vermögen*) en geeft daardoor in zijn definitie aan dat dit niet vanzelfsprekend en iets algemeen is, maar dat het zich eventueel kan voordoen. Het is mógelijk dat het iemand is gegeven. Of is het meer een hoge opgave die verwezenlijkt moet worden? Hier worden verschillende vragen opgeroepen! Is er sprake van godsdienstige aanleg? Of van de vrucht die het gevolg is van inspiratie, die over de mens kan komen? Gaat het hem misschien toch om een religieus a-priori, waardoor de kennis van het Heilige mogelijk wordt? Geen wonder dat sinds de verschijning van het *Das Heilige* vaak getracht is Otto's werk systematisch te interpreteren en de plaats der divinatie daarin te bepalen.



In *West-östliche Mystik* legt Rudolf Otto de innerlijke verwantschap uit tussen Eckhart (1300) en Shankara (686-718). Shankara legt de Oepanisjaden<sup>5</sup> uit en Eckhart de Heilige Schrift. Otto constateert dat zij dezelfde overtuiging van het Eeuwig-Ene zijn toegedaan:

- 1 Er bestaat overeenstemming tussen hun opvattingen van 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 heil voor de mens gelegen in het 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 methode van educatie. 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 laat vervoeren. Beiden bewandelen de weg van de diepe Godskennis door fijne dialectiek en vinden het Mysterie in de rijkdom van de stilte. Het is een herinnering aan de Boventijdelijke-Al-Ene en het innige verkeer met dat Wezen waarvoor woorden tekort schieten.

1 NUMEN: bovennatuurlijk wezen, maar zonder precieze voorstelling;

NUMEN PRAESENS: numen, dat aanwezig is.

2 MYSTERIUM TREMENDUM AC FASCINANS: een vreemd, niet in te passen, onherleidbaar geheimenis dat vrees en beven oproept, dat afstoot, een verterend vuur, maar dat ook verlangen wekt, aantrekt, bezielt.

3 SANCTUS: heilig

4 DIVINATIE: het vermogen om langs niet-rationele weg tot het wezen der dingen 'schouwend' door te dringen. Bij Otto, in navolging van Schleiermacher en Fries: het religieuze kenvermogen, waarmee de mens gebeurtenissen en personen ziet als 'tekenen' en 'openbaringen' van het goddelijke en het heilige.

5 OEPANISJADEN: geestelijke verhandelingen, waarvan de oudste en grootste in proza en poëzie tussen 800 en 400 jaar v.C. in het Sanskriet werden geschreven. De titel kan vertaald worden als 'Zittend aan de Voeten van de Meester'. De Oepanisjaden bevatten de kern van de hindoeïfilosofie. Zij handelen over de verhouding van ons wezen met het wezen van het heelal. De Isa Oepanisjad begint: 'Voorwaar het heelal is de glorie van God' en spreekt vervolgens van de goddelijke Geest als zowel immanent als transcendent, zowel veraf als dichtbij, binnen alles en buiten alles. De Mandoekya Oepanisjad spreekt van het zuivere enige bewustzijn dat 'voorbij de zintuigen, voorbij het begrip en voorbij elke expressie' ligt, waarin 'besef van de wereld en veelvuldigheid volkomen wegge-wist is. Het is onuitsprekelijke vrede. Het is het allerhoogste goed. Het is Een zonder een tweede. Het is het Zelf.'

De mystieke paradox wordt aldus uitgedrukt in de regels van de Kena Oepanisjad:

*Het wordt voorgesteld door hem, door wie Het niet wordt voorgesteld;*

*Hij door wie Het wordt voorgesteld, weet Het niet.*

*Het wordt niet begrepen door hen die Het begrijpen;*

*Het wordt begrepen door hen die Het niet begrijpen.*

Rudolph Boeke: *Divinatie, met name bij Rudolf Otto*, Leeuwarden 1957

Rudolph Boeke: *Drie Westerse wijzen in de 20e eeuw: R. Otto, P. Tillich en W. Nigg*, 1985

Dr. R. Boeke (1906-1994) promoveerde in 1957 aan de universiteit van Leiden op de studie *Divinatie met name bij Rudolf Otto*. In 1972 stichtte hij het centrum voor religieuze contacten 'Interreligio'. Vanaf 1981 is hij verbonden aan de Faculteit voor Vergelijkende Godsdienstwetenschappen te Antwerpen.

### DEUM ET ANIMAM SCIRE CUPIDO

Juist het inzien in de opbouw der ziel [...] is het, dat in ons die tere bewondering kan wekken voor de grote Maker der ziel. Vanuit de psychologie liggen op elk punt de wegen open tot de theologie. Augustinus vat ze samen: *Deum et animam scire cupido*, God en mijn ziel begeer ik te kennen. Weinig dingen zijn mooier in deze wereld dan met het geloof in God in het hart, te mogen indringen in de diepten der ziel. (1926)

### RELIGIEUZE BEZINNING

Misschien kan het zo worden uitgedrukt: er schijnen bepaalde magnetische punten te zijn, die het religieuze denken der mensheid telkens onweerstaanbaar aantrekken. De mens staat er niet los van, hij moet antwoord geven op die primaire vragen, die hem gesteld worden. Hij kan ze beantwoorden met dwaze mythen, met sprookjes, met de allerzonderlingste denkbeelden, maar hij kan ze niet laten liggen. Ze dringen zich aan hem op, hij moet op een of andere wijze ermee in het reine komen. Hij is eenvoudig gedwongen na te denken over een hogere macht, over goden of geesten, of hoe hij dat noemen moge. Hij is gedwongen te geloven in een zekere norm, hoe dwaas hij die norm dan verder ook moge uitwerken. Hij is gedwongen het gehele levens- en wereldbeeld op te vatten als een soort van plan, als een zinvol verband. Hij is gedwongen iets te gevoelen van zijn eigen tekort, van zijn gebrokenheid, en te dorsten naar zoiets als verlossing, bevrijding. Hij kan de verschillende wegen inslaan, hij kan God eindeloos ver wegduwen, hij kan Hem vervluchtigen tot een ijle, onzichtbare kracht, hij kan Hem zich denken als een gehele wereld van met elkander twistende goden en godinnen. Kortom, hij kan alle kanten uit, maar één kant kan hij niet uit. Hij kan zich niet aan die problemen onttrekken, hij moet blijven binnen dat mysterieuze raam, waar nu eenmaal de grote vragen van alle religieuze bezinning liggen. Onwillekeurig vragen we ons af: wat zit daarachter? Hoe komt dat?

Als er dan geen ‘natuurlijke religie’ is, wat is er dan wél? Dat is een van de problemen waarmee het theologisch denken te worstelen heeft, omdat het zo diep ingrijpt in onze gehele opvatting van het vraagstuk der religie.

De gedachte kan geopperd worden en is ook meermalen geopperd, dat de religie, als verschijnsel in het mensenleven, tenslotte teruggaat op een a-priori, dat wil zeggen: op een aanleg of aanleiding die in onze rede, of in ons gehele menszijn van den beginne aan gegeven is. De mens moet, door een diep en innerlijk moeten, op de levens- en wereldwerkelijkheid reageren met religieuze reacties. Rudolf Otto is een van de eersten geweest, die dit vermoeden gelanceerd heeft. Hij doet dat in zijn bekende boek over *das Heilige*. Het gevoel voor het Heilige, de religieuze Scheu ziet Otto als het kerngevoel in de religie. Welnu, van dit besef van het Heilige meent Otto, dat het niet uit allerlei ervaringen die de mens opgedaan kan hebben te verklaren is, maar rechtstreeks terugwijst naar een religieus a-priori, dat met de menselijke natuur vanzelf gegeven is. Natuurlijk geloof bestaat niet (*Natürliche Religion gibt es nicht*), zegt Otto. Het is ook niet mogelijk Religion te verklaren uit iets anders, want geloof begint met het geloof zelf (*Religion fängt mit sich selber an*). Maar wat er wél is en wat er moet zijn – omdat anders het gehele verschijnsel der religie dat van zulk een overweldigende betekenis geweest is, ten enen male onverklaarbaar zou zijn –, is dat religieuze a-priori, die *Anlage*, die aanleg of aandrift of hoe men het ook noemen wil, krachtens welke de mens de werkelijkheid die zich in de geschiedenis aan hem vertoont, in religieuze zin verstaan moet. In de geschiedenis wordt de aanleg voor het erkennen van het heilige ontwikkeld (*die Anlage für die Erkenntnis des heiligen entwickelt*), als het ware geactualiseerd. De mens brengt het besef van het Heilige niet kant-en-klaar, als een ingeboren idee, mee in de wereld. Hij heeft allerlei ervaringen nodig om tot dat besef van het heilige te geraken. Maar het feit dat die ervaringen dat besef in hem wekken, is te danken aan die geheimzinnige aanleg van zijn geest,

die hem voor de indruk van het Heilige toegankelijk maakt. Er is iets in deze uiteenzettingen van Otto, dat ons toespreekt. Er bestaat geen natuurlijke religie, hadden wij geconcludeerd. Maar er is wel een soort van 'raam', er zijn 'richtingaanwijzers', 'magnetische punten', hadden wij opgemerkt. Men kan zich op dit gebied niet vaag genoeg uitdrukken. Is dat misschien hetzelfde als wat door Otto bedoeld wordt? En ligt in dat religieuze a-priori misschien de verklaring van het feit, dat religie zo'n onuitroeibaar verschijnsel is?

#### GELOOF BEGINT MET HET GELOOF ZELF

Het begrip heilig is een zeer algemeen begrip, dat in alle godsdiensten voorkomt. In de godsdienstwetenschap is men veelal geneigd het te beschouwen als het meest centrale begrip in de religie. Deze gedachte is vooral ontwikkeld door Rudolf Otto in zijn studie over *Das Heilige* (1917). Daaronder verstaat hij dan het numineuze, dat door zijn verhevenheid, ook door zijn volstrekt anders-zijn de mens neerdrukt, angstig maakt en tegelijk tot verrukking kan brengen. Deze twee aspecten van het heilige zijn altijd aanwezig. Het eerste, neerdrukkende, beangstigende correspondeert met het feit dat het numineuze op ons toetreedt als *mysterium tremendum*, als het geheimzinnige dat ons doet beven, tegelijk als het *Uebermächtige*, de *majestas* die ons imponeert en het energetische, waartegenover wij ons nietig en machteloos weten. Met dit aspect van het numineuze brengt Otto ook in verband het begrip 'toorn' van God, zoals dat met name in het Oude Testament wordt getekend en ook in de theologie van Luther ontwikkeld is. ¶ Het andere aspect van het numineuze wordt door Otto samengevat in het begrip *fascinans*. Daarmee nauw verbonden zijn begrippen als verrukking en gelukzaligheid. Reeds in de zogenoemde 'primitieve' religie speelt dit begrip van het numineuze een belangrijke rol. In de geschiedenis van de godsdienst wordt het, naar de gedachte van Otto, meer en meer gerationaliseerd en tegelijk gemoraliseerd. In het Oude Testament



geschiedt dit in de Mozaïsche wetgeving, waarin het begrip heilig meer en meer in de morele sfeer wordt getrokken. In het boek Job overheerst daarentegen weer het irrationele en numineuze in God. In de ontwikkeling van het theologische denken is het tremendum geschematiseerd tot het begrip gerechtigdheid Gods, terwijl het fascinans tot uitdrukking komt in het begrip genade. Toch mag het schematiseren nooit zover gaan, dat het irrationele dat nu eenmaal eigen is aan het numineuze, geheel wordt weggedrongen. In het christendom in zijn zuivere gestalte ziet Otto een rijk evenwicht van de verschillende aspecten. Vraagt men, hoe de mens tot het begrip heilig is gekomen, dan is Otto geneigd dat begrip te zien als een categorie *a-priori*, die niet verder herleidbaar is tot andere grootheden en in de mens zelf gegeven is. Dat betekent niet dat alle mensen in dezelfde mate gevoel voor het heilige bezitten. Er is een zekere divinatie nodig om het echt te herkennen en ook te erkennen. De profeet is het, die in bijzondere mate ervoor openstaat. Er is een nog hogere vorm mogelijk. Deze is gegeven in de Zoon, in wie het heilige zelf belichaamd is. Het is niet subject van de divinatie, maar wordt er zelf object van. De gedachte dat het heilige het oerbegrip en ook het kernbegrip van de religie is, is verder ontwikkeld bij Gerard van der Leeuw, Nathan Söderblom en anderen.

Dr. J. H. Bavinck: *Inleiding in de zielkunde*, Kampen 1926

Dr. J. H. Bavinck: *Christus en de mystiek van het oosten*, Kampen 1934

Dr. J. H. Bavinck: *Religieus besef en christelijk geloof*, Kampen 1949 - 2e druk in 1989

Dr. J. H. Bavinck, *Christelijke Encyclopedie*, Kampen 1960

Dr. R. van Woudenberg: *J. H. Bavinck, Een keuze uit zijn werk*, Kampen 1991

Johan Herman Bavinck (1895-1964) promoveerde in 1919 op een proefschrift over Heinrich von Suso, een mysticus uit de Middeleeuwen. Het bleek een voorspel op wat hem zijn leven heeft beziggehouden: theologie, psychologie, wijsbegeerte, mystiek en de onderlinge verhoudingen hiertussen.

## 1 F. E. DANIEL SCHLEIERMACHER

Onder de invloedrijkste denkers over de religie noemen we als eerste Schleiermacher met zijn *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihnen Verächtern*<sup>1</sup>. Hij komt op tegen de herleiding van de religie tot het intellectuele of het morele. Hij ziet haar als iets dat eenvoudig in het gemoed aanwezig is (*eine eigene Provinz im Gemüte*) wat hij karakteriseert als drang om open te staan voor het oneindige (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*), als iets wat men aanvoelt (*Gefühl*) en als een opvatting van het universum (*Anschauung des Universums*). Zien we af van het romantiserend en soms pantheïserend gewaad waarin Schleiermacher zijn gedachten kleepte (we schrijven 1799), dan zag hij de religie als het gegrepen-worden van de mens door die éne schepende kracht die aan de wereld ten grondslag ligt en die midden in de vele relatieve verschijnselen wordt gevoeld of aanschouwd, zich aan de mens als openbaring opdringt. In de negentiende eeuw is er veel over het verschijnsel religie nagedacht en geschreven. Maar een onbevangen kijk erop werd vaak verduisterd door evolutionaire theorieën (waarbij men vanuit het christendom als ‘hoogste’ religie wilde vaststellen wat wel en niet rechtmatig religie mocht heten) en door de neiging om de religie in andere werkelijkheden te verankeren. Bij voorkeur zocht men het met behulp van de vermogenspsychologie in de rede, het gevoel of het zedelijk besef. Onder invloed van Kant werd de religie vooral aan het morele normbesef gekoppeld. In al die gevallen liet men de religie niet radicaal zichzelf uitspreken. Dat was evenmin het geval bij hen die nadien de religie op het gevoel wilden baseren – echter wel bij Schleiermacher die het verwarrend stichtende *Gefühl* opvatte als een directe verhouding tot het bestaan (*ein unmittelbares Existenzialverhältnis*).

## 2 RUDOLF OTTO

Honderd jaar na verschijnen werden Schleiermachers *Reden* opnieuw uitgegeven, door de jonge theoloog en godsdiensthistoricus Rudolf Otto, die in 1917 Schleiermachers traditie op zijn wijze voortzette met zijn meesterwerk *Das Heilige*, waarin hij het eigene van de religie omschreef als het trekken en afstoten door *das Ganz Andere, das Numineuze, das Heilige*. Zo kon hij recht doen aan allerlei ook vreemde en afkeerwekkende verschijnselen van religie waarvoor negentiende-eeuwse traditie als regel geen orgaan had.

Als derde na Schleiermacher en Otto verdient in dit verband Nathan Söderblom (1866-1931)<sup>2</sup> te worden genoemd.

Ook hem ging het om de bepaling van de religie als een geheel eigensoortig verschijnsel. Evenals Otto, zij het minder systematisch uitgewerkt, kwam ook hij tot de categorie van de 'heiligheid' als typisch voor de religie. Zijn hoofdwerk is *Das Werden des Gottesglaubens (Het ontstaan van het Godsgeloof)* uit 1914.

## 3 GERARDUS VAN DER LEEUW

In de volgende generatie is het Gerardus van der Leeuw die op het werk van Nathan Söderblom en Rudolf Otto voortbouwt. Men zie zijn *Phaenomenologie der Religion* (1933) en de korte maar inhoudrijke inleiding van zijn hand tot *De godsdiensten der wereld* (1948): *Heilig is het woord, dat de mens gebruikt, wanneer hij datgene wat hij beleeft, niet uit zichzelf of uit de hem bekende verschijnselen kan verklaren, wanneer de gewaarwording zich van hem meester maakt, dat hij met iets te doen heeft, dat essentieel anders is dan hijzelf. Rudolf Otto bezigde voor dit grondbesef van alle religie de term: 'das Ganz andere'. Wij kunnen ook kort en praegnant zeggen: in de religie duidt de mens wat hij beleeft als openbaring.* Na Gerardus van der Leeuw is de aandacht van veel godsdiensthistorici verschoven naar de concrete religieuze uitingen en hun samenhang met de totaliteit der cultuur.

Het is vooral aan het veelgelezen boek van Rudolf Otto, *Das Heilige*, te danken, dat het begrip heiligheid niet in de eerste plaats als een zedelijke kwaliteit wordt opgevat, maar als een uitdrukking van het gans-anders-zijn van God, het numineuze, het majesteitelijke mysterium tremendum dat tegelijk fascinans is. Ook in het Oude Testament geven de woorden *qōdēsh* en *qadōsh* allereerst uitdrukking aan de ongenaakbare majesteit van God [zie hierover ook het artikel van Jeroen Witkam]. In oudere teksten is dit nog sterk verbonden met taboevoorstellingen; gezuiverd hiervan is de klassieke getuigenis van de heiligheids Gods in het roepingsvisioen van Jesaja. Deze profeet noemt God bij voorkeur *de Heilige Israëls*. Deze toevoeging herinnert ons eraan, dat deze ontzagwekkende verhevenheid van God juist in zijn toewending, in zijn nabijheid wordt ervaren.

1 Over de religie. Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters, Zoetermeer 1990  
*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (naar de druk van 1899), New York 1958

2 Nathan Söderblom en Rud. Otto vonden elkaar in hun beider oecumenische pioniersarbeid. Söderbloms werkzaam leven werd bepaald door de strijd voor eenheid tussen de kerken, voor sociale gerechtigheid en wereldvrede. Hij heeft invloed gehad op Dag Hammarskjöld (1905-1961), secretaris-generaal van de Verenigde Naties en schrijver van *Vägmärken* (Merkstenen, Kampen 1998). Nathan Söderblom ontving in 1930 de Nobelprijs voor de vrede.

H. Berkhof: *Christelijk geloof*, Nijkerk 1973

Dr. Hendrikus Berkhof (1914-1995) werd in 1938 predikant in Lemele. In 1960 werd Berkhof benoemd tot opvolger van K. H. Miskotte als hoogleraar in de Dogmatiek en de Bijbelse Theologie in Leiden. Hier zou hij proberen de verschillende standpunten te verzoenen door het waarheidsgehalte van elk standpunt te erkennen. Godsdienstsociologie en -psychologie kregen een vaste plaats binnen de theologische opleiding. Hij was het eens met Schleiermacher, en de theologie sinds de Verlichting in het algemeen, dat moderne mensen vreemd

staan ten opzichte van het overgeleverde geloof, en dat de theologen de opdracht hebben het christelijke geloof voor de eigen tijd te vertolken, zodat men zich het op zichzelf vreemde christelijke geloof eigen kan maken.



Een overeenkomst tussen het werk van Berkhof, Kuitert en Schillebeeckx is de vernieuwing van de geloofsvoorstellingen door relativering van de conventies. Berkhof deed dat door middel van vergelijking met andere geloofstradities.



FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768-1834) heeft van zeer nabij de aardbeving meegemaakt waarin alle traditionele beelden van God, onsterfelijkheid, uitverkiezing, kerk, schriftgezag en dogma werden verzwolgen. Midden in die periode (1799) schreef hij zijn jeugdwerk *Over de religie*, waardoor hij later bekend, beroemd en berucht werd als de vader van de moderne theologie.

Onmiddellijk na het verschijnen van *Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters* werd de auteur al uitgemaakt voor atheïst en pantheïst. Hij had dat voorzien. Maar zijn innerlijke verwantschap met een mystieke traditie van het christendom, opgedaan in de broedergemeente van de Hernhutters<sup>1</sup>, wilde hij niet prijsgeven om dat verwijt te ontlopen.

Schleiermacher heeft tijdens zijn leven de tekst verschillende keren vrij ingrijpend gewijzigd. De woordkeus is voorzichtiger geworden en hij hield meer rekening met de tradities van de kerk.

Bij het eerste eeuwfeest (1899) van *Redevoeringen* heeft Rudolf Otto bij *Vandenhoeck & Ruprecht* in Göttingen de oorspronkelijke tekst van de 31-jarige Schleiermacher opnieuw uitgegeven.

Deze tekst waarmee Schleiermacher met jeugdige onbevangenheid en overrompelende trefzekerheid velen in 1799 verraste is gebruikt voor de Nederlandse vertaling van dr. Ad A. Willems.

1 De Evangelische Broedergemeente is in 1727 voortgekomen uit de Boheemse en Moravische Broeders en is een interconfessionele geloofsgemeenschap met een rijke liturgie welke sterk tot het gevoel spreekt. Verwezenlijking der broederliefde, verzoening en het doen van goede werken staan centraal.

## 1 HET HEILIGE

Zelden verscheen er een studie op het gebied van de godsdienstfilosofie dat met meer belangstelling, instemming en bewondering ontvangen is dan het boek van de Breslause hoogleraar Rudolf Otto.

Ik geloof niet dat een van de godsdienstfilosofen duidelijker dan Rudolf Otto heeft ingezien, waarin tot nu toe de godsdienstpsychologie te kort is geschoten en op welke wijze deze psychologie moest worden aangevuld. Otto laat zich kennen als een denker met een zeer heldere kijk op zijn vakgebied en een die met vaste tred zijn weg gaat, ervan overtuigd dat hij inderdaad verder komt en de godsdienstwetenschap verder helpt. Dat maakt zijn boek vernieuwend en inspirerend. *Das Heilige* heeft de prikkelende bekoring van het nieuwe en het heeft toch de rust van het diepe, heldere inzicht. Otto kent de wereld van religieuze verschijnselen als geen ander en beheerst zijn vak volkomen. Zijn gevoelige geest dringt met scherpe blik door tot het daarachter liggende gevoelsleven, de wereld van het universeel menselijke, van de stemmingen, ontroeringen en de roerselen van het hart, oftewel de plekken waar de 'uitgangen van het leven' zich bevinden. Wat tot nu toe slechts in algemene zin beschreven en beschouwd is, ontleedt hij met voorzichtige maar vaste hand. Hij beschrijft en typeert en geeft het een naam. Geen zweverige, vervloeiende begrippen van vage en soms als verward ervaren bewustzijnsverschijnselen, maar duidelijke onderscheidingen van onderkende elementen en factoren van het ene, maar veelzijdige en veelkleurig-harmonisch leven van 'in God zijn'. Hij neemt daarbij geen blad voor de mond, maar zegt recht voor zijn raap waar het op staat. Het tere, maar ook zo sterke leven, dat in de categorie van het heilige wordt samengevat, wordt niet alleen beschouwd en ontleed maar geeft ook uiting aan mededogen en medeleven, en op doorleefde wijze schrijft hij bladzij na bladzij, zowel treffend door schoonheid als door waarheid. Hij is geen koele waarnemer en onderzoeker, maar een denker die bij

zichzelf te rade durft te gaan om te doorgronden wat er in zijn eigen gevoelsleven leeft. Een werkwijze die wellicht een dieper en scherper wijsgerig inzicht oplevert en in elk geval, meer dan louter historische feitenkennis, de sleutel is tot de diepere vragen op dit gebied.

Toch is er geen sprake van religieuze ontboezemingen en uitweidingen in nevelige filosofische terminologie; het is wetenschap die verschijnselen onderscheidt en hun oorzakelijke verbanden naspeurt en die vanuit een helder inzicht in het menselijke gevoelsleven (zielenleven) de innerlijke samenhang van de historische gegevens verklaart en er menigmaal een nieuw en verrassend licht op werpt.

*Das Heilige*, dit rijke boek, is een grote aanwinst voor de godsdienstwetenschap. Ik wil proberen dit nader te verklaren en met enkele kritische opmerkingen de waarde van deze nieuwe psychologische analyse aan te tonen.

## 2 HET UITGANGSPUNT

Onze theologie gaat mank aan een rationalistische eenzijdigheid. Dit schuilt niet in het godsbegrip van het christendom dat de godgeleerdheid doordrenkt. Want alle 'hogere' godsdiensten zijn in die zin rationeel, dat zij wat God betreft duidelijke en vastgestelde begrippen hanteren en niet slechts religieuze gevoelens stimuleren, maar in de eigenschappen, die zij het Opperwezen toekennen, het godsdienstig bewustzijn een gedachte-inhoud geven. De rijkdom, diepte en duidelijkheid van het denken over God is zelfs een maatstaf voor de 'gevoerdheid' van een godsdienst. Evenmin ligt dat rationalisme, zoals de rechtzinnigen beweren, in de verwerping van het supranaturalisme, de ontkenning van het wonder, gezien als een mogelijkheid dat God de oorzakelijke verbanden in het wereldproces opheft. De handhaving van het wondergeloof en het oude supranaturalisme zijn zelf een soort rationalisme, dat als reactie een andersoortig rationalisme in het leven heeft geroepen.

Het verschil tussen rationeel en irrationeel (deze laatste term moet bij Otto gelezen worden zonder de negatieve bijklank ‘onredelijk’, die de verklaring van dit woord vaak met zich meedraagt) geloven en denken is niet kwantitatief maar kwalitatief. Het hangt ervan af of ons godsdienstig leven en denken een overwegend intellectueel of gevoelsmatig karakter draagt, of, zoals Otto het zegt, het rationele het irrationele in het godsidee overheerst en zelfs uitsluit, of omgekeerd. Nu moeten we oppassen met de tegenstelling rationeel-irrationeel. Dit laatste woord heeft een dubbele betekenis. Hier wordt niet het ‘onlogische’ bedoeld, maar datgene wat buiten de denkkaders valt: het *ausser-rationale* (niet-rationele).

Welnu, onze rationele eenzijdigheid bestaat hieruit, dat wij in ons denken en spreken vanuit de godsdienst en over de godsdienst doen alsof het godsidee in de redelijke eigenschappen (‘predicaten’) van een godsbegrip opgaat. Dan wordt er aan voorbijgezien, dat alle eigenschappen die wij de godheid toekennen door kunstmatig denken worden toegevoegd aan het godsidee dat zelf door een heel ander denkproces is ontstaan en op totaal andere wijze begrepen moet worden. Want, zegt Otto terecht, zij moet op enigerlei wijze begrijpelijk zijn, anders kan er niet over gesproken worden. En dat bedoelt zelfs de mystiek niet als zij God het  $\upsilon\rho\rho\eta\tau\omicron\nu$  noemt, want dan zou zijzelf bestaan in zwijgen. En juist de mystiek is meestal zeer spraakzaam geweest.

Het eenzijdig rationaliseren van het godsidee beheerst de godsdienstfilosofie. Er wordt altijd gezocht naar godsdienstige voorstellingen en begrippen en de godsdienstgeschiedenis wordt vooral neergezet als een ontwikkelingsproces van religieuze denkbeelden. Men verklaart mythen, symbolen en cultische handelingen door ze tot gedachten te herleiden. De oorsprong van religie wordt gezocht door een beeld te construeren van primitieve voorstellingen, die ook in de algemene sfeer van het menselijke voorstellingsvermogen en denken voorkomen. Er is geen ruimte voor het specifieke religieuze dat ook in de meest primitieve religie te vinden is.



Niet zonder humor zegt Otto: ...waarlijk, het oog van de vijand ziet hier scherper dan dat van menige vriend of neutrale waarnemer. De vijand van de godsdienst weet zeer goed dat al dit ‘mystiek gedoe’ niets met de rede te maken heeft. Daar ligt een heilzame waarschuwing in om te bedenken, dat wij de godsdienst nog niet kennen als wij slechts zijn rationele uitingen verstaan. Het specifiek religieuze is een bewustzijnsgebied dat daarachter ligt en dieper is. Dat gebied heeft de godsdienst zelf aangeduid met de naam van het Heilige. Het is een grondbegrip van waardeoordelen dat zeer gecompliceerd is en toch overal zijn eigen aard laat zien; dat op andere gebieden zijn invloed laat gelden, maar er niet uit af te leiden is; dat niet uit begrippen bestaat, maar slechts gevoelsmatig te ervaren is en in die zin onuitspreekbaar is, en toch goed begrepen, dat wil zeggen in begrippen kan worden voorgesteld, en tevens ontleed kan worden. Maar al meteen wordt dit karakteristieke religieuze woord verkeerd begrepen. Het heilige wordt gezien als de naam van een begrip en men vraagt zich af welke historische gedachten erachter liggen die in die zin dan heilig kunnen worden genoemd. Vooral het morele, het volstrekt goede wordt op die manier onder het heilige begrepen. Maar nooit wordt het woord heilig gebruikt zonder de gedachte dat er meer en iets anders bestaat dan het begrip waarmee men het rationaliseerde om het dan als benaming te gebruiken. Het komt er nu op aan dat meerdere, dat andere, dat zich onmiddellijk als een gevoelskwestie, als een emotioneel verschijnsel laat zien, te isoleren. Het heeft een eigen karakter, is een gevoel *sui generis* (van eigen soort) en is zo primair en elementair, dat het niet te herleiden en te omschrijven is. Je kan het ook eigenlijk niet begrijpen zonder het te ervaren, niet vernemen, behalve door het teweeg te brengen. Om het een naam te geven, die iets van zijn specifiek-religieuze aard uitdrukt, stelt Otto voor om te spreken van het numineuze. Dat woord, gevormd naar het voorbeeld van *omineus* en *lumineus* is correct bedacht als aanduiding van de gevoels sfeer, die in elk religieus bewustzijn te

vinden is en waarin alle godsdienstige voorstellingen ontstaan. Het heeft als nieuw woord (neologisme) het voordeel dat het geen geschiedenis heeft en dus een ondubbelzinnige uitdrukking is voor het gevoel dat ermee wordt aangeduid. Rudolf Otto vraagt van de lezer zich een moment van zeer levendig, krachtig, zelfs eenzijdig religieus gevoel voor de geest te halen. Wie dat niet kan, zegt hij terecht, kan geen godsdienstwetenschap beoefenen, net zo min als een kunsthistoricus zonder schoonheidsbeleving kan. De gelovige zal hierbij vooral momenten van sterk gevoeld vertrouwen, dankbaarheid, liefde en overgave op het oog hebben. Maar dat zijn gevoelstoestanden die, in afgezwakte vorm, ook in de profane sfeer worden ervaren. Wat is het gevoelselement dat er nu een eigen karakter, iets plechtigs (*solemneels*), feestelijks (*feierlichs*), aan geeft en het tot een nieuwe, diepere en hogere ontroering maakt? Hier ontdekt Schleiermacher het totale afhankelijkheidsgevoel (*schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*). Maar, en hier geeft Otto een even genuanceerde als juiste kritiek: het typisch religieuze, het numineuze, is hier nog niet geraakt, slechts aangeduid door te verwijzen naar analoge gevoelens van onmacht en onderworpenheid die de mens ook op ander gebied ervaart. Schleiermacher beseft wel iets van een kwaliteitsverschil, want hij noemt het bijzondere (devote) afhankelijkheidsgevoel ‘*schlechthinnig*’. (Zomaar, puur, zuiver, zonder meer. Voorbeeld: *des schlechthinnigen Zweifels*: van de twijfel alleen.) Maar door een analoog gevoel van betrekkelijk naar volstrekt te verheffen, verkrijgen we slechts een verschil in hoeveelheid, en het religieuze is niet slechts méér, maar iets ánders dan het profane afhankelijkheidsgevoel. Dat hoort men onmiddellijk in uitingen als die van Abraham: *Ik weet dat het een mens niet past zo vrij tot u te spreken, of, om in de tijdgeest van Otto te blijven: Ik waag het te spreken tot de Heer, ik die stof en as ben* (Genesis 18:27). Hier uit zich wat Otto een ‘creatuurgevoel’ noemt, het gevoel van wegzinken in nietigheid, niet alleen tegenover een absolute overmacht, maar tegenover zo’n soort onuitspreekbare overmacht, tegenover zo’n

gevoelsmatige reactie, dat die op rationele wijze niet te beschrijven is, die slechts in de bijzondere intonatie van de uiting is te verklaren. Otto spreekt in dit verband van een belijdend afhankelijkheidsgevoel. Daarbij komt nog een andere fout aan het licht. Schleiermacher heeft slechts één moment het religieuze kleingevoel ontdekt. Het is volgens hem dus een bijzonder zelfgevoel en pas na een gevolgtrekking vindt men daarin het goddelijke, namelijk door er een oorzaak bij te denken. Maar net zo min als dit een specifiek religieus gevoel kan worden genoemd, is dat volstreekte afhankelijkheids- of creatuurgevoel het primaire gegeven van het godsdienstig bewustzijn. Het laat zich eerder zien als een begeleidend gevolg van die numineuze gemoedsstemming, waarin de godheid als aanwezig (numen als praesens) beleefd wordt.

[Vergelijk: *Jij ziet jezelf als kwetsbaar, broos en makkelijk vernietigbaar, en overgeleverd aan de genade van talloze belagers die machtiger zijn dan jij. Laten we onomwonden kijken hoe deze dwaling is ontstaan, want hier ligt het zware anker begraven dat de angst voor God – onbeweeglijk en vast als een rots – op zijn plaats lijkt te houden* (ECIW T-22.10:6-7)].

### 3 HET NUMINEUZE

Het komt er nu op aan dat numineuze nader te leren kennen door de gevoelsreflexen die het oproept en waarin het tot uiting komt en zich kenbaar maakt voor ieder die het gewaarworden (*empfinden*) kan. De diepste emotie daarvan noemt Otto *mysterium tremendum* (ijzingwekkend geheim). Als blijk van Otto's heldere kijk op de vele vormen waarin hetzelfde gevoel kan optreden, en als mooie beschrijving het volgende citaat:

Dit gevoel kan als een zachte stroom door het gemoed gaan in de vorm van de rustige, gedragen stemming van verzonkenzijn in devote aandacht. Het kan overgaan in duurzame zielsklank, die lang aanhoudt en natrilft tot zij uiteindelijk wegsterft en de ziel weer in het profane is. Het kan ook met krampachtige stoten plotseling uit de ziel doorbreken. Het kan voeren tot een vreemde opwindings, roes, verrukking en 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 heeft zich ontwikkeld tot een teer, gelouterd, opgetogen gevoel. En het kan worden een stil, ootmoedig, zwijgend huiveren van het schepsel voor – ja waarvoor? Voor wat in onuitsprekelijke geheimenis boven alle schepselen is.

Mysterie betekent als begrip niets meer dan datgene waarbij je de ogen sluit, het verborgene, niet bekende, onbegrepene, onverstane, niet alledaagse, dat vreemd tegenover ons staat, zonder dat het zelf in eigen karakter nader door die zuiver negatieve termen gekenschetst wordt. Maar er wordt iets beslist positiefs mee bedoeld. Dat positieve beleeftje in je gevoel. En die gevoelens kunnen wij ons voor de geest halen en verduidelijken, doordat wij ze tevens in ons laten opklinken.<sup>1</sup>

Nu beschrijft Otto dat positief kenmerkende in zijn twee onderdelen, het tremendum en het mysterium, en beide momenten weer in rijke nuancering. Ik geef enkele kenmerken weer. Het mag dan het natuurlijke gevoel van vrees genoemd worden, omdat dat analoog is aan de hier bedoelde gevoelsreactie, het is zelfs iets volstrekt anders (*das Ganz Andere*: iets ongeschondens van geheel andere aard, oorsprong en werking dan alles wat ons overigens bekend is) dan bang zijn. De ‘heilige vreeze’ is een specifieke waarde toekennen aan hetgeen numineus wordt gevoeld. Het eigenlijk onvertaaltbare woord *Scheu* (schuw, vreesachtig, bang, schichtig, schroom, angst, ontzag) alleen zegt niet genoeg, want het is hier een heel bijzondere *Scheu*. Zijn eerste, naïeve, ruwe vorm is het demonische, met zijn apocriefe uitloper, het spookachtige tremendum. Pas bij een hogere ontwikkelingsgraad wordt het puur religieuze daarvan begrepen. Maar zelfs dan kunnen nog die primitieve, grove aandoeningen optreden, die op gewone vrees lijken, en toch van het begin af aan door hun numineus karakter daarvan verschillen. Het is ook hier meer dan een verschil van intensiteit. De heftigste vrees kan zonder vorm van mysterium tremendum zijn, en het vluchtigste, amper gevoelde kan ons ermee vervullen. Hier zien we weer hoe de psychologie met haar algemene onderscheidingen niet kan volstaan, maar de genuanceerde kwalitatieve verschillen zal moe-

ten onderzoeken om zo het echt religieuze in zijn veelzijdigheid te leren kennen.

Het tweede moment van het tremendum is het gevoel van *majestas* (verhevenheid, heiligheid), de indruk tegenover absolute Macht te staan, waarbij het schepsel zich van zijn kleinheid, ja nietigheid, in deemoed bewust wordt, dat wil zeggen het gevoel van het schepsel dat in zijn eigen Nichts verzinkt en vergaat tegenover dat, wat boven alle creatuur uitgaat. Dat is het *schlechthinnige* van Schleiermachers afhankelijkheidsgevoel. Maar hij heeft het dadelijk gerationaliseerd en er logisch het begrip van Gods alwerkzaamheid uit ontwikkeld, dat in het zuiver nietigheidsgevoel niet gegeven is en er pas door speculatief denken aan wordt verbonden. Het is niets anders en niets meer dan het dubbele gevoel: ik niets – Gij alles, dat in de mystiek, waar het creatuurgevoel zijn hoogste spanning bereikt, het diepst wordt verstaan als de *unio mystica* (mystieke vereniging).

In het samengaan van beide begrippen, in het gevoel van *tremenda majestas* (geheime, huiveringwekkende majesteitelijkheid) ligt nog een derde elementair gevoel opgesloten: dat van de *numineuze energie*. Dat is de psychologische grond van de vage begrippen van ‘de levende God’, de goddelijke wil, Gods kracht, Gods ‘bewogen’ worden door ontferming, toorn, enzovoort. Dit zijn spirituele protesten tegen de filosofische God, zoals het speculatieve denken omgekeerd protesteert tegen deze leer die het menselijke tot de maat van alle dingen maakt (antropomorfisme). De filosofie ziet hier echter voorbij aan het geloof dat hier geen logische begrippen, maar slechts ‘ideogrammen’ (beeldtekens) van emoties, gevoelssymbolen uitsprak, die nooit door het denken als grondslag van adequate kennis mogen worden gebruikt.

#### 4 HET MYSTERIEGEVOEL

Maar nu vraagt nog het tweede hoofdmoment, het mysteriegevoel zelf, onze aandacht. In de analyse wordt ook dit specifiek religieuze

gevoel slechts toegelicht door er een analoge emotionele toestand uit de kring van het niet-numineuze naast te stellen. Op *stupor* (met stomheid geslagen, spraakbelemmering) lijkt dit gevoel het meest. Het is het volkomen tegendeel van wat wij voelen in de sfeer van het gewone waarmee wij vertrouwd zijn. Hier staan wij tegenover iets dat ‘volstrekt anders’ is met een diepe bevreemding, die eerst stil maakt en zwijgend doet staren, en ons langzaam met de huivering voor het ondoorgrondelijke vervult: *das starre Staunen, das ‘völlig auf den Mund’ geschlagen sein, das absolute Befremden* (de starre verbazing, het volledig met stomheid geslagen zijn, de absolute verwondering). Het mysterie is de geheimenis van het vreemde, het onverstaanbare, het onverklaarde. Maar al in zijn eenvoudigste vormen draagt dat gevoel in de numineuze sfeer toch zijn eigen karakter. Met de voorstelling van onzichtbare geestwezens in het animisme, dat wil zeggen het geloof dat alle natuurlijke verschijningsvormen – heuvels, bomen, rotsen en rivieren – een eigen geest bezitten, is de emotie niet begonnen. Omgekeerd, zegt Otto terecht, is dit een rationalisering, een poging om het raadsel dat in de ontroering wordt ervaren te verklaren, waardoor het gevoel zelf verzwakt wordt. Uit zo’n rationalisering komt niet de religie, maar de rationalisering van de religie voort die, doorgevoerd in een systeem van mythen of leerstellingen, het religieus gevoel onderdrukt, ten slotte zelfs kan dooddrukken. Juist in het niet kenbare, voorstelbare noch doordenkbare leeft het mysteriegevoel. Met dien verstande alweer, dat het pas een religieus mysterie wordt niet door de beperking van ons kennen en denken, maar doordat het absoluut andersoortige van dit volstrekt ontoegankelijke gebied gevoeld wordt. Er is geen verschil in mate, maar in soort tussen de gewone verstandsraadels en het goddelijk mysterie. Zuiver en scherp voelt Augustinus dat aan in een zin, die Otto hier treffend citeert: *Wat is het, datgene wat in vlagen licht over mij komt en zonder mij te kwetsen mijn hart doorschiet? Huiveren doet het mij en ontvlammen: huiveren omdat ik er zoveel van verschil, ontvlammen omdat ik er zo op lijk* (Belijdenissen XI-9). Dit is

het soort emotie die het niet-rationele numineuze aan het mysterie geeft. De indrukwekkende macht van de heiligheid Gods komt prachtig tot uitdrukking in een van de reien uit Vondels *Lucifer*:

Wie is het, die zó hoog gezeten,  
 Zó diep in 't grondeloze licht,  
 Van tijd noch eeuwigheid gemeten,  
 Het al omvat? Geen tegenwicht,  
 Houdt hem in stand, geen macht van buiten  
 Steunt hem, die in zichzelf bestaat,  
 Maar heel de schepping kan omsluiten  
 Zodat niets wankelt, niets vergaat.

Terzijde: In vervolg op deze opmerkingen van dr. Groenewegen heeft Otto de *Zang der engelen* in latere drukken van *Das Heilige* opgenomen in het hoofdstuk *Numineuze Hymnen* (bladzijde 56 van de Nederlandse uitgave): *Inderdaad een zang, die misschien nog klankvoller zingt van hetgeen zich niet laat uitspreken.*

Wordt het mysterium enerzijds als tremendum, als een terugwijzing uit de sfeer van het heilige gevoeld, anderzijds is het aantrekkelijk, boeiend en meeslepend: het fascineert. Dat is de opmerkelijkste contrastharmonie van het numineuze, die in elke fase van godsdienstontwikkeling te vinden is. Het ootmoedigst ontzag dat in de vreze Gods wegzinkt, is tegelijk een oneindig verlangen één met God te willen zijn, dat tot een Dionysische (uitbundige) gevoelsweelde stijgen kan. Een reeks rationele voorstellingen van Gods hulp, goedheid, liefde, genade drukken in haar voller wordende klank reeds uit dat zij parallel lopen aan al voller gevoelens van vertrouwen, vertroosting, geluk en oneindige dank. Zoals ook omgekeerd de gedachte van Gods toorn de rationele uitbeelding is van gevoelens van verwijdering, verworpen zijn, ellendig zijn. Het zijn de twee polen van het religieus bewustzijn. In de gewone religie is de een niet zonder de andere. Hier kunnen de eenzijdig

georiënteerde gelovigen leren hoe psychologisch onjuist het is wat men van elkaar overschrijft ten gevolge van rationalisering en theologisering, dat de staat van hoogste geluk alleen door het dal van ongeluk heen te bereiken is. Het een is geen voorwaarde voor het andere, en geen 'innerlijke breuk' is de weg tot de volheid van de genade. Wie het heilige nog niet ervaart, heeft breuk noch genade. Wie in die zin God beleeft, heeft ze beide. Dieper wetenschappelijk inzicht kan ons genezen van vertheologiseerde religie, zowel van de ethische als van de rationele soort.

Maar het heldere inzicht dat godsdienst slechts ten dele een noodgevoel is, en hulp, verzoening, verlossing zoekt, dat het altijd ook, onafhankelijk daarvan en even krachtig als bewust godsgeluk is, een God zoeken, niet voor onszelf maar voor Hem, werpt een nieuw licht op de tweezijdigheid van alle cultus (aanbidding). Al in de eerste magische vormen, waarin de mens zich óf door bezweringen, wijdingen, enzovoort, één maakt met het numen óf sjamanistisch zich laat vervullen, in bezit nemen, in extase brengen door het numen, ontdekken wij nu iets van een echt numineus gevoel. De magie past er de praktijken van toe voor buitenreligieuze doeleinden. Maar zodra het om zichzelf wordt gezocht, bij toenemende zuiverheid en diepte, of het dan door ascese, door cultische handelingen of op andere wijze gezocht wordt, de gelukkige uitkomst wordt ervaren als een geheimenisvolle staat van hoogste geluk, God in ons en wij in God.

Alle kennis van 'hemelse waar' zijn slechts niet tot het wezen doordringende gedachten van wat het verstand er van kan begrijpen. Het numineuze zelf blijkt aan 't eind van de ontwikkeling te zijn: 'vrede die alle verstand te boven gaat'.

## 5 HET BETOVERENDE

Dat is wat Otto het *fascinosum* van het numineuze noemt. Het leeft sterk in de bewuste dorst naar God en in het diepe gevoel 'ik heb God, dat is genoeg – ik wens niets daarbuiten'. Maar het ontwaakt



al in het plechtig-ernstige van stil-devote geestelijke ontwikkeling tot het Heilige en het zou, in de christelijke cultuur, opgewekt en gevoeld dienen te worden in de blijde ernst en stille aandacht van de eredienst. Wordt het overvloedig (*überschwänglich*), dan wordt het een zwelgen in mystiek. Maar iets van die mystieke exaltatie is in alle diepe en zuivere religieuze ervaringen te vinden. Het is de innige ontroering van gelukzaligheid, die je in vervoering brengen kan, van ervaringen van genade, verlossing, wedergeboorte in christendom en boeddhisme. Zo lang men, ik zeg het met Otto, in de godsdienstwetenschap en de dogmatiek nog bezig is een geloof binnen de grenzen van enkel het verstand (*Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*) te construeren, weet men er geen raad mee en wordt het betoverende verkeerd beoordeeld. Otto vergelijkt het met het maken van een beschrijving van het lichaam, maar dan zonder hoofd. Tenzij men het specifiek religieuze geluk, het 'heilige' in onderscheiding én van het rationele én van de buitenreligieuze gevoelswaarden in alle bekeringsgetuigenissen aanwijst, is de levenskern niet gevonden. Dat fascinosum is in het christendom en in het boeddhisme anders tot uiting gekomen. Ik meen evenwel dat Otto ten onrechte daar een kwalitatief verschil zoekt; beide zijn in innerlijk karakter gelijk, alleen de begripsbeschrijvingen verschillen. Toen Otto een boeddhistische monnik vroeg wat het Nirvana was, antwoordde deze hem plechtig fluisterend: 'blissunspeakable'. Ik heb in diepe devotie, en met zacht stralend gelaat verzonken in de altaargeheimenis of in de tegenwoordigheid van de Christos en de heiligen dezelfde echt numineuze 'onuitsprekelijke gelukkige uitkomst' aanschouwd. En is de protestante 'onverdiende zaligheid', die men althans zingend zegt 'van God genoten te hebben' iets anders? [...]

## 6 EVOLUTIE

De hele analyse van de complexe gevoelens van het Heilige heeft ons telkens tot het inzicht gebracht, dat het numineuze een niet

uit andere gevoelens afleidbare bewustzijnsinhoud met een eigen en oorspronkelijk karakter is. Daarin ligt een correctie van de evolutietheorie, die door Otto niet overal wordt aanvaard. Evenals het plichtsbef is het een primair psychisch gegeven, dat alleen uit een specifieke eigenschap in onze geestesaanleg ‘ontwikkeld’ kan worden. Het historische proces van de evolutie wijst er wel op, dat er in ons gevoelsmatige bewustzijn, net zoals in ons intellectuele leven, een wet van associatie bestaat. Verwante gevoelens roepen elkaar op. Zo kan het zuivere schoonheidsgevoel van het verhevene numineuze gevoelens opwekken. En de aandacht kan gemakkelijk van het ene gebied in het andere overgaan. Maar het is een onjuiste en botte psychologie dit voor te stellen als een overgang naar het niet-religieuze gevoelsleven. Niet het gevoel, maar de mens gaat over, omdat een potentieel innerlijk vermogen overgaat in een actuele toestand, populair gezegd, omdat ontwaakt wat slaapt. Hoe belangrijk deze waarheid is, ook in verband met het door Otto niet nader aangewezen verschil tussen mensen in aanleg tot religie, op dit gebied van het gemoed zeker niet minder aantoonbaar dan overal elders, moet wel worden ingezien.

## 7 GODSDIENSTIGE WOORDENPRAAL

Maar nog leerzamer, zeker voor hen die nog met een schuldgevoel worstelen, is de blik op het Heilige als numineus waardegevoel. In zijn scherpste tegenstelling is het 't gevoel van het onwaardige, erbarmelijke, ellendige, profane van mens en wereld tegenover het glorieuze *tu solus sanctus* (alleen het heilige is heilig). Heel zuiver voelt Otto het aan: dat ‘sanctus’ is niet ‘volmaakt’, niet ‘mooi’, niet ‘goed’. Dit zijn slechts beschrijvingen van geleende begrippen die verwijzen naar het verwante en toch weer typisch religieuze ‘heilig’. Wordt nu die numineuze sfeer toegepast op de ethiek, dan pas is het kwaad ‘zonde’ geworden. Hier wordt op andere wijze bevestigd wat ik zo heb uitgedrukt: Schuldgevoel (zondebewustzijn) is het religieus geworden besef van morele verderfelijkeid. Het

treedt bij de vrome op als een onmiddellijk en karakteristiek waardegevoel, en is geenszins de vrucht van zelfbeinning op het eigen doen en laten (de eigen moraal). De leer dat de zedenwet de mens eerst tot een innerlijke ‘breuk’ brengt en hem dan doet uitzien naar goddelijke genade en verlossing, is een dogmatische constructie en een psychologische vergissing, niets meer. Zeer terecht wijst Otto er op, hoeveel hoogstaande naturen er zijn met een diep besef van eigen tekortkomingen, bij wie het nooit tot een ‘breuk’ komt, en die hun bevrijding vinden in discipline, strijd en werk, omdat de echt numineuze bevrijdingsbehoefte ontbreekt. Hij had erbij kunnen voegen dat godsdienstige woordenpraal van zonde, bekering en verlossing en de neiging om het religieuze leven weer te binden aan dualistische, niet te bepalen (indeterministische) en supranaturalistische voorstellingen van Gods genadewerk aan de zondaren, amper waarborg zijn voor de diepte van godsvrucht en morele ernst, naarmate het wezenlijk godsdienstige meer gerationaliseerd en verdogmatiseerd blijkt. De christelijke dogmatiek heeft, zegt Otto terecht, het echt numineus gevoel van Gods vergevingsgezindheid uit de mystieke sfeer naar het rationeel-ethische overgebracht en tot moreel-religieuze begrippen bewierookt (abgewalmt). Zo echt en onmisbaar ze daàr zijn, zo ongezaghebbend (apocrief) zijn ze hier.

[Vergelijk: *God heeft geen geheimen. Hij leidt je niet door een wereld van ellende, om je pas op het eind van de reis te gaan vertellen waarom Hij je dit heeft aangedaan* (ECIW T-22.1.3:10-11)].

## 8 VERZOENING EN BEVRIJDING

Het diepe mysteriegevoel van verzoening en bevrijding is de kern van elke cultuur. Het is het *actus purus* (voleindigde werkelijkheid), de spontane intuïtie van het godvruchtig gemoed. Wat er ooit over geschreven is, is de hoofdzaak niet. Ware er niets over geschreven, het kon heden geschreven worden. Want levend geloof is meer dan het zoete optimisme van de Lieve-Heerstemming; het is de gewel-

dige paradoxie en ambivalentie van het afstandsgevoel tussen de mens 'uit stof en as' en de heilige God en het geborgen zijn in de oneindige rechtvaardigheid van de 'Vader', die zichzelf openbaart in Woord en Geest en ons in het 'zoonschap' (de verwezenlijking van de Christusgedachte) wijdt, boven de profane wereld uittilt en in Zijn Liefde bewaart. Het geloof van zijn schijnbare tegenspraak te beroven is het aanpassen van de werkelijkheid door die beperkingen op te leggen. Dat velen het numineuze niet meer beleven en er wantrouwend tegenoverstaan heeft twee oorzaken. Het echt religieuze is gemoraliseerd: en wie in God niets meer bezit dan een persoonlijke morele wereldorde, weet er geen raad mee. En het is gerationaliseerd: en wie door prediking, onderwijs en theologie deze intuïties van het gemoed slechts als begrippen en speculatieve theorieën heeft leren kennen, die komt aan het zuiver gevoelsmatig 'weten', dat ons geluk te vinden is in het donkere gedeelte van dat eigen gemoed, niet gemakkelijk toe.

Rudolf Otto's *Das Heilige* bevat in zijn scherpe en heldere vorm talloze gedachten, die werken als lichtstralen in schemerige hoeken. Je ziet allerlei bekends, maar het wordt nieuw en belangwekkend tegen de fraaie diep doorlichte achtergrond. In het tweede gedeelte van zijn boek toetst Otto zijn resultaten aan de empirisch gegeven uitingen van het numineuze, de directe en de indirecte, in de religieuze kunst, in de bijbel en in oud en nieuw christendom. Of juist: hij laat op al die gebieden hier en daar even een straal vallen van het ontstoken licht, bijna nooit zonder verrassend effect. Daarvan ten slotte nog enkele proeven.

Wanneer ik als hoofdgedachte de stelling noem dat het Heilige psychologisch te beschouwen is als 'een categorie zuiver a-priori' (a-priori = al datgene wat zeker is buiten alle ervaring om) is dit een kantiaanse term. Rudolf Otto: *Religion fängt mit sich selber an* (geloof begint begint met het geloof zelf). Het is een oorspronkelijk, in de menselijke ziel ingebed gegeven met redelijke én onredelijke aspecten. De daar al optredende ideeën zijn niet af te leiden uit

ervaring, maar als producten van *reine Vernunft* (zuivere rede) uit oorspronkelijke aanleg geboren. Maar dieper dan deze liggen de momenten die buiten het verstand vallen, de *reine Gefühle*, (pure gevoelens), die eveneens hun eigen geestelijke oorsprong hebben. Dat is het numineuze, een verborgen, zelfstandige bron van beelden, gevoelens en klanken met een eigen oerkracht en wetmatigheid, die uit niets anders afleidbaar is en waarvan het geen zin heeft een diepere verklaringsgrond te zoeken dan de menselijke geest met zijn aanleg, werkingen en wetten.

## 9 GODSDIENSTPSYCHOLOGIE

De oudere godsdienstpsychologie kon niet inzien dat religieuze voorstellingen, begrippen en handelingen slechts ideogrammen (beeldtekens) van het gevoel waren. Ze werden deels op hun kenniswaarde onderzocht en anderdeels tot niet-religieuze begrippen herleid. Zo werd het buitenredelijke element van de religie in zijn eigen karakter niet onderkend en kwam het nooit tot een juiste analyse van het diepst en oorspronkelijk bewustzijn. Achter al die rationele omhulsels en begripsovereenkomsten het pure religieuze te hebben ontdekt, het zo helder aanwijzen als binnen de denktaal maar mogelijk is, het zo veelzijdig te hebben gezien en toch in zijn wezenseenheid te hebben begrepen, en het ter verheldering van ons inzicht zo genuanceerd te hebben ontleed, dat is de blijvende waarde van dit superieure werk van Rudolf Otto.

Voor de wetenschap is dit genoeg. De directe winst, ook voor hen die het slechts om meer inzicht in de wereld van de religieuze verschijnselen te doen is, ligt voor het oprapen. De dogmatiek, de prediking en het godsdienstonderwijs hebben bijvoorbeeld nooit raad geweten met het begrip van Gods toorn. Wie er een projectie inziet van de numineuze *tremor*, zal er het eeuwig religieuze in ontdekken en in het geestkrachtige (energetische) moment de samenhang met het geloof in Gods liefde ontdekken. Wat voor de geschiedenis een sprong is die je evolutionistisch als mutatie voor

kan stellen zonder er een wezenlijke verklaring aan te geven, is door de psychologie als een innerlijk levensverband ontdekt. Het historisch ontwikkelingsbegrip laat ons voor onbegrijpelijke transformaties staan, maar de psychologische wetten van associatie ook in het gevoelsleven laten ons als een innerlijk groeiproces het ontwaken en de veelzijdigheid van dat stuk gemoedsleven zien. De diepere grond van dogmatische geschillen als de predestinatie (goddelijke voorbeschikking), en de kwestie van het wonder en het overbodig worden van alle supranaturalisme worden duidelijk aangetoond. Het echt religieuze, zowel in de aanbidding van monsterachtige godsvoorstellingen als in de verhevenste kunst, wordt hier tastbaar gemaakt. Boven de gewone woord- en begripsexegese uit, weet Rudolf Otto achter de bijbelse termen en begrippen, welke onze verrationaliseerde theologie als adequate uitdrukking beschouwt en als theorieën behandelt, het nooit verstandelijk omschrijfbaar gemoedsleven, waar het Oude en het Nieuwe Testament van overvloed, aan te wijzen. En haast nog treffender is de psychologische verklaring toegepast op een religieus genie als Luther. Zijn wonderbaarlijke veelzijdigheid laat ons historisch op onverzoenlijke en onbegrijpelijke tegenstellingen staren, die toch uit de volheid van zijn numineus bewustzijn zeer goed verklaarbaar blijken. Otto's heldere kijk op de ontwikkelingsgeschiedenis van de godsdienst beschouwt niet eenzijdig de verschijnselen van de rationalisering en moralisering van het numineus gevoelsleven. Otto ziet hoe dit diepst en meest oorspronkelijk element van de religie nooit verdrongen wordt, maar langzamerhand in samenhang met de eveneens zich ontwikkelende redelijke en morele factoren zijn kracht openbaart, de sfeer van het Heilige breder en zuiverder maakt, om zich uiteindelijk in zijn volle levensmacht te doen laten gelden. Verschillende historische gegevens van de 'primitieve' godsdienstvormen worden onder deze zielkundige belichting nieuw en beter begrijpbaar. Maar bijzonder leerzaam en van de meest onmiddellijke praktische waarde blijft het diepe inzicht

in de wereld van de geloofsgedachten, een inzicht dieper dan ons door de gebruikelijke 'historische reconstructie met filologische middelen en met het vervlakte gevoelsleven van onze niet meer naïef te noemen hedendaagse cultuur' wordt geschonken. Logisch dat het christendom hier zijn voordeel mee kan doen. Vooral omdat niet de ene eenzijdigheid door een andere gecorrigeerd wordt, maar het religieus gevoelsleven juist in zijn hogere ontwikkeling in onverbreekelijke samenhang met de redelijke en zedelijke factoren van de godsdienst wordt gezien. Waardoor dan ook de 'realisering van de Christosgedachte' dichterbij komt. Rudolf Otto's *Het heilige* is een voortreffelijk voorbeeld van hoe nieuwe wegen tot nieuwe uitkomsten leiden. De angst dat psychologische analyses en geschiedkundige kritiek het tedere weefsel van de geloofsbeleving kan ontrafelen is ongegrond, integendeel, Rudolf Otto laat met *Het heilige* zien hoe denkend *einfühlen* (inleven) van het heilige ons dichterbij het heilige brengt.

1 Rudolf Otto: *Het heilige*, pagina 14

Uit: *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 6 (1917): 225. [Dit tijdschrift verscheen in de jaren 1912-1946 bij Tjeenk Willink, Haarlem en was de voortzetting van: *Teyler's theologisch tijdschrift*.]

Dr. H. IJ. Groenewegen (1862-1930), hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium te Leiden, gaf naast de theologie de godsdienstfilosofie een centrale plaats. Hij stelde deze als een *metaphysica sui generis*, een Zijnsleer van eigen aard en daarom van eigen draagkracht.

## GEEN GODSDIENST ZONDER MYSTIEK ELEMENT

Gezien de gemeenschappelijke aanleg van de mensen hebben godsdienstpsychologen als Rudolf Otto in zekere zin het recht om uit de individuele ontwikkeling een conclusie te trekken, met betrekking tot de daarmee overeenkomende gebeurtenissen in de mens in het algemeen, dus ook in de ziel van de vóórhistorische mens.

Dat een intuïtie, of zo men wil, een bezinning over de oorsprong en de zin des levens, over de raadselen van de kosmos en van het eigen innerlijk, over geweten, liefde, dood reeds mogelijk is bij eenvoudige natuurkinderen, leren reeds hun mythen en leren vooral hun voorstellingen en namen van de Oervader en Maker, Heer en Waker der zedenwetten. Hierin treffen we op de een of andere manier reeds het beginsel aan dat bij de cultuurvolken tot de zogenoemde godsbewijzen van het logische denken is uitgebreid. En in het algemeen kan men in de mythen, zoals Th. W. Danzel<sup>1</sup> fijntjes opmerkt, niets anders herkennen dan 'de eerste onbeholpen opwellingen van een ontwakende causaliteitsdrift'. Wil men hoofdzakelijk vanuit moderne denkwijzen gissen naar het verloop van zulke beschouwingen, dan zal er veel sprake zijn van een vaag afhankelijkheidsgevoel, van verhelderende en verhelderde stemmingen, dromen, verlangens, mystieke aandoeningen; en de suggestieve gedachten-gedichten der mystiek van de oertijd zullen per saldo uitlopen op wat men zo ongeveer 'goddelijke wereldgrond' zou kunnen noemen, die ten grondslag ligt aan het geheel der verschijnselen.

Zo heeft Rudolf Otto in geestrijke intuïtie uit innerlijke wezenschouw het worden der religie van het irrationele gevoel van de oertijd tot de doordachte godsídee bij de cultuurbegaafden plausibel gemaakt. Het elementairste in het religieuze leven zou dan de 'stupor' zijn, het huiveren voor een werkelijkheid die op de achtergrond van de verschijnselen staat en waaruit alles voortkomen moet dat de mens zelf niet bewerkt heeft. Iets geheimzinnigs ach-



ter de zichtbare wereld, een onzichtbare, maar werkelijke macht 'geheel anders' dan wat ogen zien, oren horen, zintuigen voelen, hoger, machtiger, angstaanjagender, ijselijker en tegelijk zoeter: de macht, de heiligheid, de goedheid zelf – in één woord: het Goddelijke.

Men moet hier de geestrijke analyse in Rudolf Otto's *Das Heilige* erop nalezen. En we vinden ook inderdaad bij de natuurkinderen ongeveer alle daar genoemde elementen bijeen in het fundamentele gevoel van het 'sidderen' of van de 'verbazing', nu eens meer het één, dan meer het andere – tot op het éne beslissende onderscheid: de levensbeweging der werkelijke primitieven (voorzover wij over de tegenwoordigen een conclusie kunnen trekken) is wezenlijk naïever, bemint meer het zinnebeeldige, concrete, zichtbare; heeft tot haar object niet een vaag 'goddelijk' iets, maar een duidelijk omschreven 'hoogste wezen' met het karakter van 'persoonlijkheid': de geweldige, niet 'het' geweldige; de levengevende, niet 'het' leven; de goede, niet 'het' goede; de heilige, niet 'het' heilige.

Kortom: God wordt waargenomen en de gemeenschap met Hem verlangd. In elk geval is er zoveel fundamenteels in de religiepsychologie van de Marburger, dat men haar niet meer ontberen kan. Niemand zou nog de godsdienstpsychologie zonder een mystiek (buitenredelijk) element willen opbouwen.

1 Th. W. Danzel:

*Magie und Geheimwissenschaft*, 1924

*Der magische Mensch*, 1928

*Symbole, Dämonen und heilige Tiere*, 1930

Otto Karrer (1888-1976): *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, 1934

*Het religieuze in de mensheid en het christendom*, Bilthoven 1939

DE SLEUTEL LIGT IN DE MYTHOLOGIE. De mythen vragen om een serieuze interpretatie ten opzichte van de objectieve realiteit, ze moeten niet worden behandeld als pure poëzie zonder enige kern van waarheid, als louter en alleen een spel van de verbeelding!

De versiering die de kern omhult mag zo fabelachtig, fantastisch onlogisch en fragmentarisch zijn als men maar wil. Maar dit doet niets af aan het feit dat de populaire mythologie vertelt over een onzichtbare werkelijkheid, en van mysterieuze 'gedaanten', let wel het gaat over gedaanten, en niet over 'krachten' die overal aan het werk zijn. Alles leeft en bezit een ziel. De wereld is vol geesten en zielen. De mythes vertellen erover. Wie heeft deze mythen uitgevonden? Niemand. Omdat uitvindingen arbitrair zijn, fictie zijn. Maar deze verhalen zijn geaccepteerd als een onbetwistbare waarheid door diegenen die ze vertellen en door het publiek. De psychologie van het primitieve dwingt hem om dingen op die manier 'magisch' te bekijken. Wat in onze meer ontwikkelde en meer individualistische psychologie het 'onderbewuste' is geworden waarin het collectieve leven van onze voorouders nog steeds werkzaam is, is eigenlijk de normale psychologie van het primitieve, een staat van 'natuurlijk slaapwandelen' met zijn specifieke vormen van gevoeligheid, telepathie en tweede gezicht, een directe erkenning die verwant is aan de ervaring van de kunstenaar als hij het totale beleeft in de delen, de essentie ziet in de meervoudigheid van het detail.

Otto Karrer: *Religions of Mankind*, 1945



\*EIDETIEK (pagina 56): door de Duitse psycholoog en filosoof Erich Jaensch (1883-1940) gevormd van het Griekse *eidētikos* (abstract): betrekking hebbend op of voortkomend uit aanschouwing; leer van het vermogen om vroeger waargenomen objecten later weer voor de geest te halen.

## 1 RELIGIE ALS OPPERVLAKTESTRUCTUUR

Shakespeare zegt: 'De geur van de roos verandert niet als je haar naam verandert'. Dit gezegde zou ons moeten helpen om steeds het onderscheid voor ogen te houden tussen de ervaarbare geur (de dieptestructuur) en de bespreekbare naam (de oppervlaktestructuur), waarmee deze in een bepaalde cultuurcontext wordt aangeduid en nader beschreven in haar verschijningsvorm. Geloven wordt nog veel te veel beschouwd als propedeuse tot het rationeel verklaren (*credo ut intelligam*), of als het zich neerleggen bij a-rationa-liteiten (*credo quia absurdum*), in plaats van als 'love', het houden van de geur van de roos.

Religie is als oppervlaktestructuur steeds ingebed in een culturele context. In deze context wordt het onnoembare Mysterie 'verbeeld' in symbolen en de omgang met het heilige in liturgieën. Paul Tillich betoogt dat 'God' een naam is voor de oneindige en onuitputtelijke diepte en grond van het zijn: 'Die diepte is wat het woord God betekent. En als dat woord voor u niet veel inhoud heeft, vertaal het en spreek van de diepte van uw leven, van de bron van uw wezen, van uw einddoel, van wat u zonder enig voorbehoud ernstig neemt. Om dat te kunnen moet u wellicht alles vergeten wat u gewoontegetrouw over God hebt geleerd, misschien zelfs wel het woord zelf.

Uitgaande van de grondidee dat het Mysterie per definitie onkenbaar en onbeschrijfbaar is en wetend dat de zuivere ervaring ervan, de *unio mystica*, een uiterst zeldzame bewustzijnssituatie aanduidt, proberen wij er door middel van 'verbindende tekens' mee in relatie te treden, en daardoor onze gemoedsgesteldheid (*Stimmung*) in overeenstemming te laten komen (*stimmen*) met een bepaald facet van de alter-intentionaliteit (andere of hogere gerichtheid).

Ook onze concepten zijn dan niet meer dan dat soort tekens. In feite is ook het concept 'God' en het woord 'God' niet meer dan een teken (alias) dat verbindt met de werkelijkheid 'God'.

Maar hoe ontstaan dan deze symbolen? Wij kunnen alleen tekens

ontwerpen – in een visionaire eidetische\* act weliswaar – vanuit het beeld dat we van onszelf hebben, al onze verbeeldingen zijn in feite metaforen van de fenomenaliteit. Het is dus in zekere zin waar dat de mens ‘God’ – als godsbeeld – heeft geschapen naar zijn eigen beeld en gelijkenis.

Uitgangspunt hierbij is dat het *Mysterium mundi* voor onze rationaliteit altijd zal blijven: *x ignotum, sunyata* (=conceptuele leegte), *deus absconditus*. Anderzijds is het voor de religieuze mens de *real reality*. Bij de mens is duidelijk een drang aanwezig om achter de fenomenaliteit op zoek te gaan naar de echte realiteit, vooral als hij de wereld der verschijnselen als een maya-wereld, een schijnwereld beschouwt. Een realiteitsbewustzijn dat de verzameling van de fenomenen (de golven op de oceaan) als reëel beschouwt, bedriegt zichzelf.

Bij de zoektocht naar de diepere realiteit (die van de oceaan) treedt het Mysterie zelf op als Grote Attractor. Het is immers de oceaan die de golven genereert, of het absolute dat de fenomenen doet ontstaan. Of we dit schepping noemen of emanatie (onzichtbare uitstroming) of kwantumfluctuatie van het Niets, hangt samen met het beeld dat we ons van dit absolute vormen: een persoonlijke God, Brahman (in de hindoe-mystiek de Geest van het universum, transcendent en inherent) of het homogene energieveld.

Het Mysterie heeft niet alleen de golven gegenereerd, het trekt ook in een overweldigend kosmisch gebeuren alles weer naar zich toe: het is niet alleen de Grote Emanator, maar ook de Grote Attractor. Dit kosmisch proces heeft zijn (voorlopig) culminatiepunt in de mens gevonden. Na een lange evolutie is er een wezen ontstaan dat door het Mysterie ‘gestemd’ wordt en zo in een zelftranscendente beweging betrokken wordt op dit Mysterie, dat zich aandient als het Andere.

Dit Andere is ons onder verschillende vormen bekend:

**ALS HET ANDERE**

Als dusdanig drukt het zich uit in de Natuur, die als een ‘vanzelf

zo' wordt ervaren, een mysterie dat voor ons verstand slechts gedeeltelijk peilbaar is. Chuang-tse zegt: 'Het is te danken aan het feit dat jouw voeten op aarde maar een kleine plaats innemen, dat er zoveel ruimte is waar je in kan rondwandelen; het is te danken aan het feit dat jouw verstand maar in zo weinig dingen kan doordringen, dat je weet wat het Mysterie van het bestaan is.' Aldus ontstaat een op de natuur betrokken vorm van religiositeit, die theologisch geïnterpreteerd wordt als pantheïsme of pan-en-theïsme, als de leer van 'deus sive natura'. Het Chinese taoïsme is het duidelijkste voorbeeld van een natuurreligie: de sacraliteit van het bestaan ligt in de kosmos zelf en drukt zich daarin uit als de ondoorgrondelijke dynamiek van het Tao. Religieus leven bestaat er dan ook in met dit mysterie in resonantie te blijven en zijn ordepatronen niet te verstoren. Deze vorm van religie, die eigen is aan zogenaamde natuurvolkere, is vrij gemakkelijk toegankelijk, omdat wij omgeven zijn door het mysterie van de natuur zelf.

#### ALS DE ANDERE

Als dusdanig drukt het zich uit in het mysterie van de mens als persoon. Het meest wonderlijke is dat elke mens een eigenheid is, onderscheidbaar van alle anderen, en dus met een specifieke 'opdracht' van de hemel. Dit bewustzijn persoon te zijn, dit persoonlijkheidsgevoel, wordt overgedragen op het Mysterie zelf, dit dient zich dan aan als een persoonlijke God. Zoals mensen wetten opleggen aan mensen, legt God zijn eeuwige wet op aan de mensheid. De zuiverste vorm van deze personalisatie van het Mysterie vinden we in het monotheïsme. Dat wordt verder ingekleurd door de culturele traditie: zo is de God van de bijbel aanvankelijk voorgesteld als een koning der koningen, een beeld dat later uitgezuiverd wordt bij de profeten; in het christendom wordt hij een vader, in de islam wordt hij eigenschapsloos.

#### ALS 'DAS GANZ ANDERE' (RUDOLF OTTO)

Wanneer je in relatie treedt tot het Zijn in zijn totaliteit (dat is het

Zijn dat ook het Worden omvat, het dynamische zijn dus, waarin het statische zijn uitsluitend gezien wordt als overgangsmoment in het proces van het worden), bevindt men zich op het domein van de mystiek die men *oneindigheidsmystiek* noemt. Hier probeert men een eenheidservaring met de eigen diepste natuur, met de eigen boeddha-natuur te realiseren. Deze boeddha-natuur is één met het Mysterie zelf, zoals de natuur van elke golf de oceaan is. Dit is de kerngedachte van de Vedanta, die leert dat atman identiek is aan brahman; van het boeddhisme, dat leert dat anatman identiek is met sunyata en van de westerse mystiek, die de *unio mystica* met God kent.

Tussen deze drie fundamentele godsbeelden bestaan vele overgangsvormen die we hier alleen opsommen: mana, devata, polytheos, henotheos, monotheos, deitas (brahman), adeitas, (Nicht-gott), N-iets (sunyata). Ook bestaan er brugvormen: het andere en de andere worden gecombineerd in het Ierse christendom en mischien ook bij Franciscus en Giordano Bruno; het andere en 'das ganz Andere' bij de Zenboeddhisten; de andere en 'das ganz Andere' in de christelijke mystiek en in de soefimystiek.

Op grond van de plasticiteit van de transcendente gemoedsgesteldheid (*Stimmung*) word ik door deze verschillende verschijningsvormen (*Gestaltungen*) van het Mysterie telkens anders gestemd: nu eens ervaar ik het als 'goddelijke natuurkracht' (*deus sive natura*), dan weer als 'goddelijke openbaring' (*deus revelatus*), of dan weer als 'goddelijk geheim' (*deus absconditus*). Precies omwille van mijn wisselende stemming is – vanuit het standpunt van de comparatieve filosofie benaderd – niet één van deze godsbeelden exclusief. Vanuit het filosofisch standpunt, dat uiteraard sterk verschilt van het religieuze standpunt, zijn ze zonder meer met elkaar in overeenstemming te brengen. Alleen als er 'theologische verharding' optreedt, verdwijnt de soepelheid.

RUDOLF OTTO heeft zich in zijn belangwekkende boek *Das Heilige* in het numineuze verdiept en heeft laten zien dat mensen, wanneer

Ook wanneer ik op grond van culturele traditie voor één van deze godsbeelden gekozen heb, kan ik best aannemen en waarderen dat men in een andere traditie voor een ander beeld gekozen heeft, en stel mij derhalve noch agressief, noch gelijkhebberig, noch proslitisch op tegenover andersdenkenden. Ik weet immers dat, wanneer ik volmaakt religieus zou zijn, dat wil zeggen de totaalervaring van het Mysterie zou hebben, ik zou erkennen dat 'er in het huis mijns vaders vele woningen zijn'. Vermits ik dit niet ben, leef ik toch in het besef dat het godsbeeld dat ik op een bepaald moment kies, afhankelijk is van de stemming waarin ik mij bevind, en dat deze stemming zeer wisselend is. Ook leef ik in het besef dat de context waarin ik mij bevind bepalend is voor het godsbeeld waarin ik mij het sterkst geborgen voel: het is voor mij een 'heim' binnen in het grote Ge-heim. Maar een filosoof is veroordeeld tot 'heimatloosheid', althans in zijn denken.

Het beeld dat voor mij relevant is, heeft meestal te maken met de eigen geestelijke situatie. Als ik mij bevind in het mysterie van de kosmos, waarvan de omringende natuur slechts een bescheiden deel is, dan ontstaat bij mij een natuurreligiositeit.

Deze kan pantheïstisch of pan-entheïstisch zijn. Vanuit mijn existentiële situatie als persoon, en geconfronteerd met de grenssituaties van het leven, verbeeld ik het Mysterie als een Persoon waarmee ik in relatie kan treden. Deze existentiële situatie wordt pas alter-intentioneel wanneer ik mijn eigenheid niet opvat als een individu, dat in zijn immanentie altijd ego-intentioneel is, maar als een persoon, die vanuit zijn eigenheid een transcendente opdracht heeft. Bij de mystieke ervaring treedt mijn eigen boeddha-natuur op de voorgrond en ontstaat een ervaring die men traditioneel als 'nirwana' aanduidt, dit is uitblussing van de individualiteit in anatman en van de duiding van het Mysterie in sunyata, de leegte.

Maar ook de ontdekking van het Mysterie krijgt daarbij onderscheidbare aspecten. Wij moeten ons altijd goed realiseren dat,

moest de oceaan niet golven, oftewel zichzelf niet leesbaar maken, men het bestaan van de oceaan niet eens zou kennen. In theïstische termen betekent dit dat, moest God niet geschapen hebben, er eigenlijk geen ‘god’ zou bestaan, omdat niemand dit Mysterie zou kunnen waarnemen of ervaren. Het Mysterie heeft zich eerst en vooral geopenbaard in de schepping of emanatie, die Novalis terecht de *oeropenbaring* noemt; dit revelatorisch proces (ontdekkingsreis) gaat nog steeds door in de evolutie. Daarom, kan men – met een beeld – zeggen dat de kosmos Gods buitenkant is. De openbaring *stricto sensu*, hetzij als propositionele, hetzij als heilshistorische intentionele (opzettelijke) openbaring, vindt steeds haar neerslag in heilige boeken, zoals de bijbel, de koran en de veda. In de oosterse mystiek wordt ook de plotseling geschonken persoonlijke verlichting als een openbaring van het Mysterie geïnterpreteerd.

## 2 DIVERSITEIT EN VERZOENING

Wanneer we religies vergelijken of zelfs tegen elkaar uitspelen in hun oppervlaktestructuur, dan zullen al onze vergelijkingsmodellen uitdraaien op conflictmodellen. Van twee tegengestelde ideeën moet toch één de juiste zijn. Dit heeft in de geschiedenis van de religies vaak aanleiding gegeven tot vreselijke a-religieuze ingrepen zoals de kettervervolging, de inquisitie en de jodenvervolging. Alleen het benaderen van deze problematiek vanuit de diepte-structuur kan een verzoeningsmodel voortbrengen. Daarbij gaat men uit van een idee die ik aan de kritische rationaliteit van Popper ontleen: dat ik, ondanks mijn eigen diepste levensovertuiging, steeds uitga van de idee dat de ander eigenlijk ook gelijk kan hebben. Een Japanse spreuk luidt: *De vinger die naar de maan wijst is de maan niet. De leer die naar het Mysterie wijst, is het Mysterie niet; het woord ‘God’ is God niet.*

Als het inderdaad de berg niet kan schelen van welke kant je hem beklimt, en iedereen de beklimming alleen vanuit zijn eigen dal



kan ondernemen, weten we toch dat we elkaar op de top van de berg zullen ontmoeten. Ik heb een poging gedaan om enkele aspecten van deze top te beschrijven:

Op de top zullen we vaststellen dat we – altijd al – allemaal hetzelfde hebben bedoeld, alleen spraken we verschillende talen en begrepen we de taal van de ander vaak niet. Wanneer de talen geen rol meer spelen en in de zuivere ervaring alle verbeelding en verwoording wordt opgeheven, is de verzoening bereikt. In de hoop op deze Grote Verzoening moeten we leven; in een diep respect voor de ander moeten we deze hoop gestalte geven.

Dit lijkt mij een opdracht van de comparatieve filosofie, die geen religie is, ook geen wereldreligie, maar een huis met vele woningen. In de Kuo-yü wordt gezegd: Indien er maar één toon bestond, dan bestond er geen muziek. Indien er maar één religie bestond, die alle andere heeft weten te verdringen, dan zouden we de menselijke symfonie met al haar diversiteit kwijt zijn en in een eentonige ijltje moeten verder leven. Diversiteit is het kenmerk van het menselijk bestaan in de oppervlaktestructuur, in de dieptestructuur vindt het de onderlinge verzoening.

Táhirih-lezing 1999, gehouden op 21 maart 1999 en gebaseerd op de publiek beschikbaar gestelde lezing op de wis-dag in 1997 te Amsterdam en gepubliceerd in *Gamma* 4/nr.2 van de Stichting Teilhard de Chardin, ten dienste van het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie.

Dr. Ulrich Libbrecht: *Inleiding comparatieve filosofie*

Deel I: Opzet en ontwikkeling van een comparatief model, Assen 1995

Deel II: Culturen in het licht van een comparatief model, Assen 1999

Dr. Ulrich Libbrecht (1928) begon met een regentaat Wiskunde. Hij studeerde Oosterse Taalkunde en Sinologie, promoveerde in 1972 cum laude aan de R.U. Leiden, op: *Chinese Mathematics in the 13th Century*. In 1972 werd hij hoogleraar met als opdracht sinologische studies, Chinese filosofie en Boeddologie aan de faculteit van Letteren en Wijsbegeerte te Leuven. Later kreeg hij de nevenopdracht Comparative Philosophy aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

## DESIDERATUM

In zijn boek *In den beginne was de mythe* formuleert Wim Thys een eigen visie op de betekenis van de *mythos* en op de ontwikkeling van de *logos* uit de mythologische bestaanservaring. Daartoe is hij geleid door bestudering van de *Philosophie der Mythologie* van Friedrich Schelling (1775-1854). Deze filosoof heeft zijns inziens een ‘mooi voorontwerp van de Freudiaanse Oedipushypothese’ ontwikkeld. Thys geeft een aanvulling op Rudolf Otto en voert een derde term in die het *tremendum et fascinatum* in zekere zin synthetiseert. Thys ziet het heilige ook als het *desideratum*, het voorwerp van ’s mensens verlangen naar de toekomst.

Zo formuleert hij uiteindelijk: Zoals in de individuele ontwikkeling van het kind de vader optreedt als wetgever, toonbeeld en belofte, zo manifesteert zich de goddelijke werkelijkheid of het numineuze als *tremendum*, *fascinatum* en *desideratum*, als overweldigende macht, als menslievende aanwezigheid en als beloftevolle toekomst. Tot die overtuiging heeft de confrontatie van Schelling en Freud ons gebracht. Dan komt Thys tot de volgende conclusie: De dynamische kern van de mythologie wordt naar onze overtuiging gevormd door de existentiële, onbewuste manifestatie van het numineuze als *tremendum*, *fascinatum* en *desideratum*. Uit de aanvankelijke heimwee naar het oerbegin van de geschiedenis wordt het verlangen naar volkomenheid in de eindtijd geboren. Maar in de tussentijd tussen het *paradise lost* en het *paradise regained* ziet de mens zich meer en meer op eigen verantwoordelijkheid en vrijheid aangewezen. In het hart van de heilige werkelijkheid ontwikkelt zich de autonome, profane geschiedenis van de mens. *Mythos* is de bakermat van *logos* geworden. Zo stelt Thys dat de menselijke werkelijkheid nooit radicaal kan ge-ontmythologiseerd worden. Want de mythologie is manifestatie van een licht dat nooit kan worden gedoofd.

Wie de mythe wil opruimen, doet de mens verdwijnen in een duisternis waar geen vrijheid en geen geschiedenis, maar ook geen openbaring meer mogelijk zijn.

De oorspronkelijke zinstichtende manifestatie van het numineuze gebeurt in de mythologie als het ware driedimensionaal. Dat bete-

kent dat de mens uit de oude tijdperken op drie manieren door het alomvattende heilige wordt getroffen of toegesproken.

In eerste instantie is het heilige het *machtige* dat alles beheerst. Omdat het betekenis is vóór alle betekenis die de mens kan geven en omdat het licht is waar zonder de mens zich niet oriënteren en plaatsen kan, voelt deze laatste zich aan de beschikkingen van het heilige overgeleverd, soms zelfs uitgeleverd. Die ervaring is uiterst belangrijk. Het heilige wordt door de archaische mens beleefd als absoluut ongenaakbaar, als macht die hem transcendeert. De mens mist elke greep op de openbaring van de goddelijke werkelijkheid die voor hem echter de levensruimte openmaakt. Daarom ervaart hij het numineuze als *tremendum*, als grootheid die ontzag inboezemt maar die soms ook doet huiveren. Rudolf Otto heeft de religieuze gevoelens die deze gestalte van het heilige oproept in het archaische belevingsveld mooi en accuraat beschreven. Het numineuze is het vreemde, het verwonderlijke. Het is het majestueuze en het overheerlijke. Maar het is ook kracht en sterkte, heer en meester, ontoegankelijke en onberekenbare macht. Zo jaagt het vrees aan en angst, soms ontsteltenis en afgrijzen. Het heilige stelt zijn wetten aan de mens. Dat het dan wel eens als demonisch wordt ervaren, spreekt vanzelf.

Aan de tegenpool van dezelfde manifestatie van het heilige ligt een andere religieuze beleving. Het numineuze is ook *levensnabije, geborgenheid biedende werkelijkheid* die heel het menselijk bestaan ompant en beschutting biedt. In die zin is het heilige een geruststellend mysterie, een menslievende aanwezigheid. De archaische mens is erdoor geboeid en gefascineerd. Het trekt de mens aan om er zich mee te identificeren. Als *fascinatum* roept het op tot vereniging en verbondenheid.

Wim Thys: *In den beginne was de mythe*, over de oorsprong van mythos en logos, Antwerpen 1976

Dr. Wim Thys (1940-1990) was docent Godsdiensfilosofie en ethiek in België.

### NATHAN SÖDERBLOM

Voor de relatie tussen theologische en godsdienstwetenschappelijke vraagstellingen in de tijd tussen de beide wereldoorlogen is, met name in het Duitse taalgebied, Nederland en Scandinavië, de invloed van enkele theologisch gevormde beoefenaars van de godsdienstwetenschap van belang geweest.

Nathan Söderblom (1866-1931) zag het gevoel voor het heilige en het onvoorwaardelijke als kenmerk van alle echte religie. Naar zijn mening dragen alle religies deze beide kenmerken; om die reden vormen zij een eenheid en zijn ze 'religie'. De verschillende religies krijgen een eigen geschiedenis naarmate zij een eigen gemeenschap vormen; daarmee worden zij historische religies.

Religie als zodanig is echter méér dan geschiedenis: de mystiek staat bijvoorbeeld geheel buiten de geschiedenis, terwijl de profeten de geschiedenis omgekeerd juist als een onderdeel van de religie beschouwen; de geschiedenis wordt door hen nu eenmaal als handelen Gods gezien. Söderblom maakt in de geschiedenis van de religies dan ook een duidelijk onderscheid tussen enerzijds *mystieke* en anderzijds *profetische* religie.

Voor Söderblom stond het vast dat de godsdiensthistoricus in de religies de doorwerking van de ene goddelijke werkelijkheid kan waarnemen, hetzij als een goddelijke zelfopenbaring, hetzij als een menselijke godservaring. Onder dit gezichtspunt kwam voor Söderblom de algemene godsdienstgeschiedenis in de plaats van de natuurlijke theologie en werd de godsdienstgeschiedenis dus een theologisch vak.

Söderblom werkte voor de oecumene van de christelijke kerken.

### RUDOLF OTTO

Belangrijk voor deze tussenperiode is ook de invloed van Rudolf Otto (1869-1937). Hij bouwde de leer van Troeltsch<sup>1</sup> betreffende het religieuze a-priori theologisch uit in de zin van het religieuze gevoel, en hij staat daarmee in de traditie van Schleiermacher. Op

grond van het religieuze gevoel is het mogelijk de religieuze verschijnselen ondanks hun veelsoortigheid toch als een eenheid te begrijpen. Deze eenheid van alle religie en van al het religieuze is voor Otto filosofisch en theologisch gegeven met de categorie van het heilige, die hij naast de kantiaanse categorieën van het ware, goede en schone stelt, die bij alle mensen aangeboren zouden zijn. Het heilige bestaat niet alleen subjectief, maar ook objectief en het wordt in de religieuze ervaring van het ‘numineuze’ door de mens als iets volstrekt anders, ja eigenlijk als hét Volstrekt Andere beleefd. Voor Rudolf Otto bezit dus de spontane religieuze ervaring eenzelfde zelfstandigheid als het ethische en esthetische. Zij onderscheidt zich van andere ervaringen door specifieke gevoelsreacties en in het bijzonder door het daarbij optredende bewustzijn van de mens, schepsel te zijn. Aan de godsdienstwetenschappelijke onderzoeker valt uiteindelijk de taak ten deel om door een eigen devinatie het heilige in het onderzochte religieuze verschijnsel te onderkennen. Otto fundeerde dit divinatievermogen in het religieuze a-priori. Door divinatie heeft de onderzoeker toegang, niet alleen tot uitdrukkingsvormen van religieuze ervaringen in de eigen en in andere religies, maar ook tot de grond van deze ervaringen zelf, dat wil zeggen tot het heilige. De idee van het heilige in het onderzoek van religies zou volgens Otto theologisch als de idee van het goddelijke moeten worden opgevat. Het heilige is wezenlijk niet-rationeel, maar het wordt met name in de theologie in rationele vorm uitgedrukt. De irrationele aspecten verdwijnen daarmee echter niet en doen zich in de religieuze ervaring steeds weer gelden.

Rudolf Otto zette zich in voor het wederzijdse begrip van religies in het algemeen.

1 Ernst Troeltsch (1865-1923) was theoloog, filosoof en socioloog in Heidelberg en Berlijn. Hij onderwees een ondogmatisch christendom en maakte de kerkgeschiedenis tot een onderdeel van de cultuurgeschiedenis.

## GERARDUS VAN DER LEEUW

In dit verband moet ook de Nederlander Gerardus van der Leeuw (1890-1950) worden vermeld. Hij is vooral bekend als een godsdienstfenomenoloog<sup>1</sup> van de neoromantische stempel, die het verstaan van een religieus verschijnsel opvatte en nastreefde als een persoonlijke ervaring die de onderzoeker bewust tot stand moet laten komen. Zoals Söderblom de algemene godsdienstgeschiedenis in de plaats van de natuurlijke theologie stelde, zo deed Gerardus van der Leeuw dat met de godsdienstfenomenologie. Deze laatste zag hij als de theologische discipline in brede zin, en wel als een tussenfase tussen de ‘feitenverklarende’ filologische en historische theologie enerzijds, en de ‘waarheidsdoorlichtende’ dogmatisch-systematische theologie anderzijds. Als ‘begrijpende’ wetenschap probeert de fenomenologie in de bonte, ja, chaotische wereld van de religieuze verschijnselen zinstructuren en zinsamenhangen bloot te leggen. Religie werd door Van der Leeuw opgevat als een confrontatie van de mens met een macht die hem te boven gaat en die zich aan hem openbaart, dus als een grenssituatie van het menselijk bestaan. Evenals voor Söderblom en Rudolf Otto, veronderstelt religie ook voor Van der Leeuw openbaring. Van der Leeuw heeft zich verder behalve met de godsdienstgeschiedenis – met name van Egypte en Griekenland – ook intensief beziggehouden met de bestudering van religieuze kunst en de liturgie.

1 Fenomenologie is de leer der verschijnselen. De godsdienstfenomenologie houdt zich bezig met de beschrijving en onderlinge vergelijking van godsdienstige verschijnselen.

Jacques Waardenburg: *Religie onder de loep* (*Religionen und Religie*, 1986), *Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Baarn 1990

Dr. Pieter Hendrik Jacques Waardenburg is hoogleraar Godsdienstwetenschappen aan de Universiteit van Lausanne.

## GODS HEILIGHEID

Het woord ‘heilig’ is niet zo gemakkelijk te omschrijven, het is een oerwoord dat je niet kunt terugbrengen tot andere woorden of categorieën. Het woord ‘heilig’ is een woord dat direct op God zelf teruggaat. Het woord ‘heilig’ is langs twee kanten benaderbaar. Het is benaderbaar langs de kant van de afscheiding (de etymologie van het Hebreeuwse woord duidt ook op die betekenis) en langs de kant van heelheid (waar juist de Nederlandse etymologie op duidt). God is de Heilige en daardoor afgescheiden, of beter: wij zijn afgescheiden van God. Maar we zijn geroepen tot heiligheid, tot de oorspronkelijke heelheid, in verbondenheid met God. Er is sprake van scheiding: het profane leven hoort (nog) niet bij God, het participeert niet in de heiligheid van God. Dit is de betekenis volgens de Hebreeuwse mythologie.

Het Hebreeuwse woord ‘kadosj’ (qadōsh) begint met een emphatische (nadrukkelijke) ‘k’ die alleen Semieten kunnen uitspreken; het is een heel zware ‘k’. Dan volgt een zachte ‘d’ en ten slotte een sisklank ‘sj’: ‘kadosj’. Het is als het ware een golfslag die begint met geweld, met een soort explosie, en die daarna zachtjes uitvloeit. Een prachtig beeld wanneer je denkt aan het visioen van Jesaja, van de serafs die ‘Heilig, heilig, heilig’ zingen (Jesaja 6:3). Eerst een geweldige knal, waarna het zachtjes uitstroomt. Het Nederlandse woord ‘heilig’ heeft, naar zijn grondbetekenis, iets te maken met heil en heelheid, in die zin dat het om een alomvattendheid, een totaliteit gaat. Het is interessant dat je in de twee talen twee totaal verschillende etymologieën aantreft die elkaar op een andere manier toch aanvullen.

De Duitse godsdiensthistoricus Rudolf Otto spreekt in zijn boek *Das Heilige* van ‘tremendum et fascinatum’. Deze twee liggen ongeveer op dezelfde lijn: het afschrikwekkende en het boeiende, fascinerende. Het is heel treffend wanneer je in het boek Exodus (Ex. 19-20) het verhaal leest van de verschijning van God op de berg Sinai. Je ziet daar twee bewegingen. Het wordt heel pakkend

beschreven: de theofanie (godsopenbaring) wordt aangekondigd met de opdracht voor Mozes het volk te heiligen. Het volk moet zich voorbereiden op de verschijning van God. Maar die voorbereiding houdt tevens in dat er afstand is. Er wordt een terrein afgebakend: het volk moet op afstand worden gehouden en op een bepaalde plaats blijven staan. Mozes heeft daarbij de grootste moeite. Het volk is zo gefascineerd dat het de berg wil opstormen, want het wil in contact komen met de heiligheid van God. Dan zegt God tot Mozes: dat kán niet, dat kost hun het leven. Ze zouden sterven als ze zomaar, onvoorbereid, de heiligheid van God tegemoet snellen. Theofanie heeft dus iets fascinerends voor de mens, maar tegelijkertijd iets afschrikwekkends: ze kan je het leven kosten. Achteraf, wanneer God dan werkelijk verschijnt, staat in Exodus dat het volk doodsbenauwd is. Ze zeggen tot Mozes: praat jij het maar uit met God, want wij kunnen het niet aan. Ze zijn bang en blijven op veilige afstand (Ex. 20:18-21). ‘Tremendum et fascinosum’: allebei die bewegingen zijn in ons aanwezig. Alles wat heilig is, is geweldig boeiend, heeft een enorme aantrekkingskracht die iedere mens op de een of andere wijze voelt. Maar van de andere kant heeft het ook iets van een druk, een last die bijna onverdraaglijk is. Wij mensen bewegen ons tussen die twee spanningsgegevens: het heilige is boeiend, aantrekkelijk en tegelijkertijd zijn wij er bang voor.

Jeroen Witkam: *Onze Vader, Gebed en inwijding*, Tielt 1994

Broeder Jeroen Witkam (1931) voltooide zijn Bijbelstudies te Rome en is sinds 1967 abt van de Trappisten Abdij Maria Toevlucht te Zundert.

Sinds 1971 organiseert hij in het klooster meditaties in zen-stijl:

‘Zoals eens de kerkvaders het platonisme, en later Thomas van Aquino, het aristotelisme in het christelijk denken en beleven hebben geïntegreerd, zo lijkt het wel onze opdracht het aanbod van oosters denken en mediteren een plaats te geven in onze christelijke beleving.’



ze met dat transcendente worden geconfronteerd, niet meer het idee hebben dat ze de alfa en omega van het bestaan zijn.’



...Wat Jesaja had gevoeld – *Jahwe is anders, anders, anders!* – was dat besef van het numineuze dat de mens op gezette tijden heeft overvallen en hem met fascinatie en vrees heeft vervuld. In zijn klassieke boek *Das Heilige* karakteriseerde Rudolf Otto die angstwekkende ervaring van de transcendente werkelijkheid als een *mysterium tremendum et fascinans*; *tremendum*, omdat ze als een enorme schok aankomt waardoor we het contact met de geruststellende, normale wereld verliezen, en *fascinans*, omdat ze, paradoxaal genoeg, een onweerstaanbare aantrekkingskracht op ons uitoefent. Deze overdonderende ervaring die Otto vergelijkt met die van muziek of de erotiek, is volkomen buitenredelijk; de emoties die ze oproept kunnen niet adequaat in woorden of concepten worden uitgedrukt. We kunnen zelfs niet zeggen dat het besef van dat *Ganz Andere* ‘bestaat’, omdat we het niet in ons normale werkelijkheidssysteem kunnen inpassen.



Het heilige vormde in de oudheid de meest solide werkelijkheid en gaf houvast aan ons verbrokkelde bestaan. In *Das Heilige* schrijft Otto dat het soms angst en ontzetting kon opwekken. Toch was het ook *fascinans* en oefende het een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit, omdat het werd herkend als uiterst vertrouwd en als iets wat voor de mensheid van wezenlijk belang was.

Karen Armstrong: *Een geschiedenis van God*, Amsterdam 1993

Karen Armstrong: *Jerusalem. One city, three faiths*, New York 1996

Karen Armstrong (1944) studeerde en doceerde Engelse taal- en letterkunde.

Zij is een van de meest gelezen godsdienstwetenschappers van deze tijd.

DR. 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 aanduiding: 'het heilige'. Deze term is ingevoerd door de Duitse geleerde Rudolf Otto, wiens mooie boek *Das Heilige* vele malen is herdrukt en in vele talen is vertaald. [...] Otto gaat terug op de oorspronkelijke oude zin van dit woord in verschillende talen, waarin het de betekenis heeft van het afgezonderde, het aparte, dat wat anders is dan de mens en zijn wereld. Zo gebruikt is het heilige dus niet alleen het goddelijke, het goede, het verhevene; al die dingen is het ook, maar tevens is het demonisch, niet aan zedelijke normen gebonden, alles wat de mens door zijn macht en grootheid overweldigt en verplettert, wat hem verbaast en met stomheid slaat. Het heilige is een mysterie waarvoor de mens in vrees en beven terugschrikt, maar waardoor hij tevens onweerstaanbaar wordt aangetrokken en gefascineerd. Het is tegelijk een *mysterium tremendum* en een *mysterium fascinosem*, een geheim waarvoor hij beeft en dat hem tevens onweerstaanbaar bekoort. Het is dat wat de mens en zijn begrip te buiten en te boven gaat, het is het 'volstrekt andere', om weer een term aan het boek van Otto te ontlenen. Deze geleerde noemt het ook wel het numineuze en deze term is misschien wel te verkiezen boven de aanduiding 'het heilige', omdat dit een woord is dat minder aanleiding geeft tot misverstanden.

Wie zich bezighoudt met godsdienst, het heilige, God en goden, ziet dat de mens ervaring heeft, of althans ervan overtuigd is ervaring te hebben van een wereld die anders is dan de onze, bevolkt door wezens die anders zijn dan de mensen, en waarin een orde heerst die een andere is dan die van de mensenwereld. Er bestaat tussen deze beide werelden niet slechts een gradueel verschil, maar werkelijk een kwaliteitsverschil. 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, waarop ook Nathan Söderblom al de aandacht had gevestigd, en op de betekenis daarvan voor alle religies. Het karakter van het heilige is volgens deze geleerde geheel buitenredelijk. Het ethische element kan ontbreken en is volgens hem eigenlijk al het resultaat van een bewerking van de beleving van het heilige, door het rationaliserende menselijke denken. Het irrationele karakter van het heilige heeft ten gevolge dat het aan de mens in de vorm van het demonische kan verschijnen. De mens kan het heilige beleven als een overweldigend en schrikwekkend mysterie, maar het is tevens een geheim dat hem aangrijpt en waarvan een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitgaat. Otto gebruikt ook graag de term 'het volstrekt andere' die aan een uitdrukking in het Sanskriet, de taal der oude Indiërs, ontleend is. Ten slotte spreekt hij ook vaak over het numineuze (afgeleid van het Latijnse woord numen = goddelijke macht).

De indrukwekkende macht van de heiligheid Gods komt prachtig tot uitdrukking in een van de reien uit Vondels *Lucifer*:

*Wie is het die zo hoog gezeten,  
 Zo diep in 't grondeloze licht,  
 Van tijd noch eeuwigheid gemeten,  
 Noch ronden, zonder tegenwicht,  
 Bij zich bestaat, geen steun van buiten  
 Ontleent maar op zich zelve rust...  
 Dat's God. Oneindig eeuwig Wezen...*

Dr. Th. P. van Baaren: *Uit de wereld der Religie*, Arnhem 1951

Dr. Th. P. van Baaren (1912-1989): *Doolhof der Goden*, Amsterdam 1960

'Elke levende wetenschap verjongt zich zelf voortdurend. Ook ik ben door voortgezette studie op vele punten tot overtuigingen gekomen die afwijken van wat ik vroeger als waar en juist aanvaardde.' (Theo van Baaren, 1960) 

De dichter en godsdienstfenomenoloog Th. P. van Baaren bewoog zich in zeer verschillende werelden. Onmiskkenbaar heeft hij met zijn ideeën en werk deze werelden van literatuur en wetenschap beïnvloed, maar achteraf lijkt het wel of hij zich er tevens op heeft toegelegd om zo weinig mogelijk persoonlijke sporen achter te laten en onnadrukkelijk te blijven.

Vóór alles was hij een dichter: hij schreef zijn eerste verzen toen hij ongeveer zeventien jaar oud was. Tot in zijn laatste dagen stond zijn leven in het teken van de poëzie.

Vanaf het verschijnen van zijn dissertatie in 1951 was Theo van Baaren een autoriteit in de godsdienstwetenschap. Kort na zijn promotie tot doctor in de Godsdienstwetenschappen in 1951 werd hij benoemd tot hoogleraar in de Geschiedenis der Godsdiensten en de Egyptische taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Groningen, als opvolger van de beroemde Van der Leeuw.

Zijn proefschrift was een fenomenologische studie, *Voorstellingen van openbaring, phaenomenologisch beschouwd*. Het typeert Van Baaren dat hij juist een bij uitstek mystiek onderwerp koos, om dat met wetenschappelijke strengheid en objectiviteit tot zijn ware proporties te herleiden. Zijn intrede, in 1952, handelt over geruststellingsriten. Hij noemt zijn voordracht een *bijdrage tot de kritiek op de gangbare opvattingen over magie*. Daarin verlaat hij de fenomenologie als methode, om godsdienstige rituelen te bestuderen vanuit een antropologische, historische en psychologische benadering. Deze vernieuwing van methode is Van Baarens belangrijke bijdrage tot de moderne godsdienstwetenschap.

De jaren daarna werden gevuld door intensieve wetenschappelijke onderzoeken en een aanzienlijk aantal publicaties op zijn vakgebied. Ook zette hij zich aan het schrijven van boeken over godsdienst en antropologie voor het algemene publiek.

Door de onorthodoxe wijze waarop hij de godsdienstwetenschap opvatte, ontwikkelde Van Baaren zich tot een belangrijk cultureel antropoloog en kenner van de kunstuitingen van de 'schriftloze volken' (een term die hij algemene ingang deed vinden, ter vervanging van 'primitieve volken'). Hij was in die hoedanigheid een gerespecteerd expert.

(L. van Krevelen, *Levensberichten van De Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*)

## HET HEILIG GEHEIM

De godsdienstwetenschapper heeft rekening te houden met de grenzen van zijn kennen van de godsdienst. Daarin deelt de fenomenologie met elke wetenschap het bewust aanvaarde lot van de zelfbeperking. Wij blijven in de voorhof van het heiligdom staan. Het *adyton* (het binnenste, ontoegankelijke deel van de tempel) is voor ons ontoegankelijk. En wij eerbiedigen uit volle overtuiging het heilig geheim van de godsdienst en de gelovige. Het kan de onderzoeker vergaan zoals Rudolf Otto bij zijn bezoek aan een hindoetempel te Conjeeveram bij Madras, waarover Birger Forell in zijn reisbeschrijving het volgende vertelt [zie ook pagina 131]:

‘De Brahmaan leidt ons verder door het geweldige tempelruim naar het heilige der heiligen. Vanaf de trap is er een schitterend uitzicht over de weidse omgeving, de rijke bijzonderheden van de versiering en de omvang van dit tempelgebied spreken van het verdwenen gouden tijdperk uit de geschiedenis van Indië. De Brahmaan ontsluit de geweldige poorten van het hoofdheiligdom en ons wordt een blik gegund in het Allerheiligste. Het is daarbinnen duister en donker en wij kunnen alleen in de verte bij het altaar een enkel licht ontwaren. Langzamerhand went het oog aan de schemerachtige verlichting en kunnen wij nog enkele bijzonderheden van het altaar onderscheiden. In de ruimte voor het altaar wordt een wit voorwerp zichtbaar. Het is een koe, een levende koe, die met verheven rust en blijkbaar bewust van haar waardigheid staat te herkauwen. De Brahmaan fluistert met een ernstig gezicht: ‘Dit is onze tempelkoe’. In deze belichting ziet het beeld er geheimzinnig en magisch uit en we willen haar zo dicht mogelijk te naderen om zoveel mogelijk te zien. In onze ijver om meer te ontdekken overschrijden wij de drempel van de tempel, maar deinzen op hetzelfde ogenblik verschrikt achteruit. Achter ons klinkt met een geweldig geluid een gongslag, zwaar en diep als een kerkklok. De tempelwachter luidt hem met alle macht om ons te waarschuwen dat wij het allerheiligste niet mogen betreden. Onze

voeten mogen dit heiligdom niet ontheiligen. Naast mij staat Rudolf Otto met een veelbetekende glimlach om zijn lippen. Wij kijken elkaar aan en daarna de tempelwachter, die ons met een dreigende blik aankijkt. We begrijpen dat wij Conjeeveram nu moeten verlaten.'

#### HET VEELSTEMMIG KOOR

Wie de wereld van de godsdienstige verschijnselen gadeslaat krijgt de indruk van een grote veelvormigheid en rijke verscheidenheid als een van de meest sprekende kenmerken van dit levensgebied. Tevens ontdekt de liefdevolle en aandachtige beschouwer, dat al deze verschijnselen ieder op eigen wijze spreken van het heilig geheim, dat erachter ligt. Zoek je een beeld, een begrip om zo deze feitelijkheden op sprekende wijze tot uitdrukking te brengen, dan biedt zich geen beter beeld aan dan dat van het veelstemmig koor. Het is een duizendstemmig koor, dat zich vanuit de wereld der godsdienstige verschijnselen laat horen.

#### DE ORDENING VAN HET VEELSTEMMIG KOOR

De eerste stap om ordening aan te brengen in de veelheid en veelvormigheid van de religieuze verschijnselen is door in te zien, dat alle materiaal zich laat voegen onder een van de volgende formele categorieën: visie, handeling, weg. Met deze drie begrippen is het grondschema van het koor aangegeven. Je zou ze de drie tonen van het muzikale akkoord kunnen noemen, waarvan de visie de grondtoon is. Het veelstemmig koor ontstaat, doordat dit akkoord telkens weer in een nieuwe toonaard wordt herhaald. Deze toonaard kan nader worden gedefinieerd als de religieuze 'houding', die het fenomeen in zich draagt en die aan het verschijnsel zijn karakter verleent: *habitus*. Hoe verhouden de grondhoudingen zich tegenover elkaar? En zijn zij alle gericht op dezelfde hoogste werkelijkheid? Rudolf Otto wijst hier de weg met een opmerking over de verhouding van de *immanente* (inwonende, gezegd van God ten

opzichte van de wereld) godsopvatting van de mystiek en de transcendentie (overschrijding, gezegd van God ten opzichte van de wereld) van het theïsme, die ook van toepassing is op de geschetste houdingen (*West-östliche Mystik*, 1926). Otto betoogt, dat de mysticus niet alleen een nieuwe en andere verhouding tot God heeft, maar dat hij ook een andere 'God' heeft, oftewel, dat het religieuze object, waarop hij zich richt, een andere is dan in het theïsme. Het geloof moge er van overtuigd zijn, dat deze visies in laatste instantie gericht zijn op dezelfde hoogste werkelijkheid, de fenomenologie komt tot het inzicht, dat het verschil in visie, zoals Otto zegt, niet alleen teruggaat op de wisselende kwaliteit van de verhouding tot het goddelijke, maar ook en vooral op de verschillende aard van het object, waarop de visie gericht is, anders gezegd: men heeft telkens te maken met een andere 'God'. Deze conclusie is van belang. Want zij onderstreept nogmaals de stelling, dat de *habitus*, hoe verklaarbaar hij aan de ene kant moge zijn uit menselijke, aardse factoren, aan de andere kant teruggaat op een onverklaarbare, uit het goddelijke mysterie voortkomende beschikking, indien men het theologische woord openbaring niet wil gebruiken. Daarin is dan ook de *logos* der phaenomena gegrondvest. Wij staan hier inderdaad opnieuw voor het heilig geheim.

#### DE HEILIGE VISIE

Het is de grote verdienste van Rudolf Otto, dat hij voor het eerst op meesterlijke wijze het heiligheidsbegrip heeft geanalyseerd. Met verwaarlozing van een schat aan fijn gepenseelde details, geven wij het door hem geschetste beeld in grove lijnen weer: In de idee van het goddelijke laat zich het rationele onderscheiden van het irrationele. Het rationele is dat, wat in bekende predikaten als geest, almacht, liefde kan worden uitgedrukt. Onder dit deel in God, dat voor het menselijk begrip klip en klaar is, ligt de donkere diepte van het irrationele. Alle godsdiensten kennen het bestaan van dit irrationele en brengen dit in sprekende woorden tot uit-

drukking. Het Hebreeuwse *kadosj* [zie voor een begripsomschrijving ook het artikel van Jeroen Witkam], het Griekse *hagios*, het Latijnse *sanctus* en *sacer* betekenen meer dan heilig, volkomen goed in moreel-ethische zin. Dit meerdere, dat buiten de sfeer van het moreel-ethische en redelijke uitgaat, duidt Otto aan met de term: *het numineuze*. Deze term heeft de waarde van een ideogram. Het is een aanduidend teken voor het ondefinieerbare. De terugwerking van het numineuze op het zelfgevoel van de mens is het besef van absolute nietigheid, het gevoel van *creatuur* (schepsel) te zijn. De indruk, die het numineuze op het menselijk gemoed maakt, kan worden omschreven door *mysterium, tremendum ac fascinans*. Het heilige oefent beurtelings een tegengestelde werking uit op het mensenhart. Het boeit en stoot af, het wordt hartstochtelijk begeerd en sidderend gevreesd.

– Het is een *tremendum*, waarvan een schrik uitgaat, die de mens verlamt en verwart en hem het gevoel van het *unheimliche* (onheilspellende) geeft. Psychologisch is deze numineuze *tremor* verwant met de demonische vrees, die doet griezelen en kippenvel veroorzaakt. Kwalitatief is echter het verstommen van de ziel voor haar God in heilige eerbied anders en hoger dan de spokenangst, al gaat ook op dit niveau van het *tremendum* een werking uit, die door het Engelse woord *awe* (bij benadering: ‘ontzag’, zie verder: *Het heilige*, blz. 23) onvertaalbaar weergegeven wordt. Geprojecteerd in het numineuze object ontstaat uit deze *emāt Jahwe*, deze godsvrees, de eigenschap van de *orgē theoe*, de *ira dei*, de toorn Gods, die naar zijn kwaliteit meer en indrukwekkender is dan de rationele gedachte van de goddelijke gerechtigheid, die de moreel-ethische overtreding straft, waardoor dit irrationele element wordt doorkruist.

– Een tweede element van het *tremendum* is het overweldigend machtige, de *majestas*, waartegenover de mens zich stof en as weet.

– Het derde moment is de *energie* van het numineuze, die doet spreken van de ‘levende’ God en die in alle voluntaristische godsopvattingen doorstraalt.



Naast het tremendum is het mysterieuze een zelfstandige grootheid. Het mysterium roept de *stupor* wakker, de stomme verwondering, omdat je komt te staan tegenover dat wat 'totaal anders' is dan het gewone, het bekende, het begrijpelijke. Als polair moment verbindt het fascinans zich met het tremendum in een eigenaardige harmonie van contrasten. Het numineuze wekt niet alleen angst en verwondering op, maar bekoort ook op onweerstaanbare wijze. Rationele begrippen als liefde en barmhartigheid zeggen nog maar half wat voor zaligheid en dronken geluk het fascinans schenkt, die Paulus deden gewagen van dat 'wat geen oog gezien, wat geen oor gehoord heeft en in 's mensen hart niet opgekomen is' en wat stamelend uitgedrukt wordt in dichtregels als de volgende: *Seligstes Wesen, unendliche Wonne, Abgrund der allervollkommensten Lust, Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne, Der nie Veränderung noch Wechsel bewusst.*

Voor de verbinding van het rationele en irrationele in het heilige gebruikt Otto de kantiaanse term schematisering. Zoals volgens de leer van Kant bijvoorbeeld de categorie van de causaliteit a-priori met het schema van de vorm van de tijd als een na-elkaar gedacht kunnen worden, zo wordt ook het irrationeel-numineuze geschematiseerd door de rationele begrippen. Deze verbinding is geen toevallig samengaan, maar een noodzakelijke vermenging. Een analoog geval van schematisering biedt de *eros*, waarbij de genegenheid het schema is voor een moment, dat niet zoals het numineuze *über alle Vernunft* ligt, maar *unterhalb der Vernunft*, een moment uit het leven der instincten. Dat door deze kantiaanse terminologie het heilige een categorie a-priori wordt, is een consequentie die leidt naar de godsdienstfilosofie. Voor de verduidelijking van de verbinding van het rationele en het irrationele in het heilige is het van belang om tenslotte na te gaan hoe de schematisering in bijzonderheden plaatsvindt. Het tremendum wordt geschematiseerd door rationele ideeën als gerechtigheid en moreel-ethische wil en neemt zo de vorm aan van de 'toorn Gods'; het fascinans schemati-

seert zich door de begrippen liefde, barmhartigheid, goedheid, waardoor het rijke begrip 'genade' ontstaat; het moment van het mysterieuze verbindt zich met de absoluutheid van alle rationele predikaten Gods. Op de evenwichtige verhouding van de rationele en irrationele elementen berusten de hoogheid en heerlijkheid van het heilige.

De scherpzinnige en fijnzinnige analyse oriënteert zich, althans in het hoofdwerk *Het heilige*, vrij duidelijk aan het christelijk geloofsbezit. Dit blijkt o.a. uit het gebruik van termen als 'creatuurgevoel' en uit de beschouwingen over het *sanctum* als numineuze waarde en de zonde als numineuze onwaarde. Daarom verdient het aanbeveling om in een algemene karakteristiek de omschrijving van het heilige als object van verschillende visies wat universele te houden. Men kan dan uitgaan van de gedachte van de wonderlijk innige doordringing van het rationele met het irrationele en van de harmonie van de contrasten tremendum en fascinans om vervolgens te zeggen, dat het heilige een werkelijkheid is, die vanuit een ander beginsel leeft dan dat wat in het eindige leven geldt, dat het zijn eigen onafhankelijke gang gaat en zijn heerlijkheid en schrikwekkende macht openbaart in het spontane 'leven' dat voor de mens het eeuwig-begeerlijke en het in diepe schroom verwachte hoogste goed is.

Van Otto is ook afkomstig het woord: *Zum Numen gehört ein Seher und ohne diesen gibt es keins*. Het spreekt eigenlijk zo vanzelf, dat bij een visie een ziener voorondersteld is, dat je geneigd bent om aan de onderhevige (subject) van de visie weinig aandacht te schenken. Maar hij bezit een betekenis, die het geciteerde woord van Otto scherp belicht. Van de *habitas* van de ziener hangt voor een deel af, hoe de visie gericht is en wat haar inhoud zal zijn. Onder het kopje 'ziener' vind je zodoende zeer verschillende typen van profeten en geïnspireerden samengebracht, godsmensen van klein en groot formaat, extatici en enthousiastelingen met mantische en sjamanistische kwaliteiten, speculatieve schouwers en gelovige geroepe-

nen. 'Zieners' zijn de ongenoemden die, naar een beeld van H. Frick (*Vergleichende Religionswissenschaft*, 1928), in de elektrisch geladen atmosfeer der schriftlozen, waar de openbaring ieder ogenblik kan neerslaan als een bliksemstraal, een nog onbekende contactplaats ontdekten en daarbij behouden bleven. Zieners waren de Arabische *kahins*, de profeten en zangers, waaronder Mohammed, de Israëlitische *nebiim*, de profeten die Gods geheime raad verkondigden en de Voor-Indische *kavis* van Veruna, de wijze zangers (R. Otto: *Das Gefühl des Überweltlichen, sensus numinis*, 1932). Er is bij hen allen, ondanks geleidelijke stileren en moraal-ethische aanpassingen, een onmiskenbaar element van inspiratie en soms van goddronken extase. Grootser en forser is de profetische visie in de volle zin van het woord. De ontdekking van God Jahwe in de Sinaï door Mozes, de aanschouwing van Jahwe's verblindende heiligheid door Jesaja en de verkondiging van Ahura Mazda als bestrijder en overwinnaar van Angro Mainyu door Zarathustra bieden van deze profetische visie drie bekende en sprekende voorbeelden. Ziener is ook Boeddha, die de 'verlichting' ontving en de 'vier waarheden' vond. Zieners zijn die hervormers die teruggingen tot de bron van de godskennis van hun religie om het levende water te scheppen en die door een nieuwe interpretatie van de oude waarheden de uiteengebogen lijnen van geloven, ervaren, denken weer tot gebundelde kracht samenvoegden, zoals Augustinus en Luther voor het christendom, al-Ghazâli voor de islam. (1933)



RUDOLF OTTO is beroemd geworden door zijn boek getiteld *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, waarin hij het begrip 'heilig' heeft geanalyseerd op een manier die diepe indruk maakte. Otto is een geleerde met een fijn gevoel voor religieuze kwaliteitsverschillen, maar met een gebrek aan systematiek in zijn godsdienstwetenschappelijke productie. Zijn boek over het heilige is zeer populair. Het is de vraag of de fenomenologie niet meer te danken heeft aan zijn *West-östliche*

Mystiek 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 het tweede genoemde boekje 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.

In het voetspoor van Nath. Söderblom en Rudolf Otto beschouwt de moderne godsdienstwetenschap het heilige meer en meer als een van de voornaamste kernwoorden van de religie. Je kan je afvragen of dit het kenmerkende begrip bij uitmuntendheid is. Maar het kan moeilijk worden ontkend, dat zich in dit heilige het onherleidbare karakter van de godsdienst openbaart. (1943)



NATHAN SÖDERBLOM was de eerste die inzag dat het begrip ‘heilig’ typerend is voor de godsdienst. In zijn voetspoor heeft Rudolf Otto dit begrip aan een scherpzinnige en beroemd geworden analyse onderworpen. Deze arbeid is niets anders dan een poging om het heilige in en door zichzelf te verstaan. Otto noemt het heilige bij voorkeur het numineuze (afgeleid van het romeinse woord *numen*: godheid, wat zou teruggaan op *nuo* = knikken, oftewel door een eigenmachtige knik beslissen), om te laten uitkomen dat in het goddelijke de buitenredelijk-godsdienstige trekken de boventoon hebben op de rationele dus de zedelijke en de redelijke. Vervolgens karakteriseert Otto het heilige als een *mysterium tremendum ac fascinans*, een geheimenis, dat vrees oproept en genegenheid wekt en dat afstoot en aantrekt. Het heilige doet zich onder andere kennen als de *majestas*, die aan de mens een besef van creatuurlijkheid geeft, als het dynamische, dat de voluntaristische aard van de godheid doet gevoelen, als het *sanctum*, dat het bewustzijn van profaniteit, van zonde en schuld oproept. In het heilige zijn de irrationele en de rationele motieven harmonisch verbonden: het *tremendum*

ontvangt zijn ‘rationaliteit’ van de gerechtigheid, het fascinans door de goedheid, dat wil zeggen Gods gerechtigdheid en liefde zijn verre superieur aan die der mensen, zij zijn heilig. Men moge twisten over de vraag of het heilige inderdaad het kernwoord van de godsdienst is. Het staat vast, dat Otto’s analyse het inzicht in de eigen aard van het verschijnsel godsdienst zeer heeft verdiept.

(1952)



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 Friedrich Fries (1773-1843). 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. Op godsdiensthistorisch terrein ging zijn belangstelling vooral uit naar de Voor-Indische godsdiensten. In zijn geloofsdelen was hij lutheraan. Van zijn hand verschenen belangrijke liturgische voorstellen. Otto is vooral beroemd geworden door zijn in vele talen vertaalde studie over het heilige waarin hij dit beschrijft als een *mysterium tremendum ac fascinans* (een mysterie dat doet beven en dat fascineert). Ook was hij de stichter van de *Religiöser Menschheitsbund*, die alle gelovigen oproept tot strijd tegen de euvelen van deze tijd.

(1955)



RUDOLF OTTO, de fijnzinnige Marburgse theoloog en godsdiensthistoricus, heeft ons in zijn beroemde boek *Het heilige* een magistrale analyse geschonken van de structuur van dit begrip.

Otto begint zijn studie door een originele benaming voor het heilige in te voeren: het numineuze. Dit begrip is afgeleid van *numen*, wat in het Latijn oorspronkelijk betekent: de door een knik gegeven wenk of wilsuiging. In *numineus* zit dus het oncontroleerbare, soevereine karakter van het heilige. Tevens de gedachte, dat het

zich aan rationeel begrip en ethische beoordeling onttrekt. Vervolgens karakteriseert Otto het heilige als een *mysterium tremendum ac fascinans*. Deze Latijnse kunstterm is ook buiten de kring van theologen bekend en vermaard geworden en is met enige uitleg direct doorzichtig. Dat het Heilige een mysterie is [...] behoeft geen nader betoog. Dit mysterie is naar zijn structuur een soort contrastharmonie: het oefent een invloed uit waarin een polaire spanning zit. Het is *tremendum*, wat betekent, dat het gevreesd moet worden en dat het een onbeperkt ontzag wakker roept, maar het doet zich ook kennen als *fascinans*, wat inhoudt dat het onweersaanbaar bekoort en een onbeschrijfelijke staat van zaligheid (hoogste geluk) schenkt. Otto zelf was blijkbaar zeer gefascineerd door het moment van *tremendum* in het heilige. Onvermoeibaar schetst hij de verschillende graden van huivering die de mens voor het bovennatuurlijke voelt, vanaf het kippenvel dat ons bekruipt bij een griezelige ervaring, tot aan de sprakeloze aanbidding voor Gods overweldigende soevereiniteit. Daarbij spreidt hij zijn meesterschap ten toon in het fijnzinnig bepalen van de godsdienstige kwaliteitsverschillen. Zo onderkent hij aan het *tremendum* een aantal aspecten:

- Het totaal andere, het daadkrachtige, het majesteitelijke, het zogenaamde *mirum* en het *sanctum*. Het heilige is om te beginnen totaal anders dan al het wereldlijke en menselijke. Het behoort tot een eigen orde van zijn.
- Het is verder daadkrachtig, dat wil zeggen het is geen bleek idee, maar het laat zich gelden, het is een willende macht. In die zin spreekt de bijbel van een levende God.
- Ten derde vertegenwoordigt het heilige een ‘majestas’, waartegenover de mens zich in het niet voelt zinken. Een welsprekende getuigenis van dit besef kan men in de psalmen aantreffen.
- Vervolgens het *mirum*, het wonder: dit slaat de mens met stomme verwondering. Otto, die zijn uiteenzetting van stap tot stap verduidelijkt met prachtige citaten, verwijst hier naar de grenze-

loze verbazing die de hoorders beving, toen zij Jezus hoorden prediken, met macht, en niet zoals de schriftgeleerden. Ten slotte het sanctum. Om te peilen wat deze notie inhoudt, leze men hoofdstuk zes van de profetieën van Jesaja, waarin de profeet beschrijft hoe hij in een visioen staat voor Gods verterende heiligheid en zich daarbij bewust wordt van zijn onheiligheid, zijn fouten en schuld. Aan dit hoofdstuk ontleende Vondel het thema voor zijn onsterfelijk schone *Rei der Engelen in Lucifer*. Het tegenwicht tot het tremendum vormt het fascinans. Daarvan getuigen alle liederen die in stamelende, opgetogen woorden Gods goedheid bezingen en het hoogste geluk van het geloof willen uitspreken. Het valt op, dat het heilige in Otto's kenschets sterk buitenredelijk van aard is. Toch verwaarloost hij het rationele element geenszins. Hij toont zelfs op geniale wijze aan, hoe de beide factoren met elkaar vervlochten zijn. Zo is het tremendum verbonden met de gerechtigheid en het fascinans met de goedheid. Dat blijkt het duidelijkst uit de bijbel. Gods gerechtigheid is namelijk veel grootser dan alle menselijke rechtvaardigheid en Zijn goedheid gaat aardse welmenendheid verre te boven en te buiten.

Wat is het heilige voor de huidige mens waard? Het liefste wil ik dit gave en indrukwekkende beeld van het heilige intact laten en voor zichzelf leren spreken. (1958)



DE AFKOMST VAN DE MENS BEPAALT IN HOGE MATE ZIJN WEZEN. Godsdienstige mensen zijn nooit blind geweest voor de donkere kanten van het karakter van de mens. Luid klinken de klachten over menselijke verdorvenheid en laagheid. Toch treft men overal het besef aan dat de mens op de ene of andere wijze met de godheid verbonden is. Daarvan getuigen de voorstellingen omtrent de ziel. Men heeft kennelijk de ziel, de geest van de mens ervaren als een wonderbaarlijke grootheid. Rudolf Otto spreekt in *Aufsätze, das Numinose betreffend* (1923) van *Geist und Seele* als numinose Wunderwesen en illustreert dit met het woord van Heraclitus (wijsgeer uit Efeze,

540-475 v.C.): *Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du jedliche Strasze abschrittest; so tiefen Grund hat sie.* (1982)

DE PROTESTANTSE LEER is gebouwd op de stelling dat de dwaze, zondige mens zich nimmer voor God kan rechtvaardigen, zelfs niet met zijn meest verdienstelijke daden. God zelf moet hem vergiffenis schenken, zijn hart vernieuwen door de Heilige Geest, zodat hij aangespoord door dankbaarheid een zuiver leven gaat leiden. Rudof Otto heeft in zijn indringende studie *Indiens Gnadenreligion und das Christentum* (1930) de Indische genadeleer vergeleken met de christelijke. Hij komt tot de conclusie dat er merkwaardige overeenkomsten, maar ook duidelijke verschillen bestaan. Die verschillen zijn de volgende: de godheid heet in de *bhaktileer* niet Onze Vader, maar de Hoogste Geest; het wereldverloop heeft volgens de Voor-Indische opvattingen geen doel, is niet een proces dat tendert naar verwerkelijking van Gods Koninkrijk; *Ishvara* troont boven de *samsara* en buigt zich in genade neer om de dwalende zielen te redden, maar spoort niet aan tot heiliging van de wereld; zonde is geen ongehoorzaamheid jegens God, maar 'bemoeilijking' in de geestelijke groei. Het Voor-Indische ideaal is niet *sanc-tias*, heiliging, maar *serenitas*, zielevrede. (1982)

IN DE MYSTIEK BESTAAN TWEE WEGEN, die Otto betitelde als *Innenschau* en *Einheitsschau*. De eerste is de *via purgativa, illuminativa, unitiva* (de weg van reiniging, verlichting en vereniging met God). Van de tweede weg geeft de Voor-Indische mysticus *Shankara* een sprekend voorbeeld. Bij hem richt het schouwen zich op de veelheid der dingen die in drie trappen als een eenheid wordt gezien, waaruit het Ene als het Enige naar voren treedt. (1982)

C. J. Bleeker: *Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst*, Assen 1930

C. J. Bleeker: *Grondlijnen eener Phaenomenologie van den Godsdienst*, Den Haag 1943

C. J. Bleeker: *Op zoek naar het geheim van de godsdienst*, Amsterdam 1952



C. J. Bleeker: *Encyclopedie van het christendom*, Amsterdam 1955

C. J. Bleeker: *Godsdienst voorheen en thans*, Den Haag 1958

C. J. Bleeker: *Het Wezen en de Functie van de Godsdienst*, Katwijk aan Zee 1982

DR. CLAAS JOUCO BLEEKER (1898-1983)

was ervan overtuigd dat elke nieuwe generatie, vaak voor ongodsdienstig versleten, een veel oprechter belangstelling heeft voor godsdienstige verschijnselen dan men doorgaans vermoedt.

Bleeker studeerde in Leiden en was predikant in Apeldoorn, Culemborg en Enschede. Na de oorlog werd hij benoemd tot hoogleraar in de Godsdienstgeschiedenis en de Fenomenologie van de godsdienst aan de UVA. Hij ontving een eredoctoraat van de Universiteit van Straatsburg en schreef een groot aantal studies, die ook ten doel hadden een groter publiek te bereiken.



‘Het ware zelf van de godsdienst is een ‘heilig geheim’, dat je slechts kan bevroeden. Volgens een bekende spreuk van Jezus uit de Bergrede vindt het ware bidden plaats in de binnenkamer. Dit bidden kent geen mens, alleen God. Hier staat de godsdienstwetenschap aan de grens van haar kennis en inzicht.’ (1952)



‘Wie ooit in het Leidse Volkenkundig Museum de beroemde boeddhabeelden zag, heeft een bijzondere sensatie doorgemaakt. Bij aandachtige beschouwing wekken deze beelden het vermoeden dat daarachter een grootse en tevens raadselachtige gedachtewereld schuilgaat. Die roerloze boeddhagestalte in haar voorname houding, met het serene, ondoorgrondelijke gelaat, waarop geen spoor van passie te lezen valt, straalt geestelijke macht uit, waardoor de beschouwer ervan overtuigd raakt, dat Boeddha een van de grootste denkers van de mensheid is geweest. Men gaat begrijpen waarom hem de eretitel: ‘de Boeddha’ werd verleend. Hij is: de verlichte, degene aan wie het verlossende inzicht werd geschonken.’ (1982)

## HET HEILIGE ALS AMBIVALENTIE

Angst reikt verder dan ervaringen van eenzaamheid, zinloosheid, vergankelijkheid en doodsangst. De eigenlijke drijfveren van de angst zijn de ambivalenties van het menselijk bestaan, voorzover de mens omgeven wordt door onoplosbare weerbarstige en ongerijmde tegenstellingen: leven en dood, schuld en begeerte, vrijheid en gebondenheid, lichaam en geest, liefde en haat, ideaal en werkelijkheid, eindigheid en oneindigheid, noodzakelijkheid en mogelijkheid, schepping en vernietiging, heilig en profaan, hemel en aarde, enzovoort. Nu is er met name in de moderne theologie de neiging om als uitweg uit de angst een antwoord te vinden in liefde, de goedheid en de onmacht van God. Deze nadruk op de goedheid en de liefde als kern van het christelijk geloof is een overheersende tendens in de moderne theologie. Sommige hedendaagse theologen – onder meer H. M. Kuitert – bepleiten evenwel een herijking van dit modieuze motto, vooral omdat daarmee gemakkelijk wordt voorbijgegaan aan de donkere schaduwzijden van het menselijk bestaan in relatie tot de almacht van God.

Dit pleidooi om de ambivalentie van het heilige serieus te nemen is duidelijk aanwezig bij de Duitse godsdienstfenomenoloog Rudolf Otto, wiens monumentale werk *Das Heilige* (1917) opmerkelijk genoeg wel in psychologische kring maar nauwelijks in theologische kring, op serieuze wijze is besproken. Otto gaat in zijn studie *Das Heilige* in de definiëring van angst als ambivalentie nog een stap verder in de richting van de angst voor het numineuze. Zelfs het heilige biedt de mens geen rustpunt boven deze weerbarstigheid uit: het mysterie dat het menselijk bestaan omsluit is ten diepste een ‘samenvallen van tegenstellingen’: fascinerende heelijkheid, maar ook ijzingwekkende leegheid (gescheidenheid). Otto benadrukt dat de angst van een kind voor spoken op het behang geenszins analoog is aan de angst voor het mysterie dat het menselijk bestaan omsluit. Er is een angst, aldus Otto, die verregaande elke analogie naar de dagelijks ervaren angst overstijgt. Het is de

angst voor het numineuze, het bereik van het heilige zelf. In een inleiding op een uitgave van Schleiermachers *Reden über die Religion* stelt Otto, dat de religieuze ervaring niet alleen wordt gekenmerkt door de ervaring van ‘onvoorwaardelijke afhankelijkheid’ van het subject tegenover het heilige, maar ook door die van een ‘onvoorwaardelijke overmacht’ van het heilige dat aan de mens verschijnt. Otto onderstreept daarmee dat afhankelijkheidsgevoelens in de natuurlijke zin van het woord onderscheiden moeten worden van het religieuze afhankelijkheidsgevoel als een kwalitatief verschillende ervaring (vgl. Genesis 18:27: *Ik weet dat het een mens niet past zo vrij tot u te spreken*).

Alle andere afhankelijkheidsgevoelens beschouwt Otto als gebrekige analogieën. Het religieuze afhankelijkheidsgevoel noemt Otto creatuurgevoel, dat wil zeggen het gevoel van het schepsel dat in zijn eigen Nichts (niets/leegte) verzinkt en vergaat tegenover dat, wat boven alle creatuur uitstijgt. Schleiermacher onderscheidt te weinig dit religieuze afhankelijkheidsgevoel. Hij stelt afhankelijkheidsgevoelens gelijk met religieus gevoel, en blijft daarmee staan bij het *selbst* (eigene) van het subject. Otto stelt daartegenover, dat het creatuur-gevoel ook betrokken is op de tweede component, namelijk op een onmiddellijk object buiten mij, actueel en present: er is een objectief gegeven numen dat aan de mens verschijnt. Met de – inmiddels gevleugelde – woorden stelt Otto: ‘Mijn gevoel van een ‘volkomen afhankelijkheid’ veronderstelt een gevoel van een ‘volkomen overmacht en ongenaakbaarheid’ van iemand anders (God)’ (*Das Gefühl einer ‘schlechthinnigen Abhängigkeit’ meiner hat zur Voraussetzung ein Gefühl einer schlechthinnigen Überlegenheit und Unnahbarkeit seiner*).

Het volgende verklaart bovenstaande, maar is niet de echte vertaling ervan: Door de ervaring van een ‘onvoorwaardelijke afhankelijkheid’ van het subject tegenover het heilige, maar ook door die van een ‘onvoorwaardelijke overmacht’ van het heilige dat aan de mens verschijnt.

Dit numineuze gevoel is buitenredelijk, niet explicabel, van een kwalitatief andere orde dan de gevoelens van een kind tegenover ouders. Wel grijpt het het menselijk gevoel en gemoed zeer diep aan. Het is de ervaring van een ijzingwekkend geheim (*mysterium tremendum*). Dit 'ijzingwekkende' is een zeer bijzondere angst. Volgens Otto kent de mens allerlei voorstadia in deze angst: de natuurlijke schrik, de panische angst en 'angst voor het demonische'.

In verband met de ervaring van het *tremendum* wordt vaak gesproken over de toorn Gods of *ira dei*. Deze toorn is niets anders dan het *tremendum* zelf, dat beschreven wordt met termen uit het menselijk gemoedsleven. Hoewel in het Oude Testament deze toorn wordt gerationaliseerd door rationeel-ethische momenten van Gods gerechtigheid en straf voor zedelijk gedrag op de voorgrond te stellen, is het *tremendum* in feite buitenredelijk, oftewel zij kan niet beredeneerd, slechts omschreven worden. De ervaring van het *tremendum* kan men omschrijven met woorden als 'schlechthinige Unnahbarkeit' (totale ongenaakbaarheid), 'Macht, Gewalt, Übergewalt' (macht, geweld en overmacht). De subjectieve reflex is een tot niets- worden, stof en as worden, een gevoel van religieuze deemoed. Otto herkent deze ervaring onder meer in de mystiek van Meister Eckhart. Vanuit een ervaring van de majesteitelijkheid van het heilige komt Eckhart tot de ervaring van creatuurlijkheid: verzinken, klein en 'tot niets worden', alsmede het gevoel van profaniteit op het morele vlak: *Ik ben onrein van lippen*. Volgens Otto ontstaat dan een tegenstelling tussen het heilige en de mens. Alleen het heilige is heilig: *tu solus, sanctus*. Dan verwerft het numineuze een waarde karakter, het is het absoluut goede. Tegengesteld aan de numineuze waarde is de numineuze niet-waarde, het zondegevoel. De diepste beroeringen in de religieuze ziel zijn de behoeften aan bekering en verzoening van de mens als schepsel. Voor Otto staat deze ervaring van het heilige in het leven van de mens geenszins alleen in het teken van overwinning van angst of

verovering van vertrouwen. Het religieuze mysterie van *das Ganz Andere* heeft een dubbelkarakter. Behalve het ijzingwekkende en beangstigende (*tremendum*), kan het moment van het mysterieuze soms in het teken staan van fascinatie en verwondering (*fascinans* en *admirans*), dat wil zeggen het zich verwonderen, het gevoel te hebben bij een wonder te zijn. De religieuze reflex hierbij noemt Otto *stupor: das starre Staunen, das 'völlig auf den Mund' geschlagen sein, das absolute Befremden*. Het mysterie is het geheimenis van het vreemde, het onverstaanbare, het onverklaarde. Naast het wegdringende moment van het *tremendum* is er dus ook een aantrekkelijk, fascinerend moment. Kennelijk komt de religieuze ervaring voort uit een contrastharmonie, voorzover het numineuze een dubbelkarakter heeft. De parallelle momenten van het *fascinans* noemt men liefde, erbarmen, mededogen, genade. Evenzeer als de toorn Gods zijn ook deze momenten sterk buitenredelijk en worden in het gevoel beleefd. Zowel het ijzingwekkende als het wonderbaarlijke van God liggen in zijn mysterie. Volgens Otto kan het *fascinans* de mens groot geluk geven, meer dan welke materiële of geestelijke bevrediging ook. Dit *fascinans* kan ook onder hoogspanning komen te staan. Het wordt ervaren in 'overvloedige' ervaringen van genade, bekering, wedergeboorte, verlossing van schuld en zonde. Het fascinerende en ijzingwekkende moment is met name duidelijk in het roepingsverhaal van Mozes: de stem uit de brandende braamstruik doet Mozes naderbij komen (*fascineert*), maar dwingt hem zijn schoenen uit te doen (*tremendum*). Het is voor Mozes een zeer dubbele ervaring. Tegen zijn eigen levenslijn in wordt Mozes genoodzaakt terug te keren naar Egypte, waarvandaan hij juist was weggevlucht. Volgens Rudolf Otto zijn deze ambivalente ervaringen sterk buitenredelijk, daar men niet kan uitspreken wat wordt beleefd. Behalve in de joodse en christelijke religie, treft men deze ervaringen ook in andere religies aan. De boeddhistische ervaring van het nirwana bijvoorbeeld is een negatief begrip, maar het geeft een sterk positief gevoel.

[...] Het mysterie dat het menselijk bestaan omsluit is ten diepste een ‘samenvallen van tegenstellingen’: fascinerende heelheid maar ook ijzingwekkende leegheid. Ten overstaan van het heilige als ambivalentie krijgt die existentiële angst een andere inkleuring: existentiële angst wordt creatuurlijke angst zoals dat in het gedicht van Pär Lagerkvist zichtbaar wordt:

Rondom mij ligt de eeuwigheid  
stil zwijgt rondom mij gij, o God  
Wat is groot en leeg als eeuwigheid,  
wat is stil en zweeg als gij o God?

Rondom mij lichte wilde velden,  
bedekt met hemels sterrenkruid,  
Wie ben je daar in de wilde velden?  
Wie ben je, o sterrenhemelbruid?

Klein kruip ik uit een zompig hol,  
luister krom, kijk morrend rond naar iets.  
De eeuwige sterren stralen vol  
er is stilte, er is niets.

M. van den Boom: *Angst en vertrouwen, een existentieel dilemma*;  
uit de bundel *De kwetsbaarheid van het bestaan* (red. R. Ligtenberg), Kampen 1995  
Dr. M. van den Boom (1948) is docent Godsdienswetenschappen en  
Islamologie in Amsterdam en Brussel.

De Zweed Pär G. Lagerkvist (1891-1974) kreeg in 1951 de Nobelprijs voor poëzie  
‘waarin hij antwoorden zoekt op de eeuwige vragen waarvoor de mensheid zich  
gesteld ziet’.

PRAELOGISCH, IR-RATIONEEL

Willem Jan Aalders bepleit en verdedigd in zijn ene grote werk *Mystiek*, dat men niet langer, ook niet in de kringen van de kerk, de mystiek verwaarlozen zal, dat er ook mystieke krachten openbaar worden in het evangelie. Aalders vermeldt het onderscheid dat Rudolf Otto maakt in zijn *West-östliche Mystik*, tussen de verinnerlijking (*der weg nach Innen*) en *der weg der Einheitsschau* (de weg naar de eenheidswaarneming) 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. Zo heeft de mystiek te doen met gegevens die zich niet zonder rest laten verbinden. Zij is, zoals wij het reeds uitdrukten, praelogisch, ir-rationeel. Daar is zij dan ook mystiek voor.

(1948)

Dr. W. J. Aalders (1870-1945): *Mystiek: haar vormen, wezen, waarde*, Groningen 1928

W. J. Aalders was werkzaam op wetenschappelijk, kerkelijk en sociaal terrein en streefde naar de synthese tussen theologie, cultuur en hereniging van kerken. Hij was van 1915 tot 1923 hoogleraar te Groningen en van 1923-1942 rijkshoogleraar Ethiek en de wijsbegeerte van de godsdienst.

De *Reformatie*, het Pedagogisch tijdschrift voor het christelijk onderwijs:

*Temeer is er reden om ook op dit terrein de principia der gereformeerde belijdenis vast te houden, omdat van verschillende zijden het 'creatuur-gevoel' in verband gezet wordt met het irrationeële, en dit dan weer met de religieuze mystiek (divinatie, intuïtie, etc.). Bekend is *Das Heilige*; in 1929 verscheen op dit boek een krtiek van dr F. Feigel, 'Das Heilige', *Kritische Abhandlung über Rudolf Otto's gleichnamiges Buch* (Teylers Genootschap). In meer dan één opzicht heeft dit boek dingen gezegd, die vele 'gereformeerden' wel eens mochten ter harte nemen; vooral onder degenen, die met man en macht voor zich den naam 'gereformeerd' blijven opeischen, om dan hun 'broeders' te beschuldigen van farizeïsme, als ze het met Otto niet eens zijn...*

(Dr. Klaas Schilder, 1890-1952)

## QUAKERS

Dr. G. L. Dalfsen begint het hoofdstuk over mystiek in haar boek *Het Inwaarts Licht bij de Quakers*, met de opmerking dat een bevredigende definitie van mystiek niet te geven is omdat 'de mystiek dieper ligt dan de verschijnselen en vatbaarheid van de menselijke geest'. Zij sluit zich grotendeels aan bij Rudolf Otto, die de mystiek kenmerkt als 'overspanning van de irrationele elementen in het geloof'. Zij zegt dan verder: *De psychologische zelfobservatie van daartoe competente mystici, gepaard aan de indruk die hun persoon op hun omgeving maakt, wijst uit, dat in de mystiek zich een innerlijke wedergeboorte voltrekt die onlosmakelijk is verbonden aan een morele loutering en een voortgaande zelfverloochening.* Verder vermeldt zij nog als onderscheiding van Otto, 'dat er naast een mystiek van de *Innenschau* (innerlijke waarneming) die God ontmoet in de eigen ziel, ook een mystiek is van de *Einheitsschau* (eenheidswaarneming) die God schouwt (in de geest waarneemt) als de Ene in de veelheid der dingen... De *Einheitsschau* is in de christelijke mystiek niet, zoals in de Indiase, overwegend of uitsluitend op het kosmische gericht, maar waar aan haar het aspect van de *Einheitsschau* eigen is, schouwt zij de mensheid als het ene lichaam van Christus, indien niet *in actu* als de alomvattende gemeenschap der heiligen, dan toch naar haar bestemming.

Ds. D. A. Vorster: *Protestantse Nederlandse mystiek*, Amsterdam 1948

L. van Dalfsen: *Het inwaartsch licht bij de Quakers [in het bijzonder bij Barclay]*, Zeist 1940

Het Religieus Genootschap der Vrienden (Quakers) is meer dan driehonderd jaar geleden in Engeland ontstaan. Quakers zijn principieel gewelddoos en tegen elke vorm van onderdrukking, kennen geen dogma's en hebben geen vaste geloofsbelijdenis. Zij kennen slechts één sacrament, het LEVEN. Quakers gaan ervan uit dat God in de stilte tot ieder mens persoonlijk spreekt. ¶ Rudolf Otto heeft er voor gepleit om de Quakerse stilte op te nemen in de protestantse godsdienstoefening. In zijn liturgische ontwerpen vormt deze zwijgende aanbidding zelfs het hoogtepunt van de eredienst.



## RELIGIE EN FILOSOFIE

In de eerste eeuwen van onze jaartelling is het christendom ontstaan door annexaties van de meest waardevolle bestanddelen van concurrerende sekten, zoals Mithrasdienst, Isisdienst, Eleusische mysteriën. Deze enigszins vampierachtige praktijken neemt Nietzsche het christendom uitermate kwalijk, maar waarom eigenlijk? Een wereldgodsdienst mag niet kieskeurig zijn in de midde-len om er te komen. Het feit zelf wordt intussen door de theologen volmondig toegegeven, ten bewijze waarvan ik het volgende, niet van pikanterie verstoken citaat uit *Das Heilige* van Rudolf Otto licht, daar waar hij schrijft over de begrippen ‘licht’ en ‘leven’, die het jonge christendom zich uit de zojuist genoemde bronnen toegeëigend heeft: *In het evangelie van Johannes zuigt het Christendom uit de andere concurrerende religies de ‘phos’ en ‘zoe’ in zich op, en zuigt ze daarmee uit: volgens het recht van de sterkste.*) Dit is openhartige taal; en men zou er aan toe kunnen voegen dat vele sterksten de zwaksten zullen blijken te zijn – zoals de huidige positie van het christendom genoegzaam illustreert – maar daarmee is nog niet gezegd dat de zwakke die eens sterk geweest is niet opnieuw sterk kan worden door anderen van hun kracht te beroven.



Laten wij eens veronderstellen dat wij van Kant enkel de *Kritiek van het pure verstand* bezaten, en ons op grond daarvan een oordeel moesten vormen aangaande de religiositeit van Kant. Dat in dit beroemde werk een wereldbeschouwing vorm heeft aangenomen, die op ‘totaliteit’ aanspraak maakt, lijdt geen twijfel; het is het wereldbeeld van de transcendentale filosofie, waarin alle verschijnselen hun plaats vinden, waarin alles wetmatig geordend is, waarin niets een partieel of incidenteel karakter draagt. Er is een grote, richtinggevende gedachte, waaraan alle gegevens van ons kritisch verstand ondergeschikt zijn gemaakt en die daarom ons verstand ook volledig, ‘totaal’ bevredigt. Ons verstand, niet ons gevoel. Althans niet het gevoel van de meesten onzer, en óók van Kant niet, die ten-

slotte niet voor niets, behalve de *Kritik der reinen Vernunft* ook nog de *Kritiek van het praktische verstand* heeft geschreven. We stuiten hier op het verschil tussen religie en filosofie; en dit verschil mag dan niet volstrekt bindend zijn, zo is in de meeste filosofische systemen de religieuze inslag onmiskenbaar (Plato, Plotinus, Spinoza, Hegel), terwijl bij de oude Indiërs de grens vaak niet eens meer te trekken is – zodra het aan de dag treedt, blijkt het toch duidelijk te berusten op een verschil in ‘totaliteit’ – niet wat het object betreft (het zuiver filosofische wereldbeeld hoeft niet minder groots en minder omvattend te zijn dan het religieuze wereldbeeld), maar wel ten aanzien van het subject – de persoonlijkheid van de theoretische filosoof en van degenen die zijn boeken lezen. Dit subject is als het ware gehalveerd; alleen de rationele helft doet mee. Maar voor de religieuze houding is nu juist kenmerkend, dat béide helften meedoen: het irrationele én het rationele, waarbij natuurlijk het accent nu eens op het ene, dán weer op het andere kan komen te liggen. Een volmaakt irrationele religie, die alleen op het gevoel en het handelingsleven haar beroep doet (en die zich dus niet eens in woorden zou mogen openbaren!) kunnen wij ons al evenmin voorstellen als een religie, die geheel in begrippen zou zijn opgegaan en uitsluitend tot het verstand van de ‘gelovige’ – in dit geval nog maar een naam zonder inhoud – spreken. Het is opvallend dat het gevaar van een dergelijke extreme rationalisering der religie haast nog meer van de kant der theologen dreigt dan die van de kant van de gelovige filosofen; maar gelukkig zijn er ook altijd weer theologen, die voor de tegenstroming zorgen en met nadruk komen vaststellen, dat religie en geloof in wezen buitenredelijk zijn, in de moderne tijd bijvoorbeeld Rudolf Otto, in het bekende boek *Das Heilige*, waarvan de algemene strekking, voor zover die polemisch of corrigerend wil zijn, een buitenstaander haast overbodig, en in elk geval vanzelfsprekend toeschijnt.

Simon Vestdijk: *De toekomst der religie*, Arnhem 1947

Het christendom moet het hoofd bieden aan ernstige kritiek, wordt afgewezen, of genegeerd. Bovendien gaat het in vele opzichten gebukt onder een compromitterend verleden. Denk aan het belangwekkende boek van Vestdijk, waarin hij uiting geeft aan deze houding:

‘Dat het christendom eens verdwijnen zal, lijkt mij niet alleen waarschijnlijk maar ook wenselijk. Wat mij echter niet wenselijk voorkomt, is een geforceerd en overhaast verdwijnen, waarmee de historische continuïteit geweld zou worden aangedaan. Ik zou willen, dat deze liquidatie zich op waardige wijze voltrok, langs lijnen van geleidelijkheid, en zonder woede of wrok in de harten der betrokkenen na te laten’.

Tegen de achtergrond van een dergelijke houding gezien, doet de pretentie van het christelijk geloof, dat het de waarheid brengt, de enige, verlossende waarheid, aan als de reinste dwaasheid en als holle aanmatiging.

(Dr. H. Kraemer)

Simon Vestdijk wil dat grensloos gecompliceerde, aldoordringende verschijnsel, dat hij ‘religie’ noemt overmannen in een worsteling, zoals iemand doormaakt, die droomt, dat hij met een schim vecht. Dat laat hij ons zien; maar hij wil niet, dat wij alleen maar toeschouwers zijn, supporters, die juichen als hij een grofheid tegen de fijnen debiteert en die fluiten als hij hun geestelijke broeders te pakken neemt. Hij betreft er allen in, zoals hij er zelf in betrokken is; niemand blijft er vreemd aan.

(Dr. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel)

Als kenner van geestelijke stromingen en speurder in de menselijke ziel, was Vestdijk als voorbeschikt tot het schrijven van dit werk, dat het merk van zijn geest vertoont, zakelijk, orgineel en onverbiddelijk. (Trouw)

Meen niet, waarde lezer, dat ’t boek hevige affecten in u op zal roepen. Het doet dat niet; ge gaat het niet eens in gedachten bestrijden. Daarvoor is het boek te onbelangrijk. Het enige, wat het oproept, is een lichte ergenis, omdat dit nu als wijsheid aan de man gebracht wordt en nog meer, omdat men het gehele boek door kan lezen, zonder één opmerking te lezen waarover men zich oprecht verheugt. Ge weet, dat kan de lectuur van ettelijke taaie bladzijden goed maken. Maar zelfs deze vreugde gunt de schrijver ons niet. (Dr. H. de Vos)

‘De toekomst der religie’ van Simon Vestdijk is een koorddans tussen het zuiverste atheïsme en het meest onverbloemde geloof; het is bovendien een antropologie, een cultuurfilosofie en geeft ook nog een paar gezichtspunten voor andere wetenschappen, die iets met de mens te maken hebben. Vestdijk zegt hier heel duidelijk, wat hij over de centrale vragen van de mens denkt; alleen zal hier ook wel gelden, dat deze duidelijkheid alleen duidelijk is voor hen die het verstaan. Maar dat is vaker geconstateerd als het over religie gaat.

(Dr. Fokke Sierksma)

HET RELIGIEUS BELEVEN EN DE RELIGIEUZE VERHOUDING  
 Door Walter Schubart (*Erotiek en religie*, 1941) wordt de ambivalente gevoelsrelatie in het religieuze sterk op de voorgrond geplaatst, welke enerzijds voert tot een positieve relatie, tot liefde, verering en aanbidding, anderzijds tot negatief gekleurde reacties: afkeer, haten, vervloeken, atheïsme enz. Deze ambivalente gevoelsrelatie echter is in zijn fenomenologische structuur wel het diepst geschouwd door Rudolf Otto in zijn boek *Das Heilige*. Hij wijst erop dat men vaak de ogen gesloten heeft voor het geheel eigen karakter van de religieuze beleving, zoals die ook overal bij de schriftlozen gevonden wordt.

Uitgangspunt van zijn beschouwingen is het heilige dat door Otto nader wordt aangeduid als het numineuze. Dit numineuze komt in alle godsdiensten voor als haar meest eigen innerlijkheid, zij heeft met ethische kwaliteiten als zodanig niets te maken. Passend bij de beleving van het numineuze is die *affectieve* (op het gevoel werkende) toestand, die Otto de numineuze gemoedsstemming noemt.

Omdat de categorie van het numineuze volkomen *sui generis* (van eigen soort) is, kan ze evenmin als ieder ander oorspronkelijk gegeven feit in strenge zin worden gedefinieerd. In het numineuze, ook het gans andere genoemd (de betekenis van *gans* is meer dan *geheel* of *volstrekt*, er zit ook een toon in van *oprechtheid* en *ongeschondenheid*), komen dan verschillende belevingscomponenten voor, die streng gescheiden behoren te worden van het gevoel van moreel-ethische verheffing. Het plechtig vrome wordt niet gekenmerkt door begrippen als dankbaarheid, vertrouwen, liefde, overgave, berusting. In de 'vrees' stoot het ik tegen een object dat buiten hem ligt. Dit object is het numineuze, de drager van *das Ganz Andere*. Waar dit *numen* (bovennatuurlijk wezen nog zonder preciese voorstelling) als aanwezig wordt beleefd, ontstaat als reflectie in het zelfbewustzijn het creatuurgevoel, het gevoel schuldig schepsel te zijn.

Het primaire, waaruit als reflexie het creatuurgevoel ontstaat, is

het *mysterium tremendum*, het gevoel van huiveringwekkende geheimenis. Dit *mysterium tremendum* kan zich op verschillende wijzen uiten, als een verheven stille gedragen stemming, die lang aanhoudt en natrilt, maar ook kan ze stootsgewijze naar voren komen en voert dan tot een vreemde opwinding, tot roestoestan- den en extase. Het *tremendum* is een geheel eigen gevoelsreactie, verwant aan de vrees, maar in werkelijkheid is het geheel iets anders. De numineuze kwalificatie wordt teruggevonden in het Engelse *awe* (ontzag) en het Duitse *Grausen* (huivering). De zuivere en lagere gradaties van dit gevoel vinden we in onze eigen taal terug in het griezelen en het huiveren. Huiveringwekkend staat de mens tegenover het numineuze. Van dit gevoel in zijn ruwe, ongecom- pliceerde primitieve vorm, het gevoel van iets engs, iets griezels, dat vreemd en nieuw in het binnenste van de oermensheid opdook, is alle godsdiensthistorische ontwikkeling uitgegaan. Goden en demonen vinden hierin hun oorsprong. En als men dit niet als de eerste kwalitatief specifieke, uit iets anders niet afleidbare groot- heid en kracht van het gehele godsdiensthistorische proces wil aanvaarden, komt men volgens Rudolf Otto met alle *animistische* (animisme: leer volgens welke de ziel de oorzaak is van alle levens- functies), magische en volkenpsychologische verklaringen over het ontstaan van religie onmiddellijk op dwaalwegen en glijdt aan het eigenlijke probleem voorbij.

Het wezenlijke kenmerk van de schriftloze religie is de demoni- sche vrees. Echter ook in de hogere religieuze vormen ontbreekt ze niet. Otto geeft dan aan, dat het *mysterium tremendum* in de moderne tijd een vrij zeldzaam fenomeen is. In deze oervorm, waarin Otto het beschrijft, komt het inderdaad weinig meer voor, maar in mildere vormen is ze nog steeds vaak aanwezig. De goden hebben nog iets spookachtigs behouden; het angstig geduchte, dat hun verhevenheid uitmaakt. In het *tremendum* straalt steeds de afwerende houding door. Rationeel ingevuld, vinden we het terug in de begrippen gerechtigheid, vergelding en straf bij verstoring

van de afgesproken orde.

Het tremendum kan samengevat worden in het *ideogram* (beeldteken): volstrekte ongenaakbaarheid. Volgens Otto moet aan het tremendum het moment *majestas* toegevoegd worden, het moment van macht en overmacht. Naast het afwerende van het tremendum wijst Otto in de beleving van het numineuze op een ander aspect, het *fascinosum*, dat met het tremendum in een wonderlijke contrastharmonie staat. Het goddelijke is tevens aantrekkelijk en betoverend. Het is het tot de roes voortjagende, het *dionysische* (uitbundige) van de werkingen van de numen.

De rationele voorstellingen die hiermee samengaan zijn geschematiseerd: liefde en medelijden. Vanuit de demonische vrees alleen is geen overgang mogelijk naar de positieve gevoelens. Steeds komen beide facetten echter meer of minder innig vermengd naast elkaar voor.

Dr. F. J. Tolsma: *Inductie, religieuze groepsvorming en godsdienstwaanzin*, een klinische en fenomenologische studie, Amsterdam 1945

INDUCTIE: wijze van redeneren waarbij men besluit van het bijzondere tot het algemene; opwekking van een beweging of een proces door een uitwendige prikkel

Dr. F. J. Tolsma was van 1951 tot 1975 geneesheer-directeur van het krankzinnigengesticht Maasoord in Portugal.

Tolsma was een vertegenwoordiger van de antropologische psychiatrie. Deze wilde geen alternatief zijn voor de gangbare geneeskunde, maar een aanvulling. Zij neemt de kennis en de verworvenheden van de natuurwetenschappelijk georiënteerde methoden grotendeels over, maar stelt dat deze benadering slechts één aspect belicht van ziekte en gezondheid. Het gaat om de (her)invoering van het subject in de geneeskunde: zij wilden niet slechts naar oorzaken, maar ook naar de zin van het ziekzijn vragen, naar de betekenis van de ziekte in het individuele bestaan. Het serieus nemen van de subjectiviteit.

## RELIGIEUS BELEVEN

Rudolf Otto koos als ondertitel voor zijn boek *Het heilige*: 'Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele'.

De meest specifieke religieuze gevoelens noemt hij numineuze gevoelens, belevingen van het numineuze, waarvan hij een fijnzinnige analyse geeft. Die gevoelens noemt hij buitenredelijk, zodat hij zoekt naar het verband tussen dit irrationele voelen én het rationele religieuze weten of geloven. Hij meent dat het heilige een categorie a-priori is en numineuze gevoelens onherleidbaar zijn. Deze religieuze gevoelens kunnen niet alleen andersoortige gevoelens aantrekken, maar ook bepaalde ideeën en voorstellingen. Het verband tussen genoemde gevoelens en genoemde voorstellingen of ideeën is soms incidenteel, soms echter constant. In het laatste geval spreekt Otto van een schematisering, in navolging van Kant, die de verbinding van de categorie van causaliteit (verband tussen oorzaak en gevolg) met die van het temporele (tijdelijke) voor-en-na-elkaar een schema noemt. Otto gaat er dus vanuit, dat er een vaste koppeling is van religieuze numineuze gevoelens en van religieuze voorstellingen. In dit alles is in elk geval te prijzen, dat Otto hiermee een vlak rationalisme evengood als een vlak sensualisme bestrijdt, terwijl hij ook een psychologisch evolutionisme weerlegt. Tegenover dat alles komt hij terecht op voor het religieuze beleven, en voor de waarde, zowel van het irrationele als het rationele in het religieuze.

Dr. P. J. Roscam Abbing (1914-1996): *Psychologie van de religie*, Assen 1981

De theoloog Roscam Abbing sluit zich aan bij M. J. Langeveld, dat gevoelens nooit uit zichzelf een religieuze intentionaliteit kunnen krijgen, daartoe is integratie nodig in een religieuze cultuur die deze gevoelens tot religieuze gevoelens maakt. Maar 'een filosofisch of theologisch besef speelt wel een rol.' Roscam Abbing stond ambivalent tegenover H. C. Rümke's *Karakter & Aanleg*.

## HET GANZ ANDERE

Rudolf Otto heeft ons het heilige doen zien als het *Ganz Andere*, dat zich opdringt als van een geheel andere aard, oorsprong en werking dan alles, wat ons overigens bekend is. Het is, naar het woord van de oude Romein, *a nobis sepositum*, apart gezet van ons en onze wereld. Wij beantwoorden dit zich opdringende met een gevoel, dat tweezijdig is. De *Scheu*, die het *Ganz Andere* wekt, splitst zich aanstonds in gevoelens van vrees, huivering, ontzag, eerbied, kleinheid, ja nietigheid enerzijds, gevoelens van aangetrokken worden, verraste blijdschap, liefde anderzijds. Het heilige trekt aan en stoot af, het doet een eindeloze distantie beseffen en een nooit vermoede nabijheid gevoelen. Zullen wij wegen vinden van het heilige naar het verhevene, zo zal ook dit op enigerlei wijze dat besef in ons moeten wakker maken, ons moeten brengen tot het *Ganz Andere*.  
(1932)

## DE RELIGIE

Het eerste en voornaamste punt is de ontdekking van het andere, die wij ontwaking tot bewustzijn of menswording noemden. Dit andere heet in de religie *het gans en al andere*, God. De mens, die zichzelf tegenover de wereld plaatst, vindt God. In de taal der religie moet de menswording aldus worden beschreven: de mens, die zichzelf vindt, vindt God als die hem oordeelt, vindt zijn eigen *creatuurlijkheid*, eigen nietigheid, eigen zonde. In zijn *conscientia* (geweten) hoort hij de stem Gods, in zijn bewustzijn vindt hij het medeweten van de *Volstrekt Andere*. Nog beter spreken wij de religieuze taal, wanneer wij het omkeren: de mens, die God ontdekt, ontdekt zichzelf. Met diepe eerbied gedenken wij hier de man, die onze generatie deze dingen weer deed verstaan in hun elementaire kracht: Rudolf Otto. Hoeveel ook én op het terrein van de godsdienstgeschiedenis én op dat van de methodologie en psychologie veranderd moge zijn, het werk van Otto zal zijn fundamentele betekenis nog zeer lang behouden. Dit punt ligt, hoe wonderlijk het moge klinken, in het



vlak van de ‘moderne mens’ – het is onlosmakelijk verbonden met de menswording. Wij mogen hier dus niet een eenzijdige samenhang van de religie met de primitieve mentaliteit constateren. De reeds losgelaten termen nu voorgoed overboord: de religie heeft onder de verschillende antropologische structuren in de eerste plaats te maken met de antropologische bij uitnemendheid, die van de mens zoals hij mens wordt. (1937)

#### GODSDIENST IS DE VERHOUDING VAN DE MENS TOT IETS ANDERS

Religie is het verschijnsel, waarbij de mens zich bindt of gebonden weet aan iets of iemand; hij neemt iets in acht, hij rekent met iets. Wij moeten hier zo kleurloos mogelijk zijn in het kiezen van onze uitdrukkingen. [...] Maar het is altijd een uitdrukking van het grondbesef, dat er een verschil, dat er afstand is. Voor dit verschil, dit anders-zijn van het object der religie gebruiken wij de term: *heiligheid*. Heilig is het woord, dat de mens gebruikt, wanneer hij datgene wat hij beleeft, niet uit zichzelf of uit de hem bekende verschijnselen kan verklaren, wanneer de gewaarwording zich van hem meester maakt, dat hij met iets te doen heeft, dat essentieel anders is dan hijzelf. Rudolf Otto bezigde voor dit grondbesef van alle religies de term: *das Ganz Andere*. Wij kunnen ook kort en pignnant zeggen: in de religie duidt de mens wat hij beleeft als openbaring.

Eén ding geldt dus voor alle godsdiensten: zij betekenen een verhouding van de mens tot het heilige. De beroemdste definitie van de religieuze verhouding is die van Schleiermacher, die van *schlechthinige Abhängigkeit* sprak. Het woord afhankelijkheid is niet voldoende: de gevoelens van overgave, toewijding, liefde, die in de religie kunnen optreden worden er niet voldoende mee uitgedrukt. Aan de andere kant zegt het teveel: vrees, angst, opstand tegen God, zijn verschijnselen die door het woord ‘afhankelijkheid’ niet worden gedekt. (1940)

Dr. G. van der Leeuw: *Wegen en grenzen*, Amsterdam 1932

Dr. G. van der Leeuw: *De primitieve mensch en de religie*, Groningen 1937

Dr. G. van der Leeuw e.a.: *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1940

Van der Leeuw was briljant in woord en geschrift. Toch was de kern van zijn persoonlijkheid moeilijk te benaderen. Daar vermoedde men een sterk geloofsvertrouwen en een verzwegen wijsheid. Hij zal blijven voortleven als een meester van het woord. Hij sprak en schreef met een spelend gemak en wist daarbij die harmonie van schone vorm en sprankelende gedachte te vinden, die aan het woord een duurzaamheid kan schenken, die ver over de korte spanne van een mensenleven heen reikt. (Bleeker: *Gerardus van der Leeuw zocht de ware mens*, 1950)

De godsdiensthistoricus en theoloog Gerardus van der Leeuw (1890-1950) was als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit Groningen de meest bekende beoefenaar van de godsdienstwetenschap in Nederland. Hij genoot ook buiten ons land ruime bekendheid. Gedurende zijn gehele ambtsperiode (1918-1950) domineerde hij zijn vakgebied vrijwel volledig. Zijn betekenis lag ook op het terrein van de theologie, kerkmuziek en liturgie.

‘Onze collegegelden zijn hoog en ons beurzensysteem is prutserig.’ Deze uitspraak deed de toenmalige PVDA-minister van OK&W, G. v.d Leeuw, al in 1946. Een veelzijdig man. Die als minister een begin maakte met de ontzuiling in onder meer onderwijs en omroep, als theoloog een voorstander was van meer zang en ritueel in de kerk, maar vooral als godsdienstwetenschapper baanbrekend is geweest. Want hij was de eerste die andere vakgebieden erbij betrok, zoals psychologie, sociologie en etnologie. Zo kon hij toegang krijgen tot de ware mens, met al zijn twijfel en eenzaamheid.

Van der Leeuw had contacten met Europese geleerden, onder wie Karl Jaspers, Johan Huizinga, Martin Buber, Lucien Levy-Bruhl en Albert Schweitzer.

Het is niet onwaarschijnlijk dat Van de Leeuw Otto persoonlijk gekend heeft.

Dr. Willem Hofstee: *Goden en mensen*, De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw 1890-1950, Kampen 1997

## HET ONHEILSPELENDE

De belofte van verlossing en heil waarin de godsdiensten van oudsher voorzagen, waren in de loop van de achttiende en vooral de negentiende eeuw langzaam uit het hiernamaals weggesijpeld naar het hiernumaals. De mensheid zou haar eigen geschiedenis wel maken. Wetenschap en techniek leken haar daarvoor alle instrumenten in handen te geven en een groeiend sociaal bewustzijn sprak van een mensheid die niet meer door grenzen en ongelijkheid was verdeeld.

Aan die zonnigheid maakte augustus 1914 een einde. De verschrikking kwam als een fantoom omhooggekropen uit de loopgraven van Ieper en de Marne. Daar stierf de negentiende-eeuwse illusie van een stralende toekomst en de bevrijding van de mens uit zijn 'zelfopgelegde onmondigheid', zoals Kant het nog had genoemd. Achter het scherm van orde en beheersbaarheid bleek inderdaad de woestheid te woeden die de romantici er al hadden vermoed. Ze toonde zich als een raadsel dat tegelijk fascinerend en schrikwekkend bleek, zoals de godsdiensthistoricus Rudolf Otto het in 1917 in zijn beroemd geworden boek *Das Heilige* noemde. Twee jaar later koos Freud er de term *das Unheimliche* (het onheilspellende) voor.

Drs. Ger Groot is universitair docent Wijsgerige Antropologie aan de Erasmus Universiteit, publicist en medewerker filosofie van *NRC-Handelsblad*.

Uit een verkorte en bewerkte versie van een lezing die op 10 oktober 1997 werd gegeven tijdens het colloquium *De actualiteit van het sacrale/Reushering in Sacrality*, georganiseerd door Global Vernunft en Galerie Ferdinand van Dieten-d'Eendt.

## CONTRASTHARMONIE

Het ‘tremendum et fascinans’, dat bij Rudolf Otto zo’n beslissende rol speelde, zien we ook bij Karl Barth, niet in de vorm van een metafysica of als een godsdienstpsychologisch gegeven, maar als indicatie van de verborgenheid en verhevenheid Gods. Karl Barth schreef in 1919 aan Eduard Thurneysen (1888-1974)<sup>1</sup>, dat hij Otto’s boek *Das Heilige met vreugde (mit ziemlicher Freude)* gelezen had, omdat Otto, al was bij hem ook alles vanuit de psychologie beredeneerd (*psychologisch orientiert*), over alle grenzen heen op het moment van het numineuze wees, op het Goddelijke aan God (*über die Grenzen hinaus auf das Moment des Numinösen, op das Göttliche an Gott*). En hij zag er een belofte in van een andere weg, waarop het antropocentrisme (de mens beschouwend als middelpunt en doel van alles) werd weersproken. De heiligheid en majesteit maken het onmogelijk, dat de (religieuze) mens God in zijn greep zou krijgen en over Hem zou kunnen beschikken.

Rudolf Otto spreekt in zijn boek *Das Heilige* over God, niet alleen als ‘mysterium fascinans’, maar ook als ‘mysterium tremendum’ in een (fenomenologische) parallel met andere religies (met adembenemende afbeeldingen), waarin eveneens de ‘horror’ een plaats krijgt. En is deze schrik te verbinden in een ‘contrastharmonie’, die Otto ons wilde aanwijzen en was deze schrik waarlijk dezelfde als wat Paulus schrijft over de Here, die te vrezen is (2 Korintiërs 5:11)? [Statenvertaling: *de schrik des Heren, KBS/NBG: ontzag voor de Heer*]

1 De Zwitser Barth (1886-1968) was een vooraanstaand theoloog en hoogleraar te Göttingen, Münster, Bonn en Basel. Thurneysen was zijn collega in Basel.

Dr. G. C. Berkhouwer: *Een halve eeuw theologie*, Kampen 1974

Gerrit Cornelis Berkhouwer (1903) was aanvankelijk predikant in de gereformeerde kerk en werd in 1950 hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam in de dogmatische vakken.

## DE SERVO ARBITRIO

Rudolf Otto begon zijn wetenschappelijke loopbaan in 1897, als privaatchoortant te Göttingen. Zijn hoogtepunt lag in de periode waarin hij als hoogleraar in Marburg doceerde (1917-1929). Reeds vroeg was hij wegens zijn zwakke gezondheid genoodzaakt zijn emeritaat te nemen. Otto was een diepzinnig theoloog en godsdiensthistoricus. Hij heeft vooral naam gemaakt met zijn boek *Das Heilige*, in 1917 voor het eerst en daarna in talrijke drukken en vertalingen verschenen. Het begrip van het numineuze zegt Otto het eerst bij Luther te hebben aangetroffen in diens *De servo arbitrio* (Over de ondergeschikte/onvrije wil). Zelf heeft hij de invloed van Schleiermacher en Kant ondergaan.

Ook in de vernieuwende liturgische beweging nam Otto een plaats in. Hij legde de nadruk op het moment van de aanbidding en wilde een heilig zwijgen doen betrachten. Voorts zocht hij door wisselzang de activiteit van de gemeente te bevorderen.

Doede Nauta (1898-1994): *Christelijke Encyclopedie*, Kampen 1960

Dr. D. Nauta was specialist in de Calvinistudie en het protestantisme. In 1935 werd Nauta benoemd als hoogleraar Kerkgeschiedenis en Kerkrecht aan de VU. *In mijn ouderlijk huis heb ik liefde voor de zaak des Heeren geleerd, liefde onder meer ook voor deze stichting des geloofs op het gebied der wetenschap aan den arbeid der wetenschap te geven.*



Maarten Luther (1483-1546) was van boerenafkomst en werd gedreven door innerlijke onrust en een roepstem in een hevig onweer. Trad als student toe tot het Augustijnerklooster. Overtuigd in het geweten en gevangen in het woord Gods sprak hij op 18 april 1521 tegen zijn vorst: *Hier sta ik, ik kan niet anders.*



Het calvinisme is een van de drie grote protestantse vertakkingen; de andere zijn lutheranisme en anglicanisme. In het calvinisme staat Gods volstreckte soevereiniteit op alle terreinen van het leven centraal. Een recente studie over de Franse theoloog J. Calvin (1505-1564) is er van A. McGrath: *Johannes Calvin, Verlicht hervormer of vormgever van een orthodox keurslijf?* Biografie, Baarn 1994

## HET UNIEKE VAN RELIGIE

Het werk waarmee Otto internationaal zijn reputatie vestigde, is het in 1917 gepubliceerde *Das Heilige*, in 1923 in het Engels vertaald als *The idea of the Holy*.

Otto beschrijft in *Das Heilige* de religieuze ervaring als een unieke ervaring, met een unieke inhoud en een eigen betekenis. Hiermee zet Otto het werk van Schleiermacher voort, die in zijn *Speeches on Religion to Its Cultural Despisers* eveneens het unieke van religie verdedigde tegen de naturalisten die religie wilden gelijkstellen met ethiek of het wilden reduceren tot loutere cognitieve, psychologische en sociale fenomenen. Door de autonomie van religie sterk centraal te stellen, positioneert Otto zich lijnrecht tegenover de in zijn tijd sterk aanwezige reductionistische visie op religie. Otto wil in *Das Heilige* de term 'het heilige' opnieuw in zijn oude (religieuze) betekenis herstellen.

Een essentieel kenmerk van 'het heilige' is volgens Otto dat het het rationele overstijgt; het blijft onuitsprekelijk, onzegbaar. Anders gezegd: religie heeft voor Otto irrationele of niet-rationele aspecten, te begrijpen niet als anti-rationeel, maar als supra-rationeel. Maar, hoewel Otto het niet-rationele aspect beklemtoont, kan hij niet als een louter irrationalist beschouwd worden. Hij tracht in zijn werk juist het rationele en het morele te behouden door het te funderen op het niet-rationele of irrationele. Religie en 'het heilige' hebben voor Otto zowel rationele als niet-rationele elementen. Zo bevatten religies ook theoretische en morele ideeën: hoe meer een religie ontwikkeld is, hoe meer het rationele concepten gebruikt om over de transcendente realiteit (Otto stelt dit soms gelijk aan het buitengewone, *id est* onderscheiden van en niet beperkt door het materiële universum) of God te praten. Hieruit ontstaat een expliciete theologie zoals bijvoorbeeld te vinden is in het christendom, islam. Maar, religie is uiteindelijk niet afhankelijk van deze elementen. Eerder is het omgekeerde het geval: deze rationele componenten komen uiteindelijk voort uit de ervaring

van een object dat enkel begrepen kan worden (men kan er enkel een besef van krijgen) in een niet-rationele 'unieke en oorspronkelijke gevoelsrespons' die de kern uitmaakt van alle religies: oftewel het numineuze besef van het heilige. Otto erkent de plaats en de validiteit van het rationele denken in religie voorzover het verbonden is aan de niet-rationele kern ervan.

Doordat de discussie van religie in het westen zowel door ongelovigen als gelovigen echter voornamelijk in rationele termen gebeurde, zonder rekening te houden met het irrationele element, heeft men een misvormd beeld van het onderwerp en krijgt men intellectuele discussies die niets met de realiteit te maken hebben. Pogingen religie louter op grond van de rede, met filosofische of wetenschappelijke wapens te verdedigen zijn gedoemd te falen, omdat men door de keuze enkel rationele argumenten te gebruiken de essentie van religie ontkent. Dezelfde intellectualistische en rationalistische interpretatie van religie is eveneens overheersend in de studie van religie. Men probeert steeds het onderwerp te bestuderen in termen van religieuze ideeën en concepten. Het unieke in de religieuze ervaring wordt hierdoor uit het oog verloren.

Een louter rationele taal is dus niet geschikt om over het religieuze te praten. Een aangepaste supra-rationele taal is daarvoor nodig. Om uitdrukking te geven aan het religieuze, gebruiken gelovigen en religieuze denkers een niet-letterlijk te begrijpen taal, een metaforische taal of soms zelfs een geheime of voor geen mens begrijpelijke taal, gegeven door de goden. Otto zelf lanceert in zijn studie enkele nieuwe aan het Latijn ontleende termen. Ook deze termen zijn niet letterlijk te nemen. Hij spreekt over 'ideogrammen': de alledaagse, gewone betekenis van de term moet beschouwd worden als een analogie van datgene wat Otto werkelijk wil aanduiden. Met andere woorden, de termen dienen als aanwijzingen of als symbool voor iets anders zonder dat dit laatste in duidelijke rationele concepten wordt uitgedrukt.

Het gaat om een levende god, niet om de god der filosofen. 'Het heilige' is een basisterm in religie. Met andere woorden, het heilige is een religieuze term (niet zoals bij E. Durkheim een wetenschappelijke analytische term<sup>1</sup>) en volgens Söderblom, een collega van Otto, is deze term zelfs essentiëler in religie dan de term 'God'. Een religie zonder God of het goddelijke is mogelijk (zoals het boeddhisme), een religie zonder 'het heilige' is geen religie. Religie draait niet rond het loutere bestaan van een goddelijk wezen, maar rond de kracht, de heiligheid van dit wezen. Otto verkiest deze term boven:

- 1 *God of het goddelijke*: deze termen zijn niet bruikbaar voor alle religies;
- 2 *Het transcendente, het absolute, de ultieme realiteit*: deze termen zijn te abstract;
- 3 *Het sacrale*: deze term suggereert een beschrijving van hoe de mens iets religieus evalueert, terwijl het heilige verwijst naar een realiteit die meer op zichzelf staat. In tegenstelling tot de andere termen (sacraal/profaan, absoluut/relatief, goddelijk/menselijk, transcendent/werelds, alledaags) heeft het heilige geen tegenpool. Problematisch is echter dat de term 'heilig' zijn oorspronkelijke betekenis is kwijtgeraakt doordat men het is gaan gebruiken ter aanduiding van het moreel goede (in negatieve zin bijvoorbeeld 'een heilig boontje'). Voor Otto zijn religie en moraliteit nauw verbonden, maar ze vallen niet samen. Het besef van het heilige onderscheidt zich van het louter rationele doordat het een specifiek element of 'moment' bevat dat geheel onuitsprekelijk is. Otto spreekt van een 'overschot van betekenis' en stelt zich in zijn boek tot doel om dit onuitsprekelijke zo aan de lezer voor te stellen, dat hij/zij het zelf aanvoelt. Om de oorspronkelijke betekenis van deze term, los van de morele/rationele connotaties duidelijk te maken, lanceert Otto een nieuwe term: het numineuze. Of als adjectief: numineus. De term is afgeleid van het Latijnse woord *numen* (een goddelijke geest of een welbepaalde macht die de Romeinen waar-



namen in de natuur). Met deze term wil Otto het surplus aan betekenis (*Überschuß*), dat noch conceptueel kan worden verklaard noch via de taal kan worden weergegeven, toch aangeven: De term ‘een numineuze geestestoestand’ duidt op een bijzonder bewustzijn (gevoelsrespons) van de aanwezigheid van god(delijkheid); op een gevoel dat een geschapen wezen heeft wanneer hij/zij zich ondergedompeld voelt in zijn eigen nietigheid in contrast met een alomtegenwoordige macht. Dit numineuze is *sui generis* (van eigen soort, wordt ervaren als iets dat objectief en buiten het zelf bestaat) en kan dus niet worden gedefinieerd, beargumenteerd of aangeleerd. Een ervaring van het transcendente, hoe indrukwekkend het ook is voor de persoon die het ervaart, kan niet worden overgedragen aan een persoon die niet vertrouwd is met dergelijke ervaringen. Het numineuze kan enkel worden begrepen als men zelf deze existentiële ervaring heeft gehad. Otto beschrijft het numineuze aan de hand van één zelf geconstrueerd begrip – *creatuurgevoel* – en drie Latijnse concepten (om aan te geven dat de betekenis niet louter te herleiden is tot wat we normaal onder deze termen verstaan). Het numineuze roept een gevoel van ‘een schepsel te zijn’ op, en van het zich bewust zijn van een onzegbaar en boven alle schepsels verheven mysterie (het *Ganz Andere*), dat tegelijk *tremendum* is (ontzagwekkend, overweldigend) en *fascinans* (we willen ermee communiceren, het onkenbare kennen).

Vóór Otto deze facetten van het numineuze bespreekt, nodigt hij de lezer uit zich op een moment van diepgevoelde religieuze ervaring te richten – zo min mogelijk beperkt door andere vormen van bewustzijn – om zijn beschrijving te kunnen volgen. Iedereen die daar niet in slaagt, die niet zulke momenten ervaren heeft, wordt opgeroepen niet verder te lezen, omdat het niet gemakkelijk is met religieuze psychologie bezig te zijn voor iemand die zich geen intrinsieke religieuze gevoelens voor de geest kan halen (*Het heilige*, pagina 8).

## 1 CREATURE-FEELING OF CREATURE-CONSCIOUSNESS

Met bovenstaande termen wil Otto de ervaring beschrijven die gelovigen hebben in hun aanbidding of verering van het goddelijke, het numineuze. Schleiermacher heeft erop gewezen dat een belangrijk element in die ervaring het 'gevoel van afhankelijkheid' is. Om echter te vermijden dat men deze uitdrukking in zijn natuurlijke, alledaagse betekenis begrijpt, vindt Otto het nodig een nieuw begrip te lanceren. *Creature-feeling* verwijst niet naar het wereldlijke gevoel van persoonlijke ontoereikendheid en onmacht dat onder invloed van omstandigheden of omgeving kan optreden. Het is het gevoel dat een geschapen wezen ervaart, wanneer het overstelpt wordt door zijn eigen nietigheid tegenover datgene wat boven alle schepsels staat: een overweldigende, absolute macht. Het is het gevoel *slechts uit stof en as te bestaan* (Abraham), *slechts wormen te zijn die niet in staat zijn Hem te bevatten die zelfs niet met hogere krachten te bevatten is* (Chrysostomos).

Hiermee is geen conceptuele beschrijving van het gevoel gegeven: de aard van deze overweldiging zelf kan niet direct aangegeven worden, men moet het zelf rechtstreeks ervaren hebben om het te begrijpen. Dit gevoel heeft een intrinsieke kwaliteit die in het gewone gevoel van ontoereikend en machteloos zijn niet terug te vinden is. Er is sprake van meer dan een louter gradueel verschil. Er is een zekere analogie tussen de twee, maar iemand die de ervaring van het *creatuurgevoel* kent, weet dat deze ervaring niet te herleiden is tot een extreme vorm van de gewone ervaring van afhankelijkheid. Het is ook anders dan het resultaat van een denkproces waarin je op basis van bepaalde gegevens tot de conclusie komt dat we geschapen zijn door een schepper. Dit laatste is een intellectueel geloof dat op rationele basis aangenomen wordt. *Creatuurgevoel*, het gevoel totaal afhankelijk en louter een schepsel te zijn, heeft slechts één bron: de ervaring van het numineuze. Het numineuze zelf wordt door de gelovige aanvoeld als objectief en buiten zichzelf.

Met de termen *mysterium*, *tremendum*, en *fascinans* probeert Otto de aard van dit numineuze zelf te beschrijven, door via analogieën met gewone ervaringen aan te geven op welke wijze het zich manifesteert, welke gevoelens het opwekt in de menselijke geest. *Mysterium*, *tremendum*, *majestas* en *energie* zijn voor Otto echter geen concepten die het numineuze beschrijven. Hij spreekt over ideogrammen: analoge noties genomen uit de sfeer van het gewone, dat de echte betekenis illustreert, zonder het echter volledig weer te geven.

## 2 HET ZELFSTANDIGE MYSTERIUM

*Mysterium* staat voor wat Otto begrijpt als het supra-rationele. Het is een 'negatieve' beschrijving van het numineuze; *mysterium* duidt aan wat verborgen en esoterisch is, dat wat buiten het voorstelbare en begrijpelijke ligt. In de natuurlijke zin van het woord betekent het een geheim of mysterie dat volledig vreemd voor ons is. In de religieuze zin van het woord 'mysterium' zoals Otto het gebruikt, betekent het echter het 'geheel andere', dat wat de sfeer van het gewone, het verstaanbare, het kenbare en het vertrouwde overstijgt; dat wat onkenbaar is via het verstand en niet uit te drukken is in menselijke taal of andere uitdrukkingwijzen (*een begrepen God is geen God*). De gevoelsreactie die het numineuze als *mysterium* oproept is dat van *stupor*: sprakeloze verwondering, een absolute verbazing die ons verlamt. Dit *mysterium* kan ook worden aangegeven via termen zoals 'transcendent' en 'bovennatuurlijk': dit zijn ook negatieve beschrijvingen die wijzen op het tegengestelde van het natuurlijke, het aardse. Maar deze negatieve beschrijving op conceptueel niveau gaat samen met een positieve gevoelsinhoud, die zo positief en zo speciaal van aard is dat het niet in duidelijke conceptuele taal te vangen is. Toch karakteriseert Otto het numineuze ook op positieve wijze: het heeft een dubbel karakter, is tegelijkertijd het object van grenzeloos ontzag en grenzeloze bewondering, tegelijk *tremendum* en *fascinans*.

### 3 TREMENDUM

De term *tremendum* is afkomstig van het Latijnse woord *tremor* (vrees). Otto gebruikt de term echter via een analogie om te verwijzen naar een specifieke gevoelsrespons die volledig verschilt van ons gewone begrip van angstig zijn. Het gaat om een gevoel van ontzag en *majestas*, of het gevoel overweldigd te worden, het gevoel dat je overmand wordt door iets absoluut superieurs, absoluut anders en het aanvoelen van een energie.

### 4 ONTZAG

Doordat de term niet samenvalt met gewone vrees of angst, kan Otto een aantal theorieën, die de oorsprong van religie louter zien in de creatie van goden door de primitieve mens, om greep te krijgen op zijn angsten voor het ongekende, opzijschuiven. Religie is voor Otto niet een eerste poging om vreemde fenomenen te verklaren. Evenmin is religie gedoemd om door wetenschap vervangen te worden. De ervaring van ontzag bij de primitieve mens blijft door de geschiedenis heen aanwezig als een permanente ondergrond, zelfs in de meest ontwikkelde religies. Een analogie voor deze ervaring van vrees en ontzag is volgens Otto te vinden in de reactie die men heeft op spookverhalen die hun doel bereiken. Deze spookverhalen zijn een overblijfsel van eerdere en minder ontwikkelde vormen van religieus ontzag. De reactie op dergelijke verhalen is kwalitatief verschillend van het gewone gevoel van schrik of angst en behoort tot dezelfde categorie als het gevoel van religieus ontzag. Het is daardoor een betere aanwijzing voor dit laatste.

### 5 MAJESTAS

Het numineuze wordt ervaren als iets overweldigends, iets 'majestueus', waarin men zich wil verliezen. De tegenzijde van deze ervaring is creatuurgevoel, een zichzelf belijdend afhankelijkheidsgevoel dat drastisch tot uiting komt in Genesis 18:27, als Abraham het waagt om met God te spreken over het lot van de inwoners van

Sodom:

*Ik heb mij verstout tot U te spreken hoewel ik stof en as ben!*

*Ik weet dat het een mens niet past zo vrij tot u te spreken. (NBG/KBS)*

*Zie toch; ik heb de moed gevonden te spreken tot den Heere, hoewel ik stof en as ben! (naar de Statenvertaling)*

## 6 ENERGIE

Naast ontzag en een gevoel van overweldiging roept het *tremendum*-aspect van het numineuze in de betrokkene ook de ervaring van een sterke energie op. Het is dit element dat het meest tegenover de rationele speculatie van de ‘filosofische God’ staat. Aangezien het gevoel van energie naar een ‘levende’ God verwijst, wordt het door filosofen als antropomorf afgedaan. Otto is echter van mening dat in deze interpretatie geen rekening wordt gehouden met het non-rationele element in religie en met het analoge karakter van beschrijvingen ervan.

## 7 FASCINANS

Het numineuze is eveneens fascinerend: het heeft een sterke aantrekkingskracht en geeft tevens een gevoel van opperste (geluk) zaligheid. *Tremendum* en *fascinans* vormen het duale karakter van de numineuze ervaring; een vreemde, schijnbaar paradoxale harmonie van contrasten. In het gevoel van fascinatie wordt het mysterium ervaren in zijn positieve essentie, als iets dat binnen in de mens een zaligheid doet opborrelen die buiten elke vergelijking valt, niet te vatten door taal en rede. We kunnen het enkel kennen via een directe en levendige ervaring. Een voorbeeld van het fascinatiebegrip is de zaligmakende visie op God in de christelijke verlossingsdoctrine, de eschatologische belofte van het komende Rijk Gods, of de transcendente gelukzaligheid van het paradijs (*eschatologie*: leer van het einde van de wereld en het laatste oordeel). Het komt dus naar voren als een vreemde en machtige kracht die de betrokkene voortstuwt naar het volmaakte goede. De termen ‘het

heilige' en 'het numineuze' moeten het mogelijk maken om te verwijzen naar de bron of het object van religieuze verering als een voorbeeld van algemeen-menselijke religiositeit, zonder zelf gebonden te zijn aan de bepalingen of praktijken van een specifieke gemeenschap en traditie, waardoor het volgens Otto bruikbaar is voor een vergelijkende en historische studie van religie. Een geschiedenis van religie is voor Otto een geschiedenis van het ervaren van het numineuze, waarin hij stadia onderscheidt. De ontwikkeling van religie is voor hem een opeenvolging van cultuurmomenten die nieuwe aspecten tot leven wekken van wat reeds in potentie aanwezig was. Dezelfde structuur van mysterium tremendum et fascinans regeert deze ontwikkeling in elk van zijn fases, en is het fundament van religieuze ervaring van alle tijden en van overal. Deze visie op de geschiedenis van religie hangt samen met een belangrijke stelling: de religieuze ervaring geeft vorm aan de religieuze traditie, niet omgekeerd. Het laagste stadium van het numineuze bewustzijn is het stadium van 'daemonische vrees'. Het gaat echter niet om een vulgaire angst voor duivels en boze geesten. 'Daemon' staat hier niet in oppositie tot het goddelijke, maar moet volgens Otto als pre-goddelijk gezien worden, als het *numen* in een lager stadium waaruit het goddelijke of God, gradueel in meer verheven vormen voortkomt. Deze fase heeft na-effecten in spookverhalen en dergelijke. Otto's centrale stelling voor een geschiedenis van religie is dat 'religie zelf aanwezig is bij haar eigen begin': religie, niets anders, is werkzaam in de vroegste stadia van mythische en demonische ervaringen. Er is een graduele opkomst en een parallel lopende bewustwording van de verschillende aspecten van het numineuze. Het numineuze ontvouwt zijn volledige inhoud in een langzaam, gradueel proces. Dit gebeurt via een ontwikkeling waarbij natuurlijke ervaringen via de wet van associatie analoge religieuze gevoelens in het bewustzijn oproepen en omgekeerd: hierbij worden geleidelijk aan valse analogieën en ongegronde associaties verworpen en wordt de religieuze ervaring uit-

gezuiverd. Doordat het in vroegere stadia slechts onvolledig ervaren werd is het niet onbegrijpelijk volgens Otto dat religieuze denkbelden en praktijken vrij bizarre en groteske vormen aannamen. (De wet van associatie van gevoelens: parallel aan de psychologische wet dat ideeën gelijkwaardige ideeën uitlokken of aantrekken, zou volgens Otto hetzelfde gelden op het vlak van gevoelens. Dit betekent niet dat het ene gevoel aanleiding geeft en dus de oorzaak is van een ander gevoel, wel dat het een op zich staand, in potentie reeds aanwezig gevoel oproept via associatie of analogie.)

Later vindt een tweede proces van ontwikkeling plaats, naast het meer en meer ontdekken van aspecten van het numineuze: schematisering/numinizing. Het numineuze non-rationele element wordt doordrongen met rationele elementen, het wordt gerationaliseerd, gemoraliseerd en gehumaniseerd. Of anders gesteld, het rationele, het morele raakt doordrongen van het numineuze. Dit vindt men vooral binnen de christelijke religie (het beginpunt ligt bij Mozes). Dit wil zeggen, er wordt een ethische inbreng aan het numineuze verbonden waardoor het numineuze het 'heilige' wordt, in de volledige zin van het woord. Door deze combinatie van het non-rationele met het rationele is de religie van de bijbel, vooral van het Nieuwe Testament, voor Otto een echte universele wereldreligie, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de islam, waarin Allah louter numen zou zijn. Bovendien is het superieur ten aanzien van religieuze visies die louter het rationele benadrukken. Binnen de religie van de bijbel wordt het rationele door het non-rationele gedragen, het rationele en ethische situeren zich binnen de context van het non-rationele. Het gaat om een 'levende' God, niet louter om de 'God der filosofen'.



## THE POLITICS OF UTOPIA: NAAR EEN BETERE TOEKOMST

Rudolf Otto stelt zich ten doel religie en het irrationele (non-rationele) in ere te herstellen. De nachtmerrie van de rede kan alleen beantwoord worden door opnieuw centraal te stellen wat onderdrukt en genegeerd werd: religie en het non-rationele element in religie, het numineuze. Otto geeft niet alleen een theoretische, maar tevens een praktische uitwerking, in de oprichting van de RMB, de *Religiöser Menschheitbund* in 1920.

Het doel van deze RMB was bij te dragen tot algemene rechtvaardigheid en vrede middels het wakker schudden van het menselijke geweten en het tot stand te brengen van een dialoog tussen de verschillende religies. Het doel was voor Otto niet minder dan het nastreven van utopia: *“Wij koesteren nadrukkelijk het ‘Utopia’: we zijn ervan overtuigd dat het door het wakker schudden en verenigen van het menselijk geweten mogelijk is om de loop van de geschiedenis te behoeden voor de donkere invloed van blinde ‘sociale wetten’ en van de demonische krachten van het ‘groeps-egoïsme’ en door deze te rationaliseren, om te buigen naar het idee van een gemeenschappelijk belang en rechtvaardigheid”*.

De tendens naar een verwerpelijke toekomststaat kon omgebogen worden in de goede richting en de RMB wilde daartoe een middel zijn. Deze politiek van de utopie steunt zeer sterk op Otto's academisch werk. De randvoorwaarden voor de RMB en voor de taak die het wilde uitvoeren werden gegeven in Otto's theorie over religie.

De belangrijke elementen in zijn denken waarop de RMB steunt:

- 1 Het non-rationele centrale element in religie dat op talloze manieren uitdrukking kan vinden, geeft Otto de ruimte om voor een religieus pluralisme te pleiten;
- 2 de relatie tussen de religieuze ervaring en moraal: de religieuze ervaring is onafhankelijk van de moraal, maar omgekeerd moet een goede moraal wel degelijk doordrongen zijn van de religieuze ervaring, van het heilige dat ervaren wordt: numinisatie van het morele.

Rudolf Otto was van mening dat het onmogelijk was voor de mens om zelf één universele religie te construeren – religies groeien.



Bovendien vond hij dat een soort universele religie voor de oplossing van de maatschappelijke problemen geen noodzakelijkheid was. In plaats daarvan zag hij de mogelijkheid dat de bestaande religies zouden kunnen samenwerken in het bereiken van gemeenschappelijke, niet-religieuze doelen.

De RMB had tot doel een soort religieuze tegenhanger voor de VN te zijn door een dialoog tussen de verschillende religies te organiseren.

Het doel van de RMB was dus niet te komen tot eenzelfde religie, of eenzelfde religieuze overtuiging. Evenmin was de doelstelling te komen tot een cultivatie van een bewustzijn van het ‘geheel Andere’ dat alle religies deelden. De doelstelling was het wakker schudden en wakker houden van het geweten en de wil. De religies konden dit elk apart doen, maar ook via een samenwerkingsverband waar zij aandacht konden vragen voor de gemeenschappelijke menselijkheid van alle mensen en waarmee zij de wil voor een universele menselijke gemeenschap konden voeden.

Er kon dus een samenwerking zijn tussen de verschillende religies vanuit een gemeenschappelijke doelstelling om:

- 1 oorlog uit te sluiten, op dezelfde wijze als de VN dat trachtte;
- 2 ongeloof en wereldlijkheid tegen te gaan.

Volgens Otto kon dit gebeuren zonder dat de verschillende religies zouden moeten inboeten aan autonomie.

Otto kon deze religio-politieke activiteit verantwoorden, louter op basis van een eerste stelling waarop de RMB steunde: namelijk: religies verschillen in de wijze waarop ze het numineuze ervaren en in de wijze waarop ze hieraan uiting geven, maar zijn gelijk in hun moraal waarvan de fundamentele bron het heilige is. Zo zijn volgens Otto bijvoorbeeld de boeddhistische compassie en de christelijke liefde geworteld in verschillende relaties tot het numineuze, maar vanuit deze verschillende wortels (verschillende vormen van kleuring) kwam uiteindelijk dezelfde aandacht voor rechtvaardigheid en vrede voort.

De dialoog tussen religies was volgens Otto van belang, omdat volgens hem de wortels van de ethische overtuiging in religie lagen. Al het ethische handelen komt voort uit de wil die door het geweten wordt gedirigeerd. Het was de taak van de RMB om dit geweten te zijn. Alle religies bevorderen volgens Otto 'de goede wil' en kunnen dus bijdragen tot deze taak.

Er moest niet zomaar een wereldverbond (zoals de VN bijvoorbeeld) zijn, maar een religieus verbond: dit vloeide logisch uit zijn theorie over de relatie tussen het religieuze en het morele voort.

De RMB zou een globaal geweten creëren en instandhouden, om op die manier de macht van de werkelijke politici in overeenstemming te brengen met een besef van wat juist en rechtvaardig was voor de mensen. De RMB moest dus politieke initiatieven (zoals de Verenigde Naties) voorzien van een morele ondersteuning, zonder zelf een politieke organisatie te worden of aan politiek te doen. Met andere woorden, religie kan en moet een belangrijke bijdrage leveren aan de politiek. Door internationale instituties te voorzien van een religieuze basis zou men het verloop van de geschiedenis kunnen rationaliseren.

Om dit te kunnen claimen moest Otto meer doen dan enkel wijzen op het non-rationele element in religie; hij moest tevens aangeven dat alle moraliteit afgeleid is van religie.

Voor Otto is dit laatste, dat moraliteit steunt op religie, vanzelfsprekend. Hij beargumenteert deze relatie eigenlijk niet. Zo stelt hij dat *ondanks hun verschillen, er geen twijfel kan zijn, dat de grote religies de belangrijkste krachten zijn in het vormen van het menselijk geweten.*

Vanuit een dergelijke visie wordt elk antwoord op een vraag naar waarden en rechtvaardigheid een antwoord op God, ongeacht of de persoon in kwestie zich daarvan bewust is of niet.

Deze totale afhankelijkheid van moraal tegenover het heilige, is een vereiste voor de RMB: was moraal autonoom ten aanzien van het religieuze, dan was er geen behoefte aan een RMB. Als aan de andere kant religie zelf niet onvermijdelijk leidde tot een geweten en tot goede wil, dan viel een interreligieus verbond niet noodzakelijkerwijze samen met de RMB. Zonder die noodzakelijkheid is immers de mogelijkheid gegeven dat religies, naast het bevorderen van rechtvaardigheid, tevens kunnen leiden tot conflicten, tot geweld en onrechtvaardigheid.

1 E. DURKHEIM: 'Godsdienst is een samenhangend systeem van overtuigingen en handelwijzen inzake dingen die heilig zijn, – dat wil zeggen apart gezet of verboden –, overtuigingen en handelwijzen die al degenen die deze aanhangen in een zelfde morele gemeenschap (die men dan 'kerk' noemt) bijeenhouden.'  
(*Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912)

KORTE SAMENVATTING VAN OTTO'S VISIE OP 'HET HEILIGE':

Godelieve Orye: *Cursus geschiedenis van de vergelijkende studie van religies*,

Korte samenvatting van Otto's visie op 'het Heilige', Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, 2001

Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, Oxford 1923 / New York 1959

Lynn Poland: *The Idea of the Holy and the History of the Sublime*,  
(*Journal of Religion* 72, april 1992)

Leon Schlamm: *Numinous Experience and religious Language*,  
(*Religious Studies* 28, december 1992)

THE POLITICS OF RELIGION SUI GENERIS, OF MYTH, OF NOSTALGIA:

Godelieve Orye: *Cursus geschiedenis van de vergelijkende studie van religies*, Gent 2001

Gregory D. Alles: *Rudolf Otto and the Politics of Utopia*, (*Religion* 21, juli 1991)

Inayat Khan: *De eenheid van religieuze idealen* (1929), Katwijk 1994

## DE KRITIEK VAN RUDOLF OTTO

Naast de ambivalentie van de godsdienst als concrete factor in het leven van de mens staat het waardevolle inzicht in de realiteit van de godsdienst, dat het resultaat is geweest van een nauwgezet en van inzicht getuigend onderzoek. Er zijn voorbeelden van resultaten, die tot een vertekend beeld leidden, zoals de conclusies over de oorsprong en de betekenis van de godsdienst, waartoe een groot man als Freud is gekomen. We beperken ons tot enkele resultaten, waartoe de godsdienstwetenschap is gekomen.

Met name willen we de aandacht vestigen op Rudolf Otto, die een scherp en zuiver gevoel had voor belangrijke overeenkomsten, welke de verschillende godsdiensten op hun hoogste ontwikkelingspeil vertonen, maar niet minder voor hun onderlinge verschillen. De arbeid van Otto zou men een gelouterde vorm van vergelijkende godsdienstwetenschap kunnen noemen. In *West-östliche Mystik* vergelijkt Otto de grootste Indiase vertegenwoordiger van de kosmisch-onpersoonlijke vedanta-mystiek, Shankara met de grootste speculatieve mysticus in de christelijke Middeleeuwen, meester Eckhart. In *Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum* worden twee richtingen, die de nadruk leggen op vroomheid van gemoed en op een leven dat daarmee overeenstemt, vergeleken. Beide werken hebben dezelfde ondertitel: *Vergleich und Unterscheidung* (overeenkomst en verschil). De overeenkomst, die Otto aantoonst tussen Shankara en Eckhart, is groot. De metafysische achtergrond, de exclusieve realiteit van God, het zuivere absolute zijn (*esse*) en de identiteit van God en ziel (Brahman-Atma) zijn bij beiden praktisch dezelfde. Alletwee willen een weg ter verlossing aantonen in de vorm van een consequente leer van de algemene eigenschappen van de dingen. Zij maken hetzelfde onderscheid tussen een lagere en een hogere vorm van godskennis: de eerste is een verhouding tot een als persoon opgevat God, de tweede het één-zijn met het onpersoonlijk-bovenpersoonlijke goddelijke. Shankara heeft in zijn ontologische stelsel een theïstische onderbouw opgenomen,

welke volop ruimte laat voor een houding van geloof en persoonlijke vroomheid. Zijn stelsel cumuleert in de alles verterende visie van een eenheid van wezen tussen God en de ziel, welke alle rationele en zedelijke onderscheidingen verre achter zich laat.

Hoewel de termen uiteenlopen, vinden we dezelfde structuur terug bij Eckhart. Zowel Shankara als Eckhart brengen een synthese tot stand tussen een persoonlijk theïsme en een radicale mystiek. Er blijkt een verbazingwekkende overeenkomst in de geestelijke visie bij twee figuren, die zo volkomen uiteenlopen wat betreft herkomst, geestelijke achtergrond en godsdienstig milieu. Toch zijn er belangrijke verschillen. In Otto's eigen woorden: *Wenn man ins Innere zu dringen weiß, ist dann doch der Geist und damit das Wesen der Sache nicht dasselbe. Christus ist nicht 'im Grunde dasselbe' wie Krishna oder wie der Heiland Amida der grossen japanischen Buddhaschulen (Wanneer men tot de diepste kern doordringt, is toch de geest, en daarmee het wezen van de zaak, niet hetzelfde. Christus is uiteindelijk niet dezelfde als Krishna of als de heiland Amida van de grote Japanse scholen van het boeddhisme). Ebensowenig aber ist Mystik 'im Grunde dasselbe' in Ost und West (Evenmin echter is de mystiek in het Oosten en het Westen uiteindelijk identiek).*

Van de verschillen noemen wij hier: de opvatting van het 'absolute zijn' is bij Shankara statisch, bij Eckhart daarentegen dynamisch; het denken van Shankara kenmerkt zich door koel rationalisme, dat van Eckhart evenwel door laaiende hartstochtelijkheid. De overheersende tendens bij Shankara gaat in de richting van een contemplatief quiëtisme<sup>1</sup>, terwijl bij Eckhart de spanning tussen vrome overdenking en een uit een gevoel van verantwoordelijkheid actief ingrijpen in het leven groot is. De mystiek van Shankara wordt beheerst door een intens verlangen naar *Leidlosigkeit* (vrij zijn van lijden), terwijl Eckhart ook op zijn hoogste hoogtepunten van mystiek denken en mystieke extase blijft hunkeren naar goddelijke genade, heiligheid en rechtvaardiging.

In *Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum* worden niet twee

vormen van mystiek vergeleken, maar twee typen van piëtisme<sup>2</sup>. Want dáár gaat het om in dit boek. Volgens Otto zijn niettegenstaande de grote psychologische en theologische overeenkomst tussen de Indische en de christelijke bhakti de assen (zoals hij ze noemt) van de Indische en de bijbelse vroomheid toch totaal verschillend. Zozeer lopen zij uiteen, dat de feiten ons niet het recht geven om beide vormen van godvruchtigheid tot elkander te plaatsen in een verhouding van voorbereiding tot het evangelie en vervulling daarvan. Otto beroept zich hier op de ervaring van Indische bhakti's<sup>3</sup> (piëtistische mystici), die tot Christus werden bekeerd, en verklaarden, dat zij in een absoluut andere wereld waren gekomen. Na zorgvuldig onderzoek wijst hij op de overeenkomsten, maar formuleert dan het verschil als volgt: het christelijk geloof is in zijn diepste wezen een godsdienst van het geweten (*Gewissensreligion*), terwijl de Indische bhakti dit louter toevallig is. India heeft in de bijbelse betekenis van het woord nooit de zwaarte van de zonde gekend. Daarom heeft zijn genade-ervaring en zijn jubelende lofzang daarop geen weet van de kern van de 'blijde boodschap' in het evangelie, namelijk dat de soevereine genade van God een daad van verzoening is, het herstel (op initiatief van God: 'Adaam, waar zijt gij?') van de verbroken verhouding tussen God en mens.

In zijn *Vischnu-Narayana, Texte zur indischen Gottesmystik* (Jena, 1917) merkt Otto op, dat de meeste aanhangers van de verschillende godsdiensten zich amper bewust zijn van de originele inhoud van hun eigen godsdienst, en in feite tweedehands godsdiensten aanhangen en daaruit leven. Otto spreekt in dit verband van een *religio publica*, waarvan de vormen, overal ter wereld, veel met elkaar gemeen hebben. En toch is er voor de gelijkenis van de verloren zoon volgens hem geen plaats in de Bhagavad Gîtâ, noch voor de daarin aanbevolen bhakti in de koran, en evenmin voor de Fatiha (het openingsvers van de koran) in het Nieuwe Testament. Iedere godsdienst is een levende eenheid op zichzelf. Deze voorbeelden uit de werken van een van de grootste geleerden

laten zien, dat de godsdienstwetenschap, wanneer zij met oordeel des onderscheids wordt toegepast, ons een bezonken inzicht in de godsdienst kan schenken. Blijft uiteraard de vraag of Rudolf Otto, met name in zijn *West-östliche Mystik*, inderdaad het juiste evenwicht heeft gevonden tussen overeenkomst en verschil. Deze vraag opent een principiële discussie over de mystiek als een van de grote representatieve typen van godsdienst, en over de christelijke mystiek in het bijzonder. In laatste instantie zou een dergelijke gedachtewisseling neerkomen op een principiële kritiek op de beroemd geworden en uiterst vruchtbaar gebleken wijze, waarop Otto het vraagstuk van de godsdienst heeft benaderd. In laatste instantie was het hem daarbij te doen om de zuiver psychologische wijze van benadering en interpretatie van de godsdienst te boven te komen. Hij is daar m.i. niet volledig in geslaagd, aangezien hij zich te uitsluitend blijft concentreren op zijn poging het specifieke karakter van de godsdienstige ervaring te definiëren, en de godsdienstige categorie a-priori nader te bepalen, welke hij in *Das Heilige* met zijn *mysterium tremendum et fascinosum* meende te hebben ontdekt. We geven volmondig toe, dat Otto in deze richting subliem werk heeft gedaan. Hij duidt echter deze godsdienstige categorie a-priori aan met het begrip *Ahnung* (voorgevoel, vermoeden) en drukt dit in het Latijn uit met *nisus* of met *sensus numinis*. Voor brede terreinen van de godsdienstige ervaring is dit inderdaad zeer verhelderend. Maar wanneer hij in deze *Ahnung* ook divinatie wil zien van de ‘Zoon’ Jezus Christus, blijkt toch, dat zijn manier van benaderen van de zaak niet geheel recht kan doen wedervaren aan de bijbelse godsdienstige wereld, waarin de centrale godsdienstige categorie bij uitstek voor de mens het geloof is. Dit ‘geloof’ is evenwel van een andere categorie, die soms wel divinatie kan insluiten en zelfs doen ontstaan, maar nooit onder de categorie ‘divinatie’ kan worden ondergebracht, aangezien dit vóór alles een psychologische, fenomenologische en esthetische soort is. Otto diepte dit niet verder uit omdat hij de grenzen van de godsdienstwetenschap niet te buiten

wilde gaan, en deze zich beperkt tot de godsdienst als menselijke factor. Voor het vervullen van deze taak bleek Otto te beschikken over een grote mate van invoelingsvermogen voor het mystieke godsdiensttype, en ook voor het christendom. Wanneer je het streven van de mens, om zich geestelijk te uiten, beziet van het standpunt van de godsdienstwetenschap, kan men slechts tot de conclusie komen, dat alle godsdiensten, filosofieën en wereldbeschouwingen pogingen zijn van de mens om de totaliteit van het bestaan te vatten; dikwijls ontroerend in hun verhevenheid, maar even vaak pathetisch en stuitend in hun tekortschieten. Omdat deze pogingen in hun veelvuldige verscheidenheid zonder uitzonderingen pogingen van mensen zijn, is het te begrijpen, dat er in alle godsdiensten een verbazingwekkende mate van overeenkomst moet bestaan op het punt van aspiraties, ideeën, instellingen, symbolen, intuïties en dwalingen, ondanks niet minder grote verschillen ten gevolge van verschil in ervaring, levensomstandigheden, psychische structuur, accent, streven en allerlaatste, doorslaggevende uitgangspunten.

#### HET ONHERLEIDBARE FEIT VAN DE GODSDIENST

Rudolf Otto heeft het onherleidbare karakter van het godsdienstige bewustzijn kernachtig uitgedrukt in de woorden: *Religion fängt mit sich selber an* (de godsdienst begint met zichzelf). Dit was het laatste oordeel van Otto na zijn serieuze poging om de godsdienst met behulp van de psychologie te begrijpen en dit is misschien het verstandigste wat men ervan kan zeggen. Het is een verkapte bekentenis, dat de godsdienst nooit geheel bevredigend kan worden verklaard uit zijn subject, de mens.

Fjodor M. Dostojewski (1821-1881), die met zijn profetische en visionaire gaven ongetwijfeld meer oog had voor het mysterie van de godsdienst dan de meeste wijsgeren en psychologen, zegt in een van de vele visionaire passages in *De idioot*: 'Het wezen van het godsdienstige gevoel ontsnapt aan elk verstandelijk redeneren... Er is



altijd iets ongrijpbaars in, dat ontoegankelijk blijft voor welk atheïstisch argument ook’.

Een wetenschappelijke poging tot begrijpen, die de godsdienst opvat als een zaak van betekenis voor het leven van de mens, en deze niet wegpsychologiseert, moet wel tot zo’n conclusie komen.

1 QUIËTISME (*quies, rust*) is een meestal met mystieke trekken verbonden religieusiteit die tegenover het dorre dogmatisme ontstond en ’s mensens hoogste geluk en bestemming vond in volstreekte rust en de uitschakeling van iedere religieuze activiteit, zodat God bezit van de ziel kan nemen: zo zal het persoonlijke leven zich kunnen oplossen in God. Het is een verschijnsel van alle tijden: zo deed het zich onder andere voor in een mystieke stroming van het oosters christendom in de 5<sup>e</sup> eeuw. In het protestantisme vindt men vormen van quiëtisme bij piëtistisch en mystiek gezinde groepen als de Labadisten en de aanhangers van Gerhard Tersteegen (1697-1769), een Duits protestants mysticus, oorspronkelijk koopman en lintwever en daarna pastor. Zijn brieven bevatten vele interconfessionele elementen. Hij schreef biografieën van mystieken, waaronder heiligenlevens. In de kerkelijke gezangbundels komen talrijke door hem gedichte liederen voor. Uit Rudolf Otto’s *Het heilige*, over het moment van het *tremendum*, het huiveringwekkende op blz. 22:

‘Ook in de christelijke eredienst wordt het hart in geweldige mate er door aangegrepen bij de woorden: ‘heilig, heilig, heilig’. Het breekt uit in Tersteegens lied:

Gott ist gegenwärtig.

Alles in uns schweige

Und sich innigst vor ihm beuge.

God is nu aanwezig.

Laat alles in ons zwijgen

En zich diep voor Hem neigen.’

2 PIËTISME (*pietas, vroomheid*) is een binnen het Calvinisme begonnen geloofsbeweging, die in het Lutherdom haar grootste expansie bereikte. Het verweerde zich tegen dorre leerstellige prediking en tegen het uiterlijk-voor-waar-houden van de belijdenis en tegen de slapheid van zeden der kerkelijken. De piëtisten vroegen om een positief beleven van het geloof met het hart, mond en daad. Piëtisten betoonden zich ijverige zielzorgers, stimuleerden opwekkingsbewe-

gingen en produceerden christelijke liederen in overvloed. Het piëtistische zuurdesem heeft tot in de twintigste eeuw de zendingswetenschap doortrokken. Aan het gevaar van geestelijke hoogmoed ontkwamen de piëtisten niet als zij zich de 'ware Christenen' voelden.

3 BHAKTI is de hindoeterm voor persoonlijke aanbidding en liefde voor God. Er zijn vijf graden, of 'smaken': rustige contemplatie, actieve dienst, vriendschap, gehechtzijn aan het gezin, hartstochtelijke liefde. Belangrijke bhakti-oefeningen zijn *sjaravana*, het luisteren naar lofprijzingen van God en het lezen van de geschriften; *kirtana*, het zingen van de lof van God en *smavana*, het herhaald uiten van de naam van God, waarvoor de zonden 'vluchten als wolven afgeschrikt door een leeuw', en dat leidt tot het verlies van het zelf in vervoering.

DIVINATIE wordt doorgaans gebruikt in de mantiek ('waarzeggerij') en duidt dan een bijzonder psychisch vermogen aan om langs niet-rationele weg tot het wezen der dingen 'schauwend' door te dringen. Onder de term verstaat men thans echter veelal (zo met name Rudolf Otto in navolging van Schleiermacher en Fries) het religieuze kenvermogen, waarmee de mens gebeurtenissen en personen zou kunnen zien als 'tekenen' en 'openbaringen' van het goddelijke en het heilige.

Dr. Hendrik Kraemer: *Godsdienst, Godsdiensten en het Christelijke Geloof*, Nijkerk 1958

Kraemer (1888-1965) studeerde in Leiden Oosterse talen. Tot 1937 werkte hij in Indonesië. De wetenschappelijke neerslag van zijn werk is te vinden in zijn boek *The Christian Message in a non-Christian World* (1938). In 1946 is hij benoemd tot directeur van het Oecumenisch Instituut op Château de Bossey in Zwitserland.

J. H. Bavinck schreef een analytische beoordeling over Kraemers boek *De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies*, Kampen 1940)

## GEEN GETUIGENIS VOOR GOD EN TEGEN SATAN

Tegenwoordig is de wetenschap bij speculatieve geesten heel weinig in tel. Ze hebben het over de nutswaarde en dan dient de wetenschap in dienst daarvan te worden gesteld. Ze spreken over levensmystiek en zoeken een religie die zich duidelijk laat maken met de gedachte, met het thema, dat het individuele straks zal opgaan in het universele – dat is heel de religie hier –. En tenslotte zweert tegenwoordig het existentialisme bij het naakte bestaan dat vol verachting op de wetenschap neerziet. Ook hier hebben we met een reactieverschijnsel te doen. Maar ook hier is dat niet het laatste woord. Het kan ons helpen, te verstaan, maar het mag vooral niet daartoe dienen, dat we elkaar vergeven, wanneer we met die reactie meegaan. Uit de reactie leven is altijd doodgevaarlijk; en ook in de wijsbegeerte zijn houding te laten bepalen door de reactie tegen een voorgaande stroming leidt werkelijk nergens toe. Want het irrationalisme heeft met het rationalisme het subjectivisme gemeen.

Maakt het zo heel veel uit of men nu als a-priori's aanvaardt wetenschappelijke methodes of irrationele existentialen? Ten opzichte van de hoofdvraag, of men geheel de wereld uit het sùbject, dat tegelijkertijd subjèct is, wil verklaren, toch niet! En als het gaat om een getuigenis voor God en voor Zijn zaak, vergis u dan niet. Zeker, dan kunt ge, wanneer ge echt christen zijt, niet terecht bij de natuurlijke theologie van het rationalisme. We lachen om die natuurlijke theologie van mensen als Edward Herbert, Lord of Cherbury (1583-1648)<sup>1</sup> c.s. Maar wanneer u nu een denker als Rudolf Otto neemt, die u weet te spreken over de huivering voor het numineuze, nu, dan kunt ge toegeven, dat hij meer van de subjectszijde van het religieuze leven heeft gezien, maar wat hij opmerkt, gaat zowel op voor christelijke als heidense religies en van een getuigenis voor God en tegen Satan, daarvan is ook bij Rudolf Otto geen sprake. En daarom: laten we voorzichtig zijn en niet meegaan met het irrationalisme, soms uit christelijk motief.

Want dan is het ook met de erkenning van de waarde der wetenschap gedaan. Ik zeg dit waarlijk niet om nog een goed woord te spreken voor het rationalisme; integendeel, dit blijve ook hier geoordeeld. Maar waar haalt men toch de moed vandaan om de wetenschap te diskwalificeren? Zij behoort tot het gebied van de kenniswaarde, en die is er. Men mag haar niet overschatten, maar dat geldt voor alles. Maar er is kenniswaarde: altijd weer staat kennis tegenover dwaling en dat geldt niet alleen in de praktijk maar ook in de wetenschap. Derhalve is de waarde van de wetenschap te zoeken binnen de waarde van het kennen, die tegenover de onwaarde van de dwaling staat. De waarde van de wetenschap berust dan ook niet op de diensten die ze aan de praktijk bewijst, en evenmin behoeft zij haar waarde te ontvangen vanuit de hoogte ener mystiek. Integendeel, zoek die waarde maar gerust in die wetenschap zelf, mits ge die wetenschap ziet als een onderdeel van de schepping Gods en de rol der wetenschap als onderworpen aan het plan Gods.

Dat over de waarde van de wetenschap.

1 Volgens Edward of Cherbury zijn er vijf fundamentele waarheden met betrekking tot *natural religion*:

- 1 Er bestaat een Opperwezen waaraan we de naam God toekennen.
- 2 We zijn verplicht dit opperwezen te vereren.
- 3 Deze verering door de rede is dat we een moreel goed leven leiden.
- 4 Door berouw boeten we voor onze ondeugden en misdaden.
- 5 In het hiernamaals worden onze daden op aarde beloond of bestraft.

Dr. D. H. Th. Vollenhoven: *Getuigen in de wetenschap (Sola Fide, 3, 1959)*

Dirk Hendrik Theodoor Vollenhoven (1892-1978) promoveerde in 1918 op het onderwerp *De wijsbegeerte der wiskunde van theïstisch standpunt*. In 1926 werd Vollenhoven tot hoogleraar Wijsbegeerte aan de VU benoemd. Daarnaast doceerde hij psychologie.

## EEN ANDERE WERKELIJKHEID

Religie leeft van het besef van een ‘andere’ werkelijkheid dan de gewone, alledaagse. Dat wordt tot uiting gebracht in het begrip van het heilige, dat na W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889), Nathan Söderblom (*Das Werden des Gotteslaubens*, Uppsala 1926), Rudolf Otto (*Das Heilige*, Gotha 1917) en G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933) als de religieuze basiscategorie wordt beschouwd, met behulp waarvan religieuze fenomenen als religieuze worden geïdentificeerd, zoals de categorieën van het goede en schone dat respectievelijk met morele en esthetische verschijnselen doen. Waar het heilige verschijnt, waar zich hiërofanieën (openbaringen van het heilige) voordoen, daar wordt de ‘gewone’ realiteit getransformeerd, daar worden tijden en plaatsen, personen, woorden, handelingen en dingen ‘geladen’, zodat er op bepaalde wijze mee omgegaan moet worden.

Steeds terugkerend thema in de religieuze literatuur is, dat onze gewone begrippen niet bij machte zijn aan deze andere, als oppermachtig ervaren realiteit op adequate wijze uitdrukking te geven, dat het hier gaat om een realiteit van een andere orde, ‘eeuwig’, ‘oneindig’, ‘onuitsprekelijk’, waarvan onze alledaagse werkelijkheid niet meer dan een schaduw is. Daarom ook is alle religie getekend door een diep besef van vergankelijkheid en afhankelijkheid, en is de religieuze houding er één van bescheidenheid, nederigheid, gelatenheid, geduld en vroomheid, deugden die een overwegend passieve en ontvankelijke instelling tot uiting brengen. Religie is zich aangesproken weten ‘van de andere kant’, dan ook medespeler worden in een ‘drama’ dat het eigen bestaan verre overgrijpt. Met dat laatste is gezegd: juist vanuit deze dimensie van het heilige die de gewone realiteit ontstijgt, krijgt deze laatste structuur en richting. De speciale gelegenheden en cruciale punten in het leven, van individu zowel als gemeenschap – geboorte, volwassenwording, huwelijk, dood, zaaiing, oogst, oorlog etcetera –, zijn ook in het bijzonder de situaties waarin de werkelijkheid van het

heilige meespeelt. Heel het menselijk bestaan is op die wijze in het diepe verankerd. Vandaaruit wordt het geordend, wordt ook in de mythen over de herkomst ('schepping'), loop en bestemming der dingen de sleutel tot hun begrip aangereikt.

Dr. G. A. van der Wal: *De omkering van de wereld*, Achtergronden van de milieucrisis en het zinloosheidsbesef, Baarn 1996

Sinds 1997 is G. A. van der Wal hoogleraar Milieufilosofie in Rotterdam.

---

Voorwaar ik zeg u, tenzij iemand van omhoog wordt geboren, kan hij het Koninkrijk Gods niet zien.

Toen voelde ik in mij een rijten  
Of iets zich losmaken wou  
En als een dier dat kreunt  
In een hoek van honger en kou  
Zo kreunde iets diep diep onder  
In mij, ver van daglicht;  
Zo eenzaam als dit was geen wezen,  
Nooit zag het een mensengezicht;  
En dit was de ziel van mijn ziel  
En was het binnenst gevoel  
Dat wist niet de vreugd van de strijd  
En leefde ver weg van 't gewoel  
En ver van de bewustheid  
En mij werd of ik sinds jaar en dag  
Aan de buitenkant dwaalde van 't leven  
En hunkerend naar binnen zag.  
Dat heb ik niet meer verloren  
En altijd was het weer  
Als armelijk turen aan een venster  
En binnen is 't licht blank en teer...

Dr. Henriëtte Roland Holst: *De Nieuwe Geboorte*, Amsterdam 1903 (Zie ook p. 166)

## NAAR HET OOSTEN

Op 18 oktober 1927 lag het stoomschip de Trier, 12.000 ton zwaar, te Bremen gereed om naar de haven van Genua te vertrekken, om van daar over Port-Saïd naar Colombo te gaan. In het kantoor van de Noord-Duitse Lloyd, waar de passagiers zich moesten aanmelden, was het een drukte van belang. Het merendeel van de 450 passagiers bestond uit Duitsers en Hollanders, maar voor het overige waren Oost en West nagenoeg gelijk vertegenwoordigd. Het was dringen geblazen in het overvolle expeditiekantoor, het leek wel een formeel Babylon van spraakverwarring.

Er waren vijf Duitse professoren ingescheept, allen voor wetenschappelijke doeleinden op weg naar Indië of China. Wat een bewijs van de onvernietigbare energie waarmee het verslagen Duitsland, met name op wetenschappelijk gebied, na de oorlog zijn vooraanstaande positie probeerde te heroveren. Deze geleerden waren allen zo gelukkig geweest een stipendium te bemachtigen van de staat.


Dit was ook het geval met professor Rudolf Otto, die ondanks zijn leeftijd van zestig jaar de vermoeiende tocht naar Ceylon en Indië ging ondernemen. Van het Ministerie van Onderwijs in Pruisen had hij een som van veertigduizend goudmark ontvangen, ten einde in Marburg een internationaal instituut op te richten voor vergelijkende studies van de verschillende godsdiensten.

Het doel van zijn reis was dus deels om aanschouwelijk materiaal te verzamelen voor het onderwijs in de godsdienstgeschiedenis, deels om in het oosten zelf de ware zin, de innerlijke betekenis der oostelijke leerstellingen te doorgronden, welke voor zijn instituut van grote waarde zouden zijn.

In verband met deze wetenschappelijke opdracht was het voor de Duitse theoloog en geleerde van belang in het oosten zichzelf in verbinding te stellen met onderzoekers op godsdienstig gebied en met hen samen te werken aan de oplossing van de grote levensvragen, teneinde op religieuze basis het wereldprobleem omtrent de

vragen vast te stellen, die op dat moment de gehele mensheid meer dan ooit bezighielden.

Zijn studie naar de godsdiensten in den vreemde en zijn persoonlijke betrekkingen met de vertegenwoordigers van de verschillende geloofsgemeenschappen heeft Rudolf Otto in zijn overtuiging gesterkt, dat er tussen alle vrome mensen onuitgesproken een sterk gevoel wordt gevonden van broederschap. Maar evenzeer is hij er van overtuigd, dat er ondanks de verschillen in de godsdiensten een basis bestaat van gemeenschappelijke ethische beginselen, zodat het tot de mogelijkheden behoort tot een samenwerking te komen tussen de verschillende geleerden, wanneer zij elkaar maar meer persoonlijk leerden kennen en begrijpen. In het jaar 1920 werd er op initiatief van Rudolf Otto besloten om stelselmatig iedereen die belangstelling had in deze samenwerking, bijeen te brengen. Er is hard en in alle stilte gewerkt om Oost en West dichter bij elkaar te brengen. In 1924 stichtte Andrew Carnegie volgens het plan van Otto een kerkelijke vredesbond en bereidde met Amerikaanse volharding een groot internationaal wereldcongres van godsdiensten voor, dat waarschijnlijk in 1939 zal plaatsvinden. De Amerikaan dr. Atkinson was belast met de voorbereidingen van deze conferentie. Dat wat de Amerikaanse kerk zich voorstelt komt wel niet geheel overeen met het programma van Rudolf Otto, maar een samenwerking bleek toch mogelijk en er werd bepaald, dat de kerkelijke vredesbond de helft van de kosten zou betalen van Otto' assistent onder die voorwaarde dat beiden samen of ieder voor zich een behoorlijke tijd zouden besteden aan het onderzoeken of een samenwerking werkelijk mogelijk was en of Oost en West inderdaad nader bij elkaar gebracht konden worden. Mij viel de eer te beurt als assistent van professor Otto hem te mogen vergezellen op zijn reis naar het Oosten.

B. Forell: Waar Oost en West elkaar ontmoeten (*Från Ceylon till Himalaya*), Zeist 1930 



Birger Forell (1893-1958) studeerde in 1919 bij Rudolf Otto in Marburg. In 1921 werd hij zeemanspastor in Rotterdam. De reis die hij in 1927 met Otto ondernam moest hij vroegtijdig afbreken wegens het overlijden van zijn beide kinderen. Vanaf 1933 was hij als pastor werkzaam onder de vervolgers van het nazi-regime. In 1945 werd hij krijgsgevangenenpastor in Engeland en Schotland. In 1952 legde hij zijn ambt in Borås neer om zich geheel te kunnen wijden aan vluchtelingenwerk.



## WAAR OOST WEST ELKAAR ONTMOETEN (II)

In 1910 kwam de soefimysticus Hazrat Inayat Khan (1882-1927) vanuit India naar het westen. Zijn bagage was de boodschap van liefde, harmonie en schoonheid. Een van de verlangens van Hazrat Inayat Khan was, een vorm te vinden voor de gemeenschappelijke aanbedding van de mensen van verschillende religies, dus een concrete weg naar de verwezenlijking van de universele oecumene. Friedrich Heiler (1892-1967), collega van Rudolf Otto in Marburg, schrijft 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, joden, christenen, moslims en de aanhangers van Zarathoestra symboliseren, terwijl de zevende aan hen gewijd is die, bekend of onbekend, het licht van de waarheid hebben hooggehouden.

Friedrich Heiler: *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959



Moge diegene, die Onze Vader voor de christenen is, Jahwe voor de joden, Allah voor de moslims, Ahoura Mazda voor de aanhangers van Zarathoestra, Aarhat voor de jaïns, Boeddha voor de boeddhisten, Brahma voor de hindoes, moge dit almachtige en alwetende wezen, dat wij allen als God erkennen, vrede geven aan de mensen, en onze harten in een geestelijke broederschap verenigen.

Swami Vivekananda (1862-1902)

Die Goldene Mitte, Im Geist einer Universalen Ökumene, Heilbronn z.j.

En aangespoord om terug te keren tot mijzelf trad ik mijn diepste binnenste in, door u geleid: ik was daartoe in staat, omdat gij mijn helper was geworden. Ik trad er binnen en zag met het oog van mijn ziel, hoe zwak het ook was, boven dat eigen oog van mijn ziel, boven mijn geest, een onveranderlijk licht. Niet dit alle-daagse, voor iedereen zichtbare licht, [...] maar het was iets anders, iets geheel anders dan alle dingen van hier (*sed aliud, aliud valde...*).

En het was ook niet boven mijn geest, zoals olie op water drijft, en ook niet zoals de hemel boven de aarde is, maar dat licht was hoger, omdat het mij gemaakt had, en ik was er beneden, omdat ik door dat licht gemaakt ben. Wie de waarheid kent, kent dat licht, en wie dat licht kent, kent de eeuwigheid. De liefde kent het. O eeuwige waarheid en ware liefde en geliefde eeuwigheid: dat zijt gij, mijn God, en tot u verzucht ik dag en nacht. En tegelijk toen ik u leerde kennen, hebt gij mij tot u genomen om mij te laten zien dat er iets was te zien en dat ik nog niet in staat was het te zien. En met blindheid hebt gij mijn zwakke ogen geslagen door fel op mij te stralen, en ik ben gaan beven van liefde en van ontzetting. En ik ontdekte dat ik ver van u verwijderd was in het land van de ongelijkenis [...]. (VII, 10) En ik verwonderde mij erover dat ik u reeds beminde [...]. Maar ik kon niet volharderen in die genieting van mijn God, maar nu eens werd ik tot u getrokken door uw schoonheid, en dan weer van u weggetrokken door mijn eigen gewicht, het gewicht namelijk van mijn vleselijke gewoonte [...]. Zonder twijfel was ik gekomen tot Dat Wat Is (*de Zijnsgrond*), in een moment van sidderende aanschouwing [...]. Maar mijn blik erop gevestigd houden, dat vermocht ik niet. (VII, 17)

Aurelius Augustinus: *Belijdenissen*, Amsterdam 1997

Ik kan deze passages niet anders lezen dan als de beschrijving van een authentieke godservaring. Maar het is tegelijk een angstwekkende. Ervaren wordt dat God een *mysterium tremendum et fascinans* is, een geheimnis dat fascineert én waarvoor men beeft. Augustinus wordt dan ook 'teruggeslagen': hij kan in werkelijkheid helemaal niet voor God staan en diens geheimenis doorschouwen. God is anders, geheel anders: *sed aliud, aliud valde!* Het is alsof men hier Rudolf Otto hoort die het eeuwen later ook zo zegt.

Dr. J. van Oort: *Augustinus als mysticus*, Zeist 1993

Gott ist ein lauter Nichts, wo Ich und Du nicht stehen;  
du mußt noch über Gott hinaus in eine Wüste gehen.

A. Silezius: *Der Cherubinische Wandersmann*

Het christendom is in oorsprong en wezen een trinitarische religie. Dat geeft de christen grote vrijheid: al naar zijn aanleg, al naar zijn specifieke aard van zijn religieuze ervaring kan hij zich richten op de Geest, op de Christus of op God zelf. Zo is er Geestmystiek, Christusmystiek en Godsmystiek. Dat laatste is in de loop der geschiedenis steeds geïdentificeerd met Zijnsmystiek. Deze Zijnsmystiek was eigenlijk geen christelijke mystiek, maar mystiek van bepaalde christenen, die in wezen overeenstemde met de ervaringen van Parmenides en Plotinus, Gautama Boeddha en Shankara en zelfs zenmeester Suzuki.

Gelukkig maar dat er in de geschiedenis van het christendom altijd Zijnsmystiek is geweest, anders zou het in de kerk wel erg benauwd worden.

Dr. Gilles Quispel: *Dionysius de Areopagiet*, Zeist 1993

Dr. G. Quispel (1916) was hoogleraar Geschiedenis van de Oude Kerk te Harvard en Utrecht.

Hij ontdekte en verwierf in 1952 de zogenaamde *Jung Codex* met vijf onbekende gnostische geschriften.

Angelus Silezius (1624-1677) was polemist, mystiek schrijver en dichter. Hij studeerde Geneeskunde o.a. in Leiden.



Dr. J van Oort (1949) doceert Kerk- en Dogmengeschiedenis aan de Universiteit van Utrecht.

## IK EN GIJ

Men vindt God niet wanneer men in de wereld blijft, men vindt God evenmin wanneer men de wereld verlaat. Wie met zijn totale wezen uitgaat tot zijn Gij en al het zijn ter wereld in dit Gij inbrengt, vindt Hem die men niet zoeken kan. ¶ Stellig is God het gans andere. Hij is echter ook het gans zelfde: het totaal presente. Stellig is Hij het mysterium tremendum dat verschijnt en overwelddigt; maar Hij is ook het mysterie van het vanzelfsprekende dat mij nader is dan mijn eigen ik. ¶ Wanneer je het leven van de dingen en van de bepaaldheid tracht te peilen, kom je bij het onoplosbare; wanneer je het leven van de dingen en van de bepaaldheid bestrijdt, komt je voor het Niets te staan; wanneer je het heiligt, ontmoet je de levende God. ¶ Voor het wezenlijke gevoel in de relatie tot God wil men wel een gevoel aanzien dat men afhankelijkheidsgevoel, de laatste tijd wat nauwkeuriger: creatuurgevoel, noemt. Zo juist als men dit element naar voren gehaald en gedefinieerd heeft, zo zeer wordt ook door de onevenwichtige accentuering van dit element het karakter van de volmaakte relatie miskend. ¶ Het grondwoord Ik-Het is niet uit den boze, net zo min als materie dat is. Het is uit den boze, zoals de materie dat is die zich aanmatigt het Zijnde te zijn. Als de mens Het laat regeren, groeit hem al snel de onophoudelijk aangroeiende wereld van het Het boven het hoofd en wordt aan zijn eigen Ik de werkelijkheid ontnomen, totdat de over hem heersende nachtmerrie en de in hem huizende kwade genius elkaar de bekentenis van hun onverloosheid toefluisteren.

Martin Buber: *Ik en gij* (1923), Utrecht 1959

De godsdienstwijsgerige denkbeelden van Martin Buber (1878-1965) kenmerken zich door het 'Ich-Du'-schema. De mens, als persoonlijkheid erkend, wordt door een persoonlijke God aangesproken en leeft met deze persoonlijkheid gehoorzaam als Abraham of twistend als Jeremia. Een bundel, waarin Bubers wijsgerige geschriften verzameld zijn, draagt de titel *Dialogisches Leben*.

## ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Slechts weinigen is het gegeven dat zij Gods oordeel in de geschiedenis kunnen onderkennen. Maar iedereen kan zich laten leiden door de woorden van de Baäl Sjem: *Als een mens kwaad heeft gezien, laat hij daar dan niet moeilijk over doen, zodat hij zich bewust kan worden van zijn eigen kwaad en daar dan aan kan gaan werken. Want wat hij gezien heeft, is ook binnenin hem.*

We zijn lichtvaardig omgegaan met Gods naam. Eeuwenlang klonk zijn stem in de woestijn. Met wat een behendigheid wisten we die stem in onze tempels te vangen en onschadelijk maken!

Onze wereld doet denken aan een slangenkuil. We zijn niet pas in 1939, of zelfs 1933, in die kuil gevallen. We zijn er generaties geleden al in terechtgekomen. De slangen brachten hun gif in het bloed van de mensheid, waardoor we geleidelijk verlamd raakten; zenuw na zenuw werd verdoofd, onze geest stompte af en onze blik verduisterde. Goed en kwaad, eens zo helder als dag en nacht, zijn vervaagd en wazig geworden. Geweld wordt verheerlijkt, mededogen veracht en we gehoorzamen de wetten van de markt.

Het visioen van het heilige is vrijwel uit de menselijke ziel verdwenen.

Terwijl de mens bezig is zichzelf op te hangen, ontdekt hij dat het makkelijker is anderen op te hangen.

Het geweten van de wereld is vernietigd door hen die altijd anderen de schuld gaven. We hielpen mee het licht te doven dat door onze vaders werd aangestoken. We verruilden heiligheid door gemak, trouw voor succes, liefde voor macht, wijsheid voor informatie, traditie voor mode.

Toen Israël bij de Sinaï kwam, hief God de berg op, hield hem boven hun hoofd en zei: *Of jullie nemen de Tora aan, of jullie worden onder de berg verpletterd.* De berg van de geschiedenis hangt boven onze hoofden. Zullen wij het verbond met God vernieuwen?

Abraham Joshua Heschel: *In het licht van zijn aangezicht*, Utrecht 1954

‘IK GA DIT ALLES VERZWELGENDE NIETS nu niet psychologisch funderen, zoals altijd te vergeefs wordt geprobeerd, maar filosofisch, want hij is allereerst een logisch probleem: een bundel predikaten zonder subject. Daarmee is hij het exacte tegendeel van de God uit de negatieve theologie van Pseudo-Dionysius Areopagita, uit de vijfde eeuw: daarin is God een subject zonder predikaten, want hij is te groot om ook maar iets over te kunnen zeggen. Je zou dus kunnen beweren, dat Hitler in het kader van de negatieve theologie de Duivel is, – maar niet in de officiële, positieve theologie van Augustinus en Thomas.’ Hij nam een slok van de Chablis. ‘[...] In het kielzog van Hegel, maar in oppositie tot hem, heeft Kierkegaard gezegd dat het Niets de angst baart. [...] Later keerde Heidegger de stelling van Kierkegaard om en zei, dat de angst het Niets openbaart – en dat ‘in het Zijn van het zijnde het nietigen van het Niets’ geschiedt. Hoongelach van de logisch-positivisten natuurlijk, vooral van de Wiener Kreis<sup>1</sup>, maar ligt in de richting van die negativistische conceptie niet de verklaring van Hitler? Namelijk als personificatie van dat angstbarende, nietigende Niets, de uitroeier van alles en iedereen, niet alleen van zijn vijanden, ook van zijn vrienden [...].

En op de achtergrond van dat alles schemert dan de extatische gestalte van Meister Eckhart, wiens mystieke bezetenheid in dit perspectief plotseling demonische trekken krijgt, hij, met zijn donkere nacht van de ziel en nietswording... [...] Ik huiver, maar die huiver wijst nauwkeurig in de goede richting: die van het verschrikkelijke, het afgrijselijke, het mysterium tremendum ac fascinans.’ [...] Het mysterium tremendum ac fascinans was een term die ruim tachtig jaar geleden was gemunt door Rudolf Otto, in zijn boek *Das Heilige*. [...] Als jongeman had Nietzsche *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* geschreven. In dat boek vulde hij de ‘edele eenvoud en stille grootheid’ van Winckelmanns apollinische, vredige, harmonieuze beeld van de Griekse cultuur aan met zijn dionysische, extatische, irrationele, vreesaanjagende tegen-

hanger.<sup>3</sup> Je zou kunnen zeggen, dat in het verlengde daarvan Rudolf Otto op de kern van de religie had gewezen: het huiveringwekkende ‘Totaal Andere’, het absoluut vreemde, de ontkenning van alles wat bestaat en gedacht kan worden, het mystieke Niets, de stupor, het ‘geheel op de mond geslagen zijn’, dat zowel aantrekt als afstoot. Dat was andere taal dan de goedertieren ‘lieve God’ van de christenen. Die was een aamborstige nakomeling van de authentieke, woeste hemelkerels en hemelwijven – die er overigens ook niet voor terugschrok zijn eigen zoon te offeren, een daad die hij Abraham ooit verboden had. Nee, van dat lugubere was uitsluitend en alleen Hitler de epifanie.’<sup>3</sup>

1 DER WIENER KREIS werd in 1925 opgericht door Moritz Schlick en Rudolf Carnap. Hier werd de basis gelegd van het logisch positivisme of logisch empirisme, in 1929 volgde het manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung*.

2 JOHANN JOACHIM WINCKELMANN (1717-1768) was Duits archeoloog, kunsthistoricus en schrijver. Hij studeerde theologie, natuurkunde en filologie.

3 EPIFANIE: verschijning van een godheid aan de mensen

‘Siegfried – Een zwarte idylle, Amsterdam 2001

‘Hitler ziet er bij Mulisch uit als de negatieve versie van het ‘heilige’, zoals Rudolf Otto dat heeft beschreven in zijn bekende studie *Das Heilige*: het ‘Totaal Andere’ ofte wel het ‘mysterium tremendum ac fascinans’ – het verschrikkelijke en tegelijk betoverende geheim.’ (Arnold Heumakers, *NRC-Handelsblad* 2-2 2001)

‘Mulisch heeft zich met respectabele intelligentie vastgewroet in de mollengangen van de Duitse filosofie en daaruit de merkwaardige constructie aan het licht gebracht die Hitler kenschetst als de niet-toevallige, niet uit de modder opgeklimmen intrigant die zich door sinistere praktijken opwerkte tot dictator en ten slotte tot massamoordenaar. Het is veel erger. Adolf Hitler is het Niets, een godsgruwelijk negatiebeginsel, een filosofisch en zelfs theologisch niet meer te duiden *horrendum*, een ‘zwart gat’ dat men alleen nog kan benaderen in bewoordingen, ontleend aan het befaamde geschrift *Das Heilige* van Rudolf Otto: een grondeloos, numineus en schrikwekkend mysterie.’

(Theun de Vries, *De Groene Amsterdammer* 17-2-2001)

[www.groene.nl](http://www.groene.nl)

In Rudolf Otto's boek *De Mensenzoon* (1934) gaat het over vragen van geestelijk gehalte waarop door de geschiedenis heen een antwoord is gezocht.

Hoewel de ene generatie zwaar tilt aan de éne levenskwestie en een volgende meer hecht aan andere bestaansproblemen en het erop lijkt dat er grote verschuivingen plaatsvinden in wat de mensheid van wezenlijk belang acht; feitelijk gaat het steeds om dezelfde existëntievragen: over wat er in de menselijke omgang, in het verkeer met anderen, toe doet. Men kan ze als eeuwigheidswaarden tegenover de waan van de dag plaatsen. Al zijn ze niet gelijk, zij blijven ten grondslag liggen bij het afwegen van wat men als duurzame betekenis wil behouden.

De gesprekken tussen Rudolf Otto en dr. K. Küssner over religieus gemotiveerde ethiek (1936) beginnen met het dilemma: wát moet ik eigenlijk doen? En wát te laten? Otto brengt een psychologische nuancering aan in het begrip 'goede wil'. Hij onderscheidt de sterkte, onverdeeldheid, zuiverheid, wankelmoedigheid en volledigheid. Maar er is meer. 'Goed' en 'slecht' horen thuis in een waardeschaal voor het menszijn. Ook maakt Otto onderscheid in de betekenis van het woord 'gebod'. Er is een 'dagelijkse' vorm die betrekking heeft op aanmaning en correctie, een soort smeerolie tussen het menselijk verkeer, en een vorm die betrekking heeft op het doen van zinvolle dingen, de 'goede werken'.

Hij ziet de natuur vervuld van waarden die om respect vragen.

Die waarden zijn te rangschikken in een stijgende lijn. Zo moet de waarde worden erkend van het landschap, van de aarde met haar bergen en valleien, van de hemel met zijn atmosfeer en fonkelende sterren. De mens komt onder de indruk van hun verheven schoonheid. Voor het oog van de religieus-ontvankelijke mens zijn deze waarden als de door een prisma gebroken kleuren van één lichtende oerwaarde.

Op enigerlei wijze ervaart de mens de oordeelskracht van het geweten. Dit werkt door in de bouw of omzetting van de cultuur.



Het is de drang die ontspringt aan de geest van een leven voor waarachtigheid en volwaardigheid.

Otto is ervan overtuigd dat er in het geestesleven der mensheid altijd religie zal zijn in enigerlei vorm. Elke godsdienst en overtuiging heeft een eigen gezicht, maar uiteindelijk komt alles onder de nieuwe belichting van het Heilige te staan. Begrippen schieten hier te kort, het is voorbij het denken dat juist de wens heeft te onderscheiden.



‘Daar is al een, en een in al. Daarin ligt de louterheid der ziel, dat zij gelouterd is van een leven dat verdeeld is, en treedt in een leven dat verenigd is. Al wat verdeeld is in lagere vormen, dat wordt verenigd, zodra de (schouwende) ziel opklimt tot een leven waar geen tegenstelling is. Wanneer de ziel komt in het licht van het ware inzicht, zo kent zij geen tegenstelling meer.’

Rudolf Otto: *West-östliche Mystik*, 1926



Het motto voor *Das Heilige* ontleende Rudolf Otto aan Goethe's *Faust*:

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

Awe is the best of man:  
however the world's Misprizing of the feeling would prevent us,  
Deeply we feel, once gripped, the weird Portentous.

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

(Deel 2, eerste bedrijf, *Duistere Galerij*, regel 6272, vertaling Nico van Suchtelen)

DRUK 1

Prof. dr. Rudolf Otto: *Het heilige*, Over het irrationeele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationeele, 1917.

Uit het Duitsch vertaald door J. W. Dippel, theol. docts. te Aalten. Met een inleidend woord van Prof. Dr. G. v.d. Leeuw, hoogleeraar te Groningen.

Seyffardt's boek- en muziekhandel, Amsterdam 1928

[Naar de 14e druk: Gotha, 1926: *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*]

DRUK 2

Rudolf Otto: *Het heilige*: Een verhandeling over het irrationeele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationeele, 1963

C. de Boer jr. / Paul Brand, Hilversum, reeks: Sterrenserie: 6

[Naar de Nederlandse vertaling van 1928; herzien. door dr. O. Noordenbos]

DRUK 3

Rudolf Otto: *Het heilige*, 2001; Facsimile-uitgave naar de 1e druk

De Appelbloesem Pers, Amsterdam – ISBN: 90-70459-33-7

‘Dat zich soms grote moeilijkheden voordeden bij de vertaling van zo’n eigenaardig geschreven werk, spreekt vanzelf. De onwaardeerbare en onmisbare hulp van prof. dr. G. van der Leeuw, die zich blijkens het inleidend woord bijzonder interesseerde voor deze vertaalarbeid, is mij menigmaal ook onmisbaar geweest. Het enige doel van de vertaling en de wens van de vertaler is, dat de invloedssfeer van dit buitengewone werk zich ook in ons land mag uitbreiden.’

Johannes W. Dippel, 1928

‘De uitgever heeft ongetwijfeld gelijk in zijn mening, 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. En het behoort tot die boeken, die nimmer genoeg kunnen worden gelezen.’

Gerardus van der Leeuw, 1928

## INLEIDEND WOORD

In de wetenschap heeft Otto's boek zijn plaats gevonden en een invloed, die verre uitreikt buiten de grenzen van de eigenlijke theologie. Men kan zelfs wel zeggen dat ieder 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 een 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. Ieder die meer klaarheid begeert over religieus leven, zal het met stijgende spanning lezen. – Er is een oud sprookje, dat in velerlei vorm bij vele volken voorkomt. Het hoofdmotief is dit, 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 er van alles vinden: in het ene sprookje is het een gruwelijke draak, in het andere het geheim van de liefde, in het derde niet minder van de heilige Drieenheid 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 figuren; van spoken en demonen tot de Heilige Gods en het Onuitsprekelijke der 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 tevens doet huiveren: het heiligdom waar wij het einde vinden van al onze vrees en al onze liefde in het wonder der genade.

Uit het inleidend woord bij de in 1928 verschenen Nederlandse vertaling van *Das Heilige*.

BIOGRAFISCHE NOTITIE

Johannes Willem Dippel (1896-1982) studeerde in Groningen, en diende van 1923 tot 1941 achtereenvolgens de gemeenten West-Terschelling, Aalten en Middelburg. Zijn vader, predikant in Kamperveen, bevestigde hem in Aalten op zondag 27 november 1927 met als teksten Matheus 22 en Romeinen 10:1-15; de zoon ging voor in de middagdienst en koos als tekst Psalm 122. In 1930 werd op voorstel van ds. Dippel besloten kleine bekertjes aan te schaffen voor de viering van het avondmaal, zodat in het vervolg één avondmaalsdienst met grote en één met kleine bekertjes kon worden gehouden. Ook in de liturgie van de gewone kerkdiensten worden wijzigingen aangebracht ten aanzien van schuldbelijdenis, genadeverkondiging en lezing van de wet, 'teneinde de sleur te doorbreken'. Men gebruikte twee liturgieën die ieder halfjaar wisseld werden.

Aan het eind van de twintiger jaren verzorgde hij de Nederlandse vertaling van *Das Heilige* van prof. dr. Rudolf Otto.

Bij zijn afscheid uit Aalten verklaart ds. Dippel: *Toen ik nu bijna vijf jaar geleden de wilde, schone duinen van Terschelling verruilde voor uw groen-zoomde akkers en weiden heb ik niet kunnen denken dat het zo goed zou worden tussen ons en dat mijn snoeren in zulke lieflijke plaatsen waren gevallen.* Van zijn hand verschenen talrijke boekrecensies in het tijdschrift *Christelijke stemmen*.

Het gezin Dippel vestigde zich, samen met dienstbode Gerharda H. Leuve, aan de Dam en verhuisde in juli 1935 naar het Molenwater. De dienstbode keerde in 1933 weer naar Aalten terug.

In 1939 woont ds. Dippel een zendingssamenkomst bij de Domme Aanleg in Aalten bij.

Tijdens zijn ambtsbediening in Middelburg was ds. Dippel lid en assessor van het classicaal bestuur van Middelburg, en scriba van het breed ministerie van de ring Middelburg.

Op 25 augustus 1941 verliet Joh. Dippel zijn woning aan de Dam voorgoed; hij postte een brief aan het Provinciaal Kerkbestuur van

Zeeland, waarin hij verzocht om hem per 6 september 1941 ontslag te verlenen uit het predikambt op grond van artikel 7 van het Reglement op de Vacaturen. Hij deed dit verzoek om een procedure over een reeds anderhalf jaar durende buitenechtelijke verhouding te voorkomen, die reeds tot een formele aanklacht door de echtgenoot van de vrouw in kwestie bij de Algemene Synode had geleid. In de vergadering van het Provinciaal Kerkbestuur van 3 en 4 september 1941 werd met algemene stemmen besloten hem dit ontslag te verlenen. (Dat zijn gedwongen vertrek hem pijn moest doen blijkt uit het volgende citaat:

*Tussen herder en schapen ontstaat menigmaal een hechte band van vertrouwen. Intussen dreigt weer het gevaar, dat de mensen het contact met de kerk verliezen door 't vertrek of de dood van 'hun' dominee. In Middelburg, waar de gemeente zich wel al te sterk verdeelt en groepeert om haar voorgangers, heb ik meermalen deze overgang van zeer trouwe kerkelijkheid tot een volkomen onkerkelijke leefwijze opgemerkt.)*

Johannes Dippel is toen tijdelijk ingetrokken bij de toenmalige stadsarchitect Dens, om in 1942 naar Amsterdam te verhuizen.

Hij studeerde psychologie in Amsterdam en na zijn vertrek uit Middelburg was hij nog vele jaren beroepsadviseur in Rotterdam. Hij publiceerde over zijn nieuwe vakgebied in het maandschrift *Socialisme en Democratie*. Schrijvend over psychologie merkt hij op: *Het menselijk geestesleven kan nooit geheel in het experimenteel onderzoek worden gevangen, en dit onvangbare kon wel eens het belangrijkste zijn.*

Later vertrok hij weer naar Zeeland. Eind dertiger jaren leverde hij een bijdrage aan het boek *Kerke-Werk: In hoge snelle vogelvlucht zal in dit opstel een blik worden geslagen op het kerkelijk leven in Zeeland en Middelburg*. *Op de hoofdstad van 't gewest mag de blik iets langer blijven rusten, over de provincie moet hij noodgedwongen schielijk heenglijden.*

Na het overlijden van zijn eerste vrouw hertrouwde hij in 1973 in Middelburg. De laatste jaren van zijn leven woonde Joh. Dippel in Goes waar hij overleed op 86-jarige leeftijd.

Hij is begraven in zijn geliefde stad Middelburg.

## KERKENWERK

De eigenaardige uiterlijke verschillen in de zeldzaam fraaie klederdrachten, waaraan men onmiddellijk de bewoners van de verschillende eilanden, zelfs van de bijzondere gemeentes herkent, corresponderen met innerlijke en geestelijke, zelfs kerkelijke verschillen. Zo is er een fundamenteel verschil tussen rooms-katholieken en protestanten, dat merkwaardigerwijze op Zuid-Beveland in de kappen van de vrouwen en de hoofddeksels van de mannen wordt gedemonstreerd. De vrolijk-lichte levenstoon der eersten steekt af tegen het ernstiger en soberder gedrag der laatsten. De roomsen zullen de oorspronkelijke aard van het volk wel het best hebben bewaard. In de bevolkingspsychologie kunnen we voorlopig alleen maar verder komen door de bevolkingsgroepen met elkaar te vergelijken. Op grond daarvan lijkt het me onweersprekelijk, dat het religieuze leven van de Zeeuwen gekenmerkt wordt door een lichte emotionaliteit. Ik geef toe dat men haar eerder in de steden dan op het platteland zal waarnemen, meer in Zeeuws-Vlaanderen en op Beveland dan op Walcheren. Remmingen zijn in het sobere boerenleven sterk. Maar de aard breekt toch telkens door de zelfbeheersing heen. Soms pathologisch. Depressies en dwangneurosen, die in de individuele psychologie het veelvuldigst voorkomen bij emotionele typen, kwam ik in Zeeland meer tegen dan elders. Bij een ernstig pastoraal gesprek wordt menigmaal een traan weggeveegd, ook door mannen. Zelfs komt de religieuze gevoeligheid humoristisch voor de dag. De vrijzinnige juffrouw, die me toevrouwde, dat ze 't liefste kerkte bij dominees die haar aan 't huilen brachten, 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 gesloage worden'!

Vroomheid is een woord, dat moeilijk precies kan worden gedefinieerd, maar in zijn onbestemdheid precies uitdrukt wat de Zeeuwse christen op het gebied van de religie als het hoogste goed waardeert. Hij is het instinctief eens met de beroemde en beruchte

uitspraak van Schleiermacher: *Religion ist schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*. En Goethes woord: *Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch*, zou hier een psalm kunnen zijn. Werkelijk innerlijke en uiterlijke vernieuwing van het kerkelijk leven zal mede van de jongeren moeten uitgaan. Is de grote onkerkelijkheid een schaduw, de belangstelling voor godsdienst onder een deel van de jonge mensen, zelfs uit niet-kerkelijke milieus, is een lichtpunt. Zo is er als overal in het Zeeuwse kerkelijk en godsdienstig leven licht en schaduw, een labiel evenwicht van goed en kwaad, dat ons dringt uit al deze menselijkheid op te zien tot Hem, die ook hier de kerk vergaardert en bewaart door Zijn Woord en Geest.

P.H. Ritter jr, die de geestelijke atmosfeer van Middelburg op onovertrefbaar mooie en juiste wijze in zijn poëtische *Zeeuwse Mijmeringen* heeft getypeerd, zegt: *Ik ken geen stad op de wereld, die zoveel 'allure' heeft als Middelburg*. Deze allure deelt zich mee aan de burgerij. Ze is als in vele oude steden deftig en gewichtig. Vanouds was er een Middelburgse aristocratie, die wel slonk in de loop der tijden, maar heden nog in voldoende mate aanwezig is om cachet te geven aan het maatschappelijk verkeer. Daarnaast staat een grote groep intellectuelen, een omvangrijke middenstand en een neringdoende kleine burgerij, waarvan men de arbeidersklasse, die zeer gering is, feitelijk niet kan onderscheiden. In het omgangsleven kent men natuurlijk meer standen dan hier zijn genoemd. Door de weinige industrie is Middelburg een stille stad, waarin de mensen nog tijd hebben, zowel voor fijnere cultuur als voor beuzelarij. Ik ben van harte bereid in te stemmen met de vriendelijke lofzang van dr. S.F.H.J. Berkelbach van der Sprenkel, die hij bezingt in *Korte Lofzang op het Ambt* (1925), op de mensen van de provinciestad. In mijn pastorale hart is een ruime plaats voor die hard ploeterende middenstanders van de oude stad, die vanuit hun achterkamers door de begordijnde raampjes dwars door hun winkels kijkend de mensen en de wereld zien en zich op deze wijze een levens- en wereldbeschouwing verwerven. Maar tenslotte is dit poëtisch verhaal voor de kerk alleen maar van gewicht, omdat het eindigt met de

verklaring: Toch heeft de mens uit de kleine stad dezelfde pientere ziel als een ander, dezelfde hartstochten, dezelfde fouten, dezelfde God, dezelfde Bijbel, ook dezelfde kerk.

Wij spraken van grenzen, grenzen die om ons aller leven zijn gelegd door aard, milieu en moment en die dat leven hebben gevormd en misvormd. Niet dat ze worden gewijzigd, maar dat ze worden overschreden door de reddende liefde Gods, is de boodschap van de kerk tot alle volken en volksgroepen. En zo zien we bij de laatste blik op Zeeland en Middelburg stad en land omvloed door Eeuwig Licht.

J. W. Dippel: *In Zeeland en Middelburg* (1939)



JOHANN KONRAD DIPPEL werd op 10 augustus 1673 geboren op het slot Frankenstein bij Darmstadt en is op 25 april 1734 overleden op slot Wittgenstein. Hij studeerde theologie in Giessen, hield in Straatsburg lezingen over chiromantie en dergelijke, moest vluchten wegens schulden en ging over tot het piëtisme. Spoedig wendde hij zich echter met spot en haat van de orthodoxie af, en wijdde zich verder aan de bestrijding van de kerkleer en aan medische, alchemistische en chemische studies. Avontuurlijk leven noodzaakte hem steeds te vluchten, onder andere uit Nederland, Denemarken en Zweden, waar hij als hofarts werkzaam was, maar zich politiek en theologisch onmogelijk maakte. Zijn groot aantal geschriften, zo'n zeventig in getal, gaf hij meestal onder de naam Christianus Democritus uit. Naast zijn occulte belangstelling was deze vrijdenker ongetwijfeld een geleerd en verlicht man. Met overheid en geestelijkheid lag hij voortdurend overhoop. Zijn verzamelde werken werden in 1747 in drie delen uitgegeven.

J. K. D. Bender: *Der Freigeist aus dem Pietismus*, 1882



J. L. WILLEM SEYFFARDT

was de opvolger van zijn vader J. L. W. Seyffardt, erelid van de Vereniging ter Bevordering van de Belangen des Boekhandels, die op 1 september 1849 zich als Duits boek- en kaartverkoper te Amsterdam vestigde, aanvankelijk op de Nieuwendijk, later in het pand waar hij jarenlang zijn zaak gedreven heeft: Damrak 99, bij de Dam, op de plaats waar thans het gebouw van de Incassobank staat. Op 1 januari 1890 kwam J. L. Willem Seyffardt met zijn beide broers in de boekhandel van zijn vader, die zich toen uit de zaken terugtrok. Als Seyffardt's Boekhandel werd de zaak, onder dezelfde firmanaam, in vennootschap voortgezet. Zij legde zich voornamelijk toe op de handel in Duitse en Nederlandse boeken, in muziek en in land- en zeekaarten.

In 1919 zette hij de muziekhandel voort in vennootschap met zijn zoon C. Seyffardt, onder de firmanaam Seyffardt's Muziekhandel. De boekhandel werd door Seyffardt alleen onder de bestaande naam van Seyffardt's Boekhandel voortgezet. In 1926 richtte hij met zijn zoon en W.L. Salm de N.v. Seyffardt's Boek- en Muziekhandel op, waarvan hij commissaris was. Intussen was in 1918 het pand op het Damrak verkocht; het werd later afgebroken.

De muziekuitgeverij ging in 1929 over aan de firma G. Alsbach & Co., de boekenuitgeverij was toen gevestigd in de Gravenstraat 6, vanwaar zij in 1930 verhuisde naar Singel 113.

In 1932 trad J. L. Willem Seyffardt als commissaris af en trok hij zich uit zaken terug. Ten slotte gingen in 1934 de firmanten uit elkaar. Het fonds werd in juli van dat jaar geveild. Zijn collectie platen en foto's van Amsterdam zijn overgedaan aan architect Kok. In de jaren 1908-1910 was Willem Seyffardt commissaris van de A.D.V. Schoolboekhandel.

UNIO MYSTICA (MYSTIEKE EENHEID)

- 1 Zij bestaat uit een proefondervindelijke kennis van de aanwezigheid van God.
- 2 De kennis is het resultaat van een geestelijke gewaarwording van een bepaalde aard, die op het geestelijk vlak parallel gaat aan fysieke gewaarwordingen.
- 3 Zij hangt niet van onze wil af: Theresia de Jesus van Avila (1515-1582) legt hier voortdurend de nadruk op. Wij kunnen haar niet teweegbrengen, wij kunnen haar niet voorzien, wij kunnen haar niet intensiever maken.
- 4 De kennis van God is duister; zij wordt eerder vergeleken met het duister dan met het licht. Dionysius schrijft: *Als iemand, wanneer hij God gezien heeft, begrijpt wat hij heeft gezien, is het nooit God die hij gezien heeft, maar het een of ander van die dingen van hem, die bestaan en bekend zijn.*
- 5 Zo ook is de wijze van communicatie gedeeltelijk onbegrijpelijk.
- 6 De eenheid wordt niet door redeneringen tot stand gebracht, door het beschouwen van gemaakte dingen, of door innerlijke beelden van de buitenwereld. Het is de Nacht van de Zintuigen. Zo vertelt Dionysius aan Thimotheüs alle zintuigelijke waarnemingen en intellectuele inspanningen achter zich te laten, evenals alle voorwerpen van zintuigen en verstand, en alle dingen die zijn en niet zijn. Johannes van het Kruis schrijft: *Deze innerlijke wijsheid, zo eenvoudig, algemeen en geestelijk, treedt niet een intellect binnen dat verstrikt is in en bedekt wordt door enigerlei vormen of beelden die aan de zintuigen onderhorig zijn.*
- 7 Zij verandert voortdurend van intensiteit. Zoals Theresia zei, de vervoering is niet blijvend, zij komt en gaat.
- 8 Zij vereist minder moeite dan meditatie. Wij zouden kunnen denken dat geen enkele inspanning nodig is, en dit is

waar wat betreft de hogere stadia, maar in het eerste stadium kan een wilsinspanning nodig zijn om afleidingen te vermijden en vermoeidheid te overwinnen.

Zij gaat vergezeld van liefdesgevoelens, rust, vreugde en vaak pijn. Zij gaat vergezeld van een streven naar de verschillende deugden. Misschien is het eerste gevoel er een van nederigheid. Zo verhaalt Angela da Foligno (Umbrië, 1248-1309) hoe zij de stem van God hoorde: Ik zal grote dingen in u bewerkstelligen in het aangezicht van de mensen, en zij voelde dientengevolge in zichzelf meer ootmoed dan zij ooit tevoren gevoeld had. Maar Theresia gaat verder door te zeggen dat de mystieke eenheid meegemaakt te hebben onverdraaglijk schijnt, tenzij de ziel zich opmaakt iets voor God te doen, en dat de mystieke ervaring niet zal toestaan beschouwende mensen te rechtvaardigen in hun onverschilligheid tegenover praktische dienstbaarheid.

De ervaring van de mystieke eenheid werkt uit op het lichaam. In de extase bijvoorbeeld, houden normaal de zinnen op te handelen (er zijn uitzonderingen), de ledematen worden onbewegelijk, polsslagen en ademhaling staan bijna stil en lichaamswarmte schijnt te verdwijnen. Bijzondere lichamelijke effecten zijn levitatie (zweeftoestanden) en stigmatisering.

De mystieke eenheid veroorzaakt een afbinding van de vermogens, een beletsel voor de gebruikelijke handelingen. Mystici hebben in de eenheidservaring moeilijkheden of onmogelijkheden aangetroffen wat betreft rationele meditatie of verbaal gebed.

Augustín François Poulain (1836-1919): *Graces of Interior Prayer*

*Revelations and Visions: Discerning the True and the Certain From the False or the Doubtful*

UNIO MYSTICA komt voor in het mystieke taalgebruik van allerlei mystieke stromingen binnen en buiten het christendom, waarbij zo'n 'mystieke vereniging' tussen God en mens niet zelden uitmondt in een pantheïstische ineenvloeiing van de 'wezenheden' van het goddelijke en het menselijke. *Unio mystica* wordt voorts gebruikt in de christelijke geloofsleer als de vakterm voor de geloofsverbinding van de gelovigen met Christus. In de leer van de heilsorde komt deze unio mystica ter sprake bij de beschouwing van het werk der verzoening en verlossing, voor zover de Heilige Geest daaraan deelneemt en het toeëigent aan het hart des mensen: de unio mystica is dan de vrucht van de zogenaamde 'inlijving in Christus' als werk des Geestes. In de leer van het Heilige Avondmaal komt deze uitdrukking veelvuldig terug als de omschrijving van de geloofsgemeenschap van de Avondmaalsganger met de gekruiste en opgestane Heer.

Dr. Th. L. Haitjema, kerkelijk hoogleraar te Groningen (1955)

---

DE MYSTIEKE THEOLOGIE waagt het om een glimp in taal te verharden en spreekt over perfectie, uniciteit, eenvoud & Gods absolute natuur, vrij van alles, voorbij alles, – maar ook voorbij niets! Alles wat we aangaande God kunnen denken of uitspreken (alle bevestigingen en ontkenningen) benadert slechts God zonder dat er iets permanents over Gods wezen verschijnt.

Dit spreken naar aanleiding van een glimp levert geen absolute waarheid, want tegenover perfectie staat onvolmaaktheid, tegenover uniciteit staat pluraliteit, tegenover eenvoud staat veelheid.

De dialectiek kan al sprekend nooit worden overschreden en de mystieke ervaring impliceert zo'n overschrijding. Bijgevolg kan God nooit worden uitgesproken.

Enkel Gods exterioriteit, daar waar Hij leeft, kan aangegeven worden.

Enkel de mystieke poëzie is in staat om uit de lichtvonk van de *unio mystica* een laaiend vuur te scheppen.

ps.-Dionysius de Areopagiet: *De Mystieke Theologie*, Syrië ca. 500

vertaald en van commentaar voorzien door Wim van den Dungen, Antwerpen.

## GELOOF EN DE DYNAMIEK VAN HET HEILIGE

Wie in de sfeer van het geloof binnentreedt, treedt het heiligdom van het leven binnen. Waar geloof is daar is besef van heiligheid. Het besef van het heilige is besef van de tegenwoordigheid van het goddelijke, namelijk de inhoud van de oneindigheidsrelatie. Dit besef is in het Oude Testament op grootse wijze onder woorden gebracht, van de visioenen van de aartsvaders en Mozes, tot de schokkende ervaringen van de grote profeten en de psalmdichters. Het gaat om een tegenwoordigheid die geheimenis blijft ondanks haar verschijning, en die zowel een aantrekkende als een afstotende uitwerking heeft op degene die er mee in aanraking komt. In zijn klassieke werk *Das Heilige* heeft Rudolf Otto deze beide kanten van het heilige beschreven als fascinerend en schrikaanjagend (*mysterium fascinosum et tremendum*). Men vindt ze in alle godsdiensten terug, omdat zij de weg zijn waarlangs de mens altijd met de verschijningsvormen van het hoogste waar het hem om gaat in contact komt. De verklaring van het feit dat het heilige zich op deze beide manieren manifesteert ligt voor de hand als wij de verhouding van de ervaring van het heilige tot de ervaring van dat waar het tenslotte om gaat nader bezien.

Het menselijk hart zoekt het oneindige omdat daar het eindige rust vindt. In het oneindige ziet het zijn vervulling. Dit is de verklaring voor de extatische aantrekkingskracht en fascinatie van alles waardoor het absolute zich manifesteert. Anderzijds wordt de mens, wanneer dit zich manifesteert en zijn fascinerende aantrekkingskracht uitoefent, op hetzelfde ogenblik zich bewust van de oneindige afstand die het eindige van het oneindige scheidt, en daardoor van het negatieve oordeel over alle eindige pogingen het oneindige te bereiken. Het gevoel van verteerd te worden in tegenwoordigheid van het goddelijke is een diepe uitdrukking van hetgeen een mens in contact met het heilige beleeft. Het is aanwezig in elke geloofsdaad, in iedere toestand van een oneindigheidsrelatie.

Deze oorspronkelijke en enig juiste betekenis van heiligheid behoort het doorgaans verbasterde woordgebruik te vervangen. 'Heilig' is identiek geworden met moreel-ethisch volmaakt, in het bijzonder in sommige protestantse kringen. De historische oorzaken van deze verbastering werpen een nieuw licht op het wezen van heiligheid en geloof. Oorspronkelijk betekende het heilige dat wat apart stond van de profane wereld van dingen en ervaringen. Het was afgezonderd van de wereld der eindige verhoudingen. Dit is de reden waarom elke godsdienstige cultus heilige plaatsen en handelingen afscheidde van alle andere plaatsen en handelingen. Het heiligdom binnengaan betekent het heilige ontmoeten. Hier komt het oneindig verre dichtbij en manifesteert het zich zonder dat de afstand verloren gaat. Daarom is het heilige ook het 'gans andere' genoemd: anders dan de gewone gang van zaken of anders dan de wereld die bepaald wordt door de tegenstelling subject-object. Het heilige gaat dit rijk te boven; dit is zijn mysterie en ongenaakbaarheid. Er is geen voorwaardelijke weg naar het onvoorwaardelijke, er is geen eindige weg naar het oneindige.

De mysterieuze aard van het heilige veroorzaakt een dubbelzinnigheid in de wijze waarop de mens het beleeft. Het heilige kan verschijnen als scheppend en als vernietigend. Zijn fascinerende zijde kan zowel scheppend als vernietigend zijn (denk aan het fascinerend karakter van de nationalistische afgoderij), en de schrikjaagende en verterende zijde kan zowel vernietigend als scheppend zijn (zoals bij de dubbelfunctie van Siwa of Kali in het Indische denken).

Het heilige, dat demonisch is of destructief, is identiek met de inhoud van het afgodisch geloof. Het heilige dat demonisch is, is nog wel heilig. Hier is het dubbelzinnige karakter van de religie zichtbaar en zijn de gevaren van het geloof duidelijk: het gevaar van het geloof is afgoderij en de dubbelzinnigheid van het heilige is zijn demonische mogelijkheid.

Het absolute, waar het tenslotte omgaat, kan ons evengoed vernietigen als helen. Maar wij kunnen niet zonder.

Paul Tillich: *De dynamiek van het geloof*, Utrecht 1958

Paul Johannes Tillich (1887-1965) studeerde theologie en filosofie in Berlijn, Halle en Tübingen. Hij werd in 1929 hoogleraar Godsdiensfilosofie in Frankfurt am Main. In 1933 werd hij hoogleraar aan het Union Theological Seminary te New York en de filosofische faculteit van de Columbia University. In 1955 werd Tillich hoogleraar aan de Divinity School van de Harvard University in Cambridge.

Het antwoord van de tegenwoordigheid van het Eeuwige in de tijd ligt voor Tillich in de volgende begrippen:

1- THEONOMIE (= Gods wil is mensen wet) is 'de vervulling van alle cultuurvormen met de inhoud van het onvoorwaardelijke'. Een begrip niet alleen voor de ethiek, maar vooral voor het godsdienstig verstaan van de geschiedenis van belang.

2- KAIROS, vervulde tijd, het inbreken van het eeuwige in de tijd, dat tot keuze en beslissing dwingt.

De *kairos-idee* rust op het besef te staan in een historische situatie, een historisch moment, de vervulde tijd, die een beslissing vraagt welke in de goddelijke openbaring – oordeel en genade – wortelt.

3- HET DEMONISCHE, de mythische term voor de realiteit van het boze, dat opzettelijk verontreinigt wat zuiver was en zich door alles heen laat gelden.

Tillich onderscheidt het positief-heilige, het goddelijke, en het negatief-heilige, het demonische. Dit laatste is scheppend en vernietigend tegelijk, maar in tegenstelling tot het heilige is hier het scheppende onderworpen aan het vernietigende. Het is belichaamd in de geest van de 'in zichzelf rustende eindigheid' van onrechtvaardige levenshoudingen en politieke systemen, maar ook in de demonische persoonlijkheid die een religieus symbool voor velen wordt, terwijl hij de mensenrechten schendt.

Tillich zelf heeft de inhoud en richting van zijn denken gekarakteriseerd als gelovig realisme, waarin het profetische en het priesterlijke beide tot hun recht kunnen komen.

Ds. C. B. Burger: *Een beschouwing over Tillich*, Utrecht 1958

## HET HEILIGE

Van allerlei volken zijn gewoonten en voorschriften bekend die men volgde bij geboorte en dood en waarvan de zin voor ons dikwijls verborgen was. Een vrouw die een kind had gebaard, mocht men niet aanraken, tenzij met ritueel gewassen handen onder het uitspreken van geheimzinnige toverspreuken; bij een dode waakte men zittende op een zak en zich bestrooiend met as; bij de begrafenis of de verbranding van het lijk werden weer allerlei handelingen uitgevoerd die sedert eeuwen voorschrift waren. Geleidelijk is men gaan begrijpen welke gedachten er aan deze gebruiken ten grondslag lagen. Het duidelijkst is misschien nog na te gaan, wat bijvoorbeeld de oude Grieken dachten bij de begrafenis.<sup>1</sup> De bedoeling was zeker niet om het lichaam prijs te geven aan de vernietiging, want de aarde kent geen vernietiging. Uit haar komt alle leven voort. Tot haar keert alle leven weer. Zij is de draagster van een onvernietigbaar, eeuwig leven dat zich rusteloos vernieuwt, dat sluimeren kan en ontwaken, waarvan de vormen gebroken en vernieuwd kunnen worden, maar dat zelf onvergankelijk is. Door de begrafenisplechtigheid werd bij onze voorouders de gestorvene ingewijd in het eeuwige leven. Het is niet het leven dat de mensen kennen, dat immers is eindig en broos, het is van een andere orde – en toch heeft de mens daaraan deel. Wordt een kind geboren, dan treedt de eeuwige Levenskracht binnen in het dagelijks bestaan, dan staat de mens plotseling tegenover een kracht, die hij niet kent, die hem zegenen maar ook verderven kan; en daarom ‘reïngt’ hij zich, om binnen de onbekende geheimzinnige orde geen schade te duchten of aan te richten.

In de religieuze voorstellingswereld en taal heeft men het woord ‘heilig’ gebruikt om het karakter van de geheimzinnige Levenskracht aan te duiden. Heilig was dus, wat niet tot de dagelijkse gang van zaken behoorde, wat dus noch te berekenen noch te verklaren viel, wat spontaan uit de bronnen opwelt, zich niet in de menselijke middelen laat vangen, eigen wegen gaat, eigen wetten



volgt, en waartegenover de mens in huiverende eerbied, in ontroerde schuchterheid staat.

Er zat zeker in allerlei oude gebruiken en voorschriften veel waarvan het gelukkig is, dat het verdween. Veel van wat ooit heilig heette, dus in wezen de mens te boven gaat, is inmiddels volkomen doorzichtig en duidelijk geworden. De kring van het bekende, het door de mens en zijn wetenschap beheerste levensgebied, wordt steeds groter. Menigeen kent wel het gevoel, en heeft dus blijkbaar een 'orgaan', waardoor hij of zij het ondoorgrondelijke Levensmysterie met zijn voorouders meevoelt.

Wij zien de dingen van het leven op hun plaats staan, het is allemaal zo gewoon en bekend: de stoelen, de tafel, de schilderijen; in de slaapkamer de bedden, in de straat de huizen, op de kaart de plaatsen en de landen – wij weten en kennen alles zo goed. Maar als een kind van een jaar of vier – drukke roerige babbelaar – in de slaapkamer komt, waar in de nacht een zusje geboren werd, en de oudste wordt ineens stil om dit grote wonder – welke volwassene beseft dan niet één ogenblik mee, dat hier het Levensmysterie hem aanraakte? Of als de dood een plaats in ons huis leeg maakte, wie wordt dan niet stil om het ondoorgrondelijke dat ons bestaan doorkruist? Misschien staat toch alles niet zo vast en bekend op zijn plaats als wij denken; misschien is de grond waarop alles staat niet zo veilig en vertrouwd.

Het zou onjuist zijn, wanneer het woord 'heilig' uitsluitend in verband wordt gebracht met geboorte en dood. Deze voorbeelden zijn gekozen wegens het vermoeden dat bij deze gebeurtenissen ons orgaan voor het mysterie ons nog niet geheel in de steek laat. Maar het heilige kan ons op alle levensgebieden raken, aan allerlei levensverschijnselen openbaar worden. Rudolf Otto, de beroemde godsdienstonderzoeker uit Marburg heeft voornamelijk drie kenmerken naar voren gebracht van het heilige, zoals dat in de religie naar voren komt. Het eerste is: het mysterie waarvoor de mens huivert, het wekt in de mens een reeks van aandoeningen: 'Het gevoel

van dit mysterie kan met milde vloed het gemoed doortrekken in de vorm van de rustige, verheven stemming van verzonkenzijn van de verzonken aandacht. Het kan overgaan in duurzame zielsklank, die lang aanhoudt en natrilft tot zij uiteindelijk wegsterft en de ziel weer in het profane is. Het kan ook met krampachtige stoten plotseling uit de ziel doorbreken. Het kan voeren tot een vreemde opwinding, roes, verrukking en 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 heeft zich ontwikkeld tot een teer, gelouterd, opgetogen gevoel. En het kan worden een stil, ootmoedig, zwijgend huiveren van het schepsel voor - ja waarvoor? Voor wat in onuitsprekelijke geheimenis boven alle schepselen is. Zo zeggen we het, om toch iets te zeggen'.<sup>2</sup> In de religieuze literatuur vindt men dit besef van het heilige terug: 'Eer de bergen geboren waren, en Gij aarde en wereld had voortgebracht, van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God' heet het in de 90<sup>e</sup> psalm. (NBG/KBS: 'Voor de bergen ontstonden, voor u de aarde schiep, was u al God. U bent God, alle eeuwen door.' De Ambrosiaanse lofzang getuigt: 'die Gij waart ten allen tijd blijft Gij ook in de eeuwigheid'. In Goethe's *Iphigenia* klinkt aan het eind van het vierde bedrijf als het donkere noodlot zich te voltrekken schijnt:

In vrees door de goden	Es fürchte die Götter
Leev' 't mensengeslacht!	Das Menschengeschlecht!
Zij voeren regering	Sie halten die Herrschaft
In eeuwige handen	In ewigen Händen,
Gebruiken hun almacht	Und können sie brauchen
Zoals 't hun behaagt <sup>3</sup>	Wie 's ihnen gefällt.

Waar dus de mens in diepe eerbied staat tegenover het overmachtige, ondoorgrondelijke der levenswerkelijkheid, die boven alle orde van de dagelijkse gang van zaken uitgaat, is iets van het besef van het heilige. Het tweede kenmerk is: het mysterie dat boeit, innerlijk aantrekt, fascineert. 'Zo huiveringwekkend het demo-

nisch-goddelijke zich aan het gemoed kan voordoen, zo lokkend en betoverend is het tegelijkertijd. En het schepsel dat daarvoor siddert, in diepste deemoed, heeft toch steeds de begeerte om zich tot het goddelijke te wenden, ja zich op een of andere wijze het toe te eigenen. Het mysterie is niet slechts het wonderbare, het is ook het wondervolle'.<sup>4</sup> Als derde element komt er dan bij dat de mens tegenover het overmachtige mysterie eigen nietigheid leert beseffen. Otto noemt dat *Selbstabwertung*. Tegenover het bekende, geordende waarin hij thuis is voelt de mens zich heel wat – tegenover het heilige valt dat alles radicaal weg. 'Ik ben een mens onrein van lippen en leef te midden van een volk, dat onrein van lippen is – Heer, ga weg van mij, want ik ben een zondig mens zeggen Jesaja en Petrus als zij staan tegenover het goddelijke. Spontaan, bijna instinctmatig geven zij dit antwoord, waarmee zij eigen onwaardigheid uitspreken – het antwoord komt niet op grond van overwegingen of redeneringen, maar ontstaat als een onmiddellijke en onwillekeurige reflexbeweging van de ziel'.<sup>5</sup>

Het leggen van de nadruk op de categorie van 'het heilige' als wezenlijk voor de religie was zonder twijfel belangrijk. Religie wordt daarmee iets anders dan het voor juist houden van een aantal inzichten en redeneringen; ook iets anders dan braafheid, die binnen de perken van het fatsoen of van een menselijk ideaal blijft; anders ook dan schoonheidsontroering of uitbeelding. Rudolf Otto heeft duidelijk gemaakt, dat het heilige niet is het logische, het ethische, het esthetische, dat het een eigen alle menselijk zijn te boven gaande geesteswerkelijkheid aanduidt. Vroeger werd er veel over getwist of men voor de religie een eigen plek in het menselijk geestesleven moest reserveren, een eigen 'vermogen der ziel'. Men erkende het verstand, dat de wetenschap, het levensbeschouwelijk oordeel en de wil, die het levensbeschouwelijk handelen en het gevoel dat de kunst voortbracht – waar zou nu de religie moeten zetelen? Gelukkig redeneert men thans niet meer zo schematisch, het is bekend dat de mens een eenheid vormt. Een

menselijke ziel is niet verstand+wil+gevoel, drie (of wellicht meer) grootheden op een of andere wijze aan elkaar verbonden. Wetenschap is niet uitsluitend een kwestie van verstand, zij heeft ook haar levensbeschouwelijke kanten; evenals het levensbeschouwelijke ook zijn kant van verstandelijke doordenking heeft; kunst is niet alleen een kwestie van gevoel. Juist het sterk ontwikkelde religieuze leven heeft zijn redelijke kant, doet een beroep op wil en levensbeschouwelijk oordeel, en houdt innig verband met kunst. De mens is een eenheid – het is een van de belangrijkste inzichten der psychologie, en zijn geestesleven is niet in stukjes uit elkaar te nemen. Otto bracht iets waardevols in door het religieuze leven als iets van een eigen aard te verstaan, niet af te leiden uit logisch denken, levensbeschouwelijk idealisme, schoonheidsbesef – het kan, volgens Otto, toch niet geheel los van deze gebieden worden gezien. Zonder twijfel kan ethische volmaaktheid, ook het streven daarnaar in een mens belichaamd, juist dat karakter bezitten van het mysterie waarvoor wij eerbiedig huiveren, dat ons nochtans aantrekt en onze eigen ‘onwaardigheid’ leert beseffen, het karakter van het heilige. Als ik een mens tegenkom in het leven of in de geschiedenis, die zonder daarbij de naam God te noemen of te willen noemen, met zichzelf worstelt om innerlijke trouw en ware goedheid, als hij eigen leven ondergeschikt maakt aan de heerschappij van de gerechtigheid, dan is dat een streven waarin heilige kracht werkt: het maakt mij klein en deemoedig, en het fascineert mij diep in de ziel. Precies zo kan het zijn met een hartstochtelijk waarheidszoeker – ook het denkend willen stijgen naar de waarheid kan zo groot, zo machtig, zo boven de dagelijkse sleur uitgaande zijn, dat wij er stil en eerbiedig van worden. Alles hangt hier af van de ogen, waarmee een mens ziet, van de innerlijke houding waarmee hij ontvangt. Mist hij het gevoelig oog, dan zal hij het doodgewoon vinden dat een mens kan denken, en dwaas wanneer iemand ter wille van de waarheid liever sterft dan huichelt; dan treft het hem niet dat een mens in rusteloze innerlijke strijd

streeft naar goedheid en vervolmaking, en oordeelt hij overspannen over wie zich in gewetenstrouw offert. Anderen zullen het als een diep en heilig wonder blijven beseffen, dat de eindige mensengeest doorstraald wordt door oneindig waarheidsstreven, door louterende volkomenheidsdrang, door zegenend schoonheidslicht. Het zou voor de religie fataal zijn, wanneer waarheid, goedheid, schoonheid als het menselijke gescheiden werden van het heilige als het goddelijke. Terecht kwam Otto op voor het onherleidbare van de religie, het is een eigen innerlijk leven, het richt zich op eigen wijze op de eeuwig geldige waarden. Terecht evenzeer noemde Augustinus God *superior illa luz, qua mens humana illustratur*, het hogere licht waardoor de mensengeest verlicht wordt. Het licht der goddelijke waarheid – oerbron van alle waarheid erkennen; eeuwige goedheid raakt ons geweten, zo dat wij in dit licht ons richten naar goedheid. Je voelt, dat dit precies het omgekeerde is van het verklaren der menselijke waarheid tot de goddelijke, van het opleggen van onze idealen aan het leven. Wie in gebrekkig menselijk zoeken, het zondige menselijk volmaaktheidsstreven, toch de instraling van het goddelijk licht erkent, doet dit in het diepe religieuze besef van te staan tegenover het heilige wonder – dat zich openbaart maar heilig en wonderbaarlijk blijft. Het heilige wonder is in het leven, in de simpele dingen daarvan; het is in een grote liefde, het is in een stil ontvangen geluk; het is in de dood, die een hoogheid heeft met mensenhand niet aan te raken; het is het louterende verdriet; in de pijn van het berouw en de gunst van het weer op de been geholpen worden. Het heilige wonder is in alle dingen van het leven, omdat het de oergrond is waaruit de dingen treden in de tijd. Het is naar Vondels woord: *der eeuwigheden glans en ader*, waarvan al het zijnde in z'n vergankelijkheid de stille glans uitstraalt.

Dr. W. Banning: *Religieuze Opbouw*, Arnhem 1933

William Brede Kristensen (1867-1954): *Het leven uit den dood*, Haarlem 1926

2 Rudolf Otto: *Het heilige*, Amsterdam 2001, pagina 14

3 Johann Wolfgang von Goethe: *Iphigenia in Tauris*, in *Nederlandsche verzen overgezet door P.C. Boutens*, Amsterdam 1908

4 *Het heilige*, pagina 63

5 *Het heilige*, pagina 91

(De vertaling van de citaten zijn van Willem Banning zelf en is dus enigszins anders dan de vertaling van Joh. Dippel waarnaar verwezen wordt.)

Willem Banning (1888-1971) volgde zijn onderwijzersopleiding in Haarlem, was actief in de geheelonthoudersbeweging en studeerde theologie in Leiden. Hij werd na een predikantschap in Haarlem en Sneek in 1929 directeur van de *Vereniging Woodbrookers* en leidde vanaf 1931 het conferentiecentrum van de *Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers* te Bentveld. Banning promoveerde in 1931 op Jean Jaurès. Van 1931 tot 1937 was hij lid van het partijbestuur van de SDAP en hij speelde een rol bij de oprichting van de PVDA in 1946.

Banning was betrokken bij de oprichting van vormingsinstituut *Kerk en Wereld* en was vervolgens directeur van 1945 tot 1953. Willem Banning was hoogleraar kerkelijke sociologie in Leiden van 1946 tot 1958 en tevens buitengewoon hoogleraar in Rotterdam.

De *Vereniging AG – Trefpunt voor Zingeving en Democratie* beschouwt zichzelf als de eigentijdse voortzetting van de vroegere door Banning opgerichte *AG der Woodbrookers*. Als zodanig komt ze voort uit stromingen die hun bron hebben in de joodse en christelijke traditie en in het humanisme. In geestelijk politiek opzicht is er een sterke verwantschap met die bewegingen die zich ingezet hebben voor humanisering, democratisering, solidariteit en emancipatie. In de lijn van deze traditie stelt de *Vereniging AG* tegenover het utiliteitsdenken de noodzaak van een cultuurkritische benadering, waarbij er in het politieke debat sprake is van een constante bezinning op de waarden die aan politiek handelen ten grondslag liggen. En aan het mensbeeld dat daarbij in het geding is en aan de vraag naar de zin der dingen, zodat de betekenis onderkend wordt van de culturele dimensie van politiek handelen, en ook duidelijk wordt welke politieke krachten zich identificeren met de kwaliteit van de maatschappij en zich willen inzetten voor de sociale cohesie.

## HOE MOEILJK IS ALLE BEGIN!

Recht doen en van harte goed zijn, dat ziet er nog uit als een einddoel. Bij dat doel kan de wil nog beweren dat hij eerst een beetje moet uitblazen. Maar in eenvoud wandelen met je God, dat is geen doel meer, dat is zo onvoorwaardelijk, zo vrij van elke voorwaarde, van al het 'eerst-nog-dit' en 'overmorgen', zo geheel en al heden en dus geheel en al eeuwig zoals het leven en de weg, en daarom heeft het in gelijke mate rechtstreeks deel aan de waarheid als het leven en de weg. In eenvoud wandelen met je God, daar wordt niets meer verlangd dan een volledig aanwezig vertrouwen. Maar vertrouwen is een groot woord. Het is het zaad waaruit geloof, hoop en liefde groeien, het is de vrucht die uit hen rijpt. Het is het meest eenvoudige en juist daarom het moeilijkste. Het waagt het om elk ogenblik 'waarlijk' te zeggen tegen de waarheid. In eenvoud wandelen met je God, de woorden staan boven de poort die uit het geheime-nisvolle, wonderbaarlijke lichtschijnsel wegvoert van het goddelijke heiligdom waarbinnen geen mens in leven kan blijven. Maar waarheen openen zich de vleugels van de poort? Weet je dat niet? Naar het leven.

Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* 1921; *De Ster van de Verlossing*, Delft 2000

De *Ster* is alleen al een document van grote waarde vanwege het tijdstip van verschijnen. Geschreven door een zich van zijn jood-zijn zeer bewust geworden denker, als reactie op en afrekening met alle grote systemen die voor de eerste wereldoorlog denken en doen hadden beheerst; geschreven voordat de eerste tekenen van de vervolging van de joden in Duitsland, die zou uitmonden in de grote vernietiging, zich aandienen. Het boek is ook van grote invloed geweest, onder andere op de theoloog Miskotte en de filosoof Levinas. Over het denken van Rosenzweig schreven zijn medewerker in het Leerhuis van Frankfurt am Main, Nachum Glatzer en de Leidse hoogleraar Filosofie en Ethiek H. J. Heering. Toegespitst op *De Ster* verscheen in Frankrijk: *Système et Révélation* van Stéphane Mosès en in Nederland van A. Sevenster: *Sabbatsrust voor een zondagskind: over Der Stern der Erlösung* van Franz Rosenzweig, Kampen 1998.

YOM KIPPUR: ENCOUNTERS WITH THE ABSOLUTE

In 1911 Rudolf Otto undertook a journey to North Africa, India and the Far East. The Day of Atonement that year found him, a Christian, in the Moroccan town of Mogador (Essaouria), where he visited the local synagogue. Amidst the material squalor of the setting, Otto was overwhelmed by the grandeur of the Hebrew chanting, particularly of the *Kedushah*, that sublime prayer in which the community emulates the angelic adulation of the Almighty as portrayed in the mystic visions of Isaiah and Ezekiel: *Holy, Holy, Holy is the Lord of Hosts!*

In this experience were sown the seeds of Otto's lifelong fascination with the experience of holiness in world religions. In his seminal work *The Idea of the Holy* he explored the essence of the *mysterium tremendum* that engulfs individuals when they stand before the power of a wholly other majesty that transcends rational understanding. In Otto's analysis of the holiness experience, it is the process of atonement that allows us to bridge the chasm of profane unworthiness and enter into relationship with God.

Dr. E. L. Segal (1950) is hoogleraar aan de University of Calgary.

UIT EEN REISBRIEF VAN RUDOLF OTTO:

'Het is sabbat. Al in de donkere en onvoorstelbaar smerige steeg naar het huis horen we die eentonige mengeling van gebeden en schriftlezing, dat nasale half gezongen, half gesproken geluid dat de Kerk en de Moskee hebben overgenomen van de Synagoge. Het geluid is aangenaam, en al spoedig kunnen vaste stembuigingen en ritmes worden onderscheiden die elkaar met regelmatige tussenpozen opvolgen als een *Leitmotiv*. Je oor probeert grip te krijgen op de woorden, maar dat lukt nauwelijks en je hebt de poging al bijna opgegeven als je in die brij van geluiden (*babel of voices*) plotseling, met een schok herkent, alomspannend, helder en onmiskkenbaar: *Kadosh, Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaoth Male'u hashamayim wahaarets kebodo!* (Heilig, Heilig, Heilig, Here God der Heerscharen, hemel en aarde zijn vol van Uw glorie!)<sup>1</sup>

Ik heb het *Sanctus Sanctus Sanctus* van de kardinalen in de Sint-Pieter gehoord, het *Swiat Swiat Swiat* in de kathedraal van het Kremlin 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 altijd in het diepst van je ziel, met een machtige huivering het mysterie van die andere wereld die erin verborgen ligt oproepend en openbarend. En dat, sterker dan waar ook, hier in deze bescheiden plaats, waar ze weerklinken in dezelfde taal waarin Jesaja ze ooit als eerste ontving, en gesproken door de lippen van de mensen die hen rechtstreeks beërfdten (*whose first inheritance they were*).<sup>2</sup>



RUDOLF OTTO ON ELEPHANTA (1927)

From our balcony we can see the wonderful Bombay harbor. Right nearby sits the proud Gateway of India, and left of that we see the mountainous island of Elephanta. We went there three days ago. One climbs halfway up the mountainside on magnificent stone steps, until on the right side a broaddoor opens in the volcanic rock. It leads into one of the biggest cave-temples of ancient India. Heavy pillars, carved from the rock, bear the roof. Slowly, one's eyes become accustomed to the dim light; then they can make out marvelous representations from Indian mythology carved on the walls. Eventually one's eyes find their way to the massive, main niche. Here towers an image of the deity that I can only compare with certain works of Japanese sculpture and the great images of Christ in old Byzantine churches: a three-headed form, depicted from the chest up, growing out of the rock, three times the size of a human being. To get the full effect, one must sit down. The middle head looks straight ahead, silent and powerful; the other two heads are shown in profile. The stillness and the majesty of the image is complete. It portrays Siva as the creator, the preserver, and the destroyer of the world, and at the same time as the saviour and bestower of blessings. Nowhere have I seen the mystery of the transcendent expressed with more grandeur or fullness than in these three heads. When the Indian guide saw how much the image affected us, he began to speak. He said (and it's quite believable) that *the image changes its appearance according to the amount of daylight that filters into the great hall. Sometimes it's calm and massive, at others frightfully majestic, at still others it's smiling and benevolent.* It has stood there like this for perhaps a thousand years, abandoned by its faithful. When one turns around, one looks through the entrance of the cave, across the antechamber, and out onto the gray-blue sea and at the opposing, wooded peaks. Thus, the face of the creator surveys his handiwork. To see this place would truly be worth a trip to India in itself, and from the spirit of the religion that lived here one can learn more in an hour of viewing than from all the books ever written.

From Rudolf Otto, *Autobiographical and Social Essays*, ed. Gregory D. Alles, Berlin 1996  
*Briefe Rudolf Ottos von seiner Fahrt nach Indien und Ägypten. Die christliche Welt* 52, 1938

© 1996 by Mouton de Gruyter, Berlijn.

1 Zie over de bijzondere stemmingskracht van Halleluja, Kyrieleis en Sela ook: *Het heilige*, pagina 111 en 112

2 *Die christliche Welt* 25, 1911 (vertaling drs. Piet van Ipenburg)

VAN TIJD NAAR EEUWIGHEID

Verlost van de daad, aan 't gewoel ontkomen,  
In Uwe stilte heerlijk opgenomen,  
Strekend in Uw rust de ontspannen leden,  
En in de moede hersens uitgestreden  
De strijd... Zo zal 't zijn als betreden  
Het dal wordt van de eindelijke vrede...

Niet meer te willen, niet meer te verlangen,  
Niet meer te denken: op te vangen  
Geen kleuren meer en geen geluiden en geen  
Lichtseinen... in droomloze slaap alleen,  
Alles rustig te mogen overlaten,  
Zoals gevangenen doen en soldaten,  
Die worden weggedragen uit de slag...

Aan 't einde van de lange arbeidsdag,  
Terug te zinken in de moederschoot  
Van God, te verliezen ons nietig wezen  
In zijn eeuwige Alomomvattendheid...  
Getild uit de benauwing van de tijd,  
Van onze verenkeling te genezen  
In de eeuwigheid...  
O zekerheid van geluk, haast te groot...

Henriëtte Roland Holst: *Tussen Tijd en Eeuwigheid*, Rotterdam 1934

Henriëtte Goverdina A. Roland Holst-van der Schalk (1869-1952) heeft in haar oeuvre nooit geheel de tegenstelling overwonnen tussen de strijdster voor maatschappelijke rechtvaardigheid en de schuchtere, eenzaamheid zoekende vrouw, de felle revolutionaire ziel en de voor geweld terugschrikkende gevoelsmens. Zij schreef o.m. een monografie over Rosa Luxemburg.

DICHTERSCHAP

Vaak denk ik, moe van arbeid-in-gemis,  
(Daar geen uit eigen kunnen dichter is)

Dat somtijds in een zeldzame enkeling  
Door onvoorzienbare begunsteling

De geest wel plots de sterke vleugels rept  
En in zijn feilloze opvlucht schoonheid schept, –

Zodat, visioen waar de ademtocht voor faalt,  
God zichtbaar uit dat menselijk zingen straalt;

Maar dat elk ander, slechts indien hij, stil  
(Kleine eigen-wil geordend naar Gods wil)

Zijn dichten als ondelgbare schuld erkent,  
En dan, van al wat hindert afgewend,

In strenge, blindelings aanvaarde plicht  
Zijn leven opdraagt aan 't volmaakt gedicht, –

Eindelijk, als hij verzaakt heeft noch gemord,  
Een korte, diepe stonde dichter wordt.

Maar óók die worsteling met het stugge woord,  
(Waarachter 't hart de hoge zang al hoort)

Als 't licht ons, toch nog, flitsend binnendringt  
En, daar 't uit God is, dat het straalt en zingt,



Zijn liefde ons zingende opheft tot een staat,  
Die al ons leed in vreugd te boven gaat, –

Ze is, korte delging van de ondelgbare schuld,  
Om dat geluk een gave die vervult.

Dan, neigt mijn peinzen naar die liederen heen,  
(Want alle schoonheid is uit God alleen)

Waarin door de aarde omgrensde vreugde en pijn  
Zó innig aan zichzelf ontzonken zijn,

Dat van de rhytmus die door de aether ruist,  
Ook in hún stem een ijle herinnering suist, –

Hoe zou 'k, wat zij tot stem der ziel verwijdt,  
Niet eren in onroerde dankbaarheid?

Zo – wetend, door vervulling en gemis,  
Dat geen uit eigen kunnen dichter is,

Maar 't al gegeven krijgt, zelfs als hij, stil,  
Zijn eigen wil staag ordent naar Gods wil,

En moeizaam worstelt tot hij, in zijn woord,  
De heldere toon van 't hoge zingen hoort, –

Dank ik eerbiedig voor mijn dichterlot,  
Want alle schoonheid is, alleen uit God.

P. N. van Eyck: *Verzen*, Den Haag 1940

Van Eyck (1887-1954) was hoogleraar Literatuurwetenschap te Leiden.

Hoe onmisbaar de symboliek is voor de dichter die het *numinosum* onder woorden wil brengen, is merkbaar in de poëzie van Rainer Maria Rilke. De gevoelens die zijn gedichten losmaken lopen uiteen. Ziet de één hem als een pseudo-mysticus die de mystiek heeft vermenschlijkt door in een proces van zelfprojectie van het eenzame ik uit een even eenzame, imaginaire god te scheppen, voor de ander is hij een Godzoeker bij uitstek. Had hij zich al in zijn eerste bundel, het *Stundenbuch*, van het christendom afgewend en behelst dit 'getijdenboek' niet meer dan een reeks sublimeringen van dichterlijke gevoelens, of staat hij dan reeds op de drempel van een ontgoddelijkte religie? Hoe het ook zij, het is Rilke gelukt om tot de uiterste grens te gaan. De oproepende kracht van zijn bezwerend dichterwoord lijkt bijna in staat God te dwingen zijn geheim prijs te geven. Leest men *Du, Nachbar Gott*, dan geeft men zich gewonnen voor de authenticiteit van de ervaring die er de ziel van is.

(C. C. de Bruin)

*Du, Nachbar Gott, wenn ich dich manchesmal  
in langer Nacht mit hartem Klopfen störe, -  
so ists, weil Ich dich selten atmen höre  
und weiß: Du bist allein im Saal.  
Und wenn du etwas brauchst, ist keiner da,  
um deinem Tasten einen Trank zu reichen:  
Ich horche immer. Gieb ein kleines Zeichen.  
Ich bin ganz nah.  
Nur eine schmale Wand ist zwischen uns,  
durch Zufall; denn es könnte sein:  
ein Rufen deines oder meines Munds -  
und sie bricht ein  
ganz ohne Lärm und Laut.  
Aus deinen Bildern ist sie aufgebaut.  
Und deine Bilder stehn vor dir wie Namen.  
Und wenn einmal das Licht in mir entbrennt,  
mit welchem meine Tiefe dich erkennt,  
vergeudet sichs als Glanz auf ihren Rahmen.  
Und meine Sinne, welche schnell erlahmen,  
sind ohne Heimat und von dir getrennt.*

‘De moerbeitoppen ruisten;’ – God ging voorbij;<sup>1</sup>  
Neen, niet voorbij, hij toefde;  
Hij wist wat ik behoefde, – en sprak tot mij;

Sprak tot mij in de stille, – de stille nacht;  
Gedachten, die mij kwelden,  
Vervolgden en ontstelden, – verdreef hij zacht.

Hij liet zijn vrede dalen – op ziel en zin;  
Ik voelde in zijn vaderarmen  
Mij koesteren en beschermen, – en sluimerde in.

De morgen, die mij wekte – begroette ik blij.  
Ik had zo zacht geslapen,  
En Gij, mijn Schild en Wapen, – waart nog nabij.

Dr. Nicolaas Beets (1814-1903): *Dennenaalden*, Leiden, 1900

Een parelduiker in de oeverloze zee van vergeten negentiende-eeuwse predikantenpoëzie heeft enige strofen naar boven gehaald, die terecht gerekend worden tot het beste wat in onze taal aan religieuze poëzie gemaakt is. Het gedicht dankt zijn faam aan het transparante van zijn inhoud en tevens aan de mysterieuze meerwaarde die eigen is aan waarlijk goede poëzie en die het best door Jan Greshoff is omschreven, toen hij vaststelde dat die inhoud zich geheel en al in de toon oplost.

De man die hier spreekt, heeft in de nacht de nabijheid van God ervaren en heeft vervolgens deze ervaring getransformeerd in enige eenvoudige woorden, die door hun zetting en toon een blijvende werking uitoefenen.

1 1 Koningen 19:9-12, waar God voorbijgaat en zich in het suizen van een zachte stilte – de dichter gebruikte de Statenvertaling – aan Elia openbaart.

C.C. de Bruin bij zijn afscheid in 1975 als hoogleraar Godgeleerdheid in Leiden.

HET HEILIGE IS ONSCHENDBAAR, PER DEFINITIE

Het is de ruimte waar God woont – zegt de dichter, in een vluchtig beeld. Het is de tijd waarin de zoon van God geboren wordt en gekruisigd, telkens opnieuw; waarin de profeet Allahs woord dicteert, telkens opnieuw; waarin Odysseus vaart en vaart.

Het heilige is het idee van het louterende vuur, het vormeloze water, de vruchtbare aarde, de grensloze hemel; van de wisseling en terugkeer der seizoenen, – maar steeds, wat de mensen er ook voor verhalen over verzinnen: onschendbaar, onaantastbaar.

Wie gelooft in het heilige, dat wil zeggen, wie raad weet met het begrip, wie zijn wereldbeeld en zelfbeeld erdoor laat kleuren, zo iemand gelooft ook in de onschendbaarheid. Hij kan het heilige vereren, hij kan het vrezen, hij kan het liefkozen, één ding is zeker: hij hoeft het nooit te verdedigen, want het is onschendbaar. [...]

Wat dan, in dit verband, is de functie van de literatuur? De mensen er steeds weer aan herinneren, gedicht na gedicht, roman na roman, dat niemand beschikt over de kennis van goed en kwaad. En ten tweede: de mensen er steeds weer aan herinneren dat de wereld van het heilige een wereld is van geloof, en niet van zekerheid en bewijzen. Blind geloof, kinderlijk geloof, angstig geloof, lui geloof, allemaal denkbaar, maar geloof.

Dat geloof is geen verdienste. Het verdient geen beloning. Het geeft geen recht op een hemel. Het biedt op zijn best – voor wie het wil aanprijzen – wat extra weerstand in tijd van nood. Maar anderen denken daar anders over.

K. L. Poll, 1989

Kornelis Lubbertus Poll (1927), Nederlands letterkundige. Studeerde rechten te Leiden, was redacteur van Het Vaderland te Den Haag en chef kunstredactie van het Algemeen Handelsblad.

‘Boven de trap van loutere ontvankelijkheid, is hier de profeet, dat wil zeggen degene, die de geest als het vermogen der ‘innerlijke stem’ en als het vermogen der divinatie en, door middel van beide, als religieuze productiekracht bezit.’

Rudolf Otto, *Het heilige*, pagina 254

En nu zeggen wij: ‘Amen’. Want Christus is gekomen om de woning te betrekken die U voor Hem hebt toeberaid in de vredige eeuwigheid, voor er sprake was van tijd. De reis loopt ten einde, en eindigt op de plaats waar ze begon. Geen spoor ervan blijft achter. Aan geen enkele illusie wordt geloof gehecht, en geen enkel plekje duisternis blijft nog over om het gelaat van Christus voor wie ook te verbergen. Uw wil is geschied, volledig en volmaakt, en heel de schepping herkent U en kent U als haar enige Bron. Helder naar Uw evenbeeld straalt het licht uit van al wat leeft en zich beweegt in U. Want we zijn aangekomen waar wij allen één zijn, en we zijn thuis, waar U wilt dat wij zijn.

ECIW T-31.VIII.12

Do not forget. Do not forget, My child. Open the door before the hidden place and let Me blaze upon a world made glad in sudden ecstasy. I come, I come. Behold me. I am here for I am You; in Christ, for Christ, My Own beloved Son, the glory of the infinite, the joy of Heaven and the holy peace of earth, returned to Christ and from His hand to Me. Say now Amen, My Son, for it is done. The secret place is open now at last. Forget all things except My changeless Love. Forget all things except that I am here.

Helen Schucman, *The Gifts of God*, New York 1978

Dr. Helen Schucman (1909-1981) was klinisch psycholoog aan de Columbia Universiteit te New York



‘Je houdt duizenden stukjes angst vast die de Hoogheilige beletten binnen te treden.’ (T-4.III.7:2)

‘Wie blijft er voor een levenloos beeld staan wanneer één stap verder het heilige der heiligen een aloude deur opent die voorbij de wereld leidt?’ (C-EP.1:11)

### LIEFDESLIED

Mijn Heer, mijn Liefde, mijn Leven, ik leef in u.  
Er is geen leven los van wat u bent.  
Ik adem uw woorden, ik rust in uw armen.  
Mijn zicht wordt geheiligd door uw enkele ster.

Ik herken niet altijd uw gezicht,  
Of hoor uw Stem. Ik zie niet altijd  
Dat de vreemdelingen die u stuurt boodschappers zijn  
die u uitgekozen heeft om mij uw heilige Woord te brengen.

U bent dan de vreemdeling en ik ben dood  
Voor de heilige dingen waar het Hemelse licht door schijnt.  
De wereld die ik zie is een vijand voor me  
Als ik vergeet dat mijn liefste Liefde u is.

U vergeten is mezelf vergeten,  
Waarom ik ben gekomen en waarheen ik ga.  
Mijn Heer, mijn Liefde, mijn Leven, laat me vergeten  
Alles behalve de Liefde die u kent. (Personal Poems, New York 1978)

Er is geen dood, want de Zoon van God is als zijn Vader. Door niets wat jij hem kunt doen, kan Eeuwige Liefde worden veranderd. Vergeet je dromen van zonde en schuld, en kom in plaats daarvan met mij mee om te delen in de opstanding van Gods Zoon. En breng al diegenen met je mee die Hij jou gezonden heeft om voor te zorgen, zoals ik zorg voor jou. (C-5.6:9)

WANT IK BEN HONGERIG GEWEEST, en gij hebt mij te eten gegeven; Ik ben dorstig geweest, en gij hebt Mij te drinken gegeven; Ik was een vreemdeling, en gij hebt Mij geherbergd. Ik was naakt, en gij hebt Mij gekleed; Ik ben ziek geweest, en gij hebt Mij bezocht; Ik was in de gevangenis, en gij zijt tot Mij gekomen.

Dan zullen de rechtvaardigen Hem antwoorden, zeggende: Here! wanneer hebben wij U hongerig gezien, en gespijzigd, of dorstig, en te drinken gegeven? En wanneer hebben wij U een vreemdeling gezien, en geherbergd, of naakt en gekleed?

En wanneer hebben wij U ziek gezien, of in de gevangenis, en zijn tot U gekomen?

En de Koning zal antwoorden en tot hen zeggen: Voorwaar zeg Ik u: Voor zoveel gij dit een van deze Mijn minste broeders gedaan hebt, zo hebt gij dat Mij gedaan.

Mattheüs 25:35-40

De Franse filosoof Emmanuel Levinas (1905-1966) geeft op deze tekst het volgende commentaar (*Het menselijk gelaat*, Baarn 1969):

‘Tegen mensen die God zoeken, zeg ik:  
ja, je zult hem vinden,  
maar bevrijdt eerst de slaven,  
kleedt de naakten, voedt de hongerigen,  
laat de daklozen binnenkomen in je huis.  
Dat de mensen elkaar onderling niet helpen,  
dat is de doodzonde!  
De mens die vraagt: God waar bent U?  
weet dat het antwoord van God  
er niet in bestaat mij te antwoorden,  
maar mij terug te sturen naar de Ander,  
ook al is hij een stoorzender  
en bij uitstek ongewenst,  
de dakloze, die je tapijt bevuilt.’

Kern van Levinas' filosofie is de verhouding tot de medemens, de Ander (Levinas schrijft Ander altijd met een hoofdletter). Het meest oorspronkelijke is niet het Zijn, maar het Goede. De ethiek gaat boven de ontologie (zijnsleer): *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*.<sup>1</sup> (Anders dan Zijn, of het wezen voorbij). Maar Levinas moet haast een eigen taal ontwerpen om dit te verwoorden.

Houdt de haast geobsedeerde aandacht voor de Ander een verwijzing in naar een transcendent allerhoogste *Ganz Andere*?

De vraag 'God waar bent U?' is de vraag naar de afwezige God. Levinas laat zien dat het antwoord ligt in mijn verantwoordelijkheid voor de ander. Daarin zit ultieme zingeving verborgen.

De liefde die de profeet uit Nazareth preekte is waarlijk transcendent, omdat hij de mens boven zichzelf uitheft, maar tegelijk transcendent omdat hij daardoor God aanwezig stelt!

Wij hebben Gods aanwezigheid in handen. Er schuilt dus een diepe waarheid in de oude hymne:

*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*

(Waar liefde heerst en vriendschap, daar is God aanwezig).

Wij verhouden ons in het leven – voortdurend in het heilige, tot het goddelijke – als tot transcendent geheim.

Het heilige toont zich – als een onzegbare afwezigheid in het spoor van beelden, rituelen en verhalen...<sup>2</sup>

<sup>1</sup> E. Levinas: *Totalité et Infini*, 1961; *Anders dan zijn, of het wezen voorbij*, Baarn 1991

<sup>2</sup> Uit: P. Moyaart: *Jacques Derrida, Een inleiding tot zijn denken*, Baarn 1986, Paul Moyaart is filosoof te Leuven.

Robert Adolfs: *De afwezigheid van God*, Baarn 1997

Robert Adolfs (1922) sloot in 1968 een periode van kloosterleven en priester-schap af en ging werken aan de Universiteit van Amsterdam.

WIJ MOGEN DUS ZEGGEN DAT RIJP RELIGIEUS GEVOEL  
GEWOONLIJK GESMEED IS IN DE WERKPLAATS VAN DE  
TWIJFEL.<sup>1</sup>

Als zijn 'religie' spreekt de mens meestal datgene aan wat hem antwoord geeft op de vraag naar de zin van zijn leven, van het wereldgebeuren en het wereld-zijn. Ik geef er de voorkeur aan dit zijn 'filosofie' te noemen, wanneer deze mens het geheel meent te kunnen opbouwen op grond van rationele evidentie, dus: op grond van redelijk bewijs. Waar de evidentiebeleving – de beleving van de overtuigende zekerheid – van gevoelsmatige aard en waar gegevens van niet-rationeel afleidbare aard (bijvoorbeeld openbaring) bewust aanvaard worden als integrerende delen van het geheel, daar kan men van 'religie' spreken. Als het eigenlijke 'geloof' in die religie wijst men dan wel de *act* der evidentiebeleving aan. De act dus waarin men een bepaalde zingeving van leven en wereld erkent, welke haar geldigheid ontleent aan niet-menselijk uitgedachte of uitdenkbare bronnen van kennis (Een godsdienst is dus een aan specifieke inhouden gebonden religie, van welke inhouden een personaal gedacht opperwezen de belangrijkste is. Vaak wordt een godsdienst 'een geloof' genoemd en is 'het geloven' identiek met het aanvaarden en beleven van een godsdienst als waar). Is een dergelijke zingeving eenmaal erkend of vermoed, dan blijkt verder, dat dit zeker niet neerkomt op een platonische kennisneming van een interpretatie. Zij wordt integendeel beleefd als een zingeving die van ons handelen verlangt, dat het zich *richt volgens* die zingeving. De religieuze zinbeleving bevat dus een gedragbepalend en daarmee: een verplichtend moment.

Hier geschiedt datgene wat bij velen tot ergenis leidt: hier komt iets 'van buitenaf', hier *overkomt* ons iets. En, wat dit laatste betreft; wij zijn wel bereid ons iets te laten overkomen, maar dan moet het tot onze 'natuur' behoren – zoals de seksuele gevoelens. Onderdrukken we dat dan is dat onnatuurlijk. Maar de religie wil altijd 'boven'-natuurlijk zijn. Daarmee kan ze dan ook niet anders

meer zijn dan over-gedistilleerde natuur – en als zodanig een travestie van de seksualiteit.

‘Van buiten af’ betekent a-priori: ‘psychologisch gegeven’ en wel: uit de overdistillatie der seksuele driften. Er is geen ‘buiten’ behalve de realiteit van de natuurwetenschappelijke natuur. Er is alleen ‘binnen’ en ‘een wereld’. Een binnen der instincten en een wereld, waarvan biologie en fysica ons vertellen wat ze is.

De religieuze mensen noemen dat wat van buiten de mens komt: ‘openbaring’, ze beschrijven het dynamisch aspect ervan bijvoorbeeld als ‘het numineuze’. Dat alles meldt zich aan in de wereld van gevoelens en stemmingen. Zeer algemene bekendheid heeft op het terrein van deze problematiek, die uiteraard een hoogst belangrijke psychologische kant heeft, Rudolf Otto’s werk verworven. Zowel *Das Heilige* als *Aufsätze, das Numinose betreffend*. ‘Want er is niets in het natuurlijke gebied van de gevoelens, dat het religieuze gevoel van het onzegbare, onuitsprekelijke, radicaal andere, geheimvolle zo nabijkomt op onmiddellijke zij het ook ‘natuurlijke’ wijze als het onbegrepen, ongewone, raadselachtige, waar en hoe het zich ook moge voordoen. Vooral het machtige en het onbegrepen vreselijke [...] kunnen de gevoelens van het numineuze in principe door natuurlijke analogieën opgewekt worden en kunnen ze daarop overgedragen worden, dan is dat principe hier verwezenlijkt. En zo is het inderdaad overal het geval geweest.’<sup>2</sup> Otto gaat hier van de veronderstelling uit, dat religieuze gevoelens alleen gewekt kunnen worden door... gevoelens. Deze laatste hoeven in het geheel niet religieus van aard te zijn. Ze scheppen echter de mogelijkheid, dat analoge en wel religieuze gevoelens uit deze niet-religieuze ontstaan door beïnvloeding, door opvoeding. Daarbij veranderen niet de gevoelens op zichzelf maar de persoon die ze ervaart. Er heeft geen ‘psychische alchemie’ van gevoelens, geen ‘goudmakerij’ plaats, maar de persoon als zodanig ontdekt nieuwe mogelijkheden, zo zou men Otto’s bedoeling kunnen omschrijven.<sup>3</sup> De persoon krijgt de kans tot die ontdekking bijvoorbeeld doordat hij

in aanraking komt met een heilige schrift, een prediking, een uitleg, een uiting, een daad et cetera. Bij de beschrijving van geestelijke ontwikkeling – zo meent Otto – heeft men te zeer uit het oog verloren, dat in die ontwikkeling vaak een kwalitatief nieuw gegeven toetreedt. De ontwikkeling is geen biomechanisch proces, waarin vanzelf en door een lege duur het hogere, meer ontwikkelde, uit het lagere voortkomt – *so wie die Milch sauer wird vom langen Stehen*. Zij is een productief proces, een proces met een daarin zelf gegeven principe van de voortbrenging van het nieuwe. Het lijkt mij juist, dit principe dat van de ontdekking te noemen. Het is echter niet een ontdekking die vanzelf plaats heeft en vanzelf de goede richting uitgaat. Hoewel Otto zeer wel oog heeft voor de noodzaak van hulp in dezen, ontvangt toch de noodzaak der leiding bij dit ontdekkingsproces bij hem – het is het doel van zijn boek ook niet – weinig nadruk. Het behoeft geen betoog, dat niet ieder – laat staan ieder kind – die met ‘das mächtige Unverständene und das furchtbare Unverständene’ in aanraking komt, in een religieuze ontdekking terecht komt! Hij kan, integendeel, zeer wel door een dergelijke ontmoeting voor zijn leven gebroken zijn. Hij kan ook, bijvoorbeeld, dokter of generaal of ingenieur willen worden om dat machtige en vreselijke de baas te blijven. Hij kan een ogendieenaar (vleier), een angsthaas, een tiran worden – maar om tot de religie te komen is méér nodig dan alleen de ontmoeting met het machtige, of vreselijke of onbegrepene. Wil de ontmoeting met het onbegrepen machtige tot prototypische ervaring van religieuze aard worden, dan moet deze ervaring van het eerste ogenblik af ten minste in een omgeving van veiligheid en geborgenheid plaatsvinden. En vervolgens moet zij van een zo beperkte duur zijn, dat het kind niet tot een constante instelling op het ‘nu eenmaal onheilspellende maar nooit werkelijk gevaarlijk blijkende’ komt. Een instelling die het meest op afstomping lijkt. Maar dan is het verder ook nodig, dat in de angst het eerbied-element kan liggen en dat is alleen onder zéér bepaalde omstandigheden mogelijk. Er moet dan

reeds een band en een zekere bekendheid met – althans: een interpretatie van – het dreigende bestaan. Dit laatste betekent eigenlijk, dat er reeds een zekere religiositeit moet bestaan voordat dergelijke ervaringen religieuze betekenis kunnen krijgen. Otto's voorstelling van zaken is daarom op dit punt naïef en te sterk generaliserend. Voor hoeveel miljoenen kinderen zijn de macht en de vreselijkheid der oorlogen niet reeds onbegrepen geweest en wie zou durven beweren dat ze religieus 'anregend' (aangezet) waren? Om dat te zijn, moesten de mens en zijn boosheid, de 'wereld', de 'zonde' enzovoort reeds tenminste vagelijk bekend zijn. Wat immers was er anders gewekt dan eenvoudigweg: angst? En angst als zodanig is voor het ontstaan van religie van geen positieve betekenis. In de religieuze opvoeding is ze zelfs een gevaar van de eerste orde, omdat ze de vlucht in de onderworpenheid aan cultus, bezwering, omkoperij, van de goddelijke machten doet ontstaan. Van psychoanalytische en, in het algemeen van materialistische zijde, is een dergelijke slavernij van de angst maar al te vaak aangezien voor de eigenlijke 'religie'. In zoverre men deze aantastte, had men geen ongelijk. Maar natuurlijk heeft Otto dit niet op het oog. Hij denkt aan de mogelijkheid van de volwassene om de majestas en het  $\delta\epsilon\iota\nu\omicron\sigma$  (*Ungeheuer*) te beleven als momenten van het numineuze. Hetgeen allemaal zo zijn kan, als je religieus bent voorbereid, als eventueel het ervarende subject al in de richting van de religie steun of verklaring zoekt. [...]

Wordt het numineuze beleefd, zo meent Otto, dan treedt daarbij aan de zijde van de belevende mens als 'zeldzaam diep antwoord van het gemoed' (*seltzame tiefe Antwort des Gemütes*) het 'gevoel schepsel te zijn' (*Kreaturgefühl*) op, een gevoel van menselijke nietigheid en profaanheid, van numineuze onwaarde van de mens.<sup>4</sup> Maar dit creatuurgevoel treedt op onder voorwaarde van een beleving van het numineuze, van het boven-creatuurlijke. Op deze beleving van het numineuze, die primair is voor alle religie, is dezelfde gedachtegang van toepassing als op elk ander, meer afgeleid, religieus

gevoel: 'Het kan uit geen ander gevoel afgeleid worden, het is in die zin niet 'te ontwikkelen'. Het is integendeel een naar zijn kwaliteit unieke gevoelsinhoud; een gevoelsinhoud evenwel, die tegelijk in velerlei opzicht analogieën bezit met andere gevoelens en die daarom deze zowel kan 'opwekken' en laten ontstaan als omgekeerd door deze analogieën opgewekt worden'. 'Zo heeft' – gaat Otto voort – 'het gevoel voor het verhevene vaak het gevoel voor het numineuze wakker gemaakt.' Het ziet er hier, net als op andere plaatsen bij Otto zo uit, alsof het gaat om een specifieke aanleg voor een gemoedstoestand, voor een specifiek gevoel en wel voor dat van het numineuze. Deze gevoelens kunnen door andere gevoelens alleen opgewekt worden, omdat ze in de mens in aanleg aanwezig zijn.

Daarmee loopt Otto uiteraard vooruit op een theorie in de psychologie van het gevoelsleven, welke zou aannemen dat specifieke gevoelens in aanleg aanwezig zijn, die geanimeerd (*angeregt*) en gewekt kunnen worden. En wel door andere, soortgelijke (*ähnliche*) gevoelens. De fenomenoloog constateert, dat hier dus een parallelisme tussen niet-religieuze en religieuze gevoelens verondersteld wordt, waarmee zich de reeds gevoerde argumentatie zou herhalen, die leidde tot de aan Otto's opvatting ten grondslag liggende *petitio principii* (= een redenering, waarin hetgeen nog bewezen moet worden, juist als bekend wordt verondersteld): wil het wakker makende gevoel religieuze gevoelens wakker maken, dan moet de religie er reeds zijn. Uit het niet-religieuze is het religieuze nu eenmaal niet te verklaren.

Otto moet, zo wil het mij voorkomen, twee in zwakke vorm bij hem aanwijsbare noties in hun principiële betekenis gaan zien, om tot een inzicht in het ontstaan van religieuze belevingen te komen.

1 Hij moet het discontinue karakter der menselijke psychische ontwikkeling veel sterker accentueren om daardoor het optreden van het nieuwe en het effect van de ontdekking voor de psychische ontwikkeling – die daardoor pas proces van persoonwording



blijkt – naar waarde te kunnen schatten.

2 Hij moet aan de betekenis der *aanbieding* van de religieuze interpretatie een veel grotere waarde toekennen dan hij doet. Wij moeten hier dus m.i. met Otto boven Otto uit.

Daarmee komt echter de hogerop gestelde keuze tussen tweeërlei uitgangspunt op psychologisch terrein ook weer in discussie. Kan je inderdaad wat beginnen met een theorie over ‘in aanleg aanwezige, specifieke gevoelens, die er op wachten *angeregt und geweckt* te worden?’ Een dergelijke opvatting der gevoelens hoort uiteraard alleen thuis in een psychologie zoals Otto die in de jaren, waarin hij zijn boek bewerkte (vóór 1917), aantroef. Het is echter een opvatting die men ook bij zeer velen ontmoet, die over ‘het religieuze gevoel’ spreken, als over een afzonderlijk aanwezig aanleggegeven, waarvan sommigen zelfs ‘meer’ anderen ‘minder’ op de wereld meebrengen. Een aanleg, zoals men aanleg voor wiskunde of voor muziek, om maar iets te noemen, meent te constateren als een zaadje in een Zaad. Komt het Zaad – dit kind – tot ontwikkeling, dan komt het zaadje van de religie – als ook dat maar z’n natje en z’n droogje krijgt – vanzelf tot ontplooiing. Naturalistische geesten zullen voor dit beeld wel wat voelen. Zij zullen echter de groei van het zaadje als een parasitaire ontwikkeling beschouwen, die eventueel tot een totale vernieling van de gastplant leidt. [...]

Een verwerping van de opvatting, dat de religie als zodanig specifiek aangelegd zou zijn, doet geen afbreuk aan de gedachte van Otto en vele anderen, dat de analoge gevoelens, zoals de veiligheid geboden door de ouders, religieuze equivalenten (geborgenheid in God) zouden kunnen voorbereiden. Integendeel: deze opvatting heeft daardoor steun ontvangen. Maar – dit heeft ons in het voorafgaande de discussie met Otto over deze kwestie geleerd – dan moet de religieuze interpretatie in het opvoedend milieu reeds werkzaam zijn. De niet-religieuze opvoeder is met andere woorden niet in staat op religieus beleven voor te bereiden. In zijn opvoeding – op zichzelf gezien – blijft de veiligheid door de ouders gebo-

den, op zichzelf staan en zij ontwikkelt geen relatie tot een religieuze re-interpretatie. De gevoelens bevatten uit zichzelf geen religieuze intentionaliteit. Of de opvoeder moet die aanbieden aan het kind... óf het kind moet ze ontdekken, dat wil zeggen als nieuwe zingeving aan een op zichzelf reeds zinvolle situatie toevoegen. Hetgeen alleen te verwachten is, als de zinvolheid van die situatie als onvolledig beleefd wordt.

Dr. M. J. Langeveld: *Kind en religie*, Utrecht 1955

1 Gordon W. Allport: *We may then say that mature religious sentiment is ordinarily fashioned in the workshop of doubt.*

2 *Het heilige*, pagina 110

3 *Het heilige*, pagina 82

4 *Het heilige*, pagina 8

Langeveld: een beestachtig erudiete man, elitair en arrogant, maar tegelijk ongelooflijk inspirerend (dr. N. L. Dodde)

De pedagoog M. J. Langeveld heeft in zijn boek *Kind en religie* (1955/66) gewaarschuwd tegen een voortijdig aangepraat schuldcomplex. Schuldbewustzijn veronderstelt volgens Langeveld volwassen ervaringen van eigen falen. Het aanpraten van schuld bij kinderen leidt tot moralisme en wettisch (overdreven streng, met ongunstige gevoelswaarde) gedrag en ondergraaft het zelfvertrouwen van kinderen, dat fundamenteel is voor een gezonde religieuze ontwikkeling.

In zijn boekje *Als kinderen over God vragen* wijst rabbijn H. Kushner erop dat het geloof in de betrouwbaarheid van de wereld fundamenteel is voor de godsdienstige en algemene ontwikkeling van kinderen. Het is belangrijk daarmee rekening te houden als ingegaan wordt op hun vragen. Een kritische houding die bij volwassenen positief en eerlijk is kan bij kinderen hun vertrouwen in de wereld en in mensen ondermijnen als ze niet goed 'vertaald' wordt. Het is zaak hun vragen goed te begrijpen en rekening te houden met de affectieve effecten van de antwoorden.

DR. PHILIPP A. KOHNSTAMM (1875-1951) betoogt in *Modernpsychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie*, (Amsterdam 1931) met klem, dat re-ligio gebondenheid, samenhang of afhankelijkheid betekent. Hetgeen waaraan men in de 'religio' gebonden is of waarvan men afhankelijk is, kan van alles zijn, maar dit draagt niet het kenmerk van een persoon. De term 'godsdienst' daarentegen impliceert een bipersonele relatie: van een 'ik' tot een ander 'ik'. De mens staat hier in een bepaalde houding niet tot een iets, of een Het, maar tot een iemand, tot een Gij. Het is op grond van deze scherpe onderscheiding tussen godsdienst en religie, dat Kohnstamm bijvoorbeeld Rudolf Otto kritiseert: omdat deze het *Numinöse* definieert als het essentiële van de religie, komt Otto aan godsdienst niet toe. Het numineuze is zuiver buitenredelijk gedacht en heeft geen ethisch-rationele zijde, terwijl de godsdienst altijd een ethisch moment bevat. 'Het Heilige' als iets onpersoonlijks kan zuiver een zaak van cultus en liturgie zijn, of het kan elke vorm achter of beneden zich gelaten hebben zoals op de hoogtepunten der mystiek; 'de Heilige' eist altijd een persoonlijke, een verantwoordelijke, dus een ethische relatie. In de *Algemeene Inleiding* (Amsterdam 1933) van twee jaar later is Kohnstamm wat minder rigoureuus: hij stelt hier, dat 'Gij' ook de mensheid of de waarheid zou kunnen zijn, maar dan bedoelt men toch iets anders dan de 'vorm van geloof, die ik thans op het oog heb', namelijk de christelijke. Het is in het christendom en in de bijbel, Dat God als Persoon erkend wordt.

Terzijde zij opgemerkt, dat Kohnstamms onderscheid tussen religie en godsdienst niet gelijk is aan dit onderscheid in de vroege dialectische theologie, die alle overeenkomst tussen religie en godsdienst wenste te ontkennen. Kohnstamm benadrukt juist de overeenkomst, zeker op psychologisch vlak; het verschil bestaat voor hem slechts in het wel of niet toekennen van het persoonskarakter aan de godheid.

HET ZIJN DE ROMANTISCHE ASPECTEN die Henricus Cornelis Rümke (1893-1967) in zijn denken over godsdienst en God geleid hebben en die hem voor pantheïstische gedachten ontvankelijk lieten zijn. (Wellicht, dit is speculatief, staat Rümke daarom in *Inleiding in de karakterkunde*, (1929) iets langer stil bij de contemplatieve mens met zijn pantheïstische religieuze grondvorm dan bij de andere door Dilthey<sup>1</sup> onderscheiden typen? Is hier van herkenning of van een gevoel van verwantschap sprake geweest?)

Rümke vertrok in zijn denken over godsdienst niet vanuit een gearticuleerde religieuze traditie, maar zocht naar iets fundamenteelers dat daar als het ware onderligt en dat de voedingsbodem voor de verschillende religieuze tradities geacht mag worden: het gevoel 'zinnol ingeschakeld te zijn in het geheel van het zijnde'. Rümkes benadering in dezen herinnert aan *Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche* van Schleiermacher (1768-1834), een der grote Duitse theologen uit de Romantiek (op wie Spinoza's pantheïsme van grote invloed is geweest<sup>2</sup>). Evenals voor Schleiermacher is voor Rümke de godsdienst een zaak van het *Gemüt*. Maar we moet voorzichtig zijn met vergelijkingen want theologische of godsdienstwijsgerige literatuur als de werken van Schleiermacher werden door Rümke niet gelezen, hoewel het van de andere kant dan weer significant mag gelden, dat tot de uitzonderingen op dit gebied *Das Heilige* van Rudolf Otto behoort.<sup>3</sup> Dit had Rümke wel gelezen, en het is juist Otto die de lijn van Schleiermacher weer opnam in de theologie. Van enige convergentie der verschillende aanwijzingen in de richting van de Romantiek, *Einfühling* en een vorm van pantheïsme lijkt gesproken te kunnen worden.

Dr. J. A. van Belzen: *Rümke, religie en godsdienstpsychologie*, Kampen 1991

Dr. H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam 1943

1 W. Dilthey: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Stuttgart 1894

2 G. van der Leeuw: *Historisch christendom*, Utrecht 1919

3 G. van der Leeuw: *Dogmatische brieven*, Amsterdam 1933

IN 1939 SCHREEF DE NEDERLANDSE PSYCHOLOOG H. C. RÜMKE in zijn boek *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft* dat geloof en religiositeit onmisbare elementen zijn in het ontwikkelingsproces van kind naar volwassene. Zijn werkhypothese luidt: *Ongelooft* is een ontwikkelingsstoornis. In tegenstelling tot Freud meent Rümke op grond van zijn ervaringen als psychiater dat het zogenaamde ongelooft veel sterker verwantschap vertoont met de neurose dan echt geloof. Freud beschreef onecht geloof, schrijft Rümke. Wie de echte neurose, in al haar levensremmende werking, heeft leren kennen, vindt het toch op z'n minst vreemd dat deze zeer speciale neurose, de godsdienst, de mens door alle eeuwen heen tot een productiviteit op het allerhoogste niveau heeft aangezet: Nergens heeft ooit het onechte een dergelijke ontroerende wijddende en bevrijdende kracht gehad.

Rümke beschrijft de religieuze ervaring als een zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde. Je ervaart houvast, grond onder je voeten ('oergrond') en samenhang.

Hoe komt die ervaring tot stand? Bij jonge mensen als zij evenwichtig zijn opgenomen en zich thuisvoelen in gezin, familie, school, vriendenkring en kerkgemeenschap, aldus Rümke. Deze geborgenheidservaring kan tot geloof worden en de oergrond tot God, als zij in hun groei naar volwassenheid op een bescheiden en gezagvolle wijze op de weg langs de woorden worden geleid. Rümke gaat ervan uit dat de oude overgeleverde geloofswoorden in hun ontvokkende kracht kunnen worden overgedragen, inclusief de vragen en twijfels; dat er een geloofsgesprek kan worden gevoerd waarin de traditie niet wordt opgelegd, maar de toon en de melodielij n van de woorden zo inspirerend ten gehore worden gebracht dat de sfeer van de godsdienst niet verwordt tot een van immense verving, waarin de ontvankelijkheid voor het geloof langzaam wegebt. En een persoonlijke toe-eigening van de eeuwenoude traditie van overgeleverde woorden en verhalen in de kiem wordt gesmoord zodat dat jongeren zich afwenden van traditionele geloofsuitingen. En dus op zoek gaan naar andere wegen.

Bron: Kees Kok (theoloog, 1948) in: *Roodkoper*, Amsterdam, november 1998

IN 'KARAKTER EN AANLEG IN VERBAND MET HET ONGELOOF' ziet Rümke het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde, als een eerste en noodzakelijke fase van werkelijke religiositeit. Volgens Rümke kan de mystieke eenheidservaring beslist niet als primitief of als regressief worden aangeduid, als een regressie naar een zeer primitieve fase in het kinderlijk bestaan (Freud), maar is er veeleer sprake van een op de toekomst gericht streven naar verwezenlijking van een zinvolle zijnsverbondenheid, een verbondenheid waarvan de mogelijkheid intuïtief gegeven is als uiteindelijke menselijke mogelijkheid. Het oceanisch gevoel is dan niet een min of meer archaisch (eigen aan de denkvormen van primitieve volken) symbool van een oorspronkelijke, primordiale (behorend tot een stadium van wording) oneindigheidservaring maar het is een symbool van een in de toekomst gelegen wezenlijke verbondenheid, aan gene zijde van het lust- en het realiteitsprincipe.

De beleving van het zinvol ingeschakeld zijn wordt niet alleen van binnen bepaald. Er is iets buiten mij, een constellatie waarop het ik reageert, waarmee het in een eenheid van handelen versmelt, en het is juist deze situatie buiten het ik waarvan een ongekend fascinerende kracht uitgaat: Zoals het geheel betekenis heeft voor het 'ik', zo heeft het ingeschakelde 'ik' op enigerlei wijze betekenis voor het geheel. De gehele beleving is met een onzichtbare betekenis beladen. Deze zin, deze betekenis wordt aangevoeld, wordt geschouwd. De beleving ingeschakeld te zijn wordt symbool. Dat is de zin. [...] Tot de voorwaarden, die het ontstaan van de bedoelde religieuze beleving mogelijk maken, behoort dus het vermogen tot symbolisch zien. Welk vermogen is dit? Het is zonder twijfel iets, dat samenhangt met wat Edmund Husserl (1859-1938)\* noemt de Wesensschau, het vermogen door indringend en zuiver aanschouwen de kern van het aanschouwde in zich te voelen opgaan.<sup>1</sup>

Het is in dit symbolisch zien dat iets ervaren wordt van een werkelijkheid die niet rationeel onder woorden kan worden gebracht, maar die daarom niet minder een werkelijkheid is.

Het is dan ook vooral om deze reden dat de mystieke of de intrinsiek-religieuze ervaring, ook in haar meest primitieve vorm, niet

zonder meer beschreven kan worden als een ervaring van onderscheidenheid, maar, om met Rümke te spreken, veel meer als een ervaring van verbondenheid. Het verlangen naar, of de ervaring van verbondenheid veronderstelt reeds dat het subject iets Anders tegenover zich geplaatst ziet, iets dat hem onder bepaalde omstandigheden fascineert en dat dus in de terminologie van Rudolf Otto numineus kan worden genoemd, en waarmee het zich wil verenigen omdat het zich daarmee verbonden weet.

\* Edmund Husserl was de grondlegger van de fenomenologische school.

Fenomenologie leidt tot kennis der zogenaamde essenties. Husserl zit hiermee dicht in de buurt van de transcendentale filosofie van Immanuel Kant.

1 Dr. H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam 1943



DAMES & HEREN, gij zult wel begrijpen, dat ik met enige twijfel in mijn hart voor u sta, wanneer ik nu moet spreken over twijfel en dat ik niet degene ben, die het 't minst spijt, dat mijn vriend en ambtgenoot Rümke vanavond onverwacht door ziekte verhinderd is.<sup>1</sup> Als er echter iemand is, die het nog meer spijt dan u en mij, dan is het professor Rümke zelf wel, die mij nog uitdrukkelijk verzocht heeft u te doen weten, hoezeer het hem leed doet zijn belofte niet gestand te kunnen doen.

Intussen zit ik met de twijfel in mijn hart en moet improviserend over twijfel spreken. Ik ben bovendien geen psychiater, maar slechts een eenvoudig theoloog en ik vrees, dat daarmee voor u – in ieder geval voor mij – een van de aantrekkelijkheden van dit godsdienstig appèl, dat immers niet alleen een zaak van theologen is, verloren is gegaan.

Ik stel mij echter voor dat twee dingen vanavond dezelfde blijven. In de eerste plaats, dat ook deze avond er een moet zijn van godsdienstig appèl en in de tweede plaats, dat daarin zo min mogelijk theologie in de engere zin aan het woord moet zijn. [...] *Wanneer er twijfel is aan de betekenis van ons leven of aan de zin van de wereld, wil dat zeggen, dat we twijfelen aan God. De onrust van de mensen kan niet anders overwonnen worden dan door deze twijfel heen. [...]*

1 Lezing, gehouden op een godsdienstig appèl aan de Groninger studenten, 1939. Uit: Gerardus van der Leeuw: *De onrust der mensheid*, Amsterdam 1960

## RÜMKE EN DE PSYCHOLOGIE VAN DE TWIJFEL

De ervaring van eenheid die in het moment van 'totalizing' wordt gerealiseerd kan men, zoals in de metafysisch gebruikelijk is, aanduiden als een transcendentale ervaring, die mogelijk is dankzij datgene wat men de transcendentale openheid van de mens kan noemen. Maar deze openheid is in essentie een antropologisch gegeven en vereist daarom niet de voorafgaande aanwezigheid van een interpretatiekader. Het gaat hier om een grondintuïtie die aan alle interpretatie vooraf gaat. Metafysisch is daarom een soort oproep aan de mens om tot zijn intuïtieve wezen 'terug te keren', dat is: het voor het eerst waar te maken. De zekerheid verschaffende intuïtie die ons overtuigt van het bestaan van een hogere werkelijkheid kan daarom vergezeld gaan van twijfel en onzekerheid betreffende de juistheid van onze interpretaties.<sup>1</sup>

Hierin ligt dan ook volgens Rümke een van de belangrijkste belemmeringen op de weg naar de volwassen religiositeit: De rationeel-intellectualistische zijde van de mens kan zo sterk zijn ontwikkeld dat zijn emotionele leven voor een groot deel wordt weggedrongen. Hiervoor, zegt Rümke, kunnen verschillende factoren verantwoordelijk worden gesteld. Een van de veelvuldigste is de identificatie met de ouders, niet zo heel zelden ook protest tegen een van de ouders. Wanneer een geliefde en bewonderde vader het 'nuchter intellectualisme' sterk vertoont, dan is het voor het kind uiterst moeilijk om in te zien, dat naast deze functies nog andere in de psyche werkzaam zijn. Is daarentegen de moeder een overmatig emotionele, sentimentele vrouw, dan kan dat reeds de grond zijn, waarop de zoon zich van alle gevoelszijden van het leven afwendt. Deze houding staat het zinvol ingeschakeld zijn in het 'geheel van het zijnde' (totaliteitsbeleving) zeer in de weg. Mocht de beleving tenslotte toch doorbreken, dan zal hij zich daarvoor eerder schamen dan dat hij daardoor een nieuw beleefd inzicht in zijn relatie tot de wereld krijgt. Hij zal onmiddellijk geneigd zijn de beleving zelf te rationaliseren, waardoor de beleving als inleiding tot de religie vrijwel waardeloos wordt. Het is niet mogelijk – dat is een ervaringsfeit, waarmee wij herhaaldelijk in aanraking komen – een belangrijk levensgebied te verdringen of niet in het bewuste toe te laten, zonder dat ook andere gebieden in deze verdringingsgolf mee onder-



drukt worden. [...] Dit bewerkt een eenzijdige uitgroei van het wilsleven en van het intellectuele leven.<sup>2</sup>

Voor Rümke heeft twijfel te maken met religieuze groei en is godsdienstige twijfel niet principieel iets anders dan twijfel in het algemeen. Maar er is nog een andere vorm van twijfel, namelijk een twijfel die niet in tegenstelling staat tot onzekerheid en die op grond daarvan uitnodigt tot onderzoek, maar die in tegenstelling staat tot het besef van werkelijkheid. Deze twijfel ontstaat echter door iets anders, uit een andere sfeer dan de logische redenering, door iets intuïtiefs, dat zich mengt in de logische sfeer. De twijfel kan blijven bestaan tegen argumenten in; een verandering in de intuïtieve reactie op het probleem heft pas de twijfel op.<sup>3</sup>

Voor de godsdienstige twijfel kan daarom gelden dat twijfel niet staat tegenover zekerheid, maar tegenover werkelijkheidsbesef dat gebonden is aan de ervaring van het zijn. Dit besef, zegt Rümke, heeft de structuur van het geloof. Het berust op vertrouwen in iets dat wij niet met absolute zekerheid kunnen kennen. Twijfel in de werkelijkheid van de dingen om mij heen en twijfel aan de werkelijkheid van God zijn daarom niet principieel verschillend. Immers, zowel het geloof in het bestaan van de waarneembare werkelijkheid als het geloof in de werkelijkheid zoals die in de totaliteitservaring gegeven is is een geloof dat gebaseerd is op een intuïtie, een geloof dat weliswaar niet onredelijk is, maar dat niet op basis van een logische redenering kan worden bevestigd.

- 1 Herman Berger: *Vragen naar zin. Een nieuwe inleiding in de metafysiek*, Tilburg 1986
- 2 Dr. H. C. Rümke: *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*, Amsterdam 1943
- 3 *Twijfel en geloof*, Amsterdam 1950 (bevattende: H. C. Rümke: *De psychologie van de twijfel*; G. van der Leeuw: *De phaenomenologie van den twijfel*; G. Sevenster: *De twijfel in de bijbel*; W. J. Aalders: *Twijfel en geloof*)

Dr. Jan Weima: *De religie, de mens en de geseculariseerde samenleving*, Kampen 1989

## KARAKTER EN AANLEG IN VERBAND MET HET ONGELOOF

Onder religieuze ervaringen wordt uitsluitend verstaan wat we als confrontatie-ervaringen aan zouden kunnen duiden: ervaringen waarin het heilige wordt waargenomen in de verschijnselen, en de dingen om ons heen verwijzen naar datgene wat de empirische wereld transcendeert. Nemen we deze definitie in de meest strikte zin, dan hoeft de religieuze ervaring nog geen relatie te impliceren met het transcendente aanwezige. Anderzijds hebben we gesteld dat religie steeds een relatie insluit. Religie veronderstelt echter behalve een religieuze ervaring ook geloof en dit laatste begrip zouden we niet anders willen definiëren dan als een vertrouwensvolle relatie waarbij de mens dit transcendente andere erkent als de grond van zijn bestaan. In dit opzicht komen onze opvattingen zeer dicht bij die van Rümke, die in zijn bekende monografie *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft* eveneens uitgaat van een aantal stadia, die in een min of meer vaste volgorde een bepaalde ontwikkelingsgang weergeven naar wat dr. H. C. Rümke een volwassen geloofshouding noemt (pagina 18).

- 1 Het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde. Voorwaarde voor deze ervaring is, zegt Rümke, een veranderde waarneming, een verandering in de ervaring der objectieve werkelijkheid. Je kunt je in dit verband afvragen of het niet al deze veranderde waarneming zelf is die de kwaliteit heeft van een religieuze ervaring, getuige ook de vele opmerkingen hierover die men in protocollen van psychedelische sessies tegenkomt.
- 2 Het geheel van het zijnde wordt gevoeld als oergrond van alle delen.
- 3 Deze oergrond wordt gevoeld als ‘grond van mijn grond’. In dit stadium, zegt Rümke, is het allereerste begin aanwezig van een persoonlijke relatie tussen het ‘ik’ en zijn oergrond. Juist op basis hiervan ben ik van mening dat er in dit stadium reeds van een geloofsrelatie kan worden gesproken. Volgens Rümke is dit niet het geval. ‘Tot de oergrond’, zegt hij (pagina 45), ‘ook al stel ik

mij er tegenover, ook al is er iets als een persoonlijke relatie, sta ik toch niet in een echte ik-Gij verhouding. Zeg ik: de oergrond is God, dan is dit zinloos, wanneer ik de oergrond niet op de een of andere wijze als bewust, als persoon, denk. De oergrond zou immers geheel zonder persoonlijkheid gedacht kunnen worden als blind werkende kracht, wel georganiseerd, maar georganiseerd zoals het biologische georganiseerd is. Men zou dan kunnen zeggen: de oergrond is het leven.'

Mijns inziens gaat het hier om een kwestie van definiëren. Is er sprake van een persoonlijke relatie, en dit wordt door Rümke niet betwijfeld, dan is er eveneens sprake van een ik-Gij relatie en dan heeft de oergrond minstens in zover een persoonlijk karakter dat er een persoonlijke relatie mee mogelijk is. Wat dit persoonlijke verder nog inhoudt, is een kwestie van de eigen geloofsopvattingen die men hierover heeft, en die van religie tot religie in soms sterke mate kunnen verschillen.

4 Deze oergrond is God.

5 De eis wordt gevoeld tot gehoorzaamheid en verantwoording van schuld aan God, de oergrond. God vergt overgave.

6 Een houding van overgave wordt benaderd. De eis wordt als dringend erkend, maar geeft niet duidelijk richting.

7 Deze eis, deze overgave worden tot gronddirectief van het leven. Terwijl Rümke de eerste drie stadia ziet als de grondpijlers van de religiositeit, ziet hij het vierde stadium als het begin van geloof in engere zin en spreekt hij vanaf het vierde stadium van godsdienstig geloof.

Wat tenslotte de mystieke ervaring betreft, deze hebben we voorlopig gedefinieerd als de ervaring van verenigd zijn met het transcendente. Bij de mystieke ervaring gaat het steeds om een 'eenheidservaring'. Wat deze eenheidservaring precies inhoudt, is moeilijk te omschrijven. Hoewel Rümke in zijn boek nergens van mystiek spreekt, is het duidelijk dat reeds in de eerste door hem

onderscheiden stadia sprake is van een ervaring van eenheid met datgene in de buitenwereld, dat in de veranderde waarneming beschouwd wordt. Voor zover dit het geval is, is het nauwelijks mogelijk de religieuze en de mystieke ervaring van elkaar te onderscheiden behalve dan volgens het strikt formele criterium, dat we bij de religieuze ervaring in de eerste plaats hebben te denken aan de confrontatie met het heilige zoals dat in de waarneming gegeven is, terwijl het begrip van de mystieke ervaring hier nog een element aan toevoegt, maar alleen op analytisch niveau. Uitsluitend in dit opzicht zou men kunnen zeggen dat iedere religieuze ervaring tevens een mystieke ervaring is, althans in de meeste gevallen zal zijn, maar het begrip mystiek houdt meer in dan alleen dit.

Volgens vele auteurs, onder wie ook R. Masters en J. Houston (*The varieties of psychedelic experience*, Londen 1966), is het verschil tussen religieuze en mystieke ervaring slechts gradueel. De religieuze ervaring wordt door Masters en Houston gedefinieerd als die ervaring die men heeft wanneer de grond van iemands zijn wordt geconfronteerd met de Grond van het Zijn. Mystieke ervaringen, zeggen zij, vinden plaats wanneer persoonlijke diepte oplost in transpersonale diepte, wanneer men zich op zijn diepste niveau voelt verenigd met de grond van de werkelijkheid. Men zou deze ervaring wellicht kunnen vergelijken met wat in de dieptepsychologie van Jung de integratieve ervaring wordt genoemd, aan het eind van het zogenaamde individuatieproces. Wanneer men mystieke ervaringen echter op deze wijze opvat, dan is het duidelijk dat hier onderscheid moet worden gemaakt tussen een aantal ervaringen als zodanig, die in intensiteit kunnen verschillen, en ervaringen die gezien moeten worden als stadia in een proces.

De mystieke ervaring is niet alleen een naar intensiteit variërende eenheidsbeleving, maar kan ook worden opgevat als het eindpunt van wat dan wel de mystieke weg wordt genoemd: de zalige aanschouwing, de *unio mystica*. Er is nogal wat verwarring tussen beide begrippen van mystieke ervaring.

Volgens F. C. Happold (*Mysticism*, Harmondsworth, 1963) zijn er een paar betrekkelijk algemeen aanvaarde opvattingen over, die het uitgangspunt vormen van de mystieke filosofie:

- 1 De fenomenale wereld van materie en individueel bewustzijn is slechts een deelwerkelijkheid en is de manifestatie van een goddelijke grond waarin al deze deelwerkelijkheden gefundeerd zijn.
- 2 Van deze goddelijke grond kan de mens een rechtstreekse ervaring, een rechtstreekse intuïtie hebben.
- 3 De menselijke natuur is dualistisch, er is een fenomenaal zelf en een waar, een eeuwig zelf. Het is mogelijk zich met dit laatste zelf te identificeren en daarmee met zijn goddelijke grond.<sup>1</sup>
- 4 Het doel van het menselijk bestaan is de ontdekking van en de identificatie met zijn ware zelf. Deze, wat Happold *perennial philosophy* (*perennial*: eeuwig, blijvend) noemt, rust op twee fundamentele overtuigingen: in de eerste plaats de overtuiging dat ieder mens het vermogen heeft de spirituele werkelijkheid te ontdekken en dat dit vermogen even betrouwbaar is als de zintuigen; in de tweede plaats de overtuiging dat ieder mens in zijn ware natuur reeds verenigd is met God.

We willen volstaan met het transculturele karakter van deze opvattingen te illustreren aan de hand van een vergelijking van oosterse en westerse mystiek, zoals men die kan vinden bij Rudolf Otto, in zijn *Mysticism East and West, a comparative analysis of the nature of mysticism* (1926), New York 1932.

Voor een vergelijking van de oosterse en de westerse mystiek maakt Otto gebruik van de geschriften van twee van de belangrijkste vertegenwoordigers van beide, nl. de Duitser Meister Eckhart en de Indiër Acharya Sankara. Met enige goede wil, zegt Otto, is het mogelijk de fundamentele kern van hun opvattingen zodanig weer te geven, dat het de schijn heeft alsof de woorden van de een een vertaling zijn vanuit het Sanskriet in het Latijn of het Duits en omgekeerd. Beide mystici vertegenwoordigen in dezelfde mate

belangrijke stromingen in hun tijd en in hun cultuur. Beiden ook baseren zich op de erfenis van een eeuwenlange traditie, waaraan zij op nieuwe wijze gestalte proberen te geven. Hun leer wordt ons gepresenteerd in de vorm van commentaren op de heilige geschriften van hun religieuze gemeenschap. In het geval van Sankara zijn dit de *Upanishads* en vooral de *Bhagavad Gita* en in het geval van Eckhart zijn dit uiteraard de geschriften van het Oude en het Nieuwe Testament.

Sankara (686-718) en Eckhart (1250-1327) stellen zich beide op tegenover het zogenaamde illuministisch of voluntaristisch mysticisme, waaronder te verstaan is een emotionele en erotische bedwelming, een zoeken naar ervaringen en visioenen, een de nadruk leggen op stemmingen zoals zo dikwijls het geval is in bijvoorbeeld de christelijke bruidsmystiek. Het gaat hen om een intellectuele en niet om een emotionele mystiek, om een bewustzijn van identiteit met de godheid en wel als een intuïtus, een langzaam rijpend inzicht. Dit bewustzijn, zeggen zij, kan men niet naar believen te voorschijn roepen; het is geen resultaat van onze menselijke inspanningen, maar het komt als een genade, als onafhankelijk van onze menselijke wil.

Zowel in het Oosten als in het Westen is er een verschil tussen twee typen van mystieke ervaring, soms meer, soms minder met elkaar verbonden en elk met een eigen motief en oorsprong. De ene is de mystiek van de introspectie, de andere de mystiek van de *unifying vision*, beide ook wel aangeduid als respectievelijk de *inward way* en de *outward way*, de mystiek die een product is van een zich inkeren in zichzelf, en de mystiek die komt tot een eenheidsvisie op grond van een veranderende waarneming van de buitenwereld. Beide vormen van mystiek kan men zowel bij Eckhart als bij Sankara vinden. De weg naar binnen leidt tot zelfkennis, tot psychologie, eventueel tot kennistheorie. In de filosofiegeschiedenis van de kun je makkelijk deze langzame ontwikkelingsgang traceren van de reductie van mystieke opvattingen naar positieve wetenschap.

Hoewel de mystieke intuïtie van de *outward way* dikwijls nauw verbonden is met die van de *inward way*, is er niet slechts een groot verschil tussen de twee, maar er is volgens Otto zelfs sprake van een antithese. Bij de *outward way*, de weg naar buiten, wordt meer de nadruk gelegd op de fundamentele eenheid van de wereld der dingen, op de wezenlijke eenheid die zich verbergt achter de schijn der verscheidenheid. Vanuit deze eenheidsvisie ontstaan langzamerhand de wetenschappelijke concepties van totaliteit, van het universum, van het kosmisch systeem, van wetmatigheid.

Otto onderscheidt in deze tweede weg een aantal gradaties, een aantal stadia die weliswaar niet dienen te worden opgevat als chronologische stadia in de geschiedenis van de mystieke ervaring, maar die schijnbaar samenhangen met de natuur van de eenheidsvisie zelf:

- 1 Op het eerste niveau worden dingen en gebeurtenissen niet langer gezien als veelvuldig, als van elkaar geïsoleerd, maar als een geheel, een eenheid. De twee fundamentele wetten van de logica worden hier terzijde gesteld: de wet van de non-contradictie en die van de uitgesloten derde. Van hieruit komt men tot de eenheid der tegendelen, tot de *coïncidentia oppositorum*, en kunnen dialectische concepties ontstaan. Niet slechts worden alle dingen met elkaar geïdentificeerd, maar ook vervalt het onderscheid tussen waarnemer en het waargenomene. De vereniging die hier plaatsvindt, is geen vereniging met God, maar een vereniging van het zelf met het object zoals dat waargenomen wordt in de eenheid van de ideële wereld.
- 2 Terwijl er tot op zekere hoogte een analogie kan worden geconstateerd tussen het eerste niveau en datgene wat door Rümke wordt aangeduid als 'het zich zinvol ingeschakeld voelen in het geheel van het zijnde', zo zou men ook een analogie kunnen zien tussen het tweede niveau en het tweede stadium van Rümke, waarbij het geheel van het zijnde wordt gevoeld als oergrond van alle delen.

Op het eerste niveau is er sprake van een verscheidenheid die tot een eenheid wordt samengebracht, zonder dat deze eenheid wordt ervaren als oergrond, als de Al-ene.

Op het tweede niveau is het de Al-ene die op de voorgrond treedt en die beschouwd wordt als het enig ware en volmaakte zijn achter de wereld der verschijnselen. Wanneer de mystieke intuïtie geënt is op theïsme (hetgeen wel dikwijls, maar niet altijd het geval is), dan wordt de non-rationele Ene die ten grondslag ligt aan al het zijnde, 'God' genoemd.

- 3 De volgende stap leidt tot een tegenover elkaar stellen van de Ene en het veelvuldige. Uit de oorspronkelijke identiteit ontstaat een conflict en tenslotte, vooral in de Indiase mystiek, een verdwijnen van de veelheid in de illusie van *maya*. Bij Eckhart daarentegen en in het algemeen in de westerse mystiek is er sprake van een levende aanwezigheid van de Ene in de wereld der verschijnselen, terwijl tegelijkertijd deze godheid de wereld absoluut transcendeert en er in hem noch van verschillen, noch van verscheidenheid ooit sprake is. Het derde stadium blijft hier verbonden met het tweede.

Zoals gezegd, stellen zowel Eckhart als Sankara zich op tegenover het illuminisme en het emotioneel experimentalisme. Beiden verzetten zich eveneens tegen de zgn. natuurmystiek, die een oppervlakkige gelijkenis vertoont met het eerste niveau van de *outward way*. Natuurmystiek, zegt Otto (1932, pagina 74) *is the sense of being immersed in the oneness of nature, so that man feels all the peculiarity of natural thing in himself.*

Hiertegenover staat de spirituele mystiek van Eckhart en Sankara. Bij de natuurmystiek wordt de goddelijke Ene bereikt en ervaren *in the essence and joy of nature*. Bij de spirituele mystiek ziet men de dingen en de essentie van de dingen *from the standpoint of the significance and value of the divine, in absolute contrast to nature. This is a spiritual, not a natural nor an aesthetic valuation* (Otto, 1932, pagina 75). Natuurmystiek



is romantisch en veronderstelt een verhevigd gevoel voor de natuur, dat gemakkelijk kan overgaan in erotisch mysticisme. Naast deze opvallende overeenkomsten tussen representatieve stromingen van de westerse en de oosterse mystiek constateert Otto eveneens een aantal opmerkelijke verschillen, bijvoorbeeld met betrekking tot de waardering van de empirische wereld. Op deze verschillen gaan we nu niet nader in. Waar het ons hier om ging, was aan te tonen dat de mystieke ervaring zich ook in dit opzicht van de religieuze ervaring onderscheidt, doordat zij, wat William James (*The varieties of religious experience*, New York 1902) noemt, een noëtische<sup>2</sup> kwaliteit bezit, dat zij een intuïtieve kennis verschaft die specifiek is voor deze ervaring, ook voor wat betreft de inhoudelijke, cognitieve aspecten. De mystieke ervaring mondt uit in een filosofie die transculturele kenmerken bezit en die als zodanig de grenzen van ruimte en tijd overschrijdt.

1 Deze opvatting hoeft uiteraard niet te impliceren dat het eeuwige zelf van de mens identiek is aan zijn goddelijke grond. Gerda Walther (*Phänomenologie der Mystik*, Olten 1955) onderscheidt het *Grundwesen* van de mens en zijn goddelijke *Wesengrund*. De relatie echter van de mens met deze *Wesengrund* kan slechts tot stand komen, indien de mens zijn *Grundwesen* realiseert: *de weg naar God loopt via het diepste, het 'ware' zelf van de mens*.

2 NOUS: in de platonische antropologie het hogere, schouwende denkvermogen dat boven de *dianoia*, het redenerende of discursieve denken uitgaat.

Dr. Jan Weima (1926): *Reiken naar oneindigheid*; Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring, Baarn 1981

Jan Weima studeerde sociologie en psychologie in Utrecht en aan de VU en was docent in Nijmegen (1971) en hoogleraar Godsdienspsychologie te Tilburg.

## DE PERSOONLIJKE ACHTERGROND VAN JUNGS GODSDIENSTPSYCHOLOGIE

De relatie met zijn ouders is, volgens Jung zelf, bepalend geweest voor zijn godsdienstige houding. Na een degelijke theologische opleiding is zijn vader in de functie van dorpspredikant verstand en aan ernstige religieuze twijfels ten prooi geraakt. Ondertussen is hij in zijn gemeente de schijn blijven ophouden, met de uitholling van zijn ambt als rechtstreeks gevolg. Iets wat de kleine Carl al snel opmerkt en hem dan ook in verwarring brengt. Het vervreemdt hem al op jonge leeftijd van alle geïnstitutionaliseerde vormen van godsdienstigheid. De voorbereidingen tot zijn confirmatie (bevestiging tot lid van de kerk) laten hem koud en de beloofde vervoering blijft uit. Zijn moeder weet haar zoon echter de weg te wijzen naar een directe religieuze ervaring, die ontsnapt aan de uiterlijke plichtplegingen van de conventionele godsdienstigheid. Jung leidt daarin een verborgen leven met eigen geheimen en rituelen. Dat maakt het leven er voor hem aanvankelijk niet makkelijker op. De kloof tussen zijn ouders gaat hij nu ook in zichzelf ervaren, een gespletenheid waar hij erg onder lijdt. Jung wordt er ziek van maar de dokter kan niet vinden wat de jongen scheelt. Hij komt deze depressie echter zelf te boven door een ervaring van de goddelijke genade, een ervaring van het *mysterium tremendum et fascinosum*, zoals Rudolf Otto dat in het begin van de twintigste eeuw noemde, hij is onaantastbaar gebleven, zodat hij uit dit innerlijk conflict sterker tevoorschijn is gekomen. Symbool van die genade is de openbaring van een God die hem in een choquerende droom een uitwerpsel laat neerkomen op het dak van de kathedraal van Basel en die de jongen uitdaagt om zijn eigen geloofsvisie te ontwikkelen. Later zegt hij zelf dat hij, moest hij in tegenstelling tot zijn vader de genade van het *imago dei* – de goddelijke werkelijkheid in zichzelf – niet hebben gekend, een bittere vijand van het christendom zou zijn geworden (Briefe II). Heel zijn leven blijft Jung die ervaring trouw en geeft die nooit op om zich aan het geestelijk gezag van

anderen te onderwerpen. Al moet hij dat met een grote eenzaamheid betalen en haalt hij zich daarmee de bittere vijandschap van zowel wetenschappelijke als religieuze gezagsdragers op de hals.

Dr. H. van Hooreweghe, uit: inleiding bij *Psychologie en religie*, Rotterdam 2000

#### DE AUTONOMIE VAN HET ONBEWUSTE

Zoals het Latijnse woord *religere* aanduidt, is godsdienst of religie een zorgvuldig en gewetensvol beschouwen van wat Rudolf Otto zo treffend het *Numinosum* noemt: een dynamische existentie of werking, die niet door een willekeurige daad veroorzaakt wordt, maar integendeel het menselijk subject aangrijpt en beheerst. De mens is eerder slachtoffer dan de schepper ervan. Het numineuze – wat de oorzaak ervan ook mag zijn – is eerder een voorwaarde voor het bestaan van het subject, onafhankelijk van zijn wil. Godsdienst is een bijzondere instelling van de menselijke geest, die men volgens het oorspronkelijk gebruik van het begrip ‘religie’ zou kunnen definiëren als een zorgvuldig rekening houden met en beschouwen van bepaalde dynamische factoren. Deze worden opgevat als ‘machten’: geesten, demonen, goden, wetten, ideeën, idealen of hoe de mens de factoren ook aanduidt, waarvan hij in zijn wereld voldoende de macht, het gevaar of de hulp ondervonden heeft om ze de nodige aandacht te geven, of die hij als groot, mooi of zinvol genoeg heeft leren zien om ze te aanbidden en te beminnen. Ik zou erop willen wijzen dat ik met de term ‘godsdienst’ niet een bepaalde geloofsbelijdenis bedoel. Iedere geloofsbelijdenis berust enerzijds wel op de ervaring van het numineuze maar anderzijds ook op *pistis* (trouw), geloof en vertrouwen tegenover een bepaalde ervaring van een numineuze werking en de daaruit voortvloeiende verandering van het bewustzijn. De bekeering van Paulus is daar een treffend voorbeeld van. Het begrip ‘godsdienst’ karakteriseert een bijzondere instelling van een bewustzijn, dat door de ervaring van het numineuze is veranderd.

Geloofsbelijdenissen zijn gecodificeerde en gedogmatiseerde vormen van oorspronkelijke godsdienstige ervaringen. De inhouden ervan zijn geheiligd en tot een onbuigzame, dikwijls gecompliceerde gedachtewereld verhard. Het uitoefenen en opnieuw actualiseren van de oorspronkelijke ervaring is een rite en een onveranderlijke instelling geworden. Dit hoeft niet noodzakelijk een dode verstarring te zijn. Integendeel, rite en instelling kunnen eeuwenlang en voor ontelbare mensen dé vorm van godsdienstige ervaring blijven zonder ze te moeten veranderen.

C. G. Jung: *Psychologie und Religion*, Zürich 1940



NA RUDOLF OTTO is de godsdienstwetenschap niet moe geworden te wijzen op de ambivalentie van het Heilige, de religieuze categorie bij uitstek. Hoewel het achteraf bevreemdend mag schijnen, dat er een Otto nodig was om dit bijna vanzelfsprekende feit weer als centraal begrip der godsdienstwetenschap in te voeren, kan men niet dankbaar genoeg zijn, dat deze geniale geleerde dit met even grote feitenkennis als intuïtie heeft gedaan. Het Heilige als ambivalente grootheid is ontoegankelijk voor iedere vorm van rationalisme en kan alleen door het *Verstehen* benaderd worden. [...] Het werk van Jung laat steeds weer zien, hoe juist de complexe psychologie oog heeft voor de ambivalente waarde van de numineuze verschijnselen en zich nergens laat verleiden om het numineuze object van zijn irrationaliteit te ontdoen. *Psychologisch richtig sind nur paradoxe, resp. antinome Aussagen über das Gottesbild*, wordt nadrukkelijk verklaard (Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944).

Fokke Sierksma: *Freud, Jung en de religie*, Assen 1951

Dr. Fokke Sierksma (1917-1977) was hoogleraar Godsdienstpsychologie en Godsdienstgeschiedenis te Leiden.

WANNEER JUNG SPREEKT OVER HET NUMINEUZE KARAKTER van het archetype, dan heeft hij daarmee vooral het oog op de fascinerende werking die ervan uitgaat, op het feit dat archetypische inhouden een grote mate van autonomie hebben en zich actief kunnen opstellen tegenover het bewustzijn en dat, tenslotte, deze inhouden op de langere duur het lot van de mens kunnen beïnvloeden door het onbewuste effect dat zij hebben op gedachten, op gevoelens en op het gedrag (GW 5, § 467). Het numinosum, aldus Jungs leerling Erich Neumann (*Dieptepsychologie en de ontwikkeling der religie*, Arnhem 1973), is de fundamentele ervaring van het ego met betrekking tot de wereld van de archaische beelden en de wereld waarop deze beelden worden geprojecteerd.

Het numinosum, en hier sluit Jung aan bij de opvattingen van de bekende godsdienstfenomenoloog Rudolf Otto, is een *dynamische existentie of werking, die niet door een willekeurige daad veroorzaakt wordt*. Het tegendeel is waar, de werking ervan grijpt het menselijk subject aan en beheerst het. De mens is eerder het slachtoffer dan de schepper ervan. Het numinosum, wat de oorzaak ervan ook mag zijn, is eerder een voorwaarde voor het bestaan van het subject, welke onafhankelijk is van diens wil. In ieder geval verklaart zowel de godsdienstige leer als ook de consensus gentium altijd en overal, dat deze voorwaarde aan een oorzaak buiten het individu toegeschreven moet worden. Het numinosum is *óf de eigenschap van een zichtbaar object óf het is de invloed van een onzichtbare tegenwoordigheid, die een bijzondere verandering in het bewustzijn veroorzaakt*. Dit is tenminste de algemene regel' (GW 9, § 6).

Terwijl in de Jungiaanse psychologie de ervaring van het numineuze dus altijd de ervaring is van psychische inhouden die al dan niet in de wereld om ons heen geprojecteerd kunnen zijn, beperkt Otto zich vooral tot een fenomenologische beschrijving van de numineuze ervaring als zodanig. Deze beschrijving is zodanig verhelderend dat we er hieronder wat uitvoeriger op in willen gaan. We gaan daarbij uit van Otto's klassieke studie *Das Heilige*.

Wij zijn gewoon, zegt Otto, het woord heilig te gebruiken in de zin

van het absolute zedelijke predikaat. Kant sprak van een *heilige wil*, wanneer er sprake is van een wil die uit plichtsgevoel de morele wet volbrengt. Op deze zelfde wijze werd soms in het katholieke christendom gesproken van heiligen als van mensen die, althans na hun bekering, een zedelijk volmaakt en onberispelijk leven hebben geleid. Dit gebruik van het woord heilig sluit echter niet aan op de oorspronkelijke betekenis. Heilig is niet slechts zedelijk volmaakt, het is meer dan dat. In de Semitische talen en in het oude Grieks en Latijn is het zelfs bijna uitsluitend dit *meer* dat overeenkomt met de eigenlijke betekenis van het woord.

Omdat echter in ons spraakgebruik de term heilig meestal tevens een morele betekenis heeft, stelt Otto voor in plaats van *heilig* de term *numineus* te gebruiken. Onder numineus verstaat hij dus het heilige minus zijn zedelijk moment en minus alle andere rationele momenten. Numineus is in de eerste plaats een betekenis die wij aan een object toekennen. In tweede instantie kan men spreken van een numineuze gemoedsgesteldheid, namelijk dan wanneer wij in contact komen met een object dat wij als numineus ervaren, dat wil zeggen een object dat voor ons een numineuze betekenis heeft. Een belangrijk element in deze numineuze gemoedsgesteldheid werd, zegt Otto, aangegeven door Schleiermacher, toen deze sprak over het *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*.

Het gaat hier echter niet om een afhankelijkheid in de gangbare betekenis, maar om iets dat kwalitatief anders is.

Schleiermacher trachtte met het woord *schlechthinnig* een overtreffende trap van een natuurlijk afhankelijkheidsgevoel aan te geven. Dit kan hij echter alleen maar doen bij wijze van analogie. Otto geeft daarom de voorkeur aan de term *creatuurgevoel*, waaronder hij verstaat het gevoel van het schepsel dat in eigen nietigheid wegzinkt tegenover dat wat boven elk schepsel uitgaat (En Abraham antwoordde en zeide: Zie toch, ik heb het gewaagd te spreken tot de Here, hoewel ik stof en as ben! (Genesis 18:27).

Een tweede fout die Schleiermacher volgens Otto maakt, is dat hij

in dit afhankelijkheidsgevoel de eigenlijke inhoud ziet van het religieuze gevoel. In dat geval immers wordt het religieuze gevoel een zelfgevoel, dat wil zeggen een gevoel dat betrekking heeft op een situatie waarin ik mij bevind, namelijk een situatie van afhankelijkheid. Het creatuurgevoel is echter in de allereerste plaats betrokken op een object buiten mij: op het numineuze object. Het creatuurgevoel is niets anders dan een reflex van het numineuze objectgevoel in het zelfgevoel, een reflex van de beleving van het als werkelijk ervaren numineuze object. Terwijl bij het *Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit* tot het bestaan van een numineus object wordt geconcludeerd, wordt dit object in het creatuurgevoel onmiddellijk ervaren.

Wat echter is dit als objectief ervaren numineuze; hoe kan dit numineuze, dat wordt ervaren als iets dat buiten mij bestaat, worden gekarakteriseerd? Daar het volgens Otto iets van irrationele aard is, dat wil zeggen iets dat niet door middel van begrippen kan worden gedefinieerd, kan het slechts worden aangeduid door de specifieke gevoelsreactie die het in de mens opwekt. Wat deze specifieke gevoelsreactie is, kan alleen maar worden duidelijk gemaakt wanneer we bij onze beschrijving gebruik maken van gevoelens die er enigszins mee verwant zijn en van symbolische uitdrukkingen. In tegenstelling tot Schleiermacher gaat het bij Otto dus niet om zelfgevoelens, maar om een gemoedsgesteldheid die primair op een object betrokken is en door dat object bepaald wordt.

Deze gemoedsgesteldheid kan worden gekenmerkt door er een aantal bijzondere momenten in te onderscheiden, die elk voor zich slechts aangeduid kunnen worden door analoge (dus niet identieke!) gevoelens.

- 1 Een eerste moment is dat van het *tremendum*, van het huiveringwekkende, het ontzag inboezemende. De analoge gevoelsreactie is hier die van de vrees, van huivering. Deze vrees is geen gewone, natuurlijke vrees, ook niet in haar overtreffende trap. Zij onder-

scheidt zich hiervan niet gradueel, maar kwalitatief. In de bijbel vindt je haar object in de toorn, de grimmigheid, de ijver van Jahwe. Deze toorn is geen willekeur, maar een natuurlijke uitdrukking van een aspect van het heilige (Sloeg hij mij maar niet met zijn gesel, joeg hij mij maar geen schrik aan, Job 9:34; Bedreig me niet langer en jaag me geen schrik aan, Job 13:21; Ik zal Mijn schrik voor uw aangezicht zenden, en al het volk, tot hetwelk gij komt, versaagd maken (Exodus 23:27). Spreekt men in dit verband van een antropomorf godsbeeld, dan heeft men geen notie van het gevoel voor het heilige zoals Otto dat hier omschrijft. De ‘schrik’ waarover in deze bijbelgedeelten gesproken wordt, is niet een schrik die door het geschapene zelf kan worden veroorzaakt. Het is iets kwalitatief anders, dat slechts door middel van deze analogie invoelbaar kan worden gemaakt. Zo dient ook de frase *toorn van Jahwe* niet te worden opgevat in een andere dan analoge betekenis. Het is een uitdrukking die, zoals Otto zegt, veel exegeten moeilijkheden heeft opgeleverd, omdat ze volstrekt niets te maken heeft met de rationele, ethische categorieën waarmee veel van hen plegen te werken. (*Het heilige*, p. 25) De toorn van Jahwe ontbrandt en komt raadselachtig tot uiting, zoals een verborgen natuurkracht, als een lading electriciteit die zich ontladst over hem die haar te na komt. Hij is onberekenbaar en willekeurig (*entbrennt und äussert sich rätselhaft, wie eine verborgene Naturkraft, wie man zu sagen pflegt, wie gespeicherte Elektrizität die sich auf den entlädt der ihr nahe kommt. Er ist unberechenbar und willkürlich*). Zij die gewoon zijn over God te denken in rationele termen, weten hier dan ook geen weg mee. Voor de vromen van het Oude en ook van het Nieuwe Testament was dit aspect echter inherent aan de zelfopenbaring van het Heilige (vergelijk: de berg Sinaï, de ark Gods).

- 2 Het tweede moment is dat van de *majestas*, het moment van het overmachtige. Het is in het bijzonder op dit moment van het overmachtige, dat het creatuurgevoel betrokken is. Terwijl men



het tremendum kan samenvatten in de aanduiding van, in het ideogram van de *schlechthinnige Unnahbarkeit*, zo kan men het moment van het overmachtige omschrijven als *schlechthinniger Übergewalt*.

Het is dit moment van de majestas dat kan gaan domineren, terwijl tegelijkertijd het moment van het tremendum naar de achtergrond verdwijnt, zoals in de mystiek dikwijls het geval is. De mystiek kan langs deze weg voeren tot de *annihilatio* (vernietiging) van het zelf en anderzijds tot een opvatting van het transcendente als de enige en alleen-werkelijke realiteit. Illustratief is in dit verband het citaat (*Het heilige* pagina 29) dat Otto ontleent aan de islamitische mysticus Bajesid Bostami:

...Toen ontsluisde mij de Heer, de zeer hoge, zijn geheimenissen en openbaarde in 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, niets was dan duisternis en donkerte. En evenzo was mijn grootheid en mijn heerlijkheid niets voor de Zijne. En als ik met het oog van de waarachtigheid de werken van de devotie en onderworpenheid, die ik in zijn dienst gedaan had, onderzocht, leerde ik, dat ze allen uit Hem zelf stamden en niet uit mij.

3 Het derde moment is dat van het *energische*. Dit moment drukt zich uit in ideogrammen van wil, daadkracht, drang, vooral in de voorstelling van de *levende God*. Het numen wordt hier ervaren als dat wat het menselijk gemoed activeert, tot ‘ijveren’ brengt, met spanning en dynamiek vervult. Het gaat hier volgens Otto om dat irrationele moment in de godsidee, dat meer dan alle andere aanleiding gaf tot een hevig verzet tegen de filosofische god van rationele speculaties en definities. Op hun beurt veroordeelden de filosofen het als antropomorfisme. ▶

ANTROPOMORFISME: voorstelling van God, of van andere wezens, in menselijke vormen, met menselijke opvattingen, hartstochten enzovoort; leer die het menselijke tot de maat van alle dingen maakt.

4 Het moment van het *mysterium*: het *ganz Andere*. Het religieus mysterieuze is datgene wat op de meest volstreckte wijze buiten het gewone kader en waarmee men vertrouwd is. Dit gevoel van het 'ganz Andere' kan worden opgewekt door verschijnselen die vanuit natuurlijk oogpunt reeds raadselachtig zijn. Toch gaat het ook hier om een zeer specifiek numineus gevoelsmoment dat niet kan worden beschouwd als de overtreffende trap van een natuurlijk gevoel van verwondering. Er is geen graduele overgang van een natuurlijk gevoel van bevreemding naar de verwondering ten overstaan van een 'bovennatuurlijk' object.

Het mysterieuze object is niet mysterieus omdat ik het niet doorzie, maar omdat het mij in aanraking brengt met iets dat van een volstrekt andere dimensionaliteit is dan ik zelf ben, met iets uit een andere werkelijkheid, dat al onze categorieën transcendeert, soms hiermee tegenstrijdig is. Ook hier is het weer de mystiek die de tegenoverstelling van het dagelijkse en de *ganz Andere* werkelijkheid zo radicaal mogelijk doorvoert. Het *ganz Andere* wordt hier tot het *niets*, waarmee niet slechts bedoeld wordt dat het niet met behulp van predikaten kan worden aangeduid, maar ook dat het volledig en volstrekt in tegenstelling staat tot alles wat is en wat kan worden gedacht.

5 De kwalitatieve *inhoud* van het numineuze, waarvan het mysterie de *vorm* is, is enerzijds het moment van het tremendum met het majestas, maar anderzijds het verlokken, het fascinerende, het moment van het *fascinans*. Het numineuze heeft steeds in de godsdienstgeschiedenis een ambivalent karakter gehad. Aan de ene kant heeft het schepsel voor de godheid die het niet durft te benaderen, aan de andere kant wordt het er onweerstaanbaar door aangetrokken.

Ook dit *fascinans* is een buitenredelijk moment; de religieuze 'zaligheid' is de tegenpool van de religieuze 'onzaligheid'; men kan haar aanduiden met rationele begrippen als liefde, erbar-

men, medelijden, maar deze begrippen putten het fascinans niet uit, ook niet in hun meest volmaakte vorm. Het door het numen geboden heil is iets dat 'geen oog heeft gezien, geen oor gehoord en in geen mensenhart is opgekomen'. Wordt het voor de mens zichtbaar gemaakt, zoals voor Dante op het einde van zijn tocht door hel, vagevuur en hemel, dan is hij niet bij machte te zeggen wat hij gezien heeft, maar kan hij nog slechts in onmacht stamelen.

Waarschijnlijk zal, aldus Otto, in het begin van de godsdienstgeschiedenis, in het religieuze gevoel het moment van het tremendum hebben overheerst, nog in latere ontwikkelingsstadia betekent het woord dat gebruikt wordt voor religieus vereren: verzoenen, het stillen van toorn. Maar reeds zeer vroeg tracht men zich de mysterieuze kracht van het numen toe te eigenen door gebruik te maken van magisch-cultische handelingen (wijding, consecratie, bezwering) of van sjamanistische praktijken (exaltatie, extase).

Het gegrepen zijn door het numen wordt vervolgens doel in zichzelf en wordt, zoals in de mystiek, om zichzelf wille gezocht. Catharina van Genua, geciteerd door Otto, beschrijft haar onmacht deze ervaringen uit te spreken aldus: *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 drukken. Ik kan alleen zeggen: wanneer slechts een drupje van wat ik voel, in de hel zou vallen, dan zou de hel in een paradijs worden veranderd'* (Het heilige, pagina 74).

- 6 Het moment van het augustum. Is het fascinans dat moment van het numineuze waardoor het een subjectieve, 'zaligmakende' waarde is voor mij, het augustum vormt een moment van het numineuze voor zover het een objectieve, te respecteren waarde in zichzelf is. Daar ook het augustum een essentieel moment is van het numineuze, is de religie in wezen, en afgezien van elke ethische schematisering, een innerlijke obligatio (verplichting);

het numineuze draagt het karakter van een absolute waarde. In verband hiermee onderscheidt Otto naast het creatuurgevoel, het gevoel van *schlechthinnige Profanität*, de reflex in het zelfgevoel van het augustum.

Het gaat hier niet primair om morele, ethische kwalificaties, om het gevoel een overtreding te hebben begaan. Wanneer Petrus tot de Heer zegt: 'Ga weg van mij, ik ben een zondig mens', dan is zijn oordeel niet het resultaat van een nauwgezet gewetensonderzoek, maar een bijna instinctmatige reactie op zijn ontmoeting met het numen, met de absolute, numineuze waarde. Het tegendeel van de numineuze waarde is de numineuze onwaarde. Pas dan wanneer het karakter van een numineuze onwaarde wordt overgedragen op een zedelijke overtreding, wordt de overtreding tot zonde.

De natuurlijke mens, de zedelijke mens, zegt Otto, heeft geen idee van wat zonde is. Hij weet dat hij, hoewel hij het goede nastreeft, voortdurend in gebreke blijft. Hij weet alleen niet dat hij een zondaar is; hij heeft daarom wel behoefte aan vergeving, maar hij heeft niet de behoefte aan verlossing.

Voor Otto is het numineuze iets buitenredelijks, dat wil zeggen iets dat buiten het kader valt van vertrouwde en definieerbare begrippen, iets dat zich niet onttrekt aan ons gevoel, maar wel aan ons begripsmatige denken. Dit betekent uiteraard niet dat Otto bij het gevoel voor het numineuze denkt aan een, overigens onmogelijk en onbestaanbaar, niet aan een object gebonden gevoel. Ieder gevoel is objectgebonden, ook het gevoel voor het numineuze.

Blij zijn is steeds blij zijn om iets, bedroefd zijn is steeds bedroefd zijn om iets, ook al is het niet altijd gemakkelijk het object van onze droefheid of vreugde exact te bepalen. Dit object hoeft daarom echter nog niet irrationeel te zijn. Wanneer we ons scherp op de oorzaak van onze vreugde bezinnen, dan kunnen we uiteindelijk komen tot een begripsmatige definitie van dit object. Anders is het

echter met het object van het numineuze gevoel: hier gaat het namelijk om een object dat niet meer begripsmatig te vangen is, dat in deze zin dus buitenredelijk is en dat slechts kan worden aangeduid door verwijzende tekens. Jaspers spreekt in dit geval van *chiffres*, Otto van *ideogrammen*. Het irrationele kan dus door ideogrammen worden vastgelegd en op deze wijze onttrokken aan de willekeur van het subjectieve en het gevoelsmatige. Het numineuze drukt zich uit in de wereld der verschijnselen.

Het vermogen dat ons dit numineuze doet ontdekken, dat ons dus het heilige doet herkennen, wordt door Otto *divinatie* genoemd. In de schriftloze religie richt deze divinatie zich op de beschikkingen van het lot en de kosmische orde. Pas later, en vooral in het christendom, krijgt het numen een meer persoonlijk karakter.

Het vermogen van de divinatie is, volgens Rudolph Boeke (1957), het aanrakingspunt voor een hogere, een absolute werkelijkheid, geladen met een ontzaglijke energie, de invalspoort voor het Andere Leven. Divinatie is meer dan een opmerken door de waarneming, een vatten met het verstand, een vaststellen door het redelijk oordeel, een zich te binnen brengen door ervaring. Het is het opgaan van een Hoger Licht in de menselijke psyche. Het is daarom ook meer dan het vermogen het heilige in *der Erscheinung* te ontwaren: het is ook het vermogen het heilige dat zich aan ons voordoet als *echt anzuerkennen*. Het is dus inzicht dat gepaard gaat met persoonlijke aanvaarding, met de overtuiging dat het waarlijk goddelijke werkelijkheid is die zich kenbaar maakt, en geen verbeelding of illusie.

Hoewel Otto's publicatie in zoverre uniek is dat niemand voor of na hem op een dergelijke heldere en overtuigende wijze de betekenis van het heilige in de religieuze ervaring beschreven heeft, kunnen soortgelijke of althans verwante opvattingen bij tal van auteurs worden aangetroffen.

Dr. Jan Weima (1926): *Reiken naar oneindigheid*, Baarn 1981

## HET MYSTERIUM TREMENDUM &amp; FASCINOSUM

Een van de beste boeken over het mysterie en de invloed ervan op het menselijk ervaren is het befaamde boek van Rudolf Otto over het heilige: *Das Heilige*. Het handelt niet over het mysterie als zodanig, maar over de verschillende gradaties van realiteit en vormen van ervaring die aan de orde komen in een ontmoeting met het heilige. Voor Otto is het heilige een speciale categorie van realiteit en ervaring, net zoals bijvoorbeeld ook schoonheid en moraliteit; dit zijn allemaal speciale categorieën omdat het oorspronkelijke en onherleidbare aspecten zijn van het menselijk leven. In de terminologie van Immanuel Kant: het zijn a-priori-categorieën, met unieke en onafhankelijke eigenschappen.

Voor een psychologische studie over de twijfel is het boeiendste gedeelte van Otto's werk daar waar hij de fenomenologie van het heilige bespreekt. Wat gebeurt er, wat wordt er aangeboden of ervaren wanneer iemand zich bevindt in de nabijheid van wat hij als heilig beschouwt?

Wetend dat de meesten van zijn lezers het heilige gemakkelijk identificeerden met goden, maar erop bedacht zijn perspectief zo breed te houden dat alle manifestaties van het heilige er binnen bleven, gaf Otto de objecten van zijn verfijnde beschrijvingen de namen *numen*, *numinositeit* en *numineuze ervaring*. De oorspronkelijke betekenis van het latijnse woord *numen* is de hoofdknik waarmee een godheid een offer aanvaardt of zijn welbehagen uit in wie hem aanbidden. Daarvan afgeleid is het woord alles gaan beduiden dat goddelijk, heilig, spiritueel, magisch, bovennatuurlijk of qua oorsprong krachtig en creatief is.

Misschien is de meest fundamentele karaktertrek van de numinositeit haar aanwezigheid – de manier waarop zij zich bij elke ontmoeting present stelt. De filosofische vraag of de numinositeit ligt bij degene die haar waarneemt ofwel voortkomt uit het numen zelf is natuurlijk een belangrijke vraag, maar Otto vraagt ons allereerst open te willen staan voor de fenomenologie van de numineuze

ervaring. Of het numen nu uit eigen beweging verschijnt of opgeroepen wordt, in die ervaring bepaalt zijn aanwezigheid de relatie tussen waarnemer en zijn numineuze object zodanig dat de normale krachtrelatie tussen subject<sup>1</sup> en object<sup>2</sup> er door wordt omgekeerd. Het numen slaat toe; het betovert. Het constitueert zichzelf. Het is op een overweldigende manier aanwezig en scheidt zo het kader voor de relaties tussen subject en object. Het subject voelt zich klein vergeleken bij de grootheid van het numen. Nog vóór je de specifieke eigenschappen van het numen kent en het een naam kan geven, poneert het numen zich op een mysterieuze wijze, waarbij het zich tegelijk openbaart aan en verhuult voor de waarnemer.

Waarom is het heilige of het numen een *mysterie*? Omdat onze eerste reactie erop er een is van zwijgen, stomheid, verdoofdheid. Het dwingt ons ‘onze mond te houden’ – minstens voor even. De Griekse wortel *mus* in het woord ‘mysterie’ betekent het sluiten van ogen of mond, zowel omdat het mysterie de sterkste is als omdat geheimzinnigheid zijn wezen vormt.

Hier hebben we een beschrijving van het mysterie die lijkt aan te sluiten bij de rijke ervaring. Wat Otto hier beschrijft heeft niets van doen met mystificatie of mystiek – dat zijn voor de koel denkende mens negatief klinkende woorden voor verward denken dat tot onnodige geheimzinnigheid leidt. Het heeft niet van doen met de hang naar het wonderbaarlijke en occulte.

Mysterie is een grenssituatie waarin iets zich tegelijkertijd krachtig manifesteert en uitdrukkelijk verhuult, en deze zelfverhulling hoort bij het wezen. Ons onvermogen om hier een ‘oplossing’ te vinden op de wijze waarop we elk ander raadsel of goedgeformuleerd probleem kunnen oplossen is niet te wijten aan een niet aangepaste manier van denken of een onvoldoende opleiding. Het mysterie haakt in op wat de ervaring van alle tijden ons leert: dat bepaalde zeer belangrijke aspecten van de realiteit zich hardnekkig tegen analyse verzetten. Het mysterie van de schepping, het myste-

rie van het universum, van God, van de liefde, van de dood, van het kwaad – je kan ze slechts van je problemenlijst afvoeren door het menselijk ervaren te beknotten. Zelfs voor wie verkiest met een blinddoek voor door het leven te trekken zal het mysterie van de dood een eindafrekening betekenen waarbij die blinddoek geen nut heeft. Over dit nuchtere gegeven schijnen het absurdistische theater en veel existentialistische korte verhalen het eens te zijn met de verklaringen van de vromen en de romantici.

Rudolf Otto beschreef het mysterie van het heilige vervolgens ook als in het diepste wezen *ambigu* (dubbelzinnig). Het heeft twee effecten: het trekt aan en het stoot af. Met Otto's fantasierijke latinismen: het heilige is een *mysterium tremendum et fascinosum*. Het mysterie van het heilige is *tremendum* omdat het beven, sidderen of trillen oproept, de typische bijverschijnselen van angst. Het griezelige brengt een speciaal gevoel te weeg: ontzag of ontsteltenis. Het veroorzaakt angst en beven omdat het donker is, zich verborgen houdt en een onweerstaanbare macht heeft. Maar het mysterie van het heilige is ook *fascinosum*: het trekt aan, het intrigeert, het fascineert – en roept ook een speciaal gevoel op: geluk. Het *tremendum* weert af, maar tegelijkertijd lonkt het *fascinosum*. Je durft het niet te naderen, maar voelt je toch sterk in die richting getrokken. Het is belangrijk op te merken dat dit aantrekkings- en afstotingselement in het numineuze niet helemaal samenvalt met het zich tegelijkertijd onthullen en versluieren. Je kan geboeid worden door zowel de onthulde als de verhulde aspecten van het numineuze, juist zoals men weerstand kan voelen bij zowel wat het toont als wat het verbergt. Evenmin lopen de gevoelens van respectievelijk geluk en ontzetting precies parallel met de geopenbaarde of de verborgen gehouden kanten van het numineuze. De belangrijkste elementen in Otto's fenomenologie van het heilige zijn de dynamische ambiguïteit, de combinatie van contrasten en het vermogen om complexe cognitieve<sup>4</sup> en emotionele reacties op te roepen.



De cognitieve houding die door het heilige wordt opgeroepen omvat ondermeer het bewustzijn van het subject dat het geschapen is. Bij elke ontmoeting met het heilige spelen de partners duidelijk omschreven rollen: het subject is het schepsel, het heilige is de schepper; het subject is beperkter dan het heilige; het subject heeft minder macht en energie dan het heilige. Alle ervaringen van het subject zijn relatief omdat ze, in de ontmoeting met het heilige, geplaatst worden naast de veel grotere of zelfs absolute attributen van het heilige. Op dit punt verwijt Otto aan Schleiermacher dat hij de ‘volstreckte afhankelijkheid’ van de mens zo radicaliseerde – als volstreckte afhankelijkheid het uitgangspunt zou zijn, zou het gevoel van het afhankelijke wezen de kern vormen van het zelfbewustzijn, en dan zou het hele denkbeeld van het heilige gezien kunnen worden als een defensieve fictie, te hulp geroepen om de menselijke afhankelijkheid wat op te vijzelen. Met andere woorden: Otto onderkende het psychologisme<sup>5</sup>, of althans het grote gevaar daarvan, in het werk van Schleiermacher. Voor Otto ligt het uitgangspunt noch in de geïsoleerde mens, noch in het geïsoleerde heilige, maar in de totale realiteit van twee partners die elkaar ontmoeten. Juist *in en door de relatie* met het heilige wordt de mens zich bewust van zijn eigen schepsel-zijn én van het goddelijk ‘anders-zijn’.

In Otto’s fenomenologie komt zodoende een parallelle serie relaties en interacties naar voren tussen de mens en het heilige. Ze verhouden zich niet als stimulans tot reactie, of als spanning en ontspanning: ze zijn wat Otto noemt ‘ervaringsmomenten’.

Ik wil hier de volgende corresponderende relaties uit abstraheren:

DE MENS DIE IETS ERVAART  
HET SUBJECT VAN ERVARING

HET HEILIGE OF NUMINEUZE  
HET OBJECT VAN ERVARING

het zelf  
schepsel

de totaal andere  
schepper

ontzag en angst	tremendum
kleinheid	majesteit
opleving	energie, levensbron
verwondering	geheimzinnigheid
bewondering	fascinans
zich onbelangrijk achten	verheven, grootsheid
profaan	heilig

Hoewel alle kennis omtrent het numineuze begint met ervaring, kan het niet totaal vanuit ervaring verklaard worden. Het subject dat ervaringen opdoet is er in feite toe geneigd het numineuze zelf te zien als de uiteindelijke bron en de initiator van zijn ontmoeting met het heilige. Het mysterie wordt niet opgeroepen – het poneert zich.

Schrijvers die begonnen zijn vanuit een gevoel voor verwondering omtrent het mysterie, hebben niet altijd een gelijke interesse getoond voor alle mysteries waar de mens mee geconfronteerd wordt. Er schijnt zich een empirische<sup>6</sup> selectiviteit voor te doen: sommigen concentreren zich totaal op bijvoorbeeld het mysterie van de liefde, terwijl anderen alleen maar oog hebben voor het mysterie van het kwaad. Polariteiten van goed en kwaad, leven en dood, genot en pijn, liefde en haat, lijken overal in de lange mysterie-rij op te treden, en ze kunnen invloed uitoefenen op de feitelijke keuze die iemand maakt. In Otto's beschrijvingen van het mysterie van het numineuze komen deze polariteiten samen in een gestructureerd geheel van dynamische ambiguïteiten en interacties.

Voor Otto leidt het mysterie van het heilige zowel tot verbijstering als tot geluk, tot benaderen en ontlopen, vreugde en schuldgevoelens, vertrouwen en angst, nieuwe energie en zich-klein-achten, geloof en twijfel, en dit alles in een ingewikkeld interactie-patroon. Zijn vermogen zicht te krijgen op dat patroon van dynamische

interacties is een facet van Rudolf Otto's modern-zijn; hij is een voorbeeld voor de twintigste eeuw.

- 1 SUBJECT: onderwerp; het beschouwende ik
- 2 OBJECT: voorwerp; persoon die beschouwd wordt
- 3 CONSTITUEREN: instellen, vormen; vaststellen, verordenen
- 4 COGNITIEF: het vermogen tot kennen betreffend
- 5 PSYCHOLOGISME: stelsel dat de psychologie aanvaardt als de fundamentele wetenschap
- 6 EMPIRIE: ondervinding als bron van kennis

### HET TREMENDUM IN EN BUITEN ONS

Het mysterium tremendum is het geheel aan ervaringen dat voortvloeit uit contacten met het heilige of het numineuze. Alles wat er in het leven van een mens heilig is presenteert zich aan hem met uitzonderlijke kracht en probeert hem in zijn greep te houden. Hij heeft er ontzag voor, wordt er door betoverd. Betoverd is hier het juiste woord, want het tremendum is tegelijkertijd fascinosum: het stoot af en trekt aan. Het roept gevoelens op van zowel huiver als geluk. Het overweldigt, maar het boeit ook. In de beschrijving die Otto ervan geeft lijkt het tremendum in hoofdzaak buiten de mens te staan. Noach zag de zondvloed opkomen. Lot zag hoe Sodoma en Gomorra werden verwoest. Mozes stond voor het brandende braambos. De moderne mens ziet zijn vliegende schotels in de lucht zweven. Het tremendum is de kosmos – en alles lijkt 'daarginds' te bestaan, ergens ver boven de mens. Misschien is dit 'extrapoleren' (doorberekenen) van het tremendum begrijpelijk als iets dat men aanneemt onder invloed van de overweldigende macht die ervan uitgaat: als iemand zich er zwak en onzeker tegenover voelt staan, heeft hij de neiging het te beschouwen als iets buiten zichzelf, iets dat hem overstijgt. Maar bevindt het tremendum zich exclusief buiten de mens? Kan het ook niet in zijn binnenste bestaan?

E. R. Goodenough is diepgaand beïnvloedt door zowel Rudolf Otto als Sigmund Freud. Bij Otto vond hij het idee van het heilige, met name onder het aspect van het *tremendum*. Onder invloed van Freud beschouwde Goodenough het *tremendum* niet alleen als het externe en kosmische onbekende, chaotisch in zijn verschijningsvorm, dat het universum beheerst, maar ook als het interne en persoonlijke onbekende, evenzeer chaotisch, van onze motieven, jeugdfrustraties en schuldbesef. Beide vormen zijn even mysterieus en machtig – ontzagwekkend in een zeer diepe betekenis. De mens verdedigt zich tegen het angstaanjagende van beide *tremenda* door ze met een beschermende deken af te dekken (de deken van de onderdrukking, het gordijn dat het heilige der heiligen verbergt, de sluier die hangt over het ongeopenbaarde enzovoorts) en schildert daarop, samen met zijn medemensen, afbeeldingen van zijn geloof over de verborgen inhoud. Mythen, credo's, symbolen, goden, leerstellingen, morele wetten – het zijn allemaal projecties van het individu en de traditie waarin hij staat, die op de dekens zijn afgebeeld als ideogrammen.

Degenen die menen het duidelijkst te weten, in goed- of afkeurende zin, wat religie 'is', lijken het minst te erkennen hoe verbazend veel verschillende aspecten van het menselijk leven er terecht mee zijn aangegeven. We kunnen het verschijnsel religie daarom het best benaderen door ons voor de geest te halen hoeveel verschillende ervaringen door de mens religie worden genoemd, en niet door te werken met wat we menen dat die naam verdient.<sup>1</sup>

Dit geldt voor de godsdienstpsychologie, maar het geldt evengoed voor elke psychologie van ongelof of ongodsdienstigheid.

Bij Rudolf Otto zien we religie gedefinieerd als het werken met het algemeen menselijke talent om met het heilige om te gaan. Het heilige is een symbool van het mysterium *tremendum* et *fascinatum*, van het totaal andere, van het numineuze waar de mens mee geconfronteerd wordt in situaties van ontzag, angst, verhevenheid en overdonderende macht. ▶

1 E. R. Goodenough: *The Psychology of Religious Experience*, New York 1965

E. R. Goodenough was de man die Otto's denkbeeld van het numineuze verfijnde en breder maakte door erop te wijzen dat er een tremendum is in de mens zelf, waar die mens op reageert met dezelfde gevoelens van huiver en geboeid-worden die hij heeft voor de goden buiten hem. We hebben hier te maken met het Id, zoals Freud het definieerde. Goodenough zegt hierover:

*Het Id is altijd bij ons... Deze persoonlijkheid in ons binnenste lijkt nooit een deel van onszelf te worden. Men kan het Id onderdrukken, richten of proberen te ontcrachten, maar het blijft in ieder van ons aanwezig als een volkomen onverantwoord verlangen naar een directe bevrediging van puur zelfzuchtige drijfven. Het is, met volkomen onverschilligheid, de onafhankelijke bron van gedachten over welke kwaadaardige verlangens dan ook. Maar het is ook het vitale elan in ons binnenste. Iemand zonder krachtig Id is een psychische eunuch (gecastreerde harembevecker), kleurloos en zonder geestelijke ruggegraat.*

De mens is terecht bang voor zijn Id. De macht ervan, in zijn eigen innerlijk aanwezig, kan hij niet ontkennen. Het is een mysterie voor hem, en het houdt hem zo in zijn greep dat hij er niet van kan wegluchten. Hoewel de macht ervan hem afstoot, wordt hij er ook voortdurend door aangetrokken. Het elan ervan is te sterk en te rauw voor hem, maar toch zijn Eros (god van de liefde) en Thanatos (god van de dood) eindeloos boeiend.

Nadat Goodenough aandacht had gevraagd voor dit naast het externe bestaande interne tremendum, bood hij ook een creatieve synthese aan. Hij had heel goed in de gaten dat de mensen direct contact met het tremendum proberen te vermijden. Zij proberen, teneinde niet overrompeld te worden, een muur te bouwen die hen tegen de macht van het tremendum beschermt. Maar zij voelen zich voortdurend naar die muur getrokken, want wat erachter ligt heeft een grote aantrekkingskracht. Goodenough combineerde vervolgens twee belangrijke uitdrukkingwijzen, de oude religieuze notie van de sluier die de godheid bedekt en Freuds psychologische theorie van de verdringing, en bracht toen het volgende naar voren:

De mens hangt een gordijn op tussen hemzelf en het tremendum en op dat gordijn projecteert hij de verhalen over hoe de wereld ontstond, afbeeldingen van goddelijke of bovenmenselijke machten of wezens die het universum en de mens beheersen, en ook codes voor ethiek, gedrag en ritueel die hem voordeel brengen en geen rampen. Zo heeft de mens zich overal beschermd met behulp van de religie.

Wat voor namen men ook gebruikt: gordijn, sluier, muur, de deken der verdringing, de drempel van het bewustzijn – de kern van Goodenoughs stelling is dat het tremendum door de waarner ervan een beetje op afstand wordt gehouden, omdat een rechtstreeks contact ermee te gevaarlijk is.

Rudolf Otto had reeds opgemerkt dat in de religieuze beeldspraak veel aanwijzingen te vinden zijn dat mensen een soort veiligheidschild nodig hebben wanneer ze tot het heilige naderen. Ze houden hun handen voor hun gezicht. De mens probeert dus het tremendum te bedekken: hij werpt er een dekmantel overheen om de krachtige en misschien explosieve inhoud te bedekken, en op die bedekking tekent hij beelden, getallen, hiëroglfen, woorden en diverse symbolen om aan te geven wat er zich daaronder zou kunnen bevinden.

De hoes verbergt, de tekeningen openbaren, maar men kent wat eronder zit nooit volledig.

Paul W. Pruyser: *Between Belief and Unbelief*, New York 1974

*Tussen geloof en ongeloof; een psychologische studie van de twijfel*, Baarn 1976

De geïnstitutionaliseerde religie is in diskrediet gebracht, maar niet het religieuze zoeken dat weigert genoeg te nemen met triviale rituelen van macht en uitbuiting als uitdrukkingen van zingeving.

Pruyser beschrijft de hedendaagse situatie waarin religie in haar overgeleverde vorm voor de westerse mens heeft afgedaan, maar het zoeken naar de zin van het bestaan is gebleven. Hij citeert Einstein: *Ik ben een diep religieuze ongelovige.*

Paul W. Pruyser is klinisch psycholoog en werkzaam als hoogleraar aan de Henry March Pfeiffer leerstoel van de Menninger Foundation in Topeka, Kansas, Amerika.

In de nacht van de 23<sup>e</sup> op de 24<sup>e</sup> november 1654 beleefde Blaise Pascal (1623-1662) iets, dat voor hem van fundamentele betekenis zou blijken.

De geniale onderzoeker stond in die nacht voor het brandende braambos, waarvoor ook Mozes eens gesidderd had. Meer dan twee uren bevond Pascal zich in het vuur Gods. Hijzelf kon die onbegrijpelijke ervaring slechts met het woord 'vuur' omschrijven. Wat hij in zijn beroemde *Mémorial* heeft opgetekend, was geen gevoelsopwelling, maar een niet nader te omschrijven geestelijke verlichting, waarbij hij God als realiteit ervoer. In de brandende extase bespeurde Pascal Gods tegenwoordigheid, die hem deed uitroepen: 'Zekerheid, zekerheid, vreugde, vreugde!' Driemaal achter elkaar gebruikte hij het woord vreugde en schreef hij over 'tranen van vreugde'. Onaantastbare zekerheid was zijn deel geworden, een zekerheid die hem van overstromende vreugde deed jubelen, dat God zijn God was. Die volkomen persoonlijke zekerheid vormt de inhoud van zijn belevenis, die met woorden niet weer te geven is.

Zijn onomstotelijke overtuiging aangaande Gods aanwezigheid had Pascal echter niet te danken aan de 'God der filosofen', wiens bestaan met logische argumenten moet worden aangetoond, maar aan de gestalte van de Christus, die in het middelpunt van zijn nachtelijke ervaring stond. Fel ontroerd ontdekte Pascal Gods realiteit, die hem sindsdien de richting instuwde, die hij aldus aanduidde: 'Die geestelijke verheffing is zo geweldig en overdadig, dat de ziel noch bij de hemel noch boven de hemel blijft staan, ook niet bij de engelen of bij de volmaaktste wezens. Zij stijgt langs alle schepselen omhoog en het hart rust niet eerder dan wanneer het Gods troon heeft bereikt'.

Pascal heeft met niemand ook maar een woord over zijn visioen gesproken, zijn verdere leven lang heeft hij het zwijgen over dit gebeuren niet verbroken. Na zijn dood heeft de wereld hier iets over vernomen uit het stuk perkament, dat Pascal steeds, in de

voering van zijn vest genaaid, bij zich droeg. Als Pascal daarover zweeg, past het ook de historicus zich van elk praatziek commentaar over deze belevenis bij het brandende braambos te onthouden. Toch verwijst het *Mémorial* naar het beslissende en centrale punt van Pascals leven, en kan men hem slechts van daar uit begrijpen. Dit middernachtelijke visioen heeft zijn stempel gedrukt op heel zijn leven en ook zijn verhouding tot Christus werd daardoor bepaald. Die verhouding overschrijdt de grenzen van de gewone relatie: Het is een van de grote beginselen van het Christendom, dat alles wat aan de Christus is geschied, ook aan de ziel en het lichaam van ieder mens geschieden moet'.

Dr. Walter Nigg: *Tragiek en triomf van het geweten*; Het boek der ketters, Amsterdam 1950

#### MOMENTEN

Anders dan bij wetenschappelijk denken komt begrip voor de werkelijkheid van God niet tot stand door sluitende redenties, door een serie van abstracties, door een denken dat voortschrijdt van concept naar concept, maar door middel van inzicht. Het laatste inzicht is de vrucht van momenten van diepe ontroering, verwondering, ontzag, lof, vrezen en beven en van radicale verbazing; van besef van grootsheid, van gewaarwordingen die we ondergaan maar niet onder woorden kunnen brengen, van ontdekkingen van het onbekende, van ogenblikken waarin we de pretentie de wereld te kennen, laten vallen, van *wéten door onbekendheid*. Op het hoogtepunt van zulke momenten verkrijgen we de zekerheid dat het leven betekenis heeft, dat tijd meer is dan vervluchtiging, dat voorbij al het zijnde iemand [iets] is die om ons geeft.

In zulke momenten, in momenten die worden beleefd op het niveau van het onuitsprekelijke, krijgen godsdienstige categorieën en handelingen hun werkelijke betekenis. Uitingen van liefde hebben alleen betekenis voor iemand die liefheeft, en niet voor degene wiens hart en geest verzuurd zijn. Hetzelfde geldt voor de



categorie van de godsdienst. Want het hoogste inzicht vindt plaats op het voorsymbolische, voorconceptuele denkniveau. Het is inderdaad moeilijk om inzichten, omschreven in de voorsymbolische taal van innerlijke gebeurtenissen, te vertalen in de symbolische taal van concepten.

#### MAIMONIDES ZEI HET ZO:

‘Je moet goed begrijpen dat als iemand een dieper inzicht heeft verkregen, iets wil mededelen, mondeling of schriftelijk, van de mysteriën die hij geschouwd heeft, het hem niet mogelijk is om helder en systematisch uit te leggen wat hij zoal ervaren heeft, zoals hij gedaan zou hebben in elke andere wetenschap die een algemeen aanvaarde manier van onderricht kent. Wanneer hij anderen tracht te onderwijzen, moet hij worstelen met dezelfde moeilijkheid die hij bij zijn eigen studie onder ogen moest zien, namelijk dat de dingen voor één ogenblik helder worden en dan in duisternis terugwijken. De aard van dit onderwerp schijnt dit mee te brengen, of iemands aandeel daarin nu groot of klein is. Het mededelen van (een deel van) de waarheid kan niet anders dan in gelijkenissen en raadsels. De schrijvers over dit onderwerp hebben veel verschillende gelijkenissen gebruikt, die niet alleen verschillen in onderdelen maar in hun wezenlijke aard.’

(Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, inleiding, ed. J. Ibn Shmuel)

#### DE BETEKENIS VAN ONTZAG

Ontzag is een wijze van verstandhouding met het geheimenis van alle werkelijkheid. Het ontzag dat wij voelen of zouden behoren te voelen in tegenwoordigheid van anderen, is een ogenblik van intuïtie voor de gelijkenis van God die in zijn wezen verborgen is. Niet alleen de mens; zelfs onbezielden dingen staan in betrekking tot de Schepper. Het geheim van elk wezen is de goddelijke zorg en betrokkenheid die erin gelegd zijn. Bij elke gebeurtenis staat iets heiligs op het spel.

Ontzag is een intuïtie voor de waardigheid van alle geschapen dingen en voor hun kostbaarheid voor God; een besef dat de dingen niet alleen zijn wat ze zijn, maar ook – hoe ver verwijderd ook – staan voor iets absoluuts. Ontzag is een gevoel voor het bovenzintuigelijke, voor de overal voorkomende verwijzing naar Hem die alle dingen te boven gaat. Het is een inzicht dat beter in houdingen dan in woorden kan worden overgedragen. Hoe liever wij het willen uitdrukken, hoe minder er van overblijft.

De bedoeling van ontzag is om te beseffen dat het leven zich voltrekt binnen wijde horizonten, horizonten die verder reiken dan een individueel leven of zelfs dan het leven van een volk, een geslacht of een tijdperk. Ontzag stelt ons in staat om in de wereld aanduidingen van het goddelijke waar te nemen, om in kleine dingen het begin van een oneindige betekenis te voelen, om het hoogste te voelen in het gewone en het eenvoudige; om in het gedruis van het voorbijgaande de stilte van het eeuwige te bespeuren.

Bij Maimonides vinden we een klassieke verklaring van de betekenis van ontzag en van de wijze waarop het zich uitdrukt:

‘Wanneer een mens in tegenwoordigheid is van een machtige koning, zal hij niet zitten, bewegen en zich gedragen op dezelfde manier als hij zou doen wanneer hij alleen in zijn eigen huis zou zijn; evenmin zal hij in de gehoorzaal van de koning op dezelfde ongedwongen wijze spreken als hij zou doen in de kring van zijn eigen gezin of te midden van zijn verwanten. Daarom moet elke mens die naar het verwerven van menselijke volmaaktheid verlangt en een echte ‘mens van God’ wil worden, het feit ontdekken dat de grote Koning die hem voortdurend beschermt en nabij is, machtiger is dan elk individu, zelfs als het David of Salomo zou zijn. Die Koning en voortdurende bewaarder is de geest die op ons is neergedaald en die de band vormt tussen ons en God. Zoals wij Hem waarnemen in het licht dat Hij op ons doet schijnen – zoals er gezegd is: *In uw licht zien wij het licht (Psalm 36:10)* – zo ziet God op ons neer in datzelfde licht. Vanwege dat licht is God altijd

bij ons, uit de hoge op ons neerziend: Zou zich iemand in schuilhoeken kunnen verschuilen, dat Ik hem niet zou zien? luidt het woord des Heren (Jeremia 23:24).

Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, Londen 1952

Abraham Joshua Heschel: *God zoekt de mens; Een filosofie van het jodendom* (1955), Houten 1987

Blaise Pascals wijsgerige en religieuze bezinning is hoofdzakelijk neergelegd in zijn *Pensées*, aantekeningen voor een te schrijven apologie van het christelijk geloof. Hierin wordt de mens als paradoxaal wezen getekend: een niet-zijn ten opzichte van het onmetelijke wereldgeheel, een alles ten aanzien van de minuscule wereld in hem, gespannen tussen alles en niets. De mens is noch engel noch beest en daarom in gedurige rusteloosheid, die uitkomt in de verveling of in de jacht naar vertier. Veel ontleent Pascal aan Montaignes tekeningen van de nietige mens. Alleen erkent Pascal juist daarin de waarde van de rede, het zelfbewustzijn: de mens is een denkend riet (*roseau pensant*), het heelal kan hem verpletteren, maar als dit gebeurt heeft het universum daar geen weet van en de mens wel: dat is zijn grootsheid. Het ambigue karakter van het mens-zijn: groots en ellendig tegelijk leidt tot inzicht van het hart, dat dieper dringt dan het verstand. In navolging van Augustinus spreekt Pascal hier van de liefde die voorwaarde is tot inzicht in de waarheid. Het hart schouwt de grondslagen van wetenschap (getal, ruimte) en moraal, maar vooral van religie. In de orde van de liefde is pas uitzicht mogelijk op wat de onrust van het mens-zijn stilt en zijn afgrond (*gouffre*) vervullen kan: God. Deze God is echter niet vanuit het denken te bewijzen: Hij is de God van Abraham, Izaäk en Jakob, niet de God van wijsgeren en wetenschappelijke denkers. God openbaart zich aan de mens in de persoon van Jezus Christus en Hij is daarbuiten niet te vinden. Hier ligt de sleutel van Pascals wijsgerige antropologie: de mens is nietig en groots omdat hij van

zijn oorspronkelijke natuur vervallen is. Deze leer van de zondeval is kwetsend, maar toch tevens de enige mogelijkheid de onbegrijpelijkheid van de menselijke natuur op te helderen.

(Dr. D. Nauta, hoogleraar Kerkrecht en -geschiedenis)

Maimonides (Mozes ben Maimon) is de meest encyclopedische talmudist, die het jodendom op het einde van de 12<sup>e</sup> eeuw kende. In 1180 verscheen van zijn hand de *Misjne Thora* (herhaling van de wet), een poging tot overzichtelijke ordening van het materiaal, dat in de talmud lag opgestapeld.

Hij schreef het godsdienst-wijsgerige werk genaamd *More Nebuchim* (Gids der dwalenden), waarin de schrijver tracht aan te tonen hoe de opvattingen van het jodendom in overeenstemming zijn met de resultaten van het onafhankelijke denken. Hij maakte daarbij de indruk even doordrongen te zijn van het waarheidsgehalte van de Aristotelische wijsbegeerte als van de leer van Mozes. Een bewijs van het gezag, dat deze merkwaardige talmudist, wijsgeer en geneesheer verkreeg, is onder andere dat de door hem opgestelde 13 geloofsregels in het joodse gebedenboek werden opgenomen. Hij leefde als geneesheer in Fosfat in Egypte, zijn graf wordt aangegeven in Tiberias

(Dr. A. M. Beek, Oudtestamenticus)

## DÜRFTIG

Twee hoogst belangrijke godsdienstpsychologische studies uit het begin van de twintigste eeuw zijn *Das Heilige* en *Das Gebet*. Rudolf Otto's *Das Heilige* verscheen in 1917. Otto, die godsdienstwijsgerig neo-Friesiaan<sup>1</sup> is en godsdiensthistorisch indoloog, wil in zijn werk de religieuze ervaring benaderen van haar irrationele zijde. Aan haar bonte verscheidenheid acht hij ten grondslag te liggen de reflexbeweging, die in de menselijke ziel teweeggebracht wordt door 'het heilige', waarin hij het eigenlijke centrale datum van heel de religie ziet. Deze reflexbeweging omschrijft hij als *Kreaturgefühl*. Hij analyseert haar nauwkeurig, laat zien hoe zij zich op allerlei wijzen openbaart, beurtelings als een gevoel van afgestoten worden en aangetrokken worden door het heilige, en volgt haar in al haar vertakkingen door heel de geschiedenis van de godsdienst, waarbij vooral de mystiek uitvoerig door hem wordt besproken, terwijl daarentegen de zogenaamde hogere godsdiensten en met name het christendom te *dürftig* (karig) door hem worden behandeld.

1 Rudolf Otto: *Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen 1909

De studie van Heiler over *Das Gebet* verscheen in 1918. Heiler<sup>1</sup> schreef dit boek toen hij nog rooms-katholiek was en privaatdocent Godsdienstgeschiedenis te München.<sup>2</sup> Uitvoerig en nauwkeurig beschrijft hij, daarbij gebruik makend van een buitengewoon rijk, welhaast volledig materiaal, de onderscheiden gebedstypen: het naïeve gebed, het rituele gebed, de hymne, het gebed van de wijsgeer, de kunstenaar, de profeet, de mysticus, het liturgische gebed enzovoort.

Aan het slot van zijn studie concludeert hij, dat het gebed het verschijnsel is, wat zich voordoet wanneer in de ziel de geheimnisvolle verbinding tot stand komt tussen de mens en de Eeuwige.

1 Zie over Heiler ook pagina 133

2 F. Heiler: *Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918

Uit een voordracht uitgesproken door Geelkerken op de bijeenkomst van de Godsdienstpsychologische Studievereniging op 28 april 1921; later gepubliceerd in *Ons Godsdienstonderwijs*, 1922/1923, 4.

Dr. J. A. van Belzen: *Van gisteren tot heden*, Kampen 1999

Dr. C. W. Mönnich (red.): *Encyclopedie van het christendom*, Amsterdam 1955  
*Woordenlijst van het Protestantisme*, Nijkerk 1987

Dr. J. G. Geelkerken (1879-1960) promoveerde in 1909 op een kloek en doorwrocht overzichtswerk over de Amerikaanse godsdienstpsychologie. Hij kwam als predikant van de Gereformeerde Kerk van Amsterdam-Zuid in conflict met de synode van Assen (1926), waar hij werd geschorst in zijn ambt, omdat hij weigerde de verhalen in Genesis 2 en 3 over de zondeval en met name het spreken van de slang, als historische feiten te erkennen. Hij vond voor zijn verzet steun en zo vormden zich de Gereformeerde Kerken in Hersteld Verband. Door de fusie van deze kerken met de Hervormde Kerk in 1946 werd Geelkerken predikant in die kerk tot aan zijn emeritaat. Tot 1954 was hij lid van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland. In 1967 kwam de Gereformeerde Kerk op het standpunt van de synode van Assen terug.



Friedrich Heiler (1892-1967) was een Duitse godsdiensthistoricus, oorspronkelijk van rooms-katholieke huize later overgegaan naar het protestantisme. Na deze omslag werd hij, met een onderbreking gedurende het nationaal-socialistisch bewind, in 1920 hoogleraar in de Godsdienstgeschiedenis te Marburg. Hij propageerde een Duitse Oxfordbeweging naar analogie van deze hoogkerkelijke beweging in de Anglicaanse Kerk en richtte in 1927 een evangelische franciscaner tertiärenorde op. Hij bepleit de noodzakelijkheid van een synthese tussen christelijk geloof en alle waarheidselementen der Oosterse godsdiensten, waarbij evenwel de in Christus en zijn Kerk gegeven openbaring als afsluitend en absoluut wordt gezien. Hij wil in evangelische katholiciteit rooms-katholieke en protestantse kerken in één levensgemeenschap samenbrengen. Friedrich Heiler was een krachtig promotor van de oecumenische gedachte met een sterk katholiserende inslag.

Dr. G. J. Lindyer (Evangelisch-Luthers predikant), 1950

Vreugd moet van de hemel dalen  
Als de regen in de nacht,  
Vullen vlakke en diepe schalen  
Boordevol en onverwacht.

(P. C. Boutens)

Dit is de enige waarachtige vreugde, maar die dan ook jouw ziel plaatst in een toestand van ongemeten inzicht en ongerepte helderheid, zoals jij nog nooit hebt gekend.

Het christendom is een historische, in de historie op een zeker moment geboren en verkondigde, en dan verder vanaf dit uitgangspunt ontwikkelde godsdienst. Maar het is meer dan dit.

Het heeft aan zich het moment, waarop de goddelijke macht zich aan de tijd en aan de historie openbaart.

Dit is het moment, dat door Rudolf Otto in *Het heilige* wordt aangeduid als het *mysterium tremendum*, het geheimenis, dat als het zich openbaart, werkt als het ontzagwekkende bewustzijn dat huiveren doet en verschrikking en ontsteltenis meebrengt, maar dat in de mens verstaan wordt als datgene, wat hemelse vreugde wekt, omdat hier de mens in verbinding treedt met een geestelijke realiteit, die hem losmaakt van de menselijke beperkingen, van het steeds wisselende in de eindeloze onzekerheid van het leven, van de loutere relativiteit van het bestaan.

Op deze geestelijke gesteldheid past alleen het woord en het bewustzijn 'mystiek'.

Mystiek is naar haar wezen overal hoogspanning en overspanning van de irrationele elementen in de religie, en wanneer ze als zodanig wordt verstaan, wordt zij begrijpelijk.<sup>1</sup>

Hier haalt Otto een woord aan van Gerhard Tersteegen over het ik van de mens in de Godsverhouding.

<sup>1</sup> Rudolf Otto: *Het heilige*, blz. 29

DAS HEILIGE / THE IDEA OF THE HOLY worden regelmatig herdrukt en getuigen van een blijvende belangstelling voor Rudolf Otto's gedachtegoed. ¶ Otto's œcumenische ideeën lijken echter te zijn gesmoord in de Tweede Wereldoorlog. Omdat, zeker in die tijd, God veelal werd gezien als een almachtige poppenspeler, werd dit godsbeeld, na Auschwitz, doodverklaard. Maar daar was ook Ety Hillesum, die zich niet afvroeg waarom God dit deed of toestond, maar concreet in gebed vroeg: 'Mijn God, hoe kan ik U helpen?' Zij heeft niet gepoogd haar eigen hachje te redden, maar is bewust meegegaan met 'haar mensen'. *Ja mijn God, aan de omstandigheden schijn jij niet al te veel te kunnen doen, ze horen nu eenmaal ook bij dit leven. Ik roep je er ook niet voor ter verantwoording; jij mag daar later ons voor ter verantwoording roepen. En haast met iedere hartslag wordt het me duidelijker: dat jij ons niet kan helpen, maar dat wij jou moeten helpen en dat we de woning in ons, waar jij huist, tot het laatste toe moeten verdedigen (juli 1942).*

De 'samen op weg' gedachte die door de Nederlandse kerkgemeenschap waart is niet altijd ingegeven door de behoefte aan een vernieuwde spiritualiteit (vroomheid) maar ook door de leegloop van kerken en het daaruit vloeiende gebrek aan middelen. Maar de spirituele vernieuwing rammelt aan de poorten. Eminente geestelijke leiders als Kuitert en Den Heyer maken korte metten met de geromantiseerde dwaalwegen waarin we verzeild zijn geraakt. ¶ Maar hoe zit het nu met de praktische invulling van een vernieuwde geloofsbeleving?

De Taizé-beweging in Zuid-Frankrijk heeft daar geen moeite mee. De œcumenische kloostergemeenschap in Frans Bourgondië lijkt een model voor de religiositeit van de toekomst. De combinatie van een duidelijk, vaststaand aanbod en een grote mate van vrijheid is vooral onder jongeren de sleutel tot het succes van Taizé. De broedergemeenschap in het Bourgondische dorp trekt jaarlijks ongeveer 200.000 jongeren. ¶ Hun liturgie is geworteld in de traditie en doet een beroep op de emotionele beleving door middel van vieringen met stilte, gebed, korte traditionele en schier einde-



loos herhaalde gezangen, bijbelstudies en gesprekken die vrijheid, zintuiglijke beleving en spirituele diepgang combineert. Het aanbod staat vast, maar iedereen is vrij om te kiezen in hoeverre hij daarvan gebruik maakt.

De gemeenschap van Taizé is ontstaan uit een groep Zwitserse protestantse studenten. Onder leiding van Roger Schutz begonnen ze in 1940 te Lausanne als een soort 'derde orde'. Vier jaar later vormde Schutz met enkele anderen een vaste gemeenschap in het door hem aangekochte Château de Taizé. Op Pasen 1949 legde men drie kloostergeloften af. Sindsdien is het klooster uitgegroeid tot een gemeenschap van broeders uit diverse landen en kerken. Aanvankelijk richtten de leden van de interconfessionele gemeenschap zich vooral op liturgie en oecumene, én op de maatschappelijke problemen van minderheden. Maar als gevolg van de overweldigende belangstelling van jongeren ging men zich ook steeds intenser met hun levensbeschouwelijke vragen bezighouden. Taizé is een succesvol voorbeeld van een religiositeit die tegelijkertijd het individu persoonlijk aanspreekt en de verschillen tussen mensen overstijgt.

De religieuze beleving van 'morgen' zal zeker iets hebben van wat in Taizé kan worden waargenomen. De kracht van Taizé ligt in de verbinding tussen spirituele diepgang en de inzet voor een betere wereld, concreet gemaakt door het in groepsverband werken in de sloppenwijken van de wereldsteden. ¶ Kenmerkend voor het Taizé-netwerk is de losse organisatie. Alleen de bezoeken aan Taizé, een periodieke nieuwsbrief en landelijke en internationale bijeenkomsten binden de betrokkenen. Wat dat broze netwerk in stand houdt, is een gedeelde utopie van een wereld zonder conflicten en onrecht.

Bronnen: Danièle Hervieu-Leger, dr. E. A. O. M. Henau en dagblad Trouw.

Gebed uit Taizé: Jezus onze vrede, als onze lippen gesloten blijven, zoekt ons hart U en spreekt tot U. U zegt tot ieder van ons: Geef je gewoon over aan het leven van de heilige Geest, jouw klein beetje geloof is daarvoor voldoende.

THE TYGER

from *Songs of Experience*

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 sieze thy fire?

And what shoulder, and what art  
Could twist the sinews of thy heart?  
And why thy heart began to beat,  
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?

THE LAMB

from *Songs of Innocence*

Little Lamb who made thee  
Dost thou know who made thee  
Gave thee life & bid thee feed.  
By the stream & o'er the mead;  
Gave thee clothing of delight,  
Softest clothing wooly bright;  
Gave thee such a tender voice,  
Making all the vales rejoice:  
Little Lamb who made thee  
Dost thou know who made thee

Little Lamb I'll tell thee,  
Little Lamb I'll tell thee:  
He is called by thy name,  
For he calls himself a Lamb:  
He is meek & he is mild,  
He became a little child:  
I a child & thou a lamb,  
We are called by his name.  
Little Lamb God bless thee.  
Little Lamb God bless thee.

William Blake (1757-1827)

In het tegengedicht *The Lamb* wijzen de symbolen van kind en lam naar een 'maker' die zich manifesteert als de Zoon, het Lam Gods.

HYMNS VERSE III

Eternal Power, whose high abode  
Becomes the grandeur of a God,  
Infinite length beyond the bounds  
Where stars resolve their little rounds!

Thee while the first Archangel sings,  
He hides his face behind his wings,  
And ranks of shining thrones around  
Fall worshipping, and spread the ground.

Lord, what shall earth and ashes do?  
We would adore our Maker, too!  
From sin and dust to thee we cry,  
The Great, the Holy, and the High.

Earth from afar has heard thy fame,  
And we have learned to lisp thy Name:  
But oh the glories of thy mind  
Leave all our soaring thoughts behind.

God is in heaven, and men below:  
Be short our tunes, our words be few!  
A solemn\* reverence checks our songs,  
And praise sits silent on our tongues.

\*sacred

Isaac Watts (1674-1748).

---

👉 In *The Tyger* roepen de open vragen in de eerste plaats het innerlijke beeld op van een mysterieuze en afschrikwekkende schepper van de destructieve krachten in deze duistere wereld, belichaamd in de tijger die altijd klaar staat om ons te bespringen.

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;  
Whilst 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 nor 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)

DOOR GODDELIJKE INSPIRATIE VAN WAARHEID VERVULT, ben ik gekomen. Daarom zing ik met geheel mijn ziel en met al mijn kracht een lofprijzing aan God de Vader:<sup>1</sup>

Heilig is God, de vader van het Al,  
 Heilig is God, wiens wil door zijn eigen machten volbracht wordt,<sup>2</sup>  
 Heilig is God, die gekend wil worden en door de zijnen gekend wordt.  
 Heilig zijt gij, die door het Woord het bestaande hebt samengesteld,  
 Heilig zijt gij, van wie de hele natuur een beeld is geworden,<sup>3</sup>  
 Heilig zijt gij, aan wie de natuur geen vorm kon geven,  
 Heilig zijt gij, die sterker zijt dan elke kracht,  
 Heilig zijt gij, die groter zijt dan elke hoogheid,  
 Heilig zijt gij, die alle lofprijzingen te boven gaat.

Ontvang de reine geestelijke offerranden van de ziel en het hart die tot u zijn uitgestrekt,<sup>4</sup> Onuitsprekelijke, Onzegbare, die alleen door zwijgen genoemd wordt.<sup>5</sup> Ik smeed u, laat mij niet verstoken raken van de kennis aangaande ons beider zijn; verhoor dit gebed en sterk mij. Dan zal ik met deze genade verlichten degenen die van het (menselijk) geslacht in onwetendheid verkeren, mijn broeders, uw zonen. Daarom ben ik vol vertrouwen en betuig ik: ik ga naar het leven en het licht! Geprezen zijt gij, Vader. Uw mens wil heilig zijn als gij, waartoe gij hem immers alle macht gegeven hebt.

1 Vergelijk Deuteronomium 6, 5: *Houd van hem, met hart en ziel, met heel je wezen*; Marcus 12, 30: *Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en heel uw ziel, met heel uw verstand en met inzet van al uw krachten*; Lucas 10, 27: *'Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en heel uw ziel, met inzet van al uw krachten en met heel uw verstand, en heb uw naaste lief als uzelf'*. Dit is de fundamentele geloofsbelijdenis van jodendom en christendom.

2 Vergelijk Psalm 103, 21: *Looft de Heer, al zijn heerscharen, gij dienaren, die zijn wil volbrengt*.

3 Dat de kosmos, hier aangeduid als 'natuur', een beeld van God is, gaat terug op Plato (*Timaeus* 96c). De volgende lofprijzing ontkent dit weer: het beeld laat niet de (hele) werkelijkheid zien.

4 Vergelijk Romeinen 12, 2: En wordt dezer wereld niet gelijkvormig; maar wordt veranderd door de vernieuwing uws gemoeds, opdat gij moogt beproeven, welke de goede, en welbehagelijke en volmaakte wil van God zij.

5 Vergelijk Nag Hammadi Codex VI, 58, 20: de zielen en de engelen in de Ogdoad zingen 'in stilte' lofprijzingen; 25: Ik wil u in stilte een hymne toezingen; 59, 19-22: Keer terug tot de lofprijzing, mijn zoon, en zeg het in stilte. Vraag wat je verlangt in stilte.

Eens, toen ik de wezenlijke dingen overdacht en mijn gemoed zich verhief, sluimerden mijn lichamelijke zinnen volkomen in [...]. En het kwam mij voor of ik een geweldig wezen zag, van onbepaalde omvang, die mij bij mijn naam noemde en tot mij zeide: 'Wat wilt ge horen en zien, en wat verlangt ge in uw gemoed te leren en te kennen?' Ik sprak: 'Wie zijt Gij?' En kreeg ten antwoord: 'Ik ben Poimandres, het Gemoed, het uit-zichzelf-zijnde Wezen.'

(vertaling: J. van Rijckenborgh, Haarlem 1960)



#### LOFZANG OP DE GROOTHEID VAN DE MENS

'Daarom, Asclepius, is de mens een groot wonder, een eerbiedwaardig en eerwaardig wezen. Hij gaat over in de natuur Gods, als ware hij zelf een god. Hij kent het geslacht der geesten, omdat hij weet, dat hij dezelfde oorsprong heeft als zij. Hij ziet neer op dat deel van de menselijke natuur in hemzelf, dat al te menselijk is, maar hij vertrouwt op dat deel van zich dat goddelijk is. Wat een gelukkige synthese is de mens! Hij heeft omgang met de goden, omdat er iets goddelijks in hem is, dat met hen verwant is.

Op dat deel van hem, dat hem tot een aardewezen maakt, ziet hij neer vanuit zijn innerlijkheid. Met alle andere dingen, waarmee hij zich door beschikking van hogerhand verwant weet, is hij door de band der liefde verbonden. Hij slaat de ogen op naar de hemel.

Zo staat hij op de best denkbare plaats, in het midden tussen aarde en hemel, en kan daardoor wat beneden hem is liefhebben en zelf door hogere wezens bemind worden.'

Hermes Trismegistus: Poimandres uit Corpus Hermeticum; Lofzang op de grootheid van de mens uit Asclepius, editie R. van den Broek en G. Quispel, Amsterdam 1996

Ik woon in de hemel, ongenaakbaar, maar ook bij wie verdrukt worden, bij wie gering zijn. (Jesaja 57:15)

De Heer woont in zijn heilige tempel; zwijg voor zijn aangezicht, gij gehele aarde! (Habakuk 2:20)

Voor Gerhard Tersteegen (Gerrit ter Steegen, 1697-1769) geldt in sterke mate wat Johan Huizinga schreef in zijn *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) over de *Imitatio Christi* (navolging van Christus):

Er is geen filosofische ontwikkeling van gedachten; er staan slechts een aantal hoogst eenvoudige gedachten in spreukvorm om een centraal punt gegroepeerd: elke loopt in een kort zinnetje af; er is geen rangorde en nauwelijks wisselwerking van gedachten. Er is niets van de lyrische siddering van Heinrich Suso of van de strakke fonkeling van Ruusbroec. Maar met haar geklingel van evenwijdig voortlopende zinnen, matte klinkerrijm en juist dat eentonige ritme maakt haar als de zee op een zachte regenavond of het zuchten van de wind in de herfst... het is allemaal gelijkmatig en ingehouden, alles in mineur: er is slechts vrede, rust, stil gelaten verwachting en troost.

Zoals Tersteegen spreekt over de verhouding van de mens tot God, is het niet iets groots en geweldigs, maar stil en eenvoudig:

Ja, wat je ook verder nog innerlijk of uiterlijk in de wereld mag ervaren, neem dat eenvoudig aan uit Gods hand zonder op de omstandigheden of de mensen te letten, probeer slechts uit alles en door alles een aanmoediging voor jezelf te putten waar het gaat om de voornaamste levenstaak, namelijk om tot zelfkennis en zelfverloochening en tot gemeenschap met God te komen.

Maak niet teveel ophef over je religieuze oefeningen en je innerlijke gevoelens of ervaringen. Laat dit alles een geheim blijven tussen God en jouw ziel.

Laat het voldoende zijn, dat God weet wat er in je omgaat; want het is meestal al teveel, wanneer wij zelf iets omtrent onze goedheid weten, wat dan meestal niet meer goed blijft.

Wie zijn hart in stilte gadeslaat en zo met God in het verborgene leeft, sterft duizend doden en geniet onuitsprekelijke vreugde en zaligheid zonder daarover te spreken.<sup>1</sup>

1 G. Tersteegen: *Weg der Wahrheit*, Köln 1865; *De weg der waarheid*, Rotterdam 1935

GOD IS NU AANWEZIG, GOD IS IN ONS MIDDEN! – laat ons diep in 't stof aanbidden.

Dat in heilige eerbied alles in ons zwijgt, dat voor Hem de ziel zich neigt.

Wie Hem vindt, slaat verblind – de ogen voor hem neer. (neder)

Kom, geef je aan Hem over. (geve 't hart Hem weder)

God is nu aanwezig, Hij die in het licht daarboven – dag en nacht de engelen loven.

Heilig, heilig, heilig zingen de hoge koren – waarin alle engelen zich laten horen.

Zie ons staan, – hoor ons aan, – laat ook ons, geringen, U een loflied zingen.

Graag laat ik varen alle ijdelheden, alle aardse vreugd en vrede.

Wil en wens begeeft mij, ziel en lijf en leven – zij geheel aan Jou gegeven.

Jij alleen – behoort te zijn – onze God en onze Heer, – alleen Jou past deze eer.

Koning in de hemel, kon ik Jou maar prijzen, – Jou volkomen eer bewijzen.

Kon ik als een engel eeuwig opgetogen – naar Jou zien met eigen ogen.

Laat mij nu reeds aan Jou – alles mogen geven, – lieve God, mijn leven.

Jij doordringt alles; laat Jouw heldere licht, – Heer, mijn gezicht verlichten.

Zoals de tere bloem gewillig opengaat, – door de zon die kalm aan de hemel staat, – laat ook mij zo stil en blij, – door Jouw stralen laten raken – en Jou in mij wakker maken.



Geef mij een sobere, innige eigen, – zachte en stille vrede;  
Geef mij een rein hart, opdat ik Jouw helderheid – mag door-  
schouwen in geest en waarheid.  
Laat mijn hart – naar boven – als een adelaar zweven, – en alleen  
in Jou leven. (1994)

Heer laat mij even vrij – als een adelaar stijgen, – zo wordt ik U  
eigen. (1973)

Los van 't stof, – mag ik opwaarts streven, – om in U te leven. (1934)  
*Laß mein Herz himmelwärts – wie ein Adler schweben – und in dir nur leben.*

Kom hier in mij wonen, waar 'k U plaats bereide: – wil mijn hart  
tot tempel wijden.

Heer, Gij zijt niet verre; louter ziel en zinnen, – dat ik U volmaakt  
beminne.

Waar ik ga, – waar ik sta – laat mij U aanschouwen – met een stil  
vertrouwen. (1934)

Heer kom in mij wonen, zij mijn hart en leven, – U ten heiligdom  
gegeven.

Gij die zo nabij zijt, wend mij toe uw wezen, – dat Ge in mij uw  
beeld moogt lezen. (1973)

Waar ik ga, – zit en sta, – laat mij Jou zien, – en laat mij voor Jou  
buigen. (1994)

*(Laß mich dich erblicken – und vor dir mich bücken.)*



God Himself is with us: Let us now adore Him,  
And with awe appear before Him.  
God is in His temple, all within keep silence,  
Prostrate lie with deepest reverence.  
Him alone God we own, Him our God and Savior;  
Praise His Name forever.

God Himself is with us: Hear the harps resounding!  
See the crowds the throne surrounding!  
'Holy, holy, holy,' hear the hymn ascending,  
Angels, saints, their voices blending!  
Bow Thine ear to us here: Hear, O Christ, the praises  
That Thy church now raises.

O Thou fount of blessing, purify my spirit;  
Trusting only in Thy merit,  
Like the holy angels who behold Thy glory,  
May I ceaselessly adore Thee,  
And in all, great and small, seek to do most nearly  
What Thou lovest dearly.

De grootste mysticus in de eerste helft van de 18<sup>e</sup> eeuw binnen het Duitse en Nederlandse protestantisme was Gerhard Tersteegen. Evenals Jacob Böhme en Jan Luyken leefde hij teruggetrokken. Hoewel opgeleid voor de handel (zijn vader was koopman) koos hij na zijn 16<sup>e</sup> het vak van zijdeweaver, omdat dat meer uitzicht bood op de rust die hij behoefde. Tersteegen heeft de invloed ondergaan van het werk van Jodocus van Lodenstein (1620–1677): *Beschouwinge van Zion*. Tersteegen verzette zich tegen de rationalisering van de opkomende Verlichting en tegen een overmatige leerstelligheid, die de beleving van Gods nabijheid bedreigde. Tersteegen liet zich inspireren door een brede christelijke traditie. Dit werd hem door geloofsgenoten met een engere blik niet in dank afgenomen. Net als Rudolf Otto tweehonderd jaar later, had Tersteegen belangstelling voor het katholicisme, die het heilige en hun heiligen in het hart van hun geloofsbeleving plaatsden.

*Moravian Hymn-book*, London 1789 (vert. Frederick W. Foster & John Miller)  
*Geestelijke liederen uit den schat van de kerk der eeuwen*, Leeuwarden 1934 (vert. J. ten Kate)  
*Liedboek voor de kerken*, Zoetermeer / Heerenveen 1973 (vert. J. W. Schulte Nordholt)  
Dr. W. J. Aalders: *Mystiek, haar vormen, wezen, waarde*, Groningen / Amsterdam 1928  
Ds. D. A. Vorster: *Protestantse Nederlandse mystiek*, Amsterdam 1948  
Klaus Douglass: *Het christendom dichterbij* (1994), Baarn 1996 (vert. André Haacke)  
Wilfried Hensen: *Uit de diepten; mystiek in het protestantisme*, Baarn 1999

JOHANNES VAN HET KRUIS (1542-1591)

Eens op een donkere nacht  
In huiverend liefdesvuur ontbrand,  
O uitgelezen kans!  
Verliet ik ongezien  
Mijn huis dat stil en vredig was.

Door donkerte beschut,  
Vermomd, langs de geheime trap,  
O uitgelezen kans!  
In donkerte en verborgenheid,  
Mijn huis dat stil en vredig was.

Die uitgelezen nacht,  
Verstolen, niemand die mij zag  
Noch had ik zelf een duimbreed zicht,  
Geleid slechts door het licht  
Dat in mijn hart was aangevlamd.

Dat vuur wees mij de weg,  
Scherper dan het licht omstreeks het middaguur,  
Naar waar ik werd verwacht door hem  
Die mij vertrouwd was,  
Op een plaats waar niemand zich liet zien.

O nacht, jij was mijn gids,  
Nacht, innemender dan ochtendgloren;  
Nacht, jij bracht  
Minnaar en beminde samen;  
De beminde in de Minnaar opgegaan!

Op mijn bloeiende borsten  
Die voor hem alleen waren bewaard  
Bleef hij sluimeren,  
En ik, ik streelde hem,  
En uit de ceders waaierde de nachtwind aan.

De nachtwind van de tinnen, die  
– Toen ik zijn haren spreidde –  
Met zijn hand mijn hals  
Sereen een wond toebreacht  
Waardoor mijn zinnen een voor een bezweken.

Ik bleef, vergat mijzelf,  
Gezicht tegen mijn Minnaar aangevlid;  
Alles hield op, ik raakte mij kwijt,  
Mijn zorgen liet ik varen  
Tussen witte lelies, in vergetelheid.

Vertaling: H. C. ten Berge (1991)

Op ene donkere nacht  
Wijl angstig mij in liefde ontvlammen dede,  
Hoe viel 't geluk mij mede!  
Naar buiten ging ik, niemand zag 't,  
Daar reeds mijn huis in ruste lag en vrede.

In 't donker, veilig thans,  
Vermomd, en langs geheime trap en trede,  
Hoe viel 't geluk mij mede!  
In 't donker en verborgen gans,  
Daar reeds mijn huis in ruste lag en vrede.

Ja, in die nacht zo zoet,  
Zo heimelijk dat niemand mij ontwaarde,  
Noch ik ook iets aanstaarde,  
Door ander licht noch gids behoed,  
Dan door het licht dat gans mijn hart opklaarde.

En beter lichte 't mij  
Dan 't middaglicht, terwijl het mij geleidde  
Daarheen, waar op mij beidde  
Die ik wel kende, en waar ik vrij  
Met Hem zou zijn, daar niemands komst ons scheidde.

Nacht, die de weg aanduidt,  
Mij liever dan de dageraad op aarde,  
Nacht, die zo nauw vergaarde  
De Bruidegom met zijn Bruid:  
Een bruid die in haar Bruidegom veraardde.

Op mijn bebloemde borst,  
Die ik om Hem voor allen diep verheelde,  
Daar sloep Hij, wijl 'k Hem streelde  
En wijl om 't hoofd van Hem, mijn Vorst,  
De waaier van de ceders zachtjes speelde.

En wijl van het kanteel  
Een zachte wind kwam door zijn haar gedreven,  
Bleef ook dat windje zweven  
Rondom mijn hals, als handgestreel  
En hield medeen mijn zinnen opgeheven.

'k Vergat mijzelf alsdan  
Met 't hoofd op mijn geliefde neergebogen:  
't Vlood al; mijzelf ontvlogen,  
Was 'k uit de zorg, te midden van  
De leliën vergeten, heengetogen.

Vertaling: Cyril Verschaeve (Brugge 1926)

Ik heb je lief. Men kan het niet nooit helpen.  
Jij bent de aarde en wat daarbij is.  
Ik leef niet meer. Ik leef van je gemis.  
Ik ben een wond. Ik ben niet meer te stelpen.  
Jij bent hier niet, ik ben hier niet, waar leef ik  
waar leef jij?

*Hans Andreus: Sonetten van de kleine waanzin, 's-Gravenhage 1957*

Zo aan de rand van het nog niet en niet meer zijn  
en van het tomeloze leven,  
voel ik voor 't eerst in zijn volledigheid  
en aan den lijve het vol-ledig zijn:  
een orde, waarin ruimte voor de chaos is,  
en voel de vrijheid van een grote liefde,  
die plaats voor wanhoop laat en twijfel en gemis.

*M. Vasalis: Vergezichten en gezichten, Amsterdam 1954*

Zo waar als ik pijn lijd om u  
zo zeer verheerlijk en vereer ik u,  
o licht in mijn ogen.

O vlam van onder en van boven  
die de duistere weg verlicht,  
hoe kan het vuur in onze ogen doven  
als al het leven van u bericht?

Al wie gelooft leert mededogen,  
het pad van het hart is heilige plicht;  
voor ziende ogen gaan de poorten open,  
voor wie twijfelt blijven zij dicht.

*Simon Vinkenoog, 1991*

*Marjolein Schuurmans (red.): Nacht die gelukkig maakt, Zoetermeer 1991*

## OVER HEILIGHEID EN HEILIGEN

Zoals Rudolf Otto in zijn boek *Het heilige* als eerste weer uiteenzette, vertoont bij de heilige het religieuze de diepste aard van zijn wezen. De heilige moet in de eerste plaats als de religieuze mens worden begrepen. Bij de heiligen treedt het religieuze ons tegemoet in een geconcentreerdheid die niet te overtreffen is. Alles cirkelt om deze binnenste vlam. Heiligen zijn niet óók religieus, maar uitsluitend religieus, zo uitsluitend, dat het als een vuur al het andere verteert. Al behoort het religieuze ook tot de diepste oergevoelens van de mens, dat bij geen individu of volk geheel ontbreekt, toch drukt het zich niet overal even sterk uit. Terwijl het religieuze oergevoel bij veel mensen wegwijnt door gebrekige cultivering, is het bij de heilige in aanleg buitengewoon sterk aanwezig en bovendien tracht deze de gave nog met alle middelen tot in het mateloze op te voeren. De heilige is de religieus begaafde mens. De mensen, aan wie een innerlijk besef van het verborgen bestaan der heiligen was geschonken, hebben steeds met de grootste eerbied over hen gesproken.

Toen Blaise Pascal aan het einde van zijn leven zelf de sfeer der heiligheid naderde, flitste in hem het inzicht op: De heiligen hebben hun eigen rijk, hun glans, hun overwinningen, hun heerlijkheid. Zij hebben geen behoefte aan aardse noch aan geestelijke grootheid en hebben voor geen van deze beide, die hun iets geven noch iets ontnemen kunnen, enige belangstelling. Ze worden gezien door God en de engelen, niet door lichamen en nieuwgierige geesten; God is hun genoeg.

Ook de jonge Nietzsche zag in een begenadigd uur dit perspectief opengaan: De natuur heeft behoefte aan de heilige in wie het ik geheel is weggesmolten en wiens lijdende leven niet of bijna niet meer aandoet als een individueel bestaan, maar als diepste gelijkgestemdheid, medegevoel en eenheidservaring ten opzichte van al het levende. Aan de heilige geschiedt het wonder der omkering waaraan het spel van het worden nooit toekomt; de uiteindelijke en hoogste menswording, waarheen de hele natuur dringt en drijft, teneinde zich te verlossen uit zichzelf.

Met zijn instinct voor religieuze waarden was Nietzsche zich bewust, dat de heiligen extatici zijn, bij wie de gloeiende vuur­stroom nog niet tot grijze lava is ver­stard. Om deze reden vermeldt hij hen tezamen met kunstenaars en wijzen.

Geen enkele heilige personifieert de volkomen heiligheid. Iedere heilige werpt een lichtstraal op een enkel essentieel facet, omdat ook de heilige slechts een deel van Gods stralen weerspiegelt.

De heiligen zijn als een klokkenspel. Iedere klok heeft haar eigen toon, maar alle tezamen geven zij de gehele volheid van klank.

Michael Baumgarten (Duits protestants theoloog, 1812-1889):

*Er zijn tijden waarin de gesproken noch de geschreven taal toereikend zijn om de meest noodzakelijke waarheid onder de mensen te brengen. In zulke tijden moeten de daden en het lijden der heiligen een nieuw alfabet scheppen om het geheim van de waarheid weer kenbaar te maken.*

Hans U. von Balthasar (Zwitserse katholiek theoloog, 1905-1988):

*De christenheid zonder heiligen zou een enorme puinhoop zijn van omvergeworpen locomotieven, verbrande spoorwagons, verwrongen rails en ijzeren staven, roestend in de regen. Walter Nigg (van protestantse huize): Dit is kras uitgedrukt, maar geeft een waarheidsgetrouw beeld van de kerkgeschiedenis, die zonder de heiligen een mengelmoes van dwaling en geweld is.*

Blaise Pascal: *Pensées*

Friedrich Nietzsche: *Werke*

M. Baumgarten: *Ein aus 14-jähriger Erfahrung geschöpfter Beitrag zur Kirchenfrage*, 1891

Dr. Walter Nigg: *Grosse Heilige*, Zürich 1946

Dr. Walter Nigg: *Heilige im Alltag*, Olten 1976



## HEILIG TEGEN WIL EN DANK

Op 8 december 1933, de dag van de onbevleete ontvangenis, werd Bernadette Souberous in de Sint-Pieter te Rome, door paus Pius XI heilig verklaard. Vijftigduizend mensen uit de gehele wereld waren daarvoor uitgenodigd. Zoals dat alleen bij heiligverklaringen gebeurt, waren de hoge ramen van de Sint-Pieter met rood damast behangen, zodat geen daglicht naar binnen kon vallen.

Zeshonderd kristallen luchters werden ontstoken, waardoor een onaards roze licht ontstond, dat straalde als duizenden briljanten. Na een plechtige hoogmis en het *Te Deum* sprak Pius XI de heiligverklaring uit: Wij verklaren en besluiten dat Bernadette Souberous een heilige is. Wij plaatsen haar naam op de lijst der heiligen. Wij stellen vast, dat haar nagedachtenis jaarlijks gevierd zal worden ter ere van de Heilige Maagd, op 16 april, haar sterfdag op aarde, maar haar geboortedag in de hemel. Zodra hij uitgesproken was, begonnen de klokken van de Sint-Pieter te luiden en alle kerkklokken van Rome stemden daarmee in. Ondertussen lag de menigte geknield en bad de *Litanie der Heiligen*.

Je kan je afvragen, hoe verhoudt zich deze bedwelmende pracht, deze perfect geregisseerde organisatie van dit machtige instituut tegenover één weerloos kind, dat streed en ten onder ging voor het koninkrijk dat niet van deze wereld is?

In de kapel van het klooster St. Gildard te Nevers staat op het altaar een glazen doods-kist, de met goud bedekte schrijn, waarin zij ligt, voor iedereen zichtbaar. In haar nonnengewaad, een kleine tengere gestalte. Met een uitdrukking op het gezicht, die aan alle bekende concepten van schoonheid en verhevenheid ontstijgt. De gestalte die daar in die schrijn ligt, lijkt nauwelijks nog op de Bernadette die we van foto's kennen. Op de schrijn staat de tekst: 'ik ben de onbevleete ontvangenis'. In vergelijking met Lourdes, komen er opvallend weinig mensen naar Nevers. Toch is wat daar ervaren kan worden niet minder raadselachtig.

Wie ligt daar? Aquero?

Mary Noothoven van Goor: *Geheim is geheim*; Kroniek van Bernadette van Lourdes: *heilig tegen wil en dank*, De Appelbloesem Pers, Amsterdam 1990

◀ De Zwitserse historicus/theoloog Walter Nigg (1903-1988) belicht in zijn boeken de wonderlijke momenten van de godsdienst en cultuur die geïnspireerd zijn door het evangelie of opstandig zijn om der wille van een eerlijker bestaan.

Het idee van de heilige is zo belangrijk en in het protestantisme zo sterk verwaarloosd, dat ze op bijzondere wijze uitgewerkt moet worden. Nathan Söderblom: *Der lebendige Gott*, 1942.

## BIJLAGE BIJ DE DERDE DRUK VAN ‘HET HEILIGE’

Hoofdstuk IV, § 1 Het moment van het ‘tremendum’

(het huiveringwekkende), bladzijde 23, *Het heilige*

Met diep inzicht heeft F. W. Robertson (1816–1853) het numineus gevoel helder beschreven. Men vergelijkte 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 verhaald dat de goddelijke tegenstander als het ware verlangend scheen heen 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 zegeving zou beroven. Hierin schijnt een zeer diepe 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 aanbidding meer dan in een helder begrip. In zekere zin heeft duisternis meer van God dan licht. Hij woont in het diepe donker. Momenten van een teer en vaag geheimenis brengen dikwijls duidelijk het gevoel van zijn tegenwoordigheid. Wanneer de dag aanbreekt en de dingen onderscheiden worden, is het goddelijke als morgendauw uit de ziel vervluchtigd. In diep verdriet en door onzekere, vage voorgevoelens bezocht, voelen wij de Oneindige 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 verdorrende hand had aangeraakt en met ons worstelde, maar wiens aanwezigheid, zelfs op het verschrikkelijkste moment, in de hoogste mate aangeneramer (zaliger) 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 wij verliezen de oneindige. Wij kijken omlaag naar de aarde in plaats van omhoog naar de



hemel, naar een beperkter en bekrompener schouwspel – dat wat door de microscoop wordt onderzocht, wanneer de telescoop ter zijde wordt gelegd – benepenheid in plaats van onmetelijkheid. De mens gaat voort naar zijn werk en zijn arbeid tot aan de avond; en in het lawaai en het kleine gedoe van het leven lijkt het alsof we ophouden Hem te aanschouwen. Dan trekt Hij 's-avonds het gordijn open en wij zien hoeveel van God en Eeuwigheid de schitterende, heldere dag voor ons verborgen heeft gehouden. Zeker, in eenzaamheid, stilte, schemerdonker is de Ontzagwekkende nabij.

Namen bezitten een macht, een vreemde macht om God te verbergen. Gods bedoeling was niet namen en woorden te geven maar gevoelswaarheden. Die nacht, in dat vreemde schouwspel prentte Hij in Jacobs ziel een religieus ontzag dat later ontwikkeld kon worden – niet een stel formele uitdrukkingen die de hunkering van het verstand met kaf zou hebben bevredigd en de ziel zou hebben dichtgesnoerd: – Jacob voelde de Oneindige, die zuiverder wordt gevoeld naarmate Hij het minst wordt genoemd.

*Ich habe keinen Namen Dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch,  
Umnebelnd Himmelsglut.*

*Ik heb zelf gene namen daarvoor! Gevoel is alles; een naam is klank en rook,  
verhullend hemelgloed.*

(Goethe: *Faust, Martha's tuin*; vertaling: C.S. Adama van Scheltema, 1911)

Voor een verdere beschouwing wordt verwezen naar de uiteenzettingen van John W. Harvey, de Engelse vertaler, in zijn inleiding bij *The Idea of the Holy*. Zie hiervoor *Het heilige*, pagina 18. Zie ook het aanhangsel *De uitdrukking van het numineuze in het Engels* op pagina 220 van de Engelse editie.

Rudolf Otto: *Het heilige* (herzien door dr. O. Noordenbos), Hilversum 1963

Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, New York / Oxford 1923

RUDOLF OTTO, de laatste vertegenwoordiger van de oude theologie in Duitsland, is in de nacht van zondag op maandag overleden. Karl Heim<sup>1</sup> vergeleek hem in een van zijn opstellen met een zwerfsteen in de bossen, dat daar lag als een vertegenwoordiger van de ijstijd. Die 'ijstijd' is voorbij en nu is dat zware stuk graniet ook verdwenen. Rudolf Otto heeft een grote invloed gehad op de theologische wetenschap; er zullen niet veel universiteiten zijn, waar de studenten in de theologie zijn boek *Das Heilige* niet ernstig bestuderen. Het is ook in het Nederlands vertaald. Je kan het ook als leek niet lezen, zonder je innerlijk verruimd te voelen. Van Otto is de uitdrukking het numineuze afkomstig, een uitdrukking die verband houdt met zijn studies over oosterse godsdiensten, met name het boeddhisme en het hindoeïsme. Hij sprak voor het eerst over het Gans Andere om daarmee God aan te duiden. Als voorbeeld van een numineus dichtwerk citeert hij uitvoerig Vondels *Rei van Engelen* uit *Lucifer*: 'Inderdaad een zang, die zingt, wat zich niet zeggen laat'.

In Marburg was hij de opvolger van Wilhelm Hermann, wiens theologie men vaak met de naam 'ethisch' bestempelt en die ook hier ter lande invloed heeft uitgeoefend. Het werk van Otto kan worden samengevat onder de noemer: een strijd tegen het psychologisme en het rationalisme. Zijn werk is voor zijn tijd van evenveel belang geweest als de *Redevoeringen* van Schleiermacher voor diens tijdgenoten. Otto wil de goddelijke wereld niet begrijpen en analytisch verduidelijken; hij wil slechts in de mens de drang naar deze goddelijke wereld wakker roepen, maar wijst tegelijkertijd op de afstand, die de mens van God scheidt.

*Algemeen weekblad voor christendom en cultuur* (nr. 10 – 1937; jaargang 13)

- 1 Karl Heim (1874-1958), hoogleraar Theologie, Filosofie en Natuurwetenschappen in Tübingen, gaf blijk van grote openheid voor de problematiek waarin de wetenschappelijk denkende mens zich als gelovige bevindt. In de stroom van het raadselachtige bestaan stuitte hij telkens weer op de laatste grond van alle denken en zijn: 'het gebergte Christus'.

BOEKEN VAN EN OVER RUDOLF OTTO (1869-1937):

- Naturalistische und religiöse Weltansicht*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904  
*Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*.  
Tübingen: J. C. B. Mohr, 1909  
*Dipikā des Nivasā*. Eine indische Heilslehre. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916  
*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis  
zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917  
*Aufsätze das Numinose betreffend*. Stuttgart/Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1923  
*Siddhanta des Ramanuja* Ein Text zur indischen Gottesmystik.  
Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923  
*West-östliche Mystik*. Gotha: L. Klotz, 1926  
*Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*. Gotha: L. Klotz, 1930.  
*Rabindranath Tagores Bekenntnis*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931  
*Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*. Munich: C. H. Beck, 1932  
*Sünde und Urschuld*. Munich: C. H. Beck, 1932  
*Die Urgestalt der Bhagavad-Gita*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934  
*Reich Gottes und Menschensohn*. Munich: C. H. Beck, 1934  
*Die Lehrtraktate de Bhagavad-Gita*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1935  
*Freiheit und Notwendigkeit* (mit N. Hartmann). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1940  
*Het heilige: een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke  
en de verhouding ervan tot het rationele*.  
Amsterdam: De Appelbloesem Pers, 2001 (3e druk)  
Vertaling J. W. Dippel met redactionele begeleiding van Gerardus van der  
Leeuw. [Annotatie: Naar de 14e druk: Gotha, 1926: *Das Heilige*]
- K. Küssner: *Gespräche mit Rudolf Otto über Fragen der Ethik*, Stuttgart 1941  
P. Almond: *Rudolf Otto, An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill 1984

Noud van den Eerenbeemt: *Het Aquarius Boek*, 1971  
Mary Noothoven van Goor: *Geheim is geheim*, 1990  
Andreas Burnier: *Mystiek en magie in de litteratuur*, 1988  
uitgave: Martinus Nijhoff, Leiden, distributie: De Appelbloesem Pers  
Andreas Burnier & Marianne Wünsch: *Gustav Meyrink*, 1996  
Buchel, Hogervorst & Vermaase: *Het Kerend Tij / The Turning Tide*, 1997  
in samenwerking met Het Gilde van Werkgebouwen, Amsterdam  
Esther Jansma: *Bloem, steen*, tweede druk 1997  
Prof. dr. L. Laeyendecker: *Open brief van God; aan Antoine Bodar, reuzen-  
priester in dwergenland*, 1997  
Walter Moers: *Ik ben terug!*, tweede druk 2000  
Walter Moers: *Ik ben weer terug!*, 2001  
Piet Heuwekemeijer: *Autobiografie*, 2000  
In samenwerking met INRI, Instituut voor religieuze innovatie:  
*Brieven van 'God', profetieën van deze tijd*, 2001  
Ceanne DeRohan: *Right use of Will-series*, 1984 - 1999  
uitgave: Four Winds Publications, distributie: De Appelbloesem Pers  
Rudolf Otto: *Het heilige*, vertaald door Jo Dippel, derde druk 2001

Door INRI, Instituut voor religieuze innovatie worden twee lezingen gegeven:  
*Hedendaagse profetieën en Angst en vertrouwen.*

The publisher has attempted to observe the legal requirements with respect to copyright. However, in view of the number of quotations included in this volume, the publisher wishes to apologize in advance for any involuntary omissions or errors and invites persons or bodies concerned to write to the publisher.

Heilig, heilig, nog eens heilig,  
driemaal heilig: eer zij God.  
Buiten God is 't nergens veilig.  
Heilig is het groot gebod.

(Joost van den Vondel)

## DESIDERATA

WEES KALM TEMIDDEN VAN HET LAWAAI EN DE HAAST, en bedenk, welk een vrede er in stilte kan heersen. Sta op goede voet met alle mensen, zonder jezelf geweld aan te doen. Zeg je waarheid rustig en duidelijk, en luister naar anderen, ook als zij saai en onwetend zijn: ook zij hebben hun verhaal. Mijd luidruchtige en agressieve mensen: zij belasten de geest. Wanneer je jezelf met anderen vergelijkt, zou je ijdel of verbitterd kunnen worden, want er zullen altijd kleinere en grotere mensen zijn dan jezelf bent.

Geniet zowel van wat je hebt bereikt als van je plannen. Blijf belangstelling hebben voor je eigen werk, hoe nederig dat ook moge zijn: het is een werkelijk bezit in het veranderlijk fortuin van de tijd. Betrach voorzichtigheid bij het zakendoen, want de wereld is vol bedrog. Maar laat dit je niet verblinden voor de bestaande deugd: veel mensen streven hoge idealen na, en overal is het leven vol heldendom.

Wees jezelf. Veins vooral geen genegenheid, maar wees evenmin cynisch over de liefde, want bij alle dorheid en ontgoocheling is zij eeuwig als het gras.

Volg de loop der jaren met gratie, verlang niet naar een tijd die achter je ligt. Kweek geestkracht aan om bij onverwachte tegenslag beschermd te zijn. Maar verdriet jezelf niet met spookbeelden. Vele angsten worden uit vermoeidheid en eenzaamheid geboren.

Leg jezelf een gezonde discipline op, maar wees daarbij lief voor jezelf. Je bent een kind van het heelal, niet minder dan de bomen en de sterren. Je hebt het recht hier te zijn.

Of het je al of niet duidelijk is, het heelal ontvouwt zich zoals het zich ontvouwt. Heb daarom vrede met God, hoe je ook denkt dat hij moge zijn, en wat je werk en aspiraties ook mogen zijn: houd vrede met je ziel in de lawaaierige verwarring van het leven.

Met al zijn klatergoud, somberheid en vervlogen dromen is dit nog steeds een prachtige wereld.

Wees opgewekt. Streef naar geluk.

‘Als het me mocht lukken, zou ik graag een nederige gift achterlaten – wat ingetogen proza met daarin vevat wat nobele stemmingen.’

Max Ehrmann (1872-1945)

1927 Max Ehrmann, reprinted by permission of Robert Bell, Melrose, Mass.

1998 Nederlandse uitgave: Uitgeverij Abraxas, Amsterdam

## HET NUMINEUZE IN HET OUDE TESTAMENT

Paulus, Justinus en Tertullianus staan aan de oorsprong van de leer van de natuurlijke godskennis, en waren veeleer mystiek dan metafysisch geïnspireerd. In de latere metafysische synthese waarin hun 'leer' van de natuurlijke theologie werd opgenomen, werd de religieuze ervaring – die in deze theologie steeds werd voorondersteld – meer en meer ingekapseld in welbepaalde metafysische vooronderstellingen waarmee deze ervaring na verloop van tijd onlosmakelijk verbonden leek. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat de vaststelling van de wetenschappelijke onhoudbaarheid van dit metafysisch wereldbeeld van het begin van de Moderne Tijd door velen meteen ook als een bewijs werd gezien van de niet-authenticiteit van de erin vooronderstelde religieuze ervaring. Om die reden was de uitspraak van het Eerste Vaticaans Concilie (1869), waarin Justinus' beginsel werd geïnstitutionaliseerd tot de 'leer van de natuurlijke godskennis', dan ook zeer ambigu (dubbelzinnig): 'God, grondslag en doel van alle dingen, kan met het natuurlijk licht van het menselijk verstand met zekerheid uit de geschapen dingen gekend worden' (*Canones de Revelatione*). De uitspraak trachtte een christelijke kernervaring om te zetten in een leer, geformuleerd in termen die verwezen naar een reeds lang gedesintegreerd metafysisch wereldbeeld. Waarschijnlijk zou de Concilie-uitspraak van deze kernervaring heel wat overtuigender zijn geweest, wanneer ze in haar formulering van deze kernervaring aansluiting had gezocht bij de traditie van het 'numineuze'. Ook in deze oudere traditie van het numineuze speelt de gedachte dat de mens van nature uit religieus is, een belangrijke rol. Zij wordt er echter niet ingekaderd in een metafysische leer van de natuurlijke godskennis, maar veeleer in verband gebracht met een religieus verlangen – een verlangen dat wezenlijk tot de algemeen menselijke conditie behoort, omdat het in welbepaalde zin kan worden geïdentificeerd met 'werkelijkheidsverlangen'.

Het begrip van het numineuze verwijst naar een centrale term uit Rudolf Otto's bekende studie *Das Heilige*. Het concept van 'het heilige', constateert Otto, is in onze dagen min of meer onbruikbaar geworden, omdat het in de loop der tijden is afgesleten en geredu-

ceerd tot zijn zedelijke en rationele connotaties (gevoelswaarden). Vandaar de noodzaak van een ‘nieuwe’ term, het ‘numineuze’, die verwijst naar ‘het heilige verminderd met zijn zedelijk aspect en [...] minus zijn rationeel aspect’ (*Het heilige*, pagina 6). De verhouding tussen het heilige en numineuze moet echter goed begrepen worden: het tweede begrip dient niet zonder meer ter vervanging van het eerste. Ook beweert Otto in het geheel niet dat ‘het heilige’ in wezen geen ethische of rationele betekenis zou hebben. In feite beoogt hij met zijn studie de complementariteit (aanvulling) van de volgende twee uitgangspunten en invalshoeken aan te tonen.

Eerst moet het numineuze – ook in de meest ontwikkelde beschaving – erkend worden als de onuitsprekelijke grondlaag van elke religieuze ervaring. Vanuit een omgekeerd perspectief gezien, wil dit zeggen: wanneer God in oude religieuze teksten als afschrikwekkend of ‘jaloers’ of ‘toornig’ wordt voorgesteld, betekent dit niet noodzakelijk dat die religieuze ervaring en voorstelling primitief zouden zijn. Deze predikaten (benamingen) kunnen juist metaforische aanduidingen zijn van de ervaring van het onuitsprekelijke, van het *mysterium tremendum et fascinatum*.

Dit eerste uitgangspunt moet echter onmiddellijk worden aangevuld met een tweede: de historische evolutie van het numineuze naar het heilige, dat wil zeggen naar een verzedelijking en rationalisering van het numineuze is, zoals blijkt uit de ontwikkeling van de joods-christelijke traditie, goed én noodzakelijk. Met de eerbiedwaardige religie van Mozes begint dan in steeds stijgende mate het proces van verzedelijking en algemene rationalisering van het numineuze en de vervulling ervan tot het ‘heilige’ in de meest eigenlijke zin. Dit proces voltooit zich in de profetie en in het evangelie, en zonder twijfel is hierin de bijzondere adel van de bijbelse religie gelegen, die reeds in het stadium van de Tweede Jesaja met recht aanspraak maakt op het predikaat algemene wereldreligie. Maar een dergelijke verzedelijking en rationalisering betekent niet de overwinning op het numineuze, maar enkel een overwinning op de eenzijdige overheersing ervan. Zij voltrekt zich aan het numineuze en wordt er tegelijk door omvat (o.c., 126).

Het oudtestamentische boek Jesaja, bekend om zijn bij uitstek eschatologische<sup>1</sup> en Messiaanse profetieën, illustreert op treffende wijze Otto’s tweevoudige perspectief. In het eerste deel van het

boek Jesaja overwegen de formuleringen die verwijzen naar een numineuze kernervaring: *Heilig, heilig, heilig is de Here der heirscharen! De ganse aarde is van Zijn heerlijkheid voll!* (Jesaja 6:3). In het tweede deel (vanaf hoofdstuk 40), toegeschreven aan de zogenaamde *Tweede Jesaja*, wordt echter in de verwijzing naar God veelvuldig gebruik gemaakt van ethische en rationele begrippen: Gods almacht, goedheid, wijsheid, trouw. Tegelijk blijven ook de numineuze predikaten sterk aanwezig: naast de heiligheid van Jahweh is er sprake van Zijn woede, jaloezie, toorn, het verterende vuur enzovoort. Duidelijk is dat deze termen niet enkel bedoeld zijn om de vergeldende gerechtigheid van Jahweh te beschrijven, maar vooral diens onbegrijpelijk wezen, waarvan de levendigheid en majesteit zo overdadig zijn dat ze nooit in woorden – laat staan in beelden – kunnen worden uitgedrukt (o.c., 128). Juist door zijn volheid van leven en werkelijkheid is deze God verschillend van elke wereldorde of wereldrede, onttrekt Hij zich aan elk metafysisch stelsel. Pascals latere tegenstelling tussen de ‘levende God van Abraham, Izaäk en Jakob’ en de ‘God van de filosofen’, zal in deze gedachte haar oorsprong vinden. Zij betekent niet dat er niets redelijks over de religieuze ervaring of over God te zeggen valt, maar benadrukt dat er aan alle rationalisering van het religieuze iets onuitsprekelijks ten grondslag ligt, op grond waarvan deze rationalisering pas mogelijk wordt.

Ook in het boek *Job* speelt de ervaring van het numineuze een centrale rol. De persoon van Jahweh is voor Job niet te herleiden tot een morele stem, de oorsprong van de geboden, een oordeel, een kracht in de wereld, een reddende voorzienigheid. Hij is een overweldigende, heilige en levende Werkelijkheid. Wanneer Job na Jahwehs repliek uitroept: *Alles herroep ik, over alles heb ik spijt, neergezeten in stof en as*, dan mag dit volgens Otto beslist niet geïnterpreteerd worden als een capitulatie van de kant van Job voor de goddelijke overmacht, een uitdrukking van zijn totale innerlijke machteloosheid (o.c., 129). Integendeel, God heeft zich ten aanzien van de vertwijfelde Job gerechtvaardigd op de enige manier die deze innerlijk tot rust kan brengen en overtuigen: door de aanraking met Zijn aanwezigheid. Wát Job precies in deze aanraking overtuigt, kan



echter niet in termen van rationele wijsheid of doelbegrippen worden uitgedrukt. Het gaat juist om het onvatbare, het mysterieuze, het steeds ‘andere’, het tegelijk mateloos fascinerende en vervullende. En dit mysterieuze is veel méér dan het louter onbegrijpelijke. Als het alleen maar onbegrijpelijk zou zijn, zou de ervaring ervan Job hebben platgedrukt in totale machteloosheid. Hier gaat het echter om een ‘geheiligd’ wonder dat innerlijk bevrijdt. In Jahwehs optreden wordt ‘een onuitsprekelijke positieve waarde, en wel een objectieve evenals een subjectieve waarde van het onbegrijpelijke’ voelbaar, iets dat bewonderd en aanbeden moet worden (*Het heilige*, pagina 132).

Voor Mozes, Jesaja en Job verwijst de religieuze ervaring naar een onuitsprekelijke ontmoeting met een heilige, levende en overwelddigende Werkelijkheid. Hun contact met het Heilige is tevens contact met het reële. Pas deze ontmoeting geeft hun leven zin en oriëntatie, geeft als het ware objectief werkelijkheidsgehalte. Hun religieus verlangen kan dan ook in de meest eigenlijke zin een werkelijkheidsverlangen worden genoemd.

De band tussen religieus verlangen en werkelijkheidsverlangen is zeer indringend beschreven door de Roemeense godsdiensthistoricus en -fenomenoloog Mircea Eliade in zijn studie *Das Heilige und das Profane* (1957)

1 ESCHATOLOGIE: leer der laatste dingen, geloof aan laatste toekomst der mensen en van de schepping

J. Taels e.a.: *Op het ritme van de oneindigheid*; Opstellen over het natuurlijke godsverlangen, Leuven 2000

Johan Taels (1952) studeerde wijsbegeerte in Antwerpen en Leuven en promoveerde op een proefschrift over Kierkegaard. Hij doceert godsdienstfilosofie en ethiek in Antwerpen.



#### MIRCEA ELIADE OVER RUDOLF OTTO

De weerklink die het boek van Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), in de hele wereld vond ligt nog vers in het geheugen. Ongetwijfeld dankte het zijn succes aan het feit dat het van een nieuwe en oor-

spronkelijke visie getuigde. In plaats van het bestuderen van de ideeën over God en religie, onderzocht Otto de modaliteiten (wijze van zijn of kennen) van de religieuze beleving. Begiftigd met een groot psychologisch inzicht en gesteund door zijn tweeledige opleiding als theoloog en godsdiensthistoricus was hij erin geslaagd de inhoud en de specifieke kenmerken van die beleving te isoleren. Zonder aandacht te schenken aan de rationele en speculatieve aspecten van de godsdienst belichtte hij uitvoerig en indringend de irrationele kant daarvan. Otto had Luther gelezen en hij had begrepen wat de ‘levende God’ betekent voor de gelovige. Dat was niet de God van de filosofen, de God van Erasmus; dat was geen idee, geen abstract begrip, geen simpele moralistische allegorie (symbolische voorstelling van een idee). Dat was een angstwekkende macht die tot uiting kwam in de goddelijke ‘toorn’.

Rudolf Otto doet in zijn boek alle moeite om de kenmerken van deze afschrikwekkende, irrationele beleving te analyseren. Hij ontdekt het gevoel van vrees ten opzichte van het heilige, ten opzichte van dit *mysterium tremendum*, ten opzichte van deze majestas, die een verpletterend overwicht uitstraalt; hij ontdekt de religieuze vrees ten opzichte van het *mysterium fascinans* waarin de volmaakte volheid van het zijn zich ontvouwt. Otto duidt al deze ervaringen aan met de term ‘numineuze’ ervaringen omdat zij worden veroorzaakt door de openbaring van een aspect van de goddelijke macht. Het numineuze onderscheidt zich als het *ganz andere*, het volkomen en totaal andere: het vertoont geen gelijkenis met iets menselijks of iets kosmisch; de mens ervaart in relatie ermee het besef van niets-zijn, van ‘slechts een schepsel’ en – om de woorden die Abraham tegen de Heer sprak te gebruiken – niet meer dan ‘stof en as’ (Genesis 18:27) te zijn.

Het *sacrale* (gewijde) manifesteert zich steeds als een werkelijkheid. De taal zal op naïeve wijze het *tremendum*, de majestas of het *mysterium fascinans* weergeven in termen die zijn ontleend aan het terrein van de natuur of het *profane* (werelds) geestelijk leven van de

mens. Deze *analoge* (overeenkomstige) terminologie komt echter juist voort uit het onvermogen van de mens om het Ganz andere uit te drukken: de taal is genoodzaakt alles wat de natuurlijke beleving van de mens te boven gaat op te roepen in termen die aan die natuurlijke beleving zelf zijn ontleend.

Na veertig jaar (we spreken 1957) blijken de analyses van Rudolf Otto hun waarde behouden te hebben; de lezer zal gebaat zijn bij lezing en overdenking van zijn werk. In *Das Heilige und das Profane* stellen we ons evenwel op een ander standpunt. Het doel van dit boek is het verschijnsel 'het heilige' in al zijn complexiteit weer te geven en niet slechts in zoverre het irrationele aspecten omvat. Niet de relatie tussen de irrationele en de rationele elementen in de godsdienst, maar het heilige als geheel is het uitgangspunt. Welnu, de eerste omschrijving die wij van het heilige kunnen geven is dat het een tegenstelling vormt met het profane.

Toegevoegd uit de Franse editie, *Le sacré et le profane*, vertaling Nelleke Fuchs

Mircea Eliade: *Het heilige en het profane*, Amsterdam 1977, vertaling Hans Andreus, Hilversum 1962 (*Het gewijde en het profane*)

De in Boekarest geboren Mircea Eliade (1907-1986) was godsdiensthistoricus en -filosoof, antropoloog en letterkundige. Zonder voorbehoud was hij één van de belangrijkste godsdienstwetenschappers van de twintigste eeuw.

- De tussen haakjes geplaatste cijfers verwijzen naar pagina's uit *Het heilige*.
- Abraham 141, [10, 11, 28, 30, 31]  
 Addison [50, 51]  
 Adeimantos [207-209, 211]  
 Ahura-mazda [196]  
 Allah [120, 145, 147]  
 Alles, Gregory D. 121, 167  
 Allport, Gordon W. 178, 184  
 Amos [175]  
 Aquilla [163]  
 Aquino, Thomas van 70  
 Aristoteles 70, [151-153]  
 Arndt, Johannes [167]  
 Arnold [167]  
 Athos 17  
 Atkinson, dr 134  
 Augustinus 28, 44, 81, 140, 163, [42, 151, 154, 181, 234]  
 Avila, Theresia 152  
 Baäl Sjem 139  
 Baaren, Theo van 11  
 Bach, J. S. [119]  
 Balla, Emil 20  
 Bartels, A. [49]  
 Barth, Karl 106  
 Beethoven [120]  
 Beidhawi [145]  
 Belzen, dr. J. A. van 184, 222  
 Bender, J. K. D. 150  
 Bergrede 87  
 Bergson [171]  
 Berkelbach van der Sprenkel, S.F.H.J. 97, 149  
 Besant, A. [171]  
 Bhagavad-Gîtâ 124, [53, 109, 167]  
 Bhakti 128  
 Bleeker, C. J. 104  
 Böhme, Jacob [74, 169, 170]  
 Bingen, Hildegard van [70]  
 Blake, William [50, 51]  
 Boeddha/boeddhisme 10, 87, 119, 137, [44, 45, 71, 75, 111, 112, 114, 241]  
 Boeke, Rudolph 211  
 Bostami, Bajesid [29]  
 Boutens, P. C. 164  
 Brahman [197]  
 Brand, Paul 4, 9, 144  
 Brede Kristensen, W. 164  
 Broederschappen [231]  
 Bruin, C. C. de 171, 172  
 Bruno, Giordano 60  
 Buber, Martin 104  
 Busoni, F. [90]  
 Butler, C. [30]  
 Calvijn, J. 107  
 Carnegie, Andrew 134  
 Chagiga [32]  
 Cherbury, Lord of 129, 130  
 Chrysostomus 112, [45, 134, 154, 162]  
 Christaller-Schubert [33]  
 Christendom [147, 156, 159, 167, 173, 213]  
 Christos(gedachte) 47, 50, 53  
 Christus 24, 25, 125, 174 [111, 230]

REGISTER

- Chuang-tse 59  
 Clugny, Bernard van [68]  
 Coleridge [18]  
 Dante [70]  
 Danzel, Th. W. 55  
 Darwin [171]  
 Daurella, Isabella [30]  
 Derrida, Jacques 177  
 Dickinson, Emily 11  
 Dilthey, Wilhelm 16, 186  
 Dionysius 140, 152, 154, [151]  
 Dippel, J. W. 9, 144, [VIII]  
 Dippel, Johann Konrad 150  
 Divinatie 128  
 Dodendienst [184]  
 Doerbecker, K. 19  
 Dostojewski 126  
 Dschelal [76]  
 Dungen, Wim van den 154  
 Durga [108]  
 Durkheim, E. 121  
 ECIW (ACIM) 41, 49, 174  
 Eckermann, E. [49, 223, 227]  
 Eckhart 26, 122, 123, 140, [27, 29, 31, 46, 169]  
 Elohim [122, 125, 129, 130, 133, 197]  
 Erasmus [35]  
 Erl, L. W. [157, 158, 162, 165]  
 Eriugena, Scotus 7,  
 Eschatologie 115  
 Exodus 69, [122, 124, 125, 157]  
 Eyck, P. N. 169  
 Eyth, Max [133]  
 Ezechiël [128]  
 Faust [141, 1, 79]  
 Feigel, F. 93  
 Fichte [36]  
 Fischer, Otto [115]  
 Foligno, Angela de 153  
 Forell, Birger 16, 75  
 Fox, George [231]  
 Freud(iaans) 64, 105, 187, 218, 219  
 Frick, H. 20, 21, 81  
 Fries, Jakob Friedrich 83, 221 [41, 217, 219]  
 al-Ghazâlî 81, [167]  
 Gellert [49, 50]  
 Genesis 40, 114  
 Genua, Catharina [74]  
 Gerhardt, Johann [171]  
 Gethsemané [139]  
 Geulincx, Arnout  
 Gizeh [113]  
 Glatzer, Nachum 165  
 Goethe 10, 143, 149, 160, 241 [36, 49, 78, 171, 223 e.v.]  
 Gotiek [115, 116]  
 Goodenough, E. R. 218, 219  
 Greith, C. [29]  
 Greshoff, Jan 172  
 Habakuk [117]  
 Hanslick, E [90]  
 Harms, Claus [104]  
 Harvey, John W. 241, [VII]  
 Hauer, J. W. [200]

REGISTER

- Hebreëën [138]  
 Hegel 94  
 Heiler, Friedrich 133  
 Henau, dr. E. A. O. M. 187  
 Hernhutters 33  
 Hervieu-Leger, Danièle 187  
 Heumakers, Arnold 139  
 Heyer, C. J. den 186  
 Ety Hillesum 186  
 Hitler, A 138, 139  
 Homerus [112]  
 Huizinga, Johan, 102  
 Islam 115, [147]  
 James, William [11, 12, 32]  
 Jahveh 76, [15, 25, 26, 49, 59, 96, 164]  
 Jaensch, Erich 54  
 Jaspers, Karl 102  
 Jesaja 32, 69, 83, [18, 91, 109, 119, 120, 126]  
 Jezus [122, 135, 233]  
 Job [15, 46, 129, 130, 132, 133, 160, 224]  
 Jodendom [147]  
 Johannes [26, 98, 149]  
 Johannes van het Kruis 150, [168]  
 Kalief [120]  
 Kant 77, 93, 94, 103, 105, [5, 110, 177, 178, 220]  
 Katholiek(en) [112, 155]  
 Kellendonk, Frans 4  
 Khan, Inayat 119, 133  
 Kierkegaard 138  
 Klein, Tim [30]  
 Kongfutse [124]  
 Korintiërs [104]  
 Kraemer, H. 95  
 Krevelen, L. van 72  
 Kuitert, H. M. 9, 86, 186  
 Kushner, rabbijn H. 182  
 Küssner, Karl 19, 140  
 Lactantius [35, 153, 154, 170]  
 Lagerkvist, Pär 90  
 Lang, Andrew [197]  
 Lange, Ernst [48, 67]  
 Laotse [118]  
 Leeuw, Gerardus van der [VIII], 7, 9, 20, 29, 31, 66, 70, 72, 129, 184  
 Leibnitz [141]  
 Levinas, E. 163  
 Levy-Bruhl, Lucien 102  
 Liturgie 105  
 Lodge, O 14  
 Luiz, Thomas [120]  
 Luther 79, 105, [16, 19, 35, 38, 46, 63, 110, 112, 134, 151 e.v., 205, 208]  
 Madras 73  
 Maimonides, Mozes [39]  
 Marret, R. R. [17]  
 Mattheüs [138]  
 Mattheszen, W. [113]  
 Mazda, Ahura, 79  
 McGrath, Alistair E. 105  
 Melek Eljon [58, 120]  
 Mendelssohn [120]  
 Mesnevi [145]  
 Ming [118]

REGISTER

- Miskotte, K. H. 32, 163  
 Mohammed 79, [111]  
 Morlanensis, Bernardus [69]  
 Mosès, Stéphanie 163  
 Moyaart, P. 175  
 Mozes 68, 89, [122, 126]  
 Nietzsche 93, 138  
 Nijhoff, Martinus 10  
 Nirwana 45  
 Noordenbos, Oene 7, 142  
 Nyssa, Gregorius van [67]
- Oepanisjaden 24  
 Ollendorf, Oscar [113]  
 Orion [131]  
 Orye, Godelieve 119  
 Otto, Rudolf [12, 17, 54, 70, 75, 92, 94, 107, 128, 150, 159]  
 Otto, Wilhelm 11
- Paracelsus [171]  
 Parker, Theodor [95]  
 Parmenides 135  
 Paulus 77, [67, 129, 140, 143, 146, 148, 162, 166]  
 Petrus [91, 233]  
 Piëtisme 125  
 Plato(nisme) 68, 94, [151-154]  
 Plejaden [131]  
 Plotinus 94, 135, [29, 30, 151, 205]  
 Poland, Lynn 119  
 Pordage, Joh. [170]  
 Poulain, A. F. 151
- Proclus [151]  
 Protestant(isme) 45, [173]  
 Pünjer [23]  
 PvdA 102
- Qadōsh / Qödèsh 32, 67, [52, 174]  
 Quakers 22, 23, 92  
 Quiëtisme 125
- Rafaël [108]  
 Rein/onrein [189]  
 Reupke, K. K. H. 11  
 Ritschl [25, 97, 149, 159]  
 Ritter, Gerhard 155  
 Ritter jr, P. H. 147  
 Robertson, F. W. [22]  
 Robertson Smith, W. 129  
 Roland Holst, Henriëtte 166  
 Romeinen [129, 161]  
 Rosen, G. [146]  
 Rosenzweig, Franz 163  
 Rumi [146]
- Sachs, M. [53]  
 Satan [170]  
 Schelling, Friedrich 62  
 Schilder, K. 91  
 Schiller [171, 195]  
 Schlamm, Leon 119  
 Schleiermacher 7, 30, 33, 38, 39, 41, 87, 101, 106, 184 [9-12, 22, 23, 25, 27, 71, 141, 143, 172, 217-223, 234]  
 Schmidt, P. W. [197]

REGISTER

- Schopenhauer [36, 90]  
 Schubart, Walter 96  
 Schweitzer, Albert 102  
 Scotus, Duns [156, 158]  
 Schreiner, O. [31]  
 Schucman, Helen 10, 170  
 Schutz, Roger 187  
 Sevenster, A. 163  
 Seyffardt, Willem 149  
 Shankara, Acharya [24, 84, 120, 121]  
 Sierksma, Fokke 95  
 Silezius, Angelus 135  
 Sirén, Osvald [115]  
 Socrates [207, 208, 211]  
 Söderblom, Nathan 29, 31, 64, 66, 71, 80, 129, [17, 125, 200]  
 Sofokles [78]  
 Spamer [30]  
 Spener [167]  
 Spinoza 94, [141]  
 Spoken [194, 195]  
 Sprookje [188]  
 Sri-Nivasa [70]  
 Suchtelen, Nico van 141  
 Suso, Heinrich von 29, [87, 106, 168, 180]  
 Suzuki [135]  
  
 Tao(ïsme) 57, [114, 115]  
 Tauler [166]  
 Teresa [49]  
 Tersteegen, Gerhard 125, [22, 30, 31, 37, 116, 117]  
 Thimotheüs 150  
 Tillich, Paul 155  
 Toverij [183]  
 Troeltsch, Ernst 64  
 Trouw, dagblad 95  
 Thurneysen, Eduard 104  
 Tweede Wereldoorlog 8  
 Tyrell [172]  
 Vedanta 58  
 Verenigde Naties 118  
 Vierkandt, Alfred [200]  
 Vignes, Cyrien [231]  
 Vivekananda, Swami 133  
 Vondel, Joost van den 7, 10, 43, 71, 83, 161, [53]  
 Vos, H. de 95  
 Vorster, D. A. 148  
 Vries, Theun de 139  
 Watts, Isaac [50]  
 Wellhausen [237]  
 Wette, De [218]  
 Wiener Kreiss 138  
 Wilhelm, R. [118]  
 Willems, Ad A. 33  
 Winternitz [109]  
 Woodbrokers, Vereniging 162  
 Woudenberg, R. van 29  
 Worringer [115, 116]  
 Wrede, William 14  
 Wundt [16]  
 Wünsch, Georg 17  
 Zarathustra, 79



Voor de derde druk van Rudolf Otto's *Het heilige* is gekozen voor een facsimile uitgave naar de eerste druk. De reden daarvoor is dat een nieuwe vertaling die de kwaliteit van de vertaling van Johannes Dippel zou moeten evenaren te duur is voor de relatief kleine oplage. De vertalerskwaliteiten en het inlevingsvermogen van ds. Jo Dippel staan niet ter discussie. De bemoeienis met het boek van Gerardus van der Leeuw, de nestor van de Nederlandse godsdienstwetenschap en internationaal erkend als een van de grootten in zijn vakgebied, zegt ook voldoende.

In het Van der Leeuw-archief in Groningen en ook niet elders is correspondentie te vinden die enige duidelijkheid zouden kunnen scheppen over de ontstaansgeschiedenis van de Nederlandse uitgave in 1928.

Door navraag en met hulp van drs. R. M. Dippel, Amsterdam, Zeeuws Archief, Middelburg en de Koninklijke Bibliotheek, Den Haag konden korte en niet volledige biografieën van vertaler Johannes W. Dippel en uitgever J. L. Willem Seyffardt worden samengesteld. Deze zijn opgenomen in de bundel *Een wijze uit het westen*, die u nu in handen heeft.

Waarom gekozen is voor een reproductie van de eerste druk en niet van de tweede, door dr. Oene Noordenbos herziene druk, heeft twee redenen.

Ten eerste is de typografische helderheid van de eerste druk groter dan die van de tweede druk, die 84 pagina's minder telt. Ten tweede zijn in de editie-Noordenbos een aantal citaten en aanvullingen die eerst in de tekst waren opgenomen, verplaatst naar het einde van het boek. Vermoedelijk was de bedoeling het boek leesbaarder te maken, maar het specifieke effect van wetenschappelijke tekst gemengd met literaire en religieuze fragmenten – het effect van een 'getijdenboek' – is door deze ingreep verloren gegaan.

In de tweede druk is de tekst van F. W. Robertson (*Het heilige*, eerste druk, pagina 23 e.v.) vertaald. Deze vertaling is als bijlage in

Een wijze uit het westen opgenomen (pagina 234 en verder).

In onze derde druk zijn – waar mogelijk – enige evidente zetfouten gecorrigeerd.

Omdat de letter die voor de eerste druk gebruikt is niet beschikbaar is voor hedendaagse zetsystemen zou de toevoeging, indien deze verantwoording in de derde druk zou zijn opgenomen, een ontsierend element vormen. Vandaar dat gekozen is voor plaatsing in deze uitgave.

Het is ook gedaan uit respect voor en als ode aan de anonieme typograaf/zetter die dit zeer lastig te zetten werk met relatief eenvoudige middelen tot een goed einde heeft weten te brengen.

De eerste druk is uitgebracht in een tijd dat iedereen met een zekere opleiding Duits kon lezen. Maar de uitgever heeft ongetwijfeld gelijk, 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. En het behoort tot die boeken, die nimmer genoeg kunnen worden gelezen. Aldus Gerardus van der Leeuw in zijn inleidend woord.

In onze tijd, een tijd van grote verschuivingen op levensbeschouwelijk terrein, kan het koepelbegrip van het heilige een verbindende rol spelen in het steeds bonter gekleurde spectrum van religieuze en levensbeschouwelijke stromingen en als tegenwicht voor de secularisatie en de mede daaruit voortkomende afbrokkende maatschappelijke cohesie.

Wij zijn dankbaar dat wij een nieuwe Nederlandse uitgave, bestemd voor wetenschappers, studenten, geïnteresseerden en met name hen die werkzaam zijn in pastoraat en geestelijke hulpverlening, mogen uitbrengen, want wij stemmen in met het woord van Van der Leeuw: ‘Het heilige is een aristocraat onder de boeken.’

De uitgever

UITGEVERIJ DE APPELBLOESEM PERS DANKT VOOR DE MEDEWERKING:

Uitgeverij Ambo, Baarn  
Uitgeverij Ankh-Hermes, Deventer  
Uitgeverij Anthos, Baarn  
Bert Bakker / Daamen, Den Haag  
Coöp. ver. De Bezige Bij, Amsterdam  
Uitgeverij Erven J. Bijleveld, Utrecht  
Uitgeverij Paul Brand, Hilversum  
W. L. & J. Brusse, Rotterdam  
Uitgeverij G. F. Callenbach, Baarn  
Uitgeverij Eburon, Delft  
De Gemeenschap, Bilthoven  
Van Gorcum & Comp. uitgevers, Assen  
Uitgeverij Ten Have, Baarn  
Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen  
Uitgeverij Lannoo, Baarn  
Lemniscaat, Rotterdam  
Van Loghum Slaterus' Uitgeversmaatschappij, Houten  
Uitgeverij Meinema, Zoetermeer  
Uitgeverij J. M. Meulenhoff, Amsterdam  
Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam  
Uitgeverij G. A. van Oorschot, Amsterdam  
Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam  
In de Pelikaan, Amsterdam  
Uitgeverij Ploegsma, Amsterdam  
Em. Querido's uitgeverij, Amsterdam  
Servire uitgevers, Utrecht  
Uitgeversmaatschappij Tirion, Baarn  
H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem  
Uitgeverij Vrij Geestesleven, Zeist  
Uitgeversmaatschappij Het Wereldvenster, Amsterdam  
Wolters-Noordhoff, Groningen

JOUW UITVERKOREN HUIS ligt aan de andere kant, achter de sluiert.  
Het is met zorg voor jou bereid en is nu klaar jou te ontvangen.

Je zult het met de ogen van je lichaam niet zien.

Maar jij hebt alles wat je nodig hebt.

Sinds het begin der tijden heeft jouw huis jou geroepen, en het is  
jou nooit helemaal gelukt niets te horen. Je hoorde wel, maar wist  
niet hoe of waar te kijken. En nu weet je dat.

In jou is de kennis aanwezig, klaar om te worden ontsluitend en  
bevrijd van alle schrik en angst die haar verborgen hield. Er is in de  
liefde geen angst. Het Paaslied is het blijde refrein dat Gods Zoon  
nooit gekruisigd werd.

Laten we dan samen onze ogen opslaan, niet in angst, maar in ver-  
trouwen.

En er zal in ons geen angst zijn, want in onze visie zullen er geen  
illusies zijn, alleen een pad naar de open poort van de Hemel, het  
huis, dat we in stilte delen en waar we in zachtmoedigheid en in  
vrede, als één tezamen leven.

Dr. Helen Schucman (ECIW T-20.II.8)

‘ECIW geniet terecht een speciale plaats binnen de literatuur van New Age.  
Het boek heeft de allure van een klassieke mystieke tekst en steekt kwalitatief  
zeer gunstig af tegen veel van wat er op de markt verschijnt.’

Dr. W. Hanegraaff, hoogleraar Geschiedenis van de hermetische filosofie en  
verwante stromingen aan de UVA

‘De kennismaking met ECIW was voor mij een herkenning van datgene wat ik  
wilde overbrengen als predikant, maar vooral ook in mijn persoonlijk leven  
wilde toepassen. ECIW is geschreven in een christelijke terminologie en getuigt  
van een diep psychologisch inzicht in de mens. Het is geen gemakkelijke weg,  
vooral in z’n uitnodiging het ego te onderzoeken en los te laten. Dat vraagt om  
verantwoordelijkheid voor iedere gedachte die we hebben, vooral als het gaat  
om pijn of een gevoel van afgescheiden te zijn van een groter geheel, of zoals  
Schucman zegt [in navolging van Gerardus van der Leeuw], van God.’

Ds. Ytje Poppinga, remonstrants predikant

IEDER BAKEN HEEFT ZIJN EIGEN TEKEN

T.S. Eliot: *Tradition and the individual talent* (1919)

Rudolf Otto: *Das Heilige* (1917)

RELIGIE HEEFT MET KUNST EVENVEEL VAN DOEN ALS SCHOONHEID MET HEILIGHEID, ALS HEERSEN MET DIENEN. Alles dus. Dit is niets nieuws. Religie en kunst, samen of afzonderlijk, elkan- der bevruchtend of eigen wegen gaand, zijn beide mogelijkheden het leven betekenis te geven, het leven te aanvaarden als verder reikend dan nut, als ruimte latend aan zin.

Ik hanteer het algemene begrip ‘religie’ ter onderscheiding van een bepaalde godsdienst en reserveer het begrip ‘kunst’ voor de communicatieve uitingen die van doen hebben met kunde. Ik stel in het centrum de mens die van nature is aangedaan of door overrompeling geraakt door een onbekende, omvattende aanwezigheid. Hiermee zoekt hij schroomvallig als de denker of zinnelijk als de mysticus verbinding. Hij is gegrepen, al begrijpt hij niet. Hij wil duiden, al weet hij niet wat. Hij wil vorm geven, al weet hij niet waaraan. In dezen reiken de religieuze mens en de kunstenaar elkaar de hand, zo zij niet dezelfde zijn.

De geleerde Rudolf Otto onderzoekt het irrationele in de idee van het goddelijke en ziet het heilige niet als zedelijk begrip maar als begrip sui generis, niet te definiëren. Meteen vraagt hij de lezer zich te bezinnen op hetgeen religieuze ontroering is. Kent hij die niet, dan hoeft hij niet verder te lezen. Want zo iemand zal veelal esthetica als genoeg van de zinnen en religie als functie van gemeenschappelijke driften en sociale waarden afdoen. Het heilige is het numineuze, het van Godswege werkende. Dit brengt een gevoel, een gewaarwording te weeg van een mysterium tremendum, een geheim dat alleen het verborgene, het gans andere benoemt. Dit mysterie is niet alleen tremendum (huiveringwek-

kend) maar ook fascinosum (betoverend). Huiveringwekkend door overweldiging en verhevenheid, een huiver die energie geeft en bevlogenheid. Betoverend door vervoering en aantrekkelijkheid, een betovering die tot roes voert en duizeling.

De dichter (Eliot) weet dat de artistieke emotie onpersoonlijk is. De kunstenaar geeft zich over, getroost zich opoffering, verwijlt in receptiviteit.

De geleerde (Otto) weet dat de religieuze aanraking verrassend is. De religieuze mens weet dat het mysterie doet huiveren, dat het een even dwingende als goddelijke wenking is, waardoor betovering zich voordoet. Gemeenschappelijk aan beider uiteenzettingen is dat het initiatief niet aan de zijde van de mens is. De mens wordt gewenkt. Hij wacht af. In ontvankelijkheid wordt hij overmeesterd. De profeet Jeremia zegt het zo: 'U hebt mij overtuigd, Heer en ik heb mij laten overtuigen. U bent te sterk voor mij geweest.'

In deze tijd van specialisatie en fragmentarisering lijkt het zinsverband zoek. Kunst, wetenschap, godsdienst sluiten elkaar niet in maar uit. Wie zijn nog op zoek naar een bezielde verband? Gemeenschappelijk aan deze drie verschijnselen van cultuur is de ordening. Kunst en wetenschap en godsdienst ordenen. Ordening is een dienstbare bezigheid. Zij dwingt tot bescheidenheid. Leidt elke ordening tot duiding? De wetenschappelijke is de meest begrensde, blijft gevangen in de beperkingen van de redelijkheid. De artistieke en religieuze zijn onbegrensd, maar in de onbeperktheid maatschappelijk niet te controleren.

Het meest krachtig komt de aantrekking van het mysterie tot uiting in de half of niet begrepen cultustaal, schrijft Otto in 1917. Zij is totaal anders, zoals het Latijn in de mis, het Sanskriet in de boeddhistische vieringen van China en Japan, de taal der goden in de offerrituelen van Homerus. Het numineuze in de kunst blijft indirect, weet Otto. Slechts twee middelen zijn in het Westen direct. Naar plaats de duisternis, naar tijd de stilte.

Gemeenlijk onderbreekt de mens het spreken om te zwijgen. Waarom spreekt hij niet vanuit het zwijgen? Zo geeft zwijgen plaats aan het spreken en niet spreken aan het zwijgen. Van de goden hebben de mensen het zwijgen geleerd, van de mensen het spreken. Aldus Plutarchus.

Spreken is van de tijd, zwijgen van de eeuwigheid. Laat de lippen slapen en de ziel ontwaakt. Sluit de ogen en de hemel opent zich. Stilte en rust geven vrede, tevredenheid, thuiszijn bij Hem die de stilte zelf genoemd mag worden. Zo neigt hij zich naar ons over en spreekt als Woord Zijn zwijgende woorden.

Antoine Bodar, priester en kunsthistoricus - 1994



Niets is gezegd voor het uitgedroomd werd in woorden  
en niets is waar wat alleen maar in woorden verschijnt.  
Les Murray

Beelden zijn het, tot niets in staat,  
onbeduidende dingen, lucht!  
Jesaja

Vaarwel, lieve lezers;  
probeer je leven niet te verdoen met haat en angst.  
Stendhal

Nada te turbe  
nada te espante  
todo se pasa,

Dios no se muda,  
la paciencia  
todo lo alcanza;

quien a Dios tiene  
nada le falta:  
sólo Dios basta.

Teresa van Avila

Laat niets je storen.  
Laat niets je schokken.  
Alles is eindig.

God wordt niet anders.  
Duldend geduld maakt  
Alles bereikbaar.

Wie God heeft, weet  
Niets ontoereikend:  
God alleen waarborgt.

vertaling Maria de Groot





