

Over het heilige bij Rudolf Otto

G.J.E. Rutten

I

In zijn boek 'Das Heilige' ontwikkelt Rudolf Otto zijn specifieke conceptie van 'het heilige'. Otto beweert zonder nadere toelichting dat de categorie van het heilige alléén betekenis heeft binnen een strikt religieuze context: 'Iets als 'heilig' kennen en erkennen is in de eerste plaats een bijzondere waarderingswijze, die als zodanig alleen voorkomt op religieus gebied' (H15). De vraag of er ook een seculiere notie van het concept 'heilig' voorstelbaar is komt in Otto's boek niet aan de orde. Otto's notie van 'het heilige' is dus gefundeerd op het dogmatische uitgangspunt dat het heilige essentieel en onlosmakelijk verbonden is met het religieuze. We dienen ons echter, wellicht in tegenstelling tot Otto zelf, te realiseren dat er misschien ook niet-religieuze concepties van 'het heilige' denkbaar zijn.

Daarnaast bedient Otto zich in zijn boek afwisselend van wijsgerige, godsdienstwetenschappelijke en theologische overwegingen om tot zijn duiding van 'het heilige' te komen. De lezer moet zich daarom bij iedere uiteenzetting steeds opnieuw afvragen of in de desbetreffende uiteenzetting sprake is van filosofische, religiewetenschappelijke of juist theologische uitspraken. Dit maakt Otto's boek vanuit wetenschappelijk-methodologisch gezichtspunt niet altijd even eenvoudig. De lezer moet bekend zijn met het gangbare vakwetenschappelijke onderscheid tussen wijsgerige, godsdienstwetenschappelijke en theologische uitspraken om de door Otto gegeven uiteenzettingen op waarde te kunnen schatten.

In dit artikel zal 'Das Heilige' vanuit een strikt filosofische invalshoek besproken worden. Deze invalshoek wordt gerechtvaardigd door het feit dat Otto zelf in zijn boek grotendeels een specifiek wijsgerige aanpak hanteert om zijn conceptie van het heilige te ontwikkelen en te grondvesten. Zijn filosofische aanpak bestaat vooral uit een fenomenologische analyse van de religieuze ervaring in combinatie met een beroep op de transcendentale filosofie van Kant. In de volgende zes hoofdstukken zullen wij Otto's conceptie van de categorie van het heilige dan ook nader uiteenzetten door het door hemzelf gevolgde wijsgerige pad op de voet te volgen. Daarna zal worden ingegaan op de vraag in hoeverre de door Otto ontwikkelde duiding van het heilige beschouwd kan worden als een filosofisch adequate conceptie. Zo moet de door Otto gegeven conceptie van het heilige bijvoorbeeld consistent zijn, niet op teveel onbewezen postulaten berusten en liefst niet op gespannen voet staan met onze prima facie intuïties. Ook moet aannemelijk gemaakt zijn dat het heilige inderdaad een eigensoortige categorie is die niet zomaar gereduceerd kan worden tot verwante esthetische of ethische categorieën en daarom inderdaad een aparte behandeling verdient. Gezien de nadruk op een wijsgerige evaluatie van Otto's boek zullen de godsdienstpsychologische, godsdiensthistorische, godsdienstvergelijkende en theologische gedeelten van 'Das Heilige' hieronder veel minder nadrukkelijk aan de orde komen.

II

Geheel in lijn met zijn hierboven genoemde dogmatische uitgangspunt kiest Otto direct in het eerste hoofdstuk van zijn boek het theïstische godsídee als vertrekpunt. Dit ídee bestaat ondermeer uit een aantal rationale predikaten ofwel begripsmatig denkbare bepalingen van de godheid. Voorbeelden van rationale predikaten zijn bijvoorbeeld benamingen als 'perfect' of 'goed'. Volgens Otto vallen zelfs alle louter ethische, morele ofwel zedelijke aanduidingen onder het bereik van het begripsmatig denkbare en dus rationale. Rationale predikaten putten echter het wezen van de godheid volstrekt niet uit. Het godsídee is namelijk deels ook irrationeel. Het irrationele staat bij Otto voor dat wat voor ons onmogelijk begripsmatig denkbaar is en dus principieel buiten het bereik van ons denkvermogen valt.

Miskennis van het irrationele in het godsídee leidt volgens Otto tot eenzijdige rationalisering van de godheid waardoor religieuze oppervlakkigheid enorm sterk in de hand wordt gewerkt en 'de ogen

worden gesloten voor het geheel eigene van het religieus beleven' (H13). Diep religieus besef vereist dan ook de herkenning van zowel de rationele als de irrationele momenten in het godsidee en van hun onderlinge verhoudingen. De toegang tot het irrationele in de godsidee wordt volgens Otto verkregen door ons gevoelsleven. Wij dienen ons aandachtig te bezinnen op de specifieke gevoelsinhouden van onze religieuze ervaringen ofwel op het bijzondere gevoelsgehalte van onze religieuze beleving.

Het heilige wordt door Otto vervolgens geïdentificeerd met het godsidee. Het heilige betreft anders gezegd het geheel van alle rationele en irrationele momenten in het godsidee (H15). Otto wil vooral het irrationele van het heilige zo goed mogelijk vastleggen. Voor dit irrationele bestanddeel waar het hem in 'Das Heilige' in het bijzonder om gaat introduceert hij de aanduiding 'het numineuze' (H16). Het numineuze betreft dus het heilige minus al haar rationele (en dus bijvoorbeeld al haar zedelijke) momenten (H15). Het numineuze valt zo volledig buiten het bereik van ons begripsmatige denken en is daarom niet mededeelbaar. Er kan van haar geen enkele begripsmatige definitie gegeven worden. Otto stelt: 'Zij is slechts aanwijsbaar. Je kan er bij de toehoorder alleen begrip voor kweken door te proberen hem met behulp van een uitvoerige bespreking zover te brengen dat de categorie in zijn eigen gemoedsleven in beweging komt, ontspringt en hem daardoor bewust wordt.' (H17). Het numineuze betreft dus een specifieke gevoelsinhoud. De numineuze gemoedsstemming is bovendien altijd intensieel ofwel steeds betrokken op een object. Het numineuze moet immers onvermijdelijk betrokken zijn op het werkelijke of vermeende object van het godsidee zelf. Daarom geldt het numineuze ook als een bijzondere waarderingswijze. Het object waarop de numineuze gevoelsinhoud betrekking heeft wordt gewaardeerd als numineus object. Otto stelt dan ook: 'Ik [...] spreek dus van een [...] numineuze [...] waarderingscategorie [...] die telkens daar intreedt, waar een object voor numineus wordt gehouden.' (H16). Het numineuze gevoel is bovendien geheel oorspronkelijk omdat het onmogelijk is om haar tot één of meerdere andersoortige gevoelsstemmingen te herleiden (H16).

III

Het is het numineuze waarnaar Otto in zijn boek vooral op zoek is. Hij stelt zich echter niet tevreden met de loutere erkenning van het irrationele in de idee van het goddelijke. Otto wil het numineuze juist 'vangen' door haar verschillende momenten te bepalen en deze zo goed mogelijk vast te leggen. Hiertoe onderneemt Otto een uitgebreide fenomenologische analyse van de religieuze ervaring. In de religieuze gevoelsbeleving kunnen de momenten van het numineuze immers aangetroffen worden. Zo stelt hij: "Het [numineuze] kan alleen maar langs een omweg aangegeven worden, door zelfbezinning en een verwijzing naar de specifieke toon en het gehalte van de gevoelsreactie zelf, die bepaalde innerlijke ervaringen te voorschijn roept en die men in zichzelf moet beleven" (H20). En even later zegt hij: 'Wij gaan het na, door het ons in te leven, mee te voelen en na te voelen bij anderen' (H22).

Het numineuze onttrekt zich als het irrationele weliswaar niet aan ons gevoelsleven, maar wel aan ons verstandelijk begrijpen ofwel rationeel begripsvermogen: "Het [numineuze] kan alleen aangegeven worden door zijn bijzondere gevoelsreactie in het innerlijk leven, omdat het zelf immers irrationeel is, dat wil zeggen niet in begrippen kan worden uitgelegd" (H22). De vraag is dan echter hoe Otto de resultaten van zijn fenomenologische gevoelsanalyse epistemologisch wil duiden. Hierover zegt Otto ondermeer het volgende: "Deze [numineuze] stemming moeten wij nu proberen te omschrijven door verwante gevoelens ermee te vergelijken en te contrasteren, en haar door symbolische uitdrukkingen voelbaar te maken" (H22). Deze uitdrukkingen geven echter geen begripsmatige opheldering. Het zijn geen rationele begrippen, maar namen voor specifieke gevoelsreacties in ons gemoedsleven. Otto spreekt over ideogrammen of ook wel zuivere aanwijzingstekens. Ieder ideogram is een uitdrukking of naam voor een specifiek numineus gevoelsmoment van de religieuze ervaring (H32). Hierover zegt hij: "Deze uitdrukkingen als zodanig [zullen] het werkelijk bedoelde niet precies treffen, maar slechts in de richting ervan wijzen" (H95). Ook stelt Otto elders: "Louter door het notenschrift van de aanduidende ideogrammen is het [numineuze] – niet verklaarbaar, maar – aanwijsbaar" (H106). Ideogrammen zijn dus uitdrukkingssymbolen ofwel duidingstekens van specifieke gevoelsmomenten.

Zij verlenen slechts ‘analogische’ betekenis (H45). Elk ideogram is een aanwijzend begripsanalogon ofwel begripsgelijkenis dat wij echter nooit als verstandelijk begrip mogen opvatten ofwel rationeel begripsmatig mogen proberen te begrijpen (H32, H77). Een ideogram kan bovendien alleen worden ‘verstaan’ wanneer men de door het ideogram aangeduide gevoelsinhoud al eens in het eigen gemoed heeft ervaren (H109). Otto meent dat door het consequente gebruik van ideogrammen ofwel van zuivere symbolische uitdrukkingstekens zijn fenomenologische analyse niet vervalt in vrijblijvende subjectiviteit. Hij wil namelijk een terminologie voor het numineuze ontwikkelen die “ondanks de noodzaak gebruik te maken van symbolen daardoor toch niet vrijblijvend of onbepaald is” (H9). Veel later in zijn boek formuleert Otto het heel krachtig als volgt: “Tegelijk stelt het irrationele [...] ons voor een bepaalde taak: namelijk deze, ons niet alleen tevreden te stellen met de loutere constatering ervan, en nu voor het geliefhebber en het gedaas alle deuren wijd open te zetten, maar in dichtbijkomende ideogrammatistische aanduiding zijn momenten zo goed mogelijk vast te leggen en op deze wijze, wat in de deinende verschijning van het gevoel zweefde, te bevestigen met blijvende ‘tekens’, om zo tot eenduidigheid en algemene geldigheid van de uiteenzetting te komen en een ‘gezonde leer’ te ontwikkelen die een stevige structuur heeft en objectieve geldigheid betoogt, ook al werkt zij in plaats van met adequate begrippen uitsluitend met begripssymbolen” (H107). Het is interessant om op te merken hoezeer deze ‘programmatische uiteenzetting’ overeenkomt met de wijze waarop Kant in zijn derde kritiek smaak- ofwel schoonheidsoordelen duidt. Hierop kan hier niet worden ingegaan.

IV

Otto komt in zijn fenomenologische analyse van de religieuze ervaring tot de onderkenning van een groot aantal verschillende numineuze gevoelsmomenten die hij elk met een specifiek ideogram ofwel uitdrukkingssymbool aanduidt. Het eerste moment noemt Otto het ‘creatuurgevoel’. Dit gevoel lijkt enigszins op de gevoelens van afhankelijkheid en ontoereikendheid. Het creatuurgevoel is echter van een geheel eigensoortige, oorspronkelijke en daarom onherleidbare kwaliteit. Otto omschrijft het creatuurgevoel als “het gevoel een schepsel te zijn dat in zijn eigen niets verzinkt en vergaat tegenover datgene wat boven alle creatuur is” (H20). Het creatuurgevoel ontstaat volgens Otto als reactie ofwel reflex op het gevoel van een buiten onszelf gegeven numineus object. Dit gevoel van een objectief gegeven numineuze grootheid gaat dus aan het creatuurgevoel vooraf. Otto gaat echter niet nader in op de herkomst van dit aan het creatuurgevoel voorafgaande numineuze gevoelsmoment.

De volgende momenten betreffen allen dit buiten het subject gevoelde numineuze object. Zo wekt dit object bij ons een gevoel van ‘huiveringwekkende geheimenis’ op. Als ideogram voor dit eigenlijk uit twee verschillende momenten bestaande gevoel kiest hij de uitdrukking ‘mysterium tremendum’. Het moment van het tremendum (huiveringwekkende) heeft volgens Otto enige gelijkenis met gevoelens van ‘natuurlijke vrees’. Toch betreft het huiveringwekkende een geheel eigensoortige gevoelsreactie die kwalitatief duidelijk verschilt van gewone gevoelens van natuurlijke vrees (H24). Het tremendum is “een schrik vol innerlijke ontzetting, zoals nooit kan worden ingeboezemd door iets dat tot het geschapene behoort, al was het het dreigendste en machtigste” (H24). Otto spreekt ook wel over de ‘numineuze vrees’ en stelt dat deze historisch wordt voorafgegaan door de ‘demonische vrees’ die voor het eerst tot uiting komt in het gevoel voor het ‘enge’. Het ‘griezelige’ of ‘enge’ geldt zo als de ruwe beginvorm van de demonische vrees. Otto beweert zelfs dat dit gevoel voor het ‘griezelig enge’ het aanvangspunt is geweest van alle godsdiensthistorische ontwikkeling (H26). De demonische vrees dient net zoals het gevoel voor het ‘enge’ kwalitatief scherp onderscheiden te worden van de gewone natuurlijke vrees. De numineuze vrees verschilt op haar beurt sterk van de demonische vrees. Toch zijn er ook enkele duidelijke overeenkomsten. Het numineuze object behoudt in de numineuze vrees iets afschrikwekkends dat de ziel doet “sidderen en verstommen tot in haar verborgen grond” (H30).

Aan het moment van het tremendum voegt Otto vervolgens het moment van het overmachtige toe. Dit aanvullende moment van absolute overmacht noemt Otto majestas. Het tremendum kan daarom voller worden weergegeven als tremenda majestas ofwel huiveringwekkende overmacht (H34). Het eerder

besproken creatuurgevoel betreft volgens Otto vooral een reactie op de gevoelde absolute overmacht van het numineuze object. De gevoelens van teniet worden en in het niets verzinken zijn namelijk vooral een gevolg van gevoelens van onmacht tegenover de absolute overmacht van het numen (H35).

Het tremenda majestas sluit volgens Otto nog een derde moment in dat door hem wordt aangeduid als het energieke. Dit derde numineuze moment drukt Otto uit in levenslustige symbolische termen zoals drang, wil, kracht en beweging. Wij ervaren het numineus-energieke in de religieuze ervaring als rusteloos werkende, dringende, levende en bedwingende energie (H42). Dit energieke keert volgens Otto terug bij Fichte's absolute als "rusteloze dadendrang" en Schopenhauer's "demonische wil". Zij maken echter allebei een fout omdat "'natuurlijke' predikaten, die slechts als ideogrammen voor een *ineffabile* (wat onzegbaar is) gebruikt mogen worden, *reëel* op het irrationele worden overgedragen en dat symbolen van een gevoelsuitdrukking voor adequate begrippen en voor grondslagen van wetenschappelijke kennis worden gehouden" (H43). Het energieke is geen begrip maar een ideogram.

Het al genoemde moment van het mysterium wordt door Otto nader aangeduid als het verwonderlijke, het buitengewone en het bijzondere. Het mysterium heeft als gevoelsmoment dus overeenkomsten met het gevoel van het 'in het hart geraakt zijn' door iets buitengewoon bijzonders ofwel door iets verwonderlijks (H44). Precies daarom ligt het gevoelsmoment van het mysterium ook dicht bij het verbazingwekkende. Het mysterium lijkt op het gevoel van het 'met stomheid geslagen zijn' ofwel op het 'het starre verbazen' (H45). In het verlengde hiervan komt het gevoelsmoment van het mysterium ook overeen met gevoelens als ontzet en onthutst zijn. Wel moeten we ons blijven realiseren dat het gevoel van het mysterium een geheel eigensoortige gevoelsreflex in ons gemoed is en daarom slechts op analogische wijze overeenstemt met gevoelens van verwondering, verbazing en ontzetting. Tevens wijst Otto erop dat het mysterium ook kan worden uitgedrukt met de naam geheimenis ofwel als iets dat voor ons is verborgen en verscholen (H45). Dit tweede spoor werkt hij echter niet verder uit. Otto geeft echter nog een derde duiding van het mysterium. Volgens Otto kan het mysterium namelijk ook uitgedrukt worden als het onbegrepen en onverklaarde (H46). De eerder genoemde gevoelens van verwondering, verbazing en ontzetting lijken inderdaad precies daar op te treden waar wij met iets onbegrijpelijk en onverklaarbaar geconfronteerd worden. Als alternatief ideogram voor het moment van het mysterium kiest Otto uiteindelijk voor het 'gans andere'. In dit ideogram lijken de elementen van verwondering, verbazing, ontzetting, het onbegrepen, het onverklaarde en zelfs ook dat van de geheimenis ofwel van het verborgene inderdaad allemaal tegelijkertijd door te klinken en te beleven.

Het onbegrepen en het onverklaarde van het mysterium moet niet verkeerd verstaan worden. Het is namelijk niet voldoende om te zeggen dat het mysterieuze voor ons principieel onbegrijpelijk en onverklaarbaar is. Het is eerder zo dat 'het mysterieuze zonder meer volstrekt anders is ofwel naar haar wezen volstrekt incommensurabel is aan ons wezen' (H48). We moeten het numineuze object uitgaande van het moment van het mysterium in laatste instantie dus duiden als "het volkomen en wezenlijk andere, hetgeen contrasteert met alles, wat is en kan worden gedacht". Zo stuiten we op aanvullende uitdrukkingen voor het numen als het 'bovennatuurlijke', het 'bovenwereldse' of zelfs het 'zich aan gene zijde van en boven alle zijn bevindende' (H50). Het 'gans andere' is daarom nader aangeduidbaar als het geheel onbegrijpelijke dat zich volledig aan al ons begripen onttrekt omdat het al onze begripscategorieën volstrekt transcendeert. Het moment van het 'gans andere' is echter zelfs hiermee nog niet volledig aangeduid. Het gaat namelijk niet slechts 'alle verstand te boven' maar het schijnt ook 'tegen alle verstand in te gaan' ofwel hoogst 'paradoxaal' te zijn (H51). En zij kan zelfs nog meer zijn dan het louter paradoxale. Het 'gans andere' vertoont zich volgens Otto aan ons in haar 'allerhardste vorm' wanneer zij niet slechts als paradox de rede in nood brengt, maar wanneer het in zichzelf tegengesteld bepaald is en zich daarom als directe tegenstrijdigheid aan ons voordoet (H52).

V

Het eerder besproken moment van het tremenda majestas is vooral afwerend. Otto merkt echter op dat

het numineuze tegelijk iets is dat “op geheel eigen wijze *aantrekt*, verstrikt, *fascineert*, dat nu met het afwerende moment van het tremendum in een wonderlijke contrastharmonie staat” (H70). Het numen is dus niet alleen huiveringwekkend maar tegelijkertijd ook ‘lokkend’ en ‘betoverend’. Dit meeslepende moment van het numineuze duidt Otto aan als het fascinans. Het fascinans drukt zich uit als de drang om zich naar het numineuze object heen te willen wenden. Otto omschrijft het beeldend op de volgende wijze: “En naast de zinsverbijstering treedt nu de zinsvervoering, het meeslepende, wonderlijk verrukkende, het vaak genoeg te zwijmel en roes voortjagende, het dionysische van de werkingen van het *numen*. Wij willen het ‘fascinans’ noemen” (H70). We wezen er al op dat volgens Otto het religieuze gevoel zijn historische aanvang vindt in gevoelens van demonische vrees. Vanuit zo’n demonische vrees is volgens Otto echter geen overgang mogelijk naar het fascinans ofwel naar het gelukzaligheidsgevoel van het zich willen keren naar het numen. Zo stelt hij: “Uit [de demonische vrees] laat zich nooit verklaren, dat het numineuze wordt gezocht, begeerd, gewenst, en niet slechts gewenst om der wille van de natuurlijke bijstand en hulp [...] maar ook om zijnszelfs wille” (H72).

Het laatste numineuze moment dat Otto in zijn fenomenologische analyse van de religieuze ervaring onderkent wordt door hem het eerbiedwaardige genoemd. Als duidingsteken ofwel ideogram voor dit specifieke gevoelsmoment hanteert Otto de naam ‘augustum’. Otto komt het augustum op het spoor door zich wederom te bezinnen op het creatuurgevoel en te constateren dat dit gevoelsmoment niet volledig wordt uitgedrukt door de reeds door hem besproken gevoelens van verzinken en nietsworden tegenover de absolute overmacht (majestas) van het numen. Het creatuurgevoel omvat namelijk ook een door het subject gevoelde ‘depreciatie’ ofwel ‘minachting’ van zichzelf (H95). Het subject voelt een specifieke onwaardigheid in tegenwoordigheid van het numen. Volgens Otto heeft dit op zichzelf neerkijken van het subject “geen betrekking op zijn handelen, maar rechtstreeks op zijn bestaan als creatuur tegenover wat boven alle creatuur is” (H96). Het subject is creatuur en voelt zich precies daarom onwaardig tegenover het numineuze object. Dit aanvullende aspect van het creatuurgevoel is ook een directe reflexbeweging dat niet pas na bezinning op ons moreel handelen ontstaat. Het gaat gepaard met “het gevoel, dat de profane niet zonder meer tot het numen kan naderen” ofwel “dat men als alledaags wezen niet *waard* is, in de nabijheid van het heilige te staan, dat de eigen volkomen onwaardigheid het heilige zelf ‘verontreinigen’ zou” (H100). Otto onderkent dus de onwaarde van het subject tegenover de onovertrefbare waarde van het numineuze object. Als hoogste waarde verdient het numen onvergelijkbaar respect. Niet omdat zij ons in het gemoed treft met haar overweldigende overmacht “waartegenover niets anders op zijn plaats zou zijn dan schuwe blinde gehoorzaamheid”, maar precies omdat het numineuze object naar haar wezen eenvoudigweg ‘prijzenswaardig’ is. Het augustum drukt zich dus uit in ‘lofprijzing’ in plaats van in het slechts ‘stamelend erkennen van een absolute overmacht’ (H97). Het augustum betreft daarom géén ‘gedwongen buiging’ maar juist een ‘instemmende erkenning’. Otto onderscheidt het augustum op treffende wijze van het fascinans: “Het fascinans is dan aan het numen datgene, waardoor het *subjectieve*, namelijk heilzame waarde is voor *mij*. *Augustum* echter is het, in zoverre het *objectieve* te respecteren waarde is in *zichzelf*” (H98).

VI

De door Otto ondernomen fenomenologische analyse van de religieuze ervaring is zoals besproken voornamelijk bedoeld om greep te krijgen op de irrationele momenten in het godsidee. Otto wil het numineuze ofwel het irrationele bestanddeel van het heilige zo nauwkeurig mogelijk bepalen om zo de diepte die aan het heilige toekomt te waarborgen. Bovendien stelt hij: “Het is erom begonnen het irrationele niet te rationaliseren, wat onmogelijk is, maar het wel te vangen en in zijn momenten vast te leggen en daardoor zich tegen het ‘irrationisme’ van de dwepende willekeur met behulp van vaste ‘gezonde leerstellingen’ te weer te stellen” (H107). Zijn drijfveer is dan ook om de irrationele kern van het heilige in bescherming te nemen tegen zowel een eenzijdige en ontoelaatbare rationalisering als tegen ‘dwepende willekeur’. Toch negeert Otto in zijn analyse het rationele bestanddeel van het heilige niet. De rationele en irrationele momenten van het heilige hangen volgens hem namelijk hecht samen. Het irrationele bestanddeel van het heilige is innig en zelfs onlosmakelijk verbonden met het

rationele bestanddeel van het heilige. Een numineus gevoelsmoment kan daarom alléén werkelijk optreden wanneer het is doordrongen van één of meerdere rationele momenten van het heilige (H78). Een eenzijdige nadruk op het irrationele in het heilige leidt dan ook tot een vertekend en vertroebeld beeld van deze categorie. Het heilige is in haar volle betekenis volkomen doordrongen en verzadigd met rationele momenten (H170). De irrationele en rationele momenten van het heilige staan volgens Otto bovendien in een ‘gezonde en volkomen harmonie’ (H207). De innige en harmonieuze band tussen het irrationele en rationele bestanddeel in het heilige is volgens Otto van groot belang: “Dat in een religie de irrationele momenten steeds wakker en levend blijven, voorkomt dat zij rationeel wordt. Dat religie overvloedig met rationele momenten is verzadigd voorkomt dat ze in fanatisme of mysticisme verzinkt of daarin blijft steken” (H207). Hij lijkt hier zowel afstand van Kant (die religie vooral rationeel-ethisch benaderde) als Schleiermacher (die vooral aandacht had voor de gevoelskant van de religie) te nemen. Het wezen van religie bestaat bij Otto in de harmonie tussen gevoel en rede.

De verhouding tussen het rationele en het irrationele in het godsidee ofwel in het heilige wordt door Otto nader gekwalificeerd door gebruik te maken van de aan Kant ontleende term ‘schematisering’. Het is niet eenvoudig om te achterhalen wat Otto zelf precies onder deze term verstaat. Otto maakt in zijn boek allereerst een expliciet onderscheid tussen enerzijds ‘toevallige al dan niet langerdurende koppelingen van voorstellingen op basis van uiterlijke overeenkomstigheid’ en anderzijds ‘intrinsiek noodzakelijke en daarom blijvend duurzame verbindingen tussen voorstellingen volgens principes van innerlijke, essentiële en wezenlijke saamhorigheid’ (H90). Hierbij kunnen ‘voorstellingen’ zowel staan voor gevoelsinhouden als voor verstandsbegrippen. Een definitie van ‘schematisering’ die lijkt aan te sluiten bij de wijze waarop Otto deze term in zijn boek zelf bespreekt en gebruikt luidt nu als volgt: ‘Een geheel A van één of meerdere voorstellingen wordt geschematiseerd door een geheel B van één of meerdere voorstellingen dan en slechts dan als A en B op de tweede hierboven aangegeven wijze verbonden zijn en bovendien B een voor ons voorstellingsvermogen begripsmatig toegankelijk beeld ofwel figuur geeft van één of meerdere aspecten van A’. Wij noemen dan B een schema van A. De overeenstemming tussen categorie en schema is dus “geen uiterlijke, toevallige gelijkenis, maar wezenlijke saamhorigheid” (H91). Zo stelt Otto: “Echte schematisering onderscheidt zich van puur toevallige verbinding doordat ze niet bij stijgende en voortgaande ontwikkeling [...] weer uiteenvalt en wordt uitgedreven, maar aldoor vaster en zekerder wordt erkend” (H91). Volgens Otto wordt nu de irrationele kant van het heilige door de rationele kant van het heilige geschematiseerd. Het rationele bestanddeel van het heilige is dus een schema van het irrationele bestanddeel van het heilige (H91). Hetzelfde geldt voor de afzonderlijke momenten aan beide kanten. Ieder irrationeel moment van het heilige wordt geschematiseerd door overeenkomstige rationele momenten van het heilige (H206). De schematisering van het numineuze door het rationele bestanddeel van het heilige wordt door Otto ook wel omschreven als een rationalisering die zich in de godsdiensthistorische ontwikkeling voltrekt *aan* het numineuze (H172). Inderdaad kan géén sprake zijn van een rationalisering *van* het numineuze wanneer wij het rationele deel van het heilige opvatten als een echt schema van het numineuze. Een schema leidt immers niet tot de verdringing van hetgeen door haar geschematiseerd wordt. Schema’s verrijken eerder de door hen geschematiseerde categorie in plaats van dat ze deze opheffen. Niet voor niets spreekt Otto over een *doordringing* van de irrationele momenten van het religieuze gevoel met de rationele momenten van het heilige in plaats van over de *verdringing* van het numineuze (H170).

Otto noemt en bespreekt in zijn boek een aantal schema’s voor het numineuze zelf en voor de in zijn fenomenologische analyse van de religieuze ervaring vastgestelde momenten van het numineuze. Zo wordt het numineuze moment van het tremendum bijvoorbeeld geschematiseerd door ‘de goddelijke toorn’ of ‘boosheid’ en door “de rationeel-ethische momenten van de goddelijke gerechtigheid in vergelding en straf voor morele vergrijpen” (H32-33, H206). Het moment van de majestas heeft de ‘al-oorzakelijkheid’ en ‘al-voorwaardelijkheid’ als schema’s (H35). Met behulp van deze schema’s stellen we ons het numen begripsmatig voor als het object dat ‘causaal’ verantwoordelijk is voor de wereld en bovendien ook verantwoordelijk is voor de ‘instandhouding’ van de wereld (H35). Volgens

Otto wordt het fascinans geschematiseerd door rationele voorstellingen als ‘goedheid, erbarmen, liefde, mededogen, hulpvaardigheid, dankbaarheid, vertrouwen en genade’ (H18, H70, H206). Een schema voor het mysterium betreft de ‘absoluutheid’ van alle rationele predikaten van het numen. Zoals wij niet in staat zijn het mysterium te bevatten zijn wij op overeenkomstige wijze evenmin in staat om de rationele predikaten van het numen als ‘absolute’ predikaten te bevatten. Deze predikaten kunnen wij slechts vatten als ‘relatieve’ predikaten ofwel in termen van meer en minder (H207). Otto noemt nog een aantal andere bekende rationele schema’s van het mysterium. Zo wijst hij ondermeer op zielvoorstellingen, doorgesystematiseerde mythe, de zogenaamde *via negationis* ofwel de weg om door ontkenningen aanduidingen van de godheid te vinden en op de *via eminentiae* ofwel de weg om door de sterkste superlatieven aanduidingen van de godheid te vinden (H46-47). Als schema voor het numineuze moment van het energieke kan daarnaast het ‘voluntarisme’ gelden (H42). Verder geldt het ‘volmaakt ethisch-zedelijke’ ofwel het ‘volkomen moreel-goede’ als rationeel schema voor zowel de categorie van het numineuze zelf als voor het numineuze moment van het augustum (H202, H101).

VII

We hebben eerder besproken dat het numineuze bij Otto in de eerste plaats geldt als een bijzondere waarderingscategorie van de mens. In en door onze numineuze gevoelsinhouden waarderen wij het numen ofwel het object waarop deze gevoelens intrinsiek betrekking hebben. De vraag is nu echter of deze waarderingscategorien ook als kennis beschouwd kunnen worden. Is het anders gezegd geoorloofd om de door Otto in zijn fenomenologische analyse onderkende numineuze gevoelsmomenten te beschouwen als cognitieve toestanden? In ‘Das Heilige’ speelt deze kennistheoretische vraag een belangrijke rol.

Otto beantwoordt deze vraag vanuit een nadere analyse van de aard en herkomst van de numineuze gevoelsmomenten. Het numineuze gevoel betreft een volstrekt eigensoortige gemoedstemming van de menselijke geest (H29). De numineuze gemoedsstemming staat dus kwalitatief volledig op zichzelf. Zij kan dan ook niet herleid of gereduceerd worden tot één of meerdere andere natuurlijke gevoelens. Bovendien is het numineuze gevoel geheel ‘oorspronkelijk’. Zij ontstaat niet doordat één of meerdere andere natuurlijke gevoelens door plotselinge of geleidelijke verandering in haar overgaan (H88). Het numineuze gevoel is anders gezegd niet ‘afleidbaar’ ofwel niet ‘ontwikkelaar’ uit andere gevoelens (H89). Dit aspect van ‘oorspronkelijkheid’ geldt volgens Otto overigens voor al onze gevoelens. Zo stelt hij: “Een ‘overgaan’ van het gevoel zelf in een ander zou een echte ‘transsubstantie’ zijn, een psychische alchemie en goudmakerij” (H88). Wel is het volgens Otto mogelijk dat het numineuze gevoel wordt ‘opgewekt’ door andere op haar gelijkende natuurlijke gevoelens. Hiertoe beroept Otto zich op Hume’s psychologische associatiewet: “Het is een bekende grondwet van de psychologie, dat voorstellingen elkaar ‘aantrekken’ en dat de ene de andere opwekt en in het bewustzijn laat opkomen, wanneer de andere met haar overeenkomt. Voor gevoelens [...] geldt eveneens een geheel daarop gelijkende wet. Ook een gevoel kan een hierop lijkend gevoel mee laten trillen” (H87). Het opwekken van het numineuze gevoel door een ander overeenkomstig gevoel moet dus niet begrepen worden als een verandering van gevoelens. Het is niet zo dat het numineuze gevoel wordt opgewekt doordat een ander gevoel in haar overgaat. Zo stelt Otto: “Wat hier ‘overgaat’ is in beginsel niet het gevoel zelf. Niet *dit* verandert [...], maar *ik* ga over, namelijk van het ene gevoel naar een ander in de wisseling van mijn toestanden, door het graduele afnemen van het ene en het toenemen van het andere” (H88).

Het numineuze gevoel is dus kwalitatief volstrekt eigensoortig, onmogelijk reduceerbaar tot andere gevoelens en bovendien volstrekt oorspronkelijk ofwel niet door ontwikkeling uit andere gevoelens te verkrijgen. Zij kan daarom alléén worden opgewekt uit de menselijke geest zelf. Hieruit volgt dat de numineuze waarderingscategorie als eerste aanleg in de menselijke geest gegeven moet zijn en dus geldt als een volstrekt primaire zelfstandige belevingsfunctie van de menselijke geest. De numineuze waarderingswijze wordt zo door Otto dus uiteindelijk gefundeerd ofwel gegrondvest op een eerste oorspronkelijk gegeven ‘vermogen’ van onze menselijke geest. Otto’s boek bevat veel aanduidingen voor dit numineuze vermogen, zoals ‘sensus numinis’ (H37), ‘religieus geweten’ (H202), ‘inwendige

leraar', 'inwaards licht', 'goddelijke vonk' (H204), 'zielsgrond' (H78) en 'geest in het hart' (H110).

Het numineuze vermogen dat zich als primaire aanleg in de menselijke geest bevindt moet door prikkels gewekt ofwel wakker gemaakt worden om haar waarderende rol te kunnen vervullen (H176). Uitgaande van een Aristotelisch begrippenkader zouden we het numineuze vermogen dan ook kunnen omschrijven als een 'potentieel' vermogen van onze 'ziel' welke pas in werking treedt nadat het is 'geactualiseerd'. Zoals gezegd kan het numineuze gevoel uit onze menselijke geest opgewekt worden door één of meerdere andere op haar lijkende natuurlijke gevoelens. Dit is echter niet de enige manier waarop onze bron van numineuze gevoelsinhouden tevoorschijn gebracht kan worden. Ook bepaalde zintuiglijke indrukken kunnen het numineuze gevoel oproepen (H174). Deze zintuiglijke indrukken zijn in dat geval echter niet meer dan de prikkel ofwel de aanleiding om het numineuze gevoel in ons te doen ontwaken. Het numineuze gevoel ontspringt dus niet *uit*, maar *door* het gegevene (H174).

Otto doet nu een beroep op de kritische transcendentale filosofie van Kant om te betogen dat het door hem in de mens aangetroffen numineuze vermogen een a priori kenvermogen is. Zo beantwoordt hij de aan het begin van deze paragraaf gestelde kentheoretische vraag dus zondermeer bevestigend. Dat het bij het numineuze om zuivere a priori kennismomenten gaat wordt door Otto gemotiveerd door op te merken dat deze momenten op geen enkele wijze uit de zintuiglijke ervaring afgeleid kunnen worden. Net zoals in het geval van de Kantiaanse esthetische schoon- of smaakoorden voorzien wij in en door het numineuze gevoel een object van kwaliteiten die de zintuiglijke ervaring ons niet kan geven. De herkomst of bron van onze numineuze zinduidingen moet daarom wel in onszelf liggen. De zintuiglijke indrukken leveren ons deze zin van het betrokken object immers niet. Onze geest brengt de numineuze momenten dus geheel uit zichzelf voort. Van buiten komende zintuiglijke indrukken of innerlijke op het numineuze gevoel lijkende gevoelens vormen dan ook louter de aanleiding voor het wakker worden van het numineuze in ons. Zo stelt Otto: "Wij vinden in deze [numineuze] momenten overtuigingen en gevoelens [...], die naar hun soort verschillend zijn van alles, wat de gewone zintuiglijke waarneming ons kan geven. [...] En evenmin als ze zelf zintuiglijke waarnemingen zijn, zijn ze 'veranderingen' van deze. [...] Zo wijzen ze, net zoals de zuivere verstandsbegrippen van Kant en de ethische en esthetische ideeën en waarderings op een verborgen zelfstandige bron van voorstellings- en gevoelsformatie. Een bron die onafhankelijk van de zintuiglijke ervaring in het gemoed ligt, op een 'zuivere rede' in de diepste zin" (H174-175). En ook: "Deze ideëngrondslag [...] is een (gevoelsvolle) kennis 'a priori', voorzover zij niet door zintuiglijke waarneming verkregen wordt en zo niet verkregen kan worden en op niets van zintuiglijke waarneming doelt" (H178). Het numineuze vermogen dat zich in aanleg in onze geest bevindt is dus een geheel eigensoortige a priori kenniscategorie van ons kenvermogen. De numineuze momenten vormen immers 'gevoelsvolle' a priori kennis van het numen. Het numineuze vermogen is er bovendien verantwoordelijk voor dat de mens a priori op het numen is 'ingesteld' en zo "spontaan tot een vermoeden en zoeken komt, tot een onrustig tasten en smachtend verlangen [...] die pas tot rust komt, wanneer zij over zichzelf tot helderheid is gekomen en haar doel heeft bereikt" (H177). We zien hier een a priori doelgerichtheid.

Overigens stelt Otto nadrukkelijk dat ook het rationele bestanddeel van het heilige geldt als a priori kenniscategorie van ons kenvermogen. De rationele momenten in het godsdeed zijn namelijk evenmin uit de zintuiglijke waarneming af te leiden. Ook de rationele momenten van het godsdeed zijn immers "onafhankelijk van alle waarneming in zuivere rede van de geest zelf geheel oorspronkelijk in aanleg aanwezig" (H173). Volgens Otto zijn dus zowel de rationele als de irrationele momenten van de samengestelde categorie 'heilig' momenten a priori. Daarnaast meent Otto dat alle schematiseringen ofwel alle innerlijk noodzakelijke verbindingen tussen de rationele en irrationele momenten van het heilige gelden als zuivere a priori kennis (H201). Het argument dat Otto hiervoor geeft wijkt af van de argumentatie die hij geeft voor het a priori zijn van de numineuze en rationele momenten van het heilige. Hij stelt namelijk dat wij de innerlijke noodzakelijkheid van de schematische verbindingen tussen de numineuze en rationele momenten van het heilige evident ofwel glashelder vinden. Zodra

een bepaald schema helder wordt uitgesproken zien wij haar juistheid onmiddellijk in. Wij zijn direct overtuigd en verlangen daarom géén enkele nadere onderbouwing of verdere fundering meer (H202). Zo beweert Otto: “Waar eenmaal de ideeën van de eenheid en de goedheid van het goddelijke zijn uitgesproken en begrepen, daar zetten zij zich dikwijls verbazend snel vast in het bewustzijn” (H205).

VIII

Hierboven is (de totstandkoming van) Otto’s conceptie van het heilige uiteengezet vanuit een strikt wijsgerig perspectief. Nu zal nader ingegaan worden op de vraag of zijn duiding van het heilige ook beschouwd kan worden als een filosofisch adequate conceptie. Zonder deze vraag direct ontkennend te beantwoorden zullen we wijzen op twee wijsgerig problematische aspecten van Otto’s conceptie.

Het eerste problematische aspect betreft Otto’s fundering van het numineuze gevoel zelf. In paragraaf IV zagen we dat volgens Otto het numineuze moment van het ‘creatuurgevoel’ ontstaat als reflex op het gevoel van een buiten onszelf gegeven numineus object. Dit gevoel van een objectief voorhanden numineuze grootheid duidt hij aan als ‘reëel objectgevoel’ (H31). Het reëel objectgevoel betreft het gevoel in het menselijke bewustzijn dat er buiten ons daadwerkelijk een numineus object voorhanden ofwel objectief gegeven is (H21). Zoals al in paragraaf IV opgemerkt is het reëel objectgevoel zelf ook een numineus gevoelsmoment. Zij gaat echter niet alléén aan het creatuurgevoel vooraf. Volgens Otto is het reëel objectgevoel überhaupt als eerste gegeven in onze numineuze gemoedsstemming. Otto meent dan ook dat het reëel objectgevoel ten grondslag ligt aan alle andere gevoelsmomenten van het numineuze. Alle overige in zijn fenomenologische analyse van de religieuze gevoelservaring onderkende numineuze gevoelsmomenten moeten bij Otto beschouwd worden als gevoelsreacties op een buiten ons als objectief aanwezig beleefd numineus object. Het numineuze gevoel is bij Otto dan ook maximaal intensioneel ofwel steeds in al haar gevoelsmomenten direct betrokken op het ‘numen’.

Nu vereist het ‘reëel objectgevoel’ als eerste fundamentele factor waarop de hele numineuze ervaring is gegrondvest zelf ook een solide fundering. Otto is zich hiervan in zijn boek zeer zeker bewust. Zijn oplossing bestaat uit de onderkenning van een aanvullend in ons aanwezig vermogen. Dit vermogen noemt hij het vermogen tot ‘divinatie’. Otto omschrijft dit divinatievermogen op de volgende wijze: “Het eventuele vermogen om het heilige in de uiterlijke gestalte *echt* te onderkennen en te herkennen, willen wij *divinatie* noemen” (H210). Dit divinatievermogen moet goed verstaan worden. Otto meent niet dat het numen zelf als numineus object aan ons verschijnt. Het heilige drukt zich daarentegen in onze wereld uitwendig uit door bijzondere verschijnselen en gebeurtenissen (H209). Door en in het vermogen van divinatie kunnen wij deze bijzondere fenomenen en voorvallen adequaat opmerken als uiterlijke uitdrukkingen van het heilige. Zo komen wij dan het numineuze object op het spoor waarop vervolgens ons numineuze gevoel zich volop kan richten om zo dit object met momenten nader vanuit zichzelf te bepalen. Wij worden dus het numen gewaar door specifieke in onze wereld optredende gebeurtenissen en verschijnselen te onderkennen als ‘tekens’ van een numineus object. Door divinatie stoten wij dus op een objectief buiten onszelf gegeven numineuze grootheid. Zonder dit vermogen tot divinatie zouden wij weliswaar genoemde voorvallen en fenomenen waarnemen, maar zouden wij onmogelijk in staat zijn deze ook als ‘tekens’ van het onmiddellijk en direct ingrijpen van het heilige in de verschijning op te vatten. Otto vergelijkt dit met het vermogen tot muzikaliteit: “Muziek wordt alleen door een muzikale mens begrepen, en alleen hij kan er een ‘indruk’ van krijgen” (H226). Of meer algemeen: “[B]ij elke bepaalde klasse van werkelijke indrukken behoort ook een bijzonder soort van congenialiteit [in ons] die aan het indrukmakende object verwant is” (H226). Voor muziek is dit muzikaliteit en voor het numen is dit het vermogen tot divinatie. De door ons divinatievermogen als echte ‘tekens’ van het numen aangemerkte verschijnselen mogen uiteraard niet verward worden met de in paragraaf VII besproken zintuiglijke indrukken die slechts ‘gelegenheidsoorzaken vormen voor het numineuze gevoel om uit zichzelf in beweging te komen’ (H209). Dergelijke indrukken kunnen als aanleiding of prikkel weliswaar het numineuze gevoel in ons opwekken, maar nooit funderen.

Een echte herkenning van het heilige in de verschijning verkrijgen wij volgens Otto dus alléén door de werking van ons divinatievermogen. Uitsluitend door divinatie komen wij het numen, waarvan wij aanvankelijk slechts een innerlijk idee hebben, daadwerkelijk op het spoor. Otto geeft een aantal verschillende, deels aan Schleiermacher ontleende, voorbeelden van gebeurtenissen en verschijnselen die wij dankzij ons divinatievermogen als echte ‘tekens’ van een objectief buiten onszelf bestaand numen kunnen herkennen. Zo verwijst Otto in zijn boek bijvoorbeeld naar ‘het grootse overzicht van de gehele samenhang van de wonderbaarlijke bijbelse geschiedenis’ (H221-H236), ‘de indrukken van het universum’ (H212), ‘een door het tijdelijke heen schijnende eeuwige realiteit’ (H213-H235), ‘een laatste geheimzinnige doelmatigheid van de wereld’ (H213) en het ‘levend woord’ (H110-H226).

Het probleem van Otto’s fundering van het ‘reëel objectgevoel’ is dat hij een beroep moet doen op een tweede aanvullend vermogen in de mens. Naast het numineuze vermogen bezit de mens blijkbaar ook over het vermogen tot divinatie. Door ons divinatievermogen ‘ontdekken’ wij het numen en door ons numineuze vermogen zijn wij in staat om ook bepaalde kennis van het numen te verkrijgen. Nu wordt het numineuze vermogen door Otto afgeleid uit een uitgebreide fenomenologische analyse van de religieuze ervaring. Het divinatievermogen lijkt daarentegen, ondanks Otto’s uitvoerige bespreking en de verschillende door hem gegeven voorbeelden, op een onvoldoende beargumenteerde hypothese om het ‘reëel objectgevoel’ van een fundering te kunnen voorzien. Zijn betoog maakt het bestaan van een divinatievermogen in onze menselijke geest namelijk niet voldoende aannemelijk. In elk geval kan Otto nu niet (zoals hij eerder deed voor zijn afleiding van het numineuze vermogen) een beroep doen op bepaalde, voor iedereen herkenbare, in onze geest aanwezige gevoelsinhouden. Otto’s fundering van het reëel objectgevoel en daarmee van zijn hele conceptie van het heilige lijkt dus niet meer te omvatten dan het zonder overtuigend argument poneren van een in aanleg in ieder van ons aanwezig vermogen tot divinatie. De volgende passage uit Nietzsche’s ‘Voorbij goed en kwaad’ lijkt daarom eveneens Otto’s conceptie van het heilige te treffen: “Hoe zijn synthetische oordelen a priori mogelijk? vroeg Kant zich af, -en wat antwoordde hij eigenlijk? *Krachtens een vermogen* [...] Men was dolblij met dit nieuwe vermogen, en de feestvreugde steeg ten top toen Kant er ook nog een moreel vermogen in de mens bij ontdekte [...]. Hierop volgden de wittebroodsweken van de Duitse filosofie; alle jonge theologen van het Tübinger seminarie gingen terstond het struikgewas in, op zoek naar ‘vermogens’. En wat vond men niet al – in die onschuldige, rijke, nog jeugdige dagen van de Duitse geest [...] toen men ‘vinden’ en ‘uitvinden’ nog niet uit elkaar kon houden! Vooral een vermogen tot het ‘bovenzinnelijke’ [...] Men had [echter] gedroomd: en wel in de allereerste plaats – de oude Kant. ‘*Krachtens een vermogen*’ – had hij gezegd, of althans bedoeld. Maar is dat dan – een antwoord? Een verklaring? Of eerder slechts een herhaling van de vraag? Waarom is opium ook weer zo slaapverwekkend? ‘*Krachtens een vermogen*’, de virtus dormitiva namelijk – antwoordt die dokter bij Molière [...] Maar dergelijke antwoorden horen in het blijspel thuis “ (hoofdstuk 1, paragraaf 11).

IX

Het tweede problematische aspect van Otto’s conceptie van het heilige betreft de verhouding tussen deze conceptie en de esthetische categorie van het verhevene. Otto meent dat zijn conceptie van het heilige niet gereduceerd kan worden tot de esthetische categorie van het verhevene ofwel sublieme. Het zou volgens hem dan ook een ernstige vergissing zijn wanneer men zijn conceptie van het heilige zou identificeren met de esthetische categorie van het sublieme. Zo stelt Otto: “Religieuze gevoelens zijn geen esthetische. Het verhevene behoort immers naast het ‘schone’ nog tot de esthetica, hoezeer het ook van het schone verschillend is” (H86). Otto geeft echter niet aan *waarom* zijn conceptie van het heilige niet reduceerbaar zou zijn tot de categorie van het sublieme. Hij slaagt er integendeel juist vooral in om allerlei belangrijke en opvallende overeenkomsten tussen het heilige en het sublieme te benoemen. Zo vinden we volgens Otto zowel in het heilige als in het sublieme een ‘contrastharmonie’ ofwel een combinatie van een aantrekkend en afstotend gevoelsmoment. In het geval van het heilige zijn dit het aantrekkende moment van het fascinans en het afstotende moment van het tremendum. Voor wat betreft de contrastharmonie in het sublieme doelt hij zonder dit te zeggen waarschijnlijk op

de gevoelsmomenten van lust en onlust in het mathematisch en dynamisch verhevene bij Kant. Ook is het mogelijk dat Otto hier eveneens denkt aan de gevoelsmomenten van enerzijds genot en anderzijds pijn en vrees in het naturalistische sublieme van Burke. Verder wijst Otto op het gegeven dat zowel het heilige als het sublieme deels uit rationele en deels uit irrationele momenten bestaat (H86). Otto is dan ook van mening dat het gevoel van het sublieme zich nauw aan dat van het heilige hecht (H87).

Hiermee houdt bij Otto de verhouding tussen het heilige en het sublieme echter niet op. Otto meent dat het verhevene een echt 'schema' is van het heilige (H91). De verbinding tussen het heilige en het sublieme is dus noodzakelijk in plaats van toevallig. Het sublieme is als 'schema' van het heilige met dit heilige 'innig en duurzaam' verbonden volgens 'principes van innerlijke, essentiële en wezenlijke saamhorigheid' (H91). De innerlijke verbinding tussen het heilige en het sublieme wordt dan ook in de 'voortgaande historische ontwikkeling van het religieuze gevoel aldoor vaster en zekerder erkend' (H91). De intrinsieke verwantschap en saamhorigheid tussen beide categorieën handhaaft zich zo 'als rechtmatig tot in de hoogste vormen van het religieuze gevoel' (H113). De verhouding tussen beiden gaat bij Otto dan ook véél verder dan die van een slechts uiterlijke ofwel 'analogische' overeenkomst.

Dit kan worden geïllustreerd door het feit dat de door Otto besproken indirecte uitdrukkingmiddelen van het numineuze in de kunst allemaal opgevat kunnen worden als uitdrukkingen van het sublieme. Zo is het vrij eenvoudig om uitgaande van Kant's mathematisch sublieme de piramiden in Egypte of de reusachtige rotsblokken in Stonehenge te begrijpen als uitdrukkingen van het verhevene. Volgens Kant's mathematisch sublieme laat ons voorstellingsvermogen het hier immers afweten omdat zij niet in staat is deze gegeven reusachtig grote objecten als één afgeronde aanschouwing te representeren. Dit gevoel van onbehagen wordt echter opgevolgd door een gevoel van lust zodra blijkt dat wij met onze rede ideeën toch grip kunnen krijgen op deze enorme omvangrijke objecten. Overigens noemde ook Burke 'grootheid van omvang' een volstrekt vanzelfsprekende oorzaak van het sublieme. Burke's naturalistische verklaring voor het feit dat zeer omvangrijke objecten een sublieme ervaring kunnen veroorzaken wijkt echter sterk af van de door Kant gegeven verklaring. Daarnaast geeft Otto zelf aan dat bijvoorbeeld het numineus-magische in de boeddhagestaten van de vroeg-Chinese kunst zich met het verhevene 'verbindt' (H117). Hetzelfde geldt voor de grote landschaps- en heiligenschilderingen van China in de klassieke tijden van de T'ang- en Sung-dynastie. Otto citeert namelijk instemmend Fischer die zegt dat "deze werken behoren tot het diepste en verhevenste, wat menselijke kunst ooit heeft voortgebracht" (H118). Bovendien zegt Otto over de gotiek: "Voor ons westerlingen zal als de meest numineuze kunst de gotiek voorkomen, en wel vooral om haar verhevenheid" (H118). Hoewel Otto meent dat de bijzondere indruk van de gotiek niet op haar verhevenheid alléén berust, wordt in zijn bespreking van de gotiek niet voldoende duidelijk waarom dit precies het geval zou moeten zijn.

Otto behandelt ook een aantal door hem genoemde directe voorstellingsmiddelen voor het numineuze in de kunst. De voorbeelden die hij geeft zijn echter eveneens allemaal als uitdrukkingmiddelen van het sublieme te begrijpen. Zo noemt Otto het *donkere* en het *zwijgen* (H119). Nu is Burke al uitvoerig ingegaan op de rol van het donkere als bron van de sublieme ervaring. Het donkere draagt volgens hem in hoge mate bij tot de gewaarwording van het sublieme. Ook het zwijgen wordt door Burke, maar ook door Longinus, beschouwd als mogelijk uitdrukkingmiddel voor het sublieme. Hetzelfde geldt voor de door Otto besproken voorbeelden van de *uitgestrekte leegte* (H120) en de *nauwelijks hoorbare fluistertoon* (H122). Burke heeft namelijk laten zien dat ook deze voorbeelden beschouwd kunnen worden als uitdrukkingmiddelen van het sublieme. In het geval van Otto's voorbeeld van de 'uitgestrekt leegte' kan overigens ook een beroep gedaan worden op Kant's mathematisch sublieme.

Al met al vinden we bij Otto dus een innige intrinsieke verwantschap tussen de categorieën van het heilige en het sublieme. Ondanks de door hem aangegeven essentiële en wezenlijke saamhorigheid tussen beide categorieën is hij zoals gezegd van mening dat het heilige moet worden opgevat als een volstrekt eigensoortige categorie die onmogelijk reduceerbaar is tot de esthetische categorie van het

sublieme. Dit standpunt is niet alléén problematisch vanwege de door Otto zelf benadrukte innerlijke verbondenheid van het heilige met het sublieme (een verbondenheid die nu immers niet langer kan worden begrepen als die van rationele met irrationele momenten omdat namelijk zowel het heilige als het sublieme rationele én irrationele momenten omvatten), maar ook (en vooral) omdat Otto nergens in zijn boek een overtuigend argument geeft voor de door hem veronderstelde onreduceerbaarheid van het heilige tot de esthetische categorie van het sublieme. Nu zou tegengeworpen kunnen worden dat géén van de bekende concepties van het sublieme alle door Otto in zijn fenomenologische analyse onderkende numineuze gevoelsmomenten bevat. Zo ontbreekt het gevoelsmoment van het augustum bijvoorbeeld in de door Burke en Lyotard ontwikkelde concepties van de sublieme gewaarwording. Het moment van het creatuurgevoel ontbreekt daarnaast ondermeer in de door Longinus en Kant gegeven duidingen van de sublieme ervaring. Dit zou er dan op wijzen dat Otto's conceptie van het heilige inderdaad op zichzelf staat en dus niet tot de esthetische categorie van het sublieme herleid kan worden. Deze tegenwerping is echter niet adequaat omdat uit het feit dat Otto's conceptie van het heilige niet gereduceerd kan worden tot één van de *bestaande* concepties van het sublieme *niet volgt* dat zij niet geldt als een *aanvullende* conceptie van het sublieme *bovenop* de overige genoemde al bestaande duidingen van het esthetisch verhevene. Een andere tegenwerping zou een verwijzing naar Otto's divinatievermogen kunnen zijn. Otto's conceptie van het heilige is hierop immers gefundeerd en het kan toch moeilijk volgehouden worden dat dit divinatievermogen binnen het bereik van het esthetische valt. Dit zou er dan alsnog op wijzen dat Otto's conceptie van het heilige eigensoortig is en niet tot de esthetische categorie van het sublieme herleid kan worden. We hebben eerder echter al opgemerkt dat dit divinatievermogen een ongegronde hypothese betreft. Deze tweede tegenwerping is dus ook niet adequaat. Otto lijkt dus inderdaad onvoldoende afstand tot het esthetische te scheppen.

X

Er is echter nog een derde mogelijke tegenwerping tegen deze conclusie denkbaar waarop hier tot slot ingegaan zal worden. Zoals besproken betreft Otto's hypothese van een in ons aanwezig vermogen tot divinatie géén overtuigende fundering van het numineuze moment van het 'reëel objectgevoel' ofwel het gevoel van een buiten onszelf objectief gegeven numineuze grootheid. Dat Otto's fundering van dit 'reëel objectgevoel' niet adequaat is impliceert echter niet dat dit specifieke gevoelsmoment niet langer deel zou mogen uitmaken van Otto's conceptie van het heilige. Het is immers niet op voorhand uitgesloten dat er geen alternatieve adequate funderingen van dit 'reëel objectgevoel' denkbaar zijn.

Nu zou beweerd kunnen worden dat het 'reëel objectgevoel' naar haar aard volstrekt buiten het bereik van het esthetische valt en daarom in geen enkele conceptie van het sublieme bevat kan zijn. Dit zou dan alsnog impliceren dat Otto's conceptie van het heilige (die immers het reëel objectgevoel omvat) niet tot de esthetische categorie van het sublieme herleid kan worden. Deze derde tegenwerping is echter ook niet steekhoudend. In het artikel 'Over het verhevene bij Longinus en haar verhouding tot alternatieve concepties van het sublieme' (R) wordt namelijk een bepaalde op Longinus teruggaande (en met passende momenten van Burke's, Kant's en Lyotard's sublieme verrijkte) conceptie van het sublieme uitgewerkt waarin weldegelijk een met het 'reëel objectgevoel' van Otto corresponderend moment voorkomt. De in het genoemde artikel uitgewerkte Longiniaanse conceptie van het sublieme is namelijk gebaseerd op een bepaalde metafysische kerntheorie. Volgens deze kerntheorie moet er een fundamenteel onderscheid worden gemaakt tussen enerzijds de werkelijkheid als de totaliteit van al dat is ofwel als het geheel van alle zijnden en anderzijds de zijnsgrond van de werkelijkheid. De relatie tussen de zijnsgrond en de werkelijkheid is er één van oorzakelijkheid. De zijnsgrond vormt de oorsprong van de werkelijkheid omdat zij in ontologische zin geldt als de eerste oorzaak van al dat is. De zijnsgrond kan precies daarom ook de *zijnsoorzaak* of zijnsorsprong van de werkelijkheid genoemd worden. De term 'zijnsoorzaak' heeft volgens deze metafysische kerntheorie dus een unieke referent. De erkenning van het gegeven zijn van één unieke zijnsoorzaak van de werkelijkheid vormt nu het met het 'reëel objectgevoel' van Otto corresponderend moment in het Longiniaanse sublieme.

De hierboven genoemde metafysische kerntheorie ligt ten grondslag aan het Longiniaanse sublieme omdat de referent van de sublieme ervaring bij het Longiniaanse sublieme precies deze zijnsoorzaak is. De Longiniaanse conceptie van het sublieme betreft namelijk ‘het ervaren van de nabijheid van de zijnsoorzaak’ (R3). Onze cognitieve en esthetische vermogens vullen elkaar zo aan. Rationeel gezien zijn wij gerechtvaardigd om uit te gaan van een unieke zijnsoorzaak van de werkelijkheid. De aard van de zijnsoorzaak blijft voor onze rede echter verborgen. De Longiniaanse sublieme ervaring levert echter een aanvullend perspectief. Door en in onze sublieme ervaringen kunnen wij namelijk iets van de onkenbare aard van de zijnsoorzaak ervaren. Toch behoudt in deze beweging het rationele weten het primaat. Het wordt immers pas vanuit de zuiver rationele vaststelling dat het epistemologisch gerechtvaardigd is om uit te gaan van een unieke buitentemporele zijnsoorzaak van de werkelijkheid mogelijk om onze sublieme ervaringen adequaat te karakteriseren als precies het ervaren van deze zijnsoorzaak. Zonder de eerdergenoemde rationele metafysische kerntheorie lijkt er geen zicht op een adequate karakterisering van onze sublieme ervaringen. Zonder de zijnsoorzaak als referent zouden wij voelend blind zijn. We zouden niet langer in staat zijn om onze sublieme ervaringen te verstaan.

De epistemologische rechtvaardiging van de aan het Longiniaanse sublieme ten grondslagliggende metafysische kerntheorie wordt in genoemd artikel overigens niet uitgewerkt. Deze rechtvaardiging vereist een ingrijpende epistemologische herbezinning op de aard van onze kennis. De metafysische kerntheorie kan namelijk alléén gerechtvaardigd worden door een omkering te bewerkstelligen in ons denken over epistemologische rechtvaardiging. Een omkering die neerkomt op het ontwikkelen van een ‘ruimere kennisleer’ dan de kennisleer van Kant. Het zou eveneens voor dit artikel te ver voeren om daar nader op in te gaan. Dat is echter ook niet nodig. Het is hier voldoende om te constateren dat het Longiniaanse sublieme een goed voorbeeld is van een wijsgerige conceptie van het sublieme die weldegelijk een soortgelijk constitutief moment bevat als Otto’s reëel objectgevoel. De tegenwerping dat Otto’s reëel objectgevoel naar haar eigen aard buiten iedere duiding van het sublieme valt is dus ongegrond zodat ook de derde tegenwerping als weerlegd kan worden beschouwd. Otto scheidt met zijn conceptie van het heilige dus inderdaad onvoldoende afstand tot de categorie van het sublieme.

We zien zo dat het equivalent van het ‘reëel objectgevoel’ in het Longiniaanse sublieme (ofwel de erkenning van het gegeven zijn van een unieke zijnsoorzaak van het zijnsgeheel) een volstrekt andere fundering krijgt dan het reëel objectgevoel in Otto’s conceptie van het heilige. Het gegeven zijn van een unieke zijnsoorzaak van de werkelijkheid wordt namelijk gefundeerd vanuit onze rede alleen. Het is zo onnodig om (zoals Otto) zonder echt overtuigend argument een additioneel vermogen (namelijk het vermogen tot divinatie) in de mens te introduceren. De rede levert ons immers al het inzicht dat er een unieke zijnsoorzaak van de werkelijkheid moet zijn die dan vervolgens als geschikte referent van de sublieme gevoelservaring kan optreden. Dat dit inzicht pas verkregen kan worden door vanuit een herbezinning op de aard van onze kennis tot een ruimere kennisleer te komen doet hieraan niets af.

Toch lijkt Otto ook zelf in zijn boek dicht bij deze mogelijkheid te komen wanneer hij zegt: “Voor de supranaturalistische theorie is de kwestie eenvoudig genoeg. Hier bestaat de divinatie, dat wil zeggen de erkenning van iets als een ‘teken’ in het feit dat men op een gebeuren stoot, dat niet gewoon, oftewel dat niet volgens natuurwetten kan worden verklaard. Omdat het nu toch plaats vindt, zonder een oorzaak niet kan gebeuren en toch geen natuurlijke oorzaak heeft, moet het, naar men beweert, een bovennatuurlijke oorzaak hebben, waarvan het een ‘teken’ is. Deze theorie [...] is echte theorie in solide begrippen, een streng en ook als streng bedoeld bewijs. Ze is massief rationeel. Hier wordt het *verstand* dat werkt met begrippen en bewijzen, als divinatievermogen aangesproken. Het bovenwereldlijke wordt *bewezen*, zo streng en strikt, zoals men ook wel in andere gevallen uit bepaalde gegevens een logische conclusie trekt” (H211). Dit spoor verwerpt hij echter totaal (H211), wellicht *mede* omdat hij de mogelijkheid van een ruimere kennisleer dan die van Kant niet overwoog.

De in eerder genoemd artikel ontwikkelde Longiniaanse conceptie van het sublieme kent overigens

Otto's gevoelsmoment van het tremendum ofwel 'het huiveringwekkende' niet. We kunnen Otto's conceptie van het heilige dan ook niet zomaar identificeren met het Longiniaanse sublieme. Toch valt op dat ook bij Otto (ondanks zijn herhaaldelijke claim dat de religieuze ervaring historisch aanvangt in de demonische vrees) het numineuze moment van het huiveringwekkende uiteindelijk geen echt noodzakelijk moment vormt van zijn conceptie van het heilige. Zo stelt Otto bijvoorbeeld: "De momenten van het tremendum en het mysterium zijn in zichzelf verschillend, en het moment van het mysterieuze in het numineuze kan sterker zijn dan het tremendum in de gevoelsbeleving, ja het kan zo sterk op de voorgrond staan, dat het andere hiernaast bijna verdwijnt. Het ene kan eventueel het gemoedsleven ook geheel alleen voor zich in beslag nemen, zonder dat het andere meedoet" (H44). Deze uitspraak is iets waar wij ook intuïtief mee kunnen instemmen. Waarom zou het ervaren van de goddelijke grond immers met afschrikwekkende gevoelens van vrees en huiver gepaard moeten gaan?

Literatuurlijst

1. Otto, R., *Het heilige*, vertaald door J.W. Dippel, De Appelbloesem Pers - Abraxas, Amsterdam, 2002, oorspronkelijk verschenen als: *Das Heilige* bij Trewendt & Garnier, Breslau, 1917 [H]
2. Burke, E., *Een filosofisch onderzoek naar de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone*, vertaald en ingeleid door Wessel Krul, Historische uitgeverij, Groningen, 2004 [B]
3. Kant, I., *The Critique of Judgement*, translated by James Creed Meredith, philosophy.eserver.org
4. Longinus, *Het sublieme*, vertaald door Michiel op de Coul, ingeleid door C.M.J. Sicking, nawoord door Jeroen A.E. Bons, Historische uitgeverij, Groningen, 2000 [L]
5. Rutten, G.J.E., *Over het verhevene bij Longinus en haar verhouding tot alternatieve concepties van het sublieme*, Master Paper, Vrije Universiteit, Amsterdam, 2007 [R]