

GOD ALS 'DE WOLK VAN HET NIET WETEN'¹

Désiré Scheltens

“Zoals hel licht van de zon in het lichaam van de dampkring...geen beletsel vindt om door de dampkring heen te gaan...maar hem geheel vervult, zo meende ik ook, dat het lichaam, niet alleen van de æther en de dampkring en de zee, maar ook van de aarde u doorgang kon verlenen en dat het in al zijn delen, van de grootste tot de kleinste doordringbaar was voor het opnemen van uw tegenwoordigheid... Dat was mijn vage voorstelling en anders kon ik niet denken”. Augustinus, *Belijdenissen* (vert. Wijdeveld, p.144).

“Wat heb ik derhalve lief, wanneer ik mijn God liefheb? (Ibid. p. 223).

“Geweldig groot is mijn God! Een weidse, onbegrensde ruimte is het.” (Ibid. p.226).

“Waar ik immers de waarheid vond, daar vond ik mijn God, de waarheid zelf die ik niet vergeten heb van het ogenblik dat ik haar heb leren kennen.” (Ibid. p.240).

De ‘God – is -dood’- beweging van de jaren zestig heeft tot gevolg gehad dat het traditionele denken over God in beweging is geraakt. Talrijk zijn de filosofische en theologische publicaties die eraan zijn gewijd en de vroomheidsliteratuur heeft niet nagelaten zich over dezelfde problematiek te bezinnen. Er is een levendig bewustzijn ontstaan dat het traditionele denken over God aan vernieuwing toe is, aangezien het makkelijk tot negatie van God aanleiding gaf, zoals trouwens uit de ‘God-is-dood’-beweging al was gebleken. Toch kan men zich de vraag stellen of de meeste pogingen om het denken over God te vernieuwen niet gevangen blijven binnen de traditie die ze willen corrigeren. Wordt het traditionele denken over God niet heimelijk in stand gehouden, wanneer bijvoorbeeld vragen worden gesteld over de bewijsbaarheid of onbewijsbaarheid van het bestaan van God. Is de God, over wiens bestaan men dan spreekt, niet de God van de traditie? Blijven God en mens dan niet tegenover elkaar staan als de ene substantie tegenover de andere? Is dat geen onaanvaardbaar dualisme? Kan een dergelijke God tegenover de wereld staan en toch oneindig zijn?

Hegel had een heel ander idee van God. Hij was trouwens van mening dat de fout van heel het traditionele spreken over God erin bestond God te zien als een substantie en de relatie tussen God en wereld dualistisch op te vatten. De bewijsvoering van Gods bestaan werd in de traditie dan ook gezien als een overgang van de wereld naar God. De syllogistische structuur van het godsbewijs was daarvan het gevolg. Bij Spinoza was er van dualisme geen sprake, maar zijn monisme was, volgens Hegel, eveneens het onvermijdelijke gevolg van het feit

dat hij God dacht als een substantie. Zijn filosofie zou daarom beter als een 'System der Substantialität', dan als een 'System des Pantheismus' kunnen genoemd worden. Wie aan het dualisme vasthoudt, maakt God, aldus Hegel, tot een levenloze abstractie.² Volgens hem moet God worden gezien als de actieve, universele geest die in de menselijke geest levendig aanwezig is. "De mens heeft slechts weet van God in zover God in de mens van zichzelf weet. Dit weten is het zelfbewustzijn van God en evenzeer een weten van God door de mens"³. God en wereld zijn daarom niet zonder meer identiek en evenmin zonder meer verschillend. Ze zijn eenheid en verschil tegelijk. Waar God wordt gedacht als substantie is dat onmogelijk: daar geldt eenheid of verschil; waar God wordt gedacht als geest, daar kunnen twee mensen delen in dezelfde geest en toch verschillend zijn.

De zienswijze van Hegel past moeilijk in het traditionele denken en gaf binnen de traditie dan ook haast geen aanleiding tot reflectie. Ze wordt ook nauwelijks betrokken bij het vernieuwde denken over God. Niettemin is het opvallend dat de mystici van dezelfde christelijke traditie veel dichter bij Hegel staan, dan bij hun eigen traditie. Dat is zonder meer het geval bij de onbekende Engelse mysticus die zijn werk over God de titel gaf: 'De wolk van het niet weten' en God eerder als een sfeer, een geestelijke wolk, dan als een substantie scheen te denken. Het geldt evenzeer voor de beroemde Duitse mysticus Eckehart, over wie niet alleen Hegel, maar ook Heidegger met grote waardering spreken. Hegel citeert Eckehart meer dan eens met instemming. Met name haalt hij van hem deze woorden aan die goed aansluiten bij het bovenstaande citaat: "Het oog waarmee God mij ziet, is het oog waarmee ik hem zie"⁴. Het denken over God is, volgens Hegel, wezenlijk met de menselijke geest verbonden. "Vragen wij: hoe komen wij... tot een weten van God? Dan is het antwoord al gegeven...precies omdat wij denkenden zijn"⁵. Zou deze weg niet aangewezen zijn om uit het dualistische denken over God van de traditie los te komen? We doen daarom een poging om God te vinden langs de weg die Hegel ons aanwijst: de weg van het denken. We blijven daarmee enigszins binnen de geest van het godsbewijs van Anselmus van Canterbury en beginnen daarom met de meest fundamentele vraag over ons denken: in welke horizon vertoeven wij als denkende mensen?

Onze horizon

In welke horizon leven wij, door welke sfeer worden wij omgeven? Op het graf van Kant staan de woorden van de twee dingen die hem, naar hij zei, het meest met ontzag vervulden: de sterrenhemel en de wet van het geweten. Wordt elke denkende mens niet omringd door een ongrijpbaar mysterie? Leggen het geweten, de kunst en het zoeken naar waarheid niet getuigenis af van het

mysterie dat ons omringt? Iemand die zeer gevoelig is voor muziek kan bij het beluisteren van grote muziek buiten zichzelf geraken, verrukt naar een onbepaalbaar elders dat hij onmogelijk kan duiden of vatten. De meeste mensen staan er niet bij stil, maar elke mens stoot op het mysterie als hij zich bezint op de wijde wereld die ons omringt. Het is het ongrijpbaar mysterie waarin we leven.

De wetenschap, ook alle wetenschappen samen, kunnen niet uitleggen wat dat mysterie betekent. Grote geleerden als Einstein beseften dat volkomen. Ook de filosofen van vroeger en nu waren en zijn daarvan overtuigd. Zelfs Thomas van Aquino was er zich op zijn beste momenten van bewust, dat wij ook over het laatste allesomvattende mysterie van God geen zinnig woord kunnen zeggen. Als we uitspreken 'Deus est', 'God bestaat', dan is ons spreken al niet correct en verwijzen we al naar een mysterieuze werkelijkheid, die in geen begrippen te vatten is. Zijn stelling dat wij enkel op analogische manier over God kunnen spreken, zegt niet, dat wij onze begrippen moeten uitzuiveren vooraleer ze op God toe te passen, maar eerder dat wij hoegenaamd geen begrippen hebben om over God te spreken. We moeten boven alle begrippen uitstijgen om over God te spreken.

Ik wil mij hier beperken tot Bonaventura en Jacques Derrida en dan nog enkel datgene uit hun denken vermelden wat in dit kader past. Wat Bonaventura betreft kunnen we niet beweren dat hij in zijn gehele oeuvre trouw blijft aan de visie die hier wordt uitgesproken. In één van zijn kleinere geschriften, dat veel meer dan zijn grote commentaren, de weergave is van zijn persoonlijk denken, treffen we een idee aan over de onbegrensde horizon, die alles wat we kennen of zelfs kunnen kennen, omvat. Dat geschrift draagt de titel 'Wegwijzer naar God', 'Itinerarium Mentis ad Deum'⁶. Die weg is echter niet de bekende traditionele weg, die gaat *per effectus ad causam*. Het is zelfs geen weg waarlangs we vanuit een beginpunt een eindpunt moeten bereiken. Het eindpunt is er al bij het begin. Bonaventura wijst er op dat de inhoud van onze kennis altijd eindig is. Het is ofwel een beperkte voorstelling, een begrip dat ook onvermijdelijk beperkt is, of een hele theorie die uiteraard over een begrensde gebied handelt. Nu wijst Bonaventura met zoveel andere filosofen er terecht op, dat een beperkte inhoud zich uiteraard aftekent tegenover een oneindige achtergrond: "Hoe kan het menselijk intellect weten dat dit een beperkt en onvolledig zijnde is, wanneer het geen kennis heeft van een zijnde dat geen enkele beperking heeft?"⁷ Dat betekent dat elke kennisinhoud ook altijd samen met het eindige object waarop hij rechtstreeks is gericht, min of meer bewust de oneindigheid van de mysterieuze achtergrond oproept. Onze kennis, zo zegt Bonaventura, geschiedt tegen een duistere achtergrond van ongekendheid, tegen 'de wolk van het niet weten', tegenover de duisternis zelf, die Bonaventura 'ipsa caligo'⁸ noemt. 'Caligo' is de term waarmee het pikdonker van de zwarte duisternis wordt aangeduid.

Kenmerkend voor Bonaventura is echter dat hij deze duistere achtergrond 'divinum' noemt en met God zelf vereenzelvigd.

Van Bonaventura naar Jacques Derrida is een enorme sprong. Hoe ver ze ook van elkaar verwijderd zijn, toch hebben ze wat het thema betreft dat ons hier aangaat, een wezenlijk punt gemeen. Een fundamenteel punt voor Derrida is immers dat we in al onze kennis, al onze begrippen, al onze wetenschappen, ook al onze godsdiensten, spreken over 'de' werkelijkheid. Wie zou over iets anders dan over - echte of gefantaseerde - werkelijkheid kunnen spreken? Maar wat die werkelijkheid, als de totaalhorizon van al ons kennen insluit, kunnen we nooit ten volle vatten of tot uitdrukking brengen. 'De' werkelijkheid blijft totaal ongrijpbaar. We kunnen onze kennis nóg zo ver uitbreiden, steeds meer en meer weten, nooit zullen we het mysterie van de volle werkelijkheid omvatten of erin doordringen. Er blijft altijd een duistere achtergrond van onwetendheid en mysterie. Derrida noemt die mysterieuze achtergrond met een heel eigen term: 'khora'. Hij schrijft daar over: "Wat ik khora noem, die absoluut universele plaats, is volstrekt onherleidbaar tot wat ik noem openbaring of mogelijkheid tot openbaarheid, geschiedenis, godsdienst, filosofie, Bijbel, Europa en zo verder"⁹. Of nog: "Ik noem khora de grondeloze grond van een 'daar is', 'het heeft plaats'..."¹⁰.

Is het mysterie waarop Bonaventura en Derrida wijzen trouwens niet de ervaring van elke mens die een ogenblik nadenkt? Wij kunnen dat mysterie waarin we altijd en onvermijdelijk leven wel door achteloosheid vergeten, eraan voorbijgaan door onverschilligheid of drukke bedrijvigheid, maar wanneer we even stil staan, dringt het zich onontwijkbaar en ongrijpbaar aan ons op. Zou dat niet de weg zijn die ons naar God kan leiden op een andere manier dan via de wereld als een effect dat een laatste oorzaak veronderstelt?

De horizon en de geest

Voor Bonaventura en ook voor Derrida is die mysterieuze achtergrond niet enkel duisternis, maar ook licht en wel niet *een* licht, maar *het* licht van de geest. Net zoals er bij Plato een zon is van onze geest die we niet in het gezicht kunnen kijken, maar die niettemin voor ons alles zichtbaar maakt, zo is ook de duistere horizon voor Bonaventura tegelijk het licht zonder hetwelk we niets kunnen zien, niets kunnen kennen, niets kunnen fantaseren of vermoeden. De duistere horizon is dan wel de 'duisternis zelf', maar is tegelijk de 'hoogste verlichting'¹¹, *het* licht zelf van de geest. Zonder dat licht, dat wij wel nooit op zichzelf kunnen waarnemen, zouden we helemaal niets kunnen ervaren of zien. Niettemin gaan we meestal aan dat licht voorbij. We zijn dus wezenlijk getekend door een verwonderlijke en 'vreemdsoortige blindheid'¹² waardoor we de bron van al ons kennen, die tegelijk het 'eerst gekende' is, nooit zelf kunnen waarnemen en er ook meestal geen acht op slaan. Het is daarom ook moeilijk uit te leggen wat die

duistere achtergrond betekent. Weinigen willen er zelfs in geloven, zegt Bonaventura¹³. Het is voor Bonaventura ook vanzelfsprekend dat de oneindige achtergrond geen loutere leegte kan zijn. Wat moeten we dan over dat licht nog verder denken?

Descartes wist ook van datzelfde licht, wist ook dat er geen enkel begrip bestond waarin het niet besloten lag en stelde zich de vraag of dat licht vanuit de mens zelf kon worden begrepen. Hij noemde het 'l'idée de l'infini' en zag daarin de stempel van God op de mens: 'De stempel van God op zijn werk'. Hij was van mening dat het oneindige licht niet zijn oorsprong kon hebben in de mens. De eindigheid van de mens kon namelijk niet de bron zijn van het oneindige. Het moest zijn oorsprong in God hebben. Bij die overweging rijst echter de vraag: hoe kan achter het oneindige nog iets worden gezocht? Kunnen we nog een stap verder zetten als we het oneindige hebben bereikt? Zouden we trouwens, met zulk een soort godsbewijs, waarin tot God wordt besloten als oorzaak van het oneindige licht, niet terugvallen in het dualisme van de traditie?

We hebben al vermeld dat Bonaventura de mysterieuze achtergrond 'divinum' noemt. Ook voor Derrida is de achtergrond die hij khora noemt niet de leegheid. Het is immers ook voor hem de bron van waarheid en ethiek. Hij ziet het oneindige, evenals Hegel, terecht als de voortstuwende motor van de politiek, van heel de mensheid en de onbekende kracht van het individuele geweten. Wat kan khora dan betekenen?

Bernhard Welte schreef in 1980 een boek *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit der religiösen Erfahrung*¹⁴ waarin hij bij de vraag komt die wij hier aanraken. Hij wijst erop dat de ervaring van het niets, aan de basis ligt van elke godsdienst. Die ervaring is echter, zo denkt hij terecht, dubbelzinnig, 'zweideutig'. Ze zou kunnen geduid worden als de ervaring van het loutere, absolute niets. Welte acht dit echter in strijd met de erkenning van de waarheid en de ethiek, die in dat licht hun grondslag hebben. Deze zouden hun zin verliezen wanneer het uiteindelijke fundament waarop ze berusten de pure leegte zou zijn. Daarom moeten wij erkennen dat het fundamentele niets "niet zonder meer betekenisloos is"¹⁵. Het is de schijn van de godheid: "In deze positieve wending wordt de duisternis als een licht dat gaat stralen zonder op te houden als duister en niets te verschijnen"¹⁶

Horizon en God

We moeten wel vaststellen dat de vermelde filosofen aan het licht van de geest een realiteit toekennen. Het heeft bij hen wel met God van doen, zonder dat ze het daarom God zelf in religieuze zin durven noemen

Bonaventura durfde dat wel. Hij was van mening, in het oneindige licht God zelf te ervaren. Het oneindige licht dat achter elke beperktheid staat is immers zelf niet meer beperkt: "het is geen particulier zijn, dat een begrensd zijn

is...Blijft dus dat het een goddelijk zijn is"¹⁷. God is niet een wezen dat ergens buiten of boven onze wereld bestaat. Het is de totale horizon, de sfeer waarin we leven en denken. Bij deze opvatting vragen wij ons af: is dat niet de enige manier om het substantieel denken over God en het daarmee gepaard gaande dualisme te overschrijden? Is het niet zo dat die mysterieuze achtergrond, die ons met huiver vervult, spontaan een religieuze betekenis krijgt. Ook voor de eenvoudige mensen is het oneindige een mysterie. Worden ze niet gemakkelijk door het mysterie geraakt wanneer ze staan voor de oeverloosheid van de zee of opkijken naar de eindeloosheid van de sterrenhemel? Zou het feit dat de geest uiteraard bij God is niet de verklaring zijn van de universaliteit en de onverwoestbaarheid van de godsdienstigheid? Werd de wolk van het niet-weten die ons omringt, ook niet door de anonieme Engelse mystieke schrijver van 'The Cloud of Unknowing' zonder meer God genoemd? Haast de hele traditie van de mystici gaat in die richting.

Derrida heeft er, voor zover we weten, wel niet in toegestemd en eerder geweigerd om khora ook God te noemen. Hij kan er uiteraard niet in toestemmen om de totale onbepaaldheid en bovenbegrippelijkheid van khora op te heffen door ze God te noemen en ze daarmee te beladen met de hele traditie van de geloofsvisie die zoveel over God weet. Hij schreef niettemin: "Het spreken is zonder ons begonnen, in ons en vóór ons. Dat is wat de theologie God noemt"¹⁸. Zouden we aan zijn gedachte niet trouw blijven, wanneer in khora God erkennen en tegelijk ons ervoor hoeden aan de oneindige bovenbegrippelijkheid van khora tekort te doen? Als we khora God zouden noemen, is het niet om iets af te doen aan de ongrijpbaarheid die haar kenmerkt. Niet khora verandert, maar wel ons traditioneel godsbegrip.

Deze visie heeft uiteraard belangrijke gevolgen voor de traditionele theologie. Aan de vele predikaten die door de theologie en de vroomheid aan God worden toegekend, kan in deze visie geen ontologische betekenis worden toegekend. Dat belet echter niet dat ze een pragmatische waarde behouden: ze zeggen hoe de mens zich terecht tegenover het eindeloze mysterie kan verhouden.

Geloof en ongelooft

Hebben wij met deze manier van denken niet onoplosbare problemen opgeroepen? Hebben we de goddelijke werkelijkheid niet zo dicht bij ons gebracht, dat het onverklaarbaar wordt hoe er verschillen bestaan op levensbeschouwelijk gebied? Hoe kunnen er nog ongelovigen zijn en waarom delen niet alle gelovigen hetzelfde geloof? Hebben wij het religieuze geloof niet tot een algemeen menselijke ervaring gemaakt? Hoe staat die filosofische godservaring tot het religieuze godsgeloof?

Wat wij hebben betoogd is dat de mysterieuze achtergrond van ons denken niet de pure leegte kan zijn. Wij hebben betoogd dat het een geestelijke werkelijkheid is, aanwezig in ons en in alles wat is, dé werkelijkheid die alles omsluit, zonder door iets omsloten te worden. De bewering dat de oneindige horizon de loutere leegte is, kan echter niet zonder meer als absurd worden afgewezen, omdat het gaat om een impliciet gegeven, dat nooit op zichzelf apart kan worden gekend, met het gevolg dat ook Bonaventura moet zeggen “er zijn er maar weinigen die dit willen geloven”¹⁹. De optie dat het oneindige een leeg begrip is blijft daarom mogelijk. Het is niettemin een optie die weliswaar ingaat tegen de argumentatie die stelt dat de oneindige achtergrond het wezen van de geest is en het fundament van waarheid en ethiek. Er moet daarbij wel gezegd worden dat het negeren van die realiteit, om te blijven bij een zuiver agnosticisme, niet als een louter rationele houding, die superieur is aan elk geloof, kan worden voorgesteld. Ze zegt over de oneindige achtergrond wel degelijk iets bepaalds, dat evenmin met argumenten afdwingbaar is. Het is één mogelijke optie, *één geloof*, maar wel, minder verdedigbaar dan de positieve erkenning van de oneindige horizon.

Maar ook de positieve erkenning van de oneindige achtergrond is nog niet het geloof van de religie. Het religieuze geloof is veel omvangrijker. Binnen de godsdiensten leeft immers het besef dat de werkelijkheid van God met vele predikaten wordt bekleed: liefde, goedheid, barmhartigheid enzovoort. De oneindige mysterieuze wereld waarin we leven, is, voor de gelovige mens, een wereld waarin wij op goedheid, liefde, barmhartigheid kunnen en moeten vertrouwen. Het religieuze spreken over God, kan de ongrijpbaarheid van het mysterie echter niet opheffen; het blijft het geloof in de onuitspreekbare oneindige werkelijkheid die we met geen enkel predikaat kunnen voorzien, tenzij dat ze de oneindige volheid is. Het mysterie, zoals ook Welte zegt in het aangehaalde citaat, blijft ongrijpbaar, ook als de religie over God een hele theologie ontwikkelt. Met het zuiver filosofische geloof staan we dus nog ver af van de God van het christelijke geloof of de God van andere religies. Ons betoog is echter geen negatie van het theologisch of gelovig spreken. Het bewaart daar tegenover wel een grote terughoudendheid: het stelt enkel dat ook de theologie en het geloof niet weten hoe God in zich ‘is’, maar wel hoe mensen zich *kunnen en moeten verhouden* tegenover dat ongrijpbare mysterie, dat we weliswaar reeds God hebben genoemd. Wat de religieus-gelovige over God zegt, bezit dan wel geen ontologische betekenis, maar heeft niettemin een pragmatische zin.

Vrome mensen mogen dus terecht blijven spreken over de goedheid, barmhartigheid, voorzienigheid van God. Ze kunnen zich daarbij niet aanmatigen te weten hoe God in zichzelf is. De taal van de devotie is geen metafysiek.

Geen enkel argument?

Gelovigen voelen zich vaak minderwaardig tegenover ongelovigen. De ongelovigen, zo menen ze, houden vast aan de rede. Zij zijn de mensen van de ratio terwijl, de gelovigen, zo menen ze, hun eigen levenswijze niet rationeel kunnen verantwoorden. Ik heb al betoogd dat de ongelovige interpretatie van het mysterie evenmin kan worden 'bewezen' als die van het christelijk geloof. Ze kan voortkomen uit de verabsolutering van de rationaliteit van de positieve wetenschappen. Het kan ook existentiële wortels hebben en berusten op eigen concrete ervaringen. Het blijft een weigering die niet met logische argumenten kan worden verdedigd of weerlegd; een wil om kost wat kost aan de wetenschappelijke rede vast te houden, terwijl deze hen niet verder kan steunen. De gelovige visie kan evenmin met syllogismen worden verdedigd.

We kunnen ons niettemin afvragen of er voor het religieuze geloof toch niet *een ander soort argumenten* bestaat. Ook als logische argumenten niet mogelijk zijn, betekent dat daarom nog niet een totaal gemis aan redelijkheid. Is er niet een redelijkheid die geen bewijzen nodig heeft? Zouden we bijvoorbeeld bij de parabel van de barmhartige Samaritaan moeten bewijzen dat de houding van de Samaritaan de betere is? Zouden we niet terecht meer waardering kunnen krijgen voor de ootmoedige Tollenaar dan voor de pretentieuze Farizeeër? Zouden we niet moeten erkennen dat de houding van God tegenover de Verloren Zoon waarlijk een verheugende boodschap is die elke mens met vreugde kan vervullen? Zou het niet veel menselijker zijn te mogen geloven in een wereld van goedheid en voorzienigheid dan in een gevoelloze wereld?

Dergelijke overwegingen kunnen steun vinden in de bekende uitspraak van Pascal die zegt dat ook het hart zijn redenen kan hebben. Vindt elke levensvisie tenslotte niet zijn steun in de argumenten van het hart?

Noten

¹ 'De wolk van het niet-weten' is de titel van een middeleeuws mystiek werk waarvan de auteur onbekend is gebleven.

² *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. (Meiner, 1966) p. 129.

³ Ibid. p. 117. "Der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sichselbst weiss; dies Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen."

⁴ W. Jaeschke, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I, p. 248. "Das Auge mit dem mich Gott sieht ist das Auge mit dem ich ihn sehe".

⁵ Ibid. p. 281. "Fragen wir: wie kommen wir...zum Wissen von Gott? So ist die Antwort schon gegeben ...eben weil wir Denkende sind."

⁶ Edit. Quarrachi, vol V.

⁷ Ibid. cap. 3. "Quomodo sciret intellectis hoc esse ens defectivum et incompletum si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu."

⁸ Ibid. cap. 5.

⁹ *God, the Gift and Postmodernism*, ed. J. Caputo en M. J. Scanlon, p.76. 'What I call *khora*, the absolutely universal place, so to speak, is what is irreducible to what I call revelation, revealability, history, religion, philosophy, Bible Europe and so forth'.

¹⁰ *Ibid.*, p.67 "What I call *khora*, the groundless ground of a 'there is', 'it takes place', the place of the taking place..."

¹¹ *Ibid.* cap.5. "Ipsa caligo", "suprema illuminatio"

¹² *Ibid.* cap.5. "mira caecitas".

¹³ *Ibid.* cap.5. "pauci sunt qui volunt hoc credere."

¹⁴ Patmos, Düsseldorf, p.55.

¹⁵ *Ibid.* p. 55. "Schlechterdings nicht bedeutungslos"

¹⁶ *Ibid.* p. 55. "In dieser Wendung lichtet sich das Dunkle und hellt es auf, ohne auf zuhören, wie Dunkel und Nichts zu erscheinen".

¹⁷ *Ibid.* cap.5.

¹⁸ *Comment ne pas parler*, Psyché, p. 561: "Le Langage a commencé sans, nous en nous, avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu."

¹⁹ *Ibid.* cap.5.