

TOINE VAN DEN HOOGEN

Theo-logie tussen verzwijgen en stilte.

Marions voorstel om over God te zwijgen.

In deze bijdrage staat een tekst van Marion centraal die hij in 1982 publiceerde onder de titel *La vanité d'être et le nom de Dieu* (De ijdelheid van het zijn en de naam van God) en die in eveneens in 1982 in een sterk herwerkte vorm terugkeerde in zijn boek *Dieu sans l'être*.¹ Ik neem de oorspronkelijke versie als basis voor mijn interpretatie. In deze tekst doet hij, explieter dan in de laatste versie, een wijsgerig voorstel dat betrekking heeft op een klassieke theologische problematiek, te weten de vraag waarom we over God dienen te zwijgen. Ook gaat hij in op de vraag van welke aard dit zwijgen is. Tevens doet hij een wijsgerig voorstel over de wijze waarop we, denkend de naam van God, datgene kunnen benaderen wat ook voor de theologie een klassiek probleem is.

TER INLEIDING

'Theo-logie tussen verzwijgen en stilte': met deze titel wil ik uitdrukken hoe ik de inhoud en de strekking van de tekst van Marion heb begrepen. Theologie is niet een soort derde weg tussen het verzwijgen van God en de stilte omtrent God. Theologie is in zijn diepste kern een denken temidden van het verzwijgen van God en de stilte over God.

De *wijsgerige* tekst van Marion heb ik gelezen *als* theoloog, en wel vanuit het perspectief van de fundamentele theologie. Ik heb haar geïnterpreteerd als een tekst die twee vragen stelt aangaande de 'logos' omtrent de God die in de Schriften van het Eerste en Tweede Testament ter

sprake gebracht wordt. Daarom spreek ik uit naam van de *theologie*.

De vragen die Marion stelt aangaande de 'logos' omtrent de God die in de Schrift verkondigd wordt, zijn de volgende: allereerst vraagt hij zich af hoe de *theo* logie bevrijd kan worden van een totaliteitsdenken dat verkeert in de greep van de metafysica. Marion acht deze vraag met name urgent vanwege het feit dat in onze cultuur God vaak gebruikt wordt als een soort stroman voor zaken als 'de vrijheid', 'de ziel', 'de geest', 'het verlangen' of 'de Ander'. Maar, zo vraagt hij zich af, is hier niet vaak sprake van een idool?²

De filosoof Kal laat zien dat de term *idool* (evenals het tegendeel ervan: *icoon*) bij Marion een epistemologische categorie is. Kal vat Marions opvatting over het idool als volgt samen: 'Een zijnde wordt tot idool wanneer de blik die op dat zijnde gericht is, zich zonder meer laat vervullen van dit zijnde, dus door wat daar in feite voorhanden en zichtbaar aanwezig is. De blik is vol van dit zijnde en in de ban ervan. ... Het zichtbare wordt niet *doorzien*'. Marion vraagt zich dus af of in onze cultuur 'God' niet geworden is tot een idool van God. En dat scheidt een probleem. Want in dat geval is het spreken over 'God' niets anders dan een equivalent van spreken over iets dat we in onze werkelijkheid van onherleidbare waarde achten. Onder de naam van God zou dan niets anders verhuld worden dan onze voorstelling van 'nieuwe goden', aldus Marion. En dat houdt ons denken gevangen. Daarom is hij als filosoof gegrepen door de vraag of de naam van God nog ter sprake kan komen op een wijze die idolen van God ontmaskert.

Vervolgens vraagt hij zich af hoe men over God kan zwijgen. We leven immers in een cultuur waarin niet alleen onder de naam van God 'nieuwe goden', verhuld aan onze verbeelding, worden voorgesteld. In onze cultuur wordt God ook vaak verzwegen. En het is ook een cultuur waarin het woord van de filosoof Wittgenstein rond waart: waarover men niet spreken kan, daarover dient men te

zwijgen; een woord dat vaak toegepast wordt *op* de theologie en *in* de theologie.³ Nu is pertinent zwijgen soms een wijze om God nadrukkelijk aan de orde te stellen. Tegelijkertijd is er tegenwoordig vaak sprake van een herleving van aandacht voor God. Maar in welke zin herleeft 'God' dan? Kan men God ter sprake brengen op een wijze die zwijgt zonder te verzwijgen en die stil is zonder nadrukkelijk aandacht te vragen?

In de tekst die ik hier bespreek, doet Marion het voorstel om de Godsnaam te benaderen met een zwijgen dat geen verzwijgen is en met een stilte die geen nadrukkelijkheid impliceert. Hij doet dat overigens voortdurend als filosoof. Ik zal hem daarin volgen in de verwachting dat een theoloog er wijzer van kan worden.

Mijn bijdrage is opgebouwd rond twee complexen van vragen die in de wijsgerige reflectie van Marion aan de orde gesteld worden. In twee 'bewegingen' tracht ik met hem mee te denken: hoe kan men zich van de idolen van 'God' bevrijden (1) en hoe kan men de zijnsvraag stellen vanuit de namen van God. (2). Marion beschouwt die twee bewegingen als procedures die ten opzichte van elkaar een omkering inhouden. In de conclusie zal ik ingaan op de betekenis van deze twee vragen voor de theologie, opgevat als een 'denken naar God toe'.⁴ De volgende overweging wil verduidelijken waarom deze vraag fascineert.

Een fysieke karaktertrek van de tekst van Marion die bij lezing direct in het oog springt, is zijn schrijfwijze van het woord God. Hij doet dat op twee manieren, en wel als 'God' of als Gœd.⁵ Hij maakt zelfs onderscheid tussen beide fysieke uitdrukkingswijzen. Het doorhalen, zo legt hij uit, markeert de intentie dat we onze verbeelding, die is aangewezen op een idool, willen losmaken van God. Wanneer we evenwel schrijven: 'God', dan wordt gemarkeerd dat we in een verbeelding, die een zijnde is, het zijn van het zijnde willen onderscheiden.⁶

Het gaat derhalve om twee operaties die Marion duidel-

lijk wil onderscheiden. Marion heeft ook een opvatting over de relatie tussen beide operaties. Het procédé van het losmaken (het bevrijden van het totaliteitsdenken uit de greep van de idolen van God en uit de greep van de metafysica) gaat vooraf aan het procédé van het onderscheiden (het onderscheiden tussen de naam van God en het daarin gegeven begrip van totaliteit). En het procédé van het onderscheiden keert het procédé van het losmaken om. In de conclusie van deze bijdrage wordt de vraag gesteld welke implicaties de doorkruising van G \in d heeft voor het 'denken naar God toe'. Welke implicaties heeft deze doorkruising voor het transcenderen van het denken dat (tot dusverre) besloten is in het denken naar G \in d toe? Hoe kan de theologie proberen te voorkómen dat de idolen en de metafysica haar onherroepelijk parten spelen?

I. ZICH VAN GOD BEVRIJDEN

Theologie is lange tijd beheerst geweest door een totaliteitsdenken dat de vorm heeft van metafysica. *Totaliteitsdenken* is een reflectie over de werkelijkheid als een geheel dat verklarende, verlossende en normerende kenmerken heeft. *Metafysica* is die vorm van totaliteitsdenken die van meet af geïnspireerd is door de overtuiging dat we gevangen zitten in de beperkte werkelijkheid zolang die niet met onbeperkte werkelijkheid wordt bemiddeld.⁷ De theologische traditie is lange tijd gekenmerkt door metafysica. Marion besteedt er veel aandacht aan. 'Om de theologie te bevrijden', zo stelt hij, 'is er niets minder nodig dan om 'God' te bevrijden van het zijnsdenken (wat overigens niet minder zou kunnen bijdragen aan het bevrijden van het zijnsdenken zelf). Heidegger volbrengt deze bevrijding niet, en verwerpt zelfs dat men haar ook maar in ogen-schouw kan of dient te nemen'.⁸

Om het totaliteitsdenken te bevrijden van metafysica, dienen we volgens Marion eerst de idolen te ontmaskeren

die het totaliteitsdenken gevangen houden. Want die idolen produceren krachten die ons in het totaliteitsdenken gevangen houden. Daarom zal de eerste paragraaf uiteenvallen in twee gedeelten: de ontmaskering van de idolen en de bevrijding uit de metafysica.

1.1 *De ontmaskering van idolen Wittgenstein
en Nietzsche*

De inzet van Marion bij de eerste operatie wordt duidelijk doordat hij vragen herneemt van twee, sterk verschillende, gesprekspartners: Nietzsche en Wittgenstein. De positie van Marion ten aanzien van de ontmaskering wordt duidelijk door contrast met de opvattingen van deze twee denkers. Marion schrijft:

‘Niemand maakt het duidelijker dan Nietzsche die als het ware door een fenomenologische reductie *avant la lettre*’ de ‘goden’ – allen, zonder uitzondering – met zijn genealogie herleidt tot de Wil tot Macht. Welnu, deze spreekt en produceert, zelfs al is *das Mystische* ‘dood’, omdat zij hoe dan ook volstaat om het te zeggen en te produceren. Beter: de ‘goden’ zullen er steeds kunnen zijn in het spreken, in genealogisch opzicht herkend als idolen van de Wil tot Macht.’⁹

Om de term *das Mystische*¹⁰ (het Raadselachtige) goed te verstaan, dient men zich te vergewissen van een karakteristiek van Wittgensteins denken. Want Marion roept met zijn vermelding van de term *das Mystische* de denkwereld van Wittgenstein op. Wittgenstein vat de wijsbegeerte niet op als een exploratie van het bekende waarbij de grenzen daarvan intentioneel steeds verder worden verlegd. Nee, zijn wijsgerige onderneming gaat veeleer in een omgekeerde richting. ‘De wijsbegeerte dient het ondenkbare van binnen uit door het denkbare te begrenzen. Ze zal het onzegbare te verstaan geven, doordat ze het zegbare helder naar voren brengt’¹¹. De wijsbegeerte biedt volgens

Wittgenstein geen verklaringen van de werkelijkheid maar slechts beschrijvingen. Ze drukt werkelijkheid uit door deze te beschrijven. ‘Onze begrippen worden’ – aldus Wittgenstein – ‘niet gevormd door ons te richten naar een bepaalde essentie die buiten ons om uit de ervaringswereld zou opdoemen ... Het begripsmatige is *logisch* van aard en betreft de geldingswaarde’.¹² Dit uitgangspunt heeft belangrijke gevolgen voor totaliteitsdenken; bijvoorbeeld voor een begrip als ‘de wereld’. Het begrip ‘de wereld’ vormt geen object dat een wijsgerige verklaring behoeft. De ‘wereld’ toont zich, redeneert Wittgenstein. Je kunt gegrepen zijn door verbazing over de wereld als contingent geheel, en wel: *dat* ze er is. In dit verband gebruikt Wittgenstein de uitdrukking *das Mystische*. Deze uitdrukking verwijst derhalve niet naar een verklaring voor al wat is. Wittgenstein zoekt niet naar het wezen van ‘het ondenkbare’. Hij zegt: ‘De verbazing omtrent de wereld als begrensd geheel is het raadselachtige’.¹³ In een andere tekst noemt hij dit ‘de aandrift om tegen de grenzen van de taal aan te botsen’.¹⁴

Ook Marion vat concepten als ‘het geheel’ en ‘het ondenkbare’ op als concepten die liggen aan onze kant van de grens tussen het eindige en het oneindige, aan deze zijde van de grens tussen het eindige en het oneindige die door de taal wordt gevormd. Als concepten beelden ze niet iets af dat aan gene zijde van die grens ligt. Wanneer we deze concepten gebruiken, is de blik niet gericht op ‘gene zijde’ maar op ‘deze zijde’ van de grens. Ook wanneer we een concept als ‘God’ gebruiken, is de blik meestal gericht, aldus Marion, op de (in-)compatibiliteit met andere concepten ‘aan deze zijde’.¹⁵

Uit deze opmerking van Marion dient men niet af te leiden dat hij verstaan kan worden als iemand die de denkwereld van Wittgenstein zonder meer overneemt. Want Marion benoemt de gerichtheid op onze talige voorstellingen anders dan Wittgenstein doet. Marion spreekt van *dire et produire* (spreken en voortbrengen). Wittgenstein

spreekt van *fühlen* en *zeigen* (gewaarworden en tonen). Want naar zijn overtuiging gaat ‘het ondenkbare’ vooraf aan onze verbeelding en daarmee vooraf aan ons spreken. Van Wittgenstein kan dus gezegd worden dat hij, althans in zijn *Tractatus*, de notie betekenis benadert met de afbeeldingstheorie.¹⁶ Maar Marion vat de notie betekenis op als een product van de Nietzscheaanse *Wille zur Macht*.

Dat brengt bij het volgende aspect van Marions ontmaskering: een analyse van de aard van ‘de goden’.

Eindeloze vergoddelijking en ontgoddelijking

Marion ziet in Nietzsche’s analyse van het christelijk spreken over God de belangrijkste reden waarom over God geen *vragen* meer worden gesteld in onze moderne cultuur.¹⁷ Wanneer God nog ter discussie wordt gesteld, zo Marion, is dat slechts een discussie over de (in-) compatibiliteit van het idool ‘God’; dan gaat het slechts over de vraag of het idool ‘God’ compatibel is met het conceptuele systeem waarmee men de zijnden tracht te benoemen als zijnden die in het zijn een absolute fundering bezitten. Op de tweede plaats ziet Marion in Nietzsche’s denken niet zozeer de aankondiging van ‘de dood van God’ als wel een andere benadering van het denken aangaande God.¹⁸

‘Het eigene van Nietzsche bestaat niet zozeer in de aankondiging van ‘de dood van God’, als wel in het denken aangaande ‘God’ vanuit de Wil tot Macht: wat men voor ‘God’ houdt, moet men zeker blijven erkennen, maar als iets dat teruggaat op de Wil tot Macht’.¹⁹

Van Nietzsche ‘leert’ Marion dat onze idolen van ‘God’ tot leven komen en worden voortgebracht (*dire et produire*) door de ‘Wille zur Macht’. De ‘nieuwe goden’ die Nietzsche aanduidt als plaatsvervangers van de oude, zijn goden die een ‘maximum’ tot uitdrukking brengen en geen ‘optimum’. Ze brengen een maximaal, eindeloos proces van vergoddelijking en ontgoddelijking tot uitdrukking; ze zijn

de idolen van een eindeloze nieuwe geboorte zonder dage-raad en zonder eeuwigheid, zegt Marion in aan Nietzsche ontleende bewoordingen.

Aldus tracht Marion de idolen van 'God' te ontmaske-ren. Hij maakt gebruik van Wittgensteins analyse van de status van onze begrippen omtrent het raadselachtige van onze werkelijkheid. Deze analyse laat zien dat we het raad-selachtige niet kunnen denken als een wezen dat bestaat aan gene zijde van de grens van onze taal. En hij maakt gebruik van Nietzsche's analyse van de status van onze begrippen omtrent de vergoddelijking en ontgoddelijking van het raadselachtige van onze werkelijkheid. Deze ana-lyse laat zien dat onze begrippen omtrent het raadselachtige de uitdrukking zijn van een verlangen naar maximalise-ring dat huist in onze Wil tot Macht. Deze ontmaskering van de idolen is de eerste stap in zijn procédé van het bevrijden van het totaliteitsdenken uit de greep van de metafysica.

I.2 ONTMASKERING VAN METAFYSICA

Maar men dient een volgende vraag te stellen: *Waarom is de ontmaskering van de idolen een eerste stap in de bevrijding van het totaliteitsdenken uit de greep van de metafysica?* Marion ziet een intrinsiek verband. In de tekst in *Dieu sans l'être* stelt hij dat in de Wil tot Macht de voltooiing en daar-mee de bestemming ligt van de metafysica in de Westerse cultuur en dat daarom de vraag urgent is of 'God' vanuit 'een andere instantie' denkend benaderd kan worden.²⁰ (Ik volg hier Marions tekstversie uit 1982.) Daarom is nu de vraag waarom de ontmaskering van de idolen moet voeren tot de ontmaskering van de metafysica. Deze vraag brengt ons bij de tweede stap in het procédé van bevrijding.

Men kan de vraag van zo juist beknopt beantwoorden. Zolang ons denken over God beheerst wordt door idolen van God, wordt het beheerst door zijnden, zijnden die

benaderd worden vanuit de overtuiging dat we gevangen zitten in de beperkte werkelijkheid zolang die niet met onbeperkte werkelijkheid bemiddeld wordt.²¹ Men kan dus zeggen: de idolen van onze verbeelding houden ons verlangen naar God gevangen en de metafysica houdt ons denken aangaande God gevangen. De eerste en de tweede stap in het procédé van het bevrijden zijn weliswaar intrinsiek met elkaar verbonden. Maar men dient ze ook te onderscheiden en dat doet Marion dan ook. Hij doet dit door in te gaan op de problematiek van de ontotheologie zoals Heidegger deze heeft uitgewerkt.

Marion kan, in zijn streven om het totaliteitsdenken te bevrijden uit de greep van de metafysica, niet aan Heidegger voorbij gaan en hij wil dat ook niet. Mét Heidegger wil hij de weg vrij maken naar 'ein göttlicher Gott'.²² Dát God bevrijd dient te worden van ons metafysische zijns-begrip, is ook de inzet geweest van Heidegger, betoogt Marion. Maar Marion heeft een tweetal bedenkingen die hem doen zeggen dat de metafysica – kritiek van Heidegger niet volstaat om de weg vrij te maken naar het denken van 'ein göttlicher Gott'.

Op de eerste plaats laat Heidegger de vraag onbeantwoord hoe men denkend *God* kan benaderen. Heidegger is er weliswaar op gericht om de *ontologie* te bevrijden van de theologische predikaten. Maar het totaliteitsdenken dat nadenkt (Marion gebruikt in zijn verwoording van Heidegger hier het typisch Franse woord *méditer*²³) over het zijn van de zijnden, acht Heidegger alleen een zaak van de wijsbegeerte. De theologie schrijft Heidegger toe aan het openbaringsgeloof.

Marion verwijst naar een passage uit *Brief über den 'Humanismus'*, waarin staat: 'Pas uit de waarheid van het Zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord 'god' moet aanduiden'. Ook al zegt men in commentaren, aldus

Marion, dat Heidegger hier *slechts* het denken van het Zijn opvat als iets dat ‘eerder’ is dan het denken van de zijnden, dan beaamt men juist dat Heidegger het heilige, de godheid en god opvat *als* zijnden en dan dient men toch te constateren dat ‘de heideggeriaanse nomenclatuur’ idolatrisch is.²⁴

Waar kan men ‘God’ dan wél situeren? Kan ‘God’ vanuit een andere instantie benaderd worden, zo luidde de vraag aan het begin van deze subparagraaf? En dat voert Marion naar een tweede bedenking. Want Heidegger benoemt die instantie als het openbaringsgeloof. Zijn tekst hierover vormt zelfs een (kritisch) motto dat Marion meegeeft aan *Dieu sans l'être*. Maar Marion tekent hiertegen bezwaar aan. Men kan zich niet beroepen op ‘openbaring’ om de theologie te bevrijden van het woord ‘zijn’, zo redeneert Marion. De openbaring betreft zijnden. De theologie heeft, zo voert Marion woorden van Heidegger aan, betrekking op de positiviteit van het geloof in de Gekruisigde. De theologie is daarmee geen weten van ‘God’ maar een weten van hetgeen zich als object ontplooit in het geloven van de gelovige.²⁵ Aan de theologie het recht ontzeggen dat ze het zijn denkt, lost dus niets op, zo voert Marion aan.

Marion heeft dus een tweetal bedenkingen die hem doen zeggen dat de metafysicakritiek van Heidegger niet volstaat om de weg vrij te maken naar het denken van ‘ein göttlicher Gott’. Wanneer het zó is dat er een instantie benoemd dient te kunnen worden in naam waarvan de theologie de zijnden plaatst in het licht van de openbaring, dan dient die instantie zelf een bevrijdend potentieel te bezitten, zo redeneert Marion. Een theologie die zich beroept op een fundament dat haar gevangen houdt, kan geen alternatief zijn voor een totaliteitsdenken dat verkeert in de greep van de metafysica. Er dient dus een instantie benoemd te kunnen worden in naam waarvan de theologie de zijnden plaatst in het licht van de openbaring, aldus Marion.

Echo van Anselmus

Ter wille van de ontmaskering van de metafysica komt men dus niet verder met de oplossing dat de wijsgerige reflectie over de godsvraag tot taak krijgt om het totaliteitsdenken te bevrijden van de idolen van onze verbeelding en dat een theologische reflectie over de godsvraag tot taak krijgt om het totaliteitsdenken te plaatsen in het licht van het openbaringsgeloof en in dat licht onderscheid aan te brengen tussen zijn en zijnden. Want het onderscheid in procédés loopt dwars door het onderscheid tussen wijsbegeerte en theologie heen. Beiden dienen met beide procédés te worden benaderd.

Om Marion in deze tweede stap van het procédé van bevrijding verder te kunnen volgen, dienen we ons te realiseren dat de wortels van zijn metafysicakritiek liggen in zijn (talrijke) studies over Descartes (zie daarover de inleiding.) Marion meent bij Descartes hiervoor een beter vertrekpunt te vinden dan in Heideggers pleidooi voor een hernieuwd bewustzijn van de ontologische differentie. Want Heidegger vat, zegt Marion, het heilige, de godheid en god op als zijnden en blijft daarmee binnen de ontologische differentie. In het denken van Descartes, zo Marion, treft men veeleer een 'blanco' positie aangaande de plaats van God. Ze is 'blanco' omdat ze de kwestie 'onbeslist' laat; en ze is blanco omdat ze op een onschuldig – kinderlijke wijze ermee omgaat.

Marion verduidelijkt zijn stelling door het fameuze *cogito ergo sum* te interpreteren als een uitgangspunt dat evenals het bekende Anselmiaans *Id quo nihil majus cogitari potest* ('datgene waarboven niets beters kan worden') de grens markeert van alle denken. Evenals bij Anselmus, zo stelt Marion, ligt bij Descartes aan gene zijde van die grens niet een minimum maar een optimum. Aan gene zijde van de grens van alle denken ligt volgens Descartes een 'sum-mum ens sive Deum'.²⁶ Descartes 'passeert' (mijn terminologie, TvdH) die grens niet door vanuit het begrip van Gods wezen tot diens bestaan te concluderen, maar door,

op de omgekeerde wijze, vanuit de oneindige werkelijkheid van God over te gaan op het begrippelijk denken en vatten van onze werkelijkheid. Die doorgang (*passage*) zal Marion hernemen, maar nu in discussie met Heidegger.

Bij Descartes hoort men, zo stelt Marion, bijna letterlijk de echo van Anselmus. De vraag naar Gods bestaan is geen vraag omtrent Gods plaats binnen de relatie tussen zijn en zijnden.²⁷ Als God bestaat – en hij bestaat, zo gelooft Descartes – dan bestaat hij als hoogste Goed. Gods soevereiniteit is die van het eerste en van het laatste doel van alle schepselen, het doel van waaruit ze voortkomen en waarheen ze terugkeren. Marion citeert in dit verband de volgende tekst van Descartes (uit diens *Meditatio v*): ‘De onbegrijpelijkheid van het oneindige behoort tot de formele, doorslaggevende eigen inhoudelijkheid van het oneindige’.²⁸

Marion brengt in zijn interpretatie van Descartes naar voren dat de vraag naar de redenen die godsgeloof intelligibel zouden kunnen maken, dat deze vraag begint aan *onze zijde* van de grens tussen de oneindige werkelijkheid van Gods naam en ons menselijk denken. Hoe kan men een vertrekpunt zoeken vanuit het oneindige en toch een vraag stellen die begint aan onze zijde van de grens tussen de oneindige werkelijkheid van Gods naam en ons menselijk denken? Kan een mens anders vertrekken anders dan vanuit zichzelf? En is het dan niet zó dat ons menselijk vertrekpunt onherroepelijk gekenmerkt wordt door de ontologische differentie?

Marion zal dit laatste zeker niet ontkennen. Hij wil de ontologische differentie heel ernstig nemen. In zoverre knoopt hij bij Heidegger aan.²⁹ Een mens verneemt aangaande het oneindige niet anders dan binnen deze differentie. Maar *hoe* wordt dan vernomen van het oneindige, van Gods goddelijkheid? En welke is de plaats waar men kan vernemen van Gods goddelijkheid, wanneer deze plaats niet binnen de ontologische differentie ligt?

De echo van Anselmus die Marion bespeurt in de tek-

sten van Descartes, brengt hem verder in de ontmaskering van de metafysica.

Fenomenologie van het zwijgen

Om Marion in de tweede stap (de ontmaskering van de metafysica) van het procédé van bevrijding verder te kunnen volgen, moeten we hem nu volgend in zijn fenomenologie van het zwijgen. Daarin vindt de ontmaskering van de metafysica haar culminatiepunt. En daarmee zijn we ook weer terug bij de aanvankelijke schets van de culturele context van Marions procédé.

Zwijgen kan de betekenis hebben van 'niet-spreken' (Marion spreekt van *taire*) en het kan de betekenis hebben van 'stil-zijn' (*se taire*).

Niet-spreken aangaande God komt in onze hedendaagse cultuur vaak neer op een verzwijgen van God, aldus Marion. Een verzwijgen dat de keerzijde wil zijn van een overvloedig aanwezig vroom geklets (*le bavardage pieux*).³⁰ Maar dit 'verzwijgen' is natuurlijk iets heel anders dan 'zwijgen'. Wie al maar pleit voor verzwijgen, blijft binnen het veld van de predikatie; men blijft aan het subject God al maar predikaten toekennen. Iets anders is het al gesteld met de oproep van Wittgenstein om te zwijgen waarover men niet kan spreken. Want Wittgenstein pleit in dit adagium ervoor dat men stopt met het prediceren. Vaak wordt dit pleidooi opgevat als een weigering tot prediceren. Maar een dergelijke pleidooi tot weigering lost het probleem niet op, aldus Marion. Want die weigering impliceert een concept zowel van het subject waaraan predikatie wordt ontzegd, als van de predikatie die het subject zou kunnen de-construeren. Wie pleit voor een weigering tot het prediceren van God, voert op hetzelfde moment een in beginsel uitputtende begrip van God in, dus een idool. Niet-spreken over God is een optie die in onze cultuur een idool van God binnen voert en derhalve is het een optie die niet zozeer omwille van een logische inconsistentie problematisch is als wel omdat deze optie gekenmerkt wordt

door een 'afgodische vervanging' (*idolatrie de substitution*³¹) van werkelijkheid door verbeelding. Deze optie vergt daarom volgens Marion een nietzscheaanse bevrijding. We hoeven dus Wittgensteins aforisme in dit opzicht niet te volgen, zo maakt Marion duidelijk, omdat dít spreken betrekking heeft op de idolen van de Wil tot Macht.

Zwijgen kan ook de betekenis hebben van stil-zijn. Deze mogelijkheid zet Marion aan tot verder nadenken. Hij is zich duidelijk bewust van de betekenis van zwijgen 'als lofprijzing' bij de klassieke patristische theologen.³² Uit het volgende zal blijken waarom hij dit spoor niet verder bewandelt. Marions vraag luidt namelijk of er een zwijgen mogelijk is waarin onze gerichtheid op God wordt onttrokken aan een idolatrische reductie ervan. Je zou in de geest van Marion deze vraag ook anders kunnen formuleren: is er een zwijgen mogelijk waarin onze gerichtheid op God 'iconisch' wordt? Marion maakt namelijk (elders) een duidelijk onderscheid tussen twee epistemologische perspectieven, de blik die op een zijnde gericht staat als idool en een blik die gericht staat op een zijnde als icoon. In de idolatrische gerichtheid is de blik vol van het zijnde, erdoor gevangen en gefascineerd. In de iconische gerichtheid wordt de blik niet geproduceerd door het subject: 'De icoon roept een blik eerst op... Het zijnde dat als icoon fungeert... laat beetje bij beetje werkelijk iets van het goddelijke zien. Het onzichtbare wordt ditmaal niet buitengesloten. Het verschijnt in het zichtbare, maar zonder erin op te gaan... De icoon is dus geenszins een *weergave* van het onzichtbare... De icoon doet het onzichtbare *als onzichtbaar* aan de blik tegenwoordig zijn'.³³ Dat is een eerste reden voor Marion om aangaande God te schrijven als aangaande G€d. Deze schrijfwijze wil eraan herinneren dat we voorbij het door onze Wil tot Macht geproduceerde idool moeten geraken om besef te ontwikkelen van het zwijgen aangaande G€d.

De icoon G€d ligt voorbij het idool God. Is er een zwijgen mogelijk waarin onze gerichtheid op G€d iconisch

wordt? De vraag luidde: *hoe* kun je het denken naar God toe bevrijden van een in metafysica gevangen totaliteitsdenken? Deze vraag is nu geïnterpreteerd als de vraag: is er een zwijgen mogelijk waarin onze gerichtheid op G∞d iconisch wordt? Marion staat hier voor een tweezijdig probleem. Enerzijds luidt zijn vraag *waar*, op welke plaats, een icoon van het oneindige kan worden aangetroffen? Anderzijds luidt zijn vraag hoe van het oneindige kan worden vernomen *binnen* de ontologische differentie? Want hij wil vasthouden aan de ontologische differentie.

Hier komen we aan het kernpunt van Marions bevrijding van de metafysica. Marion schrijft daarover: 'Aan gene zijde van dit idool, *dus zonder de bemiddeling van het zijn* (cursivering door TvdH), zou God zich vrijmaken³⁴ ... Het woord *God* doorhalen met een kruis, G∞d, wil voor de verbeelding slechts de afstand aangeven die, minstens intentioneel, G∞d zou scheiden van het idool ervan.³⁵ Deze tekst citeer ik hier om te laten zien hoe Marion de zojuist gestelde vraag toespitst. Waar kun je een icoon van het oneindige aantreffen zonder dat je zelf, de vragensteller, de taal en daarmee deze differentie verlaat? Volgens Marion is dit een klemmende vraag omdat binnen deze differentie onze Wil tot Macht telkens weer idolen produceert!

Marions voorstel om uit dit probleem te geraken, luidt dat we deze ontologische differentie kunnen bezien als een icoon, als een icoon van het oneindige. De ontologische differentie opvatten als een icoon van het oneindige houdt in dat we deze differentie opvatten als een icoon van de afstand (*l'écart*), van de afstand tot het oneindige. De ontologische differentie wordt dan niet gefixeerd als het laatste, alles vervullende inzicht inzake onze onvermijdelijke bestaanswijze. We *doorzien* de ontologische differentie dan veeleer als een plaats waar we, zoals Marion zal zeggen, de afstand tot het oneindige kunnen vernemen en kunnen ontvangen. Juist wanneer we de ontologische differentie kunnen opvatten als een icoon van de ontvangen, vernomen afstand, juist dan kunnen we ontkomen aan de

fixatie van het idool. De vragensteller, die zelf nooit de differentie kan verlaten, kan het vragen (hier opgevat als werkwoord) gaan beschouwen als vernemen, als ontvangen. Dan wordt het totaliteitsdenken bevrijd van de metafysica.

2 DENKEN VANUIT DE NAMEN VAN G€D

Marion is nu beland op het punt waar hij zijn procédé kan omkeren. Hij kan overgaan van het bevrijden van het totaliteitsdenken naar het reflexief onderscheiden, het onderscheiden tussen de naam van God en het daarin gegeven begrip van totaliteit.

Is er een zwijgen mogelijk waarin onze gerichtheid op God iconisch wordt? Zo luidde de vraag. Men zou als antwoord op die vraag nu kunnen zeggen: dat is dáár mogelijk waar het onderscheid tussen zijn en zijnden *doorzien* wordt. Het is, dunkt mij, mogelijk om het zwijgen te verstaan als een icoon van de gerichtheid op God wanneer het onderscheid tussen zijn en zijnden dat we al sprekend voortdurend in idolen bevestigen, gezien wordt als een gave van een zwijgende oneindigheid (mijn terminologie, TvdH): *id quo nihil majus cogitari potest*. Aan deze zijde, aan onze zijde, zo zegt Marion met een Nietzscheaanse terminologie, spreekt de Wil tot Macht in haar dithyrambe van levende en dode 'goden'.³⁶

Marion geeft nu aan dat het Anselmiaanse *id quo nihil majus cogitari potest* in de theologische traditie verstaan is als *id quo nihil melius cogitari potest*. Dat gebeurde in een traditie die teruggaat op Dionysos de Areopagiet. Bonaventura staat in deze lijn. Ook Thomas van Aquino kent deze lijn, zegt Marion. En hij citeert onder meer uit de *Summa Contra Gentes* (I,38) de tekst: 'de goedheid van God is dus niet iets wat toegevoegd is aan zijn aard en wezen (*substantia*), maar zijn aard en wezen is zijn goedheid'.³⁷

Opent een perspectief op de naam van God die benaderd wordt vanuit de universaliteit van het goede een weg om in het denken naar God toe niet te vervallen in idolen van Gød? Marion meent dat dit het geval is.³⁸ Want denken vanuit de namen van God is, zo leert hij bij Dionysius de Areopagiet, geen denken vanuit een of andere naam, een zijnde of een begrip. Nee, de namen van God zijn expressies van de Oorzaak van alle werkelijkheid die ligt aan gene zijde van de ontologische differentie.

2.1 Een doorgang vanuit de namen van God

Marion introduceert nu enkele verrassende voorbeelden. Het eerste voorbeeld is de tekst in *Rm. 4:17*:

‘Over hem [Abraham] staat immers geschreven: *Ik heb u vader gemaakt van vele volken*. Hij is dit ten overstaan van God in wie hij heeft geloofd, die de doden levend maakt en die wat niet bestaat in het aanzijn roept’.

De naam van God is in deze tekst: Hij die de doden levend maakt en wat niet bestaat in het aanzijn roept. Opent een (wijsgerig) denken dat vertrekt vanuit de universaliteit van het goede en van daaruit het begrijpelijke benadert, een perspectief? Is hiermee een denken aangaande totaliteit mogelijk dat niet onvermijdelijk zal vervallen in idolen van Gød? Marions antwoord op deze vraag is positief. Want, zo redeneert hij, de universaliteit van waaruit hier wordt gedacht, is om twee redenen een vertrekpunt dat ligt aan gene zijde van de ontologische differentie. Op de eerste plaats spreekt deze tekst van het onderscheid tussen zijnden en niet-zijnden vanuit het gezichtspunt van ‘een Pasen’³⁹, en derhalve niet vanuit het gezichtspunt van een aan de zijnden intrinsieke voltooiing. Er is sprake, zegt Marion, van een ‘transition’ van het niet-zijnde naar het zijnde. Bovendien wordt de dynamiek die deze transitie bewerkstelligt, omschreven als ‘roepen’. Dit roepen, zegt Marion, ont-eigent de niet-zijnden van hun niet-zijn. In de

tekst wordt gezegd dat alleen maar omdat Gēd hen als zodanig roept, de niet-zijnden in het aanzijn komen: ‘alleen vanuit het gezichtspunt van Gēd ... gaan ze door het niet-zijn naar ‘zijn’’.⁴⁰

Marion gebruikt hier het werkwoord door-gaan (*passer pour*). Dat is karakteristiek voor zijn denken. Het markeert de doorgang door de ontologische differentie. In deze doorgang wordt de ontologische differentie als een icoon beschouwt, een icoon van de afstand tot het *id quo nihil melius cogitari potest*. In en tijdens die doorgang, die een doorgang is die door mensen wordt voltrokken (!), in die periode, klinkt er een stem, een appèl dat provokeert. Deze stem provokeert, ze redeneert Marion, omdat in deze doorgang de ontologische differentie verkeert in ontologische indifferentie dus ook: ontologische onverschilligheid (*indifférence ontologique*). Want niet het onderscheid tussen zijnden en zijn maar het onderscheid tussen niet-zijnden en zijn komt centraal te staan in het licht van de naam van God die kernpunt is van ‘le *corpus* biblique’. Dit is een eerste voorbeeld van Marions procédé van het onderscheiden.

Het tweede voorbeeld van Marions procédé van het onderscheiden is de tekst van *I Cor. 1:28*.

‘Wat voor de wereld van geringe afkomst is en onbeduidend, heeft God uitgekozen; wat niets betekent, koos Hij uit, om teniet te doen wat wel iets betekent...’.

Marion herhaalt wat zojuist reeds naar voren kwam maar hij scherpt zijn reflectie aan. Er komt behalve een wijsgerige analyse van de ontologische differentie nu ook een waarden-geladen gezichtspunt in zijn tekst. Want in deze tekst gaat het niet om het licht wat valt op, om de roep die klinkt aan het onderscheid tussen zijnde en zijn. De roep die vanuit deze Godsnaam klinkt, bewerkt de transitie van niet-zijnden naar zijnden. En ook hier blijkt déze differentie als een icoon te kunnen worden verstaan, een icoon van

de afstand tot het *id quo nihil melius cogitari potest*. Bij de bespreking van déze tekst, in de context waarvan Paulus een onderscheid maakt tussen ‘de wijsheid van de wereld’ (σοφία του κοσμου) (I Cor.1:20) en ‘wijsheid van Godswege’ (σοφια απο τηεου)(I Cor.1:28), benadrukt Marion dat de ontologische differentie in het perspectief van het oneindige wordt ontregeld. Ze wordt ge(dis)kwalificeerd als een ‘wijsheid’ die berust op het beginsel van de autarkie. In de tekst van Paulus krijgen, zo zegt Marion, de zijnden een ethische kwalificatie die eigenlijk naar voren gebracht wordt in een omkering van wijs en dwaas, sterk en zwak, zijnden en niet-zijnden. Paulus verwingt de werkelijkheid hier, zegt Marion. De belijdenis van G€d functioneert als een ontmaskering van de ontologische differentie. Want deze differentie is niet ‘neutraal’. Ze is niet waardevrij maar beladen. Ze is beladen met de veronderstelling dat de zijnden in ons perspectief op de door ontologische differentie gekenmerkte werkelijkheid mee – ‘tellen’, juist in hun zelfgenoegzaamheid. Ze is beladen met de veronderstelling dat de zijnden ‘gewicht’ hebben, juist omdat ze zichzelf ‘voldoende’ zijn. Met deze voorbeelden laat Marion zien hoe vanuit de namen van God de ontologische differentie verstaan kan worden als een ‘doorgang’ waarin de greep van de metafysica op zijn en zijnden opgeheven kan worden en zijn en zijnden – in hun onherleidbaarheid – kunnen worden ‘vernomen’

2.2 EEN OMKERING VAN DIFFERENTIES

Wanneer men vanuit de naam van G€d ‘Hij die de doden levend maakt en die wat niet bestaat in het aanzien roept’ de werkelijkheid ‘verneemt’ en vanuit die naam naar de werkelijkheid toe denkt, dan ligt aan gene zijde van de grens tussen het eindige en het oneindige het *id quo nihil melius cogitari potest*. Marion spreekt nog immer met een wijsgerige interesse. Er ontstaat dan een omkering van het

perspectief op het eindige. Wanneer men vanuit deze naam van God kijkt naar de ontologische differentie, dan wordt deze differentie naar het inzicht van Marion 'omgekeerd'. Marion spreekt nu van een omkering van verschillen (*inversion des differences*).⁴¹

Ook in het tweede voorbeeld van het procédé van het onderscheiden is Marion al maar bezig om te denken als een filosoof. Aan het einde van de bespreking van dit voorbeeld zegt hij dat men Paulus op twee wijzen kan benaderen. Men kan doen zoals Nietzsche deed en Paulus zien als de schrijver die de Griekse wijsbegeerte beschouwde een schrikwekkende leugen. In die zin is met een beroep op Paulus vaak vanuit de theologie naar de wijsgerige vraag gekeken. In een opvatting van theologie naar Karl Barth komt zo doende de onderneming van de theologie al gauw haaks op de gerichtheid van de wijsgerige vraag te staan. Maar men kan de vraag naar de relatie tussen wijsbegeerte en theologie ook anders stellen. Marion stelt in de hier besproken tekst veeleer de vraag of het Nieuwe Testament niet op een uitermate discrete en radicale wijze een woord bevat over het zijnde, een niet-ontologisch woord over het zijnde? Marion zelf is door deze vraag geïntrigeerd.⁴² Dat is een wijsgerige vraag.

Conclusie

Wat kan de (fundamentele) theologie nu opsteken van deze reflecties van Marion. Ik wijs op twee punten:

Op de eerste plaats kunnen de klassieke oplossingen van de vraag naar de verhouding tussen wijsbegeerte en theologie op een nieuwe wijze aan de orde komen. Wanneer de theologie een 'denken naar God toe' is, kan zij met Marion's procédé trachten te verhelderen dat haar weg niet onvermijdelijk de vorm hoeft te hebben van een beweging die de werkelijkheid transcendeert. Een denken 'naar God toe' dat zou vertrekken vanuit *id quo nihil melius cogitari potest* een werkelijk gesprek met de wijsbegeerte voeren over totaliteit waarin openbaringsgeloof niet functio-

neren zal als (alternatieve) ontgrenzing van onze particulariteit en contingentie maar veeleer als verdichting en intensivering daarvan.

Op de tweede plaats biedt Marion een mogelijkheid om religiekritiek op een nieuwe (niet moralistische) wijze in theologie te integreren. Wanneer men (met een term van Barendse) door onze werkelijkheid heen weet te denken *vanuit* een zwijgen ten overstaan van de namen van God, kan er een nieuwe vorm van religiekritiek ontstaan. In die religiekritiek is dan zowel Nietzscheaans wantrouwen thuis – omdat het noemen van Gods naam steeds weer een onderneming dreigt te worden die idolen baart waarmee we slechts ‘menselijk, al te menselijk’ blijven. En er kan ook werkelijk mystiek verlangen thuis zijn in deze religiekritiek, omdat het noemen van Gods naam onze blik op de werkelijkheid transformeert. Het noemen van Gods naam kan een perspectief openen waarbinnen de niet-zijnden, de zijnden zonder gewicht en zeggenschap, betekenis krijgen. Zwijgende compassie bij de niet-zijnden opent een ander perspectief dan om het zijn van de zijnden verwonderde aanwezigheid.⁴³

NOTEN BIJ VAN DEN HOOGEN

Noten bij 'Theo-logie tussen zwijgen en stilte. Marions voorstel om over God te zwijgen'

1 Marion, 'La vanité d'être et le nom de Dieu', P. Gisel et Ph. Secretan, *Analogie et Dialectique. Essais de théologie fondamentale*, pp. 17-49. (zie literatuurlijst) Vgl. DSE hoofdstuk 11: 'La croisée de l'être'.

2 Vgl. 'La vanité', o.c. 19. En DSE 85. Zie ook: Kal, 1992, p. 79.

3 Vgl. DSE (1991) 81.

4 Vgl. P. Schoonenberg, 'Denken naar God toe', *TvT*, 17 (1977)2, 117-130.

5 Marion schrijft het woord God, in navolging van Heidegger die dit soms met het woord 'zijn' doet, met een kruis erdoor. Om technische redenen wordt in deze bijdrage deze schrijfwijze van Marion vervangen door het woord God te schrijven met een streep erdoor, dus door G \in d.

6 'La vanité', o.c. 29-30.

7 Vgl. H. Berger, *Zo wijd als alle werkelijkheid. Een inleiding in de metafysiek*. Baarn, 1977, 117.

8 'La vanité', o.c. 28-29.

9 'La vanité', o.c. 23. Vgl. DSE 86-91.

10 'La vanité', o.c. 23. DSE 89. Marion citeert hier uit Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* 6,44: 'Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische sonderem *dass* sie ist' en 6, 522: 'Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische'. Vgl. ook: F. Ricken, 'Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie', *Stimmen der Zeit* 114(1989) 341-352

11 Wittgenstein, *Tractatus* 4.114b; 4.115.

12 Geciteerd H. Boukema, 'Familiegelijkenissen. Wittgenstein als criticus en erfgenaam van Frege', *Tijdschrift*

- voor *Filosofie*. 49 (1987) 42, 69. 48.
- 23 Wittgenstein, *Tractatus* 6,45b.
- 14 In een dagboek aantekening van 25 mei 1915; zie Ricken, *o.c.* 347.
- 15 'La vanité', *o.c.* 20.
- 16 Anders dan in *Philosophische Untersuchungen*. Vgl. Ricken, *o.c.* 345.
- 17 Vgl. Toine van den Hoogen, Faith in God between mysticism and humanism, *Bulletin ET*, 10(1999) 29 – 36.
- 18 Zie in het besproken citaat de wat gekunstelde passage 'même si *das Mystische* est mort'.
- 19 'La vanité', *o.c.* 21.; DSE 88.
- 20 DSE 91.
- 21 Vgl. Berger, *o.c.*
- 22 Vgl. 'La vanité', *o.c.* 24, nt.12
- 23 Vgl. 'La vanité', *o.c.* 26
- 24 Marion bespreekt de tekst van Heidegger in noot 18 van zijn tekst, *o.c.* 27. De hier gegeven Nederlandse vertaling is genomen uit: M. Heidegger, *Brief over het 'Humanisme'*, (Inl. en Comm. door J. Kockelmans; vert. door G Buijssen), Tiel / Utrecht 1973, p.62.
- 25 DSE 98.
- 26 QC 226.
- 27 '*ce maigre butin*' QC 257.
- 28 'La vanité', *o.c.* 256.
- 29 Vgl. Kal, *o.c.* 77.
- 30 Vgl. DSE 84.
- 31 'La vanité', *o.c.* 20.
- 32 Zie daarover ID, 'La distance du réquisit et le discours de lounge: Denys'.
- 33 Vgl. Kal, Onzegbaarheid als periode, *o.c.* 80v.
- 34 Het Franse werkwoord *se déqager* heeft ook de connotatie: 'zijn belofte gestand doen'! En de connotaties van het kruis behoeven hier verder geen verduidelijking.
- 35 'La vanité', *o.c.* 29
- 36 'La vanité', *o.c.* 22.
- 37 'La vanité', *o.c.* 30.

- 38 Vgl met name D S E 109 – 123; vooral p. 123.
- 39 ‘La vanité’, o.c. 36.
- 40 ‘La vanité’, o.c. 37.
- 41 ‘La vanité’, o.c. 37.
- 42 ‘La vanité’, o.c. 39.
- 43 In een recent artikel over de ontwikkelingen in de Franse theologie laat de theoloog Claude Geffré zien dat wijsbegeerte en theologie in Frankrijk weliswaar voortgaan binnen hun eigen historische lijnen en eigen methodologie, maar dat er in toenemende mate sprake is van een ‘espace commun du pensable contemporain’. Eén van de thema’s in deze ruimte van het denkbare is zijns inziens ‘la démaîtrise du sujet et l’ouverture à un sens originaire reçu’. Hij noemt het denken van Jean-Luc Marion als een exemplarisch voorbeeld. Vgl. Cl. Geffré, ‘Philosophie et théologie dans le contexte français’, *Études*, 38(1994)3, 377–388.

NOTEN BIJ SNELLER

Noten bij ‘Mysterie of incarnatie? Marion en Derrida’

- 1 Jacques Derrida, ‘Edmond Jabès et la question du livre’, *l’Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 104
- 2 *Psyché – Inventionen de l’autre*, Paris, Galilée, 1987; Ned. vert. *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma’s van negativiteit*, ingeleid en vertaald door Rico Sneller, Kampen, Kok Agora, 1997.
- 3 *Ib.*, p. 572v. n.1, *Hoe niet te spreken*, p. 74 n. 5
- 4 *Ib.*, p. 554 n. 1, *Hoe niet te spreken*, p. 50 n. 7
- 5 ID 209. (uitgave Grasset 1977)
- 6 Hierop ben ik reeds ingegaan in *Het Woord is schrift geworden. Derrida en de negatieve theologie*. (zie literatuurlijst) Vgl. de excursen over Marion op pp. 450-456; 525-527, en Derrida’s specifieke commentaar daarop op pp. 456vv. en pp. 528vv.
- 7 Vgl. *Wegmarken*, (Gesamtausgabe Band 9), Vittorio