



TUSSEN KATEDRALE EN KASTELE: OOR DIE TEOLOGIES-POLITIEKE PROBLEEM

Author:

Daniël P. (Danie) Goosen¹

Affiliation:

¹Fakulteit van Teologie,
Universiteit van Suid-
Afrika, Suid-Afrika

Correspondence to:

Daniël P. (Danie) Goosen

e-mail:

Goosdep@unisa.ac.za

Postal address:

Departement
Godsdienwetenskap,
Fakulteit Teologie,
Universiteit van Suid-
Afrika, Posbus 392, Unisa
0003, Pretoria

Keywords:

geloof; politiek; godsdien-
kerk; moderniteit

Dates:

Received: 25 Feb. 2009

Accepted: 11 Mei 2009

Published: 10 Sept. 2009

How to cite this article:

Goosen, D.P., 2009, 'Tussen katedrale en kastele: Oor die teologies-politieke probleem', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #155, 10 pages.
DOI: 10.4102/hts.v65i1.155

This article is available at:

<http://www.hts.org.za>

© 2009. The Authors.
Licensee: OpenJournals
Publishing. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

ABSTRACT

Flanked by Cathedrals and Castles: Theology and its political problem

This article is a reflection on the theological-political problem (i.e. the question about the relationship between religion and politics) in modern society. It presupposes that this problem was created by modernism. Because modernism distinguished in a reductive fashion between religion and politics, modern society was left with the burning question of how to mediate between them. The first part of the article focuses on a critical appraisal of the modern distinction. In different sub-sections it is argued that the modern distinction led to a reduction in meaning of both the religious and the political. However, the modern distinction cannot be maintained. Contrary to the modern distinction it is argued that the political is always already infiltrated by the theological. Modernism cannot deliver on its promises. In the concluding section the argument is raised that the theological-political problem can be addressed if we as are willing to listen to the voice of tradition. According to tradition, desire (eros) reaches out from the lowest to the highest levels of reality. The relationship between the political and the theological is inscribed within the erotic curve of desire. While eros reaches out to and also finds fulfilment in active political participation, this does not represent the end of its journey. Eros even reaches further, to the transcendent realms of philosophical contemplation and theological wisdom. In the concluding sections it is argued that both the political and the religious can again be experienced as glorious phenomena due to their erotic mutuality. Their mutuality is not (*pace* modernism) an argument against their own integrity, but precisely an argument in favour thereof.

Die moderne wêreld staan in spanning met alle stede uit die oudheid, met alles wat kultuur verteenwoordig, met alles wat tot 'n stad behoort.

(Charles Péguy)

INLEIDING

Daar word dikwels in die literatuur na die teologies-politieke probleem as 'n konstante probleem in die geskiedenis van die mens verwys. Want, word gesê, die aansprake van die politieke en die godsdienstige verteenwoordig twee uitsluitende en selfs botsende wyses van menslike ordening. Daarom moet die vraag na hulle verhouding – dié vraag van die teologiese politiek – altyd weer gevra word.¹

Hieronder word anders daaroor geoordeel. In die besinning oor die verhouding tussen die politieke en die godsdienstige word van die standpunt uitgegaan dat die teologies-politieke probleem nie 'n konstante probleem in die geskiedenis van die mens is nie, maar 'n probleem eie aan die liberale moderniteit.² Want, lui die uitgangspunt, dit is eers in die liberale moderniteit dat die politieke en die godsdienstige op 'n reduktiewe wyse van mekaar geskei en tot selfstandige groothede uitgeroep is. En op grond waarvan die moderne mens gekonfronteer is met die vraag hoe dié skeiding bemiddel moet word.

Die teologies-politieke probleem is 'n gevolg van 'n dubbele reduksie wat tydens die liberale moderniteit deurgevoer is. Dit kan so geformuleer word: Ooreenkomstig die eerste reduksie is die politieke van sy eertydse begroting in transendente doeleindes soos God en die natuur afgegrens en in die vryswewende individu gegrond. In plaas daarvan dat transendente doeleindes oor die individu beskik, beskik die individu nou soewereïn oor die rol van God en natuur in sy (private) lewe.³ Ingevolge die tweede reduksie is ook die godsdienstige tot 'n outonome werklikheid uitgeroep, soveel so dat daar voortaan – vir die eerste keer in die geskiedenis – van dié godsdien as 'n duidelik definieer- en onderskeibare fenomeen gepraat kan word.⁴ Tydens die premoderne wêreld was dit nie moontlik nie. Toe was die godsdienstige nog met verskillende grade van samehang met die politieke, die maatskaplike en die ekonomiese werklikheid verweef. 'n Verskynsel soos dié godsdien het eers met die moderne reduksie 'n werklikheid geword.⁵

Dit is as gevolg van genoemde reduksies en die dualistiese skeiding waartoe dit tussen die politieke en godsdienstige aanleiding gegee het dat die teologies-politieke probleem na vore getree het.

Daarmee word nie beweer dat daar tydens die premoderne wêreld nie 'verhoudingsprobleme' tussen die politieke en die godsdienstige bestaan het nie. Uiteraard was daar verskille, dikwels selfs hewig. Die aard

1. Vergelyk Strauss (o.a. Strauss 1989) as 'n klassieke vertolker van hierdie standpunt. Vir 'n omvattende kritiek op die standpunt van Strauss, vergelyk Hancock (Hancock 2007).

2. Met 'modern' word hieronder ook na die laat-moderne of postmoderne wêreld verwys. Laasgenoemde word nie hieronder as 'n alternatief op die moderne ervaar nie, maar eerder as 'n intensiewe manifestasie daarvan.

3. Denkers by wie se oordeel oor die moderne politieke orde as 'immanentisties' aangesluit word, sluit figure soos Leo Strauss, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Pierre Manent, Harvey Mansfield, Robert Sokolowski, Robert Kraynak en Peter Augustine Lawler in.

4. Vergelyk die baanbrekende werk van Asad, wat in sy werk telkens dié godsdien as verskynsel aan die opkoms van die modernisme verbind (Asad 1993; 2003).

5. Die godsdienwetenskap is as tipiese moderne dissipline die akademiese formalisering van die moderne outonomisering van die godsdien. Die godsdienwetenskap word in 'n dilemma gedompel weens die mate waartoe die moderne onderskeid tussen godsdien en politiek ondermyn word.



daarvan was egter wesenlik anders. Dit was nie 'n gevolg van die feit dat die politieke en die godsdienstige ontologies verselfstandig is nie, maar eerder as gevolg van hulle ontologiese verweeftheid. Tydens die premoderne tydperk was hulle verhouding deur ontwikkelde patrone van samehang en oorvleueling gekenmerk. Toe was die historiese uitdaging nie hoe hulle met mekaar bemiddel kan word nie, maar eerder hoe elkeen 'n eie staanplek te midde van die verweeftheid kan verwerf. Dit is uiteraard moontlik dat 'n mens vanweë redes kan verkies om na laasgenoemde probleem ook as 'n teologies-politieke probleem te verwys. In so 'n geval moet dit egter met die woord 'tradisioneel' gekwalifiseer word, anders kan dit met die teologies-politieke probleem soos wat dit hieronder bespreek word, verwar word.

Daarmee word stilgestaan by die tweeledige oogmerk van hierdie artikel. In die eerste afdeling hieronder word enkele kritiese opmerkings ten opsigte van die moderne liberale reduksies waarna hierbo verwys is, gemaak. Die oogmerk daarmee is om aan te toon dat dit nie gehandhaaf kan word nie. In weerwil van die liberale moderniteit se poging om die politieke en die godsdienstige ekstrasiek te skei, oorvleuel hulle mekaar se grense, altyd weer.

In die tweede afdeling word enkele wenke van 'n ander verhouding as die moderne skeiding gemaak. Dié verhouding word hieronder bedink vanuit die ekstatische tussenruimte tussen die immanente en die transendente, tussen die politieke en die godsdienstige, tussen kasteel en klooster. Dit wil sê vanuit dié ruimte wat deur die ekstatische trajek van die begeerte oorgemaak word. Van daaruit beoordeel (vanuit hul ekstatische verwysing na mekaar) kan die politieke asook die godsdienstige in nie-reduktiewe terme bedink en kan daar anderkant die impasse van die teologies-politieke probleem getree word.

I. DIE MODERNE WÊRELD

Om die moderne wêreld met sy reduksies van die politieke en die godsdienstige behoorlik te begryp, kan dit ter aanvang met die sogenaamde premoderne wêreld en in die besonder met die hoë Middeleeue vergelyk word. Daarmee word nie voorgegee dat die hoë Middeleeue 'n goue tydperk sonder breuke was nie (hiërgie, slawerny, ensovoorts). Alhoewel die breuke eie aan die hoë Middeleeue dikwels oordryf word, is dit vanuit 'n moderne perspektief nie 'n probleemlose era nie.⁶ In weerwil daarvan tree dit nogtans hieronder as 'n historiese wenk op met behulp waarvan anders oor die verhouding tussen die politieke en die godsdienstige nagedink kan word.

Tydens die hoë Middeleeue was die politieke en die godsdienstige intrinsiek op mekaar aangewese. Anders as wat op modernistiese gronde geoordeel is, was dié aangewese wees op mekaar die voorwaarde daarvoor dat hulle nie in reduktiewe terme bedink is nie. Dit is juis omdat die politieke en die godsdienstige hulself as afhanklik van mekaar ervaar het dat elkeen ook deur 'n eie integriteit gekenmerk was. Of andersom geformuleer: Dit is juis vanweë hul verselfstandiging en die gevolglike ekstrasieke verhouding dat die politieke en die godsdienstige tydens die moderne epog intrinsiek verskraal is.

Dit is egter 'n vanselfsprekende ding om te sê dat die politieke en die godsdienstige tydens die hoë Middeleeue intrinsiek op mekaar aangewese was. 'n Verdere differensiering is in hierdie verband nodig. Dit hou verband met die onderskeid wat getref kan word tussen die sogenaamde 'verwikkelde ruimte' wat eie aan die hoë Middeleeue was en die 'simplistiese ruimte' van die moderne territoriale staat.

Die hoë Middeleeuse gemeenskap was as geheel gekenmerk deur 'n verwikkelde spel tussen sy veelheid van dele. Nog sterker geformuleer, as geheel was hy niks anders as dié verwikkelde spel tussen 'n veelheid van gemeenskappe nie. Dit kan daarom ook 'n gemeenskap van gemeenskappe genoem word. John Milbank

skryf daarom ook tereg dat die ruimte tussen die politieke en die wêreld van die individu as 'n verwikkelde ruimte beskryf kan word (Milbank 1997:268). As sodanig was dit gekenmerk deur 'n groot veelheid van sogenaamde middel-gemeenskappe (assosiasies of genootskappe) soos die familie, die dorp- en stadsbestuur, die streeksbestuur, die gilde en die universiteit. In die hart daarvan het die beginsel van subsidiariteit gestaan. Ooreenkomstig hierdie beginsel was die middel-gemeenskappe deur 'n hoë mate deur selfstandigheid gekenmerk.⁷ Elkeen het oor sy eie sake regeer en het slegs dié funksies wat hulleself nie kon behartig nie aan groter en kragtiger gemeenskappe oorgegee.

Kortom, die hoë Middeleeuse gemeenskap van gemeenskappe was 'n gemeenskap waarin die verhouding tussen die veelheid van gemeenskappe deur 'n netwerk van verskille en ooreenkomste, afstand en nabyheid, differensiering en oorkruising gekenmerk is. Daarmee het die hoë Middeleeue wat betref die verhouding tussen die politieke en die godsdienstige ten minste teoreties twee uiterstes voorkom:

Enersyds is voorkom dat die gesag (*auctoritas*) van die pouse en die mag (*potestas*) van die keisers in 'n naatlose eenheid saamgeval het (Dumont 1986). Dit was 'n moontlikheid wat dikwels gedreig het om te gebeur as – in stryd met die beginsel van subsidiariteit – die pouse op teokratiese wyse die mag van die keisers, of omgekeerd – en nogmaals in stryd met die beginsel van subsidiariteit – die keisers op 'n absolutistiese wyse die gesag van die pouse vir hulself opgeëis het.

Andersyds is voorkom dat godsdiens en politiek in 'n dualistiese tweeheid verbokkel het. Dit was 'n moontlikheid wat altyd weer gedreig het om te gebeur indien die pouse en keisers hulself as ontologies ekstrasiek tot mekaar sou ervaar het. Maar dit bring ons by die moderne wêreld.

Laasgenoemde moontlikheid is juis dit wat tydens die moderniteit gebeur het. Deur middel van die moderne territoriale staat (die kragtigste instrument van die moderne projek) is 'n dualistiese onderskeid tussen die politieke en die godsdienstige ingevoer. In die proses is bykans onheilbare breuke in die Middeleeuse gemeenskap van gemeenskappe geslaan. Sy dualistiese uitgangspunte maak eenvoudig nie voorsiening vir die beginsel van subsidiariteit en die veelheid van middel-gemeenskappe tussen die staat en die individu wat daardeur bemiddel word nie. In die plek van die verwikkelde ruimte tree eerder 'n simplistiese ruimte, dit wil sê 'n ruimte waarin die staat homself by uitstek verstaan as die formele kontrak tussen 'n veelheid van vryswewende individue. Volgens hierdie kontrak is die veelheid van gemeenskappe eerder 'n verleentheid as 'n onontbeerlike aspek van die geheel.

Teen die agtergrond van hierdie bondige oorsig kan nou enkele kritiese aantekeninge by die moderne ekstrasieke reëling met betrekking tot die godsdienstige en die politieke geplaas word. Ons verwys na spanningslyne wat dit kenmerk en van binne-uit ontwirf. Alhoewel die notas hieronder dikwels skerp afwysend teenoor die modernisme staan, is die bedoeling daarmee nie om van die moderniteit afskeid te neem nie. Sonder om eksplisiet daarna te verwys, sluit die artikel aan by wat as die 'ander moderniteit' beskryf kan word. Dit is 'n moderniteit wat homself nie soos die modernisme hieronder vanuit sy afskeid jeens die tradisie verstaan nie, maar eerder vanuit sy skeppende gesprek daarmee.

1.1 Die feit dat die moderne politieke van sy eertydse transendente doeleindes, naamlik God en natuur, geïsoleer is,

7.Vergelyk Von Gierke vir 'n breedvoerige bespreking van die Middeleeuse gemeenskappe van gemeenskappe en die sentrale rol van die beginsel van subsidiariteit daarin (Von Gierke 1927); asook Hueglin vir 'n bespreking van die wyse waarop die Middeleeuse gemeenskap van gemeenskappe in die moderne federale tradisie voortgang gevind het (Hueglin 1999).

6.Vergelyk die hersiening van die moderne beeld op die hoë Middeleeue in die hedendaagse geskiedskrywing.

het tot gevolg gehad dat 'die politieke orde op homself toegeval het' (Bercier 2007:80). Anders geformuleer, die verselfstandiging van die politieke het met 'n reduksie van sy intrinsieke betekenis gepaard gegaan.

Aquinas het waarskynlik die wese van die hoë Middeleeue opvatting van die politieke verwoord toe hy in aansluiting by die *Politiek* van Aristoteles geskryf het dat elke gemeenskap (dit is bogenoemde 'middel-gemeenskappe') daarna streef om bepaalde goed te verwesenlik. Maar nog meer, volgens Aquinas streef die politieke gemeenskap as die versameling van gemeenskappe daarna om die hoogste goed te verwerklik (Aquinas 2007:8). Dit is in sy deelname daaraan – aan God en natuur – dat die goeie lewe, die *bona vita*, verwerklik kan word. Maar dit is juis hier waar die moderne reduksie so 'n groot verandering teweeggebring het. Die moderne verselfstandiging van die politieke het beteken dat laasgenoemde homself voortaan nie meer op transendente doelwitte soos God en natuur ('die buitengewone in mense') sou rig nie, maar eerder op dit wat alle mense met mekaar in gemeen het.⁸ Nou, die vraag is natuurlik wat dit beteken. Wat het mense met mekaar in gemeen? Hobbes, een van die grondlêers van die moderne politieke denke, was duidelik hieroor. Sy antwoord het met verskillende permutasies dié antwoord van die liberale moderniteit geword: Mense deel die feit dat hulle selfgesentreerde individue is wat in die eerste plek daarna streef om hulself as individue te handhaaf.⁹ Daarby eindig dit natuurlik nie. Volgens die moderne politieke denke deel mense ook 'n tweede saak met mekaar. Ingevolge die Hobbesiaanse antropologie deel hulle ook die feit dat hulle onafwendbaar in konflik met mekaar verkeer. As mense immers individue is wat hoofsaaklik op selfhandhawing gerig is, beteken dit ook dat hulle onderlinge verhoudinge per definisie uitsluitend van aard is. Die mens is vir sy medemens 'n wolf. Kortom, mense het voortaan nie meer 'n gemeenskaplike strewe na die hoogste goed met mekaar in gemeen nie, maar eerder die feit dat hulle in mekaar se pad staan.

Maar, en dit is die belangrike implikasie, as gevolg van hierdie moderne herskrywing van wat dit beteken om mens te wees, het die politieke wêreld in vergeleke met die opvatting van die tradisie sy oogmerke afgebuig en sy visiere laat sak. Voortaan het die politieke hom nie meer op die hoogste goed gerig nie, maar eerder op die beskerming téén dit wat nou as 'n gevaarlike werklikheid ervaar is – die wolf wat in elke ander mens skuil. Kortom, anders as in die verlede het die politieke nie meer na die hoë gestrewe nie, maar eerder na 'n afgrensing teen die laere. Laasgenoemde verteenwoordig 'n dramatiese herdefiniëring van die wese van die politieke. Daarmee is ook die historiese voorwaardes neergelê vir die moderne mobilisering teen en ideologiese 'uitsuiwering' van die sogenaamde bose vyand. En vir wat Philip Rieff in die nawerking van dié gewelddadige geskiedenis die terapeutiese samelewing sou noem (Rieff 2004). Daarvolgens moes alles voortaan aan 'n terapeutiese (burokratiese, funksionele, instrumentele, moraliserende en psilogiserende) bewerking téén die sogenaamde bose lewe onderwerp word. In die proses is die politieke lewe van sy eertydse glorie gestroop.

1.2 Die verlies aan transendente oogmerke gaan in die moderne epog ironies genoeg met buitensporige verwagtinge ten opsigte van die politieke gepaard. Want, kan ons sê, vanweë die verlies aan die vooruitsig op deelname aan transendente oogmerke moes die politieke voortaan alles wees. Maar daarmee is die historiese tafel vir enorme geweld neergelê. Waarom?

Omdat die politieke lewe in die hoë Middeleeue deur die filosofiese en godsdienstige (dit is die teoretiese) lewe

getransendeer is, is dit nie met totale verwagtinge oorlaai nie. Sy aansprake is immers deur dié van die filosofiese en teologiese lewe begrens. Maar dit het belangrike gevolge gehad vir die wyse waarop die politieke beoefen is. In plaas daarvan dat dit aan die verwagtinge van die teoretiese lewe onderwerp is, is dit as begrensde wêreld eerder met behulp van die sogenaamde 'goeie oordeel' (Aristoteles se *phronesis* en Aquinas se *prudentia*) ingerig. Eie aan laasgenoemde is 'n sin vir die veranderlikheid van dinge, vir die afweeg van verskille, die soeke na balans en 'n bereidwilligheid tot kompromie. Uit hoofde van hul sin vir die goeie oordeel het die Klassieke en die hoë Middeleeue daarom ook nie gepoog om één ideale regeringsvorm aan alles op te dwing nie. Hulle het eerder altyd weer 'n sin vir die sogenaamde 'gemengde regeringsvorme' gehad.

Dieselfde kan egter nie van die modernisme gesê word nie. Vanweë die hoë verwagtinge ten opsigte van die politieke was hy daartoe geneig om ideologiese bloudrukke (klaslose samelewing, superieure nasie of ras, ensovoorts) op alles af te dwing. Daarmee is die praktiese wysheid wat in die goeie oordeel vervat is, meestal opsy geskuif. Met dramatiese gevolge, want vanaf die geweld van die Franse, Leninistiese en Maoïstiese rewolusies tot en met die Westelike Front, Auschwitz, Hiroshima, Kambodja en Bosnië het die moderne geskiedenis 'n onvergelykbare slagveld in die geskiedenis van die mens geword. Dit kan grootliks aan sy ideologiese bloudruk-politiek toegeskrif word.

Die postmodernisme het nie noodwendig 'n einde aan hierdie problematiek gebring nie. Vanweë die verlies aan transendente doelwitte verwag die postmoderne mens nie meer alles van die politieke nie, maar van die transpolitieke en verlossende verbruikersoomblik. In en deur laasgenoemde word 'n paradyslike toestand belowe. Die buitensporige verwagting word egter deur 'n soortgelyke ironie as hierbo verlam. Omdat die verbruiker se keuses nie deur transendente doelwitte begrens word nie, word hy te midde van die grenslose uitbreiding van sy behoeftes met die verval van sy onderskeidingsvermoë gekonfronteer. Maar daarmee word die verbruiker deur 'n eksistensiële traak-my-nie-agtigheid jeens alles behalwe toleransie oorval (Bénéton 2004). So kry die vraag by watter godsdiens hy moet aansluit dieselfde eksistensiële gewig as die vraag watter waspoel hy moet aanskak. In plaas daarvan dat die verbruikersoomblik 'n momentele bevryding bied, knoop die belofte daarvan hom slegs verder aan die nihilisme van die postmoderne verbruikersamelewing vas.

1.3 Soos wat die politieke tydens die moderne epog 'n outonome werklikheid geword het, so is ook die natuur na analogie daarvan tot 'n outonome (pure) werklikheid uitgeroep.¹⁰ Maar soos met die politieke het dit met 'n dramatiese verskraling in die betekenis van die begrip 'natuur' gepaard gegaan. 'n Verwikkelde idee-geskiedenis word in enkele paragrawe saamgebondel.

Die Klassieke filosofie in sy grootse gedaante het daar na vore getree waar 'n onderskeid tussen natuur en kultuur aangelê is. En waar daar ook 'n balans tussen hierdie kragte nagestreef is. Binne hierdie raamwerk het die natuur van die dinge as 'n normatiewe maatstaf opgetree met behulp waarvan die historiese en veranderlike wêreld van kultuur beoordeel kon word. Die natuur van die dinge het na die aard en wese van dinge verwys. Hoe 'n goeie en ware politieke orde moes wees, is daarom nie net aan die veelheid van historiese gemeenskappe self oorgelaat nie, maar aan die vraag of dit ooreenkomstig die natuur van die politieke ingerig is. Die hoë Middeleeue het ten nouste hierby aangesluit.

Soos in die Klassieke was die natuur of die wese van die dinge ook in die hoë Middeleeue nie sonder meer gegee nie. Intendeel, die natuur van die dinge is deur die verwerkliking van hul onderskeie 'doelwitte' (*teloi*) ontsluit (Aquinas 2007:15). Terry Eagleton vat die wese van die begrip 'doel' in die Klassieke

8. Vir 'n breedvoerige bespreking van die wyse waarop die moderne politieke denke sy oogmerke teen die agtergrond van die Klassieke denke 'verlaag' het, vergelyk Strauss (1989), asook Zuckert (2006).

9. Leo Strauss bespreek op 'n breedvoerige wyse die moderne drang tot selfhandhawing by figure soos Hobbes, Locke en Rousseau (Strauss 1953).

10. Vir 'n breedvoerige ontleding van die rol wat die begrip 'pure natuur' in die moderniteit gespeel het en die wyse waarop dit op 'n skerp dualisme tussen natuur en genade ingeënt was, vergelyk De Lubac (1998).



treffend saam as hy skryf dat die dinge hul doel verwerklik wanneer hulle daartoe in staat is om te gedy (*flourish*) (Eagleton 2004:120). So word die doel van die akker ontsluit wanneer dit as 'n volwasse akkerboom gedy; die doel van die mens as 'politieke dier' wanneer die goeie lewe gedy, ensovoorts. Kortom, die natuur van die dinge het vanuit hul doel sigbaar geword (of vanuit wat Aristoteles en Aquinas ook hul doel-oorsaak genoem het). Anders geformuleer, dit is afgelei uit die antwoord op die vraag *ter wille waarvan* hulle 'n verandering ondergaan het. Daarby het Aristoteles en Aquinas dit egter nie gelaat nie. Die natuur van die dinge is nie net uit hul doel-oorsaak afgelei nie, maar ook uit drie ander oorsake, naamlik hul vorm-oorsaak (dit wil sê uit die interne vorm van die akker of die politieke akteur), die bewegende oorsaak (dit *van waaruit* die akker of die politieke akteur in beweging gebring word) en die materiële oorsaak (dit *waarvan* die akker of die politieke akteur gemaak is). Terwyl die doel- en die vorm-oorsake as die interne oorsake van dinge beskou is, is die bewegende en materiële oorsake as die eksterne oorsake daarvan beskryf. Om die volle natuur van dinge te begryp, moes al vier genoemde oorsake (interne sowel as eksterne oorsake) in ag geneem word (Aristoteles 1989). Met die belangrike implikasie dat die tradisie die dinge as 'n veelvlakkige saak begryp het. Elke ding is deur 'n veelheid van dimensies gekenmerk.

Hieraan het die moderne wêreld 'n reuse verandering gebring. Alhoewel die moderniteit ons begrip van die natuur kwantitatief op 'n ongekennde skaal uitgebrei het, het dit terselfdertyd met 'n kwalitatiewe verskraling daarvan gepaard gegaan. Die pure natuur van die moderniteit is van transendente doeleindes losgeknoop en tot 'n gewoon fisiese werklikheid ingekort (Schmitz 2007:263). In plaas daarvan om deel van 'n drama van doeleindes te wees, is dit tot 'n onintelligente, toevallige spel van meganiese kragte gereduseer.

Maar daarmee is die eertydse samehang tussen die veelheid van oorsake opgehef. As die dinge immers 'n blote toevallige spel van meganiese kragte is, het ons nie meer interne oorsake soos die doel- en formele oorsake nodig om dit te begryp nie. Laasgenoemde vooronderstel immers nog dat die dinge deur 'n soort interne intelligensie gekenmerk word, 'n eie beweging na die aktualisering van hulself. Omdat die dinge deur 'n toevallige tuimel van meganiese kragte gekenmerk word, het dié oorsake oortollig geword. Voortaan is slegs die eksterne oorsake (die bewegende en die materiële oorsake) noodsaaklik om 'n 'greep daarop' te kry.

Aristoteles en Aquinas het onder meer die atomistiese pre-Sokraties daarvan beskuldig dat hulle eensydig klem op die eksterne oorsake gelê het. Volgens hul oordeel het die atomiste daarmee die interne intelligensie en daarom ook die eie integriteit van die dinge misken (Aquinas 2001:209–214). Dieselfde beskuldiging is op die moderne natuurdenke van toepassing, wat met reg as 'n hervatting van denkkeelde uit die pre-Sokratiese tyd beskryf kan word. Sy eensydige klem op die eksterne oorsake lei daartoe dat die politieke dier se uitblom tot die goeie lewe voortaan nie meer aan sy interne en intelligente doelmatigheid toegeskryf word nie. Inteendeel, as daar nog van intelligensie sprake is, is dit 'n blote funksie van dit wat van buite af deur dié bewegende oorsaak van die moderniteit, naamlik die mens self, aan die dinge opgelê word. So het die politieke orde (die moderne staat) 'n blote kunsmatige en historiese konstruksie geword wat van buite af op 'n nou leë, irrasionele en gevaarlike werklikheid neergelê is. Die gedagte dat die politieke orde 'n natuurlike verlengstuk van die mens se begeerte na die goeie lewe was, het vreemd op die moderne oor geval.

As die Klassieke en die Middeleeue gekenmerk is deur 'n balans tussen kultuur en natuur, het dié balans tydens die moderniteit verlore gegaan. Alles word voortaan as 'n produk van kultuur ervaar, dit wil sê as 'n produk van historiese skepping, van die inleg van die subjek. Hierdie eensydige klem op kultuur is in die postmoderniteit geradikaleer. 'n Plaas daarvan om die Natuur

te volg,' skryf Eagleton met betrekking tot dié tyd, 'volg ons die Kultuur ... Kultuur het die nuwe Natuur geword. Dit word net so min as 'n waterval bevestigteken. Die naturalisering van die dinge wyk voor hulle kulturalisering' (Eagleton 2004:59).

Maar met watter gevolge vir die natuur van die dinge? Met die eensydige klem op kultuur is die eie integriteit van die dinge (die integriteit van die akker of van die mens as politieke wese) ten diepste ontken. Die moderniteit kan daarom ook met reg beskryf word as dié epog waartydens van die natuur en daarom ook van die integriteit van die dinge afskeid geneem is.¹¹ Die ekologiese krisis wat die mens vandag in die gesig staar, is in menige opsigte 'n voltrekking van hierdie proses.

1.4 Die moderne reduksies gaan nie net met uitsluitende spanningslyne tussen die politieke en die godsdienstige gepaard nie, maar ook tussen vryheid en natuur, subjek en objek, mag en onmag, geluk en ongeluk, ensovoorts. Kortom, die teologies-politieke probleem is ingeskryf in 'n omvattende kader van samehangverlies. Dit is 'n verlies wat die moderniteit nie ingevolge sy eie vertrekpunte kan oplos nie.

Die spanning tussen vryheid en natuur is 'n tersaaklike voorbeeld. Enersyds belowe die moderniteit vryheid aan die subjek. Maar andersyds en vanweë sy klem op die natuur as 'n toevallige tuimel van meganiese kragte word dieselfde subjek telkens aan 'n radikale gevoel van onmag uitgelewer. Terwyl vryheid as meer subliem as die sterreheemel beskou word, word die mens tegelyk deur die moderne sosiale wetenskappe as niks anders as die blote effek van onpersoonlike materiële, ekonomiese en historiese kragte ervaar nie. Maar so word die beroep op vryheid 'n blote parodie op egte outonomie.

Dieselfde spanning lê in die postmoderne opgesluit (Cavanaugh 2008:1–32). Die mens word nou op 'n verregaande wyse as outonoom beskou. Die postmoderne mens ontwerp sy lewe uitsluitlik volgens sy eie private voorkeure. Tegelyk word hy uitgelewer aan 'n radikale gevoel van onmag en deur vooraanstaande vertolkers van dieselfde postmoderniteit ervaar as 'n blote teken wat op die rug van 'n see van ander tekens dobber, 'n blote effek van simboliese netwerke, 'n streep op die seesand wat met die volgende golf weggespoel sal word. As hier van outonomie sprake is, is dit slegs 'n parodie daarop.

Maar so ook die spanning tussen geluk en ongeluk. Enersyds belowe die moderniteit 'geluk' aan die outonome subjek. Soos in die Klassieke epikuriese tradisie kan dié geluk verwesenlik word as 'n houding van *ataraxia* of onverskilligheid jeens die gevare van die natuur ingeneem word. Dit is 'n houding wat veral deur die moderne natuurwetenskap moontlik gemaak word. Deur sy greep op die natuur kan die mens sy vrese oorkom.¹² Andersyds keer die moderne ideaal van ataraksiese onverskilligheid egter altyd weer in sy teendeel om. In die aangesig van onpersoonlike magte ten aansien waarvan die moderne mens homself as slagoffer ervaar, word hy telkens aan 'n omvattende stemming van vrees en angste uitgelewer.

Dieselfde spanning onderlê die postmodernisme. 'n Magdom epikuriese terapieë word deur die postmodernisme teen vrees en angste ingespan. Sonder sukses, want die tema van vrees en angste keer altyd weer terug. Sedert 9 September 2001 domineer dit op 'n oorweldigende wyse die verbeelding van Hollywood en die populêre postmodernisme in die algemeen. Paul Virilio skryf daarom ook tereg dat 'koue paniek' ons tyd kenmerk (Virilio 2007:4).¹³ Die geluk wat hy telkens in die vooruitsig stel, blyk altyd weer 'n parodie op egte geluk te wees.

1.5 In oënskynlik spanning met sy eie dualistiese uitgangspunte het die moderniteit dikwels gepoog om die verhouding tussen

11. Die wyse waarop die moderne politieke denke van die natuur afskeid geneem het, word op 'n onvergelyklike wyse deur Manent (1998) bespreek.

12. Vir 'n bespreking van die moderniteit as 'n kontinuering van die Epikuriese tradisie, vergelyk Strauss (1965).

13. Vir 'n aangrypende ontleding van die wyse waarop stemminge soos vrees en angste ten grondslag van die moderne wêreld lê, vergelyk Jünger (2008).

die politieke en die godsdienstige, maar ook tussen vryheid en natuur, subjek en objek, ensovoorts, in 'n monistiese eenheid saam te bundel. Dit verteenwoordig egter nie 'n wesenlike alternatief vir die moderne dualisme nie, omdat dit as negatiewe spieëlbeeld daarvan op sy dualistiese uitgangspunte teer.

Alhoewel verskeie teoretiese voorbeelde van die moderne monisme genoem kan word, word by enkele historiese gebeure stilgestaan. Tydens die absolute monargieë van die 17de en 18de eeue is die verskil tussen die politieke en die godsdienstige (anders as in die hoë Middeleeue) in die persoon van die 'goddelike koning' vernou. Omdat die koning toe (anders as in die hoë Middeleeue) as 'n simboliese 'tussenganger' tussen die politieke en die godsdienstige beskou is, is egter voorkom dat 'n volwaardige monisme gevorm is. Met die teregstelling van die Europese koningskap en die vestiging van die territoriale state het laasgenoemde egter 'n werklikheid geword. Voortaan is die nasie, en in die historiese verlengde daarvan, ook die individu, die klas, die proletariaat, die party, die ras, ensovoorts, vergoddelik. Met al die vernietigende gevolge daaraan verbonde ...

Histories het die moderne dualisme die moderne monisme voorafgegaan. Eersgenoemde tree reeds in die vroeë moderne nominalisme na vore toe God op 'n gespanne voet teenoor die natuur opgestel is.¹⁴ Volgens die nominalistiese teologie is God immers 'n ondeurgrondelike, irrasionele en self onbetroubare wil wat met mens en natuur na willekeur gehandel het. Tegelyk is die natuur, soos wat hierbo aangedui is, tot 'n kille, onverskillige en dooie werklikheid verskraal waarin geen spore van die goddelike opgespoor kon word nie.

Juis op dié dualisme en al sy moderne variante wou die moderne monisme 'n antwoord wees. Om dit in 'n enkele sin saam te bundel: Dit wou kompenseer vir die metafisiese tuisteloosheid wat die moderne dualisme geskep het.¹⁵ Maar was dit geslaagd? Nee, lui die antwoord, want die monisme was bloot die negatiewe spieëlbeeld van die dualisme. En daarom steeds 'n gevangene daarvan.

1.6 Die moderniteit word dikwels deur 'n strukturele skynheiligheid gekenmerk. Hy gee dikwels voor wat hy nie is nie. Geen morele veroordeling kan aan hierdie strukturele skynheiligheid 'n einde bring nie, omdat dit 'n strukturele probleem en nie 'n kwessie van morele gesindheid is nie.

Die belangrikste voorbeeld hiervan is die wyse waarop die moderne liberale staat homself voorgestel het. Enersyds maak die liberale staat daarop aanspraak om 'n blote neutrale en formele kontrak tussen vryswewende individue te wees. Hy verteenwoordig geen transendente oogmerke nie. Sou hy dit najaag, sou hy immers ingevolge sy eie selfbegrip sy neutrale en inhoudlose formaliteit prysgee.

Andersyds word die staat egter juis deur transendente oogmerke gekenmerk. So is die moderne wil (en in 'n land soos Suid-Afrika veral die wil van die meerderheid) 'n soort absolute oriënteringspunt wat bepaal hoe die ganse politieke orde – families, skole, universiteite, kerke, ensovoorts – ingerig moet word. Maar so gee hy sy neutrale en inhoudlose formaliteit prys. Die beroep op neutraliteit is daarom ook 'n blote fasade waaragter hy sy eie transendente oogmerke ongemerk deurvoer. 'n Tweede en belangrike voorbeeld van die strukturele skynheiligheid hou verband met die teologiese nederigheid van die moderniteit. Terwyl hy homself dikwels as teologies nederig voorhou, word dié nederigheid deur 'n subjektiewe arrogansie onderlê. Soveel so dat sy nederigheid as 'n parodie op egte nederigheid beskou kan word.

Die Kantiaanse denke, die hoogtepunt van die modernisme en vandag 'n modeverskynsel onder postmoderne denkers, is 'n belangrike voorbeeld hiervan. By Kant word oënskynlik op 'n nederige wyse oor God nagedink. God is vanweë sy onpeilbare grootsheid volgens hom immers onkenbaar. Die teoretiese rede het nie die vermoë om vanuit homself (met behulp van sy transendentale kategorieë) insae in die wese van God te verwerf nie. Maar daarom moet die rede volgens Kant ook deur 'n soort terughoudendheid ten opsigte van sy aansprake gekenmerk word. Hy moet bewus wees van sy eie grense. Die enigste wyse, sê Kant, waarop ons geloofwaardig oor God kan praat, is as ons Hom as 'n idee van die sogenaamde praktiese rede verstaan, dit wil sê as 'n idee wat ons in ons handel en wandel kan rig.

Die herdefiniëring van God as 'n idee van die praktiese rede is egter ingeënt op die strukturele skynheiligheid waarna hierbo verwys is. Die eintlike vraag is wie hier aan wie grense oplê. Is dit God wat as ongrypbare andere aan die subjektiewe rede 'n beperking oplê? In welke geval 'n mens van 'n outentieke nederigheid sou kon praat? Of is dit eerder die rede wat aan God 'n beperking oplê deur aan hom 'n bepaalde plek in die idee-wêreld van die subjek toe te wys? In aansluiting by Schelling oordeel ons dat laasgenoemde inderdaad die geval is (Pinkard 2004). Dit is die Kantiaanse rede self wat vanuit sy eie transendentale vermoë besluit dat God eintlik geen ander bestaansreg het as om as 'n idee van die praktiese rede beskou te kan word nie. Maar so is die moderne nederigheid die teendeel van wat dit voorgee om te wees.

1.7 Dit bring ons by die laaste opmerking. Dit hou verband met die moderne aanspraak dat die politieke en die godsdienstige twee uitsluitende werklikhede is. Alhoewel die moderne daarop aanspraak gemaak het dat hy in sy liberale gedaante die politieke en die godsdienstige geskei en laasgenoemde tot die private wêreld ingeperk het, kon hy dit nie waarmaak nie. (Net so kon hy in sy gedaante as moderne Marxisme nie sy aanspraak waarmaak dat hy die godsdienstige opgehef het nie.) In weerwil van die moderne aansprake sytel die godsdienstige altyd weer die politieke binne. Daarom skryf Pierre Manent, in navolging van Alexis de Tocqueville, dat die politieke en die godsdienstige 'nooit volledig geskei kan word nie'. Trouens, sê Manent: 'Hulle is nie skeibaar nie. 'n Mens kan hulle daarom ook nie anders verstaan ... as in samehang met mekaar nie' (Manent 2007:4).¹⁶

Hieronder word aangevoer dat die modernisme, in weerwil van sy pogings om hom van die godsdienstige los te maak, deur 'n eie teologie onderlê word. Dit is selfs van die modernisme in sy mees anti-teologiese gedaante waar. Ook dit word deur teologiese grondslae gekenmerk. Die vraag is natuurlik 'waarom'? Soos met die aantekeninge hierbo bundel ek ook hier 'n verwikkelde vraagstuk in enkele paragrawe saam. Carel Schmitt is onder meer bekend vir sy uitspraak dat alle moderne politieke begrippe in wese gesekulariseerde teologiese begrippe is. So kan die moderne begrip van 'soewereiniteit' volgens hom kwalik van sy teologiese agtergrond geïsoleer word (Schmitt 1979). Nou, daarmee het Schmitt ongetwyfeld op die belangrikheid van die teologie vir ons begrip van moderniteit en sy belangrikste instrument, naamlik die territoriale staat (die 'sterflike god' van Hobbes), gewys. Nogtans het Schmitt daarmee ook die invloed van die teologie op die moderniteit onderskat, omdat hy tegelyk daarmee vooronderstel het dat die teologiese aard van die moderne begrippe as belangrike maar uiteindelik tog as blote historiese reste verstaan moet word. Die verband tussen die teologie en die moderniteit is egter intiem. Dit blyk uit die teologiese gewig wat die tema van die sublieme in die moderne wêreld geniet.

14. Die nominalistiese teologie as 'n belangrike bron van die moderne dualisme word op 'n omvattende wyse deur Dupré (1993), Elshtain (2008) en Gillespie (2008) bespreek.

15. Soos die monistiese repliek van Spinoza op die volgens hom dualistiese Calvin, of die monistiese repliek van die Romantiek op die dualistiese Verligting.

16. In dieselfde werk skryf Manent ook: 'die onderskeid tussen die 'politieke' en die 'suiwere godsdienste' is ten diepste onduidelik: politiek en godsdienste oorvleuel altyd en onafwendbaar in 'n sekere mate, omdat beide verskyningsvorme van 'communio' is' (Manent 2007:49). Vergelyk ook De Maistre wat skryf: 'In weerwil van die twis wat hierdie twee susters verdeel, kan hulle nie afsonderlik lewe nie' (De Maistre 2003:136).



In al sy wisselvorme word die teologiese modernisme (of die modernisme as teologiese fenomeen) deur 'n oriëntering op en fassinatie in die sublieme afgrond gekenmerk. Na analogie van die wyse waarop Schmitt oor die saak redeneer, kan met oortuiging aangevoer word dat die tema van die 'sublieme afgrond' ook as 'n sekularisering van 'n teologiese begrip verstaan moet word. Verskeie figure het daarom ook reeds daarop gewys: Histories is dit 'n kontinuering van die vroeg-moderne en nominalistiese voorstelling van God as 'n afgrondelike en voluntatiewe mag wat die werklikheid volgens sy arbitrêre voorkeure inrig.¹⁷

Hier tree egter ook 'n verskil na vore. Juis in aansluiting by sommige van hierdie figure wil ons dit sterker formuleer as wat uit 'n soort Schmittiaanse argument oor die invloed van die teologie op die moderniteit sou blyk. Na analogie daarvan sou 'n mens immers kon aflei dat die tema van die sublieme afgrond slegs as die reste van die teologie ervaar moet word – en dat dit dus nie meer 'n wesenlike teologies konstituerende rol in die moderniteit speel nie. Na my oordeel speel dit egter juis sodanige ('n teologies konstituerende) rol in die moderniteit. Dit tree op as die moderne 'heilige'. As sodanig is die sublieme of afgrondelike afgrond die teologiese tafereel teen die agtergrond waarvan die dinge hoegenaamd 'n eie profiel verwerf. Tegelyk is dit ook dit waartoe laasgenoemde verdoem is om na terug te keer. Anders geformuleer, die sublieme afgrond is as moderne heilige dit wat die dinge sowel moontlik as onmoontlik maak.

Nietzsche verteenwoordig waarskynlik die mees radikale samevatting van die moderne teologie (of anti-teologiese teologie). Dit blyk veral uit sy beskrywing van die werklikheid as die tweestryd tussen die gode Dionysos en Apollo. Hiervolgens verteenwoordig Dionysos, die god van wyn en ekstase, die heilige, sublieme en afgrondelike niks. Daarteenoor is Apollo, die god van vorm en harmonie, dié mag waaruit iets soos vorm en betekenis uit die sublieme afgrond ontruk word. Vanweë die Apolliniese vormgewing word 'n begrensing aan die vormlose opgelê en word kultuur as sodanig moontlik gemaak. Laasgenoemde is egter bloot tydelik van aard. Ten diepste is die wêreld van Apolliniese begrensing verdoem om opgehef te word en na sy bronne in die afgrondelike niks terug te keer. 'n Soortgelyke teologiese struktuur lê ten grondslag van selfs die mees anti-teologiese figure uit die kontemporêre modernisme. John Haught skryf tereg dat die hedendaagse 'nuwe ateïste' sonder uitsondering uitgaan van die teologiese – kwasi-Boeddhistiese – standpunt dat die werklikheid ten diepste as 'n sinlose afgrond ('n toevallige tuimel van materiële kragte) verstaan moet word (Haught 2008). Elke kulturele begrensing daarvan is slegs tydelik van aard en verdoem om in sy groter ritme te versink. Enige poging om jouself daarom ook téén die sublieme afgrond te verset, kan as 'n blote krampagtige reaksie daarteen beskou word. Godsdienste is per definisie niks anders as so 'n krampagtige reaksie nie. Daarom gee dit ook volgens dié ontleding tot geweld aanleiding. Dat dit presies andersom kan wees (dat die godsdienste byvoorbeeld as bolwerk teen die geweld van die sublieme niks optree), word nooit oorweeg nie. Maar, en dit is die belangrike punt, dié standpunt word self deur 'n eie teologie onderlê. Nie net word die werklikheid self met beroep op die sublieme in teologiese terme uitgelê nie; ingevolge hierdie uitgangspunte word ook 'n tipiese teologiese appél op mense gemaak: As jy waarlik bevry (kwasi-Boeddhisties!) wil wees, sê hulle, moet jy jou vir die afgrondelikheid van dinge oopstel.

Nou, daarmee is op 'n kernagtige wyse aangetoon dat die moderniteit, in weerwil van sy vyandskap teen die teologie, self deur teologiese uitgangspunte gekenmerk word. Ek sluit hierdie afdeling met 'n bykomende kritiese opmerking af.

Nieteenstaande die teologiese aantrekkingskrag wat die tema van die sublieme afgrond op die moderne mens uitoefen, lok dit hom uit om nie 'n deelnemende nie, maar eerder 'n vyandige

verhouding daarmee aan te knoop. Die moderne mens word daarom ook gekonstitueer (en uiteindelik ook weer opgehef) in en deur sy vyandige poging om beheer oor die sublieme afgrond te verwerf. Met die doel om beheer oor die afgrond te verwerf, span die moderne mens dan ook telkens die talle magsinstrumente in waaroor hy beskik, soos die moderne staat, wetenskap en tegniek.

Anders as die bevryding wat sy teologie in die vooruitsig stel, gaan sy vyandige verhouding met die afgrondelike niks daarom ook dikwels met vernietigende gevolge gepaard. Die stryd om beheer daarvoor word telkens op die onderskeie partye wat by die stryd daarteen betrokke is, afgewentel. Hul stryd teen die afgrond word met ander woorde in 'n mimetiese geveg teen mekaar vertaal. Elke party in die geveg teen die afgrondelike word op sy beurt self 'n afgrondelike leegte waarteen gemobiliseer moet word.¹⁸ In die film *There will be blood* (Paul Thomas Anderson 2007) word die wese van hierdie problematiek eie aan die moderne teologie treffend verbeeld. Die onbegrensde en sublieme afgrond – die eintlike teologiese verwysingspunt van die moderniteit – word in dié film metafories voorgestel as die verleidelike maar uiteindelik dodelike oliebronne in die dieptes van die aarde. Daarteenoor staan die moderne wêreld van tegniek en mynbou. Laasgenoemde word ingespan om betekenis uit die grenslose afgrond te tap en die swartgoud so aan die mens dienstig te maak. Dit ontken egter 'n bloedige mimetiese stryd tussen die onderskeie protagoniste. In die stryd bo-op en teen die afgrond word elkeen vir die ander 'n duistere leegte wat uitgevee moet word.¹⁹ Die verhaal eindig dan ook in wedersydse vernietiging.

Aan hierdie teologiese grondslae wil die modernisme niks verander nie. Sou hy dit inderdaad doen, sal hy hierdie grondslae ter diskussie moet stel. En dit kan hy vanweë sy pretensie om sekulêr te wees nie doen nie.

Om op te som. Die moderne onderskeid tussen godsdiens en politiek word deur talle ontwrigtende spanninge, breuklyne en teenstrydighede gekenmerk. Daarom kan dit nie gehandhaaf word nie.

II. GODSDIENS EN POLITIEK: ANDERS BEDINK

Kan daar anderkant die impasse van die moderne wêreld getree word? Kan die verhouding tussen godsdiens en politiek anders bedink word? En kan elkeen as gevolg daarvan ook self in 'n nuwe lig gesien word? Uiteraard is daar nie eenvoudige antwoorde op hierdie vrae nie. Ter wille van die gesprek sluit ek by die Westerse godsdiens-filosofiese tradisie aan. Die oogmerk daarmee is nie om daarna terug te keer nie, maar om daarby te verwyl en na wenke van herskepping te luister.

Vir die doeleindes van die gesprek is dié vraag waarby ek hieronder aanknoop die vraag na die wyse waarop die tradisie die begeerte begryp het. Dit bied 'n sleutel vir hoe oor die vraag na die verhouding tussen die politieke en die godsdienstige nagedink kan word. Die tradisie het in sy belangrikste gestaltes (Plato, Aristoteles, Cicero, die heidense en Christelike neo-Platonisme, Aquinas, ensovoorts) die begeerte as 'n ekstasiëse oorgang verstaan. Die begeerte was dit wat die ekstasiëse oorgang tussen die oorsprong (die *archê*) en die eindbestemming (*telos*) van alle dinge bemiddel het (maar ook die oorgang tussen die aarde en die hemelse, die menslike en die goddelike, die self en die ander, die immanente en die transendente, tussen dit wat is en dit wat behoort te wees).

18. Volgens Sloterdijk kan die historiese spanningslyn tussen die Duitsers en die Franse, een van die belangrikste spanningslyne van die moderne wêreld, in die lig van die logika ten grondslag van die mimetiese stryd beskou word (Sloterdijk 2008).

19. Anders as wat dikwels gesê word, is dit nie die eksessiewe aanbod van style, beelde en logo's wat die postmoderne mens fassineer nie, maar eerder hul oorsprong in die sublieme afgrond. Dié fassinatie word onder meer versinnebeeld deur die (esteties gekontroleerde) obsessie met die sublieme ervaring in verskynsels soos ekstreme sport. Vergelyk Du Preez (2008).

17. Oor die samehang tussen die nominalistiese godsbeeld en die moderne sublieme, vergelyk Milbank (2006), Ward (2003) en Hart (2003).



Dit het belangrike implikasies vir die menslike toestand. Van hieruit beoordeel is die menslike toestand deur die 'tussen' gekenmerk. As ekstatische oorgang het die mens homself tussen oorsprong en doel, tussen dit wat is en dit wat behoort te wees, bevind. Om die waarheid te sê, as begerende wese was die mens hierdie tussen, 'n plek van paradoksale kruising. Hy was die plek waar sowel die eenheid as die verskil tussen genoemde kragte, sigself aangekondig het.

Volgens die tradisie was dié wees in die tussen (die wees as tussen) die voorwaarde vir die begeerte om hoegenaamd begeerte te kon wees. Die tussen was die tyd en plek waar *eros* ontwaak en sy nagvlugte onderneem het, die plek waar die begeerte uitgelok is om bo-oor die self te tree en so sy reis na sy eintlike bestemming – die goddelike – te onderneem. Indien die tussen met sy selfs paradoksale kruisings vanweë redes aan buitengewone spanning onderwerp sou word, het die begeerte die gevaar geloop om verwring en van sy ekstatische reis ontspoor te word.

Laasgenoemde was vir die tradisie altyd weer 'n moontlikheid wanneer die verskil tussen oorsprong en doel, die is en die behoort, die self en die ander, ensovoorts, oor- of onderbeklemtoon is. Indien enigeen van dié twee moontlikhede sou gebeur, het die self die gevaar geloop om óf in 'n vuurwarm vyandskap jeens die ander te vervall óf om op 'n kille en onverskillige wyse van die ander weg te stap. Albei reaksies – die vuurwarm vyandskap of die yskoue onverskilligheid – verteenwoordig egter doodloopstrate vir die begeerte. Die erotiese oorgang word nie deur vyandskap teen of onverskilligheid jeens die andere gekenmerk nie, maar eerder deur deelname of gemeenskap daaraan.

Op grond van hierdie minimale omskrywing kan nou drie tersaaklike afleidings oor die rol van die begeerte en die tussen ter sprake gebring word.

Eerstens, die werklikheid as ekstatische beweging was volgens die tradisie 'n doelgerigte beweging. Alles wat is het 'n doel gehad. Tegelyk het alles op 'n doelmatige wyse na die transendente werklikheid uitgerek. Eric Voegelin vat hierdie punt uit die tradisie saam as hy skryf dat die werklikheid ten diepste 'n 'openheid vir die goddelike werklikheid' was (Voegelin 2004:181). Dat hierdie gegewe vandag as oudmodies ervaar word, is nie te betwyfel nie. Die moderniteit het immers die gedagte dat die werklikheid doelmatig is met 'doelmatige' presisie uit ons kulturele bewussyn geweerd. Nogtans is daar vandag verskeie stemme wat nie net vanuit die alledaagse ervaring nie, maar ook vanuit die biologiese wetenskappe op die onontbeerlikheid van die doelmatige wys.²⁰

Volgens die tradisie is die doelgerigte aard van die werklikheid die voorwaarde daarvoor dat ons daarvan as 'ekstaties' kan praat. Indien die doel byvoorbeeld sou ontbreek (onder meer vanweë sy 'dood' soos in die postmodernisme, of vanweë sy onoorbrugbare afstand jeens die bestaande werklikheid, soos in die fundamentalisme), word die beweging opgeskort en alles tot 'n nulpunt teruggevoer. Juis dít gebeur vandag.

Enersyds val die begeerte vanweë die afwesigheid van transendente oogmerke onverskillig op homself plat en word ons epog, niteenstaande sy buitensporige erotiese selfpresentering, deur 'n kille gebrek aan ekstatische beweeglikheid gekenmerk. Alles kring in rondom 'n pornografiese, impotente eendersheid. Chantal Delsol verwoord dit so:

Die bestaan ... kan tot sy nietige vreugdes en selfgesentreerde probleme gereduseer word, iets wat binne die mure van die self afspeel in plaas daarvan om 'n droom na te jaag ... Dit is presies die toestand van Generasie X, 'n generasie wat niks te doen het nie, wat nie weet wat om te doen nie en ook nie weet waaraan dit homself moet toewy nie – 'n generasie sonder 'n doel

(Delsol 2003:7)

20. Vir 'n fenomenologiese ontleiding van die teleologiese aard van die alledaagse ervaring, vergelyk Sokolowski (2008) asook Delsol (2003).

Andersyds word transendente doeleindes ten koste van die bestaande werklikheid oorbeklemtoon. Daarom het ons vandag nie net met die koue onverskilligheid van 'n Generasie X te doen nie, maar ook met die vuurwarm vyandskap van die fundamentalisme. Laasgenoemde onderwerp die bestaande werklikheid op 'n gewelddadige wyse aan die eise van fundamentalisties geïdealiseerde oogmerke. Dit verteenwoordig egter nie 'n alternatief op die wêreld sonder oogmerke nie, maar eerder die skadukant daarvan. Dit bring ons by die tweede afleiding oor die begeerte.

Tweedens, volgens die tradisie word die doel van die ekstatische beweging verwesenlik ('geaktualiseer') wanneer dit binne 'n bepaalde vorm of natuur gestalte kry. Dit word met ander woorde waargemaak (en sy perfeksie so verwesenlik) wanneer dit vanaf sy staat as potensiele materie na 'n geaktualiseerde vorm beweeg. Daarmee stuit ons nogmaals op 'n sogenaamde 'oudmodiese' of selfs 'konserwatiewe' idee, omdat die begrippe 'vorm' en 'natuur' die laaste ding is waarvoor dié epog kans sien wat homself tot die vormlose vloei van dinge verbind het. Bauman beskryf dit immers tereg as 'n epog wat deur 'liquid time' gekenmerk word (Bauman 2005). Alle vorme vervloei in 'n karnavalistiese en veral markgedrewe verbruikersmanie. Die aanspraak dat alles in vloed is, beteken egter dat daar ironies genoeg te midde van die ontkenning van vorm reeds weer 'n bepaalde vorm aan die dinge gegee word. Dit is egter 'n ironie wat nie ons tyd se verbintenis tot die ewige vloeibaarheid van dinge ontmoedig nie.

Volgens die tradisie is dit nie net die menslike toestand wat deur hierdie beweging na vormgewing gekenmerk word nie. Die syn self is ekstaties. Alle synsvlakke word daarom ook deur 'n ekstatische beweeglikheid na vormgewing en die verwesenliking van hul natuur gekenmerk. So begeer die molekulêre materie om as lewende selle gevorm te word; die veelheid van lewende selle begeer om as organiese vorme gestruktureer te word; die veelheid van organiese materie reik uit na die liggaamlike vorm; laasgenoemde op sy beurt begeer weer iets soos die vormgewende siel; en mense begeer die steeds uitkringende vorme van gemeenskap (gesin, dorp, stad, universiteit, staat en kosmopoliteit). Kortom, die werklikheid as ekstasis word gekenmerk deur steeds ingewikkelder vorme van aktualisering (Clarke 2001:100).

Daarmee beweer die tradisie nie dat die natuur van die dinge ooit ten volle geaktualiseer word nie. Intendeel, die dinge word eerder deur die 'tussen' gekenmerk, dit wil sê deur die feit dat hulle hulself altyd weer iewers in die tussen tussen hul blote potensialiteit en hulle volledige aktualisering bevind. Die belangrikste rede daarvoor is dat die natuur van die dinge, anders as wat dikwels geoordeel word, nie sonder meer as 'teenwoordig' beskou word nie. Die natuur van die dinge is nie noodwendig insigtelik en daarom ook ter hande nie. Intendeel, volgens Leo Strauss het die natuur van die dinge die tradisie eerder ontsnap, omdat dit ten diepste as misterieus ervaar is (Strauss 1953:122). As sodanig kan die natuur van die dinge altyd aan 'n rasionele argument onderwerp en kan daar dus opnuut na die betekenis daarvan gevra word. In aansluiting by Strauss skryf Harvey Mansfield daarom ook dat 'n deugdelike lewe volgens die tradisie beteken het om ooreenkomstig die voorskrifte van die 'natuur' te lewe. Maar, sê hy, 'wat dít [vir die tradisie] beteken, is nie baie duidelik nie' (Mansfield 2006:194). Ten diepste is dit 'n raaisel. As sodanig is dit altyd weer 'n voorwerp van gesprekvoering en daarom ook 'oop'. As ons vandag aansluiting by begrippe soos die vorm of die natuur van die dinge soek, is dit met die verstandhouding dat die betekenis daarvan nie vasstaan nie, maar dat dit in en deur die vraag daarna bemiddel word.

Alvorens in die laaste paragraaf na die teologies-politieke probleem verwys word, staan ons eers by die derde en laaste saak stil. Geformuleer as 'n vraag: Wat ontlok die ekstatische begeerte om die reis na aktualisering te onderneem? Wat bring dit tot beweging?



Nou, vir die tradisie het die werklikheid self 'n eie impuls tot beweging. Dit word deur 'n eie intelligente impuls na steeds hoër vorme deurdring. Uit die tradisie is dit egter ook duidelik dat die eie impuls tot beweging en die uiteindelijke aktualisering binne 'n omvattende ontologiese ruimte gesitueer moet word. Van daaruit beoordeel is die eie beweging in 'n wesenlike sin van die woord 'n antwoord – 'n dankbare repliek – op dit wat sy eie inisiatief voorafgaan. Ten diepste lê die oorsprong van beweging daarom ook nie soos wat die modernisme wil glo in die aktiewe, konstruerende en ontwerpende subjek opgesluit nie, maar in dit wat hy vanuit die eintlike werklikheid self ontleen. Sy eie beweging is 'n ontleende beweging, 'n antwoord op dit wat hom altyd alreeds vooruit is. Dit loop daarom ook soos 'n goue draad deur die tradisie: Die ekstatische beweging wat die werklikheid is, word deur dit ontlok wat Plato die Goeie en die Skone, Aristoteles die Onbeweegde Beweging en Aquinas die *Ipsum Esse Subsistens*, dit wil sê die Syn self, genoem het. Kortom, die beweging van die dinge word ten diepste deur God self moontlik gemaak. Waarskynlik verwoord niemand dit vanuit die tradisie beter as pseudo-Dionysius as hy skryf:

Alles wat is ontspring uit, bestaan in en keer na die Skone en die Goeie terug. Wat ook al bestaan, wat ook al ontstaan, bestaan by grasia van die Skone en die Goeie. Alle dinge reik daarna uit. Alle dinge word daardeur beweeg. Alle dinge word daardeur onderhou ... Indien 'n mens met die Goeie wegdoen, word ook weggedoen met die syn, met lewe, begeerte, beweging, alles

(Pseudo-Dionysius 1987:79, 87)

Die beweging van die dinge is ten diepste nie as selfbeweging te begryp nie, maar as 'n repliek op die beweging wat die Syn self is. 'n Ander manier om dit te sê, is om te verwys na die feit dat die beweging van die dinge 'n nabootsing, 'n mimesis, van die Syn self was. Dit beweeg by grasia van die voorbeeld van die Syn.

Nou, wat het die beweging van die dinge, die syndes, gekenmerk? Die antwoord daarop was geleë in hul mimetiese rolmodel, die Syn self. Laasgenoemde (in die laaste paragraaf word weer hierna verwys) is deur die tradisie as voltooide akte en in die besonder as voltooide 'ekstasis' ervaar. Dit was daarom ook by uitstek as ekstatische 'uittrede uit en uitreiking na' gekenmerk. As sodanig het die Syn die veelheid van dinge uit 'n eksessiewe volheid aan hulself geskenk. Dionysius vat dit kernagtig saam as hy skryf: *Bonum est diffusivum sui* (die Goeie is dit wat sigself dissemineer). Joseph de Finance het daarby aangesluit toe hy geskryf het *l'acte est essentiellement généreux* (die Syn is as voltooide akte in wese milddadig) (De Finance, aangehaal uit McAleer 2005:13).

Maar juis daaruit kan ook iets wesenlik oor die beweging van die dinge self afgelei word. Soos wat die Syn as 'n eksessief-skenkende volheid ervaar is wat ten diepste gekenmerk word deur sy uittrede uit en uitreiking na, so is dit ook waar van die dinge self. Hul beweging is as nabootsing van die Syn ook self dié ekstatische uittrede uit en uitreiking na. Ten diepste is dit 'n beweging wat in die groter ritme van dinge mimeties terugreik na die bron van hul eie ekstasis, naamlik die ekstatische Syn self.

Dit bring ons ten slotte weer terug by die teologies-politieke probleem. Die vraag is wat bogenoemde uiteensetting met die vraag na die verhouding tussen die godsdienstige en die politieke te doen het?

Hierbo is aangevoer dat die begeerte 'n ekstatische kurwe vanaf die laagste na die hoogste vlakke van die werklikheid deurloop. As ekstatische beweging word dit deur die hoogste Syn – God – tot steeds hoër vorme van werkwiking uitgelok. Maar dit bring ons by die belangrike punt. Die politieke en die godsdienstige is in hierdie ekstatische kurwe ingeskryf en so ekstasies op mekaar betrek. As sodanig word ook hulle verhouding deur die kruising van die 'tussen' en daarom ook deur sowel oorvleueling as verskille gekenmerk. So skryf Aquinas byvoorbeeld in 'n boeiende hoofstuk in sy *Summa Contra Gentiles* dat die begeerte deur 'n ekstatische trajek vanaf die laagste na die hoogste

werklikheid gekenmerk word. Volgens hom deel die politieke en die godsdienstige in die ritme van hierdie trajek. (Aquinas 2001:206–209). Hul verhouding word ten diepste daardeur gestempel. Hoe lyk dié trajek? Ons verwys kortliks daarna.

Volgens Aquinas word die dinge in 'n pre-politieke staat deur die begeerte na selfhandhawing gekenmerk. Daarom eet en drink ons. Die begeerte reik egter ook bo-oor die drang na selfhandhawing. Volgens Aquinas begeer mense ook om op 'n gemeenskaplike grondslag inhoud aan 'n gedeelde wêreld te gee. Hier het ons met die politieke lewe te doen. In die voortrefflike deelname daaraan kan die doel van die politieke lewe verwesenlik word, naamlik die goeie lewe.

Dit is egter nie waar die ekstatische beweging van die begeerte eindig nie. Volgens Aquinas reik die begeerte ook buite-om die aktiewe lewe van die politiek na die teoretiese lewe van die filosofie en uiteindelik na die godsdienstige lewe en die waarheid van die teologie toe uit. In ons deelname daaraan word ons hoogste doel, naamlik wysheid, verwesenlik.

Maar as dit dan so is, dan is die vraag wat die implikasie daarvan vir ons begrip van elkeen is. Kan sowel die politieke as die godsdienstige op grond daarvan in andersoortige (niederduktiewe) terme bedink word?

Ons verwys eerstens na die politieke. Wat is die implikasie van die ekstatische verhouding vir ons begrip van die politieke? As dié vraag aan 'n modernis gestel word, sal hy na alle waarskynlikheid negatief daarop reageer. Die rede daarvoor is dat dit deur die modernis as 'n aantasting van die eie integriteit van die politieke beskou sal word. Want, sal hy sê, volgens Aquinas se voorstelling het die politieke immers 'n laer ontologiese status as die godsdienstige. Daarom moet die politieke volgens die moderniteit uit sy ekstatische verhouding met die godsdienstige geëmansipeer en tot 'n volle outonome werklikheid uitgeroep word.

Dit is egter nie 'n gevolgtrekking wat noodwendig uit bogenoemde volg nie. Uit Aquinas se verwysings is dit inderdaad so dat die aktiewe lewe van die politiek in vergelyking met godsdiens 'n begrensde lewe was. Hy skryf: 'die besinning oor die waarheid begin in hierdie lewe en bereik sy hoogtepunt in die toekoms; die aktiewe en burgerlike lewe strek nie anderkant die grense van hierdie lewe nie' (Aquinas 2001:209). Die begeerte reik dus verder as die politieke. Dit het egter nog by verre nie beteken dat die politieke lewe sonder 'n eie integriteit was nie. Intendeel, vanuit die oop punt van die tradisie is die eie integriteit van die politieke so juis in beskerming geneem. Dit is immers in die wete van 'n transendente werklikheid wat sy eie grense te bowe gaan dat voorkom is dat die politieke lewe en die Klassieke deugde wat dit onderlê het – dit is deugde soos dapperheid, die strewe na roem en glorie, ensovoorts – op 'n arrogante wyse verabsoluteer is. Daarmee is juis verhoed dat die politieke sy eie integriteit afstaan.²¹

Anders dus as wat dikwels deur die modernisme aangevoer word, is die transendering van die politieke lewe nie 'n poging om uit hoofde van byvoorbeeld anti-politieke motiewe daarvan – en by implikasie ook van die Klassieke deugde – afskeid te neem nie. Intendeel, deur dit met verwysing na die transendente te begrens, word eerder op 'n nuwe wyse voorspraak daarvoor gemaak. Want dit is in en deur sy ekstatische oopstaan vir die transendente dat die politieke lewe self ook 'n eie glansende lewe kan wees. In die woorde van Aquinas, dit is in sy 'deelgenootskap met die goddelike natuur' (*consortium divinae naturae*) dat die

21. Aquinas het in hierdie verband die voorbeeld van Augustinus nagevolg. Laasgenoemde het soos bekend aangevoer dat die Romeinse politiek verval het, omdat sy politieke deugde nie deur 'n begeerte na transendensie onderlê was nie. So byvoorbeeld met die deug van roem en glorie. Omdat hierdie deugde nie deur 'n sin vir die transendente gerelativeer is nie, het dit tot arrogansie, dwaasheid en versplintering aanleiding gegee. As dit daarenteen deur 'n sin vir die transendente onderlê word, kan dit juis die ruimte skep waarin die politieke lewe as sodanig tot sy reg kan kom. Vergelyk Dodaro (2004).

politieke natuur nie opgehef word nie, maar vervolmaak word (*gratia perficit naturam, non tollit*) (Te Velde 2006:149, 150).

Dit laat ons met 'n wenk vir die konkrete politieke werklikheid van vandag. In die moderne liberale wêreld het die politiek op homself platgeval, met die gevolg dat die tussen-gemeenskappe verdring is. Indien die politieke egter vanuit die ekstatische trajek van die begeerte bedink word, kan dié plat gevalle werklikheid as't ware oop gebeur word. Met belangrike implikasie vir die politieke. Want daardeur kan reekse mediërende knooppunte tussen individu en staat ontsluit word. In konkreter terme, so kan 'n politieke werklikheid na vore tree waarin 'n veelvuldige netwerk van interafhanklike tussen-gemeenskappe inspraak in hul onderskeie wêreld verwerf. Maar juis daardeur kan die politieke as politieke tot sy reg kom.

Dit bring ons by die laaste vraag, naamlik die vraag na die godsdienstige. Watter implikasies het die ekstatische verhouding soos hierbo verduidelik vir die godsdienstige? As ook hierdie vraag aan 'n modernis gevra word, sal hy bes moontlik antwoord dat die ekstatische trajek van die begeerte 'n aanmatigende houding weerspieël. Want, sal hy sê, dit steun op die gedagte dat die godsdienstige in die beweging van die begeerte 'n voorrang bo die politieke geniet. En in die epog van gelykheid kan dit tog nie. As die modernis selfs nog kritieser is, kan hy hieraan toevoeg dat dit 'n aanmatiging is wat op 'n diepliggende vyandskap en selfs wraaksugtigheid jeens die politieke lewe steun. Tipiese negentiende eeuse figure soos Feuerbach, Marx, Nietzsche en Freud het in verskillende permutasies juis hierdie beskuldiging teen die godsdienstige verwoord.

Nou, ook wat hierdie saak betref kan aangevoer word dat dit nie 'n gevolgtrekking is wat noodwendig volg nie. Intendeel, 'n mens het goeie gronde om presies die teenoorgestelde gevolgtrekking te maak. Maar waarom? By Aquinas is daar tog duidelik van 'n hiërargiese verhouding sprake?

Die antwoord bring ons einde ten laaste weer eens by die aard en wese van die eintlike of hoogste werklikheid uit. Wanneer ook al die tradisie na die hoogste Syn, of eenvoudiger geformuleer, na God verwys het, het hy laasgenoemde as dié ekstatische werklikheid self beskryf. God is volmaakte aktualiteit, perfekte akte, volledige ekstasis. Of soos wat dit ook geformuleer is, God is die intensiewe werklikheid self (die *Ipsum Intensivum*).

As sodanig, dit wil sê as volmaakte ekstasis, is God by uitstek die geskenkgewende werklikheid. As volmaakte ekstasis skenk hy uit pure oorvloed die veelkantige werklikheid aan sigself. Nog nader geformuleer, as volmaakte ekstasis stel God die dinge vir hul eie natuur, aard en wese – die tradisie sou byvoeg, hulle eie goedheid, hul eie waarheid en skoonheid – vry.

Maar wat het dit met bogenoemde vraag te doen? Wat het dit te doen met die vraag na die ekstatische verhouding tussen die politieke en die godsdienstige en ons poging om daaruit bepaalde afleidings oor die godsdienstige lewe te maak? Vir die tradisie staan die godsdienstige prinsipieel gesproke in die branding van die goddelike ekstasis. Sy ekstatische beweeglikheid (onder meer ten opsigte van die politieke) is daarom ook prinsipieel gesproke 'n intensiewe afgeleide of nabootsing van sy verhouding met die geskenkgewende ekstasis. Maar met belangrike gevolge. As dié mimesis die godsdienstige stempel, dan beteken dit ook dat sy verhouding met die politieke in die eerste plek 'n weerspieëling van die geskenkgewende ekstasis self kan wees. Dit wil sê 'n weerspieëling van dit wat op 'n radikaal geskenkgewende wyse vrystel. Anders as wat ons siniese modernis dus glo, word die godsdienstige dan ook nie noodwendig gemotiveer deur die wraaksugtige wil om beheer oor die politieke te verwerf nie. Eerder die teendeel. Tot die wese daarvan kan eerder die patos behoort om die politieke werklikheid vir sy eie glansende wees vry te stel.

Kortom, as hier na die wese van die godsdienstige gevra word, lê dit nie noodwendig opgesluit in die moderne beskuldiging

van 'n wrokkige wil tot beheer nie. Dit kan elders lê. Sy wese kan eerder opgesluit lê in die gedagte van vrystelling. Dis 'n vrystelling in gevolge waarvan die werklikheid in haar begerlike dinamiek omhels en bevestig word. Ons het geen rede om te dink dat die moderne politieke en godsdienstige lewe met die eenvoudige swaai van 'n teoretiese towerstaf uit die weg geruim kan word nie. Daarvoor het ons wêreld homself te fatalisties met sy eie toestand versoen. Maar ons kan anders oor albei dink. As, bygesê, ons dit waag om na die wenke vanuit die tradisie te luister.

LITERATUURVERWYSINGS

- Aquinas, T., 2001, *Summa Contra Gentiles. Book three: Providence, Part 1*, vertl V.J. Bourke, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Aquinas, T., 2007, *Commentary on Aristotle's Politics*, vertl R.J. Regan, Hackett Publishing, Indianapolis.
- Aristoteles, 1989, *Metaphysics*, Book II, vertl H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Asad, T., 1993, *Genealogies of religion*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Asad, T., 2003, *Formations of the secular*, Stanford University Press, Stanford.
- Bauman, Z., 2005, *Liquid life*, Polity Press, Londen.
- Bénétou, P., 2004, *Equality by default: An essay on modernity as confinement*, ISI Books, Wilmington.
- Bercier, B., 2007, *The skies of Babylon: diversity, nihilism, and the American university*, ISI Books, Wilmington.
- Cavanaugh, W.T., 2008, *Being consumed*, William B Eerdmans, Grand Rapids.
- Clarke, W., 2001, *The one and the many. Contemporary Thomist metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Delsol, C., 2003, *Icarus fallen: The search for meaning in an uncertain world*, ISI Books, Wilmington.
- De Lubac, H., 1998, *The mystery of the supernatural*, Crossroad, New York.
- De Maistre, J., 2003, 'Reflections on Protestantism in its relations to sovereignty', in C.O. Blum (red.), *Critics of the Enlightenment*, n.p., ISI Books, Wilmington.
- Dodaro, R., 2004, *Christ and the just society in the thought of Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dumont, L., 1986, *Essays on individualism*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dupré, L., 1993, *Passage to modernity*, Yale University Press, New Haven.
- Du Preez, A., 2008, 'The contemporary sublime and the culture of extremes: Parkour and finding the freedom of the city', in L. Faber & R. Bishop (reds.), *Representation and Spatial Practices in Urban South Africa*, n.p., University of Johannesburg, The Research Centre, Johannesburg.
- Eagleton, T., 2004, *After theory*, Penquin Books, Londen.
- Elshtain, J.B., 2008, *Sovereignty. God, state, and self*, Basic Books, New York.
- Gillespie, M.A., 2008, *The theological origins of modernity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hancock, R.C., 2007, 'What was political philosophy? Or: The Straussian philosopher and his other', *The Political Science Reviewer* 36, 13–46.
- Hart, D.B., 2003, *The beauty of the infinite*, William B. Eerdmans, Grand Rapids.
- Haught, J.F., 2008, *God and the new atheism*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Hueglin, T.O., 1999, *Early modern concepts for a late modern world*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo.
- Jünger, E., 2008, *On pain*, Telos Press, New York.
- Manent, P., 1998, *The city of man*, Princeton University Press, Princeton.
- Manent, P., 2007, *Democracy without nations? The fate of self-government in Europe*, ISI Books, Wilmington.
- Mansfield, H.C., 2006, *Manliness*, Yale University Press, New Haven.



- McAleen, G.J., 2005, *Ecstatic morality and sexual politics*, Fordham University Press, New York.
- Milbank, J., 1997, *The word made strange: Theology, language, culture*, Blackwell, Cambridge.
- Milbank, J., 2006, *Theology and social theory: Beyond secular reason*, Blackwell, Oxford.
- Pinkard, T., 2004, *German philosophy, 1760–1860: The legacy of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pseudo-Dionysius, 1987, 'The Divine Names,' *The Complete Works*, vertl C. Luijheid, SPCK, Londen.
- Rieff, P., 2004, *Therapeutic culture: Triumph and defeat*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Schmitt, C., 1979, *Politische Theologie - Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitz, K.L., 2007, *The texture of being*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Sloterdijk, P., 2008, *Theorie der Nachkriegszeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Sokolowski, R., 2008, *Phenomenology of the human person*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strauss, L., 1953, *Natural right and history*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Strauss, L., 1965, *Spinoza's critique of religion*, Schocken Books, New York.
- Strauss, L., 1989, *An introduction to political philosophy*, Wayne State University Press, Detroit.
- Te Velde, R., 2006, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot.
- Virilio, P., 2007, *Art as far as the eye can see*, Berg Publishers, Oxford.
- Voegelin, E., 2004, *The drama of humanity and other miscellaneous papers 1939–1985*, University of Missouri Press, Columbia.
- Von Gierke, F.O., 1927, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ward, G., 2003, *True religion*, Blackwell, Oxford.
- Zuckert, C. & Zuckert, M., 2006, *The truth about Leo Strauss. Political philosophy and American democracy*, University of Chicago Press, Chicago.