

Die einde van transendensie in Kontinentale godsdiensfilosofie?¹

Anné H. Verhoef

Anné H. Verhoef, Noordwes-Universiteit, orcid.org/0000-0002-9627-1969

Opsomming

Die laaste paar jaar is daar 'n hernude belangstelling in en fokus op die begrip *transendensie* binne die Kontinentale filosofie, teologie, kuns, politiek en letterkunde. Wat met die begrip *transendensie* in hierdie verskeie dissiplines bedoel word, wissel nie net nie, maar 'n betekenisverskuiwing vind ook plaas. Waar die begrip byvoorbeeld vroeër sterk konnotasies met 'n vertikale transendente gehad het, val die klem al hoe meer (amper uitsluitend) op die horisontale transendente. Die betekenis van *transendensie* word hierdeur so “vervlak” en vereng dat dit geheel en al skuif na die immanente, met die gevolg dat die betekenismoontlikheid van transendensie in die sin van 'n verwysing na die tradisioneel godsdienstig vertikale transendente – tot 'n einde blyk te gekom het. Hierdie artikel ontleed of die begrip *transendensie* steeds 'n toekoms kan hê, spesifiek in Kontinentale godsdiensfilosofie, aan die hand van drie moontlike toekomsscenario's, naamlik die Messiaanse, bevryding- en plastisiteitscenario. Alhoewel transendensie in hierdie toekomsscenario's negeer word, bly dit 'n vraag – soos wat ten slotte aangetoon word – of die einde van transendensie in Kontinentale godsdiensfilosofie werklik bereik is.

Trefwoorde: godsdiensfilosofie, immanensie, Kontinentale filosofie, Kontinentale godsdiensfilosofie, teologie, transendensie

Abstract

The end of transcendence in continental philosophy of religion?

This article's primary thesis is that the shift in meaning of the concept of *transcendence* – especially in Continental philosophy of religion – is of such a nature that one might question whether one should talk about “the end of transcendence” in this discipline. Ironically, the past 15 years have shown a renewed interest in the concept of transcendence in a variety of disciplines. What is meant by transcendence varies in these disciplines, but the shift in meaning towards a more immanent understanding thereof is consistent.

Transcendence (from the Latin *trans* + *scendere* – to climb across, surmount) refers to the exceeding of certain boundaries. Transcendence is thus related to where and how something is transcended, to that which has been transcended, and for what reason it was transcended. In Christianity, God is seen as the transcendent, but in Continental philosophy of religion the concept of *God* is increasingly being replaced by terms such as *the Absolute*, *Mystery*, *the Other*, *the other as other* or *alterity*. Transcendence as a concept – in both religion and philosophy – normally fulfils a robust normative and directive role. “The end of transcendence” therefore holds far-reaching consequences and for this reason the philosopher Wessel Stoker, for example, tries to reconceptualise transcendence in his heuristic typology of transcendence. This typology also indicates the shift in the meaning of the concept of transcendence.

Transcendence is first of all typified as “radical transcendence”. This is a “vertical” type of transcendence where the absolute (God) is (1) seen as the totally other, and (2) clearly distinguished from the mundane reality. This type of transcendence becomes problematic if all value of the world is linked merely to the divine, since there is a danger that nihilism may arise should the possibility of the transcendent be questioned. In philosophy this type of questioning is especially prevalent in the onto-theological critique of metaphysics.

Stoker also identifies a concept of transcendence called “immanent transcendence”, which also falls under his critique of transcendence. Immanent transcendence places emphasis on the notion that one can experience the absolute/divine through mundane reality. Despite the emphasis on the immanent, here, radical transcendence remains evident. In the light of this the concept remains open to the same critique as radical transcendence.

One can also critique the concept of transcendence as immanent transcendence through the notion of immanence itself. Merold Westphal (2012:154), for example, states that *immanence* is the privileged term in immanent transcendence, which results in pantheism rather than theism.

The radicalisation of *immanence* can also be understood as a type of transcendence, namely as “radical immanence”. This transcendence is seen as the default position in contemporary culture (Van der Merwe 2012:509). In radical immanence the absolute is not sought outside the mundane reality; it is rather the case that both realities flow into the immanent (e.g. Deleuze’s plane of immanence). That one can still speak of transcendence in reference to immanence shows that the immanent self obtains a normative and/or divine character. Although transcendence of the outside world is discarded here, radical immanence ironically functions again as a transcendent ideal or norm. The critical question is from which position radical immanence can be judged as the normative or ideal.

Stoker presents an alternative view of transcendence as “alterity” that primarily seeks to retain something of the metaphysical and existential nature of transcendence. Transcendence as alterity gravitates back towards radical transcendence and builds further upon it, by emphasising the ineffability of the “Other”. It differs from radical transcendence since it rejects the notion of transcendence and immanence as opposing concepts. Instead, one should think beyond this opposition and acknowledge the “totally other” that is in “every other” (Levinas and Derrida). However, this mediation of transcendence as alterity is

problematic since, on the one hand, it leads to radical transcendence, and on the other hand it degenerates into radical immanence.

In philosophy and theology, earlier understandings of transcendence were conceived of in a radical and vertical way, but more recent understandings are marked by a shift in meaning towards horizontal and radical immanence in Continental philosophy of religion. My question is whether the concept of transcendence is not losing the impact and meaning as regards the “crossing of boundaries”. Do we not eventually have a contradiction in terms here? These questions escalate in importance when one reviews the recent developments in Continental philosophy of religion.

These developments, and the question of transcendence within them, can be easily seen in the recent publication *The Future of Continental Philosophy of Religion* (2014). The first part of the book focuses on the “Messianic” as derived from Derrida’s deconstruction. The messianic in this context concerns the “form of any promise of something to come” (Caputo 1997:117–8) and it stands in contrast to determined content of specific messianic religions. The possibility of faith lies in the “passion of *non-savoir* [not knowing], impassioning the desire for the impossible and the unforeseeable” (Caputo 1997:312). It is thus a “religion without religion”, a messianic expectation without a messiah, a non-supernatural expectation and mostly materialistic. Transcendence within this messianic view cannot be accommodated as radical or vertical. This “postmodern theology” does allow for religious discourse (religion without religion), but then only within radical immanence and materialism. The space for theology (or God-talk) in this context is one of “theopoetics” – “a poetics of what stirs within the name of God, within what ‘we’ call ‘God’”. Since these quasi-phenomenological forms of theopoetics never reach the stasis of a fundamental Absolute reality, one must acknowledge that religion is *Vorstellungen* all the way down!” (Caputo 2014:52). The transcendent is, in other words, found on a horizontal level within language, text, and on the boundaries of space-time, but not in the metaphysical sense thereof.

A second development, the theme of liberation, occupies the second part of the book. The focus here is on the ethical potential and practices of Continental philosophy of religion. In this context, Philip Goodchild’s work is discussed due to his emphasis on the “extraordinary transformation and emancipation” potential of Continental philosophy of religion. Continental philosophy of religion obtains a new task, namely one of *immanent critical theology*. This “theology” takes its lead from the contemporary world as presently lived and not from traditional faith communities or theological thinking. Goodchild’s critique on capitalism is a specific example cited by the book’s contributors. Notice that the “theology” to which this version of Continental philosophy of religion is reformed is an immanent theology in which transcendence as radical or vertical is rejected. Within this understanding of Continental philosophy of religion, immanent transcendence and transcendence as alterity can hardly find a space to exist. The only space for transcendence is within the parameters of radical immanence.

The third and final part of the text focuses on Catherine Malabou’s concept of plasticity. Malabou deconstructs the presumed linearity of time and space and, within this deconstruction, inquires whether the future of Continental philosophy of religion (or of transcendence, as the focus of this article) is a question about the concepts of *time* and

future themselves. The future is not, for her, the unknown or the unknowable, but rather the malleable and transformable. It is not only possible to figure the future (*à-venir*), but it is always already figured and refigured. This type of continuous reciprocity of time fits into the double meaning she ascribes to plasticity – to be capable of receiving and giving form. This type of plasticity is found par excellence in the human brain, hence why Malabou derives this concept from neuroplasticity.

With Malabou's focus on plasticity she moves to the functioning of a biological system and thereby enters the world of untainted materiality. In doing so, Malabou rejects a messianic (unknown and unknowable) understanding of time and proposes a dialectic understanding of time. This dialectic develops because the plasticity of the transcendental (Kant) is, on the one hand, historical (in that the truth is nothing outside the genealogical composition thereof) and, on the other hand, biological (in as far as we must keep the natural character of the creative power of reason in mind). In this dialectic position, humans are themselves responsible for the forming of their rational products, convictions and values (like transcendence and time), while knowing that all of this is deconstructable. Therefore transcendence is just another concept, conviction, or value (like time) that is part of the plasticity of the human brain and thus is malleable, transformable and deconstructable. Transcendence is possible only as radical immanence which is radically situated within the biological (and in the philosophical new materialism). There is no outside, no "transcendence, breaches, or holes", as Malabou postulates.

Other approaches to the conceptualisation of transcendence in Continental philosophy of religion are not necessarily committed to rehabilitating transcendence as "power, an argument without recourse, an authority beyond reason, the tyranny of the most excellent, ... a totalitarian deity". This point of departure is supported by various French phenomenologists who prefer to see transcendence as "the ground of humility: epistemological, ethical, aesthetic, and political" (Schwartz 2004:vii). In this regard the heightened interest towards transcendence is an outcome of postmodern thinking devoid of the plea for a return or recovery of previous figures of transcendence.

Given the normative and directional role of the concept of transcendence, it becomes hardly conceivable that the concept could disappear. Transcendence, or at least the search for it, is deeply embedded in human existence – whether biological, spiritual or both – and for this reason transcendence is continually being understood and interpreted anew. Within the Continental philosophy of religion, transcendence is being reflected upon with renewed, creative and fruitful interest. In the light of this it is difficult to accept that we have reached the end of transcendence in Continental philosophy of religion.

Keywords: Continental philosophy, Continental philosophy of religion, immanence, philosophy of religion, theology, transcendence

1. Inleiding

Die sentrale argument van hierdie artikel is dat die betekenisverskuiwing van die begrip *transendensie* – veral binne die Kontinentale godsdiensfilosofie – van so 'n aard is, dat die vraag ontstaan of daar gepraat moet word van “die einde van transendensie” in hierdie dissipline. Die afgelope 15 jaar is daar ironies 'n hernude soort belangstelling in en fokus op die begrip *transendensie* binne die Kontinentale godsdiensfilosofie. Hierdie belangstelling in transendensie is identifiseerbaar in filosofie, teologie, kuns, politiek, letterkunde en verskeie kultuurvorme. Wat bedoel word met die begrip *transendensie* in hierdie verskeie dissiplines wissel, maar die betekenisverskuiwing na 'n meer immanente verstaan daarvan is konsekwent.

In die eerste deel van die artikel is die fokus op die normatiewe en rigtinggewende belang van die konsep *transendensie*, sowel as op die “gebruiklike” en/of “tradisionele” eienskappe en verstaan daarvan. Die kritieke verband tussen godsdiens en transendensie word belig sodat die implikasies van “die einde van transendensie” vir godsdiens en godsdiensfilosofie beklemtoon word.

In die tweede deel van die artikel sal op die betekenisverskuiwing van die begrip *transendensie* gefokus word. Waar die begrip vroeër 'n sterk konnotasie met 'n vertikale transendente gehad het, val die klem al hoe meer (amper uitsluitend) op die horisontale transendente. Die immanente (teenoor die transendente) kry byvoorbeeld al hoe meer klem – hoofsaaklik om etiese en “beliggaamde” redes. Verskillende soorte transendensie is ook al hoe meer identifiseerbaar (soos wat die Nederlandse teoloog Wessel Stoker byvoorbeeld in sy tipologie daarvan aandui)² en boonop is die onderskeid tussen immanensie en transendensie nie meer so duidelik nie. Laasgenoemde word duidelik in die verstaan van transendensie as “andersheid” (*alterity*) – 'n soort verstaan daarvan wat deur die werk van Derrida en Levinas geïnspireer is. Al hierdie veranderinge in die verstaan van *transendensie* veroorsaak dat die “konvensionele” en/of “tradisionele” verstaan daarvan trefkrag en betekenis verloor het. Die begrip word uiteindelik tot so 'n mate “vervlak” en vereng dat dit net op 'n horisontale vlak figureer, met die gevolg dat die betekenis totaal verskuif het na die immanente en dat die tradisioneel religieus vertikale transendensie se verwysing en betekenismoontlikheid tot 'n einde blyk te gekom het.

In die derde deel van die artikel word die toekomstige gebruiksmoontlikhede van die begrip *transendensie* spesifiek binne Kontinentale godsdiensfilosofie ondersoek. 'n Onlangse bundel wat fokus op die toekoms van Kontinentale godsdiensfilosofie, *The Future of Continental Philosophy of Religion* (2014), wys onder andere op drie toekomsscenario's, naamlik die Messiaanse, bevryding- en plastisiteitscenario's. In al drie hierdie scenario's word die begrip *transendensie* óf al hoe meer oorbodig, óf dit word in 'n totaal immanente en horisontale konteks gebruik, met die gevolg dat die vertikale transendente aard daarvan opgehef word. Daar word op grond van die betekenisverskuiwing van *transendensie* (soos in die tweede deel bespreek) en die toenemende (en toekomstige) uitrangering daarvan in die Kontinentale godsdiensfilosofie (soos in die derde deel bespreek) aangevoer dat die gebruik van die begrip *transendensie* in gedrang gekom het.

“Die einde van transendensie”, veral binne die Kontinentale godsdiensfilosofie, is egter nie ’n voldonge feit nie. In die slot word op enkele maniere gewys waarop ’n herbesinning en herwaardering van *transendensie* binne die Kontinentale godsdiensfilosofie (en ander dissiplines) plaasvind. Hierdie herbesinning poog nie om die gesag van *transendensie* te rehabiliteer nie, maar demonstreer eerder die energie en toewyding waarmee die begrip herbedink word. Dit lei tot twyfel oor die kwessie of ons werklik by die “einde van transendensie in godsdiensfilosofie” gekom het.

2. Hernude fokus op die begrip *transendensie*

Dit is veral binne die kontinentale filosofie dat daar die afgelope 15 jaar ’n hernude belangstelling in en fokus op die begrip *transendensie* was.³ Dit blyk duidelik uit die talle internasionale publikasies hieroor.⁴ Ook in Suid-Afrika het verskeie akademici uit verskillende dissiplines – die filosofie, teologie, kuns, politiek, kultuurkritiek – op transendensie gefokus.⁵ Die aandag aan hierdie begrip is myns insiens toe te skryf aan die toenemend ingewikkelde en gevarieerde herinterpretasie en herdefiniëring daarvan. Die verskeie dissiplines se herbesinning oor transendensie wissel aansienlik, maar die tendens is om weg te beweeg daarvan om transendensie as “gesaghebbend” te beskou, na die beklemtoning van transendensie se “bescheidenheid” (Schwartz 2004:vii). Om hierdie tendens te verhelder, moet daar eers duidelikheid gekry word oor wat transendensie is.

Transendensie (van die Latyn *trans* + *scendere* – om oor te steek, te bowe te kom, transendeer) verwys na die oorskryding van sekere grense.⁶ Die transendente staan teenoor die immanente – dit wat hier en nou binne mens se bereik is; die bewoning van ons onmiddellike tyd en ruimte. Transendensie is dus relatief tot dit wat getransendeer word, waarnatoe of hoe iets getransendeer word en om watter rede dit getransendeer word. Augustinus gebruik byvoorbeeld die term *transcendere* in twee kontekste. Die eerste verwys – soos in sy beskrywing van die Platoniese strekking – na die opstyg van die siel na God. Transendensie is in hierdie tipies Augustiniaanse sin (*as transcende et te ipsum*)⁷ ’n dinamiese imperatief, ’n eksistensiële moment waarin die mens se soeke na God nie net alles moet oorskry wat ekstern is nie, maar ook die self. Tweedens verwys die term vir Augustinus na die eindbestemming van menslike strewe of verheffing na God self – dit wat hoër is as alle tydelike dinge. God is die “hoogste substansie wat alle veranderlike en onbestendige skepsels transendeer”.⁸ Hierdie siening is tipies van monisme – wat verskeie ontologiese areas tot een beginsel reduceer – en in ooreenstemming met die Platoniese tradisie, waarin die transendente oorheersend is. God as die transendente, as ’n “buitewêreldse” gerigtheid, was dan ook die oorheersende soort verstaan van transendensie in die Middeleeue (Stoker 2015:516).⁹

Terwyl God in die Christelike geloofstradisie dikwels steeds beskou word as die “transendente Oorsprong en Bestemming van alle realiteit as sodanig en as geheel” (Nürnberg 2011:1), word die term *God* (as transendente) in die Kontinentale godsdiensfilosofie toenemend vervang met terme soos *die Absolute*, *Misterie*, *die Ander*, *die ander as ander* of *andersheid* (“alterity”) (Stoker 2012:5). Die keuse van terminologie hierin word bepaal deur mens se wêreldbeskouing, godsdiens of morele waardes.

Hierdie meer algemene soort beskrywing van die transendente in die Kontinentale godsdiensfilosofie hang baie nou saam met die tipiese woordeboekdefinisies van *transendensie*, naamlik “dit wat teenoor die immanente staan” (Stoker 2015:514); “die bosinnelike; dit wat die grense van die ervaring oorskry; onkenbaar, onvatbaar” (Odendal en Gouws 2000:1173); die bestaan of ervaring van dit wat agter of bo of verder as die normale of fisiese vlak lê.¹⁰ Die veelvlakkigheid van die begrip *transendensie* word in die definisies toenemend erken. Transendensie word byvoorbeeld onderskei op epistemologiese vlak (waar onderskeid gemaak word tussen die subjek se bewussyn en/of waar kennis van objekte dit transendeer), op antropologiese vlak (die selftransendering van die menslike subjek wat gerig is op ander mense of dinge), op ontologiese vlak (die vraag is of ’n mens se bewussyn getransendeer word deur die werklikheid, en of die werklikheid immanent deel is daarvan), op metafisiese vlak (met die verskil tussen die natuurlik waarneembare wêreld en die bonatuurlik onkenbare wêreld) en op eksistensiële vlak (die oorbrugging van historiese tyd na ’n primitiewe/mitiese tyd of ’n toekomstige/utopiese tyd wat buite die geskiedenis lê).

Verdere onderskeid of groepering van bogenoemde tipes transendensie kan gemaak word deur te verwys na “horisontale en vertikale transendensie” (Verhoef 2013, 2014; Schwartz 2004:x-xi) en na “radikale transendensie, immanente transendensie, radikale immanensie as transendensie en transendensie as andersheid” (Stoker 2012:5-26). Die fokus in hierdie artikel is spesifiek op hoe hierdie verskillende definisies, vlakke en nuanses van transendensie verband hou met Kontinentale godsdiensfilosofie. Dit het egter ook implikasies vir ander dissiplines, soos die filosofie, teologie, kuns, politiek en kultuurfilosofie.

Die konsep *transendensie* vervul normaalweg in godsdiens en filosofie ’n sterk normatiewe en rigtinggewende rol. Hierdie aspek van transendensie kom na vore wanneer mens *transendensie* en *nihilisme* as opponerende terme vergelyk. Nietzsche verduidelik byvoorbeeld dat nihilisme die gevolg is van God se dood. Hierdie afsterwe en verlies lei daartoe dat die mens geen oriëntasiepunt en geen struktuur meer het binne die leë en betekenislose heelal nie – net die niks (*nihil*) bly oor (Van Tongeren 2012:179). Transendensie, wat met God geïdentifiseer is, is in hierdie tweeledige skema ’n nodige voorwaarde vir bestaan gebaseer op oriëntasie, waarde en interpretasie. Met ander woorde, die mens het God nodig gehad om die wêreld te verstaan, daaraan waarde te gee en ook om ons eie plek en waarde daarbinne te verstaan. Dit is om hierdie rede dat Nietzsche sê God was die “heiligste en magtigste van alles wat die wêreld besit het” (1974:181 [my vertaling]). In hierdie opsig was God nie net die skepper van die wêreld vir godsdienstige mense nie, maar ook ’n sleutelement in die struktuur van wese vir niegodsdienstige denkers (Van Tongeren 2012:180). Hierdie konsep van transendensie veronderstel twee werklikhede: die een (transendente) is voorafgegewe aan die ander (immanente), wat op sy beurt afhanklik is van die eerste. Die prioriteit is ontologies, epistemologies en eties. Die verwerping van hierdie voorafgegewe transendente realiteit reduseer die immanente realiteit tot “niks”, want dit is totaal afhanklik van die transendente, en dit lei tot die angswekkendheid en verlorenheid van nihilisme. Paul van Tongeren sê daarom tereg dat dit van uiterste belang is om oor transendensie na te dink, want as nihilisme onvermybaar is, sal ons óf in wanhoop verval óf vergaan, of ons sal nuwe maniere moet vind om oor transendensie en/of God na te dink (2012:153). Die gevaar is met ander woorde dat ons met die prysgee van transendensie ook ons eksistensiële noodsaaklike aspekte (oriëntasie, waarde en interpretasie) sal prysgee. Só ’n prysgawe van transendensie bots met ’n verdere essensieel

menslike eienskap, naamlik “dat mense nie anders kan as om die wêreld te transendeer nie” (Van Tongeren 2012:187 [my vertaling]) – eenvoudig omdat ons genoodsaak is om oor die wêreld te praat, dit te interpreteer en daaraan waarde te gee.

Hierdie normatiewe en lewensoriënterende belang van die konsep *transendensie* vind mens in verskillende opvattinge. In die werk van byvoorbeeld Paul Tillich, wat die transendente assosieer met die mens se diepste gronde van sy bestaan (dit wat mens sin en betekenis in die lewe gee¹¹), is transendensie iets wat op die immanente gebaseer is (Schüssler 2012:40, Stoker 2012:11–2). Dit is ’n “immanente transendensie”, want transendensie word ontdek en verstaan vanuit en in die immanente. In Karl Barth se konsep van God as die radikale transendente lê die normatiewe waarde van die konsep daarin dat dit mens wys op ware godsdiens, ’n ware etiese lewe en die bied van ’n epistemologiese grondslag vir alle kennis (Van der Kooi 2012:65). In hierdie opsig vervul transendensie die tradisionele rol wat mens in godsdiens vind.

In niegodsdienstige denke vervul *transendensie* ook ’n normatiewe en etiese funksie. ’n Voorbeeld hiervan is Gilles Deleuze se “radikale immanensie” wat as transendensie ons lewens begrond en rig. Volgens Deleuze is dit net op die plat vlak van immanensie waar ons waarlik denkend, eties en bevrydend kan leef (Verhoef 2013:185), maar hierdie radikale immanensie funksioneer ironies weer as ’n transendente ideaal of norm (Van der Merwe 2012:509).

Transendensie as “horisontale transendensie” en/of “transendensie as andersheid” funksioneer ook as normatiewe en rigtinggewende konsep. Voorbeelde hiervan vind mens in die werk van Levinas en Derrida, wat die transendente in die *a/Ander* beklemtoon (Stoker 2012:18-24). Hierdie tradisionele eienskappe van *transendensie* beklemtoon die belang daarvan vir ons menswees – vir singewing en ’n etiese lewe.

3. Betekenisverskuiwings en problematisering van *transendensie*

In die Christelike godsdiens is transendensie – soos byvoorbeeld in die siening van Augustinus – gekoppel aan God self – dit wat hoër is as alle tydelike dinge; die hoogste substansie wat alle veranderlike en onbestendige skepsels transendeer. Hierdie beskouing word geëggo deur die teoloog Karl Barth, wat God as die radikale transendente sien. In Wessel Stoker se heuristiese tipologie van transendensie word hierdie soort transendensie as “radikale transendensie” beskryf. Radikale transendensie is ’n “vertikale” soort transendensie waar die absolute (God) (1) as die totaal andere beskou word en (2) duidelik onderskei word van die aardse werklikheid. Die transendente word as die bonatuurlike verstaan en dit is onbereikbaar. Transendering vind van bo na onder plaas, sodat daar van openbaring gepraat word. Hierdie soort transendensie word egter problematies indien – soos wat Van Tongeren uitwys – alle waarde van die aardse werklikheid net aan die goddelike gekoppel word, want die gevaar van nihilisme ontstaan indien mens die transendente se moontlikheid bevraagteken. In die filosofie vind hierdie soort bevraagtekening veral in kritiek op metafisika as ontoteologie plaas.¹² Heidegger wys byvoorbeeld op die probleem van die gelykstelling van metafisiese denke (ooreenstemming

tussen logos en realiteit) en wys oortuigend daarop dat die begroning of “logos” van enige “ontos” problematies is, want wese en wesens val nie saam nie.¹³ In Heidegger se afwys van ontoteologie en metafisika word radikale transendensie – as die diepste gronde van ons bestaan – uiters problematies.

Hierdie kritiek op transendensie (via Heidegger se afwys van ontoteologie) is ook van toepassing op die tweede soort heuristiese transendensie wat Stoker identifiseer, naamlik “immanente transendensie”. Met immanente transendensie word die klem daarop geplaas dat daar vanuit die immanente (die alledaagse werklikheid) die absolute of goddelike ervaar word. Die absolute of transendente is dus direk gekoppel aan die immanente en die twee werklikhede is baie nou verweef met mekaar. Die beginpunt is die menslike ervaring van die absolute en transendering vind van onder na bo plaas.¹⁴

Tillich se beskrywing van God as die diepste gronde of “ultimate concern” van die menslike bestaan is ’n goeie voorbeeld hiervan.

Ook in Bonhoeffer se teologie vind mens hierdie konsep van immanente transendensie, want in sy identifisering van die goddelike as die transendente is daar ’n baie sterk Christologiese inkleding (Vosloo 2012:45) met die menslike wese van Jesus as die immanente beginpunt. Bonhoeffer is veral uitgesproke teen ’n transendensie wat “the beyond” wil losmaak van hierdie wêreld. God is in menslike vorm met ons – nie in die Oriëntaal-godsdienstige of filosofies-konseptuele sin nie, maar in die Gekruisigde Een (die menslike wese wat die transendente uitleef). Transendensie word so gekoppel aan die medemens binne jou bereik, binne hierdie wêreld, in die hier en nou (Vosloo 2012:52–3). Transendensie kan vir Bonhoeffer uiteindelik nie losgemaak word van die inkarnasie nie, en die regte verstaan daarvan lei tot geweldige etiese implikasies – gelokaliseer in die etiese kwaliteite van die lewe, die spreke, dae, lyding en dood van Jesus Christus. Transendensie, selfs in hierdie meer immanente vorm, behou die normatiewe aard daarvan – dit lei tot etiese aansprake en tot ’n ander taal oor God.

Ten spyte van die klem op die immanente is hier egter steeds sprake van ’n transendente – ’n “oorbeweeg na ’n buitewêreldse”. In hierdie opsig is die konsep steeds oop vir kritiek, soos by radikale transendensie. Kritiek op die konsep *transendensie* as immanente transendensie is egter nie net te vinde in die kritiek teen die oorbeweeg vanaf die immanente na die transendente – as metafisiese en/of ontoteologiese of buitewêreldse – nie, maar ook op die immanente aspek daarvan. Merold Westphal (2012:154) sê byvoorbeeld dat *immanensie* die voorkeurterm is in immanente transendensie, en dat dit daarom uiteindelik neerkom op panteïsme eerder as teïsme. Westphal sê dat “the primacy of pantheistic immanence over theistic transcendence is indicated in a[n] ... [insistence] that God is being itself” (2012:155).

Hierdie verstaan van transendensie as bloot wese self is ’n skuif na ’n meer immanente of horisontale vorm van transendensie teenoor die vertikale of teïstiese. Hierdie skuif word volgens Kunneman (2005:67) nie net in die kontemporêre teologie waargeneem nie, maar ook in die kontemporêre kultuur – deur werke van byvoorbeeld Luc Ferry en Luce Irigaray. Die rede vir hierdie skuif, sê Kunneman, het te make met die etiese waardes waarin respek vir “die ander” al hoe sterker na vore kom. Hierdie verskuiwing na die immanente hang

verder nou saam met die breëre kontemporêre filosofiese konteks waarin dit blyk dat transendensie sy metafisiese ankertoue verloor het juis in die oorgang van modernisme na postmodernisme (Van der Merwe 2012:508).¹⁵ Dit het ook te make met 'n sterker erkenning van ons liggaamlikheid in die filosofie (bv. Merleau-Ponty) en teologie (bv. Sally McFague). In 'n vorige artikel het ek dan ook aangetoon hoe klem op beliggaamde godsdiens – in ons postmetafisiese, posttransendentale en postmoderne konteks – die radikalisering van immanensie ten koste van transendensie tot gevolg het (Verhoef 2013:187). Hierdie radikalisering van immanensie kan tog ook as 'n soort transendensie verstaan word, naamlik transendensie as “radikale immanensie”. Dit is die derde tipe transendensie wat Stoker in sy heuristiese tipologie van transendensie onderskei.

Radikale immanensie word beskou as die verstekposisie in ons hedendaagse kultuur,¹⁶ en dit word veral sigbaar in die filosofie van Gilles Deleuze (2007) en die teologie van byvoorbeeld Thomas Altizer (1966). In radikale immanensie word die absolute nie meer buite die alledaagse werklikheid gesoek nie. Dit is eerder 'n geval dat beide werklikhede ineenvloei in die immanente (Deleuze) of dat die absolute sigself ledig in die alledaagse werklikheid (Altizer/teologie se klem op byvoorbeeld kenosis, inkarnasie, die nuwe mensdom, die koninkryk van God). Die transendente word só geneutraliseer dat net die immanente oorbly.

Dat mens steeds van *transendensie* kan praat met verwysing na radikale immanensie, het te make daarmee dat die immanente self 'n normatiewe en/of goddelike karakter kry – as 'n soort panteïsme waarin daar steeds 'n transendente teenwoordig is, maar glad nie in 'n buitewêreldse sin nie. Radikale immanensie verwyder effektief die skeiding tussen die heilige en profane,¹⁷ met die gevolg dat die “ewigheid” nou bestaan in die bevestiging van hierdie lewe self. Die normatiewe en lewensoriënterende funksie van transendensie as radikale immanensie lê vir Deleuze byvoorbeeld dan daarin dit net op die plat vlak van immanensie is dat mens waarlik denkend, eties en bevrydend (van hiërargie en dualisme) kan leef (Deleuze 2007:389), en vir Altizer (1966:22) vind die mens juis sy lewe se “volheid en passie” in hierdie wêreld bevry van 'n buitewêreldse God.¹⁸ Alhoewel hier dus afgesien word van die buitewêreldse transendente, funksioneer radikale immanensie ironies tog weer as 'n transendente ideaal of norm.

Die kritieke vraag is vanuit watter posisie radikale immanensie beoordeel kan word as die normatiewe of ideaal. Van der Merwe (2012:509) sê dat daar geen antwoord hierop blyk te wees nie, want 'n waardering van radikale immanensie as die enigste en hoogste realiteit is óf sirkelvormig (wat die hoogste is, is immanent; want wat immanent is, is die hoogste), en daarom selfweerlegend, óf verborge.¹⁹ Radikale immanensie hou ook die bedreiging in dat dit die immanente wêreld van 'n essensiële menslike eienskap kan ontnem, naamlik dat mens noodwendig die wêreld transendeer deur daarvoor na te dink, daarvoor te praat en daaraan waarde te gee (Van Tongeren 2012:159). Die vraag ontstaan daarom of transendensie as radikale immanensie nie lei tot 'n reduksionistiese siening van die mens nie.²⁰ Stoker bied egter 'n alternatiewe siening van transendensie aan as “andersheid” wat juis iets van die metafisiese en eksistensiële aard van transendensie probeer behou.

Transendensie as andersheid (*alterity*) neig terug na radikale transendensie en bou daarop voort deur die onuitspreeklikheid van die “Ander” te beklemtoon. Dit verskil volgens Stoker

(2012:7) van radikale transendensie deurdat dit die opposisie van transendensie en immanensie verwerp. Daar moet nou eerder verby hierdie opposisie gedink word, sodat die “totaal andere” wat “in elke andere” te voorskyn kan kom, raakgesien word. Hierdie tipe transendensie kry mens in die denke van byvoorbeeld Levinas, Derrida, Irigaray, De Dij en Mark Taylor. Dit het ’n oop karakter en kan godsdienstige en niegodsdienstige inhoud gegee word. Derrida veralgemeen byvoorbeeld die absolute verantwoordelikheid teenoor God as ’n absolute verantwoordelikheid wat elkeen het. ’n Skuif van geloof na etiek (en politiek) vind hierdeur plaas omdat die totaal andere veralgemeen word – transendensie gaan nie net oor God as die totaal andere nie, maar elke andere is die totaal andere (Derrida 1992:78, Stoker 2012:21). Die oneindige andersheid van die totaal andere behoort aan elke ander, aan elke man en vrou, aan elke lewende wese (Derrida 1992:83 e.v., 87). Transendensie as absolute andersheid vorm só ’n middeweg tussen radikale immanensie (wat die wêreld aanvaar soos dit is deur die ontkenning van die totaal andere) en radikale transendensie (wat die totaal andere in die alledaagse werklikheid onderbeklemtoon). Hierdie bemiddeling van transendensie as andersheid is egter albei problematies.

Aan die een kant voer Westphal byvoorbeeld aan dat transendensie as andersheid bloot radikale transendensie is. Hy sê dat daar nie by Derrida ’n dekonstruksie van transendensie en immanensie plaasvind nie, maar dat hy bloot transendensie definieer deur ’n omgekeerde intensionaliteit – deurdat ek deur ander aangespreek word, word my wêreld gedefinieer en word ek opgeroep tot onvoorwaardelike verantwoordelikheid (Westphal 2012:160). Transendensie, wat voorheen aan God gekoppel was, word nou oorgedra na eindige subjekte (elke ander is die totaal andere). Die goddelike predikate word sodoende verplaas na die menslike ander en transendensie word bloot ateïsties geïnterpreteer; en transendensie as andersheid kan daarom steeds as radikale transendensie beskou word.

Aan die ander kant val die klem in transendensie as andersheid juis op die immanente, of die menslike. Lucy Irigaray argumenteer byvoorbeeld dat die ander – wat radikaal verskil van my – transendent is teenoor my as wese, en dat transendensie daarom in die andersheid van die ander lê, konkreet in die vlees (1993:147). Transendensie word sodoende herinterpreteer as ’n transendensie “tussen ons”, ’n interpersoonlike transendensie wat vra dat die ruimte wat met ander gedeel word, gerespekteer word, want die ander bly ’n misterie vir my. So ’n tipe transendensie is sterk eties bepalend en maak erns met mens se liggaamlikheid en seksualiteit. Dit probeer ter wille van die wording van die self en die ander (Halsema 2012:133) die skeiding tussen transendensie en immanensie oorkom. In die proses word radikale transendensie (buitewêreldse God/absolute) verwerp ter wille van die transendente (absolute) in die ander. Alhoewel dit die etiese sterk beklemtoon, is hierdie soort transendensie by uitstek ’n horisontale transendensie en tiperend van die rigting waarin transendensie as immanensie herinterpreteer word in filosofie, en in die besonder in Kontinentale godsdiensfilosofie.

Waar daar vroeër in filosofie en teologie ’n verstaan was van transendensie in ’n radikale en vertikale sin – hoofsaaklik geïdentifiseer of geassosieer met God (Augustinus) – is daar ’n opmerkbare betekenisverskuiwing na ’n horisontale transendensie en selfs radikale immanensie in Kontinentale godsdiensfilosofie. Du Toit (2011:9) sê byvoorbeeld dat die klem op horisontale transendensie die gevolg is van die feit dat in teologie en filosofie die grense van transendensie verskuif het van die metafisiese oortuiging dat die essensie van die Ander

of Waarheid of Transendensie geken kan word, na 'n openheid vir transendensie op 'n historiese, immanente vlak. My vraag is egter of die begrip *transendensie* nie so sy trefkrag en betekenis ten opsigte van die “oorskryding van grense” verloor nie. Hoekom moet daar nog van *transendensie* gepraat word as net die immanente, of ten minste horisontale transendensie, oorbly? Het mens nie hier uiteindelik met 'n selfweerspreking te make nie?

Hierdie vrae raak meer akueel in die lig van nuwe ontwikkelinge in Kontinentale godsdienstilosofie.

4. Transendensie en die toekoms van Kontinentale godsdienstilosofie

Die vraag oor die toekoms van Kontinentale godsdienstilosofie word in 'n onlangse boek, *The Future of Continental Philosophy of Religion* (2014), deur verskeie filosowe in oënskou geneem. In watter mate daar nog ruimte is vir die begrip *transendensie* binne hierdie verskillende toekomssenario's, is die hoofokus van die volgende bespreking. Uiteraard omvat die boek nie die hele akademiese dissipline van Kontinentale godsdienstilosofie nie, maar dit gee wel 'n goeie aanduiding van die rigting waarin die dissipline beweeg.²¹

4.1 Die Messiaanse

In die eerste deel van die boek word die verskillende essays gegroepeer onder die tema van die “Messiaanse”, soos wat dit in Derrida se dekonstruksie na vore kom. Die fokus is veral hier op die werk van John Caputo en die reaksies daarop. Die messiaanse in hierdie konteks gaan oor die “vorm van enige belofte van iets wat nog kom” (Caputo 1997:117–8) en dit staan teenoor die bepaalde inhoud van spesifieke messiaanse gelowe. Die messiaanse belofte het vir Caputo te make met die “absolute toekoms”, die onvoorsiene, die verrassende, die inbreek van die transendente waarvoor 'n mens nie kan voorberei nie. Die absolute toekoms dui op die onmoontlike wat Caputo beskryf as 'n gebeurtenis (*event*), 'n radikaal onstabiele tydstop wat tyd self oopmaak vir die andersheid daarvan (Crockett e.a. 2015:4). Op hierdie manier word die messiaanse gekoppel aan 'n “godsdienstilosofie sonder godsdienstilosofie”. Met ander woorde, vir Caputo is dit presies op hierdie punt van die absolute toekoms dat mens die godsdienstilosofie betree – dit is hier waar mens beweeg “into a darker and more uncertain and unforeseeable region, into the domain of ‘God knows what’ (literally!)” (Caputo 2001:9). Caputo vind op hierdie manier met behulp van postmoderne filosofie 'n ruimte vir godsdienstilosofie in die rigting van onbepaaldheid en openheid, weg van die dogmatiese van godsdienstilosofie. Vir hom lê die moontlikheid van geloof in die “passie van ‘nieweet’, die passievolle begeerte na die onmoontlike en onvoorsiene” (Caputo 1997:312 [my vertaling]). Dit is egter by uitstek 'n “godsdienstilosofie sonder godsdienstilosofie”, 'n messiaanse verwagting sonder 'n messias, 'n niebonatuurlike verwagting en in die breë materialistiese – “I think there is only one world, that of the flux unfolding in space and time, the flux that is spacing-timing” (Caputo 2014:52).

Transendensie binne hierdie “messiaanse” siening van Caputo word nie as radikaal of vertikaal geakkommodeer nie. Intendeel, Caputo (2014:52) verduidelik dat terwyl iemand

soos Merold Westphal perke vir kennis wil stel om ruimte vir geloof in transendensie te maak, hy eerder transendensie se perke wil bepaal en geloof wil herbeskryf. Hy breek met enige metafisiese Absolute (om transendensie so in te perk) en verkies om “rond te tas in die donker op soek na die onderliggende ‘gebeurtenisse’” (2014:52 [my vertaling]) (geloof word so herbeskryf). Die naam van God is vir hom die naam van die gebeurtenis wat beslag lê op ons – dit wat ons aanroep en waarop ons reageer (2014:53).

Hierdie soort “God of gebeurtenis” sluit nou aan by Tillich se konsep van God as die mens se diepste gronde of “ultimate concern”,²² maar Caputo se konsep van transendensie is meer radikaal immanent as dié van Tillich (wat ’n immanente transendensie is), want hierdie “beslagleggende” gebeurtenisse of “events” bly vir Caputo deur en deur “kosmologies” en hy verwerp ’n tweewêreldse (bo-en-onder-) teologie ten sterkste.²³ In hierdie opsig leen Caputo se “postmoderne teologie” hom wel tot die moontlikheid van godsdienstige diskoers (godsdienste sonder godsdienste), maar dan net binne ’n radikale immanensie en materialisme. Die ruimte vir teologie (of God-spreke) in hierdie konteks is een van “theopoetics” – “a poetics of what stirs within the name of God, within what ‘we’ call ‘God’. Since these quasi-phenomenological forms of theopoetics never reach the stasis of a fundamental Absolute reality, one must acknowledge that religion is *Vorstellungen* all the way down!” (Caputo 2014:52). Die toekoms van Kontinentale godsdiensteofilosofie, asook teologie, is vir hom slegs binne hierdie soort raamwerk van “theopoetics” moontlik.²⁴ Die transendente word met ander woorde op ’n horisontale vlak binne taal, teks, en op die grense van ruimte-tyd gevind – in die andersheid wat daardeur ontsluit word – met die etiese potensiaal wat sodoende ontgin kan word, maar nie in ’n metafisiese verstaan daarvan nie. Sodoende bly daar vir Kontinentale godsdiensteofilosofie ’n toekoms moontlik, maar transendensie se grense word tot so ’n mate ingeperk dat dit net tot geloof kan lei in ’n soort onbekende en oop toekoms – altyd op ’n horisontale vlak.²⁵

Die godsdiensteofilosof Richard Kearney (2001, 2011), se godsdiensteofilosofie en anateïsme is in die lig van bostaande veelseggend, want Kearney (*The God Who May Be*, 2001) het ten minste ’n implisiete metafisiese verwagting: die God wat moontlik tans nie bestaan nie, kan dalk in die toekoms kom. Buiten hierdie soort eskatologiese skuiwergat vir ’n moontlike metafisiese verstaan van transendensie word die begrip egter tot so ’n mate vervlak dat dit net op ’n horisontale vlak figureer, met die gevolg dat die betekenis totaal verskuif het na die immanente – die tradisioneel godsdienstig vertikale transendensie se verwysing en betekenis moontlikheid blyk tot ’n einde te gekom het. Clayton Crockett (2014:6) sê daarom tereg dat Kontinentale godsdiensteofilosofie in die toekoms een sal wees wat ons dalk glad nie as sodanig sal herken nie.²⁶

4.2 Bevryding

’n Tweede toekomsscenario word in *The Future of Continental Philosophy of Religion* geskets onder die opskrif van bevryding (*liberation*). Die fokus val op die etiese potensiaal en praktyke van Kontinentale godsdiensteofilosofie. Philip Goodchild word hier as sentrale figuur bespreek weens sy klem op die “buitengewoon transformatiewe en bevrydende” potensiaal van Kontinentale godsdiensteofilosofie (2002:38 [my vertaling]). Bevryding het hier veral te make met die ontsluiting van alternatiewe moontlikhede vir Verligting-rasionaliteit en vir kritiek op teologies-politiese kwessies. Die twee aspekte hang nou met mekaar saam,

want Kontinentale godsdiensfilosofie verbreed volgens Goodchild die abstrakte ontliggaamde rasionaliteit van Verligtingsdenke (soos by Descartes) deur rede te plaas binne die konteks van die sosiale voorveronderstellings en (teologies-politiese) beliggaamdheid daarvan. Hierdie soort verbreding van rasionaliteit kan volgens Goodchild in die toekoms 'n meer kritiese en bevrydende rol aan Kontinentale godsdiensfilosofie gee.

Hierdie rol van Kontinentale godsdiensfilosofie is belangrik, want eietydse godsdiensfilosofie is problematies in die sin dat dit steeds binne analitiese beperkinge beoefen word. Hierdie analitiese beperkinge is deel van die nalatenskap van moderne sekulêre rasionaliteit waar godsdiens – met al die voorveronderstellings daarvan – verstaan word binne sy eie soort logika en koherensie, weg van of losstaande van filosofie. Godsdiensfilosofie het in hierdie konteks net die rol om godsdienstige stelling te regverdig – om dit bloot as nog 'n logiese probleem te ontleed en te probeer oplos. Godsdiens word sodoende in hierdie proses gereduseer tot sekere geloofstellinge en godsdiensfilosofie is uiteindelik net 'n soort legitimering van geloof. Alhoewel dit in sekere opsigte bydra tot die “bevryding” van godsdiens, dra hierdie soort legitimering dan net by tot die probleem van fideïsme. Crockett (2014:10) vra tereg of godsdiensfilosofie nog 'n toekoms kan hê, of behoort te hê, as dit bloot dekking of verskansing bied vir geloof en godsdiens. Die probleem met hierdie soort benadering van eietydse analitiese godsdiensfilosofie is dat rasionaliteit steeds baie eng beskou word en dat dit nie die voorveronderstellings van godsdiens, die opvatting oor gesag en openbaring, insluit nie. Kontinentale godsdiensfilosofie word onderskei van hierdie tipe analitiese godsdiensfilosofie deurdat dit (1) godsdiens nie net reduceer tot geloofstellinge nie en (2) rasionaliteit verruim deur juis die teologies-politiese gesitueerdheid daarvan in te sluit. Rasionaliteit moet daarvolgens eerder saam bedink word in die konteks van “its social preconditions, its psychological motivations, its gendered and embodied locations, its strategies of domination and violence ... and its religious modes” (Goodchild 2002:7), sodat dit 'n kritiese diskoers kan open en kritiek op onderdrukkende aspekte van ons samelewing kan lewer.

Op hierdie punt maak Goodchild 'n kritieke skuif in sy denke (amper soos Caputo met sy “teologie” as godsdiens sonder godsdiens) oor die rol van Kontinentale godsdiensfilosofie na 'n soort “kritiese teologie”. Hierdie “teologie” vind vir hom sy rigsnoer nie in tradisionele geloofsgemeenskappe of teologiese denke nie, maar in die kontemporêre wêreld waarin tans geleef word (Crockett 2014:10). Kontinentale godsdiensfilosofie verkry sodoende 'n nuwe taak, naamlik een van *immanente kritiese teologie*. 'n Voorbeeld hiervan is juis Goodchild se kritiek op kapitalisme – die feit dat geld in die hedendaagse wêreld as God funksioneer.²⁷ Die bevrydende aspek van Kontinentale godsdiensfilosofie hang saam met ideologiese kritiek – wat ook in die filosofie van niegodsdienstige denkers soos Slavoj Žižek en Alain Badiou gevind word. Die bevrydende aspek het egter ook 'n transformasie tot gevolg van Kontinentale godsdiensfilosofie self na 'n vorm van “spiritualiteit” (Goodchild se alternatiewe piëteit) of na 'n vorm van “teologie”, maar dan as 'n teologie van “radical thinking to-the-limit that takes place immanently within finite beings” (Crockett 2014:12). Laasgenoemde vind plaas deur die verruiming van die begrip *rasionaliteit* en eersgenoemde deur die teologies-politiese gesitueerdheid wat met Kontinentale godsdiensfilosofie verreken word.

Die vraag is natuurlik hoe die begrip *transendensie* binne hierdie toekomsscenario van Kontinentale godsdiensfilosofie as bevryding verstaan kan word.

Twee aspekte is belangrik om hier in ag te neem. Die eerste is dat Kontinentale godsdiensfilosofie nie net op analitiese vlak moet help om godsdiens meer logies en koherent te legitimeer nie – en sodoende fideïsme te versterk nie – maar dat Kontinentale godsdiensfilosofie krities sal kyk na godsdiens in die geheel (met die siening van gesag en openbaring daarvan), vanuit 'n breëre verstaan van *rasionaliteit*. In hierdie opsig word godsdiens se voorveronderstelling – byvoorbeeld die konsep van God as radikaal transendent – self bevraagteken, gekritiseer en nuut bedink (soos wat byvoorbeeld Caputo doen).

Tweedens is die soort “spiritualiteit” of “teologie” waartoe Kontinentale godsdiensfilosofie omvorm word, pertinent 'n immanente teologie – een wat vanuit hierdie wêreld ontwikkel as kritiek op enige vorm of ideologie van onderdrukking. Transendensie in 'n radikale of vertikale vorm word in beide hierdie gevalle verwerp. Selfs immanente transendensie en transendensie as andersheid vind moeilik ruimte binne hierdie soort verstaan van Kontinentale godsdiensfilosofie. Tot 'n mate vind mens horisontale transendensie in die “immanente kritiese teologie” van Žižek en Badiou (met byvoorbeeld hul klem op die transendente aard van die liefde), maar dan net in 'n ateïstiese vorm. Die enigste ruimte vir transendensie is moontlik vir radikale immanensie – wat natuurlik in kritiek op Stoker se tipologie van transendensie bevraagteken kan word as sou dit werklik transendensie behels.

4.3 Plastisiteit

Die derde toekomsscenario wat in *The Future of Continental Philosophy of Religion* geskets word, is dié van plastisiteit (*plasticity*), met die filosofie van Catherine Malabou wat sentraal staan. Alhoewel Malabou nie self enige aanspraak maak oor Kontinentale godsdiensfilosofie nie, het haar neurologiese konsep van plastisiteit die toekoms van hierdie dissipline verander (Crockett 2014:13). Malabou se kenmerkende begrip *plasticity*²⁸ is nie net rigtinggewend wat betref die sogenaamde nuwe materialisme²⁹ in godsdiens en filosofie en dié se verhouding tot die natuurwetenskappe nie, maar dit bied ook 'n nuwe en ander konsep van tyd wat teenoor dié van Caputo se messiaanse tyd staan.

Malabou ontwig of dekonstrueer die algemeen aanvaarde lineêre konsep van tyd en ruimte sodat die vraag oor die toekoms van Kontinentale godsdiensfilosofie (of van transendensie, soos in hierdie artikel se fokus) eerder 'n vraag raak oor die begrippe *tyd* en *toekoms* self. Die toekoms het nie vir Malabou te make met die onbekende en onkenbare nie, maar met die buigsame en veranderbare. Die toekoms kán nie net gefigureer word nie, maar wórd altyd alréeds gefigureer en herfigureer (Crockett 2014:14). Hierdie soort voortdurende wederkerige beweging van tyd pas in by die dubbele betekenis wat Malabou aan plastisiteit heg. Plastisiteit het die vermoë om vorm te ontvang en te gee: “Plasticity has the double meaning of what is susceptible to receive form, like clay or marble, and also to be able to bestow form, to give form, as we can hear in the expressions of plastic arts or plastic surgery. Plasticity also characterizes what is about to explode” (Malabou 2014:211). Hierdie soort plastisiteit vind mens by uitstek by die menslike brein en Malabou lei dan ook die konsep *plastisiteit* af van neuroplastisiteit.³⁰ Twee van die kenmerkendste eienskappe van

neuroplastisiteit word deur Malabou (2014:213) beskryf as (1) die vorming van neurale verbindings gedurende die embrionale lewe en in die jong kind – ’n genetiese determinisme, en (2) die aanpassing van neurale verbindings deur die regulering van sinaptiese werksaamheid en deur die formasie van nuwe verbindings en verdwyning van ander – ’n niegenetiese vryheid of *epigenese* wat bydra tot die vorming van die brein.

Plastisiteit wys dus op die subjek se temporale modus van bestaan in verhouding tot die gebeure wat daaraan vorm gee en daardeur gevorm word. Hierdie neurologiese konsep van plastisiteit bied vir Malabou ’n ander manier om oor tyd te dink as die messiaanse (die verrassende, die “buite”). Plastisiteit is vir haar die perspektief op temporaliteit wat nie voortspruit uit “the opening of an outside” en nie assimileerbaar is tot transendensie nie. Sy sê: “[P]lasticity, in Hegel as in neuroscience, is precisely the name of the dynamism of events as well of the mode of being and meaning of the future in a world deprived of transcendence, breaches, or holes” (Malabou 2014:213). Deur haar fokus op plastisiteit beweeg Malabou na die funksionering van ’n biologiese sisteem en betree daarmee die wêreld van loutere materialiteit. Malabou materialiseer met ander woorde tyd deur die neurologiese konsep plastisiteit wat dit moontlik maak om die toekoms self te (her)figureer. Tyd word hierdeur weer deel van filosofie – en nie net ’n onbekende en ondenkbare (messiaanse) toekoms nie – maar die ironie is dat tyd sodoende dekonstrueerbaar word. Vir Malabou is niks meer heilig nie en alles is dekonstrueerbaar – ’n punt waarop sy eksplisiet van Derrida verskil.

Malabou ontwikkel hierdie perspektief op die materialiteit van tyd aan die hand van Immanuel Kant se denke. Waar Kant (in sy *Kritiek van die Suiwer Rede*) geloof gepepioneer het as buite die perke van die rede – as dit wat die rede nie kan bedink nie; of die rede se ander – argumenteer Malabou dat geloof nie blind (sonder rede) is nie. Sy sê dat ’n epigenese van die rede (die niegenetiese vryhede wat bydra tot die vorming van die brein) veronderstel dat daar geen ander oorsprong as die rede kan wees nie. Hierdie afleiding maak sy op grond van Kant se eie gebruik van die uitdrukking “Epigenesis of Reason” (in die eerste *Kritiek*, §27) – ’n biologiese metafoer van Kant – waarin dit vir haar duidelik word dat rede self die kreatiewe mag van die transendentale³¹ met sy kategorieë is. Die a priori is daarom nie ’n geskenk van God nie, en ook nie die resultaat van ervaring nie (dit kom nie van buite nie), maar is deur sigself gevorm. As die rede kreatief en selfvormend verstaan word, kan die transendentale self as plasties beskryf word. Malabou noem dit die plastisiteit van die transendentale – die feit dat al ons a priori-konsepte en -kategorieë vormbaar en vervormbaar is.³² Dit het die implikasie dat tyd nie meer as die opening van ’n messiaanse horison gesien kan word nie, maar eerder as die immanente ontwikkeling van die transendentale (Malabou 2014:216). Om dit anders te stel: die epigenese van rede konformeer tot niegenetiese veranderlikheid van die brein, wat ’n niereduktiewe biologiese materialisme daarstel. Wanneer daar “geen buite” of “nêrens anders” is nie, wanneer niks heilig is nie en alles dekonstrueerbaar is, kan die plastiese toekoms (her)figureer word as deel van tyd se eie horison, net soos geloof as die moontlikheid van rede (of selfs bios) se eie moontlikheid self verstaan kan word (Crockett e.a. 2014:15). Die lokus van tyd word vir Malabou dus nie net beperk tot die uiteensetting van temporaliteit (soos by Hegel) nie, maar “spread[s] out everywhere as the very ticking of the absolute” (Malabou 2014:211).

Malabou verwerp hiermee nie net 'n messiaanse verstaan van tyd nie, maar ontwikkel ook 'n dialektiese verstaan van tyd. Hierdie dialektiek ontstaan omdat die plastisiteit van die transendentale aan die een kant die historiese is (die waarheid is niks buite die genealogiese samestelling daarvan nie) en aan die ander kant die biologiese (ons moet die natuurlike karakter van die kreatiewe mag van die rede in ag neem). Die spasie tussen die historiese en biologiese is die tussenin-spasie waarbinne ons in hierdie neurobiologiese era leef (Malabou 2014:216). In hierdie dialektiese posisie is die mens self verantwoordelik vir die vorming van sy rasonale produkte, oortuigings en waardes (soos transendensie en tyd), terwyl hy weet dat dit alles dekonstrueerbaar is.

Die vraag oor transendensie, en veral die toekoms daarvan, word ingevolge Malabou se konsep van plastisiteit so ondermyn dat nie meer daarna gevra kan word nie. Transendensie is maar net nog 'n begrip, oortuiging of waarde wat – soos tyd – deel is van die plastisiteit van die menslike brein. Dit is iets wat nie buite die mens se epigenese van sy rede kan bestaan nie – dit is vormbaar, vervormbaar en dekonstrueerbaar. Dit is 'n vorm van radikale immanensie wat radikaal binne die biologiese (en filosofiese nuwe materialisme) gevestig is. Daar bestaan geen “buite” nie; geen “transcendence, breaches, or holes”, soos wat Malabou dit stel nie. Die transendentale (in die Kantiaanse sin) kom altyd voort uit die self: dit is self plasties, en daar is geen “ander” waarop gewag (of gehoop) kan word nie. Die “andersheid van die ander” en die transendensie wat daarmee geassosieer word, val met ander woorde ook weg. Selfs tyd gaan ons nie vooraf (as die messiaanse horison) nie, maar is slegs die immanente ontwikkeling van die transendentale. In hierdie “skema” van plastisiteit word die begrip *transendensie* in al sy vorme van sy betekenismoontlikhede gestroop. Die transendente is slegs 'n dekonstrueerbare begrip binne die plastisiteit van die rede.

5. Slotsom

Ten spyte van die fel kritiek teen en gepaardgaande verwerping van die konsep *transendensie* – veral in Malabou se werk – is daar, soos vroeër genoem, tog 'n hernude belangstelling in en fokus op die begrip. Vanuit die godsdienstig-natuurwetenskaplike debat word transendensie egter nie meer gesien as metafisiese geloof in die Ander nie, maar eerder as 'n oopheid vir sekere ervarings op historiese en immanente vlak. Die biologiese en neurologiese aard van hierdie ervarings word veral in die godsdienstig-natuurwetenskaplike debat (Du Toit 2011:2,9) ondersoek. Alhoewel die benadering anders is as dié van Malabou se konneksie tussen plastisiteit en dekonstruksie, is die moontlike uiteinde daarvan dieselfde, naamlik dat geen “buite”-transendensie bestaan nie, maar net die immanente ontwikkeling of ervaring daarvan. Tog is Veldsman (2011:134) van mening dat 'n geloofwaardige verstaan van transendensie net kan plaasvind indien transendensie herplaas word as produk van teologiese refleksie én dit strook met wat natuurwetenskappe oor menslike kognisie en persoonlikheid leer. Veldsman verduidelik dat die moontlikheid dat ons ons biologiese oorsprong kan transendeer, “open[s] up the exciting possibility to turn to consciousness and self-consciousness, and then to explore the analogical relationship of the human mind/body (spirit/matter) with God/universe” (2011:136) in ons poging om transendensie nuut te verbeeld en te konseptualiseer.

Die godsdiensfilosoof Merold Westphal bied 'n ander benadering tot die probleem, veral ten opsigte van 'n poging tot die behoud van 'n soort metafisiese transendensie in die lig van dekonstruksie en postmodernisme. Hy probeer spesifiek 'n teïstiese transendensie behou en beskryf drie tipes transendensie, of "Aufhebungen", naamlik 'n eties-godsdiensige (die roepe tot geloof en gehoorsaamheid deur 'n "stem van bo"), epistemiese ('n ervaring van God in en deur God se openbaring) en kosmologiese ('n geloof in God as die skepper). Westphal steun egter swaar op die konsep *openbaring* – wat hom posisioneer as teoloog eerder as filosoof (Sands 2014:249) – en hy fokus ook sterk op die eskatologiese (soos wat Kearney doen) om die moontlikheid van God / die transendente oop te hou. Hierdie eskatologiese en messiaanse tydskonsep van Derrida en Caputo is egter juis deur Malabou se plastisiteit in gedrang geplaas. Westphal word uiteindelik daarvan beskuldig dat hy die postmoderne kritiek nie radikaal genoeg opneem nie, en dit maak sy perspektiewe op transendensie problematies (Sands 2014:246).

Ander benaderings wat gevolg word in Kontinentale godsdiensfilosofie ten opsigte van die begrip *transendensie* is meer beskeie. Dit sluit aan by Schwartz (2004:vii) se standpunt dat die eietydse filosofiese belangstelling in transendensie nie soseer die term wil rehabiliteer nie – veral nie as "power, an argument without recourse, an authority beyond reason, the tyranny of the most excellent, ... a totalitarian deity" nie. Hierdie benadering word gevolg deur die Franse fenomenoloë soos Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves Lacoste en Emmanuel Falque.³³ hulle beskou transendensie eerder as "the ground of humility: epistemological, ethical, aesthetic, and political" (Schwartz 2004:vii). In hierdie opsig is die nadenke oor en soeke na transendensie 'n uitkoms van postmoderne denke en nie 'n terugkeer na vorige figure van transendensie nie. Dit bly egter 'n vraag in watter mate hierdie alternatiewe benaderings die kritiek van byvoorbeeld Malabou kan oorkom. Die absolute of radikale immanensie van Malabou, Deleuze en Spinoza word wel deur Zizek ondermyn as hy wys op "die kraak, of simboliese gaping, in die Werklikheid" (2004:246), waardeur "the Beyond shines through". Zizek se argument (wat ongelukkig nie in besonderhede hier bespreek kan word nie) dien as 'n voorbeeld daarvan dat alhoewel die toekoms van die begrip *transendensie* in die Kontinentale godsdiensfilosofie ernstig in gedrang gekom het, dit nie noodwendig tot 'n einde gekom het nie.

Indien mens die (tradisionele) normatiewe en rigtinggewende rol van die begrip *transendensie* in ag neem, is die vraag of die begrip ooit kan verdwyn.³⁴ Stoker en Van der Merwe (2012b) voer byvoorbeeld aan dat transendensie (of ten minste die soeke daarna) baie diep gesetel lê in die menslike bestaan (hetsy biologies of spiritueel, of albei) en daarom word transendensie waarskynlik voortdurend nuut verstaan, dit word herinterpreteer, die grense daarvan word aanhoudend verskuif,³⁵ die perspektief daarop binne ons kultuur verander heeltyd – binne die filosofie, teologie, kuns en politiek, soos wat die subtitel van hul boek *Looking Beyond?* tereg aandui. Hierdie verskuiwinge word genoodsaak deur die talle veranderinge in ons Westerse kultuur, soos sekularisasie, 'n groter wordende tegnowerenskaplike wêreldbeskouing, nuwe verstaan van tyd en ruimte (kosmologie), nuwe ontwikkelings in biologie, kognitiewe en breinwetenskappe, sowel as nuwe filosofiese idees. In 'n posttransendente, postmetafisiese tyd is die vraag dus nie net eenvoudig of transendensie tot 'n einde gekom het nie, maar eerder wat dit vervang het, en hoe dit nuut verstaan word. Binne die Kontinentale godsdiensfilosofie kan hierdie soort nadenke lei tot 'n

meer kreatiewe en vrugbare verstaan van die begrip *transendensie* en daarom kan daar nie sonder meer aanvaar word dat die einde van transendensie in Kontinentale godsdienstilosofie bereik is nie.

Bibliografie

Aertsen, J.A. 2004. The Concept of "Transcendence" in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common. In Van Riel en Macé (reds.) 2004.

Altizer, T.J.J. 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Blum, P.C. 2015. Review: The Future of Continental Philosophy of Religion, *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal*, <http://ndpr.nd.edu/news/56526-the-future-of-continental-philosophy-of-religion> (19 November 2015 geraadpleeg).

Caputo, J.D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

—. 2001. *On Religion*. New York: Routledge.

—. 2014. Response by John D. Caputo: One Slight Tweak. In Crockett, Putt en Robbins (reds.) 2014.

Caputo, J.D. en J.M. Scanlon (reds.). 2007. *Religion and Postmodernism 4: Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*. Indiana: Indiana University Press.

Crockett, C. 2010. Foreword. In Malabou 2010.

—. 2011. *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Crockett, C., B.K. Putt en J.W. Robbins (reds.). 2014. *The Future of Continental Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

Daur, K.D. en J. Martin (reds.). 1962. *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 32). Augustinus. De doctrina christiana. De vera religione*. Turnhout: Brepols.

Deleuze, G. 2007. *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. New York: Semiotext(e).

Derrida, J. 1992. *The Gift of Death*. Vertaal deur D. Willis. Chicago: University Press of Chicago.

Du Toit, C.W. 2010. Self-transcendence and Eros: the Human Condition between Desire and the Infinite. In Du Toit (red.) 2010.

—. 2011. Shifting Frontiers of Transcendence in Theology, Philosophy and Science. *HTS Theological Studies*, 67(1):1–10. Art #879, <http://www.doi.10.4102/hts.v67i1.879>.

Du Toit, C.W. (red.). 2010. *Homo transcendentalis. Transcendence in Science and Religion: Interdisciplinary Perspectives*. Pretoria: Research Institute for Theology and Religion, University of South Africa.

Faulconer, J.E. (red.). 2003. *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indiana: Indiana University Press.

Gaudette, P. (red.). 2000. *Mutations culturelles et transcendance: à l'aube du XXI^e siècle*. Québec: Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval.

Goodchild, P. 2002. *Capitalism and Religion: The Price of Piety*. New York: Routledge.

—. 2009. *Theology of Money*. Durham: Duke University Press.

Goodchild, P. (red.). 2002. *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press.

Goosen, D. 2012. Radical Immanence: An Anomaly in the History of Ideas. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012b.

Gschwandtner, C.M. 2013. *Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy*. New York: Fordham University Press.

Halsema, A. 2012. Lucy Irigaray's Transcendence as Alterity. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.

Heidegger, M. 1926 (1962). *Being and Time*. Vertaal deur John Macquarrie en Edward Robinson. Cambridge: Blackwell.

—. 1957 (1969). *Identity and Difference*. Vertaal deur John Stambaugh. New York: Harper & Row.

Irigaray, L. 1993. *An Ethics of Sexual difference*. Vertaal deur C. Burke en G.C. Gill. New York: Columbia University Press.

Kearney, R. 2001. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

—. 2011. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.

Kunneman, H. 2005. *Voorbij het Dikke-ik: Bouwstenen voor een Kritisch Humanisme*. Amsterdam: Humanistics University Press.

- Malabou, C. 2005. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. New York: Routledge.
- . 2010. *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- . 2014. The Future of Derrida. Time between Epigenesis and Epigenetics. In Crockett, Putt en Robbins (reds.) 2014.
- McGinn, C. 1994. Can We Solve the Mind-body Problem? In Warner en Szubka (reds.) 1994.
- Meylahn, J.-A. 2011. The Limits and Possibilities of Postmetaphysical God-talk: A Conversation between Heidegger, Levinas and Derrida. Ongepubliseerde PhD-proefskrif: Vrije Universiteit Amsterdam. <http://dare.uvu.vu.nl/handle/1871/43610>.
- . 2012. Beyond Categories, Proper Names, Types and Norms toward a Fragile Openness (Offen-barkeit) of différance, but Always from within the Text. *HTS Theological Studies*, 68(1):1-9. Art #1003, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1003>.
- Nietzsche, F.W. 1974. *The Gay Science*. Vertaal deur W. Kaufmann. New York: Vintage.
- Nürnberg, K. 2011. Transcendence as the Key Issue Between Naturalism and the Christian Concept of God: A Dialogue with Richard Dawkins, Stuart Kauffman, and Brian Swimme. *Ars Disputandi*, 11:1–23. <http://www.ArsDisputandi.org>.
- Odendal, F.F. en R.H. Gouws (reds.). 2000. *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. Kaapstad: Perskor.
- Sands, J. 2014. Radical Eschatology: Westphal, Caputo, and Onto-Theology. *Louvain Studies*, 38:246–68, <http://www.doi.org/10.2143/LS.38.3.3105907>.
- Schrijvers, J. 2006. Ontotheological Turnings? Marion, LaCoste and Levinas on the Decentring of Modern Subjectivity. *Modern Theology*, 22(2):221–53.
- Schüssler, W. 2012. God as “Depth of Being”: On the Relation between Immanence and Transcendence in the Thinking of Paul Tillich. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.
- Schwartz, R.M. (red.). 2004. *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology approach the Beyond*. New York: CRC Press.
- Segal, R.A. en K. von Stuckrad (reds.). 2015. *Vocabulary for the Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Stoker, W. 2012. Culture and Transcendence: a Typology. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.

- . 2015. Transcendence and Immanence. In Segal en Von Stuckrad (reds.) 2015.
- Stoker, W. en W.L. Van der Merwe (reds.). 2012a. *Culture and Transcendence – A Typology of Transcendence*. Leuven: Peeters.
- . 2012b. *Looking Beyond? Shifting views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*. Amsterdam: Rodopi.
- Tillich, P. 1948. *The Shaking of the Foundations*. New York: Scribner.
- Van der Kooi, C. 2012. Struck by an Arrow from Beyond an Impassable River: Transcendence in Karl Barth's "The Epistle to the Romans". In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.
- Van der Merwe, W.L. 2012. Vicissitudes of Transcendence. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012b.
- Van Riel, G. en C. Macé (reds.). 2004. *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*. Leuven: Leuven University Press.
- Van Tongeren, P. 2012. Nihilism and Transcendence. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.
- Veldsman, D.P. 2010. God, Moses and Levinas: On Being the Other and Relating to the Other. A Perspective on Transcendence from Religious Experience. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 51(3&4):177–84.
- . 2011a. Transcendence: What on Earth are We Talking About? *Acta Theologica: Faith, religion and the public university: Supplementum*, 14:128–40.
- . 2011b. What Does the End of Traditional Metaphysical Language about God Mean? In Conversation with New Testament scholar Andries Gideon van Aarde on his Understanding of a Post-secular Spirituality. *HTS Theological Studies*, 67(1):1-6. Art. #886, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.886>.
- . 2012. Boekbesprekings. Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 52(4):765–69.
- Verhoef, A.H. 2012. How to do Philosophy of Religion: Towards a Possible Speaking about the Impossible. *South African Journal of Philosophy*, 31(1):373–86.
- . 2013. Embodied Religion's Radicalization of Immanence and the Consequent Question of Transcendence. *Acta Academica*, 45(4):173–94.
- . 2014. Paul Ricoeur and the Importance of a Transcendent Nature of Happiness. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 54(4):771–86.

Verhoef, A.H. en W.L. Van der Merwe. 2015. Ricoeur's Notion of Transcendence in Relation to Time and Narrative. *LitNet Akademies* (Geesteswetenskappe), 12(2):196–210. http://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2015/11/LitNet_Akademies_12-2_VerhoefVanderMerwe_196-210.pdf.

Vosloo, R. 2012. Bonhoeffer, Transcendence and the “Turn to Religion”. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.

Warner, R. en T. Szubka (reds.). 1994. *The Mind-body Problem: A Guide to the Current Debate*. Cambridge: Blackwell.

Westphal, M. 2012. Dimensions of Divine Transcendence: From Abstract to Concrete. In Stoker en Van der Merwe (reds.) 2012a.

Willems, R. (red.). 1954. *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 36). Augustinus. In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. Turnhout: Brepols.

Eindnotas

¹ Die artikel is 'n verwerking van 'n referaat wat by die Nederlands- en Afrikaanstalige Wysgerige Genootskap (NAWG) se simposium in Januarie 2016 in Stellenbosch aangebied is.

² Dit word later meer volledig bespreek. Sien Stoker (2012).

³ Dit wil nie sê dat die analitiese (Angel-Saksiese) filosofiese tradisie nie hierin geïnteresseerd is nie. Die benadering – en terminologie – is dikwels anders binne die analitiese tradisie, alhoewel die fokus daarvan nou aansluit by vroeë rakende transendensie. Veldsman (2012:768) se verwysing na die werk van die Britse filosoof McGinn (1994), is 'n goeie voorbeeld in hierdie verband.

⁴ Caputo en Scanlon (reds.) (2007) se boek is veral hier van belang, maar die bundel is voorafgegaan deur boeke soos dié van (almal as redakteurs) Gaudette (2000), Faulconer (2003) en Schwartz (2004). In 2012 verskyn twee verdere boeke oor transendensie wat deur Stoker en Van der Merwe geredigeer is.

⁵ In die natuurwetenskaplik-teologiese debatsvoering is 'n onlangse Suid-Afrikaanse voorbeeld Cornél du Toit (red.) se versamelbundel (2010) asook sy artikel (2011). Suid-Afrikaners wat in Stoker en Van der Merwe se 2012-bundels bydraes gelewer het, sluit in Robert Vosloo (teologie), Willie van der Merwe, Danie Goosen, Pieter Duvenage, Schalk Engelbrecht, Vasti Roodt (filosofie) en Amanda du Preez (kunste). Suid-Afrikaanse teoloë het weer elkeen hulle eie invalshoek tot transendensie: Danie Veldsman (2010, 2011a) fokus op die “einde van tradisionele metafisiese taal oor God” en op die belang van natuurwetenskaplike insigte oor menslike kognisie; Klaus Nürnberger (2011) fokus op

transendensie vanuit 'n godsdienstige perspektief; en vir Johan Meylahn (2011, 2012) is dit deel van 'n soeke na "post-metafisiese God-spreke".

⁶ Vir 'n onlangse oorsig oor die historiese ontwikkeling van die begrippe *transendensie* en *immanensie* bied Stoker (2015) 'n goeie perspektief.

⁷ Augustinus, *De vera religione* 39, n. 72 (Dauer en Martin 1962:234).

⁸ Augustinus, *In Iohannis Evangelium*, tract. I, 8 (Willems 1954:5).

⁹ Dit is egter so dat die term *transendensie* nie so gereeld in die Middeleeue gebruik is nie (Aertsen 2004:140).

¹⁰ Laasgenoemde is 'n samevatting van verskeie woordeboekdefinisies.

¹¹ Tillich stel dit so: "The name of this infinite and inexhaustible depth and ground of all being is God. That depth is what the word God means. And if that word has not such meaning for you, translate it, and speak of the depths of your life, of the source of your being, of your ultimate concern, of what you take seriously without any reservation" (1948:57).

¹² Vir Heidegger is ontoteologie fundamenteel dieselfde as metafisika. Sy argument hieroor word uiteengesit in sy *Being and Time* (1926). Sy mees sistematiese bespreking van die probleem van ontoteologie is in *Identity and Difference* (1957).

¹³ Metafisika is vir Heidegger in essensie die vergeet van wese (*being*). Denke – en gevolglik wetenskap en tegnologie – is begaan oor wesens (*beings*) en filosofie kan gevolglik nie ontvanklik wees vir die verskil tussen wese en wesens (die ontologiese verskil) nie. 'n Voortdurende voorkeur word aan wesens of dinge gegee en in ontoteologie word die begroning hiervoor gevind in God (Schrijvers 2006:221). Die verskil tussen wese en wesens (soos Heidegger uitwys) ondermyn egter enige "logos" of begroning van die "ontos", selfs deur God.

¹⁴ Die godsdienstilosoof William Desmond (sien Verhoef 2012:379–82) se werk kan ook in hierdie kategorie geplaas word: "Desmond sees the agapeic origin as the Creator of the world who transcends the world but is yet revealed in the immanence of the world in the hyperboles of being" (Verhoef 2012:382).

¹⁵ Meylahn verduidelik dat die "turn to language, or the linguistic turn, makes traditional ontological interpretations of transcendence impossible as 'there is nothing outside of the text'" (2012:1). Du Toit (2010c:77) sê insgelyks: "Ours is a post-transcendent era. Human dogma has unravelled God; meta-physics has unravelled existence; and science has unravelled the cosmos."

¹⁶ Van der Merwe stel dit soos volg: "In our present-day culture (philosophy, politics, art, and even theology) the default position is not radical transcendence or even immanent transcendence, but radical immanence" (2012:509).

¹⁷ Altizer sê “the sacred changes into the profane” (1966:51).

¹⁸ Vir Altizer is die Christelike transendente God, wat teen die lewe is, dood. Hy sê: “It is God himself who is the transcendent enemy of the fullness and passion of man’s life in the world, and only through God’s death can humanity be liberated from that repression, which is the real ruler of history” (1966:22).

¹⁹ Goosen (2012:61) beskryf die probleem as dat “immanent being is fully enclosed within itself, locked in an endless repetition of the same. To speak of the transcendent in this context is to enter the space of the anomalous.”

²⁰ Vir Armstrong (2009:19) is die begeerte om ’n gevoel van transendensie te koester ’n bepalende menslike eienskap. Van der Merwe (2012:509 e.v.) sluit hierby aan as hy sê menslike wesens het ’n “existential longing for and experiential claim about an ultimate sense of life breaking in from beyond human relations and history”.

²¹ Blum (2015:2) is van mening dat die boek “provides a valuable sounding of the Zeitgeist in current Continental philosophy of religion circles”.

²² Caputo sê self sy godsdienstilosofie ontwikkel vanaf Hegel, deur Kierkegaard en Tillich (2014:51).

²³ Caputo (2014:54) sê byvoorbeeld: “I am ‘cosmological’ about the names we give to events, treating them as so many contingent figures, historical formations, or substitutable constructions” en “eventually it [two-world theology] is going to look so bad that we will just give it up.”

²⁴ Meylahn (2012:8) wys in hierdie opsig op die “aktiewe afwagtende openheid van theopoetics (sonder outeur, betekenis, orde of finaliteit) op die onbekende, ondenkbare, en onmoontlike ander wat altyd steeds komende is”.

²⁵ In aansluiting by hierdie soort verstaan van transendensie het ek in vroeëre artikels gewys op die transendente aard van die konsep *geluk* (Verhoef 2014:772) en spesifiek op Paul Ricoeur se siening van transendensie in verhouding tot tyd en narratiewe (Verhoef en Van der Merwe 2015:196).

²⁶ Crockett sê oor die toekomstige Kontinentale godsdienstilosofie: “It is a Continental philosophy of religion that has suffered its own theological becoming, and as such, is now poised to realize its own radical promise” (2014:6).

²⁷ Goodchild (2002, 2009) poog dan ook om die illusies van ekonomiese globalisering en oneindige uitbreiding aan te toon en om ’n alternatiewe piëteit daar te stel.

²⁸ Sien Crockett (2010:xi).

²⁹ Crockett (2011) gebruik die konsep *plastisiteit* om die grondslag te lê vir 'n nuwe materialisme én definieer die toekoms van dekonstruksie as 'n oriëntasie na 'n immanente (eerder as 'n transendente) vorm van vryheid.

³⁰ Malabou stel dit so: "It is not by chance that the notion of plasticity today operates in the domain of cell biology and neurobiology. For example, the 'plasticity' of the nervous system or the immune system means their ability to tolerate modifications, transformations of their particular components which affect their structural closure, or modifications and transformations caused by perturbations from the environment. Thus, the possibility of a closed system to welcome new phenomena, all the while transforming itself, is what appears as plasticity" (2005:192–3).

³¹ Die term word hier in die Kantiaanse sin gebruik om te verwys na ons a priori-konsepte en -kategorieë, en dit moenie verwar word met die konsep *transendensie* wat tot dusver in die artikel omskryf en gebruik is nie.

³² Die omvang hiervan is wyd en Malabou (2014:216) sê byvoorbeeld: "Categories and rational principles of knowledge as well as moral rules are plastic, movable, moldable, deconstructible instances."

³³ Christina Gschwandtner bespreek die meeste van hierdie denkers se bydrae tot die godsdiensfilosofie in haar boek (2013).

³⁴ Zizek wys ook daarop dat radikale immanensie kan lei tot 'n ontologie sonder etiek, tot 'n "is without an ought" (2004:x).

³⁵ Sien ook Du Toit (2011).