

Deel I

'n Analise van die
sistematies-teologiese betekenis
van menslike behoeftes aan die
hand van enkele *loci* van die
dogmatiek

Hoofstuk 2

Die *loci* van die dogmatiek as opsomming van die inhoud van die Christelike geloof

Samevatting. Die materiaal van die dogmatiek word tradisioneel onder verskillende *loci* behandel hoewel daar ook ander indelingsmetodes is. Daar is verskeie tradisies van rangskikking van die *loci* wat meermale op verskillende teologiese benaderings dui. Hierdie studie behandel die inhoud van die Christelike geloof onder die indeling van die werk van die Vader, die Seun en die Heilige Gees. So word 'n analitiese benadering vermy wat die wese van God van die gelowige se ervaring en hoop op Hom skei. Sedert die tyd van die skolastiek is dit gebruiklik om ook voor die behandeling van die inhoud van die geloof die kenteoretiese voorveronderstellings daarvoor te behandel. Hierdie *prolegomena* maak soms gebruik van die konsep van menslike behoeftes. Ver al Tillich se korrelasie-metode gebruik die mens se behoefte as vraag waarop die geloofs-artikulasie dan die antwoord verskaf. Die algemene godsdienstige behoefte van die mens word ook as *prolegomenon* gebruik. Berkhof is hiervan 'n voorbeeld hoewel van 'n sekere tipe. Geloof is by hom 'n sprong vanuit die algemene godsdienstige patroon. Vir sommige denkers, soos Feuerbach, is die menslike behoefte aan God die bewys dat God nie bestaan nie maar 'n versinsel van die mens is.

Hierdie hoofstuk moet dien as die inleiding tot deel een van hierdie studie. Ek gaan in hierdie deel poog om die *loci* van die dogmatiek te gebruik as ordening van die inhoud van die Christelike geloof. Ek gaan poog om binne elke *locus* 'n opsomming van die inhoud daarvan te gee wat bondig is en waaroor daar 'n breë konsensus van sowel oudkerklike-, reformasie- en moderne teoloë is. Ek probeer nie om 'n dogmatiek of *kort begrip* daar te stel nie. Die formulering van die geloofsinhoud het hier 'n heuristiese funksie.

Met hierdie kerninhoud as vertrekpunt gaan ek poog om die implikasies vir die betekenis van menslike behoeftes te verduidelik of ten minste 'n vraag te formuleer wat verder in diepte ondersoek moet word. Die hoofstuk oor die antropologie word aan die hand van twee invloedryke teoloë van die twintigste eeu, Karl Barth en Wolfhart Pannenberg hanteer. Hier wyk ek effens af van die algemene partoon van deel een. Die rede is omdat die tema waaroor hierdie studie handel, binne die skopus van die teologiese antropologie val. Hier voel ek dat dit nodig is om die tema in meer besonderhede en met behulp van gespreksgenote uit die teologiese tradisie te ondersoek. Die werke van Barth en Pannenberg wat hier bespreek word vertoon nogal ooreenkomste wat hulle resultate betref, maar verskil drasties wat hulle metode betref. Ek maak gebruik van hierdie uiteenlopendheid om my eie metode, waarvolgens ek 'n teologiese werk *ontgin* vir sy behoefte-antropologiese betekenis, te toets.

Daar is 'n paar aanvanklike vrae wat beantwoord moet word voor die taak van deel een in alle erns aangepak kan word. Die eerste is natuurlik of daar hoegenaamd so iets soos dié *loci* van dié dogmatiek is. Op grond van watter kriteria kwalifiseer 'n tema as 'n *locus* van die dogmatiek? Hoe word 'n dogmatiek opgebou uit sulke *loci*?

Die tweede vraag is om kern-*loci* te bepaal wat as die basis van die analise wat volg gebruik kan word. Hierdie vrae sal bondig beantwoord moet word sodat daar oorgegaan kan word na die kerntaak van hierdie deel, naamlik om die implikasies van die Christelike geloof te probeer bepaal vir ons beskouing oor menslike behoeftes.

2.1 Is daar so iets soos dié *loci* van dié dogmatiek?

Wanneer mens die inhoudsopgawes deurlees van 'n wye verskeidenheid werke wat hulleself aanbied as 'n oorsig oor die inhoud van die Christelike geloof,

vertoon hulle opvallend eenders. Dit is veral waar van skrywers wat binne dieselfde kerk of tradisie werk. Die vraag ontstaan of daar 'n generiese indeling van die geloofsinhoud is wat uit die inhoud self opgeroep word en of hier slegs pragmaties of tradisioneel van 'n indeling gebruik gemaak word.

2.1.1 Tradisionele en moderne indelings van dogmatiese stof

In die lang geskiedenis van die dogmatiek is die stof waaroor dit handel op 'n verskeidenheid maniere georganiseer. Die vroegste Christelike dogmatiek was eintlik apologetiek. In die tweede eeu het Christelike skrywers soos Justinianus en andere die redelikheid en billikheid van Christene en van die Christelike geloof verdedig in geskrifte wat in 'n mate 'n sistematisering van die inhoud van die Christelike geloof bevat. Die ordeningsbeginsels wat toegepas is, was swak ontwikkel en het meestal by filosofiese denke aangesluit (Bavinck 1976:95 en verder).

Die volgende belangrike fase in die dogmatiekgeskiedenis is gekenmerk deur dogmatiek as polemieë. Interne dogmatiese verskille moes binne die Christendom uitgeklaar word. Dit het ook die aanbieding van die inhoud van die geloof op 'n besondere manier bepaal. Die onderskeid tussen Christendom en gnostiek asook die Christologiese stryd het die derde en vierde eeu oorheers.

Met die ontwikkeling van die dogmatiek as selfstandige dissipline het verskeie soorte indelings ontstaan.

Ekskurs: Historiese voorbeelde van indelings van die dogmatiek

By invloedryke teoloë van die vierde eeu soos Tertulianus is al die latere temas waaronder die geloofsinhoud uitgelê is reeds teenwoordig, maar nie in enige duidelike orde nie (Bavinck 1976:101).

By Origenes se werk, *Peri Archón* word die stof in vier dele verdeel. Die dele handel oor God, wêreld, vryheid en openbaring. Die eerste deel bevat die leer oor die triniteit en die engele, die tweede oor die wêreld, die God van die Ou Testament, die goeie en die kwade, die inkarnasie en die opstanding. Die derde boek handel oor die vryheid van die wil en dié se verhouding tot die genade. Verder word versoekings en die einde van alles ook bespreek. Die vierde boek handel oor die ingewing en uitleg van die Skrif (Bavinck 1976:72). Origenes word met aanpassings gevolg deur Theodoretus van Sirus by Antiochië, asook deur Johannes van Damaskus.

Augustinus se werk *De Fide et Symbolo* gebruik die trinitariese indeling van die apostoliese geloofsbelydenis. In 'n ander werk, *Enchiridium ad Laurentium* gebruik hy die deugde van geloof, hoop en liefde om dogmatiese en etiese stof mee te orden. Volgens Bavinck (Bavinck 1976:73) was dit egter oneweredig.

In die middeleeue was die *Sententiae* van Petrus Lombardus besonder invloedryk. Hy verdeel ook sy werk in vier dele waar die eerste handel oor die triniteit, die tweede handel oor die skepping wat insluit die engele en die skepping van hemel en aarde in ses dae, die mens, die sondeval en die sonde. Die derde handel oor die persoon en werk van Christus, geloof, hoop en liefde en die vier groot deugde saam met ander etiese onderwerpe. Die vierde boek bevat die sakramente, die opstanding, die oordeel, die hemel en die hel. 'n Aantal skolastici het kommentare op die werk van Lombardus geskryf en verbeteringe aan die ordening van die stof aangebring (Bavinck 1976:76).

Dit is egter Bonaventura wat in sy *Breviloquium* 'n werklik elegante indeling van die dogmatiese stof gemaak het. Hy deel sy werk in in 'n inleiding en sewe dele. Die inleiding bespreek die leer van die skrif. Die hoofwerk volg dan: deel een oor die drie-eenheid, deel twee oor die skepping, deel drie oor die sonde, deel vier oor die inkarnasie, deel vyf oor die genade van die Heilige Gees, deel ses oor die sakramente en deel sewe oor die laaste oordeel.

Thomas Aquinas se *Summa Theologica* val in drie dele uiteen. In die eerste deel word daar oor God en die skepping voor die sondeval gehandel, die tweede handel oor die mens en die derde oor die weg na saligheid. Die orde is dus God, mens, Christus. Hierdie indeling is later deur ander teoloë in die katolieke teologie gevolg.

In 1563 publiseer Melchior Canus sy *Loci Theologici*. In hierdie geval beteken *loci* die bronne van die teologie. Hy onderskei 10 bronne: Skrif, tradisie, pous, konsilie, kerk, kerkvaders, skolastici, rede, filosofie en geskiedenis. Die eerste sewe kan herlei word tot skrif en tradisie. Die laaste drie is slegs hulpwetenskappe vir die teologie. Hierdie uiteensetting van die gronde van die geloof word al hoe belangriker soos die hervorming aan die een kant en die filosofie aan die ander kant die basis van die katolieke dogmatiek bevraagteken. In die katolieke tradisie skuif die kerk dan ook nog voor die skrif as kenbron van die geloof in (Bavinck 1976:76,77).

Die hervormers was antiskolasties en prakties in hulle benadering. Protestantse skolastiek kom eers in die 17de eeu tot stand. Melancton se eerste uitgawe van sy *Loci* verskyn in 1521. Dit is geen volledige dogmatiek in die skolastiese sin van die woord nie, maar is gebaseer op voorlesings oor Paulus se brief aan die Romeine. Dit was prakties ingestel en het sterk op die antropologie en die soteriologie gefokus. 'n Latere uitgawe van 1535 het 39 hoofstukke beslaan en het meer tradisionele dogmatiese stof bevat. Dit bevat byvoegings oor die Godsleer en die triniteitsleer (wat in die eerste ontbreek) asook hoofstukke oor etiek, ekklesiologie en eskatologie.

Die laaste uitgawe van 1559 begin by God en vorder dan na sy werke in die natuur en die genade. Die Christologie ontbreek steeds en dogmatiese en etiese stof kom gemeng voor (Bavinck 1976:77).

Onder die hervormers was dit Calvin wat die sistematiese uiteensetting van die geloofsinhoud bemeester het. Sy *Institusie van die Christelike geloof* het 'n aantal uitgawes beleef en het in die proses al hoe meer sistematies geraak. Die indeling is trinitaries met 'n vierde deel oor die genademiddele aan die einde. Die uitgawe van 1559 se eerste deel handel oor die kennis van God as skepper (maar sluit ook die bronne van Godskennis en die triniteitsleer in), die tweede oor die kennis van God as verlosser en die derde oor die kennis van God as heiligmaker. Die vierde deel behandel die kerk en die sakramente. Die metode van Calvin, wat later wyd in gereformeerde en Lutherse kringe nagevolg is, is nie analities nie. Dit behandel God dus nie buiten sy bemoeienis met die mens nie. Bavinck noem hierdie metode sinteties en dui die afwysing van ruimte vir spekulاسie as 'n besliste voordeel aan (Bavinck 1976:78).

Ook in die protestantse teologie kry die prolegomena (ook genoem die *principia theologiae*) 'n al hoe groter plek om dieselfde redes as wat reeds by die katolieke teologie genoem is. Die analitiese metode van indeling van die stof van die dogmatiek het egter steeds binne Lutherse en gereformeerde kringe voortgeleef in werke van Calixtus en later Calovius en andere. Heeltemal in teenstelling hiermee was Coccejus se *Systema doctrinae de foedere et testamento* van 1648. Hierin volg hy 'n historiese en Bybels-teologiese indeling en opbou van die stof. Die verbond tussen God en mens is die uitgangspunt van hierdie werk en die Godsleer word dus aan die begin by wyse van 'n veronderstelling behandel (Bavinck 1976:81).

Die opkoms van die rasionalisme sedert Descartes maar veral sedert Kant het die kenteoretiese grondslag van die dogmatiek radikaal bevraagteken. Dit het die vorm, metode en indeling van die dogmatiek op 'n verskeidenheid wyses beïnvloed. Waar die prolegomena vroeër redelik kort en ongeproblematiseerd was, ontwikkel dit nou tot uitgebreide dele of selfs selfstandige werke. Die inhoud van die dogmata het dienooreenkomstig gekwyn. Die natuurlike teologie het al hoe meer prominent geword ook in protestantse en anglikaanse kringe. Daar vind verder 'n beweging plaas waar godsdienswetenskap as 'n meer gepaste en aanvaarbare uitdrukkingsvorm as dogmatiek beskou word. Pogings om die teologie in een of ander menslike fenomeen, soos die afhanklikheidsgevoel by Schleiermacher, te veranker is 'n verdere uitvloeisel van die ondermyning van die kenteoretiese basis van die tradisionele dogmatiek.

Indelingsmetodes is reeds 'n wyse om die inhoud van die stof te beoordeel. Die voorbeeld van die groei van die prolegomena tot die teologie is hiervan 'n goeie voorbeeld. Soos die konsep van openbaring al hoe meer geproble-

matiseer is, het die prolegomena gegroei om later tot heeltemal selfstandige werke te ontwikkel. Die volg van 'n analitiese, trinitariese of Bybelse skema het ook elk 'n spesifieke implikasie vir die uitkoms van die aanbidding. In die analitiese aanbidding wil dit voorkom of die toegang van die teoloog deur hetsy openbaring of rede tot die inhoud van die dogmatiek geen probleem is nie. Daar is ook die veronderstelling dat byvoorbeeld God iets of iemand is wat op sigself beskryf kan word, dus van 'n essensialistiese Godsleer. Die Bybelse skema steun baie sterk nie net op die inhoud van die bybelboeke nie, maar verleen besondere betekenis aan die opbou van die kanon self en die eenheid en openbaringskarakter daarvan.

2.1.2 Die keuse van *loci* vir hierdie studie

In hierdie studie maak ek gebruik van wat ek beskou as 'n kern van *loci* van die dogmatiek. Die indeling is trinitaries maar onderskei nie die werke van God van sy wese nie. Dus word byvoorbeeld nie die eenskappe van God behandel nie maar God as Skepper en Onderhouer en Christus as Verlosser. Na die trinitariese groep temas volg die antropologiese temas in meer besonderhede: Die mens, die sonde en die kerk.

Die volgende *loci* word gebruik om lig te werp op die aard van menslike behoeftes:

- Die Godsleer: Sluit in die leer oor die skepping en die voorsienigheid van God.
- Die Christologie: Sluit in die behoefte van Jesus, die verband tussen behoefte en verlossing in eskatologiese en immanente sin.
- Die Pneumatologie: Sluit in die verband tussen die wedergeboorte, die gawes en die vrug van die Gees en behoeftevervulling.
- Die Christelike antropologie: Sluit in 'n behandeling van die antropologie van Barth en Pannenberg asook die mens in sy verskeie verhoudinge.
- Die hamartologie: Sluit in die verband tussen sonde as swakheid, besoedeling en skuld en die behoefte van die mens.
- Die ekklesiologie: Sluit in die betekenis van die dimensies van die kerk vir menslike behoeftes.

2.2 Die inhoud van die *loci*

Die vraag na wat die inhoud van die *loci* is, vul natuurlik dogmatiekboeke. Hierdie studie is egter nie 'n dogmatiek nie. Dit laat die moeilike taak om die inhoud van die *loci* bondig uiteen te sit, sonder om onkrities daarmee om te gaan. 'n Blote herhaling van die uitsprake van die kerk in een van sy organe is nie dogmatiek nie. Die waarheid van die Christelike dogma is dit wat die dogmatiek ondersoek (vgl. die standpunte van Pannenberg op bladsy 7, Wethmar op bladsy 10 en Ott op bladsy 11). Hierdie studie kan ook nie aan daardie kritiese taak ontkom nie. Die kritiese element in hierdie studie is nie een of ander ontwerp waarin die *loci* van die dogmatiek op 'n sekere manier behandel word nie, maar die ondersoek na watter perspektiewe die tema van menslike behoeftes aan die bestaande tradisie en stand van navorsing kan toevoeg en watter lig die kerklike belydenis op die tema van menslike behoeftes kan werp. Ek is pynlik bewus daarvan dat ek in hierdie studie met 'n *lae resolisie* sistematiese teologiese metode werk. Dit beteken dat 'n *locus* oorsigtelik en vinnig behandel word terwyl die inhoud daarvan geweldig kompleks is en daar 'n bykans onoorsigtelike literatuur oor elke *locus* bestaan. Die oorsigtelike werkwyse het egter die voordeel van enige lae resolisie voorstelling dat dit 'n groter omvang kan hê. Ek hoop om aan die kritiese roeping van die dogmatiek te beantwoord deur die gebruik van 'n breër perspektief op die tema van behoeftes selfs wanneer daar nie in die fyn besonderhede van die problematiek van elke *locus* ingegaan word nie.

Om die implikasies vir menslike behoeftes van 'n standpunt oor een van die *loci* uit te werk, kan die nut hê dat dit 'n dogmatiese standpunt in verband bring met iets waartoe alle mense direkte toegang het. Op so manier kan die kritiese interaksie tussen belydenis en ervaring (selfs algemeen menslike ervaring) tot stand kom. Dit beteken natuurlik nie dat die onmiddellikheid van behoeftes as 'n soort openbaringsbron gereken word waaraan dogmatiese stellings getoets kan word nie. Langs hierdie weg hoop ek om aan die kritiese aspek van die dogmatiek getrou te bly.

Die werkwyse wat hier gevolg gaan word, is soos volg: Ek gaan probeer om uit belydenisse van gereformeerde kerke en ander amptelike dokumente die basiese kontoere van elke leerstuk aan te dui. Ek gaan dit as 'n kort formulering oor die inhoud van elke *locus* saamstel wat as vertrekpunt vir die afsonderlike hoofstukke sal dien. Hierdie formulering sal in die vorm van 'n idieeltypiese belydenis gegee word. Die implikasies van hierdie leerstuk vir die tema van menslike behoeftes, of die vrae wat die tema van menslike

behoefte in die lig van die kerklike leer oproep, neem die res van die hoofstuk in beslag. Waar spesifieke konseptuele probleme ontstaan, betrek ek die werk van 'n prominente teoloog wat die probleem na my mening suksesvol kon oorkom. Deurgaans werk ek met die veronderstelling dat die materiaal en gespreksgenote geselekteer word om die tema van menslike behoeftes duideliker in teologiese perspektief te plaas.

2.3 Menslike behoeftes en die prolegomena tot die dogmatiek

Daar is twee maniere waarop menslike behoeftes in die prolegomena tot die dogmatiek kan funksioneer: As aanknopingspunt of as vertrekpunt. Die gebruik van menslike ervaring of behoeftes as aanknopingspunt en as vertrekpunt is nie dieselfde nie. Werke wat die apologetiese funksie van die dogmatiek voorop stel, begin heel dikwels by die mens. Dit is nie net omdat die gemeenskaplike menslikheid 'n aanknopingspunt met die ongelowige is nie, maar ook omdat die Christelike geloof self 'n universele aanspraak het naamlik dat Jesus verlossing vir alle mense bied. So 'n gebruik van menslike ervaring en behoeftes as die aanknopingspunt tussen die teoloog en die leser het dus nie noodwendig 'n epistemologiese betekenis nie. Die teoloog moet die werk so aanbied dat die gehoor waarop dit gerig is, genoeg sal belangstel om die werk te lees of daarna te luister. Daar kan dus onderskei word tussen epistemologiese en apologetiese (of 'n prinsipiële en pragmatiese) gebruik van die antropologiese vertrekpunt in 'n teologiese ontwerp.

Een invloedryke teoloog van die 20ste eeu wat metodologies wou aansluit by die mens se behoefte was Paul Tillich. Hy bied sy teologie aan as 'n antwoordende teologie. Dit beteken dat die teologie antwoorde bied op die diepste vrae van die menslike bestaan. Hierdie vrae is *diep* omdat hulle ook eers deur middel van die filosofie opgediep moet word. Sy metode van korrelasie (tussen eksistensiële vraag en teologiese antwoord) word vervolgens kortliks bespreek as voorbeeld van hoe menslike behoeftes kan funksioneer in die prolegomena tot die dogmatiek en watter invloed dit op die inhoudgewing van die dogmatiese materiaal self het. Ek kies Tillich juis omdat hy wye invloed gehad het en omdat hierdie tema by hom metodologies en inhoudelik baie duidelik aan die orde kom.

2.3.1 Paul Tillich se korrelasiemete¹

Tillich beskou sy teologie as 'n antwoordende teologie. Dit is apologeties eerder as kerugmaties. Teologie antwoord vir hom die vrae wat uit die menslike situasie opkom vanuit die boodskap van die evangelie². Aan die einde van hierdie bespreking sal daar gevra word of Tillich se korrelasiemete menslike behoeftes as aanknopingspunt of as vertrekpunt gebruik. Tot dusver dui hierdie formulering op 'n pragmatiese antropologiese vertrekpunt. Die metode wat hy gebruik, is die metode van korrelasie:

Die sistematiese teologie gebruik die metode van korrelasie... Die korrelasiemete verklaar die inhoud van die Christelike geloof deur eksistensiële vrae en teologiese antwoorde in wederkerige onderlinge afhanklikheid... Die teologie formuleer die vrae wat in die menslike bestaan opgesluit lê en die teologie formuleer die antwoorde wat in die Goddelike self-openbaring te vinde is onder begeleiding van die vrae wat in die menslike bestaan opgesluit lê. (Tillich ST 1 p. 6 aangehaal in Stoker (1993), my vertaling)

Duidelik handhaaf Tillich nog die openbaring as self-openbaring van God. Die vrae van die mens het nie die betekenis van 'n positiewe openbaringsbron nie. Openbaring bly God se selfopenbaring. Tog is dit vir hom belangrik dat die eksistensiële vrae so geformuleer word dat alle mense, ongeag van hulle geloof, sal saamstem dat die vrae wesenlik is. Om dieselfde rede is die formulering van eksistensiële vrae 'n filosofiese werksaamheid van die teoloog.

Tillich se teologiese metode is egter nie bloot pragmaties nie. Hy glo in die ontologiese verbondenheid van God en mens. Die korrelasie is dus nie toevalling nie. Tillich beskryf God as die laaste grond van sin en syn. Volgens Tillich weet die moderne mens dat hy van die laaste grond van sy bestaan en die sin van sy lewe geskei is. Vir Tillich behou die mens dus die sin vir die absolute. Om te vra na iets moet mens reeds 'n sekere begrip daarvan hê. Die mens se verbondenheid aan God is iets wat hom nie ontnem kan word nie.

Tillich se gebruik van die begrip *diepte* is gebaseer op sy geloof in die ontologiese verwantskap tussen God en mens. God en mens is ontologies

¹Ek ontleen die basiese inligting in hierdie paragraaf hoofsaaklik aan Tillich se *Systematic Theology* (Tillich 1951) en (Stoker 1993:44 en verder) behalwe waar anders aangedui.

²Tillich (1951:6)

verwant want God is vir Tillich die *Syn self* of die *mag van die Syn*. Ons eie bestaan is 'n mengsel van syn en nie-syn omdat ons eindig en sterflik is. Ons partisipeer in God se syn want Hy is die *Syn self*. 'n Vraag is iets wat 'n mens tegelyk het en ook nie het nie, net soos die syn by die mens iets is wat hy het en nie het nie. Die mens vra in sy eindigheid na die syn wat hy tegelyk het en nie het nie.

Selfs al ontbreek die begrip *God* by gesekulariseerde mense ontbreek *diepte* nie by hulle nie. In 'n preek van Tillich sê hy oor die woord God:

...as die woord vir u nie meer iets beteken nie, vertaal dit en praat dan oor die diepte van U lewe, van die bron van U bestaan, van dit wat U onvoorwaardelik aangaan, van dit wat U sonder voorbehoud ernstig opneem. As U dit doen, moet U miskien alles wat U van God geleer het vergeet, miskien selfs die woord self. Want as U ontdek dat God *diepte* beteken, dan weet U veel oor Hom. U kan uself ook nie meer ateïs of ongelowige noem nie, want U kan nie werklik sê: die lewe het geen diepte nie. Die lewe self is vlak, die Syn self is slegs opervlakkigheid. Alleen wie dit in volle erns kan sê, sou 'n ateïs wees; anders nie. Wie weet van diepte, weet van God. (Tillich aangehaal in Stoker (1993:49), my vertaling)

Die formulering “dit wat U onvoorwaardelik aangaan, van dit wat U sonder voorbehoud ernstig opneem” sou ook geparafraseer kon word met “dit wat u regtig nodig het...”. Die begrip behoefte beteken altyd iets dringend en onignoreerbaar - iets wat nie sonder gevolge vermy kan word nie³. Juis dit is die onderskeid tussen behoefte en voorkeur. In daardie opsig omvat dit die inhoud wat Tillich met die woord *onvoorwaardelik* aandui. In sy *Systematic Theology* (Tillich 1951:11) verduidelike Tillich die betekenis van sy term *ultimate concern*:

Ultimate concern is the abstract translation of the great commandment: “The Lord your God, the Lord is one; and you shall love the Lord your God with all your heart, and with all your

³Ek noem dit die patogeniese definisie van behoeftes: 'n Behoefte is iets wat by nie-ervulling patologie tot gevolg het. Die term is my eie sover ek weet. Die begrip kom egter wyd voor. Sien byvoorbeeld die bespreking van Maslow op bladsy 256 asook Maslow (1971:381-388) en die bespreking van Max-Neef se behoeftebegrip, spesifiek op bladsy 271.

soul and with all your mind, and with all your strength.” The religious concern is ultimate; ... The ultimate concern is unconditional... The unconditional concern is total... The total concern is infinite... (Tillich 1951:11-12)

Behoeftes is iets wat 'n subjek het. Dit is altyd iemand se behoefte of beter gesê - 'n deel van iemand se aard (juis daarom is dit onignoreerbaar). Hierdie aspek van die behoeftebegrip is ook teenwoordig in Tillich se formulering “dit wat u onvoorwaardelik *aangaan*”. Ek keer later na die betekenis van hierdie formulering terug.

Die sinvrae wat Tillich deur sy korrelasiemetode formuleer, handel oor die temas van *eindigheid*, *vervreemding* en *die toekoms*. Die bewuswording van eindigheid as 'n mens se eie eindigheid lei tot angs⁴. Vir Tillich is die ontologiese verbondenheid van die mens aan God die rede waarom 'n mens na God kan vra. Die rede waarom die mens inderwaarheid na God vra, is die ervaring van kontras. Dit is waar die bedreigende moontlikheid van nie-syn duidelik word. By die ervaring van ons eindigheid tree die vraag na God na vore (Stoker 1993:51). In terme van die tema van menslike behoeftes is dit hier opmerklik dat die begrip behoefte in hierdie verband as tekort verstaan word. Dit is die tekort aan syn wat ons laat vra na die Syn self. Ook Nürnberger⁵ maak 'n soortgelyke punt (met verwysing na Tillich) deur te sê dat transendente behoefte die diepte-dimensie van immanente behoeftes is⁶.

Tillich bespreek die ervaring van bedreiging en verganklikheid wat die mens ervaar in die dimensies van tyd en ruimte juis omdat ook in hierdie dimensies syn en nie-syn teenwoordig is. Tyd is die belofte van nuwe moontlikhede maar gaan ook onherroeplik verby. Ruimte bied plek om te bestaan maar eindigheid beteken dat almal hulle plek sal verloor. Teenoor die angs wat gepaard gaan met die belewenis van eindigheid in tyd en ruimte het 'n mens moed nodig om te kan leef. Moed is lewensbeaming te midde van eindigheid. Die bron van daardie moed kan nie iets wees wat self aan die verdeling onderworpe is nie. So is dit net God, as die *Mag van die syn* wat aan die mens die moed kan gee om te leef.

⁴Vir hom is *moed* die teenoorgestelde van *angs*. *Moed* is selfbevestiging ten spyte van alles wat die self en sy bevestiging van homself verhinder. (Tillich 1969:33)

⁵Sien bespreking op bladsy 32

⁶Daar word later, vanaf bladsy 127, na Barth se gebruik van die begrip van behoefte in die sin van tekort, verwys. Barth sê dat omdat ons nie oor God kan beskik nie en daarom werklik 'n tekort in die verband het, God werklik al is wat ons nodig het.

Nie net in die basiese dimensies van tyd en ruimte ervaar die mens angs as gevolg van sy eindigheid nie, maar ook die polêre elemente wat sy lewe kenmerk. Tillich bespreek die spanning tussen individualiteit en partisipasie, dinamiek en vorm en vryheid en lot.

In die eerste polêre element is die bedreiging van eensaamheid aan die een kant en die gevaar van totale identiteitsverlies aan die ander kant teenwoordig. By die tweede element bestaan die gevaar dat kreatiwiteit sal lei tot chaos aan die een kant teenoor die gevaar dat lewe verswelg sal word deur struktuur aan die ander kant. Op soortgelyke manier staan vryheid en lot bedreigend teenoor mekaar. Enige soeke na sin in enige van hierdie polêre elemente kan nie 'n antwoord bied nie omdat enige toevlug tot 'n element outomaties die bedreigende karakter van die teenpool verwesenlik. Voorbeelde hiervan in die moderne tyd is die individualisme in die vorm van die romantiek en later die eksistensialisme teenoor die kollektiwisme in die gestalte van die fasisme, kommunisme en die Amerikaanse demokratiese konformisme. Beide hierdie pogings kon nie die onderliggende eksistensiële angs besweer nie. In Tillich se terme: beide pogings gee onvoldoende moed om te bestaan.

Vir Tillich is nie net die essensiële eindigheid van die mens van belang nie maar ook sy eksistensiële eindigheid. Hy analiseer die konsep van vervreemding in die tweede volume van sy *Systematic Theology*. Uit die behandeling van die vraag na syn, het dit duidelik geblyk hoe belangrik die begrip van behoefte as tekort in Tillich se denke in die verband is. Die vraag na sin staan weer sterker in verband met die konsep van behoefte as potensiaal.

Vir Tillich is vervreemding in die eerste plek ongeloof. Hy bedoel ongeloof hier in die sin van sy definisie van geloof as gerig wees op die onvoorwaardelike⁷. Ongeloof is om die lewe as vlak te beleef. Dit is vervreemding van die grond van ons bestaan. Vervreemding is op dieselfde manier selfverheffing omdat die mens homself tot die middelpunt van sy bestaan maak.

Tillich sien ook vervreemding as begeerte. Hy lê die begrip van vervreemding uit aan die hand van die gedagte van *concupiscentia*. Hy vind die tradisie te eng wat vanaf Augustinus *concupiscentia* veral met die seksuele begeerte verbind. Die wese van die vervreemdende begeerte is die begeerte om alles in jouself op te neem en om nie net 'n deel van 'n geheel te wees nie.

⁷Dem Glauben steht gegenüber die *ungläubige* Haltung. Ihr Wesen ist nicht, dass sie irgend etwas Gegenständliches nicht anerkennt oder nicht vollbringt, sondern ihr Wesen ist, dass sie bei den Gegenständen in ihrer Unmittelbarkeit, bei ihren bedingten Formen stehenbleibt und nicht hindurchdringt zu dem fundierenden Gehalt (Tillich 1959:64).

So is die vervreemdende begeerte 'n perversie van die mens se behoefte om met die grond van jou syn herenig te wees. In plaas daarvan om te begeer om jou regte plek te vind, begeer die mens om die hele wêreld in homself te inkorporeer. Hierdie begeerte het nie net 'n seksuele vorm nie, maar bestaan ook in die vorm van die begeerte na kennis en mag. Die vervreemdende karakter lê juis is die totaliserende aard van die begeerte: “Es ist der *grenzenlose* Charakter der Begierde nach Erkenntnis, Sexualität und Macht, der jene zu Symptomen der Konkupiszenz macht.” (Tillich 1973:61)

Tillich verken ook Freud se *libido*-begrip en die *wil tot mag* by Nietzsche. Vir Tillich lê die vervreemdende karakter van die begeerte juis daarin dat die *libido* en die *wil tot mag* nie met liefde gepaardgaan nie en nie op 'n spesifieke voorwerp gerig is nie.

Omdat die mens self skuldig is aan sy vervreemding, is vervreemding sonde. Soos die essensiële eindigheid van die mens die vraag na moed om te bestaan na vore bring, bring die eksistensiële eindigheid van die mens die vraag na heil na vore. Daardie heil wat die mens soek, is niks anders as 'n nuwe syn nie. Christus is volgens Tillich dan die draer van hierdie nuwe syn. Tillich ontwikkel dan ook in die tweede volume van sy sistematiese teologie die leer oor Christus as bringer van die Nuwe Syn. Uit die volgende aanhaling kan gesien word hoe grondig hy sy christologie as leer van die Nuwe Syn uitwerk.

Jesus als der Christus ist der Träger des Neuen Seins in der Totalität seines Seins, nicht in einzelnen seiner Äusserungen. Es ist sein Sein, das ihn zum Christus macht, weil es die Qualität des Neuen Seins jenseits der Spaltung zwischen essentiellern und existentiellen Sein hat. Daraus folgt, dass weder seine Worte noch seine Taten noch seine Leiden noch das, was man sein *inneres leben* nennt, ihn zum Christus machen. Das alles sind Manifestationen des Neuen Seins, das sein Sein ist, aber dieses, sein *Sein*, geht allen Manifestationen voraus und transzendiert sie. Diese Behauptung kann als kritische Waffe dienen gegen verschiedene falsche Wege, ihn als den Christus zu beschreiben. (Tillich 1973:132)

Die vraag moet nou beantwoord word of Tillich se korrelasiemetode menslike behoeftes as vertrekpunt of aanknopingspunt gebruik.

Tillich se metode bepaal werklik die inhoud van sy teologie. Vir hom is die essensiële en eksistensiële tekorte en potensiaal van die mens die beginpunt

waarvandaan teologie bedryf word en die eerste beweging in die aanbieding van die inhoud van die geloof. Dit sou 'n fout wees om te sê dat Tillich se aansluiting by menslike beoefte (om dit dan so te noem) net 'n pragmatiese aanknopingspunt is. Dit het nie openbaringskarakter in die sin dat dit kennis oor God waarborg nie, maar dit beïnvloed tog sy teologie in so 'n mate dat 'n mens dit nie bloot as 'n retoriese reëling kan sien nie. Tillich ontwikkel deur sy analyse van die mens se behoefte aan syn en sin 'n soort van 'n *theologia negativa* waarin welliswaar die karakter van God nie geken word nie, maar die tekort aan Hom in die menslike lewe tog 'n beeld gee van hoe Hy is. Die openbaring bevestig dan die kennis van God in 'n positiewe sin. Sy korrelasiemethode verteenwoordig na my mening hibriedvorm waarin menslike behoeftes as retoriese aanknopingspunt en metodologiese vertrekpunt saamval.

Tillich se vertrekpunt en aanknopingspunt is die mens se behoeftes. Daar is ook ander maniere om die mens se behoeftes in die prolegomena tot die teologie te gebruik. Die fenomeen godsdiens kom byna universeel voor. Dit moet op een of ander manier blyk gee van 'n onderliggende behoefte by die mens. In hierdie studie word 'n paar teoloë behandel wat die tema van godsdiens as aanknopingspunt of vertrekpunt vermy: Barth se allergie vir godsdiens is welbekend⁸. Die werk van Pannenberg wat bespreek word, sluit by die antropologie aan juis omdat die tema van God uit die openbare gesprek verdwyn het⁹. Tillich, wat sopas bespreek is, sluit aan by die eksistensiefilosofie en behandel die mens se nie-religieuse soeke van die grond van sin en syn. Teilhard de Chardin sluit aan by die natuurgeskiedenis¹⁰. Hieronder word een gereformeerde teoloog bespreek wat die fenomeen van godsdiens in die prolegomena tot sy dogmatiek gebruik, naamlik Herman Berkhof. Dit sal uit die bespreking wat volg blyk tot watter mate die mens se godsdienstige behoefte geslaagd in die prolegomena tot 'n gereformeerde teologie gebruik kan word.

⁸Sien (Barth 1979:3-4) asook die bespreking van verwysings by 1.1 op bladsy 3.

⁹Sien 4.2.1.1 op bladsy 134.

¹⁰Sien die bespreking by 5.2 op bladsy 171.

2.3.2 Die fenomeen van godsdiens as *prolegomenon*

Baie mense oor baie tye soek op een of ander manier na God. Dus het ten minste sommige mense óf geloof nodig óf geloof is 'n soort bevrediger vir een of ander behoefte. 'n Mens sou godsdienste kon tipeer volgens die behoeftes waarop hulle ingestel is.

In sommige godsdienste soos dié van die ontwikkelde nasies van ou Suid-Amerika¹¹ speel mag 'n deurslaggewende rol. Die bevestiging van sosiale strukture is 'n ander funksionele behoefte¹² wat godsdienste vervul. Alles van familiegodsdiens tot sakrale koningskap hoort by hierdie funksie. Seksualiteit en vrugbaarheid vind 'n verskeidenheid godsdiensuitinge oor die eeue. Die aktiwiteite van elke dag, veral boerdery en ambagte vind ook in godsdienste, rites en mites hul hemelse ekwivalente. Die vraag is of daar een of meer behoefte is wat die fenomeen godsdiens in die algemeen onderlê.

Berkhof (1979:7) se antwoord is dat religie die verhouding tot die absolute is. Hy self gebruik die verskynsel godsdiens as die prolegomena tot sy *Christeljk Geloof* wat hy 'n geloofsleer noem. In sy *Christeljk Geloof* oorweeg hy eers die funksie van die prolegomena en die uiteenlopende benaderings van byvoorbeeld Schleiermacher (wat self 'n ontwikkeling in hierdie verband vertoon) en Barth (wat van 'n metode wat werk van die algemene na die besondere niks wil weet nie). Hy kies dan eerstens vir die goeie reg van die prolegomena en daarna vir die religie as die lewensterrein van waaruit die Christelike geloofsleer benader moet word. Vir hom is dit belangrik om te sê dat, omdat God alles met die werklikheid te doen het, daar geen lewensterrein is wat nie as toegangsweg na die Christelike geloof gebruik kan word nie. Hy kies die religie omdat die geloof uit die wye veld van die religie ontwikkel het. Hy verbind op die manier 'n fenomenale en historiese benadering.

Dit is waar Berkhof die aard van die religie bespreek dat hy van die konsep van menslike behoeftes gebruikmaak. Die religieuse tematiek handel oor die omvattende vrae by die mens: die vraag na sin, na bestaan, na vryheid, na die mens se plek in die kosmos en vir die moderne mens na die rigting van evolusie. Selfs die sekulêre mens ontkom nie aan hierdie vrae nie (Berkhof 1979:6). Berkhof se definisie van religie is dat religie *die verhouding tot die absolute* is. Dit lyk vir Berkhof of die vraag na die absolute inherent en

¹¹Sien byvoorbeeld die beskrywing van die kultus van menslike offers in antieke Peru in 'n onlangse uitgawe van National Geographic (Gwin 2004).

¹²Ek noem dit 'n *funksionele behoefte* omdat dit die sosiale instelling is wat oorspronklik op die behoefte gerig was.

onontkombaar deel van die mens is.

...blykens het soeken van tallose mense met die mensheid die behoefte is gegee om dit absolute te wil doen en moet begeer, en dan tevens die zekerheid dat dit absolute te vind is en dat die mens daarmee in verbinding kan treden...religie is vraag en zekerheid. Die behoefte en vraag is miskien wel die meeste raadselagtige en meeste fascinerende aan die verskynsel mens. Telkens blyk hy nie genoeg te hê aan sy relaties met die fenomenale wêreld waarvan hy deel uitmaak en waarop hy is aangewys. Hy kan dit nie laat om boen haar en daarmee boen self uit te reik...Hy leef met een blywende onrust, een dorst, een tekort in sy fenomenale bestaan, dat om aanvulling en vervulling¹³ roep. (Berkhof 1979:7)

Die keuse van religie as behoefte is die aspek van sekerheid in die religie. Die mens beleef 'n sekerheid dat die absolute wel te vind is en dat die mens, soos Berkhof dit stel, ingewy kan word in 'n diepte van kennis en lewe¹⁴.

Hoewel die religie die fenomenale verhoudings transendeer, hang dit baie nou daarmee saam - oorskry beteken nie vermy nie. Vir Berkhof is die groot variasie in religie die gevolg van die variasie van vrae waarop die religie 'n antwoord is. Onderliggend vind hy egter die basiese elemente van mite, rite en moraal. Die ateïsme ontkom nie aan die religieuse problematiek nie. Dit deel die vraag van die religie, maar nie die antwoord nie. Berkhof sien dus nie die opkoms van ateïsme as die ondergang van die religieuse vraag nie, net soos die bestaan van kriminele nie die moraal of die morele ophel nie. Die rede is omdat die religieuse vraag 'n *algemeen en onuitroeibare* antropologiese gegewe is. Die godsdiens hou wel verband met die strukture van die gemeenskap of met ander menslike fenomene, maar word nie daardeur

¹³Die terme *aanvulling* en *vervulling* korrespondeer met die definisie van behoeftes as tekort en potensiaal.

¹⁴Die keuse van die woorde *diepte van kennis en lewe* herinner aan twee teoloë wat waarna reeds in hierdie studie verwys is. Die eerste is Tillich (met die begrip van diepte). Tweedens herinner die woordpaar kennis en lewe aan Nürnberger se definisie van die inhoud van transendente behoeftes as *'n gesaghebbende sisteem van betekenis* (dit is diepte van kennis), *gesaghebbende bevestiging van 'n mens se reg om te bestaan en jou magte uit te oefen* (dit is diepte van lewe) (Nürnberger 1994:7). Nürnberger self sê, met erkennig aan Tillich, dat die transendente behoeftes die *dieptedimensie* van die immanente behoeftes is.

uitgeput nie. Die behoefte aan die verhouding tot die absolute kan nie ontkom word nie.

Nadat Berkhof die *wije veld van die religie* behandel het, bespreek hy *geloof* in onderskeid van religie. Hy noem die oorgang van religie na geloof *die grootste sprongvariasie ooit* in die wêreld van die religies. Berkhof gee 'n pakkende opsomming van die godsdiensgeskiedenis van die aardsvaders en later van Israel waarin hy die aard van die sprong na geloof nader omskryf. Die sponghandel oor die geloof in die transdiensie én nabyheid van God, die ontgoddeliking van die wêreld, die verbod op die poging om God te manipuleer en die verwagting van God se redding in die toekoms. Die Christelike geloof bou voort op wat Berkhof die *infrastruktuur* van die geloof van Israel noem, naamlik die gedagtes van die transdiensie van God, die vrymag van God, die spreke van God tot die mens, die mens se verzet teen God en die vertrouwe op 'n radikale oplossing deur God in die toekoms. Die nuwe van die Christelike geloof is nie hierdie struktuur nie, maar die inhoud wat in die geskiedenis ontvou, naamlik dat Jesus van Nasaret hierdie struktuur op 'n finale manier vervul (Berkhof 1979:20-21).

Berkhof kom tot die gevolgtrekking dat die geloof wat hier ontwikkel het op 'n manier die teenstelling van religie is en nie sommer 'n variant nie. Dit is egter 'n teenstelling op die gemeenskaplike veld van die algemene religieuse probleem. Berkhof erken dat die fenomenale benadering waarmee hy in die verskynsel van religie en die ontwikkeling van geloofsreligie beskryf het, nie die waarheid van die geloof kan belis nie. Daar is 'n kloof tussen beskou en kies. As eksistensiële waarheid moet die waarheid van die geloof gekies word. Om die waarheid te sê: 'n mens kies nie net nie, jy ervaar ook dat jy gekies en aangegryp is.

Berkhof se gebruik van die begrip *religie* as prolegomenon tot die dogmatiek vertoon ooreenkomste met Tillich se benadering. Die prolegomena dui ook by hom die probleemveld aan en beklemtoon die antropologiese aard van die problematiek. Dit is veral duidelik by Berkhof se behandeling van die ateïsme. Die vraag na die verhouding tot die absolute kan nie ontkom word nie. Net soos by Tillich gee die analise van die fenomeen (religie in die geval van Berkhof) nie uitsluitel oor die antwoord nie. Dit verhelder eerder die vraag waarop die Christelike geloof 'n antwoord gee.

2.3.3 Behoefte as *prolegomena* tot die ateïsme

Daar is nie net teologieë soos die van Tillich wat van die begrip behoefte gebruikmaak om 'n hele teologiese ontwerp te steun nie. Dieselfde is ook gedoen vir presies die teenoorgestelde rede, naamlik om te bewys dat God nie bestaan nie en dat alle godsdienstige gewaarwordinge bloot uit die mens se behoefte voortvloei.

Die verband tussen behoeftes en die geloof in God funksioneer by Feuerbach en vele na hom as 'n soort van 'n negatiewe *prolegomenon* tot die dogmatiek omdat dit die geldigheid van die geloof en dus dogmatiek radikaal in twyfel trek. Sy oorspronklike formulering lui: “Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber.” (Feuerbach 1841 aangehaal deur Pannenberg (1979:348))

Vir Feuerbach is die mens se wese oneindig. Dit blyk uit die selftransenderende wesenskragte van die mens naamlik sy rede, wil en liefde . Die godsdiens kom op uit die mens se bewussyn van hierdie - hoewel aan beperkings onderhewig - oneindige wese. Die enkele mens is onderhewig aan beperkinge maar is in wese onbeperk, dus sien die mens die oneindige as iets anders as hyself.

Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliches Wesen, oder besser, das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlich, d.h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterscheidenes, eigenes Wesen (Pannenberg 1979:349).

Feuerbach sê die mens maak God na sy beeld en gelykenis. Die eienskappe wat ons aan God toedig is volgens Feuerbach eintlik ons eie (Barth 1947:485). Die proses het alles met die mens se behoeftes te doen, en wel met die spanning tussen die twee basiese elemente in die behoeftebegrip: behoefte as tekort en behoefte as motivering. Die oneindigheid van die mens se motivering (rede, wil en liefde) kom in botsing met die realiteit van tekort. Die mensdom reageer, aldus Feuerbach, deur dit wat hy eintlik wil wees teenoor homself as iets anders te stel. Die geloof in die oneindige behoefte van die mens kan net so goed inpas by die prolegomena tot die ateïsme as by die prolegomena tot die dogmatiek waar dit gesien word as die behoefte aan die Oneindige.

Eintlik is die twee vrae, naamlik of die mens se behoefte 'n teken van God se bestaan is, en of dit, soos Feuerbach wil, die verklaring van die irrasionele geloof in God is, epistemologies op dieselfde vlak. Nie een van die twee perspektiewe het deduktiewe geldigheid nie. Die basiese vraag is die vraag of God bestaan of nie. Vanuit daardie vraag kry die religieuse behoefte van die mens sy betekenis. As God nie bestaan nie, dan projekteer die mens sy eienskappe op God. As God bestaan, is dit moontlik dat Hy dalk sy eienskappe op die mens projekteer.

Hoofstuk 3

Menslike behoeftes en die leer oor God

Samevatting. Wanneer die leer oor God in verband gebring word met menslike behoeftes blyk die leer oor die goedheid van God asook die leer oor God se skepping en onderhouding van die wêreld van besondere betekenis te wees. In die lig van die geloof dat God alles goed gemaak het en alles onderhou, word die tekorte in die menslike bestaan 'n probleem. Die sterflikheid van die mens is egter nie op sigself iets boos nie, maar dit oriënteer die mens op God. Jesus het self behoefte en ontbering geken maar was terselfdertyd totaal gemotiveerd vir sy missie wat die wil van God was. By Hom is sy ontbering heeltemaal gerelativeer deur sy motivering. Die Christen glo in die verlossing wat Jesus bewerk as iets wat beide 'n toekomstige asook 'n huidige dimensie het. Verlossing in die eskatologiese sin bestaan uit die wegneem van die bedreiging van die lewe, die opheffing van die beperkings waaronder sekere behoeftes soos lewensonderhoud nou funksioneer en die aktualisering van die mens se behoeftes ten opsigte van verhoudings met God en medemens asook met die skepping. Verlossing in die huidige beteken dat die mens se behoeftes voorlopig vervul word deur die moontlikheid om te lewe in geloof, hoop en liefde. Die nuwe lewe wat die gelowige van die Heilige Gees ontvang, is die begin van die ontplooiing van ons bestemming en dus ons ware behoefte. Die gelowige vind vervulling van sy behoeftes binne die gemeente as die liggaam van Christus waar

hy dien en gedien word. Deur die krag van die Gees kan 'n gelowige in liefde tot God en die naaste leef en so groei en vervulling beleef.

Die teologie gaan oor God. Logieserwys kom die hoofstuk oor die triniteitsleer eerste aan die beurt. Ek gaan probeer om 'n kort formulering van die inhoud van hierdie *locus*, onderhewig aan die voorwaardes hierbo te gee (sien 2 op bladsy 36). Die belangrikste hiervan is dat die inhoud wat hier aan die orde kom 'n heuristiese funksie ten opsigte van die tema van menslike behoeftes het. Ek bespreek dan die betekenis van die skepping en onderhouding van die wêreld deur God in terme van menslike behoeftes.

Die betekenis van die Christologie en die verlossingsleer vir 'n teologiese artikulering van menslike behoeftes word vervolgens behandel. Veral van belang in hierdie analise is die betekenis van Jesus as behoeftige mens, die verband tussen behoefte en verlossing asook tussen behoefte en die koninkryk van God.

By die bespreking van die Pneumatologie word spesifieke aandag gegee aan die verband tussen wedergeboorte, die gawes van die Gees en die vrug van die Gees.

3.1 Die Godsleer

Ons glo in die ewige, almagtige en heilige God wat die wêreld, die mens en alle sienlike en onsienlike dinge elkeen volgens sy aard geskep het deur en vir sy Seun. Die skepping van God is goed en is 'n uitdrukking van sy wysheid en liefde. God wat alles geskep het, is self nie veranderlik en sterflik soos sy skepsels nie maar Hy laat ook nie toe dat die werk van sy hande tot niet gaan nie. Dit beteken dat Hy sy skepping nie skep en aan sigself oorlaat nie, maar dat hy dit dra en tot vervolmaking sal lei en dat daar geen plek is waar God nie teenwoordig is nie.

3.1.1 Die eienskappe van God en menslike behoeftes

Daar is reeds verwys na Nürnberger (1994:7) wat die oortuiging dat God verlossend op die hele spektrum van die mens se behoeftes reageer as die wortel van die Bybelse geloof sien. God se mag en God se goedheid is daarom ook vir hom die mees fundamentele aannames van die Bybelse geloof.

Wanneer oor die goedheid van God gepraat word, kan 'n mens kwalik anders as om menslike behoeftes by die gesprek te betrek. Wanneer die Christen God bely as *die alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is* (soos die NGB artikel een dit in navolging van Calvyn formuleer) dan word daarmee sekerlik bedoel dat God vir ons goed is. Met ander woorde dat Hy ons dit gun om te bestaan en onself te ontplooi; met ander woorde dat Hy ons dit gun om ons tekorte aan te vul en ons potensiaal te verwesenlik; met ander woorde dat Hy ons dit gun om ons behoeftes te bevredig. Dit word inderdaad ook so in die NGB se dertiende artikel verwoord. Omdat God goed is, is Hy skepper van 'n goeie skepping maar ook die voorsiener daarvoor. Die NGB beklemtoon die mens se doel naamlik om God te dien. Dit waaraan die mens dus veral behoefte het, volgens die NGB is om God te kan dien.

Wanneer die NGB in die eerste artikel die eienskappe van God opnoem is daar van drie soorte eienskappe van God sprake. Daar is eerstens dié wat volgens die weg van ontkenning aan God toegeskryf word: onbegryplik, onsienlik, onveranderlik, oneindig. Tweedens is daar eienskappe wat God se vermoë aandui: ewig, almagtig en wys. Daarna volg die eienskappe van God wat die mens van Hom kan ervaar of hoop om te kan ervaar: regverdigheid, goedheid en die bron van alles wat goed is. By die derde soort eienskappe van God is daar direk sprake van die bevrediging van menslike behoeftes. Op hierdie stadium is daar geen aanduiding wat daardie behoeftes is nie maar daar is wel 'n aanduiding dat God dit goed bedoel met ons.

3.1.2 Skepping, voorsienigheid en menslike behoefte

Die tema van God as die skepper van alle dinge staan sentraal in die Christelike belydenis. Beide die geloofsbelydenis van Nicea en die Apostolicum begin met hierdie artikel. Deurgaans onderstreep die kerklike belydenis die omvattendheid van die skepping. Dit word gedoen met verwysing na die feit dat daar niks is wat God nie gemaak het nie, en deur 'n formulering wat gebruik maak van merisme soos *hemel en aarde*¹. Die verskillende aard van die geskape dinge kom na vore in formuleringe soos *sienlik en onsienlik*² of word baie duideliker uitgespel in 'n dokument soos die NGB: “Hy het elke skepsel sy eie wese, gestalte, voorkoms en onderskeie take gegee om sy Skepper te dien.” (NGB Artikel 12)

¹Apostolicum, Nicea en NGB artikel 12

²Nicea in navolging van Kolossense 1:16

Die implikasies van die belydenis dat God elke ding na sy aard geskep het is duidelik dat God ook die mens na sy aard geskep het. Die mens se behoeftes is dit wat sy aard bepaal. Anders gesê: die terme *aard* of *natuur* en *behoefte* kan in 'n groot mate uitruilbaar gebruik word. Mens kan net so goed sê *'n mens is 'n sosiale wese* of *'n mens het sosiale behoeftes*. Hierdie insig lei tot die gevolgtrekking dat die belydenis dat God elke ding na sy aard gemaak het beteken dat God die oorsprong van menslike behoeftes is. Dit beteken dat 'n Christen nie menslike behoeftes as 'n straf mag beskou nie. Wat die inhoud van daardie behoeftes is, sal by die leer oor die mens bespreek word. Hier is die oorsprong daarvan van belang in die skepping van God wat elke ding na sy aard gemaak het.

Dat die Christelike geloof nie behoeftes as 'n straf sien nie maar as 'n seën het implikasies vir hoe behoeftes gedefinieer word. Daar is die geneigdheid om behoeftes bloot in terme van tekorte te definieer. Dit waarsonder mens sal doodgaan of op een of ander manier skade sal ly, is binne so beskouing dit wat 'n mens nodig het. Die geloof in die goedheid van die skepping en dat behoeftes die aard van die mens bepaal, beteken dat die taak of potensiaal van die mens ook die inhoud van sy behoeftes is. 'n Christelike behoeftebeskouing sluit dit wat die mens kan en moet wees in en bly nie net bepaal deur een of ander minimum vlak van funksionering nie. Daateen spreek die beskouing van behoefte as seën binne die goeie skepping, en die veronderstelling dat God die mens met 'n doel gemaak het.

Wat verder deur die leer dat God elke ding na sy aard skep veronderstel word, is dat al daardie dinge saam 'n geheel vorm waar hulle op 'n sekere manier op mekaar aangewese is. Die NGB maak dit duidelik deur die verwysing na die *take* van elke geskape ding. Dit is so juis omdat elkeen sy eie aard het en omdat Christene glo in die goedheid van God en die goedheid van die skepping. Dit is opvallend dat Genesis 1 asook die voedselwette in die priestergeskrif in die algemeen die eetbaarheid van sekere kossoorte beskou as deel van die samehangende orde van die skepping³. Dat elke ding na sy aard gemaak is en 'n sekere plek in die geheel het, is deel van die belydenis dat die skepping goed is. Die skepping word volgens die Christelike geloof nie gekenmerk deur opponerende prinsipes wat mekaar onafwendbaar moet vernietig nie⁴.

³Die verband tussen die geloof in die orde van die skepping en die voedselwette in P word oortuigend aangetoon deur Gorman (Gorman 1997).

⁴Dit is waarskynlik om hierdie rede dat Barth na die bese as die niks verwys. Die bese is in so formulering nie deel van die skepping nie, maar juis dit wat nie is nie.

Die vraag wat hieruit voortkom, is of daar vir elke behoefte van die mens die nodige middele in die skepping teenwoordig is om dit te vervul. Die geloof in die goedheid van die skepping laat die intuïsie ontstaan dat dit wel so is. Die kritiese vraag vanuit die menslike ervaring van tekort is of dit werklik so is. Die liberale ekonomie werk juis met die uitgangspunt dat die oorsprong van die ekonomie die wanbalans tussen behoeftes en middele is⁵.

Die invloed van die sonde op die verdeling van dit wat in die skepping vir die mens beskikbaar is, het sekerlik baie met die menslike ervaring van tekort en lyding te doen. In 'n onlangse uitgawe van *Allerwegen*⁶ skryf die redakteur dat dit 13 miljard dollar per jaar sal kos om alle honger mense in die wêreld te voed, toegang tot basiese onderwys sal 6 miljard kos en sanitasie en skoon drinkwater 9 miljard. Daarteenoor spandeer die wêreld jaarliks 780 miljard dollar aan wapens. Die dobbelbedryf in die VSA is ongeveer 500 miljard dollar groot en mense in Europa bestee jaarliks 160 miljard dollar aan alkohol en tabak (Schaaf 2000:44). Dit is dus duidelik dat daar tans genoeg middele in die wêreld is om aan die lewensnoodsaaklike behoeftes van die mensdom te voorsien.

Die feit dat dit tans die geval is dat 'n wêreld met baie minder lyding tegnies moontlik is, los nog nie die fundamentele vraag oor die oënskynlike vyandigheid tussen mens en wêreld op nie. Die verklaring dat die skepping ook deur die sonde gekorrupteer is, maak wel sin in 'n beperkte mate. Die ekologiese skade wat die mens aanrig, is 'n duidelike voorbeeld. Om egter die bestaan van alles wat menslike en ander lewe vernietig toe te skryf aan die sonde is 'n probleem in die lig van die huidige konsensus in die natuurwetenskap. Virusse, bakterieë en ander skadelike organismes bestaan al vir miljoene jare voor die mens⁷.

Die vraag wat op die bladsy langsaan gevra is oor die beskikbaarheid van middele in die skepping kan nou moontlik benatwoord word. Dit wil voorkom asof die dood deel van die skepping is. Die teologiese betekenis van hierdie probleem berus in die beskouing van die dood. As die dood iets vreemds aan die mens is, dan is die universele teenwoordigheid van die dood die teken dat die vervulling van menslike behoeftes nie in die skepping moontlik is nie. Dit hoef nog nie die goedheid van die skepping te weerspreek nie, veral binne 'n beskouing waar die mens en wêreld oorspronklik volmaak

⁵Ek bespreek hierdie probleem in hoofstuk 8.

⁶'n Nederlandse nuusblad vir sending en diakonaat.

⁷Sien enige ensiklopedie onder die term Eoargiese tydperk (Eoarchean era). Sien byvoorbeeld http://en.wikipedia.org/wiki/Geologic_timescale

was en toe as gevolg van die sonde gekorrupteer is. Sodra die paradysverhaal en die beskouing oor die geskiedenis van mens en skepping verval⁸ wat uit die letterlike en paradigmatische lees daarvan voortvloei, kan die sterflikheid van die mens en die teenwoordigheid van die dood nie met 'n goeie skepping versoen word nie.

Die Christelike geloof glo egter nie in die onsterflikheid van die mens nie. Die mens is sterflik en sy tyd is beperk. Dit is deel van sy wese. Die dood is nie binne die Christelike geloof noodwendig die straf op sonde nie, dit is net tans in feite so⁹.

Omdat die onsterflikheid van die siel, veral in die populêre vertolking van die geloof, so belangrike rol speel, wy ek die volgende ekskurs daaraan ter wille van die leser wat nie tevrede is met die stelling hier bo wat lui dat die Christelike geloof nie in die onsterflikheid van die mens glo nie. Die onsterflikheid van die siel is eintlik 'n kombinasie van twee gedagtes: die liggaam-siel digotomie en die onsterflikheid van die siel-gedeelte. Die sterflikheid van die mens sal weer in hierdie studie ter sprake kom. Dit is dus belangrik om ook die nie-Christelike oorsprong en aard van die geloof in die onsterflike siel aan te toon. Die leser wat dit egter op hierdie punt met my eens is, kan sonder enige verlies op bladsy 64 aangaan.

Ekskurs: Die geloof in die onsterflikheid van die siel

In die geskiedenis van die teologie en die populêre vertolkings van die Christelike geloof is die gedagte aan die onsterflikheid van die siel nie ongewoon nie. Om dus te sê dat die Christelike geloof nie aan die onsterflikheid van die mens glo nie is

⁸Die paradigmatische gebruik van Genesis 2 en 3 bepaal die NGB (vgl. artikel 14 en 15) en van dogmatiese werke wat dit daarin volg, soos byvoorbeeld die van Heyns in sy *Inleiding tot die dogmatiek* (Heyns 1988:172 en verder) en Müller (Müller 1967:37 en verder). Dit lei tot die ongelukkige afhanklikheid van die hele leer oor die sonde en die verlossing wat van 'n konstruksie van die heilsgeskiedenis volgens die skema: paradys -> proefgebod -> sondeval -> moederbelofte -> verbond(e) -> Christus -> nuwe verbond -> voleinding (of variante daarvan), opgebou is en wat op 'n mitologiese verlede gebaseer is. Hierdie beskouing is onhoudbaar nie net op natuurhistoriese gronde nie, maar ook op eksegetiese gronde (bv. Adam word 'n binne so 'n lees die eienaam van die eerste mens) en Bybelse teologiese grond (dit is nie die enigste perspektief op skepping en sonde in die Bybel nie). Dit is 'n verdere bewys dat die eksegeese nie die stof vir die dogmatiek bied nie, maar wel die Bybelse teologie en die menslike lewe. Ek keer op bladsy 168 in hoofstuk 5 na hierdie probleem terug.

⁹Sien die behandeling van Barth se beskouing oor die beperktheid van die mens se tyd op bladsy 112. Sien ook (Berkouwer 1957:261).

dus nie 'n empiriese beskrywing van die manier waarop vele Christene hulle geloof oor die mens uitdruk nie, maar 'n kritiese inset oor hoe Christene op grond van die basis van hulle geloof behoort te glo¹⁰. Die Ou Testament bevat geen gedagte aan die onsterflikheid van die mens nie. Dat alle mense sterf en so van die lewendes en selfs van God geskei word, word deurgaans deur die Ou Testament aanvaar¹¹. Dit is slegs in enkele gedeeltes in die latere dele van die Ou Testament waar daar verwysings is na 'n opwekking van die dooies. In geen stadium is daar die skeiding van 'n sterflike liggaam en 'n onsterflike siel nie. Die Nuwe Testament aanvaar die opstanding van die dooies en die laaste oordeel. In hierdie opsig skaar Jesus en die apostels hulle by die Fariseërs teenoor die Sadduseërs¹². Die opstanding in die Nuwe Testament is in alle gevalle die opwekking van 'n liggaam en nie die herbeliggaming van 'n onsterflike siel nie¹³. Daar is nie veel belangstelling by die apostels om die *meganika* van hierdie proses te beskryf nie. Teenoor die gnostiek beklemtoon die Johannese geskrifte die liggaamlikheid van Jesus as die Christus. Dit behoort te korrespondeer met 'n liggaamlike opstanding, soos Paulus dit wel dan eksplisiet in 1 Korintiërs 15 uiteensit.

Die onsterflikheid van die siel is 'n konsep wat uit die Griekse denke voortkom¹⁴. Die dualistiese struktuur van die antieke Griekse denke met sy onderskeid tussen liggaam en siel of gees en substansie is uit 'n veelvoud van bronne bekend. Die vroegste tekens van hierdie denkstruktuur is te vinde in die Orfisme van die 8ste eeu voor Christus. Homeros is 'n literêre voorbeeld van dieselfde soort denke. Pythagoras het ook hierdie gedagte voortgedra maar dit was eers Plato wat die konsepte tot 'n filosofiese stelsel verwerk het. Vir Plato is die siel direkte skepping van God en is dit verwant aan die geesteswêreld. Die liggaam is 'n swakker afskynsel van die geesteswêreld. Die vereniging tussen liggaam en siel is 'n straf vir die siel. Die siel, wat onsterflik is, streef na bevryding uit die sterflike liggaam. Hierdie leer van Plato het op die teologie 'n besonder groot invloed gehad (Bavinck 1930:567).

Aristoteles het 'n sterker eenheid in die mens gesien, met die siel as die vorm van die liggaam, maar het nog steeds in 'n onsterflike deel van die siel (die *nous*) geglo. Die dualisme is oorgeneem deur die Stoïsyne, verskeie Romeinse filosowe en

¹⁰Dit is die taak van die teologie volgens Barth. Sien die bespreking op bladsy 3. Daar is natuurlik vele gelowiges en teoloë wat my verwerping van die leer van die onsterflikheid van die mens (as die onsterflikheid van die siel) deel. Ek bespreek later Barth se siening oor hierdie saak in detail by 4.1.7.5 op bladsy 112 en verder. Sien ook deurgaans die bespreking van Berkouwer (1957:259 en verder).

¹¹Sien die bespreking en verwysings by Berkouwer (1957:260-261).

¹²Soos byvoorbeeld in Mattheus 22:23 en verder waar Jesus die standpunt van die Sadduseërs weerlê.

¹³Soos dit wel die geval is in artikel 37 van die NGB.

¹⁴Sien (Durand 1982:1.2 op bladsy 29 en verder).

die gnostiese bewegings (van Deventer 1989:102).

Hoewel die apologete en die vroeë Christelike teoloë hulle juis teen hierdie dualisme, veral in die vorm van die gnostiek, verset het, kon baie van hulle dit tog nie in hulle eie denke oorkom nie. Dit is omdat hulle projek om die Christelike geloof verstaanbaar te maak, juis ingesluit het dat hulle die Griekse begrippemateriaal moes gebruik. So het Ignatius byvoorbeeld die eenheid van die liggaam en siel beklemtoon terwyl Justinus die martelaar die geskiedenis van die liggaam geleer het. Vir Justinus was die siel nie op sigself onsterflik nie maar het dit die onsterflikheid as gawe van God ontvang. Die siel kom eers saam met die liggaam in die hemel.

Irenaeus en Tertullianus beveg die gnostiese afkeer van die liggaam deur die eenheid van die liggaam en siel te handhaaf. Irenaeus het klem gelê op die mens as die beeld van God. Hy onderskei tussen die mens as beeld (*eikoon*) en gelykenis (*homioosis*) van God. Die Geesvervulde en verheerlikte Christus is die oorspronklike beeld van God waarna die mens gemaak is. Op die manier is die mens na liggaam en gees die beeld van God. Die gelykenis van God is egter die doel van mens wat met die voleinding verwesenlik sal word.

Tertullianus verset hom teen die gnostikus Valentinus wat nie net die liggaam van 'n onsterflike siel skei nie, maar ook die siel in verskeie dele opdeel. Tertullianus handhaaf die eenheid van die liggaam asook die eenheid van die siel. Hy glo dat die siel nie pre-eksistent is nie maar in die tyd begin het en dat die siel materieel is. Die oorspronklike siel word deur 'n siele-saad deur die menslike geslag voortgeplant sodat alle mense in 'n sin lote van die oorspronklike siel is. Ten spyte van die klem op die eenheid van siel en liggaam beskik die siel vir Tertullianus oor die *gelaatstrekke van God* in die vorm van onsterflikheid, rasionaliteit en vryheid. Op die manier infiltrer die dualistiese denke tog Tertullianus se denke op 'n kritieke punt.

Die Alexandrynse skool het 'n baie duideliker dualistiese beeld van die mens as Tertullianus en Irenaeus. Clemens en sy leerling Origenes beklemtoon die onsigbare Logos as die beeld van God waarna die mens geskape is en nie die vleesgeworde Logos soos by Irenaeus nie. Dit lyk asof Clemens in die preëksistensie van die siel of ten minste 'n deel daarvan glo. Origenes vind die wese van die mens uitsluitlik in die redelike siel van die mens. Daar is nog 'n sinlike siel wat laasgenoemde aan die liggaam verbind. Soos die orfisme, Puthagoras en die gnostiek glo Origenes dat die siel as straf tot die liggaam verban is. By Origenes verbreek soveel waarvoor veral Irenaeus en ook Tertullianus en vroeër ook die apologete geveg het.

Die invloed van die platonisme het sigself via die neoplatonisme van Plotinus in veral die denke van Augustinus laat geld. Vir Augustinus neem die siel die hoogste plek in die skepping in. Dit is die deel van die skepping wat die naaste aan God is. Die siel is die beeld van die drie-enige God. Die siel is die ware wese van die mens wat aan die wysheid van God kan deelneem deur kontemplasie van God. Omdat

die siel so naby God is, is dit onsterflik. Augustinus vind ook die beeld van God in die siel van die mens en nie in sy liggaam nie. Augustinus gee aan die liggaam 'n funksionele rol. Die disharmonie tussen liggaam en siel in die vorm van die liggaam se begeerte na genot gaan teen die wese van die siel in en verlei die mens tot die kwaad.

Die invloed van Augustinus en saam met hom dié van die neoplatonisme het voortgeduur deur die vroeë middeleeue tot die tyd van Thomas Aquinas. Thomas het die platoniese filosofie verlaat en die filosofie van Aristoteles as raamwerk vir 'n groot deel van sy denke aanvaar. Soos vir Aristoteles is die siel vir hom ook die vorm van die liggaam. Die siel aktualiseer dus die potensiaal wat die liggaam is. So 'n beskouing handhaaf 'n baie sterker eenheid tussen liggaam en siel omdat die liggaam die bestaansvoorwaarde vir die siel is terwyl die siel die kwaliteite van die liggaam daaraan gee. Thomas kon egter nie daarin slaag om die skeiding van die mens in liggaam en siel te oorkom nie. Net soos Aristoteles glo hy ook aan 'n onsterflike *nous*. Dit is die mens se intellektuele siel wat tegelyk die beeld van God is. Deur die skolastiek en die kontra-reformasie is die dualistiese neiging steeds gehandhaaf hetsy met behulp van aristoteliese begrippemateriaal of met behulp van die neoplatonisme.

Die reformasie het in 'n groot mate die skeiding van liggaam en siel gehandhaaf hoewel die reformasie ander antropologiese belangstellings het as die skolastiek. Die fokus van die reformasie is op die verhouding tussen God en die mens en nie op die wese of samestelling van die mens as sodanig nie. Die ander fokus as die skolastiek beteken egter nie dat die verdeling van liggaam en siel opgegee word nie. Die antropologie van die reformatore bevat 'n verskeidenheid van konsepte wat reeds in die patristiek en skolastiek voorgekom het. Die siel as bemiddeling tussen die liggaam en gees by Luther, die liggaam as kerker van die siel by Calvin is voorbeelde hiervan. Tog ontbreek die intellektualisme van die skolastiek by die reformatore wat eerder 'n soteriologiese belangstelling het as 'n belangstelling in die skeppingsmatige.

Daardie soteriologiese fokus erodeer mettergaan in die protestantse ortodoksie. Beide die gereformeerde en die lutherse ortodoksie beklemtoon die digotome aard van die mens as liggaam en siel en ontwikkel weer eens 'n belangstelling wat breër is as die soteriologiese fokus van die reformatore. Die ortodoksie handhaaf die onsterflikheid van die siel sonder die relativering wat deur byvoorbeeld Calvin daaraan toegevoeg is. Wanneer Ursinus en Polanus dit stel dat die substansie (die onverliesbare deel) van die beeld van God uit die onbeliggaamde, intellektuele siel bestaan, klink dit amper ononderskeibaar van die skolastiek.

Die modernisme bring in die hele geloof in die onsterflikheid van die siel nie so 'n reuse verandering as wat 'n mens aanvanklik sou vermoed nie. Daar is wel 'n algemene betwyfeling van die bonatuurlike en kritiek op die historisiteit van die

skrif, maar die kern-onderskeid tussen liggaam en siel word tog gehandhaaf.

Die rasionalisme wat die verligtingsdenke kenmerk, pas baie gemaklik in by die voorkeur vir die gees bo die stof of dan spesifiek die geloof dat die intellektuele siel die eintlike wese van die mens is. Die een geloof wat nie oorboord gegooi is nie, was inderdaad dié in die onsterflike menslike siel (Durand 1982:176). Volgens D.F.M. Strauss is die geloof in die onsterflikheid van die siel selfs die belangrikste leerstuk. Daar is reeds by 2.3.3 op bladsy 53 na Feuerbach se geloof in die oneindige wese van die mens verwys (wat volgens hom nie onsterflik is nie - juis dit is die probleem). In die tydperk toe teologie opgegaan het in antropologie en die transendente al hoe meer geproblematiseer is, word juis die mens na die transendente kant toe oorskakel - hetsy deur die geloof in die onsterflikheid van die mens of die geloof in die oneindige wese van die mens. So is Barth reg wanneer hy oordeel dat Feuerbach bloot die denke van die negentiende eeuse teologie tot sy logiese konsekwensie neem (Pannenberg 1963:351).

Sterflikheid behoort tot die wese van die mens. Behoeftes is 'n uitdrukking van die wese van die mens omdat 'n mens iets nodig het sodat hy homself kan wees¹⁵ of homself kan verwesenlik¹⁶. Die vraag wat hieruit volg, is of 'n mens dan ook 'n behoefte het om te sterf.

In Bybelse terme is lewe en sterwe nie dinge waarvoor die mens behoort te beskik nie. Die mens mag nie 'n lewe neem nie. Anders gestel: die mens kan nie 'n lewe neem sonder gevolge nie. Om te sterf is nie iets wat 'n mens vermag nie (kontra Heidegger) maar iets wat met 'n mens gebeur. By die sterwe handel 'n mens nie - daar word met jou gehandel. Om die waarheid te sê - daar word met jou afgehandel. In die Ou Testament waar die begrip van die opstanding nog swak ontwikkel is, word die dood as straf of godverlatenheid ervaar slegs in die geval van onnatuurlike en vroeë dood. Die dood buite sy natuurlike konteks as die afsluiting van die lewe is skrikwekkend, nie die dood as sulks nie¹⁷.

Die Nuwe Testament het 'n sterk verwagting van die wederkoms en die opstanding van die dooies. Hier is die dood 'n soort deurgang. Vir Johannes begin die ewige lewe alreeds in hierdie lewe. Paulus kan selfs sê dat hy verlang om te sterf. In die konteks van vervolging en van die soort dood wat meer as een van die apostels gesterf het, was die marteldood wel iets wat 'n mens ter wille van Christus kon óórkom. 'n Mens sou selfs kon sê dat dit iets is wat die martelaar vermag omdat hy sy belydenis kan laat vaar maar dit nie doen

¹⁵Dit is die siening van behoefte as tekort.

¹⁶Dit is die siening van behoefte as potensiaal.

¹⁷Vergelyk byvoorbeeld Jesaja 65:20

nie. Tog verheerlik die Nuwe Testament ook nie die martelaarskap nie en is daar nêrens 'n aanduiding dat Christene hulle dood moet soek nie¹⁸. Om te sterwe is dus nie in die Christelike geloof 'n bevrediger in die normale sin van die woord nie. Vir die selfmoordbombardeerder of *kamakaze* is dit wel.

Die sterflikheid van die mens beteken dat daar ook aan sy behoeftes 'n einde kom. Die mens se behoeftes in in beginsel beperk omdat sy tyd beperk is. Die mens met sy beperkte behoeftes kan dus binne 'n beperkte skepping leef.

Die dood beëindig menslike behoeftes, maar dit is nie iets waarby die mens hom berus nie. 'n Mens sou kon sê dat die mens 'n behoefte het om die dood op een of ander wyse te oorkom. Dit is duidelik in alle kulture. Ook in die Ou Testament is daar sprake van kontinuïteit van die mens se lewe na die dood. In die denke van die Ou Testament bestaan 'n mens voort in sy nageslag. Die behoefte om 'n nageslag te hê is hier die behoefte tot die kontinuering van 'n mens se identiteit. In die Nuwe Testament is dit baie duideliker hoe 'n mens se identiteit na die dood gekontinueer word: by die opstanding gee God aan die mens lewe wat hy nie in homself het nie.

Die antwoord op die vraag na die moontlikheid van die vervulling van alle menslike behoeftes in die skepping is dan dat, hoewel die lyding wat die menslike lewe kenmerk grootliks die gevolg van die mens se eie sonde is, die dood steeds deel van die skepping is. Die mens se behoeftes word deur die dood beëindig, maar die mens het 'n behoefte om die dood te deurbreek. Die lewe waarna die mens soek, kan hy nie uit homself of uit die gebruik van die middele in die skepping kry nie - dit is iets wat hy van God moet ontvang. Die skepping kan nie aan die menslike behoefte tot voordurende lewe voorsien nie. Die skepping is dus nie die finale horison van die mens se behoefte nie. Daardie horison is die nuwe skepping. In hierdie sin het 'n mens nie *oneindige behoeftes* soos uit vele oorde verneem word nie, maar *behoefte aan die Oneindige*¹⁹.

Die Christelike houding teenoor die gebruik van die skepping moet verder

¹⁸Daar was ook wel 'n verheerliking van martelaarskap later in die Christelike gemeenskap. Daar is egter godsdienste en kulture, soos die van die Wikings, waar die lede hulle eie dood uitlok deur byvoorbeeld op die slagveld te sterf as die weg tot verlossing. 'n Ander voorbeeld van die verheerliking van martelaarskap is in die radikale Islam wat tans ontwikkel onder die pretensie van tradisionalisme (die radikale kamofleer sigself meermale as die tradisionele).

¹⁹Hierdie tema word in groter besonderhede by die werk van Barth en Pannenberg in hoofstuk 4 behandel.

omskryf word. Dat die aarde bewerk moet word, is 'n veronderstelling wat nie net by die skeppingsverhaal van Genesis 2 voorkom nie, maar ook van die Ou Testamentiese wette wat die praktyke van elke dag reël. Die mens gebruik die skepping ter wille van sy behoeftes en volgens die Bybel is dit hoe dit bedoel is. Daar is rein kosse en begeerlike dinge in die skepping.

Die feit dat die mens werk en so die skepping omvorm is ook belangrik, nie net in die tuinverhaal nie, maar in die hele bybelse denkwys²⁰. Die skepping lewer nie self bevredigers in die streng sin van die woord op nie. Die mens gebruik die skepping om die bevrediging van sy behoeftes te fasiliteer²¹. Op baie min ander maniere het die mens werklik spesifieke dinge nodig²². Die geskape dinge bied egter die potensiaal vir behoeftebevrediging. Uit 'n boom in die bos kan 'n viool gemaak word. 'n Viool is nie 'n bevrediger nie. Die speel of hoor van musiek is wel 'n bevrediger, dit word slegs gefasiliteer deur die instrument. Die geskape wêreld waaroor die mens heers lewer dus bitter min direkte bevredigers vir menslike behoeftes op. Met dié moontlike uitsondering van asemhaling, word alle menslike gebruik van die skepping deur bewerking en singewing omvorm om bevrediging van behoeftes te fasiliteer. Die veelvoud van maniere van voorbereiding van kos, rituele en gebruike rondom die eet daarvan en kultuurbepaalde smaak en dieëte oorskrei die fisiologiese voorvereistes van verteerbaarheid en voedingswaarde amper totaal.

Die mens realiseer op dié manier die potensiaal van die skepping. Dit is kultuur: om die aarde te bewoon en te bewerk. Die vermoë van die mens om die aarde te bewoon en te bewerk, beteken dat Christene krities staan teenoor die gedagte dat daar spesifieke artefakte en produkte, organisasiesoorte en ruimtes is wat 'n mens werklik nodig het. Al bogenoemde as maniere van die aarde bewoon en bewerk is nie geskape nie. Die betekenis daarvan is nie eenduidig nie. A. Kuyper het by geleentheid gesê dat geld nie geskape is nie. Hiermee het hy bedoel dat dit nie outomatiese goed is nie en eers

²⁰Gunton (2002:5) verwys na die *mediasie* van die skepping van God deur sy skepsels.

²¹Vir 'n volledige bespreking van die onderskeid tussen behoeftes en bevredigers sien die bespreking van Max-Neef by 7.5 op bladsy 268

²²In Genesis 1 is daar sprake van 'n meer direkte verhouding tussen die natuur en die mens. Die diere sal gras eet en die mens vrugte. Hier is daar 'n duidelike parallel tussen die dierlike en menslike gebruik van die skepping. Nie die mens of die dier eet vleis nie. Die betekenis vir die sistematiese teologie moet gesoek word volgens die beginsel dat hierdie vertelling (en die Bybelse protologie in die algemeen) nie herinnering verteenwoordig nie, maar hoop. Die doel van die skepping is die harmonie van alle lewe en die afwesigheid van die dood. Hierdie nuwe skepping is waarop Christene hoop.

geneutraliseer moet word voordat dit vir die goeie gebruik kan word.

Küng bespreek die groeiende teleurstelling in die ideologie van vooruitgang deur tegniese beheersing van die natuur in die eerste deel van sy *On being a Christian*. Hy verset hom teen die geloof in tegnologie en nie teen die gebruik daarvan nie. Hy sê byvoorbeeld: “What matters is the place we assign to science and technology, how we value them and more particularly what we do with them.” (Küng 1976:50)

Die mens kan die potensiaal van die skepping ten goede of ten kwade aanwend. Die bese potensiaal van tegnologie kom reeds in die eerste elf hoofstukke van Genesis ter sprake. Die manier waarop die skrywer of redakteur van hierdie verhale vorm gee aan die legendariese en mitiese bronmateriaal tot sy beskikking dui op ’n duidelike en doelbewuste standpunt oor die gevolge van die mag van die bese mens binne die skepping. Lameg se nageslag maak wapens, Noag word dronk en die mense bou ’n toring by Babel. Aan die ander kant red God die uitverkorenes van die vloed deur Noag ’n boot te laat bou.

Ten slotte, ’n samevatting van die gevolgtrekking tot dusver: God het die mens behoeftig gemaak. Binne die samehang van die skepping waarin alles ’n plek het, vind die mens die middele waardeur hy sy behoeftes bevredig en sy potensiaal verwesenlik. Die mens is egter aan beperkinge onderhewig en lewe nie vir altyd nie, hoewel hy strewe na meer lewe en kennis en mag. Die vervulling van daardie strewe is nie iets wat hy voor hande het of onder beheer het nie, maar is iets wat hy van God kan ontvang. Dit is juis die tekort wat ons op God rig.

3.2 Die Christologie

3.2.1 Inhoud van die Christologie

Ter wille van die bespreking wat volg, formuleer ek die inhoud van die Christologie as volg:

Ons glo in Jesus Christus, die ewige Seun van God wat ’n mens soos ons geword het. In alles wat Hy gedoen het, was die almagtige God werksaam en besig om sy heerskappy te vestig. Hy was volkome aan God gehoorsaam ten spyte van felle versoekings en lyding sodat in sy woorde en daede die heiligheid, liefde, krag, wysheid en genade van God geopenbaar is. Die mense het hom

verwerp en Hom as lasteraar teen God en vyand van die samelewing vermoor. Die boosheid van die mens kon Hom nie vernietig nie want God het Hom uit die dood opgewek en Hom verheerlik. So het Hy die mag van die sonde vernietig. Hy is ons voorspraak by en versoening met God. Hy sal sigbaar terugkeer as regter om die lewendes en die dooies te oordeel en om sy heerskappy vir ewig te vestig.

3.2.2 Jesus as behoeftige mens

Die implikasiese wat die Christelike leer oor die vleeswording van die ewige Woord van God vir 'n Christelike behoefte-beskouing inhou, word hier ondersoek. Die basiese inhoud van daardie leerstuk is dat Jesus waaragtig God was en terselfdertyd volkome mens. Die kerk het by verskeie konsilies die leerstellings verwerp wat óf beweer dat Hy net oënskynlik 'n mens was of hulle wat beweer dat hy nie waarlik die goddelike natuur gedeel het nie. Verder het die kerk ook die leer verwerp dat Jesus slegs aangeneem is as Seun van God²³ of dat Hy net 'n sekere verskyningsvorm van God is²⁴. In Hom was die menslike en goddelike natuur onverdeel, onvermeng, ongeskei en onveranderd teenwoordig - so lui die formulering van die konsilie van Calcedon.

Die lewe van Jesus, wat volgens die Christelike belydenis van die begin tot die einde die werk van God was, is gekenmerk deur lyding en behoeftigheid maar ook deur sterk oortuiging, kragdadige optrede en verbete volharding. In terme van die definisie van behoefte as tekort en motivering kan gesê word dat Jesus besonder behoeftig was. Hy het deur sy lewe tekort beleef tot die punt aan die einde waar sy lewe Hom ontnem is. Aan die ander kant was Hy uitsonderlik gemotiveer, deurdat die wil van God sy enigste strewe was.

Die tradisies in die evangelies wat die tekort-aspek van Jesus se lewe uitdruk is die tradisie van die versoeking van Jesus in die woestyn en die lydingsgeskiedenis van Jesus. In beide hierdie gevalle is daar sprake van die 'n dubbele versoeking. Byvoorbeeld om klippe in brood te verander sou nie net aan Jesus kos verskaf nie, maar Hy sou ook vir homself buite sy missie mag of roem of eie gewin verwerf. Daardie aspek is duideliker in die ander twee versoekings wat nie so 'n sterk aspek van behoefte as tekort het nie. In die lyding van Jesus onder Pilatus oorheers die liggaamlike lyding weer

²³Dit is adopsianisme. (Livingstone 1977:7; Hamel (1957:98))

²⁴Dit is modalisme. (Adam 1965:170; Livingstone 1977:341)

heeltemal.

Jesus ly ook sosiaal deur byvoorbeeld tuisteloos te wees en deur die talle pogings van sy teenstanders om Hom in die openbaar te verneder deur strik-vrae en openbare opposisie.

3.2.3 Behoefte en verlossing

3.2.3.1 Verlossing in die eskatologiese sin

Die geloof in eskatologiese verlossing bring die vraag of verlossing die vervulling of die beëindiging van behoeftes is, na vore.

Dit lyk of die Christelike geloof verwag dat ten minste sekere behoeftes deur die voleinding beëindig sal word. Die verwagting van die einde van die dood en die afdroeg van die trane dui op verlossing as die wegneem van dit wat die menslike lewe bedreig. Die behoefte aan beskerming word op so 'n manier deur die verlossing beëindig deurdat God se onderhoud van die lewe volkome is. In Jesus se antwoord op die vraag oor die opstanding uit die dood²⁵ is daar sprake van die beëindiging van die geslagtelike behoeftes van die mens. In hierdie en moontlik ander gevalle ²⁶ word eskatologiese verlossing inderdaad verstaan as die beëindiging van die behoefte van die mens.

Die onderhoud van die liggaam en die behoud van die lewe wat so 'n basiese aspek van menslike behoeftes is dat daarna verwys word as *basiese behoeftes* vind plaas onder die fundamentele inperking van die dood. Daar is reeds daarna verwys dat die dood deel van die mens se natuur is. Die onderhoud van die lewe is binne die skepping (en nie net as gevolg van die sonde nie) iets wat 'n mens nie kan volhou nie. Die verwagting dat God aan die einde van alles die dood tot niet sal maak, beteken dat daar 'n kwalitatief nuwe dimensie aan die menslike lewe toegevoeg word. Daardie dimensie is dat die moontlikheid om behoeftes te bevredig nie fundamenteel beperk is nie. Anders gestel: die mens se behoefte aan lewe in sy volheid en onbeperkteid sal haalbaar wees²⁷.

²⁵Markus 12:18-27 en parallels

²⁶Byvoorbeeld: beteken die wegneem van honger en dors dat die behoeftes nie meer gaan bestaan nie of dat die bevredigers daarvoor oorvloedig teenwoordig sal wees. Op 7:14

²⁷Dit is interessant dat Feuerbach die mens se behoefte aan onbeperkte lewe aantoon. Hy gebruik dit natuurlik heel anders. Sien die bespreking by 2.3.3 op bladsy 53

Aan die ander kant beeld die Bybel ook die verlossing uit as 'n fees, as die ewige aktiewe teenwoordigheid van God, as die gedy van die skepping en die gelowiges se aktiewe deelname aan God se heerskappy oor die skepping. Binne die siening van behoefte as motivering beteken verlossing hier dat by die hernuwing van die skepping die kinders van God inderdaad meer behoeftig (maar dan in die sin van behoefte as motivering en potensiaal) sal wees.

Eskatologiese verlossing bestaan dus uit die wegneem van die bedreiging van die lewe (dus die einde van die behoefte aan beskerming), die opheffing van die beperkings waaronder sekere behoeftes soos lewensonderhoud nou funksioneer en die aktualisering van die mens se behoeftes ten opsigte van verhoudings met God en medemens asook met die skepping. In die Bybel is daar geen getuienis aangaande die almag van die mens in die nuwe skepping nie. Dit beteken dat ons verhouding tot die skepping nie dié van arbitrêre oorheersing is, of dit ooit sal wees nie. Die beperkte vermoë van die mens ten opsigte van die skepping is nie iets wat volgens die Christelike geloof ooit sal verander nie. Net die bedreigende en beperkende en wedyrsydse vyandige verhouding tussen die mens en die wêreld sal opgehef word. Om oor die skepping te heers op die manier waarop God daarvoor heers, is nie volgens die Christelike geloof 'n fundamentele behoefte van die mens nie.

3.2.3.2 Verlossing in die immanente sin as geloof, hoop en liefde

In die bespreking hierbo is veral die eskatologiese vervolmaking van verlossing ter sprake. Die eskatologiese vervolmaking van alles hang saam met die leer oor die skepping omdat die vervolmaking die voltooiing van die skepping is. Dit kon dus hier bespreek word. Die Bybel lê egter ook klem op die huidige betekenis van verlossing in die lewe van die gelowige. Die gelowige is nou reeds 'n kind van God, geregverdig, bewandel die pad van heiligmaking, het die Heilige Gees ontvang, het reeds vrede met God en is reeds 'n nuwe skepping, wedergebore tot lid van die volk van God en lewe reeds deur die liefde net soos Jesus. Hoe die gelowige binne hierdie wêreld deur God getransformeer word, moet verstaan word teen die agtergrond van die leer oor die sonde omdat dit die punt is waarvandaan sy getransformeer word. Dit het egter nog nie aan die beurt gekom nie. Hier word die resultate van die bespreking oor sonde en behoefte effens vooruitgehoop met die belofte om dit wel by hoofstuk 5 volledig te bespreek.

Die gelowige leef in die hoop om van die dood en van die oordeel verlos te word. Wat die betekenis van menslike behoeftes in die verband is, is reeds

hierbo bespreek. Die vraag ontstaan nou wat verlossing aan hierdie kant van die *eschaton* beteken wanneer dit in die lig van menslike behoeftes beskou word. Hier gaan dit nou oor die vraag na die betekenis van die verlossing van die sonde, oftewel die lewenswyse wat na die dood ly. Die temas van wedergeboorte, bekering en heiligmaking word by afdeling 3.3 op bladsy 83 bespreek. In hierdie paragraaf handel dit slegs oor die betekenis van geloof, hoop en liefde²⁸. Die rede vir die drietal is omdat hoop die subjektiewe teenwoordigheid van die eskaton vir die gelowige in die hede is, omdat geloof die manier is waarop die gelowige sy verlossing toe-eien en omdat liefde die konkrete uitlewing van geloof en hoop is. Verlossing in die hede is die krag tot die lewe in geloof, hoop en liefde.

3.2.3.2.1 Hoop Met die popularisering van publikasies soos Norman Vincent Peale se *The power of positive thinking* is daar tans ook in die sekulêre samelewing 'n positiewe waardering van hoop. Dit blyk dat positiewe emosies 'n faktor is in beter gesondheid, beter prestasie en algemene geluk. Op die manier sal vele sekulêre denkers toegee dat die Christelike hoop as een voorbeeld van algemene hoop of positiewe denke, wel 'n goeie ding is. Daar is egter 'n verskil tussen die Christelike hoop en die sekulêre positiewe denke.

Die Christelike hoop is gerig op die eskatologiese koms van God se koninkryk²⁹ en die vernuwing van die skepping wat reeds by Jesus se opstanding begin het en waarvan die teenwoordigheid van die Heilige Gees die waarborg is³⁰. Dit is dus nie 'n hoop op beter onmiddellike omstandige hede nie. Die Nuwe Testamentiese konteks van Christelike hoop is meermale een van ly-

²⁸Daar is duidelik oorvleueling met die temas van bekering en heiligmaking wat onder die pneumatologie aan die beurt kom, maar daar moet onthou word dat die verlossing nie net die werk van die Seun en heiligmaking nie net die werk van die Gees is nie. In alle gevalle is die drie-enige God aan die werk. Gunton (2002) se volledige werk word daaraan gewy om hierdie punt te maak. Die gebruik van die tema van geloof, hoop en liefde om die lewe van die Christen saam te vat, moet nie hier in 'n biblisitiese sin verstaan word nie. Die feit dat die temas saam genoem word in 1 Kor 13 is nie genoeg rede om dit op so 'n strukturele manier te gebruik nie. Geloof, hoop en liefde deursuur egter die hele Nuwe Testament. My keuse van hierdie drie hoofde om die huidige ervaring van verlossing te bespreek berus dus op bybels-teologiese en nie net op eksegetiese gronde nie. Ek hou vol dat die eksegesië nie die stof vir die sistematiese teologie bied nie. Dit word voorsien deur die bybelse teologie in gesprek met die ervaring van die mens.

²⁹Die ongekwalfiseerde gebruik van die term *hoop* in die Nuwe Testament het gewoonlik 'n eskatologiese verwysing. Vergelyk Rom 8:24, 12:12 en 15:13. (Hoffmann 1976:241)

³⁰Soos byvoorbeeld in Ef 1:14. Sien Becker (1976:39-40).

ding en vervolging³¹. Die sekerheid van die koms van God se koninkryk stel die gelowige in staat om die onmiddellike belewenis van miskenning van sy behoeftes te oorkom. Die mees radikale voorbeeld hiervan is natuurlik die tradisie van martelaarskap. Die Christelike martelare het hulle liggaamlike behoeftes en reflekse konsekwent ontken, of anders gestel, getransendeer, deur hulle weiering van soms eenvoudige handeling³² of belydenisse wat hulle die marteldood sou kon spaar.

Hoop in die sekulêre sin van optimisme hang saam met die algemene optimistiese gees wat in die westerse wêreld gaande is sedert die Aufklärung (Goudzwaard 1978:42). Optimisme staan in 'n ander verhouding tot behoeftes en bevredigers as die Christelike hoop. Positiewe denke of optimisme verwag dat in die nabye toekoms bevredigers wat nou ontbreek, wel beskikbaar sal wees. Optimisme veronderstel dus nie 'n opheffing van die bevredigers wat in die huidige begeer word nie. Die Christelike hoop op die koms van die koninkryk van God funksioneer op so 'n manier dat die nie-beskikbaarheid van bevredigers oorkom word deurdat dit deur die betekenis van die koninkryk van God en die verhouding van die gelowige tot God gerelativeer word.

Soos ek die standpunt tot hier ontvou, is dit presies waarteen Nürnberger hom verset (sien 1.4 op bladsy 34). Hy beklemtoon dat die transendente behoeftes nie as 'n verskoning gebruik moet word om die immanente behoefte te verontagsaam nie. Hierdie neiging hou volgens hom verband met die Griekse dualisme tussen gees en stof en die daarmee gepaardgaande onderskeid tussen liggaam en siel. Nürnberger moet gelyk gegee word, veral in die lig van die leer oor die skepping. Om die saak in beter perspektief te plaas, moet die volgende bygevoeg word. Die Christelike hoop stel die komprehensiewe vervulling van alle menslike behoeftes in die vooruitsig, dit bly egter bewus daarvan dat die skepping soos dit nou daar uitsien nie daardie vervulling volkome kan fasiliteer nie. Die sekerheid van die vervulling van alle menslike behoeftes in die toekoms relativeer die begeertes van die hede in 'n baie groot

³¹Jesus self verkondig die hoop op God se koninkryk en te midde van sy en ander se lyding. Die apostels het ook geweet wat lyding is. Dink byvoorbeeld aan die omstandighede van die apostel Paulus soos hy dit beskryf in 2 Kor 11:25.

³²Byvoorbeeld: In die jaar 250 het Keiser Decius bepaal dat alle burgers van die Romeinse ryk offerandes aan die Romeinse gode moes bring. Hiervoor het hulle sertifikate (die sogenaamde *libelli*) ontvang. Sommige kon vervalste sertifikate bekom, sommige het maar die offer gebring maar 'n aantal Christene het geweier en is tereggestel. (Casque 1988:77)

mate.

Hoop dien dus nie om behoeftes te ontken nie. Hoop is juis 'n positiewe waardering van 'n omvattende reeks van menslike behoeftes. Die menslike gemeenskap of selfs die wêreld soos dit nou daar uitsien as die finale horison vir die vervulling van daardie behoeftes word wel ontken. Dit moet egter bygevoeg word dat hoop en optimisme nie prinsipieel teenoor mekaar staan nie. 'n Christen wat lewe uit die hoop op die koms van God se koninkryk kan wel optimisties wees in soverre as wat dit realisties is binne 'n sekere konteks.

Die konteks van lyding bring die behoefte-relativerende aspek van hoop na vore. Daar is egter ook 'n ander aspek. Hoop motiveer 'n mens tot aksie. In die hoop is die finale toedrag van sake reeds bekend en daarmee 'n beeld van hoe die wêreld behoort te wees. Die wete dat God 'n wêreld voorberei waarin dood, smart en pyn oorkom sal word, beteken dat die christen ook aan hierdie kant van die eskaton nie die finaliteit van boosheid en verval in die wêreld aanvaar nie. Weer eens is die martelare van die kerk 'n voorbeeld hiervan. Die vroeë martelare het nie die vergoddeliking van die staatsmag as finaal aanvaar nie, juis omdat hulle geweet het dat God alle magte sal vernietig (Casque 1988:77 en verder). Dit het hulle gemotiveer om hulle getuienis te bly bevestig. Hoop en getuienis is in die Christelike tradisie nou verbind³³. Hoop dien ook as motivering vir gehoorsaamheid: dit is wat volharding is.

Die hoop op die koninkryk van God relativeer nie net ons tekorte nie, maar ook ons oorvloed. Die betekenis van die beskikbare vervullers van ons behoeftes verander in die lig van die hoop op die vernuwing van die wêreld. Die vervullers wat 'n mens begeer en waarvan mens 'n sekere verwagting het, blyk in die lig van die toekoms wat God belowe nie so effektief en finaal te wees nie. Hoop beteken dat die vervullers van die menslike gees, die samelewing en selfs die natuur nie in die finale instansie al 'n mens se behoeftes sal bevredig of aktualiseer nie. Daardie vervulling sal plaasvind wanneer God die skepping vernuwe.

Die tradisie van soberheid wat ook in die gereformeerde tradisie prominent is, is gerig op die koninkryk van God as die finale horison van behoefte-bevrediging. Juis daarom kan daar met 'n mate van versigtigheid en voorlopigheid omgegaan word met die bevredigers wat tans beskikbaar is. Soberheid is nie askese nie. Soberheid erken die nut en goedheid van beskikbare bevredigers sonder om dit te verabsoluteer. Daar is natuurlik bevredigers

³³Soos in 1 Pet 3:15

waarvan die gelowige haar absoluut weerhou, wat die mag van die sonde verteenwoordig en wat volgens die gelowige geen bevrediger is nie. Soberheid gaan nie oor die christen se houding teenoor dit wat sonde is nie, maar is juis die kuns om die goeie dinge in die skepping op hulle regte manier en in hulle regte hoeveelhede te gebruik. Askese daarteenoor streef na minimum gebruik van dinge wat nie op sigself sleg is nie.

3.2.3.2.2 Geloof Hoewel hoop 'n element van geloof is, omvat dit tog nie die hele begrip nie³⁴. Hoop is op die toekoms gerig. Hoop is die subjektiewe teenwoordigheid van God se toekoms in die hede van die gelowige. Geloof omvat hoop maar ook ander nuanses soos waarheid, begrip, keuse, vertrouwe en toe-eiening³⁵. Vereenvoudig kan mens sê dat geloof verwant is aan wat intellektuele en eksistensiële behoefte genoem word³⁶. Geloof as vertrouwe (in die sin van vertrouwe in die medemens) is natuurlik verwant aan die sogenaamde sosiale behoeftes³⁷. Geloof staan ook in verband met verbeelding en kreatiwiteit³⁸.

Geloof is verwant aan begrip maar nie kongruent daarmee nie. Die leer oor die genoegsaamheid van die Skrif wat in reformatoriese kringe ontwikkel het, demonstreer hierdie punt duidelik. Die leer oor die genoegsaamheid van die skrif het ontstaan om die Roomse leer oor die ongenoegsaamheid van die skrif teen te gaan. Die roomse kerk, byvoorbeeld in die konsilie van Trente, voer aan dat die skrif ongenoegsame kennis oor God bied en dus aangevul

³⁴In Hebreërs 11 byvoorbeeld word *geloof* in terme van *hoop* uitgelê. Ander dele van die Nuwe Testament bring egter ander aspekte na vore.

³⁵Die Heidelbergse Kategismus definieer geloof as kennis en vertrouwe (Sondag 7 vraag 21). Die inhoud van die kennis is die openbaring van God terwyl die inhoud van die vertrouwe die toe-eiening van Christus se heilswerk as vergifnis, geregtigheid en saligheid is wat deur die Heilige gees bewerk word. Dit is dan ook opvallend hoe die terme vir geloof, kennis en toe-eiening afwisselend in die kategismus gebruik word. Vraag 1: wat is jou ..troos?, Vraag 2: Hoeveel dinge moet jy weet..?, Vraag 3: Waaruit ken jy..?, Vraag 19: Waaruit weet jy dit?, Vraag 26: Wat glo jy..?, Vraag 27: Wat verstaan jy onder..?, Vraag 36, 43, 45, 49, 51: Watter nut ..?, Vraag 52: Hoe word jy getroos..?, Vraag 53, 54: Wat glo jy..?, Vraag 5: wat verstaan jy..?, Vraag 56: Wat glo jy..?, Vraag 57,58: Watter troos..? ensovoorts.

³⁶Vergelyk byvoorbeeld Max-Neef (7.5 op bladsy 268) se identifikasie van die behoeftes aan *begrip*, *identiteit*, *vryheid* en sekere aspekte van die behoefte aan selfverwesening by Maslow (7.4.3.3).

³⁷Die behoeftes aan *partisipasie* en *liefde* by Max-Neef , en die *sosiale behoeftes* van Maslow (7.4.3.2 op bladsy 249)

³⁸*Skepping* by Max-Neef.

moet word deur die kerk vanuit die tradisie (Bavinck 1976:451). Hierdie proses van afbakening van geloofskennis het reeds by die afbakening van die kanon begin. Die vrome nuuskierigheid oor, byvoorbeeld die kinderjare van Jesus en ander aspekte wat nie in die vier evangelies aandag kry nie, het oor tyd gelei tot die totstandkoming van apokriewe werke. Deur die apokriewe 'n sekondêre plek te gee, het die kerk aangedui dat dit nie noodsaaklik is om alles te weet wat te wete is nie. Die genoegsaamheid van die Skrif beteken nie dat dit alle kennis oor God bevat of alles bevat wat 'n mens graag oor God, die mens en die kosmos sou wou weet nie. Die genoegsaamheid van die Skrif beteken dat dit alles bevat wat 'n mens nodig het ons in die regte verhouding tot God te kom en om God te dien³⁹.

Die doel van geloof is dus nie om die behoefte aan begrip volkome te bevredig nie, dit handel eerder oor die regte verhouding tot God. Dit is interessant hoe Heyns en Jonker die behoefte aan begrip in hulle definisie van die teologie gebruik (sien bespreking p. 9). Teologie is by hulle 'n poging om die geloof te verstaan. Teologie is nadenkende geloof. Teologie is meer 'n bevrediger vir die behoefte aan begrip as wat geloof dit is.

Die behoefte aan begrip is nie genoegsaam om die aard van geloof te omvat nie, hoewel daar 'n element van begrip en nadenke betrokke is. Geloof as vertrouwe in God mag dalk nader aan die kern van die saak kom. Geloof as vertrouwe in God beteken dat mens jou hoop en verwagting vir lewe op God stel, selfs al weet jy nie presies hoe Hy jou en die wêreld gaan vernuwe nie⁴⁰. Hier is vertrouwe en hoop byna eenderse begrippe.

Vertrouwe beteken ook dat die getuienis van dié wat namens God praat aanvaar word⁴¹. Dit plaas die mens binne die kontinuum van 'n tradisie en van 'n gemeenskap wat daardie getuienis aanvaar en oorlewer en daarvoor nadenk. Geloof as deel wees van 'n gemeenskap hou verband met die sosiale behoeftes en die behoefte aan identiteit omdat identiteit altyd 'n kontekstuele aspek het. Wie mens is, hou verband met waar jy vandaan kom en aan watter mense jy jou verbind. Uit 'n verskeidenheid werke in die psigologie en antropologie kom die verband tussen die gemeenskap en die vorming van 'n mens

³⁹'n Mens kom wel onder die teenoorgestelde indruk by die lees van NGB artikel 7 veral waar dit lui dat die heilige Skrif *die wil van God volkome bevat*. Die swaartepunt van die artikel lê tog egter by die bysin *dat alles wat die mens vir sy saligheid moet glo, daarin voldoende geleer word*.

⁴⁰Dit is die geloof *waarmee* ons glo.

⁴¹Dit is die geloof *waarin* ons glo. Dit is die glo *van* die kerk en nie die geloof *in* die kerk nie. *Credo..ecclesiam*.

as persoon baie duidelik na vore. 'n Voorbeeld van 'n antropoloog/psigoloog wat op hierdie aspek klem gelê het is Margaret Mead⁴².

Dat die geloof *waarin* ons glo ons binne 'n sekere gemeenskap inbind en op die manier bydra tot ons identiteits- en persoonsvorming het nog slegs met die vorm van geloof as eksistensiële aanvaarding van 'n oorgelewerde tradisie te doen. Dit is waar vir enige geloof of ideologie of idee of taalspel dat dit 'n mens binne 'n gemeenskap inbed en aan 'n mens 'n sekere identiteit verleen as gevolg daarvan.

Die vraag oor wat beter en slegter identiteitsvorming is, is moeilik om te beoordeel. Enige sodanige beoordeling gaan van 'n sekere waarde-perspektief uit wat op sy beurt die inhoud van die geloof of ideologie weerspieël. Die teenwoordigheid van aggressie of pyn of spanning lyk met die eerste oogopslag na 'n nuttige kriterium aan die hand waarvan die proses van identiteitsvorming sogenaamd objektief beoordeel word. So 'n kriterium van spanningsvryheid of konflikvryheid veronderstel egter dat 'n mens die samelewing as die norm aanvaar waarin die persoon gesosialiseer moet word. Slegs dan kan die afwesigheid van konflik tussen die enkeling en die gemeenskap enige waarde hê. Die vraag is egter of aggressie of spanning nie juis die regte reaksie is nie, veral wanneer 'n mens jou in 'n konteks bevind van 'n samelewing wat in konflik is met jou eie identiteit, soos onder meer gevorm is deur die eksistensiële aanvaarding van 'n sekere oorgelewerde geloof. Aggressie kan ook 'n teken van geestesgesondheid wees.⁴³

Twyfel is in 'n groot aantal Nuwe Testamentiese geskrifte die teenpool van geloof. Die effek van twyfel op 'n mens se karakter (dus identiteit) word deur die apostel Jakobus in die eerste hoofstuk van sy brief vergelyk met 'n golf wat heen en weer gewaai word. Die persoon wie se geloof wankel, is inkonsekwent met homself. Hierdie konsekwentheid of kontinuïteit van die self mag 'n beter kriterium wees om verskillende prosesse van identiteitsvorming mee te beoordeel. Ten minste word een manier van die faling van identiteit, naamlik dié van diskontinuïteit op hierdie manier blootgelê. 'n Min of meer konsekwente identiteit is beter as 'n diskontinue een - dit is reeds met die begrip identiteit gegee.

⁴²Sien die kort opsomming van haar resultate in dié verband by van den Berg (1970:225).

⁴³Dit is die konklusie van J-H van den Berg in sy analise van die betekenis van geeslike gesondheid. "Tot psychische gezondheid behoort . . . dat men nu en dan neen zegt. Neen tegen deze voortrollende, richting-ontberende, zichzelf dik makende, hedonistiesche, materialistiesche, ongelovige (men late zich niet begoochelen) *onchristelijken* samenleving." (van den Berg 1969a:49)

Die kriterium van konsekwentheid is nuttig maar nie genoegsaam nie om die manier te beoordeel waarop geloof identiteit tot stand bring. Daar is ook sprake van eksterne konsekwentheid. Die resultate in die lewe van die gelowige moet ook ooreenstem met die aansprake wat die geloofstradisie maak. Elke geloofstradisie belooft aan 'n nuwe bekeerling sekere gevolge wat sal volg op sy geloof. Hierdie gevolge mag moontlik ekstern tot die enkeling wees, maar dié soort is nie hier van belang nie. Die tradisie belooft aan die bekeerling dat 'n sekere transformasie in haarself sal plaasvind. Hierdie proses kan in 'n mate geverifieer word. Die Christelike geloof belooft ook aan die een wat die geloof aanneem dat sekere transformasies sal plaasvind. Om die waarheid te sê die, Christelike geloof belooft radikale transformasie aan die een wat die geloof aanneem⁴⁴. Die spesifieke aard en inhoud van daardie transformasies word by 3.3 op bladsy 83 bespreek: die wedergeboorte, die gawes van die Gees en die vrug van die Gees. Wat hier van belang is, is dat die proses waardeur geloof 'n mens se identiteit vorm, beoordeel kan word aan die hand van die konsekwentheid van hierdie transformasies.

Tydens veldwerk saam met studente van die Hefsiba teologiese skool in die noorde van Mosambiek in 2004 het ek bewus geraak van 'n kultus wat in die noorde van Mosambiek en in Malawi teenwoordig is, genaamd *Gulé*. Praktiseerders van hierdie kultus leer om vrees vir magie, en vrees vir fisiese geweld op 'n baie effektiewe manier te gebruik. Deur verskeie rituele, soos bv. om te leer om kos uit die kranium van 'n dooie te eet, leer die aanhanger van *Gulé* dapperheid. Dit stel hulle in staat om met 'n sekere mate van kragdadigheid in hulle omgewing op te tree. Die persoon wat vas glo in die leer en praktyke van *Gulé* en wat inderdaad dapperder geword het as gevolg van die rituele en gebruik van magie het inderdaad aan die bogenoemde twee kriteria vir identiteitsvorming deur geloof voldoen. Die persoon se identiteit is gevorm totdat dit innerlik konsekwent is en die beloftes wat die tradisie aan die nuwe bekeerling maak, in dié geval dat hy dapperheid en krag sal kry, is bewaarheid. Tog sou 'n Christen baie negatief oordeel oor die soort identiteit wat so gevorm is. Dit is omdat die Christen glo dat aan die einde van die tyd God sal openbaar wie sy kinders is, en dat die gode en weg van *Gulé* as vals ontbloot sal word en dat dit tot niet sal gaan omdat God sy

⁴⁴Soos dit hierbo geformuleer is, is vanuit 'n subjektiewe perspektief. Van buite die subjek se ervaring beklemtoon die gereformeerde tradisie juis dat die teenwoordigheid van geloof *reeds* 'n aanduiding is dat daardie transformasie in die persoon plaasgevind het - dit is die betekenis van die plasing van wedergeboorte voor bekering in die leer oor die heilsorde. Pelagiaanse en arminiaanse standpunte sal dit juis anders om doen.

genade daaraan sal onttrek.

Hieruit kom die derde kriterium vir die beoordeling van identiteit: die kriterium van die eskaton⁴⁵. Aan die einde van alles sal die betekenis van alles aan die lig kom. Die waarheid al dan nie van die verskillende gelowe en die waarde van die identiteite deur hulle gevorm, sal aan die lig kom. Die vraag is nou wat die waarde van so 'n kriterium vir die huidige beoordeling van identiteitsvorming is. Die Christelike teologie sou moes erken dat die keuse tussen die identiteite wat gebaseer is op verskillende gelowe en ideologieë se aansprake om waar te wees sou, onderhewig aan die eerste twee kriteria, werklik arbitrêr is, was dit nie vir die feit dat die Christelike geloof geglo het dat die eskatologiese oordeel in die dood en opstanding van Jesus reeds in beginsel in aanvang geneem het nie. Die opwekking van Jesus uit die dood beteken dat die identiteit wat deur die geloof in Hom gevorm word aan die einde van die tyd as die ware en standhoudende deur God aangedui sal word. As Jesus nie uit die dood opgestaan het nie, beteken dit natuurlik presies die teenoorgestelde. Pogings om die betekenis van die Christelike geloof vir die identiteit van die gelowige uit te werk in terme van kriteria soos die eerste twee hierbo genoem sonder die eskatologiese kriterium lei noodwendig tot die gevolgtrekking dat die Christelike identiteit nie uniek is nie en dat gelowiges in ander gelowe en ideologieë op dieselfde manier hulle identiteit vorm as Christene. Hoekom mens dan vir 'n spesifieke een kies of hoef te kies is nie altyd duidelik nie.

3.2.3.2.3 Liefde Die begrip liefde speel in die Christelike geloof en etiek 'n oorheersende rol. Dit is dié attribuut van God en dié eis vir die lewe van die gelowige⁴⁶. Dit sal volgens Paulus aanhou bestaan as selfs geloof en hoop uitgedien geraak het. Die liefde wat die Christen verwag met die koms van die ryk van God oor die hele aarde is nie kwalitatief anders as die liefde wat sy reeds nou beleef nie. Net die teenwoordigheid van haat asook die teenwoordigheid van die beperkings, waaraan die lewe en dus ook die liefde in hierdie wêreld onderhewig is, sal verdwyn. Hierdie kontinuïteit tussen die subjektiewe belewenis van die gelowige in die hede en die verwagting van die

⁴⁵Tot hier was die analise van geloof fenomenologies. Hierdie kriterium is egter teologies. Die betekenis van die identiteit wat deur geloof gevorm word, hang ten diepste af van die waarheid van daardie geloof.

⁴⁶Die verspreiding deur die kanon is opvallend. Die liefdesgebod kom in die sinoptiese evangelies voor as aanhaling uit die wet deur Jesus. Die plek van liefde beide as eienskap van God en eis aan die gelowige is oorheersend in die Pauliniese en die Johannese geskrifte.

eskatologiese vervolmaking toon die belang van die tema aan.

Wanneer liefde in terme van behoeftes uiteengesit word, kom die volgende aan die lig. Liefde vir 'n ander is om daardie persoon die vervulling van sy behoeftes te gun en aan die vervulling daarvan mee te doen. Dit is uit hierdie formulering nog nie duidelik wat die inhoud van daardie behoeftes is nie. Wat die liefdesgeloof (die geloof dat God liefde is) en die liefdesgebed vir die Christelike leer oor die inhoud van menslike behoeftes beteken, sal hier onder uitgewerk word.

Liefde beteken dat mense op mekaar aangewese is. Die sentraliteit en generiese aard van die liefde is die mees basiese uitdrukking van die sosiale wese van die mens. As liefde die gerigtheid op die ander mens beteken, is liefde en die sosiale wese van die mens sinoniem. Brunner stel dit so sterk om te sê dat liefde nie 'n attribuut van die mens naas ander is nie, maar dat liefde menswees self is (Durand 1982:130).

Liefde staan sentraal in die Christelike geloof en etiek maar ook in die ervaring van die alledaagse lewe van die mens in die algemeen. Die tema van liefde kom oorweldigend voor in ongeveer alle kulturele uitdrukkingsvorme asook in die hele spektrum van godsdienste en lewensbeskouinge. Die kultureel en godsdienstige gesprek oor liefde is egter nie 'n aanduiding van die sentraliteit van liefde in die menslike bestaan nie. Die feit dat daar geen mens kan leef sonder liefde is wel.

Dat geen mens sonder liefde kan leef nie word letterlik en fisies bedoel. Vir 'n mens om te leef moes iemand en veel eerder 'n groep of hele gemeenskap oor 'n lang tyd in daardie mens se belang opgetree het. Die mens is nie soos 'n insek selfversorgend vanaf dag een nie. Selfs al is dit seker tegnies moontlik vir 'n volwasse mens om in die natuur te leef sonder enige ander mens, is dit nie moontlik vir 'n mens oor haar hele lewensloop nie. Selfs die kluisenaar was in een stadium 'n baba en 'n kleuter en 'n kind wie se fisiese lewe in stand gehou is deur die sorg van ander. Geen mens kan sonder liefde leef nie - dit is fisies en letterlik waar. 'n Mens sou seker kon redeneer dat waar iemand om selfsugtige redes 'n kind grootmaak, daardie kind sonder liefde lewe. So 'n argument is gebaseer op die analise van die motiewe en gevoelens van die een wat in die kind se belang optree (self al is daardie belang net die absolute minimum wat vir die lewe nodig is). In die formulering dat geen mens sonder liefde kan leef nie, word die subjektiewe egter nie bedoel nie. Die formulering bedoel dat geen mens sonder objektiewe liefde - dit is dat iemand anders in jou belang optree - kan leef nie.

Die verhouding tussen die sentraliteit van die liefde en die skepping en

onderhouding van die lewe is interessant. God maak die wêreld waarin dit moontlik is vir die mens om in te leef, maar vir die mens om te kan leef is sy aangewese op die medemens. Eerstens natuurlik moet 'n kind gebore word en dit vind nie buite menslike handeling en besluite om plaas nie. Verder is die fisiese lewe van elke mens vir baie lank direk afhanklik van versorging deur ander mense. Op dié manier doen die mens mee aan die skepping en onderhouding van die lewe van die hele menslike geslag - hoewel nie op die manier waarop God dit doen nie. Die behoefte van 'n mens aan haar medemens - dit is die behoefte aan liefde - is deel van die manier waarop die mens in die skepping bestaan. Dit beteken dat God die mens onafgerond maak. 'n Mens kom tot stand en ontvang die lewe van jou medemens wat in daardie hoedanigheid God se mede-skepper en mede-onderhouer is. Dit gee aan die medemens die skrikwekkende mag om jou nie lief te hê en nie aan jou die lewe te gun nie en op so manier die goddelike gawe van die lewe te veto. Dit het deur die geskiedenis gebeur en gebeur nog steeds. Die vermoë van die medemens om oënskynlik die onderhouding van God te veto is die kern van die probleem van die sonde oftewel die menslike vryheid oftewel die teodisee.

'n Mens is nie net vir jou fisiese oorlewing op ander mense aangewese nie. Die menslike persoon vorm ook in interaksie met ander. Pannenberg bespreek die prosesse en die implikasies daarvan vir die teologiese antropologie in groot besonderhede. (Sien 4.2 op bladsy 134)

Die generiese aard van liefde beteken dat dit geen vaste inhoud het nie behalwe 'n gerigtheid op die ander persoon en by name 'n gerigtheid op daardie persoon se behoeftes. Liefde is generies omdat dit nie altyd iets spesifiek is wat 'n mens doen vir 'n ander nie. Soms is die blote teenwoordigheid van mense bymekaar die inhoud van liefde. In die meeste gevalle bestaan die liefde uit die deel van sekere bevredigers tussen mense. Mens woon, eet, speel en slaap saam met geliefdes. Daar is egter ook gevalle waar liefde betoon word deurdat een persoon in die belang van 'n ander voorsien en self in die proses skade ly. Die konsep van tug in die Ou Testamentiese wysheidsekskrifte en die dié van die broederlike teregwyding in die Nuwe Testament dui ook daarop dat liefde beteken dat 'n mens soms teen iemand se begeerte in maar in sy belang moet optree.

Op die mees fundamentele vlak het 'n mens 'n ander mens nodig: Die opdrag om lief te hê is 'n oproep om aan daardie fundamentele behoefte van 'n ander te beantwoord. Die liefhebber se behoeftes word natuurlik op so 'n manier ook gedien. Daar bestaan min twyfel dat 'n mens ook 'n behoefte

het om vir iets lief te wees. Die drang na moederskap, wat herhaaldelik in die kanon voorkom, is 'n voorbeeld hiervan. Die liefdesgebod is egter ook 'n gebod om die liefde te bewys ook daar waar die natuurlike drang om iets of iemand te bemin ontbreek, by name buite jou eie *binnegroep*⁴⁷.

Dat die mens behoefte het om liefde te ontvang en te gee en dat die Christelike liefdesgebod daarom 'n fundamenteel menslike behoefte aanspreek, lyk duidelik. Die grensloosheid en die selfopofferende aspek van die liefdesgebod kan egter in hierdie verband 'n probleem wees. Tree 'n mens nie soms teen jou eie belang op deur die vyand lief te hê of iemand lief te hê op so 'n manier dat jy jouself in die proses benadeel nie? Dat 'n mens behoefte het om jouself te kort te doen is duidelik kontra-intuïtief. Die moontlikheid moet ten minste oorweeg word dat die Christelike lewe in geloof hoop en liefde die vervulling van 'n mens se behoeftes inhibeer. Die konsep van selfopoffering beteken dat dit in sommige gevalle wel die geval is.

Dat die vervulling van behoeftes geïnhibeer word, behoort egter in die regte konteks gesien word. Alle mense is gedurig besig om die vervulling van behoeftes teen mekaar af te speel. 'n Mens kan nie tegelyk rus en oefen nie. Beide is aangenaam en beide is noodsaaklik maar die vervulling van beide behoeftes kan nie gelyktydig plaasvind nie. 'n Mens kies gedurig tussen die vervulling van verskillende behoeftes. Dit is dus waar dat daar 'n hiërargie van behoeftes bestaan, maar daardie hiërargie verander van oomblik tot oomblik. In hierdie konteks moet die selfoorskrydende karakter van die liefdesgebod gesien word. Die liefdesgebod stel 'n kontra-intuïtiewe hiërargie van behoeftes daar. Die ander is ten minste net so belangrik as ek en in gevalle waar sy behoefte dringender is as myne is dit *de facto* meer belangrik as myne.

Die lewe in geloof, hoop en liefde is gefokus op iets buite die subjek en is 'n proses wat die grense van die self oorskry. Die geloof eien die oorgelewerde waarheid vir die enkeling toe en bring so 'n verhouding tot stand tussen die gelowige en God en die gemeenskap van die heiliges. In die hoop is die toekoms van God teenwoordig in die subjektiewe hede. Die liefde is gerig op die bevestiging van ander se bestaan. Die lewe in geloof, hoop en liefde fokus die aandag weg van die eie bestaan en eie behoeftes na die realiteit van God

⁴⁷Die plasing van die vraag na wie die naaste is by die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in die weergawe van Lukas (10:25-37) beklemtoon hierdie aspek. Die gebod om die vyand lief te hê in die evangelies (Matt 5:43-47 par Luk 6:27-28, 32-36) asook soortgelyke verwysings in die Pauliniese geskrifte (soos Rom 12: 14-21) is 'n ander voorbeeld hiervan.

(geloof), die vervolmaking van die wêreld deur God in die toekoms (hoop) en die belang van die ander (liefde). Christene beskou die vermoë om te leef in geloof, hoop en liefde as die gevolg van die werk van die Heilige Gees. Die Gees gee die gelowige die krag om sy eie bestaan en eie begeertes te oorskry en op iets buite homself gefokus te wees.

Die proses van oorskryding van die self⁴⁸ moet in meer besonderhede geanaliseer word. Liefde is om die bestaan van 'n ander te bevestig en die vervulling daarvan te fasiliteer. Die gelowige kan liefhê omdat sy liefde ontvang. Die geloofs-ervaring van God se liefde beteken dat haar eie bestaan deur God bevestig word. Wanneer 'n mens met daardie besef lewe, besef jy dat daar niks is wat jou kan vernietig nie - behalwe om van God geskei te word deurdat jy die geloof verloën. Vandaar dat die martelare van alle eeue aan hulle belydenis vashou ten spyte van die dood waarmee hulle gedreig is. Wanneer 'n mens in die besef leef dat God jou liefhet, dus dat jou bestaan deur God bevestig word, verdwyn die angs om die eie voortbestaan. Dit maak self-oorskrydende liefde moontlik. *Waar liefde is, is geen vrees nie en elkeen wat vrees, het nog nie ware liefde nie.*

Terselfdertyd lewe die gelowige in die gemeenskap met ander wat ook gemaan word om aan die belange van ander te dink. Die grootste kan almal se dienaar wees in 'n gemeenskap waar elkeen in elk geval die belang van die ander dien en waar liefde nie as teken van swakheid en as geleentheid vir uitbuiting funksioneer nie. Die liefde wat 'n persoon ontvang, stel haar ook in staat om liefde te bewys. Die bevestiging van 'n mens se bestaan deur jou medegelowiges is natuurlik nie dieselfde as dié van God nie.

Die lewe in geloof, hoop en liefde is die konkrete belewenis van verlossing in die hede. Dit is gerig op dit wat buite die self is. Dit is dus die verlossing van die krampagtigheid wat die gevolg van 'n mens se belewenis van jou eie behoeftes is. Die bevestiging van 'n mens se bestaan lê buite jouself en is iets wat jy ontvang en nie verwerf nie deur die belewenis van die liefde van God en die liefde van die naaste. Op die manier sal *elkeen wat sy lewe wil behou dit verloor, en elkeen wat sy lewe ter wille van Jesus verloor, sal dit vind.*

⁴⁸Rulla sien die ideaal van Christelike vorming as 'n lewe van *self-oorskrydende liefde*. Sy hele werk oor die antropologie van die Christelike roeping in op hierdie konsep gebaseer. Rulla (1986:deurgaans)

3.3 Die Pneumatologie

Ons glo in die Heilige Gees wat van die Vader en die Seun uitgaan. Hy het gespreek deur die heilige profete. Hy was in Jesus sonder maat teenwoordig. Deur Hom word ons weergebore as kinders van God en tot lede van die volk van God. Hy herinner ons aan alles wat Jesus geleer het. Hy is ons voorspraak by die Vader. Hy is die waarborg van God se beloftes. Die Gees gee aan die kerk gawes - aan elkeen afsonderlik tot heil van almal. Deur die Gees lewe ons in verwagting van die vervolmaking van die skepping wanneer God sy koninkryk sal laat kom. In hierdie steeds onvolmaakte wêreld bemagtig Hy ons al hoe meer tot gehoorsaamheid aan God.

Die leer oor die Heilige Gees handel oor God se aktiwiteit teenoor sy skepping⁴⁹. Daarom is die werk van die Vader en die Seun wat reeds bespreek is hierby ingesluit. Vandaar die belang van die formulering dat die Gees van die Vader en die Seun uitgaan. Die indruk dat die leer oor die Gees die stiefkind van die teologie is⁵⁰, het moontlik daarmee te doen dat die Gees uitgaan van die Vader en die Seun en dat temas soos skepping, verlossing en voleinding onder die werk van die Vader en die Seun behandel word.

In hierdie hoofstuk bespreek ek daardie temas wat primêr in die Nuwe Testament met die Heilige Gees in verband gebring word. Dit is die wedergeboorte, die gawes van die Gees, en heiligmaking as die vrug van die Gees. Al hierdie aspekte het te doen met die onmiddellike aktiewe en subjektiewe lewe van die gelowige. Die onderwerp onder bespreking hier sal dus ooreenstem met 3.2.3.2 op bladsy 70 wat oor die lewe in geloof hoop en liefde handel. Ek gaan probeer om oorvleueling te vermy hoewel daar baie duidelik sprake is van die werk van die Heilige Gees by al hierdie aspekte.

3.3.1 Wedergeboorte

Wedergeboorte is nie 'n term wat 'n breë basis in die bybelse teologie het nie (van der Watt 1988:29). Die sistematies-teologiese saak waaroor dit gaan, is egter hier van uiterste belang. Die saak is: om die verlossing deelagtig te word is 'n allesveranderende moment. Die lewe van iemand wat eers van

⁴⁹Die formulering is van Nürnberger (1994:6).

⁵⁰So byvoorbeeld Vos (1989:1)

God vervreem is en nou *in Christus* is kan nie voor en na die tyd dieselfde wees nie. Die wedergeboorte vertoon parallelle met Paulus se konsep van die gelowige as nuwe skepping⁵¹ en het die totale verandering van 'n mens wat gelowig geword het in gedagte. Wedergeboorte hou ook verband met die gedagte van die kerk as volk van God of as gesin van God. In al hierdie konsepte gaan dit om die nuwe identiteit wat 'n mens kry.

Veral in die Noord-Amerikaanse evangeliese teologie speel die wedergeboorte as subjektiewe ervaring van die lewensveranderende krag van die Gees 'n uiters belangrike rol. Binne hierdie teologie is 'n wedergeboorte-ervaring die toetssteen vir verlossing (op grond van Johannes 3:3)⁵². Die klem van die evangeliese beweging op 'n spesifieke soort wedergeboorte-ervaring selfs by mense wat as Christene grootgeword het, is problematies. Dit lei daartoe dat die gevoel van verlorenheid soms eers kunsmatig geskep moet word sodat 'n mens (selfs iemand wat van kleins af glo op 'n manier gepas vir haar ouderdom) tot 'n sonde-besef kan kom, haarself kan bekeer⁵³ en dan die wedergeboorte ervaar. Die bekering geskied soms volgens 'n redelik vaste formule.

Die kritiek dat 'n mense se skuldgevoel eers aangewakker word voor hulle die weg na vergifnis gewys word, bring die vraag na die verhouding tussen subjektiewe en objektiewe behoefte (dus die vraag na die verhouding tussen behoefte en begeerte) na vore. Subjektief gesproke het die persoon wat 'n skuldbelewenis het behoefte aan vergifnis. In netjieser terminologie kan gesê word hy het 'n begeerte na vergifnis. Wanneer mens dink vanuit die veronderstelling van die algemeenheid van die sonde en dus die algemeenheid van die oordeel van God het die persoon sonder skuldbesef objektief gesproke groter behoefte aan vergifnis. Die onderliggende teologiese vraag is of die mens van sy eie verlorenheid bewus is. Die antwoord in die gereformeerde en evangeliese teologie is tradisioneel *nee*. Binne so 'n beskouing handel die bewusmaking van skuld dan oor 'n mens se objektiewe behoefte en behoort dit gedoen te word selfs al ervaar mense hulleself nog nie behoeftig aan vergifnis

⁵¹1 Kor 5:17

⁵²'n Internet-soektog op www.google.com onder die soekterm "born again" lewer ongeveer 4,5 miljoen resultate. Sien byvoorbeeld <http://www.born-again-christian.info/christianity.htm>.

⁵³Die heilsorde word ook binne hierdie soort teologie so verstaan dat bekering wedergeboorte voorafgaan. Die gereformeerde teologiese tradisie beklemtoon die totale verdorwenheid van die mens en God se inisiatief in die verlossing van die mens. Daarom gaan wedergeboorte bekering vooraf in die gereformeerde teologie.

en vernuwing nie.

Ten spyte van bogenoemde kritiek wat betref mense wat reeds Christene is, moet egter genoem word dat so 'n wedergeboorte-ervaring werklik vir baie mense totaal lewensveranderend is. Hierdie ervaring van die aktiewe en lewensveranderende krag van die Heilige Gees is die krag van die *born again* beweging.

Die objektiewe verandering wat plaasvind, word dikwels in die teologie in juridiese terme soos *vergifnis* en *regverdigmaking* beskryf. Dit veronderstel dat dit vir die mens nodig is om deur God geregtig te word. Die fokuspunt van die juridiese taal is die komende oordeel. Paulus gebruik byvoorbeeld die woord *redding* om te verwys na redding van die oordeel⁵⁴. Daarom word dit meestal in sy werke in die toekomstige tyd aangetref. By die oordeel is die hele mens se bestaan op die spel. Die alternatiewe is lewe of totale vernietiging. In die Joodse denke, waar die term sy oorsprong het, het die oordeel van God oor regverdigheid al dan nie van die mens 'n suiwer toekomstige karakter. Volgens Paulus egter is die *geregtigheid van God geopenbaar* in Jesus en is dit 'n aktiewe krag in die hede van die gelowige (Ridderbos 1966:177). Die gelowige weet reeds wat die resultaat van God se oordeel is, naamlik vryspraak en lewe. Die krag van die opstanding is deur die Heilige Gees al teenwoordig in die gelowige wat niks anders as 'n nuwe skepping is nie. Regverdiging en vernuwing hoort byeen. *Die regverdige sal deur die geloof lewe.*

Die oorgang tussen die *ou mens* en die *nuwe mens* druk ook die saak waaroor die wedergeboorte handel uit⁵⁵. Hier word die sterwe en opstanding van die ou en nuwe mens onderskeidelik aan die sterwe en opstanding van Jesus gekoppel. Dat die ou mens moet sterf en slegs deur 'n daad van God vernuwe kan word, het implikasies vir die tema van hierdie studie. So 'n diskontinuiteit in die menslike bestaan beteken dat, volgens die Christelike geloof, die mens nie uit homself sy behoefte aan selfverwesening kan bevredig nie. Die ou mens is 'n mislukking en kan niks doen om van homself iets te maak nie, behalwe om te sterf. Die nuwe mens wat in Christus opge-

⁵⁴Soos byvoorbeeld in 1 Tes 1:10

⁵⁵Regdeur die geskiedenis is die verband raakgesien. In die anonieme *Theologica Germanica* wat 'n groot invloed op Luther gehad het, word die ontstaan van die nuwe mens pertinent die wedergeboorte genoem (hoofstuk 26). Wat egter in hierdie dokument ook interessant is, is dat daar by die afsterwe van die ou mens baie klem gelê word op die afsterwe van sy aardse begeertes. Hier is een van die vele voorbeelde van die potensiaal vir die konsep *ou en nuwe mens* om aksetisties verstaan te word.

wek is, is die werking van God. Die mens se skuld verhinder sy realisering van homself onoorkomelik. Die Bybel ken nie die gedagte van 'n progressief beterwordende mensdom nie. Slegs die nuwe mensdom onder een Hoof, naamlik Christus.

Vanuit die tema van hierdie werk ontstaan die vraag of die ou en die nuwe mens dieselfde behoeftes het. Bondig kan gesê word dat insoverre beide 'n mens is, hulle wel dieselfde behoeftes het. Die begeertes verskil egter radikaal.

Nog 'n woordveld wat in die Nuwe Testament gebruik word om die saak waaroor die wedergeboorte gaan aan te dui, is die terminologie van die *skepping* waarvan II Kor 5:17 seker die bekendste voorbeeld is. Die skeppingsterminologie dui daarop dat die mens vir sy bestaan (die eerste skepping, eerste geboorte) en vir die vervulling van sy bestaan (die wedergeboorte, nuwe lewe) van God afhanklik is. Beide geboorte en skepping is prosesse waarby die persoon wat dit ondergaan nie 'n bydrae maak nie. Dus geld dit ook vir die wyer begrip *wedergeboorte* in die Bybel dat daar, soos Heyns dit stel, geen sprake van sunergisme is nie.

Heyns (Heyns 1981:305) dui die wedergeboorte aan as begin van die geskiedenis van die Christelike lewe. Die subjektiewe inhoud van die wedergeboorte is op die manier niks anders as dié van geloof en heiliging nie⁵⁶. Die uniekheid van die wedergeboorte is dat dit die begin is en dat op daardie punt die diskontinuiteit tussen die oue en die nuwe die duidelikste is. Aan die begin van 'n mens se lewe as Christen is wedergeboorte ook die skielike gewaarwording van die vermoë om te kan glo en die vermoë om God se wil te kan doen. Hier hou wedergeboorte en die gawes van die Gees verband maar met dié verskil dat wat algemeen onder die *gawes van die Gees* verstaan is meer spesifiek dui op vermoëns om te kan dien binne die kerk.

3.3.2 Die gawes van die Gees

Die *algemene gawes* van die Gees is eintlik niks anders as die heil self nie⁵⁷. Onder die gawes van die Gees bespreek ek hier egter die *charismata* of die

⁵⁶In John Wesley se preek *The marks of the new birth* (1872) identifiseer hy drie kenmerke (*marks*) van die wedergeboorte. Vir hom is dit niks anders as geloof, hoop en liefde nie.

⁵⁷So onderskei Heyns in sy *Dogmatiek* byvoorbeeld tussen die besondere en die algemene gawes van die Gees. Die besondere gawes is die *charismata* terwyl hy onder die algemene gawes die *ordo salutis* behandel. Hierdie onderskeid lyk vir my sinvol en ek volg dit hier onder die hoofde van die *wedergeboorte* en die *gawes van die Gees*. (Heyns 1981:296-328)

besondere gawes van die Gees.

In die Pauliniese geskrifte in die Nuwe Testament kom die konsep van die *gawes van die Gees* voor as 'n spesifieke vermoë wat die Gees aan elke lid van die gemeente gee waarmee daardie lid die geheel moet dien. Dit gaan hier dus in die eerste plek oor die behoefte van die gemeente. Dit is veral duidelik in die gedeeltes waar die kerk aangebied word as liggaam van Christus waarvan elke lidmaat 'n deel is met 'n spesifieke funksie⁵⁸. Die fokus op die belang van die gemeente kom byvoorbeeld baie duidelik na vore in Paulus se bespreking van die gawe van glossolalie. Hy plaas hier die belang (opbou) van almal teenoor die belang van die enkeling. Die gawe moet so aangewend word dat dit die geheel dien.

Wat ons hier in die eerste plek aangaan, is nie die behoeftes van die kerk nie. Wat hier van belang is, is die vraag na wat die verband tussen die behoeftes van die enkeling en die *charismata* is.

Die feit dat die *charismata* juis aangebied word as iets wat op die gemeente gerig is, dui op die belang van die kerk binne die Nuwe Testamentiese geloof. Die Nuwe Testament-tekste wat oor hierdie saak handel, bied die voordeel van die hele gemeente as die *liggaam van Christus* aan as die doel van die gawes. Die voordeel van die enkeling is juis dat hy deel van die kerk mag wees. Dit beteken dat die kerk nie vir die gelowige 'n opsionele ekstra is nie, maar dat dit is waartoe hy wedergebore is. Die kerk is die konteks van die algemene en die besondere gawes van die Gees. Die kerk is die konteks van die werk van die Gees maar is ook die doel daarvan. Die Christelike geloof bely die antropologiese noodsaaklikheid van die kerk. Hierdie tema word in meer besonderhede in hoofstuk 6 op bladsy 197 behandel. Ek bespreek dit dus nie verder hier nie.

Die behoeftes van die enkeling wat bevredig word deur die feit dat sy 'n besondere gawe gekry het, is weer eens verwant aan die tema van selfverwesenliking. Die vermoë om te werk, is volgens die Ou Testamentiese verhaal van die sondeval iets wat die mens in sy volmaakte toestand ook gehad het. Met die sonde word werk sleurwerk. Die betekenis van die besondere gawes vir die enkeling is dat sy 'n onmisbare taak het om te verrig en deel te neem aan niks minder nie as God se vervolmaking van sy skepping. Dit beteken nie noodwendig dat die kerk die koninkryk laat kom nie⁵⁹.

⁵⁸Die liggaam verwys óf na die plaaslike gemeente soos in die geval van 1 Kor 12 en Rom 12 óf na die kerk as geheel soos in Efesiërs en Kolossense.

⁵⁹Küng (1968:96) doen moeite om aan te toon dat die kerk nie 'n voorlopige stadium van die koninkryk is nie maar die getuie en 'n teken daarvan.

As dit waar is dat 'n mens jousef realiseer in jou arbeid, en by implikasie dat 'n mens daardie behoefte het, is die aktiewe deelname aan die kerk die hoogste vorm van selfrealisering omdat dit 'n gemeenskap van liefde is wat meewerk aan die grootste projek in die kosmos. Die Christen glo dat die projek nie kan misluk nie⁶⁰ en dat sy self nie daarvan verwyder kan word nie⁶¹. Op die lang duur is vervreemding dus uitgesluit. 'n Mens moet egter erken dat daar ook binne die kerk liefdeloosheid, tweespalt en wanorde bestaan. Die feit dat die werk swaar is, verminder egter nie die betekenis daarvan nie.

3.3.3 Die ervaring van die Heilige Gees in die lewe van die gelowige: Die vrug van die Gees

Die aanspraak van die Christelike geloof is dat die krag van die Heilige gees 'n verandering in die lewe van 'n persoon teweegbring wat niks anders as 'n nuwe lewe is nie. Die nuwe lewe is subjektief waarneembaar en word in die Bybel met 'n verskeidenheid terme beskryf soos die ervaring van vrede en die ervaring van 'n skoon gewete. Paulus se beskrywing van die *vrug van die Gees* in Galasiërs 5 bied op een plek nege gevolge in die subjektiewe lewe van die gelowige wat as die gevolg van die Gees se werk aangebied word. Weens die samevattende en opsommende karakter van die gedeelte en die direkte verwysing van die Gees, asook die besondere betekenis wat hierdie gedeelte en terminologie het in die vroomheid van die denominasie waarvan ek 'n lidmaat is, bespreek ek dit hier⁶².

Die lys wat Paulus aanbied as die vrug van die Gees⁶³ bevat nege persoonlikheids-eienskappe wat in 'n groot mate oorvleueling en sinonieme bevat. Dit word bedoel as die teenpool vir die gevolge van die *vrees*. Opvallend is dat die elemente wat daar voorkom na intermenslike verhoudings en intra-

⁶⁰Die koms van die koninkryk in nie afhanklik van die mens nie maar van God.

⁶¹Dit is die volharding van die heiliges

⁶²Ek hou by my metodologie deur die gedeelte nie eksegeties aan te pak nie, maar sistematies. Dit beteken dat ek die tematiese en strukturele elemente soek en probeer om dit binne die samehang van die res van die inhoud van die Christelike geloof te verstaan. Die eksegesis moet juis die samehang met ander dele van die Bybel aantoon. Daaruit kom 'n bybelse teologie voort wat saam met die ervaring van die huidige tyd die bron is vir die sistematiese teologie.

⁶³Vrug beteken gevolg of produk. Om enige volledigheid aan die lys toe te dig of om die spesifieke getal as iets besonders te sien oorspan die teks na my mening. In die populêre spraakgebruik in die NG Kerk en selfs soms in preke word daar na die *vrugte* van die Gees verwys, wat natuurlik dan aan die spesifieke lys 'n sekere status toeken.

psigiese verskynsels verwys. Liefde is die eerste op die lys en vat die lys in 'n groot mate saam. Samevattend kan gesê word dat Paulus die *vrug van die Gees* sien as 'n vermoë tot harmonieuse intermenslike verhoudinge wat voortkom uit 'n positiewe innerlike krag. Hierdie samevatting lyk op die oog af baie verwant aan wat Abraham Maslow die behoefte aan selfverwesening noem⁶⁴. Dit spreek van die soort persoonlikheid wat nie net reaksionêr op biologiese impulse ingestel is nie⁶⁵, maar waar die subjek in beheer van homself is⁶⁶ en op die medemens gerig lewe⁶⁷ op so manier dat dit sy eie identiteit bevestig.

Die sinergie tussen die harmonie met die medemens en die bevestiging van 'n mens se eie identiteit wat ervaar word as 'n innerlike vrede moet 'n sleutelplek in 'n Christelike behoefte-antropologie inneem: 'n Mens het ander nodig om jouself te wees. Die besondere bydrae wat die konsep van die *vrug van die Gees* hierby maak is om dit onomwonde te stel dat 'n mens God die Gees nodig het om die gemeenskap met ander en die integrasie van 'n mens se eie identiteit te verwerklik. Dus: 'n Mens het die Gees nodig om tot jou naaste te leef en so jouself te word.

'n Formulering soos hierdie bring die skeppingsleer, die etiek en die pneumatologie byeen in die konsep van die *vrug van die Gees*. Die liefde tot die naaste is die basiese opdrag van die Christelike etiek. Die konsep van die goeie skepping veronderstel dat die heil van die skepsel en God se opdrag aan Hom verweef is, m.a.w. dat God dit goed bedoel as hy beveel dat ons ons naaste moet liefhê. Die Heilige Gees stel 'n mens in staat om jouself te verwesenlik in die uitleef van God se opdrag. Dit is duidelik dat die Gees op hierdie manier die basis van ons identiteit is⁶⁸.

⁶⁴Sien 7.4.3.3 op bladsy 250

⁶⁵Agressie en wellus by name. Sien Gal 5:19-21.

⁶⁶Selfbeheersing, vrede, lankmoedigheid

⁶⁷Liefde, vriendelikheid, goedheid, getrouheid, sagmoedigheid

⁶⁸Die teologiese vraag oor hoe ons moet dink oor nie-gelowiges wat tog die eienskappe wat Paulus hier noem, vertoon ontstaan uit hierdie gevolgtrekking. Die een oplossing is om dit aan die werking van die Gees se algemene genade toe te skryf. Dit kom weer aan die einde van deel twee van hierdie studie spesifiek met betrekking tot Maslow se konsep van selfverwesening aan die orde.

Hoofstuk 4

Menslike behoeftes en die Christelike antropologie aan die hand van twee antropologiese ontwerpe

Samevatting. Die betekenis van die antropologiese ontwerp van Karl Barth vir die Christelike leer oor menslike behoeftes is eertens dat dit die stoffikheid van die mens beklemtoon en alle dualisme tussen stof en gees verwerp. Volgens Bath het die mens behoefte aan God omdat God die mens so gemaak het. Om teen God te kies is nie vryheid nie maar onvryheid en nie selfverwesenliking nie maar selfverdeling. Daar is geen ander weg tot menslike selfkennis as juis die kennis van God nie. Hierdie kennis word deur God aan ons geopenbaar en is nie ter beskiking van die mens nie.

Deur Jesus weet Christene dat die mens vir God bestaan omdat God vir die mens is. Barth se antropologie impliseer die unversele menslike behoefte aan God. God is die bestemming en die voorwaarde van die mens se bestaan. Die mens se wese word gerealiseer in 'n geskiedenis saam met God en ander. Vryheid is selfrealisering in liefde tot God en die naaste. Die antropologie van Barth veronderstel 'n onderskeid tussen die mens se behoefte en sy begeerte. Die begeerte is kenbaar vir die wetenskap maar

die behoefte hou verband met die mens se wese: dit word geopenbaar. Barth se beklemtoning van die geskiedenis wat tussen God en die mens afspeel en die mens se vryheid dui daarop dat behoefte by Barth sterk verwant is aan die konsep van *behoefte as potensiaal*.

Die mens bestaan as bondgenoot van sy medemens en is bestem om die bondgenoot van God te word. Die basiese vorm van die menslike bestaan is die behoefte aan die medemens. So het 'n mens ander nodig om jouself te wees. Dit kom duidelik na vore in die struktuur van die mens as man en vrou. Vir Barth korrespondeer die mens se wese en bestemming. Die mens se wese is sy ontmoeting met sy medemens. Sy bestemming is sy verhouding tot God. Barth se formulering dat die mens deur die Gees die siel van sy liggaam is, hou in dat 'n behoeftehiërargie wat die liggaamlike bo die siel plaas, verwerp word. Dit beteken ook dat die mens se behoefte nie verstaan word in terme van drange los van die subjek nie.

Die behoefte aan God is die basis en konteks vir al die mens se ander behoeftes. God is dit waaroor die mens glad nie kan beskik nie en waaraan hy absolute behoefte het. Die mens kan eintlik net werklik vir God liefhê en begeer juis omdat hy nie oor hom beskik nie. Alles anders wat die mens begeer en liefhet is die getuienisse van God. Soos die mens alles van God ontvang as die enigste menslike behoefte, is hy ook sy lewe aan God verskuldig. God is volgens Barth die enigste rigpunt vir die menslike wil. God is die ware objek van alle menslike tekort en potensiaal. Dit beteken konkreet dat die algemene menslike behoefte (hier bedoel as tekort en vryheid) van geweldige teologiese betekenis is - veral wanneer in ag geneem word dat daar vir Barth nie so iets soos 'n spesifiek godsdienstige behoefte is nie. Elke menslike tekort en potensiaal funksioneer binne Barth se antropologie as getuienis van die mens se behoefte aan God en sy bestemming by God.

Die mens se behoefte aan tyd en identiteit is ook die behoefte aan God omdat die teenwoordigheid van God die gawe van die tyd is. Dat die mens se tyd eindig is, beklemtoon soos niks anders nie dat hy God nodig het. Juis hierdie tekort in ons bestaan oriënteer ons op God.

Pannenberg volg 'n ander metodologie in sy fundamenteel-teologiese antropologie. Sy gevolgtrekkings is egter baie naby aan dié van Barth. Die implikasies van sy argument vir 'n leer oor menslike behoeftes ontvou in vier bewegings. 1. Die mens as organiese wese het organiese behoeftes maar die manier waarop hy dit bevredig is deur sy wêreldopenheid. 2. Die mens as bewuste subjek het persoonlike behoeftes maar dit word bevredig deur die saam bestaan van die mens met sy medemens. 3. Die mens is 'n sosiale wese met sosiale behoeftes maar daardie behoeftes word bevredig binne 'n oorkoepelende betekenisgeheel. 4. Die mens realiseer sy wese in die tyd. Die betekenis van die geheel is nie voltooi binne die tyd nie. Daardie betekenis maak egter die mens se wese moontlik. Die mees finale en absolute horison van betekenis is God. Die goddelike gawe van die Gees is dit wat die mens se hele bestaan onderlê en van hom 'n menslike persoon maak.

Hierdie hoofstuk is die mees omvattende van die eerste deel van hierdie studie omdat die tema van hierdie ondersoek antropologies van aard is. Die antropologiese fokus van hierdie studie maak dit nodig om hier 'n gespreksgeenoot te vind aan die hand waarvan die tema geanaliseer kan word. Ek ontwerp dus nie 'n antropologie van voor af nie, maar volg die spoor van een antropologiese ontwerp deur een van die groot teoloë van die twintigste eeu - dié een wat Karl Barth in sy *Kirchliche Dogmatik* uiteengesit het. Daardie ontwerp het 'n besondere invloed op 'n ander groot teoloog van die volgende geslag ná Barth uitgeoefen, naamlik Wolfhart Pannenberg. Ek gaan hierdie twee belangrike bydraes (welliswaar uit een tradisie-historiese trajek, maar een wat my eie denke ook beïnvloed het, soos die leser in hoofstuk 9 sal opmerk) se inhoud op so 'n manier ontleed dat ek die betekenis wat daaruit vir 'n Christelike behoefteleer voortvloei, kan aantoon. Hierdie hoofstuk is ook metodologies van belang. Ek wil aantoon dat dit moontlik is om 'n teologie-antropologiese werk te ontgin vir sy implikasies oor menslike behoeftes.

4.1 Uiteensetting van Barth se KDIII/2

4.1.1 Die plek van KD III/2 binne die werk van Barth

KD III/2 vorm deel van Barth se Kirchliche Dogmatik. Volume III, waarvan die werk onder bespreking deel is, handel oor die skepping. Vir Barth is die onderwerp van die leer van die skepping die mens. Die rede waarom die leer van die skepping die leer van die mens is, is omdat die mens daardie skepsel is wie se verhouding met God deur die woord van God geopenbaar word.

Weil das Mensch das Geschöpf ist, dessen Verhältnis zu Gott uns in Gottes Wort offenbar ist, darum ist er der Gegenstand der theologischen Lehre vom Geschöpf überhaupt. (Barth 1948:1)

4.1.2 Opbou en inhoud van die werk

Die werk van Barth bestaan uit 5 hoofstukke. Die eerste hoofstuk (§ 43) handel oor die mens as probleem van die dogmatiek. Dit bestaan uit twee afdelings. Die eerste handel oor die mens in die kosmos, terwyl die tweede oor die mens as die onderwerp van teologiese kennis van die skepping handel.

Die tweede hoofstuk (§ 44) handel oor die mens as skepsel van God. Dit bestaan uit drie afdelings. Die eerste handel oor Jesus as die mens vir God, daarna volg 'n deel oor die fenomene van die menslikheid. Die hoofstuk sluit met 'n bespreking van wat die ware mens is.

Die derde hoofstuk (§ 45) handel oor die mens as die bondgenoot van God. Dit begin met 'n bespreking van Jesus as die mens vir alle mense. Daarna word die basiese vorm van die menslike bespreek. Die hoofstuk sluit met 'n afdeling oor die mens as gelykenis en hoop.

Die vierde hoofstuk (§ 46) handel oor die mens as siel van sy liggaam terwyl die vyfde hoofstuk (§ 47) handel oor die mens in sy tyd.

4.1.3 Die mens as teologiese probleem

4.1.3.1 Die mens in die kosmos.

Vir Barth is die nadenke oor die mens se plek in die kosmos van teologiese belang. Barth wil dit baie duidelik stel dat teologie, self die teologiese skeppingsleer, nie kosmologie is nie. Eintlik is antropologie die enigste vorm van teologiese kosmologie (Barth 1948:13) want die mens is die skepsel wat deur

God tot sy verbondsgenoot gemaak is. God het mens geword, die mens is sy bondgenoot. Daar is vir Barth dus nie so iets soos 'n leer van alles nie. Die Bybel leer van God as God van die kosmos in sy verhouding tot die mens. Ons weet byvoorbeeld nie hoe God deur die ander skepsels geloof word nie, of wat hulle verhouding met God is (Barth 1948:17). Die natuurwetenskap is 'n legitieme onderneming maar dit het 'n beperkte nis waarby dit moet hou. Dit kan egter nie 'n leer van alles voorsien nie omdat die wetenskap haar juis met die kenbare besonderhede van die wêreld van die mens besig hou. Daar is om dieselfde rede ook nie 'n teologiese engeleer nie en staan die teologie vry teenoor verskillende wêreldbeelde.

Die formulering wat Barth gebruik om die mens se plek in die kosmos aan te toon, is dat die mens *onder die hemel en op die aarde* leef. Die teologiese leer van die skepping handel dus oor die geopenbaarde kosmos van die mens. Hierdie kosmos van die mens is die ruimte waar God die mens ontmoet. Daar is in hierdie kosmos dinge wat die mens nie weet nie (noem dit 'die hemel'). Die mens is ook nie die kosmos nie maar is daarbinne.

4.1.3.2 Die mens is die onderwerp van teologiese kennis

Die mens is die onderwerp van teologiese kennis omdat dit die mens se verhouding met God is wat geopenbaar is. Die taak van die dogmatiek is om te vra na wie hierdie mens is wat in verhouding met God staan (Barth 1948:20). Omdat dit put uit die woord van God, is die teologiese antropologie anders as ander pogings tot menslike selfkennis. Barth vra na die verhouding tussen die teologiese antropologie en die wetenskaplike antropologie. Hy wys spekulatiewe antropologie af wat vir hom soos 'n wêreldbeeld die mens se woord oor die mens is. Die eksakte wetenskappe is nie die vyand van die teologie nie. Dit bestudeer egter nie die ware mens soos God hom ken nie, maar sy tasbare buitekant soos hy homself leer ken. Dit is geregverdig omdat die mens bestaan. Wanneer die wetenskaplike antropologie egter in diens staan van 'n wêreldbeeld word dit die vyand van die teologie.

Teologiese kennis oor die mens word verhinder deur die sonde van die mens. Vir Barth is die sonde juis onnatuur en onvryheid. Die sonde van die mens verhinder ons dus om te weet hoe die menslike natuur, soos hy deur God geskape is, werklik is. Vir Barth is die antwoord op hierdie vraag te vinde in die feit dat die mens nog steeds skepsel van God bly omdat God hom in genade aanspreek (Barth 1948:31). Sonde is onnatuur en nie natuur nie. Dit is nie 'n tweede skepping nie. Selfs dat ons sondig (dus dat ons

in teëspraak met onself is) moet aan ons deur God geopenbaar word¹. Ons teëspraak met onself is nie die laaste woord oor die mens nie. God se genade gaan ons sonde vooraf² en God spreek ons nog steeds in sy genade aan, selfs al is dit in die vorm van straf op ons onnatuur. Sonde is opstand teen die genade van God waarin ons bestaan, juis om daardie rede is dit teëspraak met onself. Die mens kan die verbond verbreek, maar hy kan dit nie ophief nie want God bly vry om genadig te wees oor sy skepsel (Barth 1948:38).

Die wese van die mens is juis vir Barth nie dit wat die mens oor homself weet nie maar dit wat God in sy genade van die mens weet. God ken ons soos ons onself nie ken nie, dis waarom ons onnatuur nie die finale woord oor die mens is nie.

Vir Barth is Jesus die bron van kennis oor die ware mens omdat Hy die Woord van God is. Ons ken die wese van die mens nie op 'n ander manier nie. Dit is net in Jesus dat ons weet dat God die mens nie laat vaar het nie.

Deur hierdie Christologiese benadering tot die mens keer Barth sy rug op die patroon in die antropologie wat begin by die algemene menslikheid (asof dit op een of ander manier afgelei kan word) en wat die menslike natuur van Jesus op een of ander manier daarop baseer. Die begronding van die antropologie in die Christologie het ook sekere slaggate. Barth bespreek drie.

1. Ons kan nie onself en Jesus direk gelykstel nie . Ons eie menslike bestaan is dialekties in teëstelling met onself. Ons weerspreek onself. Jesus se natuur is sonder teëspraak en is bepaal deur sy verhouding met God. Ons regverdiging by God rus op Jesus se regverdigheid voor God. Jesus is die mens soos God hom wou skep. (Barth 1948:54 en verder)
2. Jesus is sondeloos. Hoewel hy kon sondig en versoek was, het hy opgetree met die vryheid van God waarmee God die wêreld gemaak het en die niks nie gemaak het nie. (Barth 1948:59)

¹Pannenberg beskryf hoe die mens bewus is daarvan dat hy nie-identies met homself is, en hoe hierdie besef in die menswetenskappe gestalte vind. Elke mens voel die pyn van selfweerspreking, maar sonder die openbaring van God weet 'n mens nie wat dit beteken nie. (Pannenberg 1999:265-266; Barth 1948:33)

²Pannenberg druk dieselfde uit deur die primaat van die mens as beeld van God bo die mens as sondaar te handhaaf. (Pannenberg 1999:20)

3. In Jesus is die menslike natuur nog in sy basiese en oorspronklike vorm geopenbaar. (Barth 1948:60)

Vir Barth is Jesus dus die ware mens. Ons weet op geen ander manier wie ons is nie. Selfkennis is dus dissipelskap omdat ons dieselfde menslike natuur as Jesus het. Die metode van die teologiese antropologie moet dus eers na Jesus kyk as die ware mens en dan na die algemene mensdom. In hierdie hoofstuk blyk dit hoe ver Barth van enige docetisme verwyderd is. Die ontkenning van die menslike natuur van Jesus sal enige kennis oor die mens onmoontlik maak.

4.1.4 Die mens as skepsel van God

Die tweede hoofstuk (§ 44) handel oor die mens as skepsel van God. Dit bestaan uit drie afdelings. Die eerste handel oor Jesus as die mens vir God, daarna volg 'n deel oor die fenomene van die menslikheid. Die hoofstuk sluit met 'n bespreking van wat die ware mens is.

4.1.4.1 Jesus: die mens vir God

Die vraag na die wese van die mens te midde van, en in onderskeid van al die ander skepsels van God is ook vir Barth van teologiese belang. Op 'n manier is hierdie vraag 'n vraag van buite die mens omdat dit hom tussen die ander skepsels plaas. Waar Barth hierdie vraag beantwoord word die Christologie as basis vir die antropologie gebruik.

Die tese van die hele hoofstuk is dat die wese van die mens die geskiedenis is waarin een van God se skepsels uitgekies en geroep en in verantwoording voor God vasgegryp is en waarin hy hom daardie verantwoordelikheid waardig bewys (Barth 1948:64). Daardie skepsel is natuurlik Jesus.

Wanneer Barth na die wese van Jesus vra, is die antwoord dat Jesus se wese sy werk is. Die Nuwe Testament verwys glad nie na Jesus buite sy amp en sy werk as verlosser nie. Dit moet nie verstaan word as docetisme nie (Barth 1948:67). Selfs by sy wederkoms bly Jesus waarlik 'n mens. Jesus se wese is sy werk. Daar is 'n eenheid van dader en daede in Hom. Sy werk is nie net sy sterwe of opstanding nie, maar sy hele lewe. Om die rede beskou Barth ook die onderskeid tussen die persoon en werk van Jesus as 'n fout in die tradisie. Jesus is volkome betrokke by die werk van God en tree op in sy eie naam as God. Jesus is een met die Vader omdat hy volkome die werk van die Vader doen en volkome afhanklik van die Vader leef.

Barth som die resultate van sy ondersoek oor die mens in die kosmos op deur na Jesus te verwys. Die mens (Jesus) is anders as ander skepsels deurdat:

1. God in hom teenwoordig en geopenbaar is. Sy eenheid met Homself dui op die eenheid van God met Homself.
2. God deur hom wil en werk. God se werk is om die mens te verlos. (Barth 1948:79)
3. God rig homself in liefde en vryheid tot die mens. Dit dui die mens as skepsel van God aan.
4. Die mens is die voorwerp van God se soewereine handeling. In Jesus kom die koninkryk van God. (Barth 1948:80)
5. Jesus is die geskiedenis van verlossing.
6. Jesus is die mens vir God. Hy bestaan ter wille van God se koninkryk en sy werk en sy Woord. Dit onderskei hom van al die ander skepsels. God is vir die skepping, maar hierdie skepsel is vir God. God se doel is ook sy doel. (Barth 1948:81-82)

Wat hierbo uiteengesit is, geld nie vir alle mense nie, dit geld vir Jesus as die ware mens. Dit vorm egter die basis van 'n teologiese antropologie.

4.1.4.2 Die fenomene van die menslikheid

Die fenomene van die menslikheid is daardie eienskappe wat vir die mens elders, buite die openbaring van God in Jesus, duidelik is. Dit kan egter net reg verstaan word in die konteks van die ware mens wat deur God openbaar word. Barth maak die implikasies van dit wat oor Jesus as die ware mens gesê is, op alle mense van toepassing. Die menslikheid van Jesus is die basis van ons kennis van die menslikheid van alle mense. Ons verskil egter weens die sondeloosheid van Jesus en sy identiteit met God (Barth 1948:82). Tog gee die ondersoek na die menslikheid van Jesus aan ons belangrike kriteria vir wat die mens is. Dit dui ook aan dat kennis van die mens baie eng verbind is met kennis van God. Die mens bestaan vir God: dit is bepalend vir sy wese.

Barth gebruik die aanduiding van die menslikheid van Jesus om kriteria vir 'n teologiese definisie van die mens daar te stel. Daardie kriteria is:

1. Elke mens word bepaal deur die verhouding van Jesus tot God. Dit beteken dat God hom tot elke mens wend.
2. Verlossing is vir elke mens.
3. Die bestaan van elke mens word daardeur bepaal dat sy ter wille van God bestaan.
4. Elke mens lewe onder die heerskappy van God.
5. Die mens se wil en dade bestaan in deelname in God se dade en bedoe-ling vir hom. Vryheid is dus die vryheid om vir God te kies. (Barth 1948:85)
6. Die mens bestaan vir God, want God is vir die mens. (Barth 1948:86)

Dat Jesus as die mens vir God die basis van die teologiese antropologie is, impliseer dat die verhouding tot God dié eienskap is wat die mens van ander skepsels onderskei³. Sonder hierdie kennis, kan 'n blote bestudering van die fenomene van die menslikheid nie die ware mens blootlê nie. Pannenberg volg ook hierdie uitgangspunt, maar metodologies begin hy by 'n ander punt. Hy toon aan hoe die verskillende menswetenskappe (wat die fenomene van die menslikheid bestudeer) ten diepste die vraag na die mens se verhouding tot God oproep en impliseer⁴.

Barth analiseer pogings uit die negentiende eeu en die evolusionistiese tradisie wat daaruit voortspruit (soos dié van Portman) om die uniekheid van die mens aan te dui. Volgens hom ken die negentiende-eeuse mens homself as nie baie anders as 'n dier nie⁵. Die vraag na die wese van die mens het nog altyd veronderstel dat daar een of ander eienskap van die organisme is wat die mens onderskei en bepaal en dat daardie eienskap vir die wetenskap toeganklik is. Ook die definisie van die mens as 'n *animal ratione praeditum* trap in hierdie slaggat.

Dieselfde geld vir dié visie op die mens wat die etiese vermoë van die mens beklemtoon. Die mensbeeld van die natuurlike en die etiese mens sê nog niks

³My eerste gevolgtrekking in hoofstuk 9 maak van hierdie insig gebruik. Sien 9.2.1 op bladsy 309.

⁴Sien my bespreking vanaf 4.2 op bladsy 134.

⁵(Barth 1948:104). Dit sal ook duidelik blyk uit my bespreking van die psigologie van die begin van die twintigste eeu. Sien my gevolgtrekking aan die hand van die werk van J-H van den Berg (1969b:29 en verder) by 7.3 op bladsy 234.

van die mens se verhouding tot God (en dus van die ware mens) nie. Dit wys die mens alleen en is daarop net 'n afskaduwing van die ware mens. (Barth 1948:112)

Barth ondersoek die idealisme van Fichte wat die mens as outonoom apart van God wil sien. Die 'god' van Fichte se mens is sy eie gees. 'n God wat die mens konfronteer en beperk en dus werklik sy bestemming is, bestaan nie vir Fichte nie (Barth 1948:128). Vir Barth het die mens die behoefte aan God en definitief nie die behoefte om onafhanklik van God te word nie.

Net soos Barth die biologiese en idealistiese pogings tot kennis van die ware mens ondersoek het, ondersoek hy ook die eksistensie-filosofie, by name die van Jaspers. In die biologiese mensbeeld is die mens 'n selfgenoegsame wese in terme van eksterne gekondisioneerdeheid en in die idealistiese mensbeeld is die mens selfgenoegsaam in terme van 'n innerlike vryheid teenoor die wêreld. Hierdie twee benaderings beantwoord nie die vraag na die menslike self-aktualisering nie. Die mens is betrokke in 'n proses van self-transendensie waarin die mens ook vir homself as subjek 'n objek is. Op die manier is 'ek' steeds op soek na 'myself'. Hierdie bestaan van self-transendensie is 'n bestaan in spanning tussen sy natuur en die moontlikheid wat hy kan wees. Die mens is op soek na iets wat die eindpunt is waarop sy transendensie dui. In die 'grens-situasie' kom die mens in 'n besondere (dog vlugtige) kontak met die transendente Ander. Jaspers sê nog nie wat die Ander is nie. Dit is die waarde van die eksistensie-filosofie, dat dit ons lei om nie aan die mens as selfgenoegsaam te dink nie. Barth verskil van Jaspers oor die betekenis van die grens-situasie. God is nie in die storm nie. Die mens het nie net twee keuses in die grens-situasie (voorwaardelike of onvoorwaardelike oorgawe aan die ander) nie. Daar is ook 'n derde weg, die weg van gelatenheid. In die huidige Suid Afrikaanse konteks, waar 'n groot deel van die bevolking in 'n armoede-kultuur leef, is die waarheid van hierdie stelling baie duidelik. In arm gemeenskappe is daar soms 'n opmerklike gebrek aan belangstelling en 'n gelate, soms fatalistiese aanvaarding van die situasie. Jaspers veronderstel 'n mens wat in homself belangstel en in staat is tot onvoorwaardelike vertrouwe. Daardie mens bestaan nie.

Es ist gerade nicht an dem, dass bestimmte negativ besonders geladene Situationen als solche es an sich haben, Träger des Geheimnisses der Transzendenz und also des Geheimnisses der Menschlichen Existenz zu sein. (Barth 1948:135)

Barth bevraagteken die mens se vermoë om onvoorwaardelik te vertrou want

dit veronderstel die transendensie reeds binne in die mens as die moontlikheid tot totale oorgawe. Daar is dus in so 'n beskouing nie 'n verskil tussen transendensie en eksistensie nie. Die mens is dan geslote vir God as die totaal andere en self die antwoord op sy vraag (Barth 1948:141). Dus kan die ooreenkoms tussen die eksistensie-filosofie en die Christelike antropologie nie lê in die aspek van die oopheid van die mens nie. Die ooreenkoms is te vinde in die klem op die historiese aard van die mens.

Vir Barth is dit nie belangrik wat die mens oor homself sê nie (hetsy in naturalistiese, etiese of eksistensialistiese perspektief). Wat belangrik is, is wat God oor die mens sê. Dit volg uit sy kriterium: “dass der wirkliche Mensch auf alle Fälle ein solches Wesen sein müsse, dass als solches zu Gott gehört.” (Barth 1948:146) In die finale instansie is wat 'n mens is, iets wat deur God aan hom openbaar word.

Nog 'n fenomeen van die menslike waaraan Barth aandag gee is dié van vryheid. Dit is die vryheid as persoonlikheid (eie denke en ervaring), as historisiteit (die vermoë tot verhoudings na binne en na buite) en die vryheid tot keuse en aksie. Barth verskil van Brunner⁶ deurdat hy nie vryheid beskou as 'n neutrale begrip om vir of teen God te kies nie (Barth 1948:153 en verder). Die mens bestaan vir en uit God. Kies teen God dompel mens net in onvryheid. Barth sal later daarop wys dat die mens homself juis ongedaan maak deur te sondig (Barth 1948:162). Sonde is 'n moontlike onmoontlikheid. Dit beteken dat die mens vir homself verlore is, maar nie vir God nie.

4.1.4.3 Die ware mens

Vir Barth is Jesus die een mens tussen die mense. Dit is wat teologiese antropologie juis teologies maak (Barth 1948:158). Die mens is die medemens van Jesus, in wie ons die goddelike Ander ontmoet. Jesus is die ware mens in wie God teenwoordig is, wat redding bewerk, wat die eer van God bekend maak en die heerskappy van God verwerklik en wie se wil en daede totaal eens met die wil van God is en wat nie vir homself nie, maar vir God bestaan. Die mens is saam met God omdat hy die medemens van Jesus is (Barth 1948:163).

Die menswording van Jesus beteken eintlik dat godverlatenheid 'n ontologiese onmoontlikheid vir die mens is. 'n Mens kan nie sonder God bestaan nie. Vandaar dat Barth ook die sonde as 'n onmoontlikheid bestempel.

⁶Soos hy sy antropologie in sy boek van 1937, *Der Mensch im Widerspruch* uiteensit.

Barth behandel die uitverkiesing langs die lyne van Jesus as die ware mens. Jesus is die uitverkorene van God (Barth 1948:170). Barth verbind die uitverkiesing van Jesus met die skeppingsleer. In Hom is die doel van die skepping reeds vervul en bekend. Die ewige uitverkiesing van Jesus is die besluit van God om sy skepsel te red. Op die manier is dit God se 'Ja' vir die skepping. As menswees beteken om met Jesus te wees, beteken dit ook om daar te wees waar God se wil om sy skepsel te verlos, openbaar word. Op die manier is alle mense mede-verkose met Jesus.

Om medemens van Jesus te wees, beteken ook om te bestaan in die aanhoor van die woord van God, want Jesus is die Woord van God tot die kosmos (Barth 1948:176). Hierdie woord van God is die belofte van verlossing en behoud van God aan sy skepsel teenoor die nie-syn. Dit is juis in die aanhoor van die woord van God dat die mens homself transendeer en oop is vir die nuwe skepping van God. Dit is nie 'n vermoë inherent aan die mens self nie, maar die mens is dit deurdat God hom aanspreek. Die mens se reaksie op God kan net dankbaarheid wees. Die mens kan nie 'n subjek soos God wees nie. God spreek en iets kom uit die niks. Die mens se subjektiwiteit is 'n antwoord op God se verkiesing en sy woord. Daardie antwoord is dankbaarheid (Barth 1948:199). Die verkiesing en woord van God roep ook die mens op tot verantwoordelikheid. Verantwoordelikheid impliseer vryheid, nie as neutrale begrip nie, maar as die vervulling van verantwoordelikheid (Barth 1948:208 en verder).

Die mens is 'n vrye skepsel van God. Hy is as subjek geponeer deur God vir selfponering (verantwoordelik en vry). Die mens ontvang die gawe om homself te wees binne die skepping.

In die lig van hierdie resultate keer Barth weer terug na sy gespreksgenote: die natuurwetenskap, die idealisme en die eksistensialisme. Hoewel nie een van hulle die ware mens openbaar nie, sien hulle tog die simptome van die mens raak. Dit is dus legitieme en nodige aktiwiteite. Die natuurwetenskap sien die simptome van die ware mens as deel van die kosmos omdat die mens die kapasiteit het om dit te kan doen (Barth 1948:238). Die idealistiese etiek sien die simptome van die mens in sy differensiasie van die kosmos as vry subjek. Die eksistensialisme sien die simptome van die mens in sy oopheid vir die transendente (Barth 1948:239). Selfs die teïstiese teologie sien die simptome van die ware mens is verhouding tot die transendente God (Barth 1948:240). Die objek van hierdie teologie is die mens se vermoë tot verantwoordelikheid (dus tot persoon wees).

4.1.5 Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God

Die derde hoofstuk (§ 45) van Barth se antropologiese band van die *Kirchliche Dogmatik* handel oor die mens as die bondgenoot van God. Dit begin met 'n bespreking van Jesus as die mens vir alle mense. Daarna word die basiese vorm van die menslike bespreek. Die hoofstuk sluit met 'n afdeling oor die mens as gelykenis en hoop.

Volgens Barth is die ware mens bestem vir lewe met God. Sy geskape wese is 'n wese in ontmoeting. Op die manier is hy menslik en soos God en hoop hy op Hom. (Barth 1948:242)

4.1.5.1 Jesus die mens vir ander mense

Die geskiedenis van die ontmoeting tussen God en mens is die verbond. Hierdie bestemming as God se bondgenoot is wat die mens van die res van die skepping onderskei. Barth se bekende formulering dat die verbond die innerlike basis van die skepping is, en dat die skepping die eksterne basis van die verbond is, kom in hierdie gedeelte voor. Hy bedoel daarmee dat God die wêreld gemaak het ter wille van die verhouding met die mens (Barth 1948:243).

Die sonde kan nie die mens se wese as skepsel van God wat vir God geskep is, verander nie. Sonde is nie 'n nuwe bese skepping nie. Dit is niks, dit is nie iets nie (Barth 1948:246).

Die verbond word vervul in Jesus, die ware mens - die mens vir God - die mens vir ander mense - die mens wie se werk (die wil van God) sy lewe is. As sulks is Jesus nie *selfloos* nie, hy is juis heeltemal een met homself (Barth 1948:258). As die mens vir God en vir ander is Jesus die beeld van God.

4.1.5.2 Die basiese vorm van die menslike

Die basiese vorm van die menslike is dat die mens in verhouding bestaan. Menswees is met ander wees. Dit is wat Jesus openbaar deur vir God en vir die mens te wees (Barth 1948:265-266). Vir Barth korrespondeer die wese en die bestemming van die mens. Deur God se genade is die mens as skepsel geskik vir 'n verhouding tot God. Hierdie verhouding (die verbond) is die bestemming van die mens. Die mens se wese (Sein) en doel (Sin) is

dieselfde, naamlik om met ander te wees (Barth 1948:290)⁷. Die ander is die voorveronderstelling van 'n mens se subjektiwiteit. Daar is geen *ek* wat nie *jy* veronderstel nie. *Ek* kan egter nie oplos in die *jy* nie en ook nie *jy* in *ek* nie. Dit is nie ontmoeting nie.

Nie eers die sonde, as opstand teen God en ontkenning van die medemens, kan 'n mens naaste-loos maak nie. Die sondige mens is onmenslik maar nie sonder sy naaste nie.

Menswees is dus *wees in ontmoeting* of eintlik die geskiedenis van daardie ontmoeting. In hierdie ontmoeting kyk mense mekaar in die oog . *In ontmoeting wees*, beteken ook vir Barth dat 'n mens praat en luister. Barth meen dat: "Ich gar nicht Ich sein kann, ohne Anspruch des Anderen zu vernehmen, ohne ihn zu mir kommen zu lassen und also ohne ihn zu hören." (Barth 1948:309)

In ontmoeting wees beteken verder vir Barth dat mense mekaar tot hulp is (Barth 1948:312). Die mens kan nie alleen wees nie, hy het iemand nodig. In die finale instansie is daardie iemand God, maar ook die medemens. In die vierde plek beteken *wees in ontmoeting* dat mens dit alles (sien, praat/luister, doen) van harte doen want in sy eie hart is die mens in elke geval net dit wat hy 'van harte' is. Ware menslikheid is om graag (in vryheid) met die ander te wees. Christelike liefde is dan ook die keuse teen die *ongraagtheid* waarmee mense soms mekaar ontmoet (Barth 1948:318) .

4.1.5.3 Die mens as gelykenis en hoop

Die mens is die beeld van God. Dit is een van die mees basiese vertrekpunte van die teologiese antropologie. In § 45, nommer 3 van sy *Kirchliche Dogmatik* wys Barth op watter manier die mens die beeld van God is, en dit nog sal word. Vandaar die terme *gelykenis* en *hoop*. Barth brei sy stelling van die vorige gedeelte, dat die basiese vorm van die mens medemenslikheid is, in hierdie deel uit met verwysing na die mens as man en vrou (Barth 1948:344) . Die geslagte is die enigste struktuurverskil in die mens. Daar bestaan ook nie so iets soos 'n abstrakte mens nie, net konkrete mans en vroue. Hierdie struktuur word nie deur 'n uitspraak soos Gal 3:25 opgehef nie.

Barth waarsku teen veralgemenings oor wat die verskille in die aard van mans en vroue sou wees. Wat vir hom belangrik is, is dat die man vir die vrou bestaan en ook andersom. Die medemenslikheid wat die basiese vorm

⁷Hierdie insig probeer ek in my tweede gevolgtrekking van hierdie studie inkorporeer. Sien 9.2.2 op bladsy 310.

van die mens is, kom in die struktuur van die mens as man en vrou ook op 'n besondere manier na vore. Die huwelik is dan ook die ruimte waar mens met graagte vir die ander 'n medemens is. Die saambestaan van man en vrou is vir Barth die oorspronklike en eintlike gestalte van die medemenslikheid.

Barth verset hom teen 'n mensbeskouing wat die vrou verag en die enkele manlike subjek verheerlik. Hy noem spesifiek in hierdie verband Nietzsche, die kloosterwese, Goethe en die Griekse *eros* begrip (Barth 1948:349). Vir hom is Gen. 2:18-25 die radikale verwerping van die geïsoleerde mens (Barth 1948:353).

Die struktuur van die mens as man en vrou is die oorspronklike vergestaltung van die basiese vorm van die mens as medemens, maar ook die teken van die mens as God se bondgenoot. Die beeld van die huwelik word in die Ou Testament sowel as die Nuwe Testament as beeld van die verbond (volgens Barth die kern van die Ou Testament) en die kerk gebruik. Barth se formulering dat die verbond die innerlike basis van die skepping is en die skepping die eksterne basis van die verbond kom weer hier ter sprake. Die verhouding tussen Christus en die kerk is die normatiewe patroon en basiese plan vir die vorm van die mens as man en vrou. Daar is tog 'n verskil: Jesus is vir die mens, maar die mens as man en vrou is net met mekaar (Barth 1948:382).

Vir Barth kom die wese en bestemming van die mens ooreen. Die wese en doel van die mens is tog nie presies dieselfde nie. Barth stel dit byvoorbeeld dat ons nie gemaak is as God se bondgenote nie, maar om dit te word in 'n geskiedenis van God se Woord en sy Gees. Ons wese as medemens (ek en jy, man en vrou) is egter ons eie (Barth 1948:385-386).

God se genade stig die verbond met Hom, dit is nie iets wat vir die mens op sy eie toeganklik is nie, dit word aan ons geopenbaar. Hierdie openbaring belig egter ons eie natuur as mekaar se bondgenote (ek en jy, man en vrou). Die wese van die mens korrespondeer met sy bestemming as bondgenoot van God. Dit korrespondeer inderwaarheid met die wese van God self, want God is in sy wese in verhouding. Op die manier is die mens met sy medemens die beeld God (Barth 1948:390).

Barth slaag daarin om Gen.1:22 waar die mens se beeldskap van God en die skepping van die geslagte in een asem genoem word, suksesvol in sy teologie te inkorporeer.

4.1.6 Die mens as liggaam en siel

Die vierde hoofstuk (§ 46) van die tweede deel van Barth se derde band van sy *Kirchliche Dogmatik* handel oor die mens as siel van sy liggaam.

Sy eie opsomming van die inhoud van die hoofstuk lui soos volg: Deur die Gees van God is die mens die subjek, die vorm en die lewe van 'n stoflike organisme, die siel van sy liggaam, geheel en tegelyk: in onophefbare verskeidenheid, onskeibare eenheid, in onvernietigbare orde (Barth 1948:391).

Barth begin sy uiteensetting oor die mens as siel van sy liggaam by Jesus, die ware mens. Hy bespreek die Nuwe Testament se inhoud oor die eenheid van Jesus, sy eenheid van woord en daad en ook sy volkome vervulling met die Heilige Gees (Barth 1948:394). Die eenheid van Jesus as liggaam en siel wat volkome uit die Gees lewe, het tog 'n orde: die siel het voorrang, maar daar is nie konflik tussen die liggaam en die siel nie.

Barth beskou die Gees as die basis van die liggaam en die siel (Barth 1948:414 en verder). Met 'Gees' bedoel Barth eintlik God se wese *ad extra* - sy aksie en houding teenoor sy skepping (Barth 1948:428). Die mens bestaan omdat hy deur God begroot en instandgehou word as siel van sy liggaam. Alles wat lewe, kry die lewe van God af. Dit is wat dit beteken dat die mens *Gees* het. Eintlik het die Gees die mens, want dit is die basis vir die mens se bestaan⁸. Deur die Gees is die mens die siel van sy liggaam en kan hy God ontmoet en 'n persoon wees (Barth 1948:434-348).

Die samehorigheid van liggaam en siel speel by Barth 'n belangrike rol. Barth sien die mens as een geskape wese, 'n eenheid van siel en liggaam. Hy wys dus die gedagte van 'n pre-eksistente of 'n onsterflike siel sterk af. Die mens is egter nie een op die manier waarop God een is nie, want daar is sprake van 'n orde. Die eenheid van siel en liggaam bestaan nie omdat hulle identies is nie, maar omdat hulle interafhanklik is as beliggaamde siel en besielde liggaam⁹. *Siel* beteken vir Barth die selfstandige lewe van 'n materiële liggaam. Hierdie siel is die objek sowel as die subjek van selfkennis. Die mens onderskei homself van ander liggames as daardie objek wat identies met homself is. Omdat Barth glo in die eenheid van die mens, verset hy hom teen dualisme sowel as materiële of geestelike monisme (Barth 1948:455, 458,

⁸Dat die mens *Gees het* en so die siel van sy liggaam mag wees, gaan ek in my gevolgtrekking onder die begrip van God as *basis* van die mens inkorpereer. Sien 9.2.1 op bladsy 309.

⁹Barth gebruik die woord *Körper* vir die materiële liggaam en die woord *Leib*, vir die lewende liggaam.

470).

Vir Barth beteken die eenheid van siel en liggaam nie dat hulle nie te onderskei is nie. Barth wy ook aandag aan die liggaam en siel in hulle besonderheid (Barth 1948:473 en verder). Daar is reeds gesê dat die liggaam en siel nie identies is nie, maar interafhanklik. Vir Barth is die siel die sentrum van die mens en die liggaam die periferie. Wat hy daarmee bedoel is dat 'n mens deur die liggaam (soos Barth sê: as besielde liggaam) met die wêreld kontak het. Die liggaam is die wyse waarmee 'n mens met ander in kontak kan kom. Die siel is vir Barth die sentrum van subjektiwiteit en denke en wil. 'n Mens neem egter waar en voer sy besluite uit as liggaam. Die siel en die liggaam is dus twee interafhanklike momente van een mens (Barth 1948:478).

Op dieselfde manier waarop Barth die mens se vermoë tot begrip in terme van die siel en die liggaam bespreek, word die mens se vermoë om te doen ook bespreek. Die vermoë tot aktiwiteit spruit voort uit begeerte en wil. 'n Mens begeer as 'n besielde liggaam en wil as 'n beliggaamde siel. Beide is nodig: begeerte maak die wil moontlik en die wil maak die begeerte aktief. 'n Drang is volgens Barth nie begeerte nie. Begeerte is 'n drang wat die subjek (die siel) as sy eie bevestig (Barth 1948:389-491).

Vir Barth het die liggaam en siel elkeen hulle besonderheid maar ook hulle orde. Vir Barth is daar orde deurdat die siel eerste staan (Barth 1948:502). Die verhouding tussen liggaam en siel is 'n verhouding van beheer en diens. Met die gesprek oor die orde van die liggaam en siel kom die alternatiewe van die mens as instinkmatige wese¹⁰ of die mens as rasonale wese aan die orde. Die mens is vir Barth 'n *Vernunftwesen* want God het hom so gemaak en spreek hom aan as iemand wat beheer oor homself het. Barth wys drie wanbegrippe oor die orde van die liggaam en die siel af.

1. Die mens, wetende dat hy deur God georden is, kan homself nie net as denkende siel verstaan nie (Barth 1948:509).
2. Die mens, wetende dat hy deur God georden is, kan homself nie net as waarnemende liggaam sien nie (Barth 1948:510).

¹⁰Hierdie opsie is gevolg deur die psigologie van die begin van die twintigste eeu. Ek bespreek dit by 7.1 op bladsy 214 en 7.2 op bladsy 223. Die betekenis van die behoeftebeskouing wat hierin vervat is teenoor die teologiese antropologie word vanaf 9.3.1 op bladsy 314 behandel.

3. Die mens, wetende dat hy deur God georden is, kan homself nie as siel en liggaam in dualiteit verstaan nie (Barth 1948:511).

Die mens, as dienende liggaam en beheersende siel is 'n beeld van die verhouding tussen God en mens¹¹. Dis is ook die antisipasie van die eskatologiese eenheid met God.

4.1.7 Die mens in sy tyd

Die vyfde hoofstuk (§ 47) van volume drie, nommer twee van Barth se *Kirchliche Dogmatik* handel oor die mens in sy tyd. Barth som sy tese as volg op: Die mens lewe in die tyd aan hom gegee tussen verlede, hede en toekoms. Hy wat voor en na hom is, is die ewige God. God is die hoop waarin die mens leef (Barth 1948:524).

4.1.7.1 Jesus die Heer van die tyd

Die mens leef in tyd. Die vermoë van die mens om te kan begryp en optree, om te kan leef as die siel van sy liggaam, veronderstel dat hy tyd het. Dat 'n mens identiteit het as een wat begryp en optree, veronderstel dat hy tussen sy verlede en sy toekoms nog homself kan bly. Tyd is, soos Barth dit stel, die vorm van die skepping (Barth 1948:524 en verder).

Barth se metode bepaal dat daar na Jesus, die ware mens, gekyk moet word om te bepaal hoe die mens in sy tyd leef. Jesus leef vir God, ook wat sy tyd betref is sy tyd vir God. Dit is vir Barth belangrik om in hierdie verband te beklemtoon dat Jesus se opstanding (wat die kern van die Nuwe Testament en die Christelike geloof is) binne die tyd plaasgevind het. Dis ook om hierdie rede dat die apostels se getuienis oor die geskiedenis van Jesus heeltemal deur die opstanding gekleur is - dit is deel van Jesus se tyd. Net 'n docetis kan ontken dat Jesus in die tyd opgestaan het. Die betekenis van Jesus se opstanding in die tyd is dat Jesus die een is wat is en wat was en wat sal kom - die Heer van die tyd. Barth noem die opstanding 'n prisma waardeur Jesus se tyd (sy verlede, hede en toekoms) duidelik word. Op grond van die opstanding bely die kerk Jesus as 'hy wat is en wat was en wat sal kom' (Barth 1948:530).

¹¹In my gevolgtrekking sluit ek weer by hierdie gedagte aan, maar met 'n ander terminologie: dié van basis en integrasie. Sien 9.2.2 op bladsy 310 en verder.

Jesus se tyd is dieselfde as ander tyd deurdat dit bestaan uit begin, hede en einde. Tog is Jesus se begin nie sonder verlede nie, sy hede nie die hede van sy tydgenote nie, en sy einde nie die einde van sy bestaan nie - Hy was en is en sal wees.

Die Nuwe Testament getuig van Jesus se hede as sy teenwoordigheid by die kerk deur die Gees en van die teenwoordigheid van die gelowige by Jesus se dood en opstanding. Die teenwoordige Jesus is dié Jesus wat geleef en gesterf het en dit is dieselfde Jesus wat weer sal kom. Dat Jesus nou 'is', sluit dus nie uit dat Hy nog 'sal wees' nie (Barth 1948:560 en verder).

Jesus het ook 'n verlede. Die Nuwe Testament sien Jesus as die vervulling van die profete en die verwagting van Israel. Nie net die geskiedenis van Israel is die verlede van Jesus nie, maar die skepping self. Die skepping is die basis van die verbond. Jesus, as die ware mens vir God, is die kern van die verbond en dus die doel van die skepping (Barth 1948:569 en verder).

Jesus is, as die een wat 'sal kom', ook in die toekoms. Die hele Nuwe Testament het 'n eskatologiese oriëntasie (Die Nuwe Testament erf sy toekoms-oriëntasie by die Ou Testament). Jesus se hele boodskap handel oor die koms van die koninkryk van God. Dit het egter nie 'n immanente eskatologie in dié sin dat alles maar net geleidelik sal verbeter totdat dinge eendag volmaak is nie (Barth 1948:584). Die eskatologie van die Nuwe Testament is gerig op Jesus as die een wat sal kom. Die belofte van Jesus se wederkoms is gebaseer op die opstanding wat die basis van die kerk is. Barth sê dat die opstanding en die wederkoms vir Jesus een gebeurtenis is: die opstanding antisipeer die parousia terwyl die parousia die vervulling van die opstanding is. Die Nuwe Testament hoop nie op laaste dinge nie, maar op 'n laaste een. In hierdie lig is dit maklik om te verstaan dat die Nuwe Testament gekenmerk word deur 'n *Naherwartung* (Barth 1948:589). Die gemeente leef deur die Gees in geloof en liefde, herinnering en bewustheid van Jesus se teenwoordigheid, en die Jesus wat kom is dieselfde Jesus wat is en wat was.

4.1.7.2 Gegewe tyd

Jesus is die een wat was en wat is en wat kom. Net Hy is dit. Die mens het verlede, hede en toekoms, maar geensins op die manier wat Jesus dit het nie. Die mens se tyd is die opeenvolging van sy lewensakte (Barth 1948:628). Barth praat van die mens se tyd as die totaliteit van sy bestaan: dus die verlede, hede en toekoms. Barth analiseer die fenomeen van die mens se tyd as verlede, hede en toekoms en vind daarin dat die mens in 'n krisis verkeer.

Die krisis is dat die verlede weg is en die toekoms miskien nie eers bestaan nie. Die hede is die enkele oomblik tussen die twee waar onthou ophou en verwag begin. Die gebrokenheid van die menslike lewe word in die gebrokenheid van sy tyd duidelik. Hy het nie 'n verlede of 'n toekoms nie. Tyd is die vorm van die menslike bestaan. Dit is ook die vorm van straf op die sonde van die mens.

Teenoor die sondige mens se verbrokkelde tyd staan Jesus. Deur 'n menslike gestalte aan te neem, neem die ewige God tyd aan (nie dat God ooit tydloos was nie). Vir Jesus is die verlede en die toekoms vol en teenwoordig. Die bestaan van Jesus as mens in tyd is die waarborg dat tyd as die vorm van menslike bestaan die wil van God is en daarom werklik is.

Daar is 'n ooreenkoms tussen Barth se beskouing van Gees en van tyd. Beide die lewe self en die vorm van daardie lewe (tyd) ontvang die mens van God. God is genadig teenoor sy skepsel deur aan hom tyd te gee. Alle tyd is daarom genadetyd.

Met die wete dat die mens se tyd God se wil is en dat God genadiglik aan die mens sy tyd gee, keer Barth terug na sy analise van die mens se tyd as verlede, hede en toekoms.

Barth het reeds gesê dat die hede die grens tussen die verlede en die toekoms is. Hy brei daardie gedagte ook verder uit. Die hede is ook die basiese vorm van die mens se tyd (Barth 1948:636). 'n Mens onthou die verlede as *nou* en antisipeer ook die toekoms as *nou*. In God se tyd is die verlede *steeds* en die toekoms *al* teenwoordig. Ons hede kan bestaan omdat God dit vul met sy hede. Dit sluit aan by Barth se gedagte dat God alles wat bestaan, bestaande hou. Die hele skepping bestaan omdat God dit skeep en beskerm teen die niks. Alles wat lewe, leef omdat God lewe daaraan gee. God, deur wie ons beweeg en bestaan, se teenwoordigheid is die gawe van die tyd. Die tyd van die mens, as 'n opeenvolging van elke *nou* wat die mens deur God gegun word, is die aanbod en oproep om met God te wees, wetende dat God ons reeds vooruitgegaan het in die toekoms in. Daar is 'n interessante analogie met Bultmann se eksistensiële interpretasie van die *Naherwartung* van Jesus en die vroeë kerk. Bultmann verwerp die eskatologie van die vroeë kerk as mities. Vir hom beteken die 'Naherwartung' dat 'n mens elke oomblik radikaal vir God moet kies. Langs 'n heel ander weg kom Barth tot dieselfde slotsom. Die verskil is dat Barth saam met die vroeë kerk bly glo in Jesus as die een wat sal kom. Bultmann se eksistensiële interpretasie koppel wel die historiese Jesus met die gelowige van vandag (ten minste sy gemoed) maar weet nie raad met Jesus as die een wat kom nie (Jonker 1983:133-134).

Wanneer Barth die verlede bespreek, kom die kwessie van die kontinuïteit van die menslike bestaan ter sprake. Hoe weet 'n mens dat jy as subjek enige kontinuïteit het as die verlede nie meer bestaan nie? Die mens hanteer sy verlede deur te onthou of te vergeet. Beide is onsuksesvol omdat die verlede weg is. Die enigste rede waarom ons nog kan glo dat die verlede nie onwerklik is nie, is omdat God ook in die verlede teenwoordig was. Daar kom 'n punt waar 'n mens se hele lewe verlede is. Daardie punt is die dood. Wanneer 'n mens daardie punt bereik, bestaan hy nog in God se hede. Die feit dat 'n mens se verlede by God is, gee aan beide onthou en vergeet 'n nuwe karakter. 'n Mens onthou jou verlede as 'n hede waar God teenwoordig was met dankbaarheid en skaamte. 'n Mens kan ook vergeet van jou eie skuld (Barth 1948:652-653). Tyd heel woude omdat tyd op sigself genadetyd is.

Die mens leef in die hede maar gerig op die toekoms. Die mens antisipeer of vrees die toekoms maar kan dit in geen stadium beheer nie. Die krisis van die mens se verhouding met sy toekoms is dat die toekoms dalk glad nie kan wees nie. Net soos 'n mens op die krisis van die verlede reageer deur onthou en vergeet reageer mense op die krisis van die toekoms. Daar is twee maniere: aktivisties/optimisties of quiëtisties/pessimisties. Volgens Barth is beide 'n doodloopstraat. Nie een is 'n waarborg dat die toekoms sal bestaan nie.

Niks wat die mens doen kan verseker dat die toekoms sal wees nie. Net soos die verlede en die hede bestaan dit omdat God daar is. Die wil en daad van God (nie van die mens, soos die optimistiese 19de eeuse Europese mens gedink het nie) is die sin en grond van ons bestaan in die toekoms want God was en is en sal wees. Dit maak die toekoms werklik. Die toekoms kan 'n doel wees net omdat God die een is wat vir die mens daar sal wees.

Barth se hele argument berus op die geloof dat die bestaan van die mens Jesus in tyd ons verseker dat tyd, as die vorm van menslike bestaan, God se wil en skepping is.

4.1.7.3 Toegekende tyd

Die totaliteit van 'n mens se lewe binne die tyd bestaan uit 'n opeenvolging van momente en dade. Die tyd waarbinne 'n mens lewe, is beperk want daar kom 'n moment waar alles agter 'n mens in die verlede lê. As geskape wese is die mens se lewe beperk. God leef ook sy tyd - die ewigheid. Net so leef die mens in die tyd aan hom gegee. Die mens het egter nie sy tyd op dieselfde manier as wat God die ewigheid het nie. Tog is die mens vir God gemaak.

Die mens se lewe as bondgenoot van God vereis 'n onbeperkte duur (Barth 1948:672). Die verlanse na ewige lewe is nie teen God se wil nie, maar juis op grond van God se beloftes. Beter gesê: Die verlanse na 'n lewe met die Ewige kom van God. Dit is waarvoor die mens gemaak is. Die verlanse na ewige outonome lewe sonder God en ander is sondig en futiel en dra sy eie straf met hom saam.

Die mens se tyd is beperk. Hy sou volgens Barth in elk geval nie beter af gewees het met 'n oneindig lang lewensduur nie (Barth 1948:681). Die lengte van die menslike lewe alleen sal nie volmaaktheid teweeg bring nie. Die beperktheid van die menslike lewe verlos die mens van die waan dat hy sy eie tyd of sy eie lewe het. Dit dwing die mens na God as die bron van lewe en van sy tyd. Dit beteken dat buiten God die mens geen basis of doel of hoop het nie.

Ons hoop is op God wat vir ons is. Ons hoop is om op die grense van ons bestaan, waar ons hele lewe verlede is, God as 'n genadige God te ontmoet (Barth 1948:693-694). Barth artikuleer 'n sekere antwoord op die vraag na die verhouding tussen beperktheid en onbeperktheid in die mens. Die antwoord is dat die mens se tyd beperk is, maar dat God die Ewige is wat nie die werk van sy hande laat vaar nie. Hy baseer hierdie antwoord op Jesus. Jesus se lewe was ook beperk maar tog was sy lewe die lewe van die ewige Seun van God.

4.1.7.4 Beginnende tyd

Die mens bestaan in sy tyd. Daar was m.a.w. 'n tyd toe hy nog nie daar was nie, en daar kom ook 'n tyd waar hy nie meer daar sal wees nie. Die menslike lewe word dus van beide kante begrens deur nie-syn (Barth 1948:696). Dit geld vir die enkeling sowel as vir die hele menslike ras. Die implikasie is dat die mens nie ewig is nie. Hy is nie sonder begin of sonder einde nie.

Om te sê die mens kom uit die nie-syn is nie te sê 'n mens kom uit niks nie. *Niks* is 'n woord wat Barth gebruik om na dit wat teen God is, te verwys. Die mens se lewe is begrens deur die nie-syn, maar God gaan hom vooraf en gaan hom agterna. Die mens hoef dus nie in angs te lewe oor die nie-syn waaruit hy kom en waarheen hy op pad is nie.

4.1.7.5 Eindigende tyd

Barth sluit sy werk oor die mens met 'n hoofstuk wat handel oor die einde en eindigheid van die mens. Hierdie hoofstuk probeer die vraag na die dood antwoord. Is die dood eie aan die goeie geskape wese van die mens of is dit net God se straf op die menslike sonde? (Barth 1948:714)

Die voor die hand liggende antwoord is *ja*. Die einde van die mens is nie dieselfde as sy begin nie. Soos die mens uit die nie-syn kom, keer hy weer daartoe terug, maar daar is 'n verskil. Tussen die mens se begin en sy einde lê sy skuld. Soos die skuldige mens sy einde nader, nader hy God in sy hulpeloosheid voor Hom. Die skuldige mens is die skepping wat misluk het en waaroor God spyt is. Die dood is dus 'n teken van God se oordeel (Barth 1948:739).

Vir Barth behoort die dood tot die chaos wat God nie gewil het nie. Dit beteken egter nie God het nie beheer daaroor nie. God gee ons nie oor aan die dood as outonome mag nie. Ons vrees dus nie die dood nie, ons vrees God. God is nie afwesig in die dood nie. Selfs in die dood bly ons in God se hande.

Op hierdie punt kom daar 'n wending in Barth se betoog. Dit is waar dat die dood God se straf is, maar die God wat ons in die dood ontmoet, is 'n genadige God. Hy is die God wat vir die mens is. Die straf wat God toedien, dien hy toe uit liefde en nie uit haat nie. In die dood is die mens gestroop van alle eise teen God en alle pretensie dat hy sonder God kan bestaan. Ons het in die dood geen eis teen God om ons genadig te wees nie, dan sou genade nie genade wees nie. Al weet ons nie wat in die dood met ons sal gebeur nie (beter gesê: hoe God met ons sal handel nie), weet ons dat God die genadige God is wat vir ons is.

Wir können uns daran - daran aber wirklich und gewiß halten, das er auch dann, auch in unserem Tode und als dessen Herr, unserer gnädiger Gott, der Gott der für uns ist, sein wird. Und daran, daß das die unaussprechliche Summe alles Guten ist, sodaß auch Alles, was uns in unserem Tode widerfahren kann und wird, uns so oder so unweigerlich gut sein wird. (Barth 1948:742)

God bly wat Hy is, en Hy is vir ons. Dis die hoop wat ons as sterflike mense het. Nie ons eie onsterflikheid nie, maar God wat Homself bly.

Die Nuwe Testament getuig van God wat vir ons is in Jesus. Dit is hoe God Homself as genadige God aan ons openbaar. In die opstanding van Jesus

openbaar God ook dat Hy die dood self begrens. In Jesus gee God aan mense die ewige lewe. Die voorlopigheid van die gevolgtrekking wat in die vorige paragraaf gemaak is, naamlik dat selfs in die dood God vir ons is, word in Jesus seker en duidelik aan ons geopenbaar. (Barth 1948:746-747)

Barth keer terug na die vraag of die sterflike aard van die mens deel van sy geskape natuur is. Alles dui daarop dat die mens se lewe oneindig lank moet wees. Barth waarsku egter dat hierdie gevolgtrekking oorhaastig mag wees (Barth 1948:761). Ons dood word oorskadu deur Jesus se dood. Sy dood is die ware tweede dood. Ons dood is dus net 'n teken van oordeel, sy dood was die oordeel self. Dus is daar, omdat Jesus se dood die ware straf op sonde is, nie 'n direkte en noodwendige verband tussen ons dood en God se oordeel oor ons nie. Jesus moes kon sterf, dit moes deel van sy natuur wees. As Hy, as die ware mens, kon sterf, beteken dit dat sterflikheid nie noodwendig met straf verband hou nie, maar deel van ons geskape wese is. Jesus is die ware mens (dus ook sterflik) wat deur God oor die grens van die dood geneem is tot ewige lewe by Hom. As ware mens wys Hy die bestemming van die mens aan. Ons hoop nie op God om ons van ons sterflikheid te verlos nie. Dit sou beteken dat ons voorgee dat ons lewe buite God om het. Dit is juis van hierdie pretensie wat die dood ons finaal stroop. Ons hoop op God om ons as eindige mense aan sy ewige lewe, dit is sy teenwoordigheid, deel te gee. Ons hoop is op die ewige God wat altyd vir ons sal wees.

Met hierdie seleksie en interpretasie van die inhoud van Barth se werk oor die mens in sy *Kirchliche Dogmatik* kan ons voortgaan om die betekenis daarvan vir 'n Christelike behoefte-antropologie uit te werk. Dit is die oogmerk van die volgende paragraaf.

4.1.8 Die implikasies van Barth se antropologie vir 'n Christelike behoefte-antropologie

Ek besoek hier weer my interpretasie van die inhoud van Barth se antropologiese deel van die *Kirchliche Dogmatik* wat ek vanaf 4.1.2 op bladsy 93 gemaak het en probeer telkens die spesifieke gevolge van hierdie teologiese antropologie vir 'n Christelike behoefteleer uitwerk. Die leser sal dus opmerk dat die indeling ooreenstem met dié van 4.1.3 tot 4.1.7¹².

4.1.8.1 Die mens as deel van die skepping beteken ons materiële behoeftes is deel van ons aard¹³

Barth begin sy werk met die plek van die mens in die kosmos. Die mens leef onder die hemel op die aarde. Dit moet hieruit volg dat die mens se behoeftes 'n blyk gee van die plek waar hy hom bevind omdat behoeftes dit is wat iets nodig het om sigself te bly of word. Die mens se lewe op die aarde beteken dat sy behoefte het aan dit wat die materiële bestaan moontlik maak. Dit is ooglopend genoeg.

Dit is tog opmerklik dat volgens Barth die mens by die aarde hoort en nie, soos in die teologiese denke wat vanaf die Griekse filosofie en daarmee saam die gnostiek en die kerkvaders wat onder daardie invloed gekom het, by die hemel nie. Barth beklemtoon dat daar dinge is wat ons nie weet nie. Dit is wat ons *die hemel* noem. Die mens is nie 'n vreemdeling op aarde nie. Hy is 'n skepsel te midde van die skepping. Hy is wel die skepsel wie se verhouding tot God geopenbaar is. God is vir hom en die mens se bestemming is by God, maar sy plek is by die aarde as deel van die skepping.

Die prioriteit van die mens se verbondenheid aan die skepping kom na vore in meer as een gedagte wat Barth in hierdie werk en op ander plekke ontwikkel. Voorbeelde hiervan is dat die mens bondgenoot van God word in die geskiedenis van God se woord en Gees; dat die mens die siel van sy liggaam is en dat die dood iets is wat tot die wese van die mens behoort. Die belang van

¹²Volledige bladsyverwysings en gedetailleerde besprekings vind die leser by 4.1.3 tot 4.1.7. Hier gaan dit oor die opsomming van die resultate van my analise van Barth se antropologie in sy *Kirchliche Dogmatik* in terme van die tema van hierdie ondersoek. Dit sou seker moontlik gewees het om aan die einde van elke paragraaf by 4.1.3 tot 4.1.7 hierdie gevolgtrekking in te voeg. Dit sou egter beteken dat dit moeilik sou wees om opsommenderwys die betekenis van Barth se antropologie vir die tema van menslike behoeftes uit te druk. By 4.2.5 volg ek dieselfde werkswyse.

¹³Vergelyk my bespreking van (Barth 1948:1-20) vanaf 4.1.3.1 op bladsy 93.

elkeen van hierdie perspektiewe sal later in meer besonderhede aan die orde kom. Wat hier van belang is, is dat Barth se teologies-antropologiese ontwerp impliseer dat die mens nie 'n behoefte het om sy stoffike of tydelike aard te ontvlug. Ons sal nie, soos die filosowe en die gnostici geglo het, eers onself word wanneer ons die stof en die tyd ontvlug nie. Dit beteken dat Barth basies positief staan teenoor die mens se stoffike behoeftes. Dit beteken ook, soos ons later in meer besonderhede sal aantoon, dat die mens se behoeftes beperk is omdat sy lewe en sy wese beperk is. Hierdie twee gevolgtrekkings sal nog 'n belangrike rol in hierdie studie speel. Die betekenis van die stoffike behoeftes in die sekulêre mensbeeld van die twintigste eeu beslaan 'n groot deel van hoofstuk 7. Die basis van die geloof in die oneindigheid van behoeftes soos dit in populêre vertolkings van sekere ekonomiese teorieë voorkom is die tema van hoofstuk 8.

4.1.8.2 Die mens as onderwerp van teologiese kennis beteken dat ons God moet ken om onself te ken¹⁴

Die mens se verhouding tot God is wat aan die mens geopenbaar is. Dit is ook die sleutel tot die kennis van die mens self. Dit alles impliseer die mens se behoefte, aanleg of vermoë om God en homself te ken. Barth het egter 'n aversie vir natuurteologie. Hy wil dus glad nie die suggeste laat dat die mens self uit sy eie tot kennis van God kan kom nie. Openbaring is iets wat ontvang word maar 'n mens kan net iets waarneem waaraan jy op een of ander manier behoefte het (in die minimum betekenis van die woord: wat jou op een of ander manier aangaan).

Barth is baie versigtig om die menslike geestelike vermoë op 'n teologiese manier te gebruik. Die feit dat die mens 'n behoefte aan God het, het nie vir hom deurslaggewende teologiese betekenis nie. Die menslike vermoë om die openbaring te ontvang, maak ook nie daarvan die tema van die teologie nie. In 'n lesing tydens 'n besoek aan Amerika omskryf hy die onderwerp en tema van die teologie as God. Die teologie kan nie in die plek daarvan die menslike bestaan, die mens se geloof of sy geestelike kapasiteit en selfs nie 'n godsdienstige *a priori* by die mens tot tema kies nie. Barth vrees dat as die tema van die mens se geestelike behoeftes of vermoëns die teologie begin domineer, dit die tema van God self op die agtergrond sal skuif totdat die vermoede nie langer vermy kan word nie dat God net 'n *façon de parler* is.

¹⁴Vergelyk my bespreking van (Barth 1948:20-63) vanaf 4.1.3.2 op bladsy 94.

Theology is well aware that the God of the gospel has a genuine interest in human existence and in fact, awakens and calls man to faith in Him. It knows that in this way God claims and arises man's entire spiritual capacity, in fact, more than his spiritual capacity. But theology is interested in all this because it is primarily and comprehensively interested in God Himself. For its thought and speech its dominant presupposition is God's own proof of His existence and sovereignty. If theology wished to reverse this relationship and instead of relating man to God related God to man, then it would surrender itself to a new Babylonian captivity. It would become the prisoner of some sort of anthropology or ontology (Barth 1979:8).

Teenoor die ontvouing van die mens se vermoëns en die interpretasies van ons bestaan staan die teologie vry.

With respect to those subordinate presuppositions theology is for all its modesty in an exemplary way a free science. This means it is a science which joyfully respects the mystery freedom of its Object and which in turn is again and again freed by its Object from dependence subordinate presuppositions (Barth 1979:8-9).

Tog is die mens se behoefte aan God vir Barth baie belangrik. Dit kom byvoorbeeld tot uiting in die manier waarop hy die konsep van vryheid en die menselike natuur in hierdie gedeelte hanteer. Sonde is onnatuur en onvryheid en verhinder teologiese kennis van die mens. Dat sonde onnatuur is, beteken dat die mens nie 'n keuse het oor wat sy wese is nie. Sy wese is dat hy vir God bestaan en dat God vir hom is. Dit kan ontken word maar nie opgehef word nie. Om teen 'n mens se wese in te kies, kan dus onmoontlik vryheid wees. 'n Ander manier waarop Barth hierdie gedagte uitdruk, is om te sê dat die mens die verbond kan verbreek maar dit nie kan ophef nie¹⁵.

In terme van behoeftes kan 'n mens sê dat Barth hier onderskei tussen objektiewe en subjektiewe behoeftes van die mens. Daar is 'n sekere plasitesiteit rondom die subjektiewe. Die mens kan teen sy wese en dus sy ware behoeftes kies, maar God wek ook daardie behoeftes op en bring dit na vore wanneer hy die mens roep en Homself openbaar. Die mens se objektiewe behoeftes hang saam met sy ware wese naamlik dat hy vir God bestaan en

¹⁵Barth 1948:38. Sien ook my bespreking op bladsy 95.

nog meer belangrik, dat God vir hom is. Dit word nie deur die subjektiewe begrip van die mens van sy eie behoeftes verander nie want die wese van die mens word aan hom gegee en God vernietig die sondaar nie onmiddelik nie. Dit is hoekom die mens die verbond kan verbreek maar dit nie kan vernietig nie¹⁶.

Verder kan mens sê dat Barth ook op 'n manier soos Irenaeus met die skema van potensiaal en vervulling werk¹⁷. Die mens is die beeld van God as gelykenis en hoop. Ons is iets wat ons ook nog moet word. Die aanleg om die openbaring te ontvang, moet gerealiseer word in 'n geskiedenis van die woord en Gees van God. Dit sal verder blyk hoe belangrik hierdie konsep vir Barth is.

¹⁶Sien vorige voetnota.

¹⁷Sien byvoorbeeld die wyse waarop Irenaeus die vraag na hoekom God nie die mens volmaak geskep het nie, in boek IV hoofstuk 38 van sy werk teen die kettters hanteer. (Irenaeus vertaal deur Roberts en Donaldson 1869:42-45)

4.1.8.3 Die Mens as skepsel van God beteken 'n mens het God nodig¹⁸

Jesus die mens vir God

Ek probeer hier om die implikasies van Barth se Christologiese metode vir 'n Christelike beskouing oor menslike behoeftes word verder ondersoek. Barth praat weliswaar nie van die behoeftes van die mens nie, maar van sy wese. Daar is reeds verwys na die verwantskap tussen hierdie twee begrippe. Vir Barth openbaar Jesus die wese van die mens. Dat Jesus die ware mens is, beteken dat alle mense die behoefte het om die mensheid wat Jesus geopenbaar het, te realiseer. In Irenaeus se terme: die mens het behoefte om die gelykenis van God te word soos Jesus dit openbaar¹⁹. Barth volg dan juis hierdie benadering deurdat hy die fenomene van die menslikheid met Jesus se werk (wat vir Barth dieselfde is as sy wese) in verband bring. Natuurlik is hier sprake van die objektiewe behoefte van die mens en selfs nie eers van die vermoë van die mens nie.

Die resultate van Barth se ondersoek is reeds op bladsy 97 en 98 uiteengesit. Opsommenderwys kan gesê word dat die mens vir God bestaan. As die implikasies van Barth se antropologie vir 'n Christelike leer oor behoeftes in een sin verwoord moet word, sal dit lui: *Die mens het God nodig*. Barth formuleer dit deur te sê die mens bestaan vir God. Jesus openbaar egter ook dat God vir die mens is. Dit is die rede waarom 'n mens God nodig het.

Fenomene van die menslikheid

Barth se epistemologie behels dat Jesus die bron van teologiese kennis oor die mens is. 'n Blote bestudering van die mens kan nie teologiese kennis oor die mens verseker nie. Volgens hierdie metode bepaal Barth dat die eintlike eienskap van die mens wat haar van ander skepsels onderskei, haar verhouding tot God is. Barth gebruik weer die resultate van sy ondersoek na die uniekheid van Jesus as kriteria vir wat die mens is. Wat elkeen van hierdie kriteria vir die leer oor die mens se behoeftes beteken, sal nou uitgespel word:

- Elke mens word bepaal deur die verhouding van Jesus tot God. Dit beteken dat God hom tot elke mens wend: Barth sien die mensdom as 'n eenheid. Vir hom het die werk van Jesus betekenis vir elke mens.

¹⁸Vergelyk my bespreking van Barth (1948:64-241) vanaf 4.1.4 op bladsy 96.

¹⁹'n Bespreking van hierdie siening van Irenaeus volg by 5.3.1 op bladsy 177.

In terme van behoeftes impliseer dit die universaliteit van menslike behoeftes. Verder impliseer dit 'n universele konsep van verlossing wat iets soos 'n dubbele uitverkiesingsleer uitsluit. Barth glo duidelik nie in die selfstandigheid van die mens ten opsigte van God nie. Geen mens kan homself word sonder God nie.

- Verlossing is vir elke mens: Dit impliseer dat 'n mens behoefte het om verlos te word. Dit impliseer nie die mens se vermoë om homself te verlos nie. 'n Mens het dit nodig dat God vir hom is en aan hom vergifnis en lewe skenk. Dat 'n mens verlossing nodig het, beteken dat hy nie die bron van sy behoeftevervulling in homself het nie. Hy moet die vervulling van sy behoeftes van buite homself ontvang.
- Die bestaan van elke mens word daardeur bepaal dat sy ter wille van God bestaan: Die mens het 'n behoefte om by God uit te kom. Dat God vir die mens is, is die voorwaarde vir die menslike bestaan. Om God te ken, is die mens se bestemming. Die vraag is of die bestaan van die mens ter wille van God op een of ander manier in die mens se subjektiewe behoeftes na vore kom. Vir 'n teoloog soos Tillich is die antwoord *ja*, God is die antwoord op die mens se vrae wat deur sy eindigheid opgeroep word (Tillich 1951:211). Hy kan dus sy korrelasie-metode as basis van sy teologie gebruik (Tillich 1951:8). Barth se bekende aversie vir natuurteologie beteken dat dit vir hom nie 'n noodwendigheid is nie. Hy wil nie die mens se behoefte aan God as van deurslaggewende teologiese belang sien nie. In sy lesing oor *Evangelical Theology*, stel hy dit dat daar niemand is wat nie sy eie god of gode het nie as die voorwerp van sy hoogste begeerte en vertrouwe of as die basis van sy diepste behoefte en toewyding. Op die manier is daar niemand wat nie 'n teoloog is nie (Barth 1979:3). Elke godsdiens, filosofie of wêreldbeeld is toegewy aan een of ander soort god en is op die manier ook teologie. Die feit dat mens dit ontken, maak volgens Barth nie 'n verskil hieraan nie. Om te ontken dat 'n sekere wêreldbeeld of filosofie 'n sekere idee van goddelikheid as die basis daarvan het, beteken bloot dat die eienskappe en funksie van die godheid na een of ander ander voorwerp verplaas word. Barth noem die natuur, kreatiwiteit, die wil tot lewe, die rede, vooruitgang of progressiewe mense of selfs 'n verlossende niks waarin die mens sou ingaan, as voorbeelde van sulke plaasvervangende konsepte van goddelikheid. Hierdie uitspraak van Barth dui tog daarop

dat daar by die mens die subjektiewe behoefte aan god bestaan, hoewel die mens die behoefte nie op sy ware bevrediger rig nie. Tog stel hy dit baie duidelik dat hy nie die rede insien hoekom die veelheid van teologieë wat uit die mens se behoefte aan godsdiens (in die breër definisie soos hierbo uiteengesit) ontspring enigiets te doen het met wat hy noem *evangeliese teologie* nie (Barth 1979:4). Barth erken dus die mens se subjektiewe behoefte aan God, maar heg nie teologiese waarde daaraan nie.

- Elke mens lewe onder die heerskappy van God: Dit impliseer dat God vir die mens ruimte maak om te bestaan. Barth glo God is vir die mens. God is op die manier die basiese behoefte van die mens. Nürnberger noem hierdie behoeftes van die mens aan tyd, ruimte en syn *basiese behoeftes* (Nürnberger 1994:5).
- Die mens se wil en dade bestaan in deelname aan God se dade en bedoeling vir hom. Vryheid is dus die vryheid om vir God te kies: Die mens se behoefte aan vryheid is 'n belangrike tema by Barth²⁰. Vir hom is vryheid nie willekeurigheid nie maar die realisering van die wese van die mens. Vryheid is nie willekeurigheid nie omdat die mens se wese is dat hy vir God bestaan omdat God vir hom is. Dit beteken dieselfde as dat die verbond verbreek maar nie opgehef kan word nie. Die vryheid is die mens se deelname en inset in die realisering van sy wese. Hier kom Barth naby aan die gedagte dat behoefte potensiaal is. Die basis van die menslike potensiaal is dat God vir hom is, daarom kan hy vir God kies. Vryheid as die realisering van die menslike wese as bondgenoot van die medemens en God vind sy uiting in liefde. Om te leef ter wille van ander en gerig op God is liefde. Om lief te hê is dus in Barth se denke 'n fundamentele behoefte van die mens.
- Die mens bestaan vir God, want God is vir die mens: Die implikasie van hierdie gedagterigting van Barth vir die betekenis van menslike vryheid is hierbo genoem. Die betekenis vir die menslike behoefte aan identiteit is dat 'n mens God nodig het om jouself te wees. As die mens se bestaan gerig is op God op grond daarvan dat God dit so moontlik maak en rig, kan daar geen sprake wees van self-realiserings buite 'n ontmoeting met God om nie.

²⁰Sien my bespreking by 4.1.4.2 op bladsy 100.

Vir Barth is die pogings van die naturalisme, die idealisme of die eksistensialisme ongenoegsaam om die ware mens te vind want hulle soek die mens los van God. Dit is egter 'n vraag of bogenoemde benaderings op een of ander manier tog aanduidings van die mens se gerigtheid op God (dus die mens se behoefte aan God) opspoor. Barth vind 'n beweging in die regte rigting by die eksistensialisme van Jaspers waar hy die mens as gerig op die transendente beskryf. Jaspers sê nie wie die *Ander* is nie en Barth stem ook nie met hom saam dat die mens die vermoë tot oorgawe aan die transendente in homself het nie. Deur nie te sê wie die *Ander* is nie, vertrek Jaspers vanuit die mens se eie vermoëns en nie vanuit God se openbaring nie. Dit is die groot verskil tussen Barth en Jaspers. Die eksistensialisme van Jaspers en Barth se Christelike antropologie sien die mens se lewe as geskiedenis. Vir Barth is dit 'n groter ooreenkoms as die gerigtheid op die transendente. Dit lyk weer eens nie of Barth die mens se behoefte aan God of die transendente so hoog aanslaan nie. Dit kan volgens hom in elk geval nie gebruik word om iets oor God en dus oor die ware mens te wete te kom nie.

Die ware mens

Wanneer Barth die ware mens bespreek, beteken dit natuurlik in die eerste plek vir hom dat Jesus die ware mens is. Barth se onderskeid tussen die ware mens en die fenomene van die mensheid het belangrike gevolge vir die manier waarop 'n Christelike behoeftebeskouing gekonstrueer kan word. Volgens Barth ken die mens nie sy ware aard nie. Die menswetenskappe kan wel die fenomene van die menslikheid ondersoek, en moet dit ook doen, maar dit lê nie die ware mens wat vir God bestaan bloot nie.

Die vraag wat van belang is vir hierdie studie is of behoeftes tot die wese van die mens of tot die fenomene van die menslikheid behoort. As dit tot die fenomene van die menslikheid behoort, beteken dit dat dit volgens Barth vatbaar is vir analise en begrip deur die mens. Dit kan die voorwerp van legitieme wetenskaplike studie wees. Barth dink egter nie die fenomene van die menslikheid is gelyk aan die wese van die ware mens nie. Die ware mens is iets wat aan ons geopenbaar word. In die eerste plek is Jesus die ware mens.

Wanneer Barth se onderskeid gevolg word, kom 'n mens tot die volgende gevolgtrekking: Dit van die mens wat kenbaar is vir homself is, is sy *begeertes*. Die woord word hier sonder enige negatiewe nuanses bedoel. 'n Mens weet wat jy wil hê. 'n Mens kan ook deur waarneming van ander se gedrag en

deur gesprek bepaal wat dit is wat hulle wil hê. Die menswetenskappe wat die mens se begeertes bestudeer, is ver ontwikkel. Gedragwetenskappe soos die ekonomie bestudeer die mens se gedrag rondom goedere en aktiwiteite waaraan hy waarde heg. Hoe graag mense iets wil hê, blyk uit wat hulle bereid is om daarvoor te betaal (met ander woorde wat hulle bereid is om af te staan-want die geld kon iets anders gekoop het). Ook in die menswetenskappe word die mens se eie psige of sy estetiese skeppinge of sy kultuur bestudeer as vergestaltung van dit waaraan die mens waarde heg en dit wat sy wil wees. Dit alles het te doen met die mens se *begeerte* as die konkretisering en aktualisering van haar behoefte²¹. Wanneer Barth se onderskeid tussen die wese van die mens wat in die openbaring deur Jesus kenbaar is en die fenomene van die menslikheid wat vir die mens self kenbaar is gevolg word, sorteer begeerte aan die kant van die fenomene van die menslikheid.

Die konsep van *behoefte* sal volgens Barth se stroom van denke deel wees van die wese van die mens. Wat 'n mens werklik nodig het, het alles te make met wat 'n mens werklik *is*. Die wese van die mens is vir Barth dat hy vir God bestaan, dit beteken dat 'n mens God nodig het. As die mens vir God bestaan, beteken dit ook dat die sonde teen sy aard is. Dis hoekom sonde vir Barth onmoontlikheid en onvryheid is. Die mens vernietig homself deur sy sonde. Sonde is dit wat 'n mens nie nodig het nie.

Waar Barth vanuit die perspektief van die skepping bepaal dat die mens vir God bestaan omdat God vir hom is, beteken die lewe van Jesus dat God *met* die mens is. Die verhouding van God met die mens is 'n geskiedenis waarin God die mens kies en roep en die mens antwoord deur die verantwoordelikheid wat uit die roeping van God voortspruit in dankbaarheid en vryheid op te neem. Die skema van moontlikheid en realisering waarna reeds verwys is, word weer hier duidelik. Die mens realiseer sy wese in 'n geskiedenis. Die basis van die mens se wese is God as die een wat skep en verkies. God is ook egter die bestemming van die mens. Die weg vanaf die basis na die bestemming is die geskiedenis van God en mens: Jesus kom in die geskiedenis, God se ryk kom in die geskiedenis, die mens beleef die oproep van God aan hom in die geskiedenis.

Op grond van hierdie lyn van denke by Barth kan mens sê dat die betekenis van behoefte as potensiaal by Barth geweldig sterk geïmpliseer word.

²¹Die onderskeid tussen behoeftes en begeertes word deur die loop van hierdie studie verder ontwikkel. Hier is veral 7.5 op bladsy 268 belangrik, hoewel die onderskeid meermale ter sprake gaan kom. Ek keer ook weer in hoofstuk 9 na hierdie tema terug.

Dit kom veral duidelik na vore in die belang van die konsep van vryheid in Barth se denke. Die mens ontvang sy vryheid van God wat teenoor hom vry is. Dit is die mees omvattende en diepste aspek van die ware mens. Vryheid is die aktualisering van die mens se verantwoordelikheid voor God. Daar is reeds gesê dat Barth op geen manier vryheid as willekeurigheid verstaan nie. Dit is nie die keuse tussen twee moontlikhede nie, dit is die keuse tussen moontlikheid en onmoontlikheid. Vryheid is om wat jy is, te realiseer. Dit wat die mens is, kan nie arbitrêr verander nie, dit word bepaal deur hoe God die mens gemaak het. Dit beteken dat, as Barth se argument deurgevoer word na 'n Christelike behoefte-antropologie dit sal beteken dat die Christelike geloof nie anders kan as om menslike behoeftes as universeel te sien nie. Net hulle wat sou beweer dat verlossing nie vir almal is nie, kan ook beweer dat alle mense nie dieselfde behoeftes het nie.

Vir Barth is die natuurwetenskap, die idealisme en die eksistensialisme tog nodige en legitieme ondernemings omdat hulle die simptome van die mens raaksien. Die natuurwetenskap sien die mens as deel van kosmos. Hieruit volg die nodigheid en belang van die fisiologiese behoeftes van die mens. Die idealisme neem die mens waar as 'n vry subjek. Die mens se behoeftes aan alles wat met bewussyn gepaardgaan is hier ter sprake. Die eksistensialisme sien die openheid van die mens vir die transendente. Hiermee kom die behoeftes van die mens aan dit wat hom oorkry, ter sprake. Die betekenis van die fenomene van die menslikheid kan egter net verstaan word in die lig van wat die ware mens is: naamlik die mens wat in vryheid voor God verantwoordelik is omdat God hom kies en roep.

As ons die implikasies van Barth se denke op die tema van menslike behoeftes wil betrek, sal dit beteken dat die behoeftes wat geïdentifiseer is deur die fenomene van die menslikheid waar te neem ook net reg verstaan kan word in terme van die mens se behoefte aan God. Hierdie skema van openbaring wat wetenskap verlig, word dan ook deur Pannenberg gebruik is (1999:21). Ook Nürnberger se konsep van transendente behoeftes as die dieptedimensie (Tillich se woord) van immanente behoeftes is hieraan verwant²².

²²Sien my bespreking by 1.4 op bladsy 32.

4.1.8.4 Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God²³

Jesus die mens vir ander

Barth sien die mens se wese as 'n wese in ontmoeting. Hy is die bondgenoot van God (in onderskeid van die res van die skepping) en van sy medemens. Juis op die manier is die mens die beeld van God. Dit word gesien in Jesus as die ware mens as beeld van God. Hierdie geskape wese word gerealiseer in 'n geskiedenis tussen God en mens - dit is die verbond. Die verbond kan verbreek word, maar nie ongedaan gemaak word nie. Dit alles beteken dat die mens se behoefte aan God en sy medemens ontken kan word maar dat dit daarom nie ophou om te bestaan nie. Die implikasie hiervan is dat daar dus geen plaasvervangers is vir God en 'n mens se medemens nie.

Die basiese vorm van die menslike is die behoefte aan die medemens

Volgens Barth is die basiese vorm van menslike is om in verhouding te wees²⁴. Dit beteken 'n mens het behoefte aan jou medemens. Barth benadruk dat 'n mens geskik is om sy wese as *wees in verhouding* te realiseer. Volgens hom korrespondeer die mens se wese en bestemming. Weer eens is die tema van potensiaal en verwerkliking teenwoordig. Die feit dat die mens 'n behoefte het aan God en sy medemens en dat hy daarvoor geskik is beteken nog nie dat daardie ontmoeting realiseer nie.

As Barth die tema van subjektiwiteit behandel toon hy aan dat die ander die veronderstelling van 'n mens se subjektiwiteit is (Barth 1948:309). Dit beteken dat die identiteit waaraan 'n mens behoefte het iets is wat tot 'n sekere mate deur ander aan jou gegee word. Barth verwerp 'n naaste-lose antropologie wat veronderstel dat die menslik subjek homself op 'n manier tot stand bring. Met sy nadruk op die behoefte aan die medemens vir die totstandkoming van elke mens se subjektiwiteit stel Barth hom teen byvoorbeeld Nietzsche en Goethe. Die (mede)mens is nie *iets wat oorkom moet word* nie. Weer eens lei Barth se analise tot die gevolgtrekking dat 'n mens ander mense nodig het om jouself te wees.

²³Vergelyk my bespreking van (Barth 1948:242-390) vanaf 4.1.5 op bladsy 102.

²⁴Sien by hierdie paragraaf my bespreking en verder verwysings by 4.1.5.2 op bladsy 102.

Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God: Mens as gelykenis en hoop

In hierdie afdeling kom die mens as man en vrou onder bespreking. Die konkrete gestalte van die mens is dat hy of 'n man of 'n vrou is. Die gerigtheid op die medemens is deel van die struktuur van ons bestaan. Die verhouding tussen man en vrou moet egter ook in vryheid en met graagte gerealiseer word - dit is die huwelik.

Vir Barth is die mens georiënteer op dit waarvoor hy bestem is. Daar is reeds vroeër daarna verwys dat Barth die mens se wese en bestemming onderskei en dat die historiese aspek waarin die verhouding van God en mens gerealiseer word (die verbond) vir Barth van groot belang is. Daar is ook reeds daarna verwys dat hierdie visie baie naby aan die gedagte van behoefte as potensiaal is. In hierdie hoofstuk kom daardie tema eksplisiet aan die orde deurdat daar gepraat word van die mens as gelykenis en hoop. Barth sê ons is nie gemaak as God se bondgenote nie, maar om dit te word. Ons is nie God se bondgenote van nature nie, maar word dit in die geskiedenis van die verbond. Wat ons egter van nature is, is mekaar se bondgenote (as *ek* en *jy*, man en vrou). Miskien kan hierdie onderskeid die antwoord bied op die vraag hoekom Barth nie veel maak van die mens se godsdienstige behoeftes nie. Vir hom korrespondeer die wese van die mens wat hy van nature is (mekaar se bondgenote as *ek* en *jy*, man en vrou) met dit wat ons bestem is om te word naamlik God se bondgenote. Om hierdie rede is die godsdienstige behoeftes van die mens nie teologies belangrik nie, maar die menslike natuur as wese in ontmoeting dui op wat ons nog kan word.

Die natuur van die mens wat ons reeds is, naamlik mekaar se bondgenote, is dus net soos die fenomene van die menslikheid ook vatbaar vir menslike kennis.

4.1.8.5 Die mens as liggaam en siel²⁵

Barth beklemtoon die eenheid en onverdeeldheid van Jesus wie se lewe uit die Gees die ware mens is. By Jesus is daar 'n voorrang van siel bo liggaam hoewel geen deling nie. Hy bly toegewy aan God se wil wat sy taak is. Dit het belangrike implikasies vir 'n Christelike behoefte-antropologie. Dit beteken dat 'n Christelike behoefte-antropologie 'n hiërargie van behoeftes wat vorder vanaf liggaamlike tot sielsbehoefte as normatiewe model verwerp. Jesus

²⁵Vergelyk my bespreking van (Barth 1948:391-523) vanaf 4.1.6 op bladsy 105.

verraai nie sy missie omdat Hy in die woestyn honger is nie. Die verwerping van 'n hiërargie van behoeftes as 'n normatiewe model beteken nie dat die ontologiese voorrang van sekere bestaansvoorwaardes ontken word nie. Jesus kon en het gesterf. Hy het juis gesterf as een wat steeds aan sy missie getrou was.

Barth se analise van die Gees as begroning van die mens as siel van sy liggaam herinner aan Nürnberger se begrip *basiese behoeftes*²⁶. Daar is voorwaardes vir menslike bestaan wat nie binne die beheer van die mens is nie, maar van God ontvang word. God gun die mens om te mag bestaan en leef.

Barth sien die mens as die siel van sy liggaam. Die organiese materiële liggaam is glad nie vir hom onbelangrik nie. Hy verset hom teen die trivialisasie van die liggaam. Dit moet ook impliseer dat Barth hom teen die trivialisasie van liggaamlike behoeftes sal verset. Daar is geen sprake van 'n siel wat 'n liggaam *het* nie. Daar is ook geen sprake van 'n onsterflike siel nie.

Barth sien die eenheid van die liggaam en siel as hulle interafhanklikheid. Dit beteken weer eens dat 'n Christelike behoefte-antropologie wat vanuit Barth se soort denke uiteengesit word, geen plek het vir 'n hiërargie van behoeftes nie.

Barth spreek die probleem van selfkennis aan deur te sê dat die siel die subjek en objek van selfkennis is. Hierdie daad van selfkennis bly egter altyd ook 'n liggaamlike daad²⁷. Weer eens bevestig hy sy waardering van die eenheid van die mens en die noodsaak van die liggaamlike by die mens. Tog verval Barth nie in biologisme²⁸ wanneer daar oor die mens gedink word nie.

Barth se siening oor die besonderheid van liggaam en siel as sentrum en periferie het ook konsekwensie vir 'n Christelike behoefte-antropologie²⁹. Hy sê 'n mens begeer as 'n besielde liggaam en wil as 'n beliggaamde siel. Beide is nodig: begeerte maak die wil moontlik en die wil maak die begeerte aktief.

²⁶Sien my bespreking by 1.4 op bladsy 32.

²⁷Vergelyk ook in die verband Pannenberg se behandeling van die ego en die self. Sien my bespreking by 4.2.2.2 op bladsy 137.

²⁸Die term is my eie sover ek weet. Dit verwys na die metode van sommige dissiplines soos die evolusionêre sielkunde en die behaviourisme om die dade van die bewussyn van die mens soos persoonlikheid, estetika en liefde alles te herlei tot dierlike en instinkmatige gedrag. Volgens hierdie siening het die liggaam voorrang bo die siel.

²⁹Ek keer aan die einde van hierdie ondersoek weer na hierdie aspek van Barth se werk terug. Sien 9.3.4 op bladsy 324.

'n Drang is volgens Barth nie begeerte nie. Begeerte is 'n drang wat die subjek (die siel) as sy eie bevestig. Barth sien die mens baie meer in terme van 'n bewuste subjek teenoor die verklaring van die mens vanuit die onbewuste. Die mens se eie betrokkenheid in wat hy begeer, word beklemtoon deur die onderskeid tussen drang en begeerte. Barth sal dit eens wees met Pannenberg wat sê dat die mens instinkarm is (Pannenberg 1999:39). Die feit dat drange ook aan interpretasie onderhewig is, is 'n belangrike gevolgtrekking. Dit kan die verskil tussen mense se belewenis van hulle behoeftes verklaar. Terselfdertyd bly vryheid en verantwoordelikheid vir Barth belangrik.

Dat 'n mens 'n subjek is wat in 'n verhouding tot God kan staan, veronderstel menslike persepsie en menslike aktiwiteit. Barth behandel die betekenis van die eenheid maar tog onderskeid van liggaam en siel vir hierdie twee veronderstellings. In 'n ekskurs in hierdie gedeelte behandel Barth dan die Bybelse beskouing van die mens as aktiewe agent wat begeer en wil (Barth 1948:492-499). Hier kom die tema van die mens se behoefte aan God eksplisiet aan die orde. Ek behandel dit dus hier in meer besonderhede as by 4.1.6 op bladsy 105.

Wat die mens volgens Barth van die res van die skepping onderskei is dat hy vir God kan wil en begeer. Die mens se wil, begeerte en daede ten opsigte van die skepping is inderdaad net die ruimte waarin sy verhouding met God ontvou. Om die rede is die gedagte van 'n besondere godsdienstige vermoë vreemd aan die Bybel. Die alledaagse behoeftes en die verhouding met God is volledig verweef. Inderwaarheid is die behoefte aan God die basis van die ander behoeftes.

Der Begriff eines besonderen religiösen Tuns ist der Bibel ebenso fremd wie der eines besonderen religiösen Vernehmens. Das Volk Israel ist ja nicht zuerst und im allgemeinen ein Volk, das sich als solches einigt, behauptet und fortpflanzt, das sich ein Land und in diesem Land ein Wohnung und Nahrung sucht und seine Lebensordnung schafft, um dann darüber hinaus und daneben auch noch eienen besonderen Glauben zu haben und einem besonderen Gottesdienst nachzugehen und also in diesen besonderen Bereich nun auch noch im Verhältnis zu Gott tätig zu sein. Sondern das ist doch der Sinn der Existenz Israels, daß es, gerade indem es überhaupt tätig ist, indem es sich also einigt, behauptet und vermehrt, indem es sein Land und daselbst seine Wohnung, Nahrung und Lebensordnung findet - daß es also gerade in diesem seinem

allgemeinen Tun im Verhältnis zu seinem Gott tätig ist... (Barth 1948:492)

Die verhouding van Israel tot God betrek die totale lewe en is nie beperk tot die kultus nie. Barth gaan voort om aan te dui hoe dit nog meer die geval is met die volgelingen van Jesus. Die geloof en verhouding tot Jesus is nie vir die volgelingen iets addisioneel tot hulle ander behoeftes en geneigdhede nie. Die spesifiek kultiese of godsdienstige handeling is nie wat van Christene Christene maak nie, dit onderskei hulle net as Christene teenoor ander mense. Volgens hom ken die Bybel glad nie 'n konsep van algemene menslike gedrag los van 'n verhouding tot God nie. Die Bybel ken ook die mens se poging om juis bogenoemde te ontken.

Vir Barth is dit duidelik dat daar nie 'n verskeidenheid menslike behoeftes is nie. Die behoefte aan God is dié menslike behoefte. In die verband verwys hy na Calvyn se formulering wat ook in die NGB gebruik word van God as die *fons omnium bonorum*. Elke behoefte wat die mens ervaar is die behoefte aan God.

Es ist also des Menschen Bedürfnis nach Gott kein einzelnes - vielleicht das tiefste - Bedürfnis neben anderen, aus keinen einzeln Bedürfnis zu erklären, obwohl und indem es sich reihum auch in jedem einzelnen Bedürfnis des menschlichen Lebens äussern kann. Es ist die *Unruhe* der Seele, von der Ps.42 und 43 die Rede ist, keine besondere Unruhe, obwohl und indem sie sich in jeder höchsten und in jeder geringsten menschlichen Unruhe, vom leiblichen Hunger angefangen bis hin zu Angst dessen, der sich hoffnungslos schuldig und verloren weiss, darstellen kann. (Barth 1948:494)

Die mens het dit nodig waaroor hy nie kan beskik nie. Selfs teenoor die geskape wêreld het die mens nog een of ander soort mag maar nie oor God nie. Dit is waarom hy God nodig het. God is die skepper van die mens en die mens beskik nie oor God nie. Hier werk Barth met die idee van behoeftes as tekort soos duidelik blyk uit die konsep van *onrus* as die manier waarop die 'n tekort homself meld.

Barth bespreek ook die konsepte van *begeerte* en *wil* op baie dieselfde wyse (Barth 1948:494-499). Die mens begeer dit wat hy benodig maar nie oor beskik nie. Begeerte in sy ware en suiwer vorm is liefde. Liefde hou juis

verband met die waardering van 'n ander wat anders is as ek en waaroor en nie kan beskik nie.

Der Mensch kann lieben. Das ist ja die Tätigkeit des Begehrens in seiner echten, eigentlichen, reinen Gestalt: dass er lieben d.h. dass er ein Anderes in seiner Andersheit begehren kann, über dass er nicht Herr und Meister ist...(Barth 1948:495)

Die een oor wie die mens op geen manier kan beskik nie, is God. Daarom kan die mens eintlik net waarlik God liefhê en begeer. Die ander dinge wat 'n mens begeer en liefhet, word begeer en liefgehê omdat hulle geskape getuies van God is. Met die bespreking van begeerte en liefde betrek Barth nog steeds die idee van behoefte as tekort omdat liefde en begeerte juis gerig is op dit wat die mens self nie is en nie oor beskik nie.

Der Mensch kann Gott lieben. Gott und nur Gott - oder eben Gottes Zeugnis in der Geschöpfungswelt - ist ja das Andere, das er in seiner Andersheit begehren, durch das er, indem es ein Anderes ist und bleibt, befriedigt werden, das er darum wirklich lieben kann. Man sieht also: eben weil er nach Gott begerhen, Gott lieben kann, kann er überhaupt begehren, überhaupt lieben. (Barth 1955:496)

Barth beklemtoon hier dat begeerte spesifiek te doen het met die andersheid van die ander. Juis die feit dat die ander nie ek is nie (of 'n soort kloon van myself deurdat dit onder my beheer is) maak dit moontlik om lief te hê. Daarom is die liefde vir God die eintlike liefde en die basis van alle liefde. Dit is omdat alle geskape dinge getuies van God as hulle skepper is. So verduidelik Barth dat die menslike fenomeen begeerte 'n basis het in die gerigtheid van die mens op God.

Soos reeds duidelik blyk uit die voorafgaande aanhaling het die mens God lief en begeer hy God altyd deur sy werke. Dit stem ooreen met Barth se analise van die mense se persepsie (Barth 1948:481 en verder) van God wat op dieselfde manier funksioneer.

Er kann und wird auch Gott selbst praktisch immer nur in einem solchem Anderen, in seinen Zeugnissen, als den in seinen Werken handeln, sichtbaren, hörbaren, betasbaren, als den äusserlich an ihn herantretenden, in Bereich seiner äusseren wahrnehmung hinfreten Gott begehren und lieben können. (Barth 1948:496)

Barth sê die God van die Bybel wil dat Hy begeer en bemin word in sy sigbare, tasbare en hoorbare getuienis.

Die hoofstuk waarin hierdie ekskurs staan, handel oor die liggaam en siel in hulle besonderheid. Daarom kom die begrippe-paar *begeer-wil* onder bespreking as 'n paar. Die mens is 'n aktiewe wese deurdat hy kan begeer en wil. Hy begeer as besielde liggaam en wil as beliggaamde siel (Barth 1948:499). Barth ontwikkel die gedagte van die menslike wil op dieselfde wyse as die analise van begeerte. Soos liefde korrespondeer met begeerte, korrespondeer die vrees van God met die wil. Omdat die wil die begeerte beaam of sensureer is die mens 'n verantwoordelike wese. Soos die mens alles van God ontvang as die enigste menslike behoefte is hy ook sy lewe aan God verskulding (Barth 1948:497). God bevredig die mens en net so moet die mens God ook tevrede stel. Die enigste vrye en ware wil is gehoorsaamheid aan die wil van God. Barth stel dit dat die algemene wil van die mens net moontlik is omdat die mens vir God kan wil. Waar die begeerte van die mens op God gerig is as enigste behoefte is die wil van die mens na God toe gerig as die enigste ware rigpunt van menslike vryheid (Barth 1948:498). Dit is die begrip van wil as vryheid by Barth wat korrespondeer met die gesigspunt van behoefte as potensiaal.

Barth baseer dus alle menslike tekort en alle menslike vryheid en verantwoordelikheid op die feit dat die mens vir God gemaak is en op God georiënteer is. God is dus die ware objek van alle menslike tekort en potensiaal. Barth sê die mens is georiënteer op dit waarvoor hy bestem is. God is die ware objek van alles wat ons nodig het en verskuldig is en dus kan wees. Dit maak ons algemene behoefte en wil moontlik. In beide gevalle speel die werke van God as getuienisse van Hom waarop die algemene behoefte (in die sin van tekort) en vryheid gerig is 'n belangrike rol. Barth vermy die konsep van 'n spesifiek godsdienstige behoefte net soos hy die konsep van 'n spesifiek godsdienstige waarneming vermy. As elke behoefte en elke voorwerp van menslike vryheid kan wees wat hulle is omdat hulle die werke en dus die getuienisse van God is, beteken dit dat Barth se beskouing van (begeerte en wil as) liefde en vryheid groot implikasies het vir 'n Christelike behoefte-antropologie. Dit beteken dat die algemene menslike behoefte (hier bedoel as tekort en vryheid) van geweldige betekenis is - veral wanneer in ag geneem word dat daar nie so iets soos 'n spesifiek godsdienstige behoefte is nie. Elke behoefte van die mens is dan 'n getuienis van God en die bevrediging van elke denkbare behoefte is nie van sekondêre belang nie maar dit is die manier waarop God die mens bevredig - as dit waar is dat God wil

hê ons moet Hom in sy werke ken en beleef. Die algemene behoefte het dus teologiese betekenis, veral ook omdat Barth die historisiteit van die verbond en die koningryk van God beklemtoon.

Barth se konsep van die behoefte aan God en die vryheid tot God as die absolute behoefte en absolute vryheid waarop die algemene begeerte en die algemene wil gebaseer is, herinner aan Tillich se konsep van God as grond van sin en syn³⁰. By beide is God die grond en rede waarom die algemene kan bestaan. As fenomene van die menslikheid is die algemene begeerte en vryheid wel waarneembaar en geldige voorwerpe van menslike handeling en denke, maar die ware betekenis van die oriëntasie op God bly vir die fenomenologiese analise verborge en is iets wat in Jesus aan ons geopenbaar word.

Barth se behandeling van die ordening van siel en liggaam (Barth 1948:502 en verder) het ook implikasies vir 'n Christelike behoefteleer. Barth sien die liggaam en siel as 'n eenheid waarin albei elemente hulle besondere karakter het, maar waar daar sprake is van 'n orde. Daardie orde is dat die siel voorrang het. Die siel beheers die liggaam en die liggaam dien die siel. Hier kom duidelik na vore wat reeds vroeër begin duidelik geword het naamlik dat Barth se mensbeeld sterk klem lê op die bewuste, rasonele en verantwoordelike subjek teenoor denkrigtings wat die instinkmatige en dierlike aspek van die mens beklemtoon. Die basis van hierdie verantwoordelikheid is dat God die mens so gemaak het en as sodanig aanspreek. Weer gebruik Barth die verhouding tot God om die betekenis van 'n menslike fenomeen (in hierdie geval die mens as rasonele wese) uit te lê. Die klem op die rasonele en verantwoordelike en die begroning hiervan in die verhouding tussen God en mens beteken dat 'n Christelike behoefte-antropologie wat die denke van Barth sal volg nie die skeiding tussen die liggaamlike behoeftes en sogenaamde hoër behoeftes kan ondersteun nie. Dit kan nie die mens se rasionaliteit en verantwoordelikheid as opsioneel bykomstig tot liggaamlike bestaan erken nie en dit kan verseker nie drangbevrediging as 'n kriterium vir behoeftebevrediging hê nie. Die belang van die rasionaliteit en vryheid (wat in die vorige hoofstuk aan die orde gekom het) maak die individu onmisbaar. 'n Massamens wat nie sy eie keuses en denke en dus verantwoordelikheid het nie, is volgens hierdie antropologie nie die ware mens nie. Gevolglik kan mens konkludeer dat die sosiale behoeftes van die mens nie bevredig word deur die oorheersing van die een deur die ander of die enkeling deur die groep nie.

³⁰Sien my bespreking by 2.3.1 op bladsy 44.

Waar wel sprake is van heerskappy is dié van die siel oor die liggaam met die implikasies wat reeds in hierdie paragraaf gegee is. Dit is duidelik dat 'n hiërargie van behoeftes waar die instinkmatige voorrang geniet uitgesluit word. As daar sprake kan wees van 'n hiërargie van behoeftes beteken die heerskappy van die siel oor die liggaam dat die sogenaamde hoër behoeftes van selfrealisering as persoon volgens hierdie model voorrang geniet om te korrespondeer met Barth se konsep van die voorrang van die siel bo die liggaam.

4.1.8.6 Die mens in sy tyd³¹

Met Barth se analise van die mens se tyd kom die behoefte aan identiteit duidelik aan die orde. Die rede is dat 'n mens se identiteit die samehang van sy verlede en toekoms met sy hede is. Die tyd self is die grootste struikelblok in die weg van die mens se behoefte aan identiteit. Dit kom duidelik uit Barth se analise van die probleem van die mens se verlede en toekoms aan die orde. Die mens beskik nie oor die verlede en die toekoms nie. Die verlede is verby en die toekoms mag moontlik nooit eers wees nie. Die maniere waarop die mens aan die verlede vashou is by wyse van onthou en vergeet. Beide misluk egter omdat die verlede weg is. Wat die verlede werklik maak is God se teenwoordigheid in die verlede. Dieselfde geld vir die toekoms, die mens kan optimisties of pessimisties daarteenoor staan, maar hy beskik nie daarvoor nie. God se teenwoordigheid in die toekoms maak ook die toekoms werklik. Ook hier ontwikkel Barth die gedagte dat God dit is wat die mens nodig het wanneer hy sê dat God se teenwoordigheid die gawe van die tyd is. Soos reeds gesien met *liefde* en *vryheid* is ook menslike *identiteit* gegrond en gerig op God. Die moontlikheid om myself te bly deur die duur van my lewe is gebaseer op die voordurende teenwoordigheid van God.

Die ander behoefte van die mens wat hier aan die orde kom waar Barth die mens se tyd bespreek, is die basiese behoefte (in die sin soos Nürnberger dit gebruik) aan tyd om te bestaan. Die eindigheid van die mens beteken dat die nie-syn ons voorafgaan en ons opvolg. Die dood is die einde van alle behoefte-vervulling waar selfs die behoefte om te bestaan tot niet gemaak word. Barth se vraag oor of die dood 'n natuurlike deel van die menslike lewe is, is dus van groot belang omdat die antwoord daarop die antwoord sal bied op die vraag of die behoefte van die mens en die dood in essensiële

³¹Vergelyk my bespreking van (Barth 1948:524-780) vanaf 4.1.7 op bladsy 107.

teenstelling met mekaar staan.

Barth antwoord dat dit lyk of die mens 'n onbepaalde lang lewe moet hê omdat hy God se bondgenoot is maar dat so 'n afleiding oorhaastig is. Sterflikheid is volgens Barth deel van die mens se natuur. Jesus moes kon sterf. Wat uiters interessant is van Barth se verklaring van die sterflikheid as deel van die mens se geskape wese, is dat hy sê die mens bestaan vir God en die dood aksentueer die mens se behoefte aan God soos niks anders nie. In die dood is die mens gestroop van alle eise teen God en alle pretensie dat hy sonder God kan bestaan. Hier het ons God absoluut nodig. Die gelowige hoop op grond van Jesus wat lewe om ook in die dood te ervaar dat God vir hom is en dat hy 'n genadige God is.

Die mens bestaan vir God want God is vir die mens: dit is die vertrekpunt van Barth se antropologie. Die mens se behoefte is vir Barth die behoefte aan God. Dit is waar vir alle manifestasies van menslike behoefte en duidelik so vir die behoefte om te bestaan. Die bestaan vir God is die bestaan in behoefte aan God. Anders gestel: die behoefte aan God is die voorwaarde van die verhouding tot God. Die behoefte van die mens aan God, soos duidelik blyk in sy sterflikheid, is deel van die oriëntasie van die mens op God waarvan Barth praat. Daarom is die sterflikheid 'n teken van wat ook waar is van die res van ons lewe: dat ons God absoluut nodig het. Jesus wys egter nie net dat ons God nodig het nie, maar dat God vir ons is. Dit is ons hoop op enige behoeftevervulling en dus lewe.

By my eie formulering van 'n gevolgtrekking by hoofstuk 9 gaan dit vir die leser duidelik word watter invloed Barth se teologiese antropologie op my eie denke gehad het. Barth se teologie in die algemeen is van besondere waarde. Dit is egter ook problematies omdat dit moeilik kommunikeer binne die konteks van die gesekulariseerde mens. Barth het 'n afkeur in apologetiese teologie. Hierdie afkeur is die logiese konsekwensie van die geloof in die openbaring van God. As God hom openbaar, is die teologie nie ondergeskik aan ander veronderstellinge nie. Die teologie kan verstrengel raak in sy eie apologetiese aanknopingspunte (Barth 1979:6). Daar was na Barth ten minste een teoloog wat dit met Barth eens was oor die basiese inhoud van sy teologiese antropologie, maar wesenlik van hom verskil het oor die kwessie van die apologetiese dimensie van teologie. Daardie teoloog was Wolfhart Pannenberg. Vir Pannenberg is die taak van die sistematiese teologie om die waarheid van die Christelike dogma te ondersoek (Pannenberg 1991:16-17). Dit is dus te verwagte dat goddelike openbaring en ware wetenskap met me-

kaar sal ooreenstem (Pannenberg 1999:21). As dit so is sal daar aanduiders wees in die menswetenskappe na die sentrale temas van die teologiese mensbeeld. Dit is nog nie te sê dat die wetenskap dit reg sal interpreteer nie. Op hierdie premiese ontwikkel Pannenberg sy fundamenteel-teologiese antropologie. Vir hierdie studie is dit belangrik om ook die teologiese antropologie van Pannenberg te ondersoek juis omdat ek ook in hoofstuk 7 en 8 'n gesprek met sekulêre konsepte oor behoeftes wil aanknoop.

4.2 Die fundamenteel-teologiese antropologie van Wolfhart Pannenberg

Pannenberg se *Anthropologie in Theologischer Perspektive* het die eerste maal in 1983 verskyn. Pannenberg bestudeer die teologiese antropologie al van veel vroër. Hierdie werk is in 1962 voorafgegaan deur 'n werk getiteld *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* waarvan die tema tot 'n groot mate met sy werk van 1983 ooreenstem. Ook in 1968 skryf hy 'n hoofstuk oor die mens as beeld van God in 'n versameling opstelle oor die moderne antropologie onder redaksie van J. Schlemmer³². In 1971 verskyn 'n artikel van Pannenberg onder die titel *Anthropologie und Gottesfrage* in die tydskrif *Kerk en Teologie*³³. In 1972 verskyn *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*³⁴. Pannenberg se werk van 1983, wat ek hieronder uitvoerig bespreek, is dus 'n aanduiding van letterlik dekades se nadenke oor hierdie onderwerp. Ek gebruik hier die Engelse vertaling deur Matthew O'Connell omdat dit die uitgawe was wat tot my beskikking was.

4.2.1 Opbou en inhoud van die werk

4.2.1.1 Voorwoord

Die konteks waarin Pannenberg sy fundamenteel-teologiese antropologie uitwerk is een waarin die teologie sy plek in die openbare gesprek verloor het. Die proses waardeur die godsdiens tot die private sfeer beperk word, het sy oorsprong in die godsdienstige oorloë van Europa, die Aufklärung en die piëtisme. Die bestaan van God geld in hierdie tyd nie meer as 'n vertrekpunt

³² *Was ist das - der Mensch?*, München 1968.

³³ *Kerk en Teologie* no 22, 1971 pp. 1-14

³⁴ Göttingen 1972

nie, maar juis as 'n standpunt wat verdedig moet word. In die plek van die geloof in God, geld dit wat algemeen menslik is as vertrekpunt vir openbare gesprek. Die soort teologie waarvan die waarheidsaansprake op subjektiewe godsdienstige ervarings gebaseer is, soos die van Schleiermacher en die piëtisme kon hulleself nie meer teen die ateïstiese godsdienstkritiek verweer nie. Pannenberg sê daarom dat die waarheidsaanspraak van die Christelike geloof in verband gebring moet word met die algemeen menslike ervaring. Die Christelike waarheid kan nie maar net 'n privaat waarheid wees nie, dan is dit glad nie waar nie³⁵. Juis om hierdie rede moet waarheid van die Christelike geloof vanuit 'n antropologiese basis verdedigbaar wees. Die gevaar dat teologie antropologie sal word, bestaan natuurlik altyd. Volgens Pannenberg het Karl Barth hierdie gevaar tereg opgemerk. Die tragiek van Barth se teologiese metode is, volgens Pannenberg, dat dit probeer om 'n antroposentriese benadering te vermy, maar dat dit juis 'n ekstreme vorm van teologiese subjektivisme aanneem³⁶.

Pannenberg glo in God as skepper van die werklikheid. Om daardie rede moet die teologie in gesprek met die empiriese wetenskappe kan tree. Die werklikheid wat die empiriese wetenskappe ontdek, is immers die werklikheid wat God geskep het. Pannenberg noem sy eie teologiese metode *Fundamentaltheologie*³⁷. Sy fundamenteel-teologiese antropologie ondersoek die bevindinge van die menswetenskappe met die oog op die implikasies daarvan vir die godsdienst en teologie. Hy begin met die mees abstrakte menswetenskap, die biologie, en vorder dan tot die mees konkrete en omvattende studieveld naamlik die geskiedenis. Die betekenis van die mees basiese dogmaties-antropologiese uitsprake oor die mens, naamlik dat die mens die beeld van God is, en dat die mens 'n sondaar is, word in dialoog met die wetenskappe ondersoek (Pannenberg 1999:20).

³⁵Pannenberg se denke lê naby aan die kritiese realisme. Vir hom is daar so iets soos die waarheid en daar is beter en slegter teorieë oor wat die waarheid is.

³⁶Montagu Murray se formulering lui dat Barth erns maak met sy subjektiwiteit deur dit konsekwent metodologies te ontken. Persoonlike mededeling

³⁷“... a *fundamental-theological* anthropology” (Pannenberg 1999:21)

4.2.2 Afdeling 1: Die persoon in die natuur

4.2.2.1 Menslike uniekheid

Die dogmatiese antropologie het die uniekheid veronderstel op grond van die geloof in die mens se beeldskap van God. Dit is nie die geval in die moderne wetenskap nie. Sedert die 19de eeu word die mens al hoe meer as een van die diere gesien. Dit is veral die geval sedert Darwin se *Origin of Species*. Soos die geval met die studie van diere is, wou wetenskappe soos die biologie en die behaviorisme die mens van buite (dus sy gedrag) wetenskaplik³⁸ ondersoek. Teenoor die klem op die uniekheid van die mens, word dit beklemtoon dat die mens dieselfde as die diere is.

Die behaviorisme is 'n poging om die psigologie as empiriese wetenskap te bedryf. Die spelreëls van die empiriese wetenskappe (veral in die 19de en begin 20ste eeu) diskwalifiseer introspeksie as metode vir die psigologie³⁹. Net dit wat waargeneem kan word, kan volgens hierdie benadering wetenskaplik ondersoek word. Daar is dus weggedoen met die konsep van bewussyn. Die behaviorisme van Watson en Pavlov het menslike gedrag verklaar in terme van stimulus en respons (Pannenberg 1999:29). Reeds in 1935 het Plessner en Buytendijk hierdie skema gekritiseer. Dit was nie in staat om alle menslike gedrag te verklaar nie. Wat meer is, is dat dieselfde persoon dikwels verskillend op dieselfde stimulus sal reageer (Pannenberg 1999:30). Tolman het daar bygevoeg dat selfs diere nie gedrag het nie, maar hulleself gedra. Die behaviorisme het probeer om weg te doen met bewussyn. Dit is juis die voortgaande getuienis van bewussyn by die mens sowel as die dier wat die Achilleshak van die behaviorisme is.

Die probleem waarop die behaviorisme gestuit het, is in die Duitse navorsing op 'n ander manier hanteer. Lorenz en Von Uexküll bring die verhouding van 'n organisme met sy omgewing in verband met die behavioristiese analise. Elke organisme se optrede word bepaal deur 'n spesifieke verhouding-skema (Pannenberg 1999:31). Die begrip *Umwelt* word deur Von Uexküll gebruik om die subjektiewe omgewing van 'n organisme aan te dui. Die *Umwelt* is nie soos dit is nie, maar soos die organisme dit beleef en daarop reageer (Pannenberg 1999:33). Die *Umwelt* van die mens word nie soseer deur instink bepaal nie, maar meer deur kultuur en sosialisasie. Die mens word verder

³⁸Met 'wetenskaplik' word hier die Britse empiristiese wetenskapstradisie bedoel.

³⁹Ek gee weer aandag aan die behoefte-begrip onderliggend aan hierdie rigtings by 7.1 op bladsy 214.

gekenmerk deur 'n soort natuurlike onstabiele en instinkmatige plastisiteit.

Pannenberg ondersoek die betekenis van die filosofiese antropologie van Gehlen en Plessner (Pannenberg 1999:34 en verder). Die feit dat die menslike lewe nie, soos die behaviorisme dit voorhou, net 'n aanhoudende patroon van stimulus-respons is nie, en ook nie, soos verwag word deur die teorie van verhouding-skemas, volgens 'n vaste patroon op sy omgewing reageer nie, lei tot die formulering van die begrip 'wêreldopenheid'⁴⁰ of 'eksentrisiteit'⁴¹. Volgens Plessner is die eksentrisiteit van die mens te sien in die mens se vermoë tot selfrefleksie en tot objektivering van die wêreld. Waar die diere in onderskeid van die plant die sentrum van hulle lewens-uitinge in hulleself het (in die vorm van 'n sentrale sensus), het die mens benewens daardie vermoë, in onderskeid van die dier, die vermoë om afstand te neem van homself en sy omgewing. Volgens Plessner het die mens sy sentrum buite homself. Hy is egter vaag oor presies wat dit beteken. Pannenberg sal later hierdie verskynsel in besonderhede ondersoek en tot sy eie gevolgtrekkings kom. Volgens Gehlen is die mens 'n *Mängelwesen*: eintlik te vroeg gebore en instink-arm. Die mens oorkom sy biologiese tekortkominge deur handeling, spesifiek in die vorm van taal, kultuur en tegniek. Juis die instink-arm mens is oop tot die wêreld presies omdat sy verhouding tot die wêreld nie deur instink bepaal word nie. Plessner wys daarop dat ons wêreld-openheid 'n gebroke openheid is as gevolg van ons liggaamlike aard. By die mens is daar tog wel tipiese response en gedrag. Wêreld-openheid is dus nie 'n konsep wat al die resultate van die behaviorisme en die verhoudingsnavorsing onwaar maak nie.

4.2.2.2 Wêreld-openheid en beeld van God

Pannenberg ondersoek die konsep van wêreld-openheid in die lig van die teologiese konsep van die mens as beeld van God (Pannenberg 1999:43 en verder). Hy bespreek Herder se antropologie in besonder. Die konsep wat Gehlen uitgewerk het, naamlik dat die mens gekenmerk word deur tekort, is van Herder afkomstig⁴². Volgens Herder is ons nie mense nie, ons is besig om mense te word.

In aansluiting by hierdie gedagte is die beeld van God ook nie vir Herder iets wat tot die oertyd behoort nie, maar iets wat die mens moet word. Dit

⁴⁰Gehlen se term. (Pannenberg 1999:37)

⁴¹Plessner se term. (Pannenberg 1999:37)

⁴²Gehlen noem Herder se *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772)

verskil sterk van die konsep in die reformatie en die middeleeuse teologie van die beeld van God as iets wat die mens gehad het, en wat toe weens die sonde verlore gegaan het of verdof het. Die beeld van God is vir Herder die doel van die mens (Pannenberg 1999:53). Die proses waardeur 'n mens beeld van God word is 'n opvoedingsproses. Daarin speel tradisie (dit wil sê die invloed van ander), 'n mens se eie rede en ervaring en God se voorsienigheid 'n rol. 'n Mens kan dus nie die beeldskap van God op jou eie bereik nie. Dit is 'n proses waarby ander en God ook betrokke is.

As dit so is dat 'n mens besig is om 'n mens te word, wie is dit dan wat besig is om te word? Menslike handeling veronderstel tog identiteit. As wat Herder sê waar is, moet die menslikheid waarna 'n mens streef of waarheen 'n mens ontwikkel, reeds teenwoordig wees by die persoon wat besig is om mens (en dus beeld van God) te word. Met die idee van die beeld van God as doel, kan Herder dus nie heeltemal ontslae raak van die gedagte aan die beeld van God as reeds deel van die menslike aard nie.

Pannenberg is nie tevrede om die konsep van handeling te gebruik om dit wat uniek menslik is te beskryf nie. Die rede is dat handeling identiteit veronderstel. Pannenberg is op soek na dit wat die menslike identiteit tot stand bring (Pannenberg 1999:61). Hy wil ook nie soos Scheler en Portmann van die begrip *gees* gebruik maak nie, omdat dit baie betekenis het. Hy ondersoek dus dit wat Scheler met die woord *gees* wou uitdruk naamlik die mens se vermoë tot objektivering van objekte en opskorting van eie instink. Daar is vir Pannenberg 'n element van self-transending in die mens se vermoë tot objektivering van objekte juis omdat die mens daardie ander as ander beleef en sy eie impulse opskort. Dit is dan wêreld-openheid: die vermoë om die wêreld as iets selfstandig te beleef. Om die wêreld as objek te beleef, om willekeurig op verskillende objekte te kan fokus met jouself as 'n objek binne die wêreld, behels self-oorskryding of self-objektivering. Om dié rede is wêreld-openheid en self-transending vir Pannenberg tot 'n groot mate ekwivalente terme (Pannenberg 1999:63). Die ervaring van objekte as iets anders as die self maar ook as anders as ander objekte, roep die vraag na die finale konteks van alle voorwerpe na vore. Dit is net in die konteks van die geheel dat elke ding sy betekenis het. Met hierdie vraag na die geheel bevind die mens hom in die godsdienstige tematiek. Vir Pannenberg is dit van die uiterste belang om aan te toon dat die vraag na God en die vraag na die mens bymekaar hoort. Hy som die verhouding tussen wêreld-openheid, die vraag na die self en die vraag na God so op :

...experience of the world is the way by which human beings reach experience of themselves. The objectivity that characterizes their relation to the world is correlative to the indeterminate character of their spontaneous impulses: they must direct their impulses with the aid of the experience of objective reality...And because their impulses are not directed along hard-and-fast lines by inherited behavioural dispositions and because the role assigned to them in the life of society does not have the same indisputable validity, they become a question to themselves. They seek the answer to this question from the objects and relationships of their world; that is, they seek to orient themselves through information regarding their world. In the process they are led beyond all particular finite objects and relationships. If and when they become conscious of this, they experience that the question of their own destiny - the question of themselves - and the question of the ground beyond the world that sustains it and their life are one and the same question. The question of human being about themselves and the question of the divine reality belong together. (Pannenberg 1999:72)

Die totstandkoming van die subjek is wat Pannenberg interesseer. Die proses waardeur die subjek tot stand kom kan nie die werk van daardie subjek wees nie. Dit lei tot die vraag na die grond van die subjek. Die vraag na die grond en finale konteks van 'n mens se lewe is die vraag na God.

Pannenberg toon aan dat wêreld-openheid onvermydelik die vraag na God na vore roep. Dit sê nog nie God bestaan nie, maar dit sê wel dat die vraag na God en die antropologiese vraag bymekaar hoort.

Pannenberg ondersoek die mens se gebruik en soms misbruik van die natuur as 'n uitdrukking van die mens se beeldskap van God (Pannenberg 1999:74-80). Hy toon spesifiek aan dat hy met die term *beeld van God* die vermoë tot gemeenskap met God bedoel - dus baie soos Barth dit bedoel. Die mens se heerskappy oor die natuur is vir die skrywer van Genesis 1 direk verbind met die beeldskap van God in alle mense⁴³. Die verbinding van die godsdienstige tematiek en die mens se heerskappy dui op 'n de-sakralisering van die natuur en die geloof dat God afsonderlik van die wêreld is en dat die mens saam met God teenoor die wêreld staan. Dit is verkeerd om te dink dat

⁴³Nie net bv. die koning nie.

die Joods-Christelike de-sakralisering van die wêreld sal lei tot uitbuiting van die natuur - dit gebeur histories eers nadat mense op groot skaal ongelowig geword het. Wêreld-openheid - en spesifiek die vermoë om met die wêreld op te tree, is dus 'n uitdrukking van die mens as beeld van God.

4.2.2.3 Sentraliteit en sonde

Pannenberg het reeds die mees basiese formulering van die Christelike antropologiese tradisie in sy betoog aan die orde gestel, naamlik dat die mens die beeld van God is. Hy behandel dan ook die betekenis van die mens as sondaar (Pannenberg 1999:80 en verder).

In die proses waardeur 'n mens jousef as jousef leer ken, kom 'n mens ook tot die gewaarwording dat 'n mens nie een met jousef is nie. 'n Mens kan afstand neem van die eie lyf. Dieselfde proses waardeur 'n mens jousef en die wêreld as objekte verskillend van mekaar sien, lei tot spanning in 'n mens self. Die menslike lewe word dus gekenmerk deur 'n spanning tussen identiteit en nie-identiteit in die mens self. Hierdie spanning bestaan nie net tussen die ego en die self (siel en liggaam in meer tradisionele terme) nie, maar ook tussen die ego, self en die super-ego.

Die ego is vir Pannenberg daardie self-transenderende agent wat teenwoordig is vir dit wat anders as sigself is (oorspronklik anders as die eie lyf) (Pannenberg 1999:85). Die ego wat met sigself identies is, plaas sigself teenoor die ander. Die ego begin die ander domineer. Die uiteinde van hierdie proses kan wees dat die ego die hele realiteit in homself wil opneem. Dit is natuurlik waan. Kant noem dit die 'radikale bese' (Pannenberg 1999:86).

Met die konsep van nie-identiteit in gedagte, bespreek Pannenberg nou Augustinus se begrip van begeerte. Augustinus se sondebegrip handel oor die verkeerde fokus van begeerte. 'n Mens begeer dinge op die verkeerde manier - spesifiek op die manier waarop 'n mens God moet begeer. Op die manier kan 'n mens nie bevrediging kry nie omdat jy die verkeerde dinge begeer. Sonde is dus selfverdeling. Ironie is dat hoe meer selfsugtig die mens is, hoe meer verdel hy homself (Pannenberg 1999:87 en verder).

Pannenberg verskil van Barth deurdat hy glo dat mense 'n begrip van hulle eie verloreheid kan hê. Barth sê dat ook ons sonde aan ons geopenbaar moet word. Vir Pannenberg is die besef van nie-identiteit en selfverdeling tekens dat die mens sy eie verloreheid ken. Hy is dit wel eens met Barth dat die ware diepte en omvang van ons sonde aan ons geopenbaar moet word. (Pannenberg 1999:91-93)

Pannenberg bespreek ook Kierkegaard se analise van angs (Pannenberg 1999:96). Vir Kierkegaard is die mens 'n sintese van eindige en oneindige. Pannenberg verbind dit met die konsep van wêreld-openheid. Vir Kierkegaard ontstaan angs uit die mens se besef van sy eie vryheid. Die mens probeer homself in homself begrond, maar kan nie, want net God kan die begronding van die mens wees. Die gevolg is dat die mens faal en in wanhoop verval. Die wanhoop wat die mens beleef as gevolg van sy vryheid en wêreld-openheid dui weer eens op die vraag na wat die mens begrond. Die angs wat voortspruit uit 'n mens se basiese onsekerheid oor die sorg om jouself moet hierby genoem word.

In die mens self is daar spanning tussen die sentraliteit van die ego en sy eksentriese oriëntasie. Die sentraliteit van die mens, in die vorm van die ego, domineer. Hierdie spanning is in die natuur van die mens teenwoordig. Die vraag ontstaan na die verhouding tussen die menslike natuur en die gedagte van die vryheid van die mens. Soos vir Barth is vryheid vir Pannenberg die vryheid om te wees wat 'n mens bedoel is om te wees. Onvryheid is om teen jouself of jou eie aard te kies⁴⁴. (Pannenberg 1999:104 en verder)

Die konsep van die erfsonde dui vir Pannenberg daarop dat die enkeling deur die sonde van ander voorafgegaan word, selfs voor hy self nog handel (Pannenberg 1999:119 en verder). Sonde is nie die enkele verkeerde daad nie maar dit is 'n krisis wat die wese van die hele mensdom betrek. Dit is waar, selfs al glo 'n mens nie aan 'n historiese sondeval nie. Pannenberg sluit by die onderskeid tussen skuld en sonde aan wat o.m. Schleiermacher maak (Pannenberg 1999:135). Sonde as algemene begrip is empiries aanwysbaar. 'n Mens se eie skuld word geopenbaar in vergelyking met Jesus as die ware mens (Pannenberg 1999:136).

Pannenberg ondersoek ook die verskynsel van boosheid (Pannenberg 1999:142). Die psigoanalise en die gedragswetenskappe weet van die mens se geneigtheid tot ongesonde aggressie⁴⁵ en aggressie teen die self⁴⁶. Vir Pannenberg is aggressie op dieselfde manier die verskyningsvorm van die sonde in die mens se daede as wat angs dit in die mens se selfbewussyn is. Pannenberg verskil van Nietzsche wat die leer van die sonde self as 'n vorm van self-aggressie sien (Pannenberg 1999:151). Nietzsche se idee oor die slegte gewete as nie-identiteit veronderstel (saam met die tradisionele dogmatiek) 'n soort

⁴⁴Sien my bespreking by 4.1.8.3 op bladsy 120.

⁴⁵M.a.w. aggressie wat nie nodig is vir 'n mens se voortbestaan nie.

⁴⁶Hierdie selfgerigte aggressie vind Pannenberg ironies genoeg ook in die sondeleer van Augustinus waar hy die liggaamlikheid en die seksualiteit verteken.

oertoestand waarin die mens se identiteit intakt was. Pannenberg beskou die sondeleer as 'n bewustheid van die mens van sy doel wat hy nog moet word. Die bewustheid dat die mens nie identies is nie met wat hy bestem is om te wees, is nie selfvernietiging nie, maar dit is juis 'n proses van selfrealisering.

4.2.3 Afdeling 2: Die menslike persoon as sosiale wese

Nadat Pannenberg die persoon in die natuur ondersoek het, wend hy homself tot 'n meer omvattende veld van analise van die mens: die mens as gemeenskapswese. Die aandag verskuif van die enkeling en sy omgewing (die mees abstrakte analise van die mens) na die mens in teenwoordigheid van daardie instansie buite homself wat hom die heel meeste bepaal: sy medemens. In hierdie deel tree hy weer eens in gesprek met die menswetenskappe (hierdie keer meer met die sosiale menswetenskappe) rondom die temas van beeldskap van God en sonde.

4.2.3.1 Subjektiviteit en gemeenskap

Die moontlikheid dat die sosiale ruimte die ruimte is waarop die mens se eksentriese natuur gerig is en waar hy homself word, (met ander woorde, die moontlikheid dat eksentrisiteit sosialiteit is) word in deur Pannenberg ondersoek (Pannenberg 1999:158). Hy doen dit in gesprek met die sosiale wetenskappe.

Die biologiese gedragswetenskappe (sosiobiologie) kan nie daarin slaag om die sosiale aard van die mens volkome te verklaar nie. Kultuur kan nie terugherei word na biologiese beginsels nie. Pannenberg haal in die verband M. Sahlins aan wat sê: *Culture is biology plus the symbolic faculty* (Pannenberg 1999:161). Die kwessie van die vorming van subjektiviteit bly by die biologie en ander sosiale wetenskappe 'n probleem. Die kulturele antropologie veronderstel dat mense die sosiale sisteme skep waarbinne hulle woon. Aan die ander kant veronderstel die sosiale sielkunde dat 'n mens die skepping van sy sosiale omgewing is (Pannenberg 1999:163).

Die spanning tussen sentraliteit en eksentrisiteit kom na vore in die spanning tussen die mens se bestemming tot beeldskap van God en sy egosentriese bestaan. Vir Pannenberg is hierdie spanning sigbaar in die proses van identiteitsvorming as die spanning tussen die ego en die self, as 'n versteuring van die gevoel en in die verskynsel van vervreemding (Pannenberg 1999:164).

Pannenberg beskryf kortliks die proses waardeur die enkeling tegelyk in die geskiedenis van Israel, Griekeland, Indië en China homself teenoor die gemeenskap verselfstandig het. Jesus en die vroeë kerk verkondig die oneindige waarde van die enkeling vir God. Gedagtig aan hierdie boodskap vind mens dat in die reformasie die enkeling hom selfs teenoor die kerk verselfstandig. Eers in die tyd van grootskaalse sekularisasie verdwyn die verbintenis tussen die enkeling se eis teenoor die gemeenskap (byvoorbeeld die staat) en verantwoordelikheid teenoor daardie gemeenskap ten gunste van antagonisme tussen enkeling en gemeenskap. Hierdie antagonisme word tot 'n hoogtepunt gevoer in die politieke filosofie van Rousseau (Pannenberg 1999:174). Die algemene wil (dus die wil van die gemeenskap) is by hom byna gelyk aan die goddelike wil. Die enkeling het daarteen geen verweer of aanspraak nie. Kant kon later wel die morele selfstandigheid van die enkeling - selfs teenoor die gemeenskap - verwoord. Dit kon hy slegs doen ten koste van die abstraksie van die transendentale Subjek, wat nie net van die empiriese wêreld verwyder is nie, maar ook van die wêreld van die subjek.

Die dialogiese personalisme beklemtoon die feit dat 'n mens nie jouself kan wees op jou eie nie (Pannenberg 1999:180 en verder). Die mens word gekonstateer in sy verhouding met 'n ander - iemand vir wie hy *jj* kan sê. Martin Buber is die mees bekende skrywer van hierdie skool. Teoloë soos Brunner het van hierdie konsepte teologies aangewend (Pannenberg 1999:183). Vir hierdie teoloë was dit duidelik dat God die *Jy* is in verhouding met wie 'n mens as homself tot stand kom. Pannenberg vind egter dat die teologie wat op die dialogiese personalisme steun, die Goddelike *U* weer tot 'n soewereine outonome *ek* maak⁴⁷. Die dialogiese personalisme sien ten minste baie duidelik raak dat 'n mens homself word deur ander mense.

Mead bou voort op die grondslag wat die dialogiese personalisme gelê het. Die kern van Mead se teorie is dat die self 'n sosiale struktuur is wat tot stand kom in sosiale ervarings. 'n Mens vorm 'n visie van homself deur die aksie en reaksie van ander mense teenoor jou. Die self waarvan ons bewus is, berus op hoe ander ons ervaar en op ons reageer (Pannenberg 1999:185). Vanselfsprekend is taal in hierdie proses van die uiterste belang.

Behalwe vir 'n *self* het 'n persoon ook 'n *ek*. Daardie *ek* is die antwoord van die individu op ander (dus op sy self wat op ander berus). Die *ek* bestaan natuurlik net in die hede, maar deur die geheue onthou 'n mens jou as identies

⁴⁷'n Mens kan sekerlik aan Pannenberg vra of dit nie juis ooreenstem met baie Bybelse getuienis nie.

met jouself in die verlede (Pannenberg 1999:188). Pannenberg toon aan hoe die *ek* ook deur sosiale prosesse bepaal word. Wat die verhouding tussen die *ek* en die *self* is, is by Mead nie heeltemaal duidelik nie.

4.2.3.2 Die identiteitsprobleem

Pannenberg het die verskynsel van selfbewussyn in redelike besonderhede ondersoek. Daar is egter belangrike strominge in die menswetenskappe soos psigoanalise en behaviorisme en strominge in die filosofie, soos Nietzsche en die eksistensialisme vir wie die bewuste nie so belangrik is nie. Enige analise van die tema van identiteit sal ook van hierdie soort denke kennis moet neem.

Freud onderskei tussen die *Lust-Ich*, wat die drange verteenwoordig, die *Real-Ich* wat meer met die werklikheid van sy omgewing in kontak is en die *Lust-Ich* sensureer. Die *Real-Ich* steun op sy beurt weer op die *Über-Ich* wat op 'n geïdealiseerde beeld van die vader gebaseer is. 'n Mens sou aan Freud kon vra wie tussen al hierdie ekke die ware ek is en hoe die *Lust-Ich* in die *Real-Ich* omgaan en wat die verskil tussen die drange van die *Lust-Ich* en die narsisme van die *Real-Ich* is. Erikson bestudeer die ontwikkeling van persoonlikheid en identiteit. Hy praat van die ek as 'n *ek-sintese*. By hom is dit egter die *self* wat die proses van ontwikkeling ondergaan en nie die *ek* nie. Pannenberg se kritiese vraag aan hom is of ek nie juis ek is omdat ek identies met myself is nie. Die verhouding tussen die *ek* en die *self* is vir Pannenberg se argument baie belangrik. Hy ondersoek verskeie denkers se standpunte in hierdie verband. Mead en Erikson onderskei tussen die *ek* en die *self* as die subjek en die objek van selfbewussyn. (Pannenberg 1999:191-200)

Volgens Kant ontstaan selfbewussyn uit nadenke. As dit so is, kan die ego nie identies met die self wees nie, want 'n mens het nie kennis van jouself nie, maar net kennis van soos jy vir jouself voorkom. Bewussyn van die self is dus nie kennis van die self nie (Pannenberg 1999:202).

Vir Fichte was die *ek* en die *self* een in die handeling van die ek. Later sien hy selfbewussyn as 'n manifestasie van God omdat die ek altyd sy handeling voorafgaan (Pannenberg 1999:203).

Na die tydperk na Hegel was daar in die filosofie 'n wending na 'n objektiewe basis vir selfbewussyn. Vir Nietzsche is die *self* die lyf wat, soos Nietzsche dit stel, 'vir die ego lag' (Pannenberg 1999:205). Freud se denke oor die ego en die *self* is op 'n manier verwant aan die van Nietzsche maar by hom is die ego onafhanklik van die *self* en kan die *ego* die *id* sensureer. Vir James is die kern van die *self* die liggaamlike bestaan van die mens in tyd.

“The nucleus of the *me* is always the bodily existence to be present at the time.” (James aangehaal in Pannenberg 1999:206)

Mead verwerp die identifikasie van die self met die ‘fisiologiese organisme’. Hoewel liggaamlikheid natuurlik ’n voorwaarde vir die bestaan van die self is, moet die self volgens Mead onderskei word van die liggaamlike en gesien word as ’n sosiale struktuur. Pannenberg vind dat die pogings om weg te beweeg van die idealistiese subjek-teorie, soos gesien in die denke van Nietzsche, James en veral Mead, afsteek teen die vlak van bewussyn van die probleem wat in die bewusynsfilosofie ontwikkel is. Dieselfde geld ook vir die taalfilosofie.

Vir Heidegger word die hele syn van Dasein bepaal deur die toekoms wat dit moet wees. Hierdie bydrae van Heidegger sal nog later deur Pannenberg ontgin word (Pannenberg 1999:210). Vir Sartre is die ek en die self die produk van ’n proses van refleksie wat self geen subjek het nie. Daardie reflekterende bewussyn is eintlik die ego. Sartre se standpunt verteenwoordig ’n radikale ontbinding van die konsep van die subjek.

Sartre’s analysis produces an especially radical dissolution of the concept of subject. He is not satisfied to show that the ego as well as the self is the product of a conscious process that has no subject. Rather, he also reproaches this product with being impure, because both aspects of self-consciousness - ego and self - owe their existence to a reification that brings to a halt the still incomplete process of reflection. As a result, the problem of the identity of the ego and self in self consciousness ceases to be a problem. (Pannenberg 1999:215)

Pannenberg kritiseer Sartre se gedagtegang deur daarop te wys dat daar tog by Sartre ’n onderskeid gehandhaaf word tussen die ego en die self. Die self is die totaliteit van die mens se state en toestande terwyl die ego die totaliteit van die mens se aksies is. Pannenberg vind Sartre se definisie van die self geloofwaardig, veral in die lig van denkers soos Mead, Erikson en Heidegger. Pannenberg wys ook daarop, in aansluiting by Hume, dat die ego eintlik net in die oomblik bestaan. Hy stem saam met Sartre se kritiek van die gedagte van ’n voortdurende ego wat die hele proses van selfbewussyn onderlê.

Die kontinuïteit van ’n persoon se identiteit lê vir Pannenberg nie in die ego nie (dit bestaan net in die oomblik⁴⁸), ook nie in die ego se geheue nie,

⁴⁸Die gedagte dat die ego net in die oomblik bestaan, stem opvallend ooreen met Barth se gedagte dat die hede die primêre tyd van die mens is. (Barth 1948:636)

maar in die liggaamlike aard van 'n persoon (Pannenberg 1999:217). Die self is kontinuu vir ander, die ego self het geen kriteria vir sy eie kontinuuïteit nodig nie. Die liggaamlike kontinuuïteit is selfs teenwoordig wanneer daar nie 'n sterk ego is nie, soos by die ontematiese egosentrisiteit van babas en die verskynsel van selektiewe geheue. Pannenberg se konklusie in sy ondersoek na die ontstaan van die ego is dat daar nie so iets is soos 'n transendentale ego of 'n ego wat sigself tot stand bring nie. Die basis en kontinuuïteit van die ego is die self. Die self is die totaliteit van 'n mens se toestande en aksies. Die ego word net bewus van hierdie totaliteit in die lig van ander wat my self as dieselfde persoon beleef.

The momentary *I* that appears in the form of each momentary unity of consciousness can exercise its synthetic function of appropriating its objects to *itself* only indirectly via the *self*. (Pannenberg 1999:220)

Hierdie self is aan die begin van 'n mens se lewe, nie net jou eie liggaam nie, maar ook die van die moeder. Later ontwikkel wat James die sosiale en geestelike self noem. Om met jouself vertrou te wees, word deur die vertrou van 'n mens se oorspronklike situasie (as wees met die moeder) bemiddel. Pannenberg slaag daarin om weg te beweeg van 'n self-ponerende ego na 'n beeld van die ego waar die mens homself ontvang en homself kan wees in vertrou op 'n ander (oorspronklik die moeder). Vir Pannenberg is die kohesie en eenheid van 'n persoon se lewe gebaseer op die self en nie op die ego nie.

Pannenberg ondersoek die verskynsel van basiese vertrou wat begin in die simbiotiese moeder-kind verhouding (Pannenberg 1999:226). Die vertrou is dat die ma waarvan die kind afhanklik is, haarself sal bly. Dit vorm die basis van identiteit en vertrou in die werklikheid reg deur 'n persoon se lewe. Die fokus van die vertrou skuif deur die loop van 'n kind se ontwikkeling. Die uiteindelijke fokuspunt van daardie vertrou is God.

Die teenoorgestelde van basiese vertrou is narcisme. In die narcisme bestaan die persoon in die illusie van sy eie begeerte. Die werklikhede van die wêreld word ontken en nie hanteer nie.

Pannenberg beklemtoon die verband tussen basiese vertrou en liefde. Basiese vertrou is die vertrou dat die een wat vertrou word, my myself sal laat wees - dus my lief sal hê. Dit waaruit vertrou ontstaan en waarvoor dit vra, is liefde. Basiese vertrou is gerig op iemand wat my altyd myself

sal laat wees, dus op onbeperkte liefde. Hiermee kom die tema van God as implisiet in die verskynsel van basiese vertroue aan die lig.

There is an original and at least implicit reference of human beings to God that is connected with the structural openness of their life form to the world and that is concretized in the limitlessness of basic trust. We may, if we wish, speak of this as a "need" of human beings. If so, it is not an artificially developed need but one that is inherent in their nature and that they cannot simply evade... (Pannenberg 1999:234)⁴⁹

Basiese vertroue is volgens Pannenberg gerig op dit wat die self se heelheid sal bevorder. Daarom word God en verlossing so sterk verbind. Die heelheid van die self wat die beperking van die oomblik transendeer, manifesteer sigself in personaliteit⁵⁰. Personaliteit is volgens Pannenberg die teenwoordigheid van die self in die oomblik van die ego.

Each of us is an ego at every moment of our existence. We are still becoming our selves because we are still on the way to our selves in the wholeness of our existence. Yet we are also somehow our selves at the present moment, namely insofar as we are persons. (Pannenberg 1999:240)

Die self wat in die ego teenwoordig is, is nie net die self van die verlede nie, maar word bepaal en is gerig op die toekoms. Dit is hoekom personaliteit heelheid is. Die heelheid van 'n persoon se tyd is in die hede teenwoordig. Dit beteken personaliteit is die teenwoordigheid van die self, wat deur sy toekoms as sy bestemming tot sy ware identiteit opgeëis word, in die oomblik van die ego. Vryheid is daardie moontlikheid om jouself te word. Die persoon is sosiaal gekondisioneer, maar kan ook teenoor sy gemeenskap as homself staan.

Hierdie vryheid is moontlik omdat God die finale verwysingspunt van basiese vertroue is en nie die medemens nie. Die waardigheid van die persoon

⁴⁹Dit is interessant dat Sartre verwys na die behoefte van 'n mens 'om God te wees'. Pannenberg meen 'n mens het 'n behoefte aan God. Sartre se standpunt stem myns insiens inhoudelik ooreen met die geloof in oneindige behoefte (i.p.v. behoefte aan die oneindige, nl. God) wat die grondslag van die kapitalisme en die verbruikerskultuur is.

⁵⁰Ek gaan in hoofstuk 9, binne die konteks van behoeftes, die term *integrasie* gebruik om hierdie selfde gedagte mee uit te druk.

is gegrond op die feit dat elke mens se bestemming by God is. Dit kan nie deur geweld of verleiding verander word nie omdat die totaliteit van die mens nie in dit wat voor hande is, uitgeput is nie. Die bestemming om aan God te behoort, is wat die Bybel die beeld van God noem⁵¹.

In sy analise het Pannenberg daarin geslaag om die verskynsel van selfbewussyn en personaliteit op so 'n manier te verklaar dat dit die teologiese konsep van die mens as beeld van God verhelder en op sy beurt weer daardeur verhelder word. Pannenberg kon aantoon hoe 'n mens nie jouself tot stand bring nie, maar jouself van ander, en in die finale instansie van God, ontvang. Ek keer na hierdie gedagtegang terug in hoofstuk nege. Die mens kan juis homself wees deur sy vertrouwe op iets buite hom, in die finale instansie, op God. Geloof, hoop en liefde is wat 'n mens jouself maak⁵².

4.2.3.3 Identiteit en nie-identiteit as tema van die affektiewe lewe

Onderliggend aan personaliteit lê die bekendheid van 'n persoon met sy self en omgewing. In hierdie verband bespreek Pannenberg die gevoel as die horison van bekendheid waarbinne die persoonlike lewe afspeel. In die gevoel ken ek my totale self sonder om noodwendig 'n voorstelling van myself te hê. In die stemming van vreugde, waarin 'n mens die meeste een met jouself voel, is die mens volgens Pannenberg gerig op iets buite homself. Hy is dus een met homself as eksentriese wese (Pannenberg 1999:260). Daarenteen is depressiwiteit verbind met selfbehepthheid.

Die nie-identiteit van die mens met sy bestemming tot wêreld-openheid is wat die teologie as sonde beskryf (Pannenberg 1999:265 en verder). Mense is nie altyd bewus daarvan dat hulle hulle eintlike identiteit (dus hulle gerigtheid op God en ander) versmaai nie. Partykeer word mens daarvan bewus (soos byvoorbeeld in die stemming van negatiwiteit) maar ken nie die ware oorsaak daarvan nie. Dit kan gebeur dat in 'n poging om die gevoel van vervreemding te oorkom, 'n mens meer op homself gerig lewe en dus net verder van sy ware identiteit wegbeweeg. Om die rede is dit vir Pannenberg belangrik dat die ware aard en oorsaak van die fenomeen van vervreemding ondersoek word.

Vir die Christelike teologie was die begrip vervreemding veral gesien as

⁵¹Hier stem Pannenberg weer eens met Barth saam. Die beeld van God beteken dat 'n mens vir God bedoel is en met God in verhouding kan staan. Ook vir Pannenberg is Jesus in die eerste plek die beeld van God.

⁵²Vgl. basiese vertrouwe, gerigtheid op ons bestemming as beeld van God en liefde as bron en antwoord op basiese vertrouwe.

self-vervreemding (Pannenberg 1999:268). Sonde is dat 'n mens nie is wat jy behoort te wees nie. Marx sien egter die mens as natuurlik verwant aan die dinge. Net so ook is die produksie en prosessering van die dinge deel van die mens se natuur. Marx sien die vervreemding van 'n mens van die produk van sy arbeid in die stelsel van privaatbesit wanneer die produk van een mens se arbeid die eksklusiewe besit van 'n ander word (Pannenberg 1999:272). By Marx is self-realisering die teenoorgestelde van vervreemding. Dit vind ook deur arbeid plaas. Pannenberg het reeds hierdie gedagte van 'n self-ponerende ego, wat Marx by Fichte gekry het, volledig bespreek en afgewys. Vir die Christelike teologie is vervreemding om van God vervreem te wees. G Lukacs het Marx se kritiek oor die fetisjisme van kommoditeite en Weber se beskrywing van die geneigdheid van die kapitalistiese gemeenskap om anonieme burokratiese strukture te skep gekombineer in 'n teorie oor die reïfikasie van die sosiale proses (Pannenberg 1999:274). Peter en Brigitte Berger beskryf die tuisteloosheid van die moderne gemeenskap waarin industrialisering en burokratisering die singewende element uit die openbare lewe gestroop het. Die ideologieë van die openbare sfeer is nie in staat om sin te gee te midde van lyding en boosheid nie. Die gevolg is anomie (Pannenberg 1999:275).

Pannenberg kan nie nalaat om die vraag of godsdiens self 'n vorm van vervreemding is, te antwoord nie. Pannenberg erken dat godsdiens wel 'n uitdrukking van vervreemding kan wees. In die vorm van afgodery verwar 'n mens dit wat mensgemaak is met die goddelike werklikheid en vervreem 'n mens van sy ware bestemming by God. Wanneer godsdiens wêreldvreemd is en nie die ware betekenis en bestemming van die mens in sy wêreld aan hom uitlê nie, is dit 'n vorm van vervreemding. Pannenberg neem die kritiek van Marx en Feuerbach ernstig op maar is oortuig dat godsdiens as sodanig nie noodwendig 'n vorm van vervreemding is nie. Intendeel, dit handel oor die sin van die mens se lewe en sy ware identiteit.

The concern of the religions, in the light of their consciousness of meaning, is that human alienation should be overcome by the ground that gives meaning to and supports both reality and individual's selfhood. (Pannenberg 1999:279)

Die godsdiens kan egter die realiteit van God verkeerd voorstel, soos die verskillende godsdienste inderdaad van mekaar beweert.

Wanneer die vervreemdingsbegrip gebruik word om die Christelike leer oor die sonde te verhelder, beklemtoon dit dat die Christelike teologie nie

net op persoonlike sonde moet fokus nie. Vervreemding van God veroorsaak dat mense nie hulle bestemde identiteit verwesenlik nie, maar dit veroorsaak ook dat bese sosiale strukture ontstaan wat daardie vervreemding versterk en verdiep.

Vervreemding word bekend aan mense in die gevoel van depressie en onbehae. Vir Pannenberg beteken dit om in jou eie ego vasgevang te wees. Die mees intense vorm van vasgevang wees in jou eie ego, is die ervaring van skuld. Skuld-ervaring beteken 'n persoon het 'n idee wat sy identiteit behoort te wees, maar is bewus van sy nie-identiteit met sy bestemming. Skaamte is anders as skuldbewussyn omdat skaamte juis uitgaan van die waarde van die self in 'n situasie waar daardie waarde deur anderskat word.

In die Ou Testament handel die skuldtoerekening oor die verwydering van die gevolg van die sonde en die reiniging van die gemeenskap (Pannenberg 1999:289). 'n Enkeling se sonde raak die hele gemeenskap en kan dit potensieel vernietig. Volgens Ricoeur handel skuldbewussyn, wat baie sterk in verskeie Christelike tradisies funksioneer, oor die bereidwilligheid van die enkeling om boete te doen.

Pannenberg bespreek ook die gewete (Pannenberg 1999:293 en verder). Hy begin deur daarop te wys dat daar 'n verskil tussen skuldgevoel en skaamte is. Skuld is die bewustheid van nie-identiteit met wat 'n mens weet hy behoort te wees - dus die bewustheid dat jy as mens gefaal het. Skaamte veronderstel eiewaarde. 'n Mens is bewus dat ander mense jou dalk om een of ander rede minder werd ag wat jy weet jy is.

Die Ou Testament ken nie 'n gewete nie. Die hellenistiese Jodendom het wel die gewete-begrip gebruik as getuigenis van dat die wet van God ook vir die heidene kenbaar is. Paulus sluit ook by hierdie gedagte aan in 'n gedeelte soos Romeine 2:15. Die gedagte van gewetensvryheid is sterk by Paulus soos duidelik word in sy aandrang op respek vir die gewete van die swakker broer.

Waar die gewete in die Jodendom en die Christendom op 'n manier met die stem van God verbind is, word dit in die moderne tyd veral met die verhouding tot die self in verband gebring. Dit is veral die geval by Nietzsche, Freud en Heidegger. Heidegger sien die gewete nie op 'n moralistiese manier nie, maar as die roep van die Dasein na homself.

Being guilty is therefore not primarily a consciousness of a moral fault but rather the expression of an 'ought', the content of which, however, is the authenticity of the Dasein itself. (Pannenberg 1999:302)

Pannenberg is dit nie eens met Heidegger nie. Heidegger sien nie ...

First, the depth of the nonidentity that is experienced in the consciousness of guilt and, second, the constitutive meaning of human order for selfhood. He has also failed to see, third, that the nonidentity experienced in the conscience is overcome through expiation which is accompanied in the life of the injured community. (Pannenberg 1999:303)

Die bydrae wat die denke van Heidegger tog tot die probleem van die gewete gemaak het, is dat dit weer eens die aandag daarop gevestig het dat skuld verantwoordelikheid veronderstel. Verantwoordelikheid veronderstel 'n mens as agent. Gewete word so verbind met vryheid via verantwoordelikheid.

Vir Freud is die gewete die internalisering van die ouerlike gesag as iets wat dreigend teenoor die ego staan (Pannenberg 1999:303). Paiget en Benda kritiseer hierdie standpunt (Pannenberg 1999:305). Vir Benda is die gewete die waardes uit 'n mens se gemeenskap wat 'n mens jou eie gemaak het. Dit kritiseer die opvatting van die outonome aard van die gewete, maar erken daarmee nog steeds dat die gewete 'n sosiale oorsprong het. Die outonome enkeling word in elk geval nie in die gemeenskap geïnkorporeer deur dreigemente nie, maar deur te deel in die kultuur se bewustheid van betekenis. Waar daardie gedeelde horison van betekenis die geloof in God insluit, kan van die gewete as die *stem van God* gepraat word. Op die manier is dit waar wat Ebeling sê dat in die gewete God (as die verwysingspunt van die betekenis-horison), mense (as selfbewuste deelnemers in die gemeenskap) en die wêreld (die gemeenskap wat die gewete vorm) bymekaarkom. Nie net is elkeen van hierdie agente teenwoordig nie, hulle is teenwoordig in volheid (Pannenberg 1999:307). As gevoel is die gewete die geheel van 'n mens se self oombliklik teenwoordig en daarmee ook jou hele wêreld. Die bewustheid van God maak dit vir die enkeling moontlik om teenoor die gemeenskap te kan staan aan die kant van die gewete.

Die nie-identiteit met jouself waarvan 'n mens in 'n skuldige gewete bewus word, word oorkom deur bekering en versoening (Pannenberg 1999:310). Versoening is nie wraak nie, maar juis die herstel van die gemeenskap wat deur sonde beskadig is. Die versoening vind deur ritueel plaas waar die gemeenskap (dit kan nie privaat gedoen word nie) en die enkeling se identiteit herstel word binne die gedeelde betekenis-horison.

4.2.4 Afdeling 3: Die gedeelde wêreld

4.2.4.1 Die gronde van kultuur

Die mens leef in die wêreld as simboliese wêreld en nie soos die dier in 'n wêreld waarvan die betekenis vooraf deur instink bepaal is nie. Hierdie simboliese wêreld is deur die mens geskep maar die mens word ook self daardeur gevorm⁵³.

Vir Pannenberg is kultuur baie nou verwant aan spel (Pannenberg 1999:322). Dit is veral as gevolg van die simboliese aard van spel en omdat in spel daar 'n oopheid tot die wêreld is wat nie deur instink bepaal word nie. Spel eis die speler totaal op en verg dikwels inspanning en opoffering. Op die manier is spel ernstig⁵⁴. Volgens Huizinga se bekende boek, *Homo Ludens*, kan alle vorme van kultuur terugherlei word na twee soorte spel naamlik verteenwoordigende (simboliese) spel en wedywering volgens reëls. Ritueel is die mees volledige vergestaltung van simboliese spel. Die ritueel verteenwoordig die hele orde van die mitiese wêreld. Dit staan afsonderlik van die res van die lewe omdat dit die totaliteit en heelheid van die mitiese wêreld verteenwoordig⁵⁵. Pannenberg beklemtoon dat die kultiese spel te doen het met die betekenis van die totaliteit.

The totality of meaning that is rendered present in religious feasts and that grounds the order of the cosmos and society gives meaning to the everyday routines and fortunes of individuals as well as to the order of the everyday world. (Pannenberg 1999:337)

Die Bybelse godsdiens ken God as een betrokke by die geskiedenis. Dit gee aan die ritueel van die Bybelse godsdiens 'n spesiale karakter. Die nagmaal verteenwoordig Jesus as die sleutel tot die sin van die wêreld en dui op die toekomstige vervolmaking van die wêreld by sy koms.

⁵³Die negatiewe sy hiervan is die erfsonde: die betekenis-horison waarbinne 'n mens gevorm word, is een waarin wanopvattinge en wanpraktyke as normaal geld. Die positiewe sy van die simboliese wêreld wat 'n mens vorm (dus dat 'n mens gevorm word deur 'n gemeenskap) is die verbond. Die verbond beteken dat 'n mens gevorm word binne 'n betekenis-horison waar daar reeds 'n bewustheid van God en sy wil bestaan.

⁵⁴Spel word vir die speler 'n doel in sigself, maar werk word soms beleef as 'n middel tot 'n doel. Wanneer werk en spel weer verenig, sal die vervreemdende karakter wat werk soms aanneem, ook verdwyn.

⁵⁵Met baie ander spele word tyd ook afgebaken sodat die spel as 'n volledige eenheid bestaan.

Die verskynsel van spraak is ook onderliggend aan die verskynsel van kultuur (Pannenberg 1999:339). Spraak maak kultuur en menslike identiteit moontlik (via die vorming van die self deur ander). Pannenberg kom egter tot die gevolgtrekking dat elementêre denke taal voorafgaan. Spel en nabootsing lê aan die grondslag van taal. Spel: omdat die klanke wat 'n mens kan uiter deur nuuskierigheid op 'n speelse wyse ontdek word. Nabootsing: omdat een mens die klanke wat 'n ander maak, moet naboots voor taal die basis van 'n gedeelde kultuur kan word. Woorde is simbole en nie net seine nie. Pannenberg probeer bepaal waar hierdie oorgang plaasgevind het. Hy vind die oorgang in spel.

The prehistoric transition from signal to symbol and therefore the discovery of the symbolic meaning of words as names have correspondingly been connected with play and, more specifically, with festal play that is also the origin of cult. And in fact the experience of being *seized* in play explains best the origin of the representational schema in which sounds and (rhythmic) sequences of sounds become medium in which the object is present, this presence taking the form of a self-representation of the object by itself. The word is constituted a symbol by the fact that in it the absent object becomes present. (Pannenberg 1999:358-9)

Hierdie element van gegryp wees, is weer eens kenmerkend van die eksentrisiteit van die mens. Die eerste woorde as simbole het vir mense magiese betekenis gehad. Ook vir die eerste mense was sê en doen op 'n manier verwant.

Die gevolgtrekking van Pannenberg se studie oor taal en denke is dat denke taal voorafgaan (Pannenberg 1999:361). Hy wys daarop dat die selfbewussyn en ego-identiteit ook deur 'n proses in elke mens tot stand kom. 'n Mens kan dus nie, net omdat denke taal voorafgaan, sê dat taal die produk van 'n handelende subjek is nie.

Die teorie van *speech acts* deur filosowe soos Austin en Searle beklemtoon egter die feit dat woorde soms handeling is. Pannenberg probeer eers bepaal wat 'n handeling is, en spesifiek wat die verskil tussen handeling en gedrag is. Handeling het 'n bedoeling, 'n middel en is georiënteer op 'n doel. Spraak kwalifiseer nie vir Pannenberg as 'n handeling in hierdie sin nie. Sekere soorte spraak (illokusionêre taal) kwalifiseer wel. Goffman wys daarop dat iets soos 'n gesprek 'n lewe van sy eie het. Hy praat van 'n *socialized trance*, iets wat

in die verlede *gees* genoem is. Ook in die gesprek, soos in spel, is daar die element van gegryp wees. Vir Pannenberg het die oopheid van die gesprek te doen met die finale horison van betekenis. (Pannenberg 1999:376)

Pannenberg rig vervolgens sy aandag op die tema van verbeelding en rede. Verbeelding en vryheid gaan saam. 'n Mens kan jou verbeelding willekeurig fokus, maar daar is ook dinge wat die verbeelding aangryp.

The focusing of the attention, however, is not simply a matter of willing; rather, like the choice of a goal in the context of action, the focusing of attention is a matter of total attitude that has its basis in feeling and thus in an anticipation of the whole of the individual's own life. (Pannenberg 1999:381)

God kan met die mens in sy verbeelding praat wanneer die mens die betekenis van sy lewe in die geheel van God antisipeer. Sonde is selfbeheptheid en blindheid vir die horison waarbinne 'n mens se lewe regtig afspeel. Op die manier sal *die wat rein van hart is God sien*.

Die verskynsel van aandag beteken ook dat hoewel 'n mens hom fokus op die voorwerpe in sy omgewing, die horison waarbinne hierdie voorwerpe bestaan, altyd ontematies teenwoordig bly. Dieselfde geld vir denke: die eenheid van die wêreld is op 'n ontematiese wyse teenwoordig in elke fokus op 'n spesifieke ding, en die eenheid van die betekenis horison in elke oordenking van die betekenis van 'n enkele saak.

Nadat hy die fenomeen van taal ondersoek het, oorweeg Pannenberg die implikasies van die taalfilosofie en taalteorie vir die teologie (Pannenberg 1999:384). Die Bybel bevat mitiese taal. Pannenberg is nie ten gunste van blindelinge ontmitologisering nie, maar wil eerder vra watter waarheid daarin opgesluit lê.

..the biblical word of God - and above all, the Logos of the New Testament - may well have absorbed into itself the element of truth in the mythical understanding of the word. (Pannenberg 1999:386)

Die teologie wat oorhaastig die teorie van spraakhandelinge aanneem, betaal 'n hoë prys. Dit kan net van menslike spraakhandelinge praat en nie meer van die woord van God nie. Pannenberg verkies om by Hans-Georg Gadamer aan te sluit waar hy sê dat alledaagse taal 'n onuitgesproke horison van betekenis veronderstel. Hierdie horison is oop vir 'n godsdienstige interpretasie want:

Every statement about the meaning and nature of a present reality looks beyond what is presently at hand to its context, in which alone the particular things acquires its due meaning. In this sence, every word that names the nature of a thing by assigning it its meaning gives expression to something *hidden*. This phenomenon, then, is not something peculiar to talk about God. The peculiar to the latter is, rather, that it expresses the decisive truth about the whole of the world and the human person. (ATP:395)

Volgens die Bybel lê die waarheid oor die mens en die wêreld nog in die toekoms. Net daardie woorde van mense wat daardie toekoms aankondig en uitlê, mag *woord van God* genoem word. Selfs die woorde van Jesus was menslike woorde wat eers deur die waarheid van God se daad (dit is: deur sy opstanding) bevestig moes word.

4.2.4.2 Kulturele singewing deur sosiale institusies

'n Kulture kan bestaan omdat daar 'n gedeelde bewustheid van betekenis is. Hierdie gedeelde bewustheid word 'n gedeelde lewenstyl deur sosiale instellings.

Pannenberg bespreek eers die aard van sosiale instellings. Sosiale instellings is

..the modes of behaviour that are established and introduced into communal life...that confront individuals as reified structures or arrangements controlling the way they are to live (Pannenberg 1999:398-9).

Die vraag na die verhouding tussen sosiale instellings en die enkeling, en op watter manier sosiale instellings in verband staan met menslike behoeftes bied duidelikheid oor die aard van sosiale instellings.

Pannenberg vind dat Durkheim se tese dat die universele menslike natuur verhewe is bo die enkeling, en dat die verhewenheid sy uitdrukking vind in die voorrang van die gemeenskap bo die enkeling 'n soort politieke teologie is (Pannenberg 1999:398-399). In primale kulture het die gemeenskap inderdaad voorrang bo die enkeling, maar daar staan dit direk in verband met 'n goddelike werklikheid wat die bron van die gedeelde sinservaring is.

Die verselfstandiging en prioriteit van sosiale instellings neem die onafhanklikheid, wat van huis uit aan die goddelike werklikheid behoort, en maak dit van toepassing op sosiale instellings. Vandaar Pannenberg se kritiek op Durkheim.

Volgens Malinowski hou sosiale instellings verband met basiese menslike behoeftes (Pannenberg 1999:400). Vanuit die bestaan van die sosiale instellings ontstaan daar ook sekondêre behoeftes (soos dié aan onderwys). Instellings wat op 'n omvattende wyse mense se behoeftes bevredig (soos die gesin) word in die samelewing gevestig en beskerm.

Pannenberg haal verskeie skrywers aan wat verwys na die funksie van sosiale instellings om gedrag te stabiliseer. Omdat 'n mens instink-arm is, het hy juis hierdie meganismes nodig om vastigheid aan sy wêreld te gee. Sosiale instellings het volgens Berger en Luckmann hulle basis in stereotipe gedrag (Pannenberg 1999:403). Die mens is wel instink-arm, maar hy is die spreekwoordelike *slaaf van gewoonte*.

Vir Pannenberg is dit duidelik dat nie net *basiese* behoeftes maar veral die behoefte aan betekenis 'n groot rol by sosiale instellings speel. Dit word duidelik as 'n mens daarop let dat die betekenis wat in instellings beliggaam word, met baie meer as net basiese behoeftes te doen het. Sosiale instellings het te doen met betekenis. In die lig hiervan is dit duidelik dat taal 'n essensiële rol speel. Taal is tereg die oer-instelling genoem.

Instellings het te doen met die eenheid en betekenis van die wêreld.

The ordered meaning that attaches to the institutions of communal life and to their interconnection in the political order of society with its religious or quasi-religious foundations has enabled the human beings of every age to experience as present their common destiny, namely, a life springing from a shared center that transcends the limitations of individuals. (Pannenberg 1999:409)

Instellings kan hardnekkig bly voortbestaan selfs nadat die betekenis-horison waarbinne hulle oorspronklik tot stand gekom het, al verdwyn het. Een rede mag wees omdat hulle die verhoudings tussen mense reguleer.

Die element van wederkerigheid is vir Pannenberg die sleutel tot die bestaan van instellings. Wederkerigheid verbind partikulariteit en gemeenskaplikheid (met ander woorde, sentraliteit en eksentrisiteit). Die twee oorspronklike instellings is familie en besit (Pannenberg 1999:413). In besit het die enkeling voorrang bo die gemeenskap terwyl die gemeenskap weer by familie

bo die enkeling voorrang het. Rondom hierdie instelling het ander tot stand gekom en hulleself mettertyd verselfstandig. Die sekondêre instellings wat rondom besit tot stand kom, is eiendom, werk en ekonomie. In almal is daar 'n element van partikulariteit wat voorrang het bo gemeenskaplikheid.

Die element van gemeenskaplikheid in sosiale instellings is by die familie en huwelik die sterkste te bespeur (Pannenberg 1999:427). In tradisionele kulture word die huwelik gesien as deel van die familie. In die Christelike denke kry die huwelik die sentrale plek en word die familie vanuit die huwelik verstaan. Die huwelik word in die Christelike geloof 'n metafoor vir die verhouding tussen Christus en die kerk. In hierdie verhouding is wedersydse liefde kenmerkend. Eksentrisiteit is belangriker as sentraliteit.

In die instellings van politiek en reg het die groep voorrang bo die enkeling. Die Christelike boodskap verselfstandig egter die enkeling teenoor die staat (Pannenberg 1999:447). Dit maak nie van Christene anargiste nie, maar die staat is nie die finale verwysingspunt van menslike eksentrisiteit nie. Die Christelike geloof verset homself teen die verabsoluttering van die staat.

Die verskynsel van mag is van sentrale belang wanneer die staat en die reg aan die orde kom (Pannenberg 1999:453 en verder). Mag hou verband met die bevrediging van behoeftes van die een oor wie iemand mag het. Iemand kan mag oor iemand anders hê deur of bevredigers aan 'n persoon te verskaf of dit te weerhou. Die bevredigers wat mense begeer, kan self gemanipuleer word omdat behoeftes altyd⁵⁶ onderhewig is aan interpretasie. Behoeftes, en daarmee saam mag, hang dus af van 'n konteks van betekenis (Pannenberg 1999:457). Mag is dus simbolies van aard. Politieke mag is geen uitsondering nie. Politieke mag is in pre-moderne kulture direk deur godsdiens gelegitimeer. Die skeiding van kerk en staat in die moderne tyd bring die vraag na vore na hoe die moderne staat sy eie mag legitimeer. Anders gestel: In watter finale konteks van betekenis plaas die staat homself om so sy eie mag te regverdig? Nie eers die welvaartstaat kan daarop aandring dat hy al sy burgers se behoeftes bevredig nie. Dit ontkom dus tydelik aan hierdie vraag, maar nie finaal nie.

The legitimacy crisis of the secular state is not a question solely of public morality and of appropriate political reforms. It has deeper roots in the loss of the religious foundation for moral obligation and the authority of law. The crisis is repeated every

⁵⁶Die verskynsel van selfmoordbomaanvallers en hongerstaking wys dat selfs die drang om te lewe aan interpretasie onderhewig is.

time the discovery is made that the state is justifying its power by manipulating public awareness. (Pannenberg 1999:472)

Die legitimitetskrisis lei nie onmiddellik tot 'n verval van die stelsel nie, slegs tot 'n groeiende onderliggende gevoel van ongeneentheid⁵⁷.

Godsdiens en wêreldbeeld gaan oor die betekenis van alles. Die staat verenig die lewe van die gemeenskap op 'n sekere wyse. Weens die omvattende aard van die staat, benodig hy ook 'n omvattende regverdiging in die vorm van godsdiens of quasi-godsdiens. Die staat kan selfs sigself as die finale horison van betekenis voorhou. Dan vergoddelik die staat homself en word hy in die Christelike oordeel die antichris. Volgens die Christelike geloof is die staat ook nie die bringer van finale heil nie. Daardie heil verwag die kerk met die koms van God se ryk. Die Christelike tradisie van skeiding van kerk en staat druk juis uit dat die staat voorlopig is en dat die koninkryk van God die horison van heil is wat die kerk verwag en waarvan dit 'n teken is.

4.2.4.3 Mensdom en geskiedenis

Die geskiedenis is in die teologie van Pannenberg een van sy sentrale konsepte. Dit mag wees omdat die Nuwe Testament eskatologies georiënteer is. Die vraag bestaan egter ook na wat die invloed van idealistiese denke op Pannenberg se teologiese ontwerp is. Hy self sien homself nie as beïnvloed deur die idealisme nie.

Die geskiedenis is by Pannenberg die finale horison van betekenis. Dit beteken dat elke ding eers sy betekenis aan die einde van die geskiedenis kry. Die storie van die wêreld is nie klaar voor dit klaar is nie. Dit is dus te verwagte dat die klimaks van Pannenberg se werk oor die mens ook die behandeling van geskiedenis is.

Geskiedenis is die konkrete lewensverhaal van egte mense en die menslike ras. In vergelyking daarmee bly die biologie, sosiologie en psigologie abstrak. Antropologie soek na 'n universele beskrywing van die mens. Geskiedenis vertel die verhaal hoe mense op uiteenlopende wyses en in uiteenlopende

⁵⁷Twee aspekte van die huidige Europese politiek is in die opsig interessant. Daar is 'n groeiende verlies aan belangstelling by die publiek in politiek. Dit gaan gepaard met 'n skuif na regs op die politieke spektrum. Ek verstaan die skuif na regs so dat by die afwesigheid van 'n universele betekenis-horison, soos altyd deur godsdiens verskaf is, daar geen rede is om nie die voordeel van die eie groep bo ander te soek nie. Dit is natuurlik ook op godsdienstige wyse gedoen (soos hier ter plaatse) maar dan word die ongelykheid juis as deel van die universele orde uitgelê.

omstandighede hulle natuur verwesenlik. Die antropologie en die geskiedenis as weë tot kennis van die mens staan in 'n sekere spanning met mekaar.

Wherever a universal, essential human nature, remaining the same at all periods, is taken as the starting point for systematic thought, history can play only a secondary role in knowledge of the human. (Pannenberg 1999:489)

Baie filosowe, van Dilthey tot vandag, soek na die universele menslike struktuur agter die geskiedenis. Tog is antropologiese strukture ook vloeibaar wanneer dit histories beskou word. Vir Pannenberg is hierdie vloeibaarheid deel van die menslike eksentriese natuur. Eksentrisiteit beteken juis dat 'n mens afstand kan neem van die onmiddelike gegewe (Pannenberg 1999:490). Die eksentrisiteit van die mens beteken dat hy sy sentrum vind in die gedeelte wêreld buite hom en wel daar waar dit as die plek waar die goddelike realiteit teenwoordig is verstaan word. Dit is dus te verstaan dat in die antieke kulture aan die sosiale orde 'n besondere vastigheid toegeken is. Eers wanneer die veranderinge wat wel plaasvind so verstaan word dat dit van goddelike oorsprong is, gee die eksentrisiteit van die mens geboorte aan historiese bewussyn (Pannenberg 1999:491).

Dit is inderdaad die geval met die Bybelse godsdiens. God word as die oorsprong van verandering, dus van geskiedenis, verstaan. Daarby word die mens (nie net die koning nie) verstaan as aktiewe agente in die geskiedenis. Die waarheid hou verband met die belofte van God en nie in die eerste plek met die mitiese verlede nie. Vir die Christelike geloof is die bestemming van die mens onlosmaaklik verbind aan die geskiedenis van Jesus. Paulus se interpretasie van Jesus as die ware Adam is 'n eskatologiese heroriëntasie van die antropologie wat in spanning gestaan het met die Joodse oriëntasie van die antropologie op die oergeskiedenis en met die toenmalige Griekse denke. Jesus as die eskatologiese mens is vir Paulus die beeld van God.

The Christian view of the human race as a history that runs from the first Adam to the new and final Adam replaced the philosophical concept of an essential human nature that is independent of time with a concept of the human being as historical or, rather, as caught up in the movement of that concrete history. (Pannenberg 1999:499)

Die moderne historiese bewussyn het hom egter van hierdie wortels losgemaak. Dit het die basering van geskiedenis op antropologie (soos by filosowe vanaf Dilthey tot Heidegger en denkers soos Plessner en Gehlen) nodig gemaak. Die vraag na hoe die subjekte van die geskiedenis ontstaan, bly egter onbeantwoord. Die antwoord op die vraag sal volgens Pannenberg die verhouding tussen antropologie en geskiedenis opklaar.

Pannenberg doen in die hele werk moeite om die idee dat 'n mens deur sy eie aksie homself tot stand bring, af te wys. Volgens Augustinus is daar wel sprake van menslike skeppings in die geskiedenis, maar die geskiedenis self is 'n skepping van God. Eers by Voltaire en Condorcet is die voorsienigheid van God vervang met menslike visie wat die beskawingsproses stuur (Pannenberg 1999:503). Dit is egter duidelik, soos uitgewys deur Bultmann en Kamlah dat die geskiedenis nie net uit handeling bestaan nie, maar ook uit ervaring van ander se handeling, en die ervaring van mee gehandel word. Daar kan ook nie vanuit menslike handeling na 'n eenheid of doel van die geskiedenis verwys word nie, want mense weerstaan mekaar se intensies en handeling⁵⁸. God as subjek van die geskiedenis, waarvan die Christelike geloof leer maar wat in die moderne tyd betwyfel word, kan dus nie sonder meer met 'n menslike subjek vervang word nie.

Betekenis word eers in verhouding tot die geheel bepaal. Die geskiedenis is nog nie klaar nie, ook nie die geskiedenis van elke lewende mens nie. Die vraag ontstaan nou hoe identiteit in die tussentyd moontlik is. Volgens Pannenberg word die eenheid van die wêreld en die geskiedenis reeds in die hede geantisipeer.

The unity of history as deriving from its possible fulfillment - whether this fulfillment is expected from human action or solely from the operation of divine providence - is therefore presupposed, explicitly or implicitly, as frame of reference for individual identity formation. When neither the social world nor the natural world nor even history can be experienced as having a meaningful unity, individual identity formation becomes an extremely difficult task, especially when religion too no longer supplies a basis for identity formation. (Pannenberg 1999:517)

⁵⁸Pannenberg verwys na die gewaande harmonie wat ideologieë soos liberale kapitalisme en sosialisme voorhou. Altwee glo in die moontlikheid dat menslike handeling harmonieus en verenig na 'n doel toe kan saamwerk. In die een geval vind dit deur die 'onsigbare hand' plaas, en aan die ander kant deur sentrale beheer.

Die onmiddellike bewustheid van die betekenis van die geheel kom tot 'n mens in gevoel en word tussen mense gedeel in taal. Pannenberg noem die teenwoordigheid van dit wat waar en definitief is te midde van die nog ope geskiedenis *gees* (Pannenberg 1999:419). Pannenberg bring die konsep van *gees* in want regdeur die ondersoek duik die gevolgtrekkings van die verskillende vraagstukke⁵⁹ op...

the constitutive importance of a pre-existence of meaning that does not arise from human action or a human positing of meaning but, on the contrary, underlies the constitution of human subjectivity as well as any and every human interpretation of meaning. (Pannenberg 1999:520)

Pannenberg wil doelbewus nie die konsep van *gees* as sinoniem vir bewussyn verstaan nie. In die opsig distansieer hy hom van die idealisme. *Gees* is dit wat bewussyn en subjektiwiteit moontlik maak. In elke aspek van 'n mens se lewe is daar 'n sfeer van betekenis wat hom voorafgaan en oorskry.

Pannenberg wil aantoon hoe die vraag waarop die verskillende menswetenskappe dui deur die Christelike geloof beantwoord word. Die Bybel sien die *Gees* nie primêr as bewussyn nie, maar as lewenskrag en lewensbron (Pannenberg 1999:522). Pannenberg verwys na Barth se formulering van wat dit beteken dat 'n mens *gees het*. *Gees* is iets wat 'n mens ontvang en wat nie jou eie is nie. Pannenberg ondersteun die stelling van Barth dat deur die *Gees* van God die mens die siel van sy liggaam is (Barth 1948:391). Hy gebruik selfs Barth se terminologie deur te verwys na die mens as *besielde liggaam*.

Die mens se bewussyn kan die verlede en die toekoms in die hede verteenwoordig. Dit is moontlik deur taal. Deur antisipasie van finale betekenis is dit vir mense moontlik om die duurende identiteit van dinge te verstaan. Die onderliggende antisipasie van die toekoms maak doelgerigte menslike aksie moontlik. Pannenberg sien juis in die eksentriese karakter van menslike tydsbeleving die werk van die *Gees*.

..the time spanning present that is peculiar to human consciousness has an ecstatic character. It is an expression of the specifically human being-present to the other as other, an expression of the exocentricity of the human mode of life and thus an expression of the presence of the spirit..(Pannenberg 1999:535)

⁵⁹Identiteit, gevoel, taal, kultuur, instellings

Die toekomsgerigheid van die mens vind in vertrouwe en hoop sy mees omvattende uitdrukking. Vertrauwe is net soos hoop toekoms-georiënteerd omdat 'n mens die toekoms van jou eie bestaan sien as veilig begrend op dit waarop jy vertrou. Vertrauwe kan natuurlik misplaas word.

Net so is dit deur die antisipasie van die toekoms dat 'n mens jouself kan wees. Hierdie toekoms is nie net 'n mens se persoonlike toekoms nie, maar die toekoms van die mensdom en die wêreld. Pannenberg se formulering van personaliteit is dat die persoon die teenwoordigheid van die self in die oomblik van die ego is. Vir hom is dit 'n spesiale geval van die werk van die Gees omdat die finale waarheid reeds afwagend teenwoordig is. Op die manier stem Pannenberg met Barth saam wat sê dat die mens deur die Gees die siel van sy liggaam is. Hy sê dit as volg: "... the presence of the spirit constitutes the identity of the person as a presence of the self in the instant of the ego" en verder, "The human person is a creation of the spirit". (Pannenberg 1999:528)

'n Mens kan natuurlik in miskennings van die Gees, wat die bron van alle bestaan en lewe is, leef en voorgee of daar 'n ander bron en basis is van 'n mens se bestaan. God, in sy genade, onttrek die Gees nie onmiddellik aan die sondaar nie (Pannenberg 1999:529).

Die Gees skep gemeenskap en spesifiek so 'n gemeenskap wat die enkeling oorskry maar tog omvou. Pannenberg sien so 'n gemeenskap in die verskynsels van liefde en redelikheid. Liefde en redelikheid gaan oor die eenheid van die gedeelde wêreld. Gemeenskap kan ook verword en oorkom word deur 'n demoniese gees. Die heerskappy waarvoor die mens as beeld van God bestem is, is egter 'n gemeenskap-skeppende heerskappy waarin dinge tot 'n groter eenheid gevoer word. Versoening en beeld van God hoort dus byeen. Jesus is die beeld van God wat alles met God versoen het. Die kerk as die liggaam van Christus leef nou reeds in die afwagting van die finale voleinding van alles. Dit is op 'n spesiale manier die werk van die Gees wat die finale waarheid reeds nou teenwoordig maak.

4.2.5 Die implikasies van Pannenberg se argument vir 'n Christelike behoefteleer

Pannenberg se fundamenteel-teologiese antropologie het 'n konsentriese opbou. Dit beweeg van die mees spesifieke menswetenskap na die mees omvattende. Pannenberg gebruik die begrip *eksentrisiteit* as grondmotief van sy hele werk. Met elke stap toon Pannenberg aan die mens se wese nog 'n stappie verder buite homself te vinde is. Uiteindelik toon hy aan hoe die mens net 'n mens kan wees in verhouding tot die betekenisvolle geheel van alles wat bestaan⁶⁰. Die mens word gekonstitueer deur die betekenis van die geheel, dus deur God. Dit kom daarop neer dat 'n mens sin buite homself nodig het om 'n mens te wees. Volgens Tillich se formulering is God die grond van die sin. Die eksentrisiteit van die mens dui dus op die mens as beeld van God.

Waar Barth se metode deeglik teologies is en eers daarna fenomenologies, werk Pannenberg anders. Ook by hom kan die fenomene van die menslikheid nie die openbaring vervang nie, maar dit gee tog aanduidings van die betekenis daarvan. Hulle denke lei tog tot baie dieselfde gevolgtrekkings: Wat die mens nodig het, is God. Alles anders wat die mens nodig het, is die getuies van God as die werke van sy hande. Hierdie formulering is Barth s'n, maar dit kan baie goed pas om die implikasies vir 'n Christelike behoefte-antropologie van die ontwerp van Pannenberg te verduidelik⁶¹. Soos Pannenberg die pad van die menslike eksentrisiteit volg ontdek hy telkens dat die bevredigers vir mense se behoefte wat hulle buite hulleself vind nie finaal is nie. Die instinkmatige omgang met die *Umwelt* is nie die finale woord oor die mens nie. Dit is nie die finale behoefte nie en konstitueer nie die hele wese van die mens nie. Net so is die mens se wese nie te vinde in homself of in die gemeenskap of in die kultuur of in die geskiedenis nie. Wel konstitueer die wêreld en die eie psige en die gemeenskap en die kultuur en die geskiedenis die mens op 'n besondere wyse en is hulle werklike maar nie-finale bevredigers van die mens se behoefte soos uitgedruk in sy eksentrisiteit.

Om die implikasies van Pannenberg se werk vir 'n Christelike behoefte-antropologie te verstaan, moet die verband tussen die begrippe eksentrisiteit en behoefte verder uitgewerk word. Behoefte is dit wat mens nodig het om jouself te wees of jouself te word. Pannenberg gebruik die eksentrisiteits-

⁶⁰Soos Nürnberger se begrip van *transendente behoeftes*. Sie 1.4 op bladsy 32.

⁶¹Sien (Barth 1948:495-496) en ook my bespreking by op bladsy 126

begrip nie net waar hy aantoon wat die mens is nie, maar ook wat hom begrond. Begronding en behoefte is baie verwante begrippe. So byvoorbeeld toon Pannenberg dat die mens se liggaam hom nie totaal begrond nie, so ook nie sy omgewing of bewussyn of medemens of samelewing of kultuur nie.

Elkeen van hierdie dinge is bevredigers vir die mens se behoeftes wat besig is om die mens te maak wat hy is. Hy sê byvoorbeeld dat die mens 'n subjek is maar dat die subjek tot stand kom in verhouding met die medemens. So begrond die medemens die mens se subjektiwiteit. Pannenberg gaan dan in elke geval voort om aan te dui dat dit wat die mens op 'n sekere vlak begrond tog nie finaal en allesomvattend is nie. Hy sal byvoorbeeld aantoon dat die eksentrisiteit van die mens meer is as sy subjektiwiteit. Heel aan die einde van die fundamenteel-teologiese antropologie formuleer hy die gevolgtrekking dat die menslike persoon 'n skepping van die Gees is. Dit beteken dat Pannenberg se hele betoog lei tot die gevolgtrekking dat 'n mens net 'n mens kan wees deur God - dus dat die mens God nodig het. Die mens het God nodig as sy voorwaarde - dit is die begrip van behoefte as tekort. Net so het die mens God nodig as sy doel - dit is die begrip van behoefte as potensiaal. Vanaf 9.2.1 op bladsy 309 sal die leser met my samevattende formulering van die Christelike siening van behoeftes kennis maak waarin hierdie insig - wat basies met dié van Barth ooreenstem - 'n belangrike rol sal speel.

Wat Pannenberg se konsentriese ontwerp interessant maak vanuit die perspektief van menslike behoeftes, is dat 'n mens 'n soort taksonomie daarvolgens kan ontwikkel waarin die mens se kenmerke met behoeftes korreleer en waar die behoeftes op hulle beurt weer steun op iets anders. So kan 'n taksonomie van behoeftes en meta-behoeftes gekonstrueer word. Die meta-behoeftes hou verband met die mens se eksentrisiteit.

Eerstens behandel Pannenberg die mens in die natuur, dus die mens as organisme. Die kenmerk van die mens, naamlik dat hy 'n lewende organiese wese is, impliseer dan sekere behoeftes wat die voorwaardes vir die totstandkoming en voortbestaan van die mens as organisme is. Konkreet moet die mens kos en water en temperatuurregulering kry. Die dier bevredig hierdie behoeftes direk deur middel van sy gedrag in sy omgewing. Die mens is egter instinkarm. Hy bevredig sy organiese behoeftes deur samewerking met ander mense. Sy gedrag word hiervoor gestabiliseer deur opvoeding en sosialisasie. Hier is die eerste beweging van die implikasies van Pannenberg se argument vir 'n behoefte-taksonomie:

Die mens as organiese wese het organiese behoeftes maar die ma-

nier waarop hy dit bevredig, is deur sy wêreldopenheid.

Hier funksioneer wêreldopenheid as voorwaarde (meta-behoefte) vir die organiese behoeftes. Die organiese bepaal ook die wêreldopenheid van die mens omdat die mens se liggaam die manier is waarop hy oop is tot die wêreld⁶².

Wat interessant is, is dat volgens Gehlen tekort aan instink en wêreldopenheid saamhang⁶³. Dit herinner nogal aan Barth se soort argument dat behoefte verband hou met dit waaroor 'n mens nie beskik nie. Die tekort aan instink oriënteer die mens op die wêreld en maak 'n ander verhouding tot die wêreld moontlik as die dier. Die tekort lei tot 'n oriëntasie op die geheel. Barth se gedagte dat ons tekort ons op God oriënteer en die argument wat Pannenberg hier voer het nogal ooreenkomste. Enige teologiese behoefteleer behoort die betekenis van tekort sinvol te kan inkorporeer.

Die tweede beweging van 'n behoefte-taksonomie gebaseer op Pannenberg se denke begin by die meta-behoefte geïdentifiseer in die eerste beweging: Wêreldopenheid maak die mens bewus van homself. Hiermee is die tema van die mens as subjek aan die orde. Die tweede beweging is:

Die mens as bewuste subjek het persoonlike behoeftes⁶⁴ maar dit word bevredig deur die saambestaan van die mens met sy medemens.

Hoewel die proses van identiteitsvorming te doen het met die verhouding tussen die ego en die self is dit slegs moontlik as gevolg van die mens se lewe met sy medemens. Daar is vroeër reeds aangetoon hoe Pannenberg die konsep van 'n self-ponerende ego afwys.

Die lewe van die mens met sy medemens is die grondslag vir die derde beweging:

Die mens is 'n sosiale wese met sosiale behoeftes maar daardie behoeftes word bevredig binne 'n oorkoepelende betekenisgeheel.

Die sosiale instellings en strukture waarbinne die mens leef, veronderstel almal 'n oorkoepelende gedeelde betekenis. Dit lei na die vierde beweging van 'n behoefte-taksonomie gebaseer op Pannenberg se argument.

⁶²Barth maak presies dieselfde punt waar hy die verhouding tussen liggaam en siel beskryf.

⁶³Sien die bespreking by 4.2.2.1 op bladsy 136 en verder.

⁶⁴Pannenberg verwys na die *sentraliteit* by die mens.

Die vierde beweging verloop nie volgens die tipiese patroon nie. Die basiese struktuur is as volg:

Die mens realiseer sy wese in die tyd. Die betekenis van die geheel is nie voltooi binne die tyd nie. Daardie betekenis maak egter die mens se wese moontlik. Die mees finale en absolute horison van betekenis is God. Die goddelike gawe van die Gees is dit wat die mens se hele bestaan onderlê en van hom 'n menslike persoon maak.

So lei Pannenberg se denke tot dieselfde gevolgtrekking as dié van Barth: Dat dié menslike behoefte die behoefte aan God is en dat alle ander behoeftes daarop dui en dat dit die mens se oriëntasie op God is wat die vervulling van die ander behoeftes moontlik maak. Dit is ook baie naby aan Nürnberger se formulering dat die transendente behoeftes die dieptedimensie van die immanente behoeftes is.

Hoofstuk 5

Sonde en behoefte

Samevatting. Die sondeleer handel oor die mens se verbreking van sy verhouding met God en sy verydeling van sy eie bestaan. Sonde kan gesien word as onvermoë, besoedeling en skuld. In verband met menslike behoeftes is die sonde as onvermoë die organiese onmoontlikheid tot selfrealisering. Sonde as besoedeling beteken dat die mens ingebed is in 'n gemeenskap waarvan hy volkome afhanklik is maar waarin die sonde reeds op die persoonlike, gemeenskaps- en betekenisvlak bestaan. Dit lei tot die verydeling van die persoon deur die onvermoë tot liefde, die gemeenskap deur wantroue en vals vertroue en van die kultuur deur nihilisme en vals hoop (afgodery). Sonde as skuld is nie die falling van die subjek nie (dit is onvermoë), maar die doelbewuste poging van die subjek om homself te realiseer los van en teenoor God en die naaste.

5.1 Inhoud van die hamartologie

Ter wille van die bespreking van die betekenis van menslike behoeftes in terme van die sondeleer word die volgende opsommende formulering van die inhoud van hierdie leerstuk voorgestel:

Ons glo dat alle mense tekortsiet aan die vermoë tot goedheid en heiligheid wat God se bestemming vir die mens is. Alle mense bevind hulle in die wêreld waarin dit onmoontlik is om God se wil te onderskei en volkome na te volg. Hierby oortree elkeen

willens en wetens die wil van God en is elkeen dus medeverantwoordelik vir die ondermyning van God se doel met die skepping. Die gevolge van die mens se onvermoë en weiering om God se wil te doen, bring wanorde en dood mee. God straf die sonde om sodoende die skepping van die gevolge daarvan te bewaar en dit te suiwer sodat Hy dit na sy doel kan meevoer.

5.2 Basiese konsepte in die sondeleer

In hierdie hoofstuk word die implikasies van die sondeleer op menslike behoeftes aan die orde gestel. Die verhouding tussen sonde en behoefte aan die hand van 'n omskrywing van die sonde as onvermoë, besoedeling en skuld word ondersoek. Die vraag of sonde noodwendig saamhang met 'n gevoel van onbehaaglikheid, asook die vraag of die sondige mens sy eie behoeftes ken en of dit moontlik is dat die sondige mens behoeftevervulling kan beleef, word ook behandel.

Ekskurs: Die sondeleer sonder 'n historiese sondeval

Die vraag na 'n historiese sondeval is belangrik omdat dit die antwoord bepaal op die vraag of die mens die beeld van God moet realiseer, vind of terugkry.

Dit spreek vanself dat voor die era van histories-kritiese eksegeese en die algemene kritiese denke wat die bodem daarvan vorm, die sondeleer swaar gesteun het op 'n letterlike lees van die sondevalverhaal in Genesis 3. Hoewel die hele Genesis 3-11 eintlik 'n reeks sondevalverhale is¹ het veral die tuinverhaal 'n onmiddellike aanspraak en universele reikwydte. Die kanoniese plasing van die sondevalverhaal tussen die skepping en verbond het daartoe bygedra. Die verwantskap van alle mense aan een mens en een of ander meganisme om die sonde van geslag tot geslag oor te dra, het belangrike steunpilare geword van vele verduidelikings van die oorsprong en dus onvermydelik ook die aard van die sonde. Hierdie verskynsel is reeds in die Nuwe Testament met Paulus se gebruik van die Joodse Adam-spekulاسie te vinde². Hiermee begin die proses waar 'n verlossingsleer uitgewerk word wat deels op 'n letterlike interpretasie van die sondevalverhaal in Genesis 3 gebaseer is. Ek vermoed dat juis die gehegtheid aan die verlossingsleer ook die

¹Vergelyk byvoorbeeld die studie van Eugen Drewerman oor die beelde van die bouse in Genesis 3-11. (Drewermann 1979)

²Rom 5:12-21

hardnekkigheid van die sondeleer gebaseer op 'n historiese sondeval verduidelik³. Die konsep van 'n volmaakte toestand van die eerste mense, die sogenaamde *status integritatis*, waarin die eerste mense die vermoë gehad het om nie te sondig nie, het 'n sleutelrol in beide die gereformeerde en katolieke verbinding van die leer oor die sonde en die verlossing gespeel.

Die opkoms van die histories-kritiese eksegeese en die ontwikkeling van die wetenskaplike natuurgeskiedenis (ewolusies of nie) het so 'n letterlike verstaan van die tuinverhaal in Genesis 2 en 3 onhoudbaar gemaak. Tog is daar onder sommige van die invloedryke teoloë van die Nederduitse Gereformeerde Kerk nogal 'n verknogtheid aan die leer oor die sonde uit die voor-Aufklärung periode. So byvoorbeeld is daar in die werk van 'n teoloog soos Heyns geen aanduiding dat hy werklik probeer om die eksegetiese en kritiese insigte rondom die bybelse sondevalverhaal teologies te bewerk nie. Sy analise van die sonde, veral in sy *Dogmatiek* (Heyns 1981:174 en verder) waar hy die wese van die sonde bespreek, spreek van gesofistikeerde teologiese oordenking van die problematiek. Dit is tog opmerklik dat in daardie paragraaf hy nie gebruik maak van sy analise van die oorsprong van die sonde nie. Dit blyk uit sy *Inleiding* en sy *Dogmatiek* dat hy duidelik besef dat die verhale in Genesis nie letterlik gehandhaaf kan word nie, maar ontwikkel tog sy gedagtes oor die oorsprong van die sonde min of meer asof dit was. Vergelyk byvoorbeeld die volgende uit Heyns se *Inleiding tot die Dogmatiek*.

Vir die Bybel was daar 'n eerste mens, deur God na sy beeld en gelykenis geskep, en met hierdie eerste mens, Adam, word Christus in verband gebring en vergelyk. Of daar mense vóór Adam en Eva was ... is vrae wat nie beantwoord word nie. ... Die Bybel is nie 'n wetenskaplike handboek nie, maar wil met sy basiese religieuse instelling die mens allereers skilder as wese wat vir sy bestaan en voortbestaan van God afhanklik is. Die Bybel wil aandui dat hy goed en na God se ewebeeld geskep is; dat die eerste mens 'n korporatiewe persoonlikheid

³Die Heidelbergse Kategismus is 'n goeie voorbeeld. Dit word opgebou volgens die skema van sonde - verlossing - dankbaarheid. Sondag 3 Vraag 7 verwys spesifiek van die sondeval en die paradys as verklaring vir die mens se sondige natuur (Sondag 2 Vraag 5). Dit lei direk na die gedeelte oor die middelaar wat die basiese trekke van Anselmus se verlossingsleer vertoon (die *betaal*-gedagte Sondag 5 Vraag 13). Sondag 7 Vraag 20 verwys weer na die verdorwenheid van alle mense in Adam. Net Sondag 4 Vraag 9 gebruik die generiese verwysing na *die mens* se sonde (teenoor dié van die persoon Adam) wanneer dit gestel word dat God nie onregverdig is deur die sonde te straf nie omdat die mens dit kon doen maar ... *die mens het homself en sy hele nageslag as gevolg van die aanhitsing van die duivel en die moedswillige ongehoorsaamheid van hierdie gawes beroof*. Hierdie formulering kan makliker sy betekenis behou nadat die gedagte van 'n historiese paradys afgewys is.

was, dit wil sê as hoof van die menslike geslag, ook verteenwoordiger van die ganse mensheid; ...(Heyns 1988:175)

Wat opval, is dat dit lyk of hy die individualiteit van Adam en Eva handhaaf asook die feit van Adam se *korporatiewe persoonlikheid* en *hoofskap van die menslike geslag*. 'n Mens kry die indruk dat Heyns met hierdie formulering die simboliese aard van die vertelling in Genesis 2 en 3 wil erken maar sonder om dit van die historiese los te maak. 'n Begrip soos *korporatiewe persoonlikheid* het dan 'n ontologiese duiding. Op 'n manier wil Heyns, ten minste in sy *Inleiding* sy brood aan beide kante gebotter hê. Die rede hiervoor is omdat hy die werk met orde: skepping na God se beeld - proefgebod - sondeval - verdorwe natuur(erfsonde). Om dit alles op die mensdom van toepassing te maak, vereis die afstamming of opsomming van die mensdom van een mens en een of ander manier waarop die verdorwe natuur en/of die erfsonde voortgeplant word. Die vraag na hoekom God nie net weer mense geskep het met die oorspronklike gawes nie (Pelagius volg 'n soortgelyke moontlikheid), kom nie ter sprake nie. Waar hy die leer oor die erfsonde uiteensit, beklemtoon hy weer eens die historiese en korporatiewe sy van die eerste mens.

Van belang in verband met die erfsonde is om die posisie van Adam goed te begryp. Adam was natuurlik 'n individu met 'n eie persoonlikheid, eie gawes en talente, eie wil en begeerte. Maar hy was tog ook veel meer. Nie alleen was hy, as eerste mens wat deur God geskep is, die hoof en vader van die ganse mensheid nie, maar hy en sy vrou Eva was biologies ook die voorouers van alle mense. As ons dus sê dat Adam ook 'n korporatiewe persoonlikheid gehad was, bedoel ons daarmee dat hy die ganse mensheid verteenwoordig het, en andersom: dat die ganse mensheid in Adam verteenwoordig was. (Heyns 1988:192)

Heyns gaan voort om die begrip van korporatiewe persoon verder uit te lê deur te sê dat die mensheid nie vir God uit individue bestaan nie, maar een organiese eenheid onder een hoof is. Op die manier is Adam se sonde ons sonde deur die biologiese en etiese band (dit is die konsep van korporatiewe persoon) wat ons verbind. Op dieselfde manier is sy straf ook ons straf. Heyns ontwikkel nie die idee van korporatiewe persoon of die organiese eenheid van die mensdom verder in sy *Inleiding* of sy *Dogmatiek* nie.

Die Achilleshak van Heyns se konstruksie is die bestaan van 'n aanduibare eerste mens. As daar nie so persoon was nie, verval alles. Vir my gevoel oorspan Heyns die drakrag van die teks deur op 'n histories-ontologiese uitleg aan te dring. Dit sou genoeg gewees het om met die simbolisering van elke en alle mense in die Adam (om dan nou 'n eienaam te gebruik) te volstaan. Die simboliese interpretasie laat natuurlik die vraag oop na wat die oertoestand beteken. Beteken dit dat elke

mens vry van sonde in die wêreld inkom soos Pelagius veronderstel het? Die analise van ander teoloë sal aantoon dat dit nie die geval hoef te wees nie.

Om 'n sondeleer te ontwikkel wat nie op 'n volmaakte oertoestand en 'n historiese sondeval steun nie is moontlik deur 'n aantal weë. Die een opsie sal wees om die evolusionistiese paradigma wat die biologiese wetenskap oorheers na te volg en ook 'n leer van die sonde langs hierdie lyne te ontwikkel. In so geval sal daar nie sprake kan wees van 'n oorspronklike volmaakte toestand met 'n gevolglike sondeval nie. Daar sal eerder gedink moet word aan 'n voortgaande ontplooiing van die mens totdat die sonde (as primitiwiteit en onderontwikkeling) oorkom is en die moreel volmaakte mens die koninkryk van God realiseer. So 'n siening is denkbaar maar het geen werklike bybelse begroning nie. Dit sou ook beteken dat sonde eerder 'n (tydelike) onvolmaaktheid is as skuld of 'n versteuring in die mens se verhouding met God is. Die evolusionisme pas dus nie so maklik op die bybelse sondebegrip nie waar die versteurde verhouding tussen mens en God voorop staan .

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN het 'n ernstige poging aangewend om die implikasies van die moderne natuurgeskiedenis en die teologie te versoen. Sy dubbele kwalifikasie as kenner van die teologie en die paleontologie het hierdie sintesepoging van hom moontlik gemaak⁴. Teilhard maak 'n sintese waarin die teologie, die mistiek en die wetenskap elkeen sy deel meesprek. Hy dink geensins dat die kennis-inhoud en gehalte van openbaring en wetenskap op dieselfde vlak lê nie, maar sê wel dat daar koherensie tussen hulle bestaan. Die wetenskap is besig om uit te groei tot 'n wêreldbeeld wat die totaal van verskynsels verklaar. Die een alles-omvattende waarheid is egter God. Daarom sal die wetenskap bo homself uitwys na die realiteit van God. Op so 'n manier vorm die openbaring die kroon op die mens se soeke na die sin van alles. Teilhard se werk is 'n grootse poging tot sintese van geloof, teologie, wetenskap en mistiek. So hou hy hom tegelyk besig met die vraag na sin en syn.

Die evolusie is vir Teilhard meer as net teorie, dit is die grondpatroon waaraan ander teorieë getoets word. Teilhard sien in die hele kosmos die proses van evolusie werk en nie net in biologiese lewe nie. Die patroon van die heelal is dat meer komplekse vorme van bestaan uit minder komplekse vorme voortkom. Dit noem hy die *wet van geboorte*. In hierdie proses is daar bepaalde oorgange soos dié van materie na lewe, en van lewe na bewussyn. Met elke oorgang vind daar 'n sprong plaas wat die hele proses op 'n kwalitatief ander vlak plaas. Die proses van die heelal verloop volgens die hierargie van *kosmogeenese* wat lei tot *biogenese* wat heenlei tot *antropogenese*. In hierdie proses kom daar steeds kompleksere dinge

⁴Ek gee die relevante inhoud van Teilhard se werk kortliks hier weer aan die hand van Durand (1978:70 en verder) en Durand (1982:101 en verder) asook (Sievernich 1982:143 en verder) en Teilhard de Chardin (1965)

tot stand wat al hoe groter impak het. So byvoorbeeld ontstaan die *biosfeer* uit materie wat 'n sekere graad van kompleksiteit bereik het.

Wanneer die lewe van homself bewus raak in die menslike lewe, kom daar 'n nuwe synslaag tot stand wat Teilhard die *noösfeer* noem. Hierdie oorgang vind nie gestadig plaas nie, maar as 'n sprong. Met die bereiking van die noösfeer kom die evolusie van die kosmos op 'n kwalitatief nuwe vlak. Vir Teilhard is die mens die *struktuursleutel tot die heelal*. Evolusie raak bewus van homself in die mens en op die manier verander die aard van evolusie totaal. Evolusie word die *outo-evolusie* van die mens. Orto-seleksie word orto-eleksie. Evolusie word geskiedenis. Sosialisasie en vryheid neem toe. Die mens word meer mens in 'n proses van konvergering onder die uitwendige planetêre druk en die inwendige druk van sosialisasie en vryheid. Dit lei daartoe dat die mensdom op die eindpunt van die evolusieproses afstuur. Met *planetêre druk* bedoel Teilhard dat die vorm van die aarde die mens tot sosialisasie forseer. Die uitwendige druk is in elk geval nie vir hom die belangrikste krag nie. Die mensdom is 'n organiese eenheid. Hy bedoel meer as net filogenetiese eenheid, die mensdom is 'n geestelike eenheid kragtens die proses van sosialisering. So kry die sosiale 'n biologiese betekenis by Teilhard.

Vir Teilhard is die proses van evolusie van die begin af gefokus op 'n doel. Met die bereiking van die noösfeer word daardie doel benader. Daardie doel is dat Christus alles in alles sal wees. Dit is ook die punt waarheen die toenemende komplekistiet van die menslike evolusie as outo-evolusie, gedruk deur sosialisering en totalisering, afstuur. Die vervolmaking van die mens en die wederkoms van Christus val saam in wat Teilhard die punt *omega* noem. Die punt *omega* is tegelyk die inbreek van God in die wêreld en die deurbreek van die mens na God. Teilhard se hele denke is dialekties van aard deurdat hy kennis en openbaring en die beweging van God na die mens en die mens na God altyd in samespel sien. So is die menslike nadenke die opstygende vloei wat die afdalende vloed van die goddelike openbaring ontmoet. Sy metodologie is 'n *perichorese* van induktiese en deduktiewe denke.

Teilhard se dialektiese denke waarin openbaring en wetenskap mekaar afwissel en beantwoord, is die skakel tussen sy fenomenologie (die beskrywing van die evolusie van die kosmos) en sy metafisika. Die grondbeginsel van sy metafisika is die verband tussen syn en vereniging. Net so beteken *skep* vir hom *verenig*. Selfs God bestaan omdat hy verenig. Die skepping impliseer dat God hom met sy werk sal verenig. Dit beteken dat die inkarnasie reeds deur die skepping veronderstel word. Om met die wêreld te verenig, beteken dat God deelneem aan die moeilike wag van vervolmaking van die wêreld - dus dat God met die skepping sal ly. So is *skepping*, *inkarnasie* en *verlossing* vir Teilhard ten nouste verbind. Teilhard se standpunt oor die inkarnasie herhinner aan die van Duns Scotus. Die inkarnasie vind nie plaas as gevolg van die sonde nie, maar as gevolg van die skepping self.

Net so is verlossing die proses waardeur die skepping deur God tot sy doel begelei word. Die drie momente van *skepping*, *inkarnasie* en *verlossing* is eintlik deel van die een geheimenis naamlik die vereniging van die wêreld in God. Dit is wanneer Christus alles in alles sal wees. Wat belangrik is in die denke van Teilhard is dat die mens 'n aandeel het in die bereiking van die doel van die wêreld. Dit vind plaas deur die menslike vryheid omdat evolusie in die noösfeer outo-evolusie is.

Teilhard het ook 'n mistiese dimensie aan sy denke. Die probleem van die veelheid en die eenheid van alles kom is grondliggend tot Teilhard se denke. Op die fenomenologiese vlak is dit die probleem van konvergensie, sentraliteit, kompleksiteit en bewussyn. Teologies behels dit die eenwording van die wêreld in God deur die inkarnasie. 'n Mistiese verstaan van dieselfde verskynsel is die droom van die menslike siel om te verenig in eenheid met alles en om verlos te word van die veelheid en lyding van die dinge. Vir Teilhard is die mistiek daar waar die Gees die teenstand tussen eenheid en veelheid oplos. Dit is 'n innerlike aanskouing en 'n diepliggende sin vir die eenheid van alles. Voordat 'n mens 'n *sin vir die eenheid* ontwikkel, ontwikkel eers 'n sin vir die menslike (dit is liefde), 'n sin vir die aarde en 'n sin vir God. Tesame lei dit tot *sin vir die mistiese* wat mens in staat stel om God oral te sien.

Teilhard se beskouing oor die sonde volg direk uit sy evolusionêre visie op die skepping. Die doel van die skepping is die eenheid van alles in God. Sonde is dit wat daardie doel teëgaan en wil verydel. Dit wat die doel van die skepping teëgaan, kom op die verskillende vlakke van evolusie verskillend te voorskyn. Op die vlak van materie is wanorde die teenpool van komsogenese. In die biosfeer kan daar disharmonie heers en lyding voorkom. Morele sonde is in die noösfeer moontlik omdat daar sprake van vryheid is.

Teilhard is al daarvan beskuldig dat hy 'n optimisties-evolusionistiese siening van die sonde het. Hy self sê egter dat die sonde 'n belangrike plek in sy denke inneem. Hy het ook as draagbaardraer in die eerste wêreldoorlog die gevolge van menslike sonde op baie duidelike manier beleef. Die belangrikste punt van Teilhard se sondeleer is dat sonde (as wanorde, dood en sonde op die verskillende synsvlakke) statisties onvermydelik is. Die proses van ordening is aan die toeval uitgelewer en dus kom daar statisties noodwendig dinge wat die proses ondermyn as 'n onvermydelike neweproduk. Teilhard het graag Matteus 18:7 in die verband aangehaal. Die sonde as neweproduk van kosmogeenese, biogeenese en antropogeenese is vir Teilhard deel van die moeisame weg van die evolusie. Dit is die steiltes waarteen die proses uitbeur op pad na uiteindelijke vervolmaking.

In die fase van die outo-evolusie deur die menslike vryheid kom daar net soos in die ander fases van die evolusieproses statisties noodwendig dinge voort wat die proses van eenwording ondermyn. Hierdie groeiende eenheid van die mensdom deur sosialisasie en opvoeding lei tot groter vryheid. Daardie groter vryheid bring groter

verantwoordelikheid mee. Die proses in onderweg na 'n ultra-humane en ultra-harmonieuse mensheid wat innerlik deur liefde saamgesnoer word tot 'n totaliteit in vryheid. Dit is die punt van totale verantwoordelikheid en vryheid. Die sosiale dimensie van die sonde (dus die vermoë om 'n invloed op ander te hê) groei ook saam met die eenwording van die mensdom. Hoe nader die proses aan verenigde en vry mensdom kom, hoe meer skade kan daar dus juis aan hierdie doel gedoen word.

Die doel van die skepping is die eenheid van alles in God. Daarom is die bese (in sy verskillende gestaltes en in elke fase van die evolusieproses) ontiening. Op die vlak van die noösfeer is die privatisering van die menslike krag die groot sonde. Dit beteken dat 'n mens nie meedoen aan die projek van die mensdom nie. Liefde sal die mensdom in vryheid vereenig, daarteenoor is egoïsme die ontienende privatisering van die menslike vermoë.

Vir Teilhard is die sonde om minder, nog nie of nie meer verenig te wees nie. Dit is dus traagheid in die liefde want die liefde vereenig in vryheid. Sonde is egoïsme wat die doel van die mensdom ontken en dus verydel deur dit te privatiseer. Die privatisering van menswees is in elk geval futiel want:

No element could move and grow except with and by all the others
with itself. (Teilhard de Chardin 1975)

Afgodery is om 'n newedoel as die hoofdoel voor te hou. Egoïsme mis op die manier die doel van die mensdom. Laastens is sonde vir hom die residu van ongeorganiseerdheid.

Dit is 'n fout om te dink dat Teilhard dink dat die skepping outomaties en op eie krag sy doel sal bereik. Die eenheidsprinsiepe wat die skepping keer waar dit op pad is om tot stof terug te keer is Christus. Getrou aan sy Roomse wortels werk die mens vir Teilhard saam met Christus in hierdie proses. Die vereniging van die mensdom is niks anders as die groei van die ligaam van Christus nie. Teilhard sien verlossing in die eerste plek as die voltoering van die goddelike proses waarin die wêreld hom bevind. Die oorwinning oor die sonde is slegs 'n deel van hierdie proses waardeur Christus die skepping tot sy doel voer. Die betekenis van die kruis is nie vir hom bloot geleë in die herstel van 'n deur sonde versteurde wêreld nie, maar dit het ook 'n evolusionêre sy: dit is die dinamiese en volkome simbool van die heelal in die proses van personaliserende evolusie deur 'n moeisame proses wat noodwendig lyding teweegbring.

Teilhard werk met 'n dinamiese wêreldbeeld. Vir hom is die leer oor die erfsonde in sy tradisionele formulering deel van 'n statiese oplossing vir die probleem van die bese. Hy benader die probleem van die erfsonde vanuit die perspektief van die kosmiese Christus. Dit pas ook by die eenheid wat die skepping, inkarnasie en verlossing in sy denke het. As Christus universeel is, is ook die verlossing universeel

en dan is ook die sonde universeel. Hy soek na 'n formulering van die sondeval en die erfsonde wat nie steun op biblisitiese denke nie.

If Christ is to be truly universal, the Redemption, and hence the Fall, must extend to the whole universe. Original sin accordingly takes on a cosmic nature that tradition has always accorded to it, but which, in view of the new dimensions we recognise in our universe, obliges us radically to restate the historical representation of that sin and the too juridical way in which we commonly describe its being passed on. (Teilhard de Chardin 1965:16)

Sleuterbegrippe in Teilhard se erfsondeleer is die *organisiteit* en die *atomisiteit* van die skepping. Die skepping is 'n eenheid wat uit diskrete en dinamiese deeltjies bestaan. Statisties noodwendig kom die bese as wanorde, lyding en sonde uit die atomisiteit voort en kontamineer die geheel kragtens die organisiteit. Hy verbind die konsepte van atomisiteit en organisiteit aan die name van Adam en Eva. Adam verteenwoordig die *wet van die terugval* wat die noodwendige prys is wat vir die evolusionêre vooruitgang betaal word. Eva verteenwoordig die kollektiewe aspek en die oorerwing.

Die *loci* van die inkarnasie, die sonde en verlossing kry by Teilhard hulle betekenis binne die teologiese raamwerk van skepping en voleinding. Op die manier vermy Teilhard beheptheid met die sonde.

Teilhard slaag daarin om 'n samehangende teologie van die wêreld te ontwerp wat werklik Christelik is. Hy verklaar die verband tussen skepping, inkarnasie, verlossing en die sondeleer op 'n oorspronklike maar tog redelik ortodokse manier. Hy is nie in hierdie ontwerp afhanklik van 'n historiese sondeval nie. Intendeel, hy maak juis die bewustheid van die groei van die wêreld tot die sterktepunt van sy teologie.

PIET SCHOONENBERG is 'n teoloog uit Roomse geledere wie se standpunt die oorerwings-aspek van die erfsonde soos dit deur die Konsilie van Trente geformuleer is op 'n kreatiewe manier handhaaf. Hy doen dit egter op 'n manier wat beter inpas by die moderne wêreldbeeld (Durand 1978:118 en verder). Die formulering oor die erfsonde deur die konsilie van Trente steun ook op 'n historiese sondeval en die verwantskap van alle mense aan een voorouer. Volgens die konsilie word die erfsonde oorgedra deur voortplanting en nie navolging nie (*propagatione non imitatione transfusum*) (Durand 1978:117). Hierdie gedagte van biologiese oorerwing van een of ander hebbelikheid (*habitus*) van die mens gee natuurlik aanstoot aan die moderne wêreldbeskouing.

Hierteenoor onderskei Schoonenberg 'n sondige gesitueerdheid van die mens. Sy omskrywing van die betekenis van *sondige gesitueerdheid* gee duidelik te kenne

dat hy Roomse teoloog is: die erfsonde is die tekort aan bonatuurlike genade en van onmag tot liefde waarin die mens hom bevind (dit is: waarin hy gesitueerd is) omdat hy leef in wêreld waarin die verbond met God as gevolg van die sonde verspeel is. Met die konsep van gesitueerdheid handhaaf hy beide die solidariteit van die mensdom en die mens se eie verantwoordelikheid. Die sondige situasie oorskry die individu en gaan sy aktiwiteit vooraf. Sy bevind haar daarin sedert haar geboorte en laat dit aan haar nageslag na. Dit is vir Schoonenberg die kern van die sondevalverhaal in Genesis 3: Die sonde van een mens skep die situasie waarin mense daarna leef. Die mens word in hierdie situasie gebore. Op die manier kan hy die formulering van Trente handhaaf sonder om met sondige *habitus* te werk. Hy vind dit op dié manier ook moontlik om 'n gedagte soos die korporatiewe teenwoordigheid van die mens in Adam vry te spring. Die sonde van die eerste mens was maar die eerste in 'n groeiende onheilsgeskiedenis waarin die mens van toe af homself bevind en waartoe elken op sy beurt 'n bydrae lewer.

Teoloë soos Teilhard en Schoonenberg bied perspektiewe waarin dit vir moderne mense moontlik is om die betekenis van die sonde en by name die erfsonde te bedink sonder om noodwendig te glo aan 'n historiese sondeval deur 'n eerste mensepaar waarin die mensdom op een of ander manier korporatief teenwoordig was.

5.3 Sonde as onvermoë

5.3.1 Sonde en geskapenheid

Die verband tussen sonde en geskapenheid is gevaarlike terrein vir die teologie. Daar is twee intellektuele tradisies wat bots wanneer hierdie konsep oordink word. Aan die een kant staan die Bybelse belydenis dat God alles goed gemaak het. Die Griekse en gnostiese gedagte van die minderwaardigheid van die materie en daarmee saam die liggaam teenoor die gees staan aan die ander kant. Teologies bestaan dus die gevaar dat wanneer kreatuurlikheid en sonde verbind word, dit noodwendig die goedheid van die skepping en op die manier die goedheid van God self in twyfel sal trek. Dit moet ook aan die begin gesê word wat die konsepte van skuld en onvermoë ook moeilik versoenbaar is. In die normale sin van die woord is 'n mens net skuldig wanneer 'n daad binne jou beheer, dus binne jou vermoë is. Daar is teoloë wat sedert die vroegste tye hierdie benadering gevolg het.

Ekskurs: Sonde en kreatuurlikheid by Irenaeus van Lyon

Een van die kerkvaders wat die betekenis van die mens se kreatuurlikheid op 'n besondere manier geformuleer het was Irenaeus⁵. Daar is reeds op bladsy 62 na sy verklaring van die begrippe *beeld van God* en *gelykenis van God* verwys. Irenaeus se teologie handhaaf groot eenheid en kontinuïteit tussen natuur en genade, skepping en verlossing en die wêreld en die kerk. So byvoorbeeld is die inkarnasie vir hom nie net die gevolg van die sondeval nie. Dit gebeur sodat die skepping vervolmaak kan word. Hy ontwikkel dus 'n teologie waarin die sondeval nie 'n noodwendige voorvereiste vir die inkarnasie is nie.

Vir Irenaeus is dit noodwendig dat 'n skepsel minder volmaak as die Skepper is. Die skepsel besit nie die ewigheid van die Skepper nie. Die mens is nie volmaak geskep nie omdat hy net as die beeld van God geskep is, maar nog deur die Heilige Gees gelei moet word om te ontwikkel tot die gelykenis van God. In die lig van hierdie onderskeid en die algehele struktuur van Irenaeus se teologie funksioneer die sonde op 'n ander manier as by byvoorbeeld Augustinus. Die sonde is deel van die onvolwassenheid van die mens. Dit het by hom amper 'n pedagogiese funksie. Deur die sonde word die doel van die mens nie vernietig nie. Die mens leer egter deur lyding en beproewing. Die mens moet leer dat ongehoorsaamheid die dood teweegbring. Christus is die gelykenis van God wat die doel van die mens (om aan God gelyk te word) vir die eerste maal realiseer en sy plek inneem as die hoof van die skepping.

Irenaeus ontwikkel sy leer oor die oorsprong van die sonde waarin die geskape wese van die mens tog 'n beslissende rol speel. Hy doen dit deur die beeld van God en die gelykenis van God van mekaar te onderskei. Op die manier kan hy sê dat die mens nie volmaak geskep is nie, maar vir volmaaktheid geskep is⁶.

'n Mens sou tereg kon vra of Irenaeus nie die sonde trivialisier nie. Tog vermy hy die gedagte van die sonde as 'n bose skepping uit niks en beklemtoon hy die nie-finaliteit van elke proses wat die vervolmaking van God se skepping teenstaan.

Dit is veral in 'n wetenskap soos die psigiatrie waarin die tragiese aspek van die mens se vleeslikheid na vore kom. Sommige, miskien alle, mense beleef soms in 'n mindere mate destruktiewe kompulsies of drange wat hulle werklik nie kan beheer nie en wat 'n fisiologiese basis het. Aan die ander kant is daar mense wat werklik nie in staat is om met ander te kommunikeer, normale verhoudings te beleef of om op 'n wenslike manier menslike interaksies

⁵In hierdie paragraaf maak ek gebruik van die weergawes van die teologie van Irenaeus deur Sievernich (1982:181 en verder) asook Durand (1978:19 en verder).

⁶Pannenberg se denke herinner ook aan Irenaeus se gedagte aan die beeld van God as bestemming van die mens. Sien 4.2.2.2 op bladsy 137.

te handhaaf nie. Een voorbeeld uit 'n wye reeks beskikbare voorbeelde sal genoegsaam wees om die punt te verduidelik.

Pasiënte wat ly aan 'n *organiese persoonlikheidsindroom* (ook die *frontale lob sindroom* genoem) ondergaan 'n merkbare persoonlikheidsverandering na 'n ongeluk of siekte wat die frontale lob van die brein aangetas het (Tomb 1984:55). Van den Berg (1967b:24) gee 'n kort oorsig oor hierdie sindroom in sy *Kleine Psychiatrie*. Die simptome is soos volg: Die pasiënt verloor belangstelling in die lewe. Die lewe word eenvoudiger, selfs banaler. Die onderskeid tussen goed en kwaad of welvoeglik of onwelvoeglik verminder. So 'n pasiënt sal tipies flou grappies maak of vloek in 'n geselskap waar dit ongepas sal voorkom. Die pasiënt se algemene gedrag kan gerem word sodat spontaneïteit en aktiwiteit afneem, selfs tot die punt van apatie, mutisme en stupor. Aan die ander kant kan die pasiënt se gedrag weer ontrem word sodat a-sosiale gedrag en selfs psychopatie voorkom. Die pasient toon geen siekte-insig nie. Hy is nie bewus of gesteur deur sy taktlose en a-sosiale optrede nie.

Vanuit 'n moralistiese hoek beskou, is 'n pasiënt wat aan hierdie sindroom ly 'n sondaar by uitstek. Die pasiënt is 'n sondaar van daad en versium en, heel ergste, van 'n verharde hart. Hy is die versinnebeeling van die betekenis van *non posse non peccare*. Hy onderskei nie tussen goed en kwaad nie. Hy heg nie waarde aan dit wat belagrik is nie. Hy toon geen selfbeheersing as dit kom by die gebruik van drank en by sy sekuele optrede nie. Hy vloek. Hy wil nie verander nie. Hy dink nie hy is verkeerd nie.

'n Moralistiese analise van die situasie van so 'n persoon doen egter nie reg aan die aard daarvan nie. Bekering soos dit vereis word deur die piëtistiese formulering, is 'n organiese onmoontlikheid. Vir iemand met 'n Arminiaanse beskouing oor die vryheid van die wil van die mens bly die enigste oplossing om te bid vir 'n wonderbaarlike herstel van die pasient se brein sodat sy 'n vrye keuse kan maak⁷. Dit laat natuurlik nog ruimte vir die hiper-calivinis om te sê dat die mediese toestand bloot 'n teken is dat die persoon nie uitverkies is nie.

'n Mens kan nie anders as om so sindroom soos hierbo beskryf as tragies te bestempel nie. Die sindroom onder bespreking dui egter op 'n ekstreme manier aan wat van ons almal waar is, naamlik dat ons persoon en wil en al ons morele keuses 'n organiese basis het waaroor ons nie willekeurig beheer

⁷Eintlik is 'n voorbeeld soos dié juis die bewys vir die onhoudbaarheid van die geloof in die vrye menslike wil.

kan uitoefen nie. Dit is juis hierdie organiese basis van ons bestaan wat die grens van die reikwydte van die diskoers oor sonde en skuld aandui. In 'n stadium word 'n gepraat oor skuld, wil en keuse betekenisloos. Die tradisionele formulering van die leer oor die sondeval het op 'n manier aan hierdie stand van sake 'n baie goeie uitdrukking verleen. Dit kom uitdruk dat die mens ingebed is in sy gemeenskap en veral (só die konsilie van Trente maar ook die NGB artikel 15) in die genetiese stroom van die mensdom. Hierdie fisiese verwantskap van elke mens aan sy voorsate is sy lot en nie sy keuse nie. Binne hierdie fisiese struktuur is die sonde reeds teenwoordig. Inderdaad beteken dit dat 'n mens nie anders kan as om te sondig nie. Beide Teilhard en Schoonenberg kon hierdie inhoud op 'n treffende en moderne manier uitdruk. Waar die tradisie egter tekortsiet is by die volmaakte oertoestand. Dit gee aan die denke rondom die sonde 'n juridiese karakter. Die NGB artikel 14 en die Dortse leerreëls 3:1 beklemtoon die handelingsbevoegdheid van die mens voor die sondeval om so alle gedagte te verwyder dat God moontlik vir die sonde verantwoordelik kon wees. Hierop het Teilhard ten minste, moontlik op die voetspoor van Irenaeus, 'n korreksie probeer aanbring.

5.3.2 Behoefte en onvermoë

Alles van die mens is eindig, tog hunker mens daarna om sy eindigheid te oorskry. Hierdie soeke na dit wat die mens oorskry, mag wees in die vorm van die verlange na ewige lewe, meer krag, omvattender kennis of wat ook al. Daar bestaan spanning tussen eindige lewe en vermoë van die mens en sy behoefte aan die oneindige. Dat die mens aan meer behoefte het as wat hy kan bereik, is nie sy skuld nie. Dit op sigself is dus nie 'n verskyningsvorm van die sonde nie. Barth se standpunt hieroor is reeds op bladsy 112 uiteengesit: Die beperktheid van die mens dui sy gerigtheid en afhanklikheid van God aan. Volgens hierdie redenering word ons nie net verlos van ons sonde nie, maar ook van ons nietigheid.

Die mens word egter skuldig as hy dink dat hy God nie nodig het nie. Met ander woorde: wanneer die beperkte mens hom verbeel dat hy self die onbeperktheid waarna hy hunker kan bereik en dit nie hoef te ontvang nie. Dit is die sonde van *hubris* waarna daar vele verwysings in die Christelike tradisie is. Die mens se beperktheid bied dus tegelyk die moontlikheid van geloof en ongeloof - nie as die afwesigheid van geloof nie, maar as die teendeel daarvan.

Die verband tussen behoefte en vermoë kry binne die perspektief van die

ontwikkeling van die skepping (wat so 'n belangrike rol by Teilhard gespeel het) 'n belangrike betekenis. Die mens se behoeftes oorskry sy vermoë. Die mens begeer vrede en liefde maar die vermoë om in vrede en liefde met ander te leef, is iets wat aangeleer moet word. Die behoefte is die element wat die menslike ontwikkeling trek in die rigting van die uiteindelijke doel van die mens. 'n Mens hoef nie hierdie standpunt so te formuleer dat 'n mens glo dat die mensdom, omdat dit sulke hoë behoeftes en ideale het, sy doel sal bereik nie. Die inherente beperkthede bly, maar daar is sprake van 'n sekere oriëntasie

Met gebruik van Irenaeus se terminologie kan moontlik gesê word dat die mens se behoeftes die beeld van God verteenwoordig, maar dat eers by die volle aktualisering daarvan, die mens die gelykenis van God sal word. So verteenwoordig die mens se behoeftes die doel waarheen hy op pad is. Sy onvermoë om sy behoeftes te bevredig, verleen aan die menslike lewe 'n sekere gerigtheid.

5.4 Sonde as besoedeling

Die sondaar is 'n mens wat lewe onder die beperkinge van sy geskape aard. Die tradisionele teologie het die fisiese beperkings gesien as die gevolg van 'n historiese sondeval. In die onlangse teologie verstaan party dit so dat die paradysverhaal nie op die mens se verlede betrekking het nie⁸, maar dat dit sy bestemming aandui. Dit druk uit dat die huidige lyding en beperkings nie werklik is wat die mens is en waarvoor sy bedoel is nie. So is die protologie die spieël van die eskatologie.

Die sondaar bevind hom ook tussen ander sondaars met hulle sonde wat hom voorafgaan. Hy is deel van die stroom van die menslike kultuur deur die geskiedenis. Daar is reeds by die behandeling van die liefde (bladsy 78) daarna verwys dat 'n mens ander mense nodig het om self 'n mens te word. Inderdaad ontvang 'n mens jouself van ander voor jy jouself deur jou keuses maak wat jy is. Selfs daardie sogenaamde vrye keuses bestaan binne 'n situasie waarvoor die enkeling nie beheer het nie en wat hom voorafgaan. Hierdie sonde wat die mens voorafgaan en omvou, is wat die leer van die

⁸Die beeld van God as bestemming van die mens by Pannenberg is hierbo op bladsy 137 bespreek. Ook Teilhard de Chardin (bladsy 171) se beskouing is reeds weergegee. Irenaeus (bladsy 177) was wel geen moderne teoloog nie, maar bogenoemde teoloë volg tog sy gedagtes in 'n groot mate.

erfsonde in die oog het. Die algemene betekenis van die erfsonde vir die mens se behoeftes is dat die erfsonde beteken dat die mens se behoeftevervulling verydeld word deur dit wat hom voorafgaan en omvou, naamlik die menslike wêreld. Die erfsonde gaan oor die transpersoonlike aspek van die sonde in die wêreld.

Pannenberg se gesprek met die antropologiese wetenskap wat in die vorige hoofstuk bespreek is, het die biologiese, psigologiese, sosiale, kulturele en inderdaad geestelike dimensies van hierdie proses waardeur 'n mens jousef van buite jousef ontvang in besonderhede ondersoek. Die betekenis van die biologiese dimensie van die sonde is reeds in 5.3.2 op bladsy 179 bespreek, dit kom dus nie weer hier uitdruklik aan die orde nie. Pannenberg se konsentriese opbou word hieronder gevolg wanneer die betekenis van menslike behoeftes vir die erfsondeleer ondersoek word.

5.4.1 Die erfsonde en die behoefte aan persoonlike groei

Wat in hierdie paragraaf aan die orde is, is die transpersoonlike faktore wat dit vir die persoon onmoontlik maak om nie sy eie lewe te verspeel nie. As dit waar is wat Barth sê dat ons gemaak is, nie as God se bondgenote nie, maar om dit te word in die geskiedenis van die verbond, beteken dit dat die tema van groei tot 'n volkome mens (dus iemand wat met die medemens en tot God leef) 'n onmisbare rol in 'n Christelike behoefte-antropologie speel. Die erfsonde m.b.t die persoon is daardie faktore wat daardie groeiproses menslikerwys onmoontlik maak.

Ons het reeds gesê dat 'n mens ander nodig het om jousef te wees. Spesifiek: Dit wat 'n mens tot mens vorm is die *liefde* van ander. Die dimensie van die erfsonde wat die vorming van die mens as persoon belemmer, handel oor die ondermyning van die liefde.

Wanneer 'n mens se persoonlikheid vorm, moet mens nie net leer hoe om lief te hê nie, maar ook hoe om aggressief te wees. Van den Berg gaan so ver om te sê dat gepaste en gefokuste aggressie 'n teken is van geestesgesondheid (van den Berg 1969a:49). Dit is nodig in die wêreld soos dit vandag daar uitsien (dit is die wêreld van die erfsonde) om 'n sekere vlak van aggressie te handhaaf ter wille van selfbehoud. Daardie aggressie is nie die teenstelling tussen die mens en die potensiëel dodelike magte en organismes van die natuur nie, maar spesifiek tussen mens en medemens. Die *normale* aggressie van elke dag se lewe is ook nie net beperk tot die weerstand teen fisiese aanvalle op 'n mens se eiendom of persoon nie, maar ook op die weerstand teen

leuens, propaganda en manipulاسie. Dit het die konkrete gevolg dat elkeen ter wille van selfbehoud 'n minimum vlak van aggressie handhaaf. Daardie minimum vlak neem meestal die vorm aan van 'n onderliggende wantroue in die medemens. Op dié manier is die vorming van ons persoon in die wêreld waarin die sonde reeds teenwoordig is, verwant aan die volgende tema: die mens se sosiale behoeftes.

Die erfsonde beteken vir die enkeling dat die moontlikheid van verhoudings van wederkerige liefde tot die medemens in die wêreld uitgesluit is. Daar mag ruimtes wees (soos in die kerk en die Christelike huwelik) waar daardie verhouding van wedersydse liefde gestalte kan kry as ruimte waar liefde nie as swakheid gesien en uitgebuit word nie. Selfs in daardie kleiner ruimtes waar wedersydse liefde nog tot 'n mate funksioneer (m.a.w. waar die mens homself kan verwesenlik deur in liefde met sy medemens te leef), ontbreek die vermoë tot liefde en vertroue omdat 'n mens geleer het hoe om nie lief te hê nie en om te wantrou en om jou eie belange eerste te stel. Die ironie is dus dat in die wêreld waarin die sonde transpersoonlik en struktureel teenwoordig is, 'n mens aggressie, wantroue en selfsug moet aanleer om fisies en psigies te oorleef. Daardie aangeleerde gedrag en houdinge kan nie sommer net afgeskakel word nie. Selfs nie eers waar hulle nie nodig is nie - soos in die teenwoordigheid van mense wat dit goed bedoel met jou. So infiltreer die strukturele sonde ook die individu se eie persoonlikheid⁹.

5.4.2 Die erfsonde en sosiale behoeftes

Mense bestaan binne 'n gemeenskap van ander mense en leef hulle lewens as lid van so 'n gemeenskap. Die gemeenskap bied die ruimte vir die ontplooiing van die mens deur sy arbeid, sy kennis, sy verantwoordelikhede en sy keuses.

⁹Marcuse se analise van *surplus-repressie* in die geïndustrialiseerde samelewing is vaagweg hieraan verwant. Marcuse pas Freud se konsepte van die lusprinsiepe (*Es* of libido) wat met die werklikheidsprinsiepe bots en wat lei tot onderdrukking van die mens se drange, op die moderne geïndustrialiseerde samelewing toe. Marcuse sê die werklikheid is nie meer so hard nie (a.g.v. tegnologiese vooruitgang) en regverdig dus nie meer so baie onderdrukking van die drange nie. Hy droom van 'n geërotiseerde kultuur waarin die ekstra repressie sal verdwyn en die mens baie vryer uiting aan sy drange kan gee (Klapwijk 1977:32-38). Duidelik het Marcuse se idees nie so 'n entoesiastiese ontvangs in die Christelike gemeenskap gehad nie. Wat tog wel interessant is, is hoe hy Freud se konsepte, wat die ontwikkeling van die individu in die oog het, op die strukture van die samelewing van toepassing maak en dan aantoon hoe daardie samelewing weer 'n sekere soort persoon (die sogenaamde *one dimensional man*) na vore bring.

Hierdie ruimte word 'n sekere vorm gegee deur sosiale instellings wat struktuur daaraan verleen. 'n Menslike gemeenskap moet iets gemeenskaplik hê wat dit saambind. Daardie saambindende faktore is die gedeelde horison van betekenis¹⁰ en 'n minimum vlak van vertroue in mekaar se goeie bedoelings. Dit is dus nie te geforseerd om te sê dat *geloof* die voorwaarde is vir die funksionering van die mens as gemeenskapsweese nie.

Ook op die vlak van die mens se sosiale behoeftes is die erfsonde teenwoordig is die vorm van wantroue en valse vertroue. Wantroue tussen mense maak dit moeilik om verhoudings te bou en aan sake van gemeenskaplike belang saam te werk. Die bekende studie van Francis Fukuyama oor die betekenis van vertroue vir ekonomiese ontwikkeling is insiggewend in hierdie verband¹¹. Hy toon aan dat in lande waar daar 'n groter mate van vertroue is, daar ook meer ekonomiese ontwikkeling is omdat mense met mekaar saamwerk. In baie onderontwikkelde lande is daar ook 'n baie lae vlak van vertroue wat ekonomiese ontwikkeling demp. Die familie is die basis waar persone leer wie om te vertrou en wie nie. Die familie kan iemand óf so grootmaak dat sy aan instellings buite die familie kan deelneem óf om net lojaliteit aan die familie te betoon. Waar die familie die horison van vertroue en lojaliteit is, neig besighede om ook familie-gebaseerd te wees en plaas dit 'n sekere plafon op ekonomiese groei.

Lae of hoë vlakke van vertroue het natuurlik 'n basis in mense se ervaring en 'n mens mag in 'n sekere mate aanneem dat 'n lae vlak van vertroue ook in 'n sekere mate dui op 'n lae vlak van betroubaarheid. Wantroue is meermale 'n selfvervullende profesie.

Die sosiale instellings wat die struktuur van die menslike leefwêreld vorm, is gekontamineer deur die sonde en is so ook 'n vergestaltung van die erfsonde. Daar is reeds verwys na Pannenberg se analise van hoe sosiale instellings hulleself kan verselfstandig en kan voortbestaan selfs nadat hulle nut uitgedien is vir die gemeenskap wat dit geskep het¹². Daar kan twee soorte instellings wees wat die bevrediging van mense se behoeftes verydel. Die eerste is dié waarby die subjek direk en bewustelik betrokke is soos in die sosiale rolle wat 'n mens aanleer en uitleef in jou daaglikse lewe. Tweedens is daar die sosiale instellings wat die gevolg is van individue se optrede, maar wat presies die teenoorgestelde gevolg het as wat die enkelinge wat daaraan deel het, bedoel

¹⁰Sien die bespreking van Pannenberg se analise hiervan by 4.2.4 op bladsy 152.

¹¹Sien byvoorbeeld die resensie van Max Stackhouse in *Theology Today* Stackhouse (1996).

¹²Sien 4.2.4.2 op bladsy 155

het.

Die eerste soort sosiale instelling handel oor mense se bewuste idees oor hulself en ander. Die voorbeeld van geslagsrolle sal hierdie soort verduidelik. Geslagsrolle is in die hedendaagse kultuur onder kritiese bespreking soos seker op geen ander tydstip nie. 'n Mens word grootgemaak en gesosialiseer om die betekenis van jou geslagtelikheid op 'n bepaalde manier te verstaan en uit te leef. Dit gee aanleiding tot patrone van gedrag waar mense van verskillende geslagte op redelik voorspelbare maniere optree. 'n Mens se rolle binne die groepe waartoe jy behoort, is bepalend vir jou identiteit¹³. Wat hier van belang is, is dat 'n mens willens en wetens daardie identiteit en rolle jou eie maak en uitleef en dan deelneem aan die oordrag en vorming van die rolle asook die oorkoepelende etos en wêreldbeeld wat die rolle onderlê. *Ek is soos ek is en ek maak soos ek maak want ek wil so wees en ek glo dis reg so*. Die rolle in 'n gemeenskap het gewoonlik redelik eenvoudige linguïstiese etikette soos die woord *man*. As iemand binne 'n seker sosiale konteks sal sê “*gedra jou soos 'n man*” of “*ek is mos 'n man*” verstaan ander lede van die sosiale groep gewoonlik goed wat met so 'n uitspraak bedoel word.

Die betekenis van die erfsonde binne die verband is duidelik. Die rolle self vergestalt en roetineiseer sondige verhoudings en die subjek aanvaar tegelyk hierdie sondige gedrag as die norm en as deel van eie sy identiteit. Ek probeer nie hier sê dat alle sosiale rolle en geslagsrolle by name totaal boos is nie, maar wel dat daar sulke rolle is wat *is*¹⁴ en dat daar moontlik in elke rol 'n

¹³J-H van den Berg het hierdie tese gebruik vir sy analise van die versplintering van die gemeenskap en die persoon in sy bekende werk *Leven in Meervoud* (van den Berg 1998). Hierin maak hy gebruik van die hipotese van William James dat 'n mens 'n *sosiale self* het wat korrespondeer met elke groep waartoe 'n mens behoort. In sy *Diepte-psigologie* som hy die teorie van James so op:

Behalve voor zichzelf bestaat ieder onzer voor die samenleving. Behalve een individueel *psychisch ik* bezit ieder een *social self*, omvattend al datgene wat de betreffende denkt, wil en doet *in de openbare samenleving*. De gemeenschap geeft ieder een levensvorm, die anders is dan de bestaansvorm der eigen individualiteit. Aangezien de samenleving geen uniforme eenheid is, maar bestaat uit verschillende groepen, heeft ieder onzer niet één *social self*, maar vele van deze...De verschillende sociale zelve vormen niettemin een eenheid, *omdat die samenleving*, alle groepering ten spijt, *een eenheid is*.

¹⁴Daar is byvoorbeeld 'n soort persoonlikheid wat bekend staan as die dissosiale sosiopaat (Engels: dysosial sociopath). Dit is nie dieselfde as 'n psigopaat of die DSM-IV se definisie van die *anti-sosiale persoonlikheidsversteuring* nie. So 'n persoon toon die onver-

bepaalde mate van boosheid is.

Die erfsonde is te vinde in die onkritiese geloof in die waarheid van oor-gelewerde rolle. Johannes die Doper se spreuk dat God uit klippe kinders van Abraham kan maak en Jesus se kritiek op die Farisiërs hou juis verband met oorversekerdheid van mense wat glo hulle is reg.

Wanneer 'n persoon homself identifiseer met 'n sekere sosiale rol en dit as sy eie identiteit uitleef is dit sy eie keuse¹⁵ en dus weerspieël dit sy begeerte. Die druk van die gemeenskap én die bevrediging van 'n persoon se eie begeertes hou rolle in stand. Die argument hier is dat daardie sondige rolle juis die teenpool van 'n persoon se behoefte verteenwoordig omdat dit uiteindelik selfvernietigend of selfondermynend is. Die spanning tussen begeerte en behoefte is hier baie hoog.

'n Christelike kritiek op hierdie soort sosiale instellings sal impliseer dat die persoonlikheid en gedrag wat die inhoud van die rol is, nie beantwoord aan wat 'n mens bedoel is om te wees en dus nie is wat 'n mens nodig het nie. Dit is 'n moeilike ding om te aanvaar, veral vir mense wat voel hulle lewe verloop baie goed. Dié wat mag het kan kwalik sien hoekom dit vir hulle beter is om van hulle mag te laat vaar.

Die tweede soort sosiale instelling is dié waar die funksionering van die instelling presies die teenoorgestelde is van die bedoeling van die deelnemers. Die bekendste voorbeeld hiervan is die mark-ekonomie. Die veronderstelling van klassieke ekonomiese teorie is dat elke deelnemer in 'n mark sekere eenvoudige doelstellings het. Dit kan tipies wees dat 'n produsent maksimale wins wil maak. So kan 'n produsent byvoorbeeld probeer om sy wins te verhoog deur meer te produseer. Wanneer alle produsente dit egter doen daal die prys van die betrokke produk en almal maak minder wins. Op dieselfde manier kan loonverhogings lei tot inflasie wat 'n lewenspeilverlaging inhou en besparing tot ekonomiese stagnasie en dus laer inkomste lei (Mohr en Fourie 2001:24 en 25). Hoewel so 'n stelsel uit persone bestaan, het dit 'n supra-menslike skaal en 'n supra-menslike rasionaliteit.

moë om sosiale reëls na te kom behalwe as hulle anti-sosiaal van aard is. Konkreet beteken dit dat die persoon die reëls van 'n bende kan nakom, lojaal kan wees aan die bende en selfs skuldig kan voel wanneer hy die reëls oortree, maar nie die hoofstroom gemeenskap se reëls kan volg nie. Sien *sociopath* op <http://faculty.nwc.edu/toconnor/>. Die bese sosiale rol kan natuurlik ook deel van die hoofstroom van 'n gemeenskap wees. Dink byvoorbeeld aan die goeie getroue lojale lid van die Noord Koreaanse Kommunisteparty.

¹⁵Waar iemand gedwing word om 'n sekere rol aan te neem, is daar nie sprake van identifikasie nie, ek laat die dwangmatige aspek vir die oomblik buite rekening.

Met 'n *supra-menslike skaal* bedoel ek dat die mens as mens nie 'n verskil daarin maak nie. Enige individuele persoon met sy behoeftes het nie as sulks 'n invloed op die stelsel nie. As enige individuele persoon sal sterf sal dit nie 'n radikale invloed op die stelsel hê nie. Kapitalisme gaan nie ophou as Bill Gates of enige ander kapitalis onverwags sterf nie. Die dood van Verwoerd of Stalin het nie die stelsels tot stilstand gebring waarbinne hulle wel 'n prominente rol gespeel het nie. Net so kan 'n enkeling of selfs 'n groep nie 'n stelsel waarbinne hulle funksioneer na willekeur verander nie.

'n Ander aspek van van die skaal van stelsels waarbinne die menslike gemeenskap funksioneer, is dat hulle 'n *supra-menslike tydskaal* het. Die politieke en ekonomiese bestel in die wêreld beide binne-in state en internasionaal het hulle oorsprong in die lewe van vorige generasies. Die opkoms van Islam en die kruistogte, die renaissance en die hervorming, die industriële revolusie en kolonialisme, die wêreldoorloë en die koue oorlog is dinge wat reeds verby is maar die wêreld van vandag bepaal. Die stelsels van politiek en ekonomie word in stand gehou deur mense wat op 'n sekere manier optree. Die uitkomst is egter nie onder beheer van die enkelinge nie en selfs *contra* die meerderheid se bedoelings.

Die stelsels waarbinne die mens leef het ook 'n *supra-menslike rasionaliteit*. Die individuele mens reageer op pyn en begeerte. Groter stelsels is egter nie direk gevoelig vir hierdie menslike gewaarwordinge nie. Die ekonomiese stelsel reageer byvoorbeeld op koopkrag en nie op pyn nie. 'n Honger mens sonder geld beïnvloed nie die ekonomie nie¹⁶. Enige persoon binne die stelsel kan ook nie net willekeurig teenoor die rasionaliteit van die stelsel optree sonder dat daar outomaties 'n reaksie sal plaasvind wat meestal die stelsel in stand sal hou nie. Die minister van finansies kan byvoorbeeld nie net geld uitdeel aan die armes omdat hy jammer voel vir hulle sonder dat daar sekere gevolge sal wees wat op die lang duur die armes self sal benadeel nie. Die stelsel kan nie sommer verander word nie maar moet *gespeel* word om 'n gewenste resultaat te kry. Veranderinge kan natuurlik plaasvind maar hoe en wanneer hulle gebeur is 'n funksie van die stelsel en nie van 'n enkeling nie.

Die stereotiepe gedragpatrone en rolle wat mense internaliseer funksioneer as substeem van die supra-menslike stelsel. Die ekonomie byvoorbeeld

¹⁶In die tweede deel van hierdie studie sal Amartya Sen se analise van die ekonomie van hongersnood behandel word. Daar sal hierdie gedagte verder beskryf en gesubstansiëer word. Sien 8.2.3.2 op bladsy 303.

is gebou op stereotiepe in verband met die mens se handeling met dit wat as waardevol beskou word. Mense probeer tipies hulle behoeftebevrediging deur die gebruik van goedere en dienste makismeer. Hier speel menslike denke en gevoelens en veral begeertes rol. Groot groepe mense wat stereotiepe gedragspatrone volg lei tot stelsels wat hulle eie logika het en wat die gedrag weer op 'n manier bepaal. So byvoorbeeld lei die persepsie van prys-inflasie tot werklike inflasie en geld dit dus ook vir die lede van die gemeenskap wat nie aanvanklik geglo het dat produkte duurder sal word nie.

Op sy beurt dwing die stelsel weer stereotipe gedrag af by die individu. Iemand wat in ons wêreld nie volgens die reëls van die mark-ekonomie wil speel nie word of 'n krimineel wat 'n enkolve in die stelsel uitsoek en uitbuit maar ook onderwerp is aan risiko's, of is hy is gedoem om arm te wees. Dit is belangrik om raak te sien dat die stelsel nie net die produk van die individuele lede se bedoelings is nie.

Die basiese vraag onderliggend aan kompeterende ekonomiese teorieë is of waarde geskep word deur konflik of deur samewerking kom by 8.2.3.2 aan die orde. Voorlopig net die volgende: Die vryemarkstelsel forseer 'n soort selfsugtige persoonlikheid maar slaag daarin om op dié manier 'n redelike hoë vlak van produksie te handhaaf. Dit lei egter ook tot uitbuiting¹⁷, vervreemding en onomkeerbare ekologiese skade¹⁸. Kollektiewe ekonomieë se grootste fout is dat hulle nie daarin kan slaag om menslike selfsug met 'n mate van sukses in die stelsel te inkorporeer nie. Oneffektiwiteit en korrupsie bring dan uiteindelik so 'n stelsel op sy knieë.

Sekere politieke en ekonomiese stelsels het 'n duidelike demoniese karakter omdat dit eventueel die bevrediging van alle menslike behoeftes ondermyn. Pol Pot se kort maar gewelddadige *regime* in Kambodja is 'n voorbeeld. Sulke stelsels brand hulleself gewoonlik redelik vinnig uit. Die stelsels wat 'n sekere behoeftebevrediging kan verseker maar tog ook die mense daarbinne op 'n sekere manier beperk hou langer. Dit lyk byvoorbeeld of die geïndustrialiseerde en nominaal demokratiese¹⁹ soort samelewings langer gaan hou.

Die betekenis van die erfsonde in hierdie verband is duidelik. Net soos die persoon teenoor sy medemens patrone van gedrag aanleer wat hy aanneem waarin die liefde onmoontlik of ten minste onvolkome gemaak word, vorm daardie gedragspatrone groter stelsels waaroor die individu nie beheer het nie

¹⁷Veral wanneer die verhouding tussen die eerste en die derde wêreld in ag geneem word.

¹⁸Die ekologie is weer die supersisteem waarin die mensgemaakte sisteme afspeel.

¹⁹Tillich het byvoorbeeld die Amerikaanse demokrasie as 'n soort konformisme getipeer. Sien die konteks by die bespreking op bladsy 47.

maar wat hom in 'n mate beheer deurdat dit die moontlike keuses definieer wat gemaak kan word. Die enkeling probeer nog binne hierdie stelsel sy eie behoeftes dien maar deur dit te doen, versterk hy die stelsel wat tegelyk ook die plafon van behoeftebevrediging definieer. Die soldaat red sy eie deur terug te skiet - so hou die oorlog aan. Die arme moet teen 'n hongerloon werk of geen werk hê nie. 'n Werkgewer wat sy werkers goed betaal se kostes is te hoog en die besigheid gaan ten gronde.

'n Mens word geforseer tot deelname aan die stelsels waarbinne jy jou bevind. Die enigste ander keuses is óf om die gevolge van weerstand te dra óf om 'n enklave uit te soek waarin die reëls van die stelsel lokaal verswak is. Die parameters van sulke enklaves word ook deur die stelsel bepaal. Grootskaalse verdeling van menslike behoeftes in stelsels soos strukturele armoede en multi-generasie konflikte is tekenend van hoe stelsels hulleself verselfstandig en 'n demoniese karakter aanneem. Selfs al wil beide die armes en die rykes die ekonomie verander, is dit nie te sê dat dit genoeg is om dit reg te kry nie.

Die erfsonde is teenwoordig in die stelsels waarbinne mense leef as die beperking op die moontlikheid van medemenslikheid en behoeftebevrediging. Binne hierdie stelsels geld dit werklik *die goeie wat ek wil, kan ek nie*.

5.4.3 Die erfsonde en kultuur

Die kultuur is die grondoriëntasie teenoor die wêreld waaruit die instellings van 'n gemeenskap voortspruit. Die gedeelde horison van betekenis wat die voorwaarde is vir die saambestaan van mense in 'n gemeenskap is, veranker in die kultuur. Dieselfde geld vir die gedragspatrone en sosiale rolle wat die sub sisteme van groot ekonomies-politiese stelsel is. Kultuur gaan oor die betekenis van alles. As oriëntasie op die groter en dalk finale betekenis van alles hou kultuur verband met *hoop*. In die basiese oriëntasie van die mens ten opsigte van die wêreld is daar teologies gesproke twee falings moontlik. Aan die een kant kan die kultuur verval in nihilisme. Aan die ander kant kan die kultuur aan iets finale waarde toeken wat dit nie het nie - dit is afgodery.

Die kultuur as omvattende lewens-oriëntasie en geörienteerdheid op die betekenisgeheel kom naby aan Nürnberger se begrip van *transendente behoeftes* wat reeds op bladsy 32 genoem is. Hy noem die behoeftes aan:

- 'n gesaghebbende sisteem van betekenis,
- 'n gesaghebbende bevestiging van 'n mens se reg om te bestaan, en

- 'n gesaghebbende bevestiging van 'n mens se reg jou magte uit te oefen

Nürnberg se transendente behoeftes kan ingedeel word onder die hoofde: verstaan, wees en doen. In elke geval het die mens nodig dat sy begrip, bestaan en dade van buite homself bevestig moet word, vandaar Nürnberg se gebruik van die woord *gesaghebbend*. As ons hierdie indeling en samevatting gebruik as 'n skema om die betekenis van die erfsonde op die vlak van kultuur en die verhouding daarvan tot menslike behoeftes uit te werk, kom die volgende na vore.

- Die transpersoonlike sonde bied aan die mens 'n valse sisteem van betekenis.
- Die transpersoonlike sonde ondermyn mense se reg op bestaan.
- Die transpersoonlike sonde vestig destruktiewe magstrukture.

Die volgende drie paragrawe bespreek die betekenis van die erfsonde aan die hand van hierdie indeling.

Die misleiding van hoop

Waar die sisteem van betekenis ter sprake is, is verskynsels soos wêreldbeeld, taal, godsdienste, ideologieë en kwasi-godsdienste ter sprake. Dit handel oor die mens as bewuste wese wat die geheel waarin hy leef, probeer begryp en hom daaraan oriënteer.

Die bybelse verbod op afgode asook op die uitbeelding van God en die verbod op die gebruik van die naam van God asook Jesus se verbod op die afneem van 'n eed, dui aan dat die Christelike geloof die hom verset daarteen dat 'n mens maklik God se plek inneem en namens God praat asook dat 'n mens probeer om God te manipuleer. Dis duidelik dat die geloof van Israel soos dit vorm aangeneem het in die kanon van die Ou Testament en die Christelike geloof wat spruit uit die Nuwe Testament, twee sake baie sterk beklemtoon: die transdensie van God en die eksklusiewe betekenis van die openbaring waarin die gelowige glo.

In die NGB artikel 28 kom hierdie geloof na vore in die stelling dat elke mens verplig is om hom by die ware kerk aan te sluit. In hierdie artikel word ook die bekende formule aangehaal dat *extra ecclesiam nulla salus*. Ten spyte van die politieke onaanvaarbaarheid van die eksklusivisme is dit uiters moeilik

om te ontken dat dit 'n wesenlike kenmerk van die Christelike geloof is. Die betekenis van hierdie eksklusiewe aanspraak is dat elke ander poging om die betekenis van die geheel gesagvol uit te lê, neerkom op afgodery. As sulks kan dit onmoontlik die basis bied vir die ontplooiing van menslike behoeftes.

In die eksklusivisme lê daar die gevaar dat die presiese bedoeling van die beeldeverbod oortree word, naamlik om te verhoed dat die mens God na sy beeld maak. Dit gebeur wanneer die onderskeid tussen die draer van die getuienis oor God se spreke en daede en die Woord van God self opgehef word. In allerlei vorms van fundamentalisme word die Woord van God vereenselwig met die bybel en 'n sekere uitleg daarvan of met die kerklike leeramp of met een of ander profetiese gawe of roeping²⁰. Die fundamentalis verwar die gesag van God met die gesag van die bybel of die kerk of die profeet. So word die bybel of die kerk of die profeet 'n *gesnede beeld* waarbinne die mens probeer om God vas te hou. Die eksklusiewe aanspraak van die Christelike geloof handel daaroor dat God die enigste God is en dat Jesus die enigste Here is, en nie noodwendig dat een of ander persoon sy enigste boodskapper is nie. Anders gesê; die eksklusiwiteit lê in dit waarna die geloof verwys (naamlik God) en nie in die taal of instansie *waarmee* dit na God verwys nie. Dit beteken dat die kritiese ingesteldheid wat die kerk gedurig toets aan sy eie norm nooit laat vaar kan word nie²¹.

Die bewustheid dat die oortreding van die tweede en derde gebod veral vir godsdienstige mense 'n slaggat is, kom na vore in die gereformeerde tradisie se versigtigheid vir godsdienste in die algemeen. Uit die uiteensetting tot dusver wil dit voorkom of godsdienste die vergestaltung van die erfsonde *par excelance* is. Dit is omvattend, lê die hele lewe ten grondslag en gee 'n mens 'n vals gevoel van beheer oor God. Mense word daarin gebore en gesosialiseer en dink en beleef God op die manier wat hulle godsdienste-tradisie bepaal.

²⁰Sien byvoorbeeld Tillich se bespreking van fundamentalisme (Tillich 1951:7). Die fundamentalis hou nie in gedagte dat 'n mens nie van die Woord van God kan praat sonder om daarmee te bedoel dat God sprekend teenwoordig is nie. Laasgoemde is die formulering van Prof C J Wethmar tydens 'n lesing aan die Universiteit van Pretoria in 1995.

²¹Verglyk die definisie van die taak van die dogmatiek by Barth 1.1 op bladsy 3 asook by Pannenberg 1.1 op bladsy 7.

Ondermyning van lewe

Die omvattende lewensoriëntasie waarvan die reg van mense tot lewe 'n integrale deel uitmaak, maak dit ook moontlik vir mense om die reg tot lewe van ander te ontken. Hier kan mens spesifiek dink aan hoe kulture implisiet en soms ook eksplisiet 'n hierargiese ontologie het. Sommige dinge is belangriker, heiliger, beter of meer geskik as ander. Die klassifikasie van bestaande wesens volgens hulle redelikheid wat byvoorbeeld in die skolastiek na vore gekom het, is 'n goeie voorbeeld want nie net is daar 'n duidelike hierargie betrokke nie, maar die indelingsbeginsel is ook relatief deursigtig. Alle vorme van rassisme en seksisme is veranker in die gedagte dat daar 'n ontiese verskil tussen geslagte of rasse of groepe is en dat die een beter as die ander is en dus meer reg tot lewe het. 'n Duidelike onlange uitspraak in die verband was toe die Taliban verklaar het dat vroue fisies, psigies en godsdienstig minder as mans is. Die bevolkingstatistiek van veral Asië dui daarop dat daar meer seuntjies as dogtertjies is. Dit is nie omdat daar noodwendig soveel meer seuntjies gebore word nie, maar weens die gebruik om pasgebore dogtertjies te vermoor omdat 'n seun meer gewens is of die gebruik om kos, medisyne en sorg eerder aan seuntjies te gee.

'n Ander gestalte van die ondermyning van die lewe in die kultuur is dié dat sommige kulture mense se reg tot lewe aan sekere voorwaarde onderwerp. Hiermee word nie die ontiese voorwaardes wat hierbo genoem is bedoel nie. Enige kultuur gradeer mense volgens waardekatégorieë en leer mense om hulle self volgens sulke kategorieë te waardeer. Dit veroorsaak ang by mense om aan sulke standarde te voldoen. Faber gee 'n beskrywing van sulke kultuurpatrone en inderdaad soorte godsdiens in sy *Cirkelen om een geheim* (Faber 1972:248 en verder).

Die gestalte van die transpersoonlike sonde is te vinde in die integrasie van lewensvernietigende waardes binne-in die kultuur as basiese oriëntasie op die wêreld. As erfsonde is dit iets waarbinne 'n mens jou bevind, is dit onvermydelik en gaan dit 'n mens in tyd en bewussyn vooraf.

Wanaanwending van mag

Daar is baie definisies van kulture en verdeling oor die inhoud van kultuurverskille. Geert Hofstede (2001) onderskei in sy analise van kulture vyf asse waarop kulture verskil. Die analise is gebaseer op 'n reuse vraelys-studie wat hy vir IBM in amper 90 lande gedoen het. Die vyf asse wat hy onderskei is

die resultaat van 'n faktoranalise. Hulle is:

- toleransie vir magsverskille (hy praat van magsafstand),
- toleransie vir onsekerheid,
- manlikheid (wat insluit geslagsdifferensiasie en 'n keuse vir prestasie bo sorg),
- verlede- of toekomsoriëntasie, en
- individualiteit (teenoor 'n meer kollektiewe ingesteldheid).

Dit beaam vanuit 'n ander perspektief die insig van Nürnberger, waarna daar reeds by 1.4 verwys is, dat die reg om mag aan te wend 'n fundamentele vraagstuk in alle menslike samelewings is. Uit die voorafgaande twee paragrawe word ook die betekenis van die aanwending van mag in die lig van die erfsonde duidelik. Die kultuur verdra spesifieke soorte en grade magsaanwending en ander nie. Die transpersoonlike sonde is hierin te vind dat mens jou binne 'n patroon van verdeling van mag en regverdiging daarvan bevind wat lewensondermynend is en wat sigself as finaal voorhou. Die konkrete getaltes van hierdie patrone verskil egter van mekaar. As duimreël kan egter gesê word dat die toestemming om mag te gebruik en die hierargie van waardes waarna reeds op die vorige bladsy verwys is, met mekaar saamhang.

5.5 Sonde as skuld

Ek stel die volgende formulering voor om die aard van sonde as skuld aan te dui.

Sonde as skuld is nie die faling van die subjek nie (dit is onvermoë), maar die doelbewuste poging van die subjek om homself te realiseer los van en teenoor God en die naaste.

So 'n formulering probeer om nie die sonde te verbind met die swakheid van die mens²² nie, maar juis met sy sterkte. As sonde te uitsluitlik aan swakheid verbind word, ontstaan die vermoede onvermydelik dat die mens oor tyd en deur die verloop van 'n pedagogiese proses sal verbeter. So 'n standpunt is

²²Wat 'n mens *die vlees* sou kon noem. Sien 5.3.2 op bladsy 179

inderdaad deur byvoorbeeld Irenaeus gehulding²³. Die skeiding van skuld en swakheid ondersteep die raaiselagtige aard van die sonde sterker. Berkouwer sê dat die raaisel van die sonde nie soos ander raaisels is waarop ons hoop om nog 'n antwoord te vind nie. In die lig van God se goedheid en die heil wat Hy vir die mens bring, word dit al hoe meer van 'n raaisel (Berkouwer 1958:120).

In die omgangstaal, in die regspleging en ook in die Ou Testamentiese konsep van opsetlike sonde hou die begrip *skuld* verband met opset en met vermoë. Hoe meer mag, kennis en intensie, hoe skuldiger. So is die verskil tussen manslag en moord juis die graad van intensionaliteit.

As 'n mens sonde as skuld benader vanuit die mens se vermoë en nie vanuit sy swakheid nie, moet 'n mens vra wat dit is waarin die mens sterk is. As die mens nie 'n mate van vryheid het nie, raak die konsep van skuld baie moeilik om te bedink. In hierdie verband kan die onderskeid wat Augustinus gemaak het tussen twee soorte liefde²⁴, naamlik *cupiditas* en *caritas*, moontlik lig op die saak werp. By *cupiditas* en *caritas* gaan dit nie om die swakheid van die vlees nie maar om die mens se selfrealisering deur na iets te streef, iets te besit en iets te word. Dit is juis in die selfrealisering van die mens waar hy skuldig kan wees en nie net swak nie.

Reeds Augustinus het die siening gehuldig dat sonde 'n faling van die wil is. Die mens se skuld is nie te vind in sy swakheid of sy besoedeling nie, maar juis daarin dat hy 'n willende wese is. Daar is reeds na die verband tussen *begeer* en *wil* verwys by die bespreking van Barth se analise van hierdie twee belangrike konsepte²⁵. Barth stel dit dat begeerte in sy suiwer vorm niks anders as liefde is nie. Wanneer mens aanvaar dat behoefte en begeerte verwant is deurdat begeerte die spesifieke aktualisering van behoefte is, lei die argumente van Barth en Augustinus tot die gevolgtrekking dat *behoefte*, *liefde* en *wil* onlosmaaklik verbind is. Die belangrikste ooreenkoms by beide Barth en Augustinus is dat God die enigste eintlike objek van behoefte, liefde en wil is en dat ander dinge in hulle verhouding tot God benodig, gewil en liefgehê word. Sonde as faling van die wil en sonde as liefde in die verkeerde maat en van die verkeerde aard word dan sinonieme.

²³Sien die bespreking by 5.3.1 op bladsy 177

²⁴Babcock doen moeite om aan te toon dat die onderskeid tussen *cupiditas* en *caritas* nie die onderskeid tussen liefde en wellus is nie, maar twee soorte liefde. (Babcock 1993:deurlopend maar veral p.32)

²⁵Sien 4.1.8.5 op bladsy 128.

Die verband met die konsep van behoefte bring 'n verdere dimensie by wat ook tegelyk 'n belangrike teologiese probleem nuut belig. Sonde as faling van die wil - dit is as gerigtheid van die wil op iets anders as op God of op iets *as* skepping van God - of as misplaasde liefde, bring sy eie straf in homself mee. Die mens word nie wat hy kan en moet wees nie en gaan stelselmatig tot niet. Die perspektief van behoefte as dit wat mens nodig het om jousef te wees of om jousef te word bring duidelik na vore dat die straf op die sonde nie arbitrêr van buite die mens aan die mens toegeken word nie, maar dat sonde die faling van die mens is. Dit sny die mens af van sy bestaansvoorwaarde en vervreem hom van sy doel. God is die voorwaarde van die mens se bestaan²⁶ en God is die doel van die mens se bestaan²⁷. Die mens is bestem om God lief te hê, om vir God te wil en om homself te verwesenlik saam met God. Deur die historiese verloop van die bestaan van die mensdom en deur die enkele mens se lewe word dit al hoe duideliker dat die mens in sy bestemming misluk. Die dood is die punt waar die onkeerbaarheid van die mislukking genadeloos beklemtoon word. In die lig van die historiese akkumulاسie van die mislukking van die mens en in die lig van die onomkeerbaarheid daarvan soos beklemtoon deur die dood het elke mens vergifnis nodig. Vergifnis beteken in die sin dat mens se bestemming losgemaak word van die opeengestapelde mislukking van sy lewe sonder om hom in die proses totaal te vernietig. Dit is hoekom vergifnis en herskepping as beskrywing van die misterie van verlossing bymekaar hoort.

Wanneer oor die straf op sonde gedink word, kan dit in terme van die voorafgaande definisie van behoefte as volg geformuleer word:

In terme van die definisie dat behoefte dit is wat mens benodig om jousef te word. Die sonde as mislukking van die mens hou sy eie straf in deurdat die mens onder die gewig van sy eie sonde tot niet gaan deur sy doe te mis. Die dood is die finale bevestiging van die onomkeerbaarheid van hierdie mislukking. Die loon van die sonde is die dood. Die sondaar vernietig homself in 'n kummilatiewe historiese proses.

In terme van die definisie dat behoefte dit is wat mens benodig om jousef te bly. God is die voorwaarde van die mens se bestaan. God straf die mens deur Hom aan die mens te onttrek, so die voorwaarde van sy bestaan en die mens gaan tot niet. God spyt Hom oor sy skepsel en maak hom tot niet.

²⁶Dit is behoefte volgens die perspektief van *dit wat mens benodig om jousef te wees*.

²⁷Dit is behoefte volgens die perspektief van *dit wat mens nodig het om jousef te word*.

Ekskurs: *Cupiditas* en *caritas* by Augustinus²⁸

Daar is vele insigte uit die Christelike tradisie wat die bestemming van God by die mens en die gevolge van die miskenning daarvan. My metode is egter redelik oorsigtelik en meditatief sodat ek nie die tradisiegeskiedenis in elke geval in besonderhede kan ontleed nie. Ek behandel in hierdie daarop as 'n ekskurs. Augustinus se bespreking is besonder ellengant en vind aansluiting by die psigologiese materiaal wat in deel twee ondersoek word.

Die twee soorte liefde wat Augustinus in sy vroeë werke bespreek, is van belang vir hierdie studie juis omdat Augustinus dit in verband bring met die vraag na menslike geluk. In *De Beata vita* (2.10) wat geskryf is in 386, baseer Augustinus sy argument op die aanname dat alle mense gelukkig wil wees en dat niemand gelukkig is wat nie het wat hulle wil hê nie. Die omgekeerde, naamlik dat geluk gewaarborg is as iemand te besit wat sy wil hê, is egter nie waar nie. Ware geluk gaan oor die besit en begeer van dit wat werklik die mens gelukkig maak. Dit gaan spesifiek oor die besit en begeer van iets wat in ooreenstemming met die menslike natuur is. Op die vraag wat dit dan is wat 'n mense moet begeer en hê ten einde gelukkig te wees kom Augustinus tot die gevolgtrekking dat dit nie iets kan wees wat tydelik is of tot niet kan gaan nie. Liefde vir iets wat verganklik is, kan nie anders as om gepaard te gaan met 'n sekere ang om die tot niet gaan van dit wat 'n mens liefhet nie. Ware geluk is die besit van dit wat dierend en onverganklik, is naamlik God.

Augustinus beklemtoon die verband tussen liefde en vrees ook in sy *Soliloquia*. Hierin analiseer hy die patologie van die siel wat sy wortels het in die liefde vir dinge wat tot niet kan gaan. Hierdie patologie is nie net sigbaar in vrees nie, maar in die maniese vreugde waarmee dit wat mense het, geniet word. Augustinus het twee terme vir liefde, afhangende van die objek wat begeer word. Beide soorte liefde wat bespreek sal word, is werklike liefde deurdat dit op iets gerig is ter wille van daardie ding self. Vir Augustinus is net liefde ter wille van die objek van liefde self (*propter se*) ware liefde.

Cupiditas is die liefde vir verganklike dinge wat gepaard gaan met vrees maar ook maniese genieting en onvermydelik met verlies. *Cupiditas* is die gerigtheid van die siel op 'n objek wat laer is as die siel self. As sulks is *cupiditas* die wortel van alle kwaad. So word die rede verslaaf deur iets waarvoor dit eintlik moet heers. Die kwaad van *cupiditas* nie geleë in die objek waarop dit gerig is nie, maar in die verkeerde gebruik van daardie objek. Hier is dit belangrik om te onthou dat ware liefde vir Augustinus net die liefde is wat op iets om sy eie ontwil gerig is. Om iets lief te hê ter wille van iets anders, dui eintlik op die liefde vir die finale saak en nie

²⁸Ek maak in hierdie paragraaf uitvoerig gebruik van William S Babcock se analise van hierdie twee konsepte in die vroeë werke van Augustinus. (Babcock 1993:1-34)

vir die middel nie. Juis die liefde vir die tydelike en nie vir God nie is, die sonde van *cupiditas*. Hierdie gedagte staan ook in verband met Augustinus se gedagte van die sonde as berowing van die goeie. Die tydelike is nie sleg nie, maar dit word nie gebruik en geniet om sigself nie²⁹.

Die teenpool van *cupiditas* is *caritas*. *Caritas* (of *dilectio*) is die liefde vir dit wat ewig en onverganklik is, naamlik liefde vir God. Omdat God nie vergaan nie, gaan *caritas* nie met vrees gepaard nie. Augustinus verbind *caritas* met die gebod van van Matt 22:37 om die Here met jou hele hart, siel en verstand lief te hê. In *De beata vita* het Augustinus geluk verbind aan die besit van dit wat 'n mens begeer in ooreenstemming met die menslike natuur. Hy het aangetoon dat liefde vir die tydelike altyd en noodwendig met vrees gepaard moet gaan. Liefde vir God is die ware geluk omdat God nie verander of tot niet gaan nie.

²⁹Vergelyk hierdie standpunt met dié van Barth wat sê dat die mens net God nodig het en dat die geskape dinge as die werk van sy hande die getuienisse oor God is. Bespreking by 4.1.8.5 en verder.

Hoofstuk 6

Menslike behoeftes en die kerk

Samevatting. Die leer oor die dimensies van die kerk as een, heilig, katoliek en apostolies belig die tema van menslike behoeftes op 'n unieke manier. Die christelike geloof bely die kerk as 'n antropologiese noodsaaklikheid van die kerk deur die verklaring dat niemand die reg het om hom van die ware kerk af te skei nie. Die eenheid, katolisiteit en heiligheid van die kerk is tegelyk die kerk se verwagting en opdrag. Daarinteen hoop die kerk om sy apostoliese karakter te verloor deur die direkte teenwoordigheid van Jesus met sy wederkoms. Die eenheid van die kerk impliseer die mens se fundamentele behoefte aan sy medemens. Die heiligheid van die kerk impliseer die mens se behoefte aan 'n verhouding met God. Die mens se sonde staan tussen hom en God en daarom impliseer die hoop op die heiligheid van die kerk ook die behoefte aan herstel van die verwording waarin hom bevind. Die geloof in die katolisiteit van die kerk beteken dat menslike behoeftes universeel is. Die belydenis van die kerk as apostolies is gegrond op die veronderstelling dat die woorde, daade en lot van Jesus van Nasaret vir alle mense fundamenteel relevant is.

6.1 Inhoud van die ekklesiologie

Ter wille van die bespreking van die betekenis van menslike behoeftes in terme van die leer oor die kerk word die volgende opsommende formulering van die inhoud van hierdie leerstuk voorgestel:

Ons glo dat God uit alle volke van die wêreld vir Hom 'n volk vergader van mense wat Hy verlos en heilig en aan wie Hy die Heilige Gees geskenk het. Die kerk is 'n vergadering van almal wat in God glo deur Jesus Christus en is deur die Heilige Gees een liggaam met baie lede. Die kerk is versprei oor die hele wêreld en deur alle eeue en is gebou op die getuienis van die apostels wat getuies is dat Jesus lewe. Die kerk kan uitgeken word as daardie gemeenskap waar die evangelie suiwer verkondig word, die sakramente suiwer bedien word en die mense geleer word om alles te onderhou wat Jesus beveel het. Omdat die kerk God se uitverkore volk is en onder die hoofskap van Jesus staan, het niemand die reg om homself van die kerk te dissosieër nie.

6.2 Die antropologiese betekenis van die eenheid, heiligheid, apostolisiteit en die katolesiteit van die kerk

In die leer oor die kerk het die dimensies¹ van die kerk soos dit in die geloofsbelydenis van Nicea geformuleer is, nog altyd 'n belangrike rol gespeel. 'n Voorbeeld hiervan is Hans Küng (1968) se werk oor die kerk waar hierdie konsepte in groot besonderhede bespreek word. Die vraag wat ons egter hier besig hou is die spesifiek antropologiese betekenis en dan meer spesifiek die implikasies vir 'n christelike behoefteteleer. Die geloof dat die kerk van antropologiese belang is hang saam met die belydenis dat geen mens die reg het om hom van die ware kerk af te skei nie wat weer saamhang met die geloof dat verlossing vir alle mense bedoel is. Omdat verlossing vir almal is en niemand die reg het om hom van die kerk af te skei nie, kan die betekenis van die eienskappe van die kerk teologies-antropologies (hier vanuit die perspektief van behoeftes) ontgin word. Ek analiseer hier die betekenis van die kerk aan die hand van die eenheid, heiligheid, apostolisiteit en katolesiteit. Ek pas die metode van klem toe deur uit elkeen van hierdie eienskappe een antropologiese gevolgtrekking te maak - deeglik bewus daarvan dat daar oorvleueling

¹Küng verwys na die eenheid, heiligheid, katolesiteit en apostolisiteit van die kerk as die dimensies van die kerk en nie as die eienskappe van die kerk nie. Die term eienskappe word tradisioneel egter meer gebruik soos byvoorbeeld deur Berkouwer (Berkouwer 1970) wat dit ook as indelingsbeginsel vir sy werk oor die kerk gebruik - soos ek ook hier doen.

is en dat daar soms meer as een antropologiese konklusie uit een dimensie mag volg.

6.2.1 Die eenheid van die kerk en die behoefte aan gemeenskap

Die belydenis dat die kerk een is - onder een Here, deur een geloof en een doop - het direkte antropologiese betekenis. Die eerste implikasie hiervan is dat die mens wat in 'n herstelde verhouding tot God leef, ook op 'n besondere manier aan 'n gemeenskap van ander mense verbind word. Daardie verbintenis aan ander is nie in die eerste plek hiërargies te verstane nie. Die eenheid van die kerk is die onderhorigheid van almal aan Christus en nie noodwendig aan een of ander hiërargie nie. Dit word aangetoon deurdat die eenheid van die kerk 'n eenheid van die Gees is. Omdat die een Gees die kerk deurdrenk is, is dit een liggaam. Die betekenis hiervan vir menslike behoeftes is dat 'n mens God nodig het maar terseldertyd dat God mense aan mekaar gee. Die Gees gee aan die gelowiges die lewe in die mees omvattende sin en maak terseldertyd van hulle een liggaam. Dit is twee aspekte van een proses. Dit moet vir 'n Christelike behoefte-antropologie belangrik wees.

Om te sê dat die eenheid van die kerk die mens as gemeenskapsweese aandui staan in verband met Barth se benadering om die mens se beeldskap van God in sy medemenslikheid te lokaliseer². Net soos die mens se beeldskap van God ook onvoltooid en op daardie manier sy opdrag en sy hoop is, is die eenheid van die kerk ook 'n opgawe en 'n verwagting³.

Dat die kerk nie een is nie, is vir almal duidelik sigbaar. Maar tog is die kerk ook 'n gemeenskap van liefde waarin mense geborgenheid vind en waar medemenslikheid en liefde aan mense die geleentheid bied om as persone te ontvou. Om as mens tussen mense meer menslik te word deur in liefde met ander te leef en om God te dien, is vir die Christelike geloof nie te onderskei

²Sien die bespreking van Barth se standpunt by 4.1.5.2 op bladsy 102 asook 4.1.5.3 op bladsy 103.

³Dit is ook die manier waarop Gunton die kerk se vervulling met die Gees en die verhouding tussen die kerk en die koninkryk behandel. Hy wys daarop dat die belydenis van die hemelvaart van Jesus ernstig geneem moet word. Die hemelvaart van Jesus beteken dat Jesus nie meer onproblematies by ons is nie, maar dat ons Hom weer so verwag. Die kerk kan in hierdie tussentyd nie daarop aanspraak maak om die koninkryk te wees of die volheid van die Gees te hê nie. By implikasie kan die kerk nie sy eie eenheid en heiligheid ongeproblematiseerd bely nie. (Gunton 2002:121-123)

nie. Die een Gees skep een liggaam. Omdat die werk van die Gees iets is wat ons beleef én waarop ons hoop, staan die kerk ook onder die opdrag om te verenig. Die geloof in eenheid van die kerk dui dus op die opdrag tot medemenslikheid asook op die hoop dat die mens se verhouding tot sy medemens van so 'n aard sal wees dat die een nie ten koste van die ander bevoordeel word nie. Inderwaarheid word die antropologiese betekenis van die kerk (in die eskatologiese sin) ook in die Nuwe Testament getematiseer waar daar sprake is van 'n nuwe mensheid en 'n nuwe skepping. In terme van menslike behoeftes impliseer die verwagting van een nuwe mensheid waarvan die kerk 'n teken moet wees die moontlikheid dat die behoeftevervulling van mense nie ten koste van mekaar sal plaasvind nie.

Die kerk bevind haarself natuurlik in die tussentyd waar die opdrag nie volkome uitgevoer word nie en die verwagting nie volkome gerealiseer het nie. Jesus se gesprek met Jakobus en Johannes in Markus 10 kontrasteer die nasies met die volgelinge van Jesus. Onder Jesus se dissipels moet daar nie wedywering om mag wees nie. Die grootste is juis almal se dienaar. Daar is meer as een manier om dit te interpreteer in terme van behoeftes. Die eerste moontlike interpretasie is dat hier sprake is van die uitstel of ontkenning van behoeftes. 'n Ander moontlikheid is dat hoewel dit nie nou in die wêreld moontlik is dat die bewys van liefde aan 'n ander persoon ook die gewer ten goede sal kom nie, dit wel onder Jesus se volgelinge die geval is. So is die kerk die ruimte waar dit nie selfvernietigend behoort te wees om liefde te bewys nie omdat 'n mens daar van ander ook liefde van dieselfde gehalte ontvang.

6.2.2 Die heiligheid van die kerk en die mens se verhouding tot God

Waar die eenheid van die kerk die mens as sosiale wese aantoon, dui die geloof in die heiligheid van die kerk daarop dat mense vir God gemaak is. Heiligheid is dié eienskap van God. Om te glo in die heiligheid van die kerk beteken om te glo dat die mens bestem is en in staat is om in verhouding tot God te leef. Inderdaad beteken die geloof in die *een heilige* kerk dat nie die enkeling nie maar die mens met sy medemens in verhouding tot God kan en moet staan⁴.

Net soos die eenheid van die kerk vertroebel word deur die verskeurdheid

⁴Die formulering hierbo vertoon sterk ooreenkomste met die antropologie van Barth. Sien 4.1.5 op bladsy 102.

daarvan, word die betekenis heiligheid van die kerk medebepaal deur die ooglopende sonde van die kerk. Soos die eenheid, is die heiligheid van die kerk tegelyk opdrag en verwagting. Dit is gelyktydig passief en aktief. Ons word geheilig deurdat ons sonde vergewe word en dan moet ons onself ook inspan om heilig te lewe⁵. Die geloof in die heiligheid van die kerk dui dus op twee sake tegelyk: dat ons vir God bedoel is en dat ons nog nie ons doel bereik het nie en dit self nie sal kan bereik nie⁶. Hierdie twee implikasies van die geloof in die heiligheid van die kerk hou weer op hulle beurt twee gevolge in vir 'n Christelike behoefteleer: eerstens dat die mens die behoefte aan gemeenskap met God het en tweedens dat die mens behoefte het om herstel en genees te word van die verwording waarin hy homself bevind.

Die behoefte om God te ken. Dat die kerk heilig is, is 'n stelling wat iets beskryf wat reeds bestaan maar terselfdertyd ook iets wat geantisipeer word. Daar is in dié opsig 'n opvallende ooreenkoms met die manier waarop die leer oor die Heilige Gees ook in die Nuwe Testament funksioneer. Die teenwoordigheid van die Gees is die waarborg van die vervulling van die beloftes van God wat nog nie in vervulling gegaan het nie. Reeds in die hede waarborg die Gees egter die gemeenskap met God.

Die Christelike geloof bied haarself aan as 'n weg om God te ken, met God te kommunikeer en kennis van God te hê. Weliswaar word die kennis van God beide in die Nuwe Testament en in die gereformeerde belydenisskrifte nie as kennis van die objek *God* nie, maar as 'n verhouding met Hom aangebied. Die gereformeerde formulering oor die genoegsaamheid van die Skrif is 'n voorbeeld van hoe kennis van God funksioneer binne die raamwerk van die verhouding met God waarin verlossing en die lewe in dankbare onderhorigheid aan God 'n belangrike rol speel.

⁵Heyns (Heyns 1981:380) sien die heiligheid van die kerk eerstens as die kerk se status voor God wat die kerk ook voor die wêreld moet waar maak.

⁶Pannenberg se keuse van die mens as beeld van God en die mens as sondaar (in daardie orde: m.a.w. sonde is die faling in beeld van God wees) as basiese begrippe van die Christelike antropologie is reeds behandel. Sien 4.2 op bladsy 134 en verder. Hierdie twee temas kom as die antropologiese betekenis van die heiligheid van die kerk weer na vore. Die geloof in die heilige kerk beteken dat die hoop bestaan om aan die opdrag *wees heilig want Ek is heilig* uitvoering te gee. Die mens as beeld van God is dus dit waarna die geloof uitsien. Daarteenoor is die feit dat *wees heilig want Ek is heilig* 'n opdrag is, is al klaar 'n aanduiding dat die nie uitgevoer word nie. Die sonde van die mens bestaan juis in sy faling om dit wat hy moet wees, naamlik die beeld van God, te realiseer. Net so bestaan sy verlossing in verbintenis met Hom wat wel die beeldskap van God kon uitleef.

So staan die geloof in die heiligheid van die kerk in verband met die kennis en gemeenskap met die heilige God. Om te sê die kerk is heilig beteken onder meer ook om te sê dat die kerk *die Heilige* ken. Die apostolisiteit van die kerk handel oor die geloof dat die kerk die naelstring na die definitiewe openbaring van God se wil en wese behou⁷. Nie net bied die kerk haarself aan as die draer van die outentieke tradisie oor die openbaringsgebeure nie, maar ook as die gemeenskap waarbinne die verlossende teenwoordigheid van God huidig teenwoordig is en waarbinne mense die teenwoordigheid van God kan beleef. Hierdie geloof vind sy konkrete uitdrukking in byvoorbeeld die liturgie waar die gemeente byeen is in die geloof dat hulle byeenkoms nie alleen die byeenkoms van mense is nie, maar dat God self daar teenwoordig is. Ook in die praktyk van gebed is die veronderstelling dat mense met God kan kommunikeer.

Wat vir die tema van hierdie studie van belang is, is dat die geloof in die heiligheid van die kerk, as geloof in die moontlikheid om God te ken en met Hom in verhouding te kan tree, daarop dui dat die Christelike geloof - in die lig daarvan dat niemand hom van die kerk mag afskei nie - die fundamentele behoefte om God bewustelik te kan ken en dien veronderstel. Die vraag ontstaan of 'n werklik sekulêre teologie hoegenaamd nog die heiligheid van die kerk kan handhaaf.

Ekskurs: 'n Opmerking oor Barth se gebruik van die mens se godsdienstige behoeftes

Karl Barth is bekend daarvoor dat hy konsekwent weier om die mens as vertrekpunt van sy teologie te neem⁸. Die feit dat die mens 'n behoefte vertoon om godsdienstig te wees is vir hom net die teken dat die mens oor God wil mag verkry en is dus aanduidend van die sonde van die mens. Om die waarheid te sê, die tema van die teologie kan nie enigiets anders as God en sy self-openbaring wees nie. As dit die mens se geloof of geestelike kapasiteit of selfs die inherente godsdienstige aard van die mens as vertrekpunt neem is die gevaar onvermydelik dat die woord *God* slegs insidentele en afgeleide betekenis sal kry. Dit volg hieruit dat Barth nie teologies gebruik kan maak van die fenomeen godsdiens of van een of ander godsdienstige *a priori* nie. Ook in sy teologiese antropologie bring hy nie die mens se beeldskap van God in verband met sy godsdienstige aard nie maar met medemenslikheid⁹. Sy formulering is dat die mens *bestem* is as bond-

⁷Sien 6.2.3 op bladsy 204.

⁸Vir verwysings en aanhalings sien 1.1 op bladsy 3.

⁹Vir 'n volledige uiteensetting van die hoofstuk in KD III/2 waarin Barth hierdie tema behandel, sien 4.1.5.2 op bladsy 102.

genoot van God, maar reeds bondgenoot van die medemens is. Medemenslikheid is ons eie. Die *bestemming* van die mens as bondgenoot van God dui nie op iets wat ons het nie, maar op iets wat ons ontvang.

Die mens se behoefte aan vergifnis en herstel. Die realiteit van die sonde van die kerk kan nie vermy word by die behandeling van hierdie tema nie. 'n Voorbeeld van 'n twintigste-eeuse teoloog wat hierdie realiteit ernstig opneem in sy behandeling van die tema is Hans Küng. Küng behandel die tema van die heiligheid van die kerk met die klem daarop dat die kerk nie sondeloos is nie, maar sondig. Hy weier om die rasionalisasies wat vir die sondigheid van die kerk aangebied word, te aanvaar (Küng 1968:319 en verder). Die heiligheid van die kerk beteken vir hom nie dat die kerk sondeloos is nie. Vir hom beteken die heiligheid van die kerk dat die kerk bestaan uit sondaars wie se sonde vergewe is. Die kerk is met ander woorde 'n gemeenskap van sondaars wat geheilig is (deur vergifnis) en wat geheilig word deur die werk van die Gees en die inoefening van die Christelike lewenstyl en veral wat hoop op die vervolmaking van alles deur God.

Die geloof in die heiligheid van die kerk as iets waarop die Christen hoop, dui op die behoefte van die mens om herstel en genees te word van die verworping waarin sy haarself bevind. Die behoefte aan herstel wat deur die heiligheid van die kerk veronderstel word se twee dimensies staan in die tradisie bekend as regverdigmaking en heiligmaking. Van die twee begrippe is dit makliker om die antropologiese duiding van die konsep van heiligmaking te verduidelik. Heiligmaking beteken dat 'n mens ontwikkel om iets te word wat jy nie meteens is nie. Die mens se lewe en sy verhouding tot God verloop histories. Barth het die historiese karakter van die verhouding tussen God en mens beklemtoon. Die doel van die mens is vir Barth die verbond en die verbond is altyd histories¹⁰. Binne hierdie historiese verloop is die mens nie in staat om uit eie krag sy wese te kan realiseer nie. Nie net sy eie swakheid nie, maar ook sy historiese falings maak dit onmoontlik. Heiligmaking dui daarop dat die mens God nodig het om hom te dra in die proses waarin hy homself realiseer as mens met sy medemens en bondgenoot van God.

Daar is reeds na regverdigmaking as juridiese begrip verwys by 3.3.1 op bladsy 85. Regverdigmaking het met die eerste oogopslag nie soveel te doen met die mens se behoeftes nie. Dit vind immers buite die mens plaas. Waar heiligmaking die mens se behoefte aan God as bondgenoot en helper aandui,

¹⁰Sien die bespreking by 4.1.8.4 op bladsy 124

beteken regverdigmaking dat God die voorwaarde van die mens se bestaan is. Wanneer die mens hom van God onttrek gaan hy nie onmiddelik tot niet nie¹¹. As God sy genade aan die mens onttrek, kan hy nie bestaan nie. So kan die oordeel van God gesien word as sy spyt oor sy skepsel en sy onttrekking daarvan, met die gevolglike tot niet gaan van die skepsel. Die behoefte aan regverdigmaking beteken dat die mens deur sy verydeling van die wil van God sy hele bestaan op risiko plaas en verder dat hy dit nie in homself het om die aagerigte skade weer te herstel nie.

6.2.3 Die apostolisiteit van die kerk en die volgehoue relevansie van Jesus vir elke mens

Die apostolisiteit van die kerk impliseer dat die kerk die produk¹² en draer¹³ van gesagsvolle getuienis oor betekenisvolle gebeure is. Die belydenis dat niemand die reg het om hom van die ware kerk af te skei nie en dat die kerk een en katoliek is, impliseer dat die getuienis van die kerk oor iets handel wat vir alle mense relevant is. Die Christelike geloof glo dat die kerk altyd relevant is insoverre as wat dit apostolies is. Dit hou direk verband met die geloof dat Jesus se lewe, sterwe en opstanding van die uiterste belang vir alle mense is. Op die manier beteken apostolisiteit dat 'n mens nie kan kies wat dit is wat vir jou van soveel belang is nie - of in die woorde van Tillich: wat dit is wat jou onvoorwaardelik aangaan nie. Die Christelike geloof verstaan dus nie vryheid as willekeur nie omdat dit nie glo dat mens kan kies of Jesus jou aangaan nie. Die apostels getuig dat Jesus elke mens onvoorwaardelik aangaan en die kerk is die gemeenskap van mense wat op daardie getuienis reageer en dit voortdra.

Die geloof in die apostolisiteit van die kerk is met ander woorde 'n relativisering van die konsep van *konteks* op die manier dat daar nie 'n mens is wat haarself in een of ander situasie bevind waar die woorde, daade en lot

¹¹Barth sê dat die mens die verbond kan verbreek maar dit nie tot niet kan maak nie.

¹²Soos die Protestantisme beklemtoon met die gedagte dat die kerk die gevolg van die getuienis van veral die Bybel is. Hoewel die prioriteit van die skrif bo die verkondiging van die kerk polemies as die beginsel van *sola scriptura* gefomuleer is, erken Protestantse teoloë ook die prioriteit van die verkondiging van die apostels bo die bybel. Die skrif kry inderdaad gesag omdat dit 'n getroue weerspieëling van die getuienis van die apostels is. Vergelyk byvoorbeeld (Gunton 2002:124).

¹³Die katolieke kerk beklemtoon hierdie standpunt met byvoorbeeld die gedagte van apostoliese opeenvolging.

van die mens Jesus nie relevant is nie. Die *konteks* bepaal dus nie finaal dit wat 'n mens nodig het hoewel dit natuurlik die vorm van die vervullers vir mense se behoeftes kan bepaal. Dit lei na die volgende gevolgtrekking: daar is so iets soos 'n universele menslike natuur. So 'n gevolgtrekking moet noodwendig volg uit die stelling dat die konkrete lewe, dade en lot van Jesus vir alle mense relevant is.

Apostolisiteit beteken Jesus is relevant vir alle mense. Dit impliseer op sy beurt weer die eenheid van die mensdom. Apostolisiteit beteken egter ook iets anders. Apostolisiteit beteken ook dat daar iets is wat ons nodig het wat afwesig maar onvervangbaar is: naamlik die konkrete teenwoordigheid van Jesus. Die geloof in die apostolisiteit van die kerk beteken dat unieke en persoonlike spreke van God beperk is tot 'n spesifieke tyd in die verlede wat nou verby is (Gunton 2002:125). Dit beteken dat dit wat alle mense ten diepste en in die finale instansie nodig het, nie direk verkrygbaar is nie.

Dit bring 'n aspek van die apostolisiteit van die kerk na vore wat nie gedeel word deur die eenheid, heiligheid en katolisiteit van die kerk nie. Die eenheid, heiligheid en katolisiteit is tegelyk opdrag en hoop. Ons moet verenig omdat ons hoop dat Jesus by sy koms alles onder Hom sal verenig. Ons moet onself heilig omdat ons hoop dat God ons sal vryspreek en die mag van die sonde sal breek. Ons moet die evangelie uitdra na alle nasies omdat ons hoop op die koms van God se ryk oor die hele aarde. Die apostolisiteit van die kerk is nie iets waarop ons hoop nie. Ons hoop wel dat die nodigheid van getuienis oor Jesus sal ophou deurdat ons Hom direk sal ken en beleef. Die geloof in die teenwoordigheid van die Gees is ook nie in die meeste teologiese tradisies 'n plaasvervanger vir die apostoliese getuienis nie, maar juis die bevestiging daarvan.

Die apostolisiteit van die kerk geld in die tussentyd tussen die opstanding van Jesus en die wederkoms as waarborg van die gelowige se verbindtenis met die aardse en opgestane Jesus en as teken van haar afwagting van die wederkoms. Hiermee impliseer die apostolisiteit van die kerk dat die vervulling van alle menslike behoeftes iets is wat in die toekoms lê. Meer spesifiek: iets wat God in die toekoms sal doen. So dui apostolisiteit van die kerk daarop dat ook die kerk nie die ruimte is waar mense se behoeftes finaal vervul sal word nie. Deur die apostolisiteit handhaaf die kerk nie naelstring van die getuienis oor Jesus wat nou afwesig is. Die krag van die Gees in die kerk bewys dat na Jesus se opstanding niks weer dieselfde kan wees nie en waarborg die ontvangs van die volle saligheid, maar as waarborg beklemtoon dit ook die feit dat die volle heil nog afwesig is.

6.2.4 Die katolesiteit van die kerk en die kontinuïteit en universaliteit van menslike behoeftes

As verlossing vir alle mense is, en verlossing beteken om God deur Jesus te ken en om in sy liggaam ingelyf te wees, en as daardie herstelde gemeenskap met God die eintlike behoefte van elke mens is, beteken dit dat menslike behoeftes oor tyd en ruimte wesenlik dieselfde is. Mense verskil merkbaar egter oor tyd en ruimte. Die geloof in die katolesiteit van die kerk werp lig op hierdie basiese probleem.

Berkouwer onderskei tussen die kwantitatiewe en die kwalitatiewe katolesiteit van die kerk. Hy praat ook van die breedte en diepte-dimensie van die katolesiteit. Hy wys daarop dat die kwantitatiewe dimensie van die katolesiteit van die kerk veral in Roomse kringe apologeties gebruik word. Vir hom moet die kwalitatiewe dimensie egter bepalend wees. Die kwalitatiewe dimensie van die katolesiteit van die kerk hou daarmee verband dat die evangelie vir die hele wêreld bedoel is. Dit hou weer verband met die volheid van lewe, genade, waarheid en die Heilige Gees wat in Jesus is. Omdat Jesus vol van God is, het die konsekwensies van sy lewe, dade en lot betekenis vir die hele skepping. Daarom moet die evangelie oor Hom die eindes van die aarde bereik (Berkouwer 1970:130, 134 en verder).

Teenoor katolesiteit staan skisma en heresie. Berkouwer beklemtoon dat die wese van die heresie nie daarin geleë is dat dit van alle waarheid ontroof is nie, maar juis dat dit 'n gedeelte beklemtoon ten koste van die geheel. “De *volheid* staat nl. niet altijd teenover de “leegte”, maar teenover het onvolkome en partiële.” (Berkouwer 1970:145)

Hans Küng verwys na die proses waardeur die katolesiteitsbegrip in die loop van die eerste vier eeue 'n verandering ondergaan het. In die tweede eeu is die plaaslike kerk nog onproblematies as gemeentes van die heilige katoelieke kerk beskou. Vanaf die derde eeu het die begrip katolesiteit die betekenis van ortodoksie begin aanneem. Katolesiteit word dus 'n polemiese begrip teenoor skismatise en kettters. Met Theodosius se edik van 380 word die grens tussen die katoelieke kerk aan die een kant, en die kettters en heidene aan die ander kant deur die wet vasgelê, met die mag van die staat aan die kant van die katoelieke kerk. In die proses is, soos Küng dit stel, die realiteit van die katolesiteit van die kerk vervang met die aanspraak daarop (Küng 1968:298,299).

Die begrip katolesiteit hou die partikuliere en die universele op 'n sekere manier bymekaar. Die universele element het voorrang bo die spesifieke maar

nie op so 'n manier dat die lokale waardeloos is nie. Die katolisiteitsbegrip hou in dat die lokale kerk 'n verskyningsvorm van die universele kerk is. Dit is nie so omdat alle plaaslike kerke dieselfde is nie. Juis in die partikulariteit van die plaaslike kerk is die kerk katoliek. In die kerkgeskiedenis het die partikulariteit van die plaaslike telkens sodanig geseëvier dat die kerk verdeel is en die katolisiteit ondermyn is óf die beheer van sentrale kerklike instansies was só sterk dat die lokale bloot 'n afbeelding van 'n ander konteks geword het¹⁴. Soos die heiligheid en eenheid van die kerk, is die katolisiteit ook 'n opdrag en iets waarop ons hoop.

Die eenheid van die mensdom as die objek van God se genade is die veronderstelling van die katolisiteit van die kerk. Daardie veronderstelde eenheid van die mensdom moet inhou dat mense se behoeftes wesenlik dieselfde is, as dit dan so is dat God hulle op dieselfde manier wil verlos en tot een liggaam en inderdaan een nuwe mensheid maak. Die tydgebonde en plekgebonde uitdrukkingsvorme van die geloof en lewe van die kerk word nie deur die katolisiteit ontken nie - juis hierin bestaan die universele kerk. Daar gaan by 7.5 op bladsy 268 na die onderskeid tussen behoeftes en vervullers verwys word. Hierdie onderskeid mag help om die probleem van verhouding tussen die universele menslike natuur en die universele kerk aan die een kant en die konkrete tydgebonde verskynsels aan die ander kant te bespreek. Kortliks kom dit daarop neer dat behoeftes universeel is maar dat die konkrete vervullers vir daardie behoeftes varieer en verskil. Daar word later op hierdie problematiek teruggekom.

¹⁴Bosch beskryf hoe daar in die Roomse en in die Protestantse sending die gedagte van *akkommodasie* teenoor die plaaslike kulture ontstaan het. Dit het uitgegaan van die normaliteit van die sendende kerk en het klein toegewings aan die dogterkerke gemaak. 'n Wending het gekom met die opkoms van inkulturasie en kontekstualisasie as teologiese temas binne die kringe van die Wêreldraad van Kerke. Hier is ontdek dat die geloof in alle kulture in vertaal word en dat die geloof tuis maar ook ontuis is in alle kulture. Bosch druk dit as volg uit "Christian faith never exists except as "translated" into culture." (*Bosch 1991:447-450*)