

Die sistematies-teologiese betekenis van  
menslike behoeftes

C J Pauw

2005

... vir Jeanette

## Voorwoord

Die voltooiing van hierdie proefskrif bring 'n aantal aspekte uit 'n besonder verrykende fase van my lewe byeen. Ek het oor die afgelope jare meer geleer as op enige ander stadium van my lewe. Dit was omdat ek die voorreg gehad het om terwyl ek studeer het, ook met die praktyk van kerklike bediening aan arm mense besig te wees. Daarmee saam kon ek, as navorser by die Nova Instituut saam met besonder kundige en toegewyde kollegas navorsing oor verskeie aspekte van die lewens van arm mense doen. Ek het ook die voorreg gehad om 'n besoek van drie maande aan die Vrije Universiteit van Amsterdam te bring waarvoor ek daardie instelling en die borge van die *Bruggen en Breuken* program van harte dankbaar is.

Ek was dus in die afgelope jare tegelyk besig met teologiese studie en oordenking, sosiale navorsing en praktiese kerklike werk. Hierdie uiteenlopende verpligtinge het die voltooiing van hierdie studie vertraag, maar tot 'n sekere mate ook die karakter daarvan bepaal.

In die eerste deel wend ek die *loci* van die dogmatiek heuristies aan om die betekenis van menslike behoefte binne die Christelike geloof te probeer bepaal. Hier probeer ek om my eie teologie te formuleer en om hierdie gedeelte nie eerstens aan die hand van 'n bestaande teoloog se werk te doen nie. Die rede hiervoor is omdat ek al lankal die geleentheid soek om my eie denke oor my geloof te begin formuleer. Die leser sal in elk geval merk dat hierdie formulering se gereformeerde wortels duidelik sigbaar is. Die styl van deel een is eerder meditatief as tradisie-histories, analities of eksegeties. By die seleksie van materiaal word uitsluitlik die heuristiese nut daarvan vir die blootlegging van 'n Christelike behoefteleer oorweeg.

As deel van die voorgeskrewe tentamena wat ek voor die aanvang van hierdie proefskrif afgelê het, het ek kennis gemaak met die teologie van Wolfhart Pannenberg en later met dié van Karl Barth. Hierdie twee teoloë het 'n besondere invloed op my eie denke gehad, tot so 'n mate dat ek hulle navolg

waar ek dit soms nie eers agterkom nie. Die leser sal dit veral in hoofstuk nege agterkom. Omdat ek in elk geval vir die *locus* van die antropologie gespreksgenote benodig het weens die antropologiese aard van die ondersoek en om my afhanklikheid van Barth en Pannenberg metodologies sigbaar en ook bruikbaar te maak, ontgin ek in hoofstuk vier twee teologies-antropologiese werke van onderskeidelik Barth en Pannenberg in redelike detail. Die leser sal egter deur die loop van die res van die studie agterkom watter belangrike rol juis hierdie oefening in die geheel speel.

Die groot invloed wat populêre sekulêre begrippe ook in kerklike bediening aan arm mense uitoefen is die belangrikste dryfveer vir die tema van deel twee van hierdie studie. Ek het deur die loop van my betrokkenheid by praktiese armoedverligting en sosiale navorsing onder die indruk gekom dat mensbeeld en spesifiek die onderliggende beskouing van behoeftes, 'n bepalende rol in die praktyk van steun aan arm mense speel. Ek het ook onder die indruk gekom dat Christene betrokke in hierdie praktyk nie 'n antwoord het op die sekulêre behoefte-beskouings nie, en self nie 'n outentieke formulering van die betekenis van die inhoud van hulle geloof vir die tema van menslike behoeftes kan gee nie. Ek onderneem in die eerste plek hierdie studie om my self in daardie taak te sterk, maar ook om 'n bydrae te kan maak tot groter duidelikheid oor hierdie onderwerp binne kerklike kringe.

Hierdie studie is redelik skerp afgegrens van twee belangrike teologiese dissiplines. Die redes is in die eerste plek om die omvang van die studie, wat reeds uiteenlopende dele bevat, te beperk. Ten eerste bevat dit geen eksegeese of Bybelse teologie nie. Deur nie direk na die Bybel te verwys nie, ontken ek nie die fundamentele rol van die Bybel in die sistematiese teologie nie. Ek werk met Bybelse en teologiese gegewens in groter brokke (*larger chunks: W v O Quine*). Waar ek op plekke skrifgedeeltes aanhaal, funksioneer dit meermale as 'n soort 'n motto. Ek gee op sulke plekke nie teksverwysings nie omdat ek die tekste eerder as Bybelse temas of motiewe gebruik en nie tradisie-histories of eksegeties na 'n spesifieke teks wil verwys nie.

Behalwe vir 'n enkele voorbeeld in hoofstuk sewe bevat hierdie studie geen verwysing na die praktyk van kerklike armoedeverligting of sosiale navorsing in die Suid-Afrikaanse konteks, wat tot 'n groot mate my voltydse werk is, nie. Selfs deel drie handel oor die sistematies-teologiese basis van praktiese werk en nie oor die empiriese werk self nie. Waar baie van my dag-tot-dag werk oor die vraag na die praktiese en die empiriese handel, is hierdie studie gerig op die fundamentele.

Ek is dank verskuldig aan soveel mense. Ten eerste aan my vrou vir die

volgehoue liefde en ondersteuning wat ek sonder ophou van haar ontvang. Ek beleef in my lewe saam met haar hoe 'n medemens die medium van die teenwoordigheid van God kan wees. My pa en broers is altyd ywerig om met my oor teologie te praat. Dit is ter wille van denkende en gelowige mense soos hulle dat dit die moeite werd is om sistematiese teologie te beoefen. Die insette wat my kollegas in my lewe maak is vir my besonder waardevol. Aan dr. Attie van Niekerk en Montagu Murray met wie ek al 'n jarelange verbintenis het, is ek besonder dankbaar vir die insette wat hulle op persoonlike, akademiese en professionele vlak in my lewe maak. My vriend Dr Ernst Wolff het my intellek op meer maniere gevorm as wat ek kan onthou. Ek wil hier in besonder vir Professor Conrad Wethmar bedank dat hy al jare gelede, toe ek nog 'n voorgraadse student was, my belangstelling vir die sistematiese teologie geprikkel het. Vir sy leiding met hierdie proefskrif, veral vir sy persoonlike styl, is ek besonder dankbaar. Ek waardeer dit dat hy my toelaat om my eie persoonlike teologiese styl te ontwikkel.

# Inhoudsopgawe

Voorwoord	i
Samevatting	xii
<b>1 Die belang van behoeftes as tema</b>	<b>1</b>
1.1 Die taak van die dogmatiek . . . . .	1
1.2 Omvang en metode . . . . .	15
1.2.1 Inhoud en metode van Deel 1: 'n Analise van die sistematies-teologiese betekenis van menslike behoeftes aan die hand van die <i>loci</i> van die dogmatiek . . . . .	16
1.2.2 Inhoud en metode van Deel 2: Die intervlak tussen 'n sistematies-teologiese behoefte-antropologie en sekulêre behoefte-antropologie . . . . .	18
1.2.3 Inhoud en metode van Deel 3: Die taak van die kerk in die lig van die menslike behoeftes . . . . .	20
1.3 Behoeftes in belydenis en praktyk . . . . .	20
1.3.1 Die belang van menslike behoeftes vir die kerk se belydenis en getuienis . . . . .	20
1.3.2 Die belang van menslike behoeftes binne die huidige konteks . . . . .	24
1.3.2.1 Sekulêre mensbeelde kompeteer met 'n Christelike antropologie . . . . .	24
1.3.2.2 Die kloof tussen arm en ryk . . . . .	24
1.3.3 Behoeftes-antropologie en kerklike praktyk . . . . .	28
1.3.3.1 Behoeftes-antropologie bepaal <i>watter</i> behoeftes vervul moet word en watter vervullers gebruik mag word . . . . .	28

INHOUDSOPGAWE

v

1.3.3.2	Behoeftte-antropologie bepaal <i>wanneer</i> behoefttes vervul moet word . . . . .	29
1.3.3.3	Behoeftte-antropologie bepaal die <i>prioriteit</i> van behoefttevervulling . . . . .	29
1.3.3.4	Behoeftte-antropologie bepaal die <i>agent</i> van behoefttevervulling . . . . .	30
1.4	Behoefttes as onderontwikkelde tema . . . . .	30

**I 'n Analise van die sistematies-teologiese betekenis van menslike behoefttes aan die hand van enkele *loci* van die dogmatiek 35**

**2 Die loci van die dogmatiek 36**

2.1	Die vraag na die loci . . . . .	37
2.1.1	Tradisionele en moderne indelings van dogmatiese stof . . . . .	38
2.1.2	Die keuse van <i>loci</i> vir hierdie studie . . . . .	41
2.2	Die inhoud van die <i>loci</i> . . . . .	42
2.3	Menslike behoefttes as prolegomena . . . . .	43
2.3.1	Paul Tillich se korrelasiemetode . . . . .	44
2.3.2	Die fenomeen van godsdiens as <i>prolegomenon</i> . . . . .	50
2.3.3	Behoefttes as <i>prolegomena</i> tot die ateïsme . . . . .	53

**3 Menslike behoefttes en die Godsleer 55**

3.1	Die Godsleer . . . . .	56
3.1.1	Die eienskappe van God en menslike behoefttes . . . . .	56
3.1.2	Skepping, voorsienigheid en menslike behoefte . . . . .	57
3.2	Die Christologie . . . . .	67
3.2.1	Inhoud van die Christologie . . . . .	67
3.2.2	Jesus as behoeftige mens . . . . .	68
3.2.3	Behoeftte en verlossing . . . . .	69
3.2.3.1	Verlossing in die eskatologiese sin . . . . .	69
3.2.3.2	Verlossing in die immanente sin as geloof, hoop en liefde . . . . .	70
3.2.3.2.1	Hoop . . . . .	71
3.2.3.2.2	Geloof . . . . .	74
3.2.3.2.3	Liefde . . . . .	78
3.3	Die Pneumatologie . . . . .	83

3.3.1	Wedergeboorte . . . . .	83
3.3.2	Die gawes van die Gees . . . . .	86
3.3.3	Die ervaring van die Heilige Gees in die lewe van die gelowige: Die vrug van die Gees . . . . .	88
<b>4</b>	<b>Twee antropologiese ontwerpe</b>	<b>90</b>
4.1	Barth se KD III/2 . . . . .	93
4.1.1	Die plek van KD III/2 binne die werk van Barth . . . . .	93
4.1.2	Opbou en inhoud van die werk . . . . .	93
4.1.3	Die mens as teologiese probleem . . . . .	93
4.1.3.1	Die mens in die kosmos. . . . .	93
4.1.3.2	Die mens is die onderwerp van teologiese kennis	94
4.1.4	Die mens as skepsel van God . . . . .	96
4.1.4.1	Jesus: die mens vir God . . . . .	96
4.1.4.2	Die fenomene van die menslikheid . . . . .	97
4.1.4.3	Die ware mens . . . . .	100
4.1.5	Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God . . . . .	102
4.1.5.1	Jesus die mens vir ander mense . . . . .	102
4.1.5.2	Die basiese vorm van die menslike . . . . .	102
4.1.5.3	Die mens as gelykenis en hoop . . . . .	103
4.1.6	Die mens as liggaam en siel . . . . .	105
4.1.7	Die mens in sy tyd . . . . .	107
4.1.7.1	Jesus die Heer van die tyd . . . . .	107
4.1.7.2	Gegewe tyd . . . . .	108
4.1.7.3	Toegekende tyd . . . . .	110
4.1.7.4	Beginnende tyd . . . . .	111
4.1.7.5	Eindigende tyd . . . . .	112
4.1.8	Die implikasies van Barth se antropologie vir 'n Chris- telike behoefte-antropologie . . . . .	114
4.1.8.1	Die mens as deel van die skepping beteken ons materiële behoeftes is deel van ons aard . . . . .	114
4.1.8.2	Die mens as onderwerp van teologiese kennis beteken dat ons God moet ken om onself te ken . . . . .	115
4.1.8.3	Die Mens as skepsel van God beteken 'n mens het God nodig . . . . .	118
4.1.8.4	Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God . . . . .	124



INHOUDSOPGAWE

vii

4.1.8.5	Die mens as liggaam en siel . . . . .	125
4.1.8.6	Die mens in sy tyd . . . . .	132
4.2	Pannenberg se teologiese antropologie . . . . .	134
4.2.1	Opbou en inhoud van die werk . . . . .	134
4.2.1.1	Voorwoord . . . . .	134
4.2.2	Afdeling 1: Die persoon in die natuur . . . . .	136
4.2.2.1	Menslike uniekheid . . . . .	136
4.2.2.2	Wêreld-openheid en beeld van God . . . . .	137
4.2.2.3	Sentraliteit en sonde . . . . .	140
4.2.3	Afdeling 2: Die menslike persoon as sosiale wese . . . . .	142
4.2.3.1	Subjektiwiteit en gemeenskap . . . . .	142
4.2.3.2	Die identiteitsprobleem . . . . .	144
4.2.3.3	Identiteit en nie-identiteit as tema van die af- fektiewe lewe . . . . .	148
4.2.4	Afdeling 3: Die gedeelde wêreld . . . . .	152
4.2.4.1	Die gronde van kultuur . . . . .	152
4.2.4.2	Kulturele singewing deur sosiale institusies . . . . .	155
4.2.4.3	Mensdom en geskiedenis . . . . .	158
4.2.5	Die implikasies van Pannenberg se argument vir 'n Christelike behoefteleer . . . . .	163
<b>5</b>	<b>Sonde en behoefte</b>	<b>167</b>
5.1	Inhoud van die hamartologie . . . . .	167
5.2	Basiese konsepte in die sondeleer . . . . .	168
5.3	Sonde as onvermoë . . . . .	176
5.3.1	Sonde en geskiedenis . . . . .	176
5.3.2	Behoeftes en onvermoë . . . . .	179
5.4	Sonde as besoedeling . . . . .	180
5.4.1	Die erfsonde en die behoefte aan persoonlike groei . . . . .	181
5.4.2	Die erfsonde en sosiale behoeftes . . . . .	182
5.4.3	Die erfsonde en kultuur . . . . .	188
5.5	Sonde as skuld . . . . .	192
<b>6</b>	<b>Menslike behoeftes en die kerk</b>	<b>197</b>
6.1	Inhoud van die ekklesiologie . . . . .	197
6.2	Die dimensies van die kerk en behoeftes . . . . .	198
6.2.1	Die eenheid van die kerk en die behoefte aan gemeenskap	199

6.2.2	Die heiligheid van die kerk en die mens se verhouding tot God . . . . .	200
6.2.3	Die apostolisiteit van die kerk en die volgehoue relevansie van Jesus vir elke mens . . . . .	204
6.2.4	Die katolisiteit van die kerk en die kontinuïteit en universaliteit van menslike behoeftes . . . . .	206

## **II Die intervlak tussen 'n sistematies-teologiese behoefte-antropologie en sekulêre behoefte-antropologieë 208**

<b>7</b>	<b>Eksplisiete behoefte-antropologieë</b>	<b>214</b>
7.1	Behaviorisme . . . . .	214
7.1.1	'n Kort oorsig oor enkele belangrike bydraers uit die behaviorisme . . . . .	214
7.1.2	Die gedragspsigologie se definisie van behoeftes . . . . .	221
7.2	Die dieptepsigologie . . . . .	223
7.2.1	'n Kort oorsig oor enkele belangrike bydraers uit die dieptepsigologie . . . . .	223
7.2.1.1	Die begin van die dieptepsigologie . . . . .	223
7.2.1.2	Freud en Breuer se artikel van 1893 . . . . .	224
7.2.1.3	Die ontwikkeling van Freud se terapeutiese metode en teoretiese model . . . . .	224
7.2.1.4	Enkele verdere ontwikkelinge in die dieptepsigologie . . . . .	229
7.3	Die oriëntasie op laer behoeftes . . . . .	234
7.4	Abraham Maslow . . . . .	237
7.4.1	Inleiding . . . . .	237
7.4.2	Maslow se <i>Theory of Human Motivation</i> . . . . .	237
7.4.2.1	Die konsep van pre-potensie . . . . .	238
7.4.2.2	Die aanhoudendheid van behoeftes . . . . .	240
7.4.3	Maslow se taksonomie van behoeftes . . . . .	243
7.4.3.1	Vlak 1: Materiële behoeftes . . . . .	243
7.4.3.2	Vlak 2: Sosiale behoeftes . . . . .	249
7.4.3.3	Vlak 3: Selfverwesenlikings of morele behoeftes . . . . .	250
7.4.3.4	Die instinkmatigheid van hoër behoeftes . . . . .	255
7.4.4	Kritiese evaluering van Maslow se behoefte-hiërargie . . . . .	257

7.4.4.1	Maslow se bydrae: 'n draaipunt weg van dierlike determinisme . . . . .	257
7.4.4.2	Hiërargie . . . . .	259
7.4.4.3	Die dimensie van tydsverloop <i>versus</i> absolute moment . . . . .	262
7.4.4.4	Die verwarring van behoeftes en vervullers . . . . .	263
7.4.4.5	Die sosiale betekenis van Maslow se hiërargie van behoeftes . . . . .	264
7.4.4.6	Die keuse van gesonde mense . . . . .	265
7.5	Manfred Max-Neef . . . . .	268
7.5.1	Ontstaanskonteks . . . . .	268
7.5.1.1	Ontwikkeling en monetarisme . . . . .	268
7.5.1.2	Die <i>Desarollo a Escala Humana</i> projek . . . . .	270
7.5.2	Behoeftes . . . . .	270
7.5.3	Vervullers . . . . .	272
7.5.4	Skaal en effektiwiteit . . . . .	275
7.5.5	'n Voorbeeld : Navorsing gedoen by Mulati in die Limpopo-provinsie . . . . .	277
7.5.5.1	Dag 1: Matriks van negatiewe vervullers . . . . .	278
7.5.5.2	Dag 2: Matriks van positiewe vervullers . . . . .	280
7.5.6	Samevatting: Max-Neef en die basiese vrae oor behoeftes . . . . .	282
7.6	Murray en Pauw . . . . .	283
7.6.1	Agtergrond . . . . .	283
7.6.2	Analise vanuit die perspektief van behoefte . . . . .	284
7.6.2.1	Die identifisering van <i>aspekte van behoeftes</i> . . . . .	284
7.6.3	Analise vanuit die perspektief van bevredigers . . . . .	290
7.6.4	Praktiese aanwending van die analitiese raamwerk . . . . .	294
<b>8</b>	<b>Implisiete behoefte-antropologie</b> . . . . .	<b>295</b>
8.1	Doel en metode van hierdie hoofstuk . . . . .	295
8.2	Behoefte, begeerte en vraag . . . . .	296
8.2.1	Vraag . . . . .	297
8.2.2	Begeerte . . . . .	298
8.2.3	Behoefte . . . . .	301
8.2.3.1	Die 'basiese behoefte' benadering . . . . .	301
8.2.3.2	Sen bydrae tot die ontwikkelings-ekonomie . . . . .	303

<b>9</b>	<b>Gevolgtrekking van deel 1 en 2</b>	<b>306</b>
9.1	Inhoud en werkswyse . . . . .	306
9.2	Die basiese struktuur van 'n Chr. behoefteleer . . . . .	309
9.2.1	'n Mens het God nodig as grond en doel van ons bestaan	309
9.2.2	'n Mens het jou medemens nodig - die mens is dus die beeld van God . . . . .	310
9.2.3	Die mens het die skepping nodig as die basis van sy lewe	313
9.3	Ontwikkelinge binne die sekulêre mensbeeld . . . . .	314
9.3.1	Die beweging van die onbewuste en refleksmatige na bewussyn . . . . .	314
9.3.2	Die beweging vanaf 'n fisiologiese begrip van behoeftes na 'n simboliese uitdrukking van die inhoud van behoeftes	317
9.3.3	Die metodologiese onderskeid tussen behoeftes en ver- vullers . . . . .	319
9.3.4	Bestaan daar 'n hiërargie van behoeftes? . . . . .	320
9.3.5	Het die mens oneindige behoeftes? . . . . .	326
9.3.5.1	Is daar 'n oneindige aantal behoeftes? . . . . .	326
9.3.5.2	Benodig mense 'n oneindige aantal funksio- nele bevredigers? . . . . .	327
9.3.5.3	Begeer mense 'n oneindige aantal dinge? . . . . .	328
<b>III</b>	<b>Die taak van die kerk in die lig van die menslike behoefte</b>	<b>332</b>
<b>10</b>	<b>Benaderings tot bediening</b>	<b>334</b>
10.1	Die betekenis van die term <i>relevant</i> . . . . .	335
10.2	Die betekenis van die term <i>holisties</i> . . . . .	341
10.3	Twee gevallestudies . . . . .	343
10.3.1	Diens-evangelisasie (Service Evangelism) . . . . .	343
10.3.2	Transformasionele ontwikkeling ( <i>Transformational De- velopment</i> ) . . . . .	345
<b>11</b>	<b>Leemtes in hierdie studie</b>	<b>349</b>
11.1	Verdere navorsing in die Bybelwetenskap . . . . .	351
11.2	Verdere navorsing in dogmatiek en etiek . . . . .	352
11.3	Verdere missiologiese / prakties-teologiese ontwikkeling . . . . .	356

<i>INHOUDSOPGAWE</i>	xi
<b>Bibliografie</b>	<b>359</b>
<b>Summary in English</b>	<b>369</b>

## Samevatting

Die taak van die dogmatiek is om die Christelike geloof samehangend te artikuleer, die waarheid daarvan teenoor ander gelowe en denkrigtings te verdedig en die kerk te lei ten opsigte van haar taak. Die vraag na wat mense nodig het, hoort by die essensie van die Christelike antropologie omdat dit direkte implikasies het vir hoe die verhouding met God en die medemens gesien word en wat die kerk in haar daaglikse bediening doen. Die bediening van die kerk vind plaas binne 'n konteks, plaaslik en globaal, wat gekenmerk word deur 'n wanbalans tussen behoeftes en middele. Tog is daar min sistematiese teologieë wat hierdie tema sistematies ontleed, met Nürnberger as 'n uitsondering. Aan die ander kant is daar sterk ontwikkelde sekulêre behoefte-antropologieë.

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. Veral Tillich se korrelasie-metode gebruik die mens se behoefte as vraag waarop die geloofsartikulasie dan die antwoord verskaf. Die algemene godsdienstige behoefte van die mens word ook as *prolegomenon* gebruik. Berkhof is hiervan 'n voorbeeld. 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 geen god bestaan nie maar 'n versinsel van die mens is.

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 die oriënteer die mens op God.

Jesus het self ontbering geken maar was terselfdertyd totaal gemoti-

veerd 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 die aktualisering van 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 betekenis van die antropologiese ontwerp van Karl Barth vir die Christelike leer oor menslike behoeftes is eerstens dat dit die stoffikheid van die mens beklemtoon en alle dualisme tussen stof en gees verwerp. Volgens Barth 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 maar die mens beskik nie daarvoor nie.

Deur Jesus weet Christene dat die mens vir God bestaan omdat God vir die mens is. Barth se antropologie impliseer die universele 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 begrip 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 jousef 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 volgens Barth 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 verskulding. 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 se 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 in sy fundamenteel-teologiese antropologie 'n ander metode as dié van Barth. Sy gevolgtrekkings is egter baie naby aan Barth s'n. 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 saambestaan 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.

Vervolgens behandel ek nog twee *loci* van die dogmatiek, naamlik die sonde en die kerk. Die sondeleer handel oor die mens se verbreking van sy verhouding met God en sy verydeling van sy eie bestaan. Ek ontleed hier die sonde 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 verydeling van die gemeenskap deur wantroue en vals vertroue en die verydeling van die kultuur deur nihilisme en vals hoop (afgodery). Sonde as skuld is nie die faling van die subjek nie, maar die doelbewuste poging van die subjek om homself te realiseer los van en teenoor God en die naaste.

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 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. Daarenteen 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, dade en lot van Jesus van Nasaret vir alle mense fundamenteel relevant is.

In die psigologiese antropologie sedert die begin van die twintigste eeu het daar 'n sekere beweging weg van die fokus op die dierlike plaasgevind. Waardes is al hoe meer gebruik om die inhoud van behoeftes mee uit te druk. Daar word ook al hoe skerper onderskei tussen behoeftes en vervullers. Hierdie fokus op die simboliese en die voorlopige maak

dit makliker om die teologiese interpretasie van behoeftes met sekulêre behoefte-teorieë in gesprek te laat tree.

Die geloof oneindige behoeftes vloei nie noodwendig uit die empiriese bevindinge van die ekonomie voort nie. Die verskynsel van dalende grensnut, waaruit die vraagkromme afgelei word, dui juis op behoeftes beperk is. Skaarheid is 'n antropologiese kategorie weens die beperktheid van die mens se tyd en vermoë. Sen se bydrae tot die ontwikkelings-ekonomiese is juis dat hy, teenoor die konvensie van veral die jare sewentig van die vorige eeu, 'n nie-hierargiese beeld van menslike behoeftes het. Vryheid funksioneer by hom as die doel en die middel van ontwikkeling. Vryheid het egter 'n substantiese basis.

Samevattend is die betekenis van die behoefte-begrip vir die Christelike geloof die volgende. Die Christelike geloof glo dat die mens God nodig het as sy diepste tekort en sy hoogste potensiaal. God is die grond en die doel van die mens. Die verhouding tot die medemens funksioneer as die medium waarbinne alle behoeftes bestaan. So het mense mekaar fundamenteel nodig om hulleself te kan wees. Die immanente behoeftes is egter begrond en gerig op dit wat dit oorskry. Die mens se liggaam is sy materiële basis en die voorwaarde vir sy bestaan.

Die relevansie van die kerk se bediening beteken dat die kerk hom rig op die ware behoeftes van iemand maar op so 'n manier dat dit aansluiting vind by daardie persoon se begeerte. Daar bestaan dus 'n onderskeid tussen fundamentele en retoriese relevansie. Slegs waar daar aan albei voldoen word, is die kerk relevant. Die kerklike bediening is gerig op die mens in geheel. Holisme verskil van komprehensiwiteit daarin dat holisme ook gerig is op dit wat die geheel integreer. Die bediening van die evangelie is gerig op die vernuwung van 'n persoon se identiteit en só op haar hele lewe en al haar behoeftes.

# Hoofstuk 1

## Die sistematies-teologiese belang van die vraag na menslike behoeftes

**Samevatting.** Die taak van die dogmatiek is om die Christelike geloof samehangend te artikuleer, die waarheid daarvan teenoor ander gelowe en denkrigtings te verdedig en die kerk te lei ten opsigte van haar taak. Die vraag na wat mense nodig het, hoort by die essensie van die Christelike antropologie omdat dit direkte implikasies het vir hoe die verhouding met God en die medemens gesien word en wat die kerk in haar daaglikse bediening doen. Die bediening van die kerk vind plaas binne 'n konteks, plaaslik en globaal, wat gekenmerk word deur 'n wanbalans tussen behoeftes en middele. Tog is daar min sistematiese teologieë wat hierdie tema sistematies ontleed, met Nürnberger as 'n uitsondering. Aan die ander kant is daar sterk ontwikkelde sekulêre behoefte-antropologieë waaroor daar kommer in kerklike kringe is.

### 1.1 Die taak van die dogmatiek as *bloudruk* vir die ontwerp van hierdie studie

Hierdie studie is gebaseer op die aanname van 'n sekere definisie van die taak van dogmatiek. Ek gebruik die volgende omskrywing van die taak van die

dogmatiek as my uitgangspunt:

Die taak van die dogmatiek is om:

- die Christelike geloof samehangend te artikuleer
- die waarheid daarvan teenoor ander gelowe en denkrigtings te verdedig
- die kerk te lei ten opsigte van haar taak

Die studie sal uiteengesit word in drie dele wat ooreenstem met die drie take van die dogmatiek. In die eerste deel word die beoogde sistematies-teologiese uiteensetting van menslike behoeftes in sy samehang met die *loci* van die dogmatiek bespreek. In die tweede deel word eksplisiete en implisiete behoefte-antropologieë bespreek wat relevant is vir die Christelike teologie, hetsy omdat elemente daarvan gebruik kan word, of omdat dit die Christelike geloof direk weerspreek. In die derde deel word daar gepoog om die betekenis van 'n eg-christelike beskouing oor menslike behoeftes diensbaar te maak vir die kerklike bediening. 'n Volledige teorie van die kerklike praxis is die taak van die Praktiese teologie en word nie hier onderneem nie. Hier word, met behulp van gevallestudies, gekyk na die betekenis van die resultate van deel een en twee vir die sistematies-teologiese onderbou van die kerklike bediening. Die vraag na wat *relevante* en *holistiese* bediening in die lig van 'n teologiese teorie oor menslike behoeftes beteken, word hier beantwoord.

Hierdie inleidende hoofstuk verantwoord die doel, omvang en metode van hierdie studie.

### **Ekskurs: Literatuur-ondersoek oor die taak van die dogmatiek**

Hierbo is sekere keuses gemaak oor wat die taak van die dogmatiek is. In hierdie ekskurs word daardie keuse verantwoord aan die hand van verskeie outeurs en met voorbeelde toegelig. Die outeurs wat geraadpleeg is, val in twee kategorieë. Eerstens is daar twee invloedryke teoloë uit die Europese teologie: Karl Barth en Wolfhart Pannenberg. Hulle is verwant wat die inhoud van hulle teologie aanbetref maar nie wat hulle metodes aanbetref nie. Die vergelyking behoort dus interessant te wees.

In die tweede plek ondersoek ek teoloë uit die Nederduitse Gereformeerde (NG) Kerk omdat dit die denominasie is waaraan ek behoort en waarin ek opgelei is. Professore Heyns en Wethmar was albei my dosente tydens my studies in die teologie. In die derde plek word werke geraadpleeg wat spesifiek die taak of aard van die teologie as tema van die werk het. Migliore en Ott se werke kom hier aan die orde.

Die studie van menings oor die taak van die dogmatiek is nie volledig nie. Die kriterium van konvergering word hier aangewend. Op die punt waar opeenvolging van nuwe outeurs se standpunte geen nuwe perspektief bevat nie, word die versameling van bronne gestaak.

BARTH. In die bespreking van Barth se metode sal hier gebruik gemaak word van die inleiding tot sy *Kirchliche Dogmatik* (I/1) waar juis hierdie vraag ter sprake kom. Daarbenewens word gelet op die manier waarop die aard en taak van die dogmatiek beskryf word in die inleiding tot sy antropologie, omdat die tematiek juis so verwant is aan die tema van hierdie studie en omdat Barth se antropologie juis later in deel I weer aan die orde kom. Verder word daar gebruik gemaak van 'n lesing wat Barth tydens sy besoek aan die Universiteit van Chicago in 1962 gegee het wat juis die tema van die wese en taak van die teologie as onderwerp het. Ek gebruik hier my eie transkripsie van die klankopname van daardie lesing maar gee die verwysings na die korresponderende bladsye in die gepubliseerde teks (Barth 1979). Die gepubliseerde teks verskil op enkele geringe punte van die lesing.

Vir Barth is die dogmatiek die wetenskaplike selfondersoek van die Christelike kerk in die lig van die kerk se unieke boodskap oor God. (Barth 1955:1). Hier is veral die onderlinge samehang van die kerk se geloof en praktyk met haar eie boodskap van belang. Jenson vat die belang van samehang in Barth se teologiese epistemologie soos volg saam :

The assertions of faith, he argued, have their own internal coherence with one another, and demonstration of theological rationality consists in tracing the spiderweb of their connections. (Jenson 1997:27)

Reeds op die vyfde bladsy van sy werk oor die antropologie Barth (1948) stel Barth dit dat die dogmatiek hom rig op die geopenbaarde, geskrewe en verkondigde woord van God. Hy sê dit binne konteks waar hy die verhouding tussen kosmologie (as 'n ontologie van die als) en die dogmatiek (spesifiek die skeppingsleer) bespreek. Barth wys daarop dat die woord van God geen ontologie van die als bevat nie en dus kan die dogmatiek dit ook nie doen nie.

Hierdie afbakening van die skopus van die dogmatiek tot die inhoud van die geskrewe en gepredikde openbaring dui daarop dat dogmatiek vir Barth *artikulasie* is. Dat dogmatiek uitsluitlik artikulasie is van dit wat geopenbaar is, beteken dat 'n ontologie van die als nie vir Barth 'n legitieme onderneming is nie. Met *artikulasie* word bedoel dat die dogmatiek nie nuwe kennis na vore bring nie maar die inhoud van die geloof op 'n sekere manier samehangend aanbied. So is daar byvoorbeeld volgens Barth geen Christelike kosmologie nie, want die wêreld is nie die voorwerp van die Christelike geloof nie (Barth 1948:6). In samehang met wat reeds oor KD I/1 gesê is, moet bygevoeg word dat daardie artikulasie 'n proses van kritiese selfondersoek van die kerk is.

Vir Barth staan die teologie vry teenoor wêreldbeelde omdat dit sy eie sin en kontinuïteit het (Barth 1948:6). Dit volg uit so 'n stelling dat die taak van die dogmatiek is om daardie sin en kontinuïteit aan te bied en bloot te lê. Omdat die openbaring wel oor die mens handel, en wel oor die mens voor God, is daar tog so iets soos 'n Christelike antropologie. Vir Barth is die antropologie die enigste Christelike kosmologie. Dit val binne die skopus van die openbaring en is dus 'n legitieme onderwerp vir die dogmatiek. Barth waarsku in 'n ekskurs oor die begrip *mikrokosmos* dat 'n mens nie 'n kosmos in die klein is nie. Die mens leef soos Barth dit stel *onder die hemel en op die aarde*. Met *die hemel* bedoel hy dat daar sake is wat nie mens nie weet nie en waartoe die mens nie toegang het nie. Die mens is dus nie die kosmos in die klein nie, maar antropologie is die enigste Christelike kosmologie omdat dit al is wat geopenbaar is. Antropologie is die enigste Christelike kosmologie, en daardie kosmologie is nogal beperk in sy omvang - dus geen kosmologie in die gewone sin van die woord nie.

Die Christelike geloof en dus ook die dogmatiek het vir Barth sy eie sin en kontinuïteit. Dit bepaal die vryheid van die dogmatiek teenoor wêreldbeelde. Die verhouding van die dogmatiek en die vakwetenskappe is daarmee ook duidelik. Die vakwetenskap hou hom met sy onderwerp besig, en daardie onderwerp kan die mens se liggaam of gedrag of denke of gevoel wees. Hoe meer eksak so 'n wetenskap, hoe meer waak dit om nie sy grense te oorskry nie en nie self 'n dogma te word en een of ander wêreldbeeld te dien wat meer inhou as wat daardie wetenskap in sy eksakte vorm kan dra nie. Daardie soort wetenskap is 'n legitieme menslike onderneming en nie die vyand van die dogmatiek nie. Vir Barth is daar egter 'n verskil tussen die teologiese antropologie en die menswetenskappe. Die dogmatiek sien die mens in sy verhouding tot God, dus in sy volheid en vir wat hy regtig is, nie net sy tasbare buitekant nie (Barth 1948:26).

Tog is teologie ook volgens Barth een van daardie menslike ondernemings wat as wetenskap beskryf word. Die wetenskappe wil 'n spesifieke fenomeen volgens sy eie terme ondersoek. Dit wil dus voorkom of die teologie daardie spesiale wetenskap is waarvan die taak is om van God te praat. Maar volgens Barth kan baie dinge met die woord *God* bedoel word. Daar is baie gode en net soveel teologieë. Elke mens het sy eie god of gode as die objek van sy hoogste aspirasie en vertroue of as die basis van sy diepste begeerte. Hiervolgens is daar niemand wat nie 'n teoloog is nie. Geen godsdiens of wêreldbeeld is nie toegewy aan 'n soort god in die bogenoemde sin nie, selfs iets soos nasionalisme het sy eie god. Geen filosofie is tot 'n mate nie ook teologie nie. Dit geld nie net vir dié wat wil dit erken nie. Die ontkenners dra die identiteit of funksie van die eksplisiete godsbeskouings oor na iets anders soos byvoorbeeld die wil tot lewe, die rede, vooruitgang of die progressiewe mens. (Barth 1979:3)

Barth het geen begeerte om 'n inleiding tot die wêreld van hierdie teologieë te

gee nie. Hy stel nie belang in 'n vergelyking van die verskillende teologieë en wil geen posisie in die naam van die een oor die ander inneem nie.

There is no apparent reason why these many theologies should have anything essential in common with what we want to discuss under the title theology. It is not clear how we could fruitfully set them in relation to our task. Amongst themselves they have one thing in common. Something that immediately casts a light on the gods to which they are dedicated. Each one of them considers and represents itself as the best theology... From the very beginning we ought to take warning not to participate in this competition. (Barth 1979:4)

Die ware teologie sal sigself bewys.

It would prove itself ... by the demonstration of the Spirit and of power. However if it should acclaim and proclaim *itself*, it would by this very fact betray that it certainly is not the one true theology. For this reason we will dispense with any comparison or evaluation that would separate or synthesise the various theologies. Instead let this simple pointer suffice: the theology to be introduced here is evangelical theology. (Barth 1979:4-5)

Met *evangelies* bedoel Barth die teologie wat die eerste keer verwoord is in die geskrifte van die Nuwe Testament en wat ontspring het uit die bron van die dokumente van die geskiedenis van Israel in die Ou Testament en wat tydens die reformatie herontdek is. Hy bedoel dit nie in 'n denominasionele sin nie. *Evangelies* verwys na die Bybel en daarom is daar ook evangeliese teologie ook in die Roomse en Oosterse kerk, want ook daar word die Bybel gerespekteer. Nie alle protestantse teologie is evangeliese teologie nie.

*Evangelical* signifies the catholic, eucumenical, not to say conciliar, continuity and unity of theology. Such theology attempts to apprehend, to understand and to speak of the God of the gospel in the midst of the variety of all other theologies and, without any value judgement being implied, in distinction from them. This is the God who reveals himself in the gospel, who Himself speaks to men and acts upon and among them. Wherever He becomes the object of human science - both its source and its norm - there is evangelical theology. (Barth 1979:5)

In sy antropologie stel Barth dit dat die teologie sy eie sin en kontinuïteit het (Barth 1948:4). Die begrip eenheid en kontinuïteit in die aanhaling hierbo is baie nou verwant. Die teologie het vir Barth sy eie spreekwoordelike bene om op te staan en het nie die stutte van ander begrippe-materiaal of 'n ander legitimering vir sy bestaan as sy onderwerp nodig nie. Die onderwerp van die teologie is God.<sup>1</sup>

Vir Barth is die evangeliese teologie in die eerste plek nederig. Die evangeliese teologie kan nie die gesag eis wat aan die God van die evangelie behoort nie.

The God of the gospel is the God who mercifully dedicates and delivers Himself to the life of all men, including their theologies. Nevertheless, he transcends, together with the undertakings of all other men, also the enterprise of evangelical theologians. (Barth 1979:6)

God openbaar homself by hernuwing. Teoloë het nie beheer oor Hom nie<sup>2</sup>. Die ander gode lyk nie of hulle dit verbied dat hulle teologieë hulself as die korrekste een aanbied nie. Die evangeliese teologie kan volgens Barth nie hieraan meedoen nie. Dit word gelyk gegee net deurdat God dit gelyk gee. "It can expect justice for itself only by the fact that God justifies it." (Barth 1979:7)

Dit moet selfs vergelyking met die ander teologieë verdra, selfs al verskil dit omdat die objek daarvan, naamlik die soewereine God van die evangelie, van die ander gode verskil. Daarom volg dit sy eie weg en daardie weg is fundamenteel en totaal verskillend van ander teologieë.

Evangeliese teologie is deeglik bewus dat die God van die evangelie 'n ware belangstelling in die menslike bestaan het en daarop aanspraak maak en die hele menslike kapasiteit opeis wanneer God die mens tot geloof roep. Evangeliese teologie is gemoeid met die menslike omdat dit in God belangstel. Die mens is belangrik omdat die mens vir God belangrik is.

For its thought and speech the dominant presupposition is God's own proof of his existence and sovereignty. If theology wished to reverse this relationship and instead of relating God to man related man to God, then it would surrender itself to a new Babylonian captivity. It would become the prisoner of some sort of anthropology or ontology

---

<sup>1</sup>Omdat die evangeliese teologie 'n unieke onderwerp het, het dit ook unieke eienskappe. Nie een van die eienskappe van die evangeliese teologie kan nie ook, *mutatis mutandis* en met die nodige aanpassing, 'n eienskap van ander wetenskappe wees nie. (Barth 1979:6)

<sup>2</sup>In die loop van hierdie studie gaan die belang van hierdie standpunt van Barth verder belig word. Sien die bespreking op bladsy 127.



- that is of an underlying interpretation of existence or faith or of man's spiritual capacity. Evangelical theology is neither compelled or commissioned to such an undertaking. It biddeth its time and confidently lets things take their course whatever the way in which existence, faith and the spiritual capacity of man, his selfhood and self-understanding present themselves in confrontation with the God of the gospel who precedes them all. With respect to those subordinate presuppositions theology is for all its modesty in a exemplary way a free science. This means it is a science which joyfully respects the mystery of the freedom of its object, which in turn is again and again freed by its object from any dependence on subordinate presuppositions. Barth (1979:8-9)

Uit die gegewens hierbo is dit duidelik dat Barth die taak van die dogmatiek sien as die artikulasie van dit wat geopenbaar is om die wyse waarop die kerk sy geloof verwoord te toets in die lig van die inhoud van die kerk se geloof self. Die onderwerp van die teologie, naamlik God, bepaal dat dit hoegenaamd nie nodig is om ander menslike legitimasie en kennis by te voeg by dit wat reeds deur God aan die mens geopenbaar is nie. God se bestaan hoef nie bewys te word nie - Hy bewys dit self. Die waarheid van die evangelie hoef nie op iets anders gebaseer te word nie - God bewys dit deur die Gees en met krag.

PANNENBERG. In Pannenberg se eie denke oor die aard van die sistematiese teologie het daar oor tyd 'n verandering ingetree. In die voorwoord van die eerste volume van sy sistematiese teologie beskryf hy hierdie verandering in denke:

For a long time I held to the idea that a presentation of this kind should concentrate solely on the essential coherence of the dogmatic themes, leaving to one side the confusing profusion of historical questions in order to bring out more clearly the systematic unity of Christian doctrine in its entirety. Only reluctantly did I come to the conclusion that a presentation of christian doctrine in this form would have to be abandoned so as to maintain the precision, discrimination, and objectivity that are desirable and attainable in scientific investigation. (Pannenberg 1991:x)

Pannenberg beweeg dus weg van 'n aanbieding van die Christelike geloof wat konsepte a-histories hanteer<sup>3</sup>. Die historiese aspek moet juis bykom omdat die taak van die teologie is om die waarheid oor God te praat.

<sup>3</sup>Wat eintlik interessant is, is dat iemand soos Pannenberg ooit a-histories of essensieel oor die Christelike geloof gedink het. Sy hele teologie is immers gebaseer op die gedagte van die openbaring van God in die geskiedenis wat eers by die voleindig volkome sal wees.

Reflection upon the historical place of dogmatic concepts and the related identification and relative weighting of the essential themes of Christian doctrine are indispensable to an impartial judgement of the fitness and scope in expressing<sup>4</sup> the universal significance of the history and person of Jesus Christ. As regards the truth claims raised in the investigation and presentation of Christian doctrine, historical and systematic reflection must continually permeate one another. (Pannenberg 1991:xi)

Pannenberg se definisie van wat die taak van die teologie is, word reeds in die eerste hoofstuk van sy sistematiese teologie aan die orde gestel. Die *waarheid* van die Christelike leer, dit wil sê die waarheid oor God, is die tema van die sistematiese teologie. As die tema van die teologie die openbaring van God is, veronderstel dit dat God kennis van Homself moontlik maak. Selfs die natuurteologie ontkom nie hieraan nie. Ook iemand soos Schleiermacher wat die taak van die teologie in die opleiding van kerkleiers vind, se definisie impliseer dat die Christelike kerk hom met die waarheid besighou, anders het die voortsetting van so 'n instansie geen sin nie. Pannenberg ondersoek die verhouding tussen dogma en skrif oor verskillende tydperke heen. Vir hom lê die waarheid van die dogma nie in die gesag van die kerk (die konsensus binne die kerk dat dit waar is) nie, maar in die inhoud daarvan. Die inhoud bepaal ook die verhouding tussen Skrif en dogma: die brug tussen die twee is die inhoud daarvan self. Daardie inhoud is dat God in Jesus Christus binne die geskiedenis op 'n beslissende manier opgetree het. Die inhoud van die skrif en dus ook van die belydenis is self die krag wat konsensus skep. Hierdie konsensus moet deurgaans getoets word om die waarheidsgehalte daarvan te bepaal. Juis dit is die taak van die dogmatiek.

The exposition and testing of dogma in this sense constitutes the task of dogmatics. Dogmatics inquires into the truth of dogma. It also asks whether the church's dogmas express God's revelation and are therefore God's own dogmas. It pursues this inquiry by expounding dogma. (Pannenberg 1991:16,17)

Dit is nie moeilik om die verwantskap met Barth in bogenoemde stelling te sien nie.

Die waarheid is wat vir Pannenberg belangrik is, juis daarom het dogmatiek vir hom 'n sistematiserende karakter. Die sistematiese aanbieding van die Christelike geloof is vir hom reeds verwant aan die waarheidsaanspraak daarvan. "Hence the

---

<sup>4</sup> *Express* beteken *artikuleer*

systematic presentation of the content of Christian doctrine is already related as such to its truth claim.” (Pannenberg 1991:19)

Hierdie sistematiese samehang moet nie net tussen die konsepte van die dogmatiek bestaan nie, maar tussen alles wat ons vir waar aansien. Dit is so omdat Pannenberg die waarheid as koherensie sien, dit wil sê as die ooreenstemming van alles wat waar is. (Pannenberg 1991:21)

Dit is opmerklik dat by Pannenberg die aspek van samehangende artikulasie en die apologetiese funksie van die dogmatiek (as sistematiese teologie) so nou verweef is. Dit is omdat die vraag na die waarheid agter die dogma en die apologie staan.

HEYNS & JONKER. Hierdie twee teoloë was veral in Nederduitse Gereformeerde kringe invloedryk tydens die laaste derde van die 20ste eeu. Vir hulle is teologie die “... antwoordende spreke op die spreke van God in die Skrif” (Heyns en Jonker 1974:132).

Hierdie antwoord vind natuurlik vanuit ’n sekere konkrete situasie plaas. Hulle vind aansluiting by die posisie van Anselmus van Kantelberg met die stelling dat teologie ’n poging is om die inhoud van die geloof te verstaan. Om die waarheid te sê, dit is die geloof self wat die gelowige tot nadenke dryf. Dit is ook in die mens se aard om te wil verstaan. Omdat die teologie antwoord op die Woord van God is, kan dit nie vryblywende intellektuele spel wees nie (Heyns en Jonker 1974:130). Met hierdie algemene standpunt oor die aard van teologie in gedagte kan die spesifieke definisie van die taak van die dogmatiek by Heyns en Jonker nou ondersoek word. Hulle behandel die taak van die dogmatologiese groep vakke in die deel van hulle werk waar die ensiklopedie van die teologie uiteengesit word (Heyns en Jonker 1974:291). Die dogmatologiese vakke het volgens Heyns en Jonker die dogma van die kerk as voorwerp van bestudering. Dogma word gedefinieer as “... die geformuleerde, gesaghebbende gestalte wat die kerk se verstaan van en reaksie op die openbaring van God aangeneem het.”

Die dogmatologiese vakke word ingedeel in diatetiese, tetiese na antitetiese vakke. Die diatetiese vakke, simboliek en dogmengeskiedenis is beskrywend van aard. Die metodes van literêre- en historiese kritiek pas by hulle beskrywende taak. Onder die tetiese vakke val dogmatiek en teologiese etiek. Hier kom die omskrywing van die taak van die dogmatikus voor:

Die dogmatikus moet die waarheid van die kerklike leeruitsprake deurdink en sistematies ontvou<sup>5</sup>, terwyl hy hulle voortdurend aan kritiese toetsing<sup>6</sup> in die lig van die Skrif onderwerp... Die laaste en diepste voorwerp van sy studie is die waarheid van die openbaring van God

---

<sup>5</sup>Ontvou beteken artikuleer

<sup>6</sup>Hier stem hulle saam met Barth oor die kritiese funksie van die dogmatiek maar die Skrif is vir Barth nie direk die bron van openbaring nie.

self, waarheen die dogmata heenlei en wat dit wil verwoord (Heyns en Jonker 1974:293).

Heyns en Jonker noem die dogmatiek omvattend omdat dit die Christelike boodskap samevattend en sistematies wil behandel en die konsekwensies daarvan wil bepaal. Heyns en Jonker behandel dan die verhouding tussen die dogmatiek en die filosofie. Volgens hulle ontstaan die noue gesprek tussen die twee dissiplines juis omdat die dogmatiek omvattend is en 'n aktuele betekenis het. Hierdie stelling is moeilik om te versoen met die manier waarop hierdie twee outeurs die verhouding tussen die teitiese en antiteitiese vakke behandel. Onder die antiteitiese vakke tel polemiekie en apologetiek (Heyns en Jonker 1974:295). Die antiteitiese dissiplines moet die waarheid van die Christelike belydenis teenoor teenstaanders binne die buite die Christendom verdedig. Hoewel daar in 'n vroeëre paragraaf positief verwys is na die gesprek tussen teologie en filosofie juis in die lig van die omvattende karakter van die dogmatiek, stel die outeurs dit hier dat:

Die doel van die apologetiek is nie om 'n eie, Christelike wysbegeerte teenoor die nie-Christelike wysbegeerte te stel nie... Die taak van die apologetiek is om die eintlike punt van verskil tussen bepaalde vorme van wysgerige denke en die Christelike belydenis bloot te lê en te laat sien dat dit daarby om 'n geloofskeuse gaan wat nie ontwyk kan word nie. (Heyns en Jonker 1974:296)

Heyns het by 'n ander geleentheid<sup>7</sup> gesê dat die apologetiek nie die geloof wil bewys nie, maar tog wil aantoon dat dit nie onredelik is nie. Hoewel dit nie uit die teks onder bespreking duidelik is nie, sou mens kon vra of die sistematiese en kritiese aard van die dogmatiek nie juis ook apologetiese funksie in die denke van ten minste Heyns het nie.

WETHMAR. In sy professorale intree-rede aan die Universiteit van Pretoria in 1992 gee Conrad Wethmar 'n aanduiding van wat hy as die taak van die dogmatikus sien. Dit is te vinde waar die metode van die dogmatologie uiteengesit word. Volgens Wethmar het die dogmatologie twee basiese werkwyses te wete deskriptief en performatief. Nadat die deskriptiewe metode en die subdissiplines wat daarmee verband hou kortliks genoem is, kom die taak van die performatiewe aspek van die dogmatologie aan die beurt.

Maar die dogmatikus is nie alleen geïnteresseerd in die geloof wat in die verlede bely is nie. Hy spits hom toe op die vraag hoe die geloof in die

---

<sup>7</sup>Tydens 'n lesing in 1992 aan die Universiteit van Pretoria.

hede bely word en bely kan word<sup>8</sup>. Hoe moet ons ons geloofsoortuiging hier en nou formuleer sodat dit deur mense van ons tyd verstaan en meegemaak kan word?<sup>9</sup> Hoe hang ons geloofsoortuigings saam met die totaliteit van kennis wat ons oor die werklikheid het?<sup>10</sup> Juis omdat die dogmatiek hierdie vraag stel, hoort hy aan die universiteit tuis. Verder vra die dogmatiek na die geloofsoortuiging en kennisaansprake waartoe die Heilige Skrif die kerk oor die eeue heen gelei het en wat die implikasies daarvan is vir die manier waarop die kerk die Bybel lees. Daarmee is dus ook gesê dat die dogmatiek veral 'n hermeneutiese funksie het. (Wethmar 1992:13)

Buiten vir die bogenoemde take van artikulasie van die geloof in die huidige konteks van samelewing en die huidige stand van kennis en die hermeneutiese funksie van die dogmatiek noem Wethmar nog twee take van die dogmatologie (in sy performatiewe gestalte). Die eerste handel oor die implikasies van die geloof vir die manier waarop 'n mens in die wêreld leef. Die etiek is die subdissipline wat hom hiermee bemoei. Die ander taak van die dogmatologie is om die Christelike geloof te handhaaf en te verantwoord teenoor onChristelike en buite-Christelike lewenshoudings. Laasgenoemde is die spesifieke taak van die apologetiek. Hierbenewens het alle kerklike bediening 'n implisiete leerstellige dimensie.

Dit wil dus voorkom of Wethmar die taak van die dogmatologie as viervoudig sien: Kontekstuele artikulasie, uitleg van die betekenis van die Skrif, apologie teenoor ander denkrigtings en die oordenking oor praktyk van kerklike bediening. My eie indeling volg 'n driedeling waarin die eerste twee van hierdie vier dele saam voorkom.

HEINRICH OTT. In 1972 verskyn Heinrich Ott se bekende boek *Die Antwort des Glaubens*. Hierin word die sistematiese teologie in 50 artikels behandel. Reeds in die inleiding word sy beskouing oor die aard van die teologie duidelik. Soos ook uit die titel van die boek blyk, is teologie vir Ott die antwoord op 'n vraag. Teologie is rekenskap. Die vraag waarop die sistematiese teologie moet antwoord is die vraag na die waarheid.

Es genügt nicht, das, was andere gedacht haben, kennenzulernen, sondern es gilt, der Wahrheitsfrage, wie sie sich dem Glauben und jeder Predigt stellt, ganz ursprünglich selber standzuhalten. (Ott 1981:21)

---

<sup>8</sup>Dit is die artikulasie-funksie van die dogmatiek.

<sup>9</sup>Dit is die konteks van die artikulasie.

<sup>10</sup>Hier is die omvattende aard van die dogmatiek ter sprake. Die ander vakdissiplines pas ook hier in.

Dazu aber ist die Theologie gerade da: dass sie der christliche Verkündigung, dem Zeugnis von der im Glauben erkannten Wahrheit, einen Dienst leiste. (Ott 1981:22)

Ott gebruik die begrip van teologie as verantwoording van die getuienis oor die waarheid ook in die metode van sy boek. Hy ontwikkel 'n formele metode van vraag en antwoord (gebaseer op dié van Thomas Aquinas) waarvolgens hy dan die 50 artikels handel. Die eerste artikel handel oor die aard van die teologie. Die gedagtes wat Ott in die inleiding ontwikkel het word hier voortgesit. Hy noem die teologie hier die selfverduideliking van die geloof. Dit bly vir hom uiters belangrik dat die artikulasie van die geloof nie esoteries is nie maar dat dit universele appèl moet hê.

Der Theologe muss sich bemühen, für alle Menschen verständlich zu denken und zu reden und allen Rechenschaft zu geben, aber nichtdeszuweniger gründet sein Denken und Reden in seinem eigenen Glauben. (Ott 1981:38)

Ott verskil van Heyns en Jonker in die opsig dat teologie en die sistematiese teologie by name vir hom verantwoording is, maar nie teenoor God soos by Heyns en Jonker nie, maar teenoor die medemens. Soos by Pannenberg is die apologetiese en sistematiese aspek by hom ook vervleg en verbind in die soeke na die waarheid.

MIGLIORE. Daniel Migliore noem sy inleiding tot die Christelike teologie *Faith Seeking Understanding*. Die formulering is ontleen aan Anselmus van Kantelberg. Soos te verwagte van 'n werk met so titel, word die aard en taak van die teologie redelik uitvoerig bespreek. In die inleiding noem hy sy boek 'n poging om die klassieke teologiese tradisie krities te respekteer én om 'n kritiese openheid te behou teenoor die nuwe stemme in die teologie (soos feministiese, swart-, bevrydings- en proses-teologie). Vir hom is daar twee belangrike aspekte van die aard van die teologie wat sy werkwyse bepaal. Die eerste is dat teologie aan 'n bepaalde geloofsgemeenskap verbind is. Die ander is dat ten spyte daarvan, teologie krities moet bly.

I am also convinced that theology must be *critical reflection* on the community's faith and practice<sup>11</sup>. Theology is not simply reiteration of what has been or is currently believed and practised in the community of faith<sup>12</sup>. It is a quest for truth<sup>13</sup>...(Migliore 1991:xii)

---

<sup>11</sup> Dit is baie soos Barth

<sup>12</sup> Dit herinner aan Ott se kritiek op die preek as geleendheidsrede wat die waarheidsvraag ontduik.

<sup>13</sup> Weereens soos Pannenberg en Ott.

Vir Migliore is hierdie interne kritiek belangrik weens die toename in fundamentalisme en die pluralistiese samelewing. Hierdie twee verskynsels hou natuurlik met mekaar verband. Vir hom noop die pluralistiese samelewing gelowiges juis tot kritiese interne nadenke oor hulle eie geloof. Hier kry mens weer eens die argument wat reeds by Heyns en Jonker asook by Ott en op 'n baie sterk manier by Pannenbergh teëgekom is, naamlik dat interne geloofsverantwoording en sistematisering ook 'n apologetiese funksie het. Kritiese nadenke beteken vir Migliore dat die betekenis van die sentrale boodskap van die Christelike geloof binne sekere konteks ontwikkel moet word.

Most decisively, critical reflection on the faith of the Christian community involves the deployment of a comprehensive theological vision<sup>14</sup>, an interpretation of the central Christian message in interaction with culture, experience, and need of a particular time and place. (Migliore 1991:xii)

Hierna wys hy op die spesifieke krisis van ons dag en belooft om 'n praxisgeoriënteerde trinitariese teologie te ontwikkel wat op 'n verhoudingsmatige verstaan van skepping, verlossing en voleinding gebaseer is.

Die eerste hoofstuk van sy boek bespreek die taak van die teologie. Hy begin deur die moontlikhede wat deur verskillende teoloë aangebied word samevattend uiteen te sit:

Some theologians today contend that the task of Christian theology is to provide a clear and comprehensive description of the christian faith<sup>15</sup>. Other theologians emphasize the importance of translating Christian faith into terms that are intelligible to wider culture<sup>16</sup>. For others theology is defined broadly as thinking about important issues<sup>17</sup> from the perspective of Christian faith. And still others insist that theology is reflection on praxis of Christian faith within an oppressed community. (Migliore 1991:1)

Vir hom is die gemeenskaplike in al bogenoemde benaderings die aanname dat geloof en nadenke ononderskeibaar is. In sy eie definisie is die taak van die teologie

<sup>14</sup> Dit is die sistematiserende aspek van die teologie.

<sup>15</sup> Die artikulasie-funksie.

<sup>16</sup> Dit is die apologetiese funksie. Oor tyd tree daar egter 'n verandering in. Die apologetiese formulering word bekend en gelief en later geyk in die kerk en word dan die taal van die kerk se interne artikulasie. Die taal van die greekse filosofie wat in die vroeë kerk so 'n belangrike rol gespeel het is hiervan 'n voorbeeld.

<sup>17</sup> *Issues* beteken *praktyk*.

die voortgaande soeke na die volheid van die waarheid wat God in Jesus Christus bekendgemaak het.

Soos uit die titel van die boek reeds geblyk het, is teologie 'n vraende dissipline omdat die voorwerp van geloof die misterie van God is en omdat die mens 'n drang het om te weet. Die teologie vra ook vrae weens die situasie waarin die mens hom bevind. Migliore onderskei geloof van goedgelowigheid (feidism) en sien die gevaar van ideologie, bygeloof, fanatisme en afgodery in so 'n onnadenkende geloof (Migliore 1991:5).

In onderskeid van Bybelse, historiese, filosofiese en praktiese teologie beskryf Migliore sy eie onderneming as sistematiese teologie. Hy definieer dan ook die taak van die sistematiese teologie soos volg:

Informed by other theological disciplines, its practical task is to venture a faithfull, coherent, timely, and responsible articulation of Christian faith. (Migliore 1991:9)

Hierdie definisie word dan ook in groot besonderhede bespreek. Ek lig enkele aspekte uit: Die term *faithfull* beteken dat die sistematiese teologie getrou moet bly aan sy bron wat die openbaring van God in Jesus is. Barth het reeds hierdie punt op die sterkste moontlike manier probeer stel. Die term *coherent* verwys na die sistematiese aspek van sistematiese teologie. Hier gaan dit vir Migliore dat die volle waarheid bely moet word en dat eensydigheid vermy moet word. Dit pas goed in by sy aversie vir fundamentalisme waarna reeds verwys is. Die term *timely* beteken dat die kerk die God van Jesus as 'n lewende realiteit in die huidige konteks moet aanbied. *Responsible* beteken dat die geloof gevolge het vir die praktyk van die lewe in al sy sfere<sup>18</sup>.

Migliore sien drie soorte teologiese metodes as belangrik (Migliore 1991:14). Die eerste is Barth se Christosentriese metode wat ook hierbo bespreek is. Teologie toets die kerk aan sy eie norm: Jesus Christus. Tweedens onderskei hy die korrelasiemetode van Tillich. Hierdie metode formuleer vrae deur middel van eksistensiële analise van die menslike toestand in 'n sekere konteks. Daar word dan aangetoon dat die Christelike geloof die antwoord op hierdie vrae is. Die derde metode is die praxis benadering soos dit gevind word in bevrydingsteologie, feministiese teologie en swart teologie. Hier is die teologie die kritiese nadenke oor die praktyk van solidariteit met die onderdrukte. Hierdie praktyk staan metodologies eerste.

---

<sup>18</sup>Hy definieer vier take van die dogmatiek waar ek in hierdie studie drie het. Sy derde (konteksgebondeheid) is 'n soort brug tussen die apologetiese (verstaanbaar vir buitestaanders) en die praxis (krag, konsekwentheid en geloofwaardigheid)



## 1.2 Die omvang en metode van hierdie studie in die lig van die taak van die dogmatiek

Die literatuur-oorsig hierbo toon dat daar meer as een manier is om die taak van die teologie in die breë of die dogmatiek in besonder te verwoord. Daar is enkele vertrekpunte wat, ten spyte van verskille tussen outeurs tog onmisbaar is. Die openbaringsbegrip is sekerlik die eerste hiervan. Ons kan net iets van God weet as ons deur God daartoe in staat gestel is. Die natuurlike teologie veronderstel dus ook 'n openbaring. Teologie gaan oor God. Dit is net moontlik omdat God Hom openbaar. Dat teologie die mens se taak, poging of antwoord hierop is, is ook 'n tema by 'n breë spektrum van outeurs (waarvan Barth - *contra die populêre siening* - die belangrikste voorbeeld is). Dat dogmatiek die samehang van Christelike geloofsuitsprake weergee, is ook duidelik uit die hele spektrum van skrywers. Dat dogmatiek terselfdertyd krities is en nie net bloot die uitsprake van die kerk herhaal en die kerklike praktyk goedpraat nie, geniet ook die steun (al is daar verskille) van al die skrywers wat geraadpleeg is. Kritiek beteken die soeke na die waarheid. Die belang van die konteks waarin die teoloog haar bevind kom op verskillende maniere by verskillende teoloë na vore. Pannenberg beklemtoon die historiese verloop van die proses van belydenis en openbaring. Die toeganklikheid van teologiese gesprek vir mense buite die kerk is vir hom belangrik. Kennis self is iets wat histories ontwikkel en dogmatiek as sistematiese teologie gaan vir hom oor die samehang van alle kennis. Op die manier is konteks ook vir hom belangrik. Die verhouding tussen dogmatiek en die praktyk kry aandag by alle outeurs wat oor die onderwerp geraadpleeg is.

Dit blyk na die literatuurstudie dat die aanvanklike definisie van die taak van die dogmatiek as artikulasie, apologie en beleidvorming redelik gepas was. Uit bogenoemde literatuur moet egter die volgende kwalifikasies bygevoeg word:

1. Die artikulasie van die Christelike geloof soos die kerk dit in die openbaring van God vind en die verdediging van die waarheid daarvan teenoor ander sienings is nie werklik twee aparte momente nie. Hiervan is Barth die mees radikale voorbeeld met Pannenberg en Wethmar wat ook op 'n ander manier daarop klem lê deur die verband tussen die koherensie van geloofsuitsprake onderling maar ook met alle ander kennis en die waarheidsaanspraak daarvan aan te toon. Verder bring die artikulasie-aspek van die dogmatiek die hermeneutiese vraag na vore. Die kerk se

belydenis self is 'n daad van interpretasie en daarvoor moet verantwoording gedoen word.

2. Die apologetiese aspek van die dogmatiek beteken nie dat 'n afsonderlike en parallelle Christelike wetenskap ontwikkel word nie. Dit beteken nie dat die kerk sy eiesoortige taal oor God moet laat vaar nie, maar juis dat die verstaanbaarheid daarvan en die verband met ander ware kennis aangetoon moet word (sien 1. hierbo). Heyns en Jonker het daarop gewys dat die apologetiese funksie van die dogmatiek die moment waar 'n geloofskeuse gemaak moet word, duideliker moet aantoon.
3. Sedert die opkoms van bevrydingsteologie is die verhouding van die dogmatiek tot die kerklike praktyk die punt waar die meeste verskil bestaan. By Barth is die orde baie duidelik: die dogmatiek het die taak om die kerk aan haar eie bron, Jesus Christus te toets. By die bevrydingsteologie word die geloof aan die praktyk getoets. Met so 'n hermeneutiek van die praktyk beland 'n mens gou in die fundamentalistiese strik waarteen Migliore waarsku, as daar nie 'n manier is om die waarheid te onderskei nie. Dit voer 'n mens terug na die eerste funksie van die dogmatiek (wat in elk geval nou verweef is met die tweede). Gevolglik moet die praktiese taak van die dogmatiek put uit die dogmatiek se vraag na die waarheid oor God en nie andersom nie. In hierdie studie is die primêre vraag dus nie die bruikbaarheid van konsepte vir die kerklike bediening nie, maar eerstens die waarheid daarvan. Eers daarna kom die vraag na die praktyk.

### **1.2.1 Inhoud en metode van Deel 1: 'n Analise van die sistematies-teologiese betekenis van menslike behoeftes aan die hand van die *loci* van die dogmatiek**

Hierdie eerste deel is gebaseer op die artikulerende funksie van die dogmatiek. Die artikulasie-funksie van die dogmatiek het self twee momente wat 'n mens hermeneutiek en sistematiek kan noem. Alei is gelyktydig teenwoordig en is aspekte van mekaar. Vir hierdie studie is dit onmoontlik om 'n hele sistematiesering van die inhoud van die Christelike geloof vanuit die Skrif en die ervaring van die kerk oor die eeue te maak. Daar word dus van 'n seleksie uit die klassieke *loci* van die dogmatiek gebruik gemaak. Die klassieke status van

die *loci* funksioneer as 'n waarborg dat die keuse van juis hierdie kernsake om die inhoud van die Christelike geloof mee te verduidelik nie 'n arbitrêre keuse is nie.

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, reformatoriese en moderne teoloë is. Hierdie inhoud het 'n heuristiese funksie deurdat ek dit gebruik as 'n middel om daarmee die inhoud van 'n Christelike behoefteleer te bepaal. Die leser moet dus nie 'n volledige dogmatiek of self 'n kort bergrip verwag nie. Die basis van die inhoud wat ek voorhou is die bruikbaarheid daarvan vir die formulering van 'n Christelike behoefteleer. Die inhoud wat ek vir elke *locus* formuleer gee ek weer in die vorm van 'n belydenis. Hierdie idieeltypiese belydenis vorm dan die vertrekpunt vir die gesprek oor die implikasies van die Christelike geloof vir die tema van menslike behoeftes.

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 kerninhoud staan natuurlik op 'n interpretasie van die Skrif. Die motiewe in die Skrif wat die inhoud van die *locus* onderlê, sal aangedui word, hoewel daar nie in eksegetiese detail ingegaan sal word nie. Dit is in elk geval nie die eksegeese wat die stof vir dogmatiese oordenking bied nie, maar die Bybelse teologie<sup>19</sup>. Waar nodig sal ek ook die bydrae analyseer van 'n teoloog wat 'n besondere bydrae tot een of ander *locus* gemaak het, of waarvan die implikasies van sy/haar teologiese ontwerp vir die tema van menslike behoeftes baie sterk is. Hierdie metode word veral by die hoofstuk oor die antropologie gevolg omdat die tema van hierdie studie juis so nou verwant is aan die antropologie.

Die teologie gaan oor God. Logieserwys kom die hoofstuk oor die triniteitsleer eerste aan die beurt. Die tema van die skepping van alles deur God word eerstens behandel. Die betekenis van die Christologie en die verlossingsleer vir 'n teologiese artikulering van menslike behoeftes volg daarna. Veral van belang in hierdie analise is die betekenis van Jesus as behoeftige mens, en die verband tussen behoefte en verlossing.

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

---

<sup>19</sup>Vergelyk byvoorbeeld die bespreking van Barth in KD I/1 waar die begrondende funksie van die Bybelse teologie bespreek word. (Barth 1955:3)

Hierna kom die Christelike antropologie in meer besonderhede aan die beurt. Die uiteensetting van die antropologie deur Karl Barth asook die heel verskillende maar tog inhoudelik verwante analise van Pannenberg sal in hierdie hoofstuk gebruik word om hierdie tema, wat die kern van hierdie studie is, verder te belig. Ek gaan poog om die werke van Barth en Pannenberg te ontgin as bron van teologiese stellinge oor menslike behoeftes. Dit sal gedoen word deur telkens te probeer aantoon wat die implikasies is van die wyse waarop hierdie twee teoloë hulle argumente ontvou wanneer dit op menslike behoeftes van toepassing gemaak word.

In die volgende hoofstuk word die implikasies van die sondeleer vir die verstaan van menslike behoeftes aan die orde gestel. In hierdie hoofstuk word die verhouding tussen sonde en behoefte aan die hand van sonde as onvermoë, besoedeling en skuld ondersoek.

Die kerklike praktyk kom in die derde deel van hierdie studie aan die orde. Daar word egter in hoofstuk 6 aandag gegee aan die betekenis van die ekklesiologie vir die formulering van 'n Christelike behoefte-antropologie.

Die metode van die eerste deel kom daarop neer dat die implikasies van 'n sekere stelling terughertel word na die veronderstelling daarvan oor die aard van menslike behoeftes. Die stof waarop dit toegepas word is my eie ideeltypiese weergawe van die inhoud van die geloof onder 'n paar van die klassieke *loci*, en twee teologiese-antropologiese werke uit die twintigste eeu. Ek wil in hierdie deel onder andere aantoon dat so 'n metode legitiem is en nuttige resultate kan oplewer. Onder 11.2 op bladsy 352 bespreek ek ander stof wat ook volgens dieselfde metode ontleed kan word. Die metode van die volgende deel verskil redelik drasties van dié van deel een. Hoofstuk 7 en 8 ondersoek sekulêre teorieë in die eerste plek in hulle eie terme. Eers weer in hoofstuk 9 gaan ek probeer om dit teologies te interpreteer.

### **1.2.2 Inhoud en metode van Deel 2: Die intervlak tussen 'n sistematies-teologiese behoefte-antropologie en sekulêre behoefte-antropologie**

Die tweede taak van die sistematiese teologie soos dit onder 1.1 op bladsy 1 uiteengesit is, is apologie. Die tweede deel van hierdie studie handel oor die verhouding tussen 'n Christelike behoefte-antropologie en ander teorieë oor wat 'n mens nodig het. Dit is veral teorieë uit die psigologiese en ekonomiese wetenskappe wat hier van belang is. Onder die opskrif *eksplisiete*

*behoefte-antropologieë* word denkers so uiteenlopend soos Watson, Pavlov, Freud, Maslow, en Max-Neef se teorieë oor menslike behoeftes vlugtig geanaliseer.

In die hoofstuk oor implisiete behoefte-antropologieë kom die mensbeeld onderliggend aan die sekere begrippe in die ekonomie ter sprake. Amartya Sen bydrae tot die ontwikkelings-ekonomie en sy onderliggende mensbeeld word hier behandel.

Aan die einde van hierdie hoofstuk volg 'n samevatting wat die eerste twee dele vergelyk en tot voorlopige gevolgtrekkings kom. Daar word telkens gevra wat die betekenis van die bevindinge van die genoemde denkers vir 'n Christelike behoefte-antropologie is en of 'n Christelike behoefte antropologie nie 'n helderder lig op sekere aspekte van die mens werp as wat in hierdie denkers se teorieë die geval is nie.

Die eerste twee hoofstukke van hierdie deel behandel nie tradisioneel teologiese materiaal nie. Ek poog ook nie onmiddelik om die materiaal teologies te interpreteer nie. 'n Mens sou die benadering hier ideologies-krities kon noem. Ek wil in hierdie deel veral die oorsprong en betekenis van twee populêre standpunte oor behoeftes probeer peil. Die eerste is dat daar 'n hiërargie van behoeftes bestaan en die tweede is dat mense oneindige behoeftes het. Ek betwyfel albei hierdie stellings en hoop om die leser ook daarvan te oortuig. Deel twee het dus 'n apologetiese en polemiese karakter. Dit soek die aansluitings en verskille tussen teologiese en nie-teologiese beoordelings van die mens. Ek wil dit aan die begin duidelik maar dat ek in die polemiese modus nie polemiseer teen die psigologie of ekonomie as sodanig nie. Albei hierdie dissiplines is kompleks en hoogsontwikkeld en my kennis van beide is beperk. Groot wetenskaplikes se denke is kompleks en genuanseerd - hulle populêre epigone s'n is nie. Ek polemiseer veel eerder teen die populêre interpretasie van die mensbeskouing van sekere psigoloë en ekonome as teen die dissiplines self. Ek wil egter dié twee populêre gedagtes - dat daar 'n hiërargie van behoeftes is, en dat behoeftes oneindig is - vanuit hulle gewaande basis ondersoek en aantoon dat wanneer die metodes van die psigologie konsekwent en sonder vooroordeel toegepas word dit nie lei tot die gedagte van 'n behoefte-hiërargie nie, en dat fundamentele begrippe in die ekonomie die gedagte van oneindige behoeftes weerspreek. Hiervoor ondersoek ek psigologiese en ekonomiese materiaal volgens die kriterium van konsekwentheid met hulle eie aannames, resultate en metodes. Ek hoop om aan te toon dat waar die gedagtes van 'n hiërargie van behoeftes en oneindige

behoefte wel binne die vakliteratuur voorkom - dit inkonsekwent met ander resultate van dieselfde wetenskappe is en dus 'n teken is van 'n ideologiese voorveronderstelling.

### **1.2.3 Inhoud en metode van Deel 3: Die taak van die kerk in die lig van die menslike behoeftes**

In die derde deel van hierdie studie kom die implikasies van die vorige twee dele vir die kerklike praktyk aan die orde. Die sogenaamde behoefte-gedrewe benadering tot kerklike dienswerk en sendigwerk word eerstens ondersoek. Die betekenis van die terme *holisties* en *komprehensief* word ook in hierdie hoofstuk geanaliseer.

In hierdie deel word daar nie in besonderhede ingegaan nie en ook nie op die terrein van die Praktiese Teologie beweeg nie. Daar word slegs van die resultate van die eerste twee dele gebruik gemaak om te demonstree hoe dit in die teologiese beoordeling van die kerklike praktyk gebruik kan word. Ek bied kortliks twee gevallestudies aan as voorbeeld van soorte kerklike bedienings wat op 'n gesonde begrip van behoeftes gebaseer is.

## **1.3 Die belang van die studie: Menslike behoeftes as noodsaaklike tema in die kerklike belydenis en praktyk**

### **1.3.1 Die belang van menslike behoeftes vir die kerk se belydenis en getuienis**

Daar is in die teologie vir eeue lank gepraat oor die wese van die mens. Die vraag na die wese van 'n verskynsel word onderlê deur 'n soort denke wat agter die kontingente verskyningsvorm van 'n verskynsel iets essensieels sien.

Om te vra na die wese van iets hoort tuis, onder andere binne 'n platoniese siening van die wêreld. Binne die aristoteliëse denke (wat met die opkoms van die skolastiek die platoniese as die filosofiese vennoot van die teologie vervang het) word die potensialiteit en aktualiteit van 'n saak onderskei. Wat iets is en wat dit kan wees is nie dieselfde nie. Die benadering wat na die mens se behoeftes eerder as na sy wese vra, sluit by die onderskeid tussen aktualiteit en potensialiteit aan. 'n Mens kan maklik genoeg enige

formulering oor die wese van die mens omskakel in 'n stelling oor die behoeftes van die mens. 'n Paar voorbeelde sal die punt verhelder: “die mens is in sy wese sosiaal” kan vertaal word met “die mens het 'n behoefte aan interaksie met sy medemens” . Net so kan mens “Die mens is essensiële 'n denkende wese” vertaal met “Die mens het 'n behoefte om te dink”. Daar is tog iets essensialisties aan die vraag na menslike behoeftes. Die vraag veronderstel dat alle mense dieselfde behoeftes het en dat net die manier van vervulling en die vermoë tot vervulling verskil.

Behoeftes is dan by elke mens ook iets wat intens subjektief beleef word. Dit het die voordeel dat niemand behalwe filosofies opgeleides werklik oor hulle wese nadink of praat nie terwyl elke mens kan uitspreek wat sy dink sy nodig het. Die begrip van menslike behoeftes vorm dus 'n soort van 'n brug tussen die universele en die individuele.

Die beskikbare definisies van die begrip behoefte is nogal uiteenlopend. Dit sal deur die loop van hierdie studie nog duidelik word, veral in deel twee. Ek wil hier as 'n vertrekpunt ten minste die elemente van 'n definisie van behoeftes noem. Die belang, onderlinge geldigheid en samehang van hierdie elemente sal deur die loop van die studie duideliker word. Bes moontlik sal nog elemente bykom.

Behoeftes kan gesien word as tekort, voorwaarde, motivering en doel. Ek verduidelik elke aspek kortliks aan die hand van 'n paar definisies uit filosofiese en psigologiese naslaanwerke.

Müller se definisie van behoeftes in die *Historisches Wörterbuch der Philosophie* begin met die tekort-aspek van die behoefte-begrip.

Bedürfnis bezeichnet in einem subjektiven Sinne *das Gefühl eines Mangels mit dem Streben ihn zu beseitigen* und in einem objektiven das Mittel zur Beseitigung des empfundenen Mangels.  
(Müller 1971:765)

Drie van die vier elemente wat hierbo genoem is, is in hierdie definisie teenwoordig: tekort, motivering en voorwaarde. Tekort is veral hier die gevoel van tekort en motivering is die strewe na vervulling. Müller stel die motiveerende aspek van die behoefte-begrip ondergeskik aan die tekort-aspek. Dit is 'n vraag of dit al manier is om die saak te beskou. Dit is byvoorbeeld heel verstaanbaar in terme van die behoefte aan voeding: die gevoel van honger laat iemand soek na kos; maar in die geval van iets soos kreatiwiteit is daar nie so 'n duidelike gevoel van tekort nie.

Wat Müller die objektiewe sin van die woord noem handel oor die middele wat die voorwaarde is vir bevrediging van die behoefte wat bestaan as gevoel van tekort. Ek noem dit die gebruik van *behoefte* as voorwaarde. Hierdie gebruik van die woord is 'n nie-antropologiese gebruik van die woord<sup>20</sup>. Ek verkies om die term *behoefte* in hierdie studie net in die antropologiese sin van die woord te gebruik. Wanneer daar sprake is van middele en voorwaardes, sal ek eerder ander terme gebruik. Binne die antropologiese gebruik van die term *behoefte* word ekonomiese goedere en artefakte nie as dinge gesien waaraan 'n mens 'n behoefte kan hê nie. Hulle is middele waarmee mense hulle behoeftes met wisselende grade van effektiwiteit bevredig.

Schönplflug het 'n ander gebruik van die onderskeid tussen objektiewe en subjektiewe behoeftes maar gebruik ook tekort as sy basis-begrip. Hy onderskei die fisieke tekorttoestand, wat hy die objektiewe betekenis van die behoefte begrip noem, van die subjektief beleefde tekort. As mede-oorsaak van handeling kom die begrip *behoefte* vir hom baie naby in betekenis aan die begrippe *drang* (Trieb) en *motief*. Schönplflug wys daarop dat die begrip *drang* die negentiende-eeuse begrip *begeerte* aan die begin van die twintigste eeu verdring het in 'n proses van fisiologiese reduksionisme<sup>21</sup> wat volgens hom nog in 1971 voortgeduur het (Schönplflug 1971:767). Die verskil in klem tussen Müller en Schönplflug is die klem op die subjektiewe en bewustelike motiverende aspek en die klem op die fisieke aspek andersyds. Schönplflug wys daarop dat die psigoloog Joseph Nuttin die begrip behoefte uitgebrei het om die doel waarna 'n persoon strewe in te sluit. Hierdie gedagte van behoefte as potensiaal kom ook later by Manfred Max-Neef voor<sup>22</sup>.

Met wat sopas gesê is, is al die elemente van die behoefte-begrip soos dit in die loop van hierdie studie sal ontwikkel aan die order gestel, met een uitsondering: nie-vervulling van behoefte lei tot patologie. Die mees generiese beskrywing vir die belewenis van nie-vervulling van behoeftes is pyn. Hierdie aspek word deur die definisie van Baldwin beklemtoon (Baldwin 1911:146). Max-Neef en Maslow, wie se werk later meer volledig aan die orde kom, maak ook hierdie punt<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup>Nog voor daar in die detail van die begrip *behoefte* ingegaan word, sal die leser reeds aanvoel dat daar 'n verskil is tussen 'n stelling soos: “'n Mens het deesdae 'n goeie rekenaar nodig” en “'n Mens het liefde nodig”.

<sup>21</sup>Ek bespreek hierdie aspek verder in my oorsig oor enkele ontwikkelings in die behoefte-begrip van die twintigste eeu. Sein hoofstuk 7 op bladsy 214.

<sup>22</sup>Daar volg 'n volledige bespreking van Max-Neef se beskouing oor behoeftes vanaf 7.5.

<sup>23</sup>Sien 7.4 op bladsy 237 en verder, veral bladsy 256 asook 7.5 en verder.



My eie formulering, in die lig van die voorafgaande is dat behoeftes dit is wat iets nodig het om sigself te *word* of te *bly*. In hierdie definisie is beide tekort en potensiaal vervat. Die gedagte van behoefte as tekort en dat patologie die gevolg is van nie-vervulling is implisiet in die formulering dat behoefte die voorwaardes is vir iets *om sigself te bly*. Die gedagte van behoeftes as potensiaal word uitgedruk deur die formulering dat behoefte die voorwaardes is vir iets *om sigself te word*. Die dimensie van behoefte as voorwaardes kom ook in hierdie formulering aan die orde. Ek bedoel egter altyd daardie voorwaardes in die antropologiese sin van die woord. Hierdie formulering onderbeklemtoon ongelukkig die dimensie van behoeftes as motivering - dit is dus, om 'n term by Schönflug te leen, 'n objektiewe definisie van behoeftes.

Dit is noodsaaklik dat die kerk haar beskouing oor behoeftes duidelik uitspel omdat dit sulke groot implikasies het vir die basiese belydenis van die kerk. Ek hoop om in deel een aan te toon dat die leer oor God, die skepping, sonde en verlossing asook die voleinding en die koninkryk van God is alles ter sprake wanneer 'n mens oor behoeftes praat. 'n Mens sou ook kon sê dat die Christelike geloof se beskouing oor wat mense nodig het, implisiet reeds in bogenoemde leerstukke gegee is. Dit is waar. Die duidelike artikulering van wat dit is wat mense nodig het, kan egter die leerstukke oor God, die skepping, sonde en verlossing, die voleinding en die koninkryk van God verhelder en aspekte daarvan toelig wat anderssins onderbeklemtoon was.

'n Ander aspek van behoeftes wat soms oorgesien word, is dat daar 'n direkte verband bestaan tussen behoefte en verhouding. Daar bestaan geen verhouding wat nie deur behoefte bepaal word nie. Bogenoemde stelling is eintlik 'n analitiese waarheid, omdat 'n mens nie in 'n verhouding staan tot iets of iemand waaraan jy jou op geen manier steur nie. Aan die ander kant impliseer elke interaksie met iets of iemand 'n sekere gerigtheid, dus 'n sekere motivering, dus 'n onderliggende behoefte.

Die Christelike teologie is tradisioneel gemoeid met die verhoudinge waarin die mens hom bevind. Die verhouding tot God kry natuurlik baie aandag, maar die verhouding tot die medemens en die natuur is net so sentraal in veral die skeppingsleer en die leer oor die mens<sup>24</sup> en natuurlik in die sonde-

---

<sup>24</sup>In Heyns se *Dogmatiek* (Heyns 1981:119 en verder) behandel hy ses verhoudinge waarin die mens staan: Tot God, tot die medemens, tot homself, tot die natuur, tot die kultuur en tot die strukture.

leer<sup>25</sup>. In die sondeleer kom die mens se meermale destruktiewe belewenis en toe-eiening van sy behoeftes, dus sy begeertes, ter sprake. Die etiek word natuurlik oorheers deur die mens se verhoudinge en optrede en dus deur sy behoeftes.

So is dit duidelik dat die tema van behoeftes van kardinale belang vir die teologie is, en verdien om as selfstandige tema behandel te word.

### **1.3.2 Die belang van menslike behoeftes binne die huidige konteks**

#### **1.3.2.1 Sekulêre mensbeelde kompeteer met 'n Christelike antropologie**

Daar kom met die proses van sekularisasie 'n nuwe dimensie by, naamlik die van kritiese sekulêre stemme wat 'n eie en ontwikkelde beskouing het van wat mense nodig het. In die mensbeskouing van die psigoanalise (die dranggedrewe mens) of die behaviorisme (die meganiese mens) of die mensbeskouing onderliggend aan die verbruiker-samelewing (die mens as rasionele gierigaard) word 'n beeld van die mens en sy behoeftes geskets wat allermens ooreenstem met die Christelike leer maar wat wyd aanvaar word, ook deur gelowiges. Dit beteken dat ter wille van die suiwerheid van die kerk, en die kerk se getuigenis in die wêreld, die sistematiese teologie moet leiding gee oor die vraag na wat die mens inderdaad nodig het.

Ek het reeds verwys na twee populêre konsepte waarteen ek in deel twee polemiseer: 'n behoefte-hiërargie en die gedagte aan oneindige behoeftes. Ek gaan probeer om deur die loop van hierdie studie aan te toon tot watter mate hierdie konsepte onversoenbaar is met die Christelike geloof

#### **1.3.2.2 Die kloof tussen arm en ryk**

'n Verdere rede waarom dit juis nou nodig is om aan hierdie tema in die sistematiese teologie aandag te skenk, is omdat behoefte aan die een kant, en 'n oormaat van vervullers (wat nie altyd die gevoel van onbehae verdryf nie) aan die ander kant sulke afmetings in die samelewing aanneem.

Klaus Nürnberger is die sistematiese teoloog in Suid Afrika wat hierdie dinamika met die meeste intensiteit geanaliseer het. Sy model van die in-

---

<sup>25</sup>Heyns behandel weer dieselfde ses verhoudinge in sy hoofstuk agt, wat oor die sonde handel.

ternasionale en plaaslike samelewing as sentrum en periferie kom in 'n hele paar van sy publikasies oor 'n lang tydperk voor<sup>26</sup>. In *An economic vision for South Africa* (Nürnberg 1994) gee Nürnberg 'n opsomming van sy diagnostiese model. Die inhoud daarvan is kortliks soos volg.

1. Beide op globale en plaaslike vlak is daar akkumulasies van potensiaal<sup>27</sup> in nywerheidssentra terwyl daar 'n verswakking van ekonomiese potensiaal in die periferie is wat die periferie laat stagneer.
2. Daar is 'n asimmetriese interaksie tussen sentrum en periferie. Dit beteken dat die interaksie tot die voordeel van die sentrum werk, en soms selfs tot die nadeel van die periferie.
3. Die populasie in die sentra bly stabiel terwyl dit groei in die periferie<sup>28</sup>. Dit lei tot 'n groeiende armoede-gaping.
4. Die akkumulasie van kapitaal en die groei van tegniese vermoë in die sentrum verhoog die kwaliteit en kwantiteit van produksie in die sentrum. Dit laat die kompeterende vermoë van periferie afneem en lei tot werkloosheid.
5. Die periferie het behoefte maar nie koopkrag nie. Die sentrum het koopkrag maar hulle basiese behoeftes is reeds voorsien. Ten einde die steeds stygende nywerheids-produksie te kan verkoop, moet die vraag daarna kunsmatig onder die bevolking van die sentrum verhoog word. Dit vind plaas deur onder meer die advertensie-bedryf. Die gevolg is dat produksie-kapasiteit gebruik word om die (kunsmatig aangewakkerde) vraag na luukse in die sentrum te voorsien in plaas van die noodsaaklike behoeftes in die periferie.
6. Die proses van behoefte-skepping, of beter gesê, begeerteskepping, spoel oor na die periferie waar dit behoeftes kunsmatig verhoog terwyl die

---

<sup>26</sup>Sien byvoorbeeld (Nürnberg 1983, 1999; Nürnberg 1994).

<sup>27</sup>...*accumulations of potential*. Die betekenis van *potensiaal* kan beide as moontlikheid en as mag vertolk word. Die eerste betekenis staan seker voorop, maar die laaste is nie daarby uitgesluit nie.

<sup>28</sup>Hierdie stelling is sekerlik waar op internasionale skaal. Die bevolking van Europa byvoorbeeld is baie stabiel in vergelyking met Afrika of groot dele van Asië, maar in Suid Afrika groei die stedelike bevolking nog sterk. Wat wel waar is, is dat die groei eintlik aan die periferie van die stad plaasvind. Hieroor is Nürnberg dus reg.

kapasiteit verminder om dit te vervul. Dit lei tot 'n vergroting van die armoede-gaping.

7. Kompetisie vir skaars bronne sowel as die groeiende verskille tussen ryk en arm, verhoog die potensiaal vir konflik. Dit gaan gepaard met 'n opbou van wapentuig en veiligheidstelsels.
8. Die groei van die ekonomie in die sentrum en die bevolking in die periferie lei tot 'n vernietiging van die natuurlike omgewing.
9. Tussen die periferie en die sentrum kan daar 'n semi-periferie wees. Binne die periferie kan daar 'n ryk en geïndustrialiseerde enklave wees<sup>29</sup>.
10. Op die globale skaal kan die lande in die semi-periferie óf na die sentrum óf na die periferie toe beweeg.
11. Daar is 'n onderliggende kollektiewe bewussyn wat verskil tussen die sentrum en die periferie. Die periferie word gekenmerk deur 'n tradisionele wêreldbeeld wat afhanklikheid bevorder en individualisme demp. Die sentrum is individualisties, gerig op materiële groei en word onderlê deur 'n minderwaardigheidsgevoel wat mense tot harder werk dryf<sup>30</sup>.

Wat opval van Nürnberger se analise is dat konsepte verwant aan behoefte, (soos behoefte, begeerte, vraag<sup>31</sup>) so 'n belangrike rol daarin speel.

Wat behoeftes betref, is die skep van behoeftes, soos hy dit noem<sup>32</sup>, en die oorspoel-effek daarvan 'n belangrike aspek van die ekologiese probleem asook

---

<sup>29</sup>Nürnberger praat ook van die *sentrum van die periferie* en die *periferie van die sentrum*. (Nürberger 1983:14-15)

<sup>30</sup>Die verband tussen kultuur en ekonomie word baie volledig deur Geert Hofstede beskryf. In sy werk oor kultuurversille identifiseer hy vyf aspekte waarin kulture verskil: tolleransie vir magsafstand, tolleransie vir onsekerheid, manlikheid, kollektiwiteit of individualiteit en tydshorison. Hy het 'n indeks ontwerp waarop hy nasionale kulture in elke kategorie bepunt. Elke faktor het sy eie implikasies vir die ekonomie, bv. kulture met lae onsekerheidsvermeiding is beter innoveerders, lang tyds-horison gemeenskappe beplan beter en manlike kulture doen beter in mynwese en swaar industrie. 'n Groot deel van Hofstede se boek word aan hierdie interaksie tussen nasionale kultuur en ekonomie en politiek gewy. (Hofstede 2001)

<sup>31</sup>Ek bespreek hierdie begrippe in hoofstuk 8 op bladsy 295.

<sup>32</sup>Ek verkies om in die konteks van *begeertes* te praat. *Behoeftes* is 'n antropologiese kategorie terwyl *begeerte* subjektief ingebed is in 'n sekere kultuur. Begeerte kan dus geskep word, maar nie behoefte nie. Behoeftes kan wel gefokus word op 'n sekere vervuller. Die behoeftige subjek wat hom op 'n vervuller rig, begeer.

die sosiale probleem. Die ekonomiese probleem is in sy wese 'n probleem van die interaksie tussen behoeftes en fasiliteerders<sup>33</sup>.

Die onvermoë van die periferie om sekere vervullers te bekom of die hoeveelheid mense waartussen daardie vervullers verdeel moet word, is die probleem wat vervullers betref, vir soverre dit die periferie aangaan. Die periferie se kultuur vervul sleg in sy behoeftes deurdat dit nie die oriëntasie by mense skep wat nodig is om aan armoede te ontsnap nie. Die sentrum se probleem is dat daar te veel vervullers is. Die produksie van nog meer goedere en dienste kan in die lig van die ekologiese limiete nie volgehou word nie.

'n Ander aspek wat by Nürnberger se analise sterk na vore kom, is die belang van mag. Dit is duidelik dat die sentrum meer magtig is as die periferie. Die belangrikste vorm van mag waarvan hier sprake is, is die vermoë om begeerte na sekere goedere te skep. Die skep van begeerte na 'n sekere produk of diens hou verband met die verandering van mense se oortuiging oor wat goed is en wat hulle eie identiteit is. Iemand wat dus begeerte kan manipuleer is besonder magtig, selfs meer magtig as dié wat militêre mag het omdat die lokus van kontrole binne die mens self is. Nürnberger beklemtoon die mens se behoefte aan legitimasie<sup>34</sup> van sy bestaan en optrede. Die skep van begeerte is juis 'n proses wat op hierdie vlak afspeel.

Die vermoë om goedere en produkte te skep is 'n verdere vorm van mag waarvoor die sentrum beskik en wat algaande vergroot. Weer eens is die legitimasie-aspek belangrik omdat die sentrum die *reg* het tot die gebruik van grondstowwe en infrastruktuur en om kapitaal te akkumuleer.

Die vermoë tot miliêre optrede is die laaste, maar mees morsige en on-effektiewe, vorm van magsuitoefening<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup>Ek bespreek hierdie terme, wat ek onder meer aan Manfred Max-Neef ontleen vanaf 7.5.2 op bladsy 270 en verder by 7.6.3 op bladsy 293. *Behoefte* is 'n antropologiese kategorie. Dit hou verband met die mens se natuur. *Vervullers* is die wyses waarop daardie behoeftes (as tekort of potensiaal) geaktualiseer word. *Fasiliteerders* is die middele wat tot die mens se beskiking is waarmee hy sy behoeftes kan aktualiseer.

<sup>34</sup>'n Volledige bespreking volg by die bespreking van Nürnberger se beskouing oor behoeftes. Sien 1.4 op bladsy 32.

<sup>35</sup>Die huidige internasionale situasie, waarin radikale Islam teenoor die Weste in sy kulturele, ekonomiese en militêre gestalte te staan kom, is 'n goeie voorbeeld van konflik wat sy basis het in die botsing van opponerende vorme van legitimasie. Die radikale Islam (radikaal is nie konserwatief nie, radikalisme gebruik net 'n geïdealiseerde verlede - wat nooit bestaan het nie - as legitimasie) kom in opstand onder meer teen die begeerteskeppende mag van die westerse kultuur. Dit verstaan intuïtief dat die skepping van begeerte na goedere ook mense se identiteit en waardes verander.

Die werk van Nürnberger toon aan watter belang die sistematies-teologiese oordenking van menslike behoeftes het vir die kerk in die konteks waarin ons leef.

### 1.3.3 Behoefte-antropologie en kerklike praktyk

Hoe die kerk dink oor behoeftes beïnvloed die praktyk van die kerk op vele maniere. Hieronder word 'n paar bespreek.

#### 1.3.3.1 Behoefte-antropologie bepaal *watter* behoeftes vervul moet word en watter vervullers gebruik mag word

Die implisiete of geartikuleerde behoefte-antropologie van 'n geloofsgemeenskap beïnvloed die wyse direk waarop so 'n gemeenskap haar taak sien. Die heel basiese oriëntasie van 'n Christelike gemeente oor behoeftes is seker of die vervulling van menslike behoeftes gewens is al dan nie. Daar bestaan 'n tradisie binne die Christelike geloof wat 'n voorkeur het vir die maksimale ontkenning van sekere behoeftes of vervullers. Die seksualiteit en rykdom is veral verdag<sup>36</sup>. Dit is duidelik nie moontlik om 'n sterk vorm van askese aan die hele gemeente op te dring nie, dus ontstaan daar die onderskeid tussen geestelikes en leke waar die asketiese ideaal vir die geestelikes geld.

---

<sup>36</sup>Vandaar dat monnike 'n eed van kuisheid en armoede moet aflê. Daar is tog 'n groot verskil tussen die twee; seksualiteit behoort tot die struktuur van die mens, dit is 'n basiese antropologiese kategorie. Rykdom is 'n kultureel bepaalde vervuller vir behoeftes aan lewensonderhoud, sekuriteit, identiteit en someer. Deur rykdom af te sweer, verloën 'n mens nie die behoeftes aan lewensonderhoud, sekuriteit en identiteit nie, 'n mens ontken net rykdom as 'n gewenste manier om dit te verkry. Die seksuele askese, wat enige vorm van huwelik as ongewens vir die geestelike voorhou, ontken nie 'n soort bevrediger nie, maar 'n fundamentele behoefte. Wie rykdom verwerp, verwerp slegs 'n bevrediger. Die Christelike etiek in die protestantse tradisie verwerp slegs sekere bevredigers vir die seksuele behoefte (soos prostitusie, poligamie en informele seksuele verhoudings) maar nie die behoefte self nie. Volgens van den Berg is die reël van Benedictus nie 'n voorbeeld van die veragting van die wêreld en die liggaam nie. Eers in die elfde eeu kom daar 'n werklike en amptelik aanvaarde *contemptus mundi* na vore. Ook eers in hierdie tyd word daar van alle priesters vereis om selibaat te bly. (van den Berg 1967a:216)

### 1.3.3.2 Behoefte-antropologie bepaal *wanneer* behoeftes vervul moet word

Implisiete of geartikuleerde behoefte-antropologie bepaal ook wanneer menslike behoeftes vervul behoort te word. Dit is heel moontlik om positief te wees oor die vervulling van behoeftes en selfs oor sekere vervullers, maar om die tyd daarvoor na die hiernamaals te verplaas. Die vastende monnike in die dae van die woestyn-vaders het daarna uitgesien om aan te sit by diefeesmaal in die koninkryk van God, maar in hierdie wêreld net van brood geëet en gereeld gevas. Binne so 'n tradisie is die feesmaal is wel 'n legitieme vervuller, maar nie in hierdie wêreld nie. Die verbod op die gebruik van wyn in Islam is 'n ander bekende voorbeeld. Moslems sien egter uit na die wyn in die paradys.

Die beskouing van wanneer behoeftes vervul behoort te word, kan ook andersom wees. Die beskouing dat seks bloot funksioneel vir prokreasie bedoel is maak dit toelaatbaar vir getroude mense maar net om die menslike geslag voort te plant. Dit sal dus in die koninkryk van God nie meer bestaan nie.

### 1.3.3.3 Behoefte-antropologie bepaal die *prioriteit* van behoefte-ervulling

Implisiete of geartikuleerde behoefte-antropologie bepaal die prioriteit van die vervulling van behoeftes. Kerklike werk word georganiseer en gedoen met beperkte hulpbronne. Die beperktheid van die hulpbronne noodsaak dat 'n gemeente, ring of sinode sy werk moet prioritiseer. Uit die prioriteite wat blyk uit die toekenning van hulpbronne, kan 'n mens aflei watter behoeftes van watter mense vir die gemeente, ring of sinode belangrik is.

'n Ontleding van preektemas kan ook 'n aanduiding gee van wat die prediker as die belangrikste behoeftes van sy gemeente beskou. Dit is interessant om te oorweeg watter invloed Maslow se teorie oor die hiërargie van behoeftes op kerklike bediening gehad het. Die verskuiwing in fokus in die sendingwerk van veral Europese kerke van evangelisasie na ontwikkelingswerk<sup>37</sup> dui op 'n verandering in die beskouing van wat dit is wat mense werklik nodig het, wat verlossing is en wat die kerk moet doen.

---

<sup>37</sup>Vir meer besonderhede vergelyk Pauw (2001).

#### 1.3.3.4 Behoefte-antropologie bepaal die *agent* van behoeftevervulling

'n Implisiete of geartikuleerde behoefte-antropologie bepaal wie die agent van behoeftevervulling is en watter behoeftes deur wie vervul mag word. Vir watter behoeftes is 'n mens self die agent van vervulling en vir watter is 'n mens aangewese op God of die kerk of die mensemens? In die gereformeerde beskouing oor verlossing (wat, hoe ook al beskou, iets met behoeftevervulling te make moet hê) is juis die pogings van die mens om homself te verlos die toonbeeld van sy sonde - hier is 'n mens totaal op God aangewese. Dieselfde gereformeerdes het terselfdertyd 'n baie praktiese en selfgenoegsame lewensstyl wat juis die mens as agent in die voorsiening in sy eie behoeftes voorop stel. Die vraag na die strukture van die samelewing as vervullers van behoeftes is ook in hierdie verband van belang.

### 1.4 Menslike behoeftes as onderontwikkelde tema in die sistematiese teologie

Die tema van menslike behoeftes is nie een wat in die Suid-Afrikaanse werke oor die sistematiese teologie (of in Europese-) besonder volop is nie. Goeie sistematies-teologiese literatuur oor die onderwerp ontbreek omtrent totaal. 'n Soektog op die American Theological Library Association onder die trefwoord *need* en 'n aantal sinonieme toon dat daar wel teologiese literatuur oor menslike behoeftes bestaan. Die oorgrote meerderheid van hierdie literatuur handel oor kerklike steun aan arm mense. *Behoefte* kom dus hierdie literatuur voor in die sin van behoefteigheid of deprivasie en nie in die sin van 'n antropologiese kategorie soos hierdie studie wil ondersoek nie.

Die een navorsingsprobleem van hierdie studie is dat daar nie 'n gevestigde literatuur oor die onderwerp is nie. Hierdie studie probeer dus tegelyk 'n metode vind om die tema vir die sistematiese teologie vrugbaar te maak én om die inhoud van so 'n tema binne die sistematiese teologie aan te dui.

Daar is wel een uitsondering onder die onlangse Suid Afrikaanse teoloë: Klaus Nürnberger.



## Die behoefte-antropologie van Klaus Nürnberger as uitsondering

Daar is reeds by 1.3.2.2 op bladsy 25 na die werk van Nürnberger verwys. Nürnberger het van al die onlangse Suid Afrikaanse teoloë die mees geartikuleerde behoefte-antropologie. Die behoefte-antropologie wat hy ontwikkel, vind 'n mens in sy werke oor die sosiale en ekonomiese probleme van Suid Afrika. Tog is sy behoefte-antropologie deur en deur teologies van aard. Die belangrikste elemente daarvan word hieronder weergegee.

In *An economic vision for South Africa* (1994:5 en verder) bespreek Nürnberger sy leer oor behoeftes in 'n hoofstuk oor die taak van die kerk<sup>38</sup>. Dat Nürnberger waarlik 'n teologiese behoefte-antropologie skryf, word gou duidelik. Hy begin sy uiteensetting van wat menslike behoeftes is met die stelling dat God 'n visie het. Daardie visie is

the comprehensive wellbeing of all human beings within the context of the comprehensive wellbeing of their entire social and natural contexts. The Old Testament call this shalom, the New Testament calls it the kingdom of God or the age to come. (Nürnberger 1994:5)

God se visie kom tot uitdrukking in die Bybelse begrippe van die skepping en voleinding en die *hemel*<sup>39</sup>, waar God se wil geskied. Al hierdie begrippe van hoe dinge behoort te wees, met ander woorde, van God se visie, kan op die enkeling en die gemeenskap van toepassing gemaak word. Die visie van God moet ook die visie van die kerk wees.

Daar is 'n gaping tussen wat God wil en die huidige toestand. Die belangrikste aspek daarvan is ons persoonlike verhouding tot God. Die versoening wat Jesus bewerk het tussen God en mense is vir Nürnberger (met beroep op Kol 1:19f, Ef 1:20-23, Heb 1:2 en Mat 28:18) nie net beperk tot die verhouding tussen God en mens nie, maar sluit die hele geskape werklikheid in.

---

<sup>38</sup>Dit op sigself is 'n belangrike stelling. Dit word in deel drie van hierdie studie in besonderhede bespreek.

<sup>39</sup>In 'n onlangse M-Thesis aan die Universiteit van Pretoria het Charles Day navorsing gedoen oor die vertaling van die *Onse Vader* in Matteus aan die hand van ander Hebreuse en Aramese gebede. Hy beklemtoon oortuigend die verband tussen *hemel en aarde* en die skepping. Hy beklemtoon ook dat die griekse teks nie die vertaling "... in die hemel so ook op die aarde" toelaat nie. "Laat U wil soos met die hemel en die aarde geskied" beteken m.a.w. "laat u wil geskied soos met die skepping" (Day 2003:53 en verder). Dit laat die konsep van *hemel* as aparte konsep in onderskeid van *aarde* wegval.

Volgens Nürnberger is die verlossende aksie van God gerig op spesifieke tekorte<sup>40</sup> in ons omvattende welstand. Hy onderskei tussen

- Basiese behoeftes<sup>41</sup> aan ruimte, tyd en krag waarsonder niks in die wêreld kan bestaan nie
- Immanente behoeftes wat ten minste gedeeltelik onder menslike beheer is, soos ekologiese, fisiese, psigologiese, kommunale, sosiale, ekonomiese en politieke behoeftes.
- Transendente behoeftes waarvoor mense nie beheer het nie, naamlik aan 'n gesaghebbende sisteem van betekenis, gesaghebbende bevestiging van 'n mens se reg om te bestaan en jou magte uit te oefen. Hierdie behoefte is te vinde in alle kulture. In hierdie verband skryf hy:  
Meaning cannot be invented; it has to be found, or rather it has to disclose itself. Assurance cannot be produced; it has to be granted and appropriated. Authority cannot be usurped; it has to be given and received. (Nürnberger 1994:7)

Die transendente behoeftes bestaan as die diepte-dimensie van immanente behoeftes. Dit is juis die belewenis van tekort in terme van die immanente behoeftes wat die vraag na die reg om te bestaan en die bron van alle bestaan na vore bring.

Nürnberger verras met die manier waarop hy die Godsleer telkens baie nou met sy leer oor die mens en die taak van die kerk verbind. Menslike behoeftes is vir hom iets wat by die wortel van die bybelse geloof lê. Hy sê byvoorbeeld: “At the roots of biblical faith lies the conviction that God responds redemptively to this whole range of human needs.” (Nürnberger 1994:7).

Vir hom veronderstel hierdie oortuiging God se mag en goedheid. Hy noem dan ook God se mag en sy goedheid die mees fundamentele aanname van die Bybelse geloof. By hierdie stelling plaas hy dan 'n voetnota wat van besondere belang is. Die voetnota (nommer 1) lui as volg:

---

<sup>40</sup>Ek vind dit jammer dat *tekort* so 'n prominente plek in Nürnberger se definisie van behoeftes inneem. Behoeftes kan ook gesien word as *potensiaal*.

<sup>41</sup>Nürnberger het baie interessante gebruik van die term *basiese behoeftes*. In die literatuur in die algemeen beteken *basiese behoeftes* die mens se behoeftes aan kos, water, skuiling ens. Nürnberger verstaan onder die term eerder die voorwaardes vir bestaan *per se*.

The dialectic between the two is the root of the doctrine of the Trinity: God's mastery is derived from the assumption that he is the Source of reality, or the Creator. God's benevolence is derived from the assumption that he has disclosed his redemptive will in particular events in the history of Israel, culminating in the Christ-event. God's creative authority over reality and his redemptive love for reality become real and effective here and now among us and through us in the power of God's Spirit

Menslike behoeftes staan dus vir Nürnberger so sentraal in sy teologie dat hy dit direk aan die verlossingsleer en daardeur aan die drie-eenheidsleer verbind. Hy gaan verder deur die verbintenis tussen sy behoefte-antropologie en die Christologie en die Pneumatologie uit te wys.

Volgens Nürnberger beklemtoon die Bybelse getuienis die binnewêreldse en menslike aspekte van God se verlossingswerkbesonder sterk. Om die waarheid te sê, God gebruik sy skepsel om in te gryp as regter en verlosser binne die skepping. Die hoogste manifestasie hiervan in God se verlossingswerk in Christus. Die geloof dat God deur sy skepping werk en hom selfs daarmee verenig is volgens Nürnberger die wortel van die Christologie (Nürnberger 1994:9 voetnota 2). Met hierdie formulering bied die Christologie die motivering vir ten minste 'n sterk immanente aspek aan die verlossingsleer. As die immanente wêreld vir God so belangrik is dat sy Seun mens geword het, durf Christene dit nie gering skat nie.

Hoe immanent sy verlossingsleer is, blyk uit sy formulering van die eklesiologie en die pneumatologie!

Those who belong to Christ are privileged to participate in his life and service. They form his *body*. A body is the concrete manifestation of a person, the material basis of his/her action and communication in this world. By participating in the new life of Christ in the fellowship of God, Christians not only participate in God's comprehensive vision but they are also involved in his redemptive action which targets specific human needs.

In die voetnota noem hy dit die wortel van die Pneumatologie.

Dit volg hieruit logies dat die taak van die kerk alle menslike behoeftes as doel het. Hy stel dit dan ook in soveel woorde: "Mission targets the entire spectrum of human needs." (Nürnberger 1994:9)

Vir Nürnberger het die sending in die verlede meestal op die transendente behoeftes gefokus. Vir hom is dit 'n gevolg van die Griekse dualisme tussen liggaam en gees wat die teologie besoedel. Vir hom is die vervulling van transendente behoeftes in elk geval nie los te maak van immanente behoeftes nie. Die vervulling van immanente behoeftes is 'n manier om die transendente behoeftes aan te spreek. "When feeding the hungry we affirm their dignity, that is their right to exist." (Nürnberger 1994:9)

Die tweede manier waarop transendente behoeftes aangespreek word is deur die immanente beperkings te transendeer. Dit gebeur deur gebed, verkondiging en simboliese handeling.

The human capacity to transcend implies that they do not have to accept the ultimacy of experienced reality. Our limits and the limits of our world are not the limits of God . (Nürnberger 1994:9)

Die transendering van beperkings mag volgens Nürnberger nooit 'n manier wees om die vervulling van immanente behoeftes te vervang nie.

Later in hierdie studie sal daar teruggekeer word na hierdie analise van Nürnberger. Nürnberger is werklik 'n baanbreker wat die geloof in God en die Christen se siening van menslike behoeftes fundamenteel aan mekaar verbind. Verder slaag hy daarin om besonder prakties met sy bevindinge om te gaan.

## 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. Veral 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 polemieks. Interne dogmatiese verskille moes binne die Christendom uitgeklaar word. Dit het ook die aanbidding 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 aanbieding. In die analitiese aanbieding wil dit voorkom of die toegang van die teoloog deur hetsy openbaring of rede tot die inhoude 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 einskappe 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 behoefdigheid 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 korrelasiemete<sup>1</sup>

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 evangelie<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup>Ek 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.

<sup>2</sup>Tillich (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 nie<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup>Ek 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 angs<sup>4</sup>. 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 Nürnberger<sup>5</sup> maak 'n soortgelyke punt (met verwysing na Tillich) deur te sê dat transendente behoefte die diepte-dimensie van immanente behoeftes is<sup>6</sup>.

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.

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

<sup>5</sup>Sien bespreking op bladsy 32

<sup>6</sup>Daar 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 onvoorwaardelike<sup>7</sup>. 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.

---

<sup>7</sup>Dem 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 perverse 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 welbekend<sup>8</sup>. Die werk van Pannenberg wat bespreek word, sluit by die antropologie aan juis omdat die tema van God uit die openbare gesprek verdwyn het<sup>9</sup>. Tillich, wat sopas bespreek is, sluit aan by die eksistensiële filosofie en behandel die mens se nie-religieuse soeke van die grond van sin en syn. Teilhard de Chardin sluit aan by die natuurgeskiedenis<sup>10</sup>. 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.

---

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

<sup>9</sup>Sien 4.2.1.1 op bladsy 134.

<sup>10</sup>Sien 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-Amerika<sup>11</sup> speel mag 'n deurslaggewende rol. Die bevestiging van sosiale strukture is 'n ander funksionele behoefte<sup>12</sup> 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

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

<sup>12</sup>Ek 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 vervulling<sup>13</sup> 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 lewe<sup>14</sup>.

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

---

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

<sup>14</sup>Die 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 *wijze 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 sponging handel 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*<sup>1</sup>. Die verskillende aard van die geskape dinge kom na vore in formuleringe soos *sienlik en onsienlik*<sup>2</sup> 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)

---

<sup>1</sup>Apostolicum, Nicea en NGB artikel 12

<sup>2</sup>Nicea 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 skepping<sup>3</sup>. 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 nie<sup>4</sup>.

---

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

<sup>4</sup>Dit 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 is<sup>5</sup>.

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*<sup>6</sup> 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 mens<sup>7</sup>.

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

<sup>5</sup>Ek bespreek hierdie probleem in hoofstuk 8.

<sup>6</sup>'n Nederlandse nuusblad vir sending en diakonaat.

<sup>7</sup>Sien enige ensiklopedie onder die term Eoargiese tydperk (Eoarchean era). Sien byvoorbeeld [http://en.wikipedia.org/wiki/Geologic\\_timescale](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 verval<sup>8</sup> 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 so<sup>9</sup>.

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

---

<sup>8</sup>Die 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.

<sup>9</sup>Sien 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 glo<sup>10</sup>. 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 aanvaar<sup>11</sup>. 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 Sadduseërs<sup>12</sup>. Die opstanding in die Nuwe Testament is in alle gevalle die opwekking van 'n liggaam en nie die herbeliggaming van 'n onsterflike siel nie<sup>13</sup>. 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 voortkom<sup>14</sup>. 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

---

<sup>10</sup>Dit 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).

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

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

<sup>13</sup>Soos dit wel die geval is in artikel 37 van die NGB.

<sup>14</sup>Sien (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 wees<sup>15</sup> of homself kan verwesenlik<sup>16</sup>. 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 nie<sup>17</sup>.

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

---

<sup>15</sup>Dit is die siening van behoefte as tekort.

<sup>16</sup>Dit is die siening van behoefte as potensiaal.

<sup>17</sup>Vergelyk 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 nie<sup>18</sup>. 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*<sup>19</sup>.

Die Christelike houding teenoor die gebruik van die skepping moet verder

---

<sup>18</sup>Daar 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).

<sup>19</sup>Hierdie 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 denkwys<sup>20</sup>. 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 fasiliteer<sup>21</sup>. Op baie min ander maniere het die mens werklik spesifieke dinge nodig<sup>22</sup>. 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

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

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

<sup>22</sup>In 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 bose 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 bose 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 God<sup>23</sup> of dat Hy net 'n sekere verskyningsvorm van God is<sup>24</sup>. 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

<sup>23</sup>Dit is adopsianisme. (Livingstone 1977:7; Hamel (1957:98))

<sup>24</sup>Dit 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 dood<sup>25</sup> is daar sprake van die beëindiging van die geslagtelike behoeftes van die mens. In hierdie en moontlik ander gevalle<sup>26</sup> 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 onbeperkteheid sal haalbaar wees<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup>Markus 12:18-27 en parallels

<sup>26</sup>Byvoorbeeld: 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

<sup>27</sup>Dit 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 liefde<sup>28</sup>. 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 koninkryk<sup>29</sup> en die vernuwing van die skepping wat reeds by Jesus se opstanding begin het en waarvan die teenwoordigheid van die Heilige Gees die waarborg is<sup>30</sup>. Dit is dus nie 'n hoop op beter onmiddellike omstandige hede nie. Die Nuwe Testamentiese konteks van Christelike hoop is meermale een van ly-

---

<sup>28</sup>Daar 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.

<sup>29</sup>Die 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)

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

ding en vervolging<sup>31</sup>. 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 handeling<sup>32</sup> 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

---

<sup>31</sup>Jesus 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.

<sup>32</sup>Byvoorbeeld: 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 verbind<sup>33</sup>. 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

---

<sup>33</sup>Soos 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 nie<sup>34</sup>. 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-eiening<sup>35</sup>. Vereenvoudig kan mens sê dat geloof verwant is aan wat intellektuele en eksistensiële behoefte genoem word<sup>36</sup>. Geloof as vertrouwe (in die sin van vertrouwe in die medemens) is natuurlik verwant aan die sogenaamde sosiale behoeftes<sup>37</sup>. Geloof staan ook in verband met verbeelding en kreatiwiteit<sup>38</sup>.

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

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

<sup>35</sup>Die 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.

<sup>36</sup>Vergelyk 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).

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

<sup>38</sup>*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 dien<sup>39</sup>.

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 nie<sup>40</sup>. Hier is vertrouwe en hoop byna eenderse begrippe.

Vertrouwe beteken ook dat die getuienis van dié wat namens God praat aanvaar word<sup>41</sup>. 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

---

<sup>39</sup>'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*.

<sup>40</sup>Dit is die geloof *waarmee* ons glo.

<sup>41</sup>Dit 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 Mead<sup>42</sup>.

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.<sup>43</sup>

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.

---

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

<sup>43</sup>Dit is die konklusie van J-H van den Berg in sy analise van die betekenis van geestelike 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 beloof 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 beloof aan die bekeerling dat 'n sekere transformasie in haarself sal plaasvind. Hierdie proses kan in 'n mate geverifieer word. Die Christelike geloof belowe ook aan die een wat die geloof aanneem dat sekere transformasies sal plaasvind. Om die waarheid te sê die, Christelike geloof belowe radikale transformasie aan die een wat die geloof aanneem<sup>44</sup>. 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

---

<sup>44</sup>Soos 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 eskaton<sup>45</sup>. 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 gelowige<sup>46</sup>. 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

---

<sup>45</sup>Tot 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.

<sup>46</sup>Die 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 proses 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 wysheidgeskrifte 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*<sup>47</sup>.

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 jousef in die proses benadeel nie? Dat 'n mens behoefte het om jousef 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

---

<sup>47</sup>Die 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 self<sup>48</sup> 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.*

---

<sup>48</sup>Rulla 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 skepping<sup>49</sup>. 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 is<sup>50</sup>, 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

<sup>49</sup>Die formulering is van Nürnberger (1994:6).

<sup>50</sup>So 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 skepping<sup>51</sup> 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)<sup>52</sup>. 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 bekeer<sup>53</sup> 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

---

<sup>51</sup>1 Kor 5:17

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

<sup>53</sup>Die 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 oordeel<sup>54</sup>. 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 uit<sup>55</sup>. 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-

---

<sup>54</sup>Soos byvoorbeeld in 1 Tes 1:10

<sup>55</sup>Regdeur 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 nie<sup>56</sup>. 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 nie<sup>57</sup>. Onder die gawes van die Gees bespreek ek hier egter die *charismata* of die

---

<sup>56</sup>In 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.

<sup>57</sup>So 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 funksie<sup>58</sup>. 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 nie<sup>59</sup>.

<sup>58</sup>Die 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.

<sup>59</sup>Küng (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 nie<sup>60</sup> en dat sy self nie daarvan verwyder kan word nie<sup>61</sup>. 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 hier<sup>62</sup>.

Die lys wat Paulus aanbied as die vrug van die Gees<sup>63</sup> 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-

---

<sup>60</sup>Die koms van die koninkryk in nie afhanklik van die mens nie maar van God.

<sup>61</sup>Dit is die volharding van die heiliges

<sup>62</sup>Ek 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 eksegetiese 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.

<sup>63</sup>Vrug 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 noem<sup>64</sup>. Dit spreek van die soort persoonlikheid wat nie net reaksionêr op biologiese impulse ingestel is nie<sup>65</sup>, maar waar die subjek in beheer van homself is<sup>66</sup> en op die medemens gerig lewe<sup>67</sup> 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 is<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup>Sien 7.4.3.3 op bladsy 250

<sup>65</sup>Agressie en wellus by name. Sien Gal 5:19-21.

<sup>66</sup>Selfbeheersing, vrede, lankmoedigheid

<sup>67</sup>Liefde, vriendelikheid, goedheid, getrouheid, sagmoedigheid

<sup>68</sup>Die 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 verskulding. 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 teësprak met onself is) moet aan ons deur God geopenbaar word<sup>1</sup>. Ons teësprak met onself is nie die laaste woord oor die mens nie. God se genade gaan ons sonde vooraf<sup>2</sup> 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 teësprak met onself. Die mens kan die verbond verbreek, maar hy kan dit nie ophel 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 begroning 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 teësprak 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)

---

<sup>1</sup>Pannenberg 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)

<sup>2</sup>Pannenberg 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 onderskei<sup>3</sup>. 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 impliseer<sup>4</sup>.

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 nie<sup>5</sup>. 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

---

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

<sup>4</sup>Sien my bespreking vanaf 4.2 op bladsy 134.

<sup>5</sup>(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 Brunner<sup>6</sup> 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.

---

<sup>6</sup>Soos 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 deurdadig 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 bespreking. 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)<sup>7</sup>. 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

<sup>7</sup>Hierdie 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 begrend 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 bestaan<sup>8</sup>. 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 liggaam<sup>9</sup>. *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,

---

<sup>8</sup>Dat 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.

<sup>9</sup>Barth 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 wese<sup>10</sup> of die mens as rasonele 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).

---

<sup>10</sup>Hierdie 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 mens<sup>11</sup>. 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).

---

<sup>11</sup>In 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 wonde 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 4.1.7<sup>12</sup>.

#### 4.1.8.1 Die mens as deel van die skepping beteken ons materiële behoeftes is deel van ons aard<sup>13</sup>

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

---

<sup>12</sup>Volledige 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.

<sup>13</sup>Vergelyk 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 ken<sup>14</sup>

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.

---

<sup>14</sup>Vergelyk 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 nie<sup>15</sup>.

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

---

<sup>15</sup>Barth 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 nie<sup>16</sup>.

Verder kan mens sê dat Barth ook op 'n manier soos Irenaeus met die skema van potensiaal en vervulling werk<sup>17</sup>. 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.

---

<sup>16</sup>Sien vorige voetnota.

<sup>17</sup>Sien 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 nodig<sup>18</sup>

##### 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 openbaar<sup>19</sup>. 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.

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

<sup>19</sup>'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 Barth<sup>20</sup>. 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-realisering buite 'n ontmoeting met God om nie.

---

<sup>20</sup>Sien 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 behoefte<sup>21</sup>. 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.

---

<sup>21</sup>Die 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 verwant<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>Sien my bespreking by 1.4 op bladsy 32.

#### 4.1.8.4 Die mens in sy bestemming as bondgenoot van God<sup>23</sup>

##### 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 wees<sup>24</sup>. 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.

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

<sup>24</sup>Sien 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 geïntereerd 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 siel<sup>25</sup>

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

---

<sup>25</sup>Vergelyk 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*<sup>26</sup>. 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 daad<sup>27</sup>. 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 biologisme<sup>28</sup> 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-antropologie<sup>29</sup>. 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.

<sup>26</sup>Sien my bespreking by 1.4 op bladsy 32.

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

<sup>28</sup>Die 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.

<sup>29</sup>Ek 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 dade 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 hinfretenden 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 verskuldig (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 syn<sup>30</sup>. 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.

---

<sup>30</sup>Sien 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 tyd<sup>31</sup>

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

---

<sup>31</sup>Vergelyk 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. Schlemmer<sup>32</sup>. In 1971 verskyn 'n artikel van Pannenberg onder die titel *Anthropologie und Gottesfrage* in die tydskrif *Kerk en Teologie*<sup>33</sup>. In 1972 verskyn *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*<sup>34</sup>. 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

<sup>32</sup> *Was ist das - der Mensch?*, München 1968.

<sup>33</sup> *Kerk en Teologie* no 22, 1971 pp. 1-14

<sup>34</sup> 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 nie<sup>35</sup>. 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 aanneem<sup>36</sup>.

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*<sup>37</sup>. 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).

---

<sup>35</sup>Pannenberg 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.

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

<sup>37</sup>“... 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) wetenskaplik<sup>38</sup> 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 psigologie<sup>39</sup>. 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

---

<sup>38</sup>Met 'wetenskaplik' word hier die Britse empiristiese wetenskapstradisie bedoel.

<sup>39</sup>Ek 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'<sup>40</sup> of 'eksentrisiteit'<sup>41</sup>. 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 afkomstig<sup>42</sup>. 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

---

<sup>40</sup>Gehlen se term. (Pannenberg 1999:37)

<sup>41</sup>Plessner se term. (Pannenberg 1999:37)

<sup>42</sup>Gehlen 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 mense<sup>43</sup>. 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

---

<sup>43</sup>Nie 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 jouself as jouself leer ken, kom 'n mens ook tot die gewaarwording dat 'n mens nie een met jouself is nie. 'n Mens kan afstand neem van die eie lyf. Dieselfde proses waardeur 'n mens jouself 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 kies<sup>44</sup>. (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 aggressie<sup>45</sup> en aggressie teen die self<sup>46</sup>. 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

<sup>44</sup>Sien my bespreking by 4.1.8.3 op bladsy 120.

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

<sup>46</sup>Hierdie 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* maak<sup>47</sup>. 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

---

<sup>47</sup>'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 oomblik<sup>48</sup>), ook nie in die ego se geheue nie,

---

<sup>48</sup>Die 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 vertroue 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 vertroue 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 vertroue wat begin in die simbiotiese moeder-kind verhouding (Pannenberg 1999:226). Die vertroue is dat die ma waarvan die kind afhanklik is, haarself sal bly. Dit vorm die basis van identiteit en vertroue in die werklikheid reg deur 'n persoon se lewe. Die fokus van die vertroue skuif deur die loop van 'n kind se ontwikkeling. Die uiteindelijke fokuspunt van daardie vertroue is God.

Die teenoorgestelde van basiese vertroue 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 vertroue en liefde. Basiese vertroue is die vertroue dat die een wat vertrou word, my myself sal laat wees - dus my lief sal hê. Dit waaruit vertroue ontstaan en waarvoor dit vra, is liefde. Basiese vertroue 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)<sup>49</sup>

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 personaliteit<sup>50</sup>. 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

---

<sup>49</sup>Dit 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.

<sup>50</sup>Ek 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 noem<sup>51</sup>.

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 maak<sup>52</sup>.

#### 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 selfbehepthed.

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

---

<sup>51</sup>Hier 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.

<sup>52</sup>Vgl. 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 gevorm<sup>53</sup>.

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 ernstig<sup>54</sup>. 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 verteenwoordig<sup>55</sup>. 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.

---

<sup>53</sup>Die 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.

<sup>54</sup>Spel 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.

<sup>55</sup>Met 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 taal filosofie en taal teorie 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 mettert tyd 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 altyd<sup>56</sup> 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

---

<sup>56</sup>Die 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 ongeneentheid<sup>57</sup>.

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

---

<sup>57</sup>Twee 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 handeling<sup>58</sup>. 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)

---

<sup>58</sup>Pannenberg 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 vraagstukke<sup>59</sup> 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)

---

<sup>59</sup>Identiteit, 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 miskennis 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 sonder 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 bestaan<sup>60</sup>. 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 verduidelik<sup>61</sup>. 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-

---

<sup>60</sup>Soos Nürnberger se begrip van *transendente behoeftes*. Sie 1.4 op bladsy 32.

<sup>61</sup>Sien (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 kennismaak 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 wêreld<sup>62</sup>.

Wat interessant is, is dat volgens Gehlen tekort aan instink en wêreldopenheid saamhang<sup>63</sup>. 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 behoeftes<sup>64</sup> 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.

---

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

<sup>63</sup>Sien die bespreking by 4.2.2.1 op bladsy 136 en verder.

<sup>64</sup>Pannenberg 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 vertrouwe 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 is<sup>1</sup> 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 vinde<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup>Vergelyk byvoorbeeld die studie van Eugen Drewerman oor die beelde van die bese in Genesis 3-11. (Drewermann 1979)

<sup>2</sup>Rom 5:12-21

hardnekkigheid van die sondeleer gebaseer op 'n historiese sondeval verduidelik<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup>Die 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 gemaak<sup>4</sup>. 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 *biogeenese* wat heenlei tot *antropogeenese*. In hierdie proses kom daar steeds kompleksere dinge

---

<sup>4</sup>Ek gee die relevante inhoud van Teilhard se werk kortliks hier weer aan die 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 aanskoue 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 verenig 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 Irenaeus<sup>5</sup>. 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 is<sup>6</sup>.

'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

<sup>5</sup>In 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).

<sup>6</sup>Pannenberg 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 maak<sup>7</sup>. 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

---

<sup>7</sup>Eintlik 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 tekortskiet 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 Behoeftte 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 nie<sup>8</sup>, 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. Sels 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

---

<sup>8</sup>Die 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 manipulasie. 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 persoonlikheid<sup>9</sup>.

#### 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.

---

<sup>9</sup>Marcuse 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 betekenis<sup>10</sup> 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 verband<sup>11</sup>. 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 het<sup>12</sup>. 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

<sup>10</sup>Sien die bespreking van Pannenberg se analise hiervan by 4.2.4 op bladsy 152.

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

<sup>12</sup>Sien 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 identiteit<sup>13</sup>. 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*<sup>14</sup> en dat daar moontlik in elke rol 'n

---

<sup>13</sup>J-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*.

<sup>14</sup>Daar 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 keuse<sup>15</sup> 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 bose 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.

<sup>15</sup>Waar 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 nie<sup>16</sup>. 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

---

<sup>16</sup>In 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 uitbuiting<sup>17</sup>, vervreemding en onomkeerbare ekologiese skade<sup>18</sup>. 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 demokratiese<sup>19</sup> 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

<sup>17</sup>Veral wanneer die verhouding tussen die eerste en die derde wêreld in ag geneem word.

<sup>18</sup>Die ekologie is weer die supersisteem waarin die mensgemaakte sisteme afspeel.

<sup>19</sup>Tillich 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 roeping<sup>20</sup>. 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 nie<sup>21</sup>.

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.

---

<sup>20</sup>Sien 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.

<sup>21</sup>Verglyk 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 standaarde 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 mens<sup>22</sup> 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

---

<sup>22</sup>Wat 'n mens *die vlees* sou kon noem. Sien 5.3.2 op bladsy 179

inderdaad deur byvoorbeeld Irenaeus gehulding<sup>23</sup>. 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 liefde<sup>24</sup>, 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 konsepte<sup>25</sup>. 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.

---

<sup>23</sup>Sien die bespreking by 5.3.1 op bladsy 177

<sup>24</sup>Babcock 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)

<sup>25</sup>Sien 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 bestaan<sup>26</sup> en God is die doel van die mens se bestaan<sup>27</sup>. 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.

---

<sup>26</sup>Dit is behoefte volgens die perspektief van *dit wat mens benodig om jousef te wees*.

<sup>27</sup>Dit is behoefte volgens die perspektief van *dit wat mens nodig het om jousef te word*.

**Ekskurs: *Cupiditas* en *caritas* by Augustinus<sup>28</sup>**

Daar is vele insigte uit die Christelike tradisie wat die bestemming van God by die mens en die gevolge van die miskennis 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 oor 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 waaroor 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

---

<sup>28</sup>Ek 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 nie<sup>29</sup>.

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.

---

<sup>29</sup>Vergelyk 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 dimensies<sup>1</sup> 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 behoefteleer. 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

---

<sup>1</sup>Küng 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 lokaliseer<sup>2</sup>. 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 verwagting<sup>3</sup>.

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

---

<sup>2</sup>Sien die bespreking van Barth se standpunt by 4.1.5.2 op bladsy 102 asook 4.1.5.3 op bladsy 103.

<sup>3</sup>Dit 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 staan<sup>4</sup>.

Net soos die eenheid van die kerk vertroebel word deur die verskeurdheid

---

<sup>4</sup>Die 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 lewe<sup>5</sup>. 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 nie<sup>6</sup>. 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.

---

<sup>5</sup>Heyns (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.

<sup>6</sup>Pannenberg 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 behou<sup>7</sup>. 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 neem<sup>8</sup>. 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 medemenslikheid<sup>9</sup>. Sy formulering is dat die mens *bestem* is as bond-

---

<sup>7</sup>Sien 6.2.3 op bladsy 204.

<sup>8</sup>Vir verwysings en aanhalings sien 1.1 op bladsy 3.

<sup>9</sup>Vir '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 histories<sup>10</sup>. 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,

---

<sup>10</sup>Sien 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 nie<sup>11</sup>. 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 produk<sup>12</sup> en draer<sup>13</sup> 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, dade en lot

---

<sup>11</sup>Barth sê dat die mens die verbond kan verbreek maar dit nie tot niet kan maak nie.

<sup>12</sup>Soos 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).

<sup>13</sup>Die 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 onproblematis as gemeentes van die heilige katoelike 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 kettere. Met Theodosius se edik van 380 word die grens tussen die katoelike kerk aan die een kant, en die kettere en heidene aan die ander kant deur die wet vasgelê, met die mag van die staat aan die kant van die katoelike 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 kerkbegrip 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 kerkelik. In die kerkgeskiedenis het die partikulariteit van die plaaslike telkens sodanig geseëvier dat die kerk verdeel is en die kerk ondermyn is óf die beheer van sentrale kerklike instansies was só sterk dat die lokale bloot 'n afbeelding van 'n ander konteks geword het<sup>14</sup>. Soos die heiligheid en eenheid van die kerk, is die kerk 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 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 tydgebondenheid en plekgebondenheid van die geloof en lewe van die kerk word nie deur die kerk 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 tydgebondenheid van die kerk 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.

---

<sup>14</sup>Bosch 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 kring van die Wêrelddraad 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*)

## Deel II

# Die intervlak tussen 'n sistematies-teologiese behoefte-antropologie en sekulêre behoefte-antropologieë

## Inleiding tot deel twee

'n Mens beleef jou persoonlike welsyn eerstehands as gevoel: hetsy as een of ander soort pyn óf een of ander aangename gewaarwording. Net so beleef mens 'n mens die doele en state waarna jy streef as begeerte, hoop en motivering.

'n Mens se idees oor wat goed is vir ander mense word nie primêr deur die gevoel bemiddel nie, maar deur denke. Hoe 'n mens implisiet of eksplisiet oor menslike behoeftes dink, het 'n invloed op die praktyk van aktiwiteite wat ten doel het om mense ten goede te kom. Hierdie hoofdeel bestaan uit twee hoofstukke wat afsonderlik 'n paar eksplisiete en implisiete beskouings ondersoek oor wat mense nodig het. Ek gebruik beide implisiete en eksplisiete beskouinge omdat veral die implisiete beskouinge meermale 'n verskansing van sekere waardes en 'n sekere mensbeeld verteenwoordig. Juis deur iets nie aan die orde te stel nie of as gegewe te aanvaar, kry dit 'n paradigmatische funksie.

Met hierdie deel van die studie gaan ek uit van 'n beskouing van die sistematiese teologie wat nie net die innerlike koherensie van die teologie nie, maar ook die korrespondensie daarvan met die horison van menslike ervaring as sy vertrekpunt neem. Hierin is ek 'n navolger van Pannenberg (1991:16-17)<sup>15</sup> se definisie van die taak van die sistematiese teologie. Om daardie rede ondersoek ek die twee vakdissiplines waarvan hier onder sprake is. Ek gaan eers aan die einde van hierdie deel 'n teologiese evaluering van die resultate gee. In die twee hoofstukke wat volg, gaan ek eers die inhoud van geselekteerde eksplisiete en implisiete behoefte-beskouinge in hulle eie terme analiseer. As besluit van hierdie deel gaan ek die intervlak tussen die volgende twee hoofstukke en die eerste deel bespreek.

Die vakdissiplines wat ek ondersoek vir eksplisiete en implisiete beskouinge,

---

<sup>15</sup>Sien ook bespreking van Pannenberg se posisie by 1.1 op bladsy 7 asook my bespreking by 1.2 op bladsy 15.

is die psigologie en die ekonomie. Sekere skole en denkers in die psigologie tematiseer menslike behoeftes meer eksplisiet en daarom maak ek uit hulle geledere 'n seleksie van dié wat ek as die mees invloedryke beskou. Die psigologie verteenwoordig die dissipline wat die ontwikkeling en genesing van die individuele persoon as sy studieveld en toepassingveld het. Die psigologie is die wetenskap wat voortgekom het uit die praktyk van terapie. Dit ontstaan uit die praktyk van bestuur as die vraag na die optimale aanwending van skaars hulpbronne. Die instellings wat bestuur word, gee aan die vak ekonomie sy verdere spesialisterreine: makro-ekonomie het sy grondslag in die bestuur van die hulpbronne van 'n samelewing as geheel - iets waarin die staat as verteenwoordiger van die algemene belang 'n belangrike rol speel. Die mikro-ekonomie handel oor die verbruiker en die firma. Die basiese probleem onderliggend aan hierdie spesialis-terrein is hoe die huishouding of die firma sy bronne moet aanwend.

Die psigologie én die ekonomie het ten doel om mense se welsyn te bevorder. Die psigologie doen dit deur die teoretiese analise van die ontwikkeling of wan-ontwikkeling van die individu en die praktyk van terapie met die oog op herstel of groei van die individuele persoon. Die ekonomie beywer hom vir menslike welsyn deur empiriese en teoretiese analise van die wyse waarop 'n gemeenskap, firma of huishouding met sy beperkte bronne omgaan en die praktyk van bestuur van hulpbronne ten einde optimale benutting van hulpbronne te verseker.

Onderliggend aan albei hierdie teoretiese en praktiese ondernemings lê beskouinge oor wat mense is, en dus oor wat hulle nodig het. Moontlik kan verskillende skole binne die genoemde dissiplines onderskei word juis op grond van die aannames wat hulle maak oor menslike behoeftes en dus oor die menslike natuur<sup>16</sup>.

Hierdie hoofstuk ondersoek die beskouinge oor menslike behoeftes binne hierdie twee dissiplines omdat hulle twee komplementêre perspektiewe verteenwoordig. Die psigologie bestudeer die funksionering van die enkeling met die gemeenskap as afgeleide daarvan. Die ekonomie bestudeer die gemeenskap se omgang met dit wat waarde het. Die enkeling word hier vanuit die groep bestudeer. Die ander rede is omdat die psigologie duideliker fokus op die doel(e) van die menslike ontwikkelingsproses terwyl die ekonomie haar eerder bemoei met die middele wat die mens tot haar beskikking het en hoe sy daarmee omgaan. Die onderskeid tussen 'n kollektiewe en 'n individuele

---

<sup>16</sup>So byvoorbeeld Chomsky in sy kritiek op Skinner. Sien 7.1.1 op bladsy 221.

perspektief, asook die onderskeid tussen behoeftes en middele beteken dat albei hierdie dissiplines van belang is vir hierdie studie.

In 'n studie soos hierdie word daar uiteraard met 'n lae-resolusie analise van die stof gewerk omdat die tematiek so omvattend is. Albei die genoemde dissiplines is uiters gesofistikeerd en die literatuur in beide is onoorsigtelik wyd. Ek maak dus keuses om spesifieke temas en spesifieke denkers uit te sonder en selfs dan behandel ek dit met 'n vlugtigheid wat byna steurend is. Tog wil ek aanvoer dat op dieselfde wyse as wat daar in die geografie plek is vir die grondopname, die lugfoto én die satelietfoto, daar 'n legitieme plek is vir 'n breë en desnoods laag-genuanseerde oorsig oor die tema van menslike behoeftes is. Die resultate van so 'n oorsigtelike studie vorm dan die vertrekpunt van meer gedetailleerde navorsing waarby daar vakspecialiste van meer as een dissipline by betrek kan word<sup>17</sup>.

Die keuses wat gemaak word, word vervolgens uiteengesit vir die inhoud van hoofstuk 7 en hoofstuk 8.

Die psigoloog van die 20ste eeu wat seker die meeste invloed gehad het oor hoe mense oor behoeftes dink, was Abraham Maslow. Sy teorie oor 'n hiërargie van behoeftes is in 1943 die eerste maal gepubliseer en daarna telkens herdruk in ander publikasies. Dit is ook opgeneem in 'n boek wat drie uitgawes beleef het. Die laaste daarvan was in 1987, na Maslow se dood. Tot vandag toe word Maslow aangehaal en is sy hiërargie populêr bekend. 'n Oorsig van eksplisiete behoefte-beskouings kan kwalik volledig wees sonder om deeglik van Maslow kennis te neem. Ek behandel sy bydrae tot die studie van menslike behoeftes by 7.4 op bladsy 237.

Ek wil in hierdie oorsig oor belangrike en invloedryke behoefte-beskouinge aanvoer dat Maslow 'n sekere sintese maak van teoretici wat hom voorafgegaan het. Ek bespreek om hierdie rede, én ter wille van hulle invloed wat hulle self uitgeoefen het, eers die twee groot benaderings tot die psigologie wat aan die begin van die 20ste eeu vorm aangeneem het: Die dieptepsigologie en die gedragspsigologie. By die dieptepsigologie beskryf ek die beginfasies van ontwikkeling van die dissipline in redelike detail omdat daarin die vertrekpunte van die denkrigting duidelik word. Die denke van Freud kry besondere aandag omdat hy so 'n massiewe invloed gehad het. Ek bespreek 'n paar latere psigoloë in hierdie skool se bydrae vlugtig ter wille van elemente daarvan waarheen ek later wil terugkeer.

Ek volg dieselfde diakroniese benadering met die oorsig oor die gedrags-

---

<sup>17</sup>Ek sluit hierdie studie met voorstelle vir verdere navorsing. Sien 10.3.2 op bladsy 348.

psigologie waar ek kortliks aandag gee aan die Russiese refleksiopsigologie maar my dan meer fokus op die Amerikaanse behaviorisme. Veral die werk van B. F. Skinner kry aandag omdat hy werklik die behaviorisme tot sy logiese (en ekstreme) konklusie volg.

Lesers wat die geskiedenis van die ontwikkeling van die psigologie in die 20ste eeu ken, sal sekere belangrike skole en persone mis. So byvoorbeeld ontbreek 'n behandeling van die *Gestalt* psigologie en die bydrae van iemand soos Carl Rogers. By die keuse van die stof het ek gepoog om my te beperk tot denkers en skole wat behoeftes op 'n direkte manier tematiseer en wat 'n groot invloed uitgeoefen het. Hier val die *Gestalt* psigologie en Rogers buite die bestek van hierdie studie. Volgens die kriteria van direkte tematisering en invloed bestaan die moontlikheid om die werk van David McClelland in te sluit. Hy was inderdaad 'n besonder goeie navorser wat 'n enorme bydrae gelewer het tot die verstaan van wat mense motiveer. Ook op die gebied van die metodologie van meting van motivering het hy 'n ryk nalatenskap deurdat hy daarin kon slaag om die kwalitatiewe insig van die dieptepsigologie te kombineer met die kwantitatiewe dissipline van die gedragspsigologie. Sy invloed word oorskadu deur dié van Maslow, en daarom word Maslow eerder behandel. Ek verwys die leser na McClelland se *Human Motivation* vir 'n uiteensetting van sy metode en resultate (McClelland 1987). Clayton Alderfer het 'n behoefte-teorie wat groot parallels met Maslow's vertoon. Hy is ook minder bekend buite die vakgebied en het 'n veel kleiner invloed gehad. Om dieselfde redes bespreek ek eerder die werk van Maslow.

Met my bespreking van Maslow se behoefte-beskouing eindig die oorsig oor teorieë uit die psigologie. Die volgende belangrike teoretiese bydrae tot die studie van menslike behoeftes het nie van 'n psigoloog gekom nie, maar van 'n ekonoom. Vanaf 7.5 word die werk van Max-Neef, en verdere teoretiese uitbreidings op sy model, bespreek. Een van daardie uitbreidings is deur myself en my kollega, Dr Montagu Murray, gedoen as deel van 'n navorsingsprojek oor lewenskwaliteit in die arm huishouding wat in 2004 aan die teologiese fakulteit van die Universiteit van Pretoria uitgevoer is. Ons verwerking van Max-Neef se teoretiese bydrae word by 7.6 op bladsy 283 behandel.

Hoofstuk 8 handel oor beskouinge oor menslike behoeftes wat nie sterk geartikuleer is nie, maar wat tog die basis van ander teorieë en praktyke vorm. Elke teorie in die geesteswetenskappe of praktyk gerig op die samelewing het 'n sekere 'n mensbeeld en dus 'n behoefte-beskouing daaragter, maar ek behou die fokus op die vakkdisiplines wat ek gekies het. In hierdie hoofstuk is

veral die ekonomie ter sprake. Die stelling dat mense oneindige behoeftes het kom nogal onder ekonome voor<sup>18</sup>. Wat die betekenis hiervan is, hoop ek om in die loop van hierdie hoofstuk te ontdek. Die begrippe *behoefte*, *begeerte* en *vraag* is van besondere belang vir die ekonomie. Ek gaan probeer onderskei tussen hierdie begrippe en aantoon wat daardie onderskeidings moontlik kan beteken.

Die subdissiplines van die ekonomie wat die omstandighede bestudeer waarin die vervulling van menslike behoeftes ten minste op 'n minimum vlak moontlik is, is die ontwikkelings-ekonomie. Max-Neef het hom met hierdie probleem besiggehou. Die Nobelpryswenner, Amartya Sen het ook op dié gebied 'n groot bydrae gemaak wat besondere implikasies vir die spesialis-gebied van ontwikkelings-ekonomie het en wat 'n sekere verandering in die denke oor menslike behoeftes veronderstel. Om hierdie rede word sy bydrae kortliks ondersoek.

Hierdie hoofdeel eindig met 'n samevatting van die resultate van deel een en deel twee.

---

<sup>18</sup>Sien byvoorbeeld Mohr en Fourie (2001:7): “Behoeftes is oneindig - ons wil almal so veel as moontlik hê - maar middele is skaars. Derhalwe moet keuses deurentyd uitgeoefen word. Die verwantskap tussen onbeperkte behoeftes en skaars middele is van kardinale belang vir die ekonomie.” Hierdie boek van Mohr en Fourie word gebruik as 'n handboek vir eerstejaarstudente by Unisa, die grootste universiteit in Suid-Afrika. Ek het self in 2002 vir die eerstejaarskursus in ekonomie ingeskryf (en dit met lof geslaag). My inskrywing was 'n soort gevallestudie om te probeer uitvind hoe studente in die aanname van oneindige of onbeperkte behoefte ingesosialiseer word. In die besprekingklasse het die dosent by herhaling die aanname van oneindige behoeftes genoem. Geen student het dit ooit bevraagteken nie. Die bespreking in hoofstuk 8 oor die vraagbegrip en die nutsbegrip bevat die resultate van hierdie 'eksperiment' van my. Ek gaan probeer om uit die inhoud van die boek van Mohr en Fourie aan te toon dat die stelling op bladsy 7 onhoudbaar is. Of dit geslaag is, sal die leser self na afloop van hoofstuk 8 moet oordeel.

## Hoofstuk 7

# Eksplisiete behoefte-antropologieë

**Samevatting.** In die psigologiese antropologie sedert die begin van die twintigste eeu het daar 'n sekere beweging weg van die fokus op die dierlike plaasgevind. Waardes is al hoe meer gebruik om die inhoud van behoeftes mee uit te druk. Daar word ook al hoe skerper onderskei tussen behoeftes en vervullers. Hierdie fokus op die simboliese en die voorlopige maak dit makliker om die teologiese interpretasie van behoeftes, soos dit in hierdie hoofstuk gemaak is, met sekulêre behoefte-teorieë in gesprek te laat tree.

### 7.1 Behaviorisme

#### 7.1.1 'n Kort oorsig oor enkele belangrike bydraers uit die behaviorisme

Aan die begin van die vorige eeu het daar 'n soort psigologie ontstaan wat die mens van buite wou ondersoek. Introspeksie as psigologiese metode is totaal gediskwalifiseer. In lyn met die neiging van die psigologie tot in daardie tyd om al hoe meer objektief te word, het hierdie soort psigologie gepoog om werklik wetenskaplik te wees. Wetenskaplik word hier bedoel in die positivistiese sin van die woord (Mouton 1987:20 en verder). Waarneembaarheid en kontroleerbaarheid was ken-teoretiese kriteria binne hierdie benadering<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Wat werklik interessant is, is dat die kriterium van waarneembaarheid 'n uiterste vorm van subjektivisme tot gevolg het. Dit kom daarop neer dat dit wat ek nie kan waarneem nie, nie bestaan nie. So 'n kennisleer is al uitgewerk maar met 'n heel ander doel. Berkeley



Dit lei tot die uitgebreide gebruik van eksperimente op mense en diere wat die stof vir psigologiese teorievorming voorsien het. Die Amerikaanse vorm van hierdie benadering het bekend gestaan as die *behaviorisme* met die *operasionalisme* en die *neo-behaviorisme* as later variante. Psigologie as gedragswetenskap het tegelykertyd ontwikkel in Europa (Rusland) sowel as in Noord-Amerika gedurende veral die eerste kwart van die 20ste eeu<sup>2</sup>.

Hoewel die wortels van die behaviorisme dieper lê<sup>3</sup>, begin besprekings van die begin van die moderne behaviorisme gewoonlik by Ivan Pavlov. Sy bekende eksperimente met die speekselrefleks van honde vanaf 1900 het gelei tot die ontdekking van die voorwaardelike of gekondisioneerde refleks<sup>4</sup>. Hy was tot met sy dood in 1936 'n diere-psigoloog wat gepoog het om die gedrag van die dier - waarby die mens ingesluit is - suiwer fisiologies te verklaar. Die grondstruktuur van refleksiewe gedrag vir Pavlov word gegee in die skema: prikkel - reaksie. Pavlov het doelbewus weggebly van die gedagte van bewussyn en het sy laboratorium-assistente verbied om woorde soos *psige* in sy laboratorium te gebruik (van den Berg 1973a:69-71).

Ongeveer gelyklopend met die werk van Pavlov het 'n soortgelyke ontwikkeling hom op die Noord-Amerikaanse kontinent afgespeel. 'n Duitse dierkundige en fisioloog, Jacques Loeb, emigreer na die VSA en publiseer in 1899 'n boek getiteld *Comparative Physiology*<sup>5</sup>. Hierin gee hy 'n analise

---

se motto *Esse est percipi* vorm deel van 'n Godsbewys. Die syn word gewaarborg deur die waarneming daarvan deur God. Die behaviorisme se aandrang op waarneembaarheid en objektiwiteit kan dus nie saam gehandhaaf word nie. Die feit dat dit wel saam voorkom, het 'n teologiese betekenis. Die mens neem die plek in wat God in Berkeley se argument het. Dit wat nie waargeneem kan word nie, bestaan nie. In die psigologie is dit wat nie waargeneem kan word nie, die innerlike van die medemens.

<sup>2</sup>Van den Berg merk op dat die reflekspsigologie en die behaviorisme albei in kultureel arm gemeenskappe ontwikkel het en dat dit uitmunt in eenvoudige taal en toeganklik is vir die massas (van den Berg 1973a:73).

<sup>3</sup>Sechenov se boek oor die refleks van die brein wat 'n invloed op Pavlov gehad het, het al in 1863 verskyn. Die basiese gevolgtrekking van hierdie werk is dat psigologie niks anders as fisiologie is nie (van den Berg 1973a:69). Watson se werk kan gesien word as 'n voortsetting en radikalisering van die funksionalistiese skool. Die pos wat hy in 1908 betrek het, was juis die leerstoel vir *eksperimentele en vergelykende psigologie*. Ook die funksionalisme het introspeksie verwerp, eksperimente met diere gedoen en in die algemeen gepoog om van die psigologie 'n objektiewe wetenskap volgens die positivistiese ideaal te maak (van den Berg 1973b:118,119) (Marx en Cronan-Hillix 1987:147). Die nuwe van Watson se benadering was dat hy alle innerlike state ontken het.

<sup>4</sup>Die term kom van een van Pavlov se studente, I. F. Tolotsjinov in 1903. (van den Berg 1973a:70)

<sup>5</sup>Die Engelse uitgawe was in 1903.

van die meganismes wat aanleiding gee tot wat hy die *sogenaamde psigiese fenomene* noem. Hy herlei, net soos Pavlov die hele psigiese fenomeen tot die fisiologiese en dus tot die meganiese. Selfs 'n psigoloog soos William James publiseer 'n artikel in 1904 onder die titel *Does Consciousness Exist?* met 'n negatiewe antwoord. Hy sê dat bewussyn slegs 'n slordige naam vir fisiologiese prosesse is.

Dit is egter J. B. Watson wat die werklike vader is van die Noord-Amerikaanse behaviorisme. Die term is ook van hom afkomstig<sup>6</sup>. Hy begin met sy gedagtes in 1903, dieselfde jaar as Pavlov se eerste publikasie. Sy eerste openbare lesing oor die onderwerp is in 1908 by Yale Universiteit. Hy publiseer 'n artikel in die *Psychological Review* van 1913 onder die titel *Psychology as a behaviorist views it*. In 1914 publiseer hy 'n boek getiteld *Behavior: an introduction to comparative psychology* en in 1919 weer *Psychology from the standpoint of a behaviorist* (Watson 1919). In 1924, toe hy al bekend was en 'n aanhang gehad het, publiseer hy 'n boek met die eenvoudige titel *Behaviorism* (Watson 1925).

Watson stem ooreen met Pavlov in die afwysing van die hele konsep van bewussyn of enige sinoniem daarvoor en dus ook die diskwalifikasie van introspeksie as metode vir die psigologie. Sy standpunt is duidelik geformuleer in sy werk van 1924: "...the belief in the existence of consciousness goes back to the ancient days of superstition and magic." (Watson aangehaal in van den Berg 1973a:73)

Watson bestudeer gedrag volgens die skema: stimulus - respons. Die onderskeid tussen psigologie en fisiologie verval met die enkele onderskeid dat waar die fisiologie besig is met die afsonderlike organe en sisteme, die behaviorisme die funksionering van die hele organisme bestudeer.

Wat ook van belang is by Watson is die manier waarop hy die konsep van oorerwing hanteer. Hy ontken die bestaan van enigiets soos die oorerwing van talent of temperament of enige soortgelyke eienskappe. Alle gedrag van 'n mens is volgens hom aangeleer.

Die behaviorisme was invloedryk veral in die VSA en daar is byna geen skool van die psigologie in die VSA (veral in die eerste helfte van die 20ste eeu) wat nie op een of ander manier daardeur gevorm is nie. Die behaviorisme het in sy klassieke vorm nie later as die jare 50 van die vorige eeu as dominante teorie bly voortbestaan nie. Veral die sukses van psigoterapie

---

<sup>6</sup>Van den Berg (van den Berg 1973a) noem die skool van Pavlov nie behaviorisme nie maar *reflekspsigologie*. Ek verwys na die groter beweging as gedragspsigologie.

volgens die psigoanalitiese metode met soldate wat terugkeer het uit die eerste wêreldoorlog het die psigoanalise se status in die Amerikaanse milieu verhoog. Dit het as teenvoeter vir die invloed van die behaviorisme gedien.

Hoewel nie meer die dominante denkrigting nie, het die behaviorisme ook in die tweede helfte van die twintigste eeu verder ontwikkel. Die mees invloedryke denker van hierdie skool in die latere tydperk was sekerlik B. F. Skinner. Soos te verwagte, verwerp Skinner die konsep van bewussyn en doen hy baie eksperimentele werk met diere. Hy verkies duiwe as sy proefdier.

Skinner se bydrae by die konsepsuele stof van die behaviorisme is die konsep van *operante kondisionering*. Operante kondisionering verskil van die klassieke konsep van kondisionering deurdat 'n aksie van die organisme versterk of verswak word deur die gevolg daarvan te manipuleer deur byvoorbeeld beloning of straf<sup>7</sup>. Pavlov het die geluid van die klok met die gee van voedsel geassosieer het en kon later 'n speekselrefleks met slegs die klok ontlok. Hy kondisioneer sy honde dus om 'n gegewe respons op 'n aangeleerde stimulus te hê. Skinner het sekere gedragspatrone, wat reeds deel van die organisme se repertorium was, versterk en ander verswak deur 'n vorm van beloning en straf. Kos of elektriese skokke is tipies in diere-eksperimente gebruik. In een studie het hy byvoorbeeld beweer dat hy bygeloof by duiwe gevestig het deur middel van operante kondisionering (Skinner 1947). Hy het duiwe uitgehonger en dan in 'n hok geplaas met 'n toestel wat 'n graankorreltjie met 'n vaste interval in die hok laat val. Sommige van die duiwe het later begin om 'n spesifieke gedrag te vertoon, byvoorbeeld om die kop te skud of een of ander gestileerde beweging te maak. Hierdie gedrag het natuurlik niks met die tempo of hoeveelheid van die kos-toevoer te doen gehad nie. Die kos het as gedragsversterker gedien. Die gedrag was later baie gestileerd en Skinner kon letterlik duisende repetisies waarneem. Hy beweer dat die duiwe 'n soort bygeloof ontwikkel het wat op 'n valse assosiasie tussen hulle gedrag en die kos-toevoer gebaseer is. Hy vergelyk dit met persoonlike manierismes

---

<sup>7</sup>Die woord *reinforce* is 'n sleutelterm in Skinner se werk. Hy gebruik die woord as plaasvervanger vir enige woord wat op 'n bewuste toestand dui. Die volgende aanhaling maak dit duidelik. "The expressions 'I like Brahms', 'I love Brahms', 'I enjoy Brahms', and 'Brahms pleases me' may easily be taken to refer to feelings, but they can be regarded as statements that the music of Brahms is reinforcing." (Skinner 1974:48) Hoekom Brahms se musiek vir 'n sekere persoon *reinforcing* sou wees, word natuurlik volgens Skinner bepaal deur die omgewing en die geskiedenis van *reinforcements* van die persoon. Vergelyk ook die definisies van *instrumentele kondisionering* en *operante kondisionering* in die *Psigologieoordeboek*. (Plug *et al.* 1988:ad loc)

en ritueeltjies van dobbelaars of met 'n rolbal (*bowling*) speler wat liggaamsbewegings maak na die bal sy hand verlaat het. Hierdie studie demonstreer tegelyk die eksperimentele sukses wat Skinner met operante kondisionering gehad en die trivialiteit van sy onderneming.

Skinner sien die konsep van operante kondisionering as die sleutel tot die bestuur van die menslike samelewing. Hy voorsien 'n utopie as gedragsbeheertegnologie (dus operante kondisionering) op 'n groot skaal gebruik kon word. Die konsep van versterking van gewenste gedrag is vir hom die sleutel tot opvoeding en sosiale beheer. Straf is 'n swak gedragsbeheertegnologie omdat organismes geneig is om net hulle gedrag verander om die strafstimulus te vermy en nie om die onderliggende gedrag (dit wat gestraf word) te verander nie. Deur positiewe gedragsversterking glo hy dat 'n gemeenskap geskep kan word waarin straf nie nodig is nie. So 'n visie op utopiese gemeenskap het hy uiteengesit in sy novelle van 1948 getiteld *Walden Two*.

Wat interessant is van Skinner is dat hy die fenomene bestudeer het wat die duidelikste aanduiding gee dat die behaviorisme nie geskik is vir die studie van die mens nie, naamlik taal en vryheid. In die behaviorisme se program om die konsep van bewussyn te verwyder is daar geen belangriker taak as om taal meganisties te verklaar nie. As daar was, sou dit wees om met die gedagte van vryheid eens en vir altyd af te reken. Skinner probeer om beide te doen.

Getrou aan die tradisie neem Skinner die standpunt in dat daar weggedoen moet word met konsepte soos denke en idees of enige gepostuleerde innerlike state van 'n organisme<sup>8</sup>. In sy studie oor taal verwys hy na wat tradisioneel *taal* genoem is as *verbale gedrag*<sup>9</sup>. Hy weier om te sê dat mense 'n gesprek voer of idees uitruil. Hy sal ook nie sê dat 'n mens 'n taal ken nie, maar dat 'n persoon 'n gedragsrepertoire het wat haar in staat stel om gepas op sekere verbale stimuli te reageer.

The words and sentences of which a language is composed are said to be tools used to express meanings, thoughts, ideas, propositions, emotions, needs, desires and many other things in or on the speaker's mind. A much more productive view is that verbal behavior is behavior. It has a special character only because it is reinforced by its effects on people. (Skinner 1974:89)

<sup>8</sup>Hy noem sulke konsepte *mentalistic explanations*. (Skinner 1974:89)

<sup>9</sup>So byvoorbeeld in die titel van sy werk *Verbal Behavior*. (Skinner 1957)

'n Persoon se omgewing, geskiedenis en afkoms (hy laat genetiese faktore ook toe, anders as Watson) bepaal hoe sy op verbale stimuli sal reageer. In sy studie oor verbale gedrag het hy dan ook gepoog om 'n behavioristiese taal-teorie te ontwerp wat geen innerlike state van die organisme aanvaar nie en waar die eksterne verbale en ander stimuli asook vroeë gedragsversterking 'n persoon se verbale gedrag bepaal. Dit kom neer op die aanwending van die terminologie van die laboratorium op die veld van taal. Alle taal word dus herlei na *stimulus*, *respons*, *versterking* en *deprivasie* en die verfynings wat aan hierdie konsepte aangebring is. Skinner het ook vyf soorte verbale gedrag geïdentifiseer<sup>10</sup> wat elkeen sy eie stimulus het wat dit ontlok, sy eie soort respons en sy eie soort gedragsversterker.

Skinner se strategie is grootliks terminologies van aard. Hy vervang klasieke konsepte met sy eie behavioristiese terminologie. Chomsky se hewige en deeglike kritiek op Skinner se boek *Verbal Behavior* (Chomsky 1959:xi) kom daarop neer dat as Skinner se terme letterlik opgeneem word, dit op omtrent geen spraakgedrag van toepassing is nie en dat, wanneer dit metafories<sup>11</sup> verstaan word, dit geen waarde by die gebruikelike mentalistiese taalkunde toevoeg nie - dit is eerder onakkuraat en onvoldoende. Skinner vermy ook omtrent totaal die vraag hoe dit moontlik is om sinne te gebruik wat grammatikaal korrek is maar wat 'n persoon nog nooit gehoor het nie. Sy verklaring dat so 'n sin soortgelyk is aan ander wat al gehoor is, word sonder verdere verduideliking van die reëls van gelyksoortigheid gegee. Die reëls onderliggend aan taal blyk uiters kompleks te wees en dit word uiters vinnig deur kinders aangeleer. 'n Ongenuanseerde konsep van soortgelykheid is net te grof om dit te kan verklaar.

Om die probleem verder te vererger, wil dit voorkom dat daar selfs by diere en veral by die mens 'n inherente drang na ontdekking, intellektuele stimulasie en eksperimentering bestaan. Waarneming, denke en taal is dus nie werklik afhanklik van gedragsversterking en koppeling aan ander onderliggende drange soos die teorie van operante kondisionering voorstel nie. Maslow het byvoorbeeld gevind dat die ape waarmee hy eksperimente gedoen het, sekere raaisels opgelos het en dan die kos wat as beloning gegee is,

---

<sup>10</sup> *Mand, tact, intraverbal, textual response* en *echoic response*. Hy wy 'n hoofstuk aan elk in *Verbal Behavior* (Skinner 1957). Vir 'n kort opsomming sien Poling *et al.* (1991:161) en vir 'n kritiese bespreking van elke soort afsonderlik en die hele sisteem, sien Chomsky (1959).

<sup>11</sup> Met ander woorde, as Skinner sê *stimulus control* bedoel hy maar net *denotasie* ens.

weggegooi het<sup>12</sup>.

Die behavioriste se dogmatiese ontkenning van innerlike toestande maak dit vir hulle onmoontlik om die voor-die-hand-liggende oplossing - dat taal deel is van die menslike *hardware* - te aanvaar. Hierdie oplossing is deur Chomsky voorgestel. Die kritiek teen sy teorie vanuit die behavioristiese kamp toon baie duidelik die empiristiese posisie van die behaviorisme aan.

There is no direct evidence that deep structures exist. They are not physical entities that are measured, but hypothetical entities that are inferred. Although knowledge of the rules of grammar may facilitate language, humans can and clearly do speak appropriately without knowing such rules. Although it might be argued that, in such cases, rules are somehow used “unconsciously,” this hypothesis is untestable and hence meaningless (Poling *et al.* 1991:159).

Dit wil voorkom uit die aanhaling hierbo asof die outeurs dink dat die behaviorisme nie op teoretiese inferensie staatmaak nie<sup>13</sup>.

Skinner het in 1971 'n boek gepubliseer met die titel *Beyond freedom and dignity*. Die basiese strekking van die boek is dat die konsepte van vryheid en outonomie in die weg staan van die vooruitgang van die kultuur en dat 'n samelewing gevestig moet word wat gebaseer is op psigiese beheertegniese soos deur Skinner in die laboratorium gebruik. Skinner verkies beloning bo straf as metode om gedrag te reguleer omdat dit meer effektief is. Die doel is om 'n samelewing daar te stel wat so deur gedragsbeheertegnologie gevorm is dat straf eintlik nooit nodig sal wees nie. Skinner kan hierdie visie hê omdat hy weer eens daarop aandring dat alle gedrag deur eksterne omgewingsfaktore bepaal word. Dit volg dan dat die eksterne omgewing net van 'n sekere aard moet wees om so perfekte burgers vir 'n perfekte samelewing te skep.

Ook op hierdie werk het Chomsky uitvoerige kritiek gelewer. Chomsky se kritiek is eerstens gerig teen Skinner se terminologie. Wanneer hy byvoorbeeld die woord *reinforce* gebruik waar die gewone Engelse taal sal praat van *like* of *enjoy* skryf Chomsky:

<sup>12</sup>Bespreking hiervan in Wilson (1972:149). Sien ook McClelland (1987:78) vir verdere voorbeelde.

<sup>13</sup>Hulle sou korrek wees as die behaviorisme nog net twee sake bo alle twyfel kon aantoon: dat die mens 'n rot is en dat die wêreld 'n laboratorium is.

A literal interpretation of such remarks yields gibberish, and a metaphorical interpretation merely replaces an ordinary term by a homonym of a technical term, with no gain in precision. (Chomsky 1971)

Hierdie kritiek het Chomsky ook teen sy analise van taal gebruik (en daar in groot detail met elkeen van Skinner se terme afsonderlik). Verder vind Chomsky dat Skinner nie eers by benadering daarin slaag om die verskynsel van menslike vryheid deur middel van sy teorie te verklaar nie. Chomsky stel dit verder dat daar geen verskil is tussen 'n goed georganiseerde konsentrasiekamp en Skinner se ideale samelewing nie. In die slot van die artikel van Chomsky vind hy dat die eintlike verskil tussen Skinner en sy humanistiese opponente hulle konsep van menslike behoeftes is.

The problems that Skinner discusses - it would be more proper to say "circumvents" - are often real enough. In spite of his curious belief to the contrary, his libertarian and humanist opponents do not object to "design of a culture," that is, to creating social forms that will be more conducive to the satisfaction of human needs, though they differ from Skinner in their intuitive perception of what these needs truly are. (Chomsky 1971)

### 7.1.2 Die gedragspsigologie se definisie van behoeftes

Onderliggend in die gedragspsigologie lê die gedagte dat die mens basiese fisiologiese drange het en dat daardie drange aanleiding gee tot spanning en dat die spanning verlig word deur bevrediging van die drange. Met die eerste oogopslag is alle menslike en selfs dierlike gedrag egter nie op die aanvulling aan fisiologiese tekorte gerig nie. Dit is hier waar die kunsgreep manifesteer wat tot refleksiopsigologie en die behaviorisme ontwikkel het: die organisme leer op grond van die fisiologiese drange<sup>14</sup> dan nuwe response aan (*dit is Pavlov se gekondisioneerde refleks*) of sekere gedrag word versterk deurdat die verligting van die drifspanning geassosieer word met 'n sekere stimulus (*Skinner se operante kondisionering*). Deur hierdie twee meganismes kan min of meer alle gedrag van enige organisme verklaar word omdat daar 'n arbitrêre

<sup>14</sup>*Drive* wat ek met *drang* vertaal, is 'n tegniese term in die behaviorisme. Sien die opsomming by McClelland (1987:68 en verder). Sien ook die betekenis van die terme *drang* en *drangreduksie* in Plug *et al.* (1988:72).

222      *HOOFSTUK 7. EKSPLISIETE BEHOEFTE-ANTROPOLOGIEË*

assosiasie tussen enige gedrag en die vermindering van drifspanning tot stand kan kom. Skinner kon inderdaad deur die toediening van saadkorrels te beheer 'n duif leer dans of bygelowigheid, soos hy dit noem, by die duif laat ontstaan.



## 7.2 Die dieptepsigologie

### 7.2.1 'n Kort oorsig oor enkele belangrike bydraers uit die dieptepsigologie

#### 7.2.1.1 Die begin van die dieptepsigologie

Soos dié van die behaviorisme, gaan die geskiedenis van die dieptepsigologie<sup>15</sup> ook terug na die einde van die negentiende eeu. Die ontdekking van die dieptepsigologie word deur van den Berg by Josef Breuer in 1882 geplaas (van den Berg 1970:19). Sy ontdekking dat by historiese pasiënte hul simptome 'n bepaalde emosie vervang, was die begin van sy ontrafeling van die verskynsel van die onbewuste<sup>16</sup>. In 1893 en 1895 publiseer Breuer in samewerking met sy jonger medewerker, Sigmund Freud 'n artikel<sup>17</sup> en 'n boek om hulle verklaring van neurotiese simptome en die behandeling daarvan te verduidelik. Freud, 'n neuroloog van opleiding, werk van 1887 tot 1895 saam met Breuer. Hulle het egter in 1892 reeds begin verskil en is uiteindelik as gevolg hiervan uitmekaar.

Dit is belangrik om op te merk dat die psigoanalitiese beweging in besonder in die vroeë dae uit medici bestaan het. Die psigoanalise ontwikkel dan ook uit die behandeling van pasiënte. Die antropologie wat hieruit ontwikkel se swakte is dat dit die sieke as norm van die gesonde hanteer. Daardie antropologie het sy bewys gevind in die oënskynlike sukses van die behandelingsmetode wat daaruit voortgevloei het. Die gebruik van die siek mens as antropologiese norm was inderdaad die inhoud van die verskil tussen Freud en Breuer. Die ontdekking van die onbewuste dimensie van die menslike lewe wat op niks minder as 'n dubbele persoon neerkom nie, sien Breuer as iets wat slegs by neurotics voorkom. Freud is egter van mening dat 'n onbewuste wat teenoor die bewuste staan, ons almal se lot is. Hier het Breuer en Freud se paaie geskei. Freud het voortgegaan om sy teorieë te ontwikkel en het

---

<sup>15</sup>Ek gebruik *dieptepsigologie* as die benaming vir die groter beweging wat die belang van die onbewuste in die mens erken. *Psigoanalise* is die skool van Freud.

<sup>16</sup>Die onbewuste is al deur ander tydgenote van Breuer genoem, maar nie met die volledige teoretiese verklaring van die betekenis daarvan soos by die publikasies van Freud en Breuer nie. Théodule Ribot verwys al in 1884 na 'n staat van sieklike verdubbeling waarin hy na die bewuste en die onbewuste verwys. In dieselfde jaar verwys Hippolyte Bernheim na 'n soortgelyke toestand. Daar is nog vele voorbeelde. (van den Berg 1970:131)

<sup>17</sup>In die *Neurologisches Centralblatt* nommers 1 en 2. Opgeneem in (Breuer en Freud 1974:53-69).

mettertyd 'n gevolg opgebou. So word die psigoanalise 'n beweging. Aan die begin van die beweging was dit Sigmund Freud wat die beweging bepalend gerig het.

### 7.2.1.2 Freud en Breuer se artikel van 1893

Die eerste artikel wat die begin van die dieptepsigologie as wetenskap aandui, was dié van Freud en Breuer van 1893 getiteld *Vorläufige Mitteilung*<sup>18</sup>. Die inhoud het 'n verklaring gebied vir die verskynsel van histerie en 'n suksesvolle behandelingsmetode aangebied. Die tese van die artikel was dat histerie en neurose in die algemeen veroorsaak word is deur psigotrauma (Breuer en Freud 1974:56). Die psigotrauma word onbewus en kom in die daaglikse lewe nie bewus na vore nie, maar uit sigself in die gevoel (Breuer en Freud 1974:58). Die neurotiese simptome is die teken van die geheime aanwesigheid van die psigotrauma (Breuer en Freud 1974:60). Wanneer die ware oorsaak van die neurose (naamlik die psigotrauma) ontdek word en die pasiënte daarvan bewus geword het en die passende emosies na vore bring, verdwyn die neurose (Breuer en Freud 1974:68). Hipnose is die hulpmiddel wat die terapeut in staat stel om die pasiënt te lei om onbewus gemaakte traumatiese gebeure te onthou en te verwerk.

In hierdie artikel kom alreeds die belangrike strukturelemente van die psigoanalise na vore (van den Berg 1970:30-31):

- Die onbewuste is bepalend.
- Die onbewuste het die karakter van 'n anti-ek.
- Die mens se doen en late word eerder affektief as kognitief bepaal.
- Die verlede is bepalend.

### 7.2.1.3 Die ontwikkeling van Freud se terapeutiese metode en teoretiese model

DIE METODE VAN SUGGESTIE. Tot in 1895 het Freud van hipnose gebruik gemaak om toegang tot die onbewuste van sy pasiënte te bewerkstellig. Na

---

<sup>18</sup>Ek ontleen die inligting in hierdie paragraaf aan (Breuer en Freud 1974:53-69) asook van den Berg se werk oor die geskiedenis van die dieptepsigologie (van den Berg 1970:25-31).

'n besoek aan Hippolyte Bernheim waartydens Bernheim die krag van post-hipnotiese suggestie demonstreer laat vaar hy die hipnose en gebruik slegs suggestie. Freud het sy hande op die pasiënt se kop gedruk en gesê dat sodra hy sy hande lig, die pasiënt van die verdronge herinneringe bewus sal raak. Dit het inderdaad ook so gebeur. Die pasiënte het dan aan Freud een of ander traumatiese gebeurtenis uit hulle verlede vertel, meermale van seksuele aard. In 1899 laat vaar Freud die metode omdat hy tot die besef gekom het dat die pasiënte die herinneringe versin. Hoewel hy dit reeds in 1899 besef het en sy terapeutiese metode gewysig het, skryf hy eers in 1917 daaroor. In 1917 skryf hy dat die meeste van die verhale wat sy pasiënte hom vertel het versinsels was. Later, in 1925, het hy gemeen dat alles versin was (van den Berg 1970:49).

DIE METODE VAN VRYE ASSOSIASIE. Vanaf 1899 gebruik Freud die metode van vrye assosiasie. Die metode kom daarop neer dat die terapeut woorde noem en die pasiënt vra om die eerste woord wat sy daarmee assosieer te noem. Niks wat pynlik of beskamend is mag weggesteek word nie<sup>19</sup>. Veral woorde waarop die pasiënt met huiwering antwoord is van belang. Hierdie woorde lê dan meermale die bron van die persoon se emosionele probleme bloot. Hierdie metode verskil van die metode van die eerste twee fases in dié opsig dat die doel nie die uiting van 'n, by die verdronge trauma passende, emosie is nie, maar dat die pasiënt tot insig kom oor die oorsaak van haar ongesteldheid. Vanaf 1899 is Freud besig met psigoanalise in die streng sin van die woord - hy analiseer die psige. Die terapie word meer kognitief, neem dus langer en het ook meer wisselvallige sukses. Soortgelyk aan die metode van vrye assosiasie analiseer Freud ook die droom en die daaglikse versprekinge wat mense maak.

FREUD SE DIEPTEPSIGOLOGIESE ANTROPOLOGIE. Reeds voor 1899 het daar 'n spesifieke antropologie uit die terapeutiese werk van Freud voortgevloei. Hierdie mensbeeld het mettergaan uitgebrei tot 'n redelik gekompliseerde beskouing van die samestelling en funksionering van die menslike subjek. Ten grondslag van hierdie antropologie lê die verdeling van die menslike persoon in 'n bewuste en 'n onbewuste laag. Aan die begin van sy werk het Freud die onbewuste gesien as die domein waarheen die psigo-trauma en ander ongewenste gedagtes verdring is. Dit was voor sy ontdekking dat sy

---

<sup>19</sup>Dit is natuurlik die Achilleshak van die hele metode. Deur die streng opdrag om niks pynlik of beskamend weg te steek nie, dink die pasiënt meer aan dit wat pynlik of beskamend is. Wat veral beskamend was in die tyd van Freud was die seksuele.

pasiënte die traumatiese verhale gefabriseer het wat hulle aan hom vertel het. Hy moes dit na 1899 aanpas om die drange in die onbewuste te lokaliseer. Daaroor meer later.

Wat bly vasstaan, selfs na die ontugtering van 1899, is dat daar een of ander mag is wat onaanvaarbare gedagtes, ervarings of drange onbewus maak. Die vraag na die agent van verdringing, soos die tegniese term lui, het gelei tot die ontdekking van nog 'n deel van die onbewuste wat later (in 1923) deur Freud die *Über-Ich* genoem is. Die mens se sin vir die behoorlike is gesetel in die *Über-Ich* wat self uit twee dele bestaan naamlik die *Ich-Ideal* en die gewete. Die *Ich-Ideal* word deur die opvoedingsproses gevorm en dan deur die subjek geïnternaliseer en word deel van die onbewuste. Hierdie deel van die menslike subjek word 'n onafhanklike intra-psigiese mag. Dit word oorheers deur die moraliteits-prinsiepe en is ongenaakbaar in sy eise. Die bewuste deel van die *Über-Ich* bestaan uit die gewete.

Teenoor die van buite opgelegde en later geïnternaliseerde eise van die opvoeders staan die persoon se eie drange as 'n opponerende mag. Freud noem dit die *Es*. Die keuse van 'n neutrale woord is belangrik. Die diepste deel van die *Es* bestaan uit die vitale drange terwyl 'n vlakker deel bestaan uit die verdronge deel van die bewuste. Die vitale drange, op hulle beurt, bestaan uit drange wat op die ek gerig is soos alles wat vir die liggaamsonderhoud nodig is, en dié wat op die voortbestaan van die spesie gerig is, naamlik die seksuele drange<sup>20</sup>. Die *Es* word oorheers deur die lusbeginsel en is dus hedonies van aard, dit funksioneer in terme van genot. Volgens Freud is die *Es* amoreel, redeloos en outonoom.

Tussen die twee, meestal opponerende, outonome en dus ontoegeefflike, meerendeels onbewuste magte lê die *Ich*. Die *Ich* word beheers deur die realiteits-prinsiepe. Hy moet die eise van die *Über-Ich* en die *Es* op die bes moontlike manier akkomodeer. Die *Ich* het die werklik onbenydenswaardige taak om die luste en die gewete te stil. Dit wil voorkom of die *Ich* gedoem

---

<sup>20</sup>Wat opvallend is, is hoe min aandag die drang ontvang wat werklik met die voortbestaan van die spesie gemoeid is, naamlik dié van ouerskap. Die seksuele is meermale nie gerig op voortplanting nie. Ook interresant is dat daar in eksperimentele werk met rotte in die behavioristiese tradisie gevind is dat moederskap die sterkste drang is by rotte is. Dit is gemeet aan die hoeveelheid pyn wat 'n rot sal deurstaan om by 'n sekere bevrediger uit te kom. Die pyn is toegedien deur 'n geëlektrifiseerde bruggie tussen die rot en die begeerde voorwerp te plaas en dan die stroom al hoe hoër te stel totdat die rot nie meer die brug oorsteek nie (McClelland 1987:72). Dat veral moederskap 'n drang is, is nie te ontken nie. Die vraag van belang is hoekom Freud nie moederskap as deel van die *Es* beskou nie.

is om te misluk as dit nie was vir die kunsgreep van *sublimasie* nie. Freud het die konsep van sublimasie in 1905 ingevoer. Dit hou in dat die seksuele of aggressiewe drif toegepas word op 'n ander lewensterrein wat vir die *Über-Ich* aanvaarbaar is. Die aggressiewe persoon word byvoorbeeld 'n chirurg. Die aggressiewe drange word gekanaliseer deurdat hy mense oopsny maar hy bereik daarmee iets goeds. Deur sublimasie kan die *Es* en die *Über-Ich* gepaai word en kan 'n mens 'n lewe lei waarin gewetenswroeging en neurotiserende frustrasie nie oorheers nie. Met die konsep van sublimasie kan Freud sy antropologie wat gebaseer is op siek mense ook vir die gesondes handhaaf. Dit het ook tot gevolg dat hy werklik alle menslike optrede kan terugherlei na die basiese drange. Daarmee verdaag hy die outonomie van die hoër ideale van die mens. Kuns, wetenskap en medemenslikheid is alles vorme van sublimasie. Net soos sy kollegas aan die ander kant van die Atlantiese oseaan het Freud die menslike na die dierlike herlei. Dit is miskien die grootste kenmerk van die Westerse psigologiese mensbeeld van die eerste deel van die twintigste eeu.

Van den Berg se kritiek op Freud se konsep van sublimasie is die moeite werd om woordeliks aan te haal, al is dit ook net ter wille van die welsprekendheid daarvan.

Wetenschap, kunst en menslievendheid zijn niet hoger of meer verheven dan drift, aangezien drift niet lager is dan de vermeldden inspanningen. Dat wil zeggen, meer nog dan de woord *sublimatie* is het woord *drift* mistplaats. *Verlangen* is ons eigen, hevig, hartstogtelik verlangen, maar niet drift. Drift is de degeneratie van menselijk verlangen. Het verlangen te eten uit zich in een gezinsmaaltijd, die als menselijk gebeuren op één lijn staat met wetenschap, kunst en menslievendheid. Het verlangen geslachtelijk te genieten uit zich in een tot zinsverrukking voerend liefdespel, dat, hoe is men er ooit op gekomen, niets laags of lagers in zich heeft. Toch kwam men erop, wat moet betekenen dat het 'driftmatige', tot in Freud's tijd, door degeneratie was aangetast. (van den Berg 1970:62)

DIE ONTWIKKELINGSFASES VAN DIE KIND. Daar is reeds op die belang van die verlede in die denke van Freud gewys. Die ontdekking dat sy pasiënte nie, soos hy aanvanklik gedink het, een of ander psigotrauma beleef het nie, beteken dat hy nie in die besondere verlede van die spesifieke pasiënt die

oorsaak van neurose moes vind nie, maar in die verlede van elke mens. Die psigo-trauma wat vermoedelik in die kinderjare van die neurotiese pasiënt plaasgevind het, maak dus plek vir 'n beskrywing van die ontwikkeling van die kind in die algemeen waarin die oorsake van neurose sowel as menslike gedrag in die algemeen te vinde is. Dit laat natuurlik die vraag na hoekom party mense neuroties word en ander weer nie.

Ek bespreek die fases hier vlugtig omdat daar later in die verband op die meer gebalanseerde en volledige werk van Eric Erikson teruggekom sal word<sup>21</sup>. Erikson het inderdaad baie van Freud oorgeneem, maar met belangrike nuansering.

Soos met die res van sy denke, oorheers die seksuele ook vir Freud die lewe van die kind. Daar moet bygevoeg word dat Freud se begrip van die seksuele baie wyd is. Hy beskou alles wat met lus te doen het as seksueel. Freud vind dat die ontwikkeling van die kind volgens 'n bepaalde patroon plaas. Hierdie patroon orden hy volgens die liggaamsdele waarop die drang telkens gefokus word. Die drange by die kind is *Partialtriebe*, deeldrange dus, wat nie gerig is op geslagsgemeenskap nie - want die kind is te jonk - maar daarom op ander dele van die liggaam, die sogenaamde erogene sones, betrek word. Hy onderskei vyf fases in die ontwikkeling van die kind. Ek gee hulle weer met telkens slegs 'n kursoriese bespreking.

1. Die orale fase (0-1 jaar). Die mond is die erogene sone. Die suigeling ervaar die wêreld deur haar mond. Karl Abraham, medewerker van Freud stel voor dat die fase twee subfases het: die *oraal-narsistiese* fase waarin die kind nie 'n duidelike besef het van die onderskeid tussen haarself en die moeder nie, en die *oraal-kannibalistiese* fase, waarin die kind haar wreek op die soms afwesige ma deur haar tepel te byt.
2. Die anale fase (1-3 jaar). Die anus is die erogene sone. Anders as in die orale fase, waar die kind van die moeder afhanklik is, het die kind self beheer oor die ervaring van genot. Die kind leer in hierdie tyd haar ontlasting beheer en leer dat daar gemanipuleer kan word deur hierdie beheer oor die uitskeiding. Die lof van die ouers, wat 'n belangrike deel van hierdie fase vorm, vestig ook die samehang tussen prestasie en aanvaarding.
3. Die urethrale fase (rondom 3 jaar). Dit toon ooreenkoms met die anale fase, maar met die verskil vir die psigoanalitiese skool, dat seuntjies

---

<sup>21</sup>Sien die bespreking by 7.2.1.4 op bladsy 232

en dogtertjies dit verskillend beleef. In hierdie tyd ontstaan die sogenaamde *penisneid* by dogtertjies. Die skaamtegevoel rondom die geslagsdele word ook in hierdie fase aangewakker.

4. Die falliese fase (3-6 jaar). In hierdie eerste genitale fase is die genitaleïe die erogene sone. Die tweede genitale fase breek met puberteit en volwassenheid aan. Die seuntjie wil volgens Freud sy moeder seksueel besit en sy vader as teenstander dood. Hy vrees egter dat sy vader hom sal kastreer. Hy vermy dit deur van die moeder afstand te neem en hom met die vader te identifiseer. By dogtertjies vind daar volgens Freud weer 'n soortgelyke proses plaas waar die dogtertjie met die ma identifiseer maar hierdie keer gedrewe deur die ontdekking dat sy geen penis het nie (die vroulike kastrasiekompleks).
5. 'n Latensietydperk (6 - 12 jaar). Met die afhandeling van die falliese fase is die seksuele ontwikkeling van die kind in beginsel voltooi. Die seun word soos sy pa en die dogter soos haar ma. Al wat oorbly is om te wag vir die fisieke volwassewording wat in die puberteitsjare sal aanbreek.
6. Puberteit. Tydens die puberteit word die deeldrange (*Partialtriebe*) van die vorige fases onderhorig gemaak aan die primaat van die genitaal. Drangvermenging vind plaas. Van den Berg verduidelik Freud se posisie soos volg:
 

” Zo bijvoorbeeld word de destructieve kracht van het oraal-sadisme 'op bevel van het penis' (op het zoveel sagter bevel van het clitoris) in het geheel van de volwasse geslachtelijke liefde ingevoegd. *De beet word een kus*. De beet is een uiting van een drift-element. De kus is een compromis, een *vermenging*.” (van den Berg 1970:97)

#### 7.2.1.4 Enkele verdere ontwikkelinge in die dieptepsigologie

KAREN HORNEY<sup>22</sup>. Horney is gebore in 1885, opgelei as medikus in Berlyn maar vertrek na die VSA in 1932. Sy vind dat Amerikaans neuroses nie soveel met seks te doen het as wat die ortodokse psigoanalitiese teorie dit wou hê nie. Dit was die groot depressie en die neuroses het veel eerder te doen gehad met geld.

<sup>22</sup>(Marx en Cronan-Hillix 1987:271-273), (van den Berg 1970:219-220, 226-231, 248-251)

Die konsep van *basic anxiety* is bepalend in haar werk. 'n Kind begin die lewe hulpeloos en dit lei na die strewe van die mens om sekuriteit. Sy vind ook meer die oorsake van neurose in die sosiale as in die biologiese wat haar in staat stel om 'n meer optimistiese houding in te neem as wat die ortodokse psigoanalise doen. In 'n omgewing waar die kind onveilig voel, soos byvoorbeeld waar die ouers nie liefdevol teenoor die kind optree nie, ontstaan 'n onderliggende angstigheid by die persoon. Die respons van die persoon hierop is dan die sogenaamde neurotiese neiging (*neurotic trend*) waardeur die persoon poog om die angs te verminder. Horney noem nege sulke neigings<sup>23</sup>.

Horney stem nie saam met Freud se siening van neurose as regressie nie. Horney vind die oorsake van neurose in die huidige samelewing en nie in die biologiese en spesifiek seksuele aard van die mens nie. Die samelewing bevat neurotiserende faktore<sup>24</sup>. Hierdie faktore bestaan as kontradiksies tussen waardes wat dieselde samelewing voorhou: Die samelewing beloon kompetisie maar verwag naasteliefde, die samelewing skeep nuwe behoeftes wat nie vervul kan word nie, en die samelewing verheerlik vryheid maar omsingel die enkeling met reëls. Veral die neurotiserende uitwerking van begeerte-skepping is vir hierdie studie van belang. Daar word later hierop teruggekom.

Horney gebruik die konsepte van self-idealiserings en self-realiserings op 'n interessante manier. Self-idealiserings is, soos die *Ideal Ich* by Freud, die gevolg van die internaliserings van die waardes van die samelewing. Daardie self-ideaal is egter nie haalbaar nie. Die persoon beleef dan die konflik tussen self-idealiserings en selfrealiserings. Neurotiese persone glo hulle is die geïdealiseerde persoon.

Drie soorte gedrag ontstaan in 'n poging om angs te besweer en dit korrespondeer met drie persoonlikheidstipes: Die aggressiewe tipe, die onderdanige soort en die verwyderde tipe. Normale mense gebruik al drie gedragstipes. Die uitsluitlike gebruik van slegs een soort gedrag dui op neurose.

ERICH FROMM (Marx en Cronan-Hillix 1987:273-275). Fromm was jonger as Horney (gebore 1900) en het in 1933 na die VSA verhuis na studies in sosiologie en psigologie in München, Frankfurt, Heidelberg en Berlyn. Fromm se werk handel in 'n groot mate oor die verhouding tussen die groter eenhede van die gemeenskap en die individu. Fromm was dan ook 'n bewonderaar

<sup>23</sup>Sien (Horney 1942:54 en verder) asook die bespreking in (van den Berg 1970:250-255).

<sup>24</sup>Vergelyk ook die werk van J H van den Berg wat gebaseer is op hierdie konsep van Horney. (van den Berg 1962)



van Marx. Hy argumenteer dat moderne mense onveilig voel binne 'n omgewing waar die gemeenskap nie 'n sterk stuktuur bied nie en dat hulle vlug vir vryheid - soos die titel van sy een boek lui.

People today suffer from feelings of insecure aloneness engendered by their lack of a framework. They desire to actualize their selfpotential and to develop feelings of belongingness. (Marx en Cronan-Hillix 1987:274)

Die maniere waarop mense die gevoel van onveiligheid wat die gevolg is van die vry samelewing, hanteer is deur hetsy 'n outoritêre<sup>25</sup> of 'n humanistiese samelewing na te streef. Die humanistiese samelewing laat mense se potensiaal ontwikkel deur die liefde en samewerking van ander.

Fromm identifiseer vier maniere waarop mense ontsnap van die isolasie en onveiligheid van die moderne samelewing. Hy praat van vier oriëntasies<sup>26</sup>. Later voeg hy 'n vyfde by.

1. Die *ontvanklike* oriëntasie. Dit kom voor in samelewings waar sekere groepe bevoordeel word. Sulke mense doen moeite om hulle identifikasie met die bevoorregte groep te behou. Hulle verwag bepaalde voorregte. As hulle die bevoorregte posisie verloor, raak hulle aggressief.
2. Die oriëntasie van *uitbuiting*. Hierdie is die soort persoon wat iets by iemand anders sal afneem om geen ander rede as dat dit vir daardie persoon waardevol is nie.
3. Die oriëntasie van *opgaar* (hoarding). Veiligheid word deur hierdie mense gesien in terme van die opgaar van rykdom.
4. Die oriëntasie van *bemarking*. Hierdie oriëntasie hang saam met die opkoms van die kapitalisme. Kunsmatige doelwitte word nagejaag.
5. Die liefde vir die lewe.

---

<sup>25</sup>Hy sien geloof in 'n opperwese saam met politieke diktatorskap as deel van die totalitêre patroon.

<sup>26</sup>In terme van Max-Neef se terminologie is hulle almal bevredigers vir die behoefte aan *Beskerming*. Max-Neef se werk word by 7.5 op bladsy 268 bespreek.

Wat Fromm se werk belangrik maak vir die tema van hierdie studie is dat hy bestudeer het hoe samelewingsvorme (soos die vier oriëntasies hierbo) tot stand kom uit die verskillende maniere waarop mense hulle behoeftes probeer bevredig. Dit lei tot die insig dat 'n spesifieke soort deprivasie aanleiding gee tot 'n spesifieke soort samelewing soos mense probeer om daardie behoefte aan te spreek. Fromm tematiseer ook die spanning tussen die behoeftes van die gemeenskap en dié van die enkeling. Hy droom van 'n samelewing waar hierdie twee soorte behoeftes nie teenoor mekaar staan nie.

ERIKSON SE WERK OOR ONTWIKKELING. Erikson bou voort op die werk wat Freud oor die ontwikkelingsfasies van die kind gedoen het. Hy koppel die ontwikkeling van die kind nie noodwendig aan sekere drange wat op hulle beurt weer gekoppel is aan sekere organe nie, maar aan ontwikkelingstake. Hierdie take bestaan telkens as die oplossing van 'n spanning tussen twee waardes. Die onderstaande tabel gee 'n oorsig oor die fasies en take soos dit deur Erikson uiteengesit word (Erikson 1974:94). Die eerste vyf fasies stem wat die lewensjare betref min of meer ooreen met dié van Freud. Die laaste drie is deur Erikson bygevoeg. Die vyfde fase self is deurslaggewend omdat alles hier geïntegreer word. Ry vyf en kolom vyf bevat die take wat in elke fase afgehandel moet word. Dit lees horisontaal en vertikaal op die gedeeltes in hoofletters af, byvoorbeeld: In fase twee (Freud se anale fase) is die ontwikkelingstaak tegelyk om 'n basiese temporele perspektief en basiese vertoue te verwerf.

Wat die leser moet oplet is die verandering wat sedert Freud se uiteensetting van die ontwikkelingsfasies ingetree het<sup>27</sup>. Freud druk die ontwikkelingsfasies organies uit waar Erikson dit simbolies doen. Die klem is nie by Erikson op die spanning tussen inherente drange en sosiale eise nie maar op die groei van 'n persoon se identiteit binne die verhouding met mense om hom. By fase een en twee is dit die ouers en by name die moeder. Vanaf fase drie handel dit oor die kind in sy verhouding met sy gesin en breër wordende omgewing. Vanaf fase vyf handel dit oor die funksionering van 'n persoon binne die gemeenskap maar met 'n meer intieme verhouding tot die lewensmaat en later gesin (fase sewe).

---

<sup>27</sup>Sien die bespreking by 7.2.1.3 op bladsy 227.

VIII								INTEGRITEIT vs. WANHOOP
VII							VRUG- BAARHEID vs. STAGNASIE	
VI						INTIMITEIT vs. ISOLASIE		
V	Temporele Perspektief vs. Tyds- verwarring	Selfvertroue vs. Self bewustheid	Rol- eksperimente- ring vs. Rol fiksase	Leerlingskap vs. Werks- verlamming	IDENTITEIT vs. IDENTITEITS- VERWARRING	Seksuele Polarisasie vs. Biseksuele verwarring	Leier en volgelingskap vs. Gesags- verwarring	Ideologiese verbindtenis vs. Waarde- verwarring
IV				VLYT vs. MINDER- WAARDIG- HEID	Taak identifikase vs. Nutteloosheid			
III			INISIATIEF vs. SKULD		Rol-antisipasie vs. Rol-inhibisie			
II		OUTONOMIE vs. SKAAME en TWYFEL			Wil tot eie iden- titeit vs. Self-twyfel			
I	VERTROUE vs. WANTROUE				Wedersydse erkenning vs. Outistiese isolasie			
	1	2	3	4	5	6	7	8

### 7.3 Die betekenis van die oriëntasie op die laer behoeftes by die psigologie van die eerste helfte van die 20ste eeu

Die behaviorisme toon interessante ooreenkomste met die psigoanalise hoewel die aanhangers van die beide skole op 'n sekere vlak mekaar se teenstanders was. Dit waarop die hele psigoanalise gebou is, naamlik die primaat van onbewuste innerlike prosesse in die menslike psige word deur die behaviorisme konsekwent ontken. Skinner het op 'n keer gesê dat 'n uiters klein deel van die materie in die heelal binne mense se velle te vinde is en dat daar geen rede is om daardie materie anders te beskou as die ander materie in die res van die heelal nie (1974:21).

Van den Berg (van den Berg 1969b:29 en verder) vergelyk die behaviorisme (hy gebruik Pavlov se refleksiopsigologie as voorbeeld van die breëre behavioristiese beweging) en die psigoanalise van Freud en ontdek dan dat ten spyte van hulle oënskynlike verskille hulle tog op ses punte ooreenstem. Ek noem dit hieronder met addisionele voorbeelde.

1. BEIDE BESKOU DIE MENS AS EPIFENOMEEN. Die mens soos hy homself beleef as subjek word in die behavioristiese tradisie ontken deurdat bewussyn ontken word. Pavlov herlei die hele menslike lewe tot refleks en dit maak die hele konsep van bewussyn onnodig. Ook Watson en Skinner doen dieselfde op 'n effens ander manier (bv. Skinner gebruik operante kondisionering as sleutelbegrip). *Mentalities* is 'n lelike woord in die behaviorisme. In die dieptepsigologiese tradisie word die mens as bewuste subjek op 'n ander manier tot bykomstige fenomeen gemaak. Dit gebeur deurdat die bewuste tot 'n onbelangrike deel van die menslike samestelling gemaak word. Die *Es* of die *Superego* is dit wat die mens se gedrag eintlik bepaal. Die bewuste is maar die klein gebied tussenin wat die eise van twee onversoerbare meesters moet hanteer.
2. 'N FASET VAN DIE MENSLIKE BESTAAN WORD TOT DIE GEHEEL GEPROKLAMEER. Die hele menslike gedrag word binne die behavioristiese tradisie uit die gekondisioneerde refleks en later uit die versterkte operant verklaar. Freud weer, herlei omtrent alles in die mens se subjektiewe lewe tot die geslagsdrang en aggressie. Dit is deels te verstane binne die omgewing waarin hy gewerk het - die laat 19de eeuse ryk Oostenrykse samelewing het rondom die geslagtelikheid nogal probleme

gehad<sup>28</sup>. Nogtans kan nie eers alles in Freud se eie samelewing tot die seksuele herlei word nie. Hierdie insig het duidelik geblyk toe die psigo-terapie te doen gekry het met die neurotiese soldaat na die eerste wêreldoorlog (van den Berg 1970:205 en verder).

3. DIE FASET WAT DIE GEHEEL VERVANG IS VAN LAER<sup>29</sup> AARD. Die behaviorisme in die breë het 'n voorliefde daarvoor om die mens se bewussyn tot die refleksmatige te reduseer. Pavlov, Watson en Skinner se aversie vir die begrip *bewussyn* is reeds bespreek. Ook Freud, veral in sy vroeë werk, doen moeite om die menslike bestaan geheel tot die fisiologiese drange te herlei<sup>30</sup>.
4. DIE VERLEDE IS DIE ALLES-BEPALENDE FAKTOR. Pavlov se voorwaardelike refleks is 'n produk van die verlede<sup>31</sup>. Alle gedrag is gebaseer op kondisionering in die verlede. Dieselfde geld by Freud. “De psychoanalise bestaan in een herleiding van het psychische tot dat wat vroeger plaatsvond en van waaruit zich het latere ontwikkelt” (Freud 1913 aangehaal in (van den Berg 1969b:21)). Die begeerte en gedrag van die mens in die hede word herlei na 'n nou onbewuste verlede. So is dit volgens die klassieke psigoanalise 'n fout om te dink dat 'n man sy vrou kies omdat hy op haar verlief is, hy kies eintlik net sy ma of die vrou wat hom grootgemaak het. Vir Freud lê die oorsaak van beide liefde en haat en alles tussenin in die verlede van 'n mens.

<sup>28</sup>Sien die bespreking in (van den Berg 1970:139 en verder asook 325 en verder)

<sup>29</sup>Die betekenis van *hoog* en *laag* moet verder omskryf word. Van den Berg gebruik die indeling van M Scheler om praktiese redes (van den Berg 1969b:14). Scheler onderskei die sintuiglike gevoelens (lus en onlus) van die vitale (vaakheid en energiekheid), asook die psigiese gevoelens (blyheid en ontstemdheid) en die geestelike (geluk en vertwyfeling). 'n Ander verdeling wat meer op die anatomie van die brein gebaseer is, is dié van Paul MacLean (McClelland 1987:116). Hy onderskei die reptiliese, die paleosoogdier en die neosoogdier-gedeelte van die brein. Die deel van die brein wat ooreenstem met die vroeë soogdiere bemiddel affektiewe en emosionele toestande soos begeerte, woede, vrees, hartseer en vreugde. Die neosoogdier gedeelte van die brein, wat by die mens geweldig sterk ontwikkel is, word verbind aan kognitiewe vermoëns en verbeelding. *Laag* en *hoog* kan in hierdie sin gebruik word vir breinfunksies wat met die onderskeie dele van die brein verband hou en korrespondeer met onderskeidelik reptiele en ander soogdiere.

<sup>30</sup>Van den Berg (van den Berg 1969b:20) maak die interessante punt dat die hele poging om menslike gedrag te verklaar, wat die negentiende en vroeë twintigste eeu kenmerk, alreeds 'n oriëntasie op die laere is. *Verklaar* beteken in die sin herlei tot iets eenvoudiger.

<sup>31</sup>Dieselde geld natuurlik vir Skinner se konsep van operante kondisionering.

5. DIE UITGANGSPUNT IS KUNSMATIG. Beide die psigoanalise en die behaviorisme berus op 'n kunsmatige uitgangspunt. Dit neem letterlik jare in psigoterapie vir 'n persoon om die nou onbewus gemaakte traumas van sy jeug te onthou. Freud het in 'n stadium agtergekom dat sy pasiënte traumas uit hulle kinderjare fabriseer. Eers het hy gesê dat meeste van hulle stories onsin was maar later (toe hy sy teorie gewysig het om die oorspronklike trauma in die geboorteproses te lokaliseer) was hy van mening dat dit alles onsin was. Net soos psigoanalise waar gemaak word deur die psigoterapie, so word die behaviorisme waar gemaak deur die laboratorium (van den Berg 1970:81). Pavlov se laboratorium het per geleentheid oorstroom. Na die insident het die honde hulle gekondisioneerde refleksse verloor (van den Berg 1969b:16).
  
6. DIE MENSLIKE BESTAAN IS DIE BESTAAN VAN 'N EENSAME EN WÊRELDLOSE SUBJEK WAT SLEGS SEKONDÊRE VERBINTENIS MET ANDER EN DIE WÊRELD HET. In die reflekspsigologie van Pavlov maar ook in die behaviorisme in die algemeen is die wêreld en ander persone 'n bron van stimuli. Van 'n wêreld wat as geheel die mens se woonplek is en waaraan hy deel het, is daar geen sprake nie. Net so is daar by die ortodokse psigoanalise weinig sprake van tussenmenslike kontak. Die klem val deurentyd op die vreemdheid en selfs die vyandigheid van die ander, al die klem wat die psigoanalise op die seksuele plaas ten spyt. Die bron van die mens se energie is in homself en by name in sy eie drange geleë. Sy gehele gedrag word ook in die psigoanalise van die mens se binnekant herlei.

Wat 'n mens werklik verbaas is hoe veral die behaviorisme so 'n groot aanhang kon gekry het. Freud kon blykbaar sekere mense nog help, die behaviorisme was nie eers so terapeuties geïnteresseerd nie. Die vermoede ontstaan dat die nuwe mensbeeld wat aan albei onderliggend is, iets met die breë aanvaarding van die psigoanalise maar veral die behaviorisme te doen gehad het. Daardie mensbeeld is hierbo onder ses punte uiteengesit. Die essensie is die anti-religieuse karakter daarvan. Beide die voorrang van die verlede<sup>32</sup> as die verwydering tussen mens en wêreld<sup>33</sup> dui daarop.

<sup>32</sup>Die ordeningsbeginsel in Pannenberg se fundamenteel teologiese antropologie wat by 4.2 is die mens se gerigtheid op die toekoms en die onmiskenbare teologiese betekenis daarvan.

<sup>33</sup>Wat toevalling is waar Barth se teologiese antropologie begin. Sien bespreking by 4.1.3.1 op bladsy 93.

Die ander steunpilaar van hierdie mensbeeld is die geloof dat die mens 'n dier is. Wat beide hierdie soorte antropologie doen, is om die getuienis dat die mens duidelik nie 'n dier is nie, weg te verklaar - vandaar die geforseerde kunsmatigheid waarmee alles herlei word na dit wat laer is.

In beide skole is daar ook verklarings van die fenomeen van godsdiens by name. Freud sien godsdiens as illusie en as 'n besondere soort geestesongesteldheid. Skinner bewys eksperimenteel dat bygeloof by duiwe kan ontwikkel. Hoewel hy dit nêrens in die artikel (Skinner 1947) behalwe in die titel doen nie, is die implikasies dat hy 'n behavioristiese verklaring vir godsdiens gevind het.

## 7.4 Abraham Maslow

### 7.4.1 Inleiding

Maslow se groot bydrae tot die studie van menslike behoeftes is myns insiens nie sy behoefte-hiërargie nie, maar sy insig dat behoefte motivering is en dat behoefte nie net gekoppel is aan tekort nie, maar ook aan kapasiteit. “Any talent, any capacity, I thought, was also a motivation, a need, an impulse.” (Wilson 1972:22) Tog is dit sy gedagte aan 'n hiërargie van behoeftes wat die populêre verbeelding aangegryp het.

### 7.4.2 Maslow se *Theory of Human Motivation*

Maslow se bekende teorie oor die hiërargie van behoeftes is eerste gepubliseer in sy artikel genaamd *A Theory of Human Motivation* (in *Psychological Review* Julie 1943). Hy het later in 1954 die teorie verder uiteengesit in sy boek *Motivation and Personallity*. Die boek het verskeie uitgawes beleef. Aan die begin van die tweede hoofstuk van hierdie werk gee hy 'n aanduiding van die manier waarop hy met sy voorgangers van 'n verskeidenheid skole in die psigologie omgaan.

This theory is in the functionalist tradition of James and Dewey, and is fused with the holism of Wertheimer, Goldstein, and Gestalt psychology and with the dynamism of Freud, Fromm, Horney, Reich, Jung and Adler. This integration or synthesis may be called a holistic-dynamic theory. (Maslow 1987:15)

Sy eie teorie sien hy dus as 'n sintese van die werk wat tot op daardie stadium in beide die Europese en die Noord-Amerikaanse wetenskaplike psigologie gedoen is. Dit sal uit die bespreking duidelik word op watter manier hy hierdie soms uiteenlopende beskouinge integreer. Die kritiese vraag wat aan die einde van hierdie hoofstuk beantwoord moet word, is of hy wel daarin geslaag het<sup>34</sup>.

#### 7.4.2.1 Die konsep van pre-potensie

Die konsep van pre-potensie beteken eenvoudig dat nuwe behoeftes voortkom as bestaande behoeftes 'n sekere vlak van bevrediging bereik het. Dit beteken dat sekere behoeftes prioriteit bo ander het en dat die nie-bevrediging van daardie behoeftes dringender is as die bevrediging van ander.

Op die eerste bladsy van die artikel van 1943 sit hy die basis van sy teorie as volg uiteen.

Human needs arrange themselves in hierarchies of pre-potency. That is to say, the appearance of one need usually rests on the prior satisfaction of another, more pre-potent need. Man is a perpetually wanting animal...

Die konsep van pre-potensie in Maslow se beskouing van behoeftes los twee belangrike teoretiese probleme op. Die eerste hou verband met die verhouding tussen biologie en sielkunde. Maslow onderskryf die sogenaamde wetenskaplike antropologie wat 'n sielkunde tot gevolg het wat daarop aandring dat die mens op dieselfde manier as enige ander organisme beskryf moet word. Alledaagse ervaring bewys egter dat die mens nie soos die dier is nie. Die projek van die Europese dieptepsigologie en die Noord-Amerikaanse gedragspsigologie kon nie oortuigend die uniekheid van mense na die dierlike terughertel nie. Maslow was deur sy loopbaan baie bewus van menslike eienskappe soos liefde, kreatiwiteit en selfverwesenliking en het studies aan hierdie onderwerpe gewy. Hy het te staan gekom voor die probleem van die verskil tussen die biologiese benadering tot die mens en sy belangstelling in, wat by gebrek aan 'n beter term, die menslike gees genoem sou kon word.

Die tweede teoretiese probleem is dat daar deur die loop van die eerste helfte van die twintigste eeu 'n verskeidenheid teorieë oor menslike behoefte of

---

<sup>34</sup>Wat spesifiek van belang is, is die vraag of Maslow nie moontlik die betekenis van die begrippe *sinteties* en *holisties* met mekaar verwar nie.



motivering ontstaan wat elkeen sy eie eksperimentele of teoretiese basis het. Maslow het die taak op sy skouers geneem om hierdie twee probleme op te los deur 'n sintese van bestaande teorieë oor menslike behoeftes. Sy oplossing was dat hy die basiese inhoud van die teorieë van sy voorgangers ongeveer onveranderd kon gebruik deur hulle in 'n hiërargie te rangskik waarmee hy tegelyk aan die basiese dogma en *raison d'être* van die moderne wetenskaplike sielkunde, die dierlikheid van die mens, getrou kan bly.

Wat tog opval van Maslow se formulering van die hiërargie van behoeftes is dat hy dit so formuleer dat dit verskans is teen empiriese falsifikasie. Hy doen dit deur self die oënskynlike uitsonderings op sy teorie te bespreek (Maslow 1987:26,27). Na my mening is hierdie uitsondering van so 'n aard dat dit die herformulering van die hele konsep van prepotensie vereis. Hy noem sewe gevalle. Ek noem hulle kortliks met my eie beoordeling van die epistemologiese waarde van elkeen. My oordeel verskil van Maslow s'n deurdat ek dit eerder sien as falsifikasie van sy konsep van prepotensie en hy dit bloot as uitsonderings met geen spesiale epistemologiese status nie.

1. DAAR IS MENSE VIR WIE SELFRESPEK BELANGRIKER IS AS LIEFDE. Maslow verklaar dit deur te sê dat daardie mense eintlik liefde soek *deur* selfvertroue te vertoon. Met dié soort strategie kan enige omkering van die verwagte hiërargie natuurlik wegverklar word, byvoorbeeld: *Iemand soek liefde want hy dink die een wat hom liefhet, sal hom beskerm... Die kunstenaar skep want dis hoe hy kos kry...* Die basiese probleem is dat daar nie reëls is om te bepaal watter soort gedrag verwys na watter behoeftes nie. Alles kan dus *ad hoc* geïnterpreteer word.
2. DAAR IS MENSE WAT INHERENT KREATIEF IS EN WIE SE DRANG NA KREATIWITEIT HULLE ANDER BEHOEFTE OORHEERS. Dit falsifiseer die konsep van prepotensie of ten minste 'n vaste hiërargie daarvan. Hierdie mense se drang na kreatiwiteit is prepotent. As daar 'n hiërargie bestaan, moet mens nie in die lig van hierdie observasie sê dat die hiërargie van mens tot mens en van tyd tot tyd binne die lewe van een mens verskil nie? As dit so is, maak dit die hele konsep van 'n behoefte-hiërargie as antropologiese teorie nutteloos.
3. PARTY MENSE IS MET MIN TEVREDE. Die hoë behoeftes verdwyn gewoonweg. Dit is die resultaat van vroeë kroniese deprivasie.

4. PSIGOPATE HET GEEN BEHOEFTE AAN LIEFDE NIE. Hulle is blykbaar liefde ontnem in hulle heel eerste lewensfase en het heeltetal die behoefte verloor. Dit toon weer eens die dinamiese en historiese aard van behoeftes aan. Nog 'n rede om weg te beweeg van 'n streng hiërargie van behoeftes.
5. MENSE WAT OOR 'N LANG TYD VAN BEVREDIGING VAN 'N BEHOEFTE ONTNEEM IS, ONDERWAARDEER DIE BELANG VAN DAARDIE BEHOEFTE. Met ander woorde: *die kreef raak gewoond daaraan*. Kroniese honger mense gaan voort om te streef na die vervulling van hulle hoër behoeftes. Maslow glo egter dat deur die verloop van tyd die verwagte hiërargie weer sal begin geld. Dit is nog 'n verskansingtegniek. Die tydperk van 'n geldige waarneming word gemanipuleer.
6. DIE HIËRARGIE VAN BEHOEFTE GELD NIE VIR GEDRAG NIE MAAR VIR WAT 'N PERSOON WIL HÊ<sup>35</sup>. Die hele teorie word dus verplaas tot die onwaarneembare. Geen onverwagte gedrag hoef dus as falsifikasie aanvaar te word nie. Wat Maslow buite rekening laat is dat 'n mens alles gelyk kan wil hê. *Die gedanken sind frei...*
7. VROEË BEHOEFTEBEVREDIGING STEL PERSONE IN STAAT 'N BAIE HOË TOLERANSIE VIR FRUSTRASIE TE ONTWIKKEL. Sulke mense kan later martelare vir hulle ideale word. Histories was daar egter martelare wat deur die hele loop van hulle lewe ontbering moes verdra. Sulke mense kan volgens Maslow se teorie nie bestaan nie<sup>36</sup>.

As beide aanhoudende deprivasie én aanhoudende bevrediging tot frustrasietoleransie kan lei, en as daar beide mense sonder hoë behoeftes én mense met sterk gerelativeerde lae behoeftes is, en as daarby die hele teorie slegs geld in die onwaarneembare sfeer van die begeerte, moet 'n mens die hele teorie van prepotente behoeftes se algemene geldigheid bevraagteken.

#### 7.4.2.2 Die aanhoudendheid van behoeftes

Wat ook opval van Maslow se uiteensetting van 1943 is dat hy die mens as 'n *perpetually wanting animal* beskryf. Daaroor die volgende opmerkings:

---

<sup>35</sup>Hierdie in Maslow se mees belangrike verskansing van sy teorie teen empiriese falsifikasie.

<sup>36</sup>Vergelyk byvoorbeeld Sorokin se analise van Christelike heiliges wat slawe was.

Ten eerste: Die mens is 'n 'perpetually wanting *animal*'. Die beskrywing van die mens as 'n dier, verbind Maslow sterk aan die moderne westerse wetenskaplike mensbeeld soos dit vorm aanneem in die evolusieleer, die behaviorisme en ook in die psigoanalise. Maslow het self vir etlike jare van sy lewe psigologiese navorsing met diere gedoen.

Hy het ook in die evolusieleer belang gestel en self 'n soort evolusieteorie ontwerp wat gebaseer was op die aanname van Adler, wat ook deur sy eksperimente met ape ondersteun is, dat dominasie die dryfveer van die menslike bestaan is (Wilson 1972:157). Maslow se eksperimente met die primate het 'n paar gegewens aan die lig gebring wat hom laat afsien het van 'n streng behavioristiese aanpak van die psigologie. Dit het daarop gedui dat primate nie net ter wille van die behoefte aan kos (soos algemeen aanvaar onder behavioriste) sekere probleme oplos nie. Met verwysing na die ape wat hulle in hulle eksperimente gebruik het sê Maslow dat:

... often they would successfully solve the problem and then casually throw away the food reward, which, according to the motivation theory of that time, was the *only* reason for working at the problem and seeing it through. (Maslow aangehaal in (Wilson 1972:149)

Later het Harlow, vir wie Maslow in daardie stadium (d.i. in 1932) gewerk het, gevind dat ape soms probleme oplos net vir die interessantheid.

... monkeys would work hard and persistent to solve simple puzzles without any external reward; that is, just for whatever satisfactions are inherent in the puzzle-solving itself. (Wilson 1972:149)

Tydens hierdie vroeë ervaring in die behaviorisme, merk Maslow dat daar duidelik meer soorte motivering is as net die basiese fisiologiese behoeftes, en dat nie alle gedrag, selfs nie eers dié van diere nie en selfs nie eers in 'n laboratorium, terug te voer is na die basiese fisiologiese tekorte nie. Maslow het in die loop van sy lewende redelike afstand geneem van die behaviorisme, maar hy behou in sy opmerking van 1943 nog die verband tussen mens en dier<sup>37</sup> wat ook aan die evolusieleer en die psigoanalise onderliggend is<sup>38</sup>. Maslow

<sup>37</sup>Dit is iets wat 'n mens in elk geval as vanselfsprekend moet aanvaar om enigsins eksperiment op diere doen ter wille van insig in menslike gedrag

<sup>38</sup>Die psigoanalise herlei alles tot drange wat 'n fisiologiese basis het. Dit is byvoorbeeld duidelik in Freud se analyses van die ontwikkeling van die kind, waar die onderskeie drange by elke fase duidelik met 'n orgaan verbind word.

was ook sterk beïnvloed deur Freud, soos blyk uit sy *Principles of Abnormal Psychology* van 1941.

Die afstand wat hy van sy wortels geneem het, is duidelik daarin dat hy in 1962 die *Association for Humanistic Psychology* gestig het saam met bekende kollegas soos Carl Rogers en Rollo May. Dit het neergekom op nog 'n skool van die sielkunde, naamlik *humanistiese sielkunde*. Die beskrywing *humanisties* beklemtoon juis dat hy afstand neem, hoewel nie totaal nie, van die oriëntasie op dit wat laer is wat die sielkunde van die einde van die negentiende en die eerste deel van die twintigste eeu kenmerk. Hy verwys dan ook eksplisiet na sy psigologie as 'n derde weg in die psigologie (Maslow 1987:xxxix). Hierdie derde weg beklemtoon nie die dierlike wortels van menslike gedrag nie, maar die verre grense van menslike potensiaal. Hy stig ook 'n tydskrif, die *Journal of Transpersonal Psychology*, waarin hy self artikels publiseer om aan hierdie doel inhoud te gee.

Tweedens: Die mens is vir Maslow 'n *'perpetually wanting animal'*. Die aanhoudendheid van die mens se behoefte is daarin geleë dat sodra een behoefte-kategorie vervul is, hy nuwe behoeftes ontwikkel. Daar is 'n moontlikheid dat juis 'n ongenueanseerde lees van hierdie stelling, dat 'n mens *voortdurend* behoeftes het, aanleiding gegee het tot die populêre stelling, onder andere onder ekonome<sup>39</sup>, dat 'n mens *oneindige* behoeftes het.

Wanneer 'n mens daarvoor nadink, is die aanhoudendheid van behoefte 'n analitiese waarheid. Iets kan net 'n behoefte wees omdat dit 'n aanhoudende behoefte is. Sels nie-dierlike lewe kan as voorbeeld hiervan dien. 'n Plant benodig onder meer sonlig, suurstof, koolsuurgas, water en hitte om te kan leef. Die versameling fisiologiese prosesse wat ons *lewe* noem, bestaan as die handhawing van 'n homeostatiese balans van elkeen van bogenoemde 'insette' uit die omgewing van die plant. Homeostase is per definisie dinamies en ossilleer tussen maatreëls van die organisme om die balans tussen *nie te veel* en *nie te min* van elke gegewe omgewingsinset te handhaaf. Sodra die wisseling van een van die insette geen uitwerking meer op die organisme het nie, of die organisme reageer nie meer op so 'n wisseling nie, is die organisme dood. Alle behoeftes is dus voortdurend hoewel die reaksie van die organisme wissel tussen opwaartse of afwaartse aanpassings om die homeostase te behou. Maslow kon dus nie die aanhoudendheid van behoeftes op hierdie manier

---

<sup>39</sup>Sien byvoorbeeld die lys van definisies van wat ekonomie is by Mohr en Fourie (2001:8) asook hulle eie gebruik van die konsep van oneindige behoeftes op bladsy 7. Ek keer weer later na hierdie kwessie terug.

bedoel het nie. Hy bedoel eintlik dat behoeftes motivering is en dat die mens aanhoudend motivering ervaar. Wanneer, volgens hom, een tekort voorsien is, kom daar outomaties iets in die plek van daardie tekort wat die mens weer motiveer. Hy dring egter daarop aan daar 'n spesifieke hiërargie bestaan.

Die verskillende vlakke van behoefte wat Maslow geïdentifiseer het, word vervolgens kortliks bespreek. Daar sal telkens ook aandag gegee word aan die oorsprong van elke soort behoefte.

### 7.4.3 Maslow se taksonomie van behoeftes

#### 7.4.3.1 Vlak 1: Materiële behoeftes

##### Fisiologiese behoeftes

Hoewel die fisiologiese behoeftes 'n besondere plek in Maslow se taksonomie inneem, dink hy geensins soos die behavioriste oor die primaat van die fisiologiese behoeftes nie. By hulle is ander motiverings sekondêr en kom dit tot stand deur assosiasie<sup>40</sup> met drif-reduksie van biologiese drange. Maslow waarsku daarteen dat die hongerdrang nie as 'n paradigma vir motivering gebruik behoort te word nie. In vergelyking met ander motiverings is honger meer geïsoleerd, minder algemeen en dit het 'n bekende somatiese basis wat vir die meeste motiverings skaars is (Maslow 1987:4).

Die meeste drange funksioneer nie soos honger en dors nie:

The common assumption has been that all drives will follow the example set by the physiological drives. It is fair to predict now that this will never be. Most drives are not isolable, nor can they be localised somatically, nor can they be considered as if they were only the things happening in the organism at the time. The typical drive or need or desire is not and probably never will be related to a specific, isolated, localised somatic base. The typical desire is much more obviously a need of the whole person. (Maslow 1987:4)

Maslow is bewus dat fisiologiese behoeftes moeilik te lokaliseer is, en dat die aktiwiteite wat op die bevrediging daarvan gerig is tegelyk ander behoeftes bevredig. Die hongerdrang kan byvoorbeeld gestil word deur water te drink

---

<sup>40</sup>Hetsy in die sin van klassieke of operante kondisionering.

of te rook (Maslow 1987:16). Max-Neef sou later hierdie en ander tipes behoeftebevrediging kategoriseer<sup>41</sup>.

Maslow beklemtoon dat dit moeilik en selfs oorbodig is om 'n taksonomie van fisiologiese behoeftes daar te stel. Hy verwys na navorsing deur Cannon wat in 1932 verskyn het, wat die liggaam se beheer oor die homeostatische balans in die bloed beskryf. Daar is liggaamlike prosesse wat die balans handhaaf van nege aspekte van die bloed: soutgehalte, suikergehalte, proteïeninhoud, vetinhoud, kalsiuminhoud, suurstofinhoud, waterstofioninhoud (pH) en temperatuur. Maslow vermoed die lys kan uitgebrei word om minerale, hormone en vitamien in te sluit. Navorsing wat in die jare veertig deur Young gedoen is, bevestig die verband tussen spesifieke homeostatische tekorte en mense se apte vir spesifieke kosse. 'n Mens ontwikkel 'n lus vir iets spesifiek waaraan daar 'n tekort is. Hierdie verband is egter onvolmaak.

Maslow beklemtoon dat nie alle fisiologiese behoeftes homeostaties van aard is nie. Daar is ook drange wat teenoor mekaar staan soos luiheid en aktiwiteit.

Vir Maslow tematiseer 'n kroniese en ekstreme tekort in die vervulling van die een of ander fisiologiese behoefte daardie behoefte ten koste van die ander behoeftes:

Another peculiar characteristic of the human organism when it is dominated by a certain need is that the whole philosophy of the future tends to change. For our chronically and extremely hungry person, Utopia can be defined simply as a place where there is plenty of food. He or she will tend to think that, if only guaranteed food for the rest of life, he or she will be perfectly happy and will never want anything more. Life itself tends to be defined in terms of eating. (Maslow 1987:17)

Maslow bied nie enige empiriese gegewens aan om sy argument te steun nie. Navorsing wat deur Sorokin tydens die hongersnood van 1922 in die Sowjet Unie gedoen is, het egter getoon dat die meeste mense selfs in omstandighede van ekstreme honger byvoorbeeld nie sal steel nie en hulle waardes en sosiale bande handhaaf selfs te midde van die hongersnood<sup>42</sup>. So byvoorbeeld het

<sup>41</sup>Sien die bespreking van die verskillende soorte bevredigers by 7.5.3 op bladsy 272.

<sup>42</sup>Sien veral die tabel van Sorokin in (Sorokin 1943:108) asook die sekondêre bespreking van hierdie werk van Sorokin by Berelson en Steiner (1964:244). Sorokin het tydens die hongersnood navorsing gedoen en dit saamgevat in 'n boek getiteld *Hunger as a factor in*

minder as een persent van mense moord gepleeg op 'n bekende of kanniballisme beoefen. Minder as vyf persent sou 'n vreemdeling vermoor. Net oor die tien persent van mense sou in omstandighede van ekstreme honger steel of bedrog pleeg of prostitusie beoefen. Tussen 10 en 20 persent van mense sou 'n fundamentele godsdienstige of morele beginsel oortree. Tussen 20 en 99 persent<sup>43</sup> van mense het een of ander minder belangrike wet of morele reël verbreek. Tussen 50 en 99 persent sou estetiese oorwegings prysgee wanneer dit by kossoek kom. Tussen 70 en 90 persent van mense wat lank en ernstig verhonger het, het opgehou met seksuele aktiwiteite.

### Sekuriteitsbehoefes

Maslow se hiërargiese denke bepaal dat sekuriteitsbehoefes te voorskyn kom as die fisiologiese behoeftes bevredig is. Sekuriteitsbehoefes (*safety needs*) is 'n versamelnaam vir 'n breë kategorie van behoeftes wat sekuriteit, stabiliteit, afhanklikheid, die afwesigheid van vrees, angs en chaos en die behoeftes aan orde en struktuur asook wet en orde insluit. Volgens Maslow kan die drang na sekuriteit net soos die hongerdrang die totale gedrag van 'n organisme oorheers sodat daar in die geval van ekstreme en kroniese onveiligheid gesê kan word dat 'n persoon net vir veiligheid lewe. Die sekuriteitsbehoefes is bevredigbaar op dieselfde manier as wat honger gestil kan word. Die gesonde mense in Maslow se eie gemeenskap se behoefte aan sekuriteit is inderdaad volgens hom bevredig.

The peaceful, smooth running, stable, good society ordinarily makes its members feel safe enough from wild animals, extremes of temperature, criminal assault, murder, chaos, tyranny and so on. Therefore, in a very real sense, they no longer have any safety needs as active motivators. Just as the sated person no longer feels hungry, a safe one no longer feels endangered. (Maslow 1987:18)

---

*human affairs*. Die boek is nooit in Russies uitgegee nie omdat die Cheka die manuskrip by die drukkers gekonfiskeer het. Toe Sorokin en sy vrou Rusland in 1922 verlaat het hy 'n stel proewe uitgesmokkel. Die boek is na sy dood in Engels vertaal en uitgegee onder die titel hierbo. Sy vrou Elena, het 'n voorwoord geskryf wat die omstandighede waarin die boek tot stand gekom het, verduidelik het. (Sorokin 1975:xxix-xxxvi)

<sup>43</sup>Dit hang af van die graad van die oortreding.

Wat sekuriteitsbehoefte behels, kom duidelik na vore by die sosiale en ekonomiese verdruktes, die neurotici en in omstandighede van chaos en wanorde. Minder ekstreme vorme van die drang na sekuriteit blyk uit mense se voorkeur vir stabiele werk, versekering en die spaar van geld. Mense in die algemeen het 'n voorkeur vir die bekende en stabiele. Dit wil blyk asof mense die bekende bo die onbekende verkies. Maslow het self hieroor in 1937 'n artikel in die *Journal of Experimental Psychology* gepubliseer.

Die behoefte aan orde kom ook na vore in die fenomeen van godsdiens en wêreldbeeld omdat beide die wêreld as samehangende en betekenisvolle geheel uitbeeld. Ook wetenskap en filosofie vervul hierdie funksie.

Buiten hierdie normale fenomene is die drang na veiligheid net in ekstreme gevalle 'n dominante organiseerder van die organisme se hulpbronne, soos Maslow dit beskryf. Daar is egter neurotiese persone vir wie die drang na veiligheid ook die alledaagse lewe oorheers. Mense wat ly aan obsessief-kompulsiewe gedragsversteurings of die obsessief-kompulsiewe persoonlikheidsversteuring is 'n goeie voorbeeld hiervan. Sulke mense voel onderliggend angstig en probeer hulle lewe orden deur geykte gedragspatrone, private rituele en reëls. Maslow verwys ook na mense wat as gevolg van angs 'n behoefte het aan 'n sterker persoon of stelsel. Hy verwys nie spesifiek na Fromm nie, maar hulle gedagtes is verwant in hierdie verband. Hy verwys wel instemmend na Horney se werk oor basiese angs en na neurotiese persone se regressie by die ontvangs van 'n angs-stimulus.

Maslow sluit sy bespreking van sekuriteitsbehoefte af met 'n paragraaf waarvan die politieke konsekwensies na my mening uiters gevaarlik is. Ek haal dit volledig aan ter wille van die bespreking wat volg.

Safety needs can become very urgent on the social scene whenever there are real threats to law, to order, to the authority of society. Threats of chaos or of nihilism can be expected in most human beings to produce a regression from higher needs to the more prepotent safety needs. A common, almost an expectable reaction, is the easier acceptance of dictatorship or of military rule. This tends to be true for all human beings, including healthy ones, since they too will tend to respond to danger with realistic regression to the safety need level and will prepare to defend themselves. But it seems most true of people who are living near the safety line. They are particularly disturbed by threats



to authority, to legality, and to the representatives of the law.  
(Maslow 1987:20)

Om mee te begin moet dit onomwonde gestel word dat Maslow geensins ten gunste van diktatoriale regering was nie. Hy noem inderdaad verskillende vryhede as voorwaardes vir die bevrediging van basiese behoeftes.

Such conditions as freedom to speak, freedom to do as one wishes so long as no harm is done to others, freedom to express oneself, freedom to investigate and seek for information, freedom to defend oneself, justice, fairness, honesty, and orderliness in the group are examples of such preconditions for basic need satisfaction. (Maslow 1987:22)

Die gevaar verbonde aan Maslow se opmerking dat daar so iets soos *realistiese regressie* na die veiligheidsbehoefte is en dat selfs gesonde mense 'n diktatuur sal aanvaar as hulle bedreig is, is dat dit 'n wetenskaplike basis bied vir die regverdiging wat byna elke diktatuur as verskoning vir sy hardhandigheid aanbied, naamlik dat hy bloot die publiek beskerm deur die orde te herstel<sup>44</sup>.

Die eerste uitgawe van *Motivation and personality* was in 1954, die tweede in 1970 en die derde in 1987. Die byna paranoïese vervolging (hoewel sonder enige strafregtelike skuldigbevindings) van sogenaamde kommunistiese simpatiseerdes en spioene gelei deur senator Joseph McCarthy het van 1947 tot 1957 plaasgevind, met die tydperk van 1950 tot 1956 die mees intense. Die Baai van Varke insident vind plaas in 1961. Die VSA was sedert 1954 militêr betrokke in Vietnam. Die Viëtnam-oorlog begin met die Golf van Tonkin insident in 1964 en eindig met die nederlaag van Suid-Viëtnam en sy bondgenote en die Amerikaanse onttrekking in 1975. Die “geheime oorlog” in Laos en kovertse bombardemente in Kambodja vind ook in hierdie periode

---

<sup>44</sup>Die onlangse menseregtevergrype teen letterlik honderde duisende mense in Zimbabwe word ook in die naam van orde gedoen. Opvallend van die retoriese strategie van die Zimbabwe regering wanneer hierdie en ander vergrype goedgepraat of weggepraat word, is dat die relatiewiteit van sienings beklemtoon word. Hierdie is 'n voorbeeld van hoe epistemologiese relativisme funksioneer as onderdrukkende diskoers. Dit is dus uitsteking onwaar dat die aanspraak om die waarheid te praat of dit ten minste op 'n manier te benader, inherent onderdrukkend is - juis die teenoorgestelde is die geval. As iemand voorgee om die waarheid te praat, kan nog hy as leunaar uitgewys word. As elkeen geregtig is op sy mening is niemand reg nie en niemand verkeerd nie en die onreg gaan voort. Sien hieroor artikel van Pauw (1999).

plaas. Die Watergate-skandaal kom op die lappe in 1972. Gedurende hierdie tydperk het die boek van Maslow sy verskeie uitgawes beleef en sy teorieë het hand oor hand in populariteit toegeneem.

Die vrees vir die aanslag van kommunisme was nie ongegrond nie. Die USSR het byvoorbeeld daarin gelaag om deur spioenasie genoeg inligting te bekom om in 1949 hulle eie suksesvolle kerntoets met 'n replika van *Fat Man* te doen. Die Kubaanse missielkrisis was 'n werklike bedreiging. Daar was ook werklik pogings van die USSR om invloed oor lande in die Derde Wêreld te bekom.

My kritiek teen Maslow se konsep van *realistiese regressie* is nie dat hy teen die ideaal van 'n vry samelewing is nie, en ook nie dat hy deel is van 'n tydsgees waarin militarisme hoogty gevier het nie. My kritiek is dat juis wanneer die samelewing in chaos verval, daar vasgehou moet word aan die waardes van menswaardigheid, waarheid, liefde en respek. Die gedagte van 'n prepotente behoefte aan veiligheid bo byvoorbeeld vryheid verleen 'n wetenskaplike rasionaal aan die koverte operasie, die noodtoestand en die *pre-emptive strike*. Dit verleen die wetenskaplike basis vir 'n politiek waarin diktators en *warlords* gesteun en onderhou word omdat daar geglo word dat in arm, verdeelde derde-wêreldlande daar in die eerste plek 'n behoefte is aan kos en water, daarna aan veiligheid en orde (wat die diktator bied) en eers later aan vryheid is. Dit is onvermydelik dat 'n hiërargiese behoefte-antropologie sal lei na 'n hiërargiese siening van die ontwikkeling van die samelewing met die gepaardgaande hiërargiese buitelandse politiek. In die tydperk waarin Maslow se boek geskryf, uitgegee en gepopulariseer is, steun die VSA leiers soos Baptista, Mobutu Sésé Sekou, die Contras, Savimbi en Hussein. Die resultate hiervan word nou duidelik.

In teenstelling met hierdie gedagte van *realistiese regressie* gaan Max-Neef se onderskeid tussen behoefte en bevrediger later<sup>45</sup> bespreek word. Max-Neef se onderskeid stel mens in staat om menseregte en vryheid as bevrediger vir beskerming te sien. Sen<sup>46</sup> se punt dat daar nog nooit 'n hongersnood in 'n demokrasie was nie, toon ook hoe die najaag van sogenaamde hoë behoeftes of waardes juis tot die bevrediging van sogenaamde lae behoeftes lei. Die soort liniêre<sup>47</sup>, atomistiese<sup>48</sup> en hiërargiese denke wat ook in Maslow se bespreking

<sup>45</sup>Sien bespreking by 7.5 op bladsy 268.

<sup>46</sup>Sien die bespreking by 8.2.3.2 op bladsy 303.

<sup>47</sup>In die betekenis dat een vervuller primêr gekoppel word aan een behoefte: bv. 'n huis is 'n skuiling.

<sup>48</sup>In die betekenis dat behoeftes los van mekaar bedink word.

van veiligheidsbehoefte na vore kom, het bygedra tot die rampe van die internasionale politiek van die twintigste eeu.

#### 7.4.3.2 Vlak 2: Sosiale behoeftes

##### Liefde

Maslow hou vol met sy aandrang dat hoër behoeftes na vore kom namate die laer behoeftes bevredigend vervul is. Vir hom is dit net die veilige welgevoede mens wat verlang na liefde (Maslow 1987:20). So 'n persoon ontwikkel 'n *honger* na verhoudings en groepsgebondenheid. 'n Persoon sal dan strewe na 'n plek in 'n groep. Hierdie strewe word allesoorheersend.

Attaining such a place will matter more than anything else in the world and he or she may even forget that once, when hunger was foremost, love seemed unreal, unnecessary, and unimportant. (Maslow 1987:20)

Maslow verduidelik nie waar hy iemand waargeneem het vir wie liefde nie belangrik is nie, hoewel hy in die inleidende paragraaf van die hoofstuk sê dat die belangrikste bron van informasie kliniese ervaring is.

Maslow beklemtoon die belang van die groep asook die bekende territorium in menslike gedrag. Hy verwys spesifiek na Ardrey se werk van 1966, *Territorial Imperative*. Dit volg hieruit dat die kroniese tekort aan 'n groepsverband en bekende omgewing, soos byvoorbeeld van kinders in 'n gesin wat baie verhuis, tot patologie aanleiding gee. Patologie word egter ook veroorsaak deur die belemmering van liefde deur die norme van die samelewing.

##### Respek en selfrespek

Die volgende behoefte wat volgens Maslow se skema aan die orde kom, is die behoefte aan agting deur ander en aan 'n realistiese basis aarvoor. Hy verdeel die behoefte self in twee subkategorieë.

There are, first, the desire for strength, achievement, adequacy, mastery and competence, confidence in the face of the world, and independence and freedom. Second, we have what we may call the desire for reputation or prestige (defining it as respect or esteem

from other people), status, fame and glory, dominance, recognition, attention, importance dignity, or appreciation. (Maslow 1987:21)

Maslow wys daarop dat Adler en sy volgelinge hierdie behoefte baie sterker beklemtoon het as dié van Freud. Hy beklemtoon saam met Horney dat respek gebaseer moet wees in 'n mens se ware vermoë en wilskrag en nie in 'n geïdealiseerde pseudo-self nie.

#### 7.4.3.3 Vlak 3: Selfverwesenlikings of morele behoeftes

Maslow se groot bydrae tot die studie van menslike behoeftes is na my mening sy klem op die behoeftes tot self-aktualisering. Sy groot fout lê myns insiens in die feit dat hy hierdie behoefte hiërargies na die fisiologiese en sosiale behoeftes geplaas het.

Die derde uitgawe van *Motivation and personality* het slegs 'n kort uiteensetting by die hoofstuk waar hy die hiërargie van behoeftes bespreek. Later wy hy drie hoofstukke aan aspekte van hierdie tema. Die eerste is gevallestudies oor selfverwesenlikende mense, die tweede oor liefde in selfverwesenlikende mense en die derde oor kreatiwiteit. (Maslow 1987:123, 150, 158 )

Wat belangrik is van die konsep van selfverwesenliking<sup>49</sup> by Maslow, is dat dit te doen het met dit waarvoor die spesifieke individu geskik is. Die enkeling se vermoë het 'n soort dwang sodat 'n mens moet wat jy kan word. Maslow is lief daarvoor om die drang van kunstenaars om te skep as voorbeeld hiervan te gebruik<sup>50</sup>. Presies waarin 'n persoon homself uitleef verskil natuurlik van persoon tot persoon, afhangende van hulle eie vermoëns.

Maslow sluit die paragraaf af met die aandrag dat selfverwesenliking rus op die bevrediging van die reeds genoemde ander behoeftes. Weer eens gee hy nie voorbeelde nie.

IN 1950 publiseer Maslow 'n studie getiteld *Self-Actualising People, A Study of Psychological Health* wat later herdruk is as hoofstuk 11 van *Motivation and personality*<sup>51</sup>. Maslow verskil van die benadering van Freud en

---

<sup>49</sup>Hy neem die term oor van Kurt Goldstein maar gebruik dit baie meer beperk. Goldstein was 'n lid van die *Gestalt* skool en het dus die geheel beklemtoon. By hom funksioneer die term nie so atomisties soos by Maslow nie.

<sup>50</sup>So byvoorbeeld in (Maslow 1987:22).

<sup>51</sup>Ek gebruik die derde uitgawe (Maslow 1987).

ander deurdat hy 'n psigologie wil ontwerp wat gebaseer is op die studie van die gesonde mens. Kenmerkend van psigies gesonde mense is dat hulle 'n sekere ongemak en selfs antagonisme met die samelewing vertoon omdat dit die samelewing is wat siek is (Wilson 1972:168, 169).

Maslow het mense uitgekies wat hy as gesond geag het vanuit die geleedere van kennis en vriende en ook onder studente gesoek na gesonde persone om deel te neem aan sy studie. Sy studie oor kreatiwiteit in selfverwesenlikers het gebruik gemaak van ouer mense in hulle vyftiger- en sestigerjare (Maslow 1987:161). Hy het ook historiese gevallestudies van bekende persone gebruik. As negatiewe kriteria is mense uitgelaat wat enige neurose, psigose of ander psigopatologie vertoon het. Vir hierdie doel het hy van die Rorschach toets gebruik gemaak. As positiewe kriterium het hy aanduidings gesoek van selfverwesening soos blyk uit die volle aanwending van iemand se moontlikhede. Hy het ook gesoek na iemand wie se ander behoeftes reeds bevredigend vervul is (Maslow 1987:126). Op die manier was sy studie metodologies sydig om sy hiërargiese teorie van behoeftes te ondersteun deurdat dit onvermydelik sou blyk dat die selfverwesenlikers wat hy ondersoek het se selfverwesening gebaseer is op die vervulling van die ander, sogenaamde laer, behoeftes. Die enigste vraag wat hy ooplaat is of bevrediging van die ander behoeftes 'n noodsaaklike of genoegsame voorwaarde vir die voorkoms van selfverwesening is.

Maslow se bevindinge word puntsgewys hieronder gegee (Maslow 1987:128 en verder, behalwe waar anders vermeld). Hy vind dat selfverwesenlikers sekere eienskappe deel waarin hulle van die gemiddeld verskil:

1. Hulle vertoon 'n sekere oplettendheid of onderskeidingsvermoë en verskerpte waarneming. Dit geld op beide die interpersoonlike sowel as die konsepsuele vlak.
2. Hulle aanvaar hulleself en is relatief vry van skuldgevoel. Dit beteken dat hulle dit aanvaar wat nie verander kan word nie, en wel werk aan die aspekte van hulleself wat kan verander.
3. Hulle is spontaan, veral in hulle denke maar soms ook in hulle gedrag. Hulle is nie onaangepas by die konvensies van die alledaagse lewe nie, maar hulle is ook nie verknog daaraan nie. Volgens Maslow is dit moontlik dat selfverwesenlikers se motivering kwalitatief anders is as dié van ander mense. Hulle word nie gemotiveer deur tekorte nie, maar deur wat Maslow noem *metamotiveerders* of die motivering om te groei.

4. Hulle is op eksterne probleme gefokus en is nie op hulleself nie. In sy terminologie druk hy dit uit dat hulle *problem centered* is eerder as *ego centered*. Hulle voel hulle het 'n taak in die lewe wat hulle moet vervul. Dit is hierdie taak waarop hulle hulle energie fokus. In hulle denke is hulle gefokus op grondliggende en ewige sake wat Maslow as filosofies of eties tipeer.
5. Hulle geniet alleen wees meer as ander mense. Om die waarheid te sê, hulle geniet dit in 'n mate om alleen te wees. Ook te midde van ander mense behou hulle hulle mening en pas hulle nie noodwendig by die groep aan nie - hulle dink vir hulleself. Hulle vermoë tot intense konsentrasie op 'n enkele saak laat hulle soms verstrooid voorkom.
6. Soos blyk uit wat reeds bespreek is, toon selfverwesenlikers 'n relatiewe onafhanklikheid van hulle fisiese en sosiale omgewing. Hulle maak nie staat op die bevredigers van die samelewing nie maar word gemotiveer deur hulle eie potensiaal. Omdat hulle in 'n mate onafhanklik van hulle omgewing funksioneer, beïnvloed weerstand en frustrasie hulle nie tot die selfde mate as ander mense nie. In die uiteensetting van hierdie eienskap wil dit voorkom asof Maslow wil suggereer dat sulke mense ander minder nodig het.  
“Deficiency-motivated people *must* have other people... growth-motivated people may actually be *hindered* by others. The determinants of satisfaction and of the good life are for them now inner-individual and *not* social. They have become strong enough to be independent of the good opinion of other people, or even their affection. The honors, the status, the rewards, the popularity, the prestige, and the love they can bestow must have become less important than self-development and inner growth.” (Maslow 1987:136)
7. Hulle het die vermoë om om dinge intens te waardeer. Hulle kan iets oor en oor geniet. Hulle is in staat tot genot, verwondering en ekstase. Hierdie ervaring neem nie af met bekendheid nie.
8. Baie van hulle beleef piek-ervarings. Maslow beskryf piek ervarings as iets verwant aan die gevoel van mistiese belewenis, die gevoel om jouself te verloor, die oseaniese gevoel en selfs seksuele orgasme. Maslow beklemtoon die nie-metafisiese aard van die piek-ervarings en doen moeite

om aan te toon dat dit iets natuurliks is en dat die bo-natuurlike verwysing misleidend is wat tradisioneel aan veral die mistiese belewenis gekoppel is.

9. Hulle voel 'n diep verwantskap met die mensdom. Selfs al is selfverweselikers anders as ander mense, beleef hulle nog steeds 'n band wat hulle aan mekaar bind.
10. Hulle is nederig en respekteer ander. Maslow verwys na sy onderskeid tussen die outoritêre en demokratiese persoon en tipeer selfverweselikers as demokratiese persone. Hulle is byvoorbeeld nie skaam om van iemand anders te leer nie, ten spyte van die ander persoon se moontlike laer sosiale status.
11. Hulle het meer liefde en dieper interpersoonlike verhoudings. Hierdie verhoudings is dikwels met ander mense wat ook selfverweselikers is. Omdat dit die geval is, is hulle vriendekringe gewoonlik klein. Hoewel dit so is, is hierdie mense tog verdraagsaam en vriendelik met 'n baie wye groep mense. Hulle is egter in staat tot aggressie teenoor mense wat dit verdien en in situasies waar dit iemand ten goede kan kom. Maslow het in 'n meer gedetailleerde studie (Maslow 1987:150-157) bevind dat selfverweselikers se verhoudings vry van angs was. Dit is vir hulle ewe belangrik om liefde te gee as om dit te ontvang. Seks is by hulle baie nou met liefde verbind. Hulle oorskry die grense van die ego deurdat die beminde se behoefte as hul eie ervaar. Hulle is ook in staat om te speel en dinge te geniet. Hierdie soort liefde word volgens Maslow gekenmerk deur wedersydse respek en elke lid handhaaf tog 'n unieke karakter. Die liefde wat selfverweselikers het, is 'n doel op sigself en word gemotiveer nie deur tekort nie, maar deur die potensiaal om lief te hê.
12. Hulle het 'n duidelike en pragmatiese sin vir reg en verkeerd. Hulle het definitiewe standaarde van wat reg en verkeerd is, maar dit mag verskil van dié van die samelewing. Maslow vind egter dat, hoewel hulle 'n sterk sin vir die etiese het, baie min van hulle godsdienstig is in die ortodokse sin van die woord.
13. Hulle onderskei middele en doele. Hulle is in die algemeen gefokus op die doel. Tog is baie alledaagse aktiwiteite vir hulle 'n doel op sigself.

254 HOOFSTUK 7. EKSPLISIETE BEHOEFTE-ANTROPOLOGIEË

14. Hulle het 'n filosofiese sin vir humor. Hulle vind nie die alledaagse vyandige of snobistiese humor snaaks nie. Hulle sin vir humor is meer verwant aan die wysheid van die hofnar.
15. Hulle is almal is kreatief. Volgens Maslow was daar in sy studie nie een uitsondering nie: al die deelnemers was kreatief op een of ander wyse. Nie almal is kunstenaar nie, maar op een of ander manier is hulle kreatief in die werk wat hulle doen of selfs in die alledaags lewe. Daar is huisvroue wat kreatief sop kook en digters wat verbeeldinglose gedigte skryf. Hierdie mense was kreatief in hulle denke en het nie die onbekende gevrees nie. Maslow het verder bevind dat selfverwesenlikers minder geïnhibeerd en meer spontaan as ander mense is. Hulle het verder 'n soort tweede naïwiteit deurdat hulle ook as volwassenes die spontaneïteit en openheid vertoon het wat 'n kenmerk is van enige gesonde kind. (Maslow 1987:159)
16. Hulle weerstaan inkulturasie. Volgens Maslow is selfverwesenlikers nie goed aangepas in die gewone sin van die woord nie. Hulle kom wel oor die weg met die kultuur, maar is tog innerlik afsydig teenoor die kultuur. Wat gewoontes betref, kom selfverwesenlikers normaal voor. Hulle afstand van die kultuur is nie primêr sigbaar in hulle kleredrag of eetgewoontes nie, omdat dit nie vir hulle belangrik is nie. Hulle is ook nie besonder rebels in die adollesente sin van die woord nie, hoewel hulle gerig is op die bewerking van sosiale verandering op die lang termyn. Hulle gaan oor die algemeen krities en eklekties met die kultuur om.
17. Hulle eienskappe het ook negatiewe kante. Omdat hulle sterk persone is, kan hulle chirurgies kil wees as dit nodig is. Omdat hulle intens konsentreer kan hulle verstrooid wees. Hulle kan dalk afsydig teenoor ander wees omdat hulle na binne gekeer is.
18. Hulle deel sekere waardes. Hulle is realisties, medemenslik, entoesiasies en doelgerig. Hulle is nie begaan oor morele trivialiteite soos reëls oor eetgewoontes en kleredrag nie. Net so is hulle nie oormatig begaan oor voorafbepaalde sosiale rolle nie. Hulle beleef nie die wêreld primêr as 'n gevaarlike plek met mense wat gedomineer kan word of waardeur



mens gedomineer kan word nie<sup>52</sup>. Hulle hoogste waarde is om hulle eie unieke karakter uit te leef.

19. Hulle is in staat om waarde-polariteite op te los. Maslow beskou dit as 'n belangrike teoretiese gevolgtrekking van sy studie dat dit psigies ongesonde mense is wat nie sekere waarde-polariteite kan oplos nie. Selfverwesenlikers beleef byvoorbeeld nie hulle emosies en denke as teenstrydig nie. Hier vertaal Maslow Augustinus se “Wees lief vir God en doen wat jy wil” in “Wees gesond en vertrou jou impulse”. Hulle los ook die pole van selfsug en onselfsugtigheid, gees en vlees, plig en plesier en 'n magdom ander op<sup>53</sup>.

Maslow kom tot die gevolgtrekking dat daar eintlik twee soorte psigologieë moet wees: een vir selfverwesenlikers en een vir nie-selfverwesenlikers. Volgens Maslow lê die fout van die sielkundige tradisie tot op daardie tydstep daarin dat dit patologiese, onvolwasse en ongesonde eksemplare (hy gebruik die woord *specimens*) van die mensdom gebruik om 'n teorie oor die menslike natuur mee te ontwikkel. Maslow betoog dat dit onvermydelik lei tot 'n kreupel psigologie en filosofie. Hy wil die selfverwesenlikers gebruik as basis van die psigologiese wetenskappe (Maslow 1987:149) maar ook as die basis vir 'n humanistiese biologie (Maslow 1971:9).

#### 7.4.3.4 Die instinkmatigheid van hoër behoeftes

Hoewel Maslow altyd 'n wye belangstellingsveld gehad het, het sy vroeëre werk sy skoling in die behavioristiese psigologie verrai. Enkele titels van sy publikasies vanaf 1932 tot 1937 gee 'n indruk van waarmee hy hom vroeg in sy loopbaan besig gehou het<sup>54</sup>: *Delayed reaction tests on primates from the lemur to the orangoutang* (1932); *The emotion of disgust in dogs* (1932); *Food preferences of primates* (1933); *Influence of differential motivation on delayed reactions in monkeys* (1934); *The effect of varying external conditions on learning, retention and reproduction* (1934); *Appetites and hunger in animal motivation* (1935); *The role of dominance in the social and sexual behaviour of infra-human primates* (in vier dele, 1936); *Dominance-feeling, behaviour*

<sup>52</sup>Hoewel Maslow nie hier spesifiek na Adler verwys nie, is dit tog duidelik dat hy Adler se analise van motivering hier in gedagte het.

<sup>53</sup>Maslow noem 17 pare. (Maslow 1987:149)

<sup>54</sup>'n Volledige lys van publikasies verskyn in Maslow (1987:273 en verder). Ek lig enkele titels uit ter wille van klem.

*and status* (1937). Vanaf 1937 ondersoek hy die verband tussen dominansie en seksualiteit by vroue. In 1943 verskyn *A Theory of human motivation*.

Toe Maslow begin om die hoër behoeftes te identifiseer en selfs aan hulle 'n sekere primaat te verleen, was die vraag of daardie behoeftes instinktief is en of hulle afgeleides was van ander behoeftes. Die behaviorisme en die psigoanalise het die hoër menslike funksies tot basiese drange herlei<sup>55</sup>. Dat dit nie die geval is nie, en dat die sogenaamde hoër behoeftes ook instinkmatig is, is volgens Robert Frager, wat die voorwoord tot die derde uitgawe van *Motivation and Personality* geskryf het, een van die groot bydraes van Maslow. Frager som Maslow se gevolgtrekking oor die menslike natuur onder vier punte op. Die eerste hiervan is dat alle mense in inherente geneigdheid het om te streef na hoër vlakke van gesondheid, kreatiwiteit en selfverwesening. Die tweede is dat neurose die blokkering van die natuurlike geneigdheid tot selfverwesening is (Maslow 1987:xxxv)<sup>56</sup>.

In 1954 publiseer Maslow 'n artikel getiteld *The instinctoid nature of basic needs*. Hy bewerk dieselfde stof weer tot hoofstuk 7 van die 1954 uitgawe van *Motivation and Personality*<sup>57</sup> en later weer tot 'n addendum in *The farther reaches of human nature* (Maslow 1971:379-390). Hy vind dat daar goeie redes is om te postuleer dat mense 'n intrinsieke geneigdheid het om te ontwikkel tot selfverwesening. Hy betoog dat daar wegbeweeg word van die paradigma van dierlike instinkte as model vir menslike instinkte. Elke spesie het sy eie instinkte en mense s'n sluit denke, skoonheid, kreatiwiteit en liefde in (Maslow 1987:51, 53). Die mens het eintlik nie dierlike instinkte nie, net reste daarvan (Maslow 1971:380). Een van die eienskappe van 'n instinktiewe behoefte is dat die nie-vervulling daarvan een of ander vorm van patologie tot gevolg het (Maslow 1987:53)<sup>58</sup>. Maslow gee in sy *Farther reaches of human nature* 'n lys van 15 metamotiveerders (hoër behoeftes) en die patologieë wat ontstaan wanneer hierdie behoeftes nie vervul word nie (Maslow 1971:318). Maslow vergelyk ook die behoefte aan vitamienes, die behoefte aan liefde, die nuuskierigheds-impuls en neurotiese behoeftes<sup>59</sup> aan die hand van 18 kriteria waarvan die belangrikstes die patogeniese gehalte

<sup>55</sup>Sien die bespreking by 7.3 op bladsy 234.

<sup>56</sup>Die ander twee hou verband met die ontwikkeling van 'n sinergiese gemeenskap en sakewêreld.

<sup>57</sup>Hoofstuk 4 in die derde uitgawe wat na sy dood in 1987 verskyn het.

<sup>58</sup>Max-Neef neem hierdie punt weer in sy teorie op. Sien bespreking op bladsy 271.

<sup>59</sup>Hy verwys waarskynlik na die neurotiese behoeftes wat deur Karen Horney geanaliseer is. In haar *Self Analysis* noem Horney tien neurotiese neigings wat sy telkens as 'n behoefte aan iets uitdruk. Hulle is: Die neurotiese behoefte aan liefde. Die neurotiese behoefte aan

van nie-vervulling en algemene voorkoms in alle kulture en lewensfases is. Vitamine, nuuskierigheid en liefde voldoen aan die meeste. Neurotiese behoeftes nie. Op die wyse kan hy bewys dat die sogenaamde hoër behoeftes ook instinkmatig is en dat hulle nie van die laer behoeftes af te lei is nie (Maslow 1971:381-388). Maslow beskou ook kognitiewe behoeftes as instinktief. Dit word egter maklik misgekyk deur 'n soort psigologie wat afleidings maak vanuit psigopatologie. Kognitiewe patologie is subtiel en word dus maklik oorgesien (Maslow 1987:23).

Maslow se gedagtes oor menslike behoeftes is kompleks en omvattend. Ek het gepoog om die belangrikste elemente van sy denke in die verband hierbo aan die hand van 'n paar van sy belangrikste werke uiteen te sit. Hoewel ek plek-plek kritiese opmerkings gemaak het, gaan ek nou voort om die bydrae van Maslow tot die studie van menslike behoeftes te evalueer.

#### 7.4.4 Kritiese evaluering van Maslow se behoefte-hiërargie

##### 7.4.4.1 Maslow se bydrae: 'n draaipunt weg van dierlike determinisme

Maslow se bydrae moet histories verstaan word. Hy is een van die baanbrekers wat 'n nuwe tema in die psigologie van die twintigste eeu na vore bring: die menslikheid van die mens. Die dierlike het in die eerste dekades van die twintigste eeu as paradigma vir die menslike gefunksioneer. Die psigologie van Watson en sy navolgers asook van Pavlov en sy volgelinge het hierdie verbintenis tussen mens en dier metodologies gestalte gegee deur 'n psigologie wat in 'n groot mate op eksperimente met diere gebaseer is, uit te werk<sup>60</sup>. Daarmee saam word verwysing na alle intra-psigiese prosesse ontken. Hoewel

---

'n lewensmaat. Die neurotiese behoefte om die eie lewe te beperk. Die neurotiese behoefte aan mag. Die neurotiese behoefte aan 'n almagtige wil (die introverte weergawe van die vorige). 'n Neurotiese behoefte om ander uit te buit. Die neurotiese behoefte aan aansien. Die neurotiese behoefte aan bewondering. Die neurotiese ambisie om te presteer. Die neurotiese behoefte aan onafhanklikheid. Die neurotiese behoefte aan perfeksie.

Die grondkenmerk van neurotiese behoeftes is die rol wat angs daarin speel (Horney 1937:41). Ironies genoeg vermeerder die bevrediger, na kortstondige verligting, die angs. Op die wyse is 'n neurotiese behoefte is bese kringloop. In die terminologie wat ek in hierdie studie ontwikkel sal ek eerder in hierdie gevalle na neurotiese *begeertes* verwys.

Die term *neurose* word nie meer algemeen in die moderne psigologie gebruik nie (Plug *et al.* 1988:235-236).

<sup>60</sup>Sien bespreking by 7.1.1

Freud en sy skool se teorieë gebaseer is op kliniese ervaring en nie op diereksperimente nie, herlei ook hulle dit wat oënskynlik uniek menslik is na 'n stel basiese drange wat die mens met die dier deel. Van die intra-psigiese prosesse word daar wel deeglik kennis geneem. Maar die belangrikste van hierdie prosesse vind buite die bewuste subjek plaas. Albei benaderings het 'n deterministiese mensbeeld<sup>61</sup>. Maslow verwerp hierdie soort determinisme (Wilson 1972:178).

Hy gebruik die gesonde mens as metodologiese vertrekpunt<sup>62</sup> teenoor metodologiese voorrang van die sieke (soos die psigoanalise) en die dier (soos die behaviorisme).

Maslow se psigologie is basies positief. 'n Mens kry byna die indruk dat Freud aktief poog om sy preutse tydgenote aanstoot te gee met uitsprake soos dié dat elke man eintlik sy ma begeer en sy pa haat, dat soen eintlik byt is, dat die kind 'polimorf pervers' is en dat alle mensliewendheid bloot gesublimeerde wellus en aggressie is. Freud se psigologie moet help om siek mense normaal te laat funksioneer. Maslow se psigologie is gerig op persoonlike groei. Om net op 'n minimum vlak te kan funksioneer is nie genoeg nie. Maslow beskou selfverwesenliking as instinkmatig en dus as iets wat elke mens nastreef. Vir Maslow kan elkeen 'n selfverwesenliker wees (Wilson 1972:178). Neurose is juis 'n faling in persoonlike groei.

Maslow bestudeer menslike liefde en kreatiwiteit op sigself en nie as 'n sekondêre kategorie nie (byvoorbeeld iets wat aangeleer is of wat die produk van sublimasie is) maar as die belangrikste eienskappe van die mens. Vir Maslow is die hoër behoeftes net so instinktief as laer behoeftes<sup>63</sup>. So byvoorbeeld bestaan die drang om te weet nie as 'n sublimasie van 'n seksuele of dominasie-behoefte nie (soos deur onderskeidelik Freud en Adler<sup>64</sup> veronderstel is), maar is dit 'n behoefte in eie reg.

Hy tematiseer transendensie en piek-ervaring in sy psigologie. So byvoorbeeld identifiseer hy 14 waardes wat 'n doel opsigself is en waarna 'n mens

<sup>61</sup>Sien die bespreking by 7.2 op bladsy 223 en verder.

<sup>62</sup>Hierdie vertrekpunt bring sy eie metodologiese vrae mee, maar dit is ten minste 'n probleem wat verband hou met 'n nuwe deurbraak. Die probleme word by 7.4.4.6 op bladsy 265 bespreek.

<sup>63</sup>Sien die bespreking by 7.4.3.4 op bladsy 255 asook (Wilson 1972:164).

<sup>64</sup>Adler was 'n belangrike teoretikus wat in 1911 van Freud se skool geskei het en sy eie skool, die van die *Individualpsichologie*, gestig het. Hy het vanaf 1926 die VSA meermale besoek en dus 'n invloed daar gehad. Hy beklemtoon die belang van die aggressiedrang en aspekte soos dominansie. (van den Berg 1970:155 en verder)

streef. Hierdie *B-values*<sup>65</sup>, soos hy dit noem, sluit waarheid, goedheid, skoonheid en heelheid in<sup>66</sup>. Hy maak ook 'n studie van die verskillende betekenisse van die term *transendensie* en som dit dan aan die einde van die bespreking van 35 aspekte soos volg op:

Transcendence refers to the very highest and most inclusive or holistic levels of human consciousness, behaving and relating, as ends rather than as means, to oneself, to significant others, to human beings in general, to other species, to nature, and to the cosmos. (Maslow 1971:279)

Die afstand tussen Maslow aan die einde van sy loopbaan en sy voorgangers in die behaviorisme en psigoanalise is in hierdie aanhaling duidelik. Hy praat oor waardes wat 'n selfstandige doel is, dus iets waarna gestreef word, dus oor die toekoms en nie oor die verlede nie; hy praat van die bewuste en nie van die onbewuste nie, van potensiaal en nie van tekort nie. Ten spyte van al die kritiek wat teen Maslow uitgespreek gaan word, moet die leser in gedagte hou waar Maslow vandaan gekom het en hoe ver hy gevorder het.

Wat Maslow ook in 'n mate kon regkry was om die bevindinge van verskillende skole van die psigologie nuttig binne sy eie model te inkorporeer. Hy vind 'n plek vir die mediese en biologiese fokus van die skool van Freud en die behavioriste. Hy kan Karen Horney se konsep van basiese angs in sy analise van sekuriteitsbehoefte inkorporeer. Hy kan Adler se resultate by sy behoefte aan respek inbring. Selfs die term *selfverwesenskap* kom oorspronklik van Kurt Goldstein. Wat Maslow gedoen het, was om vorm te gee aan die verskeidenheid bevindinge en teorieë wat gaande was. Die vorm wat hy daaraan gegee het, was natuurlik sy hiërargie. Dit het groot populêre byval gevind maar dit was na my mening sy grootste fout. Paragraaf 7.4.4.2 gee redes ter staving.

#### 7.4.4.2 Hiërargie

Die hoofbesware teen die konsep van 'n hiërargie van behoeftes is, kan onder twee hoofde saamgevat word:

1. Maslow formuleer sy teorie op so 'n manier dat dit ontoetsbaar is.

---

<sup>65</sup>Being Values

<sup>66</sup>Volledige lys by (Maslow 1971:134).

2. As 'n mens die basiese konsepte in falsifiëerbare terme herformuleer, bestaan daar getuienis tot falsifikasie.

Ek bespreek Maslow se hiërargie onder hierdie twee hoofde.

**Ontoetsbare formulering** Daar is reeds by 7.4.2.1 op bladsy 239 verwys na die manier waarop Maslow sy teorie teen falsifikasie verskans. Ek verwys hier net kortliks na die resultaat van wat vroeër bespreek is. Maslow formuleer *ad hoc*-hipoteses om die meer algemene uitsonderings op sy teorie te verklaar. Daardie uitsonderings is egter van so aard dat dit die geldigheid van die hele gedagte van 'n hiërargie in twyfel trek. Die stelling is veral verdag dat beide aanhoudende deprivasie én historiese vervulling van 'n sekere behoeftes tot frustrasie-toleransie kan lei. Die eintlike verskansing is egter nie die verklaring van die ooglopende uitsonderings nie, maar die stelling dat gedrag nie 'n aanduiding is van wat mense motiveer (dus van wat hulle behoeftes is nie). Vir Maslow word gedrag deur meer as een faktor veroorsaak<sup>67</sup>. As gedrag nie 'n maatstaf is waaraan die hiërargiese rangskikking van behoeftes gemeet kan word nie, ontstaan die vraag na wat dan daardie maatstaf is. Maslow se antwoord is die begeerte van die individu. Hy stel egter nie 'n manier voor hoe hierdie begeerte gemeet kan word nie. Die feit dat 'n mens alles gelyk kan begeer bemoelik verder die gedagte van 'n behoefte-hiërargie gebaseer op begeerte (Maslow 1987:26) .

'n Ander vraag ontstaan nou: As dit nie oor gedrag gaan nie, waar kom Maslow aan die stof vir sy behoefte-hiërargie? Dit kon nie deur waarneming van mense se gedrag gewees het nie, omdat dit nie gaan oor gedrag nie, want gedrag het meer as een bepaler. Maslow sê die basis van sy teorie is *kliniese ervaring*. Hy gee egter nie gevallestudies weer om telkens die hipoteses vir sy teorie te verskaf nie. Die gebruik van gevallestudies sou egter 'n probleem wees omdat hy nie 'n formele metode ontwikkel het om begeerte te meet nie<sup>68</sup>. Dit laat die vraag na die werklike oorsprong van Maslow se behoefte-hiërargie nog onbeantwoord.

Daar is reeds verwys na hoe Maslow die groot teorieë oor mense motiveering in sy hiërargie inkorporeer. Hy noem sy eie teorie 'n sintese van die werk van die funksionalistiese skool, *Gestalt* teorie, Freud, Adler, Horney, Fromm

<sup>67</sup>Ook ander psigoloë stem saam met hierdie punt. McClelland (1987:4-6) sê byvoorbeeld dat motivering een van drie bepalers van gedrag is. Die ander twee is denke en vaardigheid.

<sup>68</sup>McClelland (McClelland 1987) het 'n besonder gesofistikeerde repertorium van tegnieke ontwikkel om 'n verskeidenheid van motiverings te meet.

en die behaviorisme (Maslow 1987:15). Ek waag 'n antwoord op die vraag na waar die stof vir Maslow se behoefte-hiërargie sy oorsprong het: In die biblioteek! Maslow se hiërargie is 'n teoretiese sintese. Hy bring met sy briljante intellek en sy omvattende kennis van die psigologiese literatuur, en met die voordeel van sy vryheid ten opsigte van die skole van die psigologie 'n teorie byeen wat 'n verskeidenheid perspektiewe op 'n uiters eenvoudige manier byeenbring - 'n rangorde so eenvoudig dat 'n eerstejaarstudent dit kan verstaan. Binne hierdie eenvoud is daar ruimte vir nuansering en kompleksiteit. Tot Maslow se eer kan mens byvoeg dat hy self later in sy loopbaan gekonsentreer het op die hoër menslike funksies en waardes en daar 'n belangrike bydrae gemaak het<sup>69</sup>. Hy kon dit egter sonder die hiërargie van behoeftes ook gedoen het.

**Getuienis van die teendeel** In die daaglikse lewe en in uitsonderlike gevalle is mense die heel tyd besig om keuses tussen hulle verskillende behoeftes te maak. Daar is reeds in die verband na die navorsing van Sorokin verwys<sup>70</sup>. Mense kies vir liefde selfs op 'n honger maag, mense stel hulleself in gevaar ter wille van sosiale status, hongerstakers sterf om hulle ideologie te verdedig, mense ly vir hulle geloof, mense weier om onrein kos te eet selfs al is hulle honger vlugteling. Die lewe is vol van voorbeelde van uitruilings, oorskrydings en inversies van Maslow se hiërargie<sup>71</sup>.

Maslow se eie vroeëre navorsing weerspreek eintlik sy teorie van potensie van behoeftes. Maslow het self volkekundige navorsing onder die Eskimo's gedoen en gevind dat hulle eintlik moeilike lewenstoestande verkies (Wilson 1972:161). Volgens Lutz en Lux se artikel in Max-Neef en Ekins se *Real life economics* (Ekins en Max-Neef 1992:194) beweeg Maslow self in sy later werk weg van 'n hiërargiese behoeftebeskouing tot 'n beskouing waarvolgens mense hulle behoeftes aan selfverwesenliking en hulle tekort-behoeftes (d.i. materiële en sosiale behoeftes) gelyk wil bevredig en sekere uitruilings en afkope maak. Om sulke besluite te neem, vereis een of ander waardestelsel. Maslow beklemtoon ook dat selfverwesenlikers goeie frustrasie-toleransie het en dus dat hulle ook kan funksioneer wanneer hulle ander behoeftes nie vervul is nie. Maslow eindig dan eintlik met die twee tipes psigologie wat hy

---

<sup>69</sup>Die publikasies wat saamgevat is in (Maslow 1971) is 'n goeie voorbeeld hiervan.

<sup>70</sup>Sien 7.4.3.1 op bladsy 244.

<sup>71</sup>Sien voorbeelde by (Berelson en Steiner 1964:243) asook die bevindinge van Murray en Pauw. Bespreking by 7.6 op bladsy 283.

self in die vooruitsig gestel het: een vir selfverwesenlikers en een vir ander mense. (Maslow 1971:149)

#### 7.4.4.3 Die dimensie van tydsverloop *versus* absolute moment

Maslow se hiërargie van behoeftes kan moontlik baat by die onderskeid wat Montagu Murray gemaak het tussen die betekenis van 'n stelling met betrekking tot 'n verloop van tyd of 'n absolute moment<sup>72</sup>. Dit is nie duidelik in Maslow se uiteensetting of die hiërargie geld vir 'n moment of 'n verloop van tyd nie. Daar is reeds daarna verwys dat Maslow nie sy hiërargie van behoeftes as 'n hiërargie van gedrag aanbied nie maar van begeerte<sup>73</sup>. Selfs al aanvaar 'n mens dit so, bly die vraag nog steeds wat die epistemologiese betekenis van die verskillende begeertes sou wees, sou hulle meetbaar wees.

Ek probeer die hierdie vraag met 'n hipotetiese anekdote toelig. 'n Natuurkundige stap deur die bosse van die Sentraal-Afrikaanse Republiek. Hy maak 'n opname van plant- en dierspesies en stuur dan elke aand sy data per satellietfoon na 'n medenavorser op 'n ander kontinent. Daardie medenavorser is moontlik 'n vriend of selfs 'n geliefde. Vroeg een aand is hy besig om sy toerusting op te stel om 'n e-pos via satellietfoon te versend en somer ook 'n boodskap aan sy vriend of geliefde te stuur. Skielik hoor hy 'n gekraak van takke in die bos. Op daardie oomblik is die data en die vriendskap vir hom nie meer belangrik nie. Hy konsentreer net op die takke wat kraak. Wat hy volgende doen is volgens Maslow nie van belang nie. Volgens McClelland (McClelland 1987:4) sal sy optrede die produk van motivering(s), denke en vaardigheid wees. Wat in Maslow se mening belangrik is, is dat hy op daardie oomblik veiligheid bo liefde of sin begeer. Die vraag ontstaan nou na wat so 'n voorval sou beteken selfs al kon ons mense se innerlike emosies waarneem.

Die eerste lesing hiervan is dat, in terme van Maslow se behoefte-hiërargie, alles volgens verwagting verloop. Die situasie laat die meer pre-potente behoefte, naamlik veiligheid, na vore tree as die oorheersende behoefte en dus as die sterkste motivering. Siedaar, nog 'n bewys vir Maslow se hiërargie van behoeftes. Dit is egter alles vanuit die perspektief van die absolute moment.

Die perspektief vanuit 'n verloop van tyd bring 'n ander analise van die betekenis van die situasie na vore. Die navorser het gewet hy gaan in die loop van sy reis gevaar moet trotseer. Hy het al in die verlede olifante in die

---

<sup>72</sup>Murray gebruik die onderskeid om teologiese stellings oor armoede en lewenspeil te bespreek. Dit kan egter nuttig in ander analyses ook gebruik word. (Murray 2003:258)

<sup>73</sup>Sien 7.4.2.1 op bladsy 239 en 7.4.4.2 op bladsy 260.



woud raakgeloop, malaria opgedoen en gaboenadders teengekom. Hy weet dat hy selfs gewapende wildstropers of rebelle mag raakloop. Vir hom is die bewaring van die ekosisteem egter van uiterste belang. Hy glo dat die navorsing wat hy doen, kan bydra tot die bewaring van die ekologiese skatte van die woude van sentraal Afrika. Dis nie dat hy nie lief is vir sy vriende en geliefdes nie, dis ook nie dat hy nie bang is vir die gevare wat sy reis gaan meebring nie - hy waag dit alles vir die saak waarvoor hy hom beywer. Vanuit die perspektief van 'n verloop van tyd is die waardes wat 'n persoon nastreef die sterkste motiveerders en dus die pre-potente behoefte. Hier staan die behoefte-hiërargie op sy kop.

Een situasie dien dus tegelyk as bewys van 'n hiërargie van behoeftes én 'n bewys daarteen, afhangende van die tydsperspektief. Die vraag is watter een van die twee Maslow in gedagte gehad het en of hy *überhaupt* só daaraan gedink het. Dit kom voor asof, naas die leemte van die diskwalifikasie van gedrag en die afwesigheid van riglyne om begeerte te meet, die onduidelikheid oor die tydsperspektief 'n belangrike tekortkoming van Maslow se teorie oor 'n hiërargie van behoeftes is.

#### 7.4.4.4 Die verwarring van behoeftes en vervullers

Maslow onderskei nie metodologies duidelik tussen behoefte, begeerte, drang en vervullers nie. Tog gebruik hy al hierdie terme in min of meer hulle korrekte tegniese betekenis maar soms gebruik hy behoefte, begeerte en drang ook as sinonieme<sup>74</sup>. Hy wys byvoorbeeld daarop dat vervullers op meer as een behoefte gerig kan wees soos dat kos ook 'n funksie het ten opsigte van sekuriteit en ook liefde (Maslow 1987:16). Hy verduidelik nooit eksplisiet die verband tussen byvoorbeeld die *hunger drive*, die begeerte na kos, die bevrediger *kos* en die gedrag *eet* nie. Uit afsonderlike stellings wat hy in die verband gemaak het kan mens egter poog om die verband binne sy teoretiese model aan te toon. Stelling 1: Daar is 'n verband tussen die hongerdrang en aptyt (dus begeerte) deurdat dit blyk dat mense lus raak vir 'n sekere soort kos wat aan 'n spesifieke fisiologiese behoefte beantwoord. Hierdie verband is egter onvolmaak (Maslow 1987:16). Stelling 2: 'n Vervuller het meer as een funksie. Stelling 3: Gedrag het meer as een bepaler.

Dit volg hieruit dat nie net gedrag nie 'n aanduiding van die relatiewe sterkte van behoeftes (pre-potensie) is nie, maar óók dat begeerte nie 'n aan-

---

<sup>74</sup>Sien die aanhaling uit (Maslow 1987:4) by 7.4.3.1 op bladsy 243.

duider is van die relatiewe sterkte van behoefte nie. Die rede is dat begeerte gerig is op 'n spesifieke bevrediger en dat daardie spesifieke bevrediger meer as een funksie het.

#### 7.4.4.5 Die sosiale betekenis van Maslow se hiërargie van behoeftes

Maslow se behoefte-hiërargie het gevaarlike gevolge wanneer dit gebruik word as basis vir beleidsbesluite in veral ekonomies onderontwikkelde lande. Ek het reeds by 7.4.3.1 hierdie punt bespreek, dus verwys ek hier kortliks daarna met 'n addisionele perspektief wat nie vroeër genoem is nie.

By wat vroeër gesê is, kan bygevoeg word dat Wilson, 'n goeie vriend en kollega van Maslow, op grond van sy aanvaarding van Maslow se hiërargie, tot die gevolgtrekking kom dat 'n outoritêre regering in arm lande sal werk, omdat die mense se sekuriteitsbehoefte groot is. Max-Neef en Sen se betoog tot die teendeel word by 7.5 op bladsy 268 en 8.2.3.2 op bladsy 303 behandel. Sen beklemtoon dat vryheid (tot selfverwesening) materiële voorwaardes het. Juis daarom beklemtoon hy dat daar gefokus moet word op die hoër waardes soos vryheid (substantief ondersteun). Die motivering tot hoër behoeftes sluit in elk geval die ondersteuning van sy eie basis in<sup>75</sup>. Vry mense sorg ook immers dat hulle genoeg kos het. Daar moet juis van 'n behoefte-hiërargie as basis van politieke en ekonomiese beleid wegbeweeg word omdat dit so 'n goeie verskoning vir diktators is.

Met hierdie interpretasie stem Maslow se behoefte-hiërargie in sy politieke betekenis ooreen met die evolusieleer waarvan dit in elk geval 'n geesgenoot is. Die politieke betekenis van die evolusieleer is dat dit wat laag is, die eintlike basis van die mensdom is<sup>76</sup>, dat skepping deur stryd plaasvind<sup>77</sup> en dat sommige rasse beter as ander is<sup>78</sup>. Maslow beklemtoon net soos Darwin dat dit wat hoog is uit dit wat laag is voortkom en wel op so 'n manier dat dit 'n proses deurloop waarin daar nie spronge ('n mens sou kon sê *missing links*) is nie. Maslow beklemtoon ook dat net sommige mense bo uitkom, hoewel hy self wil hê alle mense moet selfverwesenlikers word. Dit doen hy

---

<sup>75</sup>Sien (Sen 1999b). Hy staan in teëstelling met Hutchenson se skool wat van mening is dat ekonomiese groei voor stelselmatige demokratisering moet geskied. 'n Studie van Harvard 2004 sê presies die teenoorgestelde.

<sup>76</sup>Dis hoekom kommunisme die evolusieleer kan aanhang

<sup>77</sup>Dis hoekom kapitaliste die evolusieleer kan aanhang

<sup>78</sup>Dis hoekom fasciste die evolusieleer kan aanhang

meer eksplisiet as Darwin wat eintlik verhul (onbewus?) met die woorde *favoured races* in die subtitel van sy *Origens of Species* die suggestie laat dat ook party mensrasse beter as ander kan wees<sup>79</sup>.

Dit moet duidelik gemaak word dat Maslow self glad nie beoog het om 'n teorie te ontwerp wat as verskoning vir diktature kan dien nie. Die teendeel is waar. Sy teorie oor bestuur<sup>80</sup> is juis daarop gerig om werk vir werkers 'n meer sinvolle ervaring te maak - dan werk hulle in elk geval beter met minder toesig en beheer (Maslow 1971:237).

#### 7.4.4.6 Die keuse van gesonde mense

Maslow se studie oor *self actualising people* was revolusionêr in die tyd toe die psigologie die dier of die geestesongesonde mens bestudeer het<sup>81</sup>. Intuïtief voel die resultate geldig as voorbeelde van mense wat 'n mens kan idealiseer: selfverwesenlikers het minder angs, hulle geniet meer dinge, hulle neem beter waar en hulle dink vir hulleself.

Ten spyte van die intuïtiewe geldigheid van die studie moet 'n mens tog 'n kritiese vraag oor die universele geldigheid van die resultate daarvan stel. Die studie is metodologies gebaseer op (ten slegste) 'n sirkelredenasie en (ten beste) 'n onvoltooide hermeneutiese sirkel. Maslow selekteer mense wat hy as selfverwesenlikers beskou sodat hy die eienskappe van selfverwesenlikers uit die studie van hierdie mense kan aflei.

Die kritiek is nie noodwendig teen hierdie prosedure gerig nie. Om iets te bestudeer waarvan 'n mens nie die eienskappe ken nie moet 'n mens noodwendig êrens begin. Die huidige debat oor die ontdekking van die sogenaamde tiende planeet is ook 'n voorbeeld van die interaksie van denotatiewe en konotatiewe definisies<sup>82</sup>. Die kritiek teen Maslow se metode is dat hy aan die einde van sy eerste afleiding van eienskappe nie krities vra of sommige van die eienskappe juis sy eie seleksiekriteria weerspieël en of daar nie tipes mense

---

<sup>79</sup>Die volledige titel is: *The origins of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life.*

<sup>80</sup>Maslow is 'n geliefde skrywer in die bestuurswese. Ek het in die uiteensetting van sy werk in hierdie hoofstuk baie meer gefokus op sy werk van suiwer psigologies-teoretiese aard. Hy was in die bestuurswese egter 'n inoewerder in eie reg. Uit die bibliografie wat as addendum in die 1987 uitgawe van *Personality and Motivation* aangeheg is, blyk dit dat hy veral in die laaste deel van sy loopbaan gewerk het aan die toepassing van sy insigte oor selfverwesenliking vir die werkplek. (Maslow 1987:273)

<sup>81</sup>Sien die bespreking van die inhoud van hierdie studie by 7.4.3.3 op bladsy 250.

<sup>82</sup>Die basiese gegewens hieroor is te vinde by [http://en.wikipedia.org/wiki/10th\\_planet](http://en.wikipedia.org/wiki/10th_planet)

is wat hy stelselmatig uitgelaat het nie.

Ek wil voorstel dat Maslow se seleksie wel een soort gesonde persoon en een motiveringskompleks verteenwoordig. Ek sit my argument uit aan die hand van die ontdekking van drie motiverende waardes of motiveringskomplekse in die westerse kultuur wat gemaak is deur David McClelland (McClelland 1987).

McClelland se werk toon 'n metodologiese netheid en konsepsuele skerpheid wat hom 'n belangrike bydraer op die terrein van die studie van menslike motivering maak. Sy metodes vertoon 'n kombinasie van die beste kwantitatiewe ingesteldheid van die Noord-Amerikaanse gedragspsigologie en die bewustheid van die rol van onbewuste motiewe en fenomene soos projeksie vanuit die dieptepsigologiese tradisie.

McClelland bestudeer die tekste waarmee kinder leer lees en vra homself af wat die motivering is wat 'n gemeenskap sy kinders, by wyse van spreke, met moedersmelk ingee. Hy ontdek drie motiverende waardes in sy diakroniese studie van 'n aantal Europese lande: *affiliasie*, *prestasie* en *mag*. Hy ontwerp 'n stelsel waardeur hy tekste kan analiseer en punte toeken vir elke soort motivering. Hy ontwerp psigometriese instrumente om hierdie motiverings te meet. Dit gebruik hy dan in projeksietoetse om mens se motiverings in terme van die drie kategorieë te meet<sup>83</sup>. Hieruit ontdek hy eienskappe van elke soort motivering, wat sulke mense aktiveer, hulle voorkeure vir sekere beroepe en kultuurvorme en gemeenskappe wat ontstaan uit een van die soorte motiverings.

As 'n mens 'n idieël-tipiese beeld van Maslow se keuse van mense vir sy studie oor selfverwesenlikers maak, is hulle gelukkige, intellektuele, mensliwende dog nie aktivistiese, matig eksentrieke dog goed funksionerende, gefokuste en dus bietjie verstrooide, morele maar nie godsdienstige mense in gelukkige verhoudings wat oor 'n hele aantal sake hulle eie kop volg en iets in die lewe wil bereik. Hulle is Maslow se goeie kollegas en vriende. Kortweg: Hulle is mense soos Abraham Maslow.

In terme van McClelland se kategorisering is hulle mense met 'n hoë *achievement* motivering (*nAch* soos McClelland dit noem). Eienskappe van hierdie mense sluit in dat hulle minder geneig is tot aktivisme (wat wel die geval is met *nPower*) of dat hulle minder sosiaal is (*nAffiliation*). Hulle wil

---

<sup>83</sup>Die studie van leerlesse vir klein kinder is reeds 'n vorm van projeksietoets. Ek onthou goed eerste woord wat ek in graad 1 in 1979 uit 'n leesboekie getiteld *Mossie en Baas*, leer lees het. Die woord was *Baas*. Die betekenis daarvan sou my eers jare later, by die lees van McClelland se werk byval.

self iets bereik en word gemotiveer deur die uitdagings wat hulle vir hulleself stel. Hulle is nie oormatig geïnteresseerd om beheer te neem van groepe in die samelewing nie. Hulle let nie op modegiere en sulke sosiale 'trivialiteite' nie. Hulle dink nie soos die groep nie.

Maslow sê hy wil die selfverwesenerliker gebruik as die basis van 'n universele psigologie. Hy bestudeer egter 'n sekere soort persoon: dié gemotiveer deur prestasie. Die mense wat deur mag of affiliasie gemotiveer word, word buite rekening gelaat. Net soos daar 'n patologiese beeld van die prestasie-gemotiveerde mens kan wees, byvoorbeeld iemand wat obsessief en hardkop-pig is, kan daar 'n gesonde beeld van die mag-gemotiveerde of die prestasie-gemotiveerde wees. Die gesonde persoon met 'n hoë *n*Power is die goeie leier of toegewyde baas. In die universiteit waar Maslow gewerk het, was daar ook sulke persone nodig om die organisasie te bestuur. Sulke persone leef hulleself uit in die taak wat hulle op hulleself geneem het om leierskap te gee in verantwoordelikheid aan die wat hulle volg. Nie elke leier is siek nie. Die gesonde persoon met 'n hoë *n*Affiliation leef hom of haarself uit in die verhouding tot ander mense. Sulke mense geniet ander, waardeur ander en sorg vir ander<sup>84</sup>. Wil Maslow werklik impliseer dat hulle siek of onvolwasse is?

Die bydrae van Maslow is moeilik om te beoordeel. Hy plaas liefde, sin en kreatiwiteit op die psigologie se agenda. Terselfertyd dring hy aan op 'n hiërargie van behoeftes hoewel hy dit onbewysbaar formuleer en nie oortuigend sy bronne daarvoor kan aantoon nie. Juis daardie hiërargiese ordening word populêr nagevolg.

Die volgende denker wie se bydrae tot die studie van menslike behoeftes ontleed word, is nie 'n psigoloog nie maar 'n ekonoom. Omdat ekonomie die konkrete maniere en middele ondersoek waarop mense hulle behoeftes bevredig, is dit belangrik om ook 'n bydrae uit hierdie oord in hierdie studie in te sluit.

---

<sup>84</sup>Maslow se proefpersone het 'n amper filosofiese besorgdheid oor die mensdom. Terselfdertyd het hulle nie ander mense so 'nodig' nie.

## 7.5 Manfred Max-Neef

### 7.5.1 Ontstaanskonteks

Manfred Max-Neef is 'n ekonoom uit Chile. Hy is die stigter van CEPUR<sup>85</sup>. Gedurende die vroeë sestigerjare van die vorige eeu was hy 'n dosent by die *University of California* te Berkeley in die VSA. Hy het later vir die VVO se Voedsel- en Landbou-Organisasie (FAO) en die Internasionale Arbeidsorganisasie as ekonoom en programdirekteur gewerk. Tydens die publikasie van die Engelse vertaling van *Human Scale Development* was hy die rektor van die *Universidad Bolivariana* en 'n lid van die klub van Rome.

#### 7.5.1.1 Ontwikkeling en monetarisme

Die onvermoë van die toenmalige ekonomiese stelsel in Latyns Amerika om sensitief te wees vir die behoeftes van mense het hom genoop om die basiese probleme van ontwikkeling, ekonomie en behoeftes te heroorweeg. Die instellings wat 'n groot bydrae tot hierdie proses gemaak het, was CEPUR, waarvan Max-Neef die direkteur was, en die Dag Hammarskjöld-Stigting in Swede.

Volgens Max-Neef is die krisis in die ekonomiese denke van die negentientagtiese die steriele konfrontasie tussen ontwikkelingsleer (developmentalism) en neo-liberale monetarisme. Met ontwikkelingsleer bedoel Max-Neef die filosofie van die Inter-Amerikaanse Ontwikkelingsbank tydens die vyftiger- en sestigerjare van die vorige eeu. Die beweging het daarin geslaag om 'n kolossale bydrae te maak tot 'n ryk en diverse ekonomiese struktuur op die kontinent. Volgens hom was deelname aan hierdie beweging 'n uiters roerende ervaring, maar teen die 70s het die beweging sy identiteit begin verloor. Die uiteindelijke faling van die beweging was as gevolg van

- Die onvermoë om fiskale en monetêre wanbalanse te beheer
- Die produksie-struktuur wat geskep is het groot klem geplaas op die konsentrasie van hulpbronne
- Die benadering tot ontwikkeling was suiwer ekonomies en het sosiale aspekte uitgesluit

---

<sup>85</sup>Die sentrum vir ontwikkelingsalternatiewe. Santiago, Chile.

Monetarisme<sup>86</sup> was volgens Max-Neef 'n die geskiedenis van Latyns-Amerika 'n “concocter of prescriptions”. Dis nie dat hy nie waardering het vir die onderliggende teorie van monetarisme nie. Hy verset hom egter teen die dogmatiese wyse waarop dit in die Latyns Amerikaanse konteks gebruik is. Volgens hom het dit op die kort termyn ramspoedige gevolge gehad. In Latyns-Amerika is hierdie ekonomiese beleid in stand gehou deur diktature en pseudo-demokrasieë. Volgens hom kon dit nie anders nie.

There is enough evidence that the pressure generated by the social costs of this model can only be kept under control by repression.  
(Max-Neef 1991:5)

Volgens hom faal die model want:

- Dit het ekonomiese groei aangemoedig sonder ware ontwikkeling
- Die meganistiese verstaan van ekonomiese rasionaliteit was nie geskik vir die arm lande waarin dit toegepas is nie. Armoede kon nie opgehef word deur markte te liberaliseer waarvan die armes nie deel is nie.
- In oligopolistiese markte neig ekonomiese aktiwiteit om spekulatief te wees. Dit lei tot 'n konsentrasie van hulpbronne wat sosiaal ondraaglik is.

Beide denkrigtings neig tot meganistiese denke en het (om verskillende redes) 'n positiewe waardering van konsentrasie van hulpbronne. Beide glo dat konsentrasie van hulpbronne lei tot ekonomiese groei - en statisties gesproke is dit ook so. Daardie soort groei kon egter nie in mense se behoeftes voorsien nie. Volgens Max-Neef lê die toekoms in “...mustering all our enegies to design imaginative but viable alternatives...which aims at an adequate satisfaction of human needs.” (Max-Neef 1991:8)

---

<sup>86</sup>Die kern van monetarisme is dat geldvoorraad (M) maal die omloopsnelheid van geld (V) per definisie gelyk is aan die algemene pryspeil (P) maal die fisiese hoeveelheid goedere en dienste geproduseer (Q). Dus:  $MV \equiv PQ$ . Die omloopsnelheid van geld neig om stabiel te wees. Dus sal 'n verandering in M 'n proporsionele verandering in PQ teweeg bring. Dus:  $\Delta M \rightarrow \Delta PQ$ . Die fisiese hoeveelheid goedere en dienste geproduseer, hang af van die beskikbare produksiemiddele. Dit lei tot die gevolgtrekking dat 'n verandering in geldvoorraad op die langtermyn slegs die pryspeil kan beïnvloed. 'n Toename in geldaanbod lei op die lang duur net tot inflasie. Die gevolgtrekking uit hierdie teorie is dat die staat hom so min as moontlik in die ekonomie moet inmeng. Hy moet die geldvoorraad laat toeneem teen dieselfde koers as die onderliggende ekonomiese groei. Dit sal stabiliteit in die ekonomie verseker. (Mohr en Fourie 2001:595)

### 7.5.1.2 Die *Desarollo a Escala Humana* projek

Die Dag Hammarskjöld-Stigting is sedert die publikasie van hulle verslag oor wêreldwye ontwikkeling<sup>87</sup> in 1975 besig om alternatiewe ontwikkelingsstrategieë aan te moedig. Die Latyns-Amerikaanse *Desarollo a Escala Humana*<sup>88</sup> projek was deel daarvan. Hierdie projek het die konsepte van behoeftes, skaal en effektiwiteit ondersoek in die konteks van werkloosheid en plaaslike ontwikkeling. Die projek is in 1985-6 deur CEPUR en die Dag Hammarskjöld-Stigting uitgevoer.

Die begrip van *mens-skaal ontwikkeling* wat tydens hierdie projek sy ontstaan gehad het, is eksplisiet op die beginsel gebaseer dat die *doel van die ekonomie is om mense te dien* (Max-Neef 1991:viii). Die dominerende etiese beginsel in *Mens-skaal Ontwikkeling* is dat die enkele mens belangrik is. Stelsels wat onsensitief is vir 'n mens, omdat die skaal daarvan bo-menslik is, het nie etiese prioriteit bo die enkeling nie. Die stelsel moet na die mens toe verander en nie andersom nie.

Max-Neef het gesoek na 'n hele nuwe manier om ontwikkeling te konseptualiseer. Hy vra vir 'n vervlegting van die konsepte van ontwikkeling en menslike behoeftes. So 'n poging is 'n transdissiplinêre taak. Die transdissiplinêre aard van so 'n projek is nie net epistemologies noodsaaklik nie, maar ook eties noodsaaklik.

Only a transdisciplinary approach allows us to understand, for example, how economics and health have converged. Thus we discover an increasing number of cases where poor health is the outcome of unsound politics and bad economics. If economic policies designed by economists affect, which they do, the *whole* of society, economists can no longer claim that they are solely concerned with the economic field. Such a stance would be unethical, since it would mean avoiding the moral responsibility for the consequences of an action. (Max-Neef 1991:16)

## 7.5.2 Behoeftes

Die onderskeid wat Max-Neef maak tussen 'behoefte' en 'vervuller' is onderliggend aan sy hele analise. Hierdie aspek word volgens hom konsekwent in

---

<sup>87</sup> *What Now: Another Development*

<sup>88</sup> Ontwikkeling op menslike skaal



die literatuur oor ontwikkeling misken

A prevalent shortcoming in the existing literature and discussions about human needs is that the fundamental difference between *needs* and *satisfiers* of those needs is either not made explicit or is overlooked altogether (Max-Neef 1991:17)

Behoeftes is iets wat alle mense het. Dit is beperk (soos enige ander aspek van 'n mens) en het te doen met die aard van 'n mens as liggaam, persoon, en gemeenskapswese wat in die wêreld (tyd en ruimte) leef<sup>89</sup>. Behoeftes het te doen met die menslike natuur. Vervullers aan die ander kant het te doen met die omliggende natuur en mense se kultuur en persoonlikheid. Daar is byvoorbeeld 'n fundamentele behoefte wat alle mense het aan voeding. Die fisiese en chemiese aard van die menslike liggaam bepaal die inhoud van daardie behoefte. Daar is egter tallose soorte kos en dieëte en voedselgebruike (vervullers). Vervullers pas met wisselende grade van effektiwiteit op behoeftes. Daar is in elk geval nie 'n "een-op-een" passing van behoeftes en vervullers nie. Een vervuller kan meer as een behoefte aanspreek en net so kan een die vervulling van behoefte meer as een vervuller vereis.

Max-Neef organiseer sy sisteem van behoefte rondom nege waardes naamlik: *lewensonderhoud, beskerming, liefde, verstaan, deelname, ontspanning, skepping, vryheid, identiteit*<sup>90</sup>. Hierdie behoeftes noem hy *fundamentele behoeftes*. Wat hierdie behoeftes fundamenteel maak is dat die nie-vervulling van enige een van hulle op die lang duur lei een of ander vorm van patologie.

Die verskil tussen *fundamentele* behoeftes en *basiese* behoeftes is dat die *basiese behoefte*-beskouing hiërargies werk. Die leer oor *basiese behoeftes* veronderstel dat slegs 'n sekere tipe behoefte noodsaaklik (dus basies) is. Die patologie wat veroorsaak word deur die nie-vervulling van die behoefte aan identiteit is dus binne die beskouing nie so belangrik soos die patologie van fisieke dood nie<sup>91</sup>. Die nie-vervulling van ander (nie-basiese) behoeftes veroorsaak nie vir die aanhangers van hierdie leer 'n etiese krisis nie<sup>92</sup>.

<sup>89</sup>Max-Neef noem hierdie dimensies *wees, doen, het en bevind*.

<sup>90</sup>Volgens hom kan *transendensie* in sekere gevalle as 'n tiende waarde bygevoeg word.

<sup>91</sup>Dit bly tog interessant hoe oorlog byna altyd deur een of ander vorm van bevestiging van identiteit gedryf word. Die behoefte om aan die lewe te bly word soms baie direk teen die behoefte aan identiteit afgespeel. Selfmoordbomaanvalle is maar een ekstreme voorbeeld. "Om te veg vir jou volk" is die meer normale manier waarop mense soms hulle lewe verded op hulle identiteit.

<sup>92</sup>Amartya Sen verduidelik in sy *Development as Freedom* hoe hierdie beskouing saamgaan met 'n uitsluitlike fokus op produksie (soos gemeet in BBP per kop) en met 'n ont-

Daar is volgens Max-Neef nie 'n hiërargie van behoeftes nie. Verskillende mense en kulture verstaan hulle behoeftes verskillend. Die enigste behoefte wat volgens hom 'n 'n pre-sistemiese drempel het is *lewensonderhoud* - 'n mens kan nie ander behoeftes hê as jy dood is nie. Dit is gebruikelik dat 'n mens tussen jou verskillende behoeftes keuses maak en die vervulling van een verruil vir die vervulling van 'n ander. 'n Mens kan byvoorbeeld nie tegelyk werk en rus nie.

Max-Neef verskil van Maslow wat die bestaan van 'n hiërargie van behoeftes betref, maar hy vind sterk aansluiting by die beskouing van Maslow dat behoefte nie net gesien moet word as tekort<sup>93</sup> nie, maar ook as potensiaal. Die behoefte aan byvoorbeeld deelname is ook die potensiaal tot deelname. Op die manier word behoeftes nie net as tekort gesien nie, maar ook as motivering. As behoeftes nie net tekort is nie, maar ook potensiaal, kan 'n mens nie regtig van die 'vervulling' van 'n behoefte praat nie, maar eerder van van die aktualisering van daardie behoefte in tyd en ruimte

### 7.5.3 Vervullers

Vervullers is vir Max-Neef die maniere van *wees*, *doen*, *hê* en *bevind* waardeur ons behoeftes geaktualiseer word. 'n Vervuller is dus nie in die eerste plek 'n artefak nie. Die betekenis van wees, doen, het en bevind sal nou aan die hand van die behoefte aan verstaan verduidelik word.

- Met 'wees' as 'n vervuller bedoel Max-Neef dat 'n mens se behoeftes geaktualiseer word deur sekere ingesteldhede en persoonseenskappe. Die klem is hier op die mens as persoon. Nuuskierigheid, leergierigheid en eerlikheid is maniere van wees wat die behoefte van verstaan aktualiseer.
- Met 'doen' bedoel Max-Neef dat behoeftes geaktualiseer word deur ons eie aksies. Die klem is hier op die mens as agent. Leer, analiseer, dink, eksperimenteer en ondersoek is maniere van doen wat die behoefte van verstaan aktualiseer.

---

kenning van menseregte as 'n luukse wat later in die proses van ekonomiese ontwikkeling bygevoeg kan word.

<sup>93</sup>Soos wel die geval is by die *basiese behoefte*-beskouing waar meetbare tekort 'n deurslaggewende rol speel in wat 'n mens as 'n basiese behoefte kan beskou.

- Met 'het' verwys Max-Neef na die instellings wat 'n samelewing het. Die klem is dus hier op die mens as sosiale wese. Skole, tradisies, ambagte en universiteite is dinge wat 'n gemeenskap het waardeur die behoefte tot verstaan geaktualiseer word.
- Met 'bevind' verwys Max-Neef na die manier waarop 'n mens tyd en ruimte inrig. Die klem val dus hier op die mens in sy omgewing. Skooltyd en klaskamers is tye en plekke waarin die behoefte aan verstaan geaktualiseer word.

In sy eie woorde:

If we take for instance..different ways of Doing to actualise Understanding... we see that it includes such satisfiers as investigating, experimenting, educating, analysing, meditating and interpreting. These satisfiers give rise to economic goods, depending on the culture and resources, such as books, laboratory instruments, tools, computers and other artifacts. The function of these goods is to empower the *Doing of Understanding*. (Max-Neef 1991:31)

Daar is 'n verskil tussen ekonomiese goedere en vervullers. Eintlik is die ekonomiese goedere nie die vervuller self nie, maar dit wat die vervuller fasiliteer. Die artefakte bepaal op 'n sekere manier die effektiwiteit van die vervullers.

Satisfiers are not the available economic goods They are related instead to everything which, by virtue of representing forms of Being, Having, Doing and Interacting<sup>94</sup>, contributes to the actualization of human needs. (Max-Neef 1991:24)

Wanner vervullers beskou word as maniere van wees, doen, het en bevind, is dit duidelik dat dit die potensiële vervullers is wat oneindig<sup>95</sup> is en nie behoeftes self nie.

<sup>94</sup>*Interacting* is die vertaling vir *estar* (Spaans) of *Bevinden* (Duits). Dit dui op die menslike gesitueerdheid in tyd en ruimte.

<sup>95</sup>Werklik oneindig, omdat vervullers nie afhanklik is van artefakte nie. Artefakte moet noodwendig eindig wees omdat die natuur eindig is. Daar is wel so iets soos kwalitatiewe oneindigheid. So is daar byvoorbeeld 'n oneindige aantal stories wat 'n mens sou kon vertel.

Vir Max-Neef is vervullers nie almal van dieselfde waarde nie. Sommige vervullers vervul glad nie mense se behoefte nie, terwyl sommiges meer as een behoefte tegelyk aktualiseer. Hy beoordeel vervullers in een van vyf kategorieë naamlik:

- VERNIETIGERS is vervullers wat toegepas word om 'n sekere behoefte te vervul, meestal beskerming, maar dan selfs die moontlikheid van vervulling van daardie (asook ander behoeftes) vernietig. So gee 'n diktatuur<sup>96</sup> byvoorbeeld voor om die gemeenskap te beskerm maar nie net is die gemeenskap onveilig nie, maar die behoeftes aan verstaan, liefde en vryheid word ook nadelig geraak. Ander voorbeelde van Max-Neef noem is die wapenwedloop en burokrasie.
- PSEUDO-VERVULLERS is vervullers wat 'n valse gewaarwording van satisfaksie skep. Hulle het in gemeen dat hulle afhanklik is van een of ander soort propaganda of oortuiging. So is statussimbole vir Max-Neef 'n pseudo-vervuller vir identiteit, indoktrinasie vir verstaan en prostitusie vir liefde.
- INHIBERENDE VERVULLERS vervul wel 'n sekere behoefte maar inhibeer die vervulling van 'n ander een. 'n Inhiberende vervuller oorbevredig eintlik die behoefte waarop dit gerig is. Baie inhiberende vervullers hou verband met sekere diepgewortelde gebruike en tradisies. Die voorbeeld wat Max-Neef gebruik is die oorbeskerende gesin. Dit bied wel beskerming, maar inhibeer liefde, deelname, verstaan en identiteit.
- ENKEL VERVULLERS is slegs gerig op die bevrediging van 'n enkele behoefte. Staatsinstellings is voorbeelde van enkel vervullers. So het die staat stemreg vir deelname, kuratiewe geneeskunde vir gesondheid en sportfasiliteite vir ontspanning.
- SINERGIESE VERVULLERS wat meer as een behoefte terselfdertyd bevredig. Vir Max-Neef is die belangrikste eienskap van hierdie soort vervullers dat dit nie outoritêr is nie. Die voorbeelde wat hy gebruik is borsvoeding, selfbestuurde produksie, 'kaalvoet' banke, voorkomende gesondheidsorg en kulturele vermaak.

---

<sup>96</sup>Iets wat 'n gemeenskap 'het'.

### 7.5.4 Skaal en effektiwiteit

Die konsep van skaal is vir Max-Neef baie belangrik - hy noem immers sy beskouing 'Mens-skaal-ontwikkeling'. Die fokus op skaal hang saam met sy beskouing van effektiwiteit.

Skaal en effektiwiteit is tradisioneel kwessies waarby die ekonomie as studeveld baie belang het. In die studie van produksie het dit na vore gekom dat wanneer 'n groot aantal van 'n sekere produk vervaardig word, die eenheidskoste per produk laer is as wanneer 'n klein aantal van die produk gemaak word<sup>97</sup>. Dit lei tot die gevolgtrekking dat ten einde meer koste-effektief te werk produksie op 'n baie groot skaal moet plaasvind. Dit vereis natuurlik dat geweldige hoeveelhede bronne in die hande moet wees van diegene wat in die beheer van die produksieproses is. Tradisionele ontwikkelingsdenke sien dus geen fout met die akkumulering van hulpbronne nie, omdat dit meer koste-effektiewe produksie moontlik maak. Dit is alles goed en wel as effektiwiteit gemeet word aan die koste per produk en die effek van die proses van produksie op mense nie oorweeg word nie.

Max-Neef verset hom juis teen wat hy noem "...development models based on mechanistic theories and misleading aggregate indicators." (Max-Neef 1991:14)

Met *misleading aggregate indicators* bedoel Max-Neef nie dat die wiskunde van die standaard ekonomiese teorie verkeerd is nie. Dit mag so wees dat BNI<sup>98</sup> of BBP<sup>99</sup> styg of daal onder sekere omstandighede. Hy wil egter weet wat die verhouding tussen daardie indikatore en mense se behoeftes is. Die tradisionele antwoord van die ekonomie, dat behoeftes en begeertes gelyk is en dat begeertes gerig is op artefakte, beteken dat as daar meer produksie is, dit vanselfsprekend 'n goeie ding is. Binne hierdie beskouing is aggregeer-indikatore glad nie misleidend nie.

Dit is juis die pretensie dat daar 'n direkte verband tussen aggregeer-indikatore en menslike behoeftes bestaan wat Max-Neef in twyfel trek. Sy kategorisering van vervullers as vernietigers, pseudo-vervullers, inhiberende

---

<sup>97</sup>Daar kom natuurlik 'n punt waar die grafiek draai en dit duurder is om 'n sekere aantal produkte te maak, byvoorbeeld wanneer 'n mens net meer produkte kan vervaardig nadat jy nog 'n fabriek gebou het. Die duimreël bly egter dat 'n groter skaal van produksie meer effektief is.

<sup>98</sup>Bruto Nasionale Inkomste: die totale inkomste wat die inwoners van die land toegeval het binne 'n sekere tydperk (gewoonlik 'n jaar).

<sup>99</sup>Bruto Binnelandse Produk: die totale produksie binne die grense van die land binne 'n sekere tydperk.

vervullers, enkel vervullers en sinergiese vervullers maak dit moontlik om oor die gehalte van 'n proses soos ekonomiese groei te oordeel. Dit beteken dat die vraag of ekonomiese groei 'n goeie of slegte ding is, volgens Max-Neef se analise nie bestaan nie. So 'n vraag veronderstel 'n eenduidige betekenis van die indikatore soos BNI en BBP. Dit is wat misleidend is van aggregeer-indikatore<sup>100</sup>. Volgens Max-Neef moet 'n mens vra of mense se behoeftes beter of slegter gedien word deur 'n sekere stand van sake<sup>101</sup>.

Mens-skaal-ontwikkeling wat Max-Neef as 'n alternatief voorstel, is gerig op 'n menslike vorm van effektiwiteit. Dit is effektief weens die teenwoordigheid van sinergiese vervullers. Daardie sinergiese vervullers is teenwoordig waar mense self besluite kan neem, inisiatief aan die dag kan lê en kan leer. Grootskaalse produksie kan soms 'n enkel-vervuller of selfs 'n inhiberende vervuller<sup>102</sup> wees. Hierteenoor streef Max-Neef na maksimale selfstandigheid. Hy verstaan selfstandigheid nie as isolasie nie.

We understand self-reliance in terms of a horizontal interdependence and in no way as an isolationist tendency on the part of nations, regions, local communities or cultures. (Max-Neef 1991:58)

Mens-skaal-ontwikkeling het ten doel om mense minder afhanklik te maak. Deur dit te doen, word die ekonomiese proses self 'n vervuller vir identiteit, vryheid en deelname. Selfstandige interafhanklikheid in idees, simbole, konsumpsie en produksie is die doel van mens-skaal-ontwikkeling.

Die bestaan van groot stelsels is egter nie iets wat Max-Neef misken of gering skat nie. Die heel grootste stelsel is natuurlik die ekologie. Regdeur die werk onderstreep Max-Neef die belang van die ekologie. Die ideaal wat Max-Neef vir die interaksie tussen stelsels het noem hy artikulasie.

---

<sup>100</sup>In 'n werk waarvan Max-Neef saam met Paul Ekins die redakteurs was word 'n hele hoofstuk gewy aan die bespreking van indikatore wat 'n meer akkurate weerspieëling sal gee van mense se werklike welstand (Ekins en Max-Neef 1992). Van die indikatore wat gebruik word is die *Physical Quality of Life Index* (PQLI), *Index of Sustainable Economic welfare* (ISEW), die *Human Development Index* (HDI).

Daar is verskeie ander modelle wat BBP op verskillende maniere aanpas om 'n beter weerspieëling van die ware sosio-ekonomiese situasie te gee. Motorongelukke veroorsaak bv. 'n toename in BBP. Dit maak dus sin om die koste van motorongelukke van BBP af te trek.

<sup>101</sup>Hier is Max-Neef baie naby aan Sen se gedagte dat mense se *substantive freedoms* moet meet.

<sup>102</sup>Die verskynsel van vervreemding dui die inhiberende karakter van 'effektiewe' produksieprosesse aan.

By 'articulation' we mean the construction of coherent and consistent relations of balanced interdependence among given elements. (Max-Neef 1991:8)

Hy wy veral aandag aan wat hy noem 'mikro-makro artikulasie'. Hiermee bedoel hy die gebalanseerde interafhanklikheid tussen die klein stelsel (plaaslike gemeenskappe) en die groot stelsel (nasionale en internasionale ekonomie) sonder dat die een die ander insluk of ondermyn. Hy stel dit wel dat hierdie een van die onopgeloste probleme van die ekonomie is. Daardie artikulasie moet doelbewus besoek word om die volhoubaarheid van die menslike ras<sup>103</sup> te verseker.

### 7.5.5 'n Voorbeeld : Navorsing gedoen by Mulati in die Limpopo-provinsie

Max-Neef en Elizalde het 'n deelnemende proses in die vorm van 'n tweedaagse werkwinkel ontwerp waardeur 'n groep mense die passing van die beskikbare vervullers in hulle lewens kan analiseer. Die werkwinkel identifiseer goeie en slegte passings van vervullers en behoeftes.

Die basis van die werkwinkel is 'n 4x9 matriks. Die horisontale as bevat die dimensies van menslike lewe: wees, doen, hê, bevind (eksistensiële as). Die eerste kolom bevat eienskappe van die gemeenskap self en mense wat 'n invloed op hulle lewe het. Die tweede kolom bevat aksies deur mense in en buite die gemeenskap. Die derde kolom bevat sosiale instellings, gebruike, tradisies en artefakte wat 'n gemeenskap 'het'. Die vierde kolom bevat tye en plekke wat behoeftes vervul en ondermyn. Die vertikale as bevat nege fundamentele behoefte-waardes: voortbestaan, beskerming, liefde, verstaan, deelname, ontspanning, skepping, vryheid, identiteit (waarde as).

In die eerste gedeelte van die werkwinkel word die vervullers wat nie die behoeftes vervul wat dit bedoel om te vervul nie, of wat ander behoeftes ondermyn ondersoek.

'n Groep van ongeveer 20 mense het vir twee dae lank deelgeneem aan 'n werkwinkel oor behoeftes en vervullers. Die groep het bestaan uit gemeentelede uit Mulati, 'n plattelandse VGK-gemeente in die Limpopo-provinsie en 'n groep boere uit Mariveni, ook in Limpopo. Die resultaat van hierdie sessie word hieronder weergegee.

---

<sup>103</sup>Hy sê presies dit. Die alternatief is "*mutually assured destruction*".

## 7.5.5.1 Dag 1: Matriks van negatiewe vervullers

	Wees	Doen	Het	Bevind
Voortbestaan	Arrogant (kriminele) onbetroubaar, ongesond	Steel. Dra wapens, omkoop, bevoordeel eie groep (nepotisme)	Te min sekuriteit, werkloosheid, te min kos, min geld, te min vaardighede, seisoenale werk, min materiaal	Doen nie dinge op regte tyd (landbou), winter, werk is ver van die huis, ongesonde omgewing
Beskerming	Hardkoppig, jaloers, bang, ongeorganiseerd, agterlosig	Betree die boord in die aand, volg nie veiligheidsmaatreëls, vermoor, roof, verkrag	Wapens, slange, geen noodhulp-kis, geen opleiding met chemikalieë, onopgeleide CPF, te min telefone	Nag
Liefde	Enkelouer, hardkoppig, naywerig, geïsoleerde, skaam oor armoede, selfsugtig, trots	Weerspreek ander uit jaloësie, ondermyn ander, koester wrok, luister nie, isoleer jousef (as jy meer het as ander)	Griewe, trots, geld, tradisionele geslagsrolle, geestesversteurdheid, min respek vir gestremde mense, te min kennis van sorg vir gestremdes en oumense	Bly alleen, familieledede is weg, Kersfees (word geïgnoreer), Januarie (armes kan nie skool betaal), naweek (drink)



	Wees	Doen	Het	Bevind
Verstaan	Ongeleerd, weerbarstig	Wil nie deur ander geleer word nie, aanvaar of gee nie advies nie.	Swak leierskap, geen ABET, geen dagsorg, min leersentrums, selfsugtige leierskap	Inspekteer nie op skedule nie (landbou), opleidingsinstansies is ver
Deelname	Jaloers op leiers, lui, gierig	Leiers bevoordeel hulleself, ondermyn mekaar	Grond toekening stelsel, korrupte leiers	Werk ver van die huis
Ontspanning	Selfsugtig	Kritiseer mekaar	Tekort aan fasiliteite, min kulturele geleenthede	Geen ekstra tyd a.g.v. werk tuis, doen nie dinge op regte tyd (landbou), winter, werk is ver van die huis, ongesonde omgewing
Skepping	Nie ingestel op samewerking	Elkeen doen sy eie ding	Werkloosheid, geen kunsmis en water, min geld, swak projekte	Pomp 'downtime'
Vryheid	Jaloers	Steel, ondermyn Waardering van bederfbare goedere as waardeloos, nepotisme	Grondkwessie, Nkowankowahof	Identiteit Diskriminerend, jaloers op goeie dinge, jaloers op harde werk

	Wees	Doen	Het	Bevind
Identiteit	Tradisionele geslagsrolle, ongelukheid, werkloosheid, geen eienaarskap van grond	Nag (misdaad) Naweek (drink, baklei)		

Een van die negatiewe aspekte van die samelewing wat respondente uitgelig het, is die voorkoms van misdaad, veral in die nag. Wat interessant is, is dat die respondente die afwesigheid van georganiseerde en opgeleide strukture in die gemeenskap as een van die oorsake hiervan geïdentifiseer het. Op die vlak van hoe mense is, is die hoë voorkoms van jaloesie iets wat die vorming van sulke organisasie belemmer. Die kwessie van leierskap het ook na vore gekom. Aan die een kant is daar jaloesie van mense teenoor hulle leiers, maar aan die ander kant is daar die persepsie dat leiers hulleself bevoordeel. Jaloesie kom ook as vernietiger van liefde, vryheid en deelname voor. Werkloosheid is ook 'n probleem wat meer as een behoefte ondermyn. Respondente het nie net aangedui dat werkloosheid voortbestaan ondermyn nie, maar ook identiteit en skepping. Dit beteken dat pogings om die gevolge van werkloosheid te verlig, ook aan hierdie aspekte moet aandag gee. Twee aspekte van die Tsonga tradisie word genoem as dinge wat die vervulling van behoeftes ondermyn. Die een is tradisionele geslagsrolle wat verhoudings in die huis bemoeilik (veral vir die vrou). Die tradisionele allokasie van grond word ook deur sommige van die respondente as belemmerend ervaar.

#### 7.5.5.2 Dag 2: Matriks van positiewe vervullers

Op die tweede dag het respondente die matriks gebruik om die vervullers wat daar wel in hulle gemeenskap bestaan, te lys. In die samevattende positiewe matriks val dit op hoe dikwels samewerking en organisasie genoem word. Dit stem ooreen met volkekundige teorieë wat beweer dat Afrika-gemeenskappe kommunaal georiënteerd is. Die positiewe aspekte van tradisie kom in hierdie matriks na vore. Begrafnisse, tradisionele leiers en tradisionele feeste en kultuur-aktiwiteite speel 'n positiewe rol in die gemeenskap.

#### Samevatting van positiewe matriks

	Wees	Doen	Het	Bevind
Voortbestaan	Gedetermineerd, Vriendelik	Werk	Eie organisasie, Hulp van buite	Werkweek
Beskerming	Betroubaar Versigtig	Vermyngevaar Konfronteer bedreigings	Eie plan Breër gemeenskap se plan	24 uur, werk en huis
Liefde	Barmhartig Meelewend Verenig	Rou saam by begrafnisse, beraad mense wat in moeilikheid is, weerstaan bose, besoek mense	Leiding, respek	Privaatheid, verjaarsdag
Verstaan	Samewerkend Instemming	Leer mekaar adviseer	Sosialisasie, kerke, skole, besighede, konferensies, graad 12	Huis en skool
Deelname	Samewerkend Nederig	Organiseer	Sportgronde, begrafnisvereniging	Begrafnisse
Ontspanning	Samewerkend	Organiseer		Sportgronde
Skepping	Samewerkend	Adviseer mekaar	Projekte	In die gemeenskap
Vryheid	Lief	Bevriend, neem verantwoordelikheid vir water	Regte, SANCO, Induna, Onderwys	Tuis en in gemeenskap

	Wees	Doen	Het	Bevind
Identiteit	Eerbiedig, respekteer mense ten spyte van ras	Sorg, bid en werk	Bly saam ten spyte van verskille, naam en van, ouers, ID, kerk, plaas, beeste, erf, begrafnis- vereniging	Feestye

Aan die einde van die werkswinkel is die respondente gevra om die kolumme saam te vat en te formuleer hoe hulle wil wees, wat hulle wil doen en wat hulle wil hê. Die resultaat was as volg:

- Hoe ons wil wees: Meelewend en liefdevol
- Wat ons wil doen: Werk en leer saam
- Wat ons wil hê: Respek en bemagtiging

Hierdie formulering van ideale sal later in die uitvoering van projekte weer ter sprake kom.

### 7.5.6 Samevatting: Max-Neef en die basiese vrae oor behoeftes

Na my mening sou Max-Neef soos volg op die basiese vrae oor behoeftes antwoord:

- Is daar basiese behoeftes? Daar is fundamentele behoeftes. Fundamentele behoeftes is dieselfde oor tyd en kultuur heen. Die manier waarop daardie behoeftes geaktualiseer word, verskil tussen persone en kulture. Daardie behoeftes het nie net te doen met fisiologiese oorlewing nie, hoewel fisiologiese oorlewing 'n drempelwaarde is.

- Is daar 'n verskil tussen behoefte en begeerte? Begeerte is die manier hoe 'n mens jou eie behoefte verstaan. Begeerte kan egter gemanipuleer word.
- Is daar 'n hiërargie van behoeftes? Alle behoeftes is interafhanklik. Daar is nie 'n hiërargie van behoeftes nie. Mense besluit self wat vir hulle belangrik is. As enige behoefte op die lang duur nie vervul word nie, lei dit tot patologie. Die fisiologiese behoeftes funksioneer wel as 'n pre-sistemiese drempel.
- Is behoeftes oneindig? Behoeftes is telbaar, min en klasifiseerbaar.

## 7.6 Murray en Pauw se uitbreiding van Max-Neef se teorie

### 7.6.1 Agtergrond

As deel van 'n navorsingsprojek aan die teologiese fakulteit van die universiteit van Pretoria in 2004 het Montagu Murray en ek gewerk aan 'n analitiese instrument waarmee die lewenskwaliteit van 'n arm huishouding geanaliseer kon word. Die doel hiermee was om 'n manier te vind om die effek van intervensies te kan meet wat daarop gerig is om armoede te verlig. Dit moet veral diensbaar wees vir kerklike armoedeverligtingsprojekte. Omdat hierdie hoofdeel handel oor teoretiese werk waarby ekself nou betrokke was, verskil hierdie deel 'n stilisties van die ander deurdat ek die eerste persoon gebruik en deurdat ek 'n uiteensetting van die inhoud van ons teoretiese werk gee deur die kronologie daarvan oor te vertel. Ek wil telkens nie net die resultate aantoon nie, maar ook aandui watter oorwegings tot sekere keuses en formulerings aanleiding gegee het.

Ek en Montagu Murray het ervaring van die aanbieding van Max-Neef se deelnemende werkwinkel en het dit by verskeie geleenthede in stedelike en landelike gebiede as deel van navorsings- of kerklike werk gebruik. Die resultate van een so 'n sessie is weergegee by 7.5.5 op bladsy 277. Die metode van Max-Neef is nie in die eerste plek ingestel op navorsing nie, maar op aktivering van mense om hulle eie situasie op 'n ander manier te verstaan en iets te doen met wat hulle tot hulle beskikking het. Tog het die teoretiese skoonheid van Max-Neef se model en die data wat reeds op hierdie manier

ingesamel is ons meer positief gestem oor hierdie benadering tot menslike behoeftes as tot enige ander een. Dit kon as basis dien vir die analise van die lewens van arm mense en die praktyk van kerklike armoedeverligting. Veral Max-Neef se metodologiese onderskeid tussen behoeftes en vervullers en sy verwerping van 'n hiërargie het hiertoe bygedra.

Daar is in die begin van die navorsingsproses 'n paar kritiese keuses gemaak wat die verdere ontwikkeling van die navorsing en die uiteindelijke uitkoms daarvan bepaal het. Die eerste keuse dat verbetering in *lewenskwaliteit* en nie *lewensstandaard* nie, die doel van die projek sal wees. Tweedens is aanvaar dat lewenskwaliteit verbandhou met die vervulling van fundamentele menslike behoeftes<sup>104</sup>. Derdens is gekies om op die huishouding as 'n eenheid te fokus en nie die geïsoleerde individu of die breëre gemeenskap nie.

Die uitkoms wat ons ten doel gestel het, was gevolglik om 'n analitiese instrument te ontwikkel, gebaseer op 'n teorie oor fundamentele menslike behoeftes waarmee bruikbare inligting oor lewenskwaliteit binne die arm huishouding ingesamel kan word.

Om dit te kon bereik, moes ons 'n fyner analise van behoeftes en van die funksionering van bevredigers binne die huishouding doen. Die proses word aan die hand van hierdie twee stappe hier onder uiteengesit.

## 7.6.2 Analise vanuit die perspektief van behoefte

### 7.6.2.1 Die identifisering van *aspekte van behoeftes*

Die eerste vraag waarmee ons gekonfronteer is, was die vraag watter indeling van behoeftes gebruik moes word. Ervaring het getoon dat enige bevredigers êrens onder een of meer van Max-Neef se lys van nege waardes gesorteer kan word. Om hierdie rede is die lys van Max-Neef as basis behou. Tog het ons gevoel dat ter wille van gedetailleerde analise daar beter binne die nege kategorieë gedifferensieer moes word. Ons het die nege waardes van Max-Neef

---

<sup>104</sup> Ons doen dit in navolging van Max-Neef (1991:16) maar dit volg eintlik ook direk uit die definisies van die begrippe wat hulle gebruik. As dit so is dat nie-vervulling van behoeftes lei tot patologie (deel van Max-Neef se definisie) beteken nie-vervulling van behoeftes meer patologie en dus laer lewenskwaliteit. Die ervaring van 'n gevoel van lewenskwaliteit wanneer baie van 'n persoon se fundamentele behoeftes onbevredig is, beteken óf dat daardie persoon in 'n droomwêreld leef (soos iemand wat op 'n *dwelmtrip* is) of dat die behoeftes waarvan gepraat word nie werklik fundamenteel is nie.

gevat, 'n tiende toegevoeg<sup>105</sup>, en diskrete aspekte van daardie waardes geïdentifiseer met behulp van gesprekke met toepaslike vakspecialiste (byvoorbeeld 'n mediese dokter by die behoefte aan *voortbestaan*). Die resultaat was dat daar by elkeen van van die nege waardes van Max-Neef afsonderlike, na ons menig onafhanklike aspekte, aangedui is wat as basis van fyner analise kon dien. Die inhoud daarvan word in die tabel hier onder weergegee.

Daar moet gelet word dat die indeling nog steeds relatief generies is en dat onder elkeen van die genoemde aspekte daar nog verdere indeling is. So byvoorbeeld kan onder die *Inname*-aspek van *Voortbestaan* alles in 'n lys genoem word wat die mens moet inneem: bv. suurstof, water, soute, proteïene, vette, koolhidrate en vitamine. Volgens die patogeniese benadering tot behoeftes is elkeen van daardie subaspekte 'n behoefte want 'n tekort veroorsaak een of ander vorm van skade, wanfunksionering en selfs dood van die organisme. Die studie van behoeftes op hierdie vlak van detail kan egter net deur die vakspecialis gedoen word. Die doel van hierdie raamwerk 'n om 'n omvattende dog hanteerbare manier te hê om behoefte-bevrediging binne die huishouding te analiseer.

<b>Behoeftes en aspekte van behoeftes in die Murray Pauw model</b>	
<b>Waarde volgens Max-Neef</b>	<b>Onafhanklike aspek van behoefte</b>
<b>Voortbestaan</b>	Intaktheid, Rangskikking, Inname, Uitskeiding, Ontvanklikheid, Aanpasbaarheid
<b>Veiligheid</b>	Beskerming van voortbestaan, Beskerming van psigiese welsyn
<b>Liefde</b>	Genot, Vertroue, Lojaliteit, Respek, Skoonheid, Sinvolheid
<b>Deelname</b>	Gee, Ontvang
<b>Begrip</b>	Persepsie, Kognisie, Emosie, Refleks

<sup>105</sup>Transendensie. Die redes was dat Max-Neef dit self voorstel, dat die geleentheid gee om die teologiese dimensie wat in elk geval onderliggend aan al die ander waardes lê duidelik uit te lig (sien Nürnberger se stelling dat transendente behoeftes die dieptedimensie van immanente behoefte is: 1.4 op bladsy 32) en omdat Montagu Murray hou van getallemagie.

<b>Skepping</b>	Transformasie van materie, Transformasie van simbole, Prokreasie
<b>Rus</b>	Reiniging, Herlading
<b>Identiteit</b>	Fisiese disposisie en voorkoms, Persoonlikheid, Vorige ervaring, Aspirasies
<b>Vryheid</b>	Keuse, Waarde
<b>Transendensie</b>	Bewestiging van lewe, Oorwinning oor sinloosheid

Ek bespreek elke behoefte-waarde en sy aspekte vlugtig

1. **VOORTBESTAAN:** Hierdie behoefte handel oor alles wat met die fisiologiese funksionering van die mens as organisme te doen het. Die organisme moet liggaamlik intakt bly om te kan leef. Nie net moet die liggaam intakt bly nie, die besondere rangskikking van organe en prosesse is ook noodsaaklik. Dit beteken dat organe nie net daar moet wees nie, maar reg moet funksioneer. Inname van 'n groot verskeidenheid stowwe en uitskeiding van afvalstowwe is vanselfsprekende aspekte van die behoefte aan voortbestaan. Die nie-ervulling van die behoefte aan inname meld sigself in pynlike en ongemaklike gewaarwordinge soos asemnood, honger en dors. By tekort aan spesifieke voedingstowwe of die opbou van gifstowwe in die liggaam ontstaan 'n verskeidenheid siektebeelde soos anemie en skeurbuik. Ontvanklikheid en aanpasbaarheid gaan saam. Die liggaam moet in staat wees om op 'n verskeidenheid stimuli uit sy omgewing en uit die verskeie organe van die liggaam self te ontvang en daarop te reageer. Die konsep van homeostase wat reeds by die behandeling van Maslow se siening oor fisiologiese behoeftes by 7.4.3.1 op bladsy 243 aangeraak is, is weer hier ter sprake.
2. **BESKERMING:** Die behoefte aan beskerming funksioneer op 'n effens ander manier as die ander behoeftes. Dit is 'n negatiewe behoefte in die sin dat dit 'n aanduiding is van wat mens nie nodig het nie. Wat 'n mens nie nodig het nie, is dat die vervulling van sy behoeftes onmoontlik gemaak sal word. Op die manier funksioneer beskerming op 'n meta-vlak as die instandhouding van die vervullers vir al die ander behoeftes. Beskerming het ook 'n tydsdimensie. Beskerming beteken dat



'n voortgaande moontlikheid gehandhaaf word dat die ander behoeftes vervul sal word. Om bogenoemde redes onderskei ons die *beskerming van voortbestaan*, dit is die instandhouding van die voorwaardes van die vervulling van fisiologiese funksionering, en die *beskerming van psigiese welsyn* as versamelnaam vir die instandhouding van die voorwaardes van die vervulling van die behoeftes aan liefde, deelname, begrip, skepping, rus, identiteit, vryheid en transendensie. Die bevredigers vir beskerming is dus besonder uiteenlopend omdat hulle die funksionele voorwaardes van die vervullers van die ander behoeftes is.

3. LIEFDE: In die onderskeiding van die aspekte van die behoefte aan liefde het ons ons tot 'n mate laat lei deur die Griekse onderskeid tussen die nuanses van ἀγάπη, ἔρως en φιλέιν. Op een manier is liefde genot, maar dit is ook wedersydse lojaliteit en respek. Liefde behels ook vertroue in 'n ander. Die vraag het ontstaan of vertroue nie 'n kognitiewe funksie is en daarom eerder by *Begrip* tuishoort nie. Ons het besluit om by die behoefte aan begrip suiwer die soorte van begrip te plaas. Vertroue, geloof en kennis (in die Hebreeuse sin van die woord) is verhoudingsterme wat die verhouding tussen mense of 'n mens en 'n voorwerp uitdruk - dit hoort dus by *Liefde*. Twee aspekte wat verband hou met die waardering van iets of iemand as waardevol op sigself is *skoonheid* en *sinvolheid*. Sinvolheid beteken juis dat iets 'n doel op sigself is.
4. DEELNAME: Deelname het net twee aspekte. Om te *gee* en om te *ontvang*. Ons het eers die sferes waarin mense deelneem probeer onderskei maar toe tot die gevolgtrekking gekom dat die sferes van deelname (soos die gesin, intieme verhoudings, die samelewing, werk, spel en godsdiens) in werklikheid bevredigers is vir die behoefte aan deelname, naamlik betrokkenheid by ander mense. Deelname in al hierdie sferes behels dat 'n mens die geleentheid het om 'n bydrae te maak (dus te *gee*) asook dat 'n mens in daardie verhouding iets deelagtig word (dus iets *ontvang*).
5. BEGRIP: Die behoefte aan begrip het as aspekte die verskillende maniere *modi* van bewussyn. Soos met *Liefde* en anders as *Voortbestaan* is die aspekte van *Begrip* in 'n mate vervleg. Denke (*kognisie*) kan byvoorbeeld nie totaal van *emosies* en waarneming (*persepsie*) losgemaak word nie. Ten spyte van die vervlegtheid staan diskrete aspekte tog uit. *Persepsie* is die term wat ons gekies het as versamelnaam vir

alle vorme van waarneming. Dit hou verband met die funksionering van die sintuie en die interaksie van die sintuie met die ander prosesse soos emosie en kognisie. *Kognisie* dui op bewuste denke. *Emosie* is ook bewus, meer omvattend en volg nie dieselfde struktuur as denke nie. Ons sluit die *Refleks* as manier van bewussyn in omdat dit te make het met die vermoëns wat 'n mens deur die loop van jou lewe aanleer soos om fiets te ry of om kitaar te speel. Hierdie bykans outomatiese maar tog willekeurige handeling is op hulle eie manier 'n vorm van wete.

6. SKEPPING: By die behoefte om te skep onderskei ons drie aspekte. Die eerste twee het te doen met die dinge wat deur 'n mens getransformeer kan word: materie en idees. Ook hierdie twee aspekte staan nie totaal los van mekaar nie. By die transformasie van materie speel denke en simbole 'n deurslaggewende rol in die vorm wat uiteindelik aan iets gegee word. Terselfdertyd het alle simboliese transformasie en of ander materiële basis. Self 'n lied wat gesing word, kry sy vorm net in die transformasie van lug deur 'n menslike stem. *Prokreasie* is die inherente drang tot die verwekking en versorging van kinders.
7. RUS: By die behoefte aan *Rus* onderskei ons *reiniging* en *herlading*<sup>106</sup>. Reiniging handel oor die verwydering van stimuli of die gevolge van stimuli wat negatief of oorlaaiend op die persoon inwerk. *Herlading* behels die opbou van reserwes energie en die herstel van homeostase in fisiese en psigiese prosesse. Daar moet daarop gelet word dat homeostase nie net herstel word deur minder aktiwiteit nie, maar soms ook deur meer. Strawwe oefening is soms 'n vorm van ontspanning. Spel vereis meermale inspanning en fokus. Slaap is een bevrediger waarin albei hierdie aspekte teenwoordig is.
8. IDENTITEIT: Onder identiteit het ons aan die hand van die onderskeidingsliggaam-siel en verlede-toekoms, vier aspekte onderskei. 'n Mens se identiteit berus op jou *Fisiese disposisie en voorkoms* wat verband hou met die fisiese vorm en werking van jou liggaam. *Persoonlikheid* is die min of meer konstante patroon van 'n mens se denke, gevoel en optrede. 'n Mens se identiteit is 'n historiese proses en nie 'n statiese gegewe nie. 'n Mens se *ervarings in die verlede* is een van die bepalende aspekte van 'n mens se identiteit. Terselfdertyd is die verwagting wat

---

<sup>106</sup>n Vertaling van die term *revitalisation*.

iemand van die toekoms het (ons verwys daarna met die term *Aspirasies*) ook bepalend.

9. VRYHEID: 'n Mens gee gestalte aan sy vryheid deur konkrete *keuses*. Die geleenthede tot sulke keuse in die sosiale en fisiese omgewing is bevredigers vir die behoefte aan vryheid. Die ander diskrete maar noodsaaklike aspek van vryheid is *waardes*. Keuse het betekenis wanneer dit in verband staan met iets wat waarde het.
  
10. TRANSENDENSIE: Die insluiting al dan nie van die behoefte tot transendensie het nogal gesprek ontlok. Die een oorweging is dat elke behoefte 'n transendente dimensie het<sup>107</sup> en dat transendensie daarom nie 'n afsonderlike waarde is nie. Daar is egter tog waarde om dit as 'n afsonderlike aspek uit te lig: Dit gee 'n geleentheid om bevredigers wat oënskynlik geen ander funksie vervul nie, soos gebed, te plaas en te analiseer. Daar is reeds by die bespreking van Max-Neef se bydrae daarop gewys dat al die behoeftes in elk geval in interaksie met mekaar is en nie van mekaar losgemaak kan word nie. Soos elke behoefte 'n transendente dimensie het, het dit ook 'n fisiologiese basis. As die inhoud van die behoefte *transendensie* het ons slegs twee aspekte gekies. Die onderskeid tussen vervolmaking en verlossing het hier 'n rol gespeel. Daar is dus 'n positiewe en 'n negatiewe formulering. Nürnberger (1999:7) se onderskeid tussen drie dimensies van transendente behoeftes naamlik 'n gesaghebbende stelsel van betekenis, gesaghebbende bevestiging van 'n mens se reg om te bestaan en jou magte uit te oefen, is ook oorweeg. As sintese van die konsep van vervolmaking en Nürnberger se bevestiging van 'n mens se reg op bestaan en aksie het ons die eerste aspek *bevestiging van lewe* genoem. Dit handel oor die vervolmaking van lewe in die volste sin van die woord: die sinvolheid en duursaamheid van lewe. Die tweede aspek is die teenpool vir die dood en die verydeling waaraan alle lewe nou nog onderworpe is. Ons noem dit *oorwinning oor sinloosheid*.

---

<sup>107</sup>Daar is reeds na Nürnberger se formulering dat *die transendente behoeftes die diepte-dimensie van immanente behoeftes is*, verwys. Verwysing en bespreking by 1.4 op bladsy 32.

### 7.6.3 Analise vanuit die perspektief van bevredigers

Op dieselfde manier as wat ons gepoog het om Max-Neef se indeling van behoeftes te nuanseer het ons ook probeer om 'n nuansering aan Max-Neef se analise van bevredigers aan te bring sodat daar 'n gedetailleerde analise gemaak kan word van die funksionering van sekere bevredigers binne die huishouding en hulle verhouding tot behoeftes.

Die eerste keuse wat ons gemaak het was om 'n onderskeid tussen die mate van generisiteit van 'n sekere bevrediger te maak. Ons wou byvoorbeeld die verband ondersoek tussen die generiese bevrediger *kos* en die konkrete voedsel wat 'n huishouding eet. Ons het ook na 'n manier gesoek om die algemene menswetenskappe en die resultate van ons eie veldwerk en gevallestudies op 'n sinvolle wyse te kan vergelyk. Dit wat in die omgangstaal as *behoefte* bekend staan is in werklikheid generiese bevredigers. So sal mense in die omgangstaal na mense se behoefte aan kos, behuising en klere verwys. *Kos*, *huis* of *klere* is egter nie behoeftes in die sin wat ons dit hier gebruik nie, maar artefakte wat bevrediging fasiliteer. Eintlik is die bevrediger die eet van kos, die bewoning van 'n huis en die dra van klere. Hierdie artefakte en hulle gebruik is egter so algemeen dat gespesialiseerde vakdissiplines, soos argitektuur of voedselwetenskap, rondom elkeen ontstaan het. Ons verwys na sulke bevredigers wat baie algemeen voorkom en wat histories en transkultureel bestudeer word, as generiese bevredigers. Op die manier kan die resultate van die studie van menslike bewoning in die algemeen in verband gebring word met die studie van 'n huishouding se bewoning van 'n informele huis êrens in een van die semi-stedelike gebiede van Suid-Afrika<sup>108</sup>. Terselfdertyd kan die ervaring van die spesifieke geval weer die generiese analise informeer.

Met hierdie basiese onderskeid is 'n raamwerk saamgestel waardeur die verhouding van beide generiese en konkrete vervullers tot die reeks behoeftes en hulle aspekte ge-analiseer kan word. Die leë raamwerk word weergegee as tabel 7.4 op die regterbladsy. Die raamwerk het twee kante: die eerste is die algemeen menslike patroon en die twee die konkrete gebruikspatroon. Natuurlik bestaan net konkrete gebruikspatrone en is die algemeen menslike patroon (en daarmee saam die gedagte van generiese vervullers) afgelei uit die waarneming van konkrete gebruikspatrone oor tyd en tussen kulture. Die konkrete gebruikspatroon is iets wat empiries waargeneem word, self beleef word of eerstehands oorvertel word.

Ek gaan vervolgens voort om kursories die elemente te verduidelik. Daarna

---

<sup>108</sup>Vir 'n meer gedetailleerde analise sien (Holm, Murray, en Pauw 2005).



gaan ek kortliks 'n indikasie gee van die gebruik van die raamwerk sonder om in besonderhede in te gaan en bloot as 'n aanduiding van die soort aanwending waarvoor hierdie raamwerk gebruik kan word.

**Generiese bevrediger** Generiese bevredigers is dié soort bevredigers wat in 'n wye reeks vorme in verskillende kulture en tydvakke voorkom. Sien verduideliking en voorbeelde op bladsy 290. Generiese bevredigers is meermale sinergiese bevredigers<sup>109</sup>.

**Funksie en dimensie van die generiese bevrediger** Die funksie van 'n generiese bevrediger verduidelik die verhouding tussen 'n generiese bevrediger en 'n aspek van 'n bepaalde behoefte of aspekte van behoeftes. So byvoorbeeld hou die generiese bevrediger DRINK onder meer verband met die *inname*-aspek van die behoefte aan lewensonderhoud. Die dimensies van hierdie behoefte hou verband met die wyse waarop die menslike liggaam funksioneer. Dit word deur die mediese wetenskap bestudeer en kan gemeet word deur 'n indikator soos die persentasie water in iemand se bloed. Deur mediese navorsing kan riglyne daargestel word vir hoeveel water 'n persoon in sekere omstandighede behoort te drink. Sulke riglyne kan dan gebruik word om die huidige vervullers mee te beoordeel.

**Funksionele voorwaarde vir die generiese bevrediger** 'n Funksionele voorwaarde vir 'n generiese bevrediger verwys na die voorvereistes wat bevredig moet word vir so 'n bevrediger om behoorlik te kan funksioneer. Om by die voorbeeld te bly: water moet versamel, geberg en gereinig word vir mense om dit te kan gebruik. Dit moet ook bo 'n minimum temperatuur wees om vloeibaar te bly vir inname.

**Huidige gebruikspatroon** 'n Huidige gebruikspatroon is die aksies van 'n spesifieke persoon of persone wat 'n spesifieke aksie uitvoer op 'n spesifieke tyd en plek om 'n spesifieke rede en met spesifieke middele. Huidige bevredigers is al wat bestaan. Die generiese bevredigers is abstraksies daarvan. Hierdie kant van die raamwerk handel oor die werklike, empiriese en spesifiek. Dit is ook hier waar die kerklike barmhartigheidswerk aktief is deurdat die kerk se bediening altyd op iemand spesifiek in spesifieke omstandighede gerig is.

---

<sup>109</sup>Max-Neef se definisie by 7.5.3 op bladsy 274.

**Konkrete bevrediger** 'n Konkrete bevrediger is 'n waarneembare manier waarop iemand in een of meer behoeftes voorsien as 'n geïntegreerde wyse van wees, doen, hê en bevind<sup>110</sup>.

**Funksionele voorwaarde** Net soos die funksionele voorwaarde van generiese bevredigers is die funksionele voorwaarde hier ook die vereistes vir die werking van die bevrediger. Sekere gesindhede, aksies, artefakte, instellings en omstandighede is noodsaaklik vir konkrete bevredigers om te kan funksioneer.

**Dimensie van funksionele voorwaarde** Die dimensie van 'n funksionele voorwaarde is 'n aanduiding van die kriteria of hoeveelhede waaraan voldoen moet word vir 'n gebruikspatroon om te kan funksioneer.

**Funksionele bevrediger** 'n Funksionele bevrediger is 'n enkele produk, aksie of artefak binne 'n gebruikspatroon.

**Afkoop** 'n Afkoop is die ongewenste newe-effek van 'n gebruikspatroon. Dit is dit wat noodwendig uit die gebruikspatroon voortvloei maar wat nie deel van die doel daarvan is nie. Daar is natuurlik positiewe sinergiese effekte ook moontlik.

Hierdie raamwerk verteenwoordig 'n oefening in nuansering van begrippe wat veral deur Max-Neef gebruik word. Die onderskeidinge tussen behoeftes, aspekte van behoeftes, vervullers, funksionele voorwaardes vir vervullers, dimensies van voorwaardes en funksionele vervullers maak dit moontlik om redelik genuanseerd oor menslike behoeftes en hulle vervulling te praat en om huidige gebruikspatrone en toekomstige intervensies te bestudeer. Dit bied ook die moontlikheid om vanuit die ervaring van die konkrete 'n generiese begrip van behoeftes en vervullers op te bou.

Die betekenis van hierdie nuansering vir die sistematiese teologie word by hoofstuk 9 op bladsy 306 bespreek.

---

<sup>110</sup>Sien ook Max-Neef se definisie van bevredigers by 7.5.3 op bladsy 272.

#### 7.6.4 Praktiese aanwending van die analitiese raamwerk

Die raamwerk vind sy praktiese toepassing in die analise van spesifieke gebruikspatrone binne arm huishoudings. Hierdie analise word gedoen om die effek van intervensies te beoordeel wat gerig is op armoedeverligting. Die generiese kant van die raamwerk word aangewend om huidige kennis te gebruik om vrae te genereer wanneer daar ondersoek gedoen word na die impak van 'n spesifieke intervensie wat daarop gerig is om die kwaliteit van lewe van mense te verbeter. Die spesifieke gebruik van die instrumente word nie hier verduidelik nie<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup>Sien daarvoor die verslae van Murray en Pauw asook die artikel van Holm, Murray en Pauw: (Holm *et al.* 2005),(Murray en Pauw 2004b) en (Murray en Pauw 2004a).



## Hoofstuk 8

# 'n Voorbeeld van implisiete behoefte-antropologieë

**Samevatting.** Die geloof oneindige behoeftes vloei nie noodwendig uit die empiriese bevindinge van die ekonomie voort nie. Die verskynsel van dalende grensnut, waaruit die vraagkromme afgelei word, dui juis op behoeftes beperk is. Skaarheid is 'n antropologiese kategorie weens die beperktheid van die mens se tyd en vermoë. Sen se bydrae tot die ontwikkelings-ekonomiese is juis dat hy, teenoor die konvensie van veral die jare sewentig van die vorige eeu, 'n nie-hierargiese beeld van menslike behoeftes het. Vryheid funksioneer by hom as die doel en die middel van ontwikkeling. Vryheid het egter 'n substantiewe basis.

### 8.1 Doel en metode van hierdie hoofstuk

Ek het reeds in die inleiding tot deel twee aangedui wat die bydrae van die ekonomiese wetenskap tot die tema van menslike behoeftes is. Die perspektief van ekonomie is op die middele en op die kollektief. Daarby is daar vele definisies van die ekonomie waar die behoefte-begrip in die formulering 'n sleutelrol speel<sup>1</sup>. Ekonomie gee dus self voor dat hulle vak oor die bevrediging van behoeftes gaan. Dit gaan spesifiek oor die studie van die middele van behoefte-bevrediging: daarom is die behoefte-antropologie by die meeste

---

<sup>1</sup>Sien die lys van definisies in Mohr en Fourie (2001:4).

skole van die ekonomie slegs geïmpliseer. Dit hoort dus binne hierdie hoofstuk.<sup>2</sup>

Ek gaan in hierdie hoofstuk die verband tussen 'n antropologiese begrip, 'n psigologiese begrip en 'n ekonomiese begrip ondersoek. Die drie begrippe is *behoefte*, *begeerte* en *vraag*. Die vraag na wat 'n stelling soos dat die mens oneindige behoeftes het sou on beteken gaan dan ook beantwoord word. Ek gaan die werk van Mohr en Fourie (2001), wat vir die eerstejaarstudente aan die grootste universiteit in Suid-Afrika voorgeskryf word, se uiteensetting van die vraagbegrip en verwante begrippe kommentariseer vanuit die perspektief van menslike behoeftes. Ek vul dit ook aan uit ander bronne. Die vrae wat aan hierdie teks gaan stel is of die stelling dat mense oneindige behoeftes het, te rym is met die manier hoe die vraagbegrip aan die orde gestel word. Ek gaan probeer aantoon wat die antropologiese betekenis van die vraagbegrip en die nutsbegrip is.

Ek gaan een voorbeeld aanbied van 'n invloedryke hantering van die behoeftebegrip in die ekonomie van die vorige eeu. Daarna gaan ek die bydrae van Amartya Sen tot die begrip van menslike behoeftes analiseer. Hy het nie 'n uitgewerkte behoefteleer nie, maar uit sy kritiek teen die liberale benadering tot die ekonomie en spesifiek in sy werk oor die ontwikkelings-ekonomie kom daar perspektiewe na vore wat belangrik is vir die begrip van menslike behoeftes in die algemeen. Ek kies Sen omdat hy 'n besonder gesiene en leidende denker op die gebied is (hy het in 1998 die Nobelprys vir ekonomie gewen).

## 8.2 Die onderskeid tussen behoefte, begeerte en vraag

Die terme *behoefte*, *begeerte* en *vraag* word dikwels in gesprek oor die ekonomie maar ook in die samelewing in die brûeë, uitruilbaar gebruik en met mekaar verwar. Van die drie bogenoemde konsepte is die konsep van behoefte die mees fundamentele. Behoefte is immers per definisie dit wat 'n mens regtig nodig het. Die basiese probleem is dat die ekonomie ongevoelig is vir behoefte. Slegs *vraag* verskyn op die ekonomiese radarskerm. As behoefte

---

<sup>2</sup>Max-Neef is natuurlik 'n uitsondering. As ekonoom het hy 'n besondere bydrae gelewer tot die begrip van menslike behoeftes in die algemeen. Die metodes wat hy aangewend het was egter nie die van sy spesialiteitsgebied nie, maar die breë filosofiese vaardighede waarvoor hy duidelik beskik.

en vraag nie verskil nie, is dit geen probleem nie. Dan sou die ekonomie gewoon behoefte kon waarneem *in die vorm* van vraag. Met ander woorde, vraag is dan 'n aanduider van behoefte. Vraag is egter 'n aanduiding van begeerte en koopkrag. Begeerte en koopkrag bemiddel dus die verhouding tussen behoefte en vraag. Wat die presiese verhouding tussen hierdie drie begrippe is, gaan in hierdie hoofstuk ondersoek word.

As daar 'n onoorkombare spanning tussen behoefte en vraag is - as vraag dus nie aanduider van behoefte is nie - ontstaan die vraag of die ekonomie werklik gerig is op die bevrediging van menslike behoeftes. As dit net gedeeltelik so is, word dit 'n etiese vraagstuk omdat die ekonomiese sfeer juis sy dominansie in die samelewing in die algemeen regverdig met verwysing na bevrediging van menslike behoeftes.

### 8.2.1 Vraag

Vraag is begeerte wat kan betaal. Die vraag na 'n produk het nie met die behoefte aan daardie produk te doen nie. Dit het ook nie so veel te doen met hoeveel daardie produk begeer word nie. Die vraagbegrip handel oor wat kopers werklik bereid en in staat is om te betaal vir 'n sekere hoeveelheid van 'n produk. Die vraagkromme bestaan as 'n kromme wat die verhouding tussen die hoeveelheid van 'n produk en die prys daarvan aandui. Die vraagkromme van die meeste produkte het 'n afwaartse helling. Dit beteken dat kopers net bereid is om meer van 'n produk te koop teen 'n laer prys. Dit het niks met die koste van produksie te doen nie, omdat vraag en aanbod onafhanklik van mekaar is. Die dalende vraagkromme hou verband met die dalende nut wat die verbruiker put uit die verbruik van elke opeenvolgende eenheid van 'n spesifieke produk. Die vraagkromme is dus af te lei uit die dalende nutskrommes van verbruikers.

Die begrip van dalende grensnut word hier onder vlugtig verduidelik: Die satisfaksie wat 'n verbruiker uit die verbruik van 'n produk put, bly nie dieselfde by die konsumpsie van elke opeenvolgende eenheid nie. Voorbeelde van dalende grensnut van beide primêr fisiologiese en primêr simboliese verbruik is legio: die sewentiende draairoomys van dag is net nie meer lekker nie. Om vir 'n hele dag die kunsskatte van die Louvre te besigtig raak teen die middag êrens vervelig.

Die gevolg van die daling in grensnut is dat verbruikers nie bereid is om dieselfde prys vir elke opeenvolgende eenheid van 'n produk te betaal nie omdat die satisfaksie wat hulle daaruit put verskil. Die berekening van prys

per eenheid nut<sup>3</sup> lewer die konsep van geweegde grensnut op. Met die konsep van geweegde grensnut kan die prys van 'n volgende eenheid van 'n produk wat 'n verbruiker bereid sal wees om te betaal, bereken word. Geweegde grensnut is die aanduiding van die koste van satisfaksie. Hierdie kromme van prys teen hoeveelheid van 'n produk lewer die vraagkromme van die enkele verbruiker. As al die verbruikers se vraagkrommes bymekaargetel<sup>4</sup> word, lewer dit die vraagkromme van die mark.

Die antropologiese betekenis van dalende grensnut en die vraagkromme is dat mense genoeg van iets kan kry. Dit lyk inderdaad of mense genoeg van bykans enige produk kan kry. Die enkele uitsondering is wat ek noem simboliese verbruik. Wat tog opval is dat hierdie konklusie nie gedeel word deur klassieke ekonome nie. In sy bespreking van die basiese verband tussen nut en moraal by klassieke ekonome soos Adam Smith stel Goudzwaard Goudzwaard (1978:36) dit dat: “De klassieke ekonome... geloofden dat de mate van bevrediging van de mens everedig was met het aantal beschikbare produkten. Hierdie kwessie is belangrik en sal onder die vraag na die betekenis van oneindige behoefte bespreek word<sup>5</sup>.

### 8.2.2 Begeerte

Begeerte is die subjektiewe kant van behoefte. Begeerte is gerig op iets spesifiek as vervuller vir 'n sekere behoefte wat kenbaar is in die gemis daarna in een of ander vorm van pyn of die gevoel van aktiewe gemotiveerdheid om die produk of diens te verbruik.

Die betekenis van begeertes word nie baie in die ekonomie bedink nie, omdat daar aanvaar kan word dat begeerte en behoefte dieselfde is deurdat die enkeling self moet besluit wat hy nodig het. Die ekonomie ontstaan uit die bestuur van hulpbronne. Die makro-ekonomie het sy basis spesifiek in die bestuur van 'n land se hulpbronne. Binne die liberaal-demokratiese denke kan die staat nie namens die enkeling besluit wat goed is vir hom nie en word

---

<sup>3</sup>Wat 'n moeilike meetbare konsep is. Om die rede is daar ekonome wat enige kardinale meting van nut verwerp en net metodes gebruik wat op 'n ordinale skaal gebaseer is. Die resultate van die twee benaderings lewer egter dieselfde resultaat.

<sup>4</sup>Bv. verbruiker A sal 1 eenheid teen  $x$  Rand koop en 2 eenhede teen  $x + (x-n)$  en someer. Verbruiker B en C tot  $n$  sal dieselfde doen met moontlike ander waardes van  $x$ . Die sommering van wat al die verbruikers vir een eenheid sal betaal bepaal die hoeveelheid teenoor een. Dieselfde word gedoen met opeenvolgende hoeveelhede.

<sup>5</sup>Sien 9.3.5 op bladsy 326 en verder.

daar gestreef na 'n staat wat die vryhede van sy burgers om self te kies wat die inhoud van die goeie lewe is, kan waarborg. Die staat waarborg egter sekere basiese regte waaroor daar redelik wye konsensus is oor die wesenlikheid daarvan. Wat daardie regte is en of dit ook positiewe verpligtinge op die staat plaas is 'n debat wat nie hier ontleed kan word nie. Die punt is hier dat die liberale benadering tot die samelewing, waar die vryheid van die enkeling beklemtoon word, die vraag na die verskil tussen begeerte en behoefte tot 'n groot mate uit die openbare gesprek verdaag.

Begeerte anders as behoefte is op iets konkreet gerig. 'n Behoefte kan bly bestaan by afwesigheid van 'n vervuller maar oor die lang termyn met die aanwesigheid van 'n patologie wat die teken is van die afwesigheid van die vervuller. As antropologiese kategorie kan behoeftes nie geskep of vernietig word nie - in elk geval nie binne die leeftyd van 'n enkele mens nie. Begeertes, as 'n gerigtheid op iets spesifiek het altyd 'n konkrete vervuller en 'n konkrete produk of diens as funksionele vervuller in gedagte. Begeertes kan geskep word en word geskep<sup>6</sup>.

Begeerte, omdat dit op iets konkreet gerig is, is 'n voorwaarde vir die bevrediging van enige behoefte<sup>7</sup>. Behoefte is egter die onderliggende antropologiese tekort en potensiaal waarvan die begeerte die konkrete gestalte is. As begeerte die konkrete en huidige gestalte van behoefte is, ontstaan die vraag na die soort korrespondensie wat tussen die twee bestaan. Die passing van vervullers op behoeftes word deur Max-Neef gekategoriseer onder vyf soorte vervullers: vernietigers, pseudo-vervullers, inhiberende vervullers, enkelvoudige vervullers en sinergiese vervullers<sup>8</sup>.

Begeerte is dus 'n noodsaaklike maar nie genoegsame voorwaarde vir die

---

<sup>6</sup>Nürnbergers praat van die sentrum van behoeftes skep wat dan oorspoel na die periferie met meegaande gevolge. Hierdie formulering onderskei nie begeerte en behoefte nie en lyk of dit die gedagte dat behoeftes oneindig is ondersteun, wat sekerlik nie Nürnbergers se bedoeling was nie. Sien bespreking by 1.3.2.2 op bladsy 25, veral nommer 6.

<sup>7</sup>Barth se formulering is: "begeerte maak die wil moontlik en die wil maak die begeerte aktief." Sien my bespreking van die konsepte begeerte en wil in Barth (1948) op bladsy 126. Dit vertoon besondere ooreenkomste met Max-Neef se konsep van 'n bevrediger as wyse van *wees* en *doen*. Sien 7.5.3 op bladsy 272. Ook Murray en Pauw se analise van 'n konkrete bevrediger as geïntegreerde manier van wees, doen het en bevind, waar iemand iets om 'n sekere rede doen, staan hiermee in verband. Sien die bespreking van Murray en Pauw se gebruik van die term *konkrete vervuller* op bladsy 293. In Max-Neef se analise is 'n manier van wees onderliggend aan die bevrediging van enige behoefte. Op daardie manier is begeerte, as wyse van *wees*, die voorwaarde vir die wil wat 'n wyse van *doen* is.

<sup>8</sup>Bespreking op bladsy 273.

bevrediging van behoeftes nie. 'n Mens kan dus nie positief wees oor behoeftes en negatief staan teenoor begeertes nie. Daar is egter nog 'n antropologiese voorwaarde<sup>9</sup> vir die bevrediging van behoeftes waaraan daar nog nie aandag in hierdie uiteensetting gegee is nie, maar wat van groot belang is om die verhouding tussen behoefte, begeerte n vraag reg te verstaan. Daardie aspek is vaardigheid<sup>10</sup>.

As konkreet behoefte vervul word as geïntegreerde manier van *wees*, *doen*, *hê* en *bevind* dan beïnvloed nie net die kwaliteit van die *hê*<sup>11</sup> en die *bevind*<sup>12</sup> nie, maar ook die kwaliteit van *wees*<sup>13</sup> en *doen* die uiteindelijke vervulling van behoeftes. Alle soorte vervulling, van fisiologiese prosesse tot estetiese belewenisse is afhanklik van die vermoë van 'n persoon. Daardie vermoë verskil na gelang van die aktiwiteit wat verrig word ter vervulling van die behoefte: dit mag wees om kos te kou of om 'n skildery te verstaan en waardeer. Die vermoë van 'n persoon om 'n funksionele vervuller te gebruik stel 'n soort plafon-waarde vir die kwaliteit van vervulling. Meermale oorskry die potensiaal van die funksionele vervuller die vermoë van die gebruiker. Byvoorbeeld: om rooiwyn te waardeer is 'n vermoë wat 'n mens aanleer. Nie almal kan die smaak en neus van wyne eers onderskei nie. 'n Leek wat wyn betref het dus nie werklik die vermoë om 'n sekere gehalte wyn te onderskei of te geniet nie. Net so word die fisiologiese effek van voedsel-inname bepaal deur die vermoë van 'n persoon om kos te verteer. Die moontlikheid bestaan, en kom moontlik algemeen voor, dat die kwaliteit van die vervulling van behoeftes nie gekortwiek word deur 'n tekort aan middele - dus aan funksionele vervullers - nie, maar deur die tekort aan vermoë aan die kant van die gebruikers. Ek is nie bewus dat hierdie soort tekort en skaarsheid 'n sentrale tema in die ekonomie is nie.

---

<sup>9</sup>In die konteks van die ekonomie is koopkrag 'n ander voorwaarde. Daar is natuurlik ook nog nie-antropologiese voorwaardes buiten koopkrag. Die middele (funksionele vervullers) het ook hulle eie voorwaardes en effektiwiteite. 'n Funksionele vervuller het 'n sekere effektiwiteit wat ook 'n faktor is by die kwaliteit van die uiteindelijke vervulling van die behoeftes.

<sup>10</sup>Die is nie presies dieselfde as Sen se begrip van *capability* nie, maar is daaraan verwant.

<sup>11</sup>Die is die sosiale omgewing waarbinne die behoefte bevredig word.

<sup>12</sup>Die is die tyd en ruimte waarbinne die behoefte bevredig word.

<sup>13</sup>So byvoorbeeld hang die kwaliteit van die bevrediging van die behoefte aan begrip deur middel van die lees van 'n boek af van die leser se eie kennis, belangstelling en denkvermoë (kwaliteite van *wees*) asook sy vermoë om die teks te lees en verstaan (kwaliteit van *doen*). Die inhoud van die boek, as fasiliteerder van die proses waardeur die behoefte aan begrip geaktualiseer word, is 'n ander voorwaarde.

Sou daar meetbare eenhede wees, sou die bevrediging van 'n gegewe stel behoeftes dus bereken kon word deur die effektiwiteit (fasiliteringsvermoë) van die begeerde goedere te vermenigvuldig met die effektiwiteit van die persoon se gebruik (vermoë tot aktualisering).

Dit volg dus dat waar behoeftes onvervuld is by verbruik van 'n sekere produk of diens beteken dit dat óf die produk 'n lae inherente effektiwiteit het, óf die verbruiker se vermoë laag tot gebruik laag is.

### 8.2.3 Behoefte

Waar begeerte 'n subjektiewe kategorie is, is behoefte 'n antropologiese kategorie. Die natuur van die mens en dit wat hy nodig het staan in 'n baie duidelike verband met mekaar. In die ekonomie in die breë kom behoeftes nie aan die orde maar wel begeerte as die subjektiewe konkretisering van behoefte. Ekonomie gaan nie oor behoeftes nie maar oor middele en begeertes. Die tema van behoeftes het egter tog in die jare sewentig van die vorige eeu eksplisiet aan die order gekom in die ontwikkelingseconomie, en wel in die vorm van die *basiese behoefte benadering*.

#### 8.2.3.1 Die 'basiese behoefte' benadering

In die ekonomie is die begrip *behoefte* in die ontwikkelings-ekonomie vanaf die jare sewentig van die vorige eeu op 'n baie spesifieke manier verstaan. Na die onafhanklikwording van die meerderheid van Afrika-lande in die sestigs van die vorige eeu is gehoop dat Afrika ook sou ontwikkel soos Europa na die implimentering van die Marshall-plan. Teen 1969 het dit geblyk dat groei in BBP nie 'n verandering gemaak het in die voorkoms van massa-armoede nie. Vanaf 1970 ontstaan 'n nuwe paradigma in die geledere van die wêreldbank en ander internasionale ontwikkelings-organisasies. Dit word ingelei deur die sogenaamde *Columbia Declaration* wat uitgevaardig is deur 'n groep belangrike ekonome in reaksie op 'n verslag oor internasionale ontwikkeling wat gebrog is deur die Wêreldbank (Rostow 1990:379).

Die basiese behoefte benadering was 'n poging om bevredigers te identifiseer wat werklik noodsaaklik is en die ontwikkeling van arm lande so te stuur dat die groei in die eerste plek in terme van daardie bevredigers gemeet kan word. Volgens hierdie benadering is behoeftes die minimum kos en skuiling wat vir oorlewing nodig is. Dit kan fisiologies gedefinieer word<sup>14</sup>. Die basiese

<sup>14</sup>Daar is wye konsensus dat daar fisiologiese voorwaardes vir menslike lewe is. Hierdie

behoefte benadering is gebaseer op 'n implisiete hiërargie van behoeftes hoewel dit nie literêr afhanklik is van die literatuur in die psigologie oor dieselfde tema nie<sup>15</sup>.

Die projek van die basiese behoefte bandering tot ontwikkeling het nie daarin geslaag om massa-armoede uit te wis nie. Dit was deels as gevolg van die gebrek aan steun wat dit gekry het, en deels as gevolg van die inherente tekortkominge waarop Sen later sou wys. Ek bespreek Sen se bydrae by 8.2.3.2 op die regterbladsy.

Sommige denkers onderskei behoefte en begeerte (needs and wants) as dit wat 'n mens werklik nodig het en dit wat 'n mens wil hê<sup>16</sup>. Die onderskeid is gebore uit die waarneming dat mense soms onkundig of selfvernietigend optree. Die een wat vir 'n ander kan sê of sy begeerte 'n *need* of 'n *want* is, het uit die aard van die saak een of ander vorm van gesag nodig.

Beide die basiese behoefte benadering en die onderskeid tussen '*needs*' en '*wants*' staan los van 'n persoon se eie subjektiewe belewenis van sy behoefte. By basiese behoeftes kom dit glad nie ter sprake nie en by die onderskeid tussen '*needs*' en '*wants*' word dit geweeg aan een of ander eksterne kriterium en soms te lig bevind.

Die oplossing wat die basiese behoefte benadering tot die probleem vind is om die voorwaardes as behoeftes te definieer en alles anders as begeerte of nie-basiese behoefte. Dit is 'n interessante geval van die skeiding van liggaam en gees. Die mensbeeld wat 'n suiwer basiese behoefte benadering veronderstel is dat die mens 'n dier is. Dit is natuurlik onder andere waar.

Die praktyk van voorsiening in basiese behoeftes, soos byvoorbeeld in internasionale hulpverlening aan vlugteling, toon gou aan dat daar ander behoeftes is wat ook 'basies' is, soos waardigheid. Programme word dan *ad hoc* aangepas om die nuwe 'basiese' behoeftes in te sluit. So verweer die praktyk die basiese behoefte benadering wanneer daar ontdek word dat ander behoeftes as fisiologiese behoeftes 'basies' is. Hierdie behoeftes is nie

---

voorwaardes dui egter nie op 'n hiërargie van behoeftes nie. Dit beteken slegs dat daar parameters is waarbinne menslike lewe moontlik is.

<sup>15</sup>Ek kon net een direkte verwysing na Maslow se hiërargie van behoeftes in die literatuur oor *basiese behoeftes* raakloop. Dit is 'n sylangse verwysing na 'die' hiërargie van behoeftes en Maslow se werk daaroor by Paul Streeten (1981) in die slot van sy *First things first*. Sy verwysing na 'die' hiërargie van behoeftes is 'n aanduiding dat hy dit as gegewe aanvaar en dat hy aanvaar dat sy leser sy mening deel. Hierdie werk van Streeten is deur niemand anders as Walt Rostow, die *guru* van ekonomiese groei-teorie, as 'n 'professionele pro-basiese behoefte' studie bestempel.

<sup>16</sup>So byvoorbeeld Gough (1994:29).



objektief meetbaar soos in die geval van basiese behoeftes nie. Die sterkte van hierdie benadering was juis in die meetbaarheid geleë.

### 8.2.3.2 Sen bydrae tot die ontwikkelings-ekonomie

Amartya Sen se bydrae tot die ontwikkelings-ekonomie kan moeilik oorskakel word. Hy was een van die span kenners wat verantwoordelik was vir die sogenaamde *Human Development Index* in die Verenigde Volke se Menslike Ontwikkelings Program. Binne die huidige gesprek is sy denke geweldig invloedryk. Sen het ook besonder baie gepubliseer. Sy mees gelese boek, wat die resultate van sy werk oor etlike jare heen weergee is bes moontlik *Development as freedom* (Sen 1999b). Hierin neem hy die trajek wat deur die basiese behoefte benadering ingelei is na die volgende stap. Die basiese behoefte benadering het wegbeweeg van 'n suiwer fokus op ekonomiese indikatore en die bevrediging van menslike behoeftes direk probeer meet. Hierdie behoeftes was dan van 'n sekere soort, naamlik dié waaraan 'n aanduibare tekort kan bestaan. Ek het aangetoon dat die basiese behoefte benadering wel 'n verbreding ondergaan het, soos blyk uit die werk van Streeten (Streeten 1984:30). Tog het daar nog iets van 'n behoefte-hiërargie is die basiese behoefte benadering geskuil.

Sen maak die wete, wat mettergaan by die praktiseerders van die basiese behoefte benadering ontwikkel het, dat die sogenaamde hoër behoeftes ook basies is tot sy basiese uitgangspunt. Vir hom is die vryheid van die persoon nie net die mees basiese doel van ontwikkeling nie, maar ook die mees basiese middel. Sen bewys hierdies stelling met onder andere die volgende bevindinge: Na 'n uitvoerige studie van hongersnood vind Sen dat daar nog nooit 'n hongersnood in 'n werkende demokrasie was nie. Hongersnood vind plaas in kolonies en in diktature. Net so is die beste manier om die bevolkingsontploffing te keer ook nie geforseerde sterilisasie of 'n een-kind-beleid nie, maar onderwys, regte en geleenthede vir vroue. Algemene basiese onderrig is 'n vereiste vir volgehoue ekonomiese ontwikkeling. Onderwys, spesifiek aan dogters, is die grootste faktor in die afname van kindersterftes. Sen se punt is dat waar mense die vermoë het, hulle self sorg dat hulle lewensomstandighede verbeter. Daardie vermoë is 'n kombinasie van persoonlike vermoë, regte en geleenthede.

Sen glo egter nie aan nominale vryheid soos byvoorbeeld gewaarborg deur die Amerikaanse grondwet nie. Hy glo dat vryheid substantief ondersteun moet word. Sen wys daarop dat swart Amerikaners se lewensverwachting laer

is as mense in Sri Lanka en 'n rits baie armer lande. Sen skyf dit toe aan 'n stelsel van mediese dienste wat arm mense uitsluit. Swart Amerikaners is nominaal vry maar nie substantief vry nie. Substantiewe vryheid beteken dat 'n mens die substantiewe basis moet hê wat nodig is om dié dinge na te jaag wat 'n mens rede het om aan waarde te heg.

Vir Sen is die dinge wat mense met rede waardeer nie uitsluitlik op die maksimering van persoonlike gebruik gerig nie. In die eerste hoofstuk van sy werk oor ekonomie en etiek, *On ethics and economics* (Sen 1987) kritiseer Sen die tipe ekonomiese teorieë wat die mense as 'n rasionele gierigaard sien. Sy kritiek is tweeledig: werklike mense jaag nie net hulle eie belang na nie, en selfsug is in elk geval 'n belanglike kriterium vir redelikheid.

Sen het nie 'n uitgewerkte behoefte-beskouing nie, maar 'n maak sekere implisiete veronderstellinge. Die belangrikste is dat vryheid om waardevolle doele na te jaag die belangrikste behoefte en dus die sterkste motivering is. Om hierdie rede is vryheid ook 'n vervuller<sup>17</sup>. Sen werk dus met die teenoorgestelde van Maslow se behoefte-hiërargie. Sen glo egter nie in 'n gnostiese vryheid nie. Vryheid het 'n substantiewe basis. Hy is nie net geïntereesd of iemand wettig toegang tot 'n sekere geleentheid het nie, maar ook of dit substantief haalbaar is. Sen wil die vermoë van mense om waardevolle doele na te jaag waarborg en substantief ondersteun. Geleedheid is nie net iets formeel nie. So byvoorbeeld is die vraag nie net of 'n sekere persoon formeel toegang het tot byvoorbeeld 'n skool nie, maar of sy dit werklik kan bywoon (Sen 1999a:4).

Die sogenaamde hoër behoeftes is by Sen primêr, maar hy maak volle erns met die baserende funksie van die fisiologiese behoeftes en die funksionele vereistes van 'n spesifieke gemeenskap. Elke gebruikspatroon het sy eie funksionele vereistes. Daar is verskille tussen gemeenskappe in die vereistes wat nagekom moet word vir 'n persoon om sonder skaamte in die openbaar te verskyn. 'n Stel klere waarmee 'n persoon in die openbaar kan verskyn is byvoorbeeld so 'n substantiewe vereiste vir vryheid (Sen 1999a:1). 'n Persoon sonder basiese onderwys kan ook nie werklik in die gemeenskap deelneem

---

<sup>17</sup>Vryheid is vir Sen die doel en middel van ontwikkeling. As middel tot die vervulling van ander behoeftes is vryheid 'n vervuller. Sen maak belangrike konsepsuele onderskeidings soos tussen *well being* en *advantage*. *Well being* verwys na die staat van 'n persoon. *Advantage* verwys na die werklike geleenthede waaroor 'n persoon beskik (Sen 1999a:4). Net so onderskei hy ook tussen 'n persoon se *functioning* en *entitlements*. Eersgenoemde is die persoon se vermoë om iets te doen, laasgenoemde is die besit van middele. 'n Persoon se vryheid bestaan uit die produk van sy vermoëns en middele (Sen 1999a:9).

nie. Basiese menseregte is natuurlik ook 'n vereiste, maar dit word gewoonlik omskryf as dinge wat nie aan 'n persoon gedoen mag word nie. Sulke regte is besonder waardevol. Sen wys juis daarop dat daar buiten hierdie negatiewe regte ook positiewe (substantiewe) vereistes is vir vryheid. Sen sien dus raak dat binne 'n sekere gemeenskap daar funksionele vervullers is (bv. 'n stel klere) wat, binne die konkrete gebruikspatroon van daardie kultuur, 'n vereiste is vir 'n fundamentele behoefte soos deelname.

## Hoofstuk 9

# Gevolgtrekking van deel 1 en 2

**Samevatting.** Die inhoud van die eerste twee dele van hierdie studieword hier gebruik om samevattend die betekenis van die behoefte-begrip vir die Christelike geloof aan te toon. Die Christelike geloof glo dat die mens God nodig het as sy diepste tekort en sy hoogste potensiaal. God is die grond en die doel van die mens. Die verhouding tot die medemens funksioneer as die medium waarbinne alle behoeftes bestaan. So het mense mekaar fundamenteel nodig om hulleself te kan wees. Die immanente behoeftes is begrond en gerig op dit wat dit oorskry. Die mens se liggaam is sy materiële basis en die voorwaarde vir sy bestaan. In die sekulêre antropologie sedert die begin van die twintigste eeu het daar 'n sekere beweging weg van die fokus op die dierlike plaasgevind. Waardes is al hoe meer gebruik om die inhoud van behoeftes mee uit te druk. Daar word ook al hoe skerper onderskei tussen behoeftes en vervullers. Hierdie fokus op die simboliese en die voorlopige maak dit makliker om die teologiese interpretasie van behoeftes, soos dit in hierdie hoofstuk gemaak is, met sekulêre behoefte-teorieë in gesprek te laat tree.

### 9.1 Inhoud en werkswyse van hierdie hoofstuk

Die kritiese taak van die dogmatiek is om te vra na die waarheid van die geloof. Dit beteken in die eerste plek konsekwentheid met die basis van die geloof. In die tweede plek beteken dit konsekwentheid met ervaring.

Hierdie studie het tot hier volgens hierdie skema verloop. In die eerste deel is gevra wat die implikasies van die Christelike geloof<sup>1</sup> vir 'n leer oor menslike behoeftes is. Die woord *implikasie* beteken juis die gevolg van 'n sekere stelling of redenasie wanneer dit konsekwent deurgevoer word. Die tweede deel van hierdie studie kom die apologetiese funksie van die dogmatiek aan die beurt. Ek het in hierdie deel invloedryke beskouinge oor menslike behoeftes uit die 20ste eeu ondersoek. Die doel is tweeledig: Om die inhoud daarvan krities vanuit die eerste deel te ontleed, en om te soek na die kritiese vrae wat hierdie beskouinge oor menslike behoeftes aan die sistematiese teologie stel. Hierdie proses van wedersydse kritiek is die taak van hierdie hoofstuk.

Hier word die resultate van deel een in gesprek met die bevindinge van die studies oor menslike behoeftes geëvalueer. Waar die wetenskap sy empiriese grense oorskry en 'n wêreldbeeld word onder die pretensie dat dit nie een is nie, beteken die kritiese funksie van die dogmatiek dat dit ook uitgewys moet word. Die sistematiese teologie kan ook egter deur bevindinge van die empiriese wetenskap gekorrigeer word<sup>2</sup>.

Ek bied in hierdie hoofstuk 'n gevolgtrekking vanuit die resultate van die eerste twee dele. Dit neem ten eerste die vorm aan van 'n gevolgtrekking vanuit die resultate van elke deel. In die gevolgtrekking gaan ek nie die samevatting herhaal wat aan die begin van elke hoofstuk gegee word nie. Ek gaan op 'n nog hoër vlak van algemeenheid met die stof probeer werk. Ek bied die gevolgtrekking van die inhoud van deel een aan as 'n poging

---

<sup>1</sup>Natuurlik is die uiteensetting van die inhoud van die geloof nie dié Christelike geloof nie, maar my verwoording daarvan. Ek glo egter dat my interpretasie van die inhoud tog inpas binne 'n breë konsensus binne die Christelike geloof en spesifiek die gereformeerde tradisie.

<sup>2</sup>Die leser kan amper vooraf voorspel dat die sistematies-teologiese uiteensetting van menslike behoeftes wat ek in die eerste deel uitgewerk het, as wanner uit hierdie interaksie gaan uittree. Die rede is omdat die sistematies-teologiese uiteensetting in deel een my eie interpretasie is, wat afgelei is van my eie uiteensetting van die inhoud van die geloof. Ek het dit immers so geformuleer omdat ek dink dat dit waar is. Sien in die verband Pauw (1999). Montagu Murray se formulering is dat 'n persoon wat nie 'n waarheidsaanspraak het nie, ook nie 'n bydrae het om te lewer nie (persoonlike mededeling). Die kritiese vraag kan dan geopper word of 'n vergelyking nie 'n triomfantalistiese oefening in selfregverdiging is nie. Dit hoef nie te wees nie. Om teenoor 'n teenargument die redes aan te voer waarom 'n mens n sekere mening huldig is ook 'n kritiese aktiwiteit. Verder gaan ek aantoon watter verskillende vertrekpunte daar tussen die Christelike (m.a.w. my Christelike) behoefteleer en die van die sekulêre geleerdes bestaan. Heyns en Jonker het gesê dat die apologetiek die punt moet aantoon waar 'n geloofskeuse gemaak word (Heyns en Jonker 1974:296). Ek hoop om dit te kan doen.

om 'n basiese struktuur van 'n Christelike behoefteleer daar te stel. Die gevolgtrekking van die tweede deel gee ek in die vorm van 'n analise van ontwikkelings binne die vakwetenskappe wat ek bespreek het<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Die werkswyse is gebaseer op die aanname dat die wetenskap 'n historiese en kumulatiewe proses is. As kumulatiewe proses sluit dit natuurlik nie spronge en doodlope uit nie. Ook sluit dit nie sosiale prosesse uit nie. Sien Hans Küng se voorwoord in *Paradigm change in theology : a symposium for the future* (Küng en Tracy 1989).

## 9.2 Die basiese struktuur van 'n Christelike behoefteleer

### 9.2.1 'n Mens het God nodig as grond en doel van ons bestaan

Die Christelike geloof veronderstal dat 'n mens God nodig het. Die manier waarop 'n mens God nodig het wil ek op grond van die resultate van deel een soos volg formuleer:

Die mens het God nodig omdat God die grond haar bestaan is en ook die doel van haar bestaan. Op hierdie manier is die mens geheel van God afhanklik as haar enigste werklike behoefte: die mens se diepste tekort en hoogste potensiaal is God.

Die leer oor die skepping van die mens deur God, en God se voorsienigheid vir sy skepping, is die basis van die formulering dat God die grond van ons bestaan is. Tillich se formulering van God as grond van die syn<sup>4</sup>, Barth se formulering van God as die mens se enigste behoefte<sup>5</sup> en Nürnberger se konsep van *basiese behoeftes*<sup>6</sup> verwoord hierdie aspek op 'n besondere manier.

Die Christelike geloof glo dat die mens 'n doel het. Daardie doel is vir die mens om God te ken en in verhouding met hom te bestaan. So 'n lewe saam met *die Lewe* self vereis natuurlik onbeperkte tyd<sup>7</sup>, vandaar die hoop op ewige lewe met God. Wat die inhoud van die lewe met God is, kan aangedui word met die term *liefde*. Liefde is nie iets wat in 'n minimum hoeveelheid benodig word nie, maar juis iets wat op die kwalitatief oneindige bevestiging en ontplooiing van iemand anders se bestaan gerig is. Die Christelike geloof is gerig op die volheid van lewe. Die mens se primêre behoefte is hierdie volheid van lewe. Die inhoud van daardie volheid is lewe in liefde met God binne die skepping van God. Vir die Christelike geloof is hierdie lewe in liefde met God binne die vervolmaakte skepping die mens se hoogste potensiaal.

---

<sup>4</sup>Bespreking by 2.3.1 op bladsy 44.

<sup>5</sup>Sien bespreking vanaf bladsy 126 maar veral vanaf bladsy 128.

<sup>6</sup>Let daarop dat Nürnberger die term anders gebruik as wat die ontwikkelingsindustrie die term vanaf 1969 gebruik. Nürnberger gebruik *basies* in die sin van dit wat iets voorafgaan en dit moontlik maak. Bespreking van Nürnberger se taksonomie van behoeftes by 1.4 op bladsy 32.

<sup>7</sup>Vergelyk my bespreking van Barth se behandeling van die mens se tyd vanaf 4.1.7.5 op bladsy 112 en verder.

Barth se formulering dat die skepping die eksterne basis van die verbond is en die verbond die interne basis van die skepping<sup>8</sup> kan ook in terme van hierdie onderskeid tussen *grond* en *doel* geparafraseer word: “Die skepping is die grond van die verbond en die verbond is die doel van die skepping.”

Wat by Barth se behandeling sterk na vore tree, is dat die verhouding tussen God, mens en skepping ’n historiese proses is. Die mens kan nie in die historiese loop van sy lewe sy doel bereik nie. Dit is *de facto* onmoontlik weens die akkumulering van mislukkinge aan die kant van die enkele mens maar ook van die mensdom in geheel. Dit is ook *in beginsel* onmoontlik omdat die mens nie die vermoë tot onbeperkte lewe het nie - die basis vir die bereiking van die mens se doel is dus ongenoegsaam. Hierin kom die twee mees fundamentele tekorte in die menslike lewe duidelik na vore: die tekort aan herstel van ons historiese geakkumuleerde vervreemding van God en dus verdeling van ons doel, en die tekort aan voldoende grond vir die realisering van ons potensiaal. Tradisioneel heet hierdie sake *skuld* en *sterflikheid*. Vir hierdie tekorte het die mens geen hoop buite God nie: dit is die inhoud van die Christelike verlossingsleer.

God se herstel van mense vind as ’n historiese proses plaas. Christene glo dat die helende krag van God deur die Heilige Gees kollektief in hulle lewe werksaam is. Die gelowiges beleef dit konkreet as die vermoë tot lewe in geloof, hoop en liefde. Tog ontbreek die basis vir die volle ontplooiing van die mens in ’n lewe met God steeds. Die Christelike hoop is daarop gerig dat God self hierdie tekort sal aanvul deur die mens en inderdaad die hele skepping te vernuwe. Beide tekort en ontplooiing kenmerk dus die lewe van die gelowige.

### 9.2.2 ’n Mens het jou medemens nodig - die mens is dus die beeld van God

In die vorige paragraaf het ons God aangedui as die grond en doel van die mens en as sy diepste tekort en hoogste potensiaal. So ’n formulering beklemtoon die transendensie van God op ’n sekere manier. Die mens se daaglikse belewenis van tekort en potensiaal is egter op die medemens en die skepping gerig. Die teoloë wat in hierdie studie behandel is naamlik Barth, Pannenberg en Nürnberger die mens se behoefte aan God *via* die immanente behoeftes duidelik word. By Barth is alles wat ons nodig het die werk van God se

---

<sup>8</sup>Sien 4.1.5.1 op bladsy 102 vir die konteks binne Barth (1948).



## 9.2. DIE BASIESE STRUKTUUR VAN 'N CHR. BEHOEFTELEER 311

hande. By Nürnberger het die immanente behoeftes 'n dieptedimensie. By Pannenberg is God die veronderstelling van die menslike eksentrisiteit en sy identiteit<sup>9</sup>.

'n Christelike behoefteleer moet die verhouding tussen die behoefte aan God en die behoefte aan die medemens duidelik maak.

Ek formuleer die manier waarop 'n mens 'n behoefte het aan jou medemens soos volg:

Geen menslike behoefte word beleef en verwesenlik buite die medium van die medemenslike nie. Die mens leef sy lewe in wetersydse afhanklikheid met sy medemens. 'n Mens ontvang die basis van jou biologiese lewe, jou persoonlikheid en die middele wat jy gebruik van ander. Terselfdertyd bring die meeste mense lewe voort, vorm hulle ander se persoonlikhede en dra hulle deur die vele vorme van arbeid by tot die daarstelling van middele vir gebruik deur ander. 'n Mens word jouself in die proses van wetersydse gee en neem wat tussen mense afspeel. Hierdie proses van wording word deur die dood afgesny maar mense hunker na 'n voortgang daarvan. Die mens se behoefte is nie net in die immanente begrond en daarop gerig nie, maar dit het sy begronding en rigpunt in God<sup>10</sup>.

Ek verduidelik die inhoud van hierdie formulering kortliks. Elke mens se oorsprong is sy ouers. Op hierdie manier ontvang 'n mens jouself fisiek van ander. Die prosesse waardeur 'n mens se identiteit ontwikkel vind ook in verhouding met ander plaas<sup>11</sup>. Selfs 'n mens se verhouding met die materie en natuur word bemiddel deur taal en denke wat 'n mens met ander deel. Die mens handel ook aktief met dit wat hy ontvang het en gee weer aan ander.

---

<sup>9</sup>Bespreking en verwysings by 1.4 op bladsy 32; 4.1.8.5 op bladsy 127 en verder, asook 4.2.5 op bladsy 163 en verder.

<sup>10</sup>Die basis van Pannenberg se argument is dat die breedste horison, die sinvolheid van alles wat bestaan, dus God, die veronderstelling en oriëntasiepunt van die menslike kultuur, samelewing, persoon en organisme is. Sien 4.2.4.2 op bladsy 155. Barth se formulering is dat die mens georiënteer is op dit waarvoor hy bestem is, en dat die medemenslikheid die inhoud van die beeld van God is. Sien 4.1.5.3 op bladsy 103 asook 4.1.8.4 op bladsy 124 en 4.1.8.4 op bladsy 125. Nürnberger sien die transendente behoeftes as die dieptedimensie van die immanente behoeftes. Sien hieroor die bespreking by 1.4 op bladsy 32.

<sup>11</sup>Sien die bespreking van Pannenberg se behandeling van die tema by 4.2.3.1 op bladsy 142 asook die kort uiteensetting van die gedagtes van Freud en Erikson oor die ontwikkeling van die kind by 7.2.1.3 op bladsy 227 en 7.2.1.4 op bladsy 232.

Die Christelike geloof bevestig met die gedagte van 'n individuele oordeel dat die mens 'n verantwoordelike subjek is. Terselfdertyd is dit waarvoor 'n mens verantwoordelik gehou word die verhouding met jou medemens. Daar is geen sprake binne die Christelike geloof van 'n ideaal om los te kom van die medemens nie. Die medemens is immers ook die medium waardeur 'n mens God beleef.

Deur sy lewe en in sy arbeid beywer die mens hom vir waardes soos kennis, skoonheid, duursaamheid, harmonie en ander kwaliteite. Die menslike gemeenskap gee aan hierdie kwaliteite konkrete vorm in sy arbeid en lewe maar die vorm bly onvolmaak en voorlopig. In die kwalitatiewe sin sou 'n mens moontlik van die mens se oneindige behoefte kan praat as daarmee bedoel word dat die kwaliteite wat die mens najaag nie uitgeput word deur die vormgewing daaraan nie<sup>12</sup>. Eintlik sou die Christelike geloof sê dat 'n mens nie oneindige behoeftes het nie, maar behoefte aan die Oneindige. Dit is hoe dit vestaan word deur die teoloë wie se werk in hierdie studie ondersoek is. Die najaag van hierdie waardes beteken dat hulle bestaan of die moontlikheid daarvan reeds veronderstel word. Stoker (1993:48) haal Tillich aan wat sê dat hy wat 'n vraag vra, reeds 'n idee van die antwoord het. Dit is wat ek bedoel dat die mens se immanente waardes transendent begrond word.

Die mens se oriëntasie is nie op die sogenaamde laer behoeftes nie<sup>13</sup>. Die bevrediging van hierdie behoeftes is belangrik in sigself maar veral as middele wat die mens in staat stel om haar potensiaal, in die vorm van die gestal-tegewing aan hoër waardes, na te jaag. Sorokin se empiriese navorsing het aangetoon hoe hardnekkig mense hulle identiteit, soos byvoorbeeld vergestalt in gedeelde morele waardes, te midde van die haglikste omstandighede bewaar<sup>14</sup>. Die Christelike geloof hou vol dat die mens nie van brood alleen leef nie, maar uiteindelijke leef vir God. Tog beleef mens alles transendent deur 'n immanente medium wat 'n materiële basis het. Mens beleef eintlik alles deur die medemens, nie net die biologiese lewe nie, ook nie net die vorming van mens se persoon nie, ook nie net die lewensmiddele van elke dag nie, maar ook denke, taal en verbeelding geskied net in terme van taal en simbole en strukture wat tussen mense gedeel word.

Die mens se direkte tekort en potensiaal word aangevul en uitgeleef in

<sup>12</sup>Ricoeur verwys byvoorbeeld na die oorfloed van betekenis in simbole.

<sup>13</sup>Dit is die bydrae van Maslow dat hy, veral later in sy loopbaan, hierdie punt op 'n besondere manier beklemtoon en uitgebou het. Die populêre interpretasie van sy bydrae beklemtoon egter steeds sy konsep van 'n behoefte-hiërargie.

<sup>14</sup>Sien die bespreking oor die werk van Sorokin op bladsy 244.

9.2. DIE BASIESE STRUKTUUR VAN 'N CHR. BEHOEFTELEER 313

die verhouding tot die medemens. Hierdie tekort en potensiaal het volgens die Christelike geloof egter 'n transendente begroning en duiding. As immanente medium van die behoefte aan die transendente is die mens vir sy medemens die beeld van God.

### 9.2.3 Die mens het die skepping nodig as die basis van sy lewe

As God die grond van ons bestaan is, en die medemens die medium daarvan, is die skepping die basis daarvan. Ons hele bestaan is materieel. Die bevrediging van al ons behoeftes, insluitende dié wat deur denke en verbeelding bevredig word, het 'n materiële basis. Ruimte, tyd en materie is dimensies van alle bevredigers. Die kerk het hom in die eerste eeue verset teen die gnostiek wat 'n ander waardering van die materie gehad het as dié waarvoor die kerk, op grond van sy wortels, gekies het. In deel een van hierdie studie het ek tot die gevolgtrekking gekom dat die leer oor God as skepper beteken dat die Christen nie negatief oordeel oor die materie, die materiële aard van die mens se bestaan of die behoefte aan materiële dinge nie.

Ek formuleer my gevolgtrekking as volg:

Die Christen glo in die goeie skepping van die goeie God. Hierdie skepping is die basis van ons lewe en die horison waarbinne ons lewe afspeel. Die spesifieke aard, samestelling en dimensies van ons liggaam bepaal die beperkinge waaraan ons onderworpe is en die aard van ons tekorte en potensiaal. Die middele binne die skepping waardeur die mens sy lewe onderhou en sy potensiaal verwesenlik, is nie onbeperk nie, en daar is selfs soms, met of sonder die mens se toedoen, akute tekorte in hierdie middele. Ons lewe in die skepping kan nie volgehou word nie, sodat daar 'n punt kom waar geen middele meer ons lewe kan red nie. Hierdie fundamentele tekort aan die moontlikheid tot voortgaande lewe rig ons op God van wie alle lewe afkomstig is in totale afhanklikheid van Hom. Ons hoop op Hom nie net vir die vernuwning van ons lewens nie, maar vir die vernuwning van die hele skepping.

Tekort is deel van ons lewe omdat ons liggaamlik bestaan. Selfs al word in alle tekorte voorsien, is die dood onvermydelik deel van ons lewe<sup>15</sup>. Die skepping

---

<sup>15</sup>Die manier hoe Barth hierdie vraagstuk hanteer, is by 4.1.7.5 op bladsy 112 bespreek.

soos ons dit nou ken, is die basis vir ons lewe - 'n lewe waarin ons ook iets van God weet deur die bemiddeling van ons medemens en die wêreld - maar dit is ook die basis van ons beperktheid. Die Christelike geloof sien in God die gewer van lewe ook die een wat by magte is om die basis 'n voortgaande lewe met Hom, wat ons as die mens se hoogste potensiaal uitgedruk het, te voorsien.

### 9.3 Die teologiese betekenis van enkele belangrike ontwikkelinge in die psigologiese en ekonomiese mensbeeld in die 20ste eeu

Hierdie seksie poog om die veranderinge wat deur die loop van die 20ste eeu veral in die psigologiese beskouing van menslike behoeftes plaasgevind het, teologies te interpreteer. Daardie mensbeeld het ook in 'n sekere soort ekonomiese denke neerslag gevind. Onmiddelik moet ek byvoeg dat die ondersoekveld nouer is as dié psigologie. Ek ondersoek in werklikheid net een trajek van verandering in die psigologie<sup>16</sup>: Die wending wat Maslow se beskouing van behoeftes ten aansien van sy voorgangers in die dieptepsigologie en gedragspsigologie teweeg gebring het, en die betekenis van die geweldige populariteit van sekere aspekte van sy teorie.

Ten opsigte van die ekonomiese mensbeeld bespreek ek die vraag of mens oneindige behoeftes het en wat so 'n formulering sou kon beteken.

#### 9.3.1 Die beweging van die onbewuste en refleksmatige na bewussyn

Aan die begin van die 20ste eeu het daar aan beide kante van die Atlantiese Oseaan twee gesofistikeerde dissiplines ontstaan, gerugsteun deur onderskeidelik terapeutiese en eksperimentele sukses, wat die primaat van die bewuste in die mens se daaglikse doen en later radikaal in twyfel getrek het. Die gedragspsigologie (Europees of Amerikaans) en die dieptepsigologie se verdere ooreenkoms is dat albei die menslike psige biologies verklaar: Freud was 'n

<sup>16</sup>Vir die analise van 'n ander trajek, vergelyk Jan-Hendrik van die Berg se werk oor die verhouding van psigologie tot teologiese antropologie (van den Berg 1969b). Van den Berg dui hier die ooreenkomste tussen die personale wending in die psigologie en in die teologiese antropologie aan.

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 315

dokter en Pavlov 'n fisioloog<sup>17</sup>. Hulle deel dan ook 'n baie spesifieke waardering van wat 'n biologiese verklaring van menslike gedrag inhou. Dit hou in dat die sogenaamde hoër menslike funksies nie selfstandig bestaan nie. Met sy konsep van sublimasie kan Freud gedrag wat oënskynlik op morele waardes gebaseer is tot basiese drange herlei. Die gedragspsigologie het alle verwysings na denke of enige ander intra-psigiese prosesse afgewys. Alles wat na hoër menslike funksies lyk, is bloot aangeleerde gedrag wat versterk is deur assosiasie met stimuli wat drangspanning, geskep deur fisiologiese prosesse, verlig. Skinner probeer 'n taalteorie ontwerp waarby begrip geen rol speel nie. Albei skole sien menslike behoeftes as dierlike behoeftes<sup>18</sup>.

Maslow was nie die enigste psigoloog wat in hierdie denke opgelei is en dit later verwerp het nie. Maslow ontwikkel egter 'n nuwe teorie van menslike behoeftes en om daardie rede is sy werk vir hierdie studie belangrik. Van verdere belang is die populêre aanhang wat sy behoefte-hiërargie geniet<sup>19</sup>. Maslow sien die hoër menslike behoeftes ook as instinktief en herlei dit nie na fisiologiese tekorte nie. Dit opsigself was 'n deurbraak. Later in sy loopbaan beskryf hy sekere waardes, wat hy metamotiveerders noem. Dit is waardes soos waarheid en skoonheid wat 'n doel opsigself is. Maslow het probeer aantoon dat ook die strewe na hierdie metamotiveerdes iets natuurlik by die mens is. As een van die belangrike inisierders van die beweging weg van die beskouing van behoeftes as drange en fisiologiese tekorte het Maslow 'n belangrike bydrae gelewer. Sy konsep van 'n hiërargie verteenwoordig egter nog reste van hierdie soort denke. In die behandeling hiervan het ek probeer aandui dat Maslow se konsep van 'n hiërargie van behoeftes formeel en empiries onhoudbaar is. Ongelukkig is dit die deel van sy denke wat

---

<sup>17</sup>Sien ook die bespreking van die ooreenkomste tussen die twee denkrigtings onder ses punte van ooreenkoms by 7.3 op bladsy 234 asook die dele oor elke skool afsonderlik by 7.1 op bladsy 214 en 7.2 op bladsy 223.

<sup>18</sup>Dit is besonder interessant dat Skinner se proefdier van voorkeur die duif was. In terme van breinanatomie is die voël nader aan die reptiele as aan die soogdiere (McClelland 1987:116). Hoe nader die proefdier aan die mens kom in terme van die bou en werking van hulle breine, hoe meer word fenomene waargeneem wat “menslik” is. Maslow het byvoorbeeld 'n studie gedoen oor sekere emosies by honde en nuuskierigheid en moontlike leergierigheid by primate waargeneem. Selfs in die keuse van sy proefdier kies Skinner teen die menslike. Dit is belangrik vir sy projek om 'n dier met 'n byna reptiliese brein te gebruik om menslike fenomene, soos geloof, na die heel basiese dierlike (en dan nie eers soogdierlike nie) te kan herlei.

<sup>19</sup>'n Internetsoektog op [www.google.com](http://www.google.com) onder die trefwoorde “Maslow” en “hierarchy of needs” lewer meer as 400 000 bladsye op. (25/09/2005)

populêre byval gevind het.

Die Christelike beskouing van behoeftes is nie 'n gnostiese behoeftebeskouing nie. Dit gaan nie uit van die verwydering van die liggaam van die siel nie. Verlossing is ook nie die bevryding van die siel uit die liggaam nie. As sodanig is 'n biologiese studie van die mens en sy behoeftes dus nie vir die Christelike geloof 'n probleem nie. 'n Mensbeeld wat sekere aspekte van die mens ignoreer en as objek van studie diskwalifiseer, versteek egter 'n ideologiese kern binne sy wetenskaplike vorm<sup>20</sup>. Die dieptepsigologiese en gedragpsigologiese mensbeeld is te onderskei van die wetenskaplike en terapeutiese benaderings tot die studie van die mens. Die basiese aksioma van hierdie genoemde mensbeelde is dat die mens nie van die dier te onderskei is nie. Die geloof in God kan dan niks ander wees as projeksie of aangeleerde bygeloof nie. Maslow se bydrae was dat hy aangetoon het dat hierdie mensbeeld glad nie met die ervaringe en waarneming van werklike mense te rym is nie.

'n Beskouing van menslike behoeftes wat waardes soos waarheid, skoonheid en liefde as iets beskou wat nie sekondêr tot die mens is nie, toon ooreenkomste met die teologiese antropologieë wat in hierdie studie ondersoek is. Barth se formulering dat die mens georiënteer is op dit waarvoor hy bestem is, beteken dat die inherente oriëntasie van die mens op waardes soos waarheid, skoonheid, liefde en kreatiwiteit te verwagte is. Ook Pannenberg volg die konsentriese uitkringing van die menswetenskappe en vind dat die mens streef en gebaseer is op die breedste horison van betekenis.

Daar bestaan by die gereformeerde teologie in die algemeen en ook by die teoloë wat in die loop van hierdie studie aan die orde gekom het, 'n huiwering om menslike behoeftes as 'n bron van kennis oor God te gebruik. Barth wil nie 'n teologie uit die menslike natuur aflei nie, self nie eers al sê hy dat mense georiënteer in op dit waarvoor hulle bestem in nie. Op dieselfde manier wil Tillich nie die mens se behoefte aan sin as bron van kennis oor God gebruik nie.

Maslow se teorie oor *B-values* of metamotivering of die instinktiewe aard van die hoër behoeftes lei nog glad nie direk na 'n apologie vir die Christelike mensbeeld en nog minder vir die Christelike Godsbeeld nie. Die *geestelike* natuur van die mens wat na vore kom in mistieke ervarings en soortgelyke verskynsels hou nie vir hom noodwendig met een of ander inhoud van die

---

<sup>20</sup>Maslow se hiërargie word aanvaar sonder dat hy eers poog om dit te bewys deur eksperimente (soos die behavioriste), gevallestudies (soos die psigoanalitici), historiese voorbeelde (soos Sorokin) of enige ander ou of nuwe metode.

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 317

ervaring of geloof verband nie. Vanaf Maslow is geloof nie meer 'n illusie (dus 'n vorm van patologie) nie, maar iets positiefs, solank mens nie een of ander spesifieke inhoud daarvan verabsoluteer nie. By die Christelike geloof gaan dit nie oor die geloof van die mens nie, maar in die God waarin hy glo. Hierdie verskil tussen Maslow en 'n teologiese beskouing van behoeftes is fundamenteel.

In Maslow het die Christelike teologie dus 'n bondgenoot en 'n teenstander. Hy is 'n bondgenoot teen die beeld van die mens as dier. Terselfdertyd het hy 'n baie spesifieke waardering van die psigies gesonde mens<sup>21</sup> en die mistieke ervaring wat die Christelike fokus op die praat van naasteliefde en die belang van die inhoud van geloof ondermyn. Dit is egter sy hiërargie van behoeftes wat populêr geword het. Waar die Christelike geloof glo dat mens nie net van brood alleen leef nie, glo Maslow dat in mens in die eerste plek van brood leef. By die Christelike geloof is die fisiologiese behoeftes die voorwaarde van lewe terwyl dit by Maslow die basis is.

Tog is die populariteit van die hiërargie van Maslow 'n uitdaging aan die Christelike antropologie om 'n ander manier te vind om die verhouding tussen behoeftes en spesifiek hulle onderlinge afhanklikheid van mekaar aan te dui. Maslow se oplossing was 'n lineêre hiërargie wat op die mees logiese plek begin: die fisiologiese funksionering van die organisme op die kort termyn en daarna op die langer termyn (veiligheid). Natuurlik kan 'n mens geen ander behoeftes hê as hy nie meer leef nie. Op daardie manier is die fisiologiese behoeftes basies. Die onderskeid tussen behoeftes en bevredigers asook 'n nadere ondersoek van die patogeniese definisie van behoeftes sal 'n meer bevredigende antwoord op hierdie vraag bied. Dit word by 9.3.4 op bladsy 320 bespreek.

### 9.3.2 Die beweging vanaf 'n fisiologiese begrip van behoeftes na 'n simboliese uitdrukking van die inhoud van behoeftes

'n Ander verandering het gedurende die loop van die twintigste eeu in die sekulêre behoefte-beskouing aangespeel. Hierdie beweging was die verandering van die fisiologiese definisie van behoeftes na die simboliese definisie. Erikson, Maslow en Max-Neef het hierin 'n beduidende rol gespeel. Hierdie ontwikkeling het in 'n mate binne die psigoanalitiese skool plaasgevind. Die

---

<sup>21</sup>Sien 7.4.4.6 op bladsy 265.

gedragspsigologie staan heeltemaal buite hierdie beweging maar het deur die loop van die eeu sy dominante posisie verloor. Max-Neef het behoeftes as waardes binne die toepassingsveld van die ekonomie ingebring.

Die beweging is baie duidelik by vergelyking van Freud en Erikson se teorieë oor die ontwikkeling van die kind. Erikson bou op Freud se werk maar maak belangrike aanpassings. Dit kom daarop neer dat Freud die ontwikkeling van die kind in terme van drange (deeldrange omdat hulle later verenig word in die volwasse seksualiteit) en in terme van die organiese basis van daardie drange sien. Die benamings vir die verskillende ontwikkelingsfasies is dan ook telkens een of ander orgaan. By Erikson nuanseer hy die inhoud maar sy groot verandering is dat hy die fasies nie in terme van organe en drange beskryf nie, maar in terme van take. Die inhoud van die taak is om die regte balans in die oplossing van twee, meestal polêr waardes te vind<sup>22</sup>. Erikson vind dus dat analise in terme van drange en organe nie die inhoud van menslike ontwikkeling kan omvat nie. Die simboliese is 'n meer gepaste medium om dit wat die mens word mee uit te druk.

Ook Maslow druk die hoër vlakke van sy hiërargie in terme van waardes uit. Later in sy loopbaan ontwikkel hy sy teorie van *B-values* en sy *psychology of being* waarin dit juis gaan oor waardes wat inherent waarde het en motiveerders op sigself is. McClelland, na wie vlugtig op bladsy 265 verwys is, se inhoud-gebaseerde teorie oor motivering vind in die Westerse kultuur drie motiverende waardes: mag, affiliasie en prestasie. Ook hy druk dit wat mense motiveer uit in terme van waardes. Daar moet bygevoeg word dat McClelland dit doen na 'n ondersoek na die psigoanalise en behaviorisme se meer organiese motiveringsteorieë<sup>23</sup>.

Dit was egter Manfred Max-Neef wat in sy taksonomie van behoeftes die prinsipiële besluit geneem het om behoeftes in terme van waardes uit te druk. Dit stel hom in staat om behoeftes te sien as state wat mense najaag. Hy kan dus maklik die betekenis van behoefte as motivering in sy skema beklemtoon. Hy laat daarmee ook die ruimte om die onderskeid tussen behoefte en vervuller wyd genoeg te maak om werklik alternatiewe wyses van vervulling te kan bedink. Die gebruik van 'n waarde teenoor 'n drang of fisiologiese proses maak dit ook moontlik om nuwe motiverings te ontdek of nuut ontdekte fisiologiese voorwaardes te inkorporeer. Die behoefte aan *voortbestaan* beteken dat die mens alles nodig het en wil hê wat haar liggaam

---

<sup>22</sup>Sien die tabel op bladsy 233.

<sup>23</sup>Sien (McClelland 1987:hoofstuk 1).



## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 319

laat funksioneer - wat dit ook al is. Max-Neef wou dit spesifiek moontlik maak om behoeftes te ontdek waarvoor daar geen bevredigers bestaan nie. Juis hiervoor het 'n lys van waardes teenoor 'n lys van eksistensiële kategorieë 'n besondere heuristiese nut. Die uitbreidings van Pauw en Murray<sup>24</sup> het getoon dat 'n stel waardes soos die wat Max-Neef voorstel as basis kan dien vir gedetailleerde analitiese prosedures.

Dit is ook makliker om die dieptedimensie (om Nürnberger (1994:7) se gebruik van Tillich se term na te volg) van behoeftes te ontdek as dit in terme van waardes uitgedruk word. Terselfdertyd kan daar behoeftes geïdentifiseer word waarvoor daar geen immanente bevredigers bestaan nie. Weereens kan die voorbeeld van *voortbestaan* gebruik word: Die mens se behoefte aan *voortbestaan* hou aan selfs by ontbreking van die bevredigers daarvoor en ook as die fisiologiese drange wat dit onderhou, byvoorbeeld honger, ophou. Dit is makliker om in die behoefte aan *voortbestaan* die transendente dimensie van ewige lewe raak te sien as in 'n fisiologiese formulering soos *die hongerdrang*. Op 'n stadium hou mens op om honger te wees. Selfs die wil tot lewe hou op. Die waarde *voortbestaan* mag op daardie punt moontlik net voortbestaan as 'n verlange, selfs al is dit 'n hopelose verlange of 'n gelate heimwee na die lewe<sup>25</sup>.

### 9.3.3 Die metodologiese onderskeid tussen behoeftes en vervullers

Hoewel baie denkers al met wisselende grade van nuansering na die onderskeid tussen behoeftes en vervullers verwys het, was dit juis die gebruik van waardes as die inhoud van behoeftes wat dit moontlik gemaak het om metodologies tussen behoeftes en vervullers te onderskei. Waar behoeftes by Max-Neef simbolies is omdat dit in terme van waardes uitgedruk word, is bevredigers eksistensiël. Dit hou verband met die manier waarop 'n mens bestaan: As liggaam in tyd en ruimte en as aktiewe willende persoon binne 'n gemeenskap. Die artefakte en instellings wat mense gebruik, is fasiliteerders van die aktualisering van behoeftes en nie die vervullers daarvan self nie.

---

<sup>24</sup>Sien 7.6.2.1 op bladsy 284.

<sup>25</sup>Ter ondersteuning kan ek aanvoer dat Erikson die laaste fase van 'n mens se lewe sien as getipeer deur die spanning tussen integriteit en wanhoop. Die vraag hier is of die lewe wat 'n mens geleef het sin gehad het. As lewe minder word, word die vraag na die waarde daarvan meer akuut. Dit dui aan dat lewe selfs vir die sterwende mens 'n waarde is.

Na Max-Neef kan 'n mens nie meer praat van iemand se behoefte aan byvoorbeeld 'n huis nie<sup>26</sup>. Die onderskeid tussen behoefte, vervuller en artefakte stel 'n mens juis in staat om te analiseer op watter manier en met watter effektiwiteit die artefak *huis* al die behoeftes bevredig. Hierdie analise kan 'n mens in staat stel om alternatiewe vir 'n sekere gebruikspatroon te ondersoek. Op so manier kan stereotipe denke en konvensies deurbreek word. Dit kan nuwe perspektiewe op armoede en rykdom open. Pauw en Murray (Murray en Pauw 2004b) se ontwikkeling van 'n instrument vir die analise van lewenskwaliteit is 'n poging om hierdie onderskeid prakties en teoreties in kerklike barmhartigheidswerk aan te wend. Die onderskeidings tussen vervullers en hulle voorwaardes, asook die bepaling van hulle dimensies maak dit moontlik om 'n gebruikspatroon in detail te ondersoek sonder om doele en middele met mekaar te verwar.

Die onderskeid tussen behoefte en vervuller het egter nie net konsepsuele en praktiese voordele nie, dit het ook 'n sekere dieptedimensie wat deur die teologie belig kan word. As behoeftes waardes of simbole is waarna die mens streef wat tot 'n mate onafhanklik is van die beskikbare artefakte en selfs moontlik van die vermoë van die mens, is die mens radikaal op die toekoms georiënteer. Die mens is dan in wese georiënteer op dit wat hom te bowe gaan en wat moontlik vir hom voorlê. Die dimensie van die toekoms en die transendente in onoorkomelik teenwoordig in die verband tussen simboliese behoeftes en eksistensiële vervullers. Die vervullers kan nie die behoeftes uitput nie. Op die manier het die mens in die kwalitatiewe sin oneindige behoeftes.

In die volgende twee paragrawe behandel ek twee temas wat by herhaling al voorgekom het. Ek behandel dit in die vorm van twee vrae en poog om samevattend antwoorde daarop te verskaf.

### 9.3.4 Bestaan daar 'n hiërargie van behoeftes?

Self die minder oplettende leser sal teen hierdie tyd al weet dat ek dit teen 'n hiërargie van behoeftes het. Die empiriese gegewens ter ondersteuning ontbreek. Die getuienis daarteen, soos die werk van Sorokin (1943:81) is indrukwekkend. Ek het reeds Maslow se teorie van die pre-potensie van

---

<sup>26</sup>Sien in die verband ook (Holm *et al.* 2005).

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 321

behoefte gekritiseer<sup>27</sup>. Wat oorbly, is om 'n alternatiewe formulering daar te stel wat aan die kritiek wat gelewer is, sal ontkom.

Ek wil aan die hand doen dat die onderskeid tussen behoeftes en bevredigers asook 'n nadere ondersoek van die patogeniese definisie van behoeftes, 'n meer bevredigende antwoord op hierdie vraag sal bied.

Selfs Maslow het geweet dat 'n konkrete vervuller meer as een behoefte aanspreek. So byvoorbeeld verwys hy na die eet van kos wat ook 'n ander funksies het behalwe voeding (Maslow 1987:16). Max-Neef brei hierdie onderskeid tot 'n hoeksteen van sy teorie uit. Hierdie onderskeid beteken dat benewens daardie soort van vervullers wat Max-Neef *enkel vervullers* noem<sup>28</sup>, bykans alle vervullers op meer as een behoefte gerig is. Dit geld veral vir die vervullers wat in alle kulture voorkom en dus generies gesien kan word byvoorbeeld familie, taal, spel, eet, drink, bewoon en werk. Om behoeftes by wyse van 'n hiërargie te kategoriseer terwyl vervullers vir daardie behoeftes 'n breë spektrum van behoeftes gelyk aanspreek, laat die probleem dat die teoretikus sou moes besluit op watter enkele behoefte 'n vervuller eintlik gerig is. In die geval van voeding sou die teoretikus moes aanvoer dat die eet van voedsel eintlik gerig is op die fisiologiese en dat die sosiale en persoonlike funksies daarvan bloot 'n soort byvoordeel is. Dit mag moontlik in die geval van voeding in 'n mate oortuig, maar as familie of huis of kommunikasie ter sprake is, begin die onderskeidinge vaag word. Die navolg van hierdie metode sal uiteindelik lei na 'n arbitrêre toedeling deur die teoretikus wat geforseer sal wees om aan die aard van die mees algemene vervullers 'n geweldige verenging aan te bring<sup>29</sup>.

As die sinergiese aard van vervullers, veral van goeie vervullers, 'n teenaanduiding vir 'n hiërargie van behoeftes is, bestaan die vraag na waarvan dit 'n positiewe aanduiding is. Die antwoord wat ek voorstel, is dat dit daarop dui dat behoeftes interafhanklik is en dat die netwerk eerder as die leer die gepaste metafoor vir die onderlinge verhoudinge van behoeftes is.

Die patogeniese definisie van behoeftes dui op dieselfde resultaat. Die

---

<sup>27</sup>Sien die bespreking van Maslow vanaf 7.4 op bladsy 237, maar veral 7.4.3.1 op bladsy 243 en 7.4.4 op bladsy 257.

<sup>28</sup>Hy is ook nie werklik ten gunste van die vermeerdering van hierdie soort vervullers nie. Sien 7.5.3 op bladsy 272 en verder.

<sup>29</sup>Die behaviorisme was 'n voorbeeld van so 'n oefening in konsepsuele verenging. Skinner het byvoorbeeld gepoog om 'n teorie van taal sonder die konsep van denke of begrip of intensie daar te stel. Hy kon wel so 'n teorie die lig laat sien, maar een wat gekenmerk is deur geforseerdheid en kunsmatigheid. (Chomsky 1971; Skinner 1957)

patogeniese definisie beteken eenvoudig dat 'n behoefte iets is wat by kroniese nie-vervulling een of ander patologie tot gevolg het<sup>30</sup>. As die patogeniese definisie van behoeftes gevolg word, is ook die hoër behoeftes basies omdat nie-vervulling van hierdie behoeftes ook tot patologie lei. Ek neem die interaksie tussen die mees voor-die-hand-liggende patologie, naamlik sterfte, en die kognitiewe behoeftes as voorbeeld om hier 'n punt mee te maak. 'n Tekort aan die bevrediging van die fisiologiese behoeftes lei, as dit kronies genoeg is, na die dood. Die mens kan moontlik vir enkele minute sonder asem, enkele dae sonder water en tientalle dae sonder kos leef voor die dood intree. Die manier hoe mense egter die vervullers vir hierdie behoeftes kry, is deur denke, sosialisering en dus kommunikasie. 'n Mens sou dus ook kon redeneer dat omdat die mens geen ware instink het nie, hy ook sal sterf by gebrek aan denke. Onnoselheid het sonder twyfel al vele lewens geëis. Op dieselfde manier oorleef die mens in die mate wat hy dit wel doen omdat hy 'n sosiale lewensvorm het. Dood is dus 'n patologie wat by gebrek aan water en voeding, maar ook by gebrek aan denke en sosialisering kan voorkom. Die omgekeerde is ook waar: By gebrek aan voeding word denke ook belemmer (Sorokin 1975:65 en verder).

Die behoefte aan voortbestaan is 'n basiese vereiste vir die vervulling van die ander behoeftes, maar daardie behoeftes is dit ook vir die behoefte aan voortbestaan. By kroniese afwesigheid van ervaring dat die lewe sin het, beëindig mense self hulle lewe of stel hulle hulself deur blote roekeloosheid in gevaar. Waarop ek afstuur is dit: alle behoeftes se skadukant is een of ander vorm van patologie, wat, as dit kronies genoeg is, die hele organisme laat disintegreer. Die gevolge en dimensies van elke soort patologie verskil van mekaar. Die *dodelike dosis* van die patologieë verskil. Net soos bevredigers staan patologieë meermale in verband met meer as een behoefte. Die gevolg is dieselfde as by die argument vanuit die onderskeid tussen behoefte en bevrediger wat vanaf bladsy 321 ontwikkel is: behoeftes is 'n netwerk en nie

---

<sup>30</sup>Daar mag natuurlik meningsverskil bestaan oor wat presies patologie is. Waar dit die geval is, is dit 'n aanduiding van 'n dieperliggende inkomensurabiliteit wat beteken dat konsensus oor behoeftes ook onmoontlik sal wees. Alderfer stel twee voorwaardes vir iets om as behoefte geklassifiseer te word: Die moet noodsaaklik en basies (nie aangeleer) wees. Die patogeniese definisie sluit aan by Alderfer se gedagte van noodsaaklikheid. "We have two kinds of arguments for each need category. First, some degree of need satisfaction is necessary for survival and nonpathological functioning of the human organism. Second, there must be evidence that the needs conceptualized by the theory are basic to the human organism independent of learning (Alderfer 1977:661).

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 323

'n hiërargie nie.

Die netwerk van behoeftes bestaan nie uit komponente wat eenders is nie. Elke behoefte het sy eie karakter. Ek gaan nie hier 'n taksonomie gee wat die verband uitwerk tussen byvoorbeeld elkeen van die nege waardes wat Max-Neef voorstel nie<sup>31</sup>. Wanneer die aard van die waardes in ag geneem word<sup>32</sup> kan die breedste indeling gemaak word as behoeftes van sin en behoeftes van syn<sup>33</sup>.

Sin en syn is wedersyds afhanklik van mekaar. Die bestaansbehoefte is die basis van al die ander behoeftes omdat die mens liggaamlik bestaan. Die behoeftes aan sin integreer die organisme tot 'n persoon. As persoon voed en versorg 'n mens homself. Barth se formulering van die mens as siel van sy liggaam kom hier ter sprake<sup>34</sup>. In terme van behoeftes formuleer ek die interaksie tussen die fisiologiese en die simboliese behoeftes, dus die behoeftes aan syn en sin, as volg:

*Alles van die mens het 'n organiese basis maar dit word deur die simboliese geïntegreer. Beide die bevrediging van liggaamlike en die simboliese behoeftes word deur die verhouding tot die medemens bemiddel.*

Binne hierdie breë kategorisering van behoeftes is daar dus twee funksies van die behoeftes teenoor mekaar; die baserende en die integrerende. Die meer tradisionele manier om die baserende en die integrerende aspekte van die mens met mekaar in verband te bring, is deur die konsepte van liggaam en siel. Die vraag ontstaan nou of 'n teologiese-antropologiese formulering van

---

<sup>31</sup>Daar is 45 kombinasies.

<sup>32</sup>Sien die bespreking by bladsy 283 en verder, veral vanaf bladsy 286.

<sup>33</sup>Die presidentsraad van die RSA se verslag oor indikatore om welstand te meet gaan ook uit van 'n benadering gebaseer op 'n analise van menslike behoeftes (met gebruikmaking van Max-Neef) en deel hulle werk in in *oorlewing* en *uitlewing*. (Die presidentsraad van die RSA 1993). Gough en Doyal doen min of meer dieselfde met sy onderskeid tussen voortbestaan en outonomie as basiese behoeftes. Sien (Doyal en Gough 1991:56 en verder) en (Gough 1994). Clayton Alderfer onderskei drie soorte behoeftes: *Existence, Relatedness, Growth* (Alderfer 1977). My onderskeid stem meer ooreen met die eerste twee asook met die onderskeid van die mens as siel en liggaam of Tillich se onderskeid tussen syn en sin. Die medemenslike is die medium waarin die bevrediging van behoeftes aan beide bestaan en sin plaasvind.

<sup>34</sup>Sien die bespreking by 4.1.6 op bladsy 105. Barth se beskrywing van die heersende funksie van die siel is wat ek met *integrasië* bedoel. Die sin-behoeftes maak die mens tot persoon, dus tot die vorm van sy liggaam.

hierdie verhouding ook kan lei tot 'n formulering oor die onderlinge verband tussen die breedste kategorieë van behoeftes.

Ek het by 4.1.6 op bladsy 105 en verder Barth se behandeling van hierdie vraagstuk bespreek. Ek gaan daardie bespreking kortliks herbesoek om vas te stel of die teologiese denke oor die liggaam-siel verhouding op behoeftes toepasbaar is.

Barth se opsommende formulering van die verhouding tussen liggaam en siel lui:

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.

Ek gee 'n *midrash*-agtige kommentaar op die formulering van Barth as voorbeeld waardeur die verband tussen behoeftes vanuit teologiese-antropologiese denke oor die liggaam-siel verhouding belig kan word. Ek gaan telkens verwys na teoloë wat in hierdie studie bespreek is asook na my eie formulering in hierdie studie.

*Deur die Gees van God...* Die gedagte dat God die basis en doel van ons bestaan is, is een van my sentrale gevolgtrekkings<sup>35</sup>. Dit is ook die gevolg waartoe Pannenberg aan die einde van sy fundamenteel-teologiese antropologie kom<sup>36</sup>. By Tillich is God ook die grond van sin. Die Christelike skeppingsleer en verlosingsleer maak eintlik geen ander gevolgtrekking moontlik nie.

*...is die mens die subjek, die vorm en die lewe van 'n stoflike organisme...* Die terme *subjek*, *vorm* en *lewe* dui aan wat ek met die gedagte van integrasie probeer uitdruk. Daardie eenheid is die integrasie van 'n subjek as 'n liggaam. Weer eens vind ek my eie gevolgtrekking baie naby aan dié van Barth. As die stoflike liggaam die basis is, soos ek betoog, is die term *vorm* uiters gepas om die integrerende funksie van die siel (by Barth) of die simboliese behoeftes (my formulering hierbo) uit te druk. Die stoflike liggaam het nie sy eie *vorm*, in die sin wat Barth dit hier gebruik nie. Pannenberg dui hierdie aspek aan met die begrip *wêreldopenheid* van die mens<sup>37</sup>.

<sup>35</sup>Sien 9.2.1 op bladsy 309.

<sup>36</sup>Sien die bespreking van Pannenberg se fundamenteel-teologiese antropologie vanaf bladsy 161.

<sup>37</sup>Sien die hele bespreking van Pannenberg vanaf 4.2 maar veral my behandeling van die implikasies van sy fundamenteel-teologiese antropologie by 4.2.5 op bladsy 163.

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 325

Die mens is nie gevorm deur instink nie, hy moet gevorm word. Pannenberg se argument volg met 'n konsentriese beweging dit wat die mens vorm totdat hy tot die gevolgtrekking kom dat die kultuur, gemeenskap en persoon net kan bestaan by grasia van die antisipasie van die mees finale horison van betekenis. Op die manier is die menslike persoon 'n skepping van die Gees<sup>38</sup> - presies wat Barth ook hier uitdruk.

*... die siel van sy liggaam, geheel en tegelyk:...* My formulering van die onderlinge verhouding van behoeftes tot mekaar is dat die fisiologiese behoeftes die basis vorm en die simboliese die integrasie. Dit het 'n parallel in die *vorm-inhoud* skema waarna hierbo verwys is. Barth se formulering dat die mens die siel *van* sy liggaam *is* het dieselfde inhoud in gedagte. Die mens is 'n subjek, daarom *is* die mens die siel van sy liggaam. As mens sou sê die mens *het* 'n siel, dan is die vraag wie daardie besitter is wat 'n siel *het*. Die mens *is* 'n subjek en *het* 'n liggaam waarvan hy die vorm en lewe is. Die mens is die siel *van* sy liggaam. Die liggaam is dus die basis waarop die integrasie plaasvind. Pannenberg bespreek ook hierdie gedagte waar hy dit het oor die verhouding van die ego tot die self (Pannenberg 1999:206). Die self as basis van die ego, is altyd die materiële liggaam. Die mens is vir Barth *geheel en tegelyk* die siel van sy liggaam. Geheel beteken geïntegreerd.

*... in onophefbare verskeidenheid...* Die liggaam en die siel verskil. So verskil die behoeftes aan die onderhoud van die liggaam en die patologieë wat uit tekorte hierin voortvloei van dié van die simboliese behoeftes.

*... onskeibare eenheid...* Die siel bestaan by grasia van die liggaam en die liggaam bly voortbestaan by grasia van die siel. Die fisiologiese en simboliese behoeftes is wedersyds mekaar se voorwaarde.

*... in onvernietigbare orde...* Barth sien die mens as beheersende siel en dienende liggaam. Die integrerende funksie van die simboliese het by die mens voorrang bo die fisiologiese. So byvoorbeeld is daar by die mens nie werklik sprake van instinkte nie.

Die oefening hierbo toon hoe 'n mens 'n teologiese begrip van die verhouding van behoeftes tot mekaar kan vorm deur gebruik te maak van stof uit die teologiese antropologie. Die analise van 'n ander teologiese tradisie sal moontlik na ander gevolgtrekkings lei. Dit het ook die geleentheid gebied om my formulering van die funksie van fisiologiese behoeftes as basis en simboliese behoeftes as integrasie te toets. Ek glo ek het die raakvlakke met Barth se antropologie, wat vir my persoonlik 'n besonder oortuigende verwoording

---

<sup>38</sup>(Pannenberg 1999:528)

van die Christelike leer oor die mens is, duidelik aangetoon.

### 9.3.5 Het die mens oneindige behoeftes?

Die populêre omskrywing van oneindige behoeftes berus op 'n mate van konsepsuele slordigheid. Die stelling word gemaak deur mense wat gewoonlik nie onderskei tussen behoefte, begeerte en bevredigers nie. Die vraag of mense oneindige behoeftes het, is dus eintlik drie vrae: Is daar 'n oneindige aantal behoeftes? Benodig mense 'n oneindige aantal bevredigers? Begeer mense 'n oneindige aantal dinge? Ek behandel die drie vrae en hulle teologiese konsekwensies hieronder.

#### 9.3.5.1 Is daar 'n oneindige aantal behoeftes?

Die bekende taksonomieë van behoeftes gee lyste van behoeftes wat wissel van drie primêre motiveerders (Alderfer) tot agttien instinktiewe geneigdhede (McDougal<sup>39</sup>) en twintig behoeftes (Hall en Lindzey<sup>40</sup>). Hoewel daar breër en fyner kategorisering is, is daar by geen van die teoretici die suggestie dat die aantal behoeftes-tipes oneindig is nie.

'n Oneindige aantal behoeftes sou beteken dat die menslike natuur totaal vloeibaar sou wees en dat die verskille tussen mense onoorkombaar groot sou wees. Dit is net waar behoefte en bevredigers nie onderskei word nie dat daar sprake kan wees van 'n oneindige aantal behoeftes. In terme van die argument wat hier gevolg word, is die onderskeid tussen behoeftes en bevredigers 'n basiese konsepsuele onderskeid. Die vraag of 'n mens 'n oneindige aantal funksionele bevredigers benodig, word by 9.3.5.2 bespreek. Die teorieë wat in hierdie studie bespreek is en waarna verwys is, is almal pogings om juis die eenheid van die mensdom te handhaaf deur 'n teorie te ontwerp wat vir alle mense geld. Die Christelike geloof handhaaf die eenheid van die mensdom deur die geloof dat verlossing vir almal bedoel is en almal moet deel word van die kerk.

---

<sup>39</sup>Sien McClelland (1987:32)

<sup>40</sup>Sien McClelland (1987:46-47).



### 9.3.5.2 Benodig mense 'n oneindige aantal funksionele bevredigers?

Dit wil lyk dat mense nie met die stelling dat mense oneindige behoeftes het, bedoel dat daar 'n oneindige aantal behoefte-tipes is nie. Die mees voor-die-hand-liggende betekenis van so 'n stelling kan wees dat daar 'n oneindige aantal dinge is wat die mens nodig het - m.a.w. dat 'n mens nooit genoeg kry aan die middele waarmee behoeftes bevredig word nie.

Die verskynsel van dalende grensnut dui daarop dat wat 'n enkele produk betref, die satisfaksie wat mense binne 'n bepaalde tydsbestek uit die gebruik van 'n opvolgende produk put, in 'n stadium begin daal<sup>41</sup>. Die dalende vraagkurwe, wat teoreties hiervan afgelei word, is bykans by alle produkte empiries waarneembaar. Die verskynsel van dalende grensnut beteken dat mens genoeg van iets kan kry.

Die verskynsel van dalende grensnut is iets wat binne 'n sekere tydsraamwerk plaasvind. Dalende grensnut is waar te neem (al is dit nou net introspektief) by opeenvolgende gebruik binne 'n bepaalde tydperk. Waar die nut van 'n bakkie pap elke oggend omtrent dieselfde is, sal dit definitief daal as mens ook dieselfde pap vir middagete en aandete kry. Die daling al dan nie van die nut van die opeenvolgende eenheid van gebruik word bepaal deur die tydsraamwerk. Die fundamentele beperktheid van elke mens is tyd. Nut daal omdat bevrediging plaasvind en effektief bly vir 'n sekere tydperk. Omdat bevrediging plaasvind en tyd fundamenteel beperk is, kan behoeftes nie kwantitatief onbeperk wees nie en kan 'n mens nie 'n onbeperkte hoeveelheid goedere nodig hê nie.

Daar is reeds daarop gewys dat vaardigheid in alle gevalle 'n voorvereiste vir die bevrediging van behoeftes is<sup>42</sup> en dat die vlak van vaardigheid 'n beperking plaas op die vermoë tot bevrediging by die gebruik van goedere en dienste. Behalwe as 'n mens werklik so ver wil gaan soos om te wil aanvoer dat 'n mens se vermoë in enige opsig onbeperk is, kan daar nie aangevoer word dat die mens behoefte het aan 'n onbeperkte aantal goedere of dienste nie. Daar kom 'n punt waar die funksionele bevredigers (goedere) nie meer 'n beperking is nie, maar die mens se vermoë tot gebruik. Dit volg hieruit dat die geloof in oneindige behoeftes nie nodig is om die konsep van skaarsheid, wat saam met die daaruit voortvloeiende konsep van keuse die

---

<sup>41</sup>Sien die bespreking op bladsy 297.

<sup>42</sup>Omdat elke konkrete bevrediger 'n wyse van *doen* insluit.

basis van ekonomiese denke vorm, te ondersteun nie<sup>43</sup>. Skaarsheid en dus die noodsaak tot keuse is teenwoordig selfs by oorfloed van goedere. Skaarsheid het 'n antropologiese betekenis en is te vinde in die mens se beperkte tyd en beperkte vermoë.

### 9.3.5.3 Begeer mense 'n oneindige aantal dinge?

Daar is, hoop ek, oortuigend aangetoon dat 'n mens nie onbeperkte soorte behoeftes het nie en dat 'n mens ook nie 'n onbeperkte hoeveelheid middele benodig nie omdat die mens se tyd en vermoë beperk is. Die feit dat mense nie onbeperkte goedere nodig het nie beteken natuurlik nie dat mense nie onbeperkte dinge begeer nie. Die vraag wat ek hier wil beantwoord, is wat die betekenis van die eindelose begeerte is en of oneindige begeerte teologies geïnterpreteer kan word.

Die eerste vraag is of mense inderdaad oneindige middele begeer. Sommige ekonome meen wel so<sup>44</sup>. Dit is moeilik om so 'n vraag te beantwoord omdat, soos Maslow gerieflik maar tereg al in 1943 opgemerk het, gedrag vele oorsake het waarvan begeerte maar een is. Die subjektiewe van die mens is moeilik toeganklik. Om daardie rede is ek bewus dat die volgende voorbeeld nie volledig uitsluit oor die saak gee nie. Met dit in gedagte bied ek tog die volgende voorbeeld aan as 'n aanduiding oor wat die antwoord op die gestelde vraag mag wees. Die voorbeeld is die verhouding van die loonkoers tot die ure wat mense werk<sup>45</sup>. Wanneer die uurlikse loonkoers verhoog, is mense geneig om meer ure te werk ten einde meer geld te verdien. As die koers aanhou styg kom daar egter 'n punt waarop mense begin om minder te

<sup>43</sup>Mohr en Fourie (2001:7) verbind skaarsheid aan die oneindigheid van behoeftes: "Behoeftes is oneindig - ons wil almal soveel as moontlik hê - maar middele is skaars. Derhalwe moet keuses deurentyd uitgeoefen word." Hulle maak egter op 'n ander plek melding van die skaarsheid aan tyd wat selfs die rykste mense konfronteer. (Mohr en Fourie 2001:13)

<sup>44</sup>Mohr en Fourie (2001:10) is van mening dat mense wel oneindige middele begeer. Let in die volgende sitaat op hulle gebruik van behoefte en begeerte as sinonieme en die onderskeiding van basiese behoeftes as spesiale kategorie. Hulle onderskei ook nie behoeftes, bevredigers en funksionele bevredigers nie: "Behoeftes is die innerlike drang of begeerte na goedere en dienste. Ons behoeftes is onbeperk - ons wil almal alles hê. As individue en as 'n gemeenskap begeer ons altyd meer of beter goedere en dienste. Individue het biologiese, geestelike, materiële, kulturele en sosiale behoeftes. 'n Groep mense, daarenteen, het kollektiewe behoeftes soos wet en orde, opvoeding en bestaansbeveiliging. Basiese behoeftes is dinge wat noodsaaklik is vir oorlewing, soos voedsel, water, skuiling en klere. Anders as in die geval van behoeftes, is dit moontlik om basiese behoeftes... te beraam."

<sup>45</sup>Sien grafieke en verdere verduideliking in (Mohr en Fourie 2001:402-404).

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 329

werk. In terme van vrye tyd is die verloop soos volg. Wanneer die uurlikse loonkoers begin styg, werk mense harder om meer geld te verdien. Hulle kies dan geld bo vrye tyd. Soos die loonkoers verder styg, bereik hulle 'n punt waar tyd belangriker is as om nog geld te verdien. Dit wil dus voorkom asof mense nie geld ten alle koste najaag nie. Geld is die ruilmiddel waarmee 'n persoon toegang het tot alle produkte en dienste op die mark - gegewe dat sy genoeg daarvan het. So kies mense eintlik in 'n stadium goedere en dienste bo tyd en later weer tyd bo goedere en dienste. Omdat alle verbruik liggaamlik en dus binne tyd plaasvind, sal hierdie verskynsel vir alle soorte gebruik geld. By afwesigheid van 'n beperking aan tyd sou sake heel anders lyk. Dit lei weereens tot die gevolgtrekking dat die fundamentele skaarsheid die skaarsheid aan tyd is. Die mens het miskien nie 'n begeerte na meer tyd nie omdat so 'n begeerte futiel is<sup>46</sup>, maar wel 'n heimwee daarna.

Daardie heimwee neem wel by party mense en kulture die vorm aan van 'n strewe na onbeperkte of onprakties hoë verbruik. Hoewel 'n persoon net 'n beperkte stel produkte en dienste kan gebruik weens die antropologiese beperkinge van tyd en vaardigheid, begeer meerdere mense wel om meer te besit as wat hulle kan gebruik. Eintlik is nominale besit<sup>47</sup> los van verbruik 'n spesiale geval van verbruik. Dit is simboliese verbruik. Die betekenis van nominale besit van geld is simbolies nie werklik anders as die strewe om die hoogste telling op 'n arkade-speletjie hou nie. Die strewe om die rykste mens op aarde te wees en die strewe na die hoogste telling op *pac-man*<sup>48</sup> is

---

<sup>46</sup>Alderfer (1977:659) maak die nuttige onderskeid tussen *need theory* en *expectancy theory*. Laasgenoemde hou in dat menslike motivering die som van die produk van die satisfaksie-waarde van die verwagte uitkoms en die waarskynlikheid daarvan is. Begeerte beteken in die sin die motivering om iets te doen. Omdat die waarskynlikheid van aanhoudende fisiologiese lewe nul is, bestaan die begeerte - in sin van verwagting - ook nie.

<sup>47</sup>Ek gebruik die term *nominale besit* vir die verskil tussen 'n persoon se vermoë tot gebruik (dus tyd en vermoë) en die goedere waarvoor so 'n persoon beheer uitoefen. Die vermoë tot *gebruik* moet nie met die vermoë tot *verbruik* verwar word nie. Ek bedoel *gebruik* hier in die antropologiese sin as die wyse van *wees, doen, hê* en *bevind* waardeur iemand 'n sekere stel behoeftes aktualiseer. Ek bedoel dan *verbruik* as die ekonomiese handeling van koop en besit. Die feit dat 'n persoon tientalle miljoene dollars vir 'n skildery kan betaal dui die skaal van verbruik aan. Of daardie persoon die vermoë het om daardie produk optimaal te gebruik (in die antropologiese sin van die woord) is daarby glad nie aangespreek nie.

<sup>48</sup>Een van die mees populêre arkade-speletjies in die geskiedenis. Dit is in die laat jare sewentig van die vorige eeu ontwerp deur Toru Iwatani vir sy werkgewer Namco. Dit het gedurende die jare 80 van die vorige eeu geweldig populêr geword. Die eerste persoon wat die volmaakte spel kon speel was 'n Amerikaner met die naam Billy Mitchell.

weselik dieselfe. Dit gaan in beide gevalle oor die simboliese inhoud en nie die gebruik van een of ander produk of diens nie. Net soos die spelers by die wêreldkampioenskap van *pac-man* na 'n al hoe hoër telling streef, is daar mense wat al hoe meer produkte begeer. Die simboliek het moontlik binne 'n sekere gemeenskap 'n simboliese funksie en dan spesifiek om 'n persoon van ander te differensieer as beter of meer verhewe, maar dit is nie noodwendig die geval nie<sup>49</sup>. Die verskil tussen die streef om die wêreld se beste *pac-man* speler, of selfs net 'n goeie een te wees en om fabelagtig ryk te wees, is die verskil tussen kwantitatiewe en kwalitatiewe oneindigheid. Die speler wat in een spel wil uitblik streef na die kwalitatiewe vervolmaking van een enkele handeling. Die opgaarder van surplus rykdom streef na die kwantitatiewe vermeerdering wat alreeds sy kwalitatiewe vermoë tot gebruik<sup>50</sup> oortref.

Daar is twee psigoloë wat reeds vlugtig behandel is wat bydraes gelewer het wat die betekenis van onbeperkte begeerte insiggewend toelig: Erich Fromm en Karen Horney. By 7.2.1.4 op bladsy 230 en die daarop volgende bladsy is daar verwys na Fromm se analise van hoe die mens van sy dag probeer het om aan die angs wat die gevolg is van die isolasie en struktuurloosheid van die samelewing is te ontsnap. Veral die oriëntasie van opberging en bemarking (3 en 4) is hier ter sprake. Volgens die analise van Fromm is onbeperkte begeerte en onbeperkte verbruik 'n teken van angs.

Daar is bepaalde produkte waarvan die verbruik op sigself 'n teken van angs is. Alle sekuriteitsprodukte is voorbeelde hiervan. Die heinings, alarms en slotte op ons huise toon aan hoe bang ons is. Daar is moontlik rede om te wees. Daar is dus nie noodwendig iets patologies aan hierdie soort verbruik nie. Daar is wel so iets soos patologiese verbruik. 'n Produk waarvan die

---

Hy het al 255 vlakke voltooi met 'n maksimum van 3 333 360 punte. Die maatskappy waarvan hy die eienaar is, het intussen 'n beloning van honderdduisend dollar uitgelooft vir die speler wat die 256de vlak voor getuies kan voltooi. Sien die artikel op wikipedia (<http://en.wikipedia.org/wiki/pacman.html>).

<sup>49</sup>McClelland onderskei mense wat gemotiveer word deur mag van dié gemotiveer deur prestasie. Prestasie-gemotiveerde mense doen dinge wat matig moeilik maar bereikbaar is ter wille van die uitdaging daaraan verbode. Mag-gemotiveerde mense doen wat nodig is om meer mag, aansien en respek van ander te kry. Hulle sal moontlik aan die selfde aktiwiteite deelneem as mense wat eerder deur die uitdaging daarvan self gemotiveer word, maar met die doel om beter as iemand anders te wees. Sulke mense is meer aggressief, statusbewus en neem meer risiko's. Sien (McClelland 1987:246-250 en 280 en verder)

<sup>50</sup>*Gebruik* is die antropologiese term wat dui op behoefte-bevrediging. *Verbruik* is die ekonomiese term. Die mens se vermoë tot verbruik hou natuurlik nie op nie voor sy geld op is nie. Enige hoeveelheid geld kan gemors word.

## 9.3. ONTWIKKELINGE BINNE DIE SEKULÊRE MENSBEELD 331

grensnut nie daal nie maar styg, kan as 'n patogene fasiliteerder gesien word. Dwelms is 'n goeie voorbeeld: Die angs gewek deur die afwesigheid van die dwelm by die uitwerking van die effek styg telkens met gebruik sodat die afhanklike mettertyd meer en meer gereeld moet verbruik. In hierdie paragraaf is surplus verbruik, dus verbruik wat vermoë en tyd oortref, ter sprake. Sulke verbruik is altyd patologies omdat bevrediging nie plaasvind nie<sup>51</sup>. Dit is patologies omdat dit nie bevrediging bied nie maar afhanklikheid van die verbruik van 'n sekere produk verhoog. Horney se konsep van latente angs is hier van toepassing. Die angstige persoon vrees iets spesifiek en tref dan maatreëls ter verdediging maar juis die maatreëls hou die angs teenwoordig<sup>52</sup>. Surplus verbruik het meermale te doen met status. Juis die maatreëls om te verseker dat iemand deur ander aanvaar word (byvoorbeeld opsigtelike verbruik) is binne hierdie analise van Horney 'n teken van onsekerheid en minderwaardigheid. Fromm en Horney se analise maak dit moontlik om die begeerte tot oneindige besit as 'n uitdrukking van angs en dus as 'n patologie te beskou.

Daar is reeds verwys na Augustinus se siening dat liefde vir die verganklike altyd met vrees en maniese genieting gepaard gaan<sup>53</sup>. Die verwantskap tussen patologiese verbruik en wat Augustinus *maniese genieting* noem, kan 'n mens nie ontgaan nie. By albei gaan genot en angs saam. Albei is in die finale instansie gedoem om te faal omdat die mens verganklik is. Albei aksentueer tegelyk die eindigheid van die mens én sy begeerte maar ook sy onvermoë om dit te oorkom. Hierdie basiese spanning bring die religieuse tematiek weer onvermydelik na vore. Die mens het inderdaad behoefte aan die Oneindige en nie oneindige behoeftes nie.

---

<sup>51</sup>Die dwelmafhanklike ervaar ook eerder tydelike *verligting* van die angstigheid as werklike *bevrediging*. Maslow het ook gevind dat neurotiese behoeftes angs verlig maar self ook 'n bron daarvan is. Sien Maslow se behandeling van die verskil tussen ware en neurotiese behoeftes. (Maslow 1971:381-388)

<sup>52</sup>Dit bly dus latent. Sien die bespreking van die onderskeid tussen latente en manifeste angs by van den Berg (1970:250-251).

<sup>53</sup>Sien die bespreking van Augustinus se gebruik van die begrippe *cupiditas* en *caritas* 5.5 op bladsy 195.

## Deel III

# Die taak van die kerk in die lig van die menslike behoeftes

## Inleiding tot deel drie

Hierdie is die kortste deel van hierdie studie omdat die taak om 'n volledige teorie van die praktyk daar te stel op die skouers van die Praktiese Teologie rus. Daar is egter sistematies-teologiese voorveronderstellinge in die Praktiese Teologie. Die inhoud van die boodskap wat gekommunikeer moet word en die gemeenskap wat tot stand gebring moet word bly nog binne die skopus van die sistematiese teologie.

Daar is meermale in die gesprek oor die kerklike bediening sprake van *relevante* bediening of van *holistiese* bediening. In hierdie deel gaan ek poog om die betekenis van hierdie begrippe in die lig van die voorafgaande gevolgtrekking te formuleer. Ek gaan betoog dat daar 'n verskil is tussen 'n holistiese en 'n komprehensiewe benadering tot die Christelike bediening en dat daar 'n onderskeid is tussen retoriese relevansie en antropologiese relevansie. Ek gaan die bespreking met enkele gevallestudies toelig.

## Hoofstuk 10

# Benaderings tot die kerklike bediening

**Samevatting.** Die relevansie van die kerk se bediening beteken dat die kerk hom rig op die ware behoeftes van iemand maar op so 'n manier dat dit aansluiting vind by daardie persoon se begeerte. Daar bestaan dus 'n onderskeid tussen fundamentele en retoriese relevansie. Slegs waar daar aan albei voldoen word, is die kerk relevant. Die kerklike bediening is gerig op die mens in geheel. Holisme verskil van komprehensiwiteit daarin dat holisme ook gerig is op dit wat die geheel integreer. Die bediening van die evangelie is gerig op die vernuwung van 'n persoon se identiteit en só op haar hele lewe en al haar behoeftes.

In vele aspekte van die kerklike bediening is daar oproepe vir, en aansprake van, 'n meer behoefte-gedrewe, relevante of holistiese benadering. Dat die kerk die mense wat hy bedien of moet bereik se behoeftes moet aanspreek, word by vele as vanselfsprekend aanvaar. Vanuit die sistematiese teologie ontstaan die vraag na wat die presiese inhoud van so 'n behoefte-gedrewe bediening presies is. Die onderskeid tussen *behoefte*, *begeerte* en *vraag* asook dié tussen *behoefte*, *vervuller* en *fasiliteerder* wat in die voorafgaande twee dele as belangrike onderskeidings aangetoon is, sal weer hier ter sprake moet kom. As die taak van die sistematiese teologie is om die kerk te toets aan sy eie basis<sup>1</sup>, sal die sistematies-teologiese bevindinge wat in hoofstuk 9 gemaak

---

<sup>1</sup>Soos Barth se definisie inderdaad lui. My eie formulering beklemtoon die samehan-



is, hier gebruik moet word om die aanspraak op, en oproep tot, behoeftegeoriënteerde bediening mee te toets. Daardie bevinding kom neer op die volgende:

- Die mens het God nodig as grond en as doel van sy bestaan
- Die mens aktualiseer sy behoeftes in 'n verhouding van gee en ontvang saam met sy medemens
- Die bevrediging van behoeftes het 'n stofflike basis

Waar die kerk daarop aanspraak maak om op mense se behoeftes gerig te wees funksioneer die bevindinge van hoofstuk 9 as kriteria waardeur die praktyk van die kerk aan sy eie basis getoets kan word.

Twee van die terme wat populêr is om die ideaal vir die kerk se bediening te beskryf is *relevant* en *holisties*<sup>2</sup>. Ek ondersoek vervolgens wat hierdie terme in die lig van die resultate soos gegee in hoofstuk 9 moontlik kan beteken.

## 10.1 Die betekenis van die term *relevant*.

Die basiese probleem wat rondom die gebruik van hierdie term ontstaan, is die probleem van die subjek. In terme waarvan moet die kerk se bediening relevant wees? As met *relevant* bedoel word dat die kerk se bediening moet wees soos 'n sekere persoon dit sou verkies verdwyn die profetiese stem van die kerk totaal. Bekering is vir die sondaar irrelevant. Dit wat die kerk glo iemand nodig het en wat daardie persoon self voel is relevant vir haar lewe is meermale nie dieselfde nie. Daarmee is die probleem van die begrip relevansie aangedui.

Die onderskeid wat deur die loop van hierdie studie tussen behoeftes en begeerte gemaak is kan hier weer met vrug gemaak word. Die leser sal onthou dat die onderskeid nie 'n teëstelling tussen behoefte en begeerte is nie. Begeerte is die subjektiewe en gefokuste vorm van behoefte. 'n Behoefte word kenbaar in 'n begeerte of, by aanhoudende deprivasie, in een of ander patologie. Die behoefte gaan egter nie in die begeerte op nie, en begeerte

---

gende artikulering en leiding oor die praktyk as twee momente. By Barth is dit een taak. In hierdie geval gaan dit oor die samehang van geloof en praktyk. Sien bespreking oor die taak van die sistematiese teologie vanaf bladsy 3 tot 15.

<sup>2</sup>Soos onlangs deur Greyvenstein (2004).

mag self misplaas wees, d.w.s. gerig op iets wat nie die behoefte bevredig nie. Die belyning tussen behoefte en begeerte mag van 'n sekere gehalte wees, maar begeerte bly die subjektiewe kant van behoefte: dus is die relevansie van die kerk se bediening aan iemand in die eerste plek 'n saak van begeerte. *Relevant* hou dus in die eerste plek verband met iets wat iemand sal begeer. Dit is 'n effens onverwagte konklusie, maar as behoefte net in die begeerte kenbaar is, is geen ander een moontlik nie.

Daar is egter baie dinge wat mense begeer. Daar is natuurlik 'n *vraag* vir godsdienstige goedere en dienste. Die godsdienstemark is na alle aanduidings ook nie klein nie. In die lig van die resultate van hoofstuk 6 is die kerk se rol sekerlik nie om op mense se begeertes te reageer op die manier waarop 'n vervaardiger van goedere dit doen nie. Die kerk glo mense het God nodig, dat die kerk self die draer is van die waarheid oor God is, en dat daardie waarheid en lewe in Jesus van Nasaret geopenbaar is en in 'n gesaghebbende vorm oorgedra word<sup>3</sup> en daarom dat geen mens die reg het om hom van die ware kerk af te skei nie. Die kerk gee dus voor dat sy weet wat mense werklik nodig het, naamlik God. Die hoorders van die evangelie beleef hulle gewaarwording van wat hulle nodig het as begeerte, motivering en pyn. Daardie begeerte is natuurlik die voorwerp van redelik drastiese veranderinge deur die loop van 'n mens se lewe.

In die situasie waarin die kerk se boodskap oor God nie die gewenste invloed op mense uitoefen nie - wat bykans altyd is - kom die oproep aan dié aan die stuur van die kerklike bediening dat die boodskap van die kerk relevant vir sy hoorders moet wees. Die oproep kom uit twee oorde: Dié wat die kerk om 'n ander rede wil gebruik<sup>4</sup> en dié wat aan die saak waarvoor die kerk staan, naamlik die koninkryk van God, glo. Die eerste groep gaan ons nie hier aan nie. Al wat nodig is om te sê is dat só 'n beskouing van relevansie spruit uit 'n ander behoefte-beskouing waar die mens se grootste en diepste behoeftes kennelik nie is om met God in verhouding te staan nie - ten minste nie God soos in die Christelike geloof bely nie. Die tweede gaan ons wel aan. Daardie groep glo dat die kerk die gemeenskap is, en die boodskap dra wat mense werklik nodig het. Die kerk is eintlik meer as net die boodskapper,

---

<sup>3</sup>Sien die bespreking by 6.2.3 op bladsy 204.

<sup>4</sup>Die onlangse gesprek in die Afrikaanse pers, spesifiek die bydrae van die redakteur van *Die vrye Afrikaan* toon dat daar verskillende waarderinge vir die rol van die kerk is. Die een gaan oor die kerk as middel tot 'n ander doel (bv. die saambind van die Afrikanergemeenskap. So die redakteur) en die ander (bv. die brief van J C Pauw) oor die kerk as doel op sigself as liggaam van Christus wat werklik kosmiese betekenis het.

as liggaam van Christus en woonplek van die Gees is die kerk die begin van die vernuwing van die wêreld. Die probleem van relevansie is die probleem van die mispassing tussen wat die kerk glo mense nodig het, en wat hulle self as hulle eie begeerte ken. Die kerk is nie bereid om die inhoud van haar boodskap te verander nie - *Jesus Christus is gister en vandag dieselfde tot in ewigheid*. Wat wel kan verander is die kerk se vormgewing aan die inhoud van die boodskap. Die probleem van relevansie is dus die probleem van die hermeneutiek.

Mense luister egter net waar hulle meen iets gaan hulle aan. Ek is van mening - en daar bestaan stawende getuienis<sup>5</sup> - dat 'n mens nie iets kan waarneem wat jou op geen manier aangaan nie. Om daardie rede het ek aangedui dat relevansie in die eerste plek oor begeerte gaan. Dit is omdat begeerte die subjektiewe verskyning van behoefte is. Begeerte is die toegangspoort tot behoefte. Die ander toegangspoort is pyn.

Relevansie gaan oor die passing van begeerte op behoefte. Om die evangelie relevant aan te bied beteken om dit wat iemand werklik nodig het op so 'n wyse beskikbaar te stel dat daardie persoon dit sal begeer. Tussen begeerte en behoefte staan natuurlik die konkrete vervuller en die konkrete fasiliteerders. Daar is reeds in hierdie studie daarop gewys dat vervulling van enige behoefte afhang van die persoon se vermoë en die effektiwiteit van die fasiliteerder<sup>6</sup>. Die kerk se bediening is 'n konkrete vervuller<sup>7</sup>. Die middele wat die kerk gebruik is fasiliteerders vir die inhoud daarvan, wat die vervuller self is<sup>8</sup>. Die persoon se eie vermoë tot begrip, geloof<sup>9</sup> en deelname is medebepalend vir die effektiwiteit van die vervuller.

Met die voorafgaande in gedagte kan gesê word dat die kerk op twee

---

<sup>5</sup>Verelyk byvoorbeeld McClelland se eksperimentele studies oor homoseksualiteit en die vermoë om sekere stimuli waar te neem. (McClelland 1987:63)

<sup>6</sup>Sien die bespreking van vaardigheid as voorvereiste vir behoefte-bevrediging by 8.2.2 op bladsy 299.

<sup>7</sup>Sien die definisies vir hierdie terme op bladsy 292.

<sup>8</sup>In Max-Neef se terme is 'n tradisie, geloof of ideologie 'n vervuller as wyse van *het*. 'n Mens kan geloof, hoop en liefde almal as wyses van *wees* of *doen* of *beskou*. Die kerk as gemeenskap is 'n vervuller wat mens *het*.

<sup>9</sup>Die bekende Nederlandse psigiater Henricus Rümke het 1939 'n publikasie onder die titel *Karakter en aanleg in verband met ongeloof* die lig laat sien waarin ongeloof as 'n psigiese defek behandel is. Hy beskryf 'n vorme van religiositeit op 'n skaal wat wissel van die mees basiese belewenis van die sinvolheid van die wêreld tot oorgawe aan die persoonlike oergrond van alle dinge. Elke vlak vereis groter vermoë tot integrasie. Sien die bespreking by (van den Berg 1970:179)

maniere irrelevant kan wees: Deur mispassing van die konkrete vervuller op die behoefte en deur mispassing van die konkrete vervuller op die begeertes van die gehoor. Laasgenoemde beteken dat hetsy die kerk swak fasiliteerders gebruik, of die ontvanger van die boodskap 'n lae vermoë tot die benutting van die konkrete vervuller het. Ek noem die eerste geval fundamentele irrelevantie en die tweede retoriese irrelevantie.

Fundamentele irrelevantie is as die kerk se boodskap nie waar is nie. As die kerk se boodskap onwaar is, is enige bevrediging van menslike behoeftes wat deur die kerk as gemeenskap bemiddel word bloot toevallig en van geen besondere gehalte nie. Dan geld dit dat elkeen sy geloof of ongeloof na sy sin kan kies en maar moet sien tot watter mate dit bevrediging bied.

Fundamentele irrelevantie geld ook waar die evangelie waar is, maar nie deur die kerk verkondig word nie. Indien God Jesus uit die dood opgewek het - soos Christene glo wel die geval is - dan het dit sekere implikasies vir alle mense. As die kerk nie konsekwent met daardie feit optree nie, is die kerk fundamenteel irrelevant omdat dit nie belyn is met dit wat mense ten diepste nodig het nie<sup>10</sup>. Waar die kerk ontrou is aan haar identiteit en vasgevang word in 'n newesaak, self 'n positiewe saak soos 'n sekere kultuur of volk of samelewingsvorm of ideaal, raak dit in terme van sy eie basis fundamenteel irrelevant. Die kultuur-Christendom is 'n goeie voorbeeld van die spanning tussen fundamentele relevantie en retoriese relevantie. Juis die populêre aandrang van die kultuur verlei of dwing die kerk om relevant (in die retoriese sin) te wees deur sigself só te belyn met die ideale van die sameleving of groep dat die kerk inkonsekwent met haar eie basis optree

Ek stel die volgende matriks voor om die verband tussen behoefte en begeerte te gebruik om die betekenis van relevantie mee te verduidelik.

---

<sup>10</sup>Barth se definisie van die taak van die dogmatiek, waarna by herhaling verwys is en wat op bladsy 3 bespreek is, is weereens hier ter sprake. By hom moet die teologie die kerk toets aan sy eie basis. Konsekwentheid met wat die kerk self sê sy basis is, is hier ter sprake. Die basis mag reg wees, maar die kerk se optrede inkonsekwent met daardie basis. Die gevolg is fundamentele irrelevantie.

	Relevant	Irrelevant
Begeerte	Stem ooreen met hoorder vermoë.  Stem ooreen en een of meer motiverende kategorie van hoorder	Swak belyn met hoorder se vermoë.  Swak belyn met hoorder se motiveerders
Behoeftes	Stem ooreen met fundamentele menslike behoeftes	Swak passing op fundamentele menslike behoeftes

Daar is altyd 'n verhouding tussen die begeerte-kant van hierdie matriks en die behoefte-kant maar die kriteria aan elke kant van die matriks verskil.

Die kriteria vir die begeerte-kant hou verband met die persoon se vermoë en huidige motiveerders. In terme van die *kerugma*: 'n persoon moet *kan* verstaan en *wil* hoor. Waar daar geen ooreenstemming met enige huidige motiveerder by 'n persoon is nie, is geen aandag moontlik nie. Die ondersoek na die konkrete kommunikasie-wyses wat mense gebruik en die dinge wat hulle motiveer is die taak van die Praktiese Teologie.

Aan die behoefte-kant van die matriks is die vraag na die waarheid aan die orde. Die vraag is hier na die ooreenstemming met dit wat die kerk verkondig en as gemeenskap is, en dit wat mense in die finale instansie nodig het. Die vraag is dus of dit wat die kerk sê 'n mens se behoefte is inderdaad so is. Hierdie studie is 'n poging om die buitelyne van die formulering van 'n Christelike behoefteleer daar te stel deur 'n metode waar die konsekwensies van dit wat Christene vir waar hou deurgevoer word en waar populêre teorieë se kompeterende aansprake getoets word. Hierdie vraag bly die taak van die sistematiese teologie.

Dit volg hieruit dat onder 'n homogene groep mense, die volgende soorte bedienings in hierdie terme moontlik is:

1. IRRELEVANT VIR BEHOEFTE EN BEGEERTE. Niemand stel belang nie en dit baat niemand niks. So 'n gemeenskap is 'n neurotiese vervuller en lidmaatskap daarvan is selfvernietigend. Kultusse tel onder hierdie kategorie omdat dwang so 'n groot rol speel. Selfs die wat daar is wil nie werklik daar wees nie.
2. IRRELEVANT VIR BEHOEFTE EN RELEVANT VIR BEGEERTE. Dit is

dit wat mense wil hê, maar dis nie goed vir hulle nie. So 'n kerklike bediening is waar die kerk meegesleur raak deur populêre doelwitte tot die punt waar sy haar identiteit versaak en dus nie meer aan mense die evangelie kan bring wat die eintlike behoefte van mense aanspreek nie. Dit is die gevaar van alle vorme van kultuur-Christendom, staatskerke of volkskerke. Fundamentalisme tel ook hieronder. Tillich wys op hierdie verskynsel waar hy in sy *Systematic Theology* sê: “The fact that fundamentalist ideas are eagerly grasped in a period of personal and communal disintegration does not prove their theological validity, just as the success of a liberal theology in periods of personal or communal integration is no certification of its truth.” (Tillich 1951:4)

3. RELEVANT VIR BEHOEFTE MAAR IRRELEVANT VIR BEGEERTE. In hierdie geval beleef die lidmate van die kerk die progressiewe genesing van hulle lewens. Hulle groei in geloof, hoop en liefde en beleef ware medemenslikheid. Hulle kan egter nie na ander mense toe deurdring nie omdat ander hulle óf nie kan verstaan nie óf nie belangstel om van hierdie groep deel te word nie.
4. RELEVANT VIR BEHOEFTE EN BEGEERTE. Hier is die kerk in staat om die boodskap en lewe wat in sy lidmate se lewens genesing en vrug gebring het ook met ander te deel sodat die hulle deel word van die kerk as gemeenskap. Die kerk slaag daarin om verstaanbaar te wees en om 'n haalbare en volhoubare lewenstyl voor te hou en om mense daarin in te lyf. Die kerk slaag daarin om dit wat mense motiveer te gebruik om hulle aandag genoegsaam te verkry dat die ideale van die Christelike geloof vir hulle 'n selfstandige motivering word.

Dit is duidelik dat die kerk streef na die laasgenoemde scenario.

Ter wille van die eenvoud van die bespreking hierbo is daar meermale verwys na die kerk se kerugmatiese funksie. Die kerk verkondig. Die antwoord op verkondiging is geloof. Die kerk is egter 'n lewende gemeenskap. Dit is juis as gemeenskap wat die kerk vir mense se behoeftes relevant moet wees. Dit is omdat die medemens die medium van alle behoefte-vervulling is. Eintlik is dit verkeerd om te sê die kerk se boodskap moet relevant vir mense se behoeftes wees - die kerk moet relevant wees. Vanaf 9.2.1 op bladsy 309 het ons geredeneer dat die mens se eintlike grond en doel God is, dat die verhouding tot die medemens die medium is waarin alle behoeftes bevredig word en dat alles 'n stoflike basis het. Die kerk is dié medemenslike instelling

wat die verhouding met God as ons grond en doel bemiddel. Op die manier is die kerk eintlik self die konkrete vervuller.

## 10.2 Die betekenis van die term *holisties*.

Saam met die oproepe wat uitgaan dat die kerk relevant moet wees - wat soos ons gesien het, meer as een ding kan beteken - is daar oproepe om en aansprake van *holistiese* kerklike bediening. Dit is altyd moeilik om die presiese inhoud van populêre uitsprake te begryp, maar ek kom onder die indruk dat met *holisties* die gebruikers in die populêre omgang bedoel dat die kerk aan liggaam en siel moet aandag gee<sup>11</sup>.

Afhangende van die onderliggende behoefte-antropologie het die term *holisties* verskillende betekenisse. Waar 'n hiërargie van behoeftes aanvaar word, beteken holistiese bediening dat aan die volledige reeks van mense se behoeftes een na die ander aandag gegee word. Ek noem so 'n benadering nie holisties nie maar komprehensief. *Holisties* beteken dat die element wat die ander dele integreer voorrang kry. As die siel die vorm van die liggaam is, soos vele teoloë, sedert Aquinas se oorname van die konsep van Aristoteles leer, is 'n holistiese benadering gerig op die verandering van die siel. Ek probeer om terme soos *liggaam* en *siel* spaarsamig te gebruik. In terme van behoeftes dus: 'n holistiese benadering is op die integreerende behoeftes gerig.

Twee historiese voorbeelde kan die onderskeid tussen holisme en komprehensiwiteit toelig.

Die behoefte-antropologie agter die NG Kerk se antwoord aan die *Reformed Church in America* oor die NG Kerk se ondersteuning van apartheid wat W.A. Landman in sy hoedanigheid as scribe sinodi en direkteur van die informasie buro van die NG Kerk in die Kaapprovinsie in 1968 geskryf het is 'n goeie voorbeeld van die skadelike uitkoms van 'n implisiete behoefte hiërargie (Landman 1968). Die begeleidende brief wat die besluit van die *Reformed Church in America* aan die NG Sendingkerk vergesel het stel die *main concern* van die Amerikaanse kerk as "the policies within South Africa which deny basic rights and freedoms to the vast majority of people in that country." (Landman 1968:11) 'n Groot deel van Landman se retoriese strate-

---

<sup>11</sup>Bosch (1991:410) verwys na die teenstelling tussen die evangeliese en ekumeniese bewegings in die internasionale kerk in die middel van die vorige eeu. Effens eenvoudig gestel was die evangelieses maar georiënteer op die redding van siele en die ekumenieses meer op die bewaring van liggame. Daardie teenstelling het intussen redelik opgelos.

gie is om die situasie van swart mense in Suid-Afrika te vergelyk met dié van mense elders in Afrika. Landman vergelyk toegang tot skole en hospitale asook ekonomiese lewenstandaard en vind dat dat swart mense in Suid-Afrika in hierdie terme beter af was as die meerderheid mense elders in Afrika (Landman 1968:23-26). Landman se feite is bes moontlik reg. Hy verduidelik later dat die kerk die staat gemaak het om 'n beleid van afsonderlike ontwikkeling toe te pas as die enigste haalbare wyse waarop daar aan swart mense se eise om menseregte reg kan geskied. Afsonderlike ontwikkeling is volgens Landman *a accelerated evolutionary process* (1968:32) waardeur swart mense onder blanke beheer sal uitgroei. Die evolusionêre proses wat Landman voorsien hou in dat daar aan twee sake aandag gegee word: Die eerste is “pressing on as expeditiously as possible with advancement projects for the under-developed peoples...” en “Making progressive adaptations in the type of laws and practices mentioned in paragraph 10” (Landman 1968:33). Daardie *laws and practices* sluit instromingsbeheer, aparte openbare fasiliteite en beskermde arbeid in (Landman 1968:29). Landman veronderstel 'n hiërargie van behoeftes waar die hoër behoeftes, soos vryheid, aan die orde kom sodra mense 'n sekere lewenstandaard bereik het. Volgens hom het Suid-Afrika op daardie stadium nie sleg gevorder nie. Die Amerikaanse kerk was egter besorg oor mense se *basic rights and freedoms*.

Landman het wel die politieke onafhanklikheid en daarmee gepaardgaande persoonlike vryheid van swart mense in gedagte, maar eers aan die einde van die evolusionêre proses waarby lewenstandaard eers moet styg voor politieke vryheid gegun kan word. Vryheid is hoër op Landman se hiërargie en dus verder op die evolusionêre leer. Die boek van Landman is belangrik omdat dit 'n amptelike dokument van die kerk was. Die geloof in 'n hiërargie van behoeftes, wat die hele konsep van *blanke voogdyskap* en *afsonderlike ontwikkeling* onderlê, verkry in hierdie dokument amptelike steun van die kerk. Die gevolge hiervan word nou nog bekend.

In dieselfde tydperk was daar egter ook 'n ander tendens sigbaar. In die binnelandse sendingwerk van die NG Kerk het die kerk haar op alle soorte behoeftes gerig. Die kerk wou werklik aandag gee aan liggaam en siel en aan die ontwikkeling van 'n breër gemeenskap. Onderwys, mediese- en kerklike werk het dikwels hand aan hand gegaan<sup>12</sup>. Die kerklike evangelisasie-werk

<sup>12</sup>Crafford praat van die *omvattende benadering*. Na 'n oorsig oor die mediese werk van die NG Kerk stel Crafford dat dit blyk dat “. . . die NGK in sy sendingaksie ruim aandag gegee het aan die versorging van hulpbehoewendes. Die sendingbenadering van die NGK was deurgaans 'n omvattende benadering wat aandag gegee het aan die geestelike maar



wat moes lei tot die stigting van gemeentes was in alle gevalle die belangrikste (Gerdener 1958:269-270). In die sin was die sendingwerk van die NG Kerk holisties. Die sendingwerk van die NG Kerk wou mense roep tot 'n nuwe identiteit as deel van die liggaam van Christus. Hierdie nuwe identiteit as deel van 'n nuwe gemeenskap is die basis vir 'n nuwe en heilsame lewenstyl.

Dit wil dus voorkom dat daar tydens die tweede deel van die vorige eeu in die NG Kerk twee behoefte-beskouings en dus twee benaderings parallel geloop het. Die kerk se denke oor die samelewing volg 'n evolusionêre benadering wat op 'n implisiete hiërargie van behoeftes gebaseer is. Die praktyk van sendingwerk binne Suid-Afrika het die totale mens probeer bereik deur, bekering tot die Christelike geloof, dus 'n verandering in identiteit, teweeg te bring. Die behoefte aan identiteit is die behoefte om een geïntegreerde persoon te wees. 'n Strewe na 'n nuwe identiteit as basis vir 'n heilsame lewenstyl is wat ek 'n holistiese benadering noem. Die NG Kerk het dus komprehensief oor die samelewing, maar redelik holisties oor die mens gedink. Ek gebruik die term *redelik holisties* omdat die implikasies van die holistiese benadering nie tot die dimensies van die breë politiek deurgevoer is nie.

### 10.3 Twee gevallestudies

Met die bespreking oor die betekenis *relevant* en *holisties* het dit duidelik geblyk watter verskil 'n bepaalde behoefte-antropologie aan die kerk se bediening kan maak - ten spyte van die retoriek wat dit verhul. Hier onder bied ek twee gevallestudies aan van onderskeidelik evangelisasiewerk en barmhartigheidswerk wat na my mening tot 'n mate daarin slaag om mense se behoeftes holisties en relevant aan te spreek.

#### 10.3.1 Diens-evangelisasie (Service Evangelism)

Diens-evangelisasie die naam vir 'n metode wat deur Richard Stoll Armstrong, n Presbiteriaanse predikant uit Noord Amerika ontwikkel is maar wat ook deur gemeentes van die N G Kerk gebruik word. Die basis van hierdie metode van evangelisasie is dat daar by die persoon aan wie die evangelie gebring word se behoeftes aangesluit word. Die lewensbehoefte van die persoon aan wie die evangelie oorgedra word, lei en bepaal die gesprek. Vir Armstrong handel getuienis nie daarvoor dat die evangelis sekere stellings nie

---

ook aan die tydelike en liggaamlike behoeftes". (Crafford 1982:584)

as waar moet bewys nie, maar oor die oorvertel van hoe God in ons behoeftes voorsien.

...the task of the evangelist is not to try to prove the existence of God in propositional terms, but rather to **share one's experience of satisfied needs**. One can speak with authority about one's own experience, and one can do so in a way that is appealing, if not compelling. (Armstrong 1979:37, my klem)

Omdat behoeftes en evangelie vir Armstrong so naby aan mekaar lê, is dit ook nie verbasend dat hy evangelisasie en sosiale aksie baie naby aan mekaar plaas nie. Dit is volgens Armstrong moontlik om besig te wees met sosiale aksie sonder om besig te wees met evangelisasie, maar dit is nooit moontlik om besig te wees met diens-evangelisasie sonder om ook besig te wees met sosiale aksie nie. Armstrong verduidelik dat hoewel geloof persoonlik is, dit nooit privaat is nie. Om daardie rede is die kerk betrokke by openbare kwessies. Armstrong lê klem daarop om mense af te rig om hulle eie ervarings van God met ander te deel. Besoekwerk is die kern van Armstrong se uitreik-tegniek. Diensevangelisasie is anders as ander besoek-evangelisasie metodes omdat dit 'n behoefte-gerigte benadering van besoek-evangelisasie volg. 'n Span van die plaaslike gemeente gaan uit en besoek mense in die omgewing. Die uiteindelijke doel van die gesprek is om geloof te deel, maar die onmiddellike doel is om verhouding te bou. Armstrong wy 'n redelike gedeelte van sy boek aan die verduideliking van die besoekwerk en van geloofdeling. Hy wy nie so duidelik uit oor die aard van kerklike hulp en sosiale aksie nie. Volgens Armstrong is dit die taak van die evangelis om by elke persoon te bepaal wat sy/haar behoefte is en dan gepas daarop te reageer. Die evangelisasie-metode en die diakonale metode is dus meer gerig op die enkeling as op die gemeenskap as geheel.

Dit is wel opsigtelik dat die konsep van behoeftes 'n bepalende rol in Armstrong se model speel. Aansluiting by behoeftes is vir hom retories, maar ook prinsipiële. Dit is retories in die sin dat die belangstelling in 'n persoon se gevoelde behoeftes die basis skep waarvan daar 'n verhouding ontwikkel kan word waarin 'n persoon sy geloof met iemand anders kan deel. Behoeftes is ook belangrik omdat Armstrong van mening is dat die evangelie altyd na iemand kom waar sy in 'n spesifieke situasie is. Mense is behoeftig en die kerk het 'n taak om hulle te hulp te kom. Armstrong gebruik behoeftes dan ook op 'n ander manier. Die ervaring van hoe God in die gelowige se

behoefte voorsien is die inhoud van die geloofsdeling. God as die voorsiener van behoeftes, soos bewys in die lewe van die getuie, is wat die behoefte persoon nodig het. Ten diepste glo Armstrong dat mense God nodig het en dat die evangelie God se antwoord vir mense is. Om daardie rede moet evangelisasie gerig wees op behoeftes.

### 10.3.2 Transformasionele ontwikkeling (*Transformational Development*)

*Transformational development* is die term wat Bryant Myers van World Vision gebruik om na die ontwikkelingswerk van World Vision te verwys. Hy stel dit alternatief vir die meer tradisionele benadering tot ontwikkeling. Transformasionele ontwikkeling gaan oor die hele mens:

I use the term transformational development to reflect my concern for seeking positive change in the whole of human life materially, socially, and spiritually. True human development involves choices, setting aside what is not for life in us and our community while actively seeking and supporting all that is for life. (Myers 1999:3)

Myers bring *Transformational development* in verband met Christelike getuie (Christian Witness). Hy sê dat Christene die evangelie met lewe, woord en daad verkondig. Met lewe bedoel hy dat mense Christene se lewens soos die 67ste boek van die Bybel lees. Dit is hoe ander mense weet wat 'n Christen is. Met *woord* verwys hy na die nood dat Christene moet sê wat die storie van die evangelie is en mense moet uitnooi om dit hulle storie te maak. Met *daad* verwys hy na die feit dat die Christelike geloof 'n aktiewe geloof is wat aktief in die wêreld besig is om nood te verlig en lewe te bevorder.

Omdat *Transformational development* oor veranderde mense gaan, is die begrippe identiteit en roeping vir Myers van sentrale belang. Hy sluit aan by Christian deur te sê dat armoede die identiteit van die arme ondermyn. "Healing the marred identity of the poor is the beginning of transformation" (Myers 1999:115).

Die manier waarop die arme se geskonde identiteit herstel word, is deur die verkondiging dat die arme die beeld van God is. Wat Myers byvoeg by die gedagte van identiteit, is die konsep van roeping. Hy bring dit in

verband met die konsep van waardigheid. Waar identiteit handel oor die vraag 'wie is ek?', handel waardigheid oor die vraag 'het ek enige waarde?'. Die bevrydende waarheid oor hierdie vraag is dat elke mens so waardevol vir God is, dat sy Seun vir hom/haar gesterf het en dat God gawes gee en 'n wil vir elkeen se lewe het (roeping). Daar is egter 'n verskil tussen die rykes en die armes:

The poor suffer from marred identity and degraded vocation. The non-poor, on the other hand, suffer from god-complexes and inflated vocation. The challenge to the poor is to recover their identity as children of God and to discover their vocation as productive stewards, discovering that they have been given gifts to contribute to social well-being. The challenge for the non-poor, including the development agency, is to relinquish their god-complexes and employ their gifts for the sake of all human beings rather than using their gifts as a source of power and control. (Myers 1999:116)

Volgens Myers is die hefboom vir *Transformational development* nie die oordrag van hulpbronne of die bou van kapasiteit of die vermeerdering van keuses nie (hoewel al die dinge belangrik is). Al dié dinge kan net help as die armes hulle ware identiteit en roeping ontdek het. Met die klem op identiteit en roeping as dieptedimensies van die armoede-probleem, bied Myers se analise verklarings vir die verskynsels wat passiwiteit en belangloosheid wat so dikwels in arm gemeenskappe voorkom.

Volgens Myers gaan die proses van herstel van identiteit en roeping deur drie fases: Die armes moet besef dat hulle ware identiteit en roeping en hulle waardigheid in God se verlossende wil vir hulle te vinde is. Die volgende stap is die bou van karakter en waardes wat mense in staat sal stel om 'n ander toekoms te bou. Die laaste stap is om mense te bemagtig om hulle eie situasie te analiseer en te besluit watter aksie om te neem.

*Transformational development* handel oor veranderde mense, maar dit handel ook oor veranderde verhoudings. Myers onderskei ook vyf verhoudings waarin die herstel moet plaasvind: Die verhouding met God, met jouself, met jou eie gemeenskap, met die 'ander' en die verhouding met die omgewing

Die proses van verandering word in redelike besonderhede beskryf waarop ons nie hier kan ingaan nie. Dit begin egter by die erkenning van die rol van God. Menslike keuses en bese strukture (wat hy noem die web van leuens) egter speel ook 'n rol. Die proses van verandering is verhoudings-gebaseer en

gerig op die verwydering van oorsake van armoede en magteloosheid. Hierin speel die kerk as dienaar, as vormer van mense en as draer van die storie van God 'n onvervangbare rol.

Myers beklemtoon die belang dat die Christen ontwikkelingswerker holisties moet dink. Die kern van holistiese denke is om die hele evangelie te glo en te verkondig. Vir Myers is die evangelie die ondeelbare mengsel van lewe, daad, woord en teken. Dit maak nie soseer saak watter een van die aspekte van die evangelie (lewe, woord, daad, teken) eerste aan die beurt kom nie, solank almal mettertyd duidelik word. Die aspek van die evangelie wat die mees relevant is vir die onmiddellike behoefte van die ontvangers moet eerste aan die beurt kom. Holistiese denke beteken ook dat ons holisties na mense moet kyk. Vir Myers beteken dit dat al die verskillende verhoudings waarin 'n mens staan (self, God, ander, gemeenskap, omgewing) in gedagte gehou moet word. Holistiese denke is vir Myers ook holistiese denke oor tyd. Die hele geskiedenis van skepping tot voleinding behoort aan God. Dit is die tyd waarbinne ons in die wêreld optree. Myers sê dat geen projek werklik holisties kan wees deur aan alle aspekte aandag te gee nie. Vir hom is die beste wat gedoen kan word om 'n negatiewe kriterium aan te lê.

If there is no work directed at spiritual or value change; no work involving the church; no mention of meaning, discovery, identity and vocation, then one should be concerned that the program is not holistic. (Myers 1999:135)

Dit is duidelik dat die werk wat gebaseer is op die gedagtes wat Myers hier uiteensit werklik holisties en relevant is. Ook by Myers kom die mengsel van retoriese en prinsipiële relevansie voor. So byvoorbeeld bepaal die situasie van die ontvanger op watter manier die evangelie aangebied word en op watter manier daar konkreet gehelp word. Dit inhoud van die evangelie en die geloof dat alle mense God nodig het, is egter ononderhandelbaar.

Wat ook besonder opval van Myers is hoe ver hy wegbeweeg van 'n patroon van dink en handel wat gebaseer is op 'n hiërargie van behoeftes. Juis die begrippe *identiteit* en *roeping* is by hom sleutel terme. God is die bron en doel van albei. Vanuit herstelde identiteit en roeping, vloei herstelde verhoudings en daaruit kom herstelde omstandighede voort. Selfs by afwesigheid van onmiddellike sukses met laasgenoemde twee, is die persoon herstel en op weg na volkome genesing by God. Holisties beteken om te fokus op dit wat alles integreer. By die menslike persoon is dit juis die gedagte aan identiteit. Binne die geheel is dit God wat aan die tyd en alles wat bestaan hulle

betekenis toeken. Myers se werkswyse begin by die simboliese en eindig by die stoflike - presies die teenoorgestelde as menige pogings om armoede te bekamp.

Myers se model het groot ooreenkomste met die gevolgtrekking waarby daar in hierdie studie gekom het: God is die grond en doel van ons behoeftes, die medemens is die medium en die aarde is die basis daarvan.

Besluit in die negatief: Leemtes van hierdie studie en voorstelle vir verder navorsing

My positiewe gevolgtrekkings het ek reeds by hoofstuk 9 op bladsy 306 bespreek. Die betekenis van daardie gevolgtrekkings as voorveronderstellinge vir die kerklike praktyk is kortliks vanaf hoofstuk 10 op bladsy 334 uitgewerk. Al wat oorbly is om die leser te herinner dat hierdie gevolgtrekkings in die konteks staan van die leemtes in hierdie studie en dat verdere navorsing oor hierdie tema broodnodig is. Hierdie hoofstuk toon in die eerste plek die beperkings van hierdie studie aan en gee daarna voorstelle vir verder navorsing.

# Hoofstuk 11

## Leemtes in hierdie studie

Hierdie studie is 'n poging om 'n onderontwikkelde tema in die sistematiese teologie te ontwikkel. Om dit te kon doen is 'n sekere metode gebruik wat weens die omvang van die tema en die afwesigheid van 'n gevestigde tradisie van die hantering daarvan, die stof wat onder bespreking gekom het besonder oorsigtelik behandel het. Daar is twee metodes gebruik en op mekaar toegepas. Die eerste was die proses om dit wat implisiet in sekere teologiese formulerings lê, eksplisiet te maak. Die behandeling van die *loci* en die twee werke van Pannenberg en Barth, in deel 1, maar ook hoofstuk agt is gebaseer op hierdie metode. Met wat hier aangebied is, hoop ek om die leser te oortuig dat so 'n oefening wel moontlik en sinvol is.

Die tweede metode is die analise van eksplisiete teorieë oor behoeftes. Die teoloog in Suid-Afrika wat wel 'n eksplisiete analise van menslike behoeftes gemaak het, was Klaus Nürnberger. Sy bydrae is in die eerste hoofstuk bespreek. Hoofstuk sewe het 'n aantal eksplisiete teorieë van sekulêre denkers behandel. By die eksplisiete teorieë is veral gekyk na die konsekwentheid van die aanbidding, die navorsing waarop dit gebaseer is en die ideologiese vertrekpunte wat daarin verskans is. Ek het hopelik oortuigend aangetoon dat 'n beskouing van 'n hiërargie van behoeftes en die gedagte aan oneindige behoeftes nie houdbaar is nie - nie eers in terme van die dissiplines waarbinne sulke stellings voorkom nie.

Albei hierdie benaderings is met geselekteerde stof en selfs dan met 'n mate van oorsigtelikheid gedoen. In wat hier volg wil ek die leemtes in hierdie studie uitwys en terreine identifiseer waar nog navorsing nodig is. Ek noem die belangrikste leemtes:

1. GEEN BYBELS-TEOLOGIESE NAVORSING NIE. Die leser sou opmerk dat eksegeese en analise van Bybels-teologiese aard bykans geheel in hierdie studie ontbreek. Dit is 'n ernstige leemte maar weens die omvang van die werk is daar gekies om dit tematies en metodologies te vermy. Vir 'n werklik volwasse teologie van behoeftes kan dit nie deug nie. Ek identifiseer by 11.1 op die bladsy langsaan 'n aantal temas wat binne die Bybelse teologie ondersoek behoort te word.
2. BELANGRIKE TEORETICI ONTBREEK. Veels te min aandag is gegee aan belangrike denkers soos David McClelland, Clayton Alderfer, die eksistensiële en fenomenologiese sielkunde asook aan spesifiek ekonomiese behoefte-teorieë soos dié van Ian Gough. Ek het hier gekies vir denkers wat 'n groot populêre aanhang het en wat 'n duidelike ideologiese vooroordeel verskuil.
3. SPESIFIEKE BEHANDELING VAN DIE ETIEK ONTBREEK. Geen aandag aan die etiek as bron en toepassingsveld van behoefte-teorie nie. Duidelik is daar sterk raakpunte. Ek maak enkele voorstelle in die verband by 11.2 op bladsy 352.
4. AFWESIGHEID VAN 'N PERSPEKTIEF VANUIT DIE MEDIESE WETenskap. Die fisiologiese basis van die mens se behoeftes is aangeraak maar glad nie sistematies ondersoek nie. Die mediese veld is moeilik toeganklik vir nie-vakkundiges. Inter-dissiplinêre gesprek is nodig.
5. BEPERKTE SISTEMATIES-TEOLOGIESE GESPREKSGENOTE. In geen stadium is die volledige werk van een teoloog of selfs een volledige dogmatiek in sy geheel geanaliseer vir die behoefteleer wat daarin vervat is nie. Ook die werke oor die teologiese antropologie was maar een werk elk van Barth en Pannenberg. Albei het self baie meer oor die onderwerp geskryf. In hierdie studie is wel aangetoon dat dit moontlik is om so taak te onderneem.
6. GEEN ANALISE VAN DIE FUNKSIONERING VAN BEHOEFTE-BEVREDIGING BINNE 'N GROTER KONTEKS. Die mens se lewe speel af binne sosiale verbande soos die gesin in die klein of die staat in die breë. Hierdie samelewingsverbande kom juis tot stand as bevredigers vir sekere behoeftes maar het hulle eie spesiale funksionele vereistes. Daar is in hierdie studie nie gepoog om 'n analise van samelewingsverbande te



maak nie. Tog is die vraag of hierdie verbande ook basies is en of hulle bloot funksionele betekenis het. Die debat oor die teologiese wesenlikheid van die volksverband is byvoorbeeld in Suid-Afrika van besondere belang, veral in die lig van 'n geskiedenis wat dokumente soos *Ras, Volk en Nasie* opgelewer het. Dieselfde punt geld natuurlik ook vir die ekologie. Die vraag na die behoeftes van die ekosisteem en die behoeftes van die mens word 'n al hoe meer wesenlike vraag. In albei gevalle is ek van mening dat 'n mens die term *behoefte* moet reserveer as antropologiese term en eerder van die *voorwaardes* vir funksionering van ander stelsels, soos die ekologie en die samelewing praat.

Ek gee in die volgende paragraaf voorstelle vir verdere navorsing wat nodig is om 'n betekenisvolle teologiese behoefteleer te vestig. Ek deel dit volgens die belangrikste teologiese werkswyses in: eksegetiese vakke, sistematiese vakke en prakties/empiriese vakke.

## 11.1 Verdere navorsing in die Bybelwetenskap

Ek gee hier onder drie temas vir verdere ondersoek in die Bybelwetenskap.

**BEPAAAL DIE BETEKENIS VAN BEHOEFTE IN DIE BYBELSE TEOLOGIE.** Hier kan gekyk word na watter behoeftes die mens volgens die Bybel het, en hoe hulle binne die Bybelse teologie met mekaar in verband staan. Die eerste stap is die uitwerk van kriteria waarvolgens 'n katalogus van Bybelse terme en begrippe wat verbandhou met behoeftes daargestel kan word. Die gegewens kan dan georden word.

**ONDERSOEK BEHOEFTE EN MOTIVERING IN DIE LEWE VAN JESUS.** Jesus se lewe en leer is vir die Christelike geloof fundamenteel belangrik. Hier moet ondersoek word hoe behoefte en motivering in die lewe van Jesus gefunksioneer het.

**ONDERSOEK DIE VOORKOMS VAN McCLELLAND SE MOTIVEERDERS IN DIE BYBEL.** McClelland het 'n metode vir die analise van motiverende waardes ontwerp en op kinderleesstof toegepas<sup>1</sup>. Dieselfde metode kan op Bybelse tekste toegepas word om te bepaal wat die motiverende waardes in die Bybel is. Daar kan ook bepaal word op watter manier die motiverings

---

<sup>1</sup>Hy vind *prestasie, affiliasie en mag* by die Westerse kultuur. Sien bespreking op bladsy 266.

na *prestasie, affiliasie en mag* funksioneer, watter beperkings daaraan gestel word en watter positiewe ideale in hierdie terme uitgedruk word. Omdat McClelland reeds 'n uitgewerkte metode het waarmee baie data uit ons eie samelewing ingesamel is, kan dit 'n brug vorm tussen die wêreld van die Bybel en dié van ons dag. Daardie brug lê dan spesifiek op die vlak van die subjektiewe belewenis, wat 'n groot winspunt is.

## 11.2 Verdere navorsing in die sistematiese teologie en etiek

Verdere werk in die sistematiese teologie kan die volgende insluit:

HET GOD BEHOEFTE? Die mees fundamentele vraag wat 'n mens kan vra oor die tema van behoeftes is of God behoeftes het. Verskillende antwoorde op hierdie vraag word gesuggereer deur verskillende beelde van God. Die godsbeeld van die deïsme verskil in die verband radikaal van dié wat van Moltmann se werk oor die kruis van Jesus (Moltmann 1974:200 en verder). 'n Mens sou hier kon uitwys hoe belangrik die antwoord op hierdie vraag vir die hele struktuur van iemand se teologie is.

ONTGIN 'N VOLLEDIGE SISTEMATIES-TEOLOGIESE WERK. Op dieselfde manier as wat ek my eie idiëeltipiese belydenis ontgin het, kan die werk 'n spesifieke teoloog ook ontgin word vir sy implisiete beskouing van wat mense nodig het. Dieselfde kan natuurlik ook met ander seleksies gedoen word. Is daar byvoorbeeld 'n spesifieke Gereformeerde behoefteleer wat van 'n Roomse, Ortodokse of Pinkster benadering tot dieselfde tema verskil? Het spesifieke tydvakke elkeen 'n eie behoefteleer? Wat is die behoefte-beskouing van die Heidelbergse Kategismus of die Dordse Leerreëls? Verskil dit van dié van die belydenis van Belhar?

DIE DIEPTEDIMENSIES VAN IMMANENTE BEHOEFTE. Nürnberger sê die transendente behoefte is die diepte-dimensie van die immanente behoefte. 'n Model soos die van Max-Neef, of enige ander goed uitgewerkte taksonomie, kan gebruik word om hierdie stelling sistematies uit te werk. So kan gevra word na 'n metodiek waarvolgens die diepte-dimensie van elke behoefte bepaal kan word. Daarna kan hulle elkeen afsonderlik aan die orde gestel word.

IS MAG 'N AFSONDERLIKE BEHOEFTE? Hierdie studie het nie aandag gegee aan die tema van mag nie. Daar bestaan egter 'n belangrike teologies-antropologiese vraag of daar 'n afsonderlike menslike behoefte aan mag is.

MASLOW SE B-VALUES EN DIE EIENSKAPPE VAN GOD. Die *B-values* wat Maslow identifiseer, lyk by die eerste oogopslag nogal na die positiewe eienskappe van God (waarheid, goedheid ens.). Die vraag ontstaan na wat die betekenis daarvan is. Kan mens 'n godsbewys uit Maslow se *B-values* formuleer? God is dit wat ons onvoorwaardelik aangaan, wat ons uiteindelik nodig het, ons bestemming. Dit sou inhou dat die hoogste menslike instinkmatige metamotiveerders ook die eienskappe van God is. Is die ooreenkomste tussen Maslow se *B-values* en die eienskappe van God toevallig of beteken dit die psigologie het ontdek wat die geloof altyd weet: dat die mens die beeld van God is? Ek vermoed die antwoord is weer eens onbeslis: As God nie bestaan nie, projekteer die mens sy hoogste motivering op God, vandaar die ooreenkoms tussen die eienskappe van God en die metamotiverings van die mens. As God wel bestaan is dit denkbaar dat Hy sy eienskappe op ons projekteer, dan is die ooreenkoms 'n aanduiding van die mens as die beeld van God. Die betekenis van hierdie vraag berus dus op die vraag na God, maar kan self nie uitsluitel oor daardie vraag gee nie. Die Christen sal geneig wees om die tweede verklaring te aanvaar juis omdat sy in God glo. Dit is egter nie onmoontlik dat 'n hibried van hierdie twee moontlikhede bestaan nie. Volledige sistematies-teologiese ondersoek sal hierdie saak verder kan belig.

Daar is ook temas in die etiek wat verder nagevors kan word:

'N EVALUERING VAN DEONTOLOGIESE CHRISTELIKE ETIEKE VOLGENS DIE KRITERIA VAN BEHOEFTEVERVULLING. Reëls is vervullers<sup>2</sup>. Die presiese behoeftes wat deur die morele reëls van 'n sekere Christelike gemeenskap vervul en geïnhibeer word, moet hier ondersoek word.

DIE BEHOEFTEBESKOUINGS ONDERLIGGEND AAN VERSKILLENDE SOORTE ETIEK. Utilitarisme het byvoorbeeld 'n heel ander beskouing van behoeftes ten grondslag as 'n etiek van deug. Wat presies daardie beskouing van behoeftes is en op watter wyse dit die benadering tot moraal bepaal moet ontleed word.

DIE CHRISTELIKE DEUGDE AS VERVULLERS. As die onderskeid tussen behoeftes en vervullers gehandhaaf word, is waardes - as *modus van wees* - 'n vervuller. Presies hoe die Christelike deugde in hierdie terme funksioneer en op watter behoeftes hulle afgestem is, kan met behulp van die konsepsuele werk van Max-Neef asook dié van Murray en Pauw gedoen word.

---

<sup>2</sup>Volgens Max-Neef se kategorisering is 'n reël 'n wyse van *het*.

DIE MORALITEIT AS FUNKSIONELE VOORWAARDE VIR DIE FUNKSIONERING VAN SOSIALE INSTELLINGS. Soms is moraliteit nie op sigself 'n vervuller van behoeftes nie, maar beskerm dit ander instellings wat wel direk met sekere behoeftes in verband staan. Dit kan positief of negatief wees, afhangende van die behoeftes wat deur sodanige sosiale instelling vervul of geïnhibeer word. 'n Analise van die funksionele verhouding tussen moraal en sekere sosiale instellings, en daardie instellings se werking in terme van menslike behoeftes, kan nuwe insigte in hierdie problematiek bring.

DIE ETIEK VAN MENSLIKE BEHOEFTE EN MORALITEIT AS VERVULLER. Die vervulling van menslike behoeftes bring sy eie etiese vrae mee. Vrae kom na vore, soos: Wie is verantwoordelik om 'n mens se behoeftes te bevredig? Watter middele kwalifiseer as vervullers vir sekere behoeftes? Hoe verander behoefte iemand se etiese aanspraak en verantwoordelikheid? Aan die ander kant is die moraliteit self 'n vervuller van behoeftes: Dit bind mense saam, beskerm mense, dit gee identiteit, dit fokus op vryheid, dit fasiliteer begrip, dit verseker die beskikbaarheid van noodsaaklike middele. Die presiese wyse waarop morele waardes as vervullers funksioneer en wat die voorwaardes daarvoor is, kan ondersoek word.

DIE VERBAND TUSSEN MENSEREGTE EN MENSLIKE BEHOEFTE. Die verhouding tussen menseregte en menslike behoeftes is nie so eenvoudig om te verwoord nie. Die verhouding van die enkeling tot die breë gemeenskap is hier ter sprake. 'n Beskouing dat behoefte hiërargies opgebou is maak hierdie vraag makliker omdat 'n mens dan die een of ander vlak as afsnypunt kan gebruik. As behoeftes nie 'n hiërargie vorm nie, is die vraag aansienlik moeiliker.

Die apologetiese taak van die sistematiese teologie beteken dat daar ook krities na die kontemporêre wêreld gekyk moet word. Hier ontstaan vraagstukke wat in die huidige samelewing akuut is:

BEGEERTESKEPPING EN BEHOEFTEBEVREDIGING: 'n Christelike analise van die prosesse van begeerteskepping in die samelewing moet onderneem word. Die vraag na die verband tussen dit wat die mens van ons dag begeer, die begeertes wat die kultuur-industrie by haar wil aanwakker en die bevrediging van fundamentele behoeftes moet ontleed word. Die behoefte-antropologie van advertensies en die bemarkingsbedryf kan hier vergelyk word met dié van die Christelike geloof. Nürnberger se waarneming dat die begeerteskepping na die armes toe oorspoel en hulle dan, ten minste subjektief, nog armer maak deur hulpbronne op te neem, moet hier empiries en

prinsipiëel ondersoek word. Die spesifieke meganismes van begeerte-skepping en die afsonderlike uitwerking van elkeen moet beskryf word. Teenoor hierdie analise moet die teologie in die breë 'n bydrae maak tot die ontwikkeling van 'n haalbare en 'n gesonde Christelike lewenstyl.

BEHOEFTE EN SAMELEWINGSVERBANDE. Die vraag ontstaan of die sosiale verbande waarin die mens hom bevind hulle eie diskrete behoeftes het. As dit die geval is, moet die verhouding tussen die behoeftes van die samelewingsverbande en dié van die enkeling ondersoek word.

KULTUURSPESIFIEKE BESKOUINGE VAN BEHOEFTE EN DIE INVLOED OP TEOLOGIESE MODELLE. 'n Mens kan aanvaar dat daar verskille tussen kulture bestaan oor hoe behoeftes en vervullers verstaan word. Sover my kennis strek is daar nog geen navorsing gedoen oor die invloed wat sulke verskille op teologiese modelle het nie.

GESPRAK MET BOEDDHISME OOR BEHOEFTE. Die Boeddhisme beskou behoeftes, beide as tekort en motivering, as die bron van alle pyn. Die Christelike gesprek met die Boeddhisme moet ook rondom hierdie kernaspek van die Budhisme gevoer word. Waar die Christelike ideaal die aktualisering van behoeftes binne die skepping in 'n verhouding tot God is, is juis die tot-niet-gaan van die subjek die Budhistiese strew.

### 11.3 Verdere missiologiese / prakties-teologiese ontwikkeling

Waar dit gaan oor die empiriese studie van die kerklike praktyk kan die volgende aan die orde kom.

DIE EMPIRIESE BEHOEFTE-ANTROPOLOGIEË IN DIE SUID-AFRIKAANSE KERK. Hier gaan dit oor die empiriese studie van implisiete behoefte-antropologieë in die Suid-Afrikaanse konteks. 'n Mens sou 'n kerklike praktyk soos 'n erediens op 'n Sondag kon ontgin vir die implisiete en eksplisiete behoefteleer wat daarin ingebed is. Die metode van deel 1 van hierdie studie kan hier as riglyn dien. Hier sou 'n analise soos dié wat Montagu Murray in sy *Sondaar en bedelaar* (Murray 2003) gemaak het 'n handige riglyn kon wees. Op watter manier word die verlorenheid van die mens byvoorbeeld in die erediens aan die orde gestel: soos dié van die tollenaar of soos dié van Lasarus?

VALIDEER PAUW EN MURRAY SE INSTRUMENTE VIR DIE ANALISE VAN LEWENSKWALITEIT. Deur middel van statistiese tegnieke soos itemanalise kan Pauw en Murray se analitiese instrument vir die meting van lewenskwaliteit (QOLA) verder verfyn en gevalideer word. Dit vereis besonder baie data en is dus duur. Die voordeel van so 'n geverifieerde instrument sal wees dat dit 'n gestandariseerde eerste-orde analise van 'n sekere huishouding kan gee. So 'n analise kan waardevol wees waar kerklike barmhartigheidswerk gedoen word, veral waar hulpbronne skaars is. Meer doelgerigte werk kan beplan word en die impak van intervensie kan gemeet word.

ONDERSOEK DIE VERSKILLE EN OOREENKOMSTE TUSSEN DIE BELEWENIS VAN LEWENSKWALITEIT IN ARM EN RYK GEMEENSTES. Die QOLA-instrument kan hier handig wees omdat dit 'n gestandariseerde stel vrae het wat op alle huishoudings van toepassing is. Die verskillende profiele kan gemeentes help om hul spesifieke situasies akkuraat te oordink en om in die prediking en opleiding van die gemeente spesifieke probleme aan te spreek.

LEWENSKWALITEIT EN KERKLIKE BEDIENING AAN DIE JEUG. Analise van die kerklike jeugbediening in terme van fundamentele behoeftes van die jeug binne hulle konteks. Ek het al vir 'n aantal jare die vermoede dat die kerklike jeugbediening, in elk geval die waarby ek al betrokke was, adolese-rend op die jeug inwerk. Die poging van die kerk om relevant tot die jeug se situasie te wees, is 'n retoriese relevansie en nie 'n antropologiese relevansie

11.3. *VERDERE MISSIOLOGIESE / PRAKTIES-TEOLOGIESE ONTWIKKELING*357

nie. Die kerklike jeugwerk bevestig die marginale posisie van veral die adolescent en verstewig dit eerder deur afsonderlike jeugdiense en aansluiting by die jeug-subkulture. Terselfdertyd word nie van jongmense verwag om verantwoordelikheid te aanvaar nie en bly die werking van die gemiddelde gemeente vir hulle 'n geslote boek.

DIE ROL VAN KERKLIKDMAATSKAP IN DIE BELEWING VAN LEWENSKWALITEIT. Hier kan die konkrete vervullers vir lewenskwaliteit wat aan die kerk verbind word, ondersoek word. Dit is belangrik om huidige gebruikspatrone vas te stel en die spesifieke werking en voorwaardes van die konkrete vervullers te bepaal. So 'n analise sal ook help om te bepaal waar mense die kerk as 'n negatiewe impak op lewenskwaliteit beleef. Beide positiewe en negatiewe impakte moet teologies beoordeel word (omdat begeerte nie behoeftes is nie). Die doel van die kerk is nie die tevredenheid van sy lidmate nie, maar die kerk glo ook in die aanduibare positiewe werking van die Heilige Gees in mense se lewe.

## Bibliografie

- Adam, A., 1965, *Lehrbuch der dogmengeschichte. Band I: Die Zeit der Alten Kirche* (Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh).
- Alderfer, C. P., 1977, *Administrative Science Quarterly* **22**, 658, A critique of Salancik and Pfeffer's examination of need satisfaction theories.
- Armstrong, R. S., 1979, *Service Evangelism* (The Westminster Press, Philadelphia).
- Babcock, W. S., 1993, in *Augustine today*, geredigeer deur R. J. Neuhaus (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan), Encounter Series, hoofstuk 1, pp. 1–34.
- Baldwin, J. M., 1911, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, volume II (The Macmillan Company, New York).
- Barth, K., 1947, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Evangelischer Verlag AG., Zürich).
- Barth, K., 1948, *Die Kirchliche Dogmatik*, volume III (Evangelischer Verlag AG.), zollikon: zurich uitgawe.
- Barth, K., 1955, *Die Kirchliche Dogmatik*, volume I (Evangelischer Verlag AG.), zollikon: zurich uitgawe.
- Barth, K., 1979, *Evangelical Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan), herdruk 1992.
- Bavinck, H., 1930, *Gereformeerde Dogmatiek*, volume IV (Kok, Kampen).
- Bavinck, H., 1976, *Gereformeerde Dogmatiek*, volume I (Kok, Kampen), zesde uitgawe.



- Becker, O., 1976, in *The new international dictionary of New Testament Theology*, geredigeer deur C. Brown (The Paternoster Press, Exeter), volume II, pp. 39–40.
- Berelson, B., en G. A. Steiner, 1964, *Human Behavior: An inventory of scientific findings* (Harcourt, Brace and World, New York).
- Berkhof, H., 1979, *Christeljk geloof* (Callenbach, Nijkerk).
- Berkouwer, C. G., 1958, *De Zonde*, volume I: Oorsprong en kennis der zonde van *Dogmatische Studiën* (Kok, Kampen).
- Berkouwer, G. C., 1957, *De mens het beeld Gods*, Dogmatische Studiën (Kok, Kampen).
- Berkouwer, G. C., 1970, *De Kerk*, volume I: Eenheid en Katoliciteit van *Dogmatische Studiën* (Kok, Kampen).
- Bosch, D. J., 1991, *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission* (Orbis books, Maryknoll, New York).
- Breuer, J., en S. Freud, 1974, *Three studies on hysteria*, volume 3 van *The Pelican Freud Library* (Penguin Books), Vertaal deur James en Alix Strachey.
- Casque, W. W., 1988, *Die geskiedenis van die Christendom* (Struik Christelike Boeke, Kaapstad), hoofstuk 2, pp. 59–88.
- Chomsky, N., 1959, *Language* **35**(1), 26, A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior.
- Chomsky, N., 1971, *The New York Review of Books*. The case against B. F. Skinner.
- Crafford, D. C., 1982, *Aan God die dank: Geskiedenis van die sending van die Ned. Geref. Kerk binne die Republiek van Suid-Afrika en enkele aangrensende Buurstate*, volume 1 (NG Kerkboekhandel Transvaal, Pretoria).
- Day, C. R., 2003, *Examining the Lord's Prayer against the background of Ancient Jewish Hebrew and Aramaic literature with an emphasis on examining each petition through reconstruction in Hebrew and Aramaic* (Universiteit van Pretoria).

- Die presidentsraad van die RSA, 1993, *Indikatore om welsyn te meet* (RSA Staatsdrukker, Kaapstad).
- Doyal, L., en I. Gough, 1991, *A theory of human need* (Macmillan, London).
- Drewermann, E., 1979, *Strukturen des Bösen: der jahwistische Urgeschichte in exegetische, psychoanalytische und philosophische Sicht* (Massachusetts Press).
- Durand, J. J. F., 1978, *Die Sonde*, nommer 3 in *Wegwysers in die Dogmatiek* (N.G. Kerkboekhandel, Pretoria).
- Durand, J. J. F., 1982, *Skepping, Mens, Voorsienigheid*, nommer 5 in *Wegwysers in die dogmatiek* (NG Kerkboekhandel Tvl., Pretoria).
- Ekins, P., en M. A. Max-Neef (reds.), 1992, *Real-life economics: understanding wealth creation* (Routledge, London).
- Ericson, E. H., 1974, *Identity, youth and crisis* (Faber and Faber, London).
- Faber, H., 1972, *Cirkeln om een geheim: Dieptepsigologie over de godsdienst. Godsdienst in het lig van moderne psychoanalitische theorieën* (Boom, Meppel).
- Gerdener, G. B. A., 1958, *Recent developments in the South African mission fields* (N.G. Kerk-Uitgewers, Pretoria).
- Gorman, F. H., 1997, *Divine presence and community: A commentary on the book of Leviticus*, International Theological Commentary (Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids).
- Goudzwaard, B., 1978, *Kapitalisme en vooruitgang* (Van Gorcum, Assen), tweede hersiene druk.
- Gough, I., 1994, *Journal of economic issues* **XXVIII**(1), 25, Economic institutions and the satisfaction of human needs.
- Greyvenstein, J. D., 2004, *Holistiese evangelisasiebediening aan armes*, Meestergraad tesis, Universiteit van Pretoria.
- Gunton, C. E., 2002, *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Blackwell, Oxford).

- Gwin, P., 2004, National Geographic , pp 102 Peruvian temple of doom.
- Hamel, A., 1957, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, geredigeer deur K. Galling (J.C.B. Mohr, Tübingen), volume I, derde uitgawe, pp. 98–99.
- Heyns, J. A., 1981, *Dogmatiek* (N.G. Kerkboekhandel, Pretoria).
- Heyns, J. A., 1988, *Inleiding tot die dogmatiek* (N G Kerk boekhandel, Halfway House).
- Heyns, J. A., en W. Jonker, 1974, *Op weg met die teologie* (N G Kerk boekhandel, Pretoria).
- Hoffmann, E., 1976, in *The new international dictionary of New Testament Theology*, geredigeer deur C. Brown (The Paternoster Press, Exeter), volume II, pp. 238–244.
- Hofstede, G., 2001, *Cultures and organisations: software of the mind* (McGraw-Hill, New York).
- Holm, D., H. M. Murray, en C. J. Pauw, 2005, in *Proceedings of the XXXIII Congress of the International Association for Housing Science*, The house as a satisfier for human needs: a framework for analysis, impact measurement and design.
- Horney, K., 1937, *The neurotic personality of our time* (Routledge and Kegan Paul Ltd., London), sesde druk 1968.
- Horney, K., 1942, *Self Analysis* (Kegan Paul, Trench, Turner and Co. Ltd., London).
- Irenaeus vertaal deur Roberts, A., en J. Donaldson, 1869, *The writings of Irenaeus*, volume II van *Ante-Nicene Christian Library* (T and T Clark, Edinburgh).
- Jenson, R. W., 1997, in *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*, geredigeer deur D. F. Ford (Blackwell, Oxford).
- Jonker, W. D., 1983, *Christus die Middelaar*, nommer 2 in *Wegwysers in die dogmatiek* (NG Kerkboekhandel, Pretoria).

- Klapwijk, J., 1977, *Dialekteik der verligting* (Van Grocum, Amsterdam).
- Küng, H., 1968, *The Church* (Verlag Herder, Freiburg im Breisgau), 11de druk 1995 uitgawe.
- Küng, H., 1976, *On being a Christian* (Doubleday and Company, New York).
- Küng, H., en D. Tracy, 1989, *Paradigm change in theology : a symposium for the future* (Crossroad, New York), vertaal deur Margaret Kohl.
- Landman, W. A., 1968, *A plea for understanding: A reply to the Reformed Church in America* (Ned. Geref. Kerk-Uitgewers, Kaapstad).
- Livingstone, E. A. (red.), 1977, *The Oxford dictionary of the Christian Church* (Oxford University Press, Oxford).
- Marx, M. H., en W. A. Cronan-Hillix, 1987, *Systems and Theories in psychology* (McGraw-Hill, New York), 4 uitgawe.
- Maslow, A. H., 1971, *The father reaches of human nature* (The Viking Press, New York).
- Maslow, A. H., 1987, *Motivation and Personality* (Harper and Row), 3de uitgawe.
- Max-Neef, M. A., 1991, *Human scale development: Conception, application and further reflection* (The Apex Press, New York).
- McClelland, D. C., 1987, *Human Motivation* (Cambridge University Press).
- Migliore, D. L., 1991, *Faith seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan).
- Mohr, P., en L. Fourie, 2001, *Ekonomie vir Suid-Afrikaanse studente* (Van Schaik Uitgewers), tweede uitgawe.
- Moltmann, J., 1974, *The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology* (SCM press, London), vertaal deur R.A. wilson en J. Bowden.
- Mouton, J., 1987, *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe* (RGN, Pretoria), volume 3 van *RGN-studies in Navorsingsmetodologie*, hoofstuk 1, pp. 1–31.

- Müller, J. B., 1971, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, geredigeer deur J. Ritter (Schwabe und Co. Verlag, Basel), 1: A-C.
- Müller, J. J., 1967, *Grondbegrippe van die Christelike geloof* (N G Kerk uitgewers, Kaapstad).
- Murray, H. M., 2003, *Troos vir bedelaar en sondaar. 'n Teologies-kritiese ondersoek na die verband tussen lewenspeil en verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie en die betekenis daarvan vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika*, Doktorale tesis, Universiteit van Pretoria.
- Murray, H. M., en C. J. Pauw, 2004a, *Designing and constructing functional households: basic concepts and methodology*, Tegnieuse verslag, NOVA, Universiteit van Pretoria.
- Murray, H. M., en C. J. Pauw, 2004b, *Quality of life instrument assesment*, Tegnieuse verslag, NOVA, Universiteit van Pretoria.
- Myers, B. L., 1999, *Walking with the poor: principles and practices of transformational development* (Maryknoll, Orbis books, New York).
- Nürberger, K., 1983, in *Church and Industry*, geredigeer deur W. S. Vorster (UNISA, Pretoria), pp. 1–35.
- Nürnberger, K., 1983, in *Church and Industry*, geredigeer deur W. S. Vorster (UNISA, Pretoria), pp. 1–35.
- Nürnberger, K., 1994, *An economic vision for South Africa: The task of the church in the post apartheid South Africa* (Encounter Publications, Pietermartizburg).
- Nürnberger, K., 1999, *Prosperity power and Pollution: Managing the approaching crisis* (Cluster Publications. Zed Books Ltd, London and New York).
- Ott, H., 1981, *Die Antwort des Glaubens* (Kreuz Verlag, Stuttgart. Berlin), derde uitgawe.
- Pannenberg, W., 1963, in *Grundfragen Systematische Theologie*, geredigeer deur W. Pannenberg (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen).

- Pannenberg, W., 1979, *Grundfraged systematischer Theologie* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen), derde uitgawe.
- Pannenberg, W., 1991, *Systematic Theology*, volume 1 (Eerdmans, Grand Rapids Michigan), translated by G W Bromiley.
- Pannenberg, W., 1999, *Anthropology in Theological Perspective* (T and T Clark), slapband uitgawe, vertaal deur M J O'Connell.
- Pauw, C. J., 2001, *Poverty relief and antropology: The view of human beings implied by poverty relief and development of the GKN and NHK in Africa: 1975-200* (DD werkopdrag: Universiteit van Pretoria).
- Pauw, J. C., 1999, *Fragmente* (3), 144, Om die waarheid te praat.
- Plug, C., W. F. Meyer, D. A. Louw, en L. A. Gouws, 1988, *Psigologie-woordeboek* (Lexicon Uitgewers, Johannesburg), tweede uitgawe.
- Poling, A., H. Schlinger, S. Starin, en E. Blakely, 1991, *Psychology: A behavior overview* (Plenum Press, New York).
- Ridderbos, H., 1966, *Paulus: Ontwerp van zijn theologie* (Kok, Kampen).
- Rostow, W. W., 1990, *Theorist of Economic growth from David Hume to the present* (Oxford University Press, Oxford).
- Rulla, L. M., 1986, *Antropology of the Christian vocation*, volume I Interdisciplinary bases (Gregorian University Press, Rome).
- Schaaf, Y., 2000, *Allerwegen* **39**(31), 44, Suggesties voor verwerking.
- Schönpflug, U., 1971, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, geredigeer deur J. Ritter (Schwabe und Co. Verlag, Basel), 1: A-C.
- Sen, A., 1987, *On ethics and economics* (Blackwell, New York).
- Sen, A., 1999a, *Commodities and capabilities* (Oxford University Press, new delhi).
- Sen, A. K., 1999b, *Development as freedom* (Knopf).

- Sievernich, M., 1982, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurter Theologische Studien (Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main).
- Skinner, B., 1947, *Journal of Experimental Psychology* **38**, 168, Superstition in the pigeon.
- Skinner, B. F., 1957, *Verbal Behavior* (Appelton Century Crofts Inc., New York).
- Skinner, B. F., 1974, *About behaviorism* (Jonathan Cape, London).
- Sorokin, P. A., 1943, *Man and society in calamity* (E. P. Dutton and Co, New York).
- Sorokin, P. A., 1975, *Hunger as a factor in human affairs* (The University Presses of Florida, Gainesville), Uit Russies vertaal deur Elena P. Sorokin. Oorspronklike ongepubliseerde manuskrip uit 1922.
- Stackhouse, M., 1996, *Theology today* **53**(2), Trusting Economics: A review of Francis Fukuyama's *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*.
- Stoker, W., 1993, *Is vragen naar zin vragen naar God?: Een godsdienstwijsgerige studie over godsdienstige zingeving in haar verhouding tot seculiere zingewing* (Meinema, Zoetermeer).
- Streeten, P., 1981, *Firts things first* (Oxford University Press for the World Bank, New York).
- Streeten, P., 1984, in *Third World Development: A Basic Needs Approach*, geredigeer deur P. K. Ghosh (Greenwood Press, Westport, Connecticut), nommer 13 in *International Development Resource Books*, hoofstuk 2, pp. 29–40.
- Teilhard de Chardin, P., 1965, *Science and Christ* (Collins, London).
- Teilhard de Chardin, P., 1975, *The Phenomenon of Man* (Harper and Row, New York), translated by Bernrad Wall.
- Tillich, P., 1951, *Systematic theology*, volume 1 (University of Chicago press, Chicago).

- Tillich, P., 1959, *Religionsphilosophie*, Urban Bücher (W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart), eerste uitgawe 1929.
- Tillich, P., 1969, *Sein und Sinn: Zwei Schriften zur Ontologie*, volume XI van *Gesammelte werke* (Evangelisches Verlag, Stuttgart).
- Tillich, P., 1973, *Systematische Theologie*, volume 2 (Evangelisches Verlagwerk, Stuttgart), vierde uitgawe.
- Tomb, D. A., 1984, *Psychiatry for the house officer* (Williams and Wilkins, Baltimore), tweede uitgawe.
- van den Berg, J., 1962, *Over Neurotiserende Factoren* (Callenbach, Nijkerk), vijfde druk.
- van den Berg, J. H., 1967a, *Die metabletika van die materie* (Callenbach, Nijkerk).
- van den Berg, J. H., 1967b, *Kleine Psychiatrie* (Callenbach, Nijkerk), tweede druk.
- van den Berg, J. H., 1969a, *De Zuilen van het Pantheon* (Callenbach, Nijkerk).
- van den Berg, J. H., 1969b, *Psychologie en theologiese antropologie* (Callenbach, Nijkerk).
- van den Berg, J. H., 1970, *Dieptepsychologie* (Callenbach, Nijkerk).
- van den Berg, J. H., 1973a, *De reflex* (Callenbach, Nijkerk).
- van den Berg, J. H., 1973b, *Kroniek der psigologie* (Callenbach, Nijkerk), derde uitgawe.
- van den Berg, J. H., 1998, *Leven in Meervoud* (Callenbach, Nijkerk), vyfde druk.
- van der Watt, J. G., 1988, in *Wedergeboorte en bekering in verbondsperspektief*, geredigeer deur C. F. A. Borchardt (NG Kerkboekhandel, Pretoria), pp. 16–36.



- van Deventer, W., 1989, *Poverty and a practical ministry of liberation and development within the context of the traditional vanda concept of man* (Universiteit van die Noorde).
- Vos, C. J. A., 1989, *God die Heilige Gees* (Orion).
- Watson, J. B., 1919, *Psychology from the standpoint of a behaviorist* (J.B. Lippincott Company, Philadelphia).
- Watson, J. B., 1925, *Behaviorism* (Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., London).
- Wethmar, C. J., 1992, *Dogmatiek as Konfessionele en Akademiese Dissipline: terugblik en vooruitskouing* (Universiteit van Pretoria, Pretoria).
- Wilson, C., 1972, *New pathways in psychology: Maslow and the post-Freudian Revolution* (Victor Gollancz Ltd, London).

# Summary in English

The systematic-theological significance of human needs

by  
Christiaan Johannes Pauw

Promotor: Prof. dr. C.J.Wethmar  
Department: Dogmatics and Christian Ethics  
Degree: *Doctor Divinitatis*  
University of Pretoria

This study analyses the concept of *human needs* from a systematic theological perspective. The definition of *human needs* is formulated to include the element of deficiency as well as the element of potential.

The study is divided in three parts according to the author's definition of the task of systematic theology as coherent articulation of the Christian faith, the apologetic defense of the Christian faith against competing truth claims and the establishment of guidelines for the practical work of the church. According to this definition of the task of systematic theology, the study is divided into three parts.

Part one analyses some of the classical *loci* of dogmatics for their implications for a Christian perspective on human needs. The doctrines of God, creation, Christ and salvation, the Spirit and the church as well as the doctrine of sin are analysed here. Special attention is paid to theological anthropology by analysing the contributions of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg in this regard.

Part two analyses the origins and factual basis for the popular claims that a hierarchy of needs exist and that people have infinite needs. Serious deficiencies are found in Maslow's theory of the pre-potency of needs. The

contribution of Max-Neef, especially his distinction between needs and satisfiers, facilitates a more nuanced understanding of the subject. As a conclusion to this part the results of part one and two are used to give a short outline of a Christian perspective on human needs. Humans need God as the basic ground and purpose of their existence. The presence of God is both mediated and presupposed by the fundamental need for other people. All human needs have a material basis. Human needs should be thought of as a network and not as a hierarchy. Here the symbolic needs facilitates the integration of the person while the material needs maintain the basis on which integration takes place. People do not have infinite needs but needs the Infinite One.

The third part provides clarity of what the concepts *holistic* and *relevant* mean for Christian ministry . (341 words)

## **Keywords**

Human needs, satisfiers, transcendent and immanent needs, theological anthropology, Karl Barth, Wolhart Pannenberg, Abraham Maslow, Manfred Max-Neef, needs as deprivation and potential, need for God