

“Ek is my liggaam”

Johan Degenaar se fenomenologiese antropologie
en die vraag na die hel¹

Jacques Kriel

*“Liggaamlikheid is die enigste wyse waarop die mens hom in die wêreld vind.
Die liggaamlikheid van die mens is die voorwaarde waarvolgens hy in die
wêreld is, dit wil sê die voorwaarde waarvolgens hy mens is. Liggaam behoort
tot die wese van die mens.”*

“Die mens is sy liggaam.”

Johan Degenaar

¹ Min of meer gebaseer op 'n voordrag gelewer by 'n NHN-Midrandbyeenkoms, 30 Augustus 2015.

Inhoud

Huldiging: Fenomenologiese antropologie	3
1. “Die Sokrates van Stellenbosch”	4
1.1 Inleiding	4
1.2 Doktorale studie in Nederland	5
2. Terminologie: ’n Paar moeilike woorde.....	5
2.1 Antropologie	6
2.2 Fenomenologie.....	7
3. Die dualistiese mensbeeld.....	7
4. En die vraag na die hel?	8
4.1 Iets oor die waar- en die wat-vraag.	9
4.2 Die drie geleerdes se antwoorde	9
5. Die doderyk in antieke denke: ’n Dualistiese mensbeeld?	10
6. Dualisme in die Christelike denkraamwerk.	11
7. Die gevolge van die onsterflikheidsbeskouing	12
8. Die hel as ’n <i>eksistensiële kategorie</i>	13
9. Die mens is sy besielde/deurleefde liggaam	13
10. Liggaam as gees	14
11. Die implikasies van ’n fenomenologiese antropologie	14
12. Degenaar herinterpreteer.	15
12.1 Bewussyn, selfbewussyn en talige bewussyn.....	15
12.2 Menslike bewussyn as die taalmagtigheid van die liggaam.....	17
13. So, wat beteken dit nou alles?	18
13.1 Die antropologiese basis van die onsterflikheidsgedagte.....	18
13.2 Die mens is ’n taalmagtige grootaap.	18
13.3 Antropologie en teologie.....	19
Addenda	21
1. René Descartes	21
2. Die hel	21
Bronne	22

**Johan Degenaar:
7 Maart 1926 – 22 Julie 2015**



Fenomenologiese Antropologie

Cogito ergo sum.

René Descartes

Die mens is sy liggaam.

Johan Degenaar

My liggaam dink
Dink my Wêreld
En my Self
My liggaam is
Dáárom tog René
Is ek

Ek is
Die magtigheid van al my
Liggaamsmoontlikhede
Woord
Verbeelding en
Verwondering
Maar slegs as my liggaam is
Is ek

Ek is
My liggaam
As my liggaam
Nie meer dáár is nie
Is ek
Herin
ner
in
g
.

maar kan God onthou?

Vir Johan:
Jacques Kriel
Augustus 2015

Foto: <https://encrypted-tbno.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcRpMjoGmxm7mSGTQJLTHb-8J5EaYLFjgEdeXFZTnbdEXs6lWK4r3g>

Kriel: Degenaar Fenomenologiese Antropologie en die Hel (Sept 2015)

1. “Die Sokrates van Stellenbosch”

1.1 Inleiding

Johan Degenaar het, soos Sokrates van ouds, filosofie protesterend uit die akademiese lesingsale gesleep en in die markplein van die alledaagse staan gemaak deur te wys hoedat ons dink en doen in ons daaglikse lewe onderlê word deur meesal ondeurdagte aannames en denkwyses. Hy was ’n pleitbesorger vir *hierdie* wêreld en ’n teenstander van enige vorm van absoluterende denke, hetsy in die teologie, die politiek, ekonomie, wetenskap, letterkunde of kuns, en sy invloed het deur sy studente ’n impak op al hierdie gebiede gehad. Onderliggend aan sy hele denk-*oeuvre* was sy denke oor die mens (sy antropologie of mensbeeld) en sy afwysing van die gelaagde tweedeling van die mens in ’n sterflike liggaam en ’n onsterflike siel.²

Degenaar se rolmodel vir wat ’n filosoof en ’n mens kan wees, was die Griekse filosoof Sokrates (470–399vC). Sokrates se slagspreuk was “Ken jouself,” met dié implikasie dat jy oor jou oortuigings, motiverings en optredes krities moet reflekteer, want, het hy gesê: ’n ongeëksamineerde lewe is nie die moeite werd om te lewe nie! Op die markplein het hy verbygangers uitgedaag om hulle oortuigings te toets deur kritiese gesprek waardeur vooroordele ontmasker en mense gedwing is om verantwoording van hulle oortuigings te doen en verantwoordelikheid daarvoor te aanvaar. Hy het voorgedra dat die één ding wat hy weet, is dat hy nie weet nie.

Degenaar het die beginsels van *die Sokratiese gesprek* probeer uitleef in sy daaglikse omgang met studente en kollegas.³

Deur op die gepaste oomblik in ’n gesprek (...) ’n oënskynlik onskuldige vraag te stel, slaag hy daarin om ’n *tweede refleksie* uit te lok. Soms word vasgeroeste vooroordele sodoende ontmasker of ’n meer geloofwaardige verantwoording van standpunte genoodsaak. Nogtans is die oogmerk van die vraagstelling en die Sokratiese dialoog waarop dit gerig is verwondering, gesonde kritiek en kreatiewe lewenskuns.

(Van der Merwe 2008:iii)

² “Onsterflikheid” is hier ’n soort van *ontologiese kategorie* aangesien dit dui op ’n nie-materiële en dus liggaamsonafhanklike entiteit. Descartes het dit in ’n omvattende ontologie en kenteorie uitgewerk.

³ Sien ook *Gesprek sonder Grense. Huldigingsbundel ter ere van Johan Degenaar se 80ste verjaarsdag* (Dirk Hertzog, Etienne Britz en Alistair Henderson [samest.], H&B uitgewers: Stellenbosch, 2006.)

Paul Cilliers (1956–2011), student, vriend en latere kollega van Degenaar, stel dit so:

Vir hom was filosofie as besinning oor die lewe nooit 'n vlug in die abstrakte nie, dit was 'n verbintenis tot 'n deurleefde werklikheid. Terselfdertyd was die konfrontasie met die werklikheid iets wat, soos by Homerus, altyd bemiddel was deur die woord.

(Cilliers 2006)

Van der Merwe beskryf Degenaar se bedryf van die filosofie as Sokratiese dialoog as 'n *Tweede Refleksie*:

(Tweede refleksie) is dan ook een van sy eie geliefkoosde beskrywings van die filosofie: die tweede ná-denke oor wát en hóé ons dink. In die eerste, gewone denke gaan ons uit van beskouinge en begrippe wat vir ons as vanselfsprekend voorkom en waarvan ons meen dat ons weet wat dit beteken. Sodra ons egter verlei of genoodsaak word om daaroor na te dink, 'n tweede keer te reflekteer, ontdek ons ons eie onkunde of die kompleksiteit van sake wat vir ons nog altyd voor die hand liggend en eenvoudig gelyk het.

(Van der Merwe & Duvenhage 2008: iii)

Dit sou ook kon dien as 'n goeie refleksie van die fenomenologie as filosofiese metode.

1.2 Doktorale studie in Nederland

Gedurende sy doktorale studie in Nederland loop Degenaar klas by beide die Duitse sosioloog en fenomenologiese antropoloog Helmuth Plessner (1892–1985) en die Nederlandse godsdienstilosoof Gerhardus van der Leeuw (1890–1950). Beide Plessner en Van der Leeuw het hom bewus gemaak van die *fenomenologie as filosofiese metode* en die sentraliteit van die *menslike liggaam* in enige poging om die mens as komplekse fenomeen (verskynsel) te begryp. Hy beskryf hulle invloed op sy denke soos volg:

Die fenomenologie het ek by Helmuth Plessner in Groningen (1949–1950) van naby meegemaak. Daar was ook Gerhardus van der Leeuw — 'n groot naam in die godsdienstenfenomenologie. Ek het by beide klasgeloop. Plessner het Husserl en Scheler aan my bekend gestel. Hy (Van der Leeuw) het my baie beïnvloed, deur my van die betekenis van mites en sprokies bewus te maak.

(Vgl. Van der Merwe & Duvenhage 2008:317)

Van der Leeuw se klem op die belang van liggaamlikheid en die dansende liggaam kan gesien word in hierdie pragtige aanhaling wat op die web gekry kan word:

The art of beautiful motion is far and away the oldest. Before man learned how to use any instruments at all, he moved the most perfect instrument of all, his body. He did this with such abandon that the cultural history of prehistoric and ancient man is, for the most part, nothing but the history of the dance.

(www.Azquotes.com/quote/661484)

Van der Leeuw het in die 1940s 'n boekie gepubliseer met die titel *In den hemel is eenen dans*. Een van Degenaar se eerste publikasies na sy terugkeer is getitel *'n Teologie van die Dans*.⁴ In 1997 keer hy in 'n artikel getitel “Denke wat kan Dans”⁵ terug na die dans-tema — maar nou na aanleiding van Friedrich Nietzsche (1844–1900) wie se denke sentraal was tot Degenaar se beskrywing en waardering van die fenomeen van sekularisasie. Die skuif in invalshoek van die teologie (hemel) na die aarde (Nietzsche) is tekenend van die verskeie “skuiwe” wat hy in sy eie denke gemaak en vir sy studente ontgin het.

In hierdie voordrag sal ek probeer om aspekte van sy mensbeeld op bevatlike wyse oor te dra na aanleiding van 'n onlangse koerantdebat oor die opmerking van die vermaaklikheidskunstenaar en skrywer, Nataniël: “Jy gaan hel toe; gaan kerk toe!” en dit in verband te bring met temas wat vir NHN-lede bekend is.

2. Terminologie: 'n Paar moeilike woorde

2.1 Antropologie

Antropologie beteken hier *mensbeeld* en nie volkekunde nie! Dit gaan oor die vraag “Wat is die mens?” En die veronderstelling is dat daar meer oor die mens en ander fenomene (verskynsels) te sê is as wat in die vakdissiplines van die natuur- en sosiale wetenskappe daarvoor gesê word, of gesê kan word — hoewel wetenskaplike insigte (bv. kosmologie, lewenswetenskappe asook

⁴ “n Teologie van die Dans” in *Herdenkingsblad van die Admissiebond* (Junie 1954). Ek was by toe hy hierdie artikel as 'n lesing voorgedra het vir die CSV-studente in 1956. Dit is eienaardig genoeg, nie goed deur die admissie-studente (voornemende teologie-studente) ontvang nie. Ek sou gedink het dat hulle verheug sou wees om vrygestel te word van die Gereformeerde dansverbod!

⁵ *Insig* Julie 1979 (opgeneem in Van der Merwe & Duvenhage 2008. Degenaar se volle publikasie-lys is ook in hierdie bundel te kry.)

sosiaalwetenskaplike insigte) voor oë gehou moet word waar dit relevant mag wees (Degenaar 1963:27).

2.2 Fenomenologie

Die fenomenologie is 'n filosofiese rigting wat teruggevoer kan word na Edmund Husserl (1859–1938) en wat deur die werk van die Duitse filosoof Martin Heidegger (1889–1976) en veral die Franse fenomenoloog Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) en die eksistensialistiese filosowe en romanskrywers Jean Paul Sartre (1905–1980) en Albert Camus⁶ (1913–1960) enorme invloed op veral Europese denke uitgeoefen het.

Degenaar identifiseer homself nie met enige spesifieke fenomenologiese skool nie, maar hanteer dit as 'n *denkmetode* of, soos hy dit noem: 'n *denkhouding*. Dit beteken: om respek te hê vir die eie komplekse struktuur van fenomene of verskynsels en om nie toe te laat dat teologiese of ander voorveronderstellings jou interpretasie van 'n verskynsel (fenomeen) laat lei nie. Geen denke kan sonder voorveronderstellings plaasvind nie, maar die denker wat 'n fenomenologiese denkhouding inneem, poog om daardie voorveronderstellings te identifiseer, te ontmasker en duidelik op die tafel te sit vir diskussie en so te probeer om die fenomeen self ter sprake te bring, of tot spreke te laat kom, soos Degenaar daarna verwys.

Degenaar se belangstelling was primêr in *die mens as fenomeen*:

Ek wil die mens beskrywe en (probeer) verstaan soos hy in sy konkrete ervaring aan die denke verskyn. ... Die mens moet losgemaak word uit alle vooropgestelde metafisiese raamwerke.

(Degenaar 1963:27, 29)

3. Die dualistiese mensbeeld

Degenaar se eerste publikasies het veral gehandel oor 'n kritiese analise van die *dualistiese mensbeeld* of die *gelaagde beeld van die mens* as sou die mens bestaan uit (1) 'n sterflike liggaam en (2) 'n onsterflike siel — 'n mensbeeld wat nie net sentraal tot die meestersverhaal van die Christelike verlossingsboodskap is nie, maar wat ook, veral deur die invloed van die Franse filosoof René Descartes (1596–1650) die kern van die Westerse mensbeeld vorm.⁷ Hierdie mensbegrip kom in feitlik alle godsdienste en kulture voor — 'n mens sou kon argumenteer dat dit die standaard manier is waarop die selfbewuste mens hom/haarself ervaar.

⁶ Camus self het homself nie as 'n eksistensialis beskou nie. Degenaar publiseer in 1966 *Die wêreld van Albert Camus* (Afrikaanse Pers-Boekhandel).

⁷ Sien Addendum 1: René Descartes.

“Ek” word dus verstaan en ervaar as ’n siel in ’n liggaam. Die siel is dus ’n entiteit wat in godsdienstige diskoers as “onsterflik” voorgehou word, terwyl dit in die moderne neurowetenskaplike diskoers meesal as ’n illusie, ’n blote artefak van die werking van materiële breinprosesse, gebrandmerk word. Maar beide (godsdienste en neurowetenskap) werk met ’n dualistiese mensbeeld. Michael Wheeler (2007) argumenteer dat die Cartesiaanse dualisme steeds die teorie en navorsingspraktyk in en oor *Artificial Intelligence* onderlê en pleit dat die fenomenologiese antropologie van Martin Heidegger ernstig opgeneem moet word as ’n alternatiewe konseptuele raamwerk.

In teenstelling tot die dualistiese mensbeeld en die onsterflikheidsgeloof stel Degenaar dan die konsep van *die mens as deurleefde liggaam* met ’n wete dat die liggaam eendag gaan sterf. Die besef van die *bestaan-tot-die-dood* is eg menslik en daarom pleit Degenaar vir *doodsaanvaarding* as die korrekte (en eg menslike) lewenshouding tot die sentrale feit van die lewe: Ek weet dat *ek* gaan sterwe.⁸

4. En die vraag na die hel?

Hoekom dan begin met die vraag na die hel? Eerstens, omdat geloof in ’n hel ’n sosio-kulturele verskynsel (’n fenomeen dus) in eie reg is en dus fenomenologies ondervra kan word. Maar tweedens, omdat hierdie konsep onlangs in die media opgeduik het en mooi illustreer hoe ongeëksamineerde aannames en veronderstellings ons denke kan beïnvloed.⁹ Geloof in die hel veronderstel tog ’n sekere mensbeeld naamlik dat die bewuste “ek” ’n nie-liggaamlike entiteit is wat los van die liggaam kan bestaan en allerlei ervarings kan hê. Pieter Craffert verwys hierna as “nonlocalised consciousness” (2015) wat die dood (ontbinding van die liggaam) as ’n *bewuste entiteit* kan “oorleef” en dus nadoods lyding — of hemelse geluksaligheid — kan ervaar.¹⁰

In *Rapport Weekliks* van 7 Junie 2015 vra die koerant kommentaar van drie wetenskaplikes:¹¹ ’n teoloog (dr. Chris Jones), ’n paleontoloog (dr. Jurie van

⁸ Sien byvoorbeeld die opstel “Die bestaan tot die Dood en die Bestaan na die Dood” (Degenaar 1967; opgeneem in Van der Merwe & Duvenhage 2008).

⁹ Geloof in die hel sou as ’n *markplein-begrip* beskryf kon word, ’n begrip wat lewend is, en lewend gehou word in die alledaaglikse denke oor die mens en die wêreld.

¹⁰ Die twee konsepte *hel* en *hemel* is eintlik interafhanklik met dieselfde vooronderstellings. By bekeringsdienste funksioneer die eerste as *bedreiging*, terwyl die tweede veral met *begravnisdienste as vertroosting* aangebied en aangehoor word. Beide is sinskeppend en kan ’n lewensveranderende impak op toehoorders hê — iets wat nie uit die oog verloor moet word in enige diskussie hieroor nie.

¹¹ Ek gebruik “wetenskaplik” hier in ’n breë sin as *publieke, gedissiplineerde, metodies-verantwoordbare denke* — die natuurwetenskappe het nie die alleenreg op die etiket “wetenskaplik” nie! Vir ’n analise van die impak van ’n (ongeëksamineerde) wetenskapsbegrip (paradigma) in die mediese wetenskap en kliniese praktyk, sien Kriel (2000:9-54) en Gerber (2013).

den Heever) en 'n filosoof (prof. Louise du Toit), na aanleiding van 'n opmerking deur die vermaaklikheidskunstenaar en skrywer Nataniël: “Jy gaan hel toe; gaan kerk toe” (*sic*). Die opskrif van die artikel was “Waar is die hel?” maar die spesifieke vraag wat aan die drie geleerdes gestel is, lui: “Maar is daar 'n hel?” Du Toit oordeel dat geloof in die hel in Westerse lande aan die afneem is. Of dit in die RSA só is, betwyfel ek, maar ek was nogtans verbaas dat 'n nasionale koerant ruimte afgestaan het aan die vraag.¹²

4.1 Iets oor die waar- en die wat-vraag

Die vraag “*Waar* is die hel?” is natuurlik 'n sekondêre vraag — sekondêr tot die vraag “*Wat* is die hel?” Want as die wetenskaplik-verantwoorde antwoord op dié primêre vraag is: “Die hel is 'n metafoor, 'n taalkundige bewussynskonstruksie wat in sekere sosiale omstandighede in sekere kulture en tydsgewigte ontstaan het en 'n singewende sosio-kulturele doel gedien het” dan verval die waar-vraag. En dit ten spyte van Nataniël se gewigtige kaalkopdreigement! Bekeringspredikers sou sekerlik vir Nataniël daarop wys dat kerkbywoning alleen jou nie sal verlos van 'n helse ewigheid nie, maar dit daargelaat. Kom ons kyk wat die geleerdes te sê gehad het.

4.2 Die drie geleerdes se antwoorde

Plato, student en biograaf van Sokrates (volgens oorlewering), was oortuig van die politieke nut van 'n burgery wat glo aan hemel en hel met God as finale regter om die burgers in toom te hou, sê Du Toit.

Maar kom die begrip van die hel in die Bybel voor? Volgens Jones, die teoloog, ken die Ou Testamentiese geskrifte nie iets soos die hel as plek van straf vir sondaars nie. *Die doderyk* kom wel voor, maar is gesien as 'n stikdonker land van doodse stilte “waarheen sowel regverdiges as onregverdiges gaan.” Jesus sluit aan by die Joodse teologie van sy tyd wat wel die konsep van 'n finale oordeel het,¹³ maar gebruik die dal buite Jerusalem waar onrein vullis en die lyke van misdadigers verbrand is, as 'n *metafoor* vir die “vernietiging en oordeel oor die goddelose.” Volgens die Bybel, sê Jones, gaan daar wel 'n oordeel wees, maar nie 'n ewige straf nie – Paulus se verwysing na ewige verdoemenis is verkeerd vertaal. Hy het eintlik geskryf “ewige vernietiging.” Dus: 'n doderyk wel; 'n hel, nee!

¹² Sien Addendum 2 oor die mobiliseringsmag van die hel in die Middeleeue.

¹³ Die idee van 'n finale oordeel het eers laat in die Joodse geskiedenis verskyn, naamlik gedurende die bevrydingsoorloë teen die Romeine. Die rebelle-soldate en hulle families is aan afgryslike marteling onderwerp (“disemboweling”, kruisiging, ens). Die Joodse godsdienstige denkers kon nie aanvaar dat dit ongestraf gelaat sal word deur hulle God in die “laaste dae” nie.

Van den Heever, die paleontoloog dring deur tot *die kern van die hel-probleem*: in die lig van ons kennis van die geografie en kosmologie maak die waar-vraag geen sin nie. Maar ook die wat-vraag verval: “Want met sterfte verval alle liggame tot molekulêre vlak. [Nadoodse] Foltering maak gevolglik geen sin nie,” sê hy tereg. Hy maak dus hier die korrekte veronderstelling dat *alle* bewussynservarings (sintuiglike en emosionele ervarings sowel as denken wilshandelinge) *funksies van die liggaam* is en nie abstrakte sielsfenomene nie. En sy konklusie is dan: vanweë die alomteenwoordigheid van lyding, wat beteken dat miljoene mense die wêreld oor, elk ’n persoonlike hel op aarde beleef, moet ons ons persepsie van die hel “van die ewige na die tydelike verskuif. Aan *hierdie* hel moet die kerk en teologie aandag gee eerder as die eentonige bespiegeling oor ’n fiktiewe hel” (Van den Heever 2015). In dieselfde trant haal Du Toit vir Hannah Arendt (1906–1975), ’n Duits-Joodse filosoof, aan: “Ons sekulariseer die hel deur konsentrasiekampe, atoombomme, terreur, ekologiese vernietiging, skreiende onreg en uiterste armoede.”

5. Die doderyk in antieke denke: ’n Dualistiese mensbeeld?

In sy boek *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, stel die Duitse bioloog Hans Jonas dit so:

When *Homo sapiens* evolved from *Homo erectus* and began to interpret the nature of the world they found themselves in, life was to him everywhere and the same as being alive. Soul flooded the whole of existence, and encountered itself in all things. Bare matter, that is, truly inanimate, “dead” matter, was yet to be discovered — as indeed its concept, so familiar to us, is anything but obvious. That the world is alive is really the most natural view, and largely supported by prima-facie evidence.

(Kriel 2000:85)

Jonas verwys na hierdie denkstruktuur as *panpsigisme* en stel voor dat dit die diepliggende behoeftes van die menslike bewussyn bevredig het en dat dit vandag steeds in baie kulture teenwoordig is.

Volgens Degenaar het mense in antieke kulture (insluitende dus die Bybelskrywers) nie ’n dualistiese mensbeeld gehad nie. Die primitiewe bewussyn het nie die duidelike skeidslyne van die teoretiese denke gehad nie en het dus nie die onderskeid tussen die liggaamlike en die psigiese geken nie. “Die siel is in die primitiewe denke nooit louter geestelik nie, soos ook die wêreld nooit louter stoflik is nie” (Degenaar 1963:30). Daarom is voedsel en wapens (en soms in die geval van die magtiges, vroulike metgesle (“sex reigns eternal!”) saam begrawe en moes die lewendes herhaalde rites by die grafte

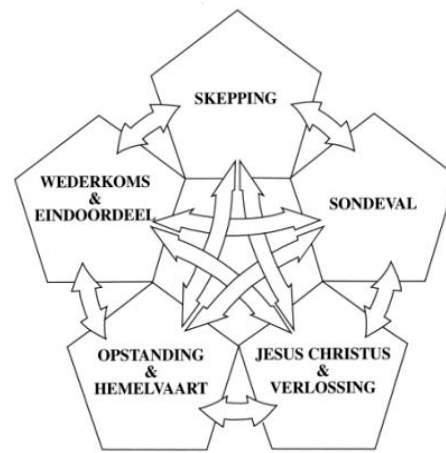
van die gestorwe voorouers uitvoer om hulle verblyf in die doderyk of onderwêreld te vergemaklik.

Ons moet dus nie die konsep van die onderwêreld as 'n na-doodse entiteit lees teen die agtergrond van die hedendaagse dualisme nie — die begrip van 'n doderyk in hierdie tekste veronderstel nie die voortlewe van 'n onliggaamlike “siel” nie. Die liggaam wat begrawe word (en hulle het goed gewet daardie liggaam verrot) neem in die onderwêreld 'n ander vorm aan, *maar is nog steeds “liggaam”*. Dus, hoewel die argaïese denke, soos onder andere weerspieël in die Bybelse geskrifte, die begrip *nefesj* ken (wat vertalers as “siel” vertaal), is dit duidelik dat hier nie sprake is van 'n dualistiese mensbeeld nie.

(Vgl. Wolff 1974:10).

6. Dualisme in die Christelike denkraamwerk

In die hedendaagse Christelike verkondiging is dit nie slegs die helkonsep wat so 'n gelaagde beeld van die mens veronderstel nie. In Sakkie Spangenberg se konsepskema (*concept map*) wat hy *Die vyf hoofmomente van die meestersverhaal van die Christelike godsdiens* noem (Spangenberg 2013), is die hemel en die hel effens verskuil as subkategorieë van die sondeval en die eindoordeel, maar eintlik staan of val die hele skema op die basis van die tradisionele gelaagde mensbeeld, naamlik dat die mens bestaan uit 'n *onsterflike siel en 'n sterflike liggaam*. 'n Kritiek op die onsterflikheidsgedagte problematiseer dus die grondslae van die hele tradisionele Christelike denk- en wêreldbeeld.



Die vyf hoofmomente van die meestersverhaal van die Christelike godsdiens (Spangenberg 2013).

Hieroor merk Degenaar ewe droogweg op: “Hierdie idee (sielsonsterflikheid) is ... met soveel emosie en onheldere denke omgewe, en soveel mense het belang by hierdie ‘ewigelebensversekering’ dat dit nog baie tyd en moeite sal kos om ons groter nugterheid in hierdie verband te leer” (Degenaar 1963: 81).

Ek wonder of Degenaar op daardie stadium self besef het tot watter mate “emosie en onhelder denke” hoogty gevier het (en nog vier) in hierdie sake, en watter impak dit op sy akademiese loopbaan sou hê?

Dit is egter nie net in die Christelike verkondiging waar hierdie mensbeeld meespeel nie. Die meeste godsdienste werk met die idee van 'n nadoodse bewuste voortbestaan in een of ander vorm — die reïnkarnasie-begrip is een

voorbeeld. Maar vandag word selfs deur ernstige neuro- en mediese wetenskaplikes gepoog om deur “wetenskaplike navorsing” oor die fenomeen van die sogenaamde “Naby-doodse ervarings” (“Near Death Experiences”, of kortweg NDE’s) die werklikheid van “*non-localised consciousness*” te bewys. Dit wil sê, dat bewussyn los van enige liggaamlike onderbou kan bestaan, dinge kan ervaar en waarneem. Craffert (2014, 2015) vra kritiese vrae oor die konsep van NDE en die fundamentele gebreke in die navorsingsmetodologie wat dit onderlê. Maar die bestaan van die siel as liggaam-onafhanklike entiteit vorm ’n beduidende navorsingsagenda in die moderne neuro-wetenskaplike diskoers, en die sogenaamde wetenskaplike bevindings haal gereeld die massa-media.

7. Die gevolge van die onsterflikheidsbeskouing

Die onsterflikheidsbeskouing spruit dus uit ’n *verkeerde opvatting van die mens* waardeur die geheelheid van die mens verbreek word ten gunste van ’n beskouing van die mens waardeur hy/sy uit verskillende dele bestaan. Degenaar som die gevolge van hierdie beskouing op die denke van mense só op (Degenaar 1963: 21–22):

1. Dit lei tot die *miskennning van die liggaam* van die mens en die eise wat deur sy liggaamlikheid gestel word. Dit ontsê die mens ’n belangrike aspek van sy bestaan. Dit vervreem per slot van sake die mens van sy/haar eie menslikheid.
2. Die depresiëring van die liggaam lei “tot ’n *gelykstelling van die onderskeid tussen goed en kwaad met die dualisme tussen siel en liggaam*. Die kwaad wat hierdie verkeerde gesteldheid gestig het, ook in die Christendom, is seker onoorsienbaar.”
3. Dit lei tot die Christen se *verdieping-opvatting van die lewe*, waarin die hemel die boonste verdieping en die aarde slegs gesien word as ’n tranedal en ’n deurgang na die hemel. Hier sal die siel dan, losgemaak van sy aardse beperkings, eers tot sy reg kom.
4. Dit lei tot gevaarlike *spekulatiewe projeksies en spekulasies oor die lewe na die dood* wat in tydruimtelike beelde van hierdie wêreld opgevat word.
5. Dit lei tot ’n *negering van die erns van die dood*. “Die dood word nie gesien as die bestaanswyse van die mens en as ’n fenomeen waaragter hy nie kan kom met sy onsterflikheidspekulasies nie. In plaas van onsterflikheidsgeloof pleit ek dus vir doodsaanvaarding. Gevolglik kan ons nie praat van die ‘voortbestaan’ van die mens of van sy siel nie.”

Degenaar stel dus voor (en neem in ag dat dit in die 1950’s is):

Die ongeldigheid van hierdie “geloof” moet aangetoon word, veral omdat die mens dit vandag nog beskou as een van die grondsuile van die “Christelike” geloof soos dit (verkeerdelik) binne die Christendom opgevat is.

(Degenaar 1963:10)

8. Die hel as ’n eksistensiële kategorie

Voor ek afstap van die helprobleem net nog dit: Degenaar was ’n voorstander van ’n pluralistiese lees-benadering tot die Bybel soos ontwikkel in die Bybelwetenskappe, naamlik dat Bybelboeke en -tekste tot verskillende genres (mites, sprokies, gedigte, ens.) behoort en veral vir die belang van metaforiese denke in die interpretasie van Bybelse konsepte. Hy is spesifiek en sê: “... dat die Bybel ons nie ’n filosofiese teorie oor die mens gee nie” (Degenaar 1963:33).

Hy stel dan voor dat Bybelse begrippe as *eksistensiële kategorieë* verstaan word, dit wil sê, “as begrippe wat bepalend en verhelderend is vir ons bestaan hier en nou” (Degenaar 1963:85). In ’n afdeling getitel “Eksperimentele teologie” (Degenaar 1963:89) verwys hy na die hel en verklaar hy:

[Die Christelike evangelie] wil die mens vry maak van binding aan ’n wêreld ná hierdie een en sy oë open vir die situasie hier en nou. ... ’n Persoon wat goed doen uit vrees vir straf in die hel (as geprojekteerde ruimte) is juis daardeur in die hel (as liggaamlike situasie van onvryheid en krampagtigheid).

Die begrip “hel” dui dus op ’n houding, ’n gerigtheid of ingesteldheid van die deurleefde liggaam.

9. Die mens is sy besielde/deurleefde liggaam

Hoe verskyn die fenomeen *mens* in sy volle konkreetheid aan die denke binne die fenomenologiese blik? Degenaar stel dit só in ’n voordrag wat in 1959 gelewer by die filosofiekongres te Grahamstad gehou is:¹⁴

Ek staan hier voor u. En as ek my nou afvra wat die “ek” is wat hier voor u staan, dan gee ek ’n antwoord wat u nie sal ontken nie, naamlik hierdie deurleefde liggaam staan hier voor u. Ja

¹⁴ Die voordrag is eers in *Standpunte* gepubliseer en toe opgeneem in *Die Sterflikheid van die Siel* en nou herdruk in Van der Merwe en Duvenhage (2008). Ek onthou dat hy ’n soortgelyke stelling op die filosofie-kongres in 1963 op Alice gemaak het — tot die duidelike ontsteltenis van verskeie kongresgangers. Dit lyk nie of daardie voordrag ’n aparte publikasie gegenerer het nie.

hierdie liggaamlikheid sonder enige kunsmatige geheim-sinnigheid daaragter.

(Degenaar 1963:34)

Degenaar stel dit dan: *die mens is sy liggaam* en verwys na die mens as 'n *besielde of deurleefde liggaam* — dus nie 'n siel én 'n liggaam nie. (In Engels word “deurleefde liggaam” deur die fenomenoloë uitgedruk as “*lived body*” of “*ensouled body*.”) Nog sterker formuleer hy dit:

Liggaamlikheid is die enigste wyse waarop die mens hom in die wêreld vind. Die liggaamlikheid van die mens is die voorwaarde waarvolgens hy in die wêreld is, dit wil sê die voorwaarde waarvolgens hy mens is. Liggaam behoort tot die wese van die mens.

(Degenaar 1963:35)

Hierdie begrip van die mens-as-liggaam het 'n belangrike rol in sy denke gespeel en is onderliggend aan sy politieke denke en die klem wat hy daarin op sosiale en ekonomiese geregtigheid gelê het. Dit behoort nét só sentraal tot ons denke vandag te wees.

10. Liggaam as gees

Die mens is egter ook méér as sy liggaam want die mens reik buite sy liggaam uit (“oor sy liggaam heen” dink ek het Degenaar dit geformuleer) na die medemens en die wêreld. Hierdie “meer as” van die liggaam noem Van Peursen (1972) en Degenaar “*gees*”. Maar die menslike “gees” is nie 'n onliggaamlike “iets” bykomend tot die sielsaspekte nie. Dit is meer komplekse uitingsvorme van 'n liggaamsvermoë. Ek wil voorstel dat die begrip *gees* by Degenaar meer verstaanbaar word as ons dit lees as die menslike vermoë tot taal, of dan, die mens se talige, of taalmagtige syn en bewussyn.

11. Die implikasies van 'n fenomenologiese antropologie

Hierdie fenomenologiese mensbeskouing dui vir Degenaar op die volgende (Degenaar 1963:35-38):

1. Dat die mens na sy wese liggaamlik is.
2. Dat die mens “nie uit verskillende dele bestaan waarvan die liggaam een deel is nie, hetsy as onvernaamste deel ... hetsy as vernaamste deel. Die mens *is sy liggaam*”.
3. Dat liggaamlikheid die voorwaarde is vir individualiteit. “Juis op grond van deurleefde liggaam is ek 'n perspektiewe middelpunt, soos u op grond van u deurleefde liggaam 'n onvervangbare perspektiewe

middelpunt is. Vanuit hierdie liggaamservaring is ek in wese 'n eerste persoon.”

4. Dat die mens 'n beperkte wese is en dat sy siening van sake beperk is. Die mens sien die hele wêreld vanuit die perspektief van sy liggaam. Hy objektiveer alles vanuit die onobjektiveerbare middelpunt van sy liggaamlikheid.
5. Dat die dood ernstig opgeneem word en die menslike bestaan gesien word as 'n bestaan-tot-die-dood.
6. Dat doodsaanvaarding die eg-menslike houding tot die lewe is.
7. Dat die tydelike, liggaamlike, kontingente, aspekte van die menslike lewe (eet en drink, menslike samesyn, fliek kyk en dans, die seksuele — almal aspekte van die daaglikse liggaamlike ervaringswerklikheid) nuwe betekenis as singewende aspekte van menswees verkry.
8. Dat die menslike lewe 'n wesentlike ekologiese betekenis en verantwoordelikheid inhou. Hierdie onvervangbare wêreld word van fundamentele belang as die mens se verantwoordelikheid. Daar is geen hemel om na uit te sien as ons hierdie een (die aarde) verwoes nie.

12. Degenaar herinterpreteer

Degenaar het self opgemerk dat ons nie kan werk met 'n altyd-vasstaande mensbeeld nie. Hy beklemtoon ook herhaaldelik dat die fenomenologiese metode altyd 'n voorlopige resultaat oplewer, een wat weer oproep tot kritiese herbesinning en gesprek. Dit is in daardie gees dat ek hierdie herinterpretasie van Degenaar se begrippe onderneem.

12.1 Bewussyn, selfbewussyn en talige bewussyn

Degenaar wou die begrippe *siel*, *besielde liggaam* en die *liggaam-as-gees* behou, maar nou geïnterpreteer nie as substansies (dinge) nie, maar as liggaamsfunksies of -kenmerke (Degenaar 1963:43–54). Hoewel sy standpunt binne sy historiese konteks sin maak het, sou ek wou voorstel dat die sielsbegrip, juis vanweë sy konseptuele bagasie, geheel en al vermy moet word en dat sy begrip van *besielde liggaam* geformuleer word as “die mens is 'n bewuste en self-bewuste diereliggaam”.

Bewussyn verstaan ek as die vermoë van sekere dierespesies met komplekse sensuweestelsels om inligting uit die eksterne omgewing en vanuit die eie liggaam te omskep in 'n *spesie-spesifieke ervaringswêreld of bewussynswêreld* (vgl. Kriel 2000). Bewussyn is dus 'n vermoë, 'n kapasiteit, 'n ontluikende kenmerk (“*an emergent characteristic*”) van die diereliggaam as 'n komplekse biologiese sisteem. 'n Mens sou ook kon formuleer: daar is nie so iets soos bewussyn nie — *daar is slegs bewuste diere*. Bewus-syn beteken immers *bewus-wees*.

Die mens is dus nie die enigste bewuste dierespesie nie — *alle* soogdiere (van muis tot mens, olifant en renoster, walvis en dolfyn) en *alle* voëlspesies (van tinkinkie tot hoender, uil en albatros) is bewuste diere, hoewel die “inhoud” en graad van kompleksiteit van die bewuste wêreld wat hulle “bewoon” natuurlik onderling hemelsbreed sal verskil afhange van die spesie-spesifieke struktuur van die liggaam, sy sensustelsel en die ekologiese *niche* wat dit bewoon.

Homo sapiens is ook nie die enigste *self-bewuste* dierespesie nie. Ons medegrootape, die orang-oetang, die gorilla en die sjimpansee, word as selfbewuste diere beskou asook olifante, walvisse en dolfyne — almal spesies wat in komplekse sosiale strukture lewe waar kommunikasie ’n belangrike psigiese, sosiale en oorlewingsrol speel. Selfbewussyn gee aan ’n spesie ’n sekere vryheid teenoor sy omgewing. Individualiteit kom na vore, wat Engelse filosowe na verwys as “agency” — hulle kan situasies interpreteer en dan hanteer deur keuses uit te oefen en kan sodoende eie- en groepsoptrede inisieer. “Elephant researchers have convincingly demonstrated that individual elephants are complex agents, sources of self-originating activities” (Lötter 2006. Vgl. ook Lötter 2005, 2008; Macintyre 2001).

Bewussyn en selfbewussyn verskil dus beide wat struktuur, funksie en kompleksiteit betref van spesie tot spesie, maar kom slegs by werweldiere voor omdat slegs hulle liggaamstruktuur en sensuustelsels kompleks genoeg is vir die fenomeen van bewussyn om tevoorskyn te kom (te ontluik)¹⁵. Aangesien beide soogdiere en voëls uit die reptiele ontstaan, lê die evolusionêre oorsprong van die werweldier-bewussyn dáár waar die evolusionêre lyne van voëls en soogdiere bymekaar kom: waarskynlik by ’n reptiel-groep 350 tot 420 miljoen jaar gelede. En aangesien voëls se evolusionêre lyn deur die dinosourusse loop, was dinosourusse, of sommige spesies, na my mening ook bewuste diere!

Bewus-wees het dus ’n enorme lang evolusionêre geskiedenis. Omdat plante nie sensustelsels ontwikkel het nie (hulle het dit nie nodig nie!) beteken dit dat *geen plant-spesie bewus is of kan wees nie*. Plante is, en vorm, egter komplekse inligtingverwerkingsisteme wat suksesvol funksioneer binne omvattende en komplekse ekosisteme waarin plante en diere hulle rol speel.¹⁶

Die filosoof John Searle (1932–) stel dit onomwonde: “Consciousness is a biological phenomenon” (Searle 2014). Bewussyn en selfbewussyn is

¹⁵ Omdat seekatte ook baie komplekse sensustelsels het, is dit waarskynlik dat hulle ook bewus en selfsbewus mag wees hoewel hulle nie tot die werweldiere behoort nie.

¹⁶ Sien Margullis (1999) vir ’n uitstekende uiteensetting van die Gaia-teorie en interpretasie van evolusie as gedryf deur simbiose.

biologiese verskynsels en vorm 'n integrale deel van die evolusionêre geskiedenis van die werweldiere. Wat die *Homo*-lyn betref is bewussynskompleksifisering 'n integrale aspek van die liggaam- en brein-evolusie van die verskillende *Australopithecus*- en *Homo*-spesies.

Hierdie formulerings onderskraag en *verdiep* myns insiens Degenaar se begrip van die wesentlike liggaamlikheid van die mens as deurleefde liggaam, hoewel dit nou ook ander diere hierby betrek: *alle bewuste diere het/is ook deurleefde liggame*. Dit radikaliseer ook die “dierlikheid” van die mens en die inbedding van ons spesie in, en afhanklikheid van, die natuur.

12.2 Menslike bewussyn as die taalmagtigheid van die liggaam

Degenaar het baie gemaak van taal as kenmerkend van die menslike manier van in-die-wêreld-wees. Die menslike liggaam is 'n taalmagtige liggaam en taal is die magtigheid van die liggaam-as-gees. Taal is nie 'n bykomstigheid tot die menslike bewussyn nie — dit herstruktureer bewussyn. Taal is die wyse waarop die menslike vorm van bewussyn (bewus-wees) uitreik na medemens en wêreld. Degenaar het dikwels verwys na “Die Beiteljtjie” deur N.P. van Wyk Louw wat myns insiens nie slegs die magtigheid van die *poëtiese woord* uitbeeld nie, maar die menslike taalmagtige bewussyn wat, soos die digter se beiteljtjie, die werklikheid oopkloof “met 'n bars wat van my beitel af / dwarsdeur die sterre loop” (vgl. Brink 2000:143).



Taal gee dus aan die deurleefde menslike liggaam:

- 'n Teoretiserende bewussyn en daarmee die moontlikheid tot transendering van die momentele en onmiddellike.
- Taal skep 'n kommunikeerbare, interpersoonlike wêreld met 'n verlede, hede en toekoms en skep daarmee geskiedenis, gemeenskap en kultuur (insluitende religie en teologie, wetenskap en filosofie).
- Deur taal skep die mens tyd en visualiseer die transendering van tyd en word die taalmagtige liggaam “meer as liggaam”, ontstaan die dood as 'n bewussynsfenomeen en die verbeeldingryke visualisering van die moontlikheid van transendering van die dood.
- Taal is dus konstituerend vir die menslike manier van bewus-wees.
- Die mens se bewus-wees van sy liggaam is dus ook anders as die van ander diere, sê Degenaar: “Die mens *het* 'n liggaam; 'n dier (ek sou wou formuleer: ons mede-diere!) *het* nie 'n liggaam nie — 'n dier *is* sy liggaam.”
- Die mens *het* 'n liggaam omdat die mens 'n talige selfbewussyn en dus 'n woordmatige liggaamsbewustheid het. Omdat die mens taalmatig 'n

liggaam het, kan die mens-as-liggaam onderskei tussen sy liggaam en die bewussynsprosesse van sy liggaam. Die mens weet *en* weet dat hy weet en, volgens Sokrates, behoort te weet dat hy *nie weet nie*.

- Indien hierdie taal-gebaseerde onderskeiding geobjektiveer word, ervaar word as 'n “iets” in die wêreld, ontstaan die gelaagde beeld wat die mens van sigself het.

13. So wat beteken dit nou alles?

13.1 Die antropologiese basis van die onsterflikheidsgedagte

Volgens Hennie Lötter (1991) is daar 'n onuitroeibare verlange by mense om hulle aardse lewe verleng te sien tot 'n lewe ná die dood, sodat hulle iets meer of beters as net hierdie aardse lewe kan ervaar. Dit (en die magtigheid van talige konsepvorming) is waarskynlik die basis vir die evolusionêre verskyning van begrafnispraktyke wat deur argeoloë en paleontoloë as die eintlike kenmerk van *Homo sapiens* beskou word. In hierdie geloof in en hoop op 'n lewe na en anderkant die dood het die begrip van 'n menslike “siel” 'n sleutelrol gespeel, sê Lötter: “Die belang van die begrip van 'n siel ... verhoog verder as daar in ag geneem word watter rol dit speel om sin aan mense se aardse lewens te gee” (1991).



Die geloof dat ek 'n “siel-in-my-liggaam” is, is dus nie slegs herleibaar tot die wyse waarop die talige menslike bewussyn sy eie liggaamlikheid ervaar nie, maar is kognitief en affektief *singewend* en dus “eksistensialia” (om Degenaar se begrip te gebruik) en is teenkating daarteen nie slegs te wyte aan emosie en onheldere denke nie. *Hierdie insig gee aan die kritiese debat oor die dualisme en die onsterflikheidsgedagte 'n etiese dimensie wat ernstig opgeneem moet word.*

13.2 Die mens is 'n taalmagtige grootaap

Vanweë die talle ooreenkomste tussen die mens en die sjimpansee (o.a. in die genetiese profiel), het Jared Diamond in sy boek *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee* voorgestel dat *Homo sapiens* as 'n derde sjimpansee-spesie geklassifiseer moet word, of die sjimpansee as 'n *Homo*-spesie. Francois Durand het 'n keer by 'n NHN-seminaar in 'n informele gesprek terloops opgemerk: “Die mens het nie uit die grootape ontstaan nie — die mens is 'n

grootaap.” Dit moet ’n sentrale begrip in ons verstaan van ons mens-wees vorm. Dus:

- Die mens is sy taalmagtige deurleefde liggaam. Maar sy liggaam is ’n grootaap-liggaam!
- Die mens het nie bewussyn en dan ook nog taal nie — die mens is ’n taalmagtig-bewuste grootaap-liggaam. Die mens as bewuste liggaam is beliggaamde taal-in-aksie.

13.3 Antropologie en teologie

Die Nederlandse teoloog, Harry Kuitert, formuleer heel pittig: “Eerst waren er mensen, toen goden en toen God — een ontdekking met gevolgen.” Een van die “gevolgen” het hy geformuleer as: “Alles wat over boven gezegt worden komt van beneden, al word er ook gezegt dat het van boven komt” (vgl. Brinkman & Vijver 2004).

Daarmee het hy nie slegs ’n bondige godsdiensgeskiedenis gegee nie, maar, myns insiens, ook die primariteit van antropologie ten opsigte van die teologie gestel. Teologie (gesprek oor God) is sekondêr tot antropologie (gesprek oor die mens)!

Die vraag “*wat is die hel?*” is dus nie die fundamentele vraag nie. ’n Mens kan nie oor teologiese begrippe soos hemel en hel, oordeel en verlossing, praat *sonder om eers te vra na wat die mens wat daarvoor praat* eintlik is nie. En daarvoor is die insigte van die volle omvang van die menslike denke/gees nodig — die natuurwetenskappe, die mens- en sosiale wetenskappe, die filosofie asook dié van die skeppende en uitvoerende kunste. Máár die fenomenologiese antropologie as meta-teoretiese nadenke, is primêr.

Indien die verskillende vorme van bewussyn (bewussyn, selfbewussyn en talige bewussyn) as ontluikende (“emergent”) liggaamsverskynsels gesien word, problematiseer dit nie slegs lewe na die dood, hemel en hel nie, *maar ook die bestaan van bewuste nie-liggaamlike wesens* soos engele en geeste (insluitende voorvadergeeste), spoke, duiwels (en Die Duiwel), gode en ’n teïstiese godsbegrip soos dit voorkom in die Judaïsme, Christendom, Islam, Hinduïsme sowel as die Satanisme en ander gelowe wat ’n nie-liggaamlike psigiese wêreld postuleer. *Die fenomenologiese antropologie verteenwoordig ’n groter kennisteoretiese uitdaging vir hierdie denkskemas as die evolusieteorie.*¹⁷

¹⁷ Hierdie is nie ’n argument ter ondersteuning van ateïsme nie. Die ateïsme is ’n metafisiese konstruksie wat nie fenomenologies verdedigbaar is nie, en nie versoenbaar is met die struktuur van die menslike taalmatige bewussyn soos hierin uiteengesit nie. Ek sou die uitgangspunt in bogenoemde model beskryf as post-teïsme. Die NHN het ’n jaar of twee gelede aandag geskenk aan alternatiewe raamwerke soos panteïsme en panenteïsme wat myns insiens ook metafisiese aspirasies het.

Ons moet dus erns maak met hoe die “*beneden*” daar uitsien; hoe die menslike bewussyn deur liggaam en samelewing taalmatig gestruktureer is en word. En dít is waartoe Degenaar deur sy fenomenologiese antropologie (hoe tentatief ook al) wou bydra met sy formulering “*ek is my liggaam*”. Vandag sou ek dit wou formuleer as: “Ek is my bewuste, selfbewuste, taalmagtige en sterflike grootaap-liggaam, ingebed in die taal-gemeenskap en sosio-historiese konteks van my tyd.”

Ek dink nie hy sou omgee het dat ek dit só formuleer nie — maar vanselfsprekend slegs as die beginpunt van ’n nuwe gesprek.

Addenda

1. René Descartes (1596–1650)

Descartes is veral beroemd vir sy “one liner” *Cogito ergo sum* (“Ek dink, daarom is ek”) waarmee hy feitlik eiehandig die Westerse bewussyn gestruktureer en die moderne Westerse kultuur geloods het deur die “ek” as ’n denkende ding onderskeibaar en onafhanklik van die liggaam-as-ding daar te stel. Daarmee het hy die Christelike dualistiese begrip gesekulariseer en deel gemaak van sy realiteitsbegrip waarvolgens die werklikheid uit twee onafhanklike substansies (werklikhede) bestaan, naamlik materiële en niemateriële dinge of “denkende dinge”. Vir Descartes is die mens dus ’n gelaagde wese waarin hierdie twee realiteite saambestaan met die “ek” as ’n niemateriële, denkende wese in ’n materiële liggaam. “Ek” as ervarende, voelende, willende, denkende persoon is ’n onstoflike “iets” wat in my liggaam is en sonder my liggaam kan bestaan.

2. Die hel

Hellevrees het in die geskiedenis geweldige sosiale mobiliseringsmag gehad. In 1300 kondig Pous Bonifacius VIII (1230–1303) byvoorbeeld ’n Heilige Jaar (Jubileum) af waarin hy verklaar “that any who visited the ‘venerable Basilica of the Prince of Apostles’ during this Holy Year would receive ‘great remissions and indulgence of sins’ ”. Oor Paasfees stroom ’n geskatte 30 000 pelgrims Rome *per dag* binne ten spyte van die mees ongunstige winter in dekades, en die pous het letterlik sy winste ingehark! “Day and Night two clerics stood at the Altar of St Paul with rakes in their hands, raking in the *pecuniam infinitam*” (Wilson 2011).

Een van die pelgrims was Dante Alighieri (1265–1321). Gedurende hierdie besoek het die gedagte van sy verbeeldingryke besoek aan die onderwêreld, soos beskryf in die driedelige *Divina Commedia (Inferno, Purgatorio, Paradiso)*, begin posvat. Kort na 1300 verraai Bonifacius egter vir Dante. Dit lei tot Dante se bankrotskap en verbanning uit Venisië, en besorg aan Bonifacius die twyfelagtige eer as die hoofskurk in die *Purgatorio* (Wilson 2011). Die hel staan breed oor die begin van die moderne Europese letterkunde!

Bronne

- Brink, André P. 2000. *Groot Verseboek 2000*. Kaapstad: Tafelberg.
- Brinkman, Martien & Vijver, Henk (red.) 2004. *Harry Kuitert: zijn God. Schrijvers, theologen en filosofen over de God van Kuitert*. Kampen: Ten Have.
- Cilliers, Paul. 2006. Om 'n mens of 'n engel te wees. 'n Analise van *Wings of Desire* deur Wim Wenders. In Hertzog, Brits & Henderson 2006.
- Craffert, Pieter F. 2014. What Do Near-Death Experiences Tell Us About The Brain And Consciousness? Paper read at the Neuro-Matters Discussion Forum, Unisa, 4 June 2014.
- Craffert, Pieter F. 2015. Do Out-of-Body and Near-Death Experiences Point Towards the Reality of Nonlocal Consciousness? A Critical Evaluation. *TD The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa* 11(1):1–20.
- Diamond, Jared. 1992. *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*. Vintage; New Edition.
- Degenaar, Johan J. 1963. *Die Sterflikheid van die siel*. Simondium Uitgewers. (Uit druk).
- Degenaar, Johan J. 1967. *Sekularisasie*. Pretoria: Academica.
- Degenaar, Johan J. 2008. *Tweede Refleksie. 'n Keur uit die denke van Johan Degenaar* (vgl. Van der Merwe & Duvenhage, 2008.)
- Gerber, Berna. 2013. *Identity and discoure: a critical-philosophical investigation of the intellectual self-image of the medical profession on communicativey effective care to patients*. Unpublished PhD dissertation, University of Stellenbosch, Stellenbosch.
- Hertzog Dirk, Brits Etienne & Henderson, Ailstair (samest.) 2006. *Gesprek sonder Grense. Huldigingsbundel ter ere van Johan Degenaar se 80ste verjaarsdag*. Stellenbosch: H&B Uitgewers.
- Du Toit, Louise, Jones, Chris & Van den Heever. 2015. Waar is die hel? *Rapport Weekliks*, 7 Junie.
- Kriel, Jacques. 2000. *Matter, Mind and Medicine. Transforming the Clinical Method*. Amsterdam: Rodopi. (Value Inquiry Book Series no. 93.)
- Lötter, Hennie P.P. 1991. Het die Mens 'n Siel? *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, Desember 1991.
- Lötter, Hennie P.P. 2005. Should humans interfere in the lives of elephants? *Koers* 70 (4), 775–813.
- Lötter, Hennie P.P. 2006. The ethics of managing elephants, *Acta Academica* 38 (1), 55–90.
- Lötter, Hennie P.P. 2008. Ethical considerations in Elephant Management, in Scholes, R.J. & Mennell, K.G. (eds) *Assessment of South African Elephant Management*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Macintyre, Allisdair. 2001. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- Margullis, Lynn. 1999. *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*. London: Phoenix.

- Searle, John. 2014. *Our Shared Condition – Consciousness*.
https://www.ted.com/speakers/john_searle.
- Spangenberg Izak (Sakkie) J.J. 2013. Die tradisionele Christelike godsdiens en teologie in die greep van 'n verouderde paradigma: diagnose en prognose. LitNet Akademies (Godsdienwetenskappe).
<http://www.litnet.co.za/Article/die-tradisionele-christelike-godsdiens-en-teologie-in-die-greep-van-n-verouderde-paradigma>)
- Van der Merwe, Willie L. & Duvenage, Pieter. 2008. *Tweede Refleksie. 'n Keur uit die denke van Johan Degenaar*. Stellenbosch: SUN Press.
- Van Peursen, C.A. 1972. *Lichaam-Ziel-Geest*. Amsterdam: Elsevier.
- Wheeler, Michael. 2007. *Reconstructing the Cognitive world: The next step*. MIT Press. (New Edition).
- Wilson, A.N. 2011. *Dante in Love*. Atlantic Books.
- Wolff, Hans W. 1974. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM.