

DIE JURIDIESE RELEVANSIE VAN CHRISTELIKE
GEREGTIGHEID

*('n Onderzoek na die juridiese betekenis van
geregtigheid as begrip en idee in die Christelike
denke met besondere toespitsing op die Christelik-
Reformatoriese tradisie)*

deur

Lourens Marthinus du Plessis B Jur et Comm LL B B Phil (PU)

'n Proefskrif aangebied ter gedeeltelike nakoming van
die vereistes vir die graad

DOCTOR LEGUM
(REGSFILOSOFIE)

aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike
Hoër Onderwys

Promotor: Prof JD van der Vyver B Comm Honns-BA LL B (PU)
LL D (UP)

Hulppromotor: Prof L Floor Th D (PU)

POTCHEFSTROOM
DESEMBER 1978

3.3.6.2.1	Die onderskeid tussen regsbegrip en regsïdee	545
3.3.6.2.2	Die regsïdee	546
3.3.6.3	Hommes en die juridiese moraal: geregtigheid in modale en struktureel-tipesiese perspektief	550
3.3.6.4	Geregtigheid in die staat	554
3.3.6.5	<i>Iustitia distributiva</i> in sy aanwending	559
3.4	'n Samevattende krities-waarderende evaluasie van die geregtighedsdenke van die WDW	566
3.4.1	Inleiding	566
3.4.2	Die (kennis van die) Oorsprong(e) van die ideë	568
3.4.3	Die modale hiërargie: ente- en retrosipasies	573
3.4.4	Die historiese en geregtigheid	580
3.4.5	Die vervagting van die onderskeid tussen stande van sake en ideële behorensiese	588
3.4.6	Stande van sake, strukture, die wet en geregtigheid	595
3.4.7	Slot	596
4	<u>DIE WYSBEGEERTE VAN DIE SKEPPINGSIDEE: HG STOKER</u>	597
4.1	Inleiding	597
4.2	Agergrond: die relevante buitelyne van Stoker se kosmologie	600
4.2.1	Inleiding	600
4.2.2	Die grondvraag in sake die kosmos	602
4.2.3	Die kosmiese dimensies	606
4.2.4	Die oeridion	607
4.2.5	Samevatting	608
4.3	Reg en (of <i>qua</i>) geregtigheid	608
4.3.1	Inleiding	608
4.3.2	Die reg as menslike reg: sy kenmerke	610
4.3.3	Die onderskeid tussen menseregte, regsnorme en die regsorde	615
4.3.4	Die relasie ontiese reg-positiese reg	622
4.3.5	Die reg, die orde van die skapping en die orde van verskeurdheid	629
4.3.6	Die reg en die kosmiese dimensie van gebeurtenisse	631
4.3.7	Die reg as ampbediening	634
4.3.8	Krities-waarderende slotopmerkings	635
5	<u>SLDT</u>	645

HOOFSTUK 7

	<u>KONTOERE VIR 'N EIE TEORIE</u>	647
1	<u>INLEIDING</u>	647
2	<u>WAT IS GEREGTIGHEID?</u>	648
2.1	Inleiding	648
2.2	Voorlopige onderskeidings	649
2.3	Die terminologiese probleem	660
2.4	'n Terugblik op die geskiedenis	663
2.4.1	Inleiding	663
2.4.2	Die Griekse mitologieserende denkers	663
2.4.3	Die Griekse natuurfilosowe	664
2.4.4	Die Griekse samelewingsfilosowe	666
2.4.5	Die Stoïsyne, Cicero en die klassieke Romeinse juriste	672
2.4.6	Die vroeë rasionalisme	675
2.4.7	Die laat rasionalisme	677
2.4.8	Die irrasionalisme	680
2.4.9	Slot	681
2.5	Bybelse geregtigheid en die Christelike tradisie	681
2.5.1	Inleiding	681
2.5.2	Die Skrifwoord in die wetenskap	682
2.5.3	Bybelse geregtigheid	687
2.5.4	Die patristiek	691
2.5.5	Die Middeleeue	693
2.5.6	Die Reformasie	695
2.5.5	Samevatting	699
3	<u>ONTOLOGIESE PERSPEKTIEF</u>	699
3.1	Inleiding	699
3.2	Die konstante: wet, struktuur en skeppingsordeninge	700
3.2.1	Die WDW se identifikasie van wet en struktuur	700
3.2.2	'n Aantal kritiese vrae	705
3.2.3	Wet en Woord	709
3.2.4	Woordordeninge	711

3.3	Die sondeval	719
3.4	Ontologies-heilshistoriese perspektief	724
3.5	Konstante Woordordeninge op 'n modale niveau	736
3.6	Geregtigheid en die etiese	741
3.7	Slot	745
4	<u>DIE GEREJTIGHEIDSNORM EN INSTITUSIONELE GEREJTIGHEID</u>	746
4.1	Inleiding	746
4.2	Geregtigheid en die Christelike geregtighedsnorm	746
4.3	Die norm, die instelling en die konkrete situasie	749
4.3.1	Inleidend	749
4.3.2	Die mens se volmag	750
4.3.3	Menslike instellings	751
4.3.4	Struktuur as 'n abstraksie	754
4.3.5	Gebeurtenisse en die konkrete situasie	757
4.3.6	Is strukture "dinge"?	762
4.3.7	Die geregtighedsnorm, die instelling en die konkrete situasie	763
4.4	Geregtigheid, gelykheid en billikheid	781
5	<u>SLDT</u>	797

HOOFSTUK 8

	<u>SLDT: JURIDIESE GEREJTIGHEID</u>	798
1	<u>INLEIDING</u>	798
2	<u>DIE WESENSAARD VAN DIE REG</u>	799
3	<u>REG EN ETIEK</u>	803
4	<u>GEREJTIGHEID EN REGSINSTELLINGS</u>	810
4.1	Inleiding	810
4.2	Regsnorme en die staat in die geskakeerdheid van die menslike lewe	811
4.3	Juridiese grondnorme as boustene vir regverdige regsinstellings	820

4.4	Wat is regverdige regsinstellings?	828
4.5	Die definisie van juridiese geregtigheid	836
4	<u>SLOT</u>	836
	<u>SUMMARY</u>	840
	<u>BRONNELYS</u>	842

VOORWOORD

Ek probeer graag om iets van die diepe dankbaarheid wat ek by die voltooiing van hierdie proefskrif ervaar, onder woorde te bring.

Ek dank die God van geregtigheid wat sy krag in my swakheid volbring en wat dit daarom in alle opsigte vir my moontlik gemaak het om hierdie studie te voltooi. My dank aan Hom dat ek dit in die geborgenheid van 'n gemeenskap van gelowige leermeesters, kolleges, vakgenote, geseenote, studente, familie en vriende - wie se aanmoediging en belangstelling ek met peilteit en dankbaarheid gedenk - kon doen. Enkele persone en instansies wat besonder direk by die deurstelling van hierdie eindresultaat gemoed was, sonder ek graag by die naam uit.

Ek dank u, my hooggeagte leermeester en promotor, prof JD van der Vyver, nie alleen vir u voortreflike leiding by die skryf van hierdie proefskrif nie, maar veral vir die toegewyde wyse waarop u sedert my vroeë studentedae my liefde vir en belangstelling in die Christelike wetenskap en die regafilosofie aangewakker en vir uself tot persoonlike erns gemaak het. Ek vertrou dat hierdie proefskrif u leiding, aanmoediging en geduld waardig mag wees.

Aan my hulppromotor, prof L Floor, my dank dat hy sy akademiese skerp-sinnigheid en gelowige openheid tasbaar met my gedeel het.

Prof JL Helberg was nie in 'n amptelike hoedanigheid by hierdie studie gemoed nie. Desondanks was sy vrywillig-verantwoordelike hulp en advies as vriend, onontbeerlik by die skryf van die eerste gedeelte van hoofstuk 3. Ek waardeer dit opreg.

Vir mev Elza de Wet was die tik en tegniese versorging van die kopie 'n saak van persoonlike erns - 'n erns wat my baie moeite en beslommerenis gespear het. Baie dankie.

My dank aan die PU vir CHO en in die besonder die Departement Inter-fakultêre Wysbegeerte (tans Wetenskapsleer) wat dit vir my moontlik gemaak het om my aandag gedurende die eerste semester van 1977 voltyds aan hierdie studie te wy. Met graagte wil ek die resultaat van hulle tegemoetkoming in die uitbouing van 'n Christelike regswetenskap en -regsfilosofie terugploeg.

My dank aan my ouers aan beide kante wat my nie alleen met materiële hulp bystaan nie, maar wie se belangstelling en aanmoediging my altyd sal inspireer; my dank dat hulle my vertrou en my daarom die dure plig opleë om hulle nie teleur te stel nie.

Die inherente gebrekkigheid en onvermoë van woorde laat my verleë wanneer ek my gesin bedank. My vrou het my gedurende die tydperk van studie nie bloot verdre nie, maar veelal gedra; die eindresultaat kan tereg as "ons poging" deurgaen. My dogters moes van kleins af leer dat opoffering ontstellend normaal kan wees - en dit het hulle met kinderlike blymoedigheid aanvaar. Ek probeer dankie sê deur hierdie proefskrif aan Wina, Carlen en Anné op te dra.

HOOFSTUK 1INLEIDING : PROBLEEMSTELLING EN VOORUITSKOUING1 DIE PROBLEEMSTELLING

'n Beskuldigde staan voor 'n regter; reg en geregtigheid moet geskied. Die regter is heeltemal in staat om regverdig te kan oordeel; sy uit-
sprake en oordele word immers gerugsteun deur een van die briljantste
regsordes wat die wêreld nog geken het. En tog staan die regter verleë:
die beskuldigde is reeds deur 'n skreeuende massa mense veroordeel (dit
weliswaar ingevolge 'n teamluk primitiewe, byna "bonatuurlike" soort
regstelsel) - al wet van hóm, die regter, gevra word, is 'n doodsvonnis.
"Gevra word" is sagkens gestel: "geëie word" of "afgedwing word" beskryf
die werklike situasie beter; want die regter is ook 'n goewerneur en
daarom is die guns van die mense wat hy moet regeer, vir hom belangrik met
die oog op sy politieke sukses: en die volkswaieers en die godsdiensige
waieers (laasgenoemdes is veral in hierdie eieneardige gemeenskap 'n heel
invloedryke groep) saam met die hele volk eis die veroordeelde se bloed.

Hoe oorkom die weifelende en besluitelose regter sy dilemma? Hy kry 'n
briljante ingewing: laat iemand anders oordeel - verkieslik 'n politieke
teenstander wat gevlei sal voel as so 'n belangrike besluit aan hom oor-
gelaat word. Dan is dit sommer twee vlieë met een klap: hy wat politi-
kus is wen die guns van 'n teenstander ... en hy wat regter is, hoef
te besluit nie.

Hy stuur die veroordeelde weg en slaak 'n sug van verligting.

Sy verligting is egter van korte duur, want spoedig staan die veroordeel-
de weer voor hom. Sy eertydse politieke teenstander (na dese sy vriend)
het wel so 'n bietjie pret met hierdie interessante en reputasieryke be-
skuldigde gehad (en hom selfs, by wyse van "toegewing", vir 'n wonder-
werk of twee gevra); en alhoewel dié man nou nie juis gretig was om
homself verdedig nie, wil dit tog tegelyk voorkom asof hy nie juis aan
iets skuldig is nie. Daarom is hy maar weer na die regter toe terugge-
stuur. Nou móet die regter besluit en eintlik vind hyself ook geen skuld
in dié eieneardige man nie. En die reg bepeel dat 'n onskuldige mens

vrygelaat moet word. Tog geld daar sekere ander oorwegings naas reg en geregtigheid: 'n skreeuende, jillende volksmessa ... die leiers vooraan - en more is die regter weer goewerneur. Nou ja, hoekom moet hy den ook die doodvonnis oplê? Laat die volk dit self doen as hulle wil - dit gaan in ieder geval om die een of ander godsdienslike twis tussen hulle en die beskuldigde.

"Nee", sê die leiers van die volk, "ons het nie die kompetensie om 'n doodsvonnis te vel nie. U is immers die goewerneur"? Weer die dilemma - en nou 'n ander strategie. Laat die beskuldigde vir homself praat (*audi et alteram partem*): "Die klagte teen jou is dat jy die koning van die Jode is. Wat pleit jy daarop"? En dan die verstommende antwoord: "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie, want indien dit wel die geval was, sou ek en my volgelinge hierdie onreg nie gedooë het nie". Dronkgeslaan probeer die regter weer: "Dan is jy tog 'n koning?" "Ek is gebore om 'n koning te wees", sê die veroordeelde, "en ek getuig van die waarheid". "Waarheid?" vra die regter; en dan heel retories: "Wat is waarheid?" (- waarheid veral in hierdie konkrete situasie van regespraak waarin die regter met 'n konkrete dilemma sit?!).

Die regter is nou seker: dié man is nie skuldig nie (hy praat dan niks eers van politieke mag nie?) ... dalk net so 'n effe van lotjie getik. En hy gaan 'n "kans vat" - die volk peul - en iemand vir hulle vrylaat; hulle kan kies: ðf hierdie man ðf Barrabas, die opstandeling en moordenaar. Ken die volk verkeerd kies? Ja, tog: "Laat die wreedaardige Barrabas vry en kruisig die man wat ons veroordeel het":

Vir die redelose regter is daar nog net een of twee absurde uitweë oor: maak die veroordeelde peteties belaglik (maak van hom 'n skynkoning) - dalk stem dit die volk tot meer simpatie. Die volk word egter net meer boosaardig: "Ôns reg sê dat hy moet sterwe! Kruisig, kruisig, kruisig hom!" Gaan die regter swig? Gaan hy toegee aan die druk? Nee, hy gaan nie: hy gaan die veroordeelde nog 'n laaste keer ondervra (net om seker te maak) en as hy geen skuld in hom vind nie, gaan hy hom vrylaat.

"Waar kom jy vandaan?" Die veroordeelde swyg. As mooipraat nie help nie, dan dreig: "Hoekom praat jy nie? Weet jy nie dat ek jou kan laat

doodmaak as ek wil nie?" Op (weer eens) 'n sonderlinge wyse antwoord dié magtelose man: "U het uit uself geen gesag nie", (probeer hy uitdend wees? of is hy dalk werklik ... 'n koning?), "die gesag wat u wel het, is van Bo aan u geges. Die mense wat my aan u oorgelewer het, het ook deardie gesag, maar hulle het dit misbruik." Gesag (is gelyk aan mag?) - hierna luister die regter, want hy is immers ook politikus en magsintriges móét hom - uit die aard van sy amp - interesseer: dit is sy verantwoordelikheid om wet en orde te handhaaf, hý moet 'n politieke strategie bepaal deur magte en straminge teen mekaar op te weeg; en sê nou net hierdie man is werklik gevaarlik en hy laat hom doodmaak? Wat sal die gevolge dan nie wees nie! Nee wat, hy gaan hom vrylaat en hy gaan dit vir die volk sê:

Die volk is egter té geslepe - hulle ken die goewerneur se sentimente - en daarom is hulle troefkeert dodelik: "As u hom vrylaat, is u nie die keiser se vriend nie!" Nou het hulle die regter onkant betrap; aan moontlike probleme met 'n hoëre gesag het hy nie gedink nie. Dinge lyk reeds vir hom nie al te goed in Rome nie; en kompeteer hierdie man (met sy eienaardige koninkryk, met sy "gesag van Bo") nie werklik met die soewereine keiser nie? As die regter dan moet kies - nou ja, dan kies hy vir die keiser, dié risiko is in ieder geval nie so groot nie. Hy gaan sit op die regterstoel om die vonnis emptelik te maak; maar net nog eers vir 'n laaste keer die volk se gevoel toets (net om finaal seker te maak? net om te bepaal presies hoeveel aanhang dié man geniet?): "Nee": skreeu die volk, "hy is nie ons koning nie, kruisig hom"! En die volksleiers beeam: "Die keiser is ons koning"! Ja werklik: die keiser; te goed om waar te wees; hierdie Jode, hierdie eienaardige spul godsdiensstige fanatici, hulle wat altyd nog 'n messias verwag het om hulle van die Romeinse juk te verlos ... Jehwe se volk, hulle erken dit vir die eerste maal in hulle geskiedenis baie duidelik, skreeuend duidelik: "Die keiser is ons koning!" Nou kan die regter met veel gemoedsrus die (takties) beste vonnis vel: "Toe het hy Hom dan aan hulle oorgegee om gekruisig te word. En hulle het Jesus geneem en Hom weggelei".

Het die briljante Romeinse regaorde gefaal? Het reg en geregtigheid onder die druk van 'n noodtoestand geswig? Die regter is self nie seker nie, maar indien dit dalk gebeur het (indien hy dalk 'n fout begaan het?),

is dit in ieder geval nie sý skuld nie ... hy het die skuld van sy hande afgewas, vir die volk laat verstaan dat die veroordeelde se bloed op hulle hoofde is. En die volk het dit geredelik aanvaar; hulle was selfs bereid om sy bloed op die hoofde van hulle kinders te laat neerkom ... die bloed van Golgota. Die Romeinse regsinstellings ... kan nie faal nie?

Jesus Christus voor die regter, Pontius Pilatus: hierdie absurde verhoor onderstreep die probleemstelling grondliggend aan hierdie studie heel merkant; want op 'n pregnante kernmoment in die wêreldgeskiedenis, ontmoet aardse en hemelse geregtigheid (wêreldlike geregtigheid en goddelike geregtigheid) mekaar op 'n skril kontrasterende wyse - en die beste, die mees beskaafde wêreldse regspraak wat daar op daardie stadium bestaan, faal. Dit was bykans 2 000 jaar gelede, maar die grondreëls van daardie regstelsel leef tot vandag toe nog in elke beskaafde land in die wêreld voort ... en Jesus Christus, die Koning wat ingevolge daardie regstelsel vermoor is, leef eweneens vandag nog en tot in ewigheid. Twee magte teenoor mekaar - is daar dan geen verband tussen hulle nie? Behoort God se geregtigheid (en dit wat in die titel van hierdie studie "Christelike geregtigheid" genoem word) tot 'n geheel en al transendente, wêreldvreemde orde? Kan hierdie orde glad nie in verband gebring word met die regverdige (besonders, geïnstitusionele) ordes waarmee juriste in die twintigste eeu daaglikse te doen kry nie? En faal aardse geregtigheid altyd - noodwendig! - so jammerlik soos op daardie Goie Vrydag toe Pilatus Christus aan die genade van 'n spul bekaafde barbare - wat in ieder geval toe reeds hulle eie teokratiese geregtigheidsorde uit haat vir die Waarheid verkrag het - oorgelaat het? Hoe rym dit dan as dieselfde Christus deur sy Gees van sy gelowige navolgers vra: "Onderwerp julle aan hierdie (faillbare) ordes ter wille van My?" (vgl Romeine 13 1; 1 Petrus 2 13)?

Saam met Pilatus wat vra: "wat is waarheid"?, voel 'n mens genoep om te vra: "wat is geregtigheid"? Die antwoord op hierdie vraag is in 'n sekere sin heel duidelik: toe Christus 'n uur of wat nadat Pilatus sy onregveronnis geval het aan die kruis hang, het Hy aan 'n disperse geregtigheid - God se geregtigheid - voldoen: 'n geregtigheid wat nie onskuldiges veroordeel nie, maar skuldiges vryspreek ... en regverdig maak.

Is daar werklik 'n onoorbrugbare spanning tussen God se geregtigheid en aardse geregtigheid? Is die geregtigheid wat God van sy kinders vereis *contra* die geregtigheid wat hulle in "die wêreld van strukture en instellings" aan mekaar en aan anders moet bewys? Hans Kelsen (1973), juis met verwysing na die Jesus-Pilatus episode, kom tot die gevolgtrekking dat - op grond van die objektiewe onbeantwoordbaarheid van (retoriese?) vree soos: "wat is waarheid/geregtigheid"? - geregtigheid *an sich* té onseker, subjektief en (as't ware) "vlosbaar" is om deur die objektiewe, erg tegniese instellings van die menslike reg geakkommodeer te word (*vide* h 5 2.3.3.1 *infra*). Om hierdie rede kan die menslike reg sonder veel gewetenswroeging gesekulariseer (en daardeur tegelyk van spekulasie en subjektiewe onsekerheid bevry) word.

Christene kies soms 'n ietwat ander uitweg: sonder om aan die universele volheidskarakter van God se geregtigheid afbreuk te doen (en juis uit 'n diepe peitsitsbesef), word die ordes van hemelse en aardse geregtigheid uit 'n regs wetenskaplike (en 'n teologies-wysgerige) oogpunt geheel en al van mekaar geskeel en selfs (met 'n wisselende mate van radikaliteit) gekontrasteer. Dit is byvoorbeeld die uitweg wat Emil Brunner (1943: *vide* h 6 2 *infra*) kies, ofskoon hy - nadat hy die dualisme geponeer het - *ex post facto* wel 'n "letzter heimlicher Zusammenhang" tussen dié twee ordes onderken.

Dit is die verneemste oogmerk van hierdie studie om aan te toon dat daar vir die gelowige mens geen spanning of tweespalt tussen God se geregtigheid (en dus ook Christelike geregtigheid) en aardse geregtigheid - die geregtigheid van menslike instellings - kan bestaan nie, omdat 'n mens wat deur die geloof aan God se geregtigheid deel het - radikaal a-sinteties - moet aanvaar en erken dat die "wêreld" God se wêreld en die voortgang van die wêreldgeskiedenis 'n voortgang in korrelasie met sy diepere heilsgeskiedenis - tot die voleinding toe - is, en dat in die finale instansie God se eis (sy oproep) tot gehoorsaamheid klop (dit wil sê volkome te rym is) met sy eis om langs die weg van menslike instellings regverdig te lewe en aldus sy wet te gehoorsaam. Dit impliseer meteen dat geen heil van menslike instellings *an sich* verweg kan word nie, maar - in geloof, hoop en liefde - alleen van die Boumeester van die stad wat fundamente (ook institusioneel regverdige fundamente) het. In die open-

bering van Homself en sy heil betoon die soewereine God van geregtigheid Hom egter nooit as geheel en al vreemd aan en antagonisties teenoor "wêreldse" instellings nie en vereis Hy dat sy kinders, om sy ontwil (en om ter wille van die gehoorsaamheid aan sy Woord), hulle in die orde van hierdie instellings sal invoeg.

2 VOORUITSKOUING

2.1 Inleiding

Struktureel beskou staan hierdie studie op hoofsaaklik drie bene:

(i) 'n historiese oorsig (wat die grootste deel daarvan, naamlik hoofstukke 2 tot 6, beslaan), (ii) die formulering van die breëre (ook ontologiese) riglyne en kontoere vir 'n eie teorie (hoofstuk 7) en (iii) die toespitsing van hierdie teorie op menslike instellings (hoofstuk 7 en 8) en in die besonder die regsorde en die staat (hoofstuk 8).

(i) kan op sigself weer onderverdeel word in 'n ondersoek na (a) die Griekse en Romeinse geregtighedsdenke (hoofstuk 2), (b) Bybelse geregtigheid in 'n historiese perspektief (hoofstuk 3), (c) die (patristiese en Middeleeuse) sintese-denke (hoofstuk 4), (d) die humanistiese denke (rasionalisme en irrasionalisme) sedert 1600 tot vandag (hoofstuk 5) en (e) die seestiende eeuse (hoofstuk 4) sowel as eietydse (hoofstuk 6) Reformatoriese denke. By veral (b) en (e) word daar in die formulering van 'n eie teorie aangesluit. In hoofstuk 4 word die begin van die Reformatoriese denke (in die seestiende eeu by Calvyn) saam met (en feitlik as die afloop van) die sintese-denke behandel en dit nie sonder rede nie: die Reformasie verteenwoordig - ook wat sy geregtighedsdenke betref - 'n (nogal heelwat radikale) breuk met 'n bepaalde dualistiese moment in die Christelike tradisie, maar eweneens en tegelyk bou dit (meestal) op die positiewe momente daarin voort. Hierdie gelyktydige en kontinuïteit en diskontinuïteit blyk duidelik wanneer die twee tradisies in dieselfde raamwerk nees mekaar gestel word. Só word eweneens meer van die eietydse Reformatoriese denke begryp nadat veral die rasionalisme (meer ook die irrasionalisme waarop daar in ons eeu geantwoord moet word) aan die orde gestel is.

Dit mag met 'n eerste oogopslag vreemd voorkom dat Bybelse geregtigheid as deel van (i) behandel word. Die Bybel is egter (bloot kultuur-histories beskou) saam met die antieke en klassieke denke een van die "oerbronne" van die geregtighedsdenke en -praktyk in die Westerse beskawing. Dit is daarom wenslik om in 'n historiese konteks die Griekse en die Romeinse denke aan die een kant en die Bybel aan die ander kant naas (en teenoor) mekaar te stel en aldus as historiese bronne (wat in min of meer dieselfde tydperk in die geskiedenis hulle beslag gekry het) te vergelyk. Op hierdie basis kan heelwat meer van die Christelike (sintese-sowel as Reformatoriese) tradisie begryp word. Die behandeling van Bybelse geregtigheid en die Christelike (veral Reformatoriese) tradisie is egter nie slegs streng histories nie, aangesien beide die Bybel *an sich* en dit wat in die Christelike tradisie daarvan gemaak is, as aanknopingspunte vir die ontwikkeling van 'n eie teorie gebruik word - die eersgenoemde (die Bybel) onvoorwaardelik, die laasgenoemde (die tradisie) krities-waarderend. In hierdie lig beskou, is hoofstuk 4 3 en veral hoofstuk 6 alreeds enigermate 'n konkrete toespitsing op die ontwikkeling van 'n eie teorie.

(ii) en (iii) kan eweneens nie heeltemal (hoofstuksgewys) geskel word nie. 'n Teorie kan immers nie geheel en al *in abstracto* ontwikkel word nie en moet gevolglik voortdurend sy voelers na die "stande van sake" in die konkrete werklikheid (waarop dit betrekking het) uitsteek. Tog is hoofstuk 7 in 'n sekere sin afgestem op hoofstuk 8 wat hierdie studie finalitêr afrond.

2.2 Die benadering tot die seleksie van historiese gegewens

Daar word sover moontlik gepoog om alle denkers wie se geregtighedsvisies behandel word, vir "hulleself te laat spreek" ofskoon dan langs die weg van interpretasie. In die historiese ondersoek word kritiek tot hoofsaaklik immanente kritiek, dit wil sê ooglopende teësprake binne die denkmodelle self, beperk. Deur vas te stel hoe die geregtighedsprobleem deur 'n verskeidenheid filosofe en regsfilosofe benader word, kan 'n mens 'n beeld begin vorm van die verskillende niveaus waarop (en kontekste waarbinne) geregtigheid gewoonlik figureer. Van hierdie niveaus en/of kontekste is daar hoofsaaklik twee: (i) 'n algemene (wysgerige, ontologiese, antropologiese selfs kenteoretiese) en (ii) 'n besondere (juridies-

staatkundige of, breër, institusionele). Na geregtigheid op niveau (i) word gewoon as "geregtigheid" (óf "algemene geregtigheid") verwys en na geregtigheid op niveau (ii) as "besondere" of "institusionele" of "juridies-staatkundige" geregtigheid. Dié terminologiese keuse word in h 7 2.3 *infra* - in verband met die formulering van die eie teorie - nader verduidelik en toegelig.

Nieteenstaande die "objektiewe" benadering tot die aan-die-woord-stelling van geregtighedsdenkers, is die studie in sy geheel alles behalwe "objektief" of "neutraal" - en kán so 'n studie (veral met verwysing na so 'n markant religieuse aangeleentheid soos geregtigheid) dit nooit wees nie. In die eerste plek word geregtigheidmodelle vanuit 'n eie, subjektiewe gesigspunt probleemhistories gefaseer. Dit het 'n bepaalde waarde in veral 'n tweërlei sin: (a) 'n geregtigheidsteorie ontstaan nooit in 'n vakuum nie en weerspieël altyd heelwat van die kultuurhistoriese (denk-) milieu waarin dit gekonsepiseer is; (b) geregtigheid as 'n "religieuse saak" is nimmer los te maak van die wetenskaplike oortuigings (*aliter* suprateoretiese vooronderstellings *aliter* grondideeë) van diegene wat daarvoor filosofeer nie. Dit bring in die tweede plek mee dat 'n subjektiewe evaluering van al die besondere denkbeelde en modelle (uit hoofde van 'n eie religieuse posisiekeuse) noodsaaklik is. Hierdie keuse ten aansien van die tradisie, word in h 7 2.4 en 2.5 *infra*, in samehang met die formulering van die eie teorie, verduidelik. Die studie wil egter nie *ab initio* "geslote" of "geogklap" wees nie: by bykans elke (selfs pagane) denker is daar vir die Christen iets omtrent geregtigheid te leer (sonder dat hy in 'n soort eklektisisme hoef te verval) - dit word in die Christelike tradisie deur die eeue heen bewys. Hierdie stelling geld veral *besondere* of *institusionele* geregtigheid; al die denkers wie se denkbeelde behandel word, is immers Westerse "beskewingsgenote".

In die derde plek moet vanselfsprekend 'n seleksie gemaak word: alle denkbeelde kan nie behandel word nie en daarom is uit elke denkfase een (soms twee) denkmodelle as illustratief-vertegenwoordigend gekies. Tesame met die gevaar van veralgemening - wat deur hierdie werkwysie nie heeltemal ontglip kan word nie - geld (tegelyk) eweseer dié winspunt naamlik dat 'n kleiner aantal denkmodelle meer intensief behandel kan word. Vanselfsprekend (vanweë die aard van die studie) word daar heelwat meer

ekstensief op die Christelike denkmodelle ingegaan en die uitvoeriger (waarderende) kritiek op die *Wysbegeerte van die Wetsidee* en die *Wysbegeerte van die Skeppingsidee* in hoofstuk 6, moet as die beginpunt van die toespitsing op die ontwikkeling van 'n eie teorie in hoofstukke 7 en 8 gesien en verstaan word (ofskoon hoofstukke 7 en 8, vir sover hulle die eie standpunt weergee, self 'n afgeronde geheel vorm - *vide* 2.3 *infra*). Om die Christelike geregtigheidmodelle goed te begryp, is 'n redelik uitvoerige analise van denkbeelde in die Grieks-Romeinse "bakermet" nodig (hoofstuk 2), maar is dit aan die ander kant weer voldoende om met 'n meer algemene oorsig oor die moderne rasionalistiese en irrasionalistiese "brug" tussen die sestende eeu en vandag (hoofstuk 5) te volstaan.

2.3 Die eie teorie as 'n teorie-in-tradisie

Die eie teorie wat kontoeregewys in hoofstukke 7 en 8 ontwikkel word, laat ongetwyfeld nog heelwat (veral breër en meer omvattende) wysgerige vraegstellings onbeantwoord. Die oogmerk is tewens nie om 'n volledig nuwe wysbegeerte (ontologie, antropologie, kentorie) of selfs regsfilosofie te ontwikkel nie: die studie is slegs toegespits op juridiese geregtigheid en daarom handel dit slegs met dié probleme wat vanuit 'n juridiese geregtigheds oogpunt beskou, aktueel en ter sake is.

Dié eie teorie is 'n teorie-in-tradisie met Calvyn, die Wysbegeerte van die Wetsidee (Dooyeweerd) en die Wysbegeerte van die Skeppingsidee (Stoker) as die verneemste bronne van die tradisie. Die tradisie word krities-waarderend (en daarom met kritiese solidariteit) hanteer en dit veral op sterkte van die talle gemeenskaplike uitgangspunt wat elmal daarin kulmineer dat standpuntkeuses keuse in gehoorsaamheid aan Gods Woord (sy Skrifwoord en sy Wetswoord, sy Skeppingswoord en sy Woord in die gang van die geskiedenis, kortom: Gods Woord in die bedeling tussen skepping/sondeval en vernuwning - of herskepping -) moet wees.

Bepaalde momente in die tradisionele Reformatoriese denke word weliswaar krities bevraagteken en in die eie teorie omgebou tot (om nie pretensieus te sê iets nuuts nie dan tog wel) "iets anders in voorkoms" ofskoon "dieselfde in wese". Van die heel belangrikste momente wat in die kritiese branding geplaas word, is (1) die reste van 'n (met respek) nie-

onvoorwaardelik Bybelse dualisme (tussen geloof en praktyk, aardse ordes en hemelse ordes ensovoorts - wat besonder sterk by Brunner naleef); (ii) 'n té eensydige (wetenskaplike) visie op die orde van die skepping met sondeval, verlossing en herskepping nie voldoende (ontologies) in die perspektiewe op 'n "dinamiese-werklikheid-op-gang" geïntegreer nie (dit veral by Dooyeweerd maar in 'n mindere mate ook by Stoker - ofskoon Stoker se erkenning van die dinamiese kosmiese dimensie van gebeurtenisse 'n winpunt is); (iii) 'n onderwaardering van die radikaliteit van die sondeval en sy konkrete gevolge in die skeppingswerklikheid (Dooyeweerd en Stoker); (iv) die nalewing van die Stofsyna-Ciceriaanse natuurregslêer wat die strukture in die tydelike werklikheid (as universele teoretiese abstraksies) wil verewig en met goddelike geldingskrag "van die begin af" wil beklee (Calvin, Brunner, Dooyeweerd en Stoker); (v) 'n onvoldoende teoretiese verdiskontering van gehoorsaamheid aan die liefdeswet van God in die konkrete situasie en die daarmee gepaardgaande "doen" van geregtigheid in die konkrete situasie (Brunner, Dooyeweerd en Stoker); (vi) 'n huiwering om die Skrifwoord wetenskaplike segeties by wysgerige ondersoeke te betrek en daarmee gepaardgaande die onverkwiklike getwis tussen wysgere en vakfilosowe aan die een kant en teoloog aan die ander kant ('n probleem wat veral in die konteks van die Wysbegeerte van die Wetsidee soms sy kop uitsteek maar sekerlik nie net aan die deur van hiérdie of dárdie figuur gelê kan word nie - 'n verskeidenheid wysgere en 'n verskeidenheid teoloog het hieraan ewe veel skuld) en (vii) 'n somtyds oorepanne heilswerwagting van die hede met sy strukture en instellings wat tot 'n oorwaardering van die "eie beskewing" lei (Dooyeweerd en Stoker maar op 'n heel sieneardige wyse ook Brunner met sy ponering van 'n dualisme).

(i)-(vii) is, toegegee, 'n hele mondvol gesê en plek-plek mag wat gesê is (veral vir die eksponente van die betrokke tradisies) té kras en té radikaal voorkom. Die bedoeling is nie om die baie eerlike en briljante pogings van Reformatoriese denkers sonder meer (met enkele pennestrepe) te probeer afkam nie. Al die vermelde denkers het immers eerlik probeer om *in hulle tyd* die grondwaarhede insake die Woord van God (in sy volle omvang) nie alleen met hulle wysgerige en regsfilosofiese denke te integreer nie, maar om hulle sisteme op die lewende werklikheid van die Woord (in sy onbegryplike eenheid dog variasierike - byna duiselingwekkende -

verskeidenheid) te fundeer - om wetenskaplik (vanuit die geloof) as regverdige te lewe. Daarom het hulle sekerlik baie van dit wat hulle in hierdie studie as gebreke ten laaste gelê sal word, nooit bedoel nie (en moontlik selfs nie eens voorsien nie) en word onmiddellik toegegee dat die kritiek self - net soos die eie teorie - eensydig, voortydig en onversigtig mag wees. Tog is die vree wat geopper word en die alternatiewe wet aan die hand gedoen word, resultate van 'n eie (dalk nog te onrype?) worsteling met relevante probleme.

Indien hierdie studie alleen maar 'n bydrae kan wees wat tot hernieude nadenke oor 'n fundamentele vraagstuk soos geregtigheid (wat in hierdie beslissende tydsgeewrig in die Republiek van Suid-Afrika meer tegelyk dwarsoor die res van die vrye en onvrye wêreld) swaer aan aktualiteit en dringendheid is, dan het dit sy doel gedien: dit pretendeer nie om iets meer as dit te wees nie. In 'n skepping (en 'n wetenskapstradisie) sugtend in barensnood (en aan die nietigheid en vergenklikheid onderworpe) sal die finale antwoorde die mens altyd ontglip - totdat hy (met die geboorte van 'n nuwe bedeling) ten volle sal ken (sal leef in die onvergenklike geregtigheid) net soos wat hy van die grondlegging van die wêreld af ten volle geken is; en dan bly geloof, hoop, liefde - in elke konkrete situasie in die huidige bedeling - hierdie drie; maar die grootste hiervan is die liefde (die gehoorsaamheid-in-geregtigheid).

Om saam te vat:

- (i) dié studie wil aantoon dat geregtigheid as 'n "geloofsaak meteen institusioneel (en in konkrete situasies) relevant is;
- (ii) dat geregtigheid eweneens juridies (dit wil sê op regsgebied en in die staatslewe) relevant is;
- (iii) die studie ontplooi sig gaandeweg langs die lyn van 'n historiese ondersoek tot
- (iv) die ontwikkeling van (kontoere vir) 'n eie teorie in die kaders van die Christelik-Reformatoriese tradisie.

3 SLOT

Ten slotte enkele tegniese besonderhede in verband met literatuurverwysings (ten einde verwarring by die leser te voorkom). Oor die algemeen word bronne met verwysing na die familienaam van die outeur, die datum van publikasie en die bladsyverwysing(s) (in hierdie volgorde met tussen die datum van publikasie en die bladsyverwysing 'n dubbelpunt) aangehaal. Waar meer as een publikasie van dieselfde outeur in dieselfde jaar verskyn het, word ná die datum 'n a, b, c, d ensovoorts ingevoeg om die verskillende publikasies van mekaar te onderskei. Die volledige titels van aangehaalde werke kan op sterkte van die verwysings in die teks (as leidrade) in die literatuurlys nageslaan word.

In die geval van ongedateerde publikasies word die familienaam van die outeur en 'n gekursiveerde trefwoord uit die titel van die publikasie (opeenvolgend) voor die bladsyverwysing vermeld. Ten opsigte van publikasies wat min of meer voor 1800 vir die eerste keer verskyn het, word eweneens nie daterings nie maar die volle (of 'n verkorte) titel vir verwysingsdoeleindes gebruik; so ook in die geval van bepaalde standaard versamelwerke. Waar daar sekere standaard verwysingsmetodes ten opsigte van die werke van outeurs bestaan (soos byvoorbeeld in die geval van Thomas van Aquino se *Summa Theologica* - *vide* h 4 3 *infra*) word hierdie verwysingsmetodes gebruik.

Literatuurverwysings word in die teks self genoteer en die voetnotas word hoofsaaklik vir addisionele verduidelikings - wat die vloeiende gang van die betoog in die teks mag versteur -, vir (vrye) Afrikaanse vertalings van Franse en Latynse aanhalings en vir verwysings na 'n hele aantal bronne gelyktydig, gebruik.

HOOFSTUK 2

DIE ANTIËKE EN KLASSIEKE DENKE

1 DIE GRIEKSE DENKE

1.1 Voorlopige evaluering en indeling

Aangesien hierdie studie grotendeels toegespits is op die ontwikkeling van geregtighedsopvattinge in die *Westerse denke*, is dit ener syds veilig om die Griekse denke as 'n aanknopingspunt te gebruik maar andersyds eensydig om dit as die *enigste moontlike* aanknopingspunt te beskou. Die gevaar van eensydigheid is in hierdie geval identiek met die negering van 'n historiese werklikheid, naamlik dat nie alleen die (Westerse) Hellenisme nie maar ook die (naby-Oosterse) *Hebraïsmes* die ontwikkeling van die Westerse kultuur en -denke rigtinggewend beïnvloed het. Hierdie insig is te danke aan Matthew Arnold (1932: 129-44) wat reeds in 1869 die korrektheid van so 'n opvatting wetenskaplik gefundeer het.

So onlangs soos 1985 is Julius Stone (1965: 9) bereid om die houdbaarheid van Arnold se insigte, besonderlik met verwysing na die Westerse opvatting oor geregtigheid, sonder noemenswaardige teenpraak te aanvaar. Giorgio del Vecchio (1952: 5-8) is eweneens bereid om vanuit 'n geregtighedsopvatting die Arnoldiaanse opvatting in die gelyk te stel deur byvoorbeeld die Joods-Christelike beskouing oor geregtigheid, volgens hom gedomineer deur 'n kenmerkend Oosterse monoteïstiese en etiese werklikheidsvisie, te ver-eenselwig met geregtighedsopvattinge in die Griekse mitologie, ofskoon dit wil voorkom asof hy aan die laasgenoemde beskouings voorkeur wil verleen as dié voedingsbron wat vir die Westerse kultuur en -denke werklik ter sake is¹⁾ (vgl ook h 3 vn 2 *infra*).

'n Mens moet natuurlik te alle tye daarteen waak om 'n studie soos hierdie, nie by voorbaat reeds te oogklap nie. Waar die Griekse denke daarom 'n *beginpunt* van hierdie ondersoek is, moet steeds in gedagte gehou word dat

1) Dit is opvallend dat Del Vecchio nie tussen die Oud Testamentiese tradisie en die Joods-Christelike tradisie in die breë onderskei nie terwyl die voorbeelde wat hy aanhaal eintlik almal van 'n uitsluitlik Oud Testamentiese oorsprong is. In vn 2 op 8-13 smee hy, oënskynlik sonder enige sin vir nuans, 'n direkte kontinuïteitsband tussen sekere Oud Testamentiese uitdrukkings, gedeeltes uit die Pauliniese sendbriewe en Augustinus se *De civitate Dei*.

dit nie sonder meer 'n negasie van die Joodse-Christelike bydrae behels nie. Die laesgenoemde tradisie word in die volgende hoofstuk (h 3 *infra*) breedvoerig bespreek; in hierdie hoofstuk gaan dit om die ontwikkeling van die geregtighedsbegrip en -idee in sy antiek en klassiek pagane gedaente. Deur hierdie visier kan die klassiek- en Middeleeuse (sinteties) Christelike²⁾ en uiteindelik die moderne (sekularistiese) geregtighedsdenke, onder skoot kom. Van die sinteties-Christelike denke word die Reformatoriese denke in sy sestiede (*vide* h 4 4 *infra*) en twintigste eeuse gedaentes (*vide* h 6 *infra*) onderskei.

'n Behoorlike insig in die Griekse filosofiese opvattinge oor geregtigheid kan alleen verkry word deur die hele veld van ondersoek sistematies in oënskou te neem. Ten einde hierdie ondersoek nie deur 'n onnodige opeenhoping van detail te kompliseer nie, word, met inagneming van sekere standaard literatuur oor die onderwerp,³⁾ die volgende fasering van die Griekse geregtighedsdenke gemaak:

- i die mitologiserende fase;
- ii die natuurfilosofiese fase en
- iii die samelewings- en kultuurfilosofiese fase.

Ten aanvang moet dit, gesien die aard van die indeling, beklemtoon word dat hier nie bloot kronologiese kontinuïteitsoorwegings op die spel is nie. Wat hierbo as *fases* aangemerkt word, oorvleuel kronologies soms wel en sou goedskiks gewoon as *tendense* bestempel kon word.

- 2) "Christelik" sluit hier nie die Reformatories Christelike visies in nie aangesien dit later in die ondersoek onder die loep geneem word. Dit gaan hier dus hoofsaaklik om die pre-reformatoriese of sintetiese geneigde Christelike opvattinge - opvattinge wat met hulle verwerking van denkbeelde uit die (pagane) antieke en klassieke verlede 'n noodsaaklike brug slaan na die moderne visies. (vgl h 4 *infra*).
- 3) In die tradisie van die geskiedenis van die regsfilosofie, het Hommes (1961: 15 et seq en 1972: 3 et seq) in navolging van Dooyeweerd (1949: 20-33) die Griekse regadenke in terme van (prinsipiële) vormmaterie skema gefaseer. So 'n indeling sny egter die rieme té breed en té ongenueuseerd en sou vir hierdie ondersoek weinig verheldering bied. Literatuur wat wel verreken is, is Del Vecchio 1952: 1-77; Stone 1965: 9-36; Jones 1958: 1-73; Verdross 1958: 1-49 en 1948: 1-157; Wolf 1954: 9-70 en Vlastos 1947: 56-81.

Vanselfsprekend moet daar by die behandeling van elke fase na die denk-beelde van eksponente van daardie fase verwys word. Alle geregtigheid-sisteme in 'n betrokke fase word egter nie volledig behandel nie. Seleksie is naamlik noodsaaklik. By hierdie seleksie word die wyse waarop 'n denker se denkbeelde die belangrikste tendense in 'n fase illustreer, asook sy belangrikheid en latere invloed, in aanmerking geneem. Besondere aandag word geskenk aan daardie fasette van elke besondere denkmodel wat die latere gang van die denktredisie beïnvloed het.

Dit is ten slotte nie die bedoeling om onnodig in interpretasiedebatte betrokke te raak nie. Waar hierdie debatte egter ter sake is met die oog op die pas gestelde oogmerke en waar kontroversie die gevolg van werklik diepgaande verskille is, word vanselfsprekend 'n kriptiese ondersoek na die *pros* en *contras* van elk van die kontrasterende visies geloods.

1.2 Die mitologiserende fase

1.2.1 Die relevansie van hierdie fase

Die mitologiserende denke is die wieg van die Griekse en die Westerse wetenskapstradisies. Dit is gebaseer op mites, dit wil sê verhale oor gode en mense, voortgebring deur 'n primitiewe en heidense geloofsfantasia (Vollenhoven 1956b: 3 en 1950: 44). Die mite figureer aanvanklik bloot binne 'n godsdiensdig-kultiese raamwerk. Gaandeweg egter, soos wat die eerste denkers hulle in die kosmos en kosmiese verskynsels begin te interesseer, word die mite ingespan om verklerings vir die bestaan en ontstaan van werklikheidsverskynsels te probeer bied. En op hierdie stadium van ontwikkeling moet daar op die een of ander wyse aan die grondliggende oorsprong van die mite, die religie,⁴⁾ getimmer en geskaaf word. Die tradisionele (godsdiensdig-kultiese) kind word egter nie geheel en al saam met die bedwater uitgegooi nie, aangesien die dramatiese elemente inherent aan die mites as verhale of intriges gepaar met die seggenskrag van poëtiese taal, steeds die middele bly waardeur denkers hulle (deur besinning gekonsipieerde)

4) Vollenhoven (1950: 17) verduidelik dat religie beteken die verhouding waarin die mens tot God staan. Die religie is radikaal en lê beslag op die wortel of *radix* van die menslike bestaan (ook "hart" genoem) sodat alle menslike aktiwiteite gevolglik religieus bepaald is. (Vgl h 7 2.2 *infra* vir die eie teorie oor religie).

werklikheidsvisies en hulle eie opvattinge oor werklikheidsverskynsels (waaronder ook geregtigheid), uitbeeld.⁵⁾

So 'n *modus operandi* manifesteer sig as kreak in die tradisionele muur van geloofsfantasie rondom die mite. By Homeros (teen ongeveer 800 v C) neem dit die vorm aan van 'n devaluasie van die gode as absolute heldefigure (Vollenhoven 1950: 44-5). Hesiodos weer (ofskoon hy die deugdelikheidsaensien van die gode herstel) gebruik die gode met hulle doen en late as persoonifikasies van die weldeurdegte denkbeelde wat hy bekend stel. Hierdie laasgenoemde werkwyse laat egter ook die gode as absoluut bomselike wesens van hulle gewaande troontjies tuimel: Hesiodos stel nie primêr in die gode belang op grond van hulle verhewe goddelikheid nie maar (eerder) op grond van hulle "bruikbaarheid as illustrasie-materiaal".

Hoewel daar tekens van 'n eerste besinning oor geregtigheid by die mitologiserende denkers merkbaar is, wil dit nie sê dat die kinderskoene van die wetenskap nie heelwat spore van ongenueensheid en gebrekkige sistematisering nalaat nie. Dit word byvoorbeeld duidelik geïllustreer deur die wetenskaplike onbekooktheid van opvattinge oor geregtigheid: van 'n onderskeid tussen reg (*aliter* die reg), moraliteit of sedelikheid (gewoonlik in die gestalte van deugdelikheid) en sedes, is daar hoegenaamd geen spreke nie (Verdross 1958: 1), sodat dit 'n feitlik onbegonne taak is om van 'n praktiese of regstegniese aanwending van geregtigheidsopvattinge in hierdie fase te praat.⁶⁾

- 5) Die vraag in welke mate hierdie tipe besinnings en uitbeeldings tekennend van wetenskaplike en wysgerige refleksie is, is heel debatteerbaar. Aristoteles in sy *Metafisika* (982b 18-9) meen dat die liefhebber van mites "in 'n sekere sin" 'n filosoof is omdat hy hom ook "verwonder". Vollenhoven (1950: 43-4) meen weer dat mitologiserende denke nie wysgerig is nie, maar dat dit (positief gesien) nê aan die ideaal van wysbegeerte kom aangesien dit, as 'n strewe na 'n lewens- en wêreldbeskouing, 'n brug tussen die wysbegeerte en die religie sou kon slaan. Van daar die eie siening dat die mitologiserende denke die wieg van 'n wetenskapstradisie is.
- 6) Die mate waarin daar 'n onderskeid getref word tussen die reg en die moraal (of etiek), hou juis verband met die voortgang in wetenskaplike insig ten aensien van reg en geregtigheid (Langemijer 1956: 19). Alle Griekse denkers sien geregtigheid as 'n onderdeel van die etiek (*aliter* as 'n deug) maar latere denkers (soos Aristoteles) grens tog wel 'n omlaybare speelruimte vir reg en geregtigheid binne die domein van die etiek af.

1.2.2 Die semantiese evolusie van die begrippe *dikē* en *themis*

Ten einde iets meer van die ontwikkeling van geregtigheidsopvattinge in die mitologiserende fase te verstaan, is dit interessant om kortliks te let op die nuanseringe wat die geregtigheidsbeeldende begrippe, *dikē* en *themis*, mettertyd ondergaan het.

Beide die begrippe word in 'n beginstadium gekenmerk deur 'n haas grenslose betekenisruimheid, sodat daar slegs van akkurate betekenisduidings sprake kan wees wanneer 'n betekenisverenging begin intree en die gegewens waarop *dikē* en *themis* betrekking het, met 'n al hoe groter mate van "tegniese" presiesheid aangedui word.

Dikē vergestalt aanvanklik die noodwendigheid van sekere natuurwetmatigheide (byvoorbeeld die onafwendbare vergaan van die menslike liggaam na die dood (Homerus *Odysee* 11 218 ev) of enige wyse waarop konings en gode optree - of hulle optrede nou billik of deugdelik is of nie (Jones 1956: 24-5). Die betekenismoment van "dit wat is" of "dit wat gedoen word" vereng gaandeweg tot "dit wat behoort te wees" of "dit wat gedoen behoort te word". In hierdie nuwe gedaante word *dikē* aangewend as (onderskeidelik (i) 'n maatstaf vir wetgehoorsaamheid, (ii) 'n kriterium vir gesvryheid en (iii) uiteindeelik 'n fondamentsteen in die sosiaal-maatskaplike verwerking van 'n vaste orde of reëlmaat waaraan die besluite van nuwe konings behoort te voldoen (Jones 1956: 24-5). So 'n ontwikkelingsgang bemoontlik die uiteindelijke konkretisering van die begrip *dikē* as 'n rigsoer vir hofuitsprake - dit egter in 'n latere fase (Jones 1956: 26-7).

Die semantiese ontwikkeling van die *themis*-begrip, word deur 'n soortgelyke tendens tot betekenisverenging gekenmerk. Eers beteken *themis* enige vorm van raad of advies wat 'n bevoegde raadgewer aan 'n persoon gee. 'n Bevoegde raadgewer word gaandeweg egter beskou as iemand met 'n insig in die wil van die gode; en dan word sy raadgewinge of *themistes* nie meer verstaan as blote aanbevelings nie, maar as bevels wat hulle geldingskrag aan 'n bepaalde vorm van morele dwang ontleen (Jones 1956: 29).

1.2.3 Illustrasies van mitologiserende geregtighedsdenke

1.2.3.1 Inleiding

Twee mitologiserende denkers, naamlik Homeros (+ 800 v C) en Hesiodos (+ 700-600 v C), bevestig in hulle geregtighedsdenke dit wat in 1.2.1 en 1.2.2 hierbo oor die algemeen gesê is. Verder vergestalt die oorgang vanaf die Homeriese denke na die meer sistematiese uiteensettings van Hesiodos 'n bepaalde ontwikkelingsgang binne die mitologiserende fase. Hesiodos sistematiseer byvoorbeeld die redelik kasuïstiese gegewens oor geregtigheid in die Homeriese eposse dermate dat daar by hom selfs sprake van 'n geregtighedsstelsel kan wees - 'n stelsel wat aan kosmologiese insigte georiënteer is. Hiermee antisipeer hy terselfdertyd 'n denktendens wat in 'n volgende fase tot volle ontplooiing kom.

1.2.3.2 Homeros

Homeros persoonlikiseer reg en geregtigheid in die gestalte van die godin, Themis, die dogter van Gaia (godin van die aarde) en Uranos (die god van die uiterspan) en die eggenote van die vader van die gode, Zeus (Verdross 1958: 1 asook Del Vecchio 1952: 6 en Stone 1965: 10). Themis vervul die rol van 'n soort handhaafster van die orde op die berg Olympus, die woonplek van die gode, en in hierdie hoedanigheid is dit sý wat die gode vir beraadslagings byeen roep (Homeros *Ilias* 20 4). Van moederskant het sy heelwat in verband met die verborge lis van die mense en die gode geleer en daarom is sy 'n heel geskikte raadgeefster vir Zeus (Verdross 1958: 1). Die gee van advies is teweens haar primêre taak en die raadgewinge (of bevel) van Zeus staan daarom as *themistes* bekend. Homeros identifiseer in der waarheid Themis se advies met Zeus se wil (Del Vecchio 1952: vn 7 op 15).

Vir die vroeëre Homeros is Themis se raadgewinge nie noodwendig "goed" of op die handhawing van 'n bepaalde samelewingsorde bedag nie. Sý is dit byvoorbeeld Themis se advies aan Zeus wat die Trojaanse oorlog ontketen. Themis, die Titaan,⁷⁾ is meer net "nog een van die twisgierige gode" wat erflik belas is met talle menslike gebreke. Eposonthalwe kom 'n antropomorfe uitbeelding van die gode vir Homeros egter handig te pas: dit stel hom in staat om hulle (eg menslike) toegansetheid en liefde jeens mekaar (aan die

7) Die Titane is afstammelinge van die reuse wat op 'n tyd teen die gode oorlog gevoer het. Vgl ook Stone 1965: 10.

een kant) en hulle (eweneens menslike) drif en haat (aan die ander kant) ter wille van die dramatiese waarde daarvan, behendig te eksploiteer.⁸⁾

In die latere Homeriese eposse ontstaan daar egter 'n neiging om die gode as personifikasies van deugdelikheid te skilder. So ondergaan Themis, as die raadgeefster van Zeus, 'n deugdelikeidskuur: sy word die oorsprong van *wyse* raad vir mense; sy sien om na die orakels; sy maak oor die belange van volksvergaderings met 'n ywer wat deur haar besorgdheid oor die daarstelling van beskaafde instellings geïnspireer word (Del Vecchio 1952: 8-7).

Dit lei uiteindelik daartoe dat "dit wat reg is" met die persoon van Themis vereenselwig word (Verdross 1958: 1). "Reg" of *themis* moet hier nie té "tegnies" verstaan word nie, want heelwat uiteenlopende menslike optredes word deur Homeros as "reg" (*themis*) bestempel, byvoorbeeld die instandhouding van die reg van gaste (*Ilias* 11 779), die eerbiediging van gestorwenes (*Ilias* 23 44) en die respektering van bejaardes (*Odyssee* 3 52). *Themis*, vereenselwig met deugdelikheid, akkommodeer 'n wye spektrum van betekenis-moontlikhede tekenend van die tendens tot ongenueanseerde betekenisruimheid waarna in 1.2.2 hierbo verwys is.

Die godheid, Dike, figureer by Homeros nie baie prominent nie, maar hy gebruik tog soms die uitdrukking: "*Dit is dike*". Volgens Verdross (1958: 2) moet hierdie uitdrukking in die eerste plek verstaan word as sou dit op 'n subjektiewe regseenspraak van 'n persoon dui (in die sin "dit is my reg"). Daarnaas egter (met verwysing na *Odyssee* 24 255) het die uitdrukking ook betrekking op die bepaling en afrensing van die subjektiewe regte van 'n gedingsparty deur 'n regter.⁹⁾

1.2.3.3 Hesiodos

Hesiodos se geregtighedsopvatting sentreer merendeel om die godin, Dike, wat uit die huwelik van Zeus en Themis gebore word. Dike, die godin van

8) Ueberweg I (1953: 74) toon aan dat die latere Xenophanes se teenstand teen die mitologiserende denke sy neerslag vind in 'n felle verset juis teen hierdie antropomorfe godsbeeld omdat dit die gedagte aan 'n enige, algenoegsame godheid onmoontlik maak.

9) Die tegniese taalgebruik is vanselfsprekend dié van Verdross en nie dié van Homeros nie.

geregtigheid, het drie susters: Eunomia (goeie regering), Eirene (vrede) en Tyche (toeval) (Verdross 1958: 2 asook Stone 1965: 10).

Die gode is vir Hesiodos personifikasies van volkome deugdelikheid. Zeus is die beskermmer van die reg op Olympus en op aarde en die ondergeskikte gode is (by geleentheid) "die ewige dienaers van Zeus en die behoeders van sterflike mense" (Hesiodos *Werke en dae* 249 e v).

In die sentrum van hierdie opset van deugdelike gode is Dike die regterhand van Zeus. Haar uitdruklike opdrag is die verkondiging van die reg van die gode en die beskerming van die mense op aarde (Verdross 1958: 3). In die uitvoering van haar taak stuit Dike op die teenstand van drie mededingsters: Eris (stryd), Bia (geweld) en Hybris (die verregeande wat die grense van die reg oorskry en reg in onreg verander) (Verdross 1958: 3 asook Stone 1965: 10).

Met so 'n uitbeelding laat Hesiodos geen twyfel nie: *geregtigheid is 'n begerenswaardige en navolgenswaardige deug.*

Hesiodos verlaat egter ook die terrein van gestrenge mitologiese personifikasie om sy geregtighedsidee met 'n bepaalde opvatting oor 'n universele en van Zeus gegewe regsorde of wêreldorde (*nomos*) te verbind. *Nomos* het 'n tweeslagtige karakter: (i) eensdeels geld dit vir die natuur as sodanig (die "unvernünftigen Natur"), vir redelose visse, vir diere en roofvoëls wat op mekaar jag maak omdat hulle geen *dikē* ken nie (*Werke en dae* 274 e v; Verdross 1958: 3; Jones 1956: 34); (ii) andersdeels (en dit is belangrik) is daar egter ook 'n orde vir die "vernünftigen Natur" (*in casu* die mens) gekenmerk deur 'n harmonie wat voortvloei uit 'n kombinasie van (die) reg met geregtigheid (Verdross 1958: 3 en Jones 1956: 34). Hierdie laasgenoemde orde verplig onder andere die mens om hom van geweld te weerhou, om die grense van die reg te eerbiedig en om sy geskille vir beslegting aan regters voor te lê (*Werke en dae*, 217 en 274) want só (alleen) kan die geregtighedsafbreekende invloede van Bia, Hybris en Eris teengestaan word (Verdross 1958: 3). Geregtigheid is slegs 'n kenmerk van 'n gemeenskap waarin Dike die botoon voer. Word Dike nie erken nie, is stryd en oorlog een die orde van die dag (*Werke en dae* 217; Verdross 1958: 4).

Wat is die veelaeggende implikasie van Hesiodos se opvatting oor die *nomos*? Sakerlik sy konkretisering van geregtigheid as 'n maatstaf vir 'n ordelike samelewing! En by implikasies bly dit nie. Geregtigheid is ook 'n maatstaf vir die regspraak (in 'n pre-Soloniaanse samelewing dié belangrikste regsbron).¹⁰ Regspraak is geen willekeurige aangeleentheid nie maar 'n soeke na waarheid en geregtigheid soos beliggzaam in Dike. Sou die regters Dike uit die oog verloor, dan spreek hulle onreg (Verdross 1958: 3-4).

Uit die aard van die orde vir die "*vernünftigen Natur*" kom Hesiodos tot die gevolgtrekking dat 'n bepaalde sin vir reg en geregtigheid ('n *Im-Recht-Sein*) tot die *ethos*, die eie aard en wese, van die mens behoort. En dan, meer as ses eeue voor die geboorte van Christus, van 'n heidense denker hierdie merkwaardige insig: *die reg kan nie ontsping aan 'n willekeur wat die norme vir menswees negaar nie* (Verdross 1958: 4) (vgl h 7 2.4.2 vir 'n finale beoordeling).

Geregtigheid, wat aanvanklik deur die mitologiserende denkers as 'n eienskap van antropomorfe gode beskou is, word dus gaandeweg aan sy "persoonsgabondenheid" geabstraheer en in 'n min of meer universele geldende orde in-gevoeg. Dit verskef die brug na 'n volgende fase van "ordedenke".

1.3 Die natuurfilosofiese fase

1.3.1 Die relevansie van hierdie fase

"Natuur" is, in die Griekse tradisie, 'n hele mondvol gesê: dit kan verskeie betekenisse hê (vgl Wolf 1959). Op die verskillende variasies van die begrip "natuur", word die aandag telekens in hierdie ondersoek gevestig.

"Natuur" in hierdie paragraaf gebesig, beteken breedweg die natuur "buite die mens om" - die natuurorde: dit wat in hedendaagse terme gesproke die voorwerp van natuurwetenskaplike ondersoek sal wees. Die Griekse natuurfilosowe is dus inderdaad "natuurwetenskaplikes" (fisici en matematici) maar dan natuurwetenskaplikes-in-wording of, beter, natuurkundiges wat die natuur bestudeer mede met die doel om sekere grondlyne ("norme") vir die menslike handel en wandel (die etiek) te probeer naspour. Om kortliks vooruit te gryp: in die kultuurfilosofiese fase beteken "natuur" die "*menslike na-*

10) Dit moet in gedagte gehou word dat wetgewing as 'n regsbron, eers sedert die arbeid van Solon (+ 600 v C) sterk op die voorgrond begin tree.

tuur"; in die Hellenistiese fase (en die Romeinse denke) "universeel-redelike natuur" (met soms selfs die konnotasie van "gesonde verstand" - "common sense"). In hierdie paragraaf word die aandag vireers op die natuurfilosowe se natuurordelike natuurbeskouing (in samehang met hulle geregtigheidsleer) gevestig.

Denkers wat gewoonlik onder hierdie hoof geklassifiseer word, is die Ioniërs (of Mileters), die Pythagoreërs, die Eleate en 'n latere groep natuurfilosowe van die sesde eeu v C waarvan Herakleitos die belangrikste is (Ueberweg I 1953: 39). Gemeenskaplik by hierdie denkers is die koppeling van geregtigheid aan die bestaan van sekere kosmiese "realiteite"¹¹⁾ met die kosmos gesien en verstaan as 'n harmoniese samehangende geheel, die komponente waarvan beheers deur 'n *corpus* (wat 'n mens sou kon noem) natuurwette (Vlastos 1947: 56 et seq; Hommes 1961: 15-16 en 1972: 5-7; Van der Vyver 1973: 26-30). Hulle opvattinge is verder gedemitologiseer:¹²⁾ die geheimenisse van die kosmiese ordening word nie meer deur bloot 'n intuitiewe teruggrype na die geloofsfantasie¹³⁾ ontsluit nie. Vir die meeste van hierdie denkers is 'n empiriese verifikasie van hulle interpretasies verkieslik, ofskoon dit wat hulle met behulp van hulle waarneming en ervaring van die ingewikkelde en natuurwetenskaplik onontslote kosmos te wete kom meesal die veralgemenings en oorhaastige gevolgtrekkings van baanbrekerswerk ten prooi val. Vanweë hulle besondere benadering tot die ontrefeling van kosmiese problematiek, kan daar met reg na hulle as die eerste volbloed wetenskaplikes en filosofe verwys word (vgl Ueberweg I 1953: 46).

Die "gevoerde" benadering van die natuurfilosofiese denkers ruim egter, wat die denke oor die reg en geregtigheid betref, nie alle probleme wat in onder andere die mitologiserende denke skuil hou, eensklaps uit die weg nie. Die kontinuiteit tussen die mitologiserende en die natuurfilosofiese fases

-
- 11) "Realiteite" hier in aanhalingstekens omdat dit wat deur hierdie denkers voorgelê word as 2+2=4-tipe waarhede, dikwels op 'n sie interpretasie van kosmiese verskynsels berus, byvoorbeeld Thales se stelling dat die aarde op water dryf.
 - 12) "Gedemitologiseer" beteken nie noodwendig gesekulariseer nie. Die gode is steeds bestaande realiteite. Om maar weer Thales as 'n voorbeeld te gebruik: vir hom bestaan alles uit water maar, sê hy, alles is ook vol gode.
 - 13) Verdross 1958: 7 tipeer die mitologiserende denke as "intuitives Denken" - 'n betiteling wat dit goed onderskei van die meer verifiërende en ondersoekende wetenskaplike denke.

moet nie ondersket word nie - 'n kontinuiteit wat 'n mens selfs as 'n feitelike *sin qua non* sou kon opvat, veral wanneer dit in gedagte gehou word dat in die oorgang vanaf die een fase na 'n volgende die hele tradisie nie sonder meer oorboord gegooi kan word nie.¹⁴⁾ Stone (1965: 11) toon aan dat hierdie kontinuiteit vir die ontwikkeling van die geregtighedsdenke veral twee laeste aan die debietkant plaas, naamlik (i) die onvermoë om daardie deug ("goodness" of "ought-to-be") wat as geregtigheid bekend staan in sy uniekheid te tipeer en van ander deugde te onderskei en (ii) die voorstelling van geregtigheid op 'n vlak wat die ordening van bloot menslike gedraginge geheel en al transendeer en selfs nie eens direk iets daarmee te make het nie.

Wat egter ooglopend iets nuuts in die natuurfilosofiese fase is, is die wysgerige spekulasies oor natuurverskynsels en in die besonder die fundering van geregtigheid op 'n natuurordelike reëlmaat. Met hierdie tendens word 'n mens egter voor 'n belangrike kultuur-historiese interpretasieprobleem gestel, naamlik: *wat was die verhouding tussen die natuurfilosowe se kosmiese gebonde geregtighedsbeskouings aan die een kant en die staatlke samelewing waarin hulle hulself bevind het (in casu die Griekse demokrasie) aan die ander kant?* Om dit nader te omlin: het geregtigheid as 'n kosmiese

14) Stone (1965: 11) verklaar van die geregtighedsdenke, aan die hand van 'n stelling wat FM Cornford op die mediese wetenskap toepas, dat: "... it began with cosmogony inheriting the traditional problems implied in cosmological myths". Dit is 'n reek tipering van die kontinuiteit. Brilljant egter (ter aanduiding van die kontinuiteit) is Vollenhoven se probleem-historiese ondersoek van die Griekse wysbegeerte. Illustratieweitsonthelwe kan hier twee voorbeelde van Vollenhovenaanse onderskeiding en -samesnoering genoem word. Vollenhoven (1950: 43 et seq) onderskei in die geleere van sowel die mitologiserende as die natuurfilosofiese denkers wat hy noem kosmogoniese denkers dws denkers wat hulle in die ontstaan van die kosmos interesseer. 'n Belangstelling in genetiese problematiek is dus nie alleen sie aan die mitologiserende denkers nie. Aan die hand van hierdie indeling val denkers soos byvoorbeeld Hesiodos (1950: 51-3) en Anaximendros (1950: 243-9) in dieselfde kategorie. (Hiermee word onder andere Stone se stelling *a la* Cornford nader omlin). 'n Tweede voorbeeld: as (wat Vollenhoven noem) universalistiese subjektiviste is Hesiodos en Herakleitos (1950: 87-82) vir Vollenhoven stalmeats na aanleiding van (i) hulle besondere opvatting oor die verhouding tussen die individuele en die universele en (ii) hulle besondere lokalisering van die plek van die kosmiese struktuurwet.

prinsipe eers ontstaan as gevolg van 'n bepaalde natuurbeskouing (in *casu* 'n opvatting oor 'n natuurorde) en is dit daarna op die staatlike samelewing van daardie tyd toegepas of is geregtigheid, soos wat dit kosmologies figureer, bloot 'n metaforiese verplasing van 'n reeds bekende samelewingsordenende prinsipe na die (geïnterpreteerde) natuurwerklikheid? Oor wat die korrekte antwoord op hierdie vraag sou wees, bestaan daar heelwat meningsverskil (vgl Stone 1965: 11 en Vlastos 1947: 83-91 *contra* Jones 1956: 39-42).

Jones (1956: 39-42) argumenteer byvoorbeeld (met 'n skynbaar foutiewe beroep op Burnet 1930: 12-3) dat die ordelike Griekse demokrasie aan die natuurfilosowe die weelde van 'n spekulasie oor die natuur en natuurver-skynsels veroorloof het. Vanuit hierdie veilige en deur die reg en gewoonte beheersde bastion het hulle die natuur (dit wil sê alles buite die demokrasie om) aanvanklik as wetteloos en chaoties beskou. Mettertyd is daar egter 'n vaste reëlmaat en orde in die natuur opgemerk en vir 'n benoeming hiervan het die natuurfilosowe teruggeval op 'n begrip wat in dié ordelike samelewing aan hulle goed bekend was, naamlik geregtigheid.

Ofskoon logies houdbaar, word Jones se opvatting deur die wese van die post-mitologiserende Griekse natuurbeskouing geloënstraf. Kahn (1960: 192) merk in hierdie verband tereg op dat so 'n gevolgtrekking op 'n "total misconception" van die Griekse natuurbeskouing berus op grond van die feit dat die vroegste beskawings "... had no notion of the distinction between Nature and Society which has become habitual to us". Selfs nog meer oortuigend is Vlastos (1947: 83-5) se argument. Die oorgang vanaf die mitologiserende na die natuurfilosofiese wêreldbeeld, sê beweer Vlastos (1947: 83), manifesteer sig as 'n oorgang vanaf 'n blinde geloof in die onvoorspelbare noodlot na 'n vertroue op die vaste reëlmaat van natuur noodwendigheid.¹⁵⁾ Die stukragte in en "agter" die syn word deterministies gesien en verstaan; niks word meer aan 'n onnaspeurlike en willekeurige *moira* (toeval) toegeskryf nie. Hierdeur word nie langer gode nie maar die natuurorde *an sich* geantropomorfiseer - en dit is belangrik met die oog op die interpretasie van die religieusiteit van geregtigheid volgens die opvatting van die natuurfilosowe (*vide* h 7 2.4.3 *infra*).

15) Vlastos verduidelik hierdie teenstelling mbv 'n kontrastering van op die oog af sendersaluidende uitsprake van (i) Parmenides aan die een kant en (ii) Hesiodos en Semonides aan die ander kant.

Die natuurnoodwendigheid (*ananke*) verenig met *dike* tot 'n *Dike-Ananke* wat dien as 'n begrensingsmeetstaf vir die syn (Vlastos 1947: 83) of, in meer algemene terme gestel, die wet wat geld vir die kosmos. Vlastos (1947: 84) verwys na hierdie verenigingsproses as 'n "logicophysical necessity" steunend op die geloof dat: "... the order of nature is deducible from the intelligible properties of nature itself". Die "naturalization of justice" word onder andere bemoontlik deur die Ioniers se kartering van die wêreld egter die hemel en die aarde (die ryk van die bonatuurlike) as behorende tot die domain van 'n logies deurgroondbare natuurwerklikheid (Vlastos 1947: 84).

Hieruit is dit duidelik dat indien die natuurfilosowe geregtigheid as reeds bestaende, samelewingstrukturele gemeengoed moes hanteer en as sodanig moes vernaturaliseer, dan moes hulle dit doen met die gemitologiseerde *dike*-begrip wat vir die doeleindes van natuurwetenskaplike ondersoek en verklarings gekortwiek word deur die willekeur van 'n ondeurgroondbare *moira*. Dit sou 'n siening van die kosmos as 'n natuurwetmatig gedetermineerde geheel (ten minste) onwaarskynlik maak. Nie die samelewing is dus 'n vertrekpunt vir die beoordeling van die natuur nie, maar die natuur is 'n vertrekpunt vir die beoordeling van die samelewing.

By 'n nedere ontleding van die rol van gelykheid in natuurfilosofiese geregtighedsopvatting (gelykheid hier verstaan as 'n balans of harmonie van magte en elemente in die natuur), word Jones se argument fineel van die tafel af gegee. Want juis hierdie beskouing oor die balans of gelykheid van natuurverskynsels het die natuurfilosowe en hulle opvolgers tot die gevolgstrakking gebring dat geregtigheid wesenlik sy beslag in gelykheid vind - 'n gevolgstrakking wat mettertyd in politieke terme getransponeer is (Vlastos 1947: 85).

Met hierdie insig word daar nie alleen inhoud gegee aan 'n (tot op daardie stadium) vee geregtighedsbegrip nie maar die grondslag word gelê vir 'n baie belangrike denkbeeld in die latere Griekse (en Westerse) denktredisie, naamlik dat geregtigheid sig manifesteer as 'n balans of 'n harmonie en dat dit gevolglik ('n) gelykheid en ('n) ewemaat voorveronderstel. Dor die allesoorheersende rol van hierdie denkbeeld in die natuurfilosofiese geregtighedsdenke, laat Vlastos (1947: 57) 'n mens nie in die duister nie: "Cosmic equality was conceived as the *guarantee* of cosmic justice: the

order of nature is maintained *because* it is an order of equals". En om hierdie belangrike rol van gelykheid bo alle twyfel te onderstreep, moet dit in gedagte gehou word dat harmonie (soos vir Solon) ook kan bestaan as 'n toestand van ewewigtige afgrensing tussen ongelykes (Vlastos 1947: 57).

'n Mens sou vermoed dat die begrip "gelykheid" sy oorsprong iewers in die natuur moet vind. Dit is inderdaad so. Gelykheid word uitgedruk as *isonomia* of *isomoiria*. *Isonomia* word ontleen aan die mediese wetenskap van daardie tyd. So byvoorbeeld word gesondheid gedefinieer as 'n *isonomia* (balans, harmonie, ewewig) van die kragte werkseam in die menslike liggaam (Vlastos 1947: 58-9; Kahn 1950: 189-91). *Isomoiria* word selfs meer eksplisiet op die natuurorde *an sich* betrek. Van 'n gematigde of goeie (of "regverdige") klimaat word gesê dat dit bestaan in 'n *isomoiria* van natuurlemente - hitte teenoor koue en nattigheid teenoor droogte (Vlastos 1947: 58-60; Kahn 1950: 191-3).

Dit is teen hierdie agtergrond van 'n natuurordelike gelykheid en geregtigheid wat die eerste saadjies vir die tradisionele natuurregseer gesaai is. Twee belangrike elemente van die natuurregseer in tradisionele sin, naamlik dat dit bestaan uit 'n *corpus* norme wat (i) *per se* en universeel geld en (ii) redelik kenbaar is, is reeds in die denkbeelde van die natuurfilosowe aanwesig. (Van der Vyver 1973: 31; Hommes 1961: 15-20). 'n Volbloed natuurregseer is egter eers moontlik sodra die volmaakte natuurorde (*physis*) gekontrasteer word met die veranderlike, mensgemaakte regsreëls (*nomoi*) en die eersgenoemde as 'n ideaalmaatstaf vir die laasgenoemde gestel word (Van der Vyver 1973: 27-8). Of dit al volledig in hierdie fase gebeur het, is 'n onderwerp vir heelwat meningsverskil.¹⁸⁾

Die ontstaan van die natuurregseer is met die oog op die ontwikkeling van die geregtigheidsdenke heel relevant aangesien die natuurreg in latere denkmodelle na vore tree as die basis vir (en soms selfs die inhoud van) geregtigheid. (Vgl h 7 2.4.3 vir 'n finale beoordeling van hierdie fase).

18) Friedmann (1967: 98) meen bv dat Herakleitos die eerste was om hierdie onderskeid te trek (en hierin word hy nagevolg deur Van der Vyver 1973: 28) maar aan die ander kant beweer hy ook dat Herakleitos die eerste was wat 'n regsorde uit die "rhythm of events" gekonstrueer het - 'n siening wat deur die uitsprake van Anaximandros geloofnetraf word.

1.3.2 Illustrasies van natuurfilosofiese geregtighedsdenke

Wat so pas in 1.3.1 hierbo gesê is, plaas die geregtighedsdenke van die natuurfilosowe in 'n bepaalde konteks. Vervolgens moet inhoud gegee word aan hierdie algemene tendense deur te let op die geregtighedsmodelle van Anaximandros (611-547 vC), Pythagoras (570-504 vC) en die Pythagoreërs en Herakleitos (540-480 vC).

1.3.2.1 Anaximandros

Maak alle uiteensettings oor die eerste oorspronge van die Westerse regsdenke, vertoef in 'n meerdere of 'n mindere mate by die enigste verbatim fragment van Anaximandros (*Fr 1*) wat behoue gebly het:¹⁷⁾ "Waaruit egter die synde dinge ontstaan het, daarin keer hulle ook by hulle ondergang terug, soos dit hoort, want hulle betaal aan mekaar straf en boete vir hulle ongeregtigheid na die orde van die tyd". (Vgl ook Van der Vyver 1873: 28).

Volgens hierdie uitspraak is geregtigheid kosmologies gefundeer en omvat dit nie alleen die menslike lewe en die staatlke samelewingsorde nie; alle sijn bestaan en ontstaan binne die raamwerk van 'n alomvattende kosmiese geregtigheid (Verdross 1958: 7). Om egter reg te laat geskied aan hierdie denkbeeld van Anaximandros, moet dit teen die agtergrond van sy kosmologie gesien word.¹⁸⁾

Die vroeë Griekse natuurfilosowe is baie geïnteresseerd in die vraag "waaruit bestaan alle dinge?"; en as hulle boonop ook nog erflik beles is met 'n genetiese belangstelling, die vraag: "waaruit ontstaan alle dinge?". Die bestaan of die ontstaan van die sijn word gewoonlik teruggevoer na die een of ander oerstof of *archê*, byvoorbeeld water (Thales), lug (Anaximenes) of vuur (Herakleitos).

17) Al word hierdie uitspraak deurgegee in 'n getuenis van Simplicius, is daar skynbaar voldoende gronde om nie die outensiteit daarvan te betwyfel nie (Kahn 1960: 167-8).

18) Verdross beland in die slagyster van 'n isolasionistiese visie op *Fr 1* en suggereer gevolglik dat Anaximandros se geregtighedsopvatting 'n terugwaartse stap tav by Hesiodos se onderskeid tussen 'n natuurorde en (menslike) regsorde sou impliseer. Soos egter sal blyk, kom Anaximandros se opvatting heelwat nader aan 'n werkbare presisering van geregtigheid mits *Fr 1* teen die agtergrond van sy kosmologie verstaan word.

Van hierdie tipe denkers maak Aristoteles (*Metafisika* 187a 12) 'n tweërlei indeling: (i) 'n groep wat die *archè* as 'n enkelvoudige substansie (water, vuur, lug) beskou ('n *archè* waaruit alle ander elemente deur 'n proses van verdikking en verdunning voortkom) en (ii) 'n groep wat verklaar dat teenoorgesteldes vanuit die *Een* (waarin dit teenwoordig is) as't ware uitgesorteer word. Anaximandros behoort tot die laasgenoemde groep want vir hom is die *archè* die oneindige of die grenslose, *to apeiron* genoem, onbepaalbaar in sowel kwaliteit as kwantiteit (Ueberweg I 1953: 46-7; Vollenhoven 1950: 243-4). *To apeiron* omvat alle elemente (Vollenhoven 1950: 244), dit wil sê "... the opposite powers of cold and heat, moisture and dryness, darkness and light, and also the main portions of the visible world, regarded as embodiments of these universal factors" (Kahn 1960: 178).

Binne die domein van *to apeiron* vind *Pr 1* sy toepassing, want dit is dié kontradiktoriese elemente wat een mekaar boete en straf betaal vir hulle ongeregtigheid en dit is dieselfde elemente wat by hulle ondergang terugkeer in dit waaruit hulle ontstaan het. Nie een van die elemente geniet prioriteit bo 'n ander nie want, soos Aristoteles aantoon (*Fisika* 204b 22), as dit die geval sou wees, dan sou een bepaalde element al die ander oorheers. Gevolglik beskik ook nie een van die elemente oor die attribuut van oneindigheid nie, maar kom alle elemente voort uit *to apeiron* (dws die een oneindige) op so 'n wyse dat die kosmiese balans gehandhaef bly. En dit is op presies hierdie vlak wat Anaximandros se beskouing oor *gelykheid*, as die inhoud van kosmiese geregtigheid, sterk op die voorgrond tree.

Want die kosmiese balans is in die eerste plek geleë in 'n gelykheid van die elemente binne *to apeiron* (Vlastos 1947: 78-80). Ofskoon Aristoteles na *to apeiron* by Anaximandros as die *Een* verwys (en dit terwyl Anaximandros se eie verwysing na die *archè* in die meervoud is (Vlastos 1947: 77-8), meen Vlastos dat die deur gelyke elemente saamgesteldheid van *to apeiron* daardeur nie geweld aangedoen word nie aangesien die begrip "*een*" ook gebruik word in verwysings na die verhouding tussen 'n bestanddeel en die geheel waarvan die bestanddeel 'n deel uitmaak (1947: 78). Deur na "*die Een*" te verwys, sou Aristoteles gevolglik in die eerste plek dui op die volkome vervlegtheid en die daaruit voortvloeiende harmonie van die elemente binne *to apeiron*. Hierdie argument van Vlastos word gestaaf deur Aristoteles (*Fisika* 187a 21-2) se kontrastering van Anaximandros se opvatting oor *die Een* met die van Empedocles en Anaxagoras. Na die laasgenoemde twee denkers se "mengsel" word verwys as "een en baie" omdat hierdie "mengsel" (wat die *archè* konstitueer)

atomies opgebou is uit klein onderdeeltjies. Anaximandros se *apeiron*, dearenteen, is as 'n geheel 'n harmonie van komponente of "onderdele" wat simbioties vervleg is op basis van hulle gelykheid (Vlastos 1947: 79).

Om hierdie rede is dit vir Anaximandros moontlik om 'n kosmiese beeld te konsipieer waarin die een element nie die ander oorwin of oorheers nie. Die feit dat 'n bepaalde element deur sy kontrasterende eweknie vergeld word, lei nooit tot sy ondergang nie maar tot sy terugkeer in *to apeiron* wat alleen grensloos en oneindig is (Vlastos 1947: 80-3; Kahn 1980: 186-93). Aldus word die ewemeet en gevolglike gelykheid tussen die elemente in die kosmos gewaarborg.

Anaximandros het klaarblyklik hierdie gekontroleerde reëlmaat in die natuur self opgemerk: die verandering van donker in lig; fris dou in die oggend en bloedige hitte in die middag; wolke (of verdampte water) en wind (lug) wat weerlig (vuur) veroorsaak; die besondere opeenvolging van die seisoene (met koue in die winter teenoor warmte in die somer) en in Griekeland, in die besonder, die verakynsel dat die wind in die winter en in die somer hoofsaaklik vanuit verskillende rigtings waai (Kahn 1980: 184) - en so kan die voorbeelde (toegegee spekulatief) vermenigvuldig word. Wat egter belangrik is om te onthou, is dat hierdie tipe gelykheid, ewemeet en harmonie vir Anaximandros *geregtigheid waarborg*.

Ten slotte is Anaximandros se besorgdheid oor die ewemeet van elemente nie bloot die beginpunt van 'n tegniese-kouseal gekwalifiseerde teorie waarin "quantity ... prior to quality" is nie. Daar ken met Allen (1966: 5) saamgeestem word dat Anaximandros se werklikheidsopvatting implisiet kwalitatief en eties is, dat "... the seeds of the teleological pattern of explanation which was to bulk so large in Plato and Aristotle are already found in this thought".

Hierin is Anaximandros se bydrae tot geregtigheidsdenke geleë: die "... political assumption that justice was an affair between equals and that its settlement involved an equation of compensation to injury" (Vlastos 1947: 83).

1.3.2.2 Pythagoras en die Pythagoreërs

'n Mens kan nie die naam van Pythagoras noem sonder om onmiddellik daarby sy navolgers in te sluit nie. Een rede hiervoor is dat die lede van die Pythagoreïese skool (of misties-kultiese orde) intiem en nou aan mekaar verbonde saamgeleef en saamgewerk het op basis van 'n epigoniese verknogtheid aan die dogmes van die grootmeester. 'n Tweede rede is meer prakties: wat van die denke van Pythagoras aan die hedendaagse navorsers deurgegee word, berus hoofsaaklik op getuïenisse en dit is moeilik om te bepaal of hierdie getuïenisse op Pythagoras self of een of meer van sy navolgers te betrek is.¹⁹⁾ (Vgl De Vogel 1966: 1-19).

Die Pythagoreërs, ofskoon behap met matemitiese spekulasie, gee doelbewus 'n polities-etiese beslag aan hulle beskouing oor geregtigheid. Wat by Anaximandros nog 'n implikasie is, word by die Pythagoreërs eksplisiet. Anders as by die Ioniërs word die Pythagoreërs se studie van die kosmos nie deur blote nuuskierigheid gemotiveer nie maar deur 'n strewe om binne die verborgenhede van 'n mistieke kultus 'n bepaalde lewenswyse te realiseer. (Guthrie I 1962: 146-340; Burnet 1930: 276-309; Cleve II 1973: 449-520 en Allen 1966: 5-9 gee die besonderhede van die filosofie wat as gevolg hiervan sy neerslag vind). Tog hoort die Pythagoreërs in hierdie uiteensetting tuis onder die hoof "natuurfilosofiese denkers" omdat (i) 'n matematisering van geregtigheid in die kontemporêre spraakgebruik as natuurwetenskaplike spekulasie kan deurgeen en (ii) hulle getalspekulasies op 'n bepaalde opvatting oor die natuurorde berus.

Die Pythagoreïese werklikheidsvisie word in sy geheel beheers deur getal. Die werklikheid en alles wat daarin is, word opgevat as bepaalde getalle. Gevolglik word geregtigheid, volgens 'n fragmentêre getuïenis van Aristoteles (*Magna moralia* 1182a 11), ook uitgedruk as 'n getal, te wete 'n kwadraat of 'n gelyke veelvoud van homself.

Hierdie opvatting figureer egter (net soos Anaximandros se *Fr I*) in 'n bepaalde kosmologiese konteks. 'n Punt van kritiek wat Aristoteles (*Metafisika* 990a 18) teen die Pythagoreïese getalsdenke opper, plaas 'n mens op weg na

19) Daar is aanduidings dat die beeld van Pythagoras self, reeds so vroeg soos in die tyd van Aristoteles vervaag het, hoewel sy skool op daardie stadium nog springlewendig en aktief was.

'n ontrefeling van hierdie besondere konteks. Aristoteles vra hoedat dit vir die Pythagoreërs moontlik is om getalle tegelykertyd te sien as (a) die oorsaake van dinge en gebeurtenisse in die werklikheid en (b) as die elemente wat die werklikheid konstitueer. Hy ekspliseer hierdie vraagstellende kritiek verder (*Metafisika* 990a 22) deur te vra hoedat oordele, geleenthede en dergelike *abstraksies* getalle kan wees terwyl dit wat die natuurorde konstitueer eweneens getalle is. Aristoteles se skeptiese vraagstellings is 'n aanduiding van die feit dat die Pythagoreërs hulle getalpekulasies op die een of ander kosmiese substraat fundeer en dat die "*abstraksies*" (a *la* Aristoteles) juis as getalle uitgebeeld word omdat hulle onderdele is van 'n getalmatig gekonsepieerde wêreldbeeld. Geregtigheid is een van hierdie abstraksies (Guthrie I 1962: 302) en daarom bestaan daar voldoende gronde om te beweer dat dit, volgens die Pythagoreïese opvatting, 'n getalserteredigheid *in die natuurorde* is. (Vgl ook Hommes 1961: 19).

Daar is meerdere oortuigende aanduidings in hierdie rigting. In die eerste plek wil dit voorkom asof 'n neboatsing van 'n kosmiese harmonie in 'n deugdelikhedsopset nie vreemd was aan die Pythagoreërs nie (De Vogel 1966: 194, 118 en 226). Geregtigheid word gesien as een van die deugde.

Nog meer oortuigend is 'n tweede aanduiding in 'n fragment van Iamblichus (*Pythagoras* 48) waarin Pythagoras aangehaal word as sou hy die volgende in 'n toespraak gesê het:

"He went on to say that they must look upon the fatherland as being a deposit which they had received in trust from the majority of the citizens. They should therefore govern it in such a way that they could hand on the pledge to the next generation. And this could not fail to come about if they regarded every citizen as equal and heeded nothing above the law. For, knowing that justice is essential in every case, man creates the myth that Themis has the same place beside Zeus as Dike beside Pluto and as the law has in states, so that those who do not carry out their ordained tasks according to the law will at some time also appear to have transgressed against the whole cosmos". (Engels van De Vogel 1966: 107-8).

De Vogel (1966: 109) meen dat met sy verwysing na die mites oor Dike en Themis die spreker (Pythagoras?) nie probeer om op 'n ironiese of skeptiese wyse sekere geloofsfantasies af te maak nie: "... what he means is that there is an objective and real order of equality indwelling in the cosmos

and exemplary of justice in human and social life; hence the religious tradition about Themis and Dike expresses an eternal truth, and human law is in fact of the same order". Met De Vogel se siening word akkoord gegaan omdat (aa) so 'n insig van Pythagoras sou inpas in die raamwerk van die pre-sokratiese spekulasie oor geregtigheid en (bb) dit rekening hou met die ernstige luim waarin die spreker sy toehoorders aanspreek om uit-sindelik aan te hak by 'n vir hulle bekende wêreldbeeld ten einde die inhoud van sy stelling eksemplaries toe te lig.

Wat beteken dit "prakties" as Pythagoras, teen die agtergrond van 'n matematiek gefundeerde wêreldbeeld, verklaar dat geregtigheid 'n getal ('n kwadraat of 'n gelyke veelvoud van homself) is? Sekerlik presies wat dit is: geregtigheid is 'n getal. Wat die presiese getal egter is, is nie so seker nie ofskoon die meeste interpretasies wil dat 4 (2×2 of 2^2) of 9 (3×3 of 3^2) moet wees. Alexander van Aphrodisias (aangehaal in Guthrie 1962: 303), 'n Aristoteliese kommentator, werp enigermate lig op die saak deur te verklaar dat die getal die eerste kwadraat (dus 2^2 of 4) moet wees maar terselfdertyd verwys hy (sonder om kant te kies) na 'n tweede standpunt, naamlik dat dit die getal 9 is, dit wil sê die eerste kwadraat van 'n ongelike getal (3). Berolzheimer se benadering tot die probleem is die mees realistiese. Hy verklaar naamlik (1929: 54) dat die Aristoteliese verwysing na die Pythagoreïese geregtigheid nie vertaal moet word as sou dit verwys na "multiplied by itself" (*in casu* 'n kwadraat) nie maar eerder na "equally equal" of, vryer vertaal, "an equal multiple of itself". Tereg merk hy op dat, so gesien, getalle soos 2×2 of $3 \times 3 \times 3$ of $4 \times 4 \times 4 \times 4$ almal as geregtigheidsgetalle sou kwalifiseer want almal is gelyke veelvoude van hulleself. Hy kies egter ten gunste van die getal 4 omdat die getalle 10 en 4 so 'n belangrike rol in die Pythagoreïese kosmologie speel. Tien is naamlik vir die Pythagoreërs die eerste volkome of volmaakte getal, want, sê hulle, alle volkere tel tot by tien en keer dan weer terug na een (byvoorbeeld $11=10+1$). Die getal 10 op sy beurt weer is afgelei van die getal 4 want $1+2+3+4=10$. Om hierdie rede, meen Berolzheimer, is spesifiek die getal 4 as "an equal multiple of itself" die getal van geregtigheid.

Dit word aan die hand gedoen dat die benadering van Berolzheimer 'n goeie oplossing vir hierdie "praktiese probleem" bied, want gesien die feit dat geregtigheid vir die Pythagoreërs kosmologies gefundeerd is (soos hierbo aange-
getoon is), is dit ten minste waarskynlik dat die getal van geregtigheid

op die een of ander wyse met 'n kosmies prominente getal, soos 10, verband sal hou.

Volgens 'n uitspraak van Aristoteles (*Ethika Nikomacheia* 1132b 26) wil dit voorkom asof hierdie getalematige geregtigheid van die Pythagoreërs 'n streng vergeldende karakter in die sin van *lex talionis* vertoon. Verdross (1958: 8-10) meen egter dat so 'n interpretasie die wese van die Pythagoreïese geregtighedsopvatting geweld aandoen aangesien die Pythagoreërs in hulle etiek nie bloot bly vassteek by die *vergeldende* (aritmetiese) geregtigheid nie; hulle verwerklik (in die staatlke verband) ook 'n wederkerig *proporsionele* (geometriese) geregtigheid as 'n spieëlbeeld van die getal-ewewigtige geregtigheds-harmonie in die kosmos.²⁰⁾ In een van die Platoniese dialoë (*Gorgias* 508a) verwys ("Plato se") Sokrates, een van die gespreksgenote in die dialoog, sy mede gespreksgenote na 'n opvatting van "wyse mense" wat Verdross (1968: 11-2) meen die Pythagoreërs moes gewees het. (Verdross word hierin ondersteun deur De Vogel 1966: 104). Volgens hierdie opvatting vind geregtigheid sy beslag in *geometriese gelykheid* en as sodanig is dit 'n faktor wat mense saambind en harmonie en orde in die staatlke samelewing meebring. Wat presies die "tegniese inhoud" van so 'n gelykheidsbegrip vir die Pythagoreërs was, is nie met sekerheid te bepaal nie. Aangesien die gedagte aan geometrisiteit as synde grondliggend aan regverdige gelykheid egter belangrik is (veral met die oog op latere ontwikkelings van die geregtighedsdenke van Plato en Aristoteles), verg die insigte agterliggend aan 'n geometriese gelykheidsmodel op hierdie stadium 'n kort verduideliking.

Geometriese gelykheid is wesenlik *proporsionele gelykheid*. Hierin word dit onderskei van *aritmetiese gelykheid* as 'n *ongekwalifiseerde gelykheid*. Gestel $A:B::x:y$ en x is 'n predikaat van A en y 'n predikaat van B . Aan x en y kan 'n mens verskillende waardes toeken op basis van verskillende beoordeelingsmaatstawwe, hetsy 'n teleologiese maatstaf hetsy 'n "subjektief waarderende" (uit die oogpunt van sê byvoorbeeld die lede van die staatlke gemeenskap) maatstaf. x en y word (so gesien) dan *kwaliteite* van A en B . Gestel byvoorbeeld x staan vir die eer wat onderdaan A as 'n staatsburger toekom en y staan vir die eer wat B as 'n staatsburger toekom. Lê 'n mens 'n teleologiese maatstaf aan vir die waardebepeiling van x en y dan vra 'n

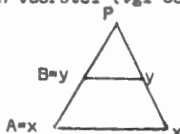
20) Die regverdiging vir so 'n interpretasie is gegee met die feit dat die Pythagoreërs se gepreokkepertheid met etiese kwessies op hierdie wyse duidelik gestalte kan kry.

mens jouself die vraag af *vir watter doel* eer aan A en B moet toekom. Kom ons sê maar dat A en B geëer moet word op grond van hulle goeie staatsmanskap. A het op politieke gebied twee keer beter as B gepresteer. Só gesien, is die waarde van $x=2$ en die van $y=1$ sodat $x:y::2:1$. 'n Mens kan ook die teleologiese maatstaf vervang met 'n meer subjektief beoordelende maatstaf deur byvoorbeeld te vra wie van A of B *die meeste politieke aansien* by die ander onderdane geniet. Gestel (vir die doeleindes van hierdie argument) dat die resultaat met die aanwending van die laaste (subjektief beoordelende) maatstaf steeds sal wees dat A twee keer soveel politieke aansien as B behoort te geniet sodat $x=2$ en $y=1$.

Stel 'n mens A en B ongekwalifiseerd (aritmeties) gelyk, dan moet die waardes van x en y geheel en al genegeer word en dan is A en B vir alle doeleindes ident ($A=B$). (Dit is terloops hierdie soort gelykheid wat aan die *lex talionis*-beginsel - "n oog om 'n oog en 'n tand om 'n tand" - ten grondslag lê).

Stel 'n mens A en B egter proporsioneel (geometries) gelyk, dan word die waardes van x en y in berekening gebring sodat $A=2$ en $B=1$ en (dus) $A:B::2:1$. Só gesien kan A en B alleen gelyk wees indien $A=2(B)$.

Is die relasie $A:B::2:1$ eenmaal bepaal, dan geld dit as 'n grondliggende geometriese relasie van $A:B::4:2$ of $A:B::6:3$ ensovoorts sodat 'n mens dit skematies só sou kon voorstel (vgl ook Hommes 1972: 23):²¹⁾



Die veranderlikes x en y hoef natuurlik nie noodwendig A en B se persoonlike kwaliteite te wees nie: dit kan byvoorbeeld ook twee situasies wees wat teenoor mekaar gestel word of selfs die persoonlike kwaliteite van A en B in twee (of meer) verskillende situasies (byvoorbeeld $A=2(B)$ op politieke gebied maar $2(A)=B$ as kunstenaar).

Met die bepaling van die geregtigheidsgetal as sodanig bring die Pythagoreërs die gegewenheid van geometriese gelykheid (*qua geregtigheid*) nie in bereke-

21) $p=0$ en $xx=2(yy)$.

ning nie, want $4=2 \times 2$ en $2=2$. Vir sover daar egter erkenning verleen word aan die bestaan van geregtigheid as 'n kosmiese wetmatigheid (op 'n heel eksplisiet etiese grondslag) word die band tussen natuurwetenskaplike spekulasie en geregtigheid as 'n (vir die samelewing ter sake) behorens-prinsiep, gesmee via die erkenning van die relevansie van geometriese prinsipes. Uit twee getuïenisse van Iamblichius (*Pythagoras* 55 en 229)²²⁾ is dit duidelik dat hierdie model selfs sekere praktiese konsekwensies het.

In *Pythagoras* 55 sê Iamblichius byvoorbeeld dat Pythagoras by geleentheid na vroue verwys het as sou hulle meer regverdig wees as mans omdat hulle (in goedertrou) bereid is om hulle eiendom met andere te deel sonder om op die een of ander vorm van regsgeldige sekuriteit ('n pand of 'n getuie) aan te dring. Dit beteken dat die vrou teenoor ander mense (in *casu* die man) staan as A:B wat betref haar goedertrou en daarom (eweneens) wat betref haar geregtigheid. Die konsekwente toepassing van hierdie grondliggende model vorm die basis van Pythagoras se interessante betoog dat (anders as wat tradisioneelweg aanvaar is) vrouens wel heilige dinge mag nader nadat hulle vleeslike gemeenskap gehad het (behalwe in gevalle waar die vleeslike gemeenskap buite-egtelik is) (De Vogel 1966: 133-4).

As geregtigheid 'n onderdeel van 'n besondere relasie is, dan kan daardie relasie nie anders as geometries gelyk wees nie - dit is die gedagte wat in *Pythagoras* 229 na vore kom. Van hierdie passasie, waarin Pythagoras geregtigheid as 'n onderdeel van ('n) vriendskaps(relasie) beskou, is twee interpretasies moontlik (De Vogel 1966: 152): (i) vriendskap (q) manifesteer sig (inter alia in die mens se verhouding teenoor sekere diere (dit wil sê trekdiere of diere wat die mens in die een of ander opsig dien) - 'n verhouding van *geregtigheid* (r), natuurlike verbondenheid (s) en solidariteit (t) of (ii) die mens kan by wilde diere, uit hulle besondere verhouding van *geregtigheid* (r), natuurlike verbondenheid (s) en solidariteit (t) veel omtrent vriendskap leer.²³⁾ In beide (i) en (ii) gaan dit om vriendskap as 'n verhouding (q=A:B). Dit word (eweneens in beide gevalle) aanvaar dat

22) Daar bestaan, benewens hierdie twee getuïenisse, 'n derde soortgelyke getuïenis (*Pythagoras* 49) die outensiteit waarvan De Vogel (1966: 116-7) egter betwyfel.

23) Is (ii) korrek dan eksplisiet Pythagoras eintlik nog 'n verdere opvatting, naamlik dat vriendskap in 'n faset van die *natuurorde* (die saamleef van diere) sy grondslag vind.

q=r:s:t sodat A:r:B::r:s:t. 'n Eksplicering van vriendskap (en nie van geregtigheid nie) is natuurlik die oogmerk met die ponering van die relasie, meer al is geregtigheid bloot een van drie (r, s en t) komponente dan kan dit nie van die uiteindelijke geometrisiteitsrelasie (in sy geheel) geïsoleer word nie want geometriese gelykheid is 'n predikaat van onder andere geregtigheid.

1.3.2.3 Herakleitos

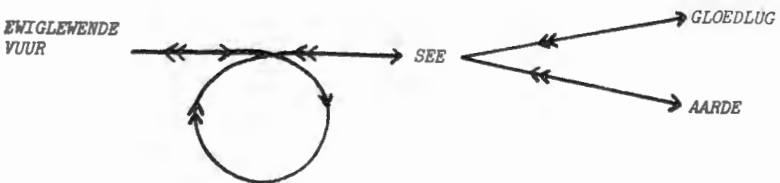
Uit die krasinesagtige kinkels van die Heraklitiese ontologie²⁴⁾ moet die breë riglyne van sy geregtigheidsbeskouing uitgepluis word. Eenedeels word hierdie taak vergemaklik aangesien heelwat van sy fragmente²⁵⁾ behoue gebly het. Anderedeels is dit geen eenvoudige opgaaf nie vanweë (negatief gesien) Herakleitos se duisterheid as denker of (positief gesien) sy briljante diepsinnigheid.

24) Vir die Herakleitiese werklikheidsbeskouing word die meer omvattende term, "ontologie", gebruik in teenstelling met "kosmologie" wat tot dusver gebruik is om werklikheidsbeskouings mee te benoem. Dit verg 'n kort verduideliking. Oor wat presies die verskil tussen 'n kosmologie en 'n ontologie sou wese, bestaan daar geen klinkklare duidelikheid nie en dit wil voorkom asof in sommige denksisteme die twee begrippe selfs met mekaar vereenselwig word (vgl Munitz 1987: 237-44 en MacIntyre 1967: 542-3). (Kosmologie word by geleentheid selfs geïdentifiseer met astronomie (Rosen 1973: 535-54)). Vir die doeleindes van hierdie bespreking word die saak só gesien: "Kosmologie" word gereserveer vir werklikheidsbeskouings wat wesenlik op die empiries verifieerbare werklikheid self gefundeer is. Vanuit empiriese waarneming word sekere grootste gemene delers (of wetmatighede) geabstraheer en binne hierdie raamwerk word alle verklerings vir werklikheidsverskynsels geakkommodeer. 'n Ontologie onderken ook sekere magte of wetmatighede of oorsake "agter" of benewens of naas die empiries kenbare syn. "Tatsächlich kann keine Philosophie ohne irgenwelche Grundanschauung über das Seiende bestehen" (Hartmann 1949: 6). Tradisioneel het ontologieë 'n metafisiese karakter: empiries waarneembare werklikheidsverskynsels word na hulle aard en wese gesien as synde deduktief afgelei vanuit 'n alomvattende prinsipsiep of wetmatigheid. Nie-tradisionele (kontemporêre) ontologieë laat val die geborgenhede van wetmatigheid en deduksie maar wil tog alle syn selfs (nie-syn) onder skoot bring. Herakleitos onderken in die kosmiese proses die werkzaamheid van sekere magte agter die empiriese (natuurge-fundeerde) syn en sy opvatting verteenwoordig volgens hierdie interpretasie ten minste 'n oorgang vanaf 'n kosmologie na 'n ontologie.

25) Verwysings na fragmente word in die bespreking aangehaal as Fr gevolg deur die nommer van die fragment ooreenkomstig die sisteem van Diels-Kranz. Engelse vertalings van fragmente is (tensy anders vermeld) ontleen aan Kirk (Red) 1982.

Die grondtema van die Herakleitiese geregtigheidsdenke is in ooreenstemming met die rigtinggewende tendense in die natuurfilosofiese denke: geregtigheid word steeds gevisualiseer binne die raamwerk van 'n alomvattende kosmiese harmonie.²⁶⁾ Die begrip *harmonie* het vir Herakleitos egter 'n heel besondere betekenis. Harmonie is geen statiese ewemaat of ewewig van elemente nie, maar die gevolg van 'n dinamiese (wesenslik kontradiktoriese) proses van stryd - 'n stryd wat nie blootweg die karakter van 'n wedstryd (*agón*) aanneem nie maar van 'n rusie of 'n twis (*pólemos*), 'n *Auseinander-**setzung*, soos wat Verdross (1958: 10) dit stel. Oënskynlik vanweë sy aversie aan 'n statiese werklikheidsbeeld, spaar Herakleitos byvoorbeeld nie die Pythagoreërs die ongeneakbaarheid van sy vlymakerp kritiek nie (vgl Fr 35, 40, 49, 81 en 129 asook Guthrie I 1962: 417 en 448).

Die grondslae van die alomvattende, ontiese stryd, word deur Herakleitos met die allerfondement van sy ontologie, naamlik sy kosmogonie, verweef. Interpretatief gesien (Vollenhoven 1950: 67-73; Vlastos 1947: 87), voltrek die kosmogenetiese proses sig op 'n heel besondere wyse: die archè is die ewig lewende vuur; vuur slaan om in sy kontras, see (of water); water divergeer weer in twee kontraste naamlik gloedlug en aarde. Dit moet by voorbaat egter beklemtoon word dat te midde van hierdie proses van stryd (of juis as gevolg van die stryd) "... the measure will be kept ..." (Vlastos 1947: 87) want, sê Herakleitos (Fr 60), die opwaartse en die afwaartse pad is een en dieselfde! Skematies sien hierdie proses só daar uit (Vollenhoven 1950: 73):



Die *pólemos* wat kosmogeneties sy beslag vind, deurspoel voortdurend die hele werklikheid. En tog is die stryd nie ongekontroleerd nie maar staan dit onder leiding van die *Logos*. Na hierdie *Logos* verwys Herakleitos op verskillende wyse, naamlik *ho Xynós* (dit wil sê "die gemenskaplike" met die

26) Die vraag of Herakleitos 'n natuurfilosoof in die streng sin van die woord is, kom later aan bod.

konnotasie van die "vriendelike" en die "vreedsame") of *ai eon* (dit wil sê "die ewige wese") of *Aion* (dit wil sê die "ewige" of "onsterflike") of *to Sophon* (dit wil sê "die wyse") (Cleve I 1973: 81). Die Logos is ook dieselfde as die ewig lawende vuur.

By 'n nadere toesien van enkele fragmente van Herakleitos kom 'n mens meer te wete van die eienskappe van die Logos: die Logos is ewig en alles geskeid ooreenkomstig die Logos (Fr 1); dit is wesenlik ondeurgrondbaar (Fr 1) hoewel die mens diep in sy *psyche* (siel) oor die vermoë beskik om die Logos te ken (Fr 45 en 115); in die Logos is alle syne gemeenskaplik (Fr 2) (soos burgers in 'n staat (Fr 114)); uiteindelik oortref die Logos alle "innerweltlike" dinge (Fr 108) en is dit gevolglik van die menslike Logoi onderskeibaar (Verdross 1958: 11).

In Fr 102 bedeele Herakleitos die Logos met die eienskap van geregtigheid. Maar dan, tereg, die vraag: hoe kan geregtigheid naas en te midde van die ontiese *pólemos* (die stryd of rusie of twis) bestaan? Op hierdie vraag is daar twee (met mekaar verbandhoudende) antwoorde. Die eerste en eenvoudige van hierdie antwoorde verskaf Herakleitos self wanneer hy in Fr 80 verklaar dat *geregtigheid stryd is* (en oorlog gemeenskaplik) en dat alle dinge voortkom vanuit stryd en noodsaak. In die vertaling van Cleve (I 1973: 80-1) kom die betekenismente van hierdie fragment duidelik en illustratief na vore:

"One ought to understand the *Xynos* as (now) being war, and (peace-loving) justice as (now) being (unjust) strife, and all things as (now) coming about by way of strife and compulsion".

In dié fragment is die *Logos ho Xynos*, dit wil sê tegelykertyd, (i) "die gemeenskaplike" en (ii) "die vriendelike" of "die vreedsame". Kosmiese geregtigheid (of gemeenskaplike geregtigheid) is gevolglik, ooreenkomstig die leiding van die vriendelike en die vreedsame, regverdige Logos, stryd. Dit is dus nie 'n vraag of geregtigheid en stryd kan saam bestaan nie, want geregtigheid en stryd word met mekaar *geïdentifiseer*: Dike self is Eris (Verdross 1958: 12). Vandaar die kategorieë uitspraak in Fr 53 dat oorlog die vader en koning is van alle dinge, of die meer allegoriese uitspraak in Fr 11: "Every animal is driven to pasture with a blow". Die intrinsieke en allerfundamentele verweeftheid van geregtigheid met stryd, blyk verder uit Fr 94: die son, indien hy sy baan sou *oorekry*, sal deur die handlangers van

Dike, die Erinneers, *teruggedwing* word. Selfs die kennis van geregtigheid is nie "staties" nie want - as 'n mens jou 'n geringe interpolasie van Fr 23 mag veroorloof - geregtigheid sou nie kenbaar gewees het indien die teenkant daarvan, onreg, nie bestaan het nie.

Die tweede antwoord op die eenvoudige vraagstelling (ne die saambestaan van geregtigheid en stryd) vloei as't ware uit die eerste voort. By iemand soos Anaximendros is dit aangetoon dat kosmiese geregtigheid gewaarborg word deur *inter alia* 'n gelykheid van die elemente binne *to apeiron* en dat hierdie gelykheid sig voltrek as 'n proses van vergelding vir die onderlinge onreg (of stryd) van die elemente jeens mekaar (*vide* 1.3.2.1 *supra*). Hierdie visie van Anaximendros word stilwysend deur Herakleitos in Fr 80 gekorrigeer: stryd tussen die elemente is geen vergeldenswaardige onreg nie; *stryd is geregtigheid*. Gelykheid figureer vir Herakleitos gevolglik op 'n ander niveau as blote ewewig of ewemaat. Die woorde "gelyk" of "gelykheid" kom tewens nêrens in enige fragment van Herakleitos voor nie, want Herakleitos - om die harmonie of ekwivalensie van die strydende of kontradiktoriese elemente te verduidelik - gebruik die term "een" daarmee bedoelende "een en dieselfde" (Vlastos 1947: 69). As hy dus in Fr 50 verklaar dat alle dinge één is, dan sê hy daarmee eintlik dat alle dinge (een en) dieselfde is net soos wat hy in Fr 67 na god verwys as dag-nag, winter-somer, oorlog-vrede en versadiging-honger. "Een in hierdie konteks, is vereenselwigbaar met Herakleitos se opvatting oor *die gemeenskaplike* (Vlastos 1947: 71) - 'n betekenismoment wat (soos reeds gesien) op sy beurt weer gedra word deur verwysings na die *Logos* as *ho Xynos*.

Ho Xynos, wat die kosmos regeer, is vuur. Vuur is egter nie die één element wat alle ander elemente oorheers nie want, synde die gemeenskaplike, *is dit* terselfdertyd die ander elemente. Vuur regeer nie die ander elemente nie; sy geregtigheid in alegs die maatstaf vir die aktiwiteit of werkzaamheid van alle ander kosmiese magte. Die feit dat vuur regeer beteken inderdaad dus dat die kosmos homself regeer (Vlastos 1947: 73) en verder (bais belangrik!) dat vuur, die *Logos*, saam met alle ander dinge in die kosmos *onderworpe is aan 'n nog meer gemeenskaplike wet* (Vlastos 1947: 72).

Hierdie wet is 'n verborge harmonie, (Verdross 1956: 11) want - soos Herakleitos in Fr 123 opmerk - "(t)he real constitution of things is accustomed to hide itself" of, in Fr 54, "a(n) unapparent connexion is stronger than

an apparent". Die verborge ordening bring die *Logos* tot stand en is die wet waerkragtens die *Logos* as maatstaf vir die aktiwiteit en werksaamheid van die ander kosmiese elemente en magte dien. Met hierdie insig in die bestaan van 'n verborge harmonie van die goddelike *Logos*, verdiep Herakleitos se werklikheidsbeskouing tot 'n volbloed ontologie (vgl vn 24 *supra*).

Die verborge harmonie is inderdaad 'n goddelike wet, 'n *nomos theios*, wet nie alleen slegs syn regeer nie maar dit ook omvat (Verdross 1958: 14). In die *nomos theios* word al die teenstrydighede wat daar in die sigbare wêreld bestaan, opgehef en dan kan 'n mens meteen verstaan waarom Herakleitos kan sê dat geregtigheid stryd is: in die *nomos theios* word die kontradiksies inherent aan geregtigheid, tot 'n sinvolle oplossing gevoer. Daarmee word die tweede antwoord op die aanvanklike vraagstelling (na die saambestaan van geregtigheid en stryd) afgerond.

Maar dan, vanuit die domein van verborgenhede en geheimenisse, die vraag: wat het dit alles met die saamleef van mense (oor die algemeen) en die staatlike samelewing (in die besonder) te make? Wat is die juridiese geregtighedsrelevansie van die verborge harmonie soos geopenbaar in die sigbare *Logos*-maatstaf? Aenduidings in hierdie verband bestaan daar wel. So byvoorbeeld blyk dit uit (a) Fr 102 dat die *Logos* slegs geregtigheid ken en dat die onderskeid tussen geregtigheid en ongeregtigheid van menslike oorsprong is, of uit (b) Fr 53 dat die oorlog of stryd, die vader en koning van alle dinge, sommige wesens as gode en andere as mense en sommige mense as slawe en ander mense as vry betoon. Die knoop wat daar egter in hierdie verband bestaan, kan slegs met behulp van 'n eksegeese van Fr 114 behoorlik deurgehak word:

"Those who speak with sense must rely on what is common to all, as the city must rely on its law, and with much greater reliance: for all the laws of men are nourished by one law, the divine law; for it has as much power as it wishes and is sufficient for all and is still left over".

Primêr is hierdie fragment gemik op 'n ponering van die allesoorheersendheid van die *nomos theios*. Die enigste werklike mag in die kosmos (en daarbuite) is die wil van hierdie *nomos theios* (soos vergestalt in die *Logos*) en daar is geen tweespelt tussen hierdie wil en die mag om dit uit te voer nie,

"... since this divine law is not only as powerful as all the others together, but still by far much stronger ..." (Cleve I 1973: 92). Maar nou: hy wet verstandig wil spreek, moet steun op dit wet gemeenskaplik is aan alle dinge, dit wil sê op die *Logos Xymbe* (Cleve I 1973: 92) as die kenbare vergestaltung van hierdie verborge wil. Om aan te toon op welke wyse daar op die *Logos* gesteun moet word, word gebruik gemaak van 'n metafoor, naamlik: "... must rely ... as a city must rely on its law ...". Die verdere uitbreiding van hierdie metafoor in die fragment, bring 'n mens tot belangrike insigte in verband met die verhouding tussen die "city ... law" of "laws of men" (wat in hierdie konteks dieselfde beteken - Kirk (Red) 1962: 51 - en wet gerieflikheidshalwe *nomoi* genoem sal word) en die *nomos theios*. Want as 'n mens verstandig wil spreek, moet jy nie alleen op die *Logos* steun soos 'n polis ("city") op sy *nomoi* nie maar *selfe nog sterker*, want alle *nomoi* word *gekoester* in (of bepaal deur (vgl Kirk (Red) 1962: 53)) *die nomos theios*. 'n Eerste afleiding in verband met die verhouding tussen die *nomos theios* en die *nomoi* wat homself ekaplisiet aan 'n mens opdring, is (a) dat die *nomoi* (ten minste) hulle geldingsgrond in die *nomos theios* vind.

'n Tweede afleiding hou by implikasie in die kinkels van die metafoor, gesien teen die agtergrond van die breër konteks van die fragment, skuil. Cleve (I 1973: 92-3) vertaal "... must rely on ... as a city must rely on its law ..." as "... derive their strength from ... just as a city (derives its strength) from (its) law ...". Hiermee word die implikasie enigermate reeds ontbloot. Dit gaan per slot van sake in hierdie fragment om die geweldige mate waarin daar, vir die doeleindes van verstandige spreke, op die *Logos* gesteun moet word *of* (a *Lá* Cleve) die onfeilbare krag wat aan die *Logos* ontleen moet word (vgl ook Verdross 1958: 13-4). 'n Krag (presies) soos dié wat 'n polis aan sy *nomoi* ontleen, is egter nie onfeilbaar (of sterk) genoeg nie, want by implikasie is die *nomoi* nie onfeilbaar of sterk genoeg nie - in ieder geval (en veral) nie as 'n mens dit met die *nomos theios* sou vergelyk nie. Dus: (b) in vergelyking met die *nomos theios* is die *nomoi* onvolmaak en die *nomos theios* kan as 'n voorbeeld van volmaaktheid vir die *nomoi* dien. Volmaaktheid sou, as die uitspraak in Fr 102 met hierdie gevolgtrekking in verband gebring word, ook volmaakte geregtigheid *eo nomine* insluit.

Met hierdie teenstelling tussen die volmaakte *nomos theios* en die onvolmaakte *nomoi* openbaar Herakleitos homself inderdaad as 'n voorloper van die natuurregleer (Van der Vyver 1973: 28) en antisipeer hy die moontlikheid dat geregtigheid as 'n ideaalmaatstaf in 'n ander orde as die orde van die empiries kenbare kan figureer. Maar dit, sou 'n mens geneig wou wees om te argumenteer, is presies wat Hesiodos doen wanneer hy geregtigheid verweef met die ideaalorde vir die *vernünftigen natur*. Wat die orde van Hesiodos soveel meer ideaal en volmaak maak, is die feit dat dit afkomstig is van die deugdelike Zeus. Daar is egter twee wesensverskille tussen Herakleitos en Hesiodos wat nie uit die oog verloor mag word nie. In die eerste plek trek Hesiodos as 'n mitologiserende denker geen skerp onderskeid tussen die wêreld van die gode en die wêreld van die mense nie. Eintlik is die orde van die gode geen ander orde as die bekende "orde van die mense" nie. Die orde van die Herakleitiese godheid is egter iets heeltemal anders as die onvolmaakte orde van mense (in byvoorbeeld die *polis*). In die tweede plek is die voorstelling van die godheid by Herakleitos geen antropomorfe voorstelling nie. Die ernstigste verwyt wat Herakleitos vir Hesiodos maak, is juis dat Hesiodos dit waag om die wese van die godheid te probeer ondersoek en met 'n antropomorfe politesisme amous - hiervoor, sê Herakleitos, sal Hesiodos met sweepsaas gegêsel word (vgl *Fre* 40, 42, 58, 57 en 81).

Deur (i) sy godheid van die kettings van antropomorfisme te bevry en (ii) terselfdertyd hierdie godheid as die bron van geregtigheid te beskou, slaag Herakleitos daarin om 'n radikale verativering of verdeugdeliking of "vergoeliking" van geregtigheid te bewerkstellig. Vir Anaximandros was die deugdelikheid van geregtigheid 'n implikasie; vir die Pythagoreërs was dit meer eksplisiet maar dan nog enigermate geskei van die wêreldorde (die "tegniese" getalwêreld) waarin dit funksioneer; vir Herakleitos is dit 'n dwingende noodwendigheid gelegaliseer deur die (ewe noodwendige) absolute gelding van die *Logos*.

Dat Herakleitos in 'n belangrike mate die weg gebaan het vir die geregtighedsdenkebeelde van die twee grootmeesters van die antieke, Plato en Aristoteles, lei geen twyfel nie. In die Herakleitiese denke is die natuur en die menslike samelewing (soos omvat in die werklikheid van die *Logos*) alreeds in so 'n mate verweef, dat dit vir sy opvolgers nie moeilik moes gewees het om aan die hand van sy denke te kon insien dat die ontwerp van

enige geregtigheidsvisie noodwendig die menslike samelewing en -kultuur moet penetreer nie. Hiermee word die eerste passies op die dansbeen van die kultuurfilosofiese geregtigheidsdenke reeds uitgevoer.

Eintlik was Herakleitos geen natuurfilosoof in die streng Ioniese sin van die woord nie. Vraagstukke rondom die *arakhé* (vuur) as natuurlike substansie figureer vir hom op die periferie. Cleve (I 1973: 38) gee 'n reek tipering wanneer hy verklaar dat Herakleitos "... needed some kind of natural philosophy merely to build upon it his doctrine of god and soul". Herakleitos het homself beskou as die heraut van 'n filosofie van hoop en verwagting; en in so 'n filosofie moes geregtigheid ook sy regmatige plek vind.

Vir Herakleitos, die "... misfit in Ephesian politics ..." (Vlastos 1947: 70), was 'n filosofie van hoop en verwagting (te midde van die onaangenaamhede van die menslike lot) nie misplaas nie. Dat hy as 'n diepsinnige en briljante filosoof (net soos baie van sy medefilosowe) met 'n meerdere of mindere mate van veragting neergesien het op die massa of die volk, lei geen twyfel nie. Of die etiket van hardgebakte en ongenaakbare monargie en aristokrasie wat gewoonlik om sy nek gehang word hom toekom, staan egter nie bo alle twyfel vas nie. Vlastos (1947: 70-3) toon (heel oortuigend) aan dat as 'n mens Herakleitos se leerstuk van die regering van "een" of "die gemeenskaplike" op die staatlke samelewing sou toepas, dit sou beteken dat die staat geregeer word deur dit wat gemeenskaplik is aan alle staatsburgers, naamlik die reg, en dat dit wat gewoonweg deurgeen as Herakleitos se arrogante aristokrasie in wese eintlik maar 'n begunstiging was van 'n beperkte demokrasie teenoor die algehele politieke demokratisering wat in Herakleitos se leeftyd besig was om mode te word - 'n demokratisering wat in Athene die decor vir 'n nuwe fase in die geregtigheidsdenke opstel.

1.4 Die samelewings- en kultuurfilosofiese fase

1.4.1 Die relevansie van hierdie fase

1.4.1.1 Die kultuurhistoriese milieu

Geregtigheid is 'n onontbeerlike politiese en samelewingstrukturele bousteen. Dit is die besef wat teen die helfte van die vyfde eeu vC in Athene sou begin posvat nadat 'n samelewing heelwat aan vergenoegdheid moes inboet. Politieke onsekerheid en spanning is aan die orde van die dag:

die groespyne van demokretisering (Mewaldt 1928: 8-11), internasionale dispute, oorloë en dreigende oorloë - dit alles dra by tot die skildering van 'n minder rooskleurige en bemoedigende prentjies op politieke gebied.

Die reaksie hierop is aanvanklik die ontwaking van 'n historisistiese besef in die staatslewe (Unterstein 1954: 321) en 'n gevolglik skeptiese herwaarderung van bestaende instellings (Verdross 1958: 15 en 1948: 40-1). En by skeptisisme bly dit nie altyd nie: soms slaan bevraagtekenings om in weergelose relativerings.

In hierdie samelewing word die behoefte aan 'n simbiose van wysgerige gedagtegoed en "praktiese politiek" in geen onduidelike terme nie uitgespel. Denkers moet hierop reageer. Hulle kan nie langer volstaan met die ontwerp van grootse en slomvattende werklikheidsbeelde in die koninkryk waarvan aan die mens en die staat niks meer as 'n periferiese steanplek gegun word nie. Die tyd vir weelderig dink is verby; die behoefte aan wysheid het sy krete uit die ingewande van die samelewing begin verhef.

Die eerste en noodsaaklikste opgeef vir wysgere is 'n revaluasie van die mens - die mondige vyfde eeuse mens. "Die mens", so sê Protagoras van Abdure (485-411 vC), "is die maatstaf vir alle dinge; vir die syn soos wet dit is en vir die nie-syn soos wet dit nie is nie" (Plato *Theaitetos* 166d); dit wil sê die mens is die maatstaf waarmee alle kwaliteite en waardes gemeet word (Verdross 1958: 17). Hierdie nuwe insig, gepaar met die behoefte aan samelewingepenerende denke, word in die regsfilosofie gereflekteer as 'n wegbeweeg vanaf 'n objektiewe (kosmies of onties gefundeerde) *regsorde* na 'n subjektiewe (menametige) *regsbewussyn* (Verdross 1958: 15; Berolzheimer 1929: 56-7). So 'n wending kom die geregtighedsdenke goed te pas, aangesien die vraagstuk van geregtigheid nou as 'n "gewetensaak" op bepaaldelik die mens se in-'n-samelewing-wees betrek word.

Hierdie fase met sy nuwe benadering lewer sekere baie belangrike baanbrekers op. 'n Mens dink hier in die eerste plek onwillekeurig aan die Sofiste en Sokrates (469-399 vC) - felle teenstanders wat in dieselfde eesem genoem ken word aangesien, hulle grondliggende denk- en benaderingsverskille ten spyte, hulle geïnteresseerd is in die ontwerp van denkbeelde en/of -modelle wat direk "samelewingsbetrokke" is (Wolf 1954: 10-20). Omdat die optrede van die Sofiste en Sokrates in 'n groot mate voorvereistes was vir die

ontwerp van 'n gepaste geregtigheidsidee (Plato) of bruikbare en omlynbare geregtigheidsnorme (Aristoteles) moet hulle onderskeie bydraes kortliks verreken word. (Vir 'n finale beoordeling van hierdie fase, vgl h 7 2.4.4 *infra*).

1.4.1.2 Die Sofiste

Die Sofistiek is wesenlik 'n kultuurbeweging wat sy ontstaan in die onstabiele Atheense samelewing vind en gekoester word deur die behoefte aan "praktiese oplossings vir praktiese probleme", veral op staatkundige gebied. Van die sogenaemde Sofiste (wat hulle "eretitel" *sophistes*, dit wil sê "wyse manne", eintlik spottenderwys verwerf het) kan 'n mens heelwat minder vleeiende dinge sê: hulle is ontwortelde mense - swerwers van stad tot stad; hulle doen die baie "ongewone en veragtelike" ding om mense teen vergoeding te onderrig; hulle onderrig is grotendeels gemik op menipulasies van die retoriek ten einde die burgers te voorsien van 'n middel wat hulle in volksvergaderings en regsgebiede handig te pas kom; hulle is oppervlakkig en alhoewel hulle bydrae op regsgebied daarin geleë is dat hulle die aandag op die aan die mens inherente regsbewussyn toespits, is hulle leerstellings in hierdie verband "... auf flüchtigem Sand gebaut ..." (Verdross 1958: 16), omdat hulle nooit daarin kon slaag om die ware aard en wese (die *physis*) van die mens te deurskou nie; baie van hulle is om hierdie rede ongeneekbare juridiese positiviste en/of relativiste.

En tog is hulle bydrae op regsfilosofiese gebied baie belangrik en erg konsekwensierig; hulle leer die Atheners om krities te dink (en is derhalwe die eerste eksponente van die *Aufklärung* van die antieke (Verdross 1958: 16)); hulle besef die onvolmaaktheid en (dikwels) ontoereikendheid van bestaende regsinstellings aangesien hulle swerftogte hulle in staat stel om 'n baie elementêre vorm van regsvergelyking toe te pas; in hulle geleedere is ten slotte die eerste volbloed eksponente van 'n *natuurreges leer* en wel vanweë die baie besliste wyse waarop sommige van hulle 'n teenstelling tussen die *nomos* (die positiewe reg) en die *physis* (die natuur, *in casu* die menslike natuur) poneer.

Protagoras (na wie reeds ventevore verwys is) lê die grondslag vir die *nomos-physis* onderskeid wanneer hy ietwat skepties opmerk dat 'n regstelsel wat in die een stad sy funksie bevredigend vervul dit nie noodwendig in

ander stede ook sal doen nie (Plato *Theaitetos* 186d). Protagoras se skeptisisme is egter nie absoluut nie, want in sy mite oor die geboorte van die staat temper hy sy eie bedenkinge oor die waarde van die positiewe reg met 'n beroep op die moontlikheid dat alle mense met 'n regegevoel of -bewussyn toegerus is (Verdross 1958: 17) en uiteindelik skryf hy die positiewe reg steeds hoog aan en ontken hyself die bestaan van 'n natuurreg. Die positiewe reg (*nomos*) en die menslike natuur of regsbewussyn (dit wil sê alles wat nie *nomos* is nie, *in oasu physis*) word ietwat skerper van mekaar geskei deur Gorgias (483-375 vC), maar dit is eers Hippias van Elis (460-399 vC) wat die *nomos-physis* verhouding met nadruk as 'n spanningsvolle teenstelling poneer, die positiewe reg gering skat en die natuurreg baie hoog aanskryf.

Die onderskeid waartoe hierdie leesgenoemde groep Sofiste (die "Hippias"-groep) geraak, is tekenend van 'n bepaalde kulturele en politiese sensitiviteit, want die *nomos-physis* probleem hang nie in die lug nie: dit is 'n uitloper van demokratisering! Untersteiner (1954: 321-4) toon dit op 'n kostelike wyse aan. 'n Onbekende outeur, klaarblyklik 'n aristokraat, worstel in *Die konstitusie van die Atheners* met twee ernstige (en onversoenbare) probleme: (i) demokratisering, wat lei tot die medeseggenskap van gewone burgers in die volksvergaderings, het 'n bepaalde staatkundige vervlekking tot gevolg aangesien die deurslaggewende oorwegings by wetgewingsprosesse dikwels nie meer gesonde verstand en wyse besluitneming is nie, maar eerder praktiese nut of persoonlike gewin; (ii) die proses van demokratisering kan egter nie gestuit word nie, want dit is 'n onafwendbare resultaat van die werking van die navolgenswaardige Atheense konstitusie (*aliter nomos*) wat op daardie stadium nog nie met 'n "beter orde" gekontreesteer word nie. Athene is gevolglik in 'n skaakmatposisie: die *nomos* is van nature die ideale beslaggewer aan 'n standaard en "goeie" staatsbestel; die Atheense staatsbestel is egter onvolmaak en gebrekkig. Hoe is dit moontlik? Sofiste soos Hippias beseef dié probleem en sien in dat hierdie antinomie slegs in 'n hoër orde (wat die onvolmaakte *nomos* transendeer) idealitêr ondervang sal kan word. Vandaar 'n tweede maatstaf, naamlik *physis* - 'n nuwe bestaans- en toetsingsgrond vir die positiewe reg.

Dit, sou 'n mens geneig wees om te verklaar, is 'n geregtighedsreddende stap van die Sofiste, want as geregtigheid met *physis* geïdentifiseer word,

den is dit meteen 'n ideaalmaatstaf wat die inherente swakhede van die positiewe reg transendeer en as sodanig eweneens die bestaansfondament van 'n nuwe behorenaprinsipe in die staatlike samelewing institueer. So eenvoudig is dit egter nie, want 'n oppervlakkige omgaan met die *physis*-begrip veroorsaak dat die rek-en trefwydte daarvan steeds retories manipuleerbaar bly. 'n Kostelike voorbeeld hiervan is die Atheners se beroep op *physis* om hulle onderwerping van die eiland, Melos, en die verslawing van die inwoners van daardie eiland te regverdig (Untersteiner 1954: 323-4). Wat is die regverdigingsgrond vir 'n beroep op *physis* in hierdie geval? Is dit etiese legaliteit? Nee, stellig nie! Iemand soos Kallikles²⁷⁾ sien dit ten minste raak: die Grieke beroep hulle op *physis* omdat hulle in 'n gemaklike posisie is om dit te ken doen - *omdat hulle die mag het!* Dus: hy wat oor die mag beskik om sy optrede te regverdig, kan hom vir dié doel op *physis* beroep. En dan word die inhoud van *physis* niks anders as 'n blote legalisering van die reg van die sterkere nie. Wat die sterkere dus wil, is rég en regverdig. Laat daarom die sterkere se wil geskied ... en awyg. Dit is geregtigheidseroderende juridiese positivisme en dit is in die finale instansie die oorzaak van 'n juridies-kulturele relativisme.

'n Hernieuwe en grondige humanisering van *physis* en van geregtigheid verg die intellektuele elan van 'n Sokrates.

1.4.1.3 Sokrates

Sokrates voer diepsinnige gesprekke met sy medeburgers op die markplein van Athene ten einde hulle op 'n maieutiese wyse van hulle kennis te "verlos". Sokrates is egter geen Sofis nie en sy gesprekke daarom geen blote retoriese truuks gemak op meningemanipulasies nie. Die stem van Sokrates is inteendeel een wat oproep tot selfbesinning en vermaan tot sedelike vernuwing (Verdross 1958: 25). En dan, so glo Sokrates, knoop hy nie maar gesprekke aan as 'n tydverdryf nie: hy word daartoe gedwing deur die stem van 'n godheid (of 'n *daimoon*) in sy binneste.

Maar in 'n samelewing van die sterkere haal 'n "etiese geklets" 'n mens maklik die gramskap van jou medeburgers op die hals, veral wanneer jou intellektuele skerpsinnigheid jou gesprekgenote (wat dink dat hulle alles weet) verleë laat. Wysheid, sê Sokrates, is nie om baie te weet of selfs om alles te weet nie; wysheid is eerder geleë in die feit dat jy weet dat

27) Sy lewensloop is onbekend.

ly niks weet nie. Dit is die laaste strooi vir Sokrates se onsimpatieke teenstanders. In 399 vC sleep hulle hom voor die Atheense hof (of volks-tribunaal) en kla hom daarvan aan dat (i) hy die jeug mislei en (ii) die staatsgode geminag en met sy eie gode vervang het. Die uiteinde van hierdie geding is dat Sokrates ter dood veroordeel word.

Sokrates het deur die eeue heen vir homself roem verwerf as die doyen van wetsgehoorsaamheid. Dit is grotendeels na aanleiding van een van sy gesprekke wat Plato in die dialoog, *Crito*, verhaal. Sokrates wag die voltrekking van sy doodsvonnis af. Op 'n stadium word hy deur sy vriende genader met 'n aanbod om hom met 'n ontsnapping behulpeaam te wees. Sokrates wys hierdie aanbod met beslisheid van die hand (*Crito* 50b en c) want, glo hy, 'n staat kan nie bly voortbestaan as daar nie gevolg gegee word aan die uitsprake van sy howe nie. Daarom is 'n mens op etiese gronde verplig om hofuitsprake te eerbiedig en nie die gevolge daarvan te probeer ontduik nie.

Hierdie grootmoedigheid van Sokrates mag egter nie in isolasie gesien word nie, want in sy verdedigingsrede (*Apologia Sokrates* 28b) huldig hy 'n oënskynlik teenstrydige standpunt. Hy oorweeg naamlik die moontlikheid dat die hof hom delk mag ontslaan op voorwaarde dat hy sy wysgerige leringe staak. Hierop reageer hy soos volg:

"... I am your very grateful and devoted servant, but I owe a greater obedience to God than to you and so long as I draw breath and have my faculties, I shall never stop practicing philosophy and exhorting you and elucidating the truth for everyone that I meet. I shall go on ... in my usual way ..."²⁸⁾

Tussen die uitsprake in *Crito* 50b en c en *Apologia* 28d bestaan daar geen onoorbrugbare teenstelling nie (Woozley 1971: 307-8). In *Crito* 50b en c word enige poging tot juridiese relativisme besweer: gehoorsaamheid aan die reg omdat die reg noodsaaklik is, is 'n etiese verpligting wat Sokrates hardnekkig verdedig ten spyte van die feit dat daar 'n teraagstelling op hom wag. Eiebelang is dus geen geldige verskoning vir 'n vermyding van die resultate van 'n hofbevel nie. En tog het gehoorsaamheid aan die *nomos* sy perke: wetsgehoorsaamheid mag nie die gehoorsaamheid wat jy aan god,

28) Engelse vertalings van alle werke van Plato is, tensy anders vermeld, ontleen aan Hamilton & Cairns (Reds) 1973.

die stem in jou binneste of jou *physis*, verskuldig is, oortroef nie. En daarom word daar in *Apologia* 26d die moontlikheid voorsien dat 'n mens in sommige gevalle selfs die verpligting het om wetsgehoorsaam te wees. Verdross (1958: 26) het gevolglik nie heeltemal reg wanneer hy aanvaar dat vir Sokrates die *nomos* en die *physis* (*aliter* die positiewe reg en geregtigheid) nie "... entgegengesetzt werden dürfe, da sie nur in einer Gemeinschaftsordnung zum Ausdruck kommen könne". Dat die Sokratiese *physis*-begrip oor die vermoë beskik om in die staatsbestel verweesenlik te word (juis omdat Sokrates meer van die *physis* van die mens begryp het as die Sofiste), is nie te betwyfel nie. Die spanning tussen die *nomos* en die *physis* is egter steeds by Sokrates merkbaar (veral in *Apologia* 26d), ofskoon dit verduideliker word deur 'n derelativering en humanisering van 'n geregtigheidsmatige *physis*.

Sokrates behaal sukses met die skildering van 'n veredelde deugdelikheid: hy kan geregtigheid by die menslike *ethos* inbegryp. Met presies hierdie insig kan Plato vervat en geregtigheid verhef tot die "prins van alle deugde" of tot "... the virtue *par excellence*, sovereign amongst all and all-comprehensive" (Del Vecchio 1952: 11).

1.4.2 Plato

1.4.2.1 Inleidend

Plato (427-347 vC) se ongeëwenaarde geregtigheidsverheffing is nie probleemvry nie, want geregtigheidsprioriteit as 'n deugdelikheidsprioriteit laat 'n mens maklik in die vaarwater van veralgemenings beland. Dit is derhalwe nie altyd so eenvoudig om bepaaldelik die juridiese relevansie van geregtigheid uit Plato se veralgemenende denkmodel te abstraheer nie. Mierdie gebrek aan presiesering was in die Griekse denke (soos reeds vantevore gesien) nie vreemd nie. Plato se oortuiging dat die politiese en etiese momente in 'n geregtigheidsleer nie geskei behoort te word nie (vgl Koyré 1945: 71), weerhou hom egter nie daarvan om wel sekere *onderskeidings* te tref nie, sodat leerstellige uitgangspunte wat andersins deur veralgemenings versluier sou gewees het, enigermate vir die navorsers onthul word.

Plato se standaard uiteensetting oor geregtigheid vind 'n mens in sy beroemde *Politeia* (ook vertaal as *Die Republiek* of *Die Staat*) waarin hy "geregtigheid" aandui as *dikaioσύνη* en "regverdig" as *dikaíos*. Die bete-

kenismomente wat hierdie Griekse woorde dra, is besonder ruim en omsluit enige vorm van gedrag wat, sosiaal gesproke, moreel korrek of eties in orde te bevind is (Vlastos 1971: 66, vgl ook h 2 3.1.3 en 3.1.4 *infra*). Plato wil ook aantoon dat geregtigheid loon (voordelig is) ("justice pays"), en dit beteken dat (i) geregtigheid wesenlik goed is afgesien van die berekenbaarheid van die konsekwensies daarvan en (ii) dat dit só goed is dat niks goeds wat deur ongeregtigheid teweeggebring kan word, beter is as die inherente en vanselfsprekende goedheid van geregtigheid *an sich* nie (Vlastos 1971: 66). Geregtigheid het boweel (iii) *eudaimonia* tot gevolg. *Eudaimonia* word gewoonweg verstaan en vertaal as "geluk" ("happiness") maar eintlik is die betekenis van hierdie woord heelwat ruimer want dit dui op *etiese geluksaligheid*, dit wil sê 'n toestand van sieledeug ingevolge waarvan 'n mens goed lewe en die goeie doen (Mabbott 1971: 62).

Die vertrekpunt vir hierdie bespreking is Plato se geregtigheidsopvatting in die *Politeia* omdat (a) dit die opvatting oor geregtigheid is waarmee hy vir homself roem verwerf het, (b) die *Politeia* 'n bepaalde hoogtepunt in die Platoniese denke reflekteer en (c) die opvatting wat in hierdie werk gehuldig word in 'n groot mate die gang van die standaard Griekse denke oor geregtigheid in 'n ander rigting probeer stuur. Daar sal egter ook aandag gegee moet word aan eksplisierings van die Platoniese geregtigheidsdenke in 'n post-politiseaanse fase (*vide* 1.4.2.5 *infra*).

1.4.2.2 Die definisie(s) van geregtigheid in die *Politeia*

Die *Politeia* is, soos die meeste van Plato se werke, in 'n dialoogvorm geskryf. Daarom sal 'n mens tevergeefs na 'n presiese omlýnde en kernagtige definisie van geregtigheid soek. Wat hier aangehaal word, is slegs twee kernuitspreke wat heelwat opheldering sal verg:

Definisie 1 (D 1): individuele geregtigheid

"We must remember, then, that each of us ... in whom the several parts within him perform their own task - he will be a just man ..." (*Politeia* 441d 12 - e 2).

Definisie 2 (D 2): geregtigheid in die staat of polis

D 2a: "... (A) universal requirement ... when founding our city ... is justice ... (E)ach one man must perform one social service in the state for which his nature was best adapted ... (e)nd to do one's own business and not to be a busybody is justice ...

This ... if taken in a certain sense appears to be justice, this principle of doing one's own business. Do you know whence I infer this? ... (T)his is the remaining virtue in the state after our consideration of soberness, courage and intelligence, a quality which made it possible for them all to grow up in the body politic and which when they have sprung up preserves them as long as it is present" (*Politeia* 443a en b).

D2b: "Will not this be the chief aim of their (*die regeerders of wagers se*) decisions, that no one shall have what belongs to others or be deprived of his own ... (o)n the assumption that this is just? ... (T)he having and doing of one's own and what belongs to oneself would admittedly be justice". (*Politeia* 433e).

Bloot op 'n eerste gesigswaarde is daar veral twee aspekte van Plato se definisie van geregtigheid (hierna aangedui as Pg) wat ingrypend verskil van die geregtigheidsopvatting ooreenkomstig die standaard Griekse moreliteit (hierna aangedui as Sg) of selfs die gangbare institusionele geregtigheid:

- (1) D 1 wat bedoel is as die definisie van 'n regverdige mens, bevat geen verwysing hoegenaamd na wat in alle Sg omskrywings van 'n regverdige mens noodsaaklikerwys as "die weerhouding van *pleonexia*" geïnkorporeer word nie. *Pleonexia* word deur Vlastos (1971: 71) omskryf as "... gaining some advantage for oneself by grabbing what belongs to another - his property, his wife, his office, and the like - or by denying him what is morally due to him - fulfillment of promises made to him, repayment of monies owed to him, respect for his good name and reputation, and so forth". By 'n regverdige mens ooreenkomstig Sg moet hierdie inhaligheid en grypsug ontbreek; by 'n regverdige mens ooreenkomstig Pg is daar geen sprake van nie en word slegs na 'n besondere innerlike gesteldheid of sieletoestand verwys. Pg ooreenkomstig D 1 verskil in hierdie opsig dus van die Sg omskrywing van 'n regverdige mens. Pg ooreenkomstig D 2 (veral D 2 b: *Politeia* 433e) daarenteen impliseer wel 'n weerhouding van *pleonexia*: die "... having ... of ... what belongs to oneself would ... be justice" behels by implikasie dat "having more" (*pleonexia*) nie geregtigheid is nie. Dus: *pleonexia* is nie geregtigheid nie; daarom is geregtigheid (*vice versa*) per definisie nie *pleonexia* nie (*aliter* 'n weerhouding daarvan) (Vlastos 1971: 75). Hierdie eienaardige verbreking van

die parallel tussen D 1 en D 2 (wat andersins deurgeens gehand-
haef word) is aanstons (*vide* 1.4.2.4 *infra*) met die oog op die
tipering van Plato se samelewingsfilosofiese geregtigheidskonteks
van aktuele belang.

- (ii) Beide D 1 en D 2 is tekenend van die feit dat Plato (soos die
meeste van sy voorgangers) sy beskouing oor die wese van gereg-
tigheid op 'n leerstellige lees van *harmonie* skoei: elkeen (per
D 1 die sieledele van die mens en per D 2 die burgers in die staat)
behoort dit wat sy sie is te *doen* en (per D 2b) slegs dit te besit
wat hom *vis-à-vis* andere toekom. Die besondere harmonie wat aan
Pg ten grondslag lê, is egter sonder presedent in die Griekse
denke, want dit is nie 'n harmonie eksplisiet gebaseer op of
teweeggebring deur *gelykheid* nie. Vir Anaximandros, so is aange-
toon, is harmonie die resultaat van 'n ewemaatlik gelyke vergel-
dingsproses van teenstellende elemente gewaarborg deur die "*ewewese*"
van *to apeiron* (*vide* 1.3.2.1 *supra*); vir die Pythagoreërs is dit
die gevolg van tegelyk 'n *aritmetiese* en 'n *geometriese* gelykheid
(*vide* 1.3.2.2 *supra*); vir Herakleitos is dit die eenselwigheid
van alle dinge ooreenkomstig die *Logos*-maatstaf (*ho Xynós*) (*vide*
1.3.2.3 *supra*); vir Plato is dit bloot *funksiematig* (of funksioneel)
as 'n predikaat van die hoogste kenbare deug, geregtigheid, wat op
sy beurt weer, soos 'n mens uit die slotgedeelte van D 2a (*Politeia*
433b) kan aflei, die faktor is wat ander deugde (soberheid, dapper-
heid en wysheid) met mekaar in verband bring. Plato se geregtigheids=
opvatting in die *Politeia* is inderdaad nie-egalitêr (Popper 1949:
93-4; Foster 1950: 209-10).

Die vraag ontstaan of hierdie nie-egalitêre Pg, wat baie gemeenplessen van Sg
oortroef, nie terselfdertyd totaliteristies is nie. Popper is baie kate-
gories in sy beoordeling en beskuldig Plato nie alleen van totaliterisme
nie maar kryt hom ook uit as anti-"open society" omdat hy "... (t)he arrest
of change, by the maintenance of a rigid class division and class rule ..."
(1949: 74) en/of 'n "... back to tribal patriarchy ..." (1949: 74) sou
institueer en legaliseer. Oor die volle konsekwensies van hierdie tipering
sal daar eers 'n oordeel gevel kan word pas nadat die samelewingsfilosofiese
insat van Pg beoordeel is (vgl 1.4.2.4 *infra*). Op hierdie stadium is dit

egter nodig dat kennis gansem sal word van een faset van Foster (1950: 210-17) se kritiek op die uitlatings van Popper. Foster vestig Popper se aandag op die feit dat Plato sy geregtigheidsleer op 'n gedemtomologiseerde, gedeffiseerde en werklikheidstransendente *natuurorde* fundeer. Anders gestel: Pg fungeer op 'n niveau wat die "aliedeags kenbare" werklikheid transendeer. 'n Mens kan Foster nie in die gelyk stel dat hierdie transendente orde noodwendig 'n natuurorde (in lyn met die natuurfilosofiese tradisie) is nie; maar dat Plato geregtigheid wel op 'n *orde* (wat die keurslyf van "aliedeagse gebreke" ontglip) betrek, is sonder twyfel juis. Dit lei 'n mens tot die insig dat daar in beginsel 'n teenstelling tussen Pg en Sg behoort te bestaan. Die Pg-Sg teenstelling is 'n legitieme aanknopingspunt om die ontologiese insig van Pg te verken.

1.4.2.3 Platoniese geregtigheid en standaard geregtigheid

Pg is nie gefundeer op 'n natuurorde in die tradisionele sin van die woord nie. Wat beteken dit? Dit beteken in die eerste plek (i) dat daar 'n fundamentele verskil sal bestaan tussen die ontologie van Plato en die ontologie van sy voorgangers. Dit beteken verder (ii) dat indien dit waar is dat Pg op 'n *orde* berus, hierdie orde geen (natuurfilosofiese) natuurorde is nie.

- (i) Vir die meeste van Plato se voorgangers is 'n geregtigheidsorde *qua* natuurorde terselfdertyd 'n *weteorde*. Die wetmatigheidskarakter van so 'n orde is *of* geleë (a) in (die een of ander) natuurlike substansie *as sodanig of* (b) in die objektiewe *kwaliteite* van hierdie substansies. Herakleitos, byvoorbeeld, behoort tot (a) die eerste groep omdat hy die natuurlike substansie (of subjek), vuur, in 'n *Logos*gedaante tot die maatstaf vir alle syn (of die wet geldend vir die werklikheid) verhef. Na denkers soos Herakleitos word verwys as *subjektiviste* (Vollenhoven 1950: 37-9). Van die (b) tweede groep is Anaximendros en die Pythagoreërs voorbeelde - Anaximendros vanweë sy besondere belangstelling in die (objektiewe) kwaliteite van die natuurlik substansiële *apeiron* wat 'n bepaalde ordening in die kosmos teweeg bring (Vollenhoven 1950: 236-52) en die Pythagoreërs omdat hulle die bestaan en voortgang van 'n wêreldorde in terme van die matematiese (of getals-) grense, die matematiese objektiwiteit, van dinge trag te verklaar (Vollenhoven 1950: 428-36). Hierdie groep

denkers word getipeer as *objektiviste* - nie-matematies (Anaximandros) of matematies (die Pythagoreërs) afhingend van die rol wat aan die matematika (die "wêreld van getalle") as 'n begrensingsmaatstaf toegeken word.

Plato is die profet van 'n nuwe ontwaking in die wetsontologie, die *realisme*. Hy plaas naamlik die wette wat geld vir die empiriese kenbare werklikheid op 'n vlak wat hierdie werklikheid transendeer, naamlik in die ryk van die *eidè* (of ideë): 'n kosmos of 'n *topos noëtos*. Die mens se wêreld soos wat hy met die eerste oogopslag ken, is 'n sensiebele *voorggrond* waarin die enigste reële syn vanuit 'n intelligibele *agtergrond* afgeskadu word. Hierdie ryping aan insig in die wetsontologie bereik Plato via 'n aanvanklike objektivisme (eers nie-matematies en vervolgens matematies) (Vollenhoven: 66-85; 1956b: 13-6); 1956c: 109-27); en ofskoon Plato self in sy post-politiseense fase die houdbaarheid van sekere van sy insigte in verband met sy realisme (of ideëleer) onder 'n kritiese vergrootglas plaas (De Vogel 1966: 108), bly dit steeds die vinding waarmee hy vir homself die meeste roem verwerf. Dit is bepaaldelik hierdie realisme wat in die middel-platoniese dialoog, die *Politeia*, tot sy volle ontplooiing kom en derhalwe aktueel ter sake is as die ontologiese fondament van 'n eiesoortige Pg.

- (ii) Daar is 'n verskil tussen Plato se ontologie en die ontologiese van sy voorgangers - (i) hierbo bewaarheid voorlopig hierdie aanname. Maar dan moet daar nog aandag geskenk word aan die tweede tesse: Pg berus op 'n ander orde as die tradisionele (natuurfilosofiese) natuurorde. Wat is die aard van hierdie orde waarbinne Plato die reg kan opvet as "... the discovery of reality ..." (Cairns 1949: 33) of die wêre staat as "... ein Staat der Gerechtigkeit ..." (Friedländer 1975: 88)?

Die vraag word in 'n groot mate beantwoord wanneer 'n mens let op die aard van die wysgerige polemie wat Plato tot die aanvanklike ontwerp van sy ideëleer noep. In 1.4.1.3 (*supra*) is daar in die verbygaan aandag geskenk aan Plato se leermeester, Sokrates, se opvetting dat 'n mens wys is *as jy weet dat jy nie weet nie*. Hierdie insig van Sokrates is in 'n sekere sin bedoel as 'n teenvoeter vir

die Sofiste se selfvoldeantheid wat ontspring aan hulle valse geloof dat hulle alles weet en *in casu* dus wys is. Die probleemstelling word geradikaliseer deur die logiese argument waarmee die Sofiste hulle alwetendheid probeer bewys: "Om te weet is om te weet en nie om nie te weet nie; hy wat dus weet, weet alles" (De Vogel 1968: 58). Plato is, soos enige filosoof, vanselfsprekend geïnteresseerd in die probleem van wêrelik ken en wêrelik weet (*aliter* wysheid). Hy besef, net soos sy leermeester, dat om tot die wortel van wêre kenne en wete te kan deurdring, die valse *aanname* waarop die logika van die Sofiste berus, effektief geëlimineer sal moet word. Die aanname waarna hier verwys word, vind 'n mens terug in die eksponente van die Sokratiese skool van Megara se ontkenning van die moontlikheid tot predisering op twee vlakke: (a) die toekenning van dieselfde predikaat aan twee verskillende subjekte (byvoorbeeld 'n *perd* loop en 'n *mens* loop) en (b) die toekenning van meerdere teenstellende predikate aan een en dieselfde subjek (byvoorbeeld A is groot en klein in die volgende konteks: A is groter as B maar kleiner as C) (De Vogel 1968: 58). Die bemiddeling wat in hierdie geval (en in die geval van die Sofiste se veralgemening oor wete en wysheid) benodig word, verskaf Plato deur die niveau van predisering na die *eidè* (die agtergrond) te verplaas. So word dit vir (a) verskillende subjekte moontlik om deel te hê aan die *idee van* een en dieselfde predikaat (byvoorbeeld sowel 'n *perd* as 'n *mens* aan die idee van loop) en vir (b) een en dieselfde subjek om deel te hê aan die *idee van* verskillende predikate (byvoorbeeld A aan tegelykertyd die idee van groot en klein) (De Vogel 1968: 59). Dit moet beklemtoon word dat hierdie bemiddelende optrede van Plato alleen moontlik is omdat die ideë in die agtergrond *realiter* as wetmatighede bestaan. Dit is ten slotte duidelik dat Plato ook Sokrates se onvaste en onsekere wipplankryery oortroef. Gestel X sou met A argumenteer in die veronderstelling dat hy wat weet dat hy nie weet nie, wys is. Sou A vir X sê dat hy baie weet, dan sal X teenwerp dat A nie wys is nie omdat 'n wyse mens weet dat hy *nie weet* nie. Sou A sê dat hy niks weet nie, dan is X se antwoord steeds dat A nie wys is nie want hy moet *weet* dat hy niks weet nie (en hoe ken A dit weet as hy in feite niks weet nie). Hoe 'n mens dit ookal sou plooi, X (*in casu* Sokrates) is altyd wyser as sy opponent. Plato bring 'n einde aan hierdie wipplankryery deur 'n objektiewe (empiries kenbaar transendente) maatstaf

vir wysheid aan te lê: die ideale *eidè*:

In die *eidè* of agtergrond bestaan daar volgens Plato twee soorte ideë wat geld vir die subjekte in die voorgrond. Die eerste groep het betrekking op die matematiessse afgrensing van die subjekte en omvat (die ideë van) vorm en grootte asook die getalle self. Die tweede groep ideë (van die goeie, die were en die skone) is van 'n antropologies-etiese aard en daarom van primêre geregtigheidsbelang. Die kern van hierdie laasgenoemde ideë (en van alle deugdelikheid) is die idee van die goeie. Die goeie is wesenlik ondefinieerbaar en is volgens Plato vergelykbaar met die son: die strale van die son verlig voorwerpe in die sigbare wêreld op so 'n wyse dat hulle vorme, groottes en kleure duidelik sigbaar is; die idee van die goeie (in die agtergrond) het 'n soortgelyke illuminerende uitwerking op die menslike "kultuurdinge" in die voorgrond en dit stel die mens in staat om eties gefundeerde waardeoordele te val (*Politeia* 508b-509b). Die goeie, in sy verhevenheid, is só absoluut dat dit alle ander wetmatighede transendeer: "... the good itself is not essence but still transcends essence in dignity and surpassing power" (*Politeia* 509b: 9-10). Hierdie hiperboliese tekening van die goeie stel enige tradisionele vorm van etiese "natuurfundering" in die skadu en beweeg gevolglik een van die gespreksgenote in die *Politeia* (509c: 1-2) tot 'n uitroep van moedeloosheid - 'n moedeloosheid wat by 'n naders toesien blyk te ontapring aan die feit dat die goeie wesenlik onkenbaar is. Die wesenlike onkenbaarheid van die idee van die goeie dien sig met die eerste oogopslag as 'n oënskynlik onoorbrugbare teenstelling aan, aangesien 'n kennis van dit wat eties goed en eties sleg is vir Plato gelyk is aan 'n kennis van die ideë.

Die begrip "kennis" soos wat dit in die *Politeia* gebruik word, het egter 'n heel besondere betekenis. Dit is geen streng formale of wetenskaplik teoretiese verstandskennis nie maar 'n sielkennis wat 'n mens via 'n bepaalde innerlike gesteldheid of vermoë bekom. "Etiese kennis" lei 'n mens tot 'n insig in dit wat goed (deugdelik) en dit wat sleg (ondeugdelik) is. Plato vind aansluiting by Sokrates wanneer hy in die dialoë *Protagoras* en *Gorgias* die opvetting uitspel dat 'n kennis van die eties goeie 'n mens waarhou van die doen van eties slegte dade (Groot 1947: 95-103). 'n Mens met die regte insig in die ideë kan derhalwe nie sleg handel nie: eties slegte handeling is *alleen* die gevolg van 'n gebrek aan kennis en insig, want 'n mens doen nie willens en wetens dit wat verkeerd is nie.

Hiermee word die oënskynlike spanning tussen goed doen en die wesenlik onkenbaar goeie ken, enigmata geradikaliseer. As "goed doen" alleen maar 'n kennis van die goeie impliseer, hoe ken 'n mens goed doen as jy die goeie nie kan ken nie? Twee aspekte van Plato se etiese insigte mag egter nie uit die oog verloor word nie. Die eerste (wat, toegegee, die teenstelling nog nie oorbrug nie) is dat 'n menslik gebrekkige kennis van die idee van die goeie geen afbreuk doen aan die reële of wetmatige bestaan van die idee self nie. "Dit is juist het groote in Plato", sê Groot (1947: 102-3), "dat hy suiver en onverbiddelijk, zonder compromis met de onvolmaaktheden der praktijk, het essentiele gescheiden houdt van het niet-essentiele". Hierdie insig lê Plato se beroemde analogie in boek 7 van die *Politeia* ten grondslag: die mens is soos 'n gevangene in 'n grot wat slegs skadubeeelde van die reël bestaande dinge ken en dit vir die werklikheid hou; hy is nie bewus van sy gebrekkige kennis nie totdat hy uit die grot uitgehaal word en gedwing word om in die lig van die son (*in casu* die goeie) te kyk; eers sal hy verblind wees, soseer sê dat die dinge wat hy rondom sal waarneem vir hom irrasieel sal voorkom en hy nog steeds sal glo dat dit wat hy as skadubeeelde in die grot gesien het meer reël is as dit wat hy in die sonlig sien. Na 'n tyd egter sal sy oë aan die son gewoon raak en pas dan sal hy beseef dat hy nou wêrelik ken en dat sy kennis in die grot inderdaad drogkennis was. Die boodskap van Plato aan die einde van boek 7 is dus dat iets van die goeie inderdaad kenbaar is.

Dit is meteen die tweede aspek van Plato se opvatting oor kennis van die goeie wat aandag verg: *iets van die goeie is wel kenbaar* (en dit wat hierbo as 'n teenstelling geponeer is, kan in beginsel ondervang word). Wat is die inhoud van die mens se kennis van die goeie? Die noodwendige antwoord op hierdie vraag is met die eerste oogopslag verrassend: *geregtigheid*: Geregtigheid, die harmoniserende deug (*vide* 1.4.2.2 (ii) *supra*), is die kern van Plato se etiek. Geregtigheid is 'n uitloper van die idee van die goeie en is in beginsel kenbaar. 'n Kennis van geregtigheid bring 'n mens nader aan 'n kennis van die idee van die goeie en 'n gevolglik (noodwendig) deugdelike lewe (Groot 1947: 108). Dit is die rede waarom Plato hom druk maak oor 'n uiteensetting van die aard en inhoud van geregtigheid: as 'n mens geregtigheid ken, is jy in ieder geval stewig op weg na 'n insig in die idee van die goeie en 'n deugdelike lewe. Kennis van

geregtigheid is bygevolg die hoofteema van die *Politeia*.

Duideliker kan die onderskeid tussen Pg en Sg nie na vore kom nie: Sg is 'n *corpus* gemeenplase uit die alledaagse lewe; Pg is 'n "praktiese ideaal" wat die gebreke van die alledaagse lewe ten spyte, onveranderd bly voortbestaan as die weg na kennis van die hoogste en "verblindende" deug, die goeie.

Dit is ten slotte opmerklik dat die onderskeid tussen Pg en Sg ook stilisties deur Plato in die *Politeia* geïnkorporeer word. Friedländer (1975: 55) vergelyk die bouplan van die *Politeia* met die van 'n stad waarvan die ouere gedeelte (in *casu* boek 1) 'n soort inleidende voorstad is. Boek 1 is eintlik 'n vroeëre jeugwerk van Plato. Die laaste nege boeke is 'n geruime tyd ná die voltooiing van boek 1 geskryf en spreek van 'n meerdere ryping in insig en ervaring. Die *Politeia* in sy geheel is egter met groot sorg saamgestel en geredigeer en daarom die vraag: waarom het Plato (wat self sy *Politeia* gebundel het) uiteindelik besluit om die vroeëre boek 1 oënskynlik onveranderd in die geheelopsat te behou? Die antwoord op hierdie vraag vind 'n mens in die trent en boodskap van boek 1: Plato se mondstuk, Sokrates, bevraagteken die houdbaarheid van sekere gemeenplase oor geregtigheid, onder andere die opvattinge (i) dat geregtigheid beteken dat 'n mens aan elkeen moet betaal wat jy aan hom verskuldig is: weldadigheid aan jou vriende en skade aan jou vyande of (ii) dat geregtigheid gelyk is aan die uitoefening van 'n ongebreidelde reg van die sterkere. Die vraag na die aard en wese van ware geregtigheid (Pg) word in boek 1 vir eers onbeantwoord gelaat en via die betoog in die latere boeke (veral boek 4) beantwoord.

In die lig van al hierdie oorweldigende aanduidings van Plato se opsetlike kontrastering van Pg met Sg wil dit voorkom asof Sachs (1971: 35-51) dit fout het as hy argumenteer dat daar 'n "fallacy" in Plato se *Politeia* bestaan omdat hy in feite nie daarin kan slaag om Pg aan die standarde van Sg te laat konformeer nie: Sg ("vulger justice" soos wat Sachs dit noem) is nooit bedoel om die grondslag vir of die bouplan van Pg te wees nie; Pg is 'n uitloper van die heerskappy van die goeie wat die alledaagse "vulgariteite" in die voorgrond geheel en al transendeer (vgl ook Weingartner 1964/5 1964/5: 248-52). Anders geformuleer: Sg is op sy beste 'n

skadubeeld of drogbeeld van Pg soos gedra en vertroetel deur die son van geregtigheid, die goëie; Pg is die norm, Sg is die onvolmaakte praktyk, Sg is geen noodwendige uitloper van Pg nie omdat die orde van Pg geen deterministiese natuurorde is nie maar 'n natuur transenderende, reële orde, 'n kennis waarvan die ideale insig bied in oplossings vir die onvolmaakthede van die alledaagse praktyk. Die gebrek is egter dat Plato by hierdie verhewe (algemene) geregtigheid bly vassteek sonder om te sê hoedat dit institusioneel verwerklik kan word.

1.4.2.4 Geregtigheid, samelewingsfilosofie en antropologie

Pg is nie te skei van die samelewingsfilosofiese en antropologiese kontekste waarin dit figureer nie. D 1 en D 2 kan derhalwe nie begryp word as daar nie aandag gegee word aan die buitelyne van die samelewingsfilosofie en antropologie wat Plato in boek 4 van die *Politeia* skets nie.

'n Mens kan begin by Plato se mensbeskouing. Hy onderskei in die mens drie sieledele of synakomponente. Die "hoogste" hiervan is (i) die onsterflike *logistikon*, dit wil sê die (logies) denkende, ideë kennende of wyse sieledeel. Naas (i) (en tweede in die hiërargie) is daar (ii) die *thumoeides* of dappere sieledeel wat as die medewerker van (i) die laagste (sinlik genietlike of begeerte bergende) sieledeel, (iii) die *epithumetikon*, aan wysheid en kennis trag te onderwerp. (i) setel in die hoof, (ii) in die bors en (iii) in die maag en lendene.

Op 'n soortgelyke wyse word in die staatlke samelewing drie stande onderskei: (I) die regeerders, (II) die soldate en amptenare wat (I) in die regering bystaan en ten slotte (III) die maag en die lendene van die staat, die boere en handarbeiders, wat in alle ekonomiese behoeftes moet voorsien. In die ware staat behoort elkeen van die drie stande 'n bepaalde deug te openbaar: (I) die regeerders die deug van wysheid (*aliter* insig in die ideë); (II) die soldate en amptenare die deug van dapperheid of moed en (III) die boere en handarbeiders die deug van gematigheid, soberheid of selfbeheersing.²⁹⁾

29) Die Griekse woord, *sophrosyne*, wat hier met "gematigheid, soberheid of selfbeheersing" vertaal word, het volgens Cramb (1982: 93) eintlik die ruimere betekenis van "... consciousness of its own limitations and frailties, in the light of which a man becomes modest, gentle, restrained and temperate".

Dit is in hierdie konteks van (i), (ii) en (iii) nees (I), (II) en (III) wat die definisies van geregtigheid soos per D 1 en D 2 onderskeidelik figureer (*vide* 1.4.2.2 *supra*). D 1 omskryf 'n regverdig mens as iemand in wie die onderskeie sielskomponente elk sy eie taak of funksie vervul. Geregtigheid by die individuele mens harmoniseer derhalwe (i), (ii) en (iii). Soortgelyk is die regverdig staat een waarin (I), (II) en (III) hulleself elkeen by hulle eie funksies bepaal. Dit is in ieder geval wat D 2a wil beklemtoon en *Politeia* 433b onderstreep die feit dat harmoniserende geregtigheid die besteansgrond vir die onderskeie deugde van (I), (II) en (III) in die staatlike samelewing is. Dit laat natuurlik nog die probleem van D 2b wat in die verbygaan (1.4.2.2 (i) *supra*) reeds aangesny is: benewens die verwysing na "doing one's own" wat daarin voorkom, word dit ook van "having ... one's own" (*in casu* 'n weerhouding van *pleonexia*) gesê dat dit regverdig is. Hierdie moment ontbreek in D 1, aangesien dit ten aansien van (i), (ii) en (iii) slegs na "perform their own task" verwys en die moontlike aanwesigheid van *pleonexia* by een van die sieledele negaar.

Hierdie aangeleentheid is belangrik met die oog op 'n tipering van die verhouding individu-staat soos wat dit in boek 4 voorkom. Talle tiperings van dié verhouding (i), (ii) en (iii) teenoor (I), (II) en (III), met 'n meerdere of 'n mindere mate van legitimiteit, is moontlik (vgl voorbeeldsgawys Kuiper (1919: 39) wat dit bloot as 'n parallel van individuele en sosiale etiek voorhou of Koyré (1945: 72) wat aantoon dat Plato eintlik op 'n individualistiese wyse die deugde by die mens wil beklemtoon), maar Vlastos (1971: 79-95) se insigryke gedelf in die ingewande van boek 4 is heel verhelderend.

Plato erken naamlik nie in feite dat daar 'n onderskeid tussen D 1 en D 2 bestaan nie. Inteendeel beweer hy in *Politeia* 435a dat die deugde (waarby ingesluit geregtigheid) soos wat dit in die staat bestaan *dieselfde* is as die in die individu omdat die "staatlike deugde" afkomstig is van die individue in die staat.³⁰⁾ Gestel 'n mens gebruik X as die simbool vir staatlike geregtigheid en x (soos verteenwoordig deur onderskeie individue,

30) Plato laat hom van dieselfde tipe argumentasie bedien wanneer hy in 544d-e die verskeidenheid moontlike regeringsvorme in die staat met die verskeidenheid moontlike karaktereienskappe van mense identifiseer.

x_1 , x_2 en x_3) as die simbool vir individuele geregtigheid. As Plato beweer dat X en x dieselfde is, dan beteken dit in feite vir hom dat X en x volkome ident is: "... (I)f you call a thing by the same name whether it is big or little, is it unlike in the way which it is called the same or like? Like, he said" (*Politeia* 435a 7-10). Op die oog af wil dit dus voorkom asof Plato se geregtigheidsbeskouing in 'n individualistiese konteks figureer. Gestel die staat is Y en die individuele onderdaan y (soos verteenwoordig deur y_1 , y_2 en y_3) dan beteken dit dat indien X en x predikate is van Y en y hulle volkome ident is in hulle "predikaat wees" (hoedanig hulle ookal in ander opsigte van mekaar mag verskil) (Vlastos 1971: 84). Dit impliseer dat D 1 en D 2 definisies van een en dieselfde gegewene is (omdat X en x ident is).

Nou is dit egter reeds aangetoon dat hierdie tesse van Plato nie steek hou nie: D 1 bevat geen verwysing na die weerhouding van *pleonexia* nie, terwyl D 2 (of dan D 2b as 'n onderdeel van D 2) wel so 'n verwysing bevat. Anders gestel: D 2 impliseer relasionaliteit en D 1 nie; D 1 en D 2, vir sover hulle definisies van geregtigheid is, is, *contra* Plato se aanneme, nie ident nie (Vlastos 1971: 75).³¹⁾

Waar 'n mens dus in die lig van die uitsprake in 435e en 435a 7-10 tot die gevolgtrekking sou kon geraak dat Plato aan sy geregtigheidsdefinisie(s) 'n *individualistiese* beslag gee, daar weerlê hierdie teenspraak tussen D 1 en D 2 so 'n moontlikheid: $X = x_1 + x_2 + x_3$. Om dieselfde rede, dit wil sê omdat X relasionaliteit impliseer en x_1 en x_2 en x_3 nie, is x_1 en x_2 en x_3 geen volkome uitlopers van X nie - die moontlikheid van 'n suiwer *universalisme* is dus ook uitgeskakel. En tog, vanuit 'n ander oogpunt gesien, vertoon X (soos per D 2) bepaalde universalistiese trekke: dit slurp es't ware alle aktiwiteite van die staatsonderdaan, wie hy ookal is, op. Anders gestel: geen enkele daad of handeling van die staatsonderdaan is "privaat" nie; alle onderdaanshandelinge is meteen (en slegs) publiek-regtelik relevant; X duld nie die bestaan van individuele eiesoortigheid nie (Vlastos 1971: 77-8 en 80-1). As x, 'n predikaat van mikrokosmiese (individuele) menslikheid, naas X, 'n predikaat van makrokosmiese (universele) staatlkheid, kan bly voortbestaan (en dit word gereflekteer in die

31) Vlastos verduidelik die rede vir die bestaan van hierdie weerapreking en toon verder aan dat Plato self hierdie gebrek sou kon remedieer. Vir die doeleindes van hierdie besondere bespreking is bepaaldelik dié twee insigte van Vlastos nie relevant nie.

saam bestaan van D 1 en D 2) dan is die universalisme van X nie volkome nie meer slegs gedeeltelik of parsiaal en vind X-x 'n makro-mikrokosmiese uitwerking. Dit bring 'n mens by die akkurate (aan Vollenhoven georiën-teerde)³²⁾ tipering van die samelewingsfilosofiese konteks waarin Plato se geregtigheidsleer sy neerslag vind: *parsiële universalisme met 'n makro-mikrokosmostema*.

'n Blote etiket gee egter nog geen voldoende aanduiding van die werklike relevansie van Plato se geregtigheidsbegrip in 'n staatlike samelewing nie. En tog is die weg wat bewandel moes word om tot die tipering te kan geraak, verhelderend. 'n Mens beseft onmiddellik dat Platoniese geregtigheid nie sonder meer te tipeer is as totalitaristies nie - ten minste nie wanneer 'n mens, soos Foster (1950: 208) aantoon, bereid is om onbevange jou twintigste eeuse ideologiese bril af te haal om só kromtrekkings in jou objektiewe waarneming van Plato se opvatting te voorkom nie. Dit is juis Popper (1949: 77) se twintigste eeuse ideologiese aannames oor die inherent sosiaal egaliserende werking van geregtigheid as 'n *sine qua non* vir 'n "open society" wat hom tot die tipering van Platoniese geregtigheid as totalitaristies noep.

Vir sover Plato egter erkenning verleen aan die saam bestaan van X en x kan X nie volkome totalitaristies wees nie maar hoogstens 'n universele beliggaming van die ideaal wat deur sowel X as x weerspieël word. En hierdie ideaal is ten slotte nie 'n nuweprodukt van 'n absolutistiese of totalitêre staatlike orde nie, maar is 'n uitloper van die reële, essensiële en verheve bestaan van alles wat deugdelik en bygevolg eties goed is, naamlik die idee van die goeie in die agtergrond. Hiermee word die grondlyne van die geregtigheidsbeeld wat in die *Politeia* voorgelê word, in die laaste instansie voltooi.

Hierdie fundamentele geregtigheidstese word met groot sorg deur Plato ge-verifieer, sodat die hele *Politeia* uiteindelik na sy strekking 'n uiteen-setting oor die aard en inhoud van geregtigheid is. Dit is presies hierdie

32) Vollenhoven pes nie hierdie tipering op presies dieselfde wyse op die beoordeling van Plato se samelewingsfilosofie toe nie. 'n waardevolle parallel vind ons egter by Van der Vyver (1973: 178 en 207) waar hy Jean-Jacques Rousseau se samelewingsfilosofie tipeer.

konsep van geregtigheid wat Plato wil (en moet) aantoon, *voordelig of lonend is*. Dit doen hy aan die hand van uiteensettings oor die geregtigheidsvoordele en -nadele wat met die verakillende staatsvorme gepaard gaan. Hieraan word boeke 8 en 9 gewy. Die tema van hierdie uiteensetting is deurentyd een van 'n "elkeen-doen-sy-eie"-harmonie en waar gelykheid tussen die onderdane ter sprake sou kom (en dit gebeur feitlik nooit eksplisiet nie), is dit 'n proporsionele gelykheid binne die konteks van "elkeen het sy eie taak". Hierdie gelykheidsopvatting, wat Plato na aanleiding van die Pythagoreërs in *Gorgias* 508a geometriese gelykheid noem (vgl ook *Politicus* 284e-285a en *Nomoi* 757e-e), figureer egter in die *Politeia*, soos aan die begin reeds opgemerk (*vide* 1.4.2.2 (ii) *supra*) nie as die kern van geregtigheid nie. In die stelling dat gelykheid vir Plato 'n proporsionele gelykheid impliseer, is die proporsionaliteit eerder dan die gelykheid as sodanig die geregtigheidspredikaat.

Die eerste nege boeke van die *Politeia*, vir sover hulle oor geregtigheid handel, word gekenmerk deur 'n (hoewel kleurvolle dog) logies beredeneerde ponering van tesse, argument en gevolgtrekking. Met boek 10 kom daar 'n wending in hierdie styl; 'n mens maak hier kennis met 'n nuwe poëtiese styl - 'n lofsang oor die inherente waarde en estetiese verhevenheid van geregtigheid (Nettleship 1951: 340). Hierdie verhevenheid kom na vore (onder andere) wanneer geregtigheid met ongeregtigheid gekontrasteer word en wanneer daar finalitêr tot die insig greeks word dat niks goeds wat deur ongeregtigheid teweeg gebring kan word, die inherente goedheid van geregtigheid kan oortref nie:

"This, then must be our conviction about the just man, that whether he fall into poverty or disease or any other supposed evil, for him all these things will finally prove good, both in life and in death. For by the gods assuredly that man will never be neglected who is willing and eager to be righteous, and by the practice of virtue to be likened unto God so far as that is possible for man ... And must we not think the opposite of the unjust men? ..." (*Politeia* 813a-b).

1.4.2.5 Geregtigheid en die (positiewe) reg

Die onderwerp wat tans ter sprake is, is een waaraan deur in die *Politeia* geen toegespitsde en/of regswetenskaplike aandag geskenk word nie. 'n Mens moet jou hier wend tot die laaste groot werk van Plato, naamlik die *Nomoi* (of *Wette*) - 'n werk wat handel oor die wyse waarop die positiewe reg in 'n staat sy neerslag behoort te vind. Hierin word die aandag nie bepaal by die detail van Plato se voorskrifte oor die "praktiese" daarstelling van wette in 'n ideale staat nie. Die uiteensetting is immers nie een oor die geskiedenis van die reg en die regsdenke *an sich* nie meer bepaaldelik oor die ontwikkelingsgeskiedenis van geregtigheid na sy aard en funksie in 'n breër raamwerk van wysgerige of regsfilosofiese insig en, as 'n mens voorlopig die term mag gebruik, "geloof". Die hieropvolgende bespreking is derhalwe merendeels toegespits op die aannames waarop Plato se reg-politiese voorstelle in die *Nomoi* berus.

'n Eerste (heel moeilike) vraag wat beantwoord sal moet word, is in hoe verre deur 'n kontinuïteit tussen Plato se geregtigheidsopvatting in die *Politeia* (Pg) en sy (minder eksplisiete) geregtigheidsopvatting in die *Nomoi* (Ng) bestaan. Ng berus op 'n veranderde ontologiese basis. Hierdie wending is eensdeels gegee met Plato se post-politeiaanse bevraagtekening van sekere aspekte van sy ideëleer (De Vogel 1968: 106-27) maar andersdeels (en hierdie wending is geregtigheidsrelevant) met die bybring van 'n goeie en verhewe godheid, die skepper van die wêreld, wat in die *Nomoi* die bewaker van deugdelikheid en geregtigheid ageer. Plato se teorie oor die godheid vind veral in die "niefew" *Timaios* (vgl Mayer 1950: 118) sy beslag. Die godheid het begeer dat alles in die wêreld goed moet wees (soos hyself); en om hierdie rede het hy die wêreld geskep, uit louter altruistiese oorwegings, om te wees soos hyself:

"God desired that all things should be good and nothing bad, so far as this was attainable. Wherefore also finding the whole visible ephere not at rest, but moving in an irregular and disorderly fashion, out of disorder he brought order, considering that this was in every way better than the other" (*Timaios* 30a 4-8).

Die godheid het verder 'n siel of 'n rede in die wêreld geplaas, want "... intelligence could not be present in anything which was devoid of soul" (*Timaios* 30b 3-4). 'n Perfekte of volmaakte wêreld kan dus nie son-

der 'n siel bestaan nie en daardie siel is die draer van intelligensie (of wysheid?). Die model wat die godheid vir sy skepping van die wêreld gebruik het, skyn (ooreenkomstig *Timaios* 30a-31b) die idee te wees (met die bybring van 'n verdere idee, dié van lewe).

Wat 'n mens in die inleidende passasies van die *Timaios* leer ken, is 'n hoogs edele en deugdelike godheid as die oorsprong van alles wat goed is. 'n Mens kry die indruk dat dit presies hierdie godheid is wat in die *Nomoi* as die oorsprong van *inter alia* geregtigheid beskryf word. In *Nomoi* 662b 1-2 word byvoorbeeld van die godheid gesê dat slegs deur sy ingrype harmonie in die staatslewe verseker kan word - "... a concord as complete as our present discordance" (662b 2). Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie besondere opvatting binne die raamwerk van 'n bespreking oor die waarde van geregtigheid gehuldig word. Meer op 'n latere stadium reek Plato selfs nog meer ekplisiet: God is die maatstaf van alle dinge en nie die mens soos sommige (in oorsprong Protagoras, die Sofis) beweer nie (716c 5-7). Iemand wat dus aanspraak wil maak op die liefde van god, moet word soos god self, dit wil sê gematig en *regverdig* (716d 1-3).

Die goddelike oorsprong van geregtigheid, so wil dit voorkom, doen geen afbreuk aan die humaniserende aard daarvan nie (937e). Die godgegewe, humaniserende geregtigheid bly steeds die vernameste (selfs enigste) voorwaarde vir 'n gelukkige lewe - hieroor laat Plato geen twyfel nie (862d-863a). Die gedagte wat in die *Politeia* so duidelik uitgespel is, vind hierin weer eens sy weerklank: geen god wat die gevolg is van ongeregtigheid is beter as die inherente goedheid van geregtigheid nie (vgl ook Morrow 1980b: 557, vn 30) - dit is 'n waarheid so vas en seker as wat Krata 'n eiland is (862b 4) en 'n wetgewer behoort enigiemand wat die teendeel verkondig, dit wil sê dat 'n onregverdige lewe geluk kan bring, te tref met "... a penalty little short of the capital ..." (862b 4-8).

Ng oortref Pg enigmatis in die aanduidings van die institusionele toespelbaarheid daarvan (in byvoorbeeld die staatlke lewe). Op een plek (943e) word byvoorbeeld gesê dat 'n mens jou daarvan moet weerhou om valse getuie te sien 'n persoon in te bring, onder andere omdat "geregtigheid die meesdelike dogter van die gewete is"; en op 'n ander plek (945d) word die geregtigheid van die emptenere voorvereis vir die bestaan van 'n gelukkige samelewing. Hierdie verskil tussen Ng en Pg kan verklaar word uit hoofde

van die feit dat die *Nomoi* 'n heelwat minder metafisiese karakter as die *Politeia* vertoon en eintlik bedoel is as die praktiese grondplan vir die deersstelling van 'n ideale staat.

Die verskil is egter geen wesenlike beginselverskil nie. Beide van die aan die Pg grondliggende aannames word trouens in die *Nomoi* met 'n mindere of 'n meerdere mate van aanpassing behou. 'n Mens kan byvoorbeeld die rol van die góðheid ten aansien van Ng paralleliseer met die rol van die goëie ten aansien van Pg. In die *Nomoi* word dit wat in die *Politeia* as die goëie voorgelou word, gepersonifiseer in die gedaante van die godheid wat die gewer is van geregtigheid - dit op 'n feitlik soorgelyke wyse as wat geregtigheid in die *Politeia* 'n fundamentele uitloper van die goëie was (*vide* 1.4.2.3 (ii) *supra*). Daar is in die *Nomoi* egter aanduidings dat geregtigheid, wat in die *Politeia* die kern van Plato se etiek was, iets van sy bevoorregte status moet inboet. Onder die "goëie" dinge word geregtigheid gereken as behorende tot 'n "hoëre" of "belangriker" orde, maar hierdie laesgenoemde orde is self hiërargies: geregtigheid is die deug wat in rangorde vooraf gegaan word deur wysheid en soberheid van gees (631c 4 - d 1). Met hierdie uitspraak mag 'n mens egter nie oorhaastig tot gevolgtrekkings geraak nie, want die voorkoms van die hiërargie is ten aansien van die aard en plek van geregtigheid heelwat verhelderend: die laere orde van goëie dinge bestaan uit (in volgorde) gesondheid, skoonheid (of bevalligheid), liggaemlike fiksheid en laastens 'n rykdom "... which is not 'blind', but clear-sighted, because attendant on wisdom" (631c 3-4); tot die hoëre orde behoort (hiërargies gerangskik) wysheid, geestelike soberheid, geregtigheid en moed (of depperheid). Geregtigheid is die resultaat van 'n integrasie van wysheid en soberheid aan die een kant met moed aan die ander kant. Die gedagte aan geregtigheid as 'n harmoniserende deug, soos uitgespel in *Politeia* 433b, bly met hierdie siening min of meer on-aangeraak, behalwe dat geregtigheid sy bevoorregte posisie as bestaansvoorwaarde en grondslag vir die ander deugde moet inboet. Die ietwat geregtighedsdevaluerende tendens mag ten slotte egter nie té ver gedryf word nie want, soos reeds gesien, bly geregtigheid steeds die hoeksteen van *humanisering* (waarby *etiesiteit* of *moraliteit* inbegryp is) (937e).

Pg is opgevat onder andere as die weerspieëling van 'n "doen dit wat jou eie is"-harmonie in 'n individuele sowel as 'n universele konteks.

Sophrosyne (gematigdheid of soberheid) is een van die deugde wat op hier= die wyse deur geregtigheid georden word. By Ng tref 'n mens meermale die verskynsel aan dat geregtigheid en soberheid in dieselfde asem genoem word: iemand wat aanspraak wil maak op die liefde van god moet gematig (sober) *en net so ook* regverdig wees (716d 1-3) of wysheid plus *soberheid* plus dapperheid is gelyk aan geregtigheid (831c 4 - d 1). Wat hier moontlik die geval is, is dat Plato in die *Nomoi sophrosyne* in sy ruimere betekenis opvat as die "... consciousness of its own limitations and frailties, in the light of which a man becomes modest gentle, restrained and temperate" (Crombie 1962: 93; sien ook vn 29 *supra*). Indien dit wel so is, gee hy daarmee 'n naders omlýning van die geregtigheidsharmonie wat hy in die *Politeia* visualiseer: geregtigheid is 'n stalmaat van sielstemperende gematigdheid. Dit moet egter beklemtoon word dat soberheid of gematigdheid nie tot die kern van Ng verhef word nie maar eintlik as 'n soort stilistiese parallel dien.

Om meer van die harmonie van Ng te verstaan, moet aandag geskenk word aan die wyse waarop die begrip *gelykheid* in die *Nomoi* met geregtigheid in verband gebring word. Voorheen (vgl 1.4.2.2 (ii) en 1.4.2.3) is (met reg) bewaar dat Plato in die konteks van Pg geen besondere rol aan gelykheid toeken nie. Die enigste ekplisiete verwysing na gelykheid in die *Politeia* (557a en 561b - 563) staan eintlik die tipering van 'n demokrasie (en nie van geregtigheid nie) ten dienste. In die *Gorgias* (508a)-verwysing na geregtigheid wil dit voorkom asof Plato, vir sover hy 'n opvatting oor gelykheid huldig, die handhawing van 'n geometriese gelykheid bevoorkeur - 'n gelykheid dus van 'n Pythagoreïese oorsprong (*vide* 1.3.2.2 *supra*). Hierdie indruk word enigermate versterk deur 'n passasie in die *Politeia* (284e - 185a). In die *Nomoi* (757) egter word hierdie geometriese gelykheid vir die eerste keer direk in verband gebring met geregtigheid (vgl ook Morrow 1960b: 133). Plato onderskei hier tussen ware gelykheid, dit wil sê 'n geometriese gelykheid wat verhoudingsgewys toebedelings maak, en valse gelykheid, dit wil sê 'n aritmetiese gelykheid gebaseer op mate, gewigte en getalle. Proporsionaliteit, ooreenkomstig 'n persoon se status en funksie in die staatlke samelewing, is die wagwoord by die toebedeling van empte en eerbewyse en by die verdeling van laste en voordele. Gelykheid is gevolglik nie blootweg bedoel as 'n middel waarmee die massa tevrede gehou moet word nie. Gelykheid is dus feitlik die "oorgang" tussen

geregtigheid as omvattende deug en institusionele geregtigheid in die staatslewe.

Geometriese gelykheid in die hierbo bedoelde sin, word deur Plato gelyk gestel aan (institusionele) geregtigheid. Hierin word hy in 'n groot mate nagevolg deur sy leerling, Aristoteles, wat hierdie soort gelykheid eweneens as die inhoud van bepaalde verskyningsavorme van wat hy noem die "besondere geregtigheid" beskou en die onderskeid (hoewel nie noodwendig 'n goed-sleg onderskeid nie) tussen geometriese en matematiese (of aritmetiese) gelykheid, handhaaf (*vide* 1.4.3.3 *infra*). Dit is egter belangrik om te probeer vasstel of Plato met sy identifikasie van geregtigheid en geometriese gelykheid nie afwyk van een van die grondbeginsels wat hy in die Pg-definisies neergelê het nie. Die antwoord op hierdie vraag is een van op die oog af "ja" maar in beginsel "nee". Op die oog af "ja" omdat die terminologiese negasie van gelykheid in die Pg-definisies opvallend en die eksplisiete bybring van die begrip "gelykheid" in 'n Ng raamwerk (oënskynlik) nuut is; in beginsel egter "nee" omdat dit vir die Pg-definisies moontlik is om 'n geometriese gelykheidskonsep (ofskoon nie eksplisiet uitgespel nie) te herberg. Wat is 'n "elkeen moet dit wet sy sie is doen", binne die raamwerk van 'n staatlike standeverdeling gebesig (*Politeia* 433a en e), anders as 'n proporsionele toebedeling van funksionaliteit (*Nomoi* 757)? En sou 'n "... having ... one's own ..." (*Politeia* 433e), in dieselfde verband gebesig, nie ook 'n proporsionaliteit in die toebedeling van ampte en eerbewyse en by die verdeling van laste en voordele impliseer nie (*Nomoi* 757)? Geometriese gelykheid is, so gesien, 'n verswaë predikaat van Pg! En as dit die geval is, den is die band tussen Plato en die tradisie aan die een kant en Plato en Aristoteles aan die ander kant veel sterker as wat 'n mens met 'n eerste oogopslag sou vermoed:

Plato se traagheid om in die Pg-definisie uitdrukking te gee aan die rol van geometriese gelykheid as 'n predikaat van geregtigheid moet klaarblyklik verstaan word as 'n resultaat van die sorg waarmee hy Pg met Sg (*vide* 1.4.2.3 *supra*) wil kontrasteer. Hierdie elan het met die skryf van die *Nomoi* egter verflou en die *eidè* as sodanig vervul nie meer presies dieselfde oorheersende rol wat dit in die *Politeia* vervul het nie. Daar is in der waarheid vir Plato geen grondige rede om dit wet ten aansien van Pg implisiet figureer

ten aansien van Ng nie eksplisiet te maak nie. Die waarheid is dus dat wanneer Plato in die *Nomoi* aan homself die taak stel om aan die juridiese, konstitusionele of institusionele basis van die ware staat beslag te gee, die geregtighedsopvatting waarmee hy opereer in 'n meerdere mate aan standaardopvattinge konformeer (oontra sy meer eksplisiete kontrastering van Pg en Sg in die *Politeia*).

Die kind word egter nie saam met die bedweter uitgegooi nie: Ng het geen ongekwalifiseerde gelykheid, 'n gelykheid as sodanig, ten grondslag nie. Plato bestee heelwat sorg om, soos reeds gesien is, die besondere geometrisiteit van sy gelykheidsopvatting te verduidelik.

Begryp 'n mens eenmaal hierdie besondere kenmerk van Ng, dan is dit nie so moeilik om dit wat Plato die *nomoi* van 'n staat, die positiewe reg, ten doel stel, te beoordeel nie. Hierdie doelstellings is drieërlei (vgl ook Crombie 1962: 170):

- (i) Om die korrekte waardeskaal in die staat te bewerkstellig. Hierdie doelstelling het betrekking op die hiërargiese harmonisering van die onderakele laere waardes (gesondheid, bevalligheid, liggaemlike fiksheid en rykdom) *vis-à-vis* die hoëre waardes (wysheid, soberheid, geregtigheid en moed) in die *Nomoi* 631.
- (ii) Om (*Nomoi* 627 en 693) die staatlike gemeenskap vry, wys en kosbaar in sy eie oë te maak - 'n doelstelling wat saam met (i) gelees moet word aangesien die oogmerke hierin uitgespel nie bereik kan word indien die waardeskaal in (i) gebrekkig of foutief is nie (Crombie 1962: 170).
- (iii) Om die onderdean sover te kry om die wette van die staat uit vrye wil (en nie gedwonge nie) te eerbiedig (827). (iii) is haalbaar indien aan (i) en (ii) voldoen word, want op die (i) en (ii) voorwaardes alleen kan die onderdean die nodige *self-beheersing* aan die dag lê. Selfbeheersing en vryheid is oënskynlik identifiseerbaar (Crombie 1962: 170).

Is hierdie wetgewingsoogmerke vereenselwigbaar met geregtigheid? Plato self beantwoord hierdie vraag nie eksplisiet nie, maar by 'n nadere toetsien van die drie oogmerke blyk dit dat hulle nie alleen met geregtigheid vereenselwigbaar is nie, maar inderdaad (weselik beskou) *self* geregtigheid is. 'n Mens moet in gedagte hou dat (i) die kern van hierdie drie oogmerke is - die basis waarop (ii) en (iii) voortbou. (i) is 'n voorwaarde vir (ii) en (i) én (ii) is voorwaardes vir (iii). En van (i) is geregtigheid die grondslag. Skematies kan dit só voorgestel word: (wysheid + soberheid) + moed = geregtigheid. Geregtigheid (ofskoon nie die hoogste in die hiërargie van hoër waardes nie) is die maatstaf aan die hand waarvan die waardeskaalbepaling in (i) gestalte kry.

Geregtigheid is verder op 'n meer implisiete wyse die grondslag van (i), (ii) en (iii) en wel vanuit 'n tweetal gesigspunt beoordeel:

In die eerste plek is die gedagte aan 'n ewemaatlike afgrensing van verskillende gegewenhede teenoor mekaar (sy dit etiese waardes, die drie doelstellings onderling of die geestesgesteldheid van die burgers in die staat) in die formulering van (i), (ii) en (iii) ingebou: (i) veronderstel 'n dusdenige afgrensing van *waardes*; (ii), vir sover dit die ideaal van vryheid (*aliter* selfbeheersing) voorop stel, veronderstel 'n harmoniese (ewemaatlike) afgrensing van *innerlike gesteldhede*; (iii) as 'n ideale toestand van etiese ingesteldheid by die burgers in die staat steun eweneens harmoniese-ewemaatlik op (i) en (ii). Van hierdie harmonie of "ewemaatlikheid" is *gelykheid* 'n predikaat. Gelykheid vir Plato, soos reeds gesien, is 'n geometriese gelykheid en dit is presies hierdie vorm van gelykheid wat in *Nomoi* 757 tot die grondslag vir geregtigheid verhef word! Met ander woorde: dit wat 'n predikaat is van die (ideale of ware) oogmerke van die positiewe reg, is terselfdertyd en in dieselfde gedaente 'n predikaat van geregtigheid.

In die tweede plek (en dit is enigermate 'n sluitsteen vir die argument) impliseer die drie wetgewingsdoelstellings 'n besondere vorm van humaniteit of etisiteit wat in (iii) kulmineer: die ideaal van ware wetgewing wat uit vrye wil deur die onderdane gehoorsaam sal word. Humanisering is egter ooreenkomstig *Nomoi* 937e terselfdertyd 'n gevolg van (selfs 'n voorversiste vir) geregtigheid. Is dit dan vergesog om te beweer dat die

oogmerk van 'n wetgewer geregtigheid (*qua* humaniserende ingesteldheid by die onderdaan) behoort te wees?

Die onderskeid in die *Nomoi* tussen positiewe reg en geregtigheid herinner aan die Sofiste se onderskeid tussen *nomos* en *physis* en die soortgelyke skema van Sokrates. Plato staan egter heelwat stewiger in die Sokratiese tradisie van 'n radikale humanisering van die *physis*, wat nie langer as 'n veraf of onbereikbare ideaaltoestand geld nie maar kategoriees as die grondslag vir enige ware staat geponeer word. So word geregtigheid en die geregtighedsorde (en dit alleen) "richtiges recht" (vgl Verdross 1958: 36).

Die leesgenoemde gedagte is nie vreemd aan die *Politeia* wat alleen aan die idee in die agtergrond die kwaliteit van reële bestaan (en bestaansreg) toesê nie. Waar die volledige konsekwensies hiervan in die *Politeia* egter nog in die waas van metafisiese groothede verhul bly, is die *Nomoi*, die uiteensetting van die grondslag van regsinstellings in die staat as *ware staat*, die volledige onthulling van presies hierdie konsekwensie van Plato se geregtighedsleer.

1.4.2.6 Slot

Om 'n definisie van Plato se geregtighedsbeskouing te waag, sal haas 'n onbegonne taak wees: die *Politeia*-definisie en die *Nomoi*-definisie verskil in té veel belangrike opsigte van mekaar. Is dit 'n gebrek by Plato - hierdie standpuntverskuiwing van hom? Nee, sekerlik nie! Enige filosoof of regsfilosoof wat sy sout werd is, sal by Plato 'n paar interessante lesse kan leer die mees ooglopende waarvan dat selftevreedenheid met bereikte resultate - 'n rus in die "veilige arms" van wat vermoë is - nooit deug nie. Die aantreklike by Plato is nie sy konsistensie nie, maar juis sy bereidwilligheid om sy denksisteem op grond van 'n ernatige worsteling met die werklikheid aan te pas, te wysig en selfs grondig (sy "bestaande" denke) omver te werp. Dit is menslike vorming, menslike "besig wees", op sy heel kreatiefste.

Vir sy geregtighedsbeskouing blyk hierdie dinamiese *modus operandi* heel vrugbaar te wees. Hy begin met 'n geregtigheidsteorie "in die wolke" - 'n "pragtige" teorie om van kennis te neem, maar vir die konkrete probleme

in die konkrete situasies in 'n samelewing, bied dit weinig verheldering. In die *Nomoi* bekommer Plato hom juis oor die samelewing en den, meteens, word sy geregtigheidsteorie as't ware makliker verteerbaar. Wat hy "glo" van geregtigheid kan in die strukture van die samelewing (en menslike instellings oor die algemeen) geakkomodeer word: geregtigheid is instusionaliseerbaar. Let daarop dat hierdie insig as't ware dreef om Plato se gelykheidsbeskouing: geregtigheid kan in die samelewingsinstellings ingebou word omdat dit X en Y (normatief?) in 'n bepaalde gelykheidsrelasie stel.

Met hierdie insig vervat Aristoteles en hy amses juis op sterkte van 'n bepaalde gelykheidsopvatting 'n heelwat genuanseerde verband tussen algemene en besondere (of institusionele) geregtigheid: tussen geregtigheid as "geloof" en geregtigheid in konkrete, menslike verhoudings, dit wil sê geregtigheid in die menslike samelewing.

1.4.3 Aristoteles (384-322 vC)

1.4.3.1 Inleiding

By (selfs 'n eerste) nadere toesien van die Aristoteliese geregtigheidsbegrip en die ontologiese en/of stiesse konteks waarbinne dit figureer, is dit duidelik dat sekere ter sake ontwikkelingstendense in die Aristoteliese denke, akkuraetheidsonthalwe (ten minste) 'n oorsigtelike verrekening verg (Jaeger 1948: 228-58; Trude 1955: 18-47; Dooyeweerd 1958: 10-13; Van der Vyver 1962: 224-7 en 232-4). Vollenhoven (1942: 9-47; 1951 16-63; 1958a 44-80) het heelwat baanbrekerswerk verrig in verband met sowel die tipering van die algemeen wysgerige as die (tegnies) wysgerig-tipologiese en -begripsmatige evolusie van (en binne) die Aristoteliese sisteem. Dit is byvoorbeeld, soos Vollenhoven aantoon, belangrik om in gedagte te hou dat Aristoteles aanvenklik 'n leerling van "die latere" Plato was en dat hy in 'n groot mate by die meester se opvattinge aangesluit het³³⁾ maar dat hy gaandeweg die kenmerke van 'n selfstandige denker begin vertoon wat el hoe grondiger en uiteindelik selfs enteties-krities van sekere aannames en uitgangspunte in die sisteem van sy leermeester afwyk. Vir hierdie ondersoek die mees ter sake is sy geleidelike negering van die Platoniese

33) Die vraag "presies in hoe 'n groot mate?" is in baie opsigte debatteerbaar en selfs krities-skepties bevraagtekenbaar soos oa blyk uit De Vogel (1960: 248-56) se hantering van die problematiek. (Vgl ook Düring 1966: 245-91).

ideëleer en die uiteindelik volkome verwerping daarvan met 'n keuse ten gunste van 'n objektivisme. Aristoteles se denkontwikkeling is inderdaad in breë trekke (veral wat die wetsontologie betref) die omgekeerde van dié van Plato.

In 'n uiteensetting soos hierdie, wat hoofsaaklik belang het by Aristoteles se *geregtighedsopvatting* as sodanig (*contra* byvoorbeeld *Aristoteles se* (as sodanige) *geregtighedsopvatting*), moet 'n mens jou egter nie met onnodige ywer in die "ontwikkelingsdebat" verstrengel nie. Wat wel belangrik is, is om vas te stel wat tradisioneel deurgaans as die Aristoteliese opvatting oor geregtigheid en bygevolg die opvatting wat 'n invloed op die Westerse geregtighedsdenke (*an sich*) uitgeoefen het. S6 gesien is dit noodsaaklik om tot 'n interpretatiewe harmonisering (waarby inbegryp is 'n fessering) van Aristoteles se drie belangrikste werke oor die etiek, die *Magna Moralia*, die *Ethika Eudemia* en die *Ethika Nikomacheia*, te gereak (waarby die deur P Moraux gerskonstrueerde *Dialogoer geregtigheid* (vgl DÖring 1966: 477) ook nie heeltemal buite rekening gelaat kan word nie). Die mees resente interpretasies³⁴⁾ wil dat (i) die *Ethika Nikomacheia* die hoogbloeï van die Aristoteliese insigte in die etiek (en bygevolg sy geregtighedsopvatting) reflekteer (en hiervoor is selfs die ouere interpretasies dit eens) en dat hierdie werk voorafgegaan word deur (in volgorde) (ii) die *Magna Moralia* en die (iii) *Ethika Eudemia*. Die (iv) *Dialogoer geregtigheid* moet ingevolge hierdie skema ook tot Aristoteles se vroeëre werke gereken word. (Jaeger 1948: 228-58; Dooyeweerd 1958: 10-13; Trude 1955: 19-47).

Daar bestaan voldoende beginseloorwegings om voorlopig met die bogemelde fessering akkoord te gaan en om derhalwe (ooreenkomstig 'n bepaalde eenduidigheid in alle eties-genetiese Aristoteles studies) die *Ethika Nikomacheia* as die basis vir 'n uiteensetting van Aristoteles se opvatting oor die etiek te eksploiteer, met die *Magna Moralia* en *Ethika Eudemia* as

34) Wat hier gegee word as 'n resultaat van die interpretasie-ontwikkeling, het natuurlik nie sonder veel stryd gemaak gegaan nie. So is daar byvoorbeeld heelwat bedenkinge gewees oor die egtheid van die *Magna Moralia* as 'n deur Aristoteles self gekompilseerde geskrif. Die ouere tradisie (Burnet (Red) 1900: xi en Jaeger 1948: 228) wil dat hierdie werk toegeskryf moet word aan een van Aristoteles se leerlinge wat uittreksels gemaak het uit die ander twee etiese van sy leermeester. Hierdie insig is weerlê (vgl Trude 1955: 37 en DÖring 1966: 438-55) sodat die outensiteit van die *Magna Moralia* tans aanveer word.

verhelderende interpolasiemateriaal byderhand gehou. As Trude (1955: XV) se aanspraak dat alle studies oor Aristoteles se geregtighedsopvatting oormatiglik swaar op boek 5 van die *Ethika Nikomacheia* steun, gegrond is, dan behoort hierdie wysgerig-historiese gebrek binne die raamwerk van hierdie ondersoek nie noodwendig verontrustend te wees nie, want gesien teen die agtergrond van die evolusie van geregtighedsdenke in die Westerse tradisie, stel dit 'n mens min of meer in staat om 'n standaard (en, soos verder aangetoon sal word, invloedryke) Aristoteliese geregtighedsopvatting as't ware af te kleim.

Dit moet ten slotte in gedagte gehou word dat die aard van die Aristoteliese denkontwikkeling met betrekking tot geregtigheid, aansienlik van die Platoniëse verskil - veral vir sover dit beide denkers se "standaardopvattinge" betref. Plato se standaardopvatting is die *Politeia*-opvatting wat met 'n hoogbloei aan wysgerige insig (naamlik 'n afgeronde ontwikkeling van die ideëleer) gepeerd gaan; ten aansien van hierdie hoogtepunt verteenwoordig die (ideë devaluerende) opvatting in die *Nomoi* (moontlik, uit 'n bepaalde oogpunt beskou) iets van 'n "afdeling" of insinking. Die *Ethika Nikomacheia* boek 5- (standaard-) geregtighedsopvatting van Aristoteles dearenteen is ingebed in 'n ontologiese model (die nuanses waarvan weliswaar aan sekere verfyninge onderhewig is maar) wat uiteindelik as 'n wysgerige grondplan heel onveranderd gelees word.

1.4.3.2 Ontologie en etiek

Die inleidingsinne van Aristoteles se *Ethika Nikomacheia* herinner 'n mens sterk aan die teme van *die goeis* wat so prominent by Plato figureer:³⁵⁾

"Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim" (1094a 1-3).

Hierdie eerste kenniemaking met die Aristoteliese etiek mag 'n mens egter nie mislei nie, want 'n skrale ses hoofstukke verder (1096a 11 - 1097a 14)

35) Alle vertalings van die werke van Aristoteles is, tensy anders vermeld, ontleen aan McKeon (Red) 1941. Vertalings van die *Magna Moralia* en die *Ethika Eudemia* is afkomstig uit werke in *The Loeb Classical Library*-reeks, in die bronnelys onder "Aristoteles" vermeld.

loods by 'n striemende aanval op Plato se statiese "idee van die goeie". Dit blyk dat Aristoteles sy stryd met Plato aanknoop vanweë laasgenoemde se gebrek aan teleologiese kwalifisering van dit wat hy "die goeie" noem:

"... (T)he Platonists have not been speaking about *all* goods, and ... the goods that are pursued and loved for themselves are called good by reference to a single Form, while those which tend to produce or to preserve these somehow or to prevent their contraries are called so by reference to these, and in a secondary sense" (1096b 8-14).

Die goeie kan dus nie (definisie-onthelwe) 'n siestandige, teleologies ongekwalifiseerde bestaan voer en in "isolasie" begryp word nie. Alle goeie handelinge het 'n oogmerk, naamlik *geluksaligheid* of *eudaimonia* (1097a 15-1098b 8); dit wil sê die toestand van *siesledeug* ingevolge waerfen 'n mens goed lewe en die goeie doen (Mabbott 1971: 62 asook 1.4.2.1 *supra*).

Vir Plato was die gevolg van geregtigheid as 'n deug (*aliter* van 'n regverdige lewe) natuurlik ook *eudaimonia* (*vide inter alia* 1.4.2.1 *supra*) mer den is deugdelikheid nie *per definitie* die najaging van *eudaimonia* as 'n doel nie, aangesien deugdelikheid ontspring aan die (hiperboliese) idee van die goeie wat wesenlik ondefinieerbaar is en in ieder geval geen "aardse oogmerke" nastreef nie. Vir Aristoteles egter (dit moet 'n mens baie goed begryp) is die etiek en bygevolg deugdelikheid *per definitie* eudaimonisties-doelmatig gekwalifiseerd (Trude 1955: 8). Dit is toe te skryf aan die besondere ontologiese basis waarop sy etiek berus en waaraan daar vervolgens in enkele breë trekke aandag geskenk word.

Aristoteles se *Ethika Nikomacheia* ontologiese substraat is sy werklikheidsbeskouing in die *Metafisika*, veral boeke 9 en 12. Hiervolgens onderskei hy 'n transendente en nie-transendente tweedeling in die werklikheid.³⁶⁾ Hierdie twee synsgebiede is na sowel hulle aangewensenheid op mekaar (die transendente is die hoëre en die nie-transendente die laere) as na hulle innerlike aard en samegesteldheid tegelyk hiërargies en intellektueel

36) Die tweedeling tussen die transendente en die nie-transendente by Aristoteles, is nie dieselfde as Plato se onderskeid tussen die sensiebele (allegees) voorgrond en die intelligibele (ideematige) agtergrond nie. In die *Politeia* wil dit voorkom asof Plato die agtergrond tot die nie-transendente reken en in die transendente ook 'n voorgrond-agtergrond dichotomie onderken.

monergianisties van aard. Tot die transendente behoort die godheid in sy gestalte as denke van die denke, die primêre beweger of doelloorsaak (causa finalis) val alle dinge. Hierdie godheid is geen "lewende god" nie maar 'n monerg wat, al is dit self star en onbeweeglik, soos 'n magneet alle dinge na hom toe aantrek. Om van hierdie godheid te sê dat dit 'n "sielige" of intellektuele "denke van denke" is, beteken vir Aristoteles dat

"... the act of thinking cannot be the best of things. Therefore it must be of itself that the divine thought thinks (since it is the most excellent of things), and its thinking is a thinking on thinking" (*Metafisika* 1074b 32-34).

Die (sweneens transendente en deur die godheid geaktiveerde) substansie wat as causa efficiens met die menslike siel kontak maak, is die aktualiserende, enkelvoudige, universele, bo-persoonlike, goddelike denkgees wat deur Aristoteles van die godheid onderskei word. Hierdie denkgees, as die draer van kultuur en denke, is eintlik saamgestel uit individuele menslike siel: as die mens sterf dan keer sy siel tot hierdie enkelvoudige substansie terug; solank die mens lewe, word sy denkende siel deur een en dieselfde substansie aktualiserend geaktiveer; die voortgang van 'n denk- en kultuurtradisie word gevolglik op hierdie wyse verseker.

Die mens in die nie-transendente vertoon 'n siel-liggaam (aliter vorm-materie) tweedeling met die siel (vorm of causa formalis) as die hoëre en die liggaam (materie of causa materialis) as die laere. Die siel se taak of funksie is denke en slegs die menslike siel beskik oor die vermoë om te kan dink. Diere het weliswaar ook (naas 'n materiële, vegetatiewe, laere substraat) 'n formele, hoëre gevoelige siel (of psige) en plante (naas 'n louter materiële, laere substraat) 'n formele, hoëre vegetatiewe (of groeiende) siel, maar die hoogste vorm van nie-transendente "sieligheid", dit wil sê denke, kom alleen die mens toe.

Die vir die etiek relevante momente in hierdie ontologiese model bring Aristoteles in boek 9 van die *Metafisika* na vore wanneer hy sy teorie oor aktualiteit en potensie formuleer. Hy doen heelwat moeite om die begrippe aktualiteit en potensie van sekere historiese beladings te bevry en die teorie wat hy uiteindelik formuleer kom hierop neer (vgl ook Van der Vyver 1962: 229): in die vorm-materie tweedeling van dinge (byvoorbeeld

plante, diere en mense) in die nie-transendente, verteenwoordig die materia die potensie van dit wat uiteindelik die aktuele, teleologies gekwalifiseerde wese van 'n ding behoort te wees. Die vorm is die aktualiserende substansie wat iets verwerklik (vanaf sy bloot potensieële materie wese) tot dit wat hy bestem is om te wees. So is 'n plant, met sy louter materiële substraat, bestem om te groei en word dit tot hierdie bestemmingverwesenliking geaktualiseer deur sy vegetatiewe siel; dieselfde geld vir die dier met sy vegetatiewe, materiële substraat en sy vorm aktualiserende psigiese of gevoelige siel. Pas 'n mens hierdie skema op die mens toe, dan ontdek jy dat die mens tot aktualisering gelei moet word deur sy denke wat, soos hierbo aangetoon is, (aktualiserend) gestimuleer word deur die causa efficiens, dit wil sê die universele denkges.

Die eerste sprong hiervandaan na die etiek is nie moeisam of radikaal nie: menslike vormverwesenliking of -aktualisering is meteen eudaimonia, dit wil sê die oogmerk van deugdelikheid (soos reeds vantevore gesien is) (vgl ook Trude 1955: 5). En wat is menslike vormverwesenliking? Dit is reeds aangetoon: denke of (in die finale instansie) wysheid. Menslike "denkendheid" (as aktualiserende vormverwesenliking) wys via die universele denkges heen na die denke van die denke, die godheid, en is terselfdertyd (in sy gedaente as eudaimonia) die goeie waerfen Aristoteles in die inleidingsinne van sy *Ethika Nikomacheia* melding maak. Só gesien, verstaan 'n mens die fundamentele verskil in opvatting tussen Plato en Aristoteles oor die goeie: vir Plato is die goeie 'n ideale ideëbegrip wat deugdelikhedsonthelwe nagestreef behoort te word; vir Aristoteles is die goeie bloot 'n soortbegrip (*Gattungsbegriff*) wat (aktief in die menslike vormaktualisering) uiteindelik heenwys na die hoogste vorm van alle syn, die intellektualistiese, monargianistiese godheid (Trude 1955: 6). Anders gestel: vir Plato is die goeie 'n doel wat bereik moet word; vir Aristoteles is die goeie 'n baken op die werklikheidshorison wat na die hoogste vorm (causa finalis) van alle syn heenwys.³⁷⁾

37) Só gesien is dit begryplik waarom Aristoteles (*Ethika Nikomacheia* 1096a 11 - 1097a 14) juis Plato se opvatting oor die goeie op grond van die teleologiese ongekwalifiseerdheid daarvan afkits: die goeie (eudaimonia) is die (aktualiserende) bereiking van 'n doel ('n besondere doel) en nie bloot die nastreef van 'n aan alle syn gemeenskaplike vorm nie.

Uit die voorgaende uiteensetting behoort dit duidelik te wees dat indien 'n mens Aristoteles se etiek as "eudaimonisties" wil tipseer, jy in gedagte moet hou dat geluk vir hom nie bloot sinlike genot impliseer nie: *eudaimonia* as die deugdelikheidsdoelwit, is gelyk aan menslike vormaktualisering (wie denke). Hiermee verkry 'n mens weliswaar nog nie 'n volledige insig in al die momente van die Aristoteliese etiek wat geregtighedsrelevant is nie, maar die buitelyne van sy geregtighedsinsigte, wat deur 'n eksegesi van die dertiende hoofstuk van boek 1 van die *Ethika Nikomacheia* (1102a 5 - 1103a 10) in 'n meerdere mate onthul word, doem reeds op. By 'n nadere toesien van hierdie passasie, blyk 'n interpretatiewe identifikasie van die vorm-materie tweedeling by die mens met 'n (blote) siel-liggaam onderskeid, té simplisties, want die formele siel vertoon 'n bepaalde driedeling (wat baie aan die van Plato herinner): (i) 'n vegetatiewe komponent, (ii) 'n psigiese (sinlike- of gevoels-) komponent en ten slotte die hoogste, (iii) redelike (*psychè logikè*) komponent. (iii) korrespondeer met die sintlike wesensvorm van die mens.

Met die onderskeid tussen (i) en (ii) ener syds en (iii) andersyds korreleer die onderskeid wat Aristoteles tussen *intellektuele* deugde (Id) en *etiese of morele* deugde (Ed) tref (1103a 14-25). Id word deur onderrig verweesenlik. Ed is die resultaat van gewoonte:

"... whence also its name *ethike* is one that is formed by a slight variation from the word *ethos* (habit)" (1103a 18-9).

Hierdie insig vereis dat op hierdie stadium die gebruik van die begrippe deug, deugdelikheid, etiek en etisiteit, ter wille van 'n verstaan van Aristoteles se opvatting, betekenismatig genuanseser sal word. In die eerste plek is dit duidelik dat Id nie op die vlak van die etiek (in die streng sin van die woord) figureer nie. *Ethike* word gereserveer vir Ed. Id kan beter omskryf word as *humaniteit*, waar humaniteit die aktualisering van die menslike vorm (*psychè logikè*) "godwaarts", dit wil sê ter beantwoording aan die goddelike "denke van denke"-norm, beteken. Dié aktualisering is uiteindelik egter ook *eudaimonia*, sodat *eudaimonia* in die direkte sin van die woord nie die doel of oogmerk van die etiek (dus van Ed) is nie, maar van humaniteit (van Id). In 'n indirekte opsig egter is *eudaimonia* wel die doel of oogmerk van Ed want - en dit is 'n volgende insig van Aristoteles - Id word bereik via 'n *gehoorsaaming en uitlewing* van Ed. Hoe

word die verband tussen Id en Ed gesmees?

Om hierdie vraag te kan beantwoord, moet daar eers vir 'n wyle by die aard van Ed vertoef word. In die menslike siel, so sê Aristoteles, bestaan daar drie *genera* van dinge: hartstogte, vermoëns en karaktertoestande (of karaktertrekke) (1105b 20). Dor die verhouding tussen hierdie drie *genera* laat Aristoteles hom soos volg uit:

"By passions (*hartstogte*) I mean appetite, anger, fear, confidence, envy, joy, friendly feeling, hatred, longing, emulation, pity, and in general the feelings that are accompanied by pleasure or pain; by faculties (*vermoëns*) the things in virtue of which we are said to be capable of feeling these, e.g. of becoming angry or being pained or feeling pity; by states of character (*karaktertrekke*) the things in virtue of which we stand well or badly with reference to the passions, e.g. with reference to anger we stand badly if we feel it violently or too weakly, and well if we feel it moderately; and similarly with reference to the other passions" (1105b 21-28).

So gesien, is sowel die deugde as die ondeugde nie hartstogte of vermoëns nie: (i) nie hartstogte nie, omdat 'n mens nie op sy blote gevoelens beoordeel, geprys word vir sy deugdelikheid of verwyrt word vir sy ondeugde nie (1105b 29 - 1106a 2); (ii) nie vermoëns nie, omdat 'n mens se vermoë (om 'n hartstog te realiseer) nie op 'n kause berus nie maar van nature gegewe is (1106a 3-9) en 'n mens is nie van nature nie (meer op grond van gewoonte) deugdelik of ondeugdelik (1103a 18-b 2).

Ed behoort derhalwe tot die *genus* "karaktersienskappe" (1106a 10-11) en wel as

"... the state of character which makes a man good and which makes him do his own work well" (1106a 22-3).

Ed is, so gesien, teleologies gekwelifiseerd: dit is die middel tot die bereiking van "goed wees". As sodanig is dit 'n tussenstadium tussen 'n té veel en 'n té min, op *geometriese gelykheidsgronde* beoordeel, met die oog op sowel die ter saaklike *objek* (*in casu* 'n hartstog) as die *subjek* (*in casu* die te beoordeelde mens) wet in 'n besondere geval (want die maatstaf is nie vir alles en almal altyd dieselfde nie (1106a 32)) ter spreke is (1106a 24 - b 8).

Geestel X is die harmoniserende steunpunt van "nie té veel nie en nie té min nie" en y en z is twee uiterstes. X ≠ (noodwendig) Ed nie want om te kan sê X = ('n) Ed moet daar rekening gehou word met sowel die aard van y en z as met die (oënskynlik teleologies te beoordeelde) omstandighede waarin die persoon, van wie se karakter 'n mens wil sê dat dit 'n Ed predikaat waardig is (of nie), homself bevind. y en z is dus veranderlikes en daarom ook X; selfs al is X ten aansien van y en z in 'n bepaalde geval ('n) Ed dan is dit nog nie noodwendig ten aansien van 'n bepaalde persoon ('n) Ed nie, want die meetstaf van teleologiese proporsionaliteit (of geometrisiteit) moet nog aangewend word ter beoordeling van die prediseerbaarheid van ('n) Ed met betrekking tot die te beoordeelde persoon in sy besondere omstandighede. Hierdie gedagte, wat Aristoteles in sy voorbeelde in 1106a 33 - b 7 tot 'n treffend metaforiese uitdrukking bring, verskaf onder andere (soos later aangetoon sal word) die basis vir 'n interessante argument oor toebedelings ingevolge die uitdelende geregtigheid as 'n Ed (*vide* 1.4.3.3 (i) *infra*).

Laat 'n mens die insig dat Ed 'n van "persoon tot persoon" teleologiese kwalifisering versels agterwê, dan kan daar nog van sekere Ed's oor die algemeen iets karakteriserends gesê word met verwysing na hulle posisie as ('n) X ten aansien van ('n) y en ('n) z:

- (i) dapperheid is X tussen oormoed (y) en lafhartigheid (z) (1107b 1-3);
- (ii) vrygewigheid is X tussen vrekkerigheid (y) en verkwisting (z) (1107b 9-13).

Dit is slegs twee voorbeelde. Aristoteles self vul hierdie lysie aan. Let egter weer eens daarop dat die model wat in (i) en (ii) op Ed van toepassing gemaak word *vir die algemene geval geld* en onder besondere omstandighede met verwysing na 'n besondere persoon, variabel is.

Die *species* van die *genus* "karaktertrekke" as Ed (in die hierbo bedoelde sin) is, volgens Aristoteles, *inter alia* dapperheid, matigheid, vrygewigheid, luister (of prag), trots, ambisie, goed gehumeurdheid, vriendelikheid, getrouheid en gevatheid.

Die tot nog toe onbeantwoorde vraag is hoedat 'n mens sal weet hoe om (a) Ed in elke besondere geval (en elke besondere Ed dus) en (b) ten aansien van 'n besondere persoon op die korrekte wyse te kwalifiseer sodat dit die "ware" X is in (a) sowel sy verhouding tot y en z as (b) sy betrokkenheid op 'n bepaalde persoon in 'n besondere konteks. Hoe weet 'n mens dat ('n) Ed as 'n middel 'n gepaste middel (tot 'n besondere doel) is? Hier kom bepaalde aspekte van Id (en die verhouding tussen Ed en Id) ter sprake. Die beoordeling wat in elke geval van 'n mens geverg word, steun vir sy korrektheid op *insig* (contra blote berekening) (1109a 20 - b 27). En insig hier het 'n besondere betekenis want

"... men are good in but one way, but bad in many" (1106b 35)

en daarom is Ed

"... a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being *determined* by a *rational principle*, and by that principle by which *the man of practical wisdom* would determine it" (1107a 1-3).

Die deur my gekursiveerde gedeelte in die laaste aanhaling smee meteen die band tussen Id en Ed want *praktiese wysheid* as 'n *rasionele beginsel* is in boek 6 van die *Ethika Nikomacheia*, naas wetenskap, kuns, intuïtiewe rede en filosofiese wysheid, een van die belangriker besondere verskyningsvorme van Id.

Id (soos voorheen aangetoon) korrespondeer met die redelike (*psychè logikè*) komponent in die menslike siel (noem dit a) en Ed met die vegetatiewe (b) en psigiese (c) komponente in die siel. a word weer onderverdeel in (i) 'n kontemplantiewe (oor onveranderlike beginsels nadenkende) element (a_1) en (ii) 'n berekenende (op veranderlike beginsels toegespitste) element (a_2) (1138b 17 - 1139a 16). a (beide a_1 en a_2) is grondliggend aan *keuse-uit-oefening* as die *causa efficiens* van menslike handelinge wat uiteindelik op die bestempeling van deugdelikheid in die Ed-sin wil aanspraak maak (1139a 17 - b 13). In hierdie konteks vervul *praktiese wysheid* (as 'n Id) 'n besondere funksie: (aa) in die a_1 sin van die woord lei dit 'n mens tot die insig van wat Ed is vir alle mense oor die algemeen; (bb) in die a_2 sin van die woord bemoontlik dit 'n individualiserende transponering van die algemene Ed prinsipes (deur die "prakties wyse" mens self) ten opsigte

van sy eie lewenstyl sodat hy: "... deliberate(s) well about what is good and expedient for himself ..."; dit wil sê: "... about what sorts of things conduce to the good life" (1140a 24 - b 30).

Op hierdie basis ondergaan Aristoteles se Id-Ed onderskeid in die laaste hoofstuk van boek 6 'n verdere (verhelderende) nuansering. Hy onderskei naamlik, vir sover dit Ed betref, twee soorte deugde: (A) die natuurlike deugde (Ed_1) en (B) deugde in die streng sin van die woord (Ed_2). Die natuurlike deugde, as synde deugde op 'n b en c vlak, kan aangebore of natuurlike kwaliteite van die mens wees, maar dit verdiep eers tot deugde in die streng sin van die woord sodra hulle uitoefening die aanwesigheid van praktiese wysheid (waarvoor voortaan die simbool $\alpha\pi$ gebruik word) impliseer en/of omvat ("involve") (1144b 15-29). Dit lei Aristoteles uiteindelik tot die insig dat:

"... it is not possible to be good in the strict sense without practical wisdom, nor practically wise without moral virtue" (1144b 30-2).

Hiermee word dit duidelik dat die verhouding tussen Id en Ed nie bloot meganisties is nie: (AA) dit is nie bloot 'n geval van $Ed_1 + \alpha\pi = Ed_2$ nie; (BB) nog minder is Ed_2 'n noodwendige konsekwensie van $\alpha\pi$; (CC) per definisie impliseer Ed_2 (bloot) die aanwesigheid van $\alpha\pi$ en Ed_1 in 'n twee-eenheidsrelasie van $\alpha\pi(Ed_1)$.

Veral met sy deurbreking van die opvatting wat aan (BB) hierbo ten grondslag lê, lewer Aristoteles waardevolle kritiek op 'n bepaalde misvatting van sy voorgangers, Sokrates en Plato (ofskoon hy slegs Sokrates *eo nomine* as die sondebok aanwys). Vir Sokrates en Plato sou Ed_2 'n noodwendige of natuurlike uitloper wees van $\alpha\pi$ - vir Sokrates sonder meer, vir Plato op grond van sy identifikasie van $\alpha\pi$ met "'n insig in die ideë" (*vide* 1.4.2.3 (ii) *supra*). Dit beteken dat deugdelikheid en redelike insig of kennis hand aan hand gaan op so 'n wyse dat 'n persoon met die nodige kennis onafwendbaar (dit wil sê *sine qua non*-gewys) deugdelik (Ed_2) sal handel. Ed_2 vir Aristoteles berus egter *inter alia* ook op 'n "natuurlike" (Ed_1) basis. Só kom hy met 'n nuwe insig vorendag: (morele of etiese) deugdelikheid word medebepaal deur die menslike aard of natuur. Hiermee het hy (op sy eie standpuntstelling af) nog steeds die aan Ed_2 grondliggende

menslike outonomie geen (devaluerende) skade berokken nie, want nie alleen is Ed_1 (as natuurlikheid) 'n *sine qua non* vir Ed_2 nie maar ook ap (as menslike redelikheid). In hierdie konteks verkry *sophrosyne* (matigheid) (soos by 'n Pericles) vir Aristoteles die heel besondere betekenis van "bewaarder van ap" - 'n sieltoestand wat goedheid of bekwaamheid in die regering van 'n huishouding of 'n staat tot gevolg het (1140b 8-13).

Wat het hierdie onderskeidings alles vir Aristoteles se geregtigheidsleer te sê? Oor die algemeen (en voorlopig konkluderend) kan verklaar word dat dit wat na aanleiding van Aristoteles se uiteensetting *algemene geregtigheid* (Ag) genoem kan word, in die domein van Id betrek word en dat dit waarna as *besondere geregtigheid* (Bg met sy verskillende verskyningsvorme) verwys kan word, op die niveau van Ed figureer.

1.4.3.3 Die algemene geregtigheid (Ag)

Toen die einde van hoofstuk 1 van boek 5 van die *Ethica Nikomacheia*, waarin Aristoteles dit oor Ag het, verklaar hy opsommenderwys:

"Justice in this sense (Ag), then, is not part of virtue but virtue entire, nor is the contrary injustice a part of vice but vice entire" (1130a 9-12).

Weer dit tradisioneelweg aanvaar word dat Ag ooreenkomstig Aristoteles se opvatting 'n nekkoming van die *nomos* gelas (Van der Vyver 1982: 234), daar kan, in die lig van die aangehaalde uitspraak, volkome akkoord gaan met die (deur Dooyeweerd (1956: 23) geëkklemerde) opvatting van Trude (1955: 56) dat *nomos* nie alleen betrekking het op die *corpus* van positiewe regsreëls in die staat (en selfs nie-staatlike reg) nie, maar op alle deugdelikhedsvoorskrifte wat Trude (skynbaar by gebrek aan 'n behoorlike onderskeiding tussen Id en Ed) "Sitte und Gewohnheit" noem.

Om Aristoteles se opvatting oor die aard en wese van Ag behoorlik te begryp, is dit nodig dat 'n beoordelende weskou van Ag uit twee gesigspunte geloods sal word: (i) Ag en sy verband met ander etiese onderskeidings en (ii) Ag in sy besondere gedaente as 'n deug.

(i) In 'n baie interessante en prikkelende artikel gebruik Bembrough (1965: 159-74) die geregtighedsuiteensetting van Aristoteles as 'n ideale model vir wat hy noem "the main features of philosophical discussion as such" (1965: 162). Hy merk in hierdie verband soos volg op:

"Good philosophy consists in exhibiting connections and distinctions which have hitherto lain hidden; in drawing distinctions without obscuring connections, and marking connections without obscuring distinctions; in exhibiting distinctions and marking connections between important and central ... rather than between trivial and peripheral...concepts" (1965: 162-3).

Wat Bembrough hier onder woorde bring, maak by 'n nadere toesien van Aristoteles se deugdelikhedsonderskeidings (*vide* 1.4.3.2 *supra*) 'n al hoe dringender appèl op 'n mens se wetenskaplike aanvoeling (en intuisie) en van hierdie genuanseerdheid gaan in die boek 5 eksplisiering van die verskillende fasette van geregtigheid niks verlore nie. Daar bestaan trouens geen rede waarom dit nie aanvaar kan word dat Aristoteles se deugdelikheds- of etiese onderskeidings oor die algemeen (in hoofsaak dus die Id-Ed onderskeid) nie meesprek in sy geregtighedsonderskeidings nie - mits daar natuurlik uit eekureatheidsoorweginge sekere veregtighedsmaatstawwe aangelê word. Die eerste van hierdie maatstawwe betref die insig dat Ag nie blootweg deugdelikheid of etisiteit as sodanig is nie, maar dat dit 'n besondere (onderskeidende) inhoud het - dit is die onderwerp vir bespreking in (ii) *infra*.

'n Tweede maatstef het betrekking op die "formele" aard en kompilasie van die *Ethika Nikomacheia* self. Dit is naamlik so dat Aristoteles se Id-Ed₁-Ed₂ onderskeid eers in boek 6 aan die orde gestel word en daarom volg op sy geregtighedsuiteensetting in boek 5. Dearmee, so kan geredeneer word, is hierdie laeste (meer genuanseerde) onderskeid nie bestem om op geregtigheid van toepassing te wees nie. Daar is egter ook 'n ander reële moontlikheid, naamlik dat die hele werk, omdat dit klaarblyklik nie deur Aristoteles self saamgestel en geredigeer is nie, nie noodwendig 'n logiese geheel van opeenvolgings vergestalt nie (in ieder geval nie volgens die smaak en styl van Aristoteles self nie maar eerder volgens dié van die redakteur) en dat die onderskeie boeke as onderdele van die *Ethika Nikomacheia* gevolglik ook variërende denkbeelde uit verskillende fases van Aristoteles se denkryping kan bevat. Wat die geval ook al mag wees,

'n versoening van die fundamentele etiese insigte in boeke 1 en 6 met die geregtighedsopvatting in boek 5 is nie onmoontlik nie en in ieder geval nie onwaarskynlik nie, want selfs al sou boek 6 tot 'n latere denkfase gereken kan word, dan is die onderskeidings daarin nie inkonsekwent ten aansien van die geregtighedsmodel in boek 5 nie (vgl ook vn 45 *infra*).

Went as gevolg van die feit dat Aristoteles nie van Ag sê dat dit uitdruklik 'n Id of 'n Ed is nie, bly die belangrike vraag na die kategorisering van Ag (ten minste in boek 5) onbeantwoord. En dat hierdie vraag opheldering verg, staan bo twyfel want anders verval Aristoteles met een van die sleuteluitsprake aan die begin van boek 5 in 'n ondeurbreekbare sirkelredenasie van "geregtigheid in terme van geregtigheid" definieer:

"We see that all men mean by *justice* (*p*) that kind of state of character which makes people disposed to do what is *just* (*q*) and makes them act *justly* (*r*) and wish for what is *just* (*s*) ..."
(1129a 7-9) (My kursivering en invoeging van p, q, r en s).

As $p = q = r = s$ dan is Aristoteles inderdaad verstriek in 'n sirkelredenasie ten aansien van die tesse wat hy neerlê as 'n algemene basis vir sy bespreking in (ten minste die eerste hoofstuk van) boek 5, want dan definieer hy p in terme van homself (1129a 10-1). En bloot op die oog af is hierdie moontlikheid nie uitgesluit nie, want uit 'n semantiese hoek gesien, is $p =$ geregtigheid, $q =$ regverdig, $r =$ regverdig en $s =$ regverdig: dit is dus een en dieselfde begrip wat bloot vanweë die sinskonstruksie as woordsoorte telkens 'n variërende vorm aaneem. Maar nou toon Bambrough (1965: 186-7) op 'n oortuigende wyse aan dat boek 5 (ten regte) nie vatbaar is vir semantiese spekulاسie nie. 'n Mens moet dus Aristoteles se oënskynlike teësprake op basis van sy eie verbandleggende en onderskeidingsdemonstratiewe model of sisteem ondersoek (Bambrough 1965: 182-3).

In die aangehaalde gedeelte verwys Aristoteles na geregtigheid p as 'n "karaktertrek" wat, soos reeds gesien, oorsienkomstig 1105b 19 - 1106a 12 onder die genus Ed tuisgebring kan word. 'n Verdere aanduiding dat p 'n Ed is, vind 'n mens in die siening dat p 'n afwesigheid van inheligheid of *pleonexia* (*vide* 1.4.2.2 (1) *supra*) impliseer (1129b 1-4) en dus 'n X tussen 'n té veel en 'n té min is (1129b 4-11 asook 1.4.3.2 *supra*). Veral in sy gedaante as X beliggaem p dus reeds 'n Id rasionalisasie. Só gesien, gaan q, r en s as

eenduidige konkretiserings van drie fasette van 'n bepaalde (regverdige) lewenstyl, wyer as p wat bloot 'n besondere deug (of Ed_2) is. As predikate van 'n regverdige lewe kan dus van q, r en s gesê word dat hulle ident is in hulle "regverdige wees" maar dat hulle nie gelyk is aan p nie. q, r en s is eintlik p plus die bybring van nog 'n element of, anders gestel, q, r en s berus op 'n etiese basis (want dit moet onthou word dat Aristoteles die begrip *ethikê* slegs vir Ed deugde soos p reserveer), maar hulle realisering in die menslike lewe impliseer die bybring van 'n verdere (nie-etiese) element. En hierdie ontbrekende element kan niks anders as 'n bepaalde faset van praktiese wysheid (ap) wees nie, want slegs op die vlak van ap (in die Id konteks) is daar 'n verbindingslyn met Ed .

Meer - en dit word algemeen aanvaar soos later aangetoon sal word - die verskillende verskyningsavorms (Bg_1 , Bg_2 ensovoorts) van besondere geregtigheid (Bg) is almal besondere deugde (Ed 's) of, soos geargumenteer sal word (*vide* 1.4.3.4 *infra*), (etiese) deugde in die streng sin van die woord (Ed_2 's). p in die aanhaling hierbo, is dus die grondnoemer vir Bg terwyl q, r en s, wat die bybring van 'n ap-element behels, iets anders is. Hierdie "iets anders", so wil dit voorkom, is die *nomos*, die gehoorsaaming waarvan vir Aristoteles die inhoud van Ag is:

"Since the lawless man was seen to be unjust and the law-abiding man just, evidently all lawful acts are *in a sense* just acts ..." (1129b 12-3).

Die deur my gekursiveerde gedeelte in die aanhaling skep die probleem dat die definisie van Ag *qua* gehoorsaaming van die *nomos* (Ag as "wettigheid" of legaliteit dus) nie ongekwalifiseerd geld nie meer slegs in 'n sekere sin waar is, naamlik (en dit is Aristoteles se betoog in 1129b 13-24) vir sover die *nomos* 'n beliggaming is van dit wat die algemene belange en welsyn van die staat dien. Waar Aristoteles in hierdie gedeelte van boek 5 "algemene belange en welsyn van die staat" heelwat kasufsties skets, daar vind 'n mens in boek 6 (1140b 8-13) dat die grondnoemer (en dus die algemene omskrywing) vir "belange en welsyn van die staat", *aliter* "goedheid of bekwaamheid in die regering van ... 'n staat" (*vide* 1.4.3.2 *supra*) *sophrosyne*, "die bewaarder van ap", is. Ag is gevolglik 'n gehoorsaaming van "die bewaaring van ap" en dus die inhoud van die *nomos* wat vir Ag doelsindes gehoorsaam moet word. In hierdie opsig kan van Ag gesê word

dat dit die beliggaming van volkome deugdelikheid is (en dan móét dit Ed sowel as Id wees). Let verder daarop dat indien Ag die gehoorsaming van só 'n *nomos* is, die "in a sense"-kwelifikasie in die definisie hierbo verval. Gestel die simbool n^+ vergestalt die *nomos* is sy gedaente as die "bewaarder van ap". Dit sal beteken, met die oog op Aristoteles se aanvanklike (fundamentele) geregtigheidstese (1129a 7-8) wat hierbo aangehaal is, dat q 'n geneigdheid tot n^+ is, r dit is wat 'n mens daartoe bring om n^+ te handel en s die begeerte na n^+ vergestalt. q , r en s kan saamgevat word as die vrywillig gekose (dog innerlik gedronge) gehoorsaming van n^+ deur 'n regverdige (Ag) mens.

Die resultate van 'n gehoorsaming van n^+ word gemanifesteer in die aanwezigheid van geregtigheid in die Bg sin van die woord. Dearmee is die band tussen Ag en Bg gesmee, sodat 'n Ag mens noodwendig Bg sal optree omdat die aard van Bg (en Bg_1 , Bg_2 ensovoorts) voorgeskryf word deur die ap inherent aan Ag. Anders gestel: Bg is (telkens) ('n) Ed_2 in die sin van ('n) $ap(Ed_1)$ (vide 1.4.3.2 *supra*). Om hierdie rede sal daar geen teësprak wees in 'n bewering dat iemand wat nie regverdig is in die Ag sin van die woord nie (soms of dikwels of selfs altyd) regverdig kan wees in die Bg sin van die woord (vgl Bambrough 1985: 159) want Aristoteles laat reeds in boek 2 die ruimte daarvoor dat 'n mens die etiese deugde (Ed), waaronder dan ook Bg (en sy verskyningsvorme), deur blote *gewoonte* kan aanleer sonder dat jy noodwendig oor 'n ap vermoë beskik (1103a 18 - b 2). 'n Ag mens sal egter nie (bloot) op grond van gewoonte Bg wees nie maar (mede) op grond van sy ap (of n^+) insigte.

'n Laaste interessente vraag wat opduik is of 'n gehoorsaming van 'n *nomos* wat nie "'n bewaarder van ap" is nie (n^-), ook Ag kan wees (vgl Van der Vyver 1962: 236 en Trude 1955: 83-4). In die lig van die uiteensetting hierbo moet die antwoord eenvoudigweg een van (emfaties) "nee" wees - selfs nie eens in die "formalistiese" sin van die woord nie (vgl Van der Vyver 1962: 257-8 vn 52). Ag impliseer (per definisie) noodwendigerwys 'n inkorporering van ap en n^- kán dit nie impliseer nie. 'n Mens sou hoogstens kon sê dat 'n gehoorsaming van 'n n^- wat (dareen nog) 'n meerdere of 'n mindere mate van ap impliseer, Ag sal wees *in die mate waarin* (daardie) n^- ap impliseer.

Tot op hierdie stadium sou 'n mens in die gelyk wees wanneer jy beweer dat Aristoteles se opvatting oor Ag aan Bembrough (1965: 182-3) se definisie van goeie filosofie voldoen omdat dit "... consists in exhibiting connections ... between important and central ... concepts". Van die "... exhibiting ... distinctions ..." het daar reeds iets tereg gekom, maar die "... marking connections ..." verbloem tans een belangrike "distinction", naamlik die onderskeid tussen ap oor die algemeen en Ag as 'n eiesoortige faset of aspek of kant van ap.

(ii) In 1130a 11-14 verklaar Aristoteles (met die deur my gekursiveerde invoeging van die simbole wat tot dusver gebruik is) soos volg:

"What the difference is between virtue (*onder andere ap*) and justice in this (*Ag*) sense is plain from what we have said; they are the same but their essence is not the same; what, as a relation to one's neighbour, is justice (*Ag*) is, as a certain kind of state without qualification, virtue (*ap*)".

Let in die eerste plek daarop dat Aristoteles van "deug" of "deugdelikheid" praat sonder dat dit "etiese of morele deugdelikheid (Ed) is. Omdat hierdie aanhaling voorkom in dieselfde konteks waarin van geregtigheid gesê word dat dit 'n gehoorsaming van n+ is, moet dit aanvaar word dat deugdelikheid hier slaan op n+ na sy inhoud as "gehoorsaming van ap". Die onderskeid tussen "deugdelikheid" en "geregtigheid" in hierdie aanhaling is inderdaad dan (breedweg genome) 'n onderskeid tussen Ap en Ag (as 'n bepaalde faset van ap).

Vir die besondere tipering van Ag vereis Aristoteles 'n bepaalde *relasio-naliteit* van "ap (deugdelik) wees teenoor jou medemens" en, sou 'n mens kon byvoeg, in 'n sosiale konteks. Die tiperende kenmerk van Ag is derhalwe (inderdaad) soos Trude (1955: 58) beweer, geleë in sy *pros heteron* (betrokkenheid op 'n ander) en dit telkens 'n bepaalde sosiale (of staatlke of politieke) konteks (vgl ook Van der Vyver 1982: 235). Hierdie essensieverekil kan ook sê opgevat word dat ap (deugdelikheid) die (noodwendige) *statiese* aanwesigheid van die etiese deugde (Ed) manifesteer, terwyl Ag 'n vergestaltung is van daardie (aan ap ontleende) deugde *in aksie* ("functioning") teenoor die medemens (Bembrough 1965: 180-1).³⁸⁾

38) Bembrough se uitspraak is 'n ietwat geïnterpoleer aangesien hy ap-deugdelikheid "moral virtue" noem en klaarblyklik dus nie die Id(ap)-Ed onderskeid verdiskonteer nie.

As Ag en ap deugdelikheid oor die algemeen nie ident is nie, dan behoef Aristoteles se uitpraak dat Ag die *mess volkome* deug is 'n nadere presiesering. Hierdie presiesering het (weer eens) 'n *pros heteron*-grondslag soos wat dit uit die volgende uitpraak van Aristoteles (waarvan ek 'n gedeelte duidelikehelwe kursiveer) blyk:

"This form of justice, then, is *complete virtue*, but not absolutely, but *in relation to our neighbour*" (1129b 25-8).

Dat daar 'n intieme verband tussen *volkome deugdelikheid* en sosiale en/of politiese interrelasionaliteit bestaan, is 'n tendens wat nie vreemd is aan die Aristoteliëse etiek nie:

"Für Aristoteles aber ist das Ziel (*van die etiek*) für den Einzelnen und für das Gemeinwesen identisch und tritt am Gemeinwesen klarer in Erscheinung" (Düring 1966: 435; vgl ook 1094b 1-10).

Hierdie tendens stem ooreen met Aristoteles se antropologiese visie dat die mens as 'n van nature op die polis aangewese wese, 'n *dzoon politikon*, nie as 'n enkeling in isolasie die hoogste vorm van selfverwesenliking (of -aktualisering) kan bereik nie:

"Hence it is evident that the state (*polis*) is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity; he is like the

'Tribeless, lawless, hearthless one',

whom Homer denounces - the natural outcast is forthwith a lover of war; he may be compared to an isolated piece of draughts ... (T)he state is by nature clearly prior to the family and to the individual, since the whole is of necessity prior to the part ..." (*Politia* 1253a 2-7 en 19-20).

Daarom kan Aristoteles ten aansien van Ag in hoofstuk 1 van boek 5 van die *Ethika Nikomacheia*, na aanleiding van 'n insig van Plato (*Politeia* 343c), verklaar dat:

"... justice, alone of the virtues, is thought to be 'another's good', because it is related to our neighbour; for it does what is advantageous to another, either a ruler or a copartner" (1130a 3-5).

Net soos die universalisme van Plato is die universalisme van Aristoteles nie volkome nie dog *pariesel* (die individuele is nie bloot 'n uitloper van die universele nie, maar gaan in sy verwerking noodsaaklikerwys op in die universele), maar dan (in die lig van Aristoteles se ontologie) nie (soos by Plato) gefundeer op 'n makro- mikrokosmiese substraat nie maar wel op die gegewenheid van vorm en materie (Vollenhoven 1956b: 18; vgl ook 1.4.2.3 *supra*).

In die lig van al die ter sake gegewens tot dusver kan die volgende kernagtige omskrywing van Aristoteles se siening oor algemene geregtigheid gewaag word: *Algemene geregtigheid is die op die medemens betrokke sosiaal-politiese sig verwerklikende deug wat in sy gestalte as 'n faset van praktiese wysheid 'n mens lei tot die insig van wat besonderlik regverdig is vir alle mense oor die algemeen en wat vir jouself aantoon hoedat besonderlik regverdig wees jou tot 'n goeie of geluksalige lewensal lei.*

1.4.3.4 Die besondere of institusionele geregtigheid (Bg)

Die onderskeid tussen Ag, as volkome deugdelikheid, en Bg, as 'n besondere deug(de), word deur Aristoteles self s6 onder woorde gebring:

"... (T)he significance of both consists in a relation to one's neighbour, but the one (Bg) is concerned with honour or money or safety - or that which includes all these, if we had a single name for it - and its motive is the pleasure that arises from gain; while the other (Ag) is concerned with all the objects with which the good man is concerned" (1130b 1-5).

Dit kan ook s6 gestel word dat, omdat ap die rasionaliteitsprinsipe is wat vir 'n mens die weg na 'n goeie lewe vir jouself (en vir andere oor die algemeen) aandui en omdat Ag die faset van ap is wat hierdie insig in 'n sosiaal-politiese konteks verwerklik, Bg die weg is waarlangs 'n goeie lewe in die Ag sin van die woord bereik kan word *vir sover* dit gaan om "materiele" behoeftes of die sug na die een of ander vorm van gewin, sy dit eer, geld of (skynbaar fisiese) veiligheid. Bg is prakties, normatief realiseerbaar (of institusioneeliseerbaar) en wel (soos al die ander besondere Ed's of, meer akkuraat, Ed₂'s) as 'n middel tot die bereiking van "goed of geluksalig wees" as 'n doel, dit wil s6 as 'n harmoniserende

steunpunt (X) tussen 'n "té veel (y) en 'n té min (z)" sug na eie gewin.³⁹⁾ 'n Mens kan dus by voorbaat reeds verwag dat die geometriese gelykheidsmaatstaf in sy gedeante as personele sowel as objektiewe proporsionaliteit op een of meer vlakke van Bg sy verskyning eal maak.

Vir sover 'n ingeboude ap (of, meer bepaald, Ag aspektelike) kwalifikasie vir die formulering van Bg relevant is, is die element van *keuse* (vgl 1106b 35), soos geleë in die (besondere verskyningsvorme van Bg elk as 'n) middel, ook in 'n bepaalde verband ter sake. Hiermee kom die *vrywilligheid* (in die kontemporêre juridiese spraakgebruik toerekenbaarheid of toerekeningsvatbaarheid) wat met 'n bepaalde handeling (te beoordeel as regverdig of onregverdig) gepaard gaan, ook in die gedrang.

Oor die algemeen gesproke presiseer Aristoteles die aard van Bg via sy verduideliking van die verskillende verskyningsvorme daarvan op so 'n wyse dat die verskeie fasette gewoonweg betrokke by 'n Ed_2 , (talkens) elk op 'n eiesoortige wyse ten opsigte van 'n bepaalde verskyningsvorm met 'n meerdere of 'n mindere mate van prominensie figureer. Vir hierdie doel tref hy die volgende onderskeid (1130b 30 - 1131a 9):

- (i) die *uitdelende geregtigheid* (Bg_U) wat slaan op die verdeling van eer en geld (*aliter* materiële voordele) onder diene wat deel het aan die konstitusie van die *polis* (met voorlopig reeds die voorbehoud dat dit moontlik is vir persoon of onderdean A om 'n deel gelyk of ongelyk met dié van B te hê);
- (ii) die rektifiserende, kommutatiewe- of ruilgeregtigheid (Bg_K) wat transaksies tussen A en B reguleer en wel transaksies van tweeërlei aard te wete

39) Die resultate van hierdie interpretasie stem in breë trekke ooreen met dié van Trude (1955: 89-93) (soos nagevolg deur Van der Vyver (1962: 236-7)), ofskoon die interpretatiewe basis (veral die breër etisiteits- en bygevolg ontologiese grondslag) waarop Trude sy gevolgtrekkings funder, van hierdie een verskil in dié sin dat Trude geen werklik dieperliggende band tussen Ag en Bg onthul (of probeer onthul) nie.

- (1.1) vrywillige transaksies soos koop, verkoop, huur, leen, ensovoorts en
- (1.11) onvrywillige transaksies, sommige waarvan
- (1.11.1) verbloem, soos diefstal, owerspel, valse getuienis ensovoorts of andere waarvan
- (1.11.11) gewelddadig soos aanranding, moord, roof, 40) lester ensovoorts;
- (111) ('n onderskeid wat Aristoteles nie eksplisiet in sy aanvanklike uiteensetting tref nie maar wat tog na aanleiding van 'n latere gedeelte van boek 5 (hoofstuk 5) getref kan word (vgl Trude 1955: 102-4)) die vergeldende ("*wiedervergeltende*") geregtigheid (Bg_v), waarin iets van die element van *wederkerigheid* op 'n problematiese wyse na vore tree.

(1) Bg_v as 'n besondere deug (dit wil sê die vorm van geregtigheid wat in 'n publiekregtelike sin te betrek is op die toebedeling van goedere, ampte, eer, leste ensovoorts (vgl Van der Vyver 1962: 237)) is 'n X tussen y en z wat die gedagte aan proporsionaliteit in 'n objektiewe sowel as personele sin omvat want

"(t)he just ... must be both intermediate and equal and relative (i.e. for certain persons" (1131a 15-6)

omdat gelykheid bestaan

"... nicht in der Gleichsetzung zweier Personen oder zweier Sachen (also nicht $A = B$), sondern in der Gleichsetzung zweier verhältnisse (also $A \frac{D}{B} = \frac{D}{C}$)" (Trude 1955: 93)

en omdat uiteindelik

"(a)dvantage stands to advantage in quantity as man stands to man in quality" (Van der Vyver 1962: 238).

Hierdie laaste aanhaling dui daarop dat die kwalitatiewe ongelykhede van persone by die bepaling van geometriese proporsie in berekening gebring word. Die maatstaf vir kwaliteit (*axia*) is meriete (1131a 25) of, soos

40) Dit is duidelik, volgens die aard van hierdie indeling, dat dit wat hier "transaksies" genoem word, eintlik "handelinge" in die moderne regtegniese sin van die woord is.

Trude (1955: 93-4) op 'n verdienstelike wyse (Van der Vyver 1962: 238) aantoon, die doel wat met die toebedeling bereik moet word:

"For if there were a superior flute-player who was far inferior in birth and beauty, although either of these may be a greater good than the art of flute-playing, and may excel flute-playing in a greater ratio than he excels the others in his art, still he ought to have the best flutes given to him, unless the advantages of wealth and birth contribute to the excellence in flute-playing, which they do not" (*Politica* 1282b 35 - 1283a 2).

Só is dit duidelik dat kwaliteit of *axia* (as meriete) eintlik niks anders as 'n onbevooroordeelde, teleologies gekwalifiseerde waarde-analise vooronderstel nie, sodat proporsie in ieder geval nie bloot op die metetiese rigiditeit van 'n "suiwer" geometriese vergelyking steun nie.

Die gedegte aan 'n geometriese gelykheid as grondslag vir geregtigheid, wat Aristoteles hier tot 'n besondere vervolmaking voer, was natuurlik aan die Pythagoreërs (Plato *Gorgias* 508a *vide* 1.3.2.2 *supra*) en aan Plato (bepaaldelik in sy *Nomoi vide* 1.4.2.4 *supra*) nie vreemd nie, maar dit is Aristoteles wat by uitnemendheid die munt slaan uit 'n werkwyse wat en die akkuraatheidsvoordels van die geometrie benut en aan 'n etiese denkbeeld iets meer as bloot 'n meganitiese vulling verleen. En let daarop dat gelykheid hier as die grondslag vir 'n (regs-)norm dien: Ag via gelykheid is institusioneeliseerbaar.

(ii) Die gelykheidssubstraat van Bg_k is nie geometries van aard nie maar wel aritmeties (1132a 2). Blykens 1131a 2-5 het Bg_k , vir sover dit met vrywillige handelinge te make het, hoofsaaklik betrekking op *kontrakte*, terwyl die onvrywillige handelingsfeset daarvan skynbaar slegs te betrek is op *onregmatige daade* aangesien Bg_k (in teenstelling met Bg_v) 'n eksklusief privaatregtelike karakter vertoon (Trude 1955: 98; McKeon (Red) 1941: 1008 vn 6).⁴¹⁾ Om te sê dat Bg_k aan die hand van aritmetiese prinsipes funksioneer, beteken *inter alia* dat die kwaliteite van A en B nie vir die doeleindes van X verreken word nie maar slegs die objekte in geskil (sy dit

41) Soms word aanvaar dat kommutatiewe geregtigheid ook op die strafreg te betrek is (vgl by Del Vecchio 1952: 52-3 asook Van der Vyver 1962: 258 vn 61), maar den val die aritmetiese aard daarvan baie moeilik te begryp aangesien Aristoteles uitdruklik (in hoofstuk 5 van boek 5) die deur die Pythagoreërs (op aritmetiese gronde) gekonstrueerde *lex talionis*, beginsel in die strafreg verwerp.

byvoorbeeld 'n prestasie of die een of ander onvrywillige "transaksie" synde y en z

"... (f)or it makes no difference whether a good man has defrauded a bad man or a bad man a good one, nor whether it is a good or a bad man that has committed adultery ..." (1132a 2-4).

Die regter moet in so 'n geval die ongelykheid uit die weg ruim (X dus poneer) deur, so sê Aristoteles, die harmoniserende steunpunt tussen die "wins" van A (y) en die "verlies" van B (z) te bepaal (1132a 9-19). Hierdie ietwat ongewone gebruik van die terme wins en verlies (in verband met *inter alia* ook onregmatige dede) regverdig Aristoteles (1132b 11-20) met verwysing na die feit dat hulle aan die kontraktereg ontspring, in die sin van:

"... to have more than one's own is called gaining, and to have less than one's own original share is called losing ..." (1132b 13-15),

sodat, toegepas op inheligheid, ook van die "twee kante" van 'n onregmatige daad in 'n oordragtelike (*pleonexia*) sin van die woord gesê kan word dat y die dede se "wins" en z die benadeelde se "verlies" is.

'n Mens moet in gedagte hou dat al sê Aristoteles dat 'n Bg_k gelykheid aritmeties is, dit vanuit 'n tradisionele (Pythagoreïese of Platoniese) oogpunt beskou, nie suiwer α -geometries kan wese nie, aangesien ten minste die sie (subjektiewe) aard van die handeling ten aansien waarvan X geponeer moet word (sê maar byvoorbeeld y) in berekening gebring word, sodat X van geval tot geval sal varieer: X is byvoorbeeld nie dieselfde vir ower spel en kontrakbreuk (en selfs nie eens die verskillende vorme van die vertrekking van verskillende soorte kontrakte) nie. Alleen die regsobjekte (A en B) word as onveranderlikes beskou, sodat met die oog op hulle onderlinge verhouding 'n streng aritmetiese proporsionaliteit (van A:B) gehandhaef word. Van Bg_k gelykheid sou dus met reg gesê kan word dat dit *semi-geometries* is.

Bg_k is vir Aristoteles by uitstek *regterlike geregtigheid* (1132a 30-5). Dit het een belangrike implikasie: vir sover Bg_k 'n ongekwalifiseerde

gelykstelling van regsobjekte A en B gelas, beteken dit dat die geregtighaidenorm 'n gelykberegtiging in die regspraak vereis. Anders gestel: "gelykheid voor die reg" in onder andere die prosesregtelike sin van die woord, is 'n konsekwensie van geregtigheid! Die belang van hierdie insig spreek vir 'n moderne reggeleerde vanself.

Ten slotte, in verband met B_{g_k} , verdien 'n interessante probleem wat Van der Vyver (1962: 239) in die verbygaen aensny, die aandag. Dit betref naamlik die vraag in welke mate B_{g_k} in sy toespitsing op handelinge rekening hou met die "toerekeningsvatbaarheid" (en daarom onder andere ook die ouderdom) van A en B. In die lig van die ongekwalifiseerde gelykstelling van A en B tesame met die Aristoteles se verwerping van die Pythagoreïese *lex talionis* (Van der Vyver 1962: 258 vn 66) word daar in hierdie verband heelwat vraagstukke geskep, die akkuatste waarvan kulmineer in 'n oënskynlike teësprak tussen die noodwendige gelykstelling van A en B en 'n (in sommige gevalle van nature) noodwendige ongelykheid van A en B (selfs in 'n B_{g_k} verhouding). Dat Aristoteles hierdie probleem nie raak sien en daarom nie probeer oplos nie, kan met 'n redelike mate van veiligheid aanvaar word. En tog sou 'n mens kon betoog dat, ooreenkomstig die grondlyne van die Aristoteliëse etiek, 'n probleem soos hierdie wel uit die weg geruim kan word. 'n Mens moet naamlik onthou dat een van die aan B_{g_k} (as 'n besondere deug) grondliggende elemente *vrye keuse* is. Die insig dus dat bepaalde omstandighede (bv ouderdom, geestesgesondheid ensovoorts) A of B se vermoë tot vrye keuse-uitoefening kan belemmer ('n insig waartoe Aristoteles skynbaar nog nie geraak nie), sou lei tot die verdere insig dat indien een van die belemmerende faktore aanwesig is, B_{g_k} handelinge in ieder geval nie op A of B (of op ðf A ðf B) toegepas (*aliter* hulle toege-reken) kan word nie. (Hier is veral Aristoteles se opmerkings in hoofstuk 8 van boek 5 (1135a 15 ev) relevant).

(iii) B_{g_u} figureer op die vlek van toebedelings deur die staat in gevalle waar die staat as geagsdreer optree; B_{g_k} kom ter sprake sodra 'n regter moet ingryp om 'n bepaalde wanbalans in die verhouding A:B te rektifiseer; Aristoteles onderskei ook 'n derde element wat in die regsverkeer aan die regsverhoudinge van regsobjekte ten grondslag lê, naamlik *wederkerigheid*. In hierdie konteks kom B_{g_v} ter sprake.

Dit is interessant dat Aristoteles nie wederkerigheid sonder meer as geregtigheid aanmerk nie, want aangesien Bg_k ook in die strafreg ter sake is (blykens 'n voorbeeld wat Aristoteles in 1132b 28-32 gebruik) sou 'n dusdanige gebrek aan kwalifisering van wederkerigheid neerkom op 'n erkenning van *lex talionis* maatstaf wat Aristoteles (ingevolge sy bedegtheid op etiese geometrisiteit) nie aansteen nie (1132b 21-6). Wederkerigheid (in 'n objektiewe $y:z$ sin) is egter ongetwyfeld 'n predikaat van Bg_k sodat, om vir die doeleindes van Bg_v wederkerigheid volledig te kwalifiseer, geometriese maatstawwe (in die subjektiewe $A:B$ sin) aangewend moet word. En dit is presies die opsig waarin Bg_v hom van Bg_k onderskei: die subjektiewe eienskappe van A en B word in die verhouding $A:y::B:z$ in berekening gebring. Dit verklaar meteen waarom Aristoteles geen moeite ondervind om Bg_v ook op die strafreg toe te pas nie, want die erkenning van A en B (se onderskeie) eiesoortige subjektiwiteit(e) ontruk die *lex talionis*-beginsel aan sy fundamente. Daarom (gestel A is 'n amptenaar wat in die uitvoering van sy pligte optree en B 'n gewone onderdaan) is dit nie moeilik om in te sien dat indien A vir B 'n wond toedien A nie (wederkeriglik) gewond behoort te word nie, maar indien B vir A 'n wond toedien B nie alleen (wederkeriglik) gewond moet word nie maar boonop ook nog gestraf moet word (1132b 28-32). Bg_v vergestalt dus as't ware 'n deurbreking van die aan Bg_k grondliggende semi-proporsionaliteit sodat

"... it is by proportionate requital that the city holds together" (1132b 29).

Met hierdie erkenning van die geometrisiteitsmaatstaf vir Bg_v val die onderskeid tussen 'n Bg_v geometriese gelykheid en 'n Bg_u geometriese gelykheid, nie so moeilik te onderken nie (vgl Dooyeweerd 1958: 38 en Van der Vyver 1962: 240 nav Trude 1955: 102-3). Die Bg_v maatstaf is tseologies gefundeer in 'n verhouding waarin A (*in oasu* die staat) as 'n gesegsdrager teenoor B te staan kom; die Bg_u -maatstaf (so wil dit voorkom) is nie teleologies gekwalifiseer nie maar is merendeels te betrek op die subjektiewe kwaliteite van A en B as sodanig waar hulle (gelyklik) wederkerig teenoor mekaar te staan kom. Verder is die oogmerk van Bg_u gelykheid *toebedeling*, terwyl Bg_v gelykheid *rektifisering* in die oog het. 'n Mens sou dit so kon stel dat Bg_v eintlik 'n tussenstadium tussen Bg_u en Bg_k

verteenwoordig en derhalwe elemente van beide in hom saamtrek.⁴²⁾

Soos Dooyeweerd (1958: 38-40) heel terag aantoon, ontstaan daar egter sekere ernstige probleme in verband met die onderskeid tussen Bg_k en Bg_v . Dit betref naamlik die feit dat Aristoteles in sy bespreking van Bg_k nie aan y en z waardes toeken nie maar eintlik y, as die wins van A, presies gelykstel aan z, as die verlies van B, sodat A aan B presies een en dieselfde ding moet teruggee om die aritmetiese gelykheidsverhouding te herstel. In verband met Bg_v is Aristoteles wel bereid om waardes aan y en z toe te ken (en meer bepaald geldwaardes) maar, en dit is hier waar die eintlike probleem ontstaan, die waardeberekening word gemaak *in terme van A en B se subjektiwiteit* (1133a 5 ev).

As die maatstaf vir waarde (elemente van) A en B se subjektiwiteit is, kan daar ten aansien van Bg_k geen sprake van "waarde" wees nie, want A en B is *ongekwalifiseerd* gelyk: Dit sou inderdaad beteken dat Bg_k slegs toepassing vind in gevalle waar die prestasie en teenprestasie (in die geval van vrywillige handelinge) presies gelyk is (soos by 'n bewaeremingskontrak) (Dooyeweerd 1958: 39) of waar (in die gevalle van onvrywillige handelinge) A *presies dit* (dit wil sê een en dieselfde saak of in die geval van geld dieselfde hoeveelheid geld) wat hy B ontnem het, aan hom terugbesorg.

Hierdie eiensaardigheid berokken ernstige skade aan Aristoteles se ideaal van Bg_k -*gelykberegting*, want dit beteken dat slegs in gevalle waar y en z ident is (en in die regeverkeer is dit gewoonlik uitsonderingsgevalle) die regter nie van A en B se subjektiewe kwaliteite hoof kennis te neem nie.

Hierdie probleem kon natuurlik ondervang gewees het indien Aristoteles bereid sou wees om toe te gee dat die waarde van y en z 'n (objektiewe) ekonomiese waarde is wat in terme van vraag en aanbod bepaal moet word. In so 'n geval sou daar gemaklikerwys ten aansien van Bg_k (met A en B ongekwalifiseerd gelyk) verklaar kon word dat y en z "waarde" het.

42) Dit mag een van die redes wees waarom Aristoteles, wanneer hy sy aanvanklike Bg -onderskeidings tref, geen afsonderlike (*so nomine*) melding van Bg_v maak nie en dit derhalwe bloot as een van die talle "praktiese" werkswyse van $\partial n Bg_u$ $\partial n Bg_k$ baskou (vgl 1130b 30 - 1131a 9).

Dit is egter, soos Dooyeweerd op 'n ander plek (1958: 37) aantoon, vir Aristoteles moeilik om tot so 'n ekonomiese insig te geraak, aangesien hy glo dat handelskontrakte van die onderdaan eerder die belange van die staat as die persoonlike winsmotiewe ten goede moet kom. S6 gesien, is dit makliker om aan y 'n waarde in ooreenstemming met A se (subjektiewe) bydrae tot die politieke welsyn toe te ken as om van y te sê dat dit bloot in terme van (A en ander onderdane se behoeftebevredigende) vraag-en-aanbod-oorwegings gewaardeer moet word.

1.4.3.5 Billikheid

Die funksie van billikheid is

"... a correction of law where it is defective owing to its universality" (1137b 27).

Aristoteles is baie eksplisiet oor die feit dat die gebrek in die "besondere geval" (wat 'n billikheidsrektifisering verg) nie die gevolg van 'n gebrek in die (*polis* se) positiewe reg is nie en daarom moet die *ommissio* gekorrigeer word in ooreenstemming met dit wat die wetgewer sou wou gehad het indien hy vir die besondere geval voorsiening sou maak (1137b 17-24).

In hierdie gedaante is (die) billikheid

"... better than one kind of justice", en tog ook "... just, and it is not as being a different class of thing that it is better than the just. The same thing, then, is just and equitable, and while both are good, the equitable is superior. What creates the problem is that the equitable is just, but not the *legally just* but a correction of *legal justice*" (1137b 7-12).

Die deur my gekursiveerde aanduidings van *juridiese geregtigheid* wil, soos in 'n volgende paragraaf aangetoon sal word, eintlik meer net dui op Bg in sy verskillende toepassingsvorme. Dit is hierdie (vir die besondere geval) gebrekkige toepassing van (die verskillende verskyningsvorme van) Bg wat deur billikheid gekorrigeer moet word en daarom is billikheid regverdig en meer bepaald Bg en tog in sy omvattendheid (ten aansien van die ander verskyningsvorme van Bg) tegelyk superieur.

Nou moet dit onthou word dat Bg (met sy Bg_U en Bg_K en Bg_V verskyningsvorme) die gevolg is van 'n Ag-(as faset van ap) insig. Vir billikheid om so 'n insig in die besondere geval (wat die universaliteit van Bg ontglip) te realiseer, word dus eweneens 'n Ag/ap insig vereis (vgl ook Trude 1955: 126-9). As 'n billikheidsinsig kan dit egter nie kulmineer in 'n X tussen y en z nie juis omdat dit die verskillende verskyningsvorme van Bg (wat telkens 'n X tussen y en z is) korrektief omspan of insluit. Daarom berus billikheid eerder op 'n insig in dit wat vir die besondere geval, wat nie reeds deur 'n té universele (eweneens op Ag gefundeerde) Bg gedek word nie, 'n X tussen y en z met die oog op Ag as 'n besondere faset van ap sal wees.

Deur hierdie konsekwente fundering van billikheid op sy aanvanklike geregtighedsuitgangspunte, slaan Aristoteles 'n belangrike slag. Sommige van sy voorgangers, waaronder veral Plato, het meer taemlik langtand aan die idee van billikheid geproe. Dit is verstaanbaar dat, in die lig van Plato se geregtighedsstelsel, die oënskynlike inkonsekwensies gepaardgaande met die toepassing van 'n billikheidsreg, nie vir hom in 'n ("konsekwent") regverdige (ware) staat aanvaarbaar sou wees nie (vgl ook Trude 1955: 115-7). Aristoteles lewer nie alleen op 'n heelwet outoritêre wyse 'n bydrae tot hierdie belangrike debat nie, maar hy toon ook (in terme van sy eie stelsel oortuigend) aan dat die toepassing van billikheid geen inkonsekwensies ten aansien van die fundamentele uitgangspunte in 'n geregtighedsmodel hoef mee te bring nie.

1.4.3.6 Die (positiewe) reg en geregtigheid⁴³⁾

Reg en geregtigheid gaan vir Aristoteles ongetwyfeld hand aan hand en die toepassingsveld van Bg (as-inderdaad-institusionele gelykheidsnorme) bestryk trouens alles wat ook deur die positiewe reg bestryk word (Trude 1955: 104-15). Met hierdie stelling is die intieme interrelasie tussen reg en geregtigheid min of meer onder woorde gebring. 'n Mens kan ook verklaar dat, omdat Bg wesenlik 'n (ideale) rasionaliteitsgrondsleg (van Ag) het en

43) Dit word vir die doeleindes van die bespreking onder hierdie hoof nie nodig geag om in die detail van Aristoteles se beskouing oor die verskillende fasette van die positiewe reg in te gaan, soos wat Trude (1955: 140-73) dit doen nie. In 'n geregtighedsbedagte analise is dit voldoende om te volstaan met die aanmerk van sekere algemene tendense wat almal kulmineer in 'n vanselfsprekende op mekaar aangewesenheid van die reg en geregtigheid - hieroor bestaan daar geen twyfel (of, onder navorsers, geen teësprak) nie.

derhalwe noodwendigerwys via ap (se Ag aspektelikheid) as 'n Id (dit wil sê 'n bepaalde kant van die menslike vormaktualisering entisiperend) godwaarts heenwys, die grondslag vir 'n ideale (positiewe) regsisteem wesenlik 'n menematige grondslag (in ooreenstemming met die menslike *physis* se geneigtheid tot vormaktualisering) is.

Met hierdie insig word daar weer eens aansluiting gevind by die tradisionele Sofistiese (*vide* 1.4.1.2 *supra*) en (hoewel radikaler gehumaniseerde dog wesenlik ooreenstemmende) Sokratiese (*vide* 1.4.1.3 *supra*) en Platoniese (*vide* 1.4.2.4 *supra*) natuurreëloppvatting. Soos met 'n menigte ander tradisionele gemeengede Aristoteles egter ook sy natuurreëloppinsigte met groot voortreflikheid verfyn.⁴⁴ Die grondslag vir 'n (onderskeid ten minste soortgelyk aan die) *nomos-physis* onderskeid word deur Aristoteles in hoofstuk 7 van boek 5 (1134b 18 - 1135a 14) gelê, wanneer hy politieke geregtigheid (dit wil sê Bg) onderskei in natuurlike geregtigheid en juridiese geregtigheid -

"... natural, that which everywhere has the same force and does not exist by people's thinking this or that; legal, that which is originally indifferent, but when it has been laid down is not indifferent, e.g. that a prisoner's ransom shall be a mina ..." (1134b 18-22).

Dit word al dedelik toegegee dat die onderskeid tussen natuurlike en juridiese geregtigheid, 'n onderskeid binne een en dieselfde *genus* (geregtigheid) is en daarom kan natuurlike geregtigheid en juridiese geregtigheid as *species* van dieselfde *genus* mekaar wesenlik nie weersprek nie. (En tog is dit juis opmerklik dat die humaniserende ponering van verskille tussen *nomos* en *physis*, soos by 'n Sokrates en 'n Plato, ook geen *telsspraak* nie maar wel 'n *onderskeid* behels). Eintlik korrespondeer hierdie insig, breedweg genome, met 'n ander relevante ap onderskeid van Aristoteles, naamlik die onderskeid tussen die twee kante aan ap te wete (i) die insig in wat deugdelik is vir alle mense oor die algemeen en (ii) die insig in

44) Hier word nie al te haastig toegetree tot die omvattende debat oor die aard van Aristoteles se natuurreëlopp nie (vgl by Van der Vyver 1962: 250-3 asook Ritter 1969: 133-82), maar enkele (selfs sinvolle dog terloopse) opmerkings, in die lig van dit wat as natuurregtelik relevante insigte by ander semelwings- en kultuurfilosofiese denkers aangedui is, sal nie onvanpas wees nie.

wat in 'n besondere geval deugdelik is uit die oogpunt van die beoorde-
 leer (*vide* 1.4.3.2 *supra* waar hierdie onderskeid in terme van a_1 en a_2
 simbole verduidelik is). Natuurlike geregtigheid is die Bg pendant van
 (i) en juridiese geregtigheid die Bg pendant van (ii).

Sowel natuurlike as juridiese geregtigheid, omdat hulle in hulle gedaante
qua geregtigheid op Ag (en daarom ook ap) berus, behoort nie geskei te
 word van dit wat ooreenkomstig die ideaal van menslike vormaktualisering
 wenslik is nie. Van natuurlike geregtigheid, vir sover dit 'n algemene
 insig is, is dit moeilik om te sê dat dit in stryd met hierdie ideaal sal
 wees; maar juridiese geregtigheid, as 'n realisering van Bg norme in 'n
 bepaalde situasie, is 'n perd van ietwat 'n ander kleur. Aristoteles
 voorsien wel deeglik dat 'n realisering van juridiese geregtigheid in
 stryd kan wees met die ideale (mansvervolmakende Ag) deugdelikheid: 'n
 mens kan 'n goeie burger van 'n staat wees sonder om daarmee noodwendig
 regverdig te wees, omdat die lees waarop die staat sy inrigting skoei
 (*aliter* die positiewe reg), dalk nie aan geregtigheidsvereistes (*qua* mani-
 festasies van die realisering van - die menslike - *physis*) beantwoord nie
 (*Politicoa* 1276b 16 - 1277b 34). (Dit spreek natuurlik vanself dat indien
 'n juridies regverdige realisering van regsnorme ontbreek, daar geen
 spreke van die aanwesigheid van die natuurlik regverdig korrekte insig
 kan wees nie).

Tot dusver kan dus verklaar word dat daar wel 'n dichotomie tussen die
*physis*matige geregtigheidseise en die in 'n staat gerealiseerde geregtig-
 heidsnorme *qua* positiewe reg kan bestaan en dat die grondslag vir 'n
 natuurregaleer sô reeds volledig gekonstrueer word. Geregtigheidseise is,
 via Ag, natuurregseise in die sin van 'n nastrewing van die vervolmakende
 aktualisering van die menslike vorm. Geregtigheidseise is daarom *physis*-
 eise (dit wil sê in ooreenstemming met die menslike aard wat Aristoteles
 op 'n baie treffende wyse deurgrond en deurskou).

Só gesien is Aristoteles se natuurregseer vierkant op sy ontologie gefundeer en wel as die "geregtigheidsfaset" daarvan.⁴⁵⁾ Om (ten einde hierdie tesse kernagtig saam te vat) die fundamente waarop Aristoteles se natuurregseer berus (op basis van die voorgaande ondersoek) kortliks op te som:

- (a) Die mens se hoogste (ontologiese) doel is die aktualisering van sy (denk-) vorm in die rigting van die godheid (as denke van die denke).
- (b) Die intellektuele deugde vergestalt die realisering van (a).
- (c) Praktiese wysheid is een van die intellektuele deugde.
- (d) Algemene geregtigheid is die *pros heteron*-aspek van praktiese wysheid.
- (e) Praktiese wysheid lei 'n mens tot die insig in wat bepaaldelik (eties) deugdelik is oor die algemeen en in 'n besondere situasie.

45) Van der Vyver (1962: 250-3) toon heeltemal tereg aan dat 'n grondige beskouing van die Aristoteliese natuurregseer daarin sal moet slaag om Aristoteles se natuurregbeskouing met sy ontologie te versoen en dat baie interpretasies van die Aristoteliese natuurregseer juis op hierdie punt misloop (omdat, so sou 'n mens kon byvoeg, beoordeelaars dikwels 'n bril van vooroordeel opsit). Oor presies die ontologiese grondslag van Aristoteles se geregtigheidsleer word Van der Vyver (1962: 153) skynbaar egter in twyfel gelaat deur 'n opvatting van Vollenhoven dat boek 5 van die *Ethika Nikomacheia* deur Aristoteles geskryf is op 'n stadium toe hy nog akkoord gegaan het met die Platoniese ideëleer. So 'n moontlikheid is egter op sy minste heel onwaarskynlik. Die hele trant van boek 5 dui daarop dat dit nie te rym is met die gedagte een 'n realisering van 'n gepre-konsipieerde idee nie, maar dat beskouings oor geregtigheid immer neig in die rigting van die bereiking van 'n ideaal (wat Aristoteles gewoonweg "die goeie" noem). Dit is op hierdie basis wat dit aanvaar kan word dat Aristoteles se geregtighedsinsigte versoenbaar is met die etiese insigte wat wesenlik aan sy anti-Platoniese fase van (ontologiese) monargianisme ontspring. Die meeste wat 'n mens bereid kan wees om toe te gee, is dat boek 5 voor boek 6 geskryf is; maar dan (en dit is 'n oortuigende aanduiding van die konsekwentheid in die Aristoteliese sisteem) word sekere van die fynere onderskeidings in boek 6 reeds (op 'n merkwaardige wyse) in boek 5 geantisipeer.

- (f) Net so lei algemene geregtigheid 'n mens (*pro heteron-gewys*) tot die insig in wat besonderlik regverdig is oor die algemeen (dus "natuurlikerwys") of in 'n besondere situasie (dus "juridiesgewys" gesproke).
- (g) Synde via praktiese wysheid betrokke op menslike vormaktualisering, is algemene geregtigheid die mensmatige (*physis*-matige) norm waar- in die regulering van (*pro heteron-*) verhoudings in die staat, neerslag behoort te vind. Hierdie regulering is die positiewe reg.
- (h) Die uiteindelijke norm (algemene geregtigheid *qua* natuurreg) kan egter somtyds (hoewel dit idealitêr nie so behoort te wees nie) in die realisering van die regsnorme van 'n bepaalde staat ge- negeer word, in welke geval die navoring van daardie norme onreg tot gevolg het.
- (i) Die mens kan somtyds ook *vrywilliglik* (dit wil sê bewustelik) van die *physis* (algemene geregtigheid, natuurreg) afwyk en dan sal hy noodwendig onregverdig optree (1135a 15 - 1136a 9).

1.4.3.7 Slot

Die groot mate waarin die hedendaagse juris hom tuis voel met die hante- ring van die Aristoteliese geregtigheidsstelsel en regsfilosofiese begrippe- apparaat, is sprekend van die geweldige invloed wat Aristoteles met sy geregtigheidsdenke op sy opvolgers en op die ganse Westerse regtradisie uitgeoefen het. Dit moet onthou word dat baie van dit wat tans gemeengoed is, vir Aristoteles nuut was - nûút in tweeërlei opsigte: (i) hy is die ontwerper van begrippe en denkbeelde wat voor hom nie bestaan het nie, maar (ii) (en hierin is sy eintlike voortreflikheid geleë) hy verleen aan baie fasette van die tradisionele geregtigheidsgedagtegoed 'n nuwe (meesal briljante en goed gefundeerde) inhoudelike vulling. 'n Mens sou tereg kon sê dat na Aristoteles "dinge nie meer dieselfde was nie". Bloedweinig (eintlik geen) geregtigheidsopvattinge ná Aristoteles hou nie op die een of ander wyse met sy stelsel rekening nie.

Die aantreklike van Aristoteles is dat hy daaraan toekom om (konkreet) 'n gepaste en bruikbare geregtigheidsnorm (as *genus* van *species* in bepaalde

gevalle variabele dog konsekwente geregtigheidsvoorskrifte) te ontwerp. By Aristoteles kom 'n faset van die geregtigheidsdenke (wat ongetwyfeld by sy voorgangers aanwesig was maar dikwels nog kant nog wal greek het) duidelik na vore: *'n geregtigheidsopvatting en geregtigheidsdenke word gedra deur 'n bepaalde omvattende geloof* (in die reformatoriese wysbegeerte religie genoem (vgl vn 4 supra)) *wat konsekwensies het vir alle juri-diese uitinge.* Die Aristoteliese geloof is een in die menslike outonomie wat sig tot verwesenlikende vervolmaking voer via (onder andere) die weg van geregtigheid. Eintlik is Aristoteles se sisteem nie minder metafisies as dié van sy leermeester, Plato, nie, maar nimmer laat hy toe dat sy konkrete geregtigheidsinsigte in metafisiese vaagheid verhuul bly nie: hy slaag daarin om geregtigheid *qua* geloof, voortreflik te institusione-liseer.

Sy direkte opvolgers beïnvloed hy op 'n merkwaardige wese. Aristoteles onthul naamlik die moontlikheid dat geregtigheid sig in 'n bepaalde (onaf-wendbare) etiese normatiwiteit manifesteer, welke normatiwiteit ontologies gefundeer is. Dit baan die weg vir byvoorbeeld die Stoïsyne om 'n *univers= seel geldende sedewet* as 'n komponent van die werklikheidsstruktuur te on-derken en *eo nomine* te problemeer. Op hierdie wyse word geregtigheids-insigte al hoe meer eksplisiet natuurregsinsigte.

Aan die debietkant van Aristoteles se rekening staan (net soos in die geval van Plato) sy onvermoë om die reg en die etiek behoorlik van mekaar te onderskei en om derhalwe die bepaaldelik juridiese relevansie van ge-regtigheid na vore te bring. Hierdie (soos later aangetoon sal word) prinsipiële vergissing, laat ongelukkig ook sy vernietigende spore by Aristoteles se opvolgers na.

1.5 Nespel : die Stoïsyne

Die fases in die Griekse geregtigheidsdenke is van naderby beskou:

- (1) Die mitologiserende fase, gekenmerk deur 'n geloofsanta-serende transponering (*qua* normatiewe antropomorfisering) van geregtigheid as 'n *modus vivendi* in die godewêreld, in die (wel en weë) van die alledaagse lewe van die mens.

- (ii) Die natuurfilosofiese fase waarin die legaliserende normatiwiteit van geregtigheid, soos ontdek via 'n natuurwetenskaplike analise van die kenbare werklikheid, as 'n *eine qua non* vir 'n regverdige samelewing beskou word.
- (iii) Die samelewings- en kultuurfilosofiese fase wat 'n indringende humanisering van geregtigheid as 'n *polis*strukturele bousteen verg.

Die tydperk ná die dood van Aristoteles (in 322 vC), kan (as 'n geheel beskou) as 'n fase van diskontinuiteit-in-kontinuiteit en kontinuïteit-in-diskontinuiteit getipeer word. In die eerste plek het die wysgerige skole van sekere groot meesters (in hierdie veranderde *Hellenistiese* denkwêreld) bly voortbestaan: die Pythagoreïese skool; die Akademie van Plato (mettertyd te verdeel in 'n ouere-Pythagoreïes georiënteerde - en 'n leters - aanvanklike skeptiese later eklektiese - Akademie wat uiteindelik in die Nieu-Platonisme uitmond); die Lyceum (of peripatetiese skool) van Aristoteles en die klein-Sokratiese skole: dié van Megara, dié van Cirene (onder leiding van Aristippus sedert ± 435 vC) en dié van die Sinici. Al hierdie skole het gedurende die leeftyd van Aristoteles (en sommiges voor sy geboorte reeds) bestaan; ná sy dood het hulle bly voortbestaan as merktekens van 'n bepaalde kontinuïteit in die tradisie.

Uit die oogpunt van hierdie studie (en die regdenke oor die algemeen) beskou, is die wending (*qua* diskontinuiteit) wat die Hellenisme kenmerk, egter van groter belang - 'n wending ten aansien (en op basis) van (en nie 'n breuk met) die tradisie (nie). Van hierdie wending is die denkbeelde in 'n hele aantal nuwe skole heel sprekend: die Stofeynse skool, die Epikureïese skool, die skeptiese skool, die eklektiese skool en die Nieu-Platoniese skool. Op regsfilosofiese gebied is dit veral die Stofisme wat 'n belangwekkende bydrae lewer deur *inter alia* 'n (geregtigheds-) brug tussen die Hellenistiese- en Romeinse regdenke te steen. Gevolglik word in hierdie paragraaf hoofsaaklik aandag aan regsfilosofiese ontwikkelings in die Stofisme - veral wat betref die natuurregaleer - geskenk; dit plaas meteen die denke van Cicero en die klassieke Romeinse juriste in perspektief.

In die geregtighedsdenke sien 'n mens die *wending* wat sig in die Hellenistiese denke manifesteer, duidelik geïllustreer. Daar is veral twee kultuurmagte (of "kultuurresultate") wat 'n wending aan regs- en staats-filosofiese insigte noodsaak: (a) die verbokkeling van die Atheense polis en (b) die (kultureel-koloniserende) Hellenisering van die hele destyds beskaafde (Westerse) wêreld as gevolg van die veroweringstogte van Alexander die Grote.

Protagoras se stelling dat die mens die maatstaf vir alle dinge is, het sy (selfs antitetiese) opvolgers grondliggender beïnvloed as wat 'n mens dalk met 'n eerste oogopslag sou reaksien. Want, vir sover dit die tema van 'n humaniserende (en gehumaniseerde) geregtigheid betref, staan Sokrates-Plato-Aristoteles in dieselfde denklinie as die Sofiste - dit is meermale beklemtoon. Omdat Sokrates en Plato en Aristoteles egter diep-sinniger denkers as die Sofiste was en hulle analise van die menslike *physis* daarom soveel skerpsinniger en indringender, beskik hulle denkbeelde oor geregtigheid uiteindelik (in 'n meerdere mate) oor die kenmerk van blywendheid. Sokrates, Plato en Aristoteles koppel hulle geregtighedsdenke aan 'n (mensmatige) *physis*-leer (of den, soos dit genoem is, natuur-regleer). Hierdie tendens kom sekerlik by Aristoteles, met sy vasknoping van geregtigheid aan 'n "mens aktualiserende" ontologie, die heel duidelikste na vore, maar dit wil nie sê dat dit by Sokrates en Plato afwesig is nie: by Sokrates neem dit die vorm aan van 'n goddelike stem in die mens se binneste; by Plato weer, ofskoon hy die bestaan van alle verskynsels in die voorgrond wil terugvoer na die aard en wese van die *eidè* (of, in 'n latere fase, die voorsienigheid van 'n godheid), bestaan geregtigheid essensieel as 'n bepaalde gesteldheid van die menslike siel en van *mense* teenoor mekaar in die polis; uiteindelik word geregtigheid as 'n merkteken van humanisering (en *vice versa*) beskou.

Al drie hierdie denkers is in hulle geregtighedsdenke konsekwente (as) *humaniste*, maar dan (en dit is belangrik) (bb) *geen individualiste* nie. (Ten aansien van (bb) kan Sokrates uitgesonder word). Plato en Aristoteles het die merkwaardige insig dat menslike outonomie in 'n *polis*-verband kan bestaan, in geen onduidelike terme nie uitgespel. Outonomie word gesien en verstaan as (slegs) 'n predikaat van die "politistiteit" van die mens, dit wil sê van sy "in-'n-samelewing-ingekepsel-wees". Die polis-verband is egter vir Plato en Aristoteles 'n geslote verband want "*polis*

is gelyk aan Athene!

Na die dood van Aristoteles begin die eens magtige (en geslote) Atheense polis teen 'n verbysterende tempo verbrokkel. Die kiem vir so 'n verbrokkeling is gegee met die "moord op Sokrates", die simbool van Atheense deugdelikheid en waardigheid (vgl Saunders (Red) 1966: 1), en met 'n Sokrates uiteindelik "uit die weg geruim", was daar selfs nie eens meer 'n leerstellige mag om hierdie proses effektief te stuit nie - Plato en Aristoteles leef dus alreeds in 'n samelewing wat aan die "afgaan" is.

Die verbrokkeling van Athene en die daarmee gepaardgaande verbrokkeling van een van die belangrike leerstellige fondamentatene van geregtigheid, lei egter nie tot 'n verlies aan alles wat "Grieks" of "Helleens" is nie - die kulturele kolonisering van die destydse wêreld spreek té duidelik tot die teendeel. Hierbenewens het die menslike behoefte aan geregtigheid ook geensins verval nie, maar slegs in 'n ander konteks, die konteks van 'n steeds groeiende *kosmopolis*, as die behoefte aan 'n *universele maatstaf*, na vore begin tree (Arnold 1911: 274-5).

In die tradisionele Griekse denke bestaan daar 'n pendant vir universaliteit naamlik *natuurlikheid*, met "natuur" hier opgevat as 'n (onveranderlike) grootheid benewens en naas die (veranderlike) menslike kultuur. Dit is daarom verstaanbaar dat vir 'n universalisering van geregtigheid, teruggegryp sou word na die natuur en dat geregtigheid derhalwe (onefwendbaar) in die *natuurreg* veranker sou word. Só beleef die geregtigheidsbegrip inderdaad sy tweede "vernaturalisering" (*vide* 1.3.1 *supra*) - hierdie keer nie as 'n kousale gevolg van natuurwetenskaplike analises nie maar eerder as 'n beliggeming van die behoefte aan 'n universalisering van maatstawe vir 'n kosmopolitiese kultuur. Só word 'n aanvanklik natuurfilosofiese natuurbegrip uiteindelik volkome veretieser of gemoreliseer.

Geregtigheid is die grondinhoud van die natuurreg *qua* universele sedewet - dit is 'n predikaat van natuurlikheid *an sich*. Dit is die tema wat die geregtigheidsdenke tot en met die einde van die Renaissance oorheers. Geregtigheid word losgemaak van die menslike *physis*: *physis* beliggzaam voortaan 'n *corpus* van universeel geldende norme, dit wil sê 'n *natuurreg* in die ware sin van die woord.

Die verteenwoordigers van hierdie besondere wending was hoofsaaklik die Stoïsinse en die Epikureërs. Die aandag word (in breë trekke) slegs op die Stoïsinse beliggaming van die "nuwe insig" toegespits, vir hoofsaaklik 'n drietal redes:

- (A) Die Stoïsinse (eerder as die Epikureïsme) slean die noodsaaklike brug tussen die Griekse en die Romeinse regs- en staatsfilosofie (asook die etiek in die breë). Beroemde Romeinse staatsmanne soos Cicero (106-43 vC), Seneca (3 vC - 65 nC) en keiser Marcus Aurelius (121-180) was in hulle leer en lewenswandel *self* Stoïsinse en die bekende klassieke Romeinse juriste staan heel sterk onder die invloed van die Stoïsinse.
- (B) Dit is by uitetek die Stoïsinse wet konsekwent natuurregsgeleerdes is. Die Epikureërs is bereid om die ideaal van 'n legaliserende (en legale) natuurreg as 'n geregtigheidsmaatstaf te laat vaar, want *nihil iustum esse natura* - dit is die insig wat Seneca aan Epikurus, die stigter van die Epikureïese skool, toeskryf. *Nihil iustum esse natura* beteken onder andere dat Epikurus die legaliserende geregtigheidsgrond vir die positiewe reg alleen *in positiefregtelike voorskryfte self* vind - in, soos Carneades dit sien, intermenslike verdree (Verdross 1948: 164).
- (C) Die Stoïsinse natuurregsleer (in teenstelling met die juridiese positivisme van die Epikureïsme) kan makliker in alliensie tree met sekere Christelike visies en só die grondslag van die patristieke en Middeleeuse geregtigheidsleer (*qua* natuurregsleer) vorm.

Die Stoïsinse natuurregsleer steun op 'n ontologie gedra deur 'n *logos*=motief (vgl Pohlenz 1948: 32-6; Verdross 1958: 44-5; Hommes 1973: 27-9). Hierdie *Logos* is Herakleities in die opsig dat dit 'n universele (ontiese) maatstaf is en 'n "vuuregtige vlugtigheid" vertoon, maar dit is geredeliker kanbaar as die *Logos* van Herakleitos: partikels (of "sade") van die universele *Logos* word in die mens se rede as *logoi spermatikoi* (of *rationes seminales*) geopenbaar (of ingeplant). Die menslike siel handhaaf gevolglik 'n direkte verband met die alomvattende *Logos*. Die *Logos* is die verpersoonliking van alles wat en gesagvol en legaal is - van *theos* en *dike* en

nous, van *physis* en *nomos* (Verdross 1958: 44). Kleantes (300-220 vC) besing die *Logos*, in sy *Himne aan Zeus*, onder andere só: ⁴⁶⁾

"O God most glorious, called by many a name,
Nature's great King, through endless years the same;
Omnipotence, who by thy just decree
Controllest all, hail, Zeus, for unto thee
Behoves thy creatures in all lands to call.

Insatiate for the good their spirits yearn:
Yet seeing see not, neither hearing hear
God's universal law, which those reverse,
By reason guided, happiness who win.

So by thee honoured, we will honour thee,
Praising thy works continually with songs,
As mortals should; nor higher meed belongs
E'en to the gods, than justly to adore
The universal law for evermore".

Die almag van die *Logos* het ongetwyfeld belangrike etiese implikasies.
Want die universele wet is ook 'n sedewet:

"... Zeno ⁴⁷⁾ was the first, in his treatise *On the Nature of Man*, to define the end as 'life in agreement with nature', which is the same as a virtuous life, virtue being the goal towards which nature guides us. So too Cleanthes in his treatise *On Pleasure* ..." (Diogenes Laertius SVF I 179a).

Moraliteit (of deugdelikheid as ('n) universele gegewene(s)) omvat, aldus 'n ander getuenis van Diogenes Laertius (SVF III 308), by die Stofsyne ook geregtigheid:

"They say that justice, as well as law and right reason, exists by nature and not by convention ..."

Marcianus (SVF III 308) is hieroor selfs nog meer eksplisiet en verklaar dat die (natuur-)reg die koning is van alle dinge, goddelik sowel as menslik, en dat dit as sodanig die maatstaf vir geregtigheid en onreg is. Dit beveel dus daardie wesens wat "... by nature are political animals ..."

46) Alle Engelse vertalings in hierdie paragraaf ontleen aan Saunders (Red) 1966.

47) Die stigter van die Stofsyne skool.

(*in oasu* die mens) om te doen wat gedoen behoort te word en om na te laat wat nalatenswaardig is.

AI hierdie uitsprake bevestig maar net weer dit wat as die kenmerk van die Stoïsynse geregtighedsleer aangemerk is: geregtigheid is veranker in 'n (universeel geldende, vaste, onveranderlike, van nature goed en betroubare) sedewet. Aan hierdie grondgedagte gee Cicero en (by uitstek) die klassieke Romeinse juriste 'n briljante regstegniese beslag. (Vgl ook h 7 2.4.5 *infra*).

2 DIE ROMEINSE DENKE

2.1 M Tullius Cicero (106-43 vC)

2.1.1 Inleidend

"Es ist Ciceros ... Verdienst der verschwommenen stoischen Rechtsphilosophie eine juristische Gestalt gegeben zu haben, obgleich er selbst kein reiner Stoiker, sondern ein Eklektiker war, der platonische und stoische Gedanken miteinander verknüpft hat. Seine Lehre ist auch deshalb für uns wichtig, da Augustinus die antike Rechtsphilosophie hauptsächlich aus Cicero geschöpft hat" (Verdross 1958: 46-7).

Met hierdie woorde gee Verdross 'n heel kernagtige dog heelwat akkurate tipering van Cicero se bydrae op regsfilosofiese gebied. 'n Verwese implikasie van Cicero se platonisiteit is dat hy die aandag vir 'n regsfilosofie *an sich* (dit wil sê afgesien van die aard en struktuur van bestaande positiesregtelike instellings) vra (Cairns 1948: 130-2); dit wil sê dat hy 'n uitsluitlik wysgerige model (naamlik 'n aan die *Nomoi* georiënteerde Platonisme geïnterpoleer deur 'n Stoïsietiese natuurregseleer) bô die resultate van positiesregtelike analyses as vertrekpunt verkies.

Cicero se wysgerige (waaronder regs- en staatsfilosofiese) geskrifte is beslis nie tekenend van 'n oormaat aan diepgang nie en is met groot haas gedurende die laaste negte jaar van sy lewe (52-43 vC) voltooi (*De re publica* in 51 vC, *De officiis* in 44 vC en *De legibus* is eers na sy dood in 43 vC gepubliseer), en is geskryf met die oog op die politieke omgeswaai en verwarring in Rome wat met die Caeseriaanse bewindsoornamse gepeard gegaan het (Barker (Red) 1956: 185). Hierdie besondere gebrek doen egter geen afbreuk aan die omvangryke invloed wat die geskrifte van Cicero op die Westerse regs- en staatsfilosofie uitgeoefen het nie.

Die "sukses" van Cicero kan eensdeels toegeskryf word aan die feit dat hy (in vergelyking met byvoorbeeld 'n Herakleitos of 'n Plato of 'n Aristoteles) relatief "eenvoudig" filosofeer en in ieder geval nie sy regs- en staatsfilosofie op 'n "duistere" ontologiese substraat fundeer nie. Die toeganklikheid van sy geskrifte word verder verhoog as gevolg van die feit dat hy, net soos Plato, ten gunste van die dialoogvorm as 'n stilistiese model kies en dat sy meesterskap ten aansien van die retoriek sig (boonop ook) nie onbetuig laat nie. Andersdeels vervul Cicero as eklektikus die waardevolle funksie van 'n kompilator: die diepsinnige (en dikwels erg abstrakte) denkbeelde van die Griekse kultuur- en samelewingsfilosowe (veral Plato) word aan hulle "Atheense geslotenheid" ont-ruk en vierkant in die kollig van 'n nuwe wêreldkultuur geplaas. Om hierdie oogmerk te bereik, moet Cicero hom vryelik van die kosmopolities georiënteerde Stofaysne denkbeelde laat bedien.

Daar bestaan 'n onmiskenbare interafhanklikheidsrelasie tussen Cicero se natuurregseer en sy opvatting oor geregtigheid. Vir sover natuurreg *qua* natuurreg van geregtigheid (as 'n eiesandige fenomeen) onderskeibaar is, kan dit (broadweg genome) só gesien word dat geregtigheid as't ware deur die natuurreg "gedra" word op so 'n wyse dat "die natuurreg-in-aksie" in 'n staatlike (of breër, institusionele) verband, gelyk is aan geregtigheid. Dit is aan die hand van hierdie tendens dat daar rekenskap geverg sal word van Cicero se geregtigheidsleer.

2.1.2 Cicero se natuurregseer

Lex est quod populus iubet atque constituit - dit is die misvatting wat Cicero (eensdeels) beveg en (anderdeels will) remedieer (Knoche 1968: 41). *Lex* (of *Leges*) eindig vir die meeste Romeine in Cicero se tyd by die in-houde van die *Leges XII tabularum* soos mettertyd verwerk en aangepas. Spekulasie oor die aard en wese van die reg weeg dit dus meesal nie buite die geborgenhede van hierdie (inderdaad omvangryke) kodifikasie nie. Cicero bly egter sy Platonies-Stofaysne affiniteite getrou: in al sy werke oor die reg en die staat is 'n *vera lex* vir hom alleen 'n (staatlik positiefregtelik-transendente) *universale juridiese behore*.

Hierdie tema word in *De legibus* met die grootste mate van tegniese af-ronding uitgespel, want *De legibus* is eintlik 'n verduidelikende addendum tot *De re publica* en *De officiis* (Knoche 1958: 41-2). Miskien is dit juis

om hierdie rede dat daar in *De legibus* somtyds die probleem ontstaan dat die natuurreg en die ware reg (hoewel in beginsel nie skeibaar nie) nie met die nodige akkuraetheid van mekaar *onderskei* word nie (vgl *De legibus* 1 6 18).

Cicero se pendant vir die Stofaynse wêreldlogos, is 'n (wat Seneca later genoem het) *lex aeterna*, 'n

"... vera lex recta ratio, natura congruens, ... constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac, naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maxime poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit" (*De re publica* 3 22 33 volgens 'n mededeling van 48) Lactantius).

Dit is duidelik dat hierdie wet (tipies *logos*) 'n ontiese grootheid is wat alle syn omvat. As sodanige is dit 'n enigermate vae abstraksie wat nie direk juridiese implikasies het nie. Via verdere onderskeidings maak Cicero hierdie *lex aeterna* egter bepaaldelik juridies relevant. Die *lex aeterna* word in die eerste plek geknoop aan die menslike rede, maar dan

- 48) "... ware wet as regte rede wat ooreenstem met die natuur, duursaam en ewig, wat deur sy bevel oproep tot diens (*of plig*), deur sy verbod afskrik van bedrog, wat die goeie nie tevergeefs beveel nie en die slegte nie met sy bevel of verbod beweeg nie. Dit is nie geoorloof om van hierdie wet, gedeeltelik of in sy geheel, af te wyk nie; geen senaats- of volksbesluit kan die gelding van hierdie wet ophef nie; geen verduideliking of vertolking daarvan kan gevind word nie; dit is nie anders in Rome as in Athene nie, ook nie anders tans as in die toekoms nie, maar dit omvat alle volke te alle tye as 'n enige, ewige en onveranderlike wet. God wat as die ware die enigste gemeenskaplike leidsman en heerser oor alle dinge is, ontwerp hierdie wet, maak dit bekend en vaerdig dit uit; wie hierdie wet nie gehoor- saam nie, ontvlug homself en sal, omdat hy die natuur van die mens minag, daardeur vir homself die swaarste strawe op die hals heel, ook al sou hy die ander strawe wat opgelê word, ontvlug".

is dit nie die *lex aeterna* as 'n geheel nie, want 'n bepaalde faset van die *lex aeterna* geld ook vir nie-redelike wesens. Om die *lex aeterna* op bepaaldelik die mens te betrek, maak Cicero gebruik van 'n *logos spermatikos*-tema wat hy reeds in *De re publica* 3 22 33 antisipeer: die *vera lex recta ratio* is afgesien van al die ander eienskappe waaroor dit beskik, onder andere ook *diffusa in omnes* - "(e)st ... vera lex recta ratio, nature congruens, *diffusa in omnes*, constans, sempiterna ..." ensovoorts. *Diffusa in omnes* beteken dat letterlik alle dinge deur hierdie *lex aeterna* deurspoel word - nie net "redelike dinge" nie. In *De legibus* 1 5 18 18 Cicero egter die grondslag vir 'n divergensie van die *lex aeterna* ten einde (eendeels) na vore te tree as (i) "die onvernuftige Natuur beherskende Naturgesetz" en (ii) "das moralisch-rechtliche Gesetz" (vgl Verdross (1958: 47):

"(L)ex est ratio summe insita in natura, quae iubet ea, quae faciendi sunt, prohibetque contraria (x). Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est (y)". 49)
(My kursivering en invoeging van x en y).

In hierdie aanhaling is daar van twee *leges* sprake wat, hoewel hulle nie geskei kan word nie, tog wel van mekaar onderskeibaar is: *lex* x is die *lex aeterna* in die *De re publica* 3 22 33 (*vide supra*) sin van die woord; *lex* (of *leges*) y is die *logos spermatikos* (of *logoi spermatikoi*) van *lex* x in die menslike gees. Wat verwarrend is, is natuurlik die feit dat Cicero vir beide x en y die term *lex* gebruik. Cicero is egter geen terminologiese puris nie en, soos reeds vermeld, is die term *lex aeterna* wat tot dusver vir *lex* x gebruik is, eintlik van Seneca afkomstig.⁵⁰⁾ Op grond van 'n *inclusio unius est exclusio alterius* argumentasie sou 'n mens moet

49) Geparafraseer in die vertaling lui hierdie aanhaling in terme van x en y (soos in die oorspronklike deur my ingevoeg) so: "*Lex* x is die hoogste rede inherent aan die natuur wat dit wat gedoen moet word gebied en die teenoorgestelde verbied. Hierdie rede (*lex* x), wanneer dit in die menslike gees bevestig en ontwikkel is, is *lex* y".

50) Die gebruik van *lex aeterna* ten aansien van Cicero se *lex* x word nie alleen geregtig op grond van die feit dat *lex aeterna* heel beskrywend is van Cicero se intensies met *lex* x nie, maar mede op grond van die feit dat dit die term *lex aeterna* was wat in die latere tradisie van die kerkvaders en die Middeleeuse inlag gevind het en met die gebruik van die term ten aansien van Cicero se *lex* x word daarom ook in 'n terminologiese sin 'n gevoeligheid vir die besondere kontinuïteit in hierdie verband gesopenbaar.

konkludeer dat *lex* y 'n pendant in die natuurorde *an sich* ('n *lex* z geldend vir die "unvernunftigen Natur") behoort te vind. *Lex* z is egter geen voorwerp van ondersoek vir die regswetenskap nie - *lex* y is dit, want humaniteit as redelikheid, die grondslag vir die menslike reg, is 'n predikaat van *lex* y.

Lex y is nie die positiewe reg wat op 'n bepaalde plek gegewe en aan 'n bepaalde tyd of omstandighede gebonde is (dit wil sê 'n *lex vulgus*) nie. Wel is dit, vanweë sy verbondenheid met die *lex aeterna*, die *vera lex* wat, in 'n eg Platoniese sin van die woord, as 'n bepaalde gegewene afgesien van die gebreke en tekortkominge in bepaalde positiesfregtelike sisteme, reël bestaan. *Lex* y is van 'n hoërre orde as die *lex vulgus* - 'n *lex naturalis* (die term wat voortaan gebruik word) in die ware sin van die woord. Na die *lex naturalis* verwys Cicero ook as *lex naturae*, *lex summa*, *coelestis*, *divina et humana* of gewoon *lex* of *natura* (vgl. Hommes 1972: 29).

Die *lex naturalis* is vir Cicero (anders as vir baie van die Stofsayne, soos byvoorbeeld Zeno) geen vas abstraksie nie, maar dit behoeft 'n konkretisering in die alledaagse regelawe (Cairns 1949: 139-40). Hierdie behoefte word deur Cicero in *De legibus* 2 4 9-10 in geen ondubbelsinnige terme nie uitgespel:

"Neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis praevisque sancientes habet" 51)
(*De legibus* 2 4 10).

Die (in die *ratio*) gekonkretiseerde *mens divina* (as *lex aeterna*) in hierdie aanhaling, is eintlik niks anders as die *lex naturalis* (*lex* y) in die breedste sin van die woord nie. In hierdie gestalte het dit egter alreeds bepaalde juridiese en etiese gevolge: die *si in ius vocat* beginsel van die *Leges XII tabularum* is universeel en het bestaan selfs voordat daar state en wetgewing was (2 4 8); wanneer 'n Cocles alleen op 'n brug staan en veg en sy makkers beveel om die brug egter hom te vernietig sodat hy nie kan retireer nie, gehoorzaam hy die *mens divina qua* wet van dapperheid

51) "Want die heilige intellek (of rede of gees in die sin van *lex aeterna*) kan nie bestaan sonder 'n rede (*ratio*) nie, en die heilige rede (*ratio*) kan nie anders as om oor die mag te beskik om te bepaal wat reg en verkeerd is nie" (redelik vry vertaal).

(2 4 10); uiteindelik, toe Sextus Terquinius vir Lucretia (die dogter van Tricipitinus) verkrag het, het hy nie alleen die geskrewe reg van Rome oortree nie maar 'n verbod van die *lex naturalis* (2 4 10)! Één gevolgtrekking is derhalwe onafwendbaar:

"... (Q)uod est recte verumque, aeternum quoque sit neque cum litteris, quibus scita scribantur, aut oritur aut occidet" (2 5 11). 52)

Met hierdie gevolgtrekking is die *lex aeterna* as *lex naturalis* egter nog nie prinsipiëel gekonkretiseer nie: dit is in beginsel nog steeds moontlik om soos Zeno, die Stofsyn, op 'n kasuistiese wyse allerlei gevolgtrekkings te maak oor "wat reg en waar is" - gevolgtrekkings wat soms selfs aan die absurde grens (vgl Cairns 1949: 138-9).⁵³ Die (prinsipiëel) konkrete gestalte van die *lex naturalis* qua *natuurlike regsorde* by Cicero, dra die naam *ius naturale* (vgl Hommes 1972: 30; Cairns 1949: 140-1) en bestaan as die *lex naturalis* in *samenhang* met die insigte van *wyse mense* (2 5 11). *Vera leges* (as die uitlopers van die *ius naturale*) is daarom alleen die resultate van die wetgewingsarbeid van 'n *wyse wetgewer*: diegene wat slegte en *onregverdig* wette positiver vir die volkers oor wie hulle regeer, en sodoende hulle beloftes en ooreenkomste verbreek, stel alles behalwe wette (of die reg) in werking. Slegte reg is dus geen reg nie (dalk wel skynreg) maar:

"... perspicuum esse possit in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam *iusti* et veri legendi" (2 5 12) (my 54) kursivering).

Hierdie insigte van Cicero verg, met die oog op 'n analise van sy geregtigheidsbeskouing, kommentaar. In die eerste plek doen Cicero in sy

-
- 52) "... (D)it wat reg en waar is, is ook ewig en begin of eindig nie met (*dit*) wat geskryf is (*in wette*) nie".
- 53) Byvoorbeeld dat uit praktiese oorwegings 'n *et audi alteram partem* - reël (om dit dan in die hedendaagse idioom te transkribeer) nie in die prosesreg toegepas behoort te word nie.
- 54) "... dit is duidelik dat by die interpretasie van die naam "reg" inbegryp is die idee en beginsel van 'n keuse ten gunste van dit wat *regverdig* en *waar* is".

definisie van die reg, as synde te betrek, op 'n keuse ten gunste van dit wat waar en regverdig is, gestand aan 'n bepaalde opvatting oor die herkoms van die woord *lex*, wat hy reeds vroeër in *De legibus* (1 6 19) uitgespel het: *lex* is afgelei van die werkwoord *lego* wat beteken "om te kies".⁵⁵⁾ *Lex* as *vera lex* dra dus onder andere ook die konnotasie van "keuse ten gunste van geregtigheid". (Hiermee is Cicero egter nie bereid om die konnotasie van regverdigheid van die Griekse woord *nómos* (in sy grondbetekenis vereenselwigbaar met distribusie of uitdeling, synde afgelei van die werkwoord *noméin* - "om uit te deel") geheel en al opsy te skuif nie, maar hy bewerkstellig bloot 'n klemverskuiving, wat in ieder geval geregtighedsgevolge het.)

Staan dit een maal vas dat *lex (qua vera lex)* 'n keuse ten gunste van geregtigheid impliseer, dan kan 'n mens (in die tweede plek) jouself met reg die vraag afvra hoedat hierdie keuse in die praktyk uitgeoefen behoort te word sodat die resultaat van die wetgewingsarbeid steeds (*vera lex-gewys*) geregtigheid sal wees. Om hierdie vraag te beantwoord, moet 'n mens op twee gedeeltes in *De legibus* let. Na die eerste uitspraak (U₁) is voorheen reeds (in verband met *De legibus* 2 5 11) verwys:

"Ergo ut ille divina mens summa lex est, item cum in homine est perfecta (*ratio, lex est; ea vero est perfecta*) in mente *sapientis*". (Die gedeelte wat gekursiveer en in hakies geplaas is, is 'n rekonstruksie van 'n verlore sinsnede deur Vahlen (vgl Cicero *De re publica/De Legibus* 382 vn 1); die kursive= ring van "*sapientis*" is my kursivering).⁵⁶⁾

Cicero se verwysing na die reg in hierdie passasie is, soos reeds betoog, 'n verwysing na die engere *ius naturale* maar dan as *vera*, dit wil sê nie as onreg nie maar as *geregtigheid*. Op grond van U₁ kan dus gekonkludeer

- 55) Op bloot etimologiese gronde kan Cicero dit hier miskien fout hê, want dit is ook moontlik dat *lex* afgelei kon gewees het van *ligo* - "om te verbind of te verplig" (Barker (Red) 1956: 197 vn 1). Dit gaan egter nie om die feitelike korrektheid van Cicero se stelling nie, maar wel dáárom dat hy op basis van 'n moontlike etimologiese vergissing uiteindelik tog 'n heel besondere betekenisvulling aan die begrip "geregtigheid" verleen.
- 56) "Daarom, net soos wat die heilige intellek (*in casu die lex aeterna*) die hoogste reg is, net so is 'n geperfekteerde (*rede*) by die mens, (ook reg; *en die geperfekteerde rede bestaan*) in die gees van die wyse man".

word dat regverdige reg voortvloei uit 'n geperfekteerde redelikheid soos aanwesig by die *wyze man*.

Die tweede uitspraak (U_2) wat in hierdie verband ter sake is, volg op *De legibus* 1 5 16 (vgl vn 49 *supra*) waarin dit gekonstateer word dat *lex* x sig in die menslike gees manifesteer as *lex* y. Met hierdie insig vervat Cicero in 1 6 19 soos volg:

"Iteque arbitrantur *prudentiam* esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere" (my kursivering). 57)

Hierop volg Cicero se argumentasie dat *lex* wesenlik beteken "om te kies"; en hy verklaar dan dat:

"... si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est *iuris* exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque *prudentis*, ea *iuris* atque *iniuriae* regula" (my kursivering). 58)

Om U_2 behoorlik te kan begryp, moet Cicero se wisselvormige gebruik van die begrippe *lex* en *ius* eers opgeklaar word. Die verwysings na *ius* in die laaste deel van U_2 is gekursiveer. Daar is altesaam twee sodanige verwysings: die eerste een (noem dit ius_1) kom voor in die sinsnede "... ducendum est *iuris* exordium ..."; die tweede (ius_2) in die sinsnede "... ea *iuris* atque *iniuriae* regula". Cicero se gebruik van die terme *ius* en *lex* is verwarrend, aangesien hy presies die teenoorgestelde betekenis konnotasie as die tradisionele (klassiek Romeinse) dearaan heg. Vir die bekende klassieke Romeinse juriste (+ 300 tot 400 jaar na Cicero) beteken *ius* en *lex* (onderskeidelik) die volgende: *ius* is 'n *genus* wat 'n veelheid vorme van die positiewe reg (gewoontereg, "statutereg" ensovoorts) omvat. Een van die *species* van hierdie *genus* is *lex* naamlik (onder andere) *lex* (of *leges*) synde "statutereg" as 'n onderdeel van die *ius civile*.

-
- 57) "Mense oordeel dus dat (die) reg *wytheid* is wat oor die mag beskik om ons te beveel om dit wat reg is te doen en die verkeerde verbied".
- 58) "... as dit korrek is, soos wat ek oor die algemeen dink dit (we?) is, dan is *lex* die oorsprong van *ius*, want dit (*lex*) is 'n natuurlike krag gelyk aan die gees en rede van die *wyze* mens wat die reël is vir reg (*ius*) en onreg (*iniuria*)". *Ius* en *lex* word, met die oog op 'n bepaalde fase van hierdie bespreking, nie vertaal nie.

Cicero aan die ander kant gebruik *lex* as die omvattende begrip (byvoorbeeld in die sin van *lex naturalis*) en *ius* as die spesifieke (byvoorbeeld *ius naturale* as die regsordelike of institusionele konkretisering van die *lex naturalis*) (vgl Barker (Red) 1956: 257 en 260 en veral 197 vn 2).

Dit wil voorkom asof alleenlik *ius*₁ (in U₂ hierbo) *ius* in hierdie eg Ciceriese sin van die woord is (dit wil sê *ius naturale* (dalk nog?) gekonkretiseer in die *ius civile*) (vgl Barker (Red) 1956: 197 vn 2). *Ius*₂ word in die sinsverband "... *ea iuris et iniurias regula* ..." gebruik as 'n antoniem vir *iniuria*". ('n) *Iniuria* is ('n) onreg, dit wil sê die teenkant van reg (in die sin van geregtigheid). In Latyn word geregtigheid en ongeregtigheid egter ook aangedui as *iustitia* en *iniustitia* - begrippe wat Cicero inderdaad gebruik. *Iustitia* en *iniustitia* is ruimer as *ius* en *iniuria* - die eersgenoemde begrippepaar dui op geregtigheid en ongeregtigheid oor die algemeen, die laasgenoemde op *besondere dade* van reg (geregtigheid) en onreg. Cicero gebruik trouens (soos dit aanstons betoog sal word) *iustitia/iniustitia* op die vlak van 'n (omvattende) deugdelikheid *an sich* (dit wil sê as korrelate vir die redelikheid van die *lex naturalis* sonder dat dit noodwendig *eo nomine* gekonkretiseer is in 'n "praktiese" (verum) *ius naturale*). *Ius/iniuria*, daarenteen, slaan op die regs tegniese konkretisering (via die *ius naturale*) van 'n deur die *lex naturalis* gekonkretiseerde geregtigheid. Dit is in die *ius*₂ sin van die woord dat daar in U₂ na geregtigheid verwys word: "... *ea iuris atque iniurias regule* ..."; in U₁, daarenteen, is geregtigheid, *iustitia*: "... *vim et sententiam iusti et veri legendi* ...". Dit is verder ook interessant om daarop te let dat in 2 5 12 (hierbo aangehaal - *vide* vn 54 *supra*) die *iustitia* - geregtigheid in dieselfde asem genoem word as "... dit wat waar ..." is: "... *iusti et veri legendi*" - 'n aangeleentheid wat ten opsigte van U₁ relevant is; *ius*-geregtigheid in die konteks van U₂ word daarenteen (by implikasie) gekoppel aan "... dit wat reg is ...": "... *ut recte facere iubet* ..." ("reg" hier verstaan as die teenoorgestelde van "verkeerd"). *Iustitia*-geregtigheid, is algemene geregtigheid; *ius*-geregtigheid, is institusionele geregtigheid.

In beide U₁ en U₂ word gesê dat wysheid die grondslag vir 'n geregtigheds-konkretisering (*ius* sowel as *iustitia*) is, maar den moet 'n mens daarop let dat wysheid as 'n korrelaat vir *iustitia* (in U₁) *sapientia* (dit wil sê 'n teoretiese of filosofiese wysheid) is, terwyl as korrelaat vir *ius*

(in U_2) dit *prudentia* (dit wil sê praktiese wysheid) is (vgl ook *De Officiis* 1 43 153). In hierdie opsig is Cicero se insigte wesenlik Aristoteles: 'n wysgerig-teoretiese wysheid lei 'n mens tot die insig van wet regverdig is oor die algemeen en 'n praktiese wysheid tot die realisering van geregtighedenorme in 'n besondere situasie; met jou wetenskaplike insigte kan jy dit wet *wáár* is ten aansien van geregtigheid as sodanig ontdek, maar 'n *regte* gestaltegewing aan hierdie waarheid in 'n besondere situasie of regsreël verg ook praktiese wysheid. Praktiese wysheid staan egter nie los van teoretiese wysheid nie en hiervan gee Cicero ook 'n heel treffende (dog redelik onooglopende) blyke wanneer hy sy insigte in U_2 (waar dit bepaaldelik gaan om die aard van die verhouding tussen praktiese wysheid en (besondere)geregtigheid) aan *dootissimis viris* ("die geleerdste manne") toedig (vgl 1 5 18).

Cicero knoop sy geregtighede Konkretisering egter nie (soos Aristoteles) aan 'n menslike vormaktualisering nie maar aan 'n gehoorseming van die ware *ius naturale*, wat op sy beurt weer 'n onderdeel van die *lex naturalis* vorm, om uiteindelik aldus aan die "wil" van die *lex aeterna* gestalte te gee. Cicero se geregtighedeleer is derhalwe inderdaad georiënteer aan 'n opvatting oor die bestaan van 'n natuurlike orde *an sich*, teenoor Aristoteles (en sy denkgenote soos Plato, Sokrates en die Sofiste) se opvatting dat "natuur" of *physis* slegs antropologies te kwalifiseer is.

Dit mag ten slotte voorkom asof daar ten aansien van U_1 en U_2 'n bepaalde inkonsistensie bestaan - 'n gebrek wat as gevolg van Cicero se terminologiese arrogansie nogal heel maklik kan insluip. U_2 , so sou 'n mens dit wou sien, behoort eintlik te korreleer met die meer omvattende (aan *sapientia* georiënteerde) *iustitia*, aangesien in 1 5 18 daar 'n direkte verband tussen die *lex aeterna* en die wysheid (*qua lex*) aanwesig in die menslike rede gesmee word. 'n *Lex aeterna*-wysheid, so is 'n mens geneig om te dink, is tog eintlik *sapientia*. U_1 , daarenteen, is in die konteks van 2 5 11 veel eerder 'n bewuste poging om die algemeenhede van die *lex naturalis* (en daarom ook die *lex aeterna*) in die positiewe reg te konkretiseer - dus eintlik die (aan *prudentia* georiënteerde) *ius*. 'n Mens kan vir Cicero se glipse (selfs al is *De legibus* inderhaas voltooi) nie volledig verskoning maak nie. Tog moet daarop gewys word dat U_2 voorkom in boek 1 van *De legibus* voordat Cicero nog behoorlik gesê het wat hy onder die *lex aeterna* verstaan. Die *vera lex recta ratio* in 1 5 18 kan dus dalk selfs die *lex naturalis*

wees, wat as praktiese wysheid die *ius naturale* in die menslike rede is. So 'n interpretasie sou in ieder geval nie 'n onherstelbare afbreuk doen aan dit wat reeds ten aensien van U_2 gesê is nie. U_1 kom voor in boek 2 waar die gesprek hoofsaaklik op "goddelike" of "verhewe" of "heilige" dinge toegespits is. Daarom dan ook dat daar in 2 4 9 van 'n *mens divina* spreke is wat oor 'n *ratio* (in die mens) moet beskik. Hiermee is die onderskeid tussen die *lex aeterna* en die *lex naturalis* in ieder geval duidelik aangedui. Met hierdie onderskeid ter hand, is dit vir Cicero vervolgens nie moeilik om 'n realisering van die *lex aeterna cum lex naturalis* as *iustitia* (dit wil sê geregtigheid oor die algemeen) uit te spel nie. As hierdie interpretasie die korrekte is, dan slaan die voorbeelde waarna daar in 2 4 9-10 verwys word nie op 'n verbreking van die *lex naturalis* nie, maar op 'n verbreking van die *lex aeterna* in die breë. Dit skep egter die probleem dat 'n dusdanige verbreking van die *lex aeterna* nie "buite om" menslike redelikheid kan geskied nie en *lex aeterna* + redelikheid = *lex naturalis*!

Hoedendig die tegniese detail van Cicero se model ook al verwarrend mag wees, oor die grondsake daarvan (wat hy as ekliktikus skynbaar aan Aristoteles ontleen het) kan daar nie veel twyfel bestaan nie.

2.1.3 Die inhoud van geregtigheid

Dat daar vir Cicero 'n intieme verband tussen geregtigheid en die etiek bestaan, blyk reeds uit die verbindingslinie *lex aeterna - lex naturalis-ius naturale* wat hy smee. Maar ook wanneer Cicero die inhoudelike grondslag van geregtigheid in *De finibus* op 'n enigmatische hiperboliese wyse aandui, dan is geregtigheid voluit vereenselwigbaar met ('n aspek of aspekte van) (etiese) deugdelikheid: in die sfeer van etisiteit (of moraliteit) is daar, so sê Cicero in *De finibus* 5 13 85 (nadat hy reeds voorheen in 1 16 50 aan geregtigheid naas die ander deugde 'n plek toegeken het), niks meer glansryk en omvangryk as die *solidariteit van die mensdom* nie - 'n solidariteit wat by 'n mens se geboorte in 'n gesins- en familieverband (op grond van ouerlike liefde) tot stand kom en sig gaandeweg uitbrei oor die (onderskeie) terreine van bloedverwantskap, vriendskap, buurskap, burgerskap, (internasionale) politieke bondgenootskap en uiteindelik "mensskap" as sodanig, dit wil sê die enkeling se verbondenheid aan die mensheid as 'n geheel. Hy vervolg dan:

"(Q)uae animi affectio suum cuique tribuens etque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem".

59)

Dear bestaan, in die lig van hierdie passasie, weinig twyfel dat geregtigheid vir Cicero, net soos vir Plato, 'n kerndeug ('n alomvattendheid) is. Cicero se motivering vir hierdie bevoorregte status van geregtigheid is interessant: die menslike natuur is van so 'n aard dat dit by geboorte oor 'n burgerlike of nasionale aanvoeling (in Grieks die bekende *politikon*) beskik en via hierdie *politikon* harmoniseer geregtigheid die werkseamhede van die ander deugde in ooreenstemming met die eise van die alomvattende menslike solideriteit en alliansie (5 13 66).⁶⁰⁾ Geregtigheid, in hierdie konteks, is natuurlik nog steeds *iustitia*, dit wil sê 'n (vorm van) algemene geregtigheid bepaaldelik in 'n (in die lig van *De finibus* 5 13 66) sosiaal-politiese/kosmopolitiese gestalte. Of politisiteit dan wel kosmopolitiseit as geregtigheidsfondement die voorkeur moet kry (vgl ook die probleemstelling in vn 60 hieronder), is vanuit 'n geregtigheidsoogpunt *an sich* nie dwingend ter sake nie, aangesien Cicero oor die algemeen dikwels na *iustitia* as gewoon 'n deug (of 'n plig), wat op *comunitas* (dit wil sê kameraadskap of gemeenskaplikheid of "sosialiteit") steun (vgl by *De officiis* 1 43 153), verwys sonder om noodwendig in te gaan op die vraag of 'n dusdanige *comunitas* primêr van 'n (geslote staatlík-) politiese aard of anderszins 'n (universeel en omvattende) kosmopolitiese aard is. Die volle waarheid is miskien dat, indien 'n mens 'n bepaalde konsistensie in Cicero se geregtigheidsstelsel kan aanvaar, geregtigheid *qua* kosmopolitiese *comunitas* met die *lex aeterna* in sy ruim verband korreleer, terwyl geregtigheid *qua* politisiteit 'n korreleat van die (engere en spesifieke gekonkretiseerde *lex aeterna* in staatlík verband as die) *ius naturale* is.

-
- 59) "Hierdie siel(sprinsipe) wat aan elkeen (dit wat) sy eie (is) toebe-deel en met edelmoedigheid (of milddedigheid) en gelykheid die menslike solideriteit en alliansie waaraan ek praat in stand hou, word geregtigheid genoem; hiermee verbonde is diensbaarheid en ander deugde van dieselfde soort".
- 60) Dit wil voorkom asof Cicero se verwysing na *politikon* as 'n soort *eine qua non* vir geregtigheid, hier ietwat onvanpas is en gemotiveer word deur sy verknogtheid aan die Platoniese geregtigheidsleer. Cicero se pendel vir die Platoniese politisiteit is immers kosmopolitiseit sodat, ten einde die fundamentele en omvattende aard van geregtigheid te kan aandui, Cicero eintlik nie nodig het om op die (meer geslote) staatlík gefundeerde politisiteit terug te val nie.

Comunitas het, synde 'n predikaat van (i) sowel *iustitia* (in die U_1 sin van die woord - vide 2.1.2 *supra*) as (ii) *ius* (in die U_2 sin van die woord - vide 2.1.2 *supra*), 'n bepaalde funksionele relevansie in 'n staatlike konteks. Van die funksionalisering van (ii) kom daar ongelukkig in Cicero se uiteensettings nie veel tereg nie. By 'n deursoes van boek 3 van *De re publica* antisipeer 'n mens wel 'n aan (ii) korrelate konkretisering van geregtigheid (as *ius*) in die besondere kommunitatiewe konteks van die staat. Die gedeelte van boek 3 waarin hierdie konkretisering egter tot sy reg sou moes kom, is in sy geheel verlore. Dit wil egter nog nie sê dat (as 'n mens sou moes raai) 'n *iustetige* konkretisering van geregtigheid wêl in die verlore gedeeltes van boek 3 tot sy reg kom nie: eensdeels is die argumente wat in die eerste gedeelte van boek 3 téén geregtigheid aangevoer word inhoudelik van so 'n aard dat met redelike veiligheid aanvear kan word dat die teenargumente (ten gunste van geregtigheid) wat daardeur ontlok (behoort te) word, merendeel op die universaliteit van geregtigheid (vgl by die aan Lactantius ontleende rekonstruksie van 3 22 33, aangehaal in 2.1.2 *supra*) asook die inherente waarde daarvan (afgesien van oorwegings van praktiese nut) behoort te sinspeel; andersdeels bestaan daar 'n opvatting dat die behandelde stof in *De re publica* 3 wesenlik ooreenstem met dié in *De legibus* 1 (vgl Cicero *De re publica/De legibus*) in welke geval in *De re publica* 3 in verband met die spesifieke konkretisering van 'n besondere (*ius*) geregtigheid nie veel meer gesê sal word as dit wat onder die hoof U_2 in 2.1.2 *supra* in hooftrekke saamgevat is nie. Feit is dat indien Cicero nie daarin kan slaag om (soos byvoorbeeld die briljante Aristoteles) vir sy lesers en studente op 'n sistematiese wyse aan te toon hoedat die engere (*ius*) geregtigheid in beginsel in die staatlike wetgewing sy neerslag behoort te vind nie, dan is hierdie versuim (uit ten minste die oogpunt van die regsgeleerde) 'n wesenlike gebrek.

Gelukkig kom daar van 'n aan (i) georiënteerde funksionalisering (in 'n staatlike konteks) heelwat meer (veral in boek 1 van *De officiis*) tereg. Die strekking van *De officiis* is, net soos dié van *De finibus*, primêr eties. Die behandelde stof word georiënteer aan die begrip *officium* wat letterlik 'n daad van pligsgetrouheid of respek beteken, maar in 'n oordragtelike sin die etiese konnotasie van "'n sin vir plig, respek, hoflikheid, insiklikheid" of "onderwerping" en "trou" verkry. Die *officia* is, so gesien, bepaalde fasette van die deugde of eiesoortige verbesonderings van deugdelikheid - dus voluit onderdele van die etiek. Alle deugde het

'n *officium*-kant want:

"(o)mnis de officio duplex est questio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnis partis usus vitae conformari possit" (*De officiis* 1 3 7).

61)

'n Interessante faseet van hierdie *officium*-kant van die deugde is besonderlik geregtighede-relevant. Alle deugde (of etiese waardigheid, deur Cicero *honestas* genoem) ontspring aan vier bronne: *cognitio* (kennis of nadenke), *communitas* (aliter sosiale instink), *magnanimitas* (grootmoedigheid) en *moderatio* (soberheid of gematigdheid) (*De officiis* 1 43 152).

'n Omskrywing van die deugdelikhede-bronne as sodanig is vir Cicero egter nie genoeg nie, want dit mag soms nodig wees om uit 'n *officium*-oogpunt die verskillende deugde teen mekaar op te weeg, met die oog op die vraag welke van twee (of meer) deugdelike handelinge onder bepaalde omstandighede die beste sal wees:

"Placet igitur aptoria esse naturae ea officia, quae ex communitate, quam ea, quae ex cognitione ducentur ..."

(1 43 153).

62)

In hierdie weerdeskaelbepaling van Cicero verkry geregtigheid die eerste en oorheersende plek want, sê hy onder andere, geregtigheid (*qua iustitia* wet aan *communitas* ontspring) het te make met die welvaart van die medemens "... que nihil homini esse debet antiquius" ("... en niks behoort in die oë van mense meer heilig te wees as dit nie") (1 43 155).

Dus: om *officiu*mgewys korrek op te tree, moet, wanneer in 'n bepaalde geval voorkeur aan 'n bepaalde deug verleen moet word, *iustitia cum communitas* aangelê word as die maatstaf waarvolgens 'n keuse uitgeoefen word.

-
- 61) "(b)y elke bespreking aangaande die *officia* is die vraag (wet gestel word) van tweeërlei aard: eensdeels gaan dit om die (leer van) die hoogste goed; andersdeels om die praktiese reëls waardeur die alledeegse lewe in al sy vertekkinge gereguleer (of genormeer) kan word".
- 62) "Ek dink daarom dat daardie *officia* wet steun op *communitas* neder aan die natuurlig is as daardie wet steun op *cognitio* ..." Cicero motiveer hierdie siening deur daarop te wys dat 'n *sapientia* wet in isolasie verkry (en beoefen) word (dit wil sê sonder enige *communitas* bindings) relatief waardeloos is, want diens is beter as blote kennis en die wêreld sal as't ware lam en defektief wees indien geen praktiese resultate wysheid en kennis sou vergesel nie.

In 'n vroeëre gedeelte van *De officiis* 1 lê Cicero sekere algemene riglyne in verband met die praktiese aanwending van *iustitia* neer. Die grondslag hiervoor word uitgestippel in 1 7 20. Nadat Cicero geregtigheid aangeprys het as die deug "... in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur ..." ("... waarin die luister van al die deugde die grootste is en op grond waarvan (mense) 'goeie mense' genoem word ...") .

vervolg hy só:

"Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis".

63)

Die *communitas* element is inherent aan albei die fasette van hierdie definisie; eensdeels gaan dit om die berokkening van leed of skade *teenoor andere* en anderdeels om die gebruik van eiendom *naas en tesame met andere*.

Geregtigheid het, in hierdie gestalte, heelwat praktiese konsekwensies waarvan 'n elftal van die verneemstes bloot opsommenderwys genoem kan word:

- (i) Van nature bestaan daar slegs kommunitatiewe (of gemeenskaplike) eiendomereg en privaateiendomereg word alleen gevestig *in vacua venemont* (deur 'n vorm van verjering) en (*in*) *victoria* (deur verowering). Om hierdie rede kan niemand aanspraak maak op òf dit waarop hy (vir homself) van nature in ieder geval nie geregtig is nie òf dit wat hy nie deur verjering of verowering verkry het nie (1 7 21-2).
- (ii) Die fondament vir geregtigheid is *fides* (vertroue), dit wil sê *constantia* (bestendigheid) en *veritas* (betroubaarheid) met betrekking tot beloftes en ooreenkomste (1 7 23).

- 63) "Maar die eerste funksie van geregtigheid is om die een (mens) daarvan te weerhou om 'n ander (mens) skade te berokken tensy daartoe geprovokeer deur 'n onreg; die volgende (funksie) is om mense daartoe te lei om gemeenskaplike eiendom te gebruik vir die gemeenskaplike voordeel en privaateiendom vir hulleself". *Iniuria* word hier vertaal met "onreg" maar sou in die hedendaagse (regstegniese) spraakgebruik ook kon deurgeen as ('n) "onregmatige daad".

- (iii) In die lig van die *communitas*-prinsipe word Cicero as't ware genoop om twee soorte *iniustitias* (as die teenkante van geregtigheid) te onderskei: eerstens 'n aktiewe *iniustitia* aan die kant van die onregpleger en tweedens (en hierin kom die sosiale kant van geregtigheid en ongeregtigheid treffend na vore) 'n passiewe *iniustitia* aan die kant van 'n persoon wat in die vermoë is om die pleging van die onreg te voorkom en dit nie doen nie (1 7 23).
- (iv) Ambisie lei dikwels daartoe dat geregtigheidsprinsipes verkrag word; as een van die voorbeelde hiervan verwys Cicero na Caesar se bewindsoornamse in Rome (1 8 25-6). Hierdie geregtigheidsverkragting figureer op die niveau van aktiewe ongeregtigheid.
- (v) Passiewe ongeregtigheid is 'n gevolg van die "deder" se gepre-okkupeerdheid met sy sie sake of sy (metslose) hoogskatting van siebelang (met ander woorde die gevolg van 'n gebrek aan 'n genoegsame *communitas* sensitiwiteit) (1 9 28-9).
- (vi) Die algemene reël vir geregtigheid is dat 'n mens iets nie moet doen indien jy sou twyfel of dit reg of verkeerd is nie (1 9 30), maar tog kan daar soms, op basis van die fundamentele, aan geregtigheid grondliggende prinsipes, naamlik dat 'n ander nie skade berokken mag word nie en dat die *communitas* behoue moet bly, uitsonderings op hierdie reël veroorloof word (1 10 31-2).
- (vii) *Calumnia* (foppery of heerklowery) is dikwels die oorprong van heelwat *iniurias*, byvoorbeeld wanneer 'n ooreenkoms (tot nadeel van 'n ander) té letterknegtig geïnterpreteer word (1 10 33).
- (viii) Vergelding teenoor 'n onregpleger het sy bepaalde perke. Vanuit 'n teleologiese hoek besien, mag die vergelding nie méér beoog as om die deder daarvan te weerhou om sy onreg te herhaal nie en om andere (derdes) daarvan te weerhou om 'n soortgelyke onreg te pleeg nie (1 11 33-4). Hierdie reël geld ook op internasionale gebied, byvoorbeeld ten aansien van oorlogsverklaring: 'n oorlog mag nie verklaer word bloot om oogmerke wat nie deur onderhandelning bereik kan word met behulp van fisiese geweld te probeer

bewerkstellig nie, maar alleen om vrede te verseker indien nodig: oorlogsoogmerke mag dus slegs defensief en nie offensief wees nie (1 11 35). Onder defensiwiteit sluit Cicero blykbaar 'n verdediging van die glorie van 'n staat in (1 12 38).

- (ix) Geregtigheid moet ook teenoor die geringstes bewys word en dit sluit veral slawe in - daar kan wel van hulle vereis word om te werk, maar den moet daar ook aan hulle dit gegee word wat hulle toekom (1 13 41).
- (x) Skynheiligheid is die verneemste bron van skelmstigheid en daarom (dikwels) ook van ongeregtigheid (1 13 41).
- (xi) Ten slotte is dit interessant om te let op die wyse waarop Cicero geregtigheid met vrygewigheid in verband bring. Hy prys vrygewigheid aan as "iets goeds in die menslike natuur", maar uit geregtigheidsoorwegings moet daar by toebedelings ingevolge vrygewigheid drie maatstawwe aangê word: (a) die skenkingsakte mag niemand benadeel nie; (b) dit mag verder nie die vermoëns van die skenker oorskry nie; (c) daar moet rekening gehou word met die kwaliteit of verdienste (die meriete) van die ontvanger en die skenking moet in verhouding met die ontvanger se kwaliteit of verdienste wees - 'n vereiste wat ista van die geometriese gelykheidsmaatstaf weerspieël (1 14 42 - 15 46).

'n Opvallende tema wat al elf hierdie geregtigheidsimplikasies as't ware deursoel, is "respek vir 'n ander" of "deemoed ten aansien van die belange van anders". Hierdie verskynsel is eintlik die gevolg van Cicero se heel besondere siening in verband met *gelykheid* - 'n moralistiese gelykheid ontruk aan die formalistiese maatstawwe van blote eritmetisiteit of geometrisiteit. Cicero se moralisering van gelykheid is van 'n Stofsinne oorsprong (Vloemans 1971: 57). Hy gee by geleentheid 'n algemeen prinsipiële presisering van die gelykheidsbegrip. In *De re publica* 3 22 33 geld die *lex aeterna* byvoorbeeld *gelyklik* vir alle mense, terwyl in *De legibus* 1 10 30 die feit dat alle mense van nature vir geregtigheid gebore is, daartoe lei dat alle mense in ten minste hulle "menswees" gelyk is, sodat elkeen 'n ander kan liefhê soos wat hy homself liefhet.

Cicero se welluidende gelykheidsbeskouing kom miskien nie altyd in die praktyk heeltemal tot sy reg nie. In die eerste plek knoop hy (soos Vloemans 1971: 57 tereg aantoon) geen eksplisiete politieke implikasies aan sy opvatting oor gelykheid nie. Aan die ander kant egter (en dit verloor Vloemans uit die oog) figureer heelwat van hierdie gelykheidsopvatting by implikasie in die *De officiis* geregtigheids eksplisierings en -konkretiserings (in (i) - (xi) hierbo). Dit is byvoorbeeld merkwaardig vir 'n burger van 'n glorieryke wêreldmoontheid om hom te bekommer oor die lot van slawe ((viii)) - dit alles op sterkte van geregtigheid!

In die tweede plek (en dit is miskien iets van 'n doodskoot vir Cicero se moralisme) kom daar bepaaldelik in die politieke praktyk by Cicero nie veel van hierdie eise tereg nie: hy bly in wese 'n konserwatiewe lid van die aristokratiese senaatsparty wat op die lang duur 'n ongebruidelike demokratisering nie kan veel nie (Vloemans 1971: 57-8). Om Cicero se aristokratiese lewenswandel egter in 'n leerstellige perspektief te plaas, moet 'n mens daarop let dat sy belangrikste werke oor geregtigheid (waar- onder ook *De officiis*) in die jare 46-43 vC die lig gesien het, dit wil sê toe Cicero in der waarheid 'n politieke uitgeworpene was. Cicero se eie posisie kon dus daartoe gelei het dat sy hartgrondige pleidooie vir gelykheid in *De officiis* in feite te rym is met sy devaluasie van 'n politieke *status quo* wat ongelukkig in die hand gewerk het - 'n bedeling waaraan Cicero eens 'n medewerker was maar wat hy as uitgeworpene, makliker onder 'n kritiese vergrootglas kan plaas.

Hoe dit ook al sy, Cicero se gelykheidsmoralisme is 'n leerstellige feitlikheid en dit is die leerstellinge van Cicero (eerder as sy lewenswandel) wat die geregtigheidstradisie ná hom beïnvloed het.

2.1.4 Slot

'n Mens sou jouself wel (met reg) kon afvra waarin 'n elektikus en 'n minder sistematiese (selfs onakkurate) denker soos Cicero se bydrae tot die ontwikkeling van die Westerse geregtigheidsdenke geleë is. Op enkele van die konsekwensies van Cicero se bydrae is die aandag reeds in die inleidingsparagraaf (2.1.1 *supra*) gevestig. In feite kom dit daarop neer dat Cicero twee tradisies met mekaar versoen: die meer "geslote" (dog briljante) Griekse (veral samelewings- en kultuurfilosofiese) tradisie met

die Romeinse tradisie geskoei op die lees van die Stoïsieme (en aldus besonderlik geskik as die basis vir 'n nuwe wêreldkultuur). Met sy Stoïsinse aanslag versag Cicero die ongenaakbaarheid van 'n somtyds té kille (Griekse) intellektualisme.

En daarom leef sy denkbeelde deur die eeue heen (selfs as blote slagspreuke) voort. Ulpianus se beroemde *adagium*, *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (*Digesta* 1 1 10) is eintlik maar 'n opsomming van Cicero se verbesonderings van geregtigheid in *De officiis* 1 7 20 ev (vgl ook Levy 1948: 16-7) en so ook baie ander natuurregtelike slagspreuke (byvoorbeeld dié van Grotius baie eeue later). Cicero bewerkstellig in die finale instansie 'n simbiose van natuurreg en geregtigheid - dit met 'n geregtigheidsleer wat wesenlik nie die resultaat van sy eie nadenke is nie, asook (met) 'n natuurregleer wat hy van andere geërf het. Só 'n kompilator kan 'n waardevolle bydrae lewer wanneer hy oor genoeg kulturele sensitiwiteit beskik om van "erfgoed nie swerfgoed" te maak nie, dit wil sê om die tradisie met sy nuanses te laat leef in die eise en behoeftes van sy eie tyd. Só verwerf denkbeelde vir hulleself die begerenswaardig eienskap van standhoudendheid. (Vgl ook h 7 2.4.5 *infra*).

2.2 Die klassieke Romeinse juriste

2.2.1 Inleidend

Keiser Justinianus begin sy *Digesta* (1 1 1 1) met die volgende stelling:

"Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat ..."

84)

Waar kom die term *ius* vandaan? Justinianus se eie antwoord op hierdie vraag is 'n heel nuwe etimologiese flater: *ius* is afgelei van *iustitia*! En tog is hierdie "glips" betekenisvol: Justinianus spreek (byna intuïtief) vanuit 'n bepaalde juridiese intuïsie wat geregtigheidsrelevant is - 'n regsgevoel wat (sê ver is Van Oyen 1948: 1-2 bereid om dit te waag) die grondslag van die hele Romeinse privaatreë vorm.

84) "Wanneer iemand sy aandag aan die reg wil bestee, moet hy eers weet waar die term *ius* vandaan kom ..."

Justinianus se flater reflekteer 'n regsgeleerde *modus vivendi* (eerder as 'n *modus philosophiae*) uit die kleurryke klassieke tradisie. Cicero het 'n wysgerige ontologie nodig om geregtigheid met natuurlikheid te identifiseer. Die klassieke juriste is nie geïnteresseerd in wysgerige spekulasies nie, maar gee wel voor dat hulle die resultate van wysgerige slagpruuke benut. Hierin slaag hulle egter nie altyd nie en die gevolg is dikwels 'n dichotomie tussen die (ideale) "teorie" en die (harde) "praktyk" - 'n praktyk (dít sou 'n mens ter versagting kon aanvoer) wat hulle op regsgebied meesterlik beheers met 'n "... system second to none in the harmony of its rules ..." (Levy 1948: 7). Hulle bydrae tot die ontwikkeling van die Westerse beskawing is gevolglik net so betekenisvol, en in ieder geval meer "konkreet", as die van selfs die briljantste en diepsinnigste filosowe (Berker (Red) 1956: 170-2): hulle is by uitnemendheid die meesters op die gebied van institusionele geregtigheid.

Om die geregtighedsbydrae van die klassieke Romeinse juriste behoorlik na waarde te kan skat, moet 'n mens by die begin begin: daar moet eers vasgestel word wat hulle siening oor die natuurreg as bron van geregtigheid was en daarna word 'n verantwoording oor hulle (institusionele) gestaltesgewing aan dié (dikwels abstrakte) ideaal geveerg.

2.2.2 Die aard en inhoud van die natuurreg

Om die aard van die natuurreg ooreenkomstig die insigte van die klassieke Romeinse juriste te begryp, moet 'n mens eintlik eers 'n insig verkry in die wyse waarop hulle hul natuurregtelike *adagia* uitapel. En tog is daar by voorbaat reeds een besondere kenmerk van die natuurreg wat vermelding verdien, naamlik die feit dat natuurregtelikheid gesien en verstaan word as 'n bepaalde soort *universiteit*. Hiermee word daar gestand gedoen aan die Stoïsiene gedagte van "*logositeit*". Dit is interessant om daarop te let dat die klassieke juriste, wat bepaaldelik meesters is in die kunst om 'n regsproblematiese Rome juridies-dogmaties te orden, Rome (alleen) heeltemal uit die gesigsveld verloor wanneer hulle dit oor die *ius naturale* as sodanig het.

Ulpianus (in die derde eeu nC) is die bekendste vir sy uitsprake oor die natuurreg en dan veral die uitspraak in *Digesta* 1 1 10 (vgl ook *Institutiones* 1 1 1 en 3):

"Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia".

85)

Hierdie aanhaling is eintlik niks meer as 'n slagspreuk nie en eintlik té kategories om in die lig van die eise van die genuanseerdheid van enige wetenskap (sý dit die regwetenskap sý dit die wysbegeerte) van uitsonderlike belang te wees. En tog:

- (1) moet 'n mens in gedagte hou dat dit veral slagspreuke is wat in die latere tradisie die meklikste aangegryp kan word om aan bepaalde denkbeelde 'n bepaalde (selfs vae) inhoudelike vulling te probeer verleen;
- (11) hou daar by implikasie die volgende belangrike insig in die (relatiewe) algemeenheid van die uitspraak skull: *as iste reg (ius) is, is dit (meteen ook) geregtigheid (iustitia)*. Anders gestel: die reg is gelyk aan geregtigheid. Dit is belangrik om daarop te let dat bloot op grond van die uitspraak *an sich* daar geen regverdiging bestaan om die gebruik van die begrippe *iustitia* en *ius* in 'n algemeen-besonder korset in te dwing nie. 'n Onderskeid wat by Cicero nog ontologies fundeerbaar was, het hier as't ware verdwyn as gevolg van 'n gebrek aan belangstelling in wysgerige spekulasie. Vir die klassieke Romeinse juris is die opgaaf veel eerder om in feite (en met die tegniese apparatuur tot sy beskikking) 'n regstelsel te ontwerp wat die geregtighedsideaal konkreet sal beliggaam.⁶⁶⁾

- 85) "Geregtigheid is die vaste en voortdurende begeerte om aan iedereen te gee dit wat hom toekom. Die voorskrifte van geregtigheid (*ius*) is die volgende: lewe eerbaar, moet 'n ander nie skade berokken nie en gee aan elkeen wat hom toekom. Die regagelersdheid is die kennis van die goddelike en die menslike dinge; die wetenskap van geregtigheid en ongeregtigheid".
- 66) Die uitspraak van Ulpianus soos wat daarna verwys is, is een van die wat Justinianus in sy *Corpus iuris civile*s opgeneem het. Df hier 'n interpolasieoontlikheid bestaan en of Justinianus twee verskillende uitsprake van Ulpianus (die een oor *iustitia* en die ander oor *ius*) uit oorwegings van sy eie sistematiek saamgevoeg het, is ook nie met sekerheid te bepaal nie: Feit is egter dat Ulpianus in ieder geval nêrens blyke gee van die handhawing van 'n algemeen-besondere onderskeid nie.

Die grondslag vir hierdie "nuwe" sisteem is nog steeds (in 'n eg Stofsyns-Ciceriaanse sin) die natuur. 'n Ander uitspraak van Ulpianus (*Instituciones* 1 2 en *Digesta* 1 1 1 3) kan 'n mens miskien selfs laat dink dat die natuurreg bloot 'n spekulatiewe en vee abstraksie is. Ulpianus verklaar naamlik dat die natuurreg alles omvat wat die natuur (hier nog 'n goddelike *Logos*) alle lewende wesens geleer het en dat uit hierdie omvattendeheid *inter alia* die verbinding tussen man en vrou (in *casu* die huwelik) en die voortbrenging en opvoeding van kinders voortvloei. Maar is die klassieke juriste se geregtigheidseksplisierings werklik meer net spekulatief? Die antwoord is 'n vanselfsprekende "nee". Vir die doeleindes van 'n "praktiese regsisteem vir praktiese probleme" is die natuurreg bloot 'n kapstok waaraan wysgerige grondproblematiek sonder veel nadenke opgehang word.

Van veel meer praktiese effek as die *ius naturale* is die *ius gentium* en die *ius civile*. Gaius (in die tweede eeu nC) het aanvanklik bloot tussen die *ius gentium* (wat eintlik dieselfde is as die *ius naturale*) en die *ius civile* onderskei - die *ius gentium* synde die reg wat gemeenskaplik is aan alle nasies en die *ius civile* synde daardie regsisteem wat vir 'n besondere nasie in sy besondere omstandighede geld (*Institutiones* 1 1 1). Ulpianus betrek die *ius naturale eo nomine* by hierdie onderskeid: die *ius naturale* is, soos reeds gesien, algemeen en geld vir alle lewende wesens (*Digesta* 1 1 1 3); die *ius gentium* daarenteen geld vir *alle mense* in hulle onderskeie volksverbande (*Digesta* 1 1 1 4). Die *ius civile* is nie heeltemal iets anders as die *ius naturale* en die *ius gentium* nie, meer steun ook nie ten volle op die *ius naturale* en *ius gentium* nie: iets word bygevoeg by of weggeneem van die *ius naturale* en *ius gentium* vir die ontwerp van 'n *ius civile* wat rekening sal hou met die besondere omstandighede van 'n bepaalde volk (*Digesta* 1 1 1 6). Dit is interessant om daarop te let dat daar tussen die *ius naturale* en die *ius gentium* vir Ulpianus nog 'n parallel van algemeen-besonder bestaan, terwyl ten aansien van die *ius civile* hierdie parallel verbreek word: 'n mens moet immers verwag dat (indien hy die parallel sou handhaef) hy sou kon verklaar dat die *ius civile* 'n aan die *ius gentium* georiënteerde verwerking van die *ius naturale* in 'n besondere volksverband is; dit is egter nie wat Ulpianus se *Digesta* 1 1 1 6 uitspraak sê nie, want die *ius civile* steun nie ten volle op die *ius naturale* of die *ius gentium* nie - 'n mens kry die indruk dat Ulpianus 'n egterdeur ooplaat vir die moontlikheid dat sekere

omstandighede in 'n bepaalde konkretisering van 'n *ius civile*, 'n afwyking van die beginsels van die *ius naturale* en die *ius gentium* kan veroorloof.

2.2.3 Geregtigheid qua natuurlikheid in die regspraktyk

As Ulpianus onder bepaalde omstandighede 'n afwyking van die natuurreg en die *ius gentium* veroorloof, dan ontstaan die vraag in welke mate die natuurreg 'n reële gelding geniet. Voigt (1966: 332) meen dat die natuurreg nie reël geld nie en derhalwe bloot as 'n vae abstraksie figureer. Schulz (1936: 35), daarenteen, is van mening dat sekere natuurregsprinsipes wel deur die klassieke juriste in die positiewe reg verwerklik word, maar dan is die natuurreg nie so spekulatief soos dié van byvoorbeeld die Grieke nie (en 'n mens sou die naam van Cicero hier kon byvoeg). Die eie opvatting is aan die insigte van Levy (1948: 6-7 en 16-9) georiënteer. 'n Mens moet onderskei tussen twee teleologies gekwalifiseerde betekenisse van geregtigheid qua natuurlikheid: (1) geregtigheid kan beteken dat 'n mens vir jou bepaalde verhewe ideale (gegrond op 'n ontiese reëlmaat, byvoorbeeld 'n *logositeit*) vir die doeleindes van regpolitiese en staatkundig politiese hervormings voor oë stel (noem hierdie vorm van geregtigheid G_1); geregtigheid (G_2) kan egter ook beteken dat 'n mens 'n heel praktiese siening van wat natuurlik is, in bepaalde regsreëls tot uitdrukking wil bring.

Aan G_1 is daar in die Rome van die klassieke juriste (anders as in die Rome van Cicero) geen wesenlike behoefte nie, aangesien 'n gevestigde politieke bestel in 'n groot mate die sekuriteit van die Romeinse burger waarborg. Hierin oortref Rome selfs die Athene van die Grieke kultuur- en samelewingsfilosowe: in Athene was die soeke na geregtigheid juis medebepaal deur politieke onrus en omwenteling en was die ideaal (van veral Plato en Aristoteles) om die Atheense samelewing (die *polis*) te omvorm tot 'n vaste burg waarin die burger die geborgenheid en beskerming van ware geregtigheid kan ervaar; Rome, in die tyd van die klassieke juriste, daarenteen, is alreeds 'n relatief stewige vesting sodat die behoefte aan hervorming vervaag en vervang word met 'n behoefte om aan die alledaagse samelewing 'n meer praktiese en tegniese G_2 inhoud te verleen.

G_2 breek egter nie geheel en al met die ideaal van natuurlikheid nie. Natuurlikheid beteken in die eerste plek nog universaliteit, sodat regs-

reëls met 'n *ius naturale* strekking ten minste 'n algemene gelding behoort te geniet en nie eie is aan slegs die *ius civile* van Rome nie (sien ook 2.2.1 *supra*). Meer natuurlikheid het ook 'n konnotasie van *redelikheid* of *rationaliteit*: die tweede faset (naas universaliteit) van *logositeit* word dus ook nie laat val nie. Redelikheid in hierdie konteks is nie 'n spekulatiewe *sapientia* nie maar 'n "common sense" *prudentia*. Reggeleerdheid is derhalwe ook nie "*iurissapientia*" nie maar *iurisprudentia* (*Digesta* 1 1 1 10). Redelikheid *qua prudentia* vereis 'n insig in 'n besondere situasie *soos wat hy is* - 'n insig dus in 'n (wat 'n mens sal kan noem) *van nature* gegewenheid. Die aanwending van hierdie insig om geregtigheid te bewerkstellig is, soos 'n mens gemaklikerwys uit die voorgaande bespreking kan konkludeer, niks nuuts nie: Aristoteles het dit wysgerig gefundeer en Cicero het met so 'n *modus operandi* akkoord gegaan. Wat egter wel by die klassieke juriste uniek is, is dat hulle hulleself gearriveerd genoeg ag (en dit inderdaad ook is) om die wysgerige motivering vir 'n *iurisprudentia* te laat val en hulle aandag uitsluitlik op die tegnisiesteit van die regswetenskap self toe te spits. Om hierdie rede is hulle primêr *regsdogmatici* (of -tegnici) eerder as wysgere (of regsefilosowe).⁶⁷⁾

Om hierdie gevolgtrekking te steef, kan daar ten slotte op die konkretisering van G_2 in enkele praktiese regsreëls gelet word:⁶⁸⁾

- (1) Volgens Gaius (*Institutiones* 1 189) staan 'n persoon onder die puberteitsouderdom onder voogdy:

"... quia id naturali rationi conueniens est".⁶⁹⁾

Hierdie reël kom voor in die reg van alle state (as 'n aspek van die *ius gentium* dus). Twee fasette van natuurlikheid kom hierin na vore: (a) die toestande van onrypheid by die mens vereis (natuurlikerwys) beskerming - dit kan 'n mens se gesonde verstand jou vertel; (b) omdat die reël wat uit hierdie situasie voortvloei 'n basis van natuurlikheid het, geld dit meteen ook universeel.

-
- 67) Hierdie gevolgtrekking stem in essensie ooreen met dit wat Schulz (1936: 35) in gedagte het.
- 68) Die voorbeelde wat hier gebruik word, word almal ook deur Levy aangehaal.
- 69) "... omdat dit in ooreenstemming met die natuurlike rede is).

- (ii) In die Romeinse reg (ooreenkomstig die *Leges XII tabularum*) het slegs agnate, dit wil sê persone wat aan 'n gemeenskaplike manlike voorvader verwant is, as bloedverwante in aanmerking gekom vir bevoordelings ingevolge die intestate erfreg. Gaius (*Institutiones* 1 156) verklaar egter dat, ooreenkomstig die natuurreg, ook kognate (dit wil sê persone wat via 'n vroulike voorsaet verwant is) bloedverwante vir die doeleindes van die intestate erfreg kan wees. 'n Van nature gegewenheid word dus aangewend as 'n maatstaf vir bloedverwantskap. Soos Levy (1948: 8) verder aantoon, het die *naturalis cognatio* op heelwat ander gebiede van die reg (veral die familiereg) ook bepaalde ingrypende konsekwensies. Die natuurlike band van *cognatio* kon byvoorbeeld nie deur emansipasie, adopsie of selfs *capitis deminutio* verbreek word nie.
- (iii) Natuurlikheid het nie altyd bloot 'n "ooreenstemming met die menslike aard" beteken nie, maar is dekwels ook gesien as 'n vanselfsprekendheid in besondere omstandighede:
- (a) Gesonde verstand vereis dat 'n mens iemand se posisie nie sonder sy toestemming mag verslag nie (Gaius *Digesta* 3 5 39). (Omgekeerd: sonder iemand se toestemming mag, eweneens op grond van oorwegings van gesonde verstand, sy posisie wel verbeter word).
- (b) Volgens 'n uitspraak van Paulus (*Digesta* 5 3 36 5) kan A, wanneer hy bepaalde opbrengste aan B moet oorhandig, die koste verbonde aan die produksie van daardie opbrengste aftrek - dit ooreenkomstig die beginsels van natuurlike geregtigheid *qua* vanselfsprekendheid.
- (c) Ulpianus (*Digesta* 1 5 24) konstateer dit as 'n reël van die natuur dat 'n buite-egtelike kind slegs aan sy moeder verwant is.
- (d) Dat dit somtyds nie so maklik is om vas te stel wat onder bepaalde omstandighede vanselfsprekend en daarom natuurlik

is nie, blyk uit Gaius *Institutiones* 2 79: as A materiaal van B gebruik om 'n bepaalde eindproduk te vervaardig den bestaan deur, uit natuurregtelik prinsipiële oorwegings, geen sekerheid of die eindproduk A den wel B moet toekom nie.

- (iv) Selfs in heel tegniese onderskeidings, soos byvoorbeeld die verskillende wyses van eiendomsverkryging, speel G_2 'n rol. Sommige wyses van eiendomsverkryging, byvoorbeeld *mancipatio, in iure cessio* en *usuocapia* is alleen eie aan die Romeinse *ius civile* en het daarom geen natuurregtelike oorsprong nie. Eiendomsverkryging deur beslaglegging op 'n *res nullius* (2 87) of deur inbesitname van vyandelike eiendom (2 89), of deur aanspoeling (2 70), of (uiteindelik, uit 'n beginselooppunt gesien) *ex iusta causa* (2 65 en 88), dearenteen, is wel van 'n natuurregtelike oorsprong waarskynlik vanweë die universaliteit van hierdie metodes asook hulle vanselfsprekendheid.
- (v) Vir die klassieke juriste veronderstel die natuurlikheid van hulle regsisteam ook die bestaan van 'n bepaalde orde (Levy 1948: 9). Regsreëls kan somtyds hierdie orde in feite weerspreek en dit laat 'n moontlikheid vir die invoering van regsifikasies. So byvoorbeeld verklaar Gaius (*Institutiones* 3 194) dat onder bepaalde omstandighede die reg A as 'n moordenaar, 'n owerspelige of 'n dief kan beskou of hom selfs aan die voorgeskrewe strowe vir 'n moordenaar, owerspelige of dief kan blootstel, maar die reg kan nie verklaar dat hy (in feite) wel 'n moordenaar, owerspelige of dief is nie - feitlikheid word alleen natuurlikerwys bevestig.
- (vi) Ten slotte bied die klassieke juriste se eierdense in verband met die legitimiteit van die instelling van slawerny 'n goeie illustrasie van die moeite wat hulle dikwels ondervind om die *ius naturale* en die konkrete reëls van die positiewe reg met mekaar te versoen (Levy 1948: 11-4). Die meeste van hulle aanvaer dat slawerny nie 'n instelling van die *ius naturale* kan wees nie omdat alle mense ingevolge die *ius naturale* gelyk is. Ulpianus se uitspraak in *Digesta* 1 1 1 6 laat egter alreeds 'n egter-

deurtjie oop vir die moontlikheid dat die *ius civile* nie altyd in ooreenstemming met die *ius naturale* hoef te wees nie en die *status quo* in verband met slawerny word op hierdie grondslag sonder noemenswaardige protes aanvaar. Só verloor die klassieke juriste eintlik uit die oog dat hulle belydenisse oor die natuurreg (in gevalle soos hierdie) blote lippediens bly. Die gebrek geld egter slegs ongekwalfiseerd wanneer die saek vanuit 'n G_1 regapolitiese oogpunt beskou word. Beide instellings rondom slawerny antisipeer inderdaad 'n (praktiese) G_2 geregtigheid, byvoorbeeld die verwysing na 'n bepaalde vorm van vrystelling van slawe (*manumissio*) as 'n (natuurlike) *natalibus suis restitutus* (Levy 1948: 12); as 'n kind buite-egtelik gebore word van 'n moeder wat ten tye van konsepsie 'n slavin was maar voor die geboorte van die kind vry word, dan volg dit, *naturali ratione*, nie alleen dat die kind slegs aan sy moeder verwant is nie (*Digesta* 1 5 24 *vide* (iii)(c) *supra*) maar ook dat daardie kind vry is (*Gaius Institutiones* 1 89).

2.2.4 Slot

Deur 'n regereël "natuurlik" te noem wanneer dit in ooreenstemming met 'n bepaalde normale gang van sake is, leer die klassieke juriste 'n mens in tweeërlei opsigte 'n belangrike geregtighedsles: (i) dat geregtigheid sig op 'n bepaalde maatstaf stel (dit sou die meeste filosowe hulle kon gelyk gee) en (ii) dat hierdie maatstaf as 'n vanselfsprekendheid moet leef in die konkretisering (*qua* institusioneering) van regnorme (dit kon feitlik geen filosoof hulle nadoen nie). Daar is egter ook 'n debietkant. Die klassieke juriste het natuurlikheid as die maatstaf vir geregtigheid vanuit die tradisie aanvaar en tog versuim om die agtergronde van hierdie maatstaf behoorlik te verken. Dit lei dikwels daartoe dat natuurlikheid 'n heel onseker maatstaf word (soos die voorbeeld in *Gaius Institutiones* 2 79 inderdaad ook aandui) en somtyds selfs laat val moet word wanneer bloot praktiese probleme die toepasbaarheid daarvan belemmer. Hierdie gebrek maak nog nie sy stem so dik in 'n politieke toestand van stabiliteit en rus en orde nie, maar dit bring mee dat wanneer 'n latere tradisie, in tye van onstabiliteit en onrus en wanorde, op die insigte van die meesters moet terugval, daar in 'n lugleegte rondgetas word. (Vgl ook h 7 2.4.5 *infra*).

3 SLOT

Met die historiese oorsig in hierdie hoofstuk, is daar gestaan in die kinderskoene van die Westerse wetenskapstradisie en daarom ook kennis gemaak met geregtighedsbeskouings wat met die oog op hierdie ondersoek, van fundamentele belang is. As 'n mens die Griekse en Romeinse bydrae tot die Westerse geregtighedsdenke sou moes probeer wegdink, dan bly daar nie veel van die geregtighedsbegrip, soos wat juriste dit vandag ken, oor nie. Wat verder interessant is, is die feit dat al die standaardprobleme rondom die ponering, uitbouing en ontwikkeling van 'n geregtighedsbeskouing, op die een of ander wyse in die antieke en klassieke tradisie figureer. Daarmee saam word (uit 'n meer algemeen wysgerige oogpunt gesien) die grondkonsepsies wat aan alle latere denkmodelle ten grondslag lê, reeds (met 'n wisselende mate van prominensie) uitgestippel. Dit sou dus nie vergesog wees om te beweer dat elke fundamentele geregtighedsprobleem in die Westerse denke in 'n mindere of 'n meerdere mate ook 'n fundamentele probleem in die Griekse en/of Romeinse denke was nie. Déárom is die ondersoek in hierdie hoofstuk van grondliggende belang.

Maar dan moet 'n mens in dieselfde asem al dadelik die aandag vestig op die feit dat een belangrike kultuurmag nog nie verdiskonteer is nie - 'n mag wat in sy alleroorsprong nie soseer van 'n wysgerig-akademiese aard is nie maar leerstelliglik en geloofsinhoudelik wil leef as die grondwet vir 'n nuwe lewe! Ons verwys hier na die *Christendom*. Alle ondersoekinge van geregtighedsopvattinge sedert ongeveer die vyfde eeu nC moet met die invloed van die Christendom rekening hou - of latere denkers nou die waarhede van die Evangelie aanvaar het of nie. Om hierdie mag te begryp, moet daar teruggegaan word na die allerfondement van die Christendom, te wete die Bybel (wat die Christen gelowig aanvaar as die lewende Woord van God). Die opgaaf vir die volgende hoofstuk is derhalwe om die geregtighedsbegrip in sy Bybelse konteks na te speur.

HOOFSTUK 3

BYBELSE GERECHTIGHEID

1 INLEIDING

1.1 Die aard van hierdie ondersoek

Dit moet ten aanvang beklemtoon word dat die ondersoek in hierdie hoofstuk nie uitsluitlik histories kan wees nie. Die Bybel word deur Christene nie bloot as 'n boek vol historiese interessante beskou nie, maar as die lewende Evangelie wat vir alle tye 'n dwingende relevansie het en daarom vandag nog dieselfde gesaghebbende seggenskrag het as 2 000 jaar gelede. En tog word 'n ondersoek na die aard van Bybelse geregtigheid in 'n historiese konteks geragverdig, op grond van die feit dat die Bybel as die "boek van die Christendom" via die optrede en insigte van gelowige Christene meegehelp het tot die daarstelling van sekere van die grondslae van die Westerse beskouing soos wat dit vandag bekend is. Bybelse leerstellinge oor geregtigheid het dus 'n bepaalde kulturele relevansie wat nie genegeer kan word nie (vgl. o.a. Arnold 1932: 129-44; Stone 1965: 18-30; Verdross 1958: 48-50 en Del Vecchio 1952: 5-6).

Bybelse geregtigheid is, na sy grondbetekenis (as dit in terme van die ondersoek in hoofstuk 2 uitgespel sou word), 'n baie ruim dog veelseggende *algemene geregtigheid*. Heyns (1977: 1) oordryf dus nie met die volgende stelling nie:

"Omdat geregtigheid die toegang bied tot die genee in Christus geopenbeerde heil en al die daarin gegewe gewes, kan met reg beweer word dat die begrip *geregtigheid* implisiet die aanduiding kan wees van die totale inhoud van die Evangelie".

Geregtigheid is die aanhef tot die grondwet vir 'n unieke *modus vivendi* - vir die gelowige onder die ou verbondsbedeling 'n lewe uit die HERE (Jahwe)¹⁾ se beloftes wat, *ex post facto* beskou, dikwels heenwys na *Christus toe*; vir die Nuwe Testamentiese gelowige 'n nuwe lewe in *Christus*.

1) Jahwe is die Hebreëuse naam vir God as die Verbondsgod. In die standaard Afrikaanse vertaling word dit vertaal met "die HERE". Hierdie gebruik word in die hieropvolgende uiteensetting (duidelikheidshalwe) gehandhaef.

die hoogtepunt van die vervulling van die belofte. Só gesien kry geregtigheid gestalte in die lewende God se *verbondsgerigte daadigheid*. In sy meesal klinkklare en relatief eenvoudige geregtigheidseksplisierings, verloor die Bybel die HERE se verhouding tot die mens, en die mens se verhouding tot die HERE, nooit uit die oog nie.

Bybelse geregtigheid is nie, soos so dikwels geglo word, 'n vae en abstrakte (selfs redelik niksaeggende) "vertikalisme" wat alle horisone van die intermenslike verkeer verduister nie - daar is in die Bybel (veral in die Ou Testament) wel deeglik spreke van 'n (normatiewe) besondere of institusionele geregtigheid wat heel eksplisiet 'n regstagniese konnotasie het. Veral met betrekking tot die Oud Testamentiese reg en geregtigheid is Paul (1970: 1) se insigte nie onvanpas nie:

"Law is an index of a civilization which reflects the underlying value concepts inherent within that civilization. Thus an inquiry into a society's legal system affords an insight into its ideational pattern and helps to set into clearer focus the forces active within that society which served to mold it in the past and continue to motivate it for the present and the future. Nevertheless, in order to properly understand and interpret the concept of law in any given society, reference must constantly be made to the total framework and overall *Weltanschauung* which that society has evolved. Law then must be seen as an integral part of the entire structural complex of the society under study".

Quell en Schrenk (1959: 1) merk in hierdie verband op dat, vir Israel, "(t)he supreme importance of justice as a norm in religion gives it validity in ethics" en, sou 'n mens kon byvoeg, in die reg.

Vir sover daar in die Bybel onmiskenbaar *inter alia* van "sosiale geregtigheid" spreke is - en dit geld veral die Ou Testament - is die samelewing wat as referensiekader dien, ongedifferensieerd (vgl 2.1.3 *infra*): reg en etiek en godsdiens aan die een kant, en staat en kerk en volk aan die ander kant, word nie van mekaar onderskei nie. Boonop is juridiese geregtigheid nie net 'n geregtigheid tussen mense nie: God self (as Regter, as Wetgewer) is juridies regverdig (en Hy is dit vandag nog). Daarom is die spesifiek institusionele (juridiese) geregtigheid (*qua* geregtigheid tussen mense), wesenlik 'n baie ruim en daarom selfs ongekompliseerde geregtigheid (-in-samelewing).

Op sterkte egter van 'n *ex post facto* interpretasie van institusionele geregtigheid in sy Bybelse sin, kan 'n mens deur 'n hedendaags Westerse bril, bepaalde elemente van staatkundige- of politieke geregtigheid in heelwat Bybelse uitsprake herken. Na hierdie geregtigheid sal as "juridies-staatkundige geregtigheid" of "institusionele geregtigheid" verwys word.

Oft laat onmiddellik die vraag ontstaan of enige wetenskaplike (wie ook al) sowel geregtigheid oor die algemeen as juridies-staatkundige (of institusionele geregtigheid) in hulle Bybelse konteks, heeltemal "objektief" kan analiseer en of die resultate van sy wetenskaplike abstraksie steeds die stempel van "neutraliteit" of "onpartydigheid" sal kan dra. Die antwoord op hierdie vraag is een van gekwalifiseerde "nee". "Nee" vir hoofsaaklik twee redes:

- (i) Indien 'n wetenskaplike die normatiewe legitimiteit van die Skrif aanvaar, sal sy uiteindelijke geregtigheidsvisie (sy "eie opvatting") op die een of ander wyse Skrifmatig georiënteerd wees. Oor die vraag presies hóé dit kan of behoort te gebeur, word in hoofstuk 7 *infra* rekenskap geverg.
 - (ii) Die resultate van 'n bepaalde geloofsoriëntering ten aansien van die Bybel spreek mee by 'n interpretatiewe beoordeling van die Bybelse gegewens self. As 'n wetenskaplike die Bybel as *God se Woord* (en daarom as wáár en ongekwalifiseerd betroubaar) aanvaar, is sekere konklusies oor die relevansie en wese van Bybelse geregtigheid vir hom net eenvoudig onmoontlik en ander weer onafwendbaar.²⁾
-
- 2) (a) Del Vecchio (1952: 5) kan, met heelwat stelligheid en gemaklikerwys, die Bybelse geregtigheidsbeskouing met die Griekse mitologie of ander (monoteïstiese en eties wêreldbeskoulike) Oosterse opvattings paralleliseer. Die Christen wetenskaplike daarenteen, wat glo (en daarom ook weet) dat die Bybel die Woord van die *lewende God* is, kan nie anders as om uit hoofde van sy geloofskennis by voorbaat reeds sekere grondliggende verskille met ander geregtigheidsbeskouings te antisipeer nie. (b) Vir Stone (1985: 29-31) wat, toegegee, ten minste die Oud Testamentiese geregtigheidsleer en -praktyk heel pfeitvol hantseer, is Christus 'n soort geregtighedsrabbi *par excellence* - Christus se betekenis op geregtighedsgebied is geleë in sy besondere bekendstelling van die Joodse geregtigheid aan die Westerse wêreld. As 'n mens egter gelowig weet dat Christus self God se geregtigheid is (vgl by 2 Korinthiërs 5 21 en Jeremia 23 6), dan is hy nie meer bloot 'n geregtighedsleermeester nie maar *in eie persoon* (en op 'n besondere wyse) die betekenisvolle "inhoud" en beliggeming van Bybelse geregtigheid.

Die aanvanklike "nee" is egter gekwalifiseerd. Dit wil sê dat oorwegings van wetenskaplike eerlikheid nie maklik onder 'n gerieflike maatstaf van geloofsbetrokkenheid verberg mag word nie - sê asof 'n mens se geloof jou van die verantwoordelikheid om "wetenskaplik te wees" sal onthef. Daarom staan (byvoorbeeld) 'n (pre)seleksie van Bybeltekste om 'n (onbekookte) geprekonispeerde geregtigheidsvisie gesagvol te legaliseer, by voorbaat reeds gediskrediteer. "Onbevange wees" impliseer dat die navorser die Bybel self móét laat praat en daerná, as wetenskaplike, met mekaar verbandhoudende gegewens via 'n proses van abstraksie tot 'n eenheid moet saamvoer, die resultate van sy ondersoek nuansierend moet begrond, verifieer en sistematiseer; kortom, dat hy alles sal doen wat volgens die eise van die wetenskap van hom geverg word. Die wetenskaplike kan wetenskaplik met die Bybel omgaan en dit impliseer dat hy dit eerlik en onbevange sal doen.

1.2 Bybelse geregtigheid in sy uniekheid

Wat is uniek aan Bybelse geregtigheid? 'n Gedetailleerde antwoord op hierdie vraag word in die loop van die verdere bespreking verskaf, maar dit is op hierdie vroeë stadium reeds noodsaaklik om die aandag op twee unieke fasette van Bybelse geregtigheid - fasette wat enige wetenskaplike benadering tot die onderwerp behoort te beïnvloed - te vestig:

(1) Dpvattings oor Bybelse geregtigheid ontspring altyd aan die besondere geloof in die *lewende* en *wáre* God. God word in die Bybel nooit geskilder as bloot 'n soort "funksionaris" in 'n ontologiese geregtigheidsstelsel nie: die HERE is die lewende gewer en beliggaming van geregtigheid. Hierin verskil die God van die Skrifte van byvoorbeeld die Griekse en die Romeinse geregtigheidsgode:

- Hy is nie 'n bloot antropomorfe persoonlikheid van 'n geprekonispeerde menslike geregtigheid soos die gode van die mitologiese denkers nie;
- Hy is ook nie die logiese sluitsteen van 'n ontologiese model soos die godheid van Aristoteles nie (anders gestel, 'n mens kan nie vanuit die bestaan van Bybelse geregtigheid die bestaan van die God van die Bybel rasioneel konkludeer nie, maar geregtigheid is alreeds kenbaar omdat God dit op 'n besondere wyse aan die Skrifgelowiges openbaar);

- ten slotte is Hy nie 'n (ontiese) *logos*-meestaf soos die godheid van Herakleitos of die *lex aeterna* van die Stofayne nie.

Die lewende God van geregtigheid het geen gepaste pendant in die pagane Griekse en Romeinse filosofie nie!

- (11) Die Bybel is geen wetenskaplike verhandeling nie en die geregtigheidsbegrip word gevolglik nie wetenskaplik hanteer nie. Die Bybel is niks meer of minder as die "eenvoudige" Skrifopenbering van God aan *alle mense* nie. Dáárom is dit in 'n alledeagse taal en styl geskryf sodat selfs die eenvoudigste mens dit sal verstaan. Enige wetenskaplike wet dus 'n volledig uitgewerkte (en logies konsistente) ontologie as basis vir Bybelse geregtigheid sou geen soek, het by voorbaat reeds in 'n doodloopstraat beland.

Juis vanweë die Bybel se eenvoud en voorwetenskaplikheid, verg 'n wetenskaplike analise van Bybelse gegewens (en dit is sekerlik moontlik want die Bybel is *vir alle mense* en daarom ook vir wetenskaplikes bedoel) 'n heel besondere benadering - 'n benadering waarin sementies-etimologiese en openbaringshistoriese oorwegings (eerder as wysgerig-teoretiese oorwegings) hulleself sterk op die voorgrond stel. Die Bybel is geskryf in 'n bepaalde tydvak vir die mense van daardie besondere tydvak; die Bybelse taal- en woordgebruik is derhalwe die taal- en woordgebruik georiënteer aan die kulturele milieu van 'n *tydvak*. Die Bybel wil nie aan woorde 'n ander betekenis as hulle gewone betekenis heg nie nie.³⁾ (Vgl egter 2.1.3 *infra*). In bewustelik en "opsetlik" wetenskaplike geskrifte (soos

- 3) Die vertaling of, breër gestel, transkripsie van Bybelse terminologie in 'n moderne taal (soos Afrikaans) verskef dikwels heelwat probleme. Geregtigheidsvertalings en -transkripsies is op hierdie ongemaklike reël ongelukkig geen welkome uitsondering nie. Soos Van der Vyver (1977: 58-9) tereg aantoon is "geregtigheid" in die Afrikaanse (wetenskaplike) taalgebruik, 'n ensiklopediese begrip en daarom ook, indien ongekwalifiseerd gebruik, omvattend en betekenisruim (vgl ook Schoones et al (Reds) 1973: 205). Ongekwalifiseerde geregtigheid is meteen die aanduiding van sowel 'n omvattende *modus vivendi* as 'n konkretisering van daardie *modus vivendi* onder bepaalde omtandighede: algemene geregtigheid en besondere geregtigheid is albei (gewoon) geregtigheid. In Engelse vertalings van die Bybel word die probleem enigmata ondervang deur die algemene vorm van geregtigheid (in Hebreeus by *šēdāq* of *šēdāqā* of in Grieks *dikaioynē* met "righteousness" te vertaal en die besondere vorm

byvoorbeeld die *Politeia* van Plato - vgl h 2 1.4.2.3 *supra*) vind 'n mens dikwels dat outeurs standaardbegrippe (soos geregtigheid) op 'n unieke wyse beteken om iets meer van 'n eis, besondere siening oor die inhoud van die begrip na vore te probeer bring. Die Bybel egter moet as't ware afdeel na die betekenis- en begripsvermoë van mense wat aan wetenskaplike en wysgerige spekulasies geen erg het nie.

1.3 Die Ou Testament en die Nuwe Testament

Geregtigheid is in die Bybel meermale (en selfs hoofsaaklik) 'n verbonds-term. Daarom kan daar by die behandeling van die onderwerp, "Bybelse geregtigheid", die Ou en die Nuwe Testament nooit van mekaar *geskei* word nie. 'n *Onderskeid* is egter wel moontlik en selfs noodsaaklik, aangesien die Ou en die Nuwe Testamente (onderskeidelik) dieselfde verbond vanuit twee verskillende gesigspunte beliggaam. Oud Testamentiese geregtigheid het betrekking op Jahwe (die God van die Verbond) se vervulde en te vervulde beloftes; Nuwe Testamentiese geregtigheid daarenteen staan in die teken van die ekplisiete vervulling van hierdie beloftes in die persoon van Jesus Christus en daardeur word die geregtigheid van Jahwe (aenvoudig-weg gestel) bo alle twyfel "bewys" en bevestig. Verder, waar in die Ou

(*mišpāt* of *dikē*) met "justice" (vgl ook die *ius-iusiitia* onderskeid in Latyn). Die Engelse "righteousness" is in Afrikaans nie ongekwalfiseerd "regverdigheid" nie, want "regverdigheid" in 'n bepaalde konteks is óf 'n sinoniem vir "geregtigheid" (Schoones et al (Rede) 1973: 205) óf die engere duiding van 'n toestand in ooreenstemming met "dit wat reg is" (Schoones et al (Rede) 1973: 688) waar "reg" (in die sin van "normatief gewens of goed") ook weer 'n vae term is. Selfs "regverdig" in sy konnotasie van "goed en deugsam" is té eng om die omvattende Bybelse geregtigheid aan te dui, ofskoon die minder algemene voorkoms van "regverdig" as synde "in die regte verhouding tot God bring" of "van skuld vryspreek" (dus, regsakenheid oor die algemeen) (vgl Schoones et al (Rede) 1973: 889) Bybelse geregtigheid in sy omvattendheid akkurrater entisipeer. In die laasgenoemde konteks word "regverdig" as byvoeglike naamwoord in Afrikaans nogal dikwels gebruik, hoewel die mees gebruikte selfstandige naamwoord gewoonlik "geregtigheid" is. In die hieropvolgende interpretasie van Bybelse geregtigheidsbegrippe kan met die selfstandige naamwoord "geregtigheid" en die byvoeglike naamwoord "regverdig" volstaan word, mits die begrippe telkens kontekstueel as (wat 'n mens sou kon noem) "algemeen" en "besonder" gekwalifiseer word. Só 'n kwalifikasie word in ieder geval dikwels ook ten aansien van die Hebreuse en Griekse terminologiese duidings versie, aangesien die Bybel die algemeen-besonder onderskeid nie met 'n wetenskaplike wyse in gemeenskaplike keurslywe indwing nie. (Vgl ook h 7 2.3 *infra*).

Testament die kinderlike afhanklikheid van die mens van Jahwe beklemtoon word deur die stiptelike nakoming van sekere seremonies en gebruike en waar dit selfs nodig gaag word dat Jahwe sêlf die wetgewer van 'n regverdige regstelsel vir die verbondsvolk sal wees, daar het in die Nuwe Testament (ofskoon die behoefte aan afhanklikheid van die HERE onaangeraak bly) die "nuwe" verbondsvolk (dit wil sê alle nevolgers van die Messias) 'n nuwe soort vryheid verwerf: die wees van geregtigheid (na sy inhoud) bly onaangeraak maar die formele realisering daarvan (in onder andere die menslike verkeer) verkry 'n besondere rekwydte om alles wat "in die gees van die wet" (contra "die letter van die wet")⁴⁾ is, te omvat.

Dit is gevolglik heilshistories geregtig om die twee fasette van dieselfde geregtighedsverbond, afsonderlike te bekryk.

2 DIE OU TESTAMENT

2.1 Die betekenis van Oud Testamentiese geregtigheidsterme

2.1.1 Inleiding

Dit moet ten aanvang (en as't wêre by herhaling) beklemtoon word dat enige tabulering van die betekenis(se) van geregtighedsduidelike terme in die Ou Testament die resultaat van 'n wetenskaplik (sý dit 'n teologies wetenskaplik, sý dit 'n linguïsties wetenskaplik of sý dit 'n - weliswaar periferie - regs-wetenskaplik) interpretatiewe abstraksie sál en móét wees - die Bybel self opereer nie met abstraksies nie, die wetenskaplike wel.

Oud Testamentiese geregtigheid word in die Hebrëiese woordstamme $s-d-q$ (in byvoorbeeld $s\ddot{a}d\ddot{a}d\ddot{a}q/s^{\circ}d\ddot{a}q\bar{a}$ en $s\ddot{a}d\ddot{d}\ddot{t}q$) en $\ddot{s}-p-t$ (in byvoorbeeld $m\ddot{i}sp\ddot{a}t$ en $s\ddot{o}f\ddot{e}t$) vergestalt. Oor die algemeen gesproke is die $\ddot{s}-p-t$ -duidings na hulle betekenis enger as die $s-d-q$ -duidings: $\ddot{s}-p-t$ impliseer gewoonlik "(die) reg" (dit wil sê as besondere of institusionele geregtigheid) en $s-d-q$ geregtigheid *an sich* (dit wil sê as algemene geregtigheid). "Reg" as $\ddot{s}-p-t$ vertoon 'n nuansering van "korrek ooreenkomstig 'n (bepaalde) norm" terwyl een van die betekenis-skakelings van $s-d-q$ ook die konnotasie van "goed omdat 'n $\ddot{s}-p-t$ norm gehoorsaam word", dra (vgl Dronkert 1960: 587).

4) "Letter van die wet" moet hier nie "tê letterlik" as wettisisme verstaan word nie (vgl Toombs 1965: 399-411). Daar word later op hierdie aangeleentheid (vgl 2.2.2.4 *infra*) teruggekom.

Die interessante wisselvormige gebruik van e-d-q en e-p-t , waarop Uys (1967: 3) besonderlik die aandag vestig, dui in sekere gevalle hierdie tendens aan.

2.1.2 'n Voorlopige ponering van die wisselvormige gebruik van e-d-q en e-p-t

(1) In 2 Samuel 8 15 word gesê:

"En Dawid het oor die hele Israel geregeer en Dawid het aan sy volk *reg* (*mispāt*) en *geregtigheid* (*e^odaqā*) gedoen".

Dawid is (oor die algemeen) regverdig omdat hy as die hoofregter van sy volk op 'n besonderlik of institusioneel regverdige of régte wyse onregpleging herstel (vgl ook Gemeser et al (Rede) I 1958: 844).⁵⁾

(11) Van Salomo sê die Koningin van Saba (1 Konings 10 9b):

"Omdat die HERE Israel vir ewig liefhet het Hy u as koning aangestel om *reg* (*mispāt*) en *geregtigheid* (*e^odaqā*) te doen".

Reg en geregtigheid het hier dieselfde betekenis as in (1): die handhawing van die reg en die bestandiging van 'n bepaalde regsorde is die vernaamste taak van die koning (Gemeser et al (Rede) I 1958: 715) - 'n siening wat 'n eg Oosterse beskouing oor koningskap uitbeeld en wat in Spreuke 18 12 sê uitgespel word:

"Dit is 'n gruwel vir konings om goddeloosheid te doen, want deur geregtigheid word die troon bevestig".

In 1 Konings 10 9b word 'n verdere aspek van die Israelitiese koningskap beklemtoon: 'n regverdige koning (dit wil sê een wat sy geregtigheidstaak na behore verrig) is 'n gawe van Jahwe (vgl Psalm 72 1-4 asook 2.1.4.3 *infra*).

5) Vir minder indringende betekenisverhelderings word in die hierop volgende uiteensetting met die verklaarende aantekeninge van Gemeser et al (Rede) 1958 volstaan. Waar dit egter noodsaaklik is dat 'n meer indringende analise van tekste gemaak sal word (dit met natuurlik die oog op die geregtigheidsproblematiek) word daar ook van ander, meer omvattende, kommentare gebruik gemaak. Die rede waarom 'n besondere teks aangehaal word, sal in ieder geval telkens vanuit die besprekingskonteks blyk.

- (iii) Ietwat meer problematies is die gevalle waar die wisselvormige gebruik van *reg* en *geregtigheid* op Jahwe self betrek word (Jeremia 9 24):

"... (L)et hy wat wil roem hom hierop beroem dat hy verstaan en My ken, dat ek die HERE is wat goedertierenheid, *reg* (*mišpat*) en *geregtigheid* (*s^e daqā*) op die aarde doen ..."

Dit word voorlopig aan die hand gedoen dat *mišpat* hier die immer korrekte, "normatiewe dadigheid" van Jahwe vergestalt terwyl *s^e daqā* die gevolg is van onder andere die feit dat Jahwe *reg* op=tree (met ander woorde nie aan die "norm" van sy eie beloftes ontrou is nie). Die verbandskonteks word deur die identifikasie van goedertierenheid (*hesed*) met *reg* en *geregtigheid*, bevestig.

- (iv) Esegiël 33 19 het 'n meer algemeen etiese strekking:

"... (A)s die goddelose hom bekeer van sy goddeloosheid en *reg* (*mišpat*) en *geregtigheid* (*s^e daqā*) doen, sal hy ten gevolge daarvan lewe".

Hierdie teks moet in verband gebring word met Esegiël 18 25-9 (Gemser et al (Reds) II 1958: 1820) en dan blyk dit duidelik dat goddeloosheid 'n oortreding van dit wat (normatief) eties goed is, beteken. Die teenkant van goddeloosheid is die toestand "geregtigheid" wat die gevolg van 'n regte gehoorsaaming (*mišpat*) van die godgegewe etiese norme is.

2.1.3 Is Oud Testamentiese geregtighedsduidings louter juridies?

'n Besondere probleem wat in die vier tekste wat in 2.1.2 aangehaal is na vore kom (en wat ook, só word dit al dadelik toegegee, vanuit 'n verskeidenheid ander gesigspunte betrek word), is dit: (a) het geregtighedsduidings in die Ou Testament betrekking op 'n bepaalde staatkundige ordening of *status quo* (al dan nie) of (b) is, etimologies gesien, geregtighedsduidings van 'n fundamenteel juridiese oorsprong; só nie: steen geregtigheid as 'n selfstandige term op "eie voste"; dit wil sê: is juridiese geregtigheid 'n faset van 'n gegewene wat bestaan afgesien van 'n bepaalde opvatting oor wat die reg en "goeie regering" is. Dat hierdie vraagstuk (ten regte of ten onregte) aktueel is, word weerspieël deur die feit dat haas alle Oud Testamentiese geregtighedsuiteensettings en -kommentare in

'n mindere of 'n meerdere mate daarby vertoef.⁸⁾

Beskou 'n mens die vier tekste in 2.1.2 hierbo aangehaal van naderby, den is dit redelik ooglopend dat moontlikheid (a) uitgeskakel word: (i) en (ii) sou dalk nog eksplisiet op 'n juridies-staatkundige ordening betrekking kan hê maar (iii) en (iv) gaan ongetwyfeld heelwat (en ongedefinieerd) wyer. Met (b) is dit egter nie so eenvoudig gesteld nie. (iii) en (iv) is heel betekenisruim. Die vraag is nou of *mīšpat* en *š^o daqā* só betekenisruim kan wees dat hulle eintlik vaag en nikaseggend is.

Dit sou sekerlik die geval gewees het indien hierdie twee geregtighedsduidings nie op 'n definieerbare ('n vir die menslike begripsvermoë bevatlike) substraat gesteun het nie. Die mens kan die inhoud van sy verhouding (*qua* verbondshouding) met Jahwe, die Regverdige, nie anders as in terme van begrippe uit sy eie leef- en denkwêreld bedink nie (vgl Van Selms 1947/48: 152). Dit word derhalwe aan die hand gedoen dat die betekenissubstraat van *š-p-t* en *š-d-q* primêr juridies is. Let daarop dat hierdie stelling slags betrekking het op die *betekenis-* (in die sin van semanties-etimologiese) *substraat* van die twee woordstamme en nie op die uiteindelijke *betekenisinhoud* (daardie betekenis wat Jahwe deur sy Woord in die midde van sy verbondsvolk laat leef) nie. Betekenisinhoudelik moet 'n mens sekerlik finalitêr ten aansien van Dud Testamentiese geregtigheid konkludeer dat dit oor (bepaaldelik) 'n verbondsaktualiteit beskik: Jahwe maak gebruik van 'n vir die Israëliete bekende begrip om die rykrom van sy verbondsgenade (sy geregtigheid) aan hulle te openbaar. Die begrip geregtigheid is egter vir die volk bekend omdat dit betekenismatig op 'n vir die mens bekende gegewene (*in casu* die regopleging in die breë) steun.

Sou hierdie pas gestelde insig korrek wees, den beteken dit dat 'n mens ook heelwat meer van Dud Testamentiese geregtigheid (in die breë) sal verstaan indien jy 'n begrip vorm van wat vir die Israëliete "die reg" was. Hierdie aangeleentheid hoef nie binne die bestek van 'n enkele paragraaf deurtrap te word nie: dit word in die verdere bespreking voldoende in aanmerking geneem deur gevalle waar geregtigheid 'n nie-juridiese betekenis het (waar die aanvanklik juridiese betekenissubstraat dus vervaag het) van daardie gevalle wat 'n eksplisiet juridiese betekenis het, te onderskei. Twee aangeleenthede verg egter voorlopig kommentaar:

(i) Daar moet onthou word dat "die reg" deur die Israëliete nie gesien word as 'n "soewerein in sie kring" sfeer nie; so ook nie die "staat" of die "kerk" nie. *Trias politica* skitter eweneens geheel en al in sy afwesigheid. Godsdienst, geloof, reg, lewenswandel, politiek, ja, alle lewensuitinge is ongedifferensieerd saamgetrek in die diens aan Jahwe. Van Selma (1947/48: 152) se pittige opmerking in hierdie verband is nie al te onvanpas nie:

"Die leer van 'soewereiniteit in sie kring' en van die 'wetakinge' is meer tuis in Amsterdam as in Jerusalem - ek bedoel natuurlik die Amsterdam van Kuyper en die Jerusalem van Jesaja".

Dit wil natuurlik nie sê dat aanduibare juridiese aktiwiteite op die vlak van die intermenslike verkeer aan die Israëliete onbekend was nie - allermine! Sonder die feitelike "doen van reg en geregtigheid" sal enige samelewing verbokkel. Maar, en dit is belangrik, vir die Israëliete is dit baie maklik om (vanweë die vervlegtheid van die lewensfeer en hulle besondere geloof in Jahwe) reg- en geregtighedsaktiwiteite (in oasie die regspleging), sonder reserwes en ongekwalifiseerd, op Jahwe se verbondematige dedigheid te betrek. Die element van "gee aan elkeen wat hom toekom ingevolge die Verbond" het tog sekerlik sy pendante in die alledaagse regslewe (vgl ook Pop 1951: 54).

(ii) In die Israëlietiese regspraktyk, soos wat dit op die intermenslike vlak funksioneer, is dit die regspraak eerder as wetgewing wat die voorrang geniet. Die regspraak impliseer 'n baie groter mate van aktiewe ingrype van die regspreker (die regter) in 'n geding om die regsverhouding wat daar tussen die twee gedingspartye gereël moet word, op 'n bepaalde wyse te omlin. Verwysings na 'n oorwegend "regspreekende geregtigheid" is daarom baie geskik om die verbondsdade van die lewende God mee aan te dui. As Jahwe in Psalm 7 12 as 'n regverdige regter aangedui word, dan beteken dit, volgens Pop (1951: 54), dat My kragtige party kies vir sy (verbonds)-volk as hulle deur ander volkers verontreg word (vgl ook Ziesler 1972: 17). Sou Jahwe bloot (veagweg) "wetgewend regverdig" wees, dan sou dit beteken dat 'n streng legalistiese eerbiediging van sy wette geregtighedsontelwe voldoende sou wees (en dan sou My sintlik nie veel anders gewees het as die Grieke of die Romeine se "regverdige gode" nie) (vgl egter ook die verband tussen Jahwe se regspreekende en wetgewende geregtigheid soos wat

dit in 2.1.4.2.2 (1) *infra* gesmee word).

Of 'n mens dit egter so ver behoort te waag soos Bouwman (1899: 73-96) wat beweer dat Jahwe se geregtigheid (geheel en al) *geen* wetgewende geregtigheid is nie, is 'n ander vraag. Jahwe is immers die *Wetgewer* van *Israel ingevolge die Verbond*. Hy is regverdig en daarom sal sy wette ook regverdig wees - Psalms 19 en 119 wemel van voorbeelde in hierdie verband (vgl ook 2.1.4.2.2 (1) *infra*). Ziesler (1972: 28) toon heeltemal tereg aan (en daarmee weerlê hy by implikasie heelwat van die argumente wat Bouwman aanvoer deur in effek die grondslag vir sy argumentasie te ontwortel) dat:

"(i)t makes little difference whether we argue that the ordinances or the Lord behind the ordinances has the righteousness, for in any case the reference is finally to God the lawgiver".

Feit is dat indien die volk 'n regsprekend regverdige God ken, wat altyd vir die regverdige mens of volk (dit wil sê hý wat verbondematig in die gelyk is) kies, dan is dit nie moeilik om Hom ook te ken en te eer as die regverdige Gewer van regverdige wette nie.

Om die gevolgtrekkings in hierdie paragraaf saam te vat: geregtigheid is 'n aan die Israeliete bekende juridiese begrip in die grondslae van hulle (ook alledeegse) verhouding (*qua* verbondsverhouding) tot die lewende God. Op hierdie niveau vervaag die aanvenklike juridiese grondbetekenis van geregtigheid dikwels (vgl Ziesler 1972: 33 (tabel 1); 34 (tabel 2) en 36-43). Geregtigheid as 'n relasionaliteitsbegrip word 'n verbondsbegrip, maar verbondersionaliteit as sodanig is nie geheel en al e-juridies nie. In sekere praktiese en konkrete (menslike) regverhoudings is dit ter sake en in baie gevalle word dit aangewend om bepaalde fasette van die verbondeverhouding tot God mee aan te dui.

Dit is daarom belangrik dat die voorkoms van onderskeidelik die g-d-q en g-p-t stamme in die Ou Testament (hoewel oorsigtelik tog) van naderby bekyk sal word ten einde tot akkureter gevolgtrekkings insake die juridiese

relevansie van Oud Testamentiese geregtigheid te kan geraak.⁷⁾

2.1.4 Die s-d-q-stam

2.1.4.1 Inleiding

Daar word met 'n ondersoek na die betekenis van hierdie stam begin, omdat dit betekenisruimer is as die s-p-t stam. Die aandag word slegs by die gebruik van selfstandige- en byvoeglike naamwoorde bepaal, aangesien die betekenisduidings via hierdie twee woordsorte sterker na vore kom.

Daar word vooraf eers gelet op enkele interessante opmerkings van Koch (1976: 507-10) (nav Schmid 1968: 13-77) oor die "sekulêre" herkoms van die stam, as deel van die Wes-Semitiese taalgoed, ten einde iets meer van die oorspronklike grondbetekenis daarvan te kan begryp. Hiervolgens vertoon die s-d-q stam die volgende betekenis-konnotasies:

- (i) Die konnotasie van "waarheid" asook "weldadigheid" en "aalmose" - dit alles teruggevoer tot 'n betekenis-moment van be- of veroordeling van iemand deur 'n godheid.
- (ii) Die konnotasie van "lojaliteit aan 'n koning".
- (iii) In eiename (persoonsname) beeld die stam verwysings na 'n godheid uit.
- (iv) Die regering van sekere gode as "goeie regering".
- (v) By die Egiptenare word die stam met 'n vaste reëlmaat of orde *qua* wêreldorde vereenselwig. Hierdie beeld is ontleen aan die Fara'o's se "konsekwent wees" in die regspraak.

Met betrekking tot die Ou Testament kan daar onderskei word tussen die

- (i) nie-juridiese en (ii) die (suiwer) juridiese gebruik van die stam - ten aansien van Jehwe sowel as die mens.

7) Hierin word daar hoofsaaklik aanklank gevind by die uiteensetting en tabulering van Ziesler (1972: 17-51) omdat hy die nie-juridiese en die streng- of metafories juridiese gebruike van die s-d-q stam, duidelik van mekaar afgrens.

"Hy wet in geregtigheid ($\text{q}^{\text{d}}\text{daqa}$) wendel en spreek wet reg is, wet gewin deur afpersinge veramead, wat sy hande uitskud om geen omkoopgeskenk aan te gryp nie, wat sy oor toestop om van geen bloedskulde te hoor nie, en sy oë sluit om wet slag is, nie te sien nie - hy sal op hoogtes woon, rotsvestings is sy burg; sy brood word hom gages, sy water is gewis".

Teen hierdie breë agtergrond moet die verskillende verskyningsvorme van menslike geregtigheid verstaan word.

2.1.4.4.2 Nie-juridies

(i) 'n "Goed mens" is regverdig:

Volgens Genesis 6 9 was Noag 'n *saddiq* man. "Goed wees" as "regverdigheid" is in gevalle soos hierdie nie a-releisioneel nie: 'n mens is alleen regverdig (*aliter* "goed") *voor God*. "Goed wees" word op nie minder nie as 186 plekke in die Ou Testament "geregtigheid" genoem (Ziesler 1972: 25).

In 'n verdere drie gevalle is geregtigheid die basis vir die regverdigmaking van 'n samelewing. Só staan daar in Jesaja 33 5 dat Jahwe Sion met reg en geregtigheid vervul het. In 2.1.4.3 *supra* is die aandag gevestig op dié interessante verskynsel dat "samelewingsgeregtigheid" en Messiaanse geregtigheid met mekaar geïdentifiseer word. In Jeremia 23 6 word dan ook gesê dat die Messias genoem sal word: "DIE HERE ONS GEREJTIGHEID (*sadaq*)". Só gesien is Jesaja 33 5, synde 'n profesie oor die regverdigmaking van Sion (*aliter* die Israëlitiese samelewing), by implikasie 'n Messias profesie (vgl ook Gemser et al (Reds) II 1958: 1525). Dieselfde gedagte word teruggevind in Hosea 10 12 (vgl ook Joël 2 23 en Jesaja 48 18). Anders as die Messiaanse geregtigheidsprofesies in 2.1.4.3 *supra* aangehaal, adem hierdie geregtigheidsekapliseringe nie 'n oorewegend juridiese gees nie maar behels dit ook verwysings na 'n meer ongedefinieerde toestand van "goed wees" in die samelewing wat nie alleen die status van regverdigmaking impliseer nie maar ook die *uitlewing* (*qua* konkrete realisering) van hierdie status in 'n *nawe Lewe* (vgl Ziesler 1972: 25).

(ii) 'n Genadige mens is regverdig en reflekteer Jahwe se genade:

Van hierdie gebruik van die q-d-q stam is daar drie voorbeelde wat vir hulleself spreek:

"Is dit nie dat jy jou brood breek vir hom wat honger het, en ellendiges, swerweling in die huis inbring nie? As jy iemand sien wat naak is, dat jy hom klee, en jou vir jou sie vlees⁸⁾ nie verberg nie? Dan sal jou lig deurbreek soos die dageraad en jou genesing skielik uitspruit; en jou geregtigheid (*šēdāseq*) sal voor jou uit gaan, die heerlikheid van die HERE jou agterhoede wees" (Jesaja 58 7-8).

"Wie geregtigheid (*šēdāqā*) en weldadigheid najaeg, sal die lewe, geregtigheid en eer vind" (Spreuke 21 21).

"Gelukkig is die man wat hom ontferm en uitleen, wat sy sake volgens reg besorg. Want hy sal nooit wenkel nie; die regverdige (*šādīq*) sal in ewige gedagtenis wees".

(iii) Om korrek te spreek of die waarheid te vertel is regverdig:

In Psalm 52 5 word hierdie betekenis ráák geïllustreer:

"Jy hou meer van kweed as van goed, van die leuen as om geregtigheid (*šēdāseq*) te spreek". (*Šēdāseq* word in die standaard Engelse vertaling van die Bybel vertaal met "truth").

In Spreuke 8 8 heet dit:

"Al die woorde van my mond is reg (*šēdāseq*), daarin is niks wat slinks of vals is nie".

Op sewe plekke in die Ou Testament het *š-d-q* die strekking van "waarheid" of "regte spreke".

2.1.4.4.3 Juridies

(i) Verwysings na die gelowige as verbondskind:

Strictu sensu is die duidings onder hierdie hoof nie "suiwer institusio-naal juridies" nie. Jahwe kan immers nie in 'n direkte ("menalike") sin 'n "party" tot 'n "kontrakeverhouding" wees nie. En tog is daar 'n parallel wat (vanuit 'n verbondsinhoudelike oogpunt gesien) juridies tot uitdrukking kom. Die "kontraktuele pligselément" inherent aan die Verbond, skerp die gelowige op tot 'n handhawing van "sy kant" van die Verbond:

"Maar ek sal u aangesig in geregtigheid (*šēdāseq*) aanskou; ek sal versadig word met u beeld as ek wakker word" (Psalm 17 15).

8) "Jou sie vlees" beteken hier "jou sie volkegenoot" (vgl Gemser et al (Reds) II 1958: 1571).

Die "meer" bring die teenstelling tussen die goddelose en die regverdige na vore: die goddelose synde 'n verbondsverbreker en die regverdige synde hý wat sy verpligtinge ingevolge die Verbond nekom (vgl ook Psalm 37 12-3; Amos 2 8 en 5 12). "In geregtigheid" kan ook geparefraseer word as "ingevolge die Verbond geregverdig". So gesien kom die genade-element in Jahwe se verbondsdadigheid duidelik na vore: diegene wat getrou bly aan die Verbond is deur Jahwe geregverdig sodat, wanneer hulle "wakker word" (dit wil sê opstaan na die dood of, so nie, wakker word nadat hulle gelaap het en den vind dat hulle nog lewe), hulle "versadig word met u (*Jahwe se*) beeld" (dit wil sê die ewige lewe beërwe) (Gemser et al (Reds) II 1958: 1113). Op 52 plekke in die Ou Testament openbaar die gebruik van die g-d-q stam hierdie besondere religieuse betekenisrykheid in 'n juridies-metaforiese gestalte (Ziesler 1972: 28).

(ii) Verwysings na die mens in sy verhoudings

As die Ou Testament die mens as 'n "verhoudingswese" beskryf, kom daar altyd (noodwendigerwys) twee verhoudings ter sprake: (a) die verhouding tot Jahwe (ingevolge die Verbond soos in (i) hierbo) en (b) die verhouding tot die medemens (soos in byvoorbeeld (iii) en (iv) hieronder). Omdat hierdie kategorie betrekking het op "man as not guilty" in sowel die algemeen-religieuse (dus, voor 'n "divine tribunal") as in 'n meer "konkreet" juridiese (dus, voor 'n "human ... tribunal") sin van die woord, het Ziesler (1972: 28) probleme om tot 'n afdoende klassifikasie (van juridies - nie-juridies) te kan geraak. My formuleer sy probleem só: "Usually, being not guilty is inseparable from actually being righteous, for 'innocence' blends ethical and forensic rightness". In die konteks van hierdie bespreking is dit egter voldoende om al 27 gevalle van "verhoudings-geregtigheid" as oorgang gevalle te tipeser.

In die lig van die voormelde tipering behoort twee stelle voorbeelde van hierdie vorm van geregtigheid gegee te kan word naamlik (a) voorbeelde van "onskuldig wees voor Jahwe" soos in Psalm 69 28:

"Voeg skuld by hulle skuld, en laat hulle nie in u geregtigheid (g daqa) kom nie"

of Job 35 2:

"Hou u dit vir reg, noem u dit: my geregtigheid (g ddaaq) voor God ...";

en (b) voorbeelde van "onskuldig wees teenoor mense" soos in Deuteronomium 25 1:

"As daar tussen manne 'n twis is en hulle na die gereg kom en die regters ... die regverdige regverdig (*saddiq*) verklaar en die skuldige skuldig verklaar ..."

of Jesaja 5 23:

"Wee hulle ... wat vir 'n omgopgeskenk die skuldige regverdig verklaar en die reg (*sdaq*) van die regverdige hom ontnem ...".

Omdat (a) en (b) oorgangegevalle is, kan hulle nie waterdig van mekaar geskei word nie, want "regverdig" as synde "onskuldig" of "in die gelyk" wees, beteken eltyd (relasioneel gesproke) "regverdig voor Jehwe" (vide 2.1.3.3.2 (1) *supra* en 2.1.4.5 *infra*). Gevolglik is die verskille wat daar bestaan hoofsaaklik klemverskille en is dit goedskiks moontlik dat, soos in Exodus 23 7 die geval is, die "Jehwe relasionaliteit" en die medemenslike relasionaliteit" kan oorvleuel:

"En moenie die onskuldige en die wat reg het, ombring nie, want Ek sal die skuldige nie regverdig (*saddiq*) verklaar nie".

Daar bestaan 'n maklik onderkenbare parallel tussen Exodus 23 7 en die reeds aangehaalde Deuteronomium 25 1 maar (anders as in Deuteronomium 25 1) sê Jehwe in Exodus 23 7 uitdruklik dat "skuldigverklaring" en "regverdigverklaring" ook sý saak is, dit wil sê op die relasie tussen Hom en die te beoordeelde betrek moet word. Die regspraak is tewens in wese 'n saak van die HERE (vgl Deuteronomium 1 17).

(iii) Die regspraak:

Op 28 plekke in die Ou Testament (vgl Ziesler 1972: 24) word die *g-d-q* stam gebruik om bepaalde fasette van die (ge)institutionaliseerde) regspraak mee aan te dui, met die betekenisduidings nie soseer verwysings na "the status of being in the right" nie maar eerder na die beoordelende handeling van 'n regsprekende amptenaar (Ziesler 1972: 23). Die konteks is dus heel streng juridies soos Jesaja 5 7b ook aandui:

"... Hy het gewag op reg (*mišpāt*), maar kyk, dit was bloedvergieting; op geregtigheid (*sdaq*), maar kyk, dit was geskreue".

Gemeer et al (Reds) II (1958: 1477) parafraaseer hierdie gedeelte só:

"... Hy het gewag op goeis bestuur, maar kyk, dit was bloedbestuur; op regabetragting, maar kyk, dit was regeverkragting!" Wat hier dus vermeld word, is die letterlike en konkrete (onregverdige) verdrukking van die geringes - weduwees, wees, armes ensovoorts. Om dit in twintigste eeuse regsterminologie te transkribeer: die regpraak is die proses waardeur die (subjektiewe) regte van die onderdaan (die regsubjek) op 'n regverdige wyse beskerm en begrens behoort te word. Dit is daarom nie vreemd dat $s-d-q$ in gevalle soos hierdie, dikwels saam met die engere (juridies eksplisiete) $\tilde{s}-p-t$ voorkom nie.

Met die oog op die nasporing van die juridiese relevansie van Oud Testamentiese geregtigheid is hierdie kategorie só belangrik dat 'n paar voorbeelde aangehaal kan word:

"Ek het in dié tyd aan julle regters bevel gegee en gesê: Neem julle broers in verhoor en oordeel regverdig ($saddiq$) tussen 'n man en sy broer en die vreemdeling wat by hom is" (Deuteronomium 1 18).

"Julle mag geen onreg doen in die gereg nie. Jy mag vir die geringe nie partydig wees en die aansienlike nie voor-trek nie. Met geregtigheid ($sadaq$) moet jy oor jou naaste oordeel" (Levitikus 19 15).

(Dit is interessant om daarop te let dat enkele verse later - in vers 18 in dieselfde perikoop - die veelseggende "... jy moet jou naaste liefhê soos jouself ..." volg).

In Amos 5 7 (net soos in die reeds aangehaalde 2 Samuel 8 15 - *vide* 2.1.2 (1) *supra*) word $s-d-q$ naas $\tilde{s}-p-t$ gebruik:

"Julle wat die reg ($mišpat$) in wilde-als verander en die geregtigheid ($sadaqa$) teen die grond gooi!"

Só ook in Amos 5 24:

"Maar laat die reg ($mišpat$) aanrol soos watergolwe, en geregtigheid ($sadaqa$) soos 'n standhoudende stroom".

(iv) Goeie regering:

In hierdie kategorie is die betekenisstrekking (net soos in (ii)) juri-dies-staatskundig maar die konteks meer "algemeen administratief" (contra die regsprekend-juridiese duidings in (iii)): geregtigheid word vereenselwig met 'n (dikwels š-p-ṭ) goeie regering. Al die voorbeelde wat in 2.1.4.3 *supra* aangehaal is as Messiaanse geregtighedsprofesieë (vgl Jeremia 23 5 en 33 15; Jesaja 11 4 en 32 15-8; 2 Samuel 23 3-4) kan in 'n meerdere of 'n mindere mate onder hierdie hoof tuisgebring word. Uit die eltesaam 18 gevalle waar š-d-q (ook in die Messiaanse profetiese sin) "goeie regering" aandui (vgl Ziesler, 1972: 24), kan 'n verdere vyf illustrasiesgewys aangehaal word:

"Want 'n Kind is vir ons gebore, 'n Seun is aan ons gegee; en die heerskappy is op sy skouer, en Hy word genoem: Wonderbaar, Readsman, Sterke God, Ewige Vader, Vredevors - tot vermeerdering van die heerskappy en tot vrede sonder einde, op die troon van Dawid en oor sy koninkryk, om dit te bevestig en dit te versterk deur reg (mšpāt) en deur geregtigheid (š-dāqā), van nou af tot in ewigheid. Die ywer van die HÊRE van die leëreke sal dit doen" (Jesaja 9 5-6).

"Kyk, 'n koning sal regeer in geregtigheid (šdadaq), en die vorste sal heers volgens reg" (Jesaja 32'1).

"Ry voorspoedig ter wille van waarheid en ootmoed en geregtigheid (šdadaq); en laat u regterhand u vreeslike dinge leer" (Psalm.45 5).

"In sy dae sal die regverdige (šaddīq) bloei en volheid van vrede, totdat die maen nie meer is nie" (Psalm 72 7).

"Verheug jou grootliks, o dogter van Sion! Juig, o dogter van Jerusalem! Kyk, jou Koning kom na jou; regverdig (šaddīq) en 'n oorwinnaar is Hy; nederig en Hy ry op 'n esel - op 'n jong esel, die vul van 'n eselin" (Sagaria 9 9).

š-d-q , as 'n aanduiding van "goeie regering", hoef natuurlik nie altyd in die konteks van 'n eksplisiete Messias profesie voor te kom nie. In Spreuke 14 34 word byvoorbeeld gewoon 'n stelling gemaak:

"Geregtigheid (š-dāqā) verhoog 'n volk, maar die sonde is 'n skandvlak vir die nasies".

(v) Onderhouding van die wet van Jehwe (of die Torah):

As iemand regverdig is omdat hy die wette van die HERE onderhou, dan is hy ook regverdig omdat hy die "juridiese wette" van die HERE onderhou. Die reg is, soos voorheen reeds beklemtoon (vgl oa 2.1.3 (1) *supra*), vir die Israeliete geen onderskeibare ("soewerein in eie kring") sfeer nie; alle wetelike voorskrifte (dus ook op godadienstige of etiese gebied) is ten nouste met mekaar vervleg op basis van hulle betrokkeheid op die (verbonds-)verhouding tot Jehwe. Die inhoud van die positiewe reg kan daarom nie as eksklusief "menslik" beskou word nie. En tog val die element van juridiese korrektheid in die dede van "wetsgehoorsaamheid" moeilik te misken. Boonop kan wetsgehoorsaamheid vereng tot 'n gehoorsaamheid aan (wet 'n moderne Westering sou noem) "die juridiese wette" van Jehwe. "Legaliteit" (en nie "legalisme" nie) is 'n gepaste term om die onderhouding van die *Tōrah* (oor die algemeen) te omskryf (vgl ook Falk 1984: 24).

In Jesaja 51 7a spreek Jehwe die volk aan en konstateer Hy die bestaan van geregtigheid (*šēdāṣāq*) as 'n toestand of status van wetsonderhouding:

"Luister na My, julle wet die geregtigheid (*šēdāṣāq*) ken, volk in wie se hart my wet is".

Hoséa gee 'n *ršák*, algemene samevatting van hierdie betekenisuansae:

"Wie wys is, laat hom op hierdie dinge let! Wie verstandig is, laat hom dit erken! Want die wêë van die HERE is reg; en die regverdiges (*šādīq*) sal daarop wandel, maar die oortreders daarop struikel!" (Hoséa 14.10).

Deuteronomium 6 25, beskou as 'n integrale deel van die perikoop (Deuteronomium 6 1-25) waarin dit voorkom, is in hierdie verband miskien nog die veelseggendste:

"En dit sal geregtigheid (*šēdāṣā*) vir ons wees as ons sorgvuldig al hierdie geboë hou voor die aangesig van die HERE onse God soos Hy ons beveel het".

Geregtigheid as wetsonderhouding is só gesien 'n konsekwensie van Jehwe se eis dat die volk Hom bo alles moet liefhê:

"Hoor, Israel, die HERE onse God is 'n enige HERE.
 Daarom moet jy die HERE jou God liefhê met jou hele
 hart en met jou hele siel en met al jou krag" (Deutero-
 nómium 6 4-5).

Die liefde vir Jahwe en geregtigheid word in 'n onlosmaaklike twee-een-
 heidsrelasie sáámgebind (vgl ook Toombs 1985: 399-411); die liefde vir
 God spoor sy volk aan om sy wet te onderhou en sodoende regverdig te
 wees - dit laat die Du Testament by sewe geleenthede minder of meer eks-
 plisiet blyk (vgl Ziesler 1972: 28).

Die eis tot wetsgehoorsaamheid is heel ingrypend in dié sin dat selfs van
 die koning geverg word om aan Jahwe se wette gehoorsaam te wees - dit blyk
 byvoorbeeld uit 2 Samuel 12 waar die profeet Natan Dawid op grond van sy
 owerspel en moord aanspreek. Israel is in sy regering van die *princeps
 legibus solutus est*-beginsel uniek onder die Oosterse volke (Bright 1972:
 248).

2.1.4.5 Samevatting en gevolgtrekking

Is dit moontlik om dit wat hierbo op 'n redelik kasuistiese wyse aangedui
 is as die betekenisnuanses van e-d-q onder 'n grootste gemene deler (as
 grondbetekenis) saam te vat? Die antwoord is een van ja, mits 'n mens in
 gedagte hou dat die Hebreus van die Ou Testament 'n lewende spreektaal
 was en dat enige wetenskaplike abstraksie slags by hooftrekke kan volstaan
 en iets van die detail derhalwe verlore sal gaan.

In die eerste plek is dit duidelik dat e-d-q duidings altyd die aktualiteit
 van 'n "lewende relasie" met Jahwe tot uitdrukking bring - 'n
 "theophoren" bestanddeel dus (vgl 2.1.4.1 (iii) *supra*). Waar die geregtig-
 tighedsbegrip as 'n e-d-q begrip op Jahwe self betrek word (*vide* 2.1.4.2
supra), val hierdie relasionaliteit relatief maklik te onderken; maar ook
 menslike geregtigheid as e-d-q is 'n vergestaltung van hierdie relasie in
 'n teonome *modus vivendi* van sowel die samelewing as die individu: 'n
 goeie mens is alleen regverdig in sy verhouding tot God (*vide* 2.1.4.4.2
 (i) *supra*); net so ook is 'n samelewing se regverdigmaking 'n saak van
 Jahwe (*vide* 2.1.4.4.2 (i) *supra*); 'n genadige mens is e-d-q omdat hy
 Jahwe se genade reflekteer (*vide* 2.1.4.4.2 (ii) *supra*); die gelowige is
 'n verbondskind in sy regte verhouding tot Jahwe (*vide* 2.1.4.4.3 (i) en

(ii) *supra*); gesonde regspraak of goeie regering is afhanklik van 'n regter wat, saamgevat in terme van Dawid se ryte insig in 2 Samuel 23 3-4, "in die vrees van Jahwe" reg spreek of regeer (*vide* 2.1.4.4.3 (iii) en (iv)) *supra*) en, méér nog, Jahwe is die Gewer van regverdige regsprekers of regeerders *vide* 2.1.4.3 *supra*); legaliteit of wetsonderhouding is *s-d-q* regverdig omdat dit Jahwe se wette is wat onderhou word (*vide* 2.1.4.4.3 *supra*). Hierdie maklik onderkenbare tesse, moet 'n mens lei tot 'n ewe ooglopende konklusie: *s-d-q geregtigheid is na sy fundamentele aard en strekking 'n verbondsbegrip*. "Verhouding tot Jahwe" impliseer vir die Israeliet onmiddellik "Verbond". Die naam, "Jahwe", impliseer dit trouens reeds: "Jahwe" is die HERE, die God van die Verbond.

Meer die Verbond is geen vee abstraksie nie: dit lééf ontseensgetlik as 'n (tegelyk institusionele) realiteit in die lewe van elke Israeliet. Daarom vind alle kultuuruitinge in die Israelitiese samelewing hulle begin en hulle einddoel in die Verbond - óók dit wat wetenskaplik-analities as "die reg" of "die juridiese" onderskei kan word. Meer nog: omdat die reg en juridiese begrippe so konkreet in enige samelewing (en so ook die relatief ongedifferensieerde of ongekompliseerde Israelitiese samelewing) leef en in gebruik is, is dit vir die Israeliete maklik om te verstaan wat Jahwe se juridiese geregtigheid ingevolge die Verbond alles behels - die onbegryplike word op (*inter alia*) 'n juridiese wyse begryplik gemaak!

Geregtigheid en die Verbond is wedersyds op mekaar aangewys. Daarom is die verband met die Nuwe Testament (die "nuwe Verbond") in beginsel (heel heg) gesmee. In die begrip, "geregtigheid", word die heilsboodskap "Messias", geëggo - en dit (heel interessant) dikwels in 'n streng juridies-staatkundige (of institusionele) verband (vgl oa 2.1.4.3 en 2.1.4.4.3 (iii) *supra*). Dit is verstaanbaar: Jahwe se finale, selfopgelegde "verpligting" ingevolge die "Du Verbond" is die verskaffing van 'n verlosser ('n messias) as die fokuspunt vir 'n "Nuwe Verbond". En dit is hierdie Messias ("DIE HERE ONS GEREGTIGHEID" - vgl Jeremia 23 6) wat uiteindelik Jahwe se intensie met die wet (die *Torah*) opsom:

"Hoor, Israel, die HERE, onse God, is 'n enige Here; en jy moet die HERE jou God liefhê uit jou hele hart en uit jou hele siel en uit jou hele verstand en uit jou hele krag. Dit is die eerste gebod. En die tweede, hieraan gelyk, is dit: Jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Daar is geen ander gebod groter as dié nie". (Markus 12

29b-31; vgl ook Mattheüs 22 37-40, Lukas 10 27, Levitikus 19 18 en Deuteronomium 6 4-5 asook 2.1.4.4.3 (ii) en (iv) *supra*).¹⁰⁾

Liefde en geregtigheid word trouens nooit van mekaar geskei nie - dit geld sowel die Ou as die Nuwe Testament. Liefde kom in die eerste plek van die verbondsgetroue Jahwe: die HERE neem ingevolge sy Verbond, uit soewereine liefde, sekere "verantwoordelikhede op Hom"; van die mens se kant gesien beteken dit dat liefde vir Jahwe geëis word (dit is as't ware die mens as begiftigde of begenadigde, ingevolge die Verbond, se "verbondspilg") en hierdie liefde as verbondstrou is, net soos Jahwe se liefde as verbondstrou, geregtigheid (in gehoorsaamheid).

Geregtigheid het egter ook, oor die algemeen gesproke, bepaalde kanale (instellings) waardeur dit konkreet gestalte vind: geregtigheid is 'n "regte" of "korrekte" toedrag van sake. Om hierdie "toedrag van sake" verwesenlik te kry, geld daar sekere norme - 'n normatiewiteit die aard waerfen begryp word deur š-p-ṭ van naderby te bekyk.

2.1.5 Die š-p-ṭ stam

2.1.5.1 Inleiding

Met sekere gebruike van die š-p-ṭ stam is daar voorheen reeds kennis gemaak (vgl 2.1.2 en 2.1.4.4.3 (ii) *supra*), veral vir sover dit as 'n wisselvorm en/of parallel van š-d-q voorkom. Die essensie van š-p-ṭ se geregtighede-relevansie is ook alreeds as 'n voorlopige gevolgtrekking geponeer (*vide* 2.1.2 *supra*): š-d-q duidings is ruimer as š-p-ṭ duidings en š-p-ṭ is as't ware die normatiewe, institusionele apperatuur met behulp waerfen die speelruimte vir š-d-q afgegrens word.

Die grondbetekenis van š-p-ṭ is meer ooglopend as dié van š-d-q . So word daar byvoorbeeld in Jeremia 30 18 van die paleis gesê dat dit op sy regte plek (*mšpāt*) sal staan, en daarmee word die fundamentele š-p-ṭ grondbetekenis van "korrektheid" of "in orde wees" of "soos dit hoort" treffend vergegalt. Hou 'n mens hier in gedagte dat Jeremia 30 18, in sy perikoopsverband beskou, impliseer dat die kwessie van 'n korrekte lokalisering van die paleis "herstel" aandui, dan verkry š-p-ṭ die addisionale konnotasie

10) Na hierdie gebod word voortaan as die "sentrale liefdesgebod" verwys.

van "in orde stelling". Liedke (1976: 999-1009) kies gevolglik "richten" as die grondbetekenis van $\tilde{s}-p-t$ - "richten" wat naas "in orde stelling" of "korrekmaking" ook "rig" of "oordeel" kan beteken.

Daar bestaan vanselfsprekend heelwat variasies op hierdie grondtème - 'n tendens wat 'n mens op bloot feitlike gronde kan antisipeer wanneer dit in aanmerking geneem word dat as selfstandige naamwoord en byvoeglike naamwoord alleen, $\tilde{s}-p-t$ op 498 plekke in die Ou Testament voorkom (Liedke 1976: 1000). Vir die doeleindes van hierdie ondersoek word die aandag slegs bepaal by enkele voorbeelde van gevalle waar $\tilde{s}-p-t$ in 'n juridiese konteks voorkom.

2.1.5.2 Wette en/of verordeninge

Wette en/of verordeninge word dikwels as $\tilde{s}-p-t$ aangedui en die woord wat gebruik word, is *mišpāṭm* (vgl Dronkert 1960: 587 en Eybers 1963: 60). 'n Spreekende voorbeeld hiervan is Psalm 19 10:

"Die vrees van die HERE is rein: dit bestaan in ewigheid; die verordeninge (*mišpāṭm*) van die HERE is waarheid - te same is hulle regverdig^b. (Die nuwe Afrikaanse vertaling vertaal *mišpāṭm* met "eise" wat "goed is" en in dié sin "vas staan", dus "verbondsgetrou" is).

In twee tekste uit Psalm 119 (7 en 106) wat reeds aangehaal is (*vide* 2.1.4.2.2 *supra*), is Jahwe se *mišpāṭm*, net soos in Psalm 19 10, ook $\tilde{s}-d-q$. Dit impliseer meteen dat geregtigheid *korrektheid* of (meer in die besonder na aanleiding van hierdie voorbeelde) korrekte of *regte* verordeninge ("goeie wette") voorveronderstel. Só gesien verkry legaliteit 'n besondere betekenis: as 'n wet *reg* is, is dit tegelyk regverdig, want dit is 'n ordening "Jahwewaarts"; en om hierdie rede is 'n gehoorsaming van Jahwe se *mišpāṭm* (*qua* "*regte* wette") geregtigheid (*vide* 2.1.4.4.3 *supra*): Die "richten" van $\tilde{s}-p-t$ is só gesien 'n noodsaaklike komponent van $\tilde{s}-d-q$.

2.1.5.3 $\tilde{s}-p-t$, die regspraak en 'n vreedsame samelwing

Wetgewing en regspraak gaan, vanuit 'n juridies-institusionele oogpunt beskou, hand aan hand - hulle is noodsaaklike komplemente in 'n regsorde. As $\tilde{s}-p-t$ *inter alia* dus op 'n *wetgewende* "in orde stelling" dui, kan 'n mens by voorbaat reeds 'n soortgelyke funksie vir $\tilde{s}-p-t$ in 'n regsprekende

gestalte visualiseer.

Oor die algemene gesproke is 'n \bar{s} - p - \bar{t} -handeling een waardeur die versteurde orde in 'n (regs-)gemeenskap weer herstel word (Liedke 1976: 1001). X en Y is in stryd met mekaar; deur die ingrype van Z word die verhouding tussen X en Y weer tot 'n toestand van $\bar{s}\bar{a}l\bar{o}m$ (vrede) gebring. \bar{s} - p - \bar{t} kom in hierdie gedeelte gewoonlik voor as: " \bar{s} - p - \bar{t} $\bar{b}\bar{e}n$ X $\bar{u}\bar{b}\bar{e}n$ Y" dit wil sê "rig" of "oordeel" (selfs "regspreek") tussen X en Y.

Só sê Sarai byvoorbeeld in Genesis 16 5b vir Abram ten aansien van die Hagar-kwessie: "Laat die HERE oordeel tussen my (X) en jou (Y)". (Vgl hier ook Genesis 31 53; Exodus 18 16; Númeri 35 24; Rigters 11 27; 1 Samuel 24 13 en 16a; Jeseja 2 4 en 5 3; Esegiël 34 20 en 22).

By die bepaling van die grondslae van die Israelitiese regspreek word 'n soortgelyke (\bar{s} - p - \bar{t} relevante) verhouding tussen X en Y geponeer:

"Ek het in dié tyd aan julle regters bevel gegee en gesê: Neem julle broers in verhoor en oordeel regverdig tussen 'n man en sy broer en die vreemdeling wat by hom is" (Deuteronomium 1 18).

In Deuteronomium 25 1-3 word hierdie "oordeel tussen X en Y" op 'n heel praktiese situasie (die bepaling van lyfstraf) betrek:

"As daar tussen manne 'n twis is en hulle na die gereg kom en die regters hulle vonnis en die regverdige regverdig verklaar en die skuldige skuldig verklaar, as dan die skuldige slae verdien, moet die regter hom laat lê en hom in sy teenwoordigheid met 'n aantal slae laat slaan oorsakematig sy skuld; veertig slae mag hy hom laat ges, nie meer nie, dat hy hom nie verder met baie slae bo dié laat slaan en jou broer voor jou oë veragtelik gemaak word nie".

Beide Deuteronomium 1 16 en 25 1 is voorheen reeds in 'n \bar{s} - d - q konteks aangehaal (*vide* 2.1.4.4.3 (iii) en (ii) *supra*). Dit beklemtoon die feit dat 'n regverdige regspreek 'n régte (of korrekte) regspreek is en vir wat rég is, bestaan daar (regs-)norme. So word in Deuteronomium 1 17 die "regverdige oordeel" in 1 16 byvoorbeeld gekwalifiseer as 'n onpartydige oordeel en word die immer relevante (verbondsverhouding) met Jahwe beklemtoon: "... die gereg is 'n saak van God". Regverdige regspreek is daarom 'n régte of korrekte regspreek voor Jahwe; dit wil sê 'n regspreek

wat die deur God neergelegde norme eerbiedig - 'n "rule of law", waar "law" verstaan moet word as die ganse *corpus* van "Jahwe gegewe norme" (dit wil sê godadienstige, etiese en juridiese norme in hulle besondere interafhanklikheidsrelasie) (*vide* 2.2.2.1 *infra*).

Op die basis van 'n "regverdige regspraak" as synde 'n "regte regspraak voor God", kan die betekenis van š-p-t onder bepaalde omstandighede aansienlik verruim. As šof-tāni beteken š-p-t byvoorbeeld "verskaf aan my reg" (vgl Liedke 1978: 1001-2). Jahwe is gewoonlik die "Regaverskaffer" dit wil sê "die beoordelende Regter". (Vgl Genesis 16 5; Exodus 5 21; Rigters 11 27b; 1 Samuel 24 13 en 16; Psalm 7 9, 26 1, 35 24 en 43 1; Klaagliedere 3 59).

"Verskaf aan my reg" beteken in 'n sekere sin ook "red my". Daarom word š-p-t (as š-p-t mišfādaśkā) soms verstaan as 'n sinoniem vir "red" soos in 1 Samuel 24 18b:

"Ja, mag Hy toesien en my saak verdedig en aan my reg verskaf teenoor u".

Liedke (1978: 1002) meen dat dit op hierdie grondslag is dat "redder" dikwels met "die rigters" (šof-tān) geïdentifiseer word (vgl Rigters 2 16-9, 3 9 en 15; 2 Samuel 7 11; Obadja 2 1); en, sou 'n mens kon byvoeg, waarom die š-d-q Messias (as redder) se handeling dikwels in terme van š-p-t beskryf word - hý, die Messias, "doen (naas geregtigheid) ook rég" (*vide* 2.1.4.3 en 2.1.4.4.3 (iv) *supra*).

Reg spreek, reg verskaf en red is ten slotte op 'n š-p-t wyse op die regsorde in die samelewing te betrek, want 'n durende handhawing van 'n gemeenskapsvrede word daardeur geïmpliseer. Daarom is dit volgens 1 Samuel 8 5 en 20 die koning wat "rig" en om dieselfde rede Jahwe se rigtende aktiwiteit wat in Psalm 82 8, 96 13 en 98 8 met sy *geregtigheid* versenselwig word. Dit is bepaald nie vergesog om te beweer dat 'n samelewing wat deur sy politieke leiers š-p-t -gewys šālōm waarts gerig word, 'n inherent (š-d-q) regverdige samelewing is nie. Só verruim die bloot régte (of korrekte) regspreekende aktiwiteit sig tot 'n omvattende samelewingspolitiese basis vir geregtigheid. En dit is presies die terme waarin die Messiaanse samelewing in die Du Testament profeties beskryf word!

2.1.5.4 Sofēṭ

Oor die plek van die Sofēṭ (rigter) in die Israelitiese staatsbestel, kan lywige diskussies gevoer word. Die bedoeling is egter nie om (selfs in hooftrekke) tot hierdie debat toe te tree nie. Dit is voldoende om bloot daarop te wys dat die titel Sofēṭ ook die konnotasie van "reg spreek" of "regterlik betrokke wees" in sig meedra. Op dieselfde basis as in 2.1.5.3 *supra* het die streng juridiese konnotasie van S-p-ṭ egter dérmate verruim dat Sofēṭ mettertyd die ampstitel vir politieke en militêre leiers geword het en dus as't ware 'n "dubbele betekenis" verkry het (vgl Fensham 1959: 15-22 en Liedke 1978: 1003-4).

2.1.5.5 Miṣpāt

Miṣpāt is (naas sy a-juridiese duidings) 'n kernbegrip in die "tegniese apparatuur" van die Dud Testamentiese reg. Dit kan in Afrikaans vertaal word met "reg" (of "die reg"), maar dit beteken ook "beslissing" (Exodus 28 15), "insetting" (Nûmeri 27 11), "strafgerig" (Jesaja 4 4, 28 6 en 30 18 en Esegel 23 24) of "oordeel" (Hosea 5 11 en 10 4) (Uys 1967: 32). Die volle waarheid is natuurlik, soos Uys (1967: 32) heeltemal tereg aantoon, dat daar in die moderne Westerse taalgebruik en regsterminologie geen gepaste of beskrywende pendant vir miṣpāt bestaan nie: die betekeniskekeringe van die woord hang ten nouste saam met die aard en die grondslae van die Israelitiese reg en regsterminologie in hulle kultuur-historiese gelokaliseerdheid. En tog kan 'n (toegegee noodwendigerwys omslegtige) transponering van miṣpāt in die kontemporêre regsterminologie wel gewaag word - dit hoofsaaklik op sterkte van sekere van die kontekste waarin die woord voorkom.

Die resultaat van Liedke (1978: 1005) se transponering is heel interessant en bied 'n handige invalspoort tot 'n akkureter analise van die juridiese betekeniskekeringe van miṣpāt. Hy kom naamlik, op grond van die dikwels parallele gebruik van miṣpāt en ḡḡadaaq/ḡḡdaqā, tot die gevolgtrekking dat miṣpāt fundamenteel gesproke "Bereich" ("gebied" of "sfeer") beteken. Sy gevolgtrekking steun op die premisse dat waar miṣpāt en ḡḡadaaq/ḡḡdaqā as parallele gebruik word, hulle presies dieselfde beteken. Hierdie premisse is egter nie heeltemal juis nie, want miṣpāt en ḡḡadaaq/ḡḡdaqā is nie altyd (noodwendig) wisselvorme nie maar hulle word dikwels ook komplementêr gebruik: miṣpāt klein, só gesien, die betekenisruimte van

šēdaaq/s^o daqā normatief af. Hierdie fout van Liedke doen egter geen afbreuk aan die houdbaarheid van sy insig dat "Bereich" 'n omskrywende grondbetekenis vir *mīšpāṭ* is nie, mits 'n mens "Bereich" ook as 'n *régte* of korrekte "gebied" of "sfeer" verstaan (*vide* 2.1.2, 2.1.4.4.3 (iii), 2.1.5.2 en 2.1.5.3 *supra*). Hierdie leesgenoemde kwalifikasie word in beginsel deur Liedke aanvaar wanneer hy "Bereich" as die grondbetekenis van *mīšpāṭ* nader omlin: "*mīšpāṭ* als Bereich meint dabei, das was einem zukommt".

"Das was einem zukommt" kan, in 'n *mīšpāṭ* sin van die woord, een of meer van die volgende wees:

(i) 'n "aanspraak" of, breër gestel, 'n "eis" of "vereiste". In 1 Konings 6 38 word die *mīšpāṭ* waaraan die huis van die HERE moet voldoen, met "vereiste" vertaal; die *reg* van Jahwe (sy aanspraak of eis) is in Jeremia 5 4 sy *mīšpāṭ*; die *mīšpāṭ* van die paleis in Jeremia 30 18 is sy *régte* (sy vereiste of "aanspraakmatige") plek (vgl ook 2.1.5.1 *supra*). In al hierdie voorbeelde val daar 'n duidelike moment van normatiwiteit te onderken: aansprake word op 'n *régte* of korrekte wyse *begrens*:

(ii) 'n plig of verpligting. Soos in Rigters 13 12 het "plig" die konnotasie van "soos wat dit hoort". Die element van normatiewe korrektheid is gevolglik heel ekplisiet. Daar is geen dichotomie tussen (i) en (ii) nie: A se aanspraak is immers, vanuit B se oogpunt gesien, 'n plig of 'n verpligting;

(iii) 'n (wat Liedke noem) "Richtige" of "Angemessene" (en) wat in Afrikaans met "'n korrektheid" of "'n passendheid" vertaal kan word. Die konnotasie van "soos wat dit hoort" is hierin duidelik aanwesig (vgl Exodus 26 30; 1 Konings 18 28; Jesaja 28 25-9). Soos meermale betoog, is "korrektheid" of "passendheid" altyd 'n kernmoment in die betekenis van *š-p-ṭ* (en veral ook *mīšpāṭ*). Daarom kan daar nie akkoord gegaan word met hierdie kategorisering van Liedke wat "korrektheid" of "passendheid" op dieselfde vlak as byvoorbeeld 'n aanspraak en 'n plig stel nie: die betekenismoment van "soos dit hoort", is by alle *mīšpāṭ* duidings, meer of minder ekplisiet, as 'n noodsaaklike komponent van die grondbetekenis van *š-p-ṭ* ingebou. Die gevalle wat Liedke onder hierdie hoof onderskei, is hoogstens gevalle waarin 'n immer aanwesige *š-p-ṭ* betekenismoment, via

mīšpāt, ekaplisiet (en as't ware ongekamofleerd) na vore gebring word;

(iv) 'n amp of status ingevolge 'n bepaalde ordening (*qwa* rangordening). In Genesis 40 13 word *mīšpāt* gebruik om die amp of posisie van iemand in die koning (*in casu* Farao) se hof mee aan te dui; in 1 Konings 5 8 word dit gebruik in verband met die ordelike nakoming van die koning se bevele. Die koning se "ampsbedagte" ereposisie word in 2 Konings 11 14 sy *mīšpāt* genoem. "Normatiwiteit" het in hierdie gevalle die konnotasie van "orde" of "ordening" - 'n bepaalde "orde" of "ordening" is sintlik die gevolg van die nakoming van 'n bepaalde norm of norme.

Die frase "dit wat 'n mens toekom" steek natuurlik in selfs sy aller-ruimste betekenis bepaalde juridies-staatkundige voelers uit (al is dit bloot in 'n metaforiese sin): aanspraak, plig en ordening is aldrie immers (wesenlik) institusionele regsterme. Dit moet egter toegegee word dat in (i), (ii), (iii) en (iv) die juridiese moment dikwels tot 'n periferiese gegewene vervaag: dit gaan per slot van sake nie altyd om regs-verhoudings as sodanig nie.

Die betekenis van *mīšpāt* word by geleentheid wel vereng tot 'n "suiwer" regtegniese of meer bepaald strafregtelike (want "hier bezeichet *mīšpāt* zunächst das Urteil des Gerichts") betekenis van "oordeel". Soos Liedke (1976: 1005-6) heel tereg aantoon, kán van 'n oordeel gesê word dat dit 'n mens onder bepaalde omstandighede "toekom" - dit afgesien van die vraag of die resultaat van die oordeel vir 'n mens vrypraak of veroordeling inhou. "Uitspraak" sou ook kon deurgaen as 'n gepaste vertaling vir *mīšpāt* as "oordeel", mits 'n mens in gedagte hou dat so 'n uitspraak altyd in 'n strafregtelike konteks gegee word en derhalwe die skuldig- of onskuldigbevinding van die persoon ten opsigte van wie die saak aangehoor word (die "beskuldigde"), tot gevolg het. Soos wat dit onder andere uit Levitikus 19 15 (aangehaal in 2.1.4.4.3 *supra*), Deuteronomium 1 17 (aangehaal in 2.1.5.3 *supra*), saok 2 Samuel 15 2-6 (om maar net enkele bewysplase te noem) blyk, word daar 'n hoë premie geplaas op die (*q-d-q*) regverdigheid van so 'n uitspraak. Vir sover die vereistes vir 'n regverdige uitspraak genormeer is, konstitueer *mīšpāt* die moment van normatiwiteit *an sich*.

Oor die algemeen gesproke kan dit wat in 2.1.5.3 hierbo gesê is oor die relevansie van die $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ stem met betrekking tot die regspraak, *mutatis mutandis* ook op $m\bar{i}p\bar{a}t$ (as 'n bepaalde woordsoortlike *specie* van die *genus* $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$) toegepas word.

2.1.5.6 Samevatting en gevolgtrekking

Uit die voorgaende bespreking blyk dit dat die betekenisinhoud van geregtigheid in die Ou Testament eerder by die $\mathfrak{S}-d-q$ as die $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ woordstem gesoek moet word. En tog word deur die wisselvormige en/of parallele gebruik van $\mathfrak{S}-d-q$ en $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$, asmede die betrokkenheid van $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ op die grondslae van die Israelitiese regsisteem en regspleging, die belangrike ondersteunende funksie wat $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ ten aansien van die betekening van ($\mathfrak{S}-d-q$) juridiese geregtigheidsduidings vervul, bo alle twyfel onderstreep. $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ bring 'n mens naamlik tot die insig dat juridiese geregtigheid in die Ou Testament nooit a-normatief of "a-legaal" (dit wil sê ongeïnstitutionaliseerd) kan wees nie: die bestaan van juridiese geregtigheid voorveronderstel die korrekte harmonisering van die verskillende komponente wat 'n $\mathfrak{S}-d-q$ stand van sake konstitueer. Dit moet toegegee word dat in baie gevalle van $\mathfrak{S}-d-q$ geregtigheid oor die algemeen, hierdie normatiewe- of legaliteitselement vervaag. Dit gebeur egter *nooit* wanneer $\mathfrak{S}-d-q$ "suiwer" juridies of juridies-metafories gebruik word nie. Hierdie toedrag van sake moet waarskynlik toegeskryf word aan die feit dat $\mathfrak{S}-d-q$ juridiese of juridies-metaforiese geregtigheidsduidings, die gegewenheid van *relasionaliteit* gewoonlik baie sterk beklemtoon. Relasionaliteit vereis op sy beurt weer (by implikasie) die aanwesigheid van 'n $\mathfrak{S}-p-\mathfrak{t}$ werksame ordening of "in orde stelling" - ten minste dan vir sover 'n bepaalde relasie of relasies as, uit 'n geregtigheidsoogpunt beskou, "in orde" bestempel kan word.

2.2 Die reg en geregtigheid as konkrete en lewende gegewenes in die Israelitiese samelewing

2.2.1 Inleiding

Die bedoeling is nie om 'n volledige oorsig te probeer gee van al die nuanses van die Oud Israelitiese regsisteem nie - dit is 'n aangeleentheid wat 'n selfstandige studie verg. Daar moet egter kortliks aangetoon word wat die konsakwensies van 'n bepaalde opvatting oor juridiese geregtigheid in die Israelitiese samelewing was. Dit kan gedoen word op grondslag van

die slotsom waartoe daar in die vorige paragraaf (2.1.) geraak is: geregtigheid (in al sy geledinge en daarom ook in sy juridiese gestalte) is fundamenteel 'n verbondsbegrip (*vide* 2.1.4.5 *supra*); verder voorveronderstel die bestaan van geregtigheid 'n toestand van "regte ordening" (*vide* 2.1.5.6 *supra*); die vraag wat ondersoek moet word betref gevolglik die aard en die grondslae van die ordening van 'n *regverdige samelewing*, dit wil sê één waarin geregtigheid hoogty vier. Hierdie vraagstelling kan ook só geformuleer word: wat is die *mišpāt* van 'n *šaddīq* samelewing?

Ten einde 'n geoogklepte visie op stande van sake in die Israelitiese samelewing te vermy, moet dit hier by herhaling beklemtoon word dat die "reg van Israel" nie as 'n selfstandige gegewene (of 'n "soewerein in die kring sfeer") gesien of verstaan mag word nie: die wette van Israel (die *Tōrah*) is 'n *corpus* norme waarin die godsdiens, die etiek en die reg, soos die strele van die son deur 'n vergrootglas, saamgetrek word tot 'n bepaalde brandpunt, naamlik *gehoorsaamheid aan en liefde vir Jahwe*. Om hierdie rede kan godsdiens en etiek en reg eintlik in beginsel nie van mekaar afgegrens word nie, want hulle is te alle tye tegelyk die essensiële komponente van één brandpunt. Vir die moderne Westerse wetenskaplike, by wie dit feitlik tweede natuur is om in terme van 'n begrensing van sfere te dink, is dit moeilik om hierdie simbiotiese sóembestaan van godsdiens en etiek en reg behoorlik te begryp. Vir die Israeliete egter was dié *status quo* 'n vanselfsprekendheid: daar is maar één Jahwe en één samelewing (of volk) wat één Verbond met Jahwe het; daarom is daar één eis tot liefde en gehoorsaamheid wat ongedifferensieerd saamgetrek is in één *corpus* norme of wette vir die hele samelewing, die *Tōrah*. Tog kan hierdie stand van sake *ex post facto* deur 'n Westerse bril verken en beoordeel word, en dan val die juridiese momente daarin duidelik te onderken.

Vir die doeleindes van die kursoriese ondersoek in hierdie paragraaf word die konkretisering (of institusioneering) van reg en geregtigheid in Israel vanuit hoofsaaklik twee gesigspunte beskou: (i) die bestaan van 'n *corpus* wette (*die Tōrah*) en die kernmomente wat aan die wetgewing ten grondslag lê; (ii) die Israeliete se opvattinge oor die regspraak as 'n *modus operandi* vir regshandewing.

2.2.2 Die Tōrah

2.2.2.1 Wat is (in feite) die Tōrah?

Die *Tōrah* is die wet van God. Dit is daardie *corpus* deur Jahwe gegewe norme wat vir die Israëliete gegeld het en die gehoorsaming waarvan, soos in 2.1.4.4.3 v) *supra* aangetoon, geregtigheid tot gevolg het. Die *Tōrah* is dus onder andere ook 'n kodifikasie van die Israëlitiese reg (net soos wat dit 'n kodifikasie van etiese en godsdienstige norme is). Hierdie algemene kode is onderverdeel in 'n aantal besondere kodes, elk waaraan op 'n eiesoortige wyse 'n juridiese kant het (De Vaux 1961: 143-4; Brongers 1960: 175-6):

(i) Die Dekaloog of "tien woorde" is opgeteken in Exodus 20 1-17 en Deuteronomium 5 6-21. Brongers (1960: 176 en 180-1) onderskei, naas hierdie sogenaamd etiese Dekaloog, ook 'n kultiese Dekaloog opgeteken in Exodus 34 10-26, die argument synde dat die etiese Dekaloog hoofsaaklik op intermenslike verhoudings bedag is terwyl die kultiese Dekaloog die verhouding tussen Jahwe en die mense reël. "Niet het *ius*, maar het *fas*", sê Brongers (1960: 180) van die kultiese Dekaloog, "staat hier in het middelpunt". Hierdie onderskeid gaan egter nie heeltemal op nie. Benaans die feit dat die een deel van die etiese Dekaloog (die eerste vier gebooe of dan die Eerste Tafel van die Dekaloog) ook gedragsvoorskrifte bevat wat die mens se verhouding tot God reël, word daar in die Du Testament nooit streng met 'n vertikaal-horisontaal wetsstelsel geopereer nie: die oorsprong en einddoel van alle wette is die Verbond met Jahwe.

(ii) Die Bondsboek of Verbondskode van Exodus 20 22 - 23 33 bevat diverse voorskrifte wat perikoopsgewys só onderverdeel word: (a) wette oor die vryheid en die lewe van die naaste; (b) wette oor die eiendom van die naaste; (c) verskillende ander wette. Naas die eksplisiete formulering van wetsvoorskrifte word in die Bondsboek voortdurend die grondtrekke van die Verbondsverhouding met Jahwe uitgestippel, byvoorbeeld:

"Toe sê die HERE vir Moes: ... Julle het self gesien dat en met julle van die hemel af gespreek het" (Exodus 20 22) en dan volg daar in 23-6 sekere voorskrifte oor hoe daar aan Jahwe geoffer moet word en daarna die verskillende ander voorskrifte in (a) - (c) hierbo genoem.

Die bestaan van die praktiese voorskrifte in hierdie kode is onteenseglik die gevolg van die feit dat Israel 'n Verbond met Jahwe het. En hierdie praktiese voorskrifte het (heel werklikheidsgetrou) plek-plek 'n sterk juridiese inses, want hulle skryf *inter alia* die inhoud van regsverhoudings en die prosedurereëlings by die bepaling en beskerming van sodanige verhoudings, voor. Enkele voorbeelde hiervan kan bloot genoem word:

(a) In Exodus 21 (*wette oor die vryheid en lewe van die naaste*) word voorskrifte neergelê oor die bepaling van die verskillende vorme van doodslag ("opsetlik" of andersins), tesame met die ter sake strewende omstandighede vir "strafversagting"; met aanranding word daar op 'n soortgelyke wyse gehandel.

(b) Exodus 22 (*wette oor die eiendom van die naaste*) behandel weer eiendomsregtelike kwessies, soos byvoorbeeld bewaargewing en die "risiko-reëling" by bewaargewing, diefstal ensovoorts.

(c) Onder die diverse voorskrifte van Exodus 23 (*verskillende ander wette*) is daar prosesregtelike voorskrifte (oor byvoorbeeld die aflegging van getuenis in 'n geding) en ander regsvoorskrifte betreffende die behandeling en bevoordeling van die armes.

Die voorskrifte van die Bondsboek word, soos 'n mens sou verwag, nie onder die hoofde "godsdiensstig", "etiese" en "juridies" geklassifiseer nie (die aan die wette grondliggende relasies en gesindhede kom dus, soos in 2.2.1 *supra* by herhaling beklemtoon, in 'n heelwat ongedifferensieerde en/of onkomplekse vorm voor) maar die momente van dit wat 'n mens vandag as "die reg" sal onderskei, is, soos uit die enkele verwysings hierbo blyk, duidelik te bespeur.

(iii) Die Heiligheidswette (Levitikus 17 - 26) is wette met 'n oënskynlik oorwegend godsdiensstig-etiese inslag maar hulle blyk by 'n nedere toesien tog nie geheel en al a-juridies (of juridies irrelevant) te wees nie. Bensewens die feit dat die handhawing van al hierdie wette met regasiddele afgedwing kan word, steun baie van hulle in hulle formulering op die visualisering van wat hedendaags "publiekregtelike" of "privaatregtelike" regsverhoudings genoem sal kan word, byvoorbeeld die huweliks- en kuisheids-

wette (18 1-30) en die strafbepalingswette (20 1-27). Jahwe self is in sommige gevalle 'n party tot so 'n regsverhouding, soos byvoorbeeld uit die wette oor godslastering (24 10-23) blyk - 'n tendens wat goadskike korreleer met die betekenisnuanse van geregtigheid soos uitgestippel in 2.1.4.2.2 (ii) *supra* waar dit gegaan het oor Jahwe se relasionele geregtigheid.

(iv) Van die Priesterlike Kode (Levitikus oor die algemeen met uitsluiting van die Heiligheidswette) kan dieselfde gesê word as van (iii) hierbo: sy grondslag is primêr godsdienstig of kulties; sy gestaltegeving en handhawing is egter in baie gevalle sterk juridies. Benewens die reëlings wat daar in verband met aangeleenthede soos offers, die tabernakel, reinheid en onreinheid, die Versoendag en nasireërskap getref word, word daar 'n heel "praktiese" regskeëling soos die erfopvolging van dogters gereël.

(v) Die juridiese voorskrifte in die Deuteronómiese Kode (Deuteronómium 12 - 26) vertoon 'n sterk "administratiefregtelike" aenskyn, met byvoorbeeld reëlings oor die gee van tiendes, die inrigting en "administrasie" van die Sabbatsjaar, die vrylating van slawe, die inkomste van die priesters en die Leviete en die beslegting van huweliksgeskille. Daerbenewens is daar heelwat "statuswette" wat reëlings oor die status van byvoorbeeld die eersgeborene, die koning en selfs sekere stede bevat. Wat die grondslae van hierdie kode betref (en veral vir sover dit om die besondere interrelasie van die godsdiens, die etiek en die reg gaan), verskil dit egter nie veel van al die ander kodes hierbo genoem nie.

Dat die *Tōrah* 'n heel besondere plek in die Israëliete se alledeegse lewensingeneem het, lei geen twyfel nie. Die seremonies gepaardgaande met die bewaring en die lees van *Tōrah*-rolle, is op geen dubbelsinnige wyse nie 'n sprekende getuigenis hiervan (vgl Van Nes 1933: 18-9).

2.2.2.2 Wat beteken die begrip, "Tōrah"?

Om meer in verband met die Israëliete se siening oor die aerd, wese en funksie van die reg te kan verstaan, is dit belangrik om kortliks aandag te skenk aan die vraag wat die begrip, "*Tōrah*" *an sich*, alles inhou. Die nuanse van "onderwysing" of "lering" lê ongetwyfeld in die *Tōrah*-begrip

opgesluit, maar den most onder "onderwysing" of "lering" ook verstaan word 'n onderwysing of lering wat riglyne neerlê vir die gee van 'n beslissing in 'n bepaalde geval (De Vaux 1961: 143 en Vriezen 1966: 243). Rushdoony (1973: 670) het dus reg as hy ook die element van "a pointing out, a direction" in *Tōrah* onderken. Hy gaan egter nog verder deur hierdie direktiewe element in die *Tōrah*-begrip só sterk te beklemtoon dat hy dit as't ware inherent stel aan die Israëliete se Verbondsverhouding met God (Rushdoony 1973: 670 en 689). Of *Tōrah* etimologies gesien werklik so rekbaar is, is 'n vraag waaroor Hebraïste kan spekuleer. Dat die *Tōrah* egter 'n verbondsrelevansie het en daarom ook, soos meermale reeds uitgesê, geregtighedsrelevant is, staan bo alle twyfel.

2.2.2.3 Die *Tōrah* as 'n verbondsgegewene

Die Verbond vertoon in baie opsigte die kenmerke van 'n kontrak of 'n verdrag. Die kontrakspartye is Jahwe en die volk; beide kontraktante gee sekere ondernemings ingevolge die kontrak: Jahwe onderneem (oor die algemeen gesproke) om vir die volk 'n God te wees, die volk onderneem om Jahwe te gehoorsaam deur die *Tōrah* te onderhou. So gesien is die voorskryfte van die *Tōrah*, oordragtelik gesproke, "terme van die ooreenkoms". Dit is gevolglik interessant om daarop te let dat, soos De Vaux (1961: 147-50) aantoon, die Verbond na sy uiterlike vorm heelwat van die kenmerke van Oosterse verdrae van daardie tyd, vertoon.

En tog verskil die Verbond wesenlik van 'n gewone kontrak of verdrag want dit is 'n unieke *genade*verbond. Dit beteken in die eerste plek dat God se "prestasie" die volk se "teenprestasie" "in waarde" aansienlik oorskry. Dit beteken verder dat "kontrakbreuk" aan die kant van die volk wel gevalsualiseer kan word, terwyl dit 'n uitgangspunt is dat Jahwe nie "kontrakbreuk" sal pleeg nie: Hy is altyd aan sy Verbond getrou. Dit is interessant om daarop te let dat wanneer die profete die volk hulle verbondsontrou verwyf, Jahwe se durende verbondetrou en vergewensgesindheid beklemtoon word (sien ook 2.2.3 *infra*). Jahwe openbaar hom op verskillende wyses aan die volk as die verbondsgetroue God. Die *Tōrah* is een van hierdie openbaringswyses wat, in die woorde van Vriezen (1966: 242), 'n meer "offisiesel amptelike" karakter vertoon, deurdat dit voorskrifte (ook juridiese voorskrifte) bevat oor hoe Jahwe verlang dat 'n mens in die alledaagse lewe sal optree. Daarom het die Israëlitiese wetgewing 'n institusionele bindingskrag.

Die weg van die Verbond is egter ook die weg van *a-d-q* geregtigheid: God se verbondstrou en 'n mens se verbondsonderhouding word beide as "geregtigheid" bestempel. Daarmee val die juridiese element in algemene geregtigheidsduidings, relatief maklik te verklaar: die Verbond is in baie opsigte 'n kontrak ('n verdrag); geregtigheid beteken dus dat die "kontraktante" (die verdragspartye) juridies-kontraktueel optree. Dit kan van die grondslae van die Verbond gesê word. Maar "amptelike" verbondsgehoorsaamheid, via 'n regte onderhouding van (onder andere juridiese) wette, het in die alledaagse lewe sekere praktiese konsekwensies. Om presies hierdie beteken geregtigheid die amptelike handhawing of onderhouding van die Verbond deur 'n (geïnstansionaliseer) régte gehoorsaming van régte wette en régte prosedures van regspraak en regering.

Ofskoon die Verbond van die volk (via onder andere Jahwe se openbering in die *Tôrâh*) gehoorsaamheid vereis, is hierdie gehoorsaamheid nie sulwer 'n bevel tot onderhorigheid ter wille van onderhorigheid nie. Daar sit in die volk se gehoorsaming van die wet die essensiële komponent van *dankbaarheid* en daarom liefde jeens Jahwe vanweë die veelheid genadegewes wat Hy hulle ingevolge die Verbond laat toeval: die regverdige volk of die regverdige mens het 'n bewondering en liefde vir die *Tôrâh* (vgl ook Exodus 20 2).

2.2.2.4 Bewondering en liefde vir die *Tôrâh*

Liefde (gehoorsaamheid) en geregtigheid kan nie van mekaar geskei word nie en is essensieel op mekaar aangewys (*vide* 2.1.4.5 *supra*). Onderhouding van die wet (as geregtigheid) is dus een van die vergestaltungs van die liefde vir Jahwe (*vide* 2.1.4.4.3 *supra*). Sô gesien kan gehoorsaming van die *Tôrâh* nooit as legalistiese of wettiese slawerny opgevat word nie: die liefde is 'n voorwaarde vir die regverdige (of "geregtig régte") onderhouding van die wet (vgl Toombs 1965: 399-411).

Die *Tôrâh* self word nie beskou as 'n soort "neutrale liefdesnorm" (dit wil sê 'n *corpus* van kleurlose voorskrifte, die nakoming waarvan outomaties 'n sinryke geregtigheidsverdieping tot gevolg het) nie. Die *Tôrâh* sêlf is 'n voorwerp van liefde omdat die *Tôrâh* via die Verbond die weg na Jahwe toe aandui. Daarom kan die volk sy krag uit die *Tôrâh* put; en bowendien, soos wat dit uit Rigters 21 25 blyk, word die *Tôrâh* gerespek-

teer vanweë die ordenende werking wat dit het (Rushdoony 1973: 671).

So alles word dit beseef dat Jahwe self die regverdige Gewer van regverdige (*vide* 2.1.4.2.2 (i) *supra*) en daarom régte (*vide* 2.1.5.2 *supra*) wette is. Die *Tôrâh* het derhalwe, soos in 2.2.2.3 *supra* betoog, 'n verbondsinhoud, en Jahwe se verbondsdade noop die mens tot 'n bewondering en 'n liefde vir die wet.

Dear is egter 'n heel praktiese rede waarom die *Tôrâh* bewondering en liefde afdwing - 'n rede waarop veral Cameron (1945) die aandag vestig. Die wette van die Du Testament is naamlik "kindly laws" - Jahwe ken *letterlik* op sy woord geseem word as Hy in Deuteronomium 4 8 aan die volk te kenne gee dat geen groot nasie sulke regverdige verordeninge (of breër: instellings) het soos dié wat Hy aan hulle gee nie. Daarom ken psalmiste (soos byvoorbeeld dié in Psalm 19 en 118) liries raak oor die *Tôrâh* - oor Jahwe se régte en regverdige verordeninge en wette. Van hierdie letterlik regverdige, goeie of "kindly" wette, noem en bespreek Cameron 'n tiental:

- (i) die wet op die vrylating van slawe opgeteken in Deuteronomium 15 12 en 13 (Cameron 1945: 9-14);
- (ii) Deuteronomium 22 1-3 as eiendomswette wat A verplig om verlore goedere van B sorgsaam te hanteer en wat verder op A die verpligting plaas om moeite te doen om hierdie goedere aan B terug te besorg (Cameron 1945: 15-20);
- (iii) die wet in Deuteronomium 22 8 wat A verplig om, wanneer hy 'n huis bou, relings op die dek van die huis aan te bring ten einde te voorkom dat ander mense van die dak afval en beseer word (Cameron 1945: 21-8);
- (iv) die verbod op die hou van egterstallige lone in Levitikus 19 13 (Cameron 1945: 27-32);
- (v) die wet in Deuteronomium 24 19 wat A verbied om, wanneer hy oes, 'n gerf wat hy op die land vergeet het te gaan haal, die *ratio*

vir die verbod synde dat die vergete gerf "... vir die vreemde-
ling, die wees en die weduwee moet ... wees ..." (Cameron 1945:
33-8);

- (vi) die wet op "dierbeeskerming" of "freedom in service" wat die
mulband van 'n os, wanneer dit gebruik word om te dors, ver-
bied (Deuteronomium 25 4) (Cameron 1945: 39-44);
- (vii) die wet in Levitikus 19 9 en 10 wat A verbied om sy koring of
wingerd heeltemal af te oes en om die koringare of druiwetrosae
wat val, op te tel, want "(v)ir die arme en die vreemdelinge
moet jy dit laat oorbly" (Cameron 1945: 45-50);
- (viii) die verbod op die vervloeking van dowes en die plasing van strui-
kelblokke op die weg van blindes (in Levitikus 19 14), die moti-
vering synde: "... (J)y moet jou God vrees. Ek is die HERE"
(Cameron 1945: 51-6);
- (ix) die verbod op valse mate en gewigte in Deuteronomium 25 13
(Cameron 1945: 57-62); en ten slotte
- (x) Levitikus 19 32 se wet op die verering van bejaardes (Cameron
1945: 63-7).

Vier van hierdie wette ((iv), (vii), (viii) en (x)) kom in dieselfde
perikoopverband as Levitikus 19 18 voor: "... (J)y moet jou naaste
liefhê soos jouself". Dit gee alreeds 'n aanduiding van die feit waarom
hierdie wette so ver gaan om mense te verplig om na die belange van hulle
medemens om te sien. Die wette self is egter ook 'n weerspieëling van die
terme van die *genade*verbond in die *Tōrah*: Jehwe se geregtigheid, sy ver-
bondstrou, is identifiseerbaar met sy genade (*vide* 2.1.4.2.1 (i) *supra*);
daarom vereis Hy dat diegene wat ingevolge die Verbond begenadig word,
regverdig sal wees deur sy genade te reflekteer (*vide* 2.1.4.4.2 (ii)
supra). Deur jou naaste lief te hê soos jouself (en daarom ook Jehwe
verbondsmatig lief te hê) beteken dat jy bereid sal wees om aan jou naaste
dít te bewys wat jy self ontvang het: *genade*. Die nakoming van hierdie
resultaat word voorgeeskryf in die *Tōrah* en die gevolg is "genadige" of
"milde" wette - wette wat geïnterpreteer en verstaan moet word as synde

rekbaar genoeg om die wetsonderdean te verplig om die belange (die "subjektiewe regte") van sy neaste "positief dedig" te beskerm.

Dit is gevolglik op bloot "feitelike gronde" verstaanbaar waarom sulke milde en genadige wette bewondering en liefde sal afdwing. En die kernmomente van die mildheid of genade van hierdie wette is gegee met die bestaan van die Verbond en verbondstrou (aan die kant van Jahwe) en daarom ook met geregtigheid.

"Kindly laws" maak die konkrete vergestaltung van geregtigheid in die alledaagse lewe van die Israeliet heel skaplisist.

2.2.2.5 Samevatting

Die voorgaande kort oorsig spreek grotendeels vir sigself en daarom is die samevatting daarvan, wat in 'n enkele sin weergegee kan word, heel evident: die *Tōrah* lêëf in die alledaagse lewe van die Israeliete ter wille en as gevolg van Jahwe se verbondstrou; hierdie verbondstrou is 'n manifestasie van Jahwe se geregtigheid en Jahwe se geregtigheid vereis, via die *Tōrah*, 'n regverdige lewe aan die kant van die verbondeonderdane; die sin en betekenis van hierdie *status quo* word gereflekteer in Jahwe se genade wat uiteindelik sy konkrete gestalte in die Messias vind.

2.2.3 Die handhawing van die *Tōrah*: die wet en die profete

2.2.3.1 Inleiding

Die een die lig stelling van enkele grondslees van die Israelitiese reg as 'n deur die *Tōrah* gekonstitueerde "geregtighedsreg" (2.2.2 *supra*), skep by 'n mens die (wan-)indruk dat die Israelitiese samelewing 'n toonbeeld van immerblywende vrede, orde en liefde was. Dit wat 'n mens (verkeerd) vir die praktyk aansien, is dikwels egter bloot die beginsel (en, sou 'n mens kon byvoëg, die praktyk solank as wat die beginsel eerbiedig word). Die Nu Testament (en veral die profeteboeke) wemel van voorbeelde van die volk se verbondsontrou en gevolglike *Tōrah*verbreking: die toestand van *šālōm* en liefde en geregtigheid, wat Jahwe uit hoofde van sy verbondstrou vir sy volk visualiseer, kom (helaas), as gevolg van die volk se verbondsverbreking, nie altyd tot sy reg nie. Jahwe laat hierdie wantoestand nie onopgemerk verbygaan nie: Hy spreek sy volk ernstig aan, wys hulle op hulle ontrou, kondig oordele oor hulle aan vir

geval hulle in hulle troueloosheid sou volhard en belowe aan hulle vergewing indien hulle dit hulle erns sou maak om tot die wêë van die Verbond terug te keer. Vir hierdie "spreke tot sy volk" maak Jahwe van die profete gebruik, en wanneer die profete Jahwe se boodskap aan die volk oordra, het hulle boodskap (*qua* goddelike boodskap) óók 'n geregtighedsrelevansie wat dikwels in juridiese terme uitgespel word. Daar ontstaan naamlik in die eerste plek die interessante (geregtighedsrelevante) verskynsel dat God sy volk aanspreek op presies dieselfde wyse as 'n "kleer" of 'n eiser in 'n regageding: God tree op 'n regsprekende wyse met sy volk in geding. Terselfdertyd is die grondslag vir hierdie geding 'n relasionaliteitsgewens, die Verbond, sodat die skending van juridiese relasies onvermydelik ter spreke kom. Ten slotte word die volk dikwels hulle ontrou aan en verbreking van die bepalinge van die *Tôrah* verwyt en dit beteken dat baie van hulle vergrype (wat *eo nomine* genoem word) eksplisiet juridies-staatskundige (of institusionele) vergrype is.

Oor hierdie verskynsel van "verbondematige gedingvoering" het daar in die afgelope aantal jare 'n hele aantal interessante studies die lig gesien (vgl O'Rourke Boyle 1971: 338-41 vir 'n kort oorsig oor hierdie studie-materiaal). Navorsers het dit veral hulle taak gemaak om te probeer aantoon dat die "verbondematige gedingvoering" van Jahwe via sy profete sekere parallele vertoon met die naby ou Oosterse gedingvoeringsprosesse en dat die wyse waarop die verbreking van die Verbond gehanteer word, soortgelyk is aan dié waarop naby ou Oosterse volkere verdragverbreking gehanteer het. Hierdie navorsing het, bo redelike twyfel, die aanwesigheid van sterk juridiese tendense in oordeelsprofiel aan die lig gebring. Omdat onderhouding van die Verbond geregtigheid beteken en verbreking van die Verbond derhalwe 'n skending van geregtigheid is, is dit binne die bestek van hierdie ondersoek gepas om kortliks aandag aan enkele voorbeelde van "verbondematige gedingvoering" ter wille van geregtigheidshandhawing te skenk. Vir die doeleinde hiervan word daar hoofsaaklik op die resultate van die navorsingewerk van Fensham (1967: 416-25 asook 1962: 1-9 en 1963: 155-75) en O'Rourke Boyle (1971: 338-62) teruggeval, welke resultate op die voorkoms van "verbondematige gedingvoering" by Amos en Miga betrekking het.

2.2.3.2 Die gedingsproses

Dit is nie vreemd dat Jahwe die oordele oor sy volk langs die weg van regsgedinge aankondig nie: die volk kén immers die (geïnstitusioneerde) hofprosedure (en "prosesreg") van hulle tyd en verstaan bygevolg baie goed wat Jahwe presies vir hulle wil sê (vgl ook 2.1.3 *supra*).

D'Rourke Boyle (1971: 342-62) kom tot die gevolgtrekking dat die "gewone" *rfb* gedingvoeringsprosedure, wat ter beslegting van feitlik alle regs-geskille gebruik is, die profesie in Amos 3 1 - 4 13 "prosessueel" ten grondslag lê. Die *rfb* gedingvoering (in Amos) verloop in hooftrekke soos volg:

(1) In Amos (3 1 - 4 3) word daar 'n beroep op getuies gedoen om te luister en te getuig. In 3 1 word die beskuldigde of die verweerder, Israel, self opgeroep as 'n getuie ("Hoor hierdie woord wat die HERE oor julle gesprek het, o kinders van Israel ..."), maar so ook die inwoners van Egipte en Asdod (3 9) en Samaria (3 12), asook (waarskynlik) die vroue in Besen (die "koesie van Besen") (4 1). Die Verbond vorm die grondslag vir die geding (vgl ook Fensham 1987: 420-1) en daarom is die ontrou en ongeregtegtheid waarven die Israëliete beskuldig word, 'n verbondsontrou *qua* ongeregtegtheid. Wanneer Jahwe derhalwe in 3 2 (verwytend) aan die volk sê: "Julle alleen het ek *geken* uit al die geslagte van die aarde ..." dan konstateer Hy daarmee sy verbondstrou of geregtigheid teenoor (soos dit later blyk) die volk se ontrou. "Geken" is in 3 2 die sleutelwoord wat op die verbondsverhouding dui. *Ken* (*yāda*^o) in Hebreeus, dui op 'n volledige en intieme relesie tussen die kenner en die gekende en dra derhalwe ook by implikasie die konnotasie van "Verbond", maar D'Rourke Boyle (1971: 344) is van mening dat *yāda*^o in 3 2 selfs nog meer "tegnies" verstaan moet word as sou dit ook dui op 'n wederkerige erkenning deur sowel die "verbondsowerlein" as die "verbondsonderdaan" van die bepalinge van die Verbond as synde bindend. Daarom is die gevolg van verbondsverbreking vervloeking - net soos wat dit, kultuur-histories beskou, met verbods- of verdragverbreking by ander naby ou Dosterse volke die geval was (vgl Fensham 1963: 155-75 asook De Vaux 1961: 144-8).

Dit is belangrik om daarop te let dat Jahwe nie "in eie persoon" as aankleer optree nie: Hy maak vir hierdie doel van sy profeet gebruik en dié

se gesag of volmag om namens Jahwe op te tree, word in 3 7-8 bevestig. Die aanklaer (Jahwe *cum* Amos) is, volgens die Israelitiese en Oosterse regsproses, self ook 'n belangrike getuie in die geding (Kennett 1933: 94).

(ii) Die aanvanklike stel van Jahwe se saak in die vorm van 'n klagte of 'n "klagstaet" (Amos 4 4-5) openbaar 'n heel ironiese toon: die volk word uitgenooi om te sondig deur die formeel korrekte offerprosedure te volg. Hierdeur verwyt Jahwe (deur sy profeet) hulle eintlik hulle valse of skynheilige godsverering - selfs al word al die rituele, "uiterlik" beskou, stiptelik nagekom.

(iii) In Amos 4 6-11 word daar 'n oorsig gegee van Jahwe (die eiser of die klaer) se weldadighede (ingevolge die Verbond) wat Hy aan die volk (die verweerder of die beskuldigde) laat toekom het, asook die strawwe waarmee Hy hulle getref het om hulle na die Verbond te probeer terugdwing. Hierdie feitlike oorsig is bedoel om die grondslag te vorm vir die eis of beskuldiging teen die volk, wat telkens in die refrein, "nogtans het julle jul tot My nie bekeer nie, spreek die HERE", klinkklaar weerspieël word.

(iv) In Amos 4 12 word die volk "gevonnis" ("Daarom sal ek s6 met jou handel, o Israel ...") en ook gewaarsku vir die voltrekking van die vonnis ("... maak jou klaer om jou God te ontmoet, o Israel!"). Die verawyging van die aard en inhoud van die vonnis, asmede die nie-onmiddellike voltrekking daarvan, is elbei egte kenmerke van die Oosterse regspraak wat in vers 12 na vore kom.

(v) Amos 14 13 (die laaste stadium in die proses) bevat 'n bevestiging en erkenning van die gesag en lofwaardigheid van die eiser of klaer (Jahwe) in wie se naam die profeet die geding ingestel het. Daarmee word nie alleen die "uitvoerbaarheid" van die vonnis bevestig nie, maar ook die *locus standi* van die eiser of die klaer: Jahwe is, op grond van sy "par-tyskap" tot die Verbond, 'n regmatige gedingvoerder!

Dat 'n mens in hierdie Amosprofesie met 'n egte gedingvoeringsituasie te make het, is veelseggend: 'n regsverhouding kan alleen via regsprosesse weer in orde gebring (herstel) word. In hierdie geval is die "regsver-

houding" die verbondsverhouding (*aliter* geregtigheidsverhouding) en dan in die besonder die verhouding tussen Jahwe en sy volk. Die voorstelling is gevolglik nie irreëel of selfs "mistiek" nie, maar getuig van die intieme vervlegting wat daar tussen die reg en verbondstrou (*aliter* geregtigheid) bestaan en bevestig die konklusie dat Jahwe die verbond-situasie in terme van 'n aan die volk bekende regsterminologie uitstippel (*vide* 2.1.3 *supra*).

2.2.3.3 Die verwyf van geregtigheidsverdraaiing op die vlak van die intermenslike verkeer

Die verbondsverhouding tot Jahwe impliseer en omvat tagelyk die verhouding tot die medemens; die Ou Testament werk nie met "vertikaal-horizontaal" skemas nie. Die skending van verhoudings en "subjektiewe regte" op 'n intermenslike vlak, is daarom meteen 'n skending van die verbondsverhouding en van geregtigheid (*vide* 2.2.2.4 *supra*). Hierdie tweeledige skending kan op 'n eksplisiet juridiese vlak geskied. Dit is, soos Fensham (1987: 418-20) tereg aantoon, onder andere die geval met die vergrype waarteen Miga profeteer. Die vorm van die Migaprofesie kan, net soos Amos 3 1-4 13, in 'n groot mate met 'n institusionele gedingvoeringsituasie geparallelliseer word, maar waar dit vir die doeleindes van die ondersoek in hierdie paragraaf op aankom, is om 'n beeld te probeer vorm van die inhoud van die "klagetaat" vir sover dit op geregtigheidskendende vergrype jeens die medemens (dit wil sê in die intermenslike verkeer) betrekking het. Die ter sake vergrype, waarvoor Fensham vir almal behalwe die laaste een parallelle in die naby ou Oosterse regs-kultuur vind, kan (aan die hand van Fensham se uiteensetting) onder 'n vyftal hoofde geklassifiseer word en wel soos volg:

(1) In Miga 2 1-2 word melding gemaak van *die onreghmatige berowing van vaste eiendom*:

"Wee die wat onreg uitdink en wat kwaad smee op hulle bedde; by die morelig voer hulle dit uit, want dit is in die mag van hulle hand. Ja, hulle begeer velde en roof dit; ook huise en neem dit. So pleeg hulle dan geweld teenoor die man en sy huis, teenoor die mens en sy erfdeel".

Geregtigheid word as gevolg van hierdie vergryp, op hoofsaaklik 'n drietal wyses verdraai:

- (a) die Tórah word oortree (vgl Exodus 20 17) deur te begeer en
- (b) deur die naaste te beroof (vgl Levitikus 19 13), dit wil sê deur die begeerte in 'n daad van verdrukking te omskep;
- (c) nie alleen is dit die naaste (sonder meer) wat verdruk word nie, maar veral die arme of geringe wat van sy haas onvervreembare eiendom, sy erfdeel, ontnem word.

Vanuit die Oosterse regstredisie beskou, word veral (c) as 'n baie ernstige skending van geregtigheid gebrandmerk: die grypsugtiges is soos mense wat ander mense se vel aftrek, hulle vleis ontbeen en eet en hulle gebeente verbryseel (vgl 3 2-3). Om weldade aan die geringes te bewys, is vir die Israeliet besonder dwingend; daardeur word daar onteensegtelik bewys gelewer van die feit dat daar by Jahwe geen aansien des persoons is nie en dat sy genade menslike rangordeninge transendeer.

(ii) In Miga 6 10-2 word die leiers van Jude hulle *bedrog as gevolg van hulle hebaug en grypsug* verwyf. Die aanklag word weer eens met die verbrekking van 'n besondere reël van die Tórah, die verbod op valse mate en gewigte (vgl Deuteronomium 25 13-5), in verband gebring, maar die meer algemene (en minder gedefinieerde) verbod van Levitikus 19 11 vorm die eintlike aanknopingspunt vir die verwyf: "... julle mag die een die ander nie bedrieg nie". In die nebye ou Oosterse strafregstredisme word hierdie oortreding in 'n baie ernstige lig beskou.

(iii) Miga (2 9) se derde beskuldiging is 'n variasie op (i):

"Die vroue van my volk verdryf julle uit die huis wat hulle liefhet; van hulle kinders neem julle my sieraad weg in ewigheid".

Weer in (i) die *verdrukking van die geringe* 'n konsekwensie van die aanvenklike begeerte, die daaropvolgende grypsug en die uiteindelijke roof van die verdrukker is, word in 2 9 eksplisiet die verdrukking van die geringes (vroue en kinders) vermeld en word vervolgens aangetoon dat dit roof (en daarom ook grypsug en begeerte) behels. Wat dus van (i) gesê is,

ken *mutatis mutandis* op (iii) toegepas word.

(iv) Miga maak die leiers (waaronder die regters van sy tyd) die verwyf dat hulle op 'n geregtighedsdevaluerende wyse *die reg verdraai*; dit wil sê die regverdige regspraak aan sy rég ordenende, sy ~~3-p-t~~, grondslag, ontruk. Volgens 3 11 is hierdie verdraaiing die gevolg van die aanvaarding van omkoopgeskenke, maar die oortreding omvat, in meer algemene terme gestel, ook ampmissie aan die kant van die priesters en die profete - priesters wat teen vergoeding onderrig gee en profete wat waarsêers is vir geld (3 11). Afgesien van (en nees) Exodus 23 8 en Deuteronomium 16 19 asook 27 25 se eksplisiete verbod op regsverdraaiing en "wanadministrasie", is die wenslikheid van integriteitvolle regters 'n *sine qua non* in die Israëlitiese en naby ou Oosterse regskulture.

(v) Valse profete wil *die uitdra van die ware profesie voorkom* (vgl Miga 2 8). Wat die metodes is wat hulle gebruik, is nie bekend nie. Dat die blote feit van (gepoogde) voorkoming egter 'n ernstige skending van geregtigheid is, lei geen twyfel nie. Vir 'n geregtigheidserodering soos hierdie, bestaan daar in die nabye ou Ooste geen parallel nie. Dit is begryp-lik wanneer 'n mens in aanmerking neem dat die genadeverbondsgedagte eksklusief Israëlities is en dat ware profesie onder andere impliseer dat die wil van Jahwe, die genadegewende party tot die Verbond, onbelemmerd bekend gemaak sal word. Daarom is die (gepoogde) obstruksie van Jahwe se verbondsboodskap meteen 'n daad van onreg - 'n (gepoogde) obstruksie van geregtigheid.

Die verskynsel dat die *inhoud* of materie van die beskuldigings in (i)-(iv) hierbo óók, kultuur-histories gesproke, naby ou Oosterse parallele het, beklemtoon hulle egte juridisiteit: dit wat in die regeskultuur en -tradisie lééf as geregtighedsvergrype is meteen (tegelyk) verbondsvergrype. 'n "Objektiewe" of "kleurlose" (kultureel gekonseptiseerde) geregtigheid in die staatlike verband, verkry 'n veelseggende verbondsinhoud. Geregtigheid in die Israëlitiese samelewing is gevolglik juridies relevant dáárin dat dit nie bloot op die vlak van blote vertikalismes opereer nie, maar tegelyk "suiwer horisontaal" in die regeskultuur ingebed is en aldus Jahwe se verbondsgeregtigheid kragtig in die harte van sy volk laat voortleef: hulle ervaar dit in die alledaagse regsverkeer, in hulle (tuo-kratiese) regsinstellings.

2.2.3. Samevatting van gevolgtrekkings

Die juridiese relevansie van Jahwe se verbondshandhawende geregtigheid kan kortweg só uitgespel word:

- (i) sy regsprekende geregtigheid lééf in die (ook instisionele-en) staatkundige- en volkelewe;
- (ii) sy "regsewende" geregtigheid is in die regakultuur van 'n tydvak ingebed.

2.3 Slot

Met huiwering kan die volgende definisie van (veral die) juridies-staatskundige (fasette van) geregtigheid in die Ou Testament gewaag word:

Geregtigheid, as synde predisseerbaar ten opsigte van sowel God as die volk en die individu, is 'n sinoniem vir "verbonds=trou" wat in sy juridiese betekenis, of eksplisiet of metafories, geopenbaar word as 'n normatief korrekte handhawing van die bepalinge van die Verbond op 'n wetgewende asmode 'n regsprekende vlak, welke verbondsbepalinge hulle ontstaans-, bestaans- en gehooreamingsgronde in die gegewenheid van die liefde vind en in gevalle van verbondsontrou en -verbreking aan die kant van die volk of die individu, op grond van die genade van God, wat uiteindelik volledig uitmond in die vrederyk van die Messias, herstel word.

Hierdie definisie word met huiwering gewaag omdat geregtigheid in die Ou Testament nie as 'n onderwerp vir wetenskaplike bespreking aangedien word nie maar eerder as 'n noodsaaklike komponent van 'n geloofsapparaat toegeespits op die alledeagse lewe van mense in 'n nie-komplekse (en ongedifferensieerde) samelewing wat nie as sou dit deur wetenskaplike- en wysgerige denkmodelle begrens wees, gesien en verstaan kan word nie. En tog word die definisie gewaag in die oortuiging dat die moderne Westerse wetenskaplike die Oud Testamentiese geregtighedsfiguur nie anders as in terme van die aan hom bekende begrippe-apparaat kan begryp en beoordeel nie.

Die Oud Testamentiese geregtighedsleerstuk van "justice according to law" (vgl Stone 1965: 22-4), het 'n treffende Westers juridiese pendant in die

sogenaamde *legaliteitsbeginsel*. Oud Testamentiese geregtigheid voorveronderstel naamlik 'n (institusioneel) korrekte, 'n *regte*, gehoorsaaming van *regte* wette wat hulle formale handhawing in 'n *regte* regspraak vind. Die basis vir en oorsprong van geregtighedsnorme in die Ou Testament is die wil van Jahwe (soos in die *Tōrah* en die profete vergestalt), daarom bestaan daar geen twyfel oor die vraag of die norme wat eerbiedig behoort te word, *reg* is nie - hulle is almal immers van Jahwe afkomstig en die (immer) verbondsgetroue God kan nie die gewer van "slegte" of "verkeerde" wette (en instellings) wees nie. In hierdie opsig verskil die Oud Testamentiese opvatting oor die grondslag van legaliteit van die Westerse opvatting, aangesien die Westerse regsgeleerdes oor die algemeen meer geneig is om 'n *outonome* (*contra* teonome) legaliteitsbasis te probeer verwerklik. Die Ou Testament maak ook 'n heel besondere sprong deur legaliteit óók wetsgehoorsaamheid van die nasionale regeerder(s) te laat beteken: *princeps legibus solutus non est* (*vide* 2.1.4.4.3 (v) *supra*).

Tans is dit nog nie die tyd of die geleentheid om die divergerende legaliteitsbasisse in die Ou Testament en die Westerse tradisie waardebeoordelend te kontrasteer nie - dit kom in hoofstuk 7 *infra* ter sprake. Dit is egter merkwaardig dat die intieme relasie tussen Jahwe en sy volk, soos wat dit in onder andere die Oud Testamentiese geregtighedsdenke na vore kom, nie maar by blote kultiese nisseggendhede of by 'n wettiese onderhorigheid bly vassteek nie. Jahwe se geregtigheid *qua* verbondstrou, veries 'n inhoudryke "legaliteit van die liefde" wat óók in die staatkundige lewe van Israel tot uitdrukking moet kom. Jahwe het 'n behae in juridies-staatkundige (of -teokratiese) geregtigheid en daarom kan die hoogtepunt van al die verbondsbeloftes, die Messiasbelofte, in juridies-staatkundige terme uitgespel word.

Met hierdie insig word die verband tussen die Ou en die Nuwe Verbond (of Testament) onteensegtelik gesmee.

3 DIE NUWE TESTAMENT

3.1 Die betekenis van Nuwe Testamentiese geregtigheidsterme

3.1.1 Inleiding

Van die Nuwe Testamentiese woord, *dikaïos*, sê Quell en Schrenk (1959: 20) onder meer die volgende:

"... (T)his term provides ... a good example of the influence of the Old Testament and the change brought about by the Gospel".

11)

Wat die outeurs hier van die byvoeglike naamwoord sê, geld eweser die bywoord, *dikaiōs*, die werkwoord, *dikaiō*, en die selfstandige naamwoord, *dikaiosynē*, met *dikē* as 'n periferiese term wat nie in die heilageskiedenis van die Bybel sy stem op 'n besondere wyse hoorbaar maak nie.

Om die presiese betekenis van al hierdie geregtigheidsterme behoorlik te ken verstaan, moet dit in gedagte gehou word dat die kulturele- (waaronder regs-kulturele) en verbondsmilieu in die Nuwe Testament, sowel heilshistories as "feitelik" histories beskou, aansienlik van dié in die Ou Testament verskil. Só is die Nuwe Testamentiese "volk van God" nie 'n volk in die nasionale of "regsgemeenskaplike" sin van die woord nie, maar eerder 'n "entiteit" van gelowiges (dit wil sê mense wat die Vader se wil doen en in Christus glo) wat die grense van die nasionale, en daarom die geldingsgebied van één *besondere* regstelsel, transendeer: die "lede" van die volk van God word versamel uit "alle nasies" (Matthéüs 28 19; Handeling 2 9-11) en is gevolglik in feite lede van verskillende "volke" en onderdane van verskillende regstelsels.

Ten spyte van die multi-etniese samestelling van die volk van God, is geregtigheid, as een van die kernbegrippe in die Nuwe Testament, steeds daarop bedag dat mense (ook die lede van die "volk van God" en nie-gelowiges) in 'n bepaalde regs- en staatsorde met mekaar móét saamleef. Hierdie (institusionele) *status quo* word nooit deur die Nuwe Testament geloën of opgehef nie (maar eerder aangeprys), en gevolglik is Nuwe Testamentiese geregtigheid ongetwyfeld bedoel om vir die (alledaagse) regslewe van die Christen nie alleen relevant nie, maar ook konsekwensieryk te wees. Die gebruikmaking van institusioneel juridiese voorbeelde in 'n geregtigheidskader het egter verval, omdat die Israelitiese regsisteem as 'n verwysingsraamwerk grotendeels weggeval het. Van die lid van die volk van God word

-
- 11) Die "nuutheid" waaraan hier sprake is, kom veral in die geskryfte van Paulus sterk na vore, sodat 'n afsonderlike subparagraaf onder 3.1 (*vide* 3.1.6 *infra*) aan die onderwerp soos wat Paulus dit hanteer, gewy word. Vir Paulus het geregtigheid in sekere gevalle egter ook die standaard Nuwe Testamentiese betekenis en hierdie gevalle hoef derhalwe nie altyd onder die afsonderlike hoof verreken te word nie.

dit versis om 'n regverdige lewe op regsgebied te lei, selfs al is die wette van die besondere regstelsel wat hy moet gehoorzaam, nie van God self nie maar van 'n heidense wetgewer afkomstig.

Die kontinuiteit tussen die Ou en Nuwe Testament word nie deurbreek nie. Oor die algemeen gesproke verskil Nuwe Testamentiese geregtigheid van Oud Testamentiese geregtigheid slegs dáárin dat dit wet in die Ou Testament Messiaanse geregtigheidsbeloftes was, in die nuwe Testament geregtighedspraktyk word. Daarom is die Nuwe Testamentiese *dikaïos*, in baie gevalle 'n volledige sinoniem vir die Oud Testamentiese *ḡaddīq*, of die Nuwe Testamentiese *diakaiosynē*, vir die Oud Testamentiese *šādāaq/ē^o daqā*. Die verskille wat daar wel bestaan, is nooit teŋspreke nie.

In die Nuwe Testament word (net soos in die Ou Testament) eweneens in juridiese terme gespreek om die inhoud en betekenis van die geregtighedsbegrip duidelik na vore te bring. Dit gebeur veral in daardie gevalle waar die regspraak en wetsgehoorsaamheid (*aliter* die régte onderhouding van régte norme) die steunpunte vir so 'n spreke verskaf. En tog val die Nuwe Testament se geregtighedsduiding om hoofsaaklik twee redes nie altyd in presies dieselfde streng juridiese kader as dié van die Ou Testament nie: (i) die besondere (*in casu* Israelitiese) regstelsel (of regsinstellings) as 'n direkte referensiekader vir die Oud Testamentiese "geregtigheidsteal", het in die Nuwe Testament verdwyn; (ii) die afdwinging en geldingswaarborg van alle wette in die Ou Testament (dit wil sê sowel streng juridiese as algemeen eties-godsdienstige wette) is, formeel gesproke, altyd 'n onder-skragende juridiese sanksie, terwyl dit in die Nuwe Testament nooit die geval is nie.

3.1.2 Dikē

Die *dikē*-begrip wat, soos voorheen reeds aangetoon, by die Griekse mitologieserende en natuurfilosofiese denkers baie prominent was (*vide* h 2 1.2 en 1.3 *supra*), kom in die Nuwe Testament slegs vier keer voor. By drie geleenthede het dit die konnotasie van "oordeel" of "straf" (en word dit in die Afrikaanse vertaling van die Bybel met "straf" vertaal), naamlik in Handeling 25 15, 2 Thessalonicense 1 9 en Judas 0 7; by die ander geleentheid (in Handeling 28 4) vorm dit deel van 'n verwysing deur heidene na hulle godin van geregtigheid, *dikē*. *Dikē* is derhalwe, uit die oogpunt van Nuwe Testamentiese geregtigheid, negeerbaar.

3.1.3 Dikaios/dikaiōs

3.1.3.1 Die mens

'n *Dikaios* mens is 'n "goeie" ("upright") mens, dit wil sê iemand wat God se wil doen (Quell en Schrenk 1959: 20; Ziesler 1972: 138). Die fundamentele strekking van ḡ-d-q , soos in die Ou Testament byvoorbeeld ten aensien van 'n Noeg gebruik (*vide* 2.1.4.4.2 *supra*), is hiérin terug te vind. In tweeërlei opsigte is die kontinuïteit tussen die Oud Testamentiese ḡ-d-q en *dikaios* ekplicit evident: (i) 'n *dikaios* mens, as een wat God se wil doen, is 'n mens wat sy lewe rig en skik na die wette van God, dit wil sê iemand wat aan die wette van God gehoorsaam is (Bauer 1952: 194 en *vide* 2.1.4.4.3 (v) *supra*); (ii) na sekere ḡ-d-q "goeie" mense in die Ou Testament, word daar as *dikaios* verwys wanneer daar byvoorbeeld in Matthéüs 13 17 van die "profete en regverdiges" van die Ou Testament sprake is,¹²⁾ of in Lukas 1 17 "die gesindheid van regverdiges" as 'n gesindheid soos dié van Elia aangedui word, of van bepaalde persone wat "goed" was, soos Abel, in Matthéüs 23 25 en Hebréërs 1 14 gesê word dat hulle *dikaios* was.

Dikaios in die sin van "goed" wees, omvat altyd die onderhouding van die wet van God. Net soos in die Ou Testament is "onderhouding van die wet van God" (wat, om te kan verstaan wat dit beteken, met wetsonderhouding in die juridiese sin van die woord geparalleliseer moet word) 'n juridiese duiding (vgl ook 2.1.4.4.3 (v) *supra*). "Wet van God" in die Nuwe Testament omvat egter nie ekplicit juridiese wette nie, sodat van die *dikaios* mens *strictu sensu* nie alleen gesê kan word dat hy hom bloot aan sekere geldige sanksies van godsweê *onderwerp* nie, maar dat hy (in die mate waarin die Ou Testament die onderhouding van die wet van God ter wille van die liefde tot God as die wêre toestand van wetsgehoorsaamheid aandui - vgl oa 2.2.2.4 *supra*) die wet van God in Christus vervul (Ziesler 1972: 140) - soos die regverdige Josef (Matthéüs 1 19) of die "goeie" ouderling (Titus 1 8).

12) Deur na die profete as *dikaios* te verwys, bestaan daar die moontlikheid dat *dikaios* ook 'n predikaat is vir die toestand van "getuie wees", met "martelaar wees" as die Nuwe Testamentiese parallel. Só gesien smee *dikaios* 'n uiters essensiële verband tussen die profete van die Ou Testament en die getuies (predikers, apostels, martelarens) van die Nuwe Testament (Ziesler 1972: 139-40; Quell en Schrenk 1959: 22).

"Vervulling van die wet" het, net soos "onderhouding van die wet", die betekenis-konnotasie van "doen wat rég is". Josef (Matthéüs 1 19) het rég gedoen deur hom voor te neem om van Maria te skei, aangesien hy die wet van Levitikus 20 10 en Deuteronomium 22 23 daardeur gehoorsaam het - hy was wetsgehoorsaamheidsonthalwe gekant teen buite-egtelikheid. Só gesien tree die juridiese metafoor in 'n legaliteitsgestalte sterk na vore (en antisipeer dit die *dikaïos/dikaïōs* betekenisnuanse wat in 3.1.3.4 *infra* bespreek word). Van *dikaïos*, as (die toestand van) "doen wat rég is, kan 'n verdere drie voorbeelde aangehaal word:

"... [W]ie geregtigheid doen, is regverdig soos Hy regverdig is" (1 Johannes 3 7).

"Want nouliks sal iemand vir 'n regverdige sterwe ..." (Romeine 5 7).

"... [L]aet die regverdige nog regverdiger word ..." (Openbaring 22 11).

Omdat, oor die algemeen gesproke, iemand regverdig is as hy God se wil doen, is "regverdig" wesenlik 'n sinoniem vir "christelik" (Quell en Schrenk 1959: 23; Bauer 1952: 194). Dit is in hierdie verband wat daer in Romeine 3 10 (met Prediker 7 20 as parallel) kategorieë verklaar word:

"Daar is niemand regverdig nie, selfs nie een nie".

Dit beteken dat niemand ("selfs nie één nie") God se wil volkome kan doen nie. Die versawë tesse van Romeine 3 10 is dat God geoordeel het oor alle mense en dat Hy bevind het dat niemand in staat is om 'n volkome en daadkragtige inhoud aan die "wilsgehoorsaaming" wat Hy vereis, te gee nie (vgl ook Romeine 2 13). Die versawë oordeel of beoordeling is wesenlik van 'n juridiese aard en is op 'n toestand heelwat "ruimer" as gewoon formele wetsgehoorsaaming te betrek. Voorbeelde soortgelyk aan Romeine 3 10 is te vind in Matthéüs 13 43, Lukas 1 17, 1 Petrus 3 12 en Romeine 1 17.

3.1.3.2 God

Die (ontensegtelik) juridiese verwysing na God as 'n regverdige regter (soos in die Ou Testament) word in baie van die *dikaïos* gevalle gehandhaaf (Quell en Schrenk 1959: 21; Bauer 1952: 195; Ziesler 1972: 136), byvoorbeeld:

"Regverdig, Here, is U wat is en wat was, U, die heilige, omdat U hierdie oordeel uitgevoer het (Openbaring 16 5; vgl ook 16 7, 15 3 en 19 2).

In 2 Timótheüs 4 8 word daar eksplisiet na die Here as die regverdige Regter verwys. Ander soortgelyke voorbeelde is te vind in 1 Petrus 2 23 en Johannes 17 25.

Hierdie onmiskenbare parallel met die Oud Testamentiese q-d-q kan selfs nog verder deurgetrek word. God se regverdige regpraak in die Ou Testament was ook 'n q-p-q regte regpraak (vide 2.1.5.3 en 2.1.5.5 *supra*). Só gesien, verkry die sinsnede "oordeel q-p-q tussen *my* en *X*" soms die betekenis van "verskaf aan my reg teenoor *X*" of "red my" (vide 2.1.5.5 *supra*), dit wil sê "verskaf aan my heil" of "verlos my". In die lig van Christus, die heilverskeffende Verlosser, se koms na die wêreld, word God, in die Nuwe Testament, by meer as een geleentheid as 'n *dikaïos* Regter bestempel omdat Hy inderdád (via Christus) heil en verlossing verskaf of bewerk het - die vervulling van die (Oud Testamentiese) Messiaanse geregtighedsprofesie is *inter alia* 'n konsekwensie van God se regverdige regterskap (Quell en Schrenk 1959: 21). In Romeine 3 26 is dit gevolglik God wat mense in Christus *regverdig* maak, dit wil sê van die sonde verlos, en in 1 Johannes 1 9 is dit eweneens God wat getrou en *regverdig* is om sondes te vergewe. Dit is veelseggend om daarop te let dat hierdie betekenisverruiming (van heil of verlossing) gebaseer word op die juridiese verwysing na 'n regverdige regter of regpraak, maar dat die element van verlossende genade, intrinsiek met die elemente van die (juridiese) verwysing self vervleg is sonder dat daar 'n referensiekader van "regpraak in 'n besondere regstelsel" bestaan.

3.1.3.3 Christus

Christus is in die eerste plek sêlf ook God en daarom kan Hy, net soos die Vader, as 'n *dikaïos* regter bestempel word (Ziesler 1972: 137; Quell en Schrenk 1959: 22):

"Ek kan uit Myself niks doen nie. Soos ek hoor, oordeel Ek, en my oordeel is regverdig, omdat Ek nie my wil soek nie, maar die wil van die Vader wat my gestuur het" (Johannes 5 30).

In die teksverband beskou, is Christus se oordeel *regverdig omdat* Hy oor-

deel volgens die wil van die Vader. Blykens Johannes 7 24 is sy oordeel ook onpartydig:

"Moenie oordeel volgens wat julle sien nie ..."

Die "(a)oos Ek hoor, oordeel Ek" in 5 30 dui nie op partydigheid nie maar op die feit dat Christus "van die Vader hoor" en daarom ooreenkomstig die wil van die Vader oordeel (*aliter* die Vader se wil dóén).¹³⁾

En dit bring 'n mens meteen by die volgende betekenis van *dikaïos* as 'n predikaat van Christus: Hy het die wil van die Vader volkome volbring deur onder andere die wet van God in detail te gehoorsaam en te vervul. (Ziesler 1972: 137; Quell en Schrenk 1959: 23). Daarom is die regverdig Christus tereg die volkome beliggeming van "regverdig wees" soos wat dit van die mens (*vide* 3.1.3.1 *supra*) vereis word (Bauer 1952: 195). Christus is gevolglik 'n "regverdige man" (Matthéus 27 19) in die heel tradisionele (of Oud Testamentiese) sin van die woord. In Handeling 3 14 en 7 52 word hierdie "regverdig wees" van Christus gekontrasteer met die boosheid van die mense wet Hom, terwyl Hy *onskuldig* was, veroordeel en gekruisig het.

In die lig van Handeling 3 14 en 7 52 behoort dit nie vreemd te wees dat daar met die "regverdige Christus" soms die "onskuldige Christus" bedoel word nie. In Christus se "onskuldig wees" verenig die elemente van 'n *dikaïos* oordeel en (*dikaïos* wees deur) God se wil (te) gehoorsaam: voor die Vader is Christus geoordeel en volkome wilgehoorsaam bevind; daar-deur is Hy regverdig bewys en daarom is Hy *onskuldig* aan enige vorm van wilsongehoorsaamheid.

Dit is om hierdie rede dat Judas Iskariot hom in Matthéus 27 4 bekla oor die feit dat hy "*dikaïos* (onskuldige) bloed" vergiet het deur die *dikaïos*

13) Dit wil voorkom asof wat so pas gesê is, verband hou met die eksegetiese probleem in Jesaja 11 3b wat in 2.1.4.3 *supra* bespreek is. Die eerste vraag wat ontstaan, is of Freeman (1971: 536) se eksegeses van Jesaja 11 3b nie in stryd is met Johannes 7 24 nie. As dit so is dat 7 24 na onpartydige oordeel verwys en onpartydige oordeel onder andere beteken dat 'n mens jou nie deur iemand se voorkoms moet laat mislei nie, dan is Freeman se eksegeses van 11 3b steeds te rym met 7 24. Freeman se eksegeses van 11 3b stem in ieder geval ooreen met Johannes 5 30 in dié heel besondere sin, naamlik dat as van die Messias (Christus) gesê kan word dat hy oordeel en reg spreek streng ooreenkomstig dié wat sy oë sien en sy ore hoor, Hy dié doen streng ooreenkomstig die wyse waarop Hy die wil van sy Vader sien en hoor en derhalwe die wil van die Vader *stiptelik* uitvoer.

(onskuldige) Jesus te verreei. Christus is in die mees omvattende sin van die woord die volkome "wilsvolbringer" wanneer hy as die *Regverdige* (die Onskuldige), vir die *onregverdiges* (die skuldiges, dit wil sê alle mense met nie eens die uitsondering van één nie -vgl Romeine 3 10 3.1.3.1 *supra*) sterf; *dáá*rom sal die mens wat aan die regverdige Christus behoort, sêlf regverdig wees (1 Johannes 2 29 en 3 7) en vir so iemand is die regverdige (*aliter* onskuldige) Christus ook 'n voorspraak by die Vader (1 Johannes 2 1).

Dit val 'n mens op hoe onafskeidbaar die juridiese element van onskuldig-bevinding via die feit van God se heil, met die algemeen-etiese element van 'n "goeie lewe" vervleg is.

3.1.3.4 Die gebruik van die bywoord en die onsydige vorm van die byvoeglike naamwoord

Die onsydige (dikwels op sigself staande) gebruik van die onsydige vorm van *dikaïos* het die betekenis-konnotasie van "dit wat rég/verplichtend is" in die lig van sekere (geregtigheids-) vereistes (of bepaalde norme) (Bauer 1952: 195), byvoorbeeld:

"... (E)n wat reg is, sal ek aan julle gee" (Matthéüs 20 4) [verwysende na die gepaste/vereiste loon vir arbeiders in 'n wingerd];

"En waarom oordeel julle ook nie uit julleself wat reg is nie" (Lukas 12 57) ('n duidelike verwysing na 'n beoordeling of die aanlê van 'n maatstaf veral in die lig van 12 56);

"Betoon reg en billikheid, here, aan julle diensknegte, omdat julle weet dat julle ook 'n Here in die hemele het" (Kolossense 4 1) (die laaste gedeelte van die aangehaalde teks synde 'n sprekende inkleding van die "reg" wat betoon moet word, in die mental van beoordelende normatiwiteit).

Ander voorbeelde hiervan is 2 Thessalonicanse 1 6, Efesiërs 6 1 en 2 Petrus 1 13.

Die bywoord, *dikaïos*, kan vertaal word met "regverdiglik" of "op 'n reg-verdige wyse" en omvat by implikasie dus reeds die momente van 'n beoordeling en normatiwiteit. Volgens 1 Petrus 2 23 het Christus die beoordeling van sy saak oorgelaat aan Hom wat regverdig (*dikaïos* dit wil sê *rég*)

oordeel. Volgens Lukas 23 21 is dit *dikaïōs* om "jou verdiende loon" te ontvang.¹⁴⁾

Hierdie besondere aanwendinge van die onsydige vorm van die byvoeglike naamwoord en van die bywoord is, met die oog op 'n demonstrasie van die juridiese relevansie van Nuwe Testamentiese geregtigheid, veelseggend. Die Oud Testamentiese elemente van (juridiese) normatiwiteit en legaliteit, wat hand aan hand gaan met geregtigheid, het met hierdie Nuwe Testamentiese aanwendinge van *dikaïos* en *dikaïōs* behoue gebly, maar is nou aanwesig in een en dieselfde woord (contra die newestaande *ḡ-d-q*'s en *ḡ-p-t*'s van die Ou Testament) wat tegelyk en rég en regverdig beteken. Die "eenwoordige" duiding verander egter niks aan die feit dat geregtigheid met dit wat rég is vereenselwig word nie. Die gevolgtrekking oor die allesoorheersende rol van legaliteit in die geregtighedsvisie van die Ou Testament (*vide* 2.3 *supra*) sou gevolglik eweseer op hierdie (besondere) Nuwe Testamentiese geregtighedsduidings betrek kan word.

3.1.4 *Dikaïosynē*

3.1.4.1 *Die mens*

'n *Dikaïos* lewe by die mens is één wat *dikaïosynē* tot gevolg het (of eksplisiet in sig meedre). As om *dikaïos* te lewe ten aansien van die mens (*inter alia*) dus beteken dat 'n mens God se wil doen, God se wet gehoorsaam, "doen wat rég is", "christelik" is ensovoorts (*vide* 3.1.3.1 *supra*), dan kan dit by voorbaet reeds verwag word dat *dikaïosynē*, synde 'n omskrywing van dié attribuut wat "*dikaïos* wees" tot gevolg het, soortgelyke betekenisnuanses vertoon. Dit is inderdaad die geval (vgl Ziesler 1972: 131-6; Quell en Schrenk 1959: 35-40). *Dikaïosynē* word dikwels egter, soos te verstaan in die lig van die afwesigheid van wetenskaplike sistematiek in die Bybel, in teksverbande gebruik wat nie streng met die *dikaïos*-tekste korreleer nie en dit laat gevolglik 'n probleem (met twee kante) ontstaan: (i) in welke mate bestaan daar 'n ooglopende kontinuïteit tussen die Nuwe Testamentiese *dikaïosynē* en die Oud Testamentiese *ḡādaaq/ḡādaqa* en (ii) in welke mate is die geregtigheid wat as *dikaïosynē* aangedui

14) Die bywoord het nie noodwendig áltyd dieselfde strekking as die onsydige vorm van die byvoeglike naamwoord nie. Soms is dit identifiseerbaar met van die ander betekeniskonnotasies van die byvoeglike naamwoord soos "goed" ("uprightly") in byvoorbeeld 1 Thessalonicense 2 10.

word iets geheel en al nuut of eksklusief Nuwe Testamenties?¹⁵⁾ By die *dikaïos*-gevalle was hierdie tweeledige probleemstelling nie so evident nie, gewoon omdat *dikaïos* nie voorkom in tekste waar dit op òf die tradisionele òf die eg Nuwe Testamentiese of àn die tradisionele àn die Nuwe Testamentiese betekeniskonnotasies tegelykertyd kan dui nie. Die gebruik van *dikaïosynē* in Matthéüs 21 32 verskaf 'n handige illustrasie van die probleem:

"Went Johannes het na julle gekom in die weg van geregtigheid ..."

Word hiermee gesê dat Johannes die Doper gekom het in die weg van Dud Testamentiese geregtigheid (geregtigheid hier dus tradisioneel verstaan) of is hy die aankondiger van 'n (ten minste) "nuwe" (nuanse in die) weg van geregtigheid? Die gebruik van *dikaïosynē* in Hebreërs 11 7 verskaf in 'n belangrike mate 'n sleutel tot die eksegetiese verbandlegging tussen die "ou" en "nuwe" geregtigheidselemente:

"Deur die geloof het Noag, toe hy 'n goddelike waarskuwing ontvang het aangaande wat nog nie gesien was nie, met eerbiedige vrees die ark gereed gemaak tot redding van sy huisgesin, waardeur hy die wêreld veroordeel het en 'n erfgenaam geword het van die geregtigheid wat volgens die geloof is".

Die beskrywing van Noag se geregtigheid gaan hier ruimer as in Genesis 6 9 (*vide* 2.1.4.4.2 (i) *supra*): geregtigheid is nie alleen 'n kwaliteit van Noag op grond van die feit dat hy 'n "goeie" man is nie, maar (óók) deur die geloof. En tog is Noag se geregtigheid in Hebreërs 11 7 nie iets geheel en al anders as in Genesis 6 9 nie. Genesis 6 9 poneer via die lewe van die regverdige Noag 'n belofte (van regverdigmaking deur die geloof); Hebreërs 11 7 proklameer (*ex post facto* beskou) die vervulling van daardie (deur die lewe van Noag geantisipeerde) belofte in al sy konsekwensies (Giesler et al (Rede) III 1958: 655). Die Nuwe Testamentiese element van "vervulde" (of "volgemaakte") geregtigheidsbeloftes, word baie maklik begryp wanneer die geregtigheidsleer van Paulus in oënskou geneem word (*vide* 3.1.6 *infra*).

15) Ziesler (1972: 131-6) baseer sy bespreking hoofsaaklik op (i) en Quell en Schrenk (1959: 35-40) op (ii).

Dit is verder opvallend dat in sowel Mattheüs 21 32 as Hebreërs 11 7 veral twee konnotasies van Oud Testamentiese geregtigheid feitlik onveranderd behoue bly: (i) geregtigheid is geregtigheid vóór (of in verhouding met) God (*vide* 2.1.4.5 *supra*): God skenk geregtigheid maar Hy eis dit ook en só is God se geregtigheid en menslike geregtigheid, soos Jakobus 1 20 dit *inter alia* aandui (*vide* 3.1.4.2 *supra*), as't ware twee kante van een en dieselfde saak; (ii) geregtigheid het onteensegtelike konsekwensies vir die mens se *modus vivendi*: dit bepaal sy gedrage- en verhoudingslewe (Ziesler 1972: 136). Alleen die gevolgtrekking in 2.1.4.5 *supra* staaf alreeds die egte Oud Testamentisiteit van (ii).

'n Lewe in geregtigheid moet voldoen aan bepaalde vereistes - vereistes wat *inter alia* ook in 'n juridies-staatkundige (institusionele) verband geld. Die brug tussen hierdie vereistes en geregtigheid *an sich* kan ten beste in 3.1.6 *infra*, by die bespreking van die Pauliniese geregtigheidsleer, geslaan word. Vir die huidige word daar volstaan met dié opmerking dat geregtigheidsduidings as sodanig, in hierdie konteks, geen eksplisiet juridiese verwysings bevat nie, omdat geregtigheid, soos beklemtoon in die geskrifte van onder andere Mattheüs, Lukas, Johannes, Petrus en in Hebreërs, 'n gave, 'n "geskenk" van God in Christus is; en juridiese verwysings kan nie gewes nie maar eerder regte, verpligtinge, die regspraak, oordele ensovoorts as hulle steunpunte gebruik - die "inhoud van" genadegawe van God is té ruim om in 'n juridiese duiding inbegryp te kan word. *Dikaïosynē* sê ook nog nie *hoe* God die gave van sy geregtigheid uitdeel nie (deur sê maar byvoorbeeld as regter te oordeel nie - *vide* 3.1.6.5 *infra*) maar slegs *dat* Hy dit doen.

Van al die Nuwe Testamentiese skrywers kom Jakobus die naaste aan die verkondiging van 'n volledig Pauliniese leerstuk van "regverdigmaking deur die geloof". Hy beklemtoon in 1 20 van sy Sendbrief dat geregtigheid 'n saak van God is wat, by disgene aan wie hierdie gave toebedeel is, tot 'n "goeie lewe" lei - die van God gegewe geregtigheid dra vrugte in die alle-daagse (geloofs-)lewe.

"En die vrug van geregtigheid word geseai in vrede vir die wat vrede maak" (Jakobus 3 18).

Jakobus beklemtoon die feit dat die geloof, wat geregtigheid by die mens bewerkstellig, in die "werke", die doen en late, van die gelowiges vergestalt móét word (vgl 2 14-26). Met Quell en Schrenk (1959: 39-40) kan gevolglik saamgestem word dat die geloof van Abraham, wat hom volgens Jakobus in 2 21 tot geregtigheid gereken word, 'n geloof is soos vergestalt in die werke.

3.1.4.2 God

God se geregtigheid word op 'n juridiese wyse aan sy oordeel (*aliter* regspraak) en regering verbind. Só staan daar in Handelingen 17 31 dat alle mense hulle moet bekeer

"... omdat Hy 'n dag bepaal het waarop Hy die wêreld in geregtigheid sal oordeel ..."

Dit is die gewone Oud Testamentiese beeld van God se geregtigheid wat geopenbaar word via sy régte regspraak. "Hy" verwys egter na God die Vader want aan die aangehealde oordeelseankondiging word die volgende toegevoeg: "... deur 'n Man (*in casu Christus* - kursief my invoeging) wat Hy aangestel het ...". God se oordeel in geregtigheid is 'n oordeel in Christus - die juridiese betekenis verruim aansienlik wanneer 'n mens in aanmerking neem dat die verwysing na Christus 'n verwysing is na die "advokaat vir die verdediging" wat, volgens Romeine 8 34, "vir ons intree" (vgl ook Hebreërs 7 25, 9 24-8; 1 Johannes 2 1) en, volgens Hebreërs 4 15, 'n hoëpriester is wat "met ons swakhede medelye" kan hê. Wanneer die Nuwe Testament na God se oordele (God se regspraak) verwys, word die pleitbesorgerewerk van Christus altyd óf eksplisiet óf implisiet bygehaal. Met Christus as die immer aanwesige advokaat in die gedingssituasie, voorspel God se regspraak vir die gelowige heil, soos in 2 Petrus 1 1 waar van die geloof gesê word dat dit verkry word deur die *dikaioesynē* van "onse God en Saligmaker, Jesus Christus". Die "tosbedeling" van geloof geskied as't ware ingevolge God se uitspraak in die (juridiese) geding (dit as 'n mens die betekeniswydte van die teks ietwat sou rek) sodat "God se oordeel" in wese 'n aankondiging van heil is ... en dit alles omdat Christus "vir ons intree":

Die Jakobus 1 20 geval is interessant (sien ook 3.1.4.1 *supra*):

"Want die toorn van 'n man bewerk nie geregtigheid voor God nie".

Dit gaan in hierdie teks om 'n geregtigheidseis wat God stel en daarom is die *dikaioσynē* wat vermeld word, in wese God se *dikaioσynē* (Ziesler 1972: 135): die geregtigheid om goeie werke te kan doen, kom van God af (Quell en Schrenk 1959: 38). S6 word dit onteensegtelik aangetoon dat die geregtigheid(-sgawe) van God, eintlik dieselfde is as daardie geregtigheid wat in die menslike lewe sy gestalte vind - dit is 'n belangrike "praktiese" konsekwensie van God se heil.

3.1.4.3 Christus

Die *dikaioσynē* van Christus is nie te skei van dié van (i) God die Vader, (ii) die mens en (iii) die geregtigheidsverhouding God-mens nie want: (i) God se oordele in geregtigheid is oordele in Christus; (ii) die mens se lewe in geregtigheid is 'n "goeie lewe" in Christus en (iii) geregtigheid is 'n gawe wat God in Christus aan die mens skenk.

Bepaalde fasette van *dikaioσynē* is egter op die "persoon van Christus", in die enger sin van die woord te betrek. Hiervan kan drie voorbeelde genoem word:

- (i) Christus s6 in Johannes 16 8 en 10 dat sy dissipels die w6reld sal oortuig van geregtigheid "... omdat ek na my Vader gaan en julle my nie meer sal sien nie". *Dikaioσynē* verwys hier na Christus se ware en volmaakte geregtigheid in teenstelling met die mens se 6n verkeerde opvatting oor 6n (inderdaad) onvolmaakte, geregtigheid (Ziesler 1972: 131).
- (ii) In Hebr6ers 1 9 beteken Christus se *dikaioσynē* sy volkome gehoorsaamheid aan die wil van die Vader.
- (iii) Oopenbering 19 11 verwys na Christus as oorwinnaar en Regter en verklaar dat Hy oordeel en dat Hy oorlog voer *in geregtigheid*.

3.1.5 Dikaiō

Oor die algemeen gesproke beteken *dikaiō* om "te regverdig", "te verlos" of "as regverdig te behandel" (Bauer 1952: 196). *Dikaiō* is 'n sleutelwoord met die oog op die ontrefeling van (i) sowel Paulus se leerstuk van regverdigmaking deur die geloof (*vide* 3.1.6 *infra*) as (ii) die Nuwe Testa-

mentiese gebruik van (geregtigheidsduidende) juridiese verwysings. (ii) is die onderwerp vir bespreking in hierdie paragraaf en van (ii) word die volgende belangrikste verskyningsvorme onderskei:¹⁶⁾

(i) Van die "regverdige" sê Openbaring 22 11 dat hy nog regverdiger moet word, dit is dat hy nog meer geregtigheid moet beoefen. Hier word *dikaiō* in 'n Nuwe Testamentiese ongewone sin gebruik (Quell en Schrenk 1959: 59).

(ii) In Matthéüs 11 19 verklaar Jesus:

"Maar die wysheid is regverdig deur sy kinders". (Die beste oorspronklike manuskripte - of bronne, bevat "werke" in plaas van "kinders").

Quell en Schrenk (1959: 60) meen dat die regverdiging van die wysheid 'n "recognition of the divine justice" beteken, dit wil sê dat God se wysheid deur die resultate daarvan as rég bewys word (Ziesler 1972: 126). Wat in Matthéüs 11 19 (met Lukas 7 35 as parallel) van die wysheid gesê word, word in Lukas 7 29 van God en in 1 Timótheüs 3 16 van Christus gesê. Al hierdie gevalle steun eintlik op die juridiese duiding van "geoordeel en rég (of in orde) bevind" - 'n verwysing wet, wanneer in Romeine 3 4 Psalm 51 4 met goedkeuring aangehaal word, klinkklaar na vore tree:

"Maar God moet waaragtig wees en elke mens leuenagtig, soos geskrywe is: Sodet u geregverdig kan word in u woorde en oorwin as u gerig hou".

(iii) In Lukas 10 29 word *dikaiō* gebruik ten aansien van 'n wetsgeleerde wat homself wil regverdig deur te vra of dit rég (in orde) is as hy die wet onderhou, dit wil sê of hy, juridies gesproke, en legaal handel en "onskuldig" te bevind is as hy geoordeel sou word (Quell en Schrenk 1959: 60; Ziesler 1972: 129).¹⁷⁾ 'n Soortgelyke betekenis word geëggo in Christus se verwyd teenoor die Fariseërs, naamlik dat hulle hulleself voor

16) Vanweë die relatiewe omvattendheid in die gebruik van die werkwoord, word die kategorisering God-mens-Christus in hierdie paragraaf daar gelaat.

17) Die presiese vraag waarmee die wetsgeleerde homself wil regverdig, is: "Wie is my naaste". Uit die perikoopsverband blyk dit egter dat hy hierdie vraag vra om, in die lig van die ponering van die sentrale liefdesgebod, te probeer uitvis of hy die eis tot (of wet op) naasteliefde volkome gestand gedoen (of onderhou) het.

die mense probeer regverdig (Lukas 16 15) ofskoon die eg Nuwe Testamentelement van "usurping of the divine prerogative of judgment" ("judgment" juridies verstaan) die betekenis van Lukas 16 15 aansienlik verruim.

(iv) Omdat *dikatoō* die juridiese nuanse van "rég oordeel" in homself meedra, is dit, gesien in die lig van die strekking van Bybelse geregtigheid, onafwendbaar s6 dat 'n besliste heil en/of verlossing in die oordele van God opgesluit sal lê (vgl ook 2.1.5.3 en 3.1.3.2 *supra*). Die tollenaar, in die gelykenis van die Feriseër en die tollenaar, word hierdie verlossende heil deelagtig deurdat hy "... geregtig na sy huis gegaan ..." het (Lukas 18 14) (Quell en Schrenk 1959: 60); en wanneer Christus in Mattheüs 12 37 sê dat 'n mens deur jou woorde geregtig sal word, daarmee verwysende na die laaste oordeel, dan verkondig hy 'n heilsboodskap eerder as 'n vreesaanjaende oordeel. Mattheüs 12 37, soos Quell en Schrenk (1959: 128) tereg opmerk, "... is ... self-evidently to do with acquittal ..." Ander voorbeelde van God se juridiese oordeel wat in sy *dikatoō* gestalte heil verskaf, is in Lukas 7 29 en Handelinge 13 39 te vind.

3.1.6 Die Pauliniese geregtigheidsleer

3.1.6.1 Inleiding

In Romeine 1 17 verklaar Paulus:

"Want die geregtigheid van God word daarin geopenbaar uit geloof tot geloof, soos geskrywe is: Maar die regverdige sal uit die geloof lewe".

Met hierdie aanhaling uit Habakuk 2 4 gee Paulus 'n reek tipering van die mees kenmerkende nuanse in sy geregtigheidsleer - 'n geregtigheidsleer wat, soos Nygren (1952: 9) tersg aantoon, nie staan *contra* die Nuwe Testamentiese of die Bybelse geregtigheidsleer in sy geheel nie, maar eerder in die verlenging daarvan geleë is: "... the continuity between Jesus and Paul is essentially unbroken" en, om die hegtheid van die verband bo alle twyfel te stel, sou 'n mens met reg, op grond van die bespreking tot dusver, kon byvoeg dat die kontinuïteit tussen Jesus, die Messias, en die Ou Testament op besonderlik die vlak van geregtigheid, heel ooglopend is.

Oor die Pauliniese geregtigheidsleer is daar tot op hede heel lywige diskussies gevoer en dit getuig in die eerste plek van 'n dikwels fundamentele gebrek aan eenstemmigheid, wat min of meer met verskillende strominge en denominasies in die geledere van Christelike teoloë verband hou. Gevolglik is dit die veiligste om in die hieropvolgende bespreking bloot met buitelyne te volstaan, ten einde so doelgerig moontlik tot 'n toespitsing op die juridiese relevansie van Pauliniese geregtigheid te probeer geraak. Weer daar standpunt ingeneem moet word, en derhalwe ook 'n kause gemaak sal moet word uit divergerende standpunte, word die eie standpuntstelling nader toegelig en gemotiveer.

Dit is gepas om, in die lig van die verskillende benaderingswyses tot die probleem, die tesse onderliggend aan die hieropvolgende bespreking - 'n tesse wat sekerlik óók belangrike implikasies vir bepaalde fasette van die Nuwe Testamentiese geregtigheid in sy geheel beskou, in sig meedra - puntsgewys uiteen te sit:

- (i) Geregtigheid is 'n toestand (gewoonlik as selfstandige- of byvoeglike naamwoord beskryf) wat
- (ii) die gevolg is van die (werkwoordelike *dikaïō*) regverdigmaking deur die geloof (hiër in 'n sterk juridiese konteks aangedui) en lei tot
- (iii) 'n bepaalde instelling teenoor die wet en legaliteit en uiteindelik
- (iv) 'n bepaalde *modus vivendi* in onder andere ook die juridies-staatkundige (of institusionele) lewe voorveronderstel.

3.1.6.2 Hoofmomente in die Pauliniese geregtigheidsleer

Die buitelyne van Paulus se geregtigheidsleer waaroor daar min of meer eenstemmigheid bestaan, kan puntsgewys só saamgevat word (vgl *inter alia* Ziesler 1972: 147-212; Quell en Schrenk 1959: 40-55 en 61-88; Stuhlmacher 1966: 74-101 en 203-36; Bauer 1952: 196).¹⁸⁾

-
- 18) Die bronne hier aangehaal is slegs die enkele belangrikste bronne wat direk oor die onderwerp handel en wat as riglyne by die kompiëlasie van hierdie uiteensetting gedien het. Hulle is egter ook aangevul met Skrifkommentare waarna telkens in die loop van die bespreking verwys sal word.

(i) *Dikaioesynē* en 'n *dikaioe* lewe is in die eerste plek God se saak in dié sin dat dit as 'n genadegawe (en dáárom 'n gevolg van heils- of verlossingsdade) van God afkomstig is. Nygren (1952: 9-11) smee in hierdie verband 'n interessante interafhanklikheidsrelasie tussen "geregtigheid van God" en "koninkryk van God" deur aan te toon dat die koninkryk van God die dekor vir die Pauliniese geregtigheidsleer versakef. Geregtigheid in Christus is 'n nuwe soort geregtigheid wat van die geregtigheid van byvoorbeeld die Skrifgeleerdes en Fariseërs (Matthéüs 5 20) verskil. Met hierdie andersoortige geregtigheid gaan daar 'n besondere belofte gepaard, naamlik dat diegene wat na hierdie geregtigheid dors, daarmee versadig (of "gevol") sal word (Matthéüs 5 6). Die nuwe geregtigheidsbedeling is onteensegtelik die gevolg van Christus se koms na die wêreld en die daarmee gepaardgaande vervulling van God se beloftes ingevolge die Ou Verbond.

(ii) Paulus spits hom by uitstek op die *inhoud* van die "nuwe geregtigheid" in (i) genoem, toe. Die sentrale teme in sy leer is heel duidelik: geregtigheid is nie iets wat die mens vir homself kan verwerf nie maar dit word sy deel (as 'n genadegawe van God) "deur die geloof".

Só byvoorbeeld is *inter alia* 'n letterknegtige (of selfs getroue) onderhouding van die wet alleen nog nie sinoniem met *dikaioesynē* of met 'n *dikaioe* lewe nie (en daarom geen eksklusiewe voorwaarde daarvoor nie):

"Maar nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet, terwyl die wet en die profete daarvan getuig" (Romeine 3 21).

In Galásiërs 2 21 heet dit:

"Ek verwerp nie die genade van God nie, want as daar ge= regtigheid deur die wet is, dan het Christus tevergeefs gesterwe".

Paulus beklemtoon die feit dat met die aanbreek van die nuwe tydperk in die heilsgeskiedenis dit, anders as wat die Jode geglo het, nie moontlik is om geregtigheid via die wet alleen te verwerf nie (vgl Romeine 9 30 en 10 5); en van mense wat dink dat hulle so 'n "selfgemaakte" geregtigheid kan verwerf, sê hy in Romeine 10 3 die volgende:

"Went omdat hulle die geregtigheid van God nie ken nie en hulle sie geregtigheid probeer oprig, het hulle hul een die geregtigheid van God nie onderwerp nie".

Ofskoon dit wil voorkom soos Paulus die aanvenklike status van die wet enigermate devaluer, hef hy geensins die wet op nie. So byvoorbeeld antisipeer hy in Fillipense 3 6 steeds die moontlikheid dat daar 'n *onberispelike* "geregtigheid in die wet", kan bestaan. Die onbestaanbaarheid van 'n "geregtigheid in die wet" as volkome geregtigheid, is ook nie gegee met gebreke in die (God se) wet self nie maar eerder (eenedeels, soos pas betoog) met die nuwe bedeling in God se heils- of verlossingsgeskiedenis en (andersdeels met die mens se onvermoë om die wet volkome te onderhou. Met hierdie laasgenoemde insig oortroef Paulus die oorspanne verwagtinge in die Joods-Rabbynse tradisie: die "daar is niemand regverdig nie, selfs nie een nie" van Romeine 3 10 beteken inderdaad dat, anders as wat sommige Jode geglo het, "niemand die wet volkome kan onderhou nie, selfs nie een nie" (*vide* 3.1.3.1 *supra*). Paulus, wat aanvenklik self as Fariseër na 'n volkome onderhouding van die wet gestreef het (hy was selfs "onberispelik" - vgl Fillipense 3 6 *supra*), is by uitnemendheid geskik om oortuigend te kan betoog dat die ideaal van volkome wetsonderhouding (*qua* geregtigheid) nie haalbaar is nie.

(iii) Van die mens se kant gesien, val geregtigheid hom nie bloot as 'n "passiewe nikadoener" toe nie: dit word deur die geloof verwerf - Romeine 1 17 (3.1.8.1 *supra*) stel dit (naas heelwat ander gedeeltes uit Romeine, byvoorbeeld 3 22 en 26; 4 3 ev en 12; 9 30; 10 4, 6 en 10) duidelik. Geloof word 'n mens daarom "as geregtigheid gereken" (Romeine 4 3 en 9 11; Galasiërs 3 6; vgl ook 3.1.8.3 (iv) *infra*).

(iv) Geregtigheid, as 'n gave van God, omvat nie alleen die vergewing van sondes as 'n juridiese vryspreek voor die gerig van God nie (hoewel dit dit natuurlik ook insluit - vgl Romeine 4 7 en 5 9; 2 Korinthiërs 5 18-20), maar dit is in feite 'n *toestand* of *staat* van "regverdig wees" wat die hele lewe omspan en daarom 'n nuwe lewe in die omvattendste sin van die woord tot gevolg het - dit blyk uit Romeine 1 17 en 3 21 ev. Dit word egter voortdurend beklemtoon dat die nuwe status van die gelowige mens 'n vrye genadegawe van God is - Hy "tōón (ay) geregtigheid in die teenwoordige tyd" en terselfdertyd maak Hy "regverdig wie uit die geloof in Jesus is".

(v) Die mens se reaksie op die in (iv) gemelde regverdigmaking, ken nie blote "quietism" wees nie: "... it is always teleological, and leads to the royal rule of grace" (Quell en Schrenk 1959: 152). Romeine 5 12-21 sit die *status quo* in hierdie verband tiperend uiteen.

'n Regverdige lewe manifesteer sig op alle vlakke van menswees, want die toestand van *dikaioesynē* as gevolg van God se *dikaiō* dade is allermins nikasseggend, en dit roep die geregverdigde Christen soms selfs op tot stryd. Die element van stryd word duidelik in 2 Korinthiërs 6 7 uitgespel, wanneer daar verwys word na die "wapens van geregtigheid in die regter- en linkerhand" of wanneer in Efesiërs 6 14 die gemeente apodikties opgeroep word tot, soos dit in 6 12 genoem word, die "... worstelstryd ... nie teen vlees en bloed nie, maar teen die wêreldheersers van die duisternis van hierdie eeu, teen die bose geeste in die lug":

"Staan dan vas, julle lendene met die waarheid omgord, met die borswapen van geregtigheid een ..."

(vi) Die Pauliniese geregtigheidsleer is, breedweg genome, die kern van die hele Nuwe Testamentiese geregtigheidsleer. Dit is daarom op hierdie stadium gepas om, soos Quell en Schrenk (1959: 54) dit kortliks doen, die aandag op die allerfundamenteelste verskille tussen die Nuwe Testamentiese (met toespitsing op die Pauliniese) geregtigheidsleer en die Hellenisties-Romeinse (waaronder ook die vroeëre Griekse) geregtigheidsdenke te vestig - dit hoofsaaklik omdat die Nuwe Testamentiese geregtigheidsleer, soos in sy afgerondheid in die leringe van Paulus vergestalt, in 'n Griekse kultuurmilieu ontstaan. Die verskil word geïllustreer op basis van die resultate van die eie ondersoek tot dusver, en daarom behoort die hieropvolgende illustrasie ook die wesensmomente van Paulus se geregtigheidsleer enigermate te verhelder.

Geregtigheid is vir Paulus geen deug nie - selfs nie eens 'n deug *par excellence* nie. In die lig van die ondersoek in hoofstuk 2, dearenteen, is dit duidelik dat die Griekse en die Romeinse filosowe altyd, op die een of ander wyse, by die konstruksie van hulle onderskeie geregtigheidsvisies, die een of ander vorm van deugdelikheid of etisiteit as 'n vertrekpunt byeleep. Om kortliks op te som:

- (a) vir die Griekse mitologiserende denkers is geregtigheid 'n toestand van menslike deugdelikheid gepersonifiseer in die doen en late en eienskappe van 'n verskeidenheid gode (*vide* h 2 1.2 *supra*);
- (b) vir die natuurfilosofiese denkers oor die algemeen, is geregtigheid die gevolg van 'n streng natuurmatige harmonie wat in sy "harmonieuse wees" klop met die toestand van "eties goed wees" as 'n bepaalde harmonie in die menslike siel - die natuur *an sich* dien as die model van dit wat as "eties goed" in die menslike lewe kan deurgeen (*vide* h 2 1.3 *supra*);
- (c) die prominentste samelewingsfilosofiese denkers, soos Plato en Aristoteles, integreer konsekwent hulle geregtigheidsbeskouings met hulle etiek (en wel in 'n deelgeheel sisteem) (*vide* h 2 1.4 *supra*);
- (d) die Stoïsyne (en Cicero) sien die beheersende *lex aeterna*-motief as die hoogste beginsel toegespits op die "natuurlike manier van eties goed wees" en hierdie grondgedagte word byne intuitief in die geskrifte van die klassieke juriste ingebou (*vide* h 2 1.5 en 2 *supra*).

Vir Paulus is geregtigheid geen primêr etiese begrip nie maar fundamenteel 'n (religieuse- of) geloofsbegrip - 'n begrip wat die verhouding Godmens in sy ruimste sin omskryf. Hierdie geloofverhouding het wel deeglik, soos in (v) *supra* eksplisiet aangetoon, bepaalde praktiese en daarom ook etiese konsekwensies in die menslike lewe. Die etiek is egter nie die basis of aanknopingspunt vir 'n geregtigheidsleer nie (die onmoontlikheid van "geregtigheid deur 'n goeie lewe" getuig hiervan) omdat die bestaan van geregtigheid nie van menslike inisiatief afhanklik is nie, maar ("deur die geloof") 'n gawe van God is.¹⁹⁾

19) Hiermee word natuurlik nog nie gesê dat die Griekse geregtigheidsbeskouings a-religieus is nie - selfs al lê die swaartepunt by hulle anders as by Paulus. Met die hele aangeleentheid van die religieuse gedragenheid van geregtigheidsbeskouings word daar egter later (*vide* h 7 *infra*) gehandel.

Paulus se geregtigheidsleer is wesenlik nie in stryd met die Oud Testamentiese geregtigheidsleer nie, maar lê eerder in die verlenging daarvan. Wat daarom dié fundamentele verskil tussen Paulus se geregtigheidsleer en die Hellenisties-Romeinse geregtigheidstradisie is, sou oor die algemeen as die mees fundamentele verskil tussen die Bybelse en die Grieks-Romeinse geregtigheidslers aangemerkt kan word.

(vii) *Dikaioσynē* as 'n toestand, is die gevolg van regverdigmaking in die *dikaio-*sin van die woord. Paulus gebruik die werkwoord by verskeie geleenthede. Die ondersoek na die Pauliniese gebruik van die werkwoord hoort egter beter by die volgende subparagraaf (3.1.6.3 *infra*) tuis, aangesien die element van juridiese regspraak daarin sterk aanwesig is en die buitelyne van die eenstemmigheid, waarop die bespreking in hierdie subparagraaf gefundeerd is by presies die gebruik van die werkwoord uiteen skerrel.

3.1.6.3 Die juridiese momente in die Pauliniese geregtigheidsleer

Beoordeel volgens 'n menslike logika, wil dit met die eerste oogopslag voorkom asof Romeine 4 4-5 'n oënskynlike teësprak bevat:

"Maar aan hom wat werk, word die loon nie na guns toegereken nie, maar na verdienste; aan hom egter wat nie werk nie, maar glo in Hom wat die goddelose regverdig, word sy geloof tot geregtigheid gereken".

Is dit werklik moontlik dat die *suum cuique tribuere*-element, wat in die tradisionele Westerse denke gewoonweg met juridiese geregtigheid geïdentifiseer word, inhou dat 'n goddelose mens (wat dit nie verdien nie), *contra* iemand wat goeie werke doen ('n verdienstelike geval dus), geregverdig (en daarom ook voor die gerig van God vrygesprek) kan word?

So 'n insig klop nie met wat die moderne Westerling gewoonweg onder reg en geregtigheid verstaan nie, en bloot formeel bescou, verongeluk dit nie alleen alle moontlike aanduidings van die aanwesigheid van 'n egte juridisiteit by Paulus nie, maar grens dit selfs aan die onsinnige.

Die eenvoudige (selfs "dwese" - vgl 1 Korinthiërs 1 21) waarheid wat hier verkondig word, is egter nie bedoel om die regsintuisie van 'n Westerse juris te bevredig nie; dit wil eerder die grondtrekke van die unieke

"regverdigmaking deur die geloof" uitstippel - 'n regverdigmaking uit louter genade. En die element van vryspraak (of onskuldigbevinding) - al is dit bloot uit louter genade - wat in God se regverdigingsdaad opgesluit lê, visualiseer die noodwendige bestaan van 'n gedingsituasie met 'n besondere resultaat (of "uitspraak"), naamlik "... the absolution and acquittal of the wicked, when he becomes a believer, on the ground of God's justifying action in the death and resurrection of Christ" (Quell en Schrenk 1959: 61). Geregtigheid as gevolg van regverdigmaking, spruit nie voort uit die beoordeling van 'n mens volgens verdienste of meriete nie, maar dit is 'n gewoontedat deur die geloof "verwerf" word - *suum cuique tribuere* wil sê dat God, as Regter, aan elkeen gee dit wat hom ingevolge sy (God se) soewereine genade toekom, en dat die begiftigde hierdie gewoontedat via die geloof deelagtig word. Hierdie waarheid is ontsaglik eenvoudig - selfs té eenvoudig om die aanslag van 'n deurtastende wetenskaplike analise te deurstaan - en daarom is dit vir byvoorbeeld die wetenskaplik georiënteerde Griek, dwaasheid (1 Korintiërs 1 23).

Vryspraak op grond van die veroordeling van Christus (vgl bv Romeine 8 34) - dit is die grondtema waaromheen die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof uitgebou word; en dit is juis in verband met die juridisiteit van hierdie "eenvoudige waarheid" dat daar in teologiese kringe diepgaande meningsverskille ontstaan het.

Die belangrikste hooftrekke van die debat kan só opgesom word (vgl Ziesler 1972: 1-17; Quell en Schrenk 1959: 61-5 en Stuhlmacher 1966: 11-74 as vernaemste leidrade):

Die kernverskil ontstaan rondom die vraag in welke mate daar aan òf die subjektiewe òf die objektiewe element in die stelling, "God maak regverdig", voorkeur verleen moet word. Die Rooms-Katolieke tradisie laat die deurslaggewende klem op die subjektiewe element val, en huldig oor die algemeen die mening dat in die huidige heilshistoriese bedeling (dit wil sê die era tussen die koms en sterwe van Christus en die eindoordeel) die *toestand* van "regverdig wees" (*dikaiosynē*) as 'n etiese status, voorrang bó die daad van regverdigmaking as *sodanig* behoort te geniet: die werkwoord word as't wêreld in terme van die selfstandige naamwoord geïnterpreteer. In die Reformatoriese tradisie, daarenteen, word die vertrekpunt in die daad van regverdigmaking (in 'n objektiewe sin) gestel en hierdie daad lei dan tot

die toestend of staat, *dikaioynē* (in onder andere ook 'n etiese sin). 'n Etiese goeie lewe is egter geen voorwaarde vir *dikaio* nie en daarom is die neiging om eerder die selfstandige naamwoord in terme van die werkwoord te interpreteer.

Met die grondliggende benaderingsverskil hang saam 'n variasie in die klem wat interpretatief op die juridiese elemente in die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof geplaas word. In die Rooms-Katolieke tradisie is die juridiese daad van vryspreek oor die algemeen subsidiër: die eindoordeel is die eintlike oordeel oor die mens; dan eers word die mens beoordeel in terme van die feit dat hy 'n *dikaio* lewe moes lei om dat hy aanvanklik geregtig was. Die aanvanklike regverdigmaking, as voorwaarde vir die toestend *dikaioynē*, is, as 'n daad van regspraak, bloot periferies; die eintlike regspraak (en vryspreek) word uitgestel tot en met die eindoordeel. Hierdie interpretasie word oënskynlik deur 1 Korinthiërs 4 3-5 gesteun:

"Maar vir my beteken dit baie min of ek deur julle of deur 'n menslike regbank beoordeel word; ja, ek beoordeel myself nie eens nie, want ek is my van geen ding bewus nie. Daar-deur is ek egter nie regtig nie; maar Hy wat my beoordeel is die Here. Daarom moet julle nie voor die tyd oordeel, voordat die Here kom nie, wat die verborge dinge van die duisternis in die lig sal bring en die bedoele van die harte openbaar sal maak; en dan sal elkeen lof van God ontvang".

Reformatoriese interpretasies vind hulle aanknopingspunt by God se teenwoordige vryspreek as 'n juridiese handeling: alle mense (selfs die goddeloses), as hulle in Christus glo, word deur God "onskuldig bevind". Die juridiese moment, soos in die gedingsituasie vergestalt, is heel ooplopend en vorm 'n belangrike steunpunt vir die interpretasie. By sommige Skrifverklaarders in die Reformatoriese tradisie word die aanwesigheid van die juridiese element van regspraak soms egter ook afgewater met en/of die argument dat die gedingsituasie wat gevisualiseer word, bloot daarop gemik is om die verhouding God-mens te omlin en dat die juridiese element dus subsidiër is en/of die argument dat regverdigmaking *qua* vryspreek bloot soteriologies as 'n sinoniem vir verlossing opgevat moet word. Die genoemde twee variasies op die Reformatoriese grondtema, is klaerblyklik gemik op die vermyding van die oënskynlike "etiese doodloopstraat" wat as gevolg van 'n te vae verbandlegging tussen God se *dikaio*-daad en die etiese

aspek van *dikaioesynē* as toestand kan ontstaan - 'n gevaar wat in die Reformatoriese interpretasietradisie nie altyd denkbeeldig is nie.

Wat ken, in teenstelling met hierdie talle meningsverskille (of juis as gevolg daarvan), sinvol in verband met die juridiese kant van die Pauliniese leerstuk van regverdigmaking gekonkludeer word? Slegs enkele van die belangrikste (en ooglopendste) gevolgtrekkings word puntagewys verrekken:

(1) Met Quell en Schrenk (1959: 61) word saamgestem dat vryspraak (selfs afgesien van 'n streng juridies-logisistiese *suum cuique tribuere*) nie noodwendig a-juridies hoef te wees nie. Die juridiese aard van die vryspraak is naamlik nie in die inhoud of die gevolge van God se daad van beoordeling (in genade) geleë nie, maar eerder in die vorm of blote feit van die beoordeling self (hoe uniek die uitkoms van die oordeel, streng juridies beskou, ook al mag wees). Wat ten aansien van die Ou Testament die geval was, is hier ook die geval: 'n bekende gegewene, naamlik 'n "daad van regspraak", is die aanknopingspunt vir 'n verhelderende transponering van God se wesenlik "onbegryplike" daade in 'n segswyse en 'n idioom wat met die mens se alledaagse (en daarom ook kultuur-histories gelokaliseerde) ervaringswêreld klop (*vide* 2.1.3 *supra*). Die Oud Testamentiese verwysing na God as 'n regter, word wesenlik deur Paulus gehandhaaf.

Beweeg 'n mens nader aan die inhoud van God se vryspreekende regspraak soos Paulus dit beskrywe, dan is dit duidelik dat die element van relasionaliteit daarin sterk na vore tree, maar die aard van hierdie relasionaliteit word deurgaans deur die besondere "opset" van die gedingsituasie medebepaal. So byvoorbeeld verskaf die blote vermelding (in Romeine 3 25) van die feit dat die mens alleen deur God geoordeel (of beoordeel) word, as Christus as vryspraak vir hom intree, genoegsame gronde vir die konstruksie van bepaalde relasies, naamlik (*inter alia*) die relasies God-mens, God-Christus (of, meer genuanseerd, Vader-Christus), mens-Christus, God-Christus-mens ensovoorts - relasies wat, in die besondere tekaverband, oor 'n ontsaglike heilshistoriese betekenisrykheid beskik. Die feit dat die ponering van die relasies in 'n juridiese insaet voorkom, is in ieder geval nie vreemd aan of in stryd met byvoorbeeld die Oud Testamentiese realisering van geregtigheidsverhoudings in juridiese terme nie (*vide* 2.1.4.2.2 (ii) *supra* waar dit veral duidelik na vore kom).

Verder sal dit ongetwyfeld kortsigtig wees om te ontken dat God se uit-spraak *qua* vryspraak, verlossing tot gevolg het. Hierdie vryspraak is nie onbestaanbaar met die ponering van 'n (juridiese) gedingsituasie nie (en dit word trouens juis aangedien as 'n gevolg daarvan) en al is die uiteindelijke oogmerk van die juridiese segswyse juis om die fiet van God se verlossing te onderstreep, hoef dit nie afbreuk te doen aan die gege-wenheid van die "verhoor" self nie.

(ii) Die standaard Rooms-Katolieke interpretasie van Paulus se leerstuk van regverdigmaking deur die geloof, gaan, in sy neiging om die eintlike oordeel van God tot en met die eindoordeel uit te stel, mank aan veral twee gebreke (die eerste waarvan meer "tegnies", die tweede weer merendeels leerstellig):

- (a) Die werkwoord word in terme van die selfstandige naam-woorde geïnterpreteer, terwyl die meeste diepgaande (en gesaghebbende) analiese van *dikai*-woordgroep aantoon dat dit suiwer op semanties-etimologiese gronde nie geregverdig is nie (Ziesler 1972: 212).
- (b) Die verlossing *in Christus* (en die regverdigmaking deur die geloof op sterkte van God se vryspraak) is immer 'n saak van die hier en die nou (of selfs van "die verlede" - dit is afgehandel); en op sterkte daarvan wêk juis die konkrete "reeds" - karakter van Christus se verlossing, 'n heils-verwachting by die gelowige mens - 'n hoop wat jou as't ware na die eindoordeel laat uitsien.

Ofskoon die reeds aangehaalde 1 Korinthiërs 4 3-5 (*supra*) 'n oënskynlike uitsondering op die reël van "teenswoordige oordeel" is, moet, soos Quell en Schrenk (1959: 64-5) heel tereg aantoon, hierdie Skrifgedeelte nie in 'n té nou samehang met ander gedeeltes uit die Pauliniese geskrifte, waar die werkwoord, *dikaiō*, in die toekomstige tyd gebruik word (byvoorbeeld Romeine 3 30; 5 19; 8 33) geëksegetiseer word nie. Quell en Schrenk se gevolgtrekking is dat 1 Korinthiërs 4 3-5 op 'n verlossing hier en nou dui - 'n verlossing wat sy "final consumption in acquittal at the Last Judgment" bereik:

"Want ons is gered in hoop; maar die hoop wat gesien word, is geen hoop nie; want wat iemand sien, waarom hoop hy dit nog?" (Romeine 8 24).

Wat 1 Korinthiërs 4 3-5 wil beklemtoon, is dat wanneer God (ook in die hede) oordeel, al die fasette van 'n mens se lewe onder die vergrootglas kom; die bestaan van 'n verwagting (van die hoop) is daarom alleen moontlik omdat die uitkoms van die huidige oordeel daarvan getuig dat Christus *alreeds* die verlossing bewerk het: die feit van regverdigmaking in Christus verskaf die sleutel tot die ontsluiting van die betekenis van die "hier en nou vrypraak" met die oog op die eindoordeel.

(iii) Regverdigmaking *qua* "onskuldigbevinding" in 'n juridiese sin, is nie los te maak van (of in teësprak met) die toestand, *dikaioσynē* of "*dikaioσ* wees" nie:

"The believer is pronounced righteous and is given a new character in the sight of God. The divine judgment produces righteousness in the believer through absolution ... 'Forensic' does not mean that the sinner is treated as if he were righteous, for God's sovereign judicial declaration produces an actual effect" (Quell en Schrenk 1959: 44-5).

Die geregtigheid van God, as 'n gawe in die mens se lewe wat sekere gevolge het (die gevolge in 3.1.6.2 (ii) en (v) *supra* aangestip), staan voorop. Regverdigmaking as die beginpunt van (of aanknopingspunt vir) die toestand van geregtigheid, impliseer 'n "nuwe lewe", dit wil sê 'n lewe in gemeenskap met medegelowiges maar dan veral "in Christus" (Ziesler 1972: 158-9) wat die middelpunt van God se geregtigheid (as 'n gawe aan die mens) is. Daar ontstaan gevolglik in beginsel geen etiese doodloopstraat indien regverdigmaking juridies opgevat word nie: 'n lewe in geregtigheid is 'n noodwendige gevolg van regverdigmaking deur God in Christus. (Dit het terloops belangrike praktiese-juridiese gevolge omdat die Nuwe Testamentiese voorskrifte oor die staatkundige gedrag van Christene, aansluiting vind by die gedagte dat die Christen 'n geregverdigde- en daarom regverdige-mens is, dit wil sê iemand wat op 'n bepaalde wyse optree - *vide* 3.3.3 *infra*).

(iv) Bauer (1952: 197) vestig die aandag op 'n besondere Pauliniese gebruik van *dikaioō* wat ten slotte die aandag verg. In Romeine 3 4 word gesê:

"Maar God moet waaragtig wees en elke mens leuenagtig, soos geskrywe is: Sodat U geregverdig kan word in U woorde en oorwin as U gerig hou".

In hierdie gedeelte (net soos in 1 Timóthëus 3 16) beteken geregverdig klaerblyklik dat God as rég ("in die gelyk") bewys word. Hiermee word 'n finale deurslaggewende woord oor God, as Regter wat mense regverdig maak, gespreek: God se regspraak is rég, dit wil sê legaal. Die legaliteitsgedagte wat dwarsdeur die Bybel intrinsiek met geregtigheid vervleg is (*vide inter alia* 2.1.5, 2.3 en 3.1.3.4 *supra*), word grondliggend gestel aan die ruimete geregtigheidshandeling denkbaar, naamlik God se daad van regverdigmaking deur die geloof. Dit onderstreep bo alle twyfel die juridiese inset van Paulus se leerstuk van regverdigmaking deur die geloof.

3.1.6.4 Samevatting

Die voorafgaande kort uiteensetting van die kernmomente in die Pauliniese geregtigheidsleer, stae (i) en (ii) van die tesse in die inleidingsparagraaf eksplisiet en (iii) en (iv) by implikasie (*vide* 3.1.6.1 *supra*) (of skoon 'n bepaalde fasie van (iv) reeds in 3.1.6.2 (ii) *supra* na vore gebring moes word). Wat nog oorbly is om (iii) en (iv) eksplisiet te maak en dit word gedoen teen die agtergrond van die hele Nuwe Testament (*vide* 3.2 en 3.3 *infra*) aangesien die essensiële verbondenheid van die Pauliniese leerstellings met die res van die Nuwe Testament nêrens beter as juis in sy leerstuk oor die wet en sy uitsprake oor juridies-institusionele geregtigheid na vore kom nie.

3.1.7 Slot

By Oud Testamentiese geregtigheid het die verhouding God-volk *qua* verbondsverhouding voorop gestaan: geregtigheid is 'n sinoniem vir verbondstrou. In die Nuwe Testament word daar aan die fundamentele inhoud en strekking van die Oud Testamentiese geregtigheidsboodskap geen wesenlike afbreuk gedoen nie, maar die geregtigheidsinset en die klem wat bepaalde fasette van verbondstrou in 'n nuwe verbondsbedeling ontvang, verskil wel.

Dit is belangrik om te onthou dat, soos in 3.1.1 *supra* aangetoon, die begrip "volk van God" multi-etnies verstaan word. Om hierdie rede kan die essensie van Nuwe Testamentiese geregtigheid begryp word sonder dat die

feitelike (of die normatief gewensde) kultuur-historiese (of institusionele) realisering daarvan in 'n besondere samelewing ondersoek is: die teokra- tiese samelewing "het verbygegaan".

Die verkondiging van God se geregtigheid is universeel (aan alle nasies, volke en tale) en gaan uit van 'n sentrale vertrekpunt: Jesus Christus. God se geregtighedsinisiatief ingevolge die Ou Verbond het sy volle was- dom bereik en daarom getuig die "nuwe" geregtigheid nie alleen van die sekerheid dat God sy beloftes ooreenkomstig sy verbondetrou sal vervul nie, maar dat Hy *inderdaad reeds* (in die gang van die geskiedenis, die "voortgang" van sy heil) sy beloftes vervul het en dat die gelowige dit verseker (*in die geloof*) kan weet.²⁰ Volkome geregtigheid is vir die gelowige 'n vertrekpunt - nie 'n eindpunt nie.

Alles inaggenome, is dit nie alleen relatief maklik nie maar selfs nood- saaklik om Nuwe Testamentiese geregtigheid samevattend te definieer sonder om eers die realisering daarvan in die verskillende fasette van die mens- like lewe te verdiskonteer: die vertrekpunt moet eers belig word alvorens die konsekwensies daarvan goed begryp kan word.

Die definisie van Nuwe Testamentiese geregtigheid is vir die gelowige eenvoudig: *Geregtigheid, as synde die gevolg van 'n (oorewegend juridies- gekonsepiseerde) regverdigmaking deur die geloof, is God se gawe van 'n nuwe lewe in Christus aan die mens, en 'n mens word dit deelagtig as jy dit in die geloof aanvaar (of jou eie maak); hierdie geregtigheid bring mee dat die regverdige mens (qua geregverdigde) sy lewe op 'n bepaalde wyse sal inrig, naamlik ooreenkomstig die eise (aliter geboois of wette) van God se Woord.*²¹

20) Hebreërs 11, wat 'n kostelike verband tussen die Oud en Nuwe Testamen- tiese "wete in die geloof" smee, getuig boweel van die feit dat God se genade op 'n besondere wyse in die Nuwe Testament geopenbaar is en dat sekere mense onder die Ou Verbond wat hierdie waarheid deur "'n vaste vertroue op die dinge wat ons hoop (en) 'n bewys van die dinge wat ons nie sien nie" (vgl 11 1) hulle eie gemaek het, óók in die Nuwe Testamentiese sin van die woord in Christus geregverdig is. Só gesien is die Ou Testament steeds "Evangelie in eie rag", maar dan in 'n besondere fase in God se heilsgeskiedenis: voordat die Woord mens word.

21) Dit kan nie sterk genoeg beklemtoon word dat vir die totstandkoming (*an sich*) van 'n lewe in geregtigheid, daar geen inisiatief van die mens self uitgeen nie - God neem al die inisiatief in Christus. Die mens word egter realitêr regverdig omdat hy in Christus glo.

Om dus meer van die juridies-staatkundige (of institusionele) implikasies van Nuwe Testamentiese geregtigheid te begryp, moet hierdie algemene en veelseggende vertrekpunt eksplisiet gemaak word as (i) 'n bepaalde instelling teenoor die wette (of wet) van God (*qua* legaliteitsmaatstaf) en (ii) 'n bepaalde omskrywing van die gedrag wat daar in 'n juridies-staatkundige konteks (in "die wêreld van installings") van Christene geveerg word. Hieraan word daar oorsigtelik in die volgende twee paragrawe aandag gegee.

Dit moet by voorbaat reeds beklemtoon word dat die Nuwe Testament nie die inhoud van die nuwe lewe in geregtigheid in detail definieer nie, maar die breë riglyne wat getrek word, is tog wel interpretatief hanteerbaar en onder besondere omstandighede konkreet realiseerbaar. Die Christen se vryheid om die riglyne wat die "voorskrifte" vir 'n nuwe lewe in Christus hom bied onder bepaalde omstandighede kultuur-histories te realiseer, word sterk beklemtoon. Oor die algemeen geniet die "regte" gesindheid prioriteit bo 'n formeel korrekte "uiterlikheid" in die nakoming van die eise van God se wet.

3.2 Die wet en geregtigheid

3.2.1 Inleiding

Wat is die plek, aard, rol en funksie van die wet in die Nuwe Testament? Hierdie ooglopend eenvoudige vraag het heelwat angela en is, bloot interpretatief gesproke, 'n bron van heelwat meningsverskil. Oor die algemeen gesproke korreleer die onderskeie standpunte oor die plek, aard, rol en funksie van die wet in die Nuwe Testament, met die onderskeie standpunte wat oor die presiese betekenis van die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof ingeneem word.

Daar is naamlik reeds aangetoon dat in Paulus se geregtigheidaleer 'n bepaalde wetsbeskouing ingebou is (*vide* 3.1.6.2 *supra*), wat kortliks op die volgende neerkom:

- (i) regverdigmaking deur die geloof is volkome, regverdigmaking deur die wet is onmoontlik;
- (ii) die wet word egter nie opgehef nie en geld steeds vir die Nuwe

Testamentiese gelowige;

- (iii) 'n lewe in geregtigheid veronderstel dus 'n bepaalde soort geshoorseamheid aan die wet maar
- (iv) die motief is nie om verlossing daardeur te verwerf nie dog eerder denkbaarheid vir 'n werklike (reeds verworwe) verlossing - onderhouding van die wet is een van die vrugte van 'n nuwe lewe in geregtigheid, dit wil sê 'n status wet deur die geloof verwerf is.

Hierdie siening van Paulus oor die plek van die wet ten opsigte van geregtigheid ingevolge die Nuwe Verbond, klop met die wetsbeskouing wat daar oor die algemeen in die Nuwe Testament gehuldig word: stiptelike nakoming van die wet is nie 'n voorwaarde vir die seligheid nie en geregtigheid is daarom nie primêr 'n geregtigheid in die wet nie maar 'n geregtigheid deur die geloof in Christus. Legaliteit *qua* wetsgehoorsaamheid ontvang 'n ietwat ander klem as in die Ou Testament: wetsonderhouding het nie die profetiese konnotasie van "ons verwag die Messias nie" maar is 'n getuigenis van die feit d t die Messias inderdaad gekom en sy heilswerk volkome volbring het, *inter alia* deur die wet van God (soos wat niemand Hom dit kon of sal kan nadoen nie) in detail te onderhou en te vervul.

Hierdie Nuwe Testamentiese gesigapunte oor die wet vorm die onderbou van die hieropvolgende bespreking oor die wet en geregtigheid.

3.2.2 Terminologiese duidings

In die Nuwe Testament het die woorde *ethos/ethos*, *dika oma* en *nomos* die betekenis-konnotasie van "wet" of "norm" of "verordening". *Ethos/ethos* dui merendeels op "gebruik, gewoonte, lewenswyse", dit wil sê (kultureel) tradisionele bindinge (Esser 1976: 436-8), en daarom kan dit vir die doeleindes van hierdie ondersoek buite rekening gelaat word as synde geen algemeen gebruikte parallel vir die Oud Testamentiese *T rah* nie (vgl egter Handeling 6 14).

Diaki oma, behorende tot die *dikai*-woordgroep, beteken oor die algemeen "verordening", "ordinansie" of selfs "gebod". In Lukas 1 6 is dit vertaal

as "die geboorte van God" en in Romeine 1 32 is dit 'n norm of wetmatigheid wat van God afkomstig is; in Romeine 2 26 (waar dit in die meervoud gebruik word) en in 8 4 is *dikaiōma* "verordening(e) van die wet" en in Hebreërs 9 1 en 10 is dit (in die meervoudsvorm) "verordeninge in die (Ou) Verbond". Quell en Schrenk (1959: 67-8) meen dat die gebruik van die meervoudsvorm, in ooreenstemming met die *Septuagint* (LXX), méér in lyn lê met die Joodse tradisie van "verordeninge van die *Tōrah*" (byvoorbeeld Lukas 1 6; Hebreërs 9 1 en 10; Romeine 2 26) maar dat die gebruik van die enkelvoud deur Paulus in Romeine 1 32 en 8 4 op die bestaan van 'n universele (aan die *Tōrah* transendente) "orde van God" dui.

In ander gevalle word 'n regverdige (*dikaïos*) daad as 'n *dikaiōma* aangedui (Openbaring 15 4 en 19 8), terwyl in Romeine 5 16 *dikaiōma* weer 'n genadegawe *qua* regverdigverklaring beteken.

Die algemene tendens is om *dikaiōma* te gebruik in daardie gevalle waar daar in 'n onmiddellike sin sprake is van die normatiewiteit voortspruitend uit (of verbandhoudend met) *dikaïosyne* in een van sy Nuwe Testamentiese konnotasies. Hierdie besondere legaliteitsmoment is in ieder geval nie vreemd aan die *dikai*-woordgroep nie en word, soos voorheen aangetoon, ten beste deur die gebruik van die onsydige vorm van die byvoeglike naamwoord en die bywoord vergestalt (*vide* 3.1.3.4 *supra*).

Die woord wat die meeste vir "die wet" gebruik word, is (die aan die Griekse kultuur bekende) *nomos*, afgelei van die werkwoord *nemo* wat beteken "om uit te deel" of "toe te bedeel" ('n sterk billikeheidselement word dus implisiet in die betekenis van *nomos* gehuisves) of, in meer figuurlike sin, "guarding what has been entrusted" (Esser 1976: 438). *Nomos* is oor die algemeen die Nuwe Testamentiese pendant vir *Tōrah* in die Ou Testament (soos die veelvuldige gebruik van *nomos* in LXX, as 'n vertaling vir *Tōrah*, inderdaad aandui) (Esser 1976: 439). Die neiging is dikwels egter (veral by Jesus en Paulus) om met *nomos* gewoon die hele Ou Testament na sy wetskarakter aan te dui, sonder om die spesifieke (of feitlike) inhoud van die *Tōrah* nader te omlin (Esser 1976: 444). Die wisselvormige gebruik van "die wet en die profete" (vgl *inter alia* Mattheüs 5 17 (3.2.3 *infra*) en 22 40) getuig hiervan.

3.2.3 Die wet is vervul

In Matthéüs 5 17-8 verklaer Jesus:

"Moenie dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie maar om te vervul. Want voorwaar Ek sê vir julle, voordat die hemel en die aarde verbygaan, sal nie een jota of titteltjie van die wet ooit verbygaan totdat alles gebeur het nie".

Die pas aangehaalde uitspraak van Jesus is intiem met sy uitspraak in 5 20 vervleg:

"Want Ek sê vir julle dat, as julle geregtigheid nie oorvloediger is as dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs nie, julle nooit in die koninkryk van die hemele sal ingaan nie".

Hierdie twee gedeeltes vorm die basis vir die Nuwe Testamentiese leer insake die verhouding wet-geregtigheid (Grundman 1968: 142). Die meeste Matthéüs-kommentators is dit oor die volgende fasette van die eksegesi van 5 17-8 en 20 eens:²²⁾

(1) Met die uitdrukking van sy "Hoheits- und Sendungsbewusstsein" in vers 17 (vgl Grundman 1968: 143) beoog Christus nie om die *Tōrah an sich* (of die profete se interpretasie daarvan) op te hef nie - Hy wil dit eerder aenvul deur aan die wet, in die tradisionale sin van die woord, sy eintlike betekenis te gee (dit wil sê: God se "eintlike bedoeling" met die wet na vore bring). Om hierdie rede beklemtoon Hy in 5 21-48 die feit dat 'n bloot formele of letterknegtige gehoorsaaming van die wet vir 'n gelowige nie voldoende is nie: die gesindheid van die wetsonderdean moet óók reg wees. Moord (5 21-6) is byvoorbeeld nie slegs die fisiese daad van doodslag nie, maar óók (selfs veral) 'n gesindheid van haat jeens die naaste; owerspel (of ontug in die breë) (5 27-30) is nie slegs geleë in die daad van vleeslike gemeenskap as sodanig nie, maar óók (selfs veral) in die perverse begeerte en wellus; liefde teenoor die naaste (5 43-8) beteken nie slegs liefde teenoor daardie mense wat 'n mens goedgesind is nie, maar óók (selfs veral) dat jy weldadigheid en liefde aan jou vyande sal betoon. (Deur die wet in hierdie besondere lig te stel, dui Christus onteensgtelik op die mens se onvermoë om die wet volkome te onderhou - *vide* 3.1.3.1 *supra*).

22) Vgl Argyle 1963: 47-8; Filson 1960: 83-4; Grosheide 1922: 54-6; Grundman 1968: 141-6; Schaud 1965: 86-7 en 95; Tasker 1961: 64-9.

(ii) Met sy unieke interpretasie van die wet kondig Christus die aanbreek van 'n nuwe heil tyd ('n nuwe verlossing) aan - dit word deur veral Schmid (1965: 87) beklemtoon. Christus moet as't ware die wet vervul (vol maak of sy doel laat bereik) om die wetsonderdean te kan verlos. S6 gesien, torpedeer Christus se uitspraak in vers 17 alle pogings tot 'n "werkeheilgheid": geregtigheid *qua* verlossing kan nie (alleen) die gevolg van 'n (uiteraard gebrekkige) onderhouding van die wet deur die mens self wees nie.

(iii) Om mense afgesien van hulle wetsgehoorsaamheid (dit wil sê "sonder die wet") te kan verlos, moet Christus sêlf die wet volbring deur dit (sêlf) volkome te gehoorsaam, selfs tot aan die kruis (Grundman 1968: 145-6). As Christus dus sê dat Hy gekom het om die wet te vervul, dan beteken dit in die besonder dat Hy gekom het om aan "elke jota en tittel-tjie" (dit wil sê die allerfynste detail) van die wet gehoorsaam te wees (Schmid 1965: 87; Suggs 1970: 115-20). Hierdie besondere betekenis van "vervul" smee meteen die verband tussen verse 17 en 18.

(iv) Die tema van Christus se boodskap in 5 17-8 is 'n manifestasie van die kontinuiteit wat daar tussen die Du en die Nuwe Testament bestaan: die beloftes van die Ou Verbond het in Christus "vol geword" (Andersen 1961: 39-45), en daarom het die seremonies wat onder die Du Verbond ingevolge die wet vereis is - seremonies wat almal in 'n sekere sin na Christus toe heenwys - hulle uiteindelijke doel bereik (Grosheide 1922: 54).

(v) Die "nuwe geregtigheid" waarvan Christus in vers 20 praat, is 'n nuwe geregtigheid ten aansien van die wet - 'n nuwe geregtigheid *qua* legaliteit. Tasker (1961: 68-9) gee 'n reek tipering van hierdie geregtigheid (in teenstelling met dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs) as "the conduct that God requires, which is only possible when the law is regarded as an inspiration rather than a burden". Deur die samehang wet-geregtigheid s6 te sien, word God se wil beter verstaan en daarom meer volkome gehoorsaam (Filson 1960: 84). Dit is gevolglik nie vergesog om die idee van "your justice" in die intermenslike verkeer ingevolge 5 20 (*inter alia*) te verstaan as "your notion of what is due from you to your fellow men" nie (Tasker 1961: 69).

(vi) Die "nuwe geregtigheid" is - in ooreenstemming met die hoofmomente in die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof (*vide* 3.1.6.2 (i) *supra*) - 'n gave van God in Christus. Om hierdie rede kan Christus in Mattheüs 11 29-30 alle mense apodikties oproep tot 'n aanvaarding van sy "sagte juk" en "ligte las", synde 'n nuwe "wetsgeregtigheid" in skrilte teenstelling met die skrifgeleerdes en Fariseërs se geperverteerde geregtigheid.

Mattheüs 5 17-8 en 20 is nie in teenspraak met die Ou Testamentiese wetstradisie nie: Jesus kritiseer nie *Jahwe se Tōrah* nie, maar wel die skrifgeleerdes en Fariseërs se ongenaakbare formalisering (of "burokratisering") daarvan. Die *Tōrah* in die Ou Testament word, net soos die *nomos* in die Nuwe Testament gedra deur 'n gesindheid van liefde. God se kinders (sy volk) het Hom lief omdat Hy die Gewer van genadegawes ingevolge die Verbond is; die *Tōrah* is één van die verbondsopenbarings van God en daarom sal iemand wat God lief het en aan Hom getrou wil bly, sy wil gehoorsaam deur hierdie besondere manifestasie van sy verbondstrou (of geregtigheid) te onderhou en te eerbiedig (*vide* 2.2.2.4 *supra*).

Ofskoon die *Tōrah* na sy uiterlike aard, parallelle met "terme van 'n kontrak of ooreenkoms" vertoon, is die gawes of "prestasies" ingevolge die ooreenkoms nie op 'n *quid pro quo*-lees geskoei nie: God gee méér as die volk, naamlik sy durende genade en onverbreekbare (*contra* die volk se wankelrige) trou (*vide* 2.2.2.3 *supra*) en Hy belowe (en skenk inderdaad aan die volk *vergawing* indien hulle berou toon omdat hulle die "bepelings" van die *Tōrah* verbreek het - God openbaar Hom veral via sy profete as die soewereine Kondoneerder (*vide* 2.2.2.6 *supra*). Uitsindelik is die diepere sin en betekenis van die *Tōrah* in God se volkome verlossing geleë - 'n verlossing wat deur Sy gave van die Messias onomatootlik bevestig word (*vide* 2.2.2.5 *supra*). Die weg van Ou Testamentiese geregtigheid *qua* wetsonderhouding (dus: legaliteit) is die weg van die Messias!

God se wetsappèl (*qua* geregtighedsappèl) in die Nuwe Testament (en veral in Mattheüs 5 17-8 en 20) vertoon weliswaar sekere *klem*verskille ten aansien van sy appèl in die Ou Testament. Daar is veral twee van hierdie verskille wat die *modus vivendi* van die gelowige ingevolge die Nuwe Verbond redelik ingrypend beïnvloed:

(a) Die "terme van die ooreenkoms"-metafoor ten aansien van die *inhoud* van die wet het in die Nuwe Testament heelwat vervaag. God sê nie soseer: "Solank julle my wet onderhou, wys Ek julle die weg na My volkome geregtigheid en verlossing" nie, maar eerder: "Die tyd van heil het aangebreek: in Christus is 'die weg, die waarheid en die lewe' (vgl Johannes 14 6) klinkklaar aan julle getoon; Ek hét aan julle volkome geregtigheid gegee - onderhou dáárom my wet". "Onderhou my wet" beteken steeds nie "gee aan My 'n *quid pro quo* vir my genede" nie, want God se genede is, net soos in die Ou Testament (*vide* 2.2.2.3 *supra*), nie van die kwaliteit van die mens se wetsonderhouding afhanklik nie.

Paulus som die implikasies van Nuwe Testamentiese legaliteit in Galasiërs 3 24-5 só op:

"Die wet was dus ons tugmeester na Christus toe, sodat ons geregverdig kan word uit die geloof. Maar nou dat die geloof gekom het, is ons nie meer onder 'n tugmeester nie".

Die woord wet Paulus hier vir "tugmeester" gebruik, is die Griekse woord *paidagōgos*. Dit kan ook as "onderwyser" of "leermeester" vertaal word, sodat Paulus daarmee die "opvoedkundige" funksie wat die wet in die lewe van die geregverdigde mens vervul, beklemtoon (Esser 1976: 445).

(b) Die blote "letter van die wet" word, nóg sterker as in die Ou Testament, op die agtergrond gestel: die gees van die wet (dit wil sê die geesindheid waarmee die wet onderhou word) ontvang die deurslaggewende klem (Romeine 7 6). Die gelowige of regverdige mens ontvang die vryheid om die wet, formeel gesproke, op 'n verskeidenheid wyses te realiseer:

"Julle moet so spreek en so doen", sê Jakobus (2 12), "soos diegens wat deur die wet van vryheid geoordeel sal word".

Dit is noodsaaklik om kortliks die verband wet-vryheid te smee. 'n Lewe in geregtigheid versis 'n instelling van vryheid (*eleutheria*) teenoor die wet. *Eleutheria* in die Nuwe Testament dui nie op politieke vryheid of onafhanklikheid nie, hoewel dit tog 'n bepaalde status in gedagte het - 'n status met juridiese (of politiese) ondertone, want *eleutheria* word in LXX onder andere in verband met aangeleenthede soos slawerny, krygsgevangenskap en kwytstelling van verpligtinge gebruik en het in die Nuwe Testament

dikwels die slaaf-vryman beeld as onderliggende verwysingskader (Blunck 1976: 716).

Tradisioneel word vryheid meesal as 'n kompetensie tot selfbeskikking - in uiterste gevalle selfs 'n "om te doen wat jy wil" - opgevat. In die lig van Galasiërs 4 22, 26 en 31, esook 5 1, sou 'n mens van Nuwe Testamenteiese vryheid, in terme van die tradisionele nie-Bybelse idee, wel kan sê dat dit 'n "doen wat jy wil" (*aliter* selfbeskikking) impliseer maar dit in 'n heel fundamentele sin gekwalifiseer: 'n mens kan "doen wat jy wil" *mits* en *solank* jy dit doen wat God van jou verweg (of vereis) jy sal doen, naamlik alles wat in pas is met jou "nuwe status" in geregtigheid. Die regverdige mens is vry *in Christus*: hy is vry om te doen wat hy wil *as slaaf* van Christus (Blunck 1975: 718), dit wil sê om te doen wat hy weet hy móét. Só gesien kan vryheid nooit 'n "dekmentel vir die boosheid" wees nie (vgl 1 Petrus 2 16 en Galasiërs 5 13) - al is die mens vry van die veroordelende werking van die wet.

Ten opsigte van die wet beteken vryheid dat die regverdige mens vry is om aan God se werklike intensie met die wet (soos *inter alia* uitgestippel in Mattheüs 5 17 ev) gestalte te gee: hy dien (in vryheid) "in die nuwigheid van die gees" en nie "in die oudheid van die letter nie" - die nuwe mens is *eleutheros* (vry) (nie van die wet nie maar) *in* die wet. Hy is gevolglik ook bevry van alle legalistiese interpretasies van die wet, dit wil sê van 'n reël op reël, gebod op gebod eerbiediging (vgl Van Stempvoort 1972: 161). God se fundamentele intensie met die wet word duidelik in die sentrale liefdesgebod (*vide* 2.1.4.5 *supra*) uitgespel: wees lief vir God, wees lief vir jou naaste. En as vrygemaakte het die regverdige mens, dit beklemtoon Paulus in Galasiërs 5 13-5, volmag om as heer (en nie as slaaf nie) hierdie intensie praktyk te laat word.²³⁾

23) Rushdoony (1973: 898-702) meen dat die *plerosai* waarmee die vervulling van die wet aangedui word, synde verwant aan *pleroma*, die volgende beteken: "to make full, to the top, to fill, diffuse, to cause to abound, to pervade". Hierdie etimologiese analise stel hy ten dienste van 'n opvatting waarin die toenemende krag van die wet *an sich* beklemtoon word: Rushdoony stel die wet sentraal. Deur in hierdie rigting te neig, maak Rushdoony klaarblyklik 'n fout: die *ratio* van die wet is nie "die wet vir sigself nie" maar "God se verlossing in Christus". Rushdoony het 'n versluiserde vorm van wettisisme ten prooi geval.

Om op te som: "wet" sê in die Nuwe Testament ook geregtigheid, genade en geloof (vgl Esser 1976: 443) ... en vryheid, om dit alles die moeite werd te maak!

3.2.4 Slot

Die besondere plek en rol van die wet as 'n geregtigheidsgegewens in die Nuwe Testament, is 'n volledige verwerking van God se belofte in Jeremia 31 33:

"Ek gee My wet in hulle binneste en skrywe dit op hulle hart; en Ek sal vir hulle 'n God wees, en hulle sal vir My 'n volk wees".

Christus het die wet as middelaar "vervang" en daarom vir die mens die direkte toegang tot God verwerf (Esser 1976: 443):

"Want die wet is deur Moses gegee; die genade en waarheid het deur Jesus Christus gekom" (Johannes 1 17; vgl ook Efésiërs 2 14-8).

En as vrye mens, in noue verbondenheid met God, sal die Christen, net soos Christus, die wet vervul, dit wil sê aan die werklike intensie en strekking daarvan gestalte gee - dit is die veelseggende gevolg van die wáár-making van God se geregtigheid in sý (die regverdige mens se) lewe. Om die verhouding Ou Testament-wet-Nuwe Testament saam te vat:

In die Ou Testament eis die wet van die regverdige mens 'n gehoorsaamheidslegaliteit (nie as 'n voorwaarde vir die bewerkstelliging van verlossing nie maar) omdat die volkome verlossing in Christus inderdaad bewerk gáán word: legaliteit *qua* wetsonderhouding *qua* geregtigheid is die merkteken van die heilerverwagter. In die Nuwe Testament eis die wet 'n dankbaarheidslegaliteit *omdat* God een die hoogste norm van sy eis beloftes gehoorsaam was: legaliteit *qua* wetsonderhouding *qua* geregtigheid word nou die merkteken van die in Christus verlosde mens.

3.3 Geregtigheid, die staat en die reg

3.3.1 Inleiding

Die lewe in geregtigheid van die regverdige mens onder die Nuwe Verbond is die onteensagtelike gevolg van die feit dat God in Christus (uit genade)

die gewa van 'n nuwe (en daarom veranderde) lewe aan hom geskenk het. Die regverdige (*qua* geregverdigde) Christen lewe egter nog steeds in die bestaende wêreld - die *aeon* - met 'n kenmerkende (kreatuurlike) organisasie en gestruktureerdheid - 'n wêreld van *instellings*. En die Nuwe Testament hou die status wat die regverdige mens deur sy nuwe lewe in Christus verwerf, nooit as dié aanknopingspunt vir die ommekeer van politieke ordes voor nie: God se gewa van geregtigheid is nie in die eerste plek 'n alagspreuk vir 'n juridies-staatkundige (of institusionele) ommekeer of omwenteling nie.

Hoe lééf die regverdige mens dan 'n (nuwe) lewe in geregtigheid onder 'n "ou", bestaende (juridies-staatkundige) bedeling? Met die beantwoording van hierdie vraag hou die skrywers van die Nuwe Testament (in die sogenaamde *Hauptafeln*) hulle by meer as een geleentheid (soms eksplisiet soms implisiet) besig. In die meeste gevalle is die geadresseerdes die staatsonderdane (of -burgers), maar by die voorskrifte wat vir die onderdane geld, word die taak van en opdrag(te) aan die owerheid geïmpliseer, sodat Christene wat staatlike owerheidsfunksionarisse is, sal weet wat van hulle verwag word. Nie-staatlike "owerhede" (die voorgangers in die gemeente, ouers in die gesin, die here van slawe ensovoorts) word by geleentheid direk aangespreek (vgl byvoorbeeld Efesiërs 6) maar die staatsowerheid word nie so direk soos in die Ou Testament aangespreek nie: staatsowerhede in die nuwe bedeling het nie dieselfde "direkte" (teokraties gekonsepieerde) verantwoordelikheid wat die politieke "en staatkundige leiers" in die Israëlitiese samelewing gehad het nie (en die meeste van hulle is tewens nie Christene nie). Die voorskrifte wat aan die staatsonderdane gegee word, word deur 'n besondere ruimheid of algemeenheid gekenmerk: daar bestaan geen politieke program wat die detail van die vereiste gesindheid en optrede van die regverdige onderdane omskryf nie - die "geraamte" word, ooreenkomstig die wet van vryheid, "gevul".

Die feit dat die Evangelie nie bestaende regsinstellings en staatlike strukture wil ophef nie, word *inter alia* deur die optrede van Christus self beklemtoon. In 'n baie interessante (en lywige) studie (waarop vir die doeleindes van hierdie bespreking nie volledig ingegaan kan word nie) toon Derrett (1970) byvoorbeeld aan dat Jesus aan baie van sy leringe (en veral sy gelykenisse) 'n besondere effek gee, juis deur dit in die raamwerk van die toentertyds geldende reg en regsinstellings in te kapsel.

Romeine 13 1-7 kan, breedweg genome, as die grondwet vir die regverdige Christen se optrede in juridies-staatkundige (of institusionele) verband beskou word, aangesien al die fasette van juridies-staatkundige geregtigheid wet in die Nuwe Testament ter seke geag word, daarin vermeld en bespreek word. In die hieropvolgende uiteensetting word daar gevolglik op Romeine 13 1-7 gefokus, maar die eksegesi van hierdie gedeelte word met kruisverwysings na ander gedeeltes uit die Nuwe Testament aangevul.²⁴⁾ Daar sal uitersaerds slegs met hooftrekke volstaan kan word.

3.3.2 Riglyne vir die onderdean in die staat

In die bespreking word veral die beginsels, uitgestippel in Romeine 13 1,2,4,5 en 7, beklemtoon. Om hierdie vyf verse egter in perspektief te stel, sal dit loon om die hele gedeelte (1-7) aan te heel met die te beklemtoonde tekste gekursiveer (en, met die oog op 'n bepaalde faset van die bespreking - vide 3.3.4.4 en 3.3.6 *infra* - vers 8 in hakies en ook gekursiveer):

"(1) Laat elke mens hom onderwerp aan die magte wat daar oor hom gestel is, want daar is geen mag behalwe van God nie, en die wat daar is, is deur God ingestel, (2) sodat hy wat hom teen die mag vereit, die instelling van God weerstaan; en die wat dit weerstaan, sal hulle oordeel ontvang. (3) Want die owerhede is geen voorwerp van vrees by die goeie daede nie, maar by die slegte. Maar wil jy die mag nie vrees nie, doen wat goed is, en jy sal lof van hom ontvang; (4) want hy is 'n dienaar van God, jou ten goede. Maar as jy kwaad doen, vrees dan; want hy dra die swaard nie verniet nie, want hy is 'n dienaar van God, 'n wreker, om die een wat kwaad doen, te straf. (5) Daarom is dit noodsaaklik om jou te onderwerp, nie alleen ter wille van die straf nie, maar ter wille van die gewete. (6) Want daarom betaal julle ook belastinge; want hulle is dienaers van God wat juis hiermee voortdurend besig is. (7) Betaal dan aan almal wat aan hulle verskuldig is: Belasting aan die wat belasting, tol aan die wat tol, vrees aan die wat vrees, eer aan die wat eer toekom. (8) Wees aan niemand iets skuldig nie, behalwe om mekaar lief te hê; want hy wat 'n ander liefhet, het die wet vervul

24) Die volgende Romeine-kommentare word verreken: Barrett 1957: 243-9; Barth 1968: 482-5; Best 1967: 148-50; Calvin Opera 49 254; De Boer 1962: 298-305; Hodge 1974: 405-15; Lekkerkerker 1975: 129-45; Murray 1985: 145-55; Nygren 1952: 428-31; Ridderbos 1959: 288-94.

3.3.3 Die uitgangspunt: "Laat elke mens hom onderwerp aan die magte wat oor hom gestel is"

Hierdie gedeelte word gewoonlik redelik letterlik verstaan: *é*lke mens (of "siel"), sonder uisondering, moet hom onderwerp (*hupotassesthō*) aan die magte (*exousiai*) wat daar oor hom gestel is. *Hupotassesthō* word in 1 Korinthiërs 16 16 ook gebruik vir "onderwerping" aan mense wat in die gemeente arbei, of in Efésiërs 5 22-4 met betrekking tot die vrou se "onderdenigheid" aan haar man; daarom kan dit met veiligheid aanvaar word dat dit in Romeine 1 1 se "onderwerp" beslis nie "verslaaf jou aan" of "sê ja en amen op alles" beteken nie. Veel eerder het dit die konnotasie van: "voeg jou in die orde van ..." (vgl Lekkerkerker 1975 II: 139) of "stel jouself in lyn met ...".

Die woord *exousiai*, wat met magte vertaal word, is volgens die demonistiese interpretasie-tradisie verstaan as metafisiese- (byvoorbeeld engale-) magte (vgl Lekkerkerker 1975 II*131-4 se bespreking). Die konteks dwing 'n mens egter deartoe om uiteindelik, al is dit via die omweg van metafisiese magte, by die gesag van die owerheid uit te kom sodat dit met respek aan die hand gedoen word dat, of 'n mens nou metafisiese magte as die grond vir die owerheidskompetensie sou gaan beskou of nie, dit aan jou eksesese van Romeine 13 1 -7 geen wesenlike afbreuk sal doen nie. Wat wel duidelik is, is dat *exousiai* (as die meervoud van *exousia*) méér as slegs *staatlike* owerheidsgesag omvat, en dat daar ook nie tussen meerdere (hoërre, belangriker) of mindere (laers, minder belangrike) gesagsuitoefenaars gedifferensieer word nie: die voorskryf geld vir alle vorme van gesag afgesien van die rang of status van die gesagsfunksionaris. Gesag is hier te verstaan as die steunpunt vir, of die geldigheidskomponent van regsvoorskrifte.

Die uitgangspunt van Romeine 13 is dus respek vir (*inter alia* óók staatlike owerheids-)gesag. Hierdie uitgangspunt word meermale in die Nuwe Testament beklemtoon. Vir Titus (3 1) sê Paulus:

"Herinner hulle daaraan om onderdenig te wees aan owerhede en magte, om gehoorsaam te wees, bereid tot elke goeie werk".
(Let weer eens op die gebruik van die meervoud).

In 1 Petrus 2 13-4 word die staatlike owerheidsgesag uitgesonder:

"Wees dan onderdanig aan elke menslike verordening ter wille van die Here - of dit die koning is as opperheer, of die goewerneurs as sy gesante, om wel kwaaddoeners te straf, maar die wet goed doen, te prys".

In 1 Timótheüs 2 1-2 word "konings en almal wat hooggeplaas is" eweneens uitgesonder as diegene vir wie daar (in die besonder) voorbidding gedoen moet word, die motivering synde: "... sodat ons 'n rustige en stil lewe kan lei in alle godsvrug en waardigheid".

Die vraag ontstaan (onwillekeurig) waarom Paulus in Romeine 13 onderhorigheid as die uitgangspunt stel: wat is die implisiete motiverings "agter" die eksplisiete uitstippeling van 'n uitgangspunt van onderhorigheid? Hieroor bestaan daar 'n drietal groepe menings (vgl Ridderbos 1959: 288 vir 'n opsomming):

(i) Paulus wil die Jode as neiging tot opstand teen 'n vreemde staats-gesag probeer teenwerk.

(ii) Paulus wil sy eie lojaliteit teenoor die Romeinse owerheid tot uitdrukking bring (met soms die bygedagte dat die owerheid in Rome, ten tye van die skrywe van die Romeinse-brief, inderdaad 'n prysenswaardige owerheid was aangesien die Christene nie vervolgt is nie en by geleentheid selfs teen die Jode beskerm is - vgl Best 1967: 149-50).

(iii) Paulus wil die misvatting dat "regverdig gemaak (en vrygemaak) in Christus" die grond versake vir 'n "anticiperende, eschatologies-anarchistiese houding" uit die weg ruim (vgl Ridderbos 1959: 288) - Nygren (1952: 426-31) beklemtoon hierdie motivering veral sterk.

Toegee dat nie een van hierdie motiverings die ander noodwendig uitsluit nie, wil dit tog voorkom asof (iii) die naaste aan 'n algemeen geldige omskrywing van die motivering agterliggend aan die vermaning tot owerheidsonderwerping kom. (iii) kon agter meer positief gestel gewees het (vgl Murray 1965: 145):

"... (W)ord nie aan hierdie wêreld gelykvormig nie, maar word verander deur die vernuwung van julle gemoed, sodat julle kan beproef wat die goeie en welgevallige en volmaakte wil van God is" (Romeine 2 2).

Waar dit vir die Christen op aankom, is dat hy (ôók in juridies-staatskundige verband) sal leef vanuit die geregtigheid wat God hom in Christus

geskenk het: Titus 3 4-7 stel dit besonder duidelik juis in die konteks van "gehoorsaam aan die owerheid" wees. In die eerste elf hoofstukke van Romeine word die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof "leerstellig" uiteengesit. Romeine 11 (33-6) sluit af met 'n lofsang oor die genade en elmag van God en vanaf Romeine 12 word die praktiese konsekwensies van 'n nuwe lewe in Christus (*qua* regverdige of "geregtige" lewe) in 'n hele aantal *Haustafeln*-uitspreke deurgetrek. Hierdie regverdige lewe (wat heelwat meer terreine as bloot die etiese omspan) vereis 'n bepaalde gesindheid en *modus operandi et vivendi* in juridies-staatkundige verband. Wat Paulus dus in Romeine 13 1-7 voorskryf, is *essentia* vir 'n nuwe lewe in Christus (en geregtigheid). Só verkry hierdie voorskrifte 'n intrinsieke en universele bindingskrag.

3.3.4 Eo nomine motiverings

3.3.4.1 "... (D)aar is geen mag behalwe van God nie, en die wat daar is, is deur God ingestel ..."

Die owerheid is 'n goddelike instelling - dit is wat in 13 1 gesê word, en in 13 2 volg daar selfs 'n waarskuwing dat diegene wat hulle teen dié gesag verset (of versit), 'n instelling van God weerstaan. "Instelling van God" moet nie verstaan word as "verteenwoordiger van God" in die eng en direkte sin van die woord nie. Die de facto mag of gesag van die staatlike owerheid an sich is nie heilig of goddelik nie maar menslik. Die feit dat die owerhede egter bestaan (en dus oor 'n bepaalde *de jure* kompetensie beskik), is deur God só gewil, bepaal of geskep. Net soos wat God 'n verskeidenheid ander dinge wat die mens ten goede kom, geskepe het, het Hy ook die owerheidsgesag ingestel sodat, soos 1 Timótheüs 2 2 dit motiveer, die mens "'n rustige en stil lewe kan lei". Net so min as wat 'n mens aan die feitelike bestaan van enige ander ordening van God afbreuk kan doen (of jou dearteen kan versit), net so min kan 'n mens die de jure bestaande owerheidsgesag as feitelike gegewene ontken, destruktueer of selfs "delegaliseer".

Wat Romeine 13 1 (en 2) dus beklemtoon, is dat dit vir die nuwe mens in Christus as 'n funksionaris in die staatlike lewe, nie in die eerste plek op 'n (volkome en finale) geregtigheidsvernuwing van die struktuur van die staat qua instelling aankom nie, maar eerder op 'n (geregtigheids-)vernuwing van sy eie hert en gesindheid sodat hy te alle tye die vrugte van 'n

lewe in geregtigheid sal dra. Sowel "owerheid" as "onderdaan" is funksionaries in die pas bedoelde sin van die woord, en daarom geld vir elk van hierdie twee komponente in die staatlike lewe dié geregtigheidseis: wees núút in Christus!

Vir die onderdaan beteken dit dat hy nie in selfverheffing die deur God gegeweheid van die instelling mag misken só esof die persoonlike verantwoordelikhede wat die status van 'n lewe in geregtigheid (*qua* nuwe lewe in Christus) kenmerk, bloot in politieke ontwerpe (of skemas) en slagspreuke van (*de facto*) verandering (of behoud) transponeerbaar is nie. Vir die owerheid (en ín die besonder die individuele owerheidsfunksionaris) word gesê dat 'n manipulasie van of geskuil agter die struktuur, só esof die aansprake van die Evangelie noodwendig (altyd) met "mý prerogatiewe en mý optrede" as 'n "bevoorregte (verteenwoordiger van God)" sál (of selfs móét) klop, eweneens 'n poging is om aan die volledige konsekwensies van 'n lewe in geregtigheid (*qua* nuwe lewe in Christus) te probeer ontkom.

God is die Alléénkoning van, of -heerser oor, die strukture wat Hy ingestel het; Jesus Christus, en Hy alleen, het "alle mag in die hemel en op aarde" (Matthéús 28 18) om strukture en instellings núút te maak.

3.3.4.2 Die "... dienaar van God, jou ten goede"

Die instelling van God word, eweneens motiveringsgewys, nader omskryf as 'n "dienaar van God". Vir "dienaar" word die Griekse woorde, *diakonos* en *leitourgos*, gebruik - dit is dieselfde twee woorde waarmee die dienaars van God in die kerk (of gemeente) benoem word. Deur hierdie twee woorde te gebruik, sê Romeine 13 eintlik dat die staatlike owerheid nie met onbeperkte gesag (ter wille van gesag) beklee is nie, maar dat die gesag wat hulle het, bedoel is om God mee te dien. En omdat *exousiai* in beginsel beskik is om God te dien, moet die onderdaan hulle (eweneens in beginsel) gehoorsaam wees (Lekkerkerker 1975 II: 139).

"Dienaar van God" beteken eerstens, in die onmiddellike sin van die woord, "handhawer van die orde", "vervuller (of dienskneg) van 'n deur God ingestelde funksie (of struktuur)". 'n Dienaar wat dien, beskik nie oor dieselfde mate van volmag as 'n verteenwoordiger wat verteenwoordig nie (vgl ook 3.3.4.6 *infra*).

In die tweede plek het "dienaar van God", in die middellike sin van die woord, die meer implisiete betekenis van "dienskrag van die Evangelie" - selfs al is die de facto gesagdeers self nie Christene nie. Volgens 1 Timótheüs 2:2 moet die staatlke owerheid die lei van 'n "stil en rustige lewe" moontlik maak en aldus bydra tot die skepping van 'n atmosfeer waar in "godsvrug en waardigheid" gerealiseer kan word: dit alles is (volgens verse 3 en 4) "goed en aangenaam voor God, ons Verlosser, wat wil hê dat mense gered word en tot kennis van die waarheid kom".

Wanneer God se koninkryk, die speelveld van sy geregtigheid, gestalte kry, gebruik Hy selfs die staatlke owerheidsgesag in sy diens en daarom is die uitgangspunt dat Sy kinders nie die "instrument" wat Hy gebruik, sal belemmer of dwarsboom nie.

3.3.4.3 "Ter wille van die gewete"

In Romeine 13:5 word gesê dat die regverdige mens hom nie alleen aan die staatlke owerheid moet onderwerp omdat hy vrees dat, indien hy die norme van die staatlke regsvoorskrifte sou verbreek, hy gestraf sal word nie, maar óók (selfs veral) "ter wille van die gewete", dit wil sê "ter wille van God" of "om God se ontwil" (Murray 1965: 154). Petrus (1:2-13) stel dit eksplisiet: "(w)ees ... onderdanig ... ter wille van die Here", en hieraan voeg hy toe (15-6):

"Want so is dit die wil van God dat julle deur goed te doen die onkunde van die dwase mense tot swye sal bring, as vrymense en nie asof julle die vryheid het as 'n dekmantel vir die boosheid nie, maar as dienskragte van God".

Die regverdige mens is vry - dit is in 3.2.3 (b) *supra* reeds beklemtoon. Hierdie vryheid betref ook sy lewe en optrede in 'n juridies-staatskundige konteks: hy is nie 'n slaaf van menslike instellings en formaliteite nie, maar hy is vry om God te dien, dit wil sê om te "doen wat hy wil" in noukeurige gehoorsaamheid aan die wette van God. Sy vryheid is nie bedoel om sy eie politieke motiewe en aspirasies mee te verbloem nie maar (*ex contrariis*) om 'n getuie te wees van God se intensie met (óók) die bestaande regs- en staatsinstellings. God se koninkryk kry via bestaande staatsordes beslag, nie as gevolg van die takties effektiewe of selfs kragdadige optrede van sy geregverdigde (regverdige) kinders nie maar deur die krag van die liefde - "deur goed te doen".

3.3.4.4 "Wees aan niemand iets skuldig nie, behalwe om mekaar lief te hê ..."

Calvyn, in sy *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos* 13 8, onthul die intieme verband wat daar tussen die perikoop 13 1-7 en die eerste vers van die perikoop, 13 8-14, bestaan (vgl ook Du Plessis 1974: 109-10): die eis tot gehoorsaamheid aan die owerheid is 'n bepaalde faset van die liefdeseis - "gehoorsaamheid aan die owerheid" is 'n *specie* van die *genus*: "liefde tot God ... liefde tot die naaste" (vgl ook Ridderbos 1959: 294; Lekkerkerker 1975: 145). Romeine 13 8 staan in die gees van die unieke *suum cuique tribuere* (vide 3.3.6 *infra*) in 13 7; en hoewel 13 8 sekerlik ook bedoel is om die lidmate van die gemeente van Rome tot *onderlinge* liefde op te skerp (Lekkerkerker 1975 II: 145), bevat dit ongetwyfeld die grondliggende motivering vir (die inhoud van) dit wat in 13 7 "elkeen syne" genoem word.

3.3.4.5 Gehoorsaamheid veras verset - 'n teësprak?

Is die strekking van Romeine 13 1-7 nie *contra* (dit wil sê in teësprak met) byvoorbeeld Handeling 5 29 nie? Elke Romeine-komentator bestee groot sorg aan die afskil van hierdie eksegetiese turksy. Wanneer die Joodse Raad Petrus en Johannes verhoor omdat hulle die Raad se bevel om nie in die naam van Jesus te preek nie, verontagsaam het, verweer die apostels hulle deur te kenne te gee dat 'n mens aan God meer gehoorsaam moet wees as aan die mense. Geregtigheid, soos vergestalt in owerheidsgehoorsaaming, beteken inderdaad nie dat die onderdaan (*qua* regverdige Christen) "ja en amen" sal sê op alles wat die owerheid sê en doen nie. Die vraag is egter: wat is die gemeenskaplike steunpunt vir en die verset van Handeling 5 29 en die gehoorsaamheidseis van Romeine 13 1-7? Hierdie vraag word op verskillende wyses beantwoord:

- (1) Die bekendste van hierdie antwoorde is dié na aanleiding van 'n bepaalde interpretasie van Calvyn se versetsleer (vgl by *Institutiones* 4 20 32): gehoorsaamheid is die reël, verset die uitsondering in daardie gevalle waar die owerheid godontrend optree (vgl egter h 4 4.7.2 *infra*). Inbegrepe by hierdie standpunt is die implikasie dat staatlke owerheidsgees nie onbeperk is nie of, positief gestel, wél beperk word; maar die beperking word nie struktureel of institusioneel verantwoord nie

dog eerder as 'n uitsondering tot die aanvanklike, eksegeties gekonsepiseerde struktuur van die owerheidsgeesag toegevoeg.

- (ii) Paulus preek in Romeine 13 1-7 slegs van 'n owerheid wat rus en vrede bewerkstellig, want die probleem van 'n magawellustige en tirannieke owerheid is ten tye van die skryf van die Romeine-brief nog nie aktueel nie (vgl Best 1967: 149-50). Gevolglik is die uitgangspunt wat gestel word slegs 'n uitgangspunt wat onder die bedoelde "gunstige" omstandighede geld; in die teenoorge-stalde geval sou die uitgangspunt een van "God meer gehoorzaam as die mense" wees.
- (iii) Die radikaalste poging ter ontduiking van die eksegetiese probleem is gegee met die negasie van die Pauliniese outoriteit of outen-siteit van Romeine 13 1-7. Só word dit beweer dat Paulus nie die outeur van Romeine 13 1-7 is nie maar dat hierdie perikoop eers teen ongeveer 200 nC by die outentiek Pauliniese weergawe ingevoeg is (vgl bv die standpunt van Günther Dehn wat deur Lekkerkerker 1975 II: 134-6 bespreek word).
- (iv) Minder radikaal is die sistap wat in die demonistiese interpretasie ingebou is: die niveau van "maghebbendheid" word verplaas na die "metafisiese magte egter die owerheid" (*vide* 3.3.3 *supra*), sodat die *exousiai* gehoorzaam kan word sonder 'n noodwendige, *de facto* onderwerping aan die mens *qua* ampsbekleder.

Van hierdie vier interpretasies kom (i), afgesien van sy onvermoë om die inherent strukturele beperking van geesag te omlin, die naaste aan die strekking van die Nuwe Testamentiese leer oor owerheidsgehoorsaaming. Die strukturele beperking van owerheidsgeesag is reeds in 3.3.4.1 *supra* aan die lig gestel as 'n kreatuurlike onvermoë by die mens: die mens kan aan die grondlyne van God se werk (hetsy in die sin van omverwerping hetsy in die sin van vernuwung) geen wesenlike afbrauk doen nie - dit geld owerheid sowel as onderdaan. Romeine 13 1-7 bevat egter ook eksplisiete aanduidings van sekere *funksionele* beperkings waaraan die owerheidsgeesag onderhewig is - beperkings wat almal wortel in die feit dat die owerheid alleen by grasia van God (13 1) regseer en dus ook struktureel beperk is: die ower-

heid mag nie 'n voorwerp van vrees by goeie dade wees nie (13 3) en is verplig om slagte dade te straf (13 3-4); die owerheid moet "lof" (ooreenkomstig die maatstaf in 3.3.5 (i) *infra*) laat toekom aan diegene wat "goed doen", dit wil sê wet en orde respekteer, en ten slotte mag die owerheid, oor die algemeen gesproke, nie méér eis as dit wet aan hom ver skuldig is nie (13 7).

Paulus, soos Lekkerkerker (1975: 136) dit heeltemal tereg insien, wend hom in hierdie perikoop nie tot regverdige owerheidsfunksionariese nie maar tot regverdige onderdane. Sou Paulus hom wel tot die owerhede gewend het, dan sou hy heel waarskynlik die verpligting om werklik dienaar van God te wees, beklemtoon het. Daarby neig Paulus, oor die algemeen gesproke, om absolute of apodiktiese taal te gebruik wanneer hy voorskrifsgewys oor besondere verpligtinge (soos *inter alia* owerheidsgehoorsaming) skryf (Murray 1965: 149). Só gesien is die moontlikheid dat Romeine 13 1-7 die reg (of plig) tot verset weerspreek, selfs nóg skraler.

Paulus praat in 13 1 van *exousiai* en nie van byvoorbeeld "die polis" (dit wil sê die - hierdie of daardie besondere - staat) nie. Die staat self word dus nie deur Paulus op 'n soort voetstuk van oneantasbaarheid geplaas nie en staatsabsolutisme en tirannie gevolglik nie (in beginsel) geregverdig nie: Paulus verwys na die (oor die algemeen) gangbare houding teenoor gesag (oor die algemeen). Dit is ten slotte dan ook nie vreemd dat Paulus juis die aan die gemeente bekende (inherente nie-absolutistiese) terme soos *hupotassesthō* (vide 3.3.3 *supra*), *diakonos* en *leitourgos* (vide 3.3.4.2 *supra*) gebruik om bepaalde fasette van die owerheidsgesag mee te tipeer nie.

Om dit in een enkele sinenede op te som: Romeine 13 1-7 bevat geregtigheidsvoorskrifte vir en die regverdige owerheid en die regverdige onderdane.

3.3.5 Die owerheidstaak

Afgesien van die grondliggende, of prinsipiële strukturele en funksionele, eise wat God (soms by implikasie) in 13 1-7 aan die staatlike owerheid stel, word twee ander praktiese fasette van die owerheidstaak (die een strafregtelik die ander administratiefregtelik) in 13 3-4 en 6 vermeld, naamlik (i) die owerheid se kompetensie as strafregpleger en (ii) sy kompetensie om belestings te hef en te vorder.

- (i) Om misdade te straf is noodsaaklik, want s6 alleen word orde en rus in die staat verseker. Vers 3 verwys slegs na "dade" wat die owerheid straf en daarom nie na alle sondes (byvoorbeeld ook skadelike gesindhede) nie (Murray 1965: 151). Dit is verstaanbaar omdat die owerheid nie in die plek van God, dit wil s6 as 'n volledige verteenwoordiger vir en ten behoeve van God, op aarde optree nie maar slegs God se *diakonos* (of *leitourgos*) met 'n bepaalde kompetensiesfeer is. Die teenkant van "straf ontvang" is "lof ontvang": die owerheid is vir die regverdige en die gehoorsame onderdaan "ten goeds" (13 4) en dus nie alleen 'n "voorwerp van vrees" nie (13 3). Diegene wat van die owerheid "lof wil ontvang" (13 3), moet die volgende "reël" in gedagte hou (vgl Murray 1965: 151): "... good behaviour secures good standing in the state, a status to be cherished and cultivated".
- (ii) Die invordering van belastinge word as 'n noodsaaklike komponent van die owerheidstaak erken (13 6). Die konstatering van hierdie praktiese funksie van die owerheid word in 13 7 as 'n aanknopingspunt vir die uitstippeling van 'n uniek Christelike (geregtigheids-) *suum cuique tribuere* gebruik.

3.3.8 Die Christelike (of Bybelse) *suum cuique tribuere*

Wanneer Christus deur die Herodiane en die dissipels van die Fariseërs gevra of dit geoorloof is om aan die keiser belasting te betaal, antwoord hy s6 (Matth6us 22 21):

"Betaal ... aan die keiser wat die keiser toekom, en aan God wat God toekom".

Hierdie antwoord van Christus is nie bloot bedoel as 'n soort slagspreuk nie: Hy wil die geveinsde gesindheid van sy vraestellers effektief oortroef (want hulle wou "Hom in sy woord ... verstrik" - vgl 22 15). "Gee aan elkeen wat hom toekom" voorveronderstel die bestaan van 'n regte gesindheid - 'n gesindheid wat prioriteit geniet b6 die bloot formele feit van "betaal of nie betaal nie". En die regte gesindheid is die gesindheid van liefde; dit is gevolglik nie vreemd dat Paulus in Romeine 13 die "(b)etaal aan almal wat aan hulle verskuldig is" (13 7) in dieselfde asem as die "(w)ees aan niemand iets skuldig nie, behalwe om mekaar lief

te hê" (13 8) vermeld nie - die liefdewet is die gesindheidsmaatstaf of -riganoer *par excellenc*. *Sum cuique tribuere* beteken dus "gee in liefde aan elkeen dit wat hom toekom", dit wil sê, op die vlak van die intermenslike verkeer, "dit wat jy vir jouself sou verwag of opeis" (want: "jy moet jou naaste liefhê soos jouself"). Hierdie unieke *sum cuique tribuere*-maatstaf is ruim dog realisties, algemeen dog (onder bepaalde omstandighede) maklik realiseerbaar. Want wie weet beter as "ekself" wat ek vir "myself" sou verlang? Sou die Bybelse *sum cuique tribuere* dus 'n slagepreuk kón wees, dan is dit die tradisionele *sum cuique tribuere* in 'n getransformeerde gestalte van "gee aan elkeen wat jôú toekom", dit wil sê: gee jy aan elkeen *dit* wat jy meen jôú onder dieselfde omstandighede sou toekom (vgl h 7 4.2 *infra*).

3.3.7 Slot

Op die keper beskou, het die regverdige mense van die Nuwe Testament (ten aansien van hulle Oud Testamentiese eweknieë) miskien iets verloor: die geborgenheid van die teokratiese staat. En tog oorskry hulle wins aan "vryheid in geregtigheid" alle moontlike gevolge van hulle verlies: in Christus is hulle vry om óók op die terrein van die reg en die staat aan die liefdeseis (in geregtigheid) 'n konkrete gestalte te gee. Die uitdaging wat daar met hierdie vryheid gepaard gaan, is meesleurend ... maar nie verstikkend nie; dit roep op tot gehoorzaamheid aan die owerheids-gesag ... maar dit verslaaf nie; dit getuig van openheid ... maar dit nivilleer nie alle bindinge sonder meer nie. Uiteindelik is geregtigheid in die juridies-staatkundige verbond net maar nóg een van die talle gestaltes wat God se koninkryk, "praktiesgewys gesproke", hier op aarde aanneem.

3.4 Slot

Die definisie van Nuwe Testamentiese geregtigheid is reeds in 3.1.7 *supra* gegee. Om dit kortliks saam te vat: geregtigheid is God se gawe van 'n nuwe lewe aan die mens - 'n status wat 'n mens deur die geloof in Christus deelagtig word. Hierdie geregtigheid maak die mens vry om die wet te vervul en om die staatlke owerheid en reg te gehoorzaam deur lief te hê of, beter gestel, *ten einde* lief te kan hê. Die vervulling van God se beloftes in die Du Testament maak van die Christen 'n mondige mens met 'n korrekte gesindheid (of ingesteldheid) teenoor (*inter alia*) die reg en die

staat: die Oud Testamentiese $\text{p}-\text{t}$ en $\text{e}-\text{d}-\text{q}$ het simbioties ineengevloei.

Die normatiewe kant van regverdige optrede ingevolge 'n lewe in geregtigheid, is 'n normatiewiteit van die hart- die Ou Testament het dit aldus geantiseipies en verkondig, die Nuwe Testament teken dit in sy klearheid en volledigheid. Geen enkele (bloot rasionele) menslike filosofie kon by hierdie insig heel nie; geen filosoof kon daarin slaag om (vanuit homself) liefde en geregtigheid in dieselfde asem te noem, sonder om òf té sentimenteel òf té rasioneel te raak nie.

4 SLOT

Die momente uniek aan Bybelse geregtigheid is, na hulle besondere aard, institusionaliseerbaar gewoon omdat Bybelse geregtigheid nie in die lug hang nie maar op die mens se *modus vivendi* appelleer: dit is in die eerste plek bedoel om "geleef" (uitgeleef, toegepas, gerealiseer) te word; dit is nie die gevolg van 'n interessante teoretiese spekulasie nie en dit gee ook nie voor om in die eerste plek antropologies of wetenskaplik verantwoordbaar te wees nie.

Die Christendom is en was nog altyd in 'n meerdere of 'n mindere mate 'n kultuurmag in die Weste, en daarom het Bybelse geregtigheid ook sy invloed in veral drieërlei opsigte laat geld:

- (i) 'n korrekte gesindheid word as die geleibuis van geregtigheid vereis: liefde is geen sentimentale abstraksie nie maar 'n gesindheidsdaad met aantoonbare gevolge;
- (ii) legaliteit ontvang 'n besondere klem: legaliteit *qua* geregtigheid is nie blote formalieme of wettisisme nie en is *struktureel* (of institusioneel) *contra* tirannie en gesagseabsolutisme, omdat God alleen (uit genade) die ware Gewer van (ware) geregtigheid is;
- (iii) vir die eerste keer in die geskiedenis word daar met die stel van die geregtigheidseis nie op statusgronde teen mense gediskrimineer nie; geregtigheid moet betoon word aan alle mense, *veral* die geringes en ondergeskiktes wat nie effektief "op hulle eie regte" kan "staan" nie.

Dit moet beklemtoon word dat (i)-(iii) nie primêr vereis word ter wille van byvoorbeeld die besondere gesteldheid van die menslike *ethos* nie, maar ter wille van die Here. Op hierdie wyse word die moontlikheid vir die reële bestaan van 'n objektiewe (en aan die mens transendente) geregtighedsnorm, wat onder alle omstandighede gehoorsaam móét word, geskep.

Heelwat geregtighedsdenkers het inderdaad (elkeen op sy besondere wyse) die Bybelse geregtighedsvisie geëksploiteer (sêlfs in 'n negatiewe sin) en in hulle denksisteme toegepas. Hoe dit gebeur het en hoedat valierlei pogings aangewend is om die Bybelse geregtighedsopvatting met die standaard Grieks-Romeinse opvatting te laat klop (of selfs ten gunste van die laasgenoemde kategorie opvatting te ontkrag), word in die res van hierdie historiese ondersoek aangetoon. In hoofstuk 4 word daar onmiddellik met die deur in die huis geval deur drie vertakkinge van die Christelike tradisie tot en met die sestende eeu te ondersoek. In hoofstukke 7 en 8 word die Bybelse geregtighedsleer as die grondslag vir die formulering van 'n eie opvatting gebruik.

HOOFSTUK 4GEREGTIGHEIDSDENKE IN DIE CHRISTELIKE TRADISIE TOT EN MET DIE SESTIENDE EEU1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk word 'n tydperk van bykans dertien eeue in die historiese ontwikkeling van die Westerse geregtigheidsdenke in oënskou geneem. Dit is moontlik omdat daar hoofsaaklik drie belangrike tydperke *qua* geleidinge in die geleeders van na-Bybelse, Christelike denkers onderskei kan word naamlik:

- (i) die tydperk van die kerkvaders of die Patristiek;
- (ii) die Middeleeue en
- (iii) die reformasie.

Ofskoon die menings van die eksponente van hierdie drie tydvakke dikwels wyd uiteenloop, het hulle (veral op geregtigheidsgebied) genoeg in gemeen om met reg aan hulle die betiteling, "ekponente van die christelike tradisie" te laat toekom. Almal van hulle ken die Bybel en meen dat die Skrifopenbaring op een of ander wyse op geregtigheidsgebied (en op die terrein van besonderlik juridiese geregtigheid) 'n bepaalde relevansie het. Die meeste van hierdie denkers (en in ieder geval die drie wie se opvattinge in hierdie hoofstuk behandel word) beskik oor 'n grondige kennis van die denke van die pagane Griekse en Romeinse filosowe. Die kerkvader, Augustinus, is trouens self 'n Christelik-Romeinse klassikus, Thomas van Aquino openbaar 'n buitengewone belangstelling in die wysgerige arbeid van Aristoteles, terwyl Calvyn goed vertrou is met die teorieë van Plato en Cicero esook die denke van sekere van die leidende klassieke Romeinse juriste.

Omdat al die na-Bybelse Christelike denkers oor 'n grondige kennis van en die Bybelse leerstuk van regverdigmaking deur die geloof en antieke en klassieke geregtigheidslêre beskik, is die verhouding Bybel-pagane wetenskap vir hulle vanselfsprekend 'n belangrike probleem. Kan die Bybelse leerstuk van regverdigmaking deur die geloof enigens gefintegreer word met 'n regeskultuur wat van heidense denkers oorgeërf is? Dit is die vraag waarmee alle Christelike geregtigheidsdenkers tot en met die sestiende eeu

hulle in 'n mindere of 'n meerdere mate besig hou.

Daar bestaan 'n interessante leerstellig-inhoudelike ooreenkoms tussen die geregtigheidsteme van die Christelike denkers wat daar in hierdie hoofstuk behandel sal word. Almal kies naamlik ten gunste van die natuurregemodel as akkomodasiemodel vir juridies-staatkundige geregtigheid en in al die gevalle word die Stofsyns-Ciceriaanse natuurregleer in die besonder bevoorkeur en met verbasend min wysigings by Christelike leerstellings aangepas.

Voorts is daar by al die denkers wie se opvattinge aan bod sal kom, 'n mindere of 'n meerdere mate van *sintese* tussen Christelike geloof en pe-gene teorie te bemerk. Hierdie tendens beleef sy hoogbloeï in die Middelleeue (by iemand soos Thomas), maar den is 'n Augustinus die wegberaider vir die tendens en Calvyn steeds 'n slagoffer van bepaalde van die nagevolge daarvan.

Ten slotte het al hierdie denkers, al staan hulle in 'n besondere tradisie, 'n besluite stempel op die verdere verloop van die geskiedenis van die Westerse geregtigheidsdanke geleat. Die Christelike denke staan nie vreemd teenoor die belangrikste kulturele en wysgerige strominge wat die hertaar van dit wat es die Westerse tradisie beskou kan word, uitmaak nie.

2 DIE PATRISTIEK : AURELIUS AUGUSTINUS (345-430)

2.1 Inleiding

"... St. Augustine, powerful and influential though his thought was, was not a system builder. He wrote a great deal ... but virutally everything that he wrote ... was an occasional piece. Almost all his writings were polemical and controversial ..."

"Genius he had in full measure, but system-building and architectonic skill were not his forte; he is the master of the phrase or the sentence that embodies a penetrating insight, a flash of lightning that illuminates the entire sky; he is the rhetorician, the epigrammist, the polemicist, but not the patient, logical, systematic philosopher".

Deane (1963: (vii)-(viii))se ráák tipering van die kerkvader se wysgerige en teologiese styl verskef aan 'n mens handige leidrade ten opsigte van die

benadering wat 'n analise van Augustinus se leerstellings verg. Omdat sisteembou ontbreek, moet Augustinus se besondere leerstellings (oor byvoorbeeld geregtigheid) nie sonder meer as onderdele van 'n konsistente ontologiese sisteem verstaan word nie. Sekere grondtemas lê wel aan die denke van Augustinus ten grondslag (en hierdie temas kan inderdaad via 'n moeisame proses van analise geabstraheer word), maar gewoon sistematiese of "sisteem konsekwente" verduidelikings ontbreek in die meeste gevalle.

Met die oog op die regs- en staatsleer van Augustinus vind die belangrike natuur-genade grondtema sy ontstaan in 'n bepaalde kultuur-historiese dilemma waarin Augustinus en die meeste van sy tydgenootlike medestanders vasgevang is. Augustinus is naamlik by uitstake die klassiek Romeinse Christen - hy is tegelyk skapient van twee tradisies wat 'n inherente religieuse strydigheid openbaar. Gilson (1955: 70) verklaar, in navolging van Thomas, dat:

"Whenever Augustine, who was imbued with the teachings of the Platonists, found in their teaching anything consistent with faith, he adopted it; and those things he found contrary to faith he amended".

So 'n interpretasie doen Augustinus se deurleefde en toegewyde Christelike geloof (wat in sowel sy filosofie as teologie na vore kom), onverdiende geweld aan. 'n Mens moet Augustinus op sy woord neem wanneer hy in die aanvangsin van sy *Confessiones* 10 dié versugting uitspreek:

"Cognostam te genitor meus, cognostam te, sicut et cognitas sum"; 1)

of wanneer hy in sy *Confessiones* 10 6 begin met dié belydenis:

"Non dubie sed certa conscientia, Domini, amo te". 2)

'n Mens twyfel aan die eerlikheid en objektiwiteit van Gilson-~~om~~-Thomas se lukrake tipering van Augustinus se omgaan met die probleem van "Christelike geloof versus heidense kultuur", want die kerkvader se geloof is

- 1) "Laat ek U ken, o my Dorsprong, laat ek U ken soos wat ek geken word".
- 2) "Ek het U, Here, nie met 'n twyfelagtige nie, maar met 'n seker bewussyn lief".

nie òf bloot 'n kapstok waaraan hy sy onopgeloste wysgerige probleme op-
hang òf 'n skaaf waarmee hy die kwesterighede in die heidense kultuur pro-
beer wegskaaf nie - dit is vir hom 'n saak van diepe en kragdadige erns en
oortuiging.

En beland 'n mens dalk in die versoeking om, ten aansien van Augustinus
se regs- en staatsteorie, die "Platonists" in die aanhaling van Gilson
met die "Stoïsyne en Cicero" te vervang, dan laat Augustinus se ondubbel-
sinnige teenstelling tussen die staat van God (Jerusalem) met die (deur
die heidense denke en kultuur gekonsipieerde) staat van die wêreld (Rome
of Babilon), 'n mens ten minste huiwer; en Augustinus se paradoksale
siening heel hom selfs by geleentheid ernstige verwyte op die hals:

"Augustinus was ongetwyfeld onbillik in sy abstrakte en
hoogverhewe vereistes vir die bestaansreg van 'n staat.
Absolute geregtigheid is immers nooit in enige aardse staat
te vinde nie" (Els 1971: 119).

Tog is Augustinus se finale antwoord op sy dilemma nie afgerond nie; by
geleentheid (selfs heel dikwels!) word hy deur die sintese-virus lastig
geval, en in die finale instansie oorheers die tema van "(mý) Christelike
geloof *vis-à-vis* (of in samehang met ?) (mý) glorieryke heidense kultuur-
tradisie", sy denke oor reg en geregtigheid in 'n belangrike mate.

Om ter verduideliking kortliks 'n antisiperende dwarsnit te waag:
Augustinus as teoloog is goed bekend met die Bybelse leer van regverdig-
making deur die geloof (De Ru 1968: 24-68; Lekkerkerker 1947: 76-112) en
hy is in sy verzet teen die pelagianisme selfs 'n deurslaggewende voorlo-
per vir die Reformatore se radikale ponering van die heilsfeit van reg-
verdigmaking deur die geloof en die geloof alleen (Snell 1968: 1-10) (so-
seer so dat dit met reg verklaar kan word dat die vertrekpunt vir die
leerstuk van regverdigmaking deur die geloof, vir Augustinus die juridiese
vryspreek van God in Christus is - Lekkerkerker 1947: 12). Wanneer Augus-
tinus egter gergtigheid as 'n lewensreël vir die "alledaagse" juridies-
staatkundige lewe moet beteken en die herkoms van institusionele geregtig-
heid moet verklaar, val hy terug op sy Grieks-Romeinse erfenis (veral die
gedegtegoed van die Stoïsyne en van Cicero) deur byvoorbeeld (*lex aeterna*)
geregtigheid as 'n deug *par excellence* te beskou (Gilson 1961: 131).

Wet gebeur, is dat wanneer Augustinus geregtigheid religieus "verinnerlik", hy volgens die Bybelse reëls van die spel speel: as die liefde meer word, word geregtigheid ook meer (Gilson 1961: 140); word geregtigheid egter "veruiterlik" as die juridies-institusionele grondpilaar van 'n staatlike samelewing, speel Augustinus volgens die paaie-tradisionele reëls van die spel.

Augustinus se geregtighedsdenke word op veral twee vlakke gemanifesteer:

- (i) die vlak van "praktiese" gebondenheid (in 'n gegewe situasie) aan 'n staatsordening *qua* kultuurgegewene; hierdie manifestasie gaan hand aan hand met sy interpretasie van die geskiedenis (soos onder andere uitgespel in sy *De civitate Dei*) wat die antitesis, *civitas Dei-civitas terrena*, as 'n aanknopingspunt gebruik;
- (ii) die vlak van wetenskaplik-teoretiese analise waar hy poog om sy geregtigheidsleer op basis van die Stoïeys-Ciceriaanse tradisie ontologies te legitimeer met die bywerk van bepaalde Christelike geloofsbeginsels.

Op vlak (i) is dit hoofsaaklik Augustinus, die praktiese teoloog, wat aan die woord is; op vlak (ii) is dit Augustinus, die sintesefilosof.

2.2 Geregtigheid en die staatsordening

Wet is die staat? Augustinus ondersoek hierdie vraag (definisiegawys) veral in sy *De civitate Dei* 19 21, 23, 24 en 25. In 19 21 neem hy die definisie van Cicero as sy vertrekpunt: die staat is *res populi* - 'n saak van die volk. 'n Mens sou dalk vermoed dat Augustinus hierdie deur Cicero gestelde grondslag van die staat redelik ongekwalifiseerd aanvaar, veral wanneer hy die *communitas* van *redelike* mense in die staat (vgl *Quaestiones Evangeliorum ex Matthaeo et Luca* 2 46) aan 'n bepaalde "natuurlike" gemeenskapverbandenheid (of "sosiale instink") by die mens toedig (vgl *De bono coniugali* 1; vgl ook Cicero *De finibus* 5 13 65; h 2 2.1.3 *supra*).

Augustinus aanvaar inderdaad in 'n baie groot mate die Ciceriaanse uitgangspunt en hy laat hom ook die gedagte aan 'n *iustitia cum communitas* welgeval. Cicero se definisie van 'n *populus* as 'n

"... coetam multitudinis *iuris* consensu et utilitatis
 communione sociatum ...", 3)

impliseer immers, aldus Augustinus, dat 'n staat nie sonder geregtigheid kan bestaan nie. 'n Staat is 'n gemeenskap van bepaaldelik daardie mense wat onderling gebonde is deur hulle begeerte na geregtigheid en

"... ubi ... iustitia vera non est, nec ius potest esse". 4)

Augustinus, ofskoon hy in sy definisie van die staat aanvanklik volgens Cicero se reëls van die spel speel, sluk egter nie Cicero se definisie sommer so heelhuids nie. Hy trek naamlik die konsekwensies van Cicero se definisie deur en toon in 19 21 dat, volgens Cicero se definisie, daar geen Romeinse staat bestaan het nie, want:

- Cicero se definisie van die volk as die noodsaaklikste komponent in die staat, voorveronderstel die bestaan van geregtigheid;
- (*iustitia ... ea virtus est, quae sua cuique distribuit*⁵⁾ ('n ooglopende verwysing na die klassieke juriste se interpretasie van Cicero);
- geregtigheid is terselfdertyd 'n voorwaarde vir die bestaan van 'n staat;
- in die heidense staat word die onderdane aan demone (afgods) in plaas van aan die ware God toebedeel;
- aan God word dus nie toebedeel wat Hom toekom nie;
- omdat God nie kry wat Hom toekom nie, ontbreek ware geregtigheid in die heidense staat en daarom
- is die heidense staat (en was die heidense Rome) géén staat nie.

- 3) "... samehorige menigte wat verbonde is deur 'n ooreenstemming van reg en 'n gemeenskap van belange ..."
- 4) "... waar daar ... geen ware geregtigheid is nie, kan daar ook nie reg wees nie".
- 5) "geregtigheid ... is daardie deug wat aan elkeen dít wat syne is, toebedeel".

Augustinus bevestig hierdie gevolgtrekking deur gebruik te maak van 'n eg Platoniese, parsieel-universalistiese (makro-mikrokosmiese) parallel: by 'n mens wat God nie dien nie is daar geen enkele spoor van geregtigheid te bespeur nie, want:

"... nullo modo potest iuste animus corpori aut humano ratio vitiiis emperare"⁸) (vgl ook 19 25).

As hierdie waarheid ten aansien van die enkeling-mens geld, hoeveel te meer nie van 'n samehörige menigte mense nie?

'n Kommentariërende intermezzo is op hierdie stadium nie onvanpas nie. Dit is hoogs interessant om te let op die wyse waarop Augustinus eg tradisionele denkbeelde gebruik juis om daarmee die tradisie te torpedeer. Hy hak aan by 'n gemeenplasinge probleem: geregtigheid in die menslike samelewing. Hy gebruik 'n heel tradisionele definisie van die staat (dié van Cicero) as sy vertrekpunt en hy gee Cicero en die klassieke juriste gelyk dat geregtigheid *eum cuique tribuere* is; hy aanvaar selfs die eg Platoniese nuwesikking en parallelisering van "individuele" (antropologiese) en "universeel-strukturele" (samelewingsfilosofiese) geregtigheid (*vide inter alia* h 2 1.4.2.2 *supra*). Cochrane (1957: 456) beskryf hierdie *modus operandi* oor die algemeen as 'n "... contribution ... merely to offer, in terms of Christian principles, a solution to problems long since envisaged by the thought of classical antiquity" - dit *contra* die moontlike suggestie dat "... Athanasius and Augustine, between them, 'created' the philosophy of history".

Augustinus se argument oor geregtigheid vervolg só: 'geregtigheid, in die ware sin van die woord, is alleen aanwesig in die staat waarin God heers, waarin daar aan Hóm geoffer word, waarin alle onderdane Hóm alleen liefhet.

Hoe is dit moontlik? Hierdie radikale eis van Augustinus moet verstaan word teen die agtergrond van die oorheersende tema in *De civitate Dei*, naamlik die onderliggende teenstelling (of entitesse) wat Augustinus meen getref moet word tussen die "ryk van die lig" (die *ōivitas Dei* of *caelestis*) en die ryk van die duisternis (*civitas terrena*).

8) "... die gees kan nie die liggaam of die menslike rede die ondeugde op 'n regverdige wyse beheers nie".

In sy *Retractiones* 2 69 verduidelik Augustinus die aanleidende oorsaak tot die skrywe van *De civitate Dei*: dit is hoofsaaklik 'n verdedigingsgeskrif ('n apologie) gemik op die weerlegging van die gangbare beskuldiging dat Christene (en die Christendom oor die algemeen) verantwoordelik is vir die staatkundige verval en agteruitgang in die Romeinse ryk (vgl ook O'Meara 1981: 20-2). Augustinus verklaar die voortgang van die geskiedenis in terme van 'n "nuwe *Logos*", synde die openbaring van Christus as 'n manifestasie van die "Divine Nature as Trinity", wat die grondslag vorm van "a metaphysic of ordered process" (Cochrane 1957: 437). Die *Logos* openbaar hom dus in die gestalte van 'n "Voorsienigheid". Weer eens verchristelik Augustinus 'n klassieke probleemstelling: hy verskaf 'n Christelike antwoord op die klassieke *Logos*-vraagstuk.

Augustinus se staatsteorie is vervleg met sy geskiedenisbeskouing. Hy onderskei naamlik as uitgangspunt twee (ontologies-metafisiese) "state" of ryke: die *civitas Dei* (stad of staat van God) waarvan Psalm 87 3 onder andere sê: "Heerlike dinge word van u gesê, o stad van God" of Psalm 48 3: "Die HERE is groot en baie lofwaardig in die stad van onse God, sy heilige berg: ... die vreugde van die hele aarde" (*De civitate Dei* 11 1); en die *civitas terrena*,

"... quae non vivit ex fide, terrenam(que) pacem appetit ..."⁷⁾
(*De civitate Dei* 19 17).

Augustinus laat hom met groot beslistheid uit oor die skrilte kontras wat daar tussen hierdie twee state of ryke bestaan (vgl *inter alia De Genesi ad litteram* 11 20; *De catechizandis rudibus* 19 31, 20 36 en 21 37; *De civitate Dei* 19 17) en in *De civitate Dei* 12 1 teken hy die antitese tussen die twee ryke só skerp dat hy verklaar dat die inwoners van die *civitas Dei* godsgehoorsame mense en engele is terwyl die *civitas terrena* slegs uit bose mense en engele bestaan. Dit onderstreep die feit dat Augustinus die twee *civitates* as metafisiese versinnebeeldings beskou (Sizoo 1947: 25) ten einde te kan dien as historiese verkларingsprinsipes, as proklamasies van die "nuwe" *Logos* van die geskiedenis, Jesus Christus.

Wanneer Augustinus in *De civitate Dei* 19 21 en 23 sy felle kritiek op die gebrek aan geregtigheid in die deur Cicero gekonspiseerde staat uitoefen, kritiseer hy sintlik die pendant van die *civitas terrena*; want ware
7) "... wat nie uit die geloof lewe nie, (en) streef na aardse vrede ..."

geregtigheid is slegs 'n predikaat van 'n staat waarvan Christus self die Oprigter en Bestuurder is (dit wil sê 'n staat op die *civitas Dei* lees geskoei) (*De civitate Dei* 2 21). Meer Augustinus word gedwing om feitlik realisties te wees: die Romeinse *imperium* van sy tyd is tog wel 'n staat en vervul al die funksies van 'n staat; is 'n staat daarom (per definisie) alleen die *civitas Dei*, dit wil sê 'n gemeenskap van mense waarin ware geregtigheid hoogty vier?

"Nee", sê Augustinus, maar dan moet Cicero se definisie van 'n volk gewysig word:

"Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus"⁸⁾ (*De civitate Dei* 19 24).

Augustinus voer aan dat waarde-oordele oor die staat (en sy individuele burgers) gevel word na aanleiding van die vraag wat die saak of voorwerp van gemeenskaplike liefde in daardie staat is. Hierdie saak of voorwerp van gemeenskaplike liefde kán (natuurlik) ook ware geregtigheid wees. Die mees onderskeidende kenmerk van die staat is egter dat dit 'n gemeenskap van *redelike* wesens (*contra* byvoorbeeld 'n versameling van *redelose* diere) moet wees:⁹⁾

"Est enim civitas non quorumlibet animetium, sed rationalium multitudo, legis unius societate devincta"⁸⁾ (*Quaestiones evangeliorum ex Matthaeo et Luca* 2 46).

In die *de facto* staatslewe is die elemente van die onderskeie *civitates Dei* en *terrenas* heel dikwels vermeng: voor die koms van Christus was die volk en die staat, Israel, 'n manifestasie van die *civitas Dei*; sedert die koms van Christus het daar egter 'n vermenging van die verskillende elemente van die onderskeie *civitates* plaasgevind, sodat burgers van die *civitas Dei* (byvoorbeeld) ook in *civitates terrenarum* leef. Die wette van ("huidige") *civitates terrenarum* kan, volgens Augustinus, wel waardevol wees op grond van die feit dat hulle vrede verseker en aldus die ewige

-
- 8) " 'n Volk is 'n samehorige redelike menigte, wat verbonde is deur 'n sendragtige gemeenskap van sake wat hulle liefhet".
- 9) "Want 'n staat is nie 'n menigte van alle moontlike lewende wesens nie, maar van redelike lewende wesens, verbonde deur die gemeenskap van één wet".

vrede van die *civitas Dei* in 'n mate antisipeer (vgl Sizoo 1947: 11; *De civitate Dei* 19 17). Augustinus aanvaar dus in beginsel die bestaansmoontlikheid van 'n soort *de facto* "staatlke" geregtigheid wat sig *civitas terrenae*-gewys manifesteer as 'n vooruitskouing na die ware geregtigheid in Christus. Daarom word Augustinus se geregtighedsbeskouing, soos in die volgende paragraaf aangetoon sal word, gedra deur 'n natuurregsmoedel wat op 'n *lex aeterna*-lees geskoei is.

'n Mens se Christenskap vereis volgens Augustinus van jou as onderdean 'n bepaalde houding jeens die staat as instelling - 'n houding wat sal klop met jou "nuwe status" van geregtigheid in Christus (*vide h 3 supra*). Dit maak immers weinig verskil onder wie se heerskappy 'n mens in jou "sterflike lewe" (in die huidige, aardse bedeling) lei, solank daar net nie van jou vereis word om goddelose en onregverdige dinge te doen nie (*De civitate Dei* 5 17). Augustinus heg 'n streng ontologiese interpretasie aan 'n Skrifgedeelte soos Romeine 13 1 (vgl *De civitate Dei* 19 15 saamgelees met 5 9 en 4 33 asook *Sermo* 62 13). Van nature het die een mens as 'n redelike wese nie gesag oor 'n ander mens as 'n redelike wese nie - mense het, ingevolge Genesis 1 26, slegs 'n natuurlike (of "skeppingsmatige") gesag oor *redelose* lewende wesens (*De civitate Dei* 19 15). Maar (as 'n mens die ontologiese argument onderliggende aan die kleurrike preekstyl in *Sermo* 62 13 onthul): God maak dit struktureel moontlik dat die een mens oor die ander gesag kan voer, want, soos in Romeine 13 2 gesê word, dié mag wat daar is, is deur God ingestel.

Sermo 62 13 borduur voort op die implikasies van dié gesagshiërargie: wat gebeur wanneer 'n "hoëre" maghebber (X) 'n bevel gee wat strydig is met dié van 'n "laere" maghebber (Y) of *vice versa*? Wat staan 'n mens met ander woorde te doen in die geval van 'n botsing van gehoorsaamheidspligte? In dié twee voorbeelde wat Augustinus in sy preek gebruik, is X (onderskeidelik) 'n ryksaakgelestigde en die keiser en Y (in beide gevalle) 'n stadhouer. As algemene reël konstater Augustinus die uitgangspunt dat X eerder as Y gehoorsaam moet word. Met hierdie argument aanvaar hy in beginsel 'n momentele *status quo* in die gesagstruktuur van 'n bepaalde staat (in *casu* die Romeinse ryk) as die manifestasie van 'n algemeen geldige, goddelike ordinansie.

Augustinus is besonder eksplisiet oor wat die Christen te doen staan wanneer die keiser anders beveel as God:

"Hinc iam tibi assumenda est fides tua tanquam scutum, in quo possis omnia ignita iacule inimici extinguere"¹⁰⁾
(*Sermo* 82 13 - vgl ook *Efesiërs* 6 16).

Hiermee verleen Augustinus erkenning aan die bestaan van 'n reg tot verzet in ten minste een "uitsonderingsgeval", naamlik waar 'n mens deur die optrede van die owerheid genoop word om aan God meer gehoorsaam te wees as aan die *de facto* menslike gesagdraers in die staat (vgl ook *De civitate Dei* 4 33 en 5 9). Waar Augustinus egter 'n struktureel-ontologiese antwoord op die vraag na die oorsprong en bestaan van owerheidsgezag ver skef, daar slaag hy nie daarin om sy opvatting oor verzet in dieselfde sisteem te akkomodeer of aan die grondlyne van dieselfde ontologie te oriënteer nie: verzet is iets "addisioneels", iets wat bloot 'n "bykomende" of *ad hoc* uitsondering op die algemene reël van gesagsgehoorsaming konstitueer. Met behulp van sy opvatting oor die *lex aeterna* poog hy wel om die ontologiese verband tussen gehoorsaamheid en verzet te smee en die vraag of hy in beginsel suksesvol is, sal in 2.3 *infra* beantwoord moet word.

Ten slotte is dit belangrik om daarop te let dat Augustinus Romeins 13 1 nie benader in die lig van die vraag wat die gelowige Christen se status van geregtigheid met gehoorsaamheid te make het nie, maar dat hy eerder sekere skeppingstrukturele momente in Paulus se uitspraak tot 'n soort ontologiese uitgangspunt probeer verhef (vgl ook 2.4 *infra*). Hierdeur verleen hy egter wel die nodige erkenning aan (God se) geregtighedsinstellings.

2.3 Geregtigheid in die reg

Wat is die inhoud van ware geregtigheid? Om hierdie vraag te beantwoord, aanvaar Augustinus die Stoïsiens-Ciceriaanse grondplan van die natuurreg¹¹⁾ leer as sy wetenskaplik-teoretiese uitgangspunt. Die *vera lex recta ratio* van Cicero (*De re publica* 3 22 33 - *vide* h 2 2.1.2 *supra*) noem hy, in navoring van Seneca, die *lex aeterna*:

10) "Dan moet jy jou geloof opneem as 'n skild, sodat jy al die vurige pylle van die bose sal kan uitblus".

Augustinus probeer om die Ciceriaanse model in heelwat opsigte te "kersten". Om hierdie kersteningsproses te kan verstaan, is dit nodig om kortliks enkele van die belangrikste aannames waarop Cicero se natuurregte-leer *qua* geregtigheidsleer steun, te rekapituleer.

Vir Cicero is die *lex aeterna* die mees omvattende wet wat vir alle wesens in die werklikheid (dit wil sê redelike sowel as redelose wesens) geld, asook vir die werklikheidsorde as 'n geheel. Die *lex aeterna* is egter ook *logos spermatikos-* (of *rationis seminalis-*) gewys *diffusa in omnes* (vgl *De re publica* 3 22 33), en wanneer dit aldus in die menslike gees ingeprent, bevestig en ontwikkel is, staan dit bekend as die *lex naturalis* (*De legibus* 1 5 18). Die *lex naturalis* is eers 'n (in die praktyk) gekonkretiseerde geregtighedenorm wanneer dit in 'n *ius naturale* - gestalte met die praktiese wysheid (of redelikheid) van die mens verenig en as 'n regnorm gepositieer is (*De legibus* 2 5 11 en 1 6 19). Cicero is baie kategories oor die feit dat regnorme (via die *lex naturalis* en *ius naturale* gekonkretiseer), wat in die finale instansie (indien dit logieserwys moontlik sou wees) in stryd met die *lex aeterna* is, géén reg is nie - dit wat reg en waar is, eindig nie met dit wat in wette geskryf staan nie (*De legibus* 2 5 11). Ten slotte is die eiesoortigheid van geregtigheid, as 'n aan die *lex aeterna* georiënteerde deug, gegee met die besondere aard van sy "sosialiteit" *qua* "sosiale instink" of *communitas* (vide h 2 2 1 3 *supra*).

Hoe kersten Augustinus hierdie wesenlik pagane natuurregteleer? Hy neem steeds die universele, ewig geldende *lex aeterna* as sy steunpunt maar die oorsprong daarvan voer hy terug na die *ratio divina vel voluntas Dei*¹¹⁾ wat (positief) die bewaring van die natuurlike orde gebied en (negatief) die versteuring daarvan verbied. Sonda *est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem* (*Contra Faustum* 22 27).¹²⁾ Augustinus

11) "... heilige rede of wil van God ..." Agterliggend aan hierdie wissel-vormige gebruik van *ratio* en *voluntas* ten aansien van God, setel 'n (reeds vir Augustinus relevante) wysgerige probleemstelling. Om die tradisionele Griekse godheid (*nous*) as wêreldsiel met 'n nuwe Christelike *logos* te vervang, verklaar Augustinus dat die *voluntas* van God (sý wil as primaat van sý voorsienigheid - vgl Cochrane 1957: 437; 2.2 *supra*), synde 'n wesenskenmerk van God, prioriteit geniet bo sy *ratio* (vgl Hommes 1972: 38). Hiermee ontketen hy 'n heel spekulatiewe argument wat in veral die Middeleeuse wysbegeerte aandag geniet.

12) "... is 'n daad of 'n woord of 'n begeerte téén die *lex aeterna*".

benoem die *lex aeterna* op verskillende wyses. In *De diversis quaestionibus LXXXIII* 79 1 heet dit die *lex universitas* as *divina sapientia* (goddelike wysheid); In *De civitate Dei* 19 12 is dit gewoon *leges* van die allerhoogste Skepper en Gebieder van alle dinge *a quo pax universitatis administratur*.¹³⁾

Net soos vir Cicero, geld die *lex aeterna* vir Augustinus ook op 'n tweeledige wyse: "(o)bjectief is zij ... de zedelijke wereldorde, subjectief is zij in het bewustzijn van den redelijken mensch de absoluut geldende grondregel van zijn oordelen en streven" (Sizoo 1947: 17). In *De diversis quaestionibus LXXXIII* 52 2 gebruik Augustinus Ciceriaanse terminologie wanneer hy verklaar dat die *lex aeterna* as 'n *lex naturalis* in die *animus* van alle redelike wesens (*in oasu* alle mense) ingeprent is, sodat die menslike lewe 'n spieëlbeeld sal wees van die goddelike *administratio* van die wêreld. Ten einde te probeer vasstel of Augustinus se natuurreguleer in alle opsigte op die Ciceriaanse *lex aeterna-lex naturalis-ius naturale* model steun, moet die ter sake grondgedagtes agterliggend een sy *lex aeterna* georiënteerde subjektief-objektief onderskeid, tesame met die verhouding *lex aeterna-leges temporales* (laesgenoemde synde die menslike politiewe reg), eers blootgelê word.

Augustinus spel sy agterliggende tesse in *De diversis quaestionibus LXXXIII* 46 2 sô uit:

"Sunt namque idae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formae dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit".¹⁴⁾

Met Hommes (1972: 39) kan saamgestem word dat hierdis uitpraak die grondslag lê vir 'n amalgamasie van die Platoniese ideëleer met die Stoïays-

-
- 13) "... deur wie die vrede van die heelal bestuur word".
- 14) "Want die oorspronklike ideë is naamlik bepaalde vorme of vaste en onveranderlike gronde van die dinge, wat self nie gevorm is nie, en daarom ewig en altyd dieselfde bly; wat (verder) in die goddelike Rede opgesluit is, en hoewel hulle self nie ontstaan of tot niet gaan nie, sê 'n mens tog dat alles wat kan ontstaan en tot niet gaan en alles wat (inderdaad) ontstaan en tot niet gaan, volgens hulle (die ideë) gevorm word".

Ciceriaanse *logos spermatikos*-tème: die oorspronklike ideë van God is die steunpunte vanwaar die verskillende *rationes seminales* (in die konteks van die natuurreg as ('n) *lex naturalis*) in die individuele rede van die mens hulle neerslag kan vind (vgl *De diversis quaestionibus LXXXIII* 53 2 *supra*). Deugdelikheid oor die algemeen is 'n dusdanige afskading van die *lex aeterna* in die *animus* (siel) van die mens:

"Virtus est animi habitus naturae modo atque ratione consentaneus"¹⁵⁾ (*De diversis quaestionibus LXXXIII* 31 1).

Die *genus*, deugdelikheid, het vier *species*: *prudentia* (praktiese wysheid), *iustitia* (geregtigheid), *fortitudo* (morele deppierheid) en *temperantia* (gematigheid). Geregtigheid is die

"... habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem". 16)

Tot dusver is Augustinus se natuurregtelike grondplan vir geregtigheid, soos gedra deur die *lex aeterna*, feitlik volledig Ciceriaans: die *lex aeterna*, die oorsprong van alle deugde, waaronder geregtigheid, vind sy *lex naturalis*-pendent in die menslike siel; geregtigheid is na sy inhoud die *suum cuique tribuere*-deug wet, met die inagneming van die openbare belang, *communitas* voorveronderstel.¹⁷⁾ Sekere Christelike (om den nie te beweer eksplisiet Bybelse) elemente (nie) is egter wel by die Augustiniaanse weergawe van Cicero se natuurregaleer ingebou:

(1) God (bedoelende die God van die Skrif) word as die Gewer van die *lex aeterna* erken;

-
- 15) "Deugdelikheid is die gewoonte van die siel om met die maatstaf van die natuur en die rede in ooreenstemming te wees".
- 16) "... gesteldheid van die siel om, met inagneming van die gemeenskaplike nut (of openbare belang), aan elkeen dit wet hom toekom na sy verdienste toe te bedeel".
- 17) Hierdie opvatting is *contra* Verdross (1958: 60) wat meen dat Augustinus (anders as die Stoïeëne) die goddelike *Vernunft* (synde die pendent vir die *lex aeterna*) wesenlik van die menslike *Vernunft* (synde die pendent vir die *lex naturalis*) onderskei. Verdross verwar skynbaar Augustinus se *lex naturalis* met wat Augustinus self die *leges temporales* of positiewe reg noem. Augustinus móét in sy sisteem met die tradisionele *lex naturalis* opereer ten einde die kenbaarheid van die *lex aeterna* voldoende te kan verklaar.

- (ii) die amalgamasie van die Platoniese ideëleer met die Stoïsiens-Ciceriaanse *logos spermatikos*-tème word aangewend om die feitelike bestaan van God se voorsienigheid mee aan te dui;
- (iii) *suam cuique tribuere* beteken ook, soos in 2.2 *supra* aangetoon, dat aan God gegee sal word wat Hom toekom;
- (iv) die *communitas* gedagte wet deur die *lex aeterna* as 'n geheel gedra word, vertoon die konnotasie van Christelike liefde:

"quod tibi fieri non vis, alii ne feceris"¹⁸) (vgl *De doctrina christiana* 3 22).

Alles inaggenome, is die ooreenstemming tussen Augustinus en Cicero egter heel wesenlik; Augustinus het bloot die pagane terminologie van Cicero met 'n Christelike terminologie vervang - dit op die gevaar af dat hy die ("wese" van die) ware en regverdige God in terme van pagane denkbeelde skilder.

Die *lex naturalis*, as 'n *rationis seminalis* van die *lex aeterna* in die menslike siel, is venselfsprekend nog nie positiewe reg as sodanig nie: dit is steeds voluit (ewige) goddelike reg soos in die menslike siel ingeprent. Daar is "geaardheidsgewys" 'n diep en byna onoorbrugbare kloof tussen die goddelike *lex aeterna* en die menslike *leges temporales* of positiewe reg. Met die uitdrukking van hierdie radikale onderskeid verbeeld Augustinus, soms meer eksplisiet soms meer implisiet, eendeels die verhevenheid van God en die goddelike rede bo die mens en menslike redelikeheid, en anderdeels die voortdurende aenwesigheid van die twee antiteitiese *civitates*: die *civitas Dei* en die *civitas terrenae*. Die grondslag vir die onderskeid *lex aeterna/naturalis-leges temporales* kan kortliks só onthul word:

- (i) In *De libero arbitrio* 1 14 15 bespreek twee gespreksgenote, Augustinus self en ene Dvidius, die vraag:

18) "wat jy nie aan jouself gedoen wil hê nie, doen dit ook nie aan 'n ander nie".

"... quo usque per legem istam quae populos in hac vita cohibet, malefacta ulciscenda sint: deinde quid restet, quod per divinam providentiam inevitabilius secretoque puniatur". 19)

Verwysende na die *leges temporales* as *istu lex quae litteris promulgatur* ("die wet wat in woorde gepromulgeer is") (noem dit lex_t) ontwikkel Augustinus op 'n retories vernuftige wyse 'n argument wat, ter beantwoording van die eenvoudige vraagstelling, die radikale onderskeid tussen lex_t en die *lex aeterna* (lex_a) moet illustreer, en tog, terselfdertyd, lex_t se afhanklikheid van lex_a moet beklemtoon. Augustinus begin met die *de facto* regsgeldigheid van 'n lex_t (lex_{tx}) wat op 'n gegewe moment aan 'n bepaalde staatsinstelling (sê meer 'n demokrasie x) ten grondslag lê. Solank x op 'n regverdigte wyse funksioneer (dit wil sê solank as wat die regeerders eisebelang ondergeskik stel aan staatsbelang), word lex_{tx} *an sich* eerbiedig - dit, heeltemal terreg. Word die regeerders van x egter gaandeweg onregverdig (deur die volkabelang ondergeskik te stel aan eisebelang) dan kan x met 'n meer outokratiese dog regverdiger staatsbestel (y) vervang word en soortgelyk lex_{tx} met lex_{ty} - dit, eweneens, heel terreg.

lex_{tx} en lex_{ty} (synde besondere manifestasies van lex_t oor die algemeen) is dus *geregtigheidshalwe* veranderlik en veranderbaar en as sodanig eweneens nie universeel- of ewig geldende geregtighedenorme nie (hoewel tog, momenteel en onder bepaalde omstandighede, "driers" of manifestasies van geregtigheid).

Geregtigheid *an sich* vind egter sy oorsprong in 'n (geheel en al) ewige, (geheel en al) universele en (geheel en al) onveranderbare lex_a synde 'n (absolute) maatstaf aan die hand waarvan *leges_t* regmatiglik (of "legalitêr") verander kan word ten einde geregtighedssoogmerke beter te kan dien. En die kern van die argument? Niks in die *leges_t* wat èn regverdig èn leegal is, is nie van lex_a afgelei nie!

Augustinus bevestig in hierdie dielooë weer eens die feit dat lex_a in die menslike siel ingeprint is (ofskoon hy hierdie "inprinting" nie *eo nomine*

19) "... in hoeverre slegte dede op grond van die wet (of reg) wet volke in hierdie lewe saamvoeg, gestraf moet word: daarna, wat nog oorbly om deur Gods voorsienigheid, sonder ontkoming en in die geheim, gestraf te word".

die *lex naturalis* naam nie) en dat die mens oor die vermoë beskik om aan hierdie in hom ingeprente *lex_a* (*lex_t*-gewys) 'n betekenisvolle ("woordme-tige") beslag te gee. *Lex_a* skryf in die finale instansie aan 'n mens voor dat dit regverdig is om alle sake in die staatlike verband ooreen-komstig 'n bepaalde orde in te rig.

(ii) In *De libero arbitrio* 1 11 verklaar Augustinus kategorieë en apodikties soos volg:

"Mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit".²⁰⁾

Só gesien is die *lex_a* geregtigheidmaatstaf nie alleen 'n blote toetsings-grond vir individuele *leges_t* nie, maar bowel en 'n ontstaens- en 'n bestaens- en 'n geldigheidsgrond vir *lex_t* (die positiewe reg) oor die algemeen.

(iii) Wanneer 'n wetgewer *leges_t* verorden of promulgeer, sal hy, as hy 'n wyse en 'n goeie man is, *lex_a* raadpleeg met die oog op 'n evaluering van dit wat vir besondere omstandighede goed en rég is - dit, egter, sonder om *lex_a* te probeer beoordeel (*De vera religione* 58). Om hierdie logiese konsekwensie van Augustinus se *lex aeterna*-leer te begryp, is nie alte-moellik nie, maar met sy inleidingsin tot die fragment, skep hy 'n beson-dere probleem:

"In istis temporalibus legibus, quemquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundam ipsas".

21)

Is hierdie siening van Augustinus nie in stryd met sy ander opvatting in *De libero arbitrio* 1 14 en 15 dat reeds ingestelde en bekragtigde wette onder bepaalde omstandighede geregverdigde wysiging (of selfs omverwerping) ken verg ten einde hulle in ooreenstemming met die geregtigheidseise van *lex_a* te bring nie? Op die oog af wil dit so voorkom en 'n mens se suspisie word selfs versterk deur Hommes (1972: 39) se bewering dat Augustinus

20) "Ek meen dat 'n wet wat nie regverdig is nie, geen wet is nie".

21) "Wat die *leges temporales* betref: hoewel die mens oor hulle oordeel wanneer hy hulle instel, sal, wanneer hulle (*seermaal*) ingestel en bekragtig is, die regter nie oor hulle mag oordeel nie, maar volgens hulle moet regspraak".

geneig is om tussen natuurregtelik sensitiewe en juridies positivistiese affiniteite rond te dobber. Billikheidshalwe moet daar egter op gewys word dat Augustinus in sy *De vera religione* 58 uitspraak dit bepaaldelik het oor die *taak van die regter* terwyl die *De libero arbitrio* 1 14 en 15 uitspraak in meer algemene terme ingeklee is. En tog vra 'n mens jouself (steeds tereg) die vraag af waarom die alleressensiële taak van beoordeling van lex_t , in terme van lex_a , in beginsel aan belangrike geregtigheids-funksionarisse soos regters ontsê moet word. Vir hierdie tekortkoming verskaf Augustinus geen afdoende verduideliking nie.

(iv) Lex_t vir sy gelding afhanklik van die hoërs Lex_a maatstaf, is in beginsel oortreebaar wanneer dit in stryd met die eise van Lex_a is. In beeldryke taal verduidelik Augustinus in *Sermo* 326 2 dat die Christen martelare juis op hierdie prinsipiële oortreebaarheid van lex_t gesteun het toe hulle geweier het om aan 'n godonterende owerheid gehoorsaam te wees, hulle argument synde:

"Auctoritatem Regis aeterni portamus, ideo auctoritatem mortalis hominis non curamus". 22)

Met hierdie uitspraak slaag Augustinus enigermate prinsipiële daarin om sy versetsleer ontologies te akkommodeer deur dit te knoop aan (en te laat steun op) die onderskeid, lex_a - lex_t (vgl ook 2.2 *supra*). Ongelukkig is hy wetenskaplik-teoreties gesproke baie vaag oor die ontologiese beginsels wat aan hierdie geoorloofde negasie van bepaalde $leges_t$ onder besondere omstandighede ten grondslag lê. 'n Flagrante skending van die goddelike Lex_a deur die owerheid sou 'n mens dalk nog met gemak kon bemerk, maar Augustinus swyg oor die meer geraffineerde vorme van ordeskending sodat die praktiese implikasies van sy versetsleer steeds in vaaghede verhul bly. Sou die orde van *De libero arbitrio* 1 14 en 15 aan die ander kant as bloot 'n orde ter wille van orde verstaan word, dan is sy versetsleer in *Sermo* 326 2 des te meer ontologies ontwortel.

(v) In sy *Contra litteras Petilianas* 2 184 stel Augustinus dit duidelik dat lex_t geen konkordansie van voorskrifte vir die gedwonge najaging van eties goeie dade bevat nie:

22) "Ons dra die gesag van die ewige Koning, daarom bekommer ons ons nie oor die gesag van 'n sterflike mens nie".

"Nam bene facere nemo potest, nisi elegerit, nisi amaverit,
quod est in libera voluntate". 23)

Die doel van lex_t is om mense daarvan te weerhou om sleg te handel deur 'n vrees vir straf te skep.

In *De libero arbitrio* 1 31 lig Augustinus die sluier verder oor wet presies sy onderskeid tussen "reg en moraal" behels: die terrein van die reg word beheers deur lex_t en die terrein van die etiek deur lex_a (skynbaar in die gestalte van 'n *lex naturalis*). Die essensiële korrelasie tussen die reg en die etiek word egter in beginsel gewaarborg deur die feit dat lex_t sy ontstaan en gelding in lex_a vind (vgl ook Sizoo 1947: 18).

(vi) Vir sover geregtigheid as 'n postuleer van lex_a sig in lex_t verge-stalt, maak Augustinus ruimekoots voorsiening daarvoor dat lex_t homself by verskillende kultuur-historiese omstandighede kan aanpas en dus van tyd tot tyd, van plek tot plek en van volk tot volk inhoudelik kan varieer, sonder om deardeur (noodwendig) iets aan geregtigheidswaardes in te boes (*Confessiones* 3 7 13). Die veelheid of verskeidenheid sedes onder verskillende volkere mag 'n mens egter nie deartoe lei om die absolute lex_a geregtighedenorm te devaluer nie; die verskillende *leges_t* vorme waarin die positiewe reg gegiet kan word, doen byvoorbeeld geen afbreuk aan die algemene geregtighedsvoorskrif van *quod tibi fieri non vis, alii ne feceris* (*De doctrina Christiana* 3 22) nie.

Oor die lex_a - lex_t grondslag waarop Augustinus se natuurregseer *qua* geregtighedsleer berus, is reeds tot die gevolgtrekking gegaan dat dit wesenlik Ciceriaanse (met 'n bybring van bepaalde Christelike elemente) is. Uit (i)-(vi) *supra* blyk dit egter dat sodra Augustinus hom uitspreek oor die realisering van die beginsels van lex_a in die positiefregtelike lex_t , hy heelwat van sy Ciceriaanse affiniteite afsweer. Augustinus laat val naamlik oor die algemene gesproke Cicero se vereiste dat lex_a sig alleen in die menslike siel as 'n *lex naturalis* via 'n verbinding met die praktiese wysheid van die mens kan openbaar - só alleen kan daar nie (aldus die opvatting van Augustinus) aan regverdige *leges_t* gestalte gegee word

23) "Want niemand kan goed handel tensy hy gekies het, tensy hy liefhet nie - (en) dit berus op die vrye wil".

nie. Vir hom val die klem eerder op 'n ongekweliffiseerde gehoorsaamheid aan die voorskrifte van *lex_a* as God se wil wat 'n mens (deur God se genedige voorsienigheid) as die *lex naturalis* ken: hy vervang die louter *outonome* element in Cicero se geregtigheidsleer met 'n merendeels *teonome* element. Hierdie klemverskuiwing blyk veral duidelik uit *De vera religione* 58 (*vide* (iii) *supra*): 'n wetgewer wat 'n *vir bonus ... et sapiens* is, *est* (noodwendig) by die promulgering van *leges_t* die voorskrifte van *lex_a* reedpleeg. Die wysheid waarna Augustinus hier verwys, is nie 'n aan die menslike gees inherente en selfstandige vermoë (Cicero se *prudentia*) nie, maar 'n *sapientia* in gehoorsaamheid aan die wil van God; dieselfde geld ten aansien van die predikeet, *bonus*.

Augustinus verantwoord homself geloofsbelydend oor hierdie klemverskuiwing wanneer hy alle geregtigheid (inherent aan sowel *lex_a* as *lex_t*) na een Bron toe terugvoer: die enige, ware God van die Bybel (*Enarrationes in Psalmos* 61 21). *Lex_a* is regverdig omdat God die Bron en Oorsprong daarvan is: daar is geen meg, behelwe van God nie (Romeine 13 1), en daar is ook geen onreg by God nie (Romeine 9 14). God, die Bron van alle (gehoorsamenswaardige) meg, is tegelykertyd die Bron van geregtigheid.

Hoe kan 'n mens seker wees dat jy deel het aan die geregtigheid van God? *Iustitia*, sê Augustinus, kan 'n mens alleen as jy weet wat *iniustitia* is. Omdat die mens (as't ware van nature) weet wat *iniustitia* is, moet *iustitia* op die een of ander wyse in hom teenwoordig wees. En waar kom hierdie in die mens aanwesige *iustitia* vandaan? Sekerlik kan 'n mens dit nie vanuit jouself bekom nie want:

"Nemo sibi dat quod non habet".²⁴⁾

Maar ook in die see of in die wolke of by die sterre of by die engele is *iustitia* nie te vind nie, want al hierdie dinge drink as't ware maar uit die één Bron van geregtigheid: God. Die geregtigheid wat by die genoemde dinge en die mens aanwesig is, is 'n doudruppeltjie; God se geregtigheid is die stroom water van 'n standhoudende fontein:

"Habet ... fontem iustitiae Deus. Noli ibi quaerere iniquitatem, ubi lux sine umbra est".

25)

24) "Niemand gee vir homself dit wat hy nie het nie".

25) "God het ... die fontein van geregtigheid. Soek nie onreg daar nie - déér waar lig is, sonder skaduwee".

Hieruit is dit duidelik waarom Augustinus die najeag van geregtigheid hoog ag: om geregtigheid na te jaag, is om die wil van God en daarom God sêlf te soek. Die klem val dus bepaald anders as by byvoorbeeld Cicero se geregtigheidsteleologie ... ofskoon Augustinus Cicero se model vryelik aanwend om aan sy eie opvatting wetenskaplik-teoretiese geloofwaardigheid te probeer verleen.

2.4 Slot

Augustinus skryf oor geregtigheid in sy hoedanigheid as 'n regverdige Christen - dit kan 'n mens nouliks betwyfel. Maar hy skryf ook in die taal, terminologie en denkbeelde van 'n bepaalde tydperk en is trouens heeltemal vertrouwd met die idioom van 'n bestaende wetenskapstradisie wat hy as wysgeer geërf het.

Solank Augustinus oor die juridies-staatkundige konsekwensies van (institusionele) geregtigheid skryf, eksploiteer hy die tradisie eerder as die Bybel; maar hy kan nie altyd sy Christelike geloofsoortuigings inhibeer nie en hy verlaat daarom die gestrengenhede van die tradisie sodra hy God as die Oorsprong van geregtigheid bely. Hy kom egter nie daaraan toe om die implikasies van by name die Christen se lewe in geregtigheid *direk* op die Christen se institusionele *modus vivendi* te betrek nie - dit ten spyte van die feit dat hy óók 'n bekwame teoloog is.

Augustinus die teoloog-filosof, is geen praktiese juris nie. Om hierdie rede is hy nie altyd baie eksplisiet oor die *de facto* juridies relevante realisering van sy geregtigheidsmodel nie. Dit skep sekere probleme:

(1) Dit is naamlik nie duidelik wat die verhouding tussen positiewe reg (Lex_t) en ideale geregtighedsreg (Lex_a) presies vir Augustinus behels nie. Om te sê dat $Leges_t$ wat nie aan die maatstaf van Lex_a konformeer, inderdaad geen reg (of $Leges$) is nie, is en 'n negering van die werklikheid en 'n heel lompe poging om die werklike kernprobleem te probeer omseil. Feit is dat (van alle tye af) onregverdige $Leges_t$ wél bestaan (het) en (ge-)geld (het) as positiewe reg - goed of sleg, reg of verkeerd, regverdige of onregverdige - en 'n blote teorie dat onregverdige $Leges_t$ géén (positiewe) reg is nie, doen in geen opsig afbreuk aan hulle reële gelding nie.

(ii) Augustinus identifiseer (voluit) die Bybelse voorskrifte in sake die nuwe lewe in Christus (en geregtigheid) met 'n in die *lex aeterna* gefundeerde etiek sodat hy sy ware of goeie geregtigheidsreg in die finale instansie van die bestaan van etiese norme afhanklik maak. Augustinus se stelling dat die reg nie in die etiek kan of behoort op te gaan nie, is by 'n eerste aanhoor heel welluidend, maar hy ontkreg self die konsekwensies van hierdie insig wanneer hy die blote bestaan van *lex*_t aan *lex*_a as 'n etiese behore afhanklik stel. Só veretiseer hy die boodskap van die Evangelie en die vryheid van die Christen om op die terrein van die reg as 'n in Christus geregverdigde mens op te tree, word tot die grense van 'n tradisionele (ontologiese) etiek ingeperk.

(iii) Daar bestaan 'n fundamentele spanning tussen Augustinus se gesagsbeskouing en dit wat onder bepaalde omstandighede as die natuurlike gevolg van sy geregtigheidsleer (moet) deurgeen - 'n spanning wat plek-plek selfs ontaard in 'n onoorbrugbare teenstelling. Hierdie teenstelling kom ten duidelikste in die Augustiniaanse versetsleer na vore: gesag, van God afkomstig, is die ontologiese grondreël; verset, wat somtyds geregtigheidshelwe genoodsaak is, is 'n vae uitsondering op die grondreël. Miskien die grootste enkele gebrek in Augustinus se regs- en staatsleer, is dat hy, getrou aan sy wetenskapstradisie, Bybelse gegewens oor gesag in die (dikwels té eng) kaders van 'n synhisargie probeer indwing. So interpreteer hy 'n Skrifgedeelte soos Romeine 13 feitlik uitsluitlik ontologies sonder om hom te bekommer oor wat presies die praktiese implikasies van die betrokke perikoop is.

Raines (1970: 166) oordeel nogal heel streng oor hierdie gebrek in Augustinus se regs- en staatsleer:

"From the Biblical desacralization and neutralization of the state, to Augustine's world-pessimism and transmuted pre-occupation, and thence to the building of a new 'Christian' Cosmopolis ..."

Die "cosmopolis" waarvan Raines hier praat, is 'n volslae aardse koninkryk, want Augustinus, so meen hy, slaag met sy ontologiserende staatsleer daarin om bloot die kontinuering van die strukture van die aardse *status quo* te predik sonder dat hy die werklik Bybelse alternatief stel: Augustinus gaan uit van 'n aanvaarding van die tradisionele spel en hy bepleit selfs

'n kragtige handhawing van die institusionele *status quo* in die geloof dat Hemelse geregtigheid, binne die grense van aardse strukture, volkome verwezenlik kan word. Daarom wil hy slegs die "inhoudelike vulling" van die aardse strukture probeer "regdokter": hy gooi 'n Christelike sous oor 'n fundamenteel heidense nagereg.

Hoewel Raines se beoordeling heelwat waarheidsmomente bevat, is dit in die finale instansie alleen die geskiedenis wat afdoende oor Augustinus se juridies-staatkundige arbeid sal ken oordeel. Augustinus se invloed is baie verreikend en dit is duidelik te bespeur in sowel die Rooms-katolieke as die Reformatoriese tradisie. Hierdie invloed sal in die volgende twee paragrawe by die behandeling van die leerstellings van Thomas en Calvyn nagespeur kan word. (Vgl vir 'n finale beoordeling h 7 2.5.4 *infra*).

3 DIE MIDDELEEEUE: THOMAS VAN AQUINO (1225-1274)

3.1 Inleiding

3.1.1 Algemene opmerkings

Om die hooftrekke van die Thomisitiese geregtigheidsleer skematies te abstraher, is geen geringe taak nie, aangesien dit, net soos sy regsleer, intrinsiek met 'n baie omvattende en skematies gereffineerde ontologie vervleg is. Thomas se konsistensie het natuurlik dié belangrike voordeel dat hy altyd 'n bepaalde referensiekader hanteer, wat lig werp op sy behandeling van besondere probleme.

Die regs- en staatsteoretiese arbeid van Thomas moet in 'n bepaalde omlysting geplaas word ten einde 'n akkurer begrip daarvan te kan vorm:

(1) Thomas is 'n Christen wat byna 800 jaar na die dood van Augustinus gebore is. Waar die neiging tot sintese by Augustinus implisiet evident was, staan die sintese-tema by Thomas sterk op die voorgrond. Sy antwoord op die vraag na die saambestaan van Christelike geloof en (wesenlik) pagane wetenskap, kristalliseer uit in 'n natuur-genade denke. Hy bepleit in beginsel naamlik 'n territoriale skeiding en 'n vreedsame neesbestaan van die Christelike elemente in die geloof en die pagane elemente in die we-

tenskap en kultuur van sy tyd. Deur die loop van die bespreking sal die aandag talkens op hierdie faaset van Thomas se denke gevestig word.

(ii) 'n Mens sou Thomas egter 'n groot onreg aandoen deur hom as 'n eksklusief spekulatiewe natuur-genade denker te beskou. Hy is teweens 'n briljante sistematikus en sy behandeling van besondere probleme getuig deurgaans van intellektuele gedissiplineerdheid. Sy belangrikste wetenskaplike leermeester is die antieke Aristoteles met wie se geskrifte hy kennis maak via *verbatim* Latynse vertalings. Thomas is egter ook sensatief vir heelwat ander invloede. Só is hy 'n ywerige leser van die geskrifte van Augustinus en daarom is hy ook bekend met die gedagtegoed van Cicero, die Stoïsyne en die (Nieu-) Platoniste. Al hierdie invloede het hy op 'n briljante wyse verwerk tot 'n *corpus* leerstellinge wat vandag nog, via die Rooms-Katolieke kerk, sy invloed sterk laat geld.

(iii) Dat Thomas as teoloog-filosof in die reg geïnteresseerd is, is nie blote toeval nie: hy is volledig "kind van sy tyd". Die 150 jaar wat aan Thomas se skrywe van sy werke oor die reg voorafgaan, "... had given itself over to jurisprudence to an extent which is historically unique" (Cairns 1949: 163). Eensdeels vorm hierdie belangstelling in die regwetenskap deel van 'n meer omvattende herlewing op die gebied van die wetenskap en die wysbegeerte *überhaupt* - 'n herlewing gedra deur die "... influx of knowledge to the Latin West from Greece, Byzantium and Islam" (Cairns 1949: 164). Anderdeels is die twaalfde eeuse Glossatore (Bulgarus, Martinus, Jacobus en Hugo) en post-glossatore (waaronder Azo, Hugolinus en Accursius) se streng sistematiese-dogmatiese verwerking van die Romeinse reg sowel as hulle sistematisering van die regsdenke oor die algemeen, die direkte *impetus* vir 'n belangstelling in die reg om sodoende die beoefening van die regwetenskap tot ongekende hoogtes te laat herleef en vree oor reg en geregtigheid direk in die branding te plaas.

3.1.2 Die buitelyne van Thomas se sisteem

Soms reeds gesê, is Aristoteles Thomas se belangrikste wysgerige leermeester. Wanneer Stone (1965: 54) dus aan Thomas se stelling (*Summa Theologiae* 1 2 q94 a2) dat dit wat goed is gedoen en nagejaag moet word en dat die kwaad vermy moet word, toevoeg: "... to do this is equivalent to realising our 'essential nature', or acting 'according to reason'", dan doem die buitelyne van Aristoteles se leerstuk oor akt en potensie onwille-

keurig by 'n mens op (*vide* h 2 1.4.3.2 en 1.4.3.6 *supra*) en den vermoed jy dat Thomas hierdie ontologiese grondlyn by sy etiek en sy geregtigheidsleer sel inbou. Dit doen hy inderdaad, maar den in 'n meer eksplisiet natuurregtelik georiënteerde konteks as Aristoteles.

Thomas aanvaar naamlik die Stofayns-Ciceriaanse natuurregemodel van *lex aeterna-lex naturalis* as 'n uitgangspunt vir sy geregtigheidsleer. Die norm vir dit wat goed en derhalwe (ideel) vormaktualiserend is, is vir Thomas nie meer 'n godheid *qua* "denke van die denke" nie, maar die ware God se *lex aeterna* grondplan waarvolgens die hele werklikheid bestaan en ingerig is. "Die goeie" is identifiseerbaar met die voorskrifte van die *lex aeterna*, welke voorskrifte *lex naturalis*-gewys in die menslike rede ingeprent is. Thomas is 'n heelwat meer eksplisiete natuurregesekeponent as Aristoteles (*vide* h 2 1 4 3 5 *supra*; vgl ook O'Connor 1967: 57-84).

Voortbouend op die model van vormaktualisering definieer Thomas die deugde as *goeie gewoontes* wat die mens "... dispose ... to perform acts consistent with his nature" (Gilson 1957: 259) en daarom ook handelinge in ooreenstemming met die goddelike wil soos vergestalt in die *lex aeterna* (vgl *Summa Theologiae* 1 2 q54 a3 en q55 a1-4). Deugdelikheid *an sich* is gewoonlik "a permanent disposition to act in conformity with reason" en *sodanig* 'n gehoorsaaming van die *lex naturalis* (vgl ook O'Connor 1967: 38-41).²⁶⁾ Dit is gevolglik heel evident dat die etiese of morele of sodelike deugde en die intellektuele deugde nie van mekaar geskei kan word nie. Geregtigheid is, nees die ander kardinale (redelike of intellektuele) deugde soos *temperantia* (gematigdheid), *prudentia* (praktiese wysheid) en *fortitudo* (morele dapperheid) (*Summa Theologiae* 2 2 q58 a3), die besondere *relasionaliteitsdeug* wat op intermenslike verhoudings te betrek is (2 2 q58 a5). Thomas stel Cicero in beginsel in die gelyk dat geregtigheid as 'n deug by uitstek as dié maatstaf vir 'n aksiale beoordeling van die doen en late van die mens aangêel behoort te word, omdat dit dié deug is "in ea virtutis splendor est maximus" ("waarin die glans van die deugde

26) Thomas tref heel skerpsinnige onderskeidings om tot hierdie uiteinde-like resultaat te geraak. So beskou hy bv menslike dade uit vier gesigspunte: die *genus* handeling, die *species* van die handeling soos bepaal deur die voorwerp van en die omstandighede gepaardgaande met die handeling en die doel van die handeling; hy onderskei ten slotte ook tussen die "innerlike" en "uiterlike" fasette van die handeling. Hierdie skerpsinnige onderskeidings is egter nie as sodanig relevant met die oog op hierdie bespreking nie.

die sterkste is").

Uit die voorgaande kort inleiding behoort dit alreeds duidelik te blyk dat daar 'n besondere interafhanklikheidsrelasie tussen reg en geregtigheid bestaan: geregtigheid as 'n deug ('n innerlike beginsel) is een van die middele waardeer die mens die ideaal van vormaktualisering verwesenlik; die reg is die eksterne beginsel wat vir 'n mens die rigting na hierdie "goeie ideaal" toe aandui. Die einddoel of "rigting" van en reg en geregtigheid is in beginsel dieselfde en beide vervul hulle funksie in die konteks van intra-staatlike relasionaliteit. Thomas bring hierdie gedagte via 'n ander onderskeid ook sterk na vore: die natuurreg (*ius naturale*) in die eintlike of engere (*ius* of juridiese) sin van die woord, is dié besondere ondersfeling van die *lex naturalis* - die *lex naturalis* synde die in die menslike gees gegewe pendant van die *lex aeterna* - wat deur die (relasionaliteits-)deug, *geregtigheid*, beheers word (Hommes 1972: 46).

3.2 Lex

3.2.1 Definisie en aard

Lex is:

"... ratione ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata"²⁷⁾ (*Summa Theologia* 1 2 q90 a 4).

Drie aspekte van hierdie definisie verdien aandag:

(1) *Lex* is in die eerste plek vir Thomas 'n *rasionale ordening*; die term "*lex*" is immers, aldus Thomas, etimologies afgelei van die werkwoord "*ligando*" (om te bind) en dit bind die mens aan 'n bepaalde *agendum* (handelswyse), voorgeskryf deur die *ratio* as die

"... regula ... et mensura humanorum actuum"²⁸⁾

die *ratio* rig die handelinge van die mens tot die bereiking van hulle bestemde doel (*Summa Theologia* 1 2 q90 al). Ulpianus se stelling (*Digesta* 1 4 1):

27) "... 'n redelike (*rasionale*) ordening van dié dinge wat met die gemeenskaplike goed in verband staan, gepromulgeer deur wie ookal met die sorg van die gemeenskap belas is".

28) "... reël ... en maatstaf van menslike handelinge ..."

"... (q)uod principi placuit legis habet vigorem",²⁹⁾

most gevolglik gekwalifiseer word: die wil (*voluntas*) word deur die (*ratio*) gedetermineer (*imperito*), want

"... ratio habet vim movendi a voluntate",³⁰⁾

sonder redelike gekwalifiseerdheid is die wil van die princeps kwaad eerder as rég (*Summa Theologia* 1 2 q90 al ad 3um).

(ii) Die doel van *lex* is om die openbare belang (of *bonus communis*) te bevorder, die argument synde dat 'n onderdeel in dieselfde verhouding tot die geheel staan as dit wet onvolmaak is tot dit wet volmaak is; en een (enkeling) mens is 'n onderdeel van die volmaakte staatlike geheel. Thomas gee Aristoteles dus volmondig gelyk in sy kontensie dat *perfecta ... communitas civitas est* ("die volmaakte ... gemeenskap die staat is") (*Summa Theologia* 1 2 q90 a2).

(iii) *Lex* (of reg) word gevorm deur wie ookal met die sorg vir die *communitas* belas is (*Summa Theologia* 1 2 q90 a3). 'n Enkeling beskik nie oor die kompetensie om 'n deugdelike lewenswandel by ander mense af te dwing nie (hy kan mense wel adviseer oor die korrekte lewenswandel, maar as sy advies nie aanvaar word nie, kan hy niemand dwing nie); die kompetensie om te kan dwing, wat aan die reg sy effektiwiteit verleen, setel òf by die (staatlike) gemeenskap as 'n geheel òf by sekere *persona publica* wat as verteenwoordigers van die *communitas* optree (*Summa Theologia* 1 2 q90 ad 2im). Die belange van byvoorbeeld 'n huisgesin is ondergeskik aan dié van die staatlike gemeenskap, sodat die *praecepta vel statuta* van die gesinshoof, *strictu sensu* nie rég is nie. Anders gestel: (positiese) reg is alleen daardie *leges* wat deur 'n *personam publicam* (of *persona publica* - die staatlike owerheid dus) gepromulgeer is.

3.2.2 Die verskillende soorte reg

Thomas onderskei hoofsaaklik vier kategorieë: ewige reg (*lex aeterna*), natuur(-like)-reg (*lex naturalis*), menslike reg (*lex humana*) en goddelike reg (*lex divina*). Vir al hierdie uiteenlopende gegewenes gebruik Thomas

29) "... wat die regeerder wil, het die krag van wet ..."

30) "... die rede beskik oor die mag om handeling vanuit die wil te beweeg ..."

(op die gevaar van dubbel- en meersinnigheid af) die sambreelterm, "lex" (vgl ook Mortimer 1942: 207-12).

Lex het die besondere oogmerk om disgene wat daaraan onderworpe is daartoe te bring om deugdelikheid na te jaag; deugdelikheid is dit *quae bonum facti habentem* ("wat hom wat dit het, goed maak") en gevolglik jaag *lex* die goeie na. Dus:

"... [s]i ... intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiunt simpliciter boni"³¹⁾
(*Summa Theologia* 1 2 q92 a1).

Hierdie "goed wees" is volmaak die moment wat dit in 'n *communitas* konteks gereëliseer is (*Summa Theologia* 1 2 q92 a1 ad 3um). Van 'n *lex tyrannica*, dit wil sê 'n *lex* wat 'n redelikeheidsgrondslag ontbeet, meen Thomas dat dit inderdaad gesê kan word dat dit:

"... non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas"³²⁾ (*Summa Theologia* 1 2 q92 a1 ad 4um).

Thomas se indeling van die reg (*qua lex*), steun in 'n groot mate op dit wat hy as die oogmerke van die reg voorhou. Elke soort *lex* het naamlik 'n bepaalde funksie te vervul of 'n bepaalde oogmerk in die geheelopset te bereik, en die verskillende *leges* se funksies of oogmerke hang ten nouste saam met elkeen se eie, besondere aard.

3.2.2.1 Die *lex aeterna*

Die *lex aeterna* is die prominentste en belangrikste van alle *leges*, want dit is 'n van die Skeppergod gegewe *lex*:

"[L]ex aeterna ... est ... ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum".³³⁾

-
- 31) "[a]s ... die bedoeling van die wetgewer gemik is op dit wat werklik goed is, dit wil sê die gemeenskaplike welsyn soos bepaal deur goddelike geregtigheid, sal dit meebring dat die mens deur so 'n wet, onvoorwaardelik goed word".
- 32) "... nie reg in die streng (of wêreld) sin van die woord is nie, maar eerder 'n verdraaiing van die reg".
- 33) "[D]ie *lex aeterna* is die rede van die heilige Wysheid, wat beskou word as dit wat alle handelinge en bewegings rig".

Die *lex aeterna*, synde God se argitektoniese grondplan of ontwerp vir die skepping, is gemik op die najaging van alles wat goed is, dit wil sê die vormaktualisering van alle geskepe dinge (insluitend die mens) (*Summa Theologica* 1 2 q93 a1). Alle ander wette kry gestalte via die *lex aeterna* (op dieselfde wyse as wat mindere gesegsdraers in die staat hulle geseg van meerdere gesegsdraers ontvang) (*Summa Theologica* 1 2 q93 a3) en menslike reg is gevolglik alleen *lex* in die ware sin van die woord solank dit in ooreenstemming met die *lex aeterna* is; menslike reg wat van die *lex aeterna* afwyk, is onregverdige reg met die aansyn van geweld. Nogtans, vir sover 'n onregverdige wet via sy verbondenheid aan die wetgewingsarbeid van die staatlike wetgewer sy aansyn as reg behou, steun dit op die *lex aeterna*:

"omnis enim potestas a Domino Dei est" ut dicitur Rom XIII³⁴) (*Summa Theologica* 1 2 q93 a3 ad 2um).

3.2.2.2 Die *lex naturalis*

Die *lex naturalis* is, breedweg genome, die *lex aeterna* soos afgeprent in die menslike rede. Die eis-aardige bestaan daarvan korrespondeer met die aanwesigheid van veral 'n drietal neigings by die mens:

- (i) die neiging tot die goeie, wat wesenlik op 'n soeke na selfbehoud en "eis identiteit" (dus: vormaktualisering) berus;
- (ii) 'n neiging tot die bereiking van 'n aantal meer besondere doel-
eindes *quae natura omnia animalia docuit* ("wat die natuur aan alle lewende wesens geleer het"), byvoorbeeld vleeslike gemeenskap, die verwekking van 'n nageslag ensovoorts;
- (iii) 'n neiging (by eksklusief die mens) om die waarheid ontrent God te weet en om in gemeenskap te lewe (*Summa Theologica* 1 2 q94 a2).

Hoewel die *lex naturalis* universeel geld, word die gelding daarvan op tweeërlei vlakke gemanifesteer. (a) Die norme van die *lex naturalis* sal, as *principia prima communia* (x) deur alle mense op dieselfde wyse eerbiedig

34) "want alle gesag is van die Here God", soos dit in Romeine 13 gesê word".

en geken word; (b) *principia secundaria* (y) word op 'n redelike wyse van x afgelei en hulle geldingswyse asook die mate waarin hulle geken word, kan van tyd tot tyd en plek tot plek verkeer (ofskoon dit in die meeste gevalle konstant is).

Thomas lig hierdie onderskeid met die volgende voorbeeld toe: x beteken dat dit goed en waar is vir 'n mens om ooreenkomstig jou rede te handel - hierdie *principium* geld *noodsaaklikewys* en is (eweneens *noodsaaklikewys*) aan alle mense *qua* redelike wesens bekend. Uit x volg ('n) y, naamlik dat skulde betaal moet word. y is in die meerderheid van gevalle 'n geldige gevolgtrekking of afleiding, maar in die ("uitsonderings-")geval waar die geld wat terugbetaal moet word byvoorbeeld aangewend sal word om teen die skuldenaar (of "vereffenaar") se staat oorlog te voer, dan is die algemene y-afleiding met betrekking tot die vereffening van skulde nie meer 'n geldige (dit wil sê redelike) gevolgtrekking nie. Andersyds: as gevolg van die reële moontlikheid dat die menslike rede soms as gevolg van die werking van die hartstogte of die kwaad oor die algemeen mank gaan aan sekere tekortkominge, word y nie altyd behoorlik geken nie. Dit was onder andere die geval met die Germane van wie Ceesar in sy *De bello Gallico* 6 23 vertel dat hulle roof nie as verkeerd beskou het nie, hoewel roof klaarblyklik in stryd met die *lex naturalis* is (*Summa Theologia* 1 2 q94 a4).

Die *lex naturalis* (x en y) kan "gewysig" word in dié opsig dat die *lex divina* en die *lex humana* byvoorbeeld sekere elemente nuttig vir die alledaagse menslike verkeer daaraan kan *toevoeg*. Aan die *subtractio* kant sien sake egter heelwat anders daar uit: slegs y is vatbaar vir 'n veranderde gelding en toepassing en dit alleen in die uitsonderingsgevalle (*Summa Theologia* 1 2 q94 a5).

In q94 a5 ad 3um verduidelik Thomas wat hy met die wysiging van die natuurreg deur *additio* in gedagte het. Sekere aangeleenthede het naamlik betrekking op die natuurreg (aa) ðf omdat hulle met natuurlike neigings verband hou ðf (bb) omdat die natuur nie op hulle teendeel dui nie. Tot (aa) behoort *inter alia* gemeenskaplike eiendomsreg en gelyke vryheid vir alle mense; private eiendomsreg en servitute hoort tuis onder (bb) synde (hoewel nie direk te koppel aan natuurlike neigings en tog ook nie in stryd

daarmee nie) *additiones* tot die *lex naturalis* in die engere (as) sin van die woord.

3.2.2.3 Die *lex humana* (menslike reg)³⁵⁾

In die mens is daar natuurlikerwys 'n *aptitudo ad virtutem*. Die ideaal van deugdelikheid word via (die gehoorsaaming van) 'n bepaalde dissipline bereik. Meer dan, realitêr, die feit:

"Ad hanc ... disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens". 36)

En dit is in hierdie raamwerk dat die *lex humana* sy belangrikste funksie vervul, naamlik as die dryfveer wat mense lei tot die handhawing van die vereiste dissipline die gehoorsaaming waarvan die bereiking van die ideaal van deugdelikheid versaker (*Summa Theologica* 1 2 q95 a1).

Menslike reg is alleen geldig indien dit regverdig is, dit wil sê afgelei is van die *lex naturalis*. Thomas haal met goedkeuring Augustinus se *De libero arbitrio* 1 5 uitspraak (*vide* 2.3 (ii) *supra*) aan:

"Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit".³⁷⁾

Hiermee bevestig Thomas die feit dat die *lex naturalis* nie alleen 'n (ideele) toetsingsgrond nie maar ook 'n ontsteens- en geldigheidsgrond vir alle *leges humanae* is. Hierdie apodiktiese stelling word egter getemper deur die feit dat *leges humanae* nie alleen op 'n direkte, onmiddellike of primêre wyse van die *lex naturalis* afgelei hoef te word nie, maar ook indirek, middellik of sekondêr (*vide* 3.2.2.2 *supra*). Die aanwesigheid van *iustitia* (geregtigheid) gee die deurslag by die beantwoording van die vraag of 'n menslike wet inderdaad van die *lex naturalis* afgelei is

-
- 35) Dit wat Thomas hier *lex humana* noem, kan in die kontemporêre spreekgebruik ook vertaal word met "positiewe reg". Thomas onderskei self egter ook 'n *ius positivum* (*vide* 3.3.2 *infra*) en omdat die *ius positivum* nie dieselfde is as positiewe reg nie, word daar in hierdie paragraaf met die vertaling "menslike reg" vir "*lex humana*" volstaan ten einde 'n latere verwarring te voorkom.
- 36) "Mense wat in staat is tot so 'n dissipline sonder die hulp van andere, is inderdaad skaars".
- 37) "Daar is geen wet tensy dit regverdig is nie".

(*Summa Theologiae* 1 2 q95 a2). In q96 a4 verduidelik Thomas wat dit in feite beteken as hy sê dat 'n wet regverdig of onregverdig is.

Wette kan regverdig (of onregverdig) wees in sowel die formeel-objektiewe as die subjektiewe sin van die woord. 'n Wet is objektief gesproke regverdig wanneer dit die openbare belang dien deur, formeel gesproke, die *onera* (verpligtinge) wat die onderdane opgelê word (nie op 'n basis van gelykheid nie maar) op basis van dit wat vir die bevordering van die openbare belang die voordeligste sal wees, verdeel. Wette is regverdig in die subjektiewe sin van die woord as hulle:

"... non exedit potestatem ferentis",³⁸⁾

dit wil sê as die wetgewer by die promulgering van die wette binne die grense van sy wetgewende kompetensie (en nie *ultra vires* nie) handel. Die *kompetensie* van die wetgewer waarvan hier sprake is, moet (in ten minste die direkte sin van die woord) redelik formeel-positiefregtelik en nie as 'n metafisiese, van die *lex aeterna* gegewe vermoë, opgevat word nie: die ongeregtigheidsteenkant van subjektiewe geregtigheid is naamlik nie 'n direkte oortreding van die *lex aeterna* (of *-naturalis*) nie, want so 'n oortreding is eerder

"... iniustus per contrarietatem ad bonum divinum",³⁹⁾

ofskoon in 'n direkte sin die strukturele negasie van die *bonum commune* 'n skending van die *lex aeterna* as skeppingswet behels. Thomas se natuurgenede denke word in hierdie opvatting treffend weerspieël: ongeregtigheid *contra bonum divinum* het merendeels betrekking op kerklik-godsdienslike aangeleenthede, soos afgodery of oortredings teen die *lex divina* (vgl ook 3.2.2.4 *infra*); "sekulêre" ongeregtigheid, dit wil sê subjektief-juridiese ongeregtigheid (of ongeregtigheid sonder meer) steun egter nie so sterk op hierdie (logieserwys identiese) fundering nie.

Leges humanas is algemeen in hulle gelding omdat hulle die openbare belang bevorder (dit wil sê een en dieselfde funksie vervul) onder 'n verskeidenheid omstandighede en, *per civium successionem*, op 'n kontinuis wyse (*Summa*

38) "... nie die gesag van hulle gewer oorskry nie ..."

39) "... onregverdig deur teen die heilige Goedheid te wees ..."

Theologia 1 2 q96 a1). Hierdie algemeenheid begrens terselfdertyd die *lex humana* in dié opsig dat dit:

"... non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinere; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et præcipue quæ sunt in nocentum aliorum"⁴⁰) (*Summa Theologia* 1 2 q96 a2).

Die reg mag die beoefening van enige deug gebied op voorwaarde dat die wyse waarop die deug beoefen moet word, die openbare belang ten goede sal kom in òf 'n direkte sin òf 'n indirekte sin - indirek wanneer 'n regsvoorskrif byvoorbeeld gemik is op die aankweek van 'n besef van die noodsaak vir vrede by die onderdaan (*Summa Theologia* 1 2 q96 a3).

Menslike reg geld op twee wyses:

- (i) as *regula humanorum actuum* neergelê deur 'n draer of draers van *potestas* en gehoorzaam deur almal wat aan daardie *potestas* onderhorig is;
- (ii) as dwangmaatreëls - 'n geldingswyse wat nie betrekking het op deugsame mense nie, maar op *malum homini*, want die deugsame mens se wil is altyd in ooreenstemming met die reg en daarom word die geweld van dwang slegs toegepas op deugniete ten einde hulle wil in ooreenstemming met die voorskrifte van die *lex humana* te bring (*Summa Theologia* 1 2 q96 a5).

Die wetgewer of die staatlike owerheid is nie gebonde aan die reg *qua* dwangmaatreël nie - *nullum enim proprie cogitur a seipso* ("niemand kan deur homself gedwing word nie") - en die reg *qua regula humanorum actuum* gehoorzaam hy vrywilliglik wanneer hy eties korrek en in wysheid aan die *vis directiva* van die reg gehoor gee (*Summa Theologia* 1 2 q96 a5 ad 3um).

Thomas onderskei verskillende soorte *leges humanas*. In q95 a4 gebruik hy verskillende indelingsmaatstawwe (hierna (i)-(iv) genomm) as gesigspunte aan die hand waarvan hy die verskillende soorte menslike reg (onderskeidelik

- 40) "... nie alle ondeugde verbied waarvan deugdelike mense hulle (in ieder geval) onthou nie, maar slegs die ernstiger ondeugde waarvan die meerderheid (mense) hulle kan weerhou, en besonderlik dié wat skadelik vir andere is".

(a), (b), (c) ensovoorts genammer) onderskei:

- (i) Die *lex humana* is van die *lex naturalis* afgelei en wel op (a) 'n direkte en (b) 'n indirekte wyse. Vendeer die onderskeid tussen (a) die *ius gentium* en (b) die *ius civile*.
- (ii) Die *lex humana* is gemik op 'n bevordering van die openbare belang en daarom kan dit onderverdeel word aan die hand van die verskillende empte wat deur die bevorderaers van die openbare belang beklee word, byvoorbeeld (a) priesterlike of godsdiensstige reg, (b) die reg van die regeerders en (c) soldate- (of militêre-) reg.
- (iii) Omdat *leges humanas* gepromulgeer word deur regeerders in state kan regtelsels onderverdeel word na aanleiding van die verskillende soorte staatsvorme wat daar bestaan, byvoorbeeld (a) monargiese reg (*constitutiones principum* in die Romeinse reg), (b) aristokratiese reg (*senatusconsulta* of *responsa prudentium* in die Romeinse reg), (c) oligargiese reg (*ius praetorium* of *ius honorarium* in die Romeinse reg en (d) demokratiese reg (*plebiscita* in die Romeinse reg). Thomas merk terloops op dat hy 'n gemengde staatsvorm waarin die reg deur die adel en die volk gesamentlik verorden word, verkies.
- (iv) Menslike reg rig menslike handelinge op 'n bepaalde doel, en daarom word wette dikwels ooreenkomstig hierdie doel benoem, byvoorbeeld (a) die *lex Julia de adulteriis* (wet handel oor owerspel) en (b) die *lex Cornelia de sicariis* (wet handel oor sluipmoord).

Om op te som: Thomas se insigte oor die aard en plek van die *lex humana* is nie uit die lug gegryp nie maar staan in 'n konseskwente verband met sy geregtigheidsbedagte etiek (en ontologie) die buitelyne waarvan uitgestippel in 3.1 *supra*. Wat Thomas oor die *lex humana* sê, geld (met die nodige aanpassings en oor die algemeen gesproke) die "in aksie wees" van geregtigheid.

3.2.2.4 Die *lex divina*

Hoewel 'n ondersoek na die aard en gelding van die *lex divina* nie nood-

saaklik is met die oog op 'n vasstelling van die betekenis van juridies-relevante geregtigheid in die sisteem van Thomas nie, word die grondelee waarop hierdie *lex* berus volledigheidshalwe tog genoem. Die *lex divina* figureer vir Thomas op die terrein van die genade (die "bo-natuurlike") en as sodanig transendeer dit die geldingsfeer van die *lex humana*. Thomas verduidelik die vierledige noodseek vir 'n *lex divina* soos volg (*Summa Theologica* 1 2 q91 a4):

- (i) Die reg lei 'n mens tot sy hoogste doel. Die mens het egter nie alleen 'n hoogste doel in die natuurlike werklikheid nie maar ook op die terrein van die geloof of die genade waar die ewige seligheid op hom wag. Die *lex divina* lei 'n mens tot die verwesenliking van hierdie besondere doel.
- (ii) Dit is moontlik dat een en dieselfde saak deur verskillende wette op verskillende wyses gereël kan word. Hierdie toestand kan 'n mens verwar en ten einde met sekerheid te kan weet wat van hom verwag word, moet die mens óók geleï word deur 'n god-gewewe wet ten opsigte waarvan daar die sekerheid bestaan dat dit foutloos is.
- (iii) Wette word verorden ten opsigte van sake waaroor daar geoordeel kan word. Oor aspekte van die "onsigbare sielelewe" van die mens kan gewone wette egter nie oordeel nie, sodat die hulp van 'n bo-natuurlike *lex divina* ingeroep moet word.
- (iv) Menslike reg kan nie alle sondes verbied en straf nie en ten einde derhelwe te voorkom dat sekere euwels veroorloof en ongestraf gelaat sal word, word 'n *lex divina* vereis.

3.2.3 Voorlopige gevolgtrekking

Uit die voorgaande uiteensetting blyk dit duidelik presies hoe verwarrend Thomas se mildelike gebruik van die term "*lex*" (om verskillende soorte "geldingsgegewenes" mee aan te dui) is. Hoe dit ookal sy, met die een alle *leges* grondliggende prinsipes in gedagte, preet Thomas voluit "ge-regtigheidssteal" - dit geld veral die tradisionele rasionaliteits- en kommunaliteitsprinsipes. Hierdie stelling sal in die lig van die gegewens

wat in die volgende paragraaf (3.3 *infra*) verstrekk sal word, beter begryp word.

3.3 Geregtigheid as sodenig

3.3.1 Inleiding

Geregtigheid is vir Thomas by uitstek 'n sosiale deug:

"... (I)ustitiae proprium est inter alios virtutes ut ordinat hominem in his quae sunt ad alterum"⁴¹) (*Summa Theologiae* 2 2 q57 al).

Deur die *communitas*-kant van geregtigheid as dié unieke element daarvan aan te dui, volg Thomas Aristoteles na (*vide* h 2 1.4.3.3. (ii) *supra*). Ferrell (III 1940: 172) beklemtoon die feit dat geregtigheid vir Thomas nie alleen 'n "social virtue" is nie, maar tegelykertyd (en veral) 'n "sociable virtue": as 'n deug en daarom 'n goeie gewoonte, is geregtigheid as't ware 'n natuurlike of vanselfsprekende verskynsel in die menslike samelewing. Hierdie "natuurlikheid" van geregtigheid, meen Thomas, kom ook na vore in die volkmond wanneer van 'n regstelling in die samelewing as "iustari" (Engels: "adjusting" - vgl Gilson 1957: 306) gepraat word (*Summa Theologiae* 2 2 q57 al).

Die doel (*obiectum*) van geregtigheid, so vervolg Thomas, is die reg en dit vir hoofsaaklik 'n tweetal redes:

- (i) Geregtigheid voorveronderstel die bestaan van 'n normatiewe korrekte ordening:

"Sic igitur iustum dicitur aliquid, quaei habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae".

42)

- (ii) Geregtigheid as die algemene deug van "dit wat reg (of korrek) is", is egter nie *ex se*, na sy eie aard, identifiseerbaar met die ander deugde of met deugdelikheid überhaupt nie ("justice

41) "Geregtigheid het die besondere eienskap naas die ander deugde, dat dit mense orden in daardie sake wat andere aangaan".

42) "Só word daarom alles wat as't ware die korrektheid van geregtigheid het, reg genoem - óók omdat die daad van geregtigheid daarby aansluiting vind".

has more to do than patrol a beat"): die algemeenheid van geregtigheid is gegee met die feit dat dit op die openbare belang gemik is (vgl ook Farrell III 1940: 175), en die wesenlik kenmerkende "korrektheid" van geregtigheid, is gegee *per comparationem ad alium* ("via die verbondenheid met andere").

Om Thomas se geregtigheidsleer te kan verstaan, moet daar gevolglik drie sake in gedagte gehou word:

- (a) geregtigheid is 'n deug, *aliter* 'n goeie gewoonte, en gevolglik iets heel mensliks;
- (b) geregtigheid funksioneer in die besondere kader van legaliteit, dit wil sê die normatiewe korrektheid van die reg - dié reg wat Thomas "*ius*" noem;
- (c) die besondere kenmerk van geregtigheid is dat dit *communitas* bedeg is.

Met verwysing na (b) moet daar 'n kort opmerking gemaak word. Vanaf Thomas se bespreking van *lex* in die *Summa Theologica* 1 2 na sy bespreking van *iustitia* in 2 2, is daar, ten aansien van die woorde wat vir "die reg" gebruik word, 'n terminologiese oorgang vanaf *lex* na *ius* en ook vanaf (byvoorbeeld) *lex naturalis* na *ius naturale*. Thomas gebruik dus vir die reg as geregtigheidsgegewene in die eintlike sin van die woord die term "*ius*", en vir die reg (ook menslike reg) of wette oor die algemeen die term "*lex*" (vgl ook Hommes 1972: 47). Thomas se natuurregsterminologie is wesenlik Ciceriaans (*vide* h 2 2.1.2 *supra*) en daarom kan *ius* in bepaalde sinverbande ook as "geregtigheid" ("justice") vertaal word.

3.3.2 *Ius naturale* en *ius positivum*

In die konteks van *ius naturale* en *ius positivum* het *ius* die eksplisiete betekenis van geregtigheid:

"(I)us sive iustum, est aliquod opus aequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum". 43)

-
- 43) "Geregtigheid as *ius*, of dit wet regverdig is, is geleë in die regte verhouding tussen een eksterne handeling en 'n ander ingevolge 'n verhouding van gelykheid".

Op grond van die feit dat 'n proporsionele toebedeling op één van twee gronde gemaak kan word, onderskei Thomas twee soorte geregtigheid:

- (i) natuurlike geregtigheid (*ius naturale*) ingevolge waarvan proporsionele toebedelings op basis van die eie-aard van die objek van die toebedeling gemaak word:

"... puta cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat";⁴⁴⁾

- (ii) positiewe geregtigheid (*ius positivum*) ingevolge waarvan proporsionaliteit op ooreenkoms (of instemming) berus, welke ooreenkoms op sy beurt weer

(a) privaat kan wees, soos tussen private individue, of

(b) openbaar (of publiek) kan wees, soos àn/dê wanneer die *totus populus* op 'n bepaalde maatreël sou ooreenkom àn/dê wanneer die *princeps*, wat die *populus* bestuur en verteenwoordig, op 'n bepaalde maatreël sou besluit (*Summa Theologica* 2 2 q57 a2).

Die *voluntas humana* kan aan alles wat nie teen die natuurlike geregtigheid (*iustitia*) ingaan nie, juridiese waarde toeken, *aliter* tot *ius positivum* "positiever" deur ooreenkoms. 'n Saak wat uit homself egter teen natuurlike geregtigheid ingaan, kan nie *voluntate humana iustum* "gemaak" word nie; en dêérom:

"Vae qui condunt leges iniquas"⁴⁵⁾ (vgl Jesaja 10 1)
(q57 a2 ad 2um).

Die brug tussen die *ius naturale* en *ius positivum* word geslaan deur die *ius gentium* wat eensdeels nie suiwer *ius naturale* is nie omdat dit nie alleen op die natuur *an sich* nie maar ook op *aliquid quia ex ipso* (die natuur) *consequitur* (iets kontingents dus) steun, en wat andersdeels nie suiwer *ius positivum* is nie omdat dit heel onmiddellik en direk deur die *ratio naturalis* van die mens gekonsepieer word (q57 a3).

44) "... byvoorbeeld wanneer iemand sóveel gee ten einde 'n gelyke hoeveelheid terug te ontvang".

45) "Wee diegene wat slagte wette maak".

3.3.3 Enkele kenmerke van *iustitia*

In *Summa Theologiae* 2 2 q58 stel Thomas 'n tweelftal vree in verband met *iustitia* en uit die antwoorde wat hyself (in sy tipiese *Summa Theologiae* styl) verskef, blyk sy eie beskouinge oor die kenmerke van geregtigheid en sistematiseer hy terselfdertyd (enigermate rekapitulerend) gegewens oor geregtigheid wat oor die hele terrein van sy regs- en staatsfilosofie verspreid voorkom.

(1) Geregtigheid het, soos by herhaling beklemtoon, te make met daardie sake wat anders aangaan, dit wil sê met *communitas*-belange. 'n Deed van geregtigheid het dus as oogmerk:

"... ius suum unicuique tribuens".⁴⁶⁾

'n Deed van geregtigheid moet

- (a) vrywillig, bestendig (*stabilis*) en duursaam (*firmis*) wees;
- (b) 'n bewuste keusehandeling gemik op die bereiking van die regte doel wees en
- (c) onveranderlik wees.

Iustitia kan dus gedefinieer word as

"... habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit" (al).⁴⁷⁾

Die "wil" (*voluntas*) waarna Thomas in sy definisie verwys, is 'n daad ('n akt of *actum*) van geregtigheid en nie die vermoë (potensie of *potentiam*) om regverdig te wees nie (al ad lum). Verder word geregtigheid as 't ware gedra deur 'n toestand (of staat) van normatiewe korrektheid:

46) "... om aan elkeen dit wat sy reg is, te gee".

47) "... die gewoonte ingevolge waarvan 'n mens met 'n konstante en durende wil aan elkeen die reg(te) wat hóm toekom, toebedeel".

"(E)tiam neque iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult"⁴⁸) (a1 ad 2um).

Die waarborg vir die handhawing van hierdie normatiewe korrektheid lê opgesluit in die regspraak (a1 ad 5um). Die regspraak is teweens 'n *actus iustitiae*, want dit is die *rectam determinationem iustorum*, dit wil sê die regte bestemming van dit wat rég en regverdig is (vgl q60 al).

En om die bestaansrede vir geregtigheid in die hierbo vermelde sin saam te vat, besluit Thomas sy argument met die insig dat soos wat by die liefde tot God die liefde tot die naaste inbegryp is, is ook by die diens aan God die feit dat 'n mens een jou naaste sal gee dit wat jy een hom verskuldig is, inbegryp.

(11) Geregtigheid, in die eintlike juridies-staatskundige (of institusionele) sin van die woord, kan alleen bestaan waar daar 'n verhouding tot die medemens in die gesigeveld is. Daar kan egter van geregtigheid in die metaforiese sin van die woord sprake wees wanneer 'n mens sou verwys na die innerlike gestaldheid by dié mens wie se strewes en begeertes deur sy *ratio* beheers word (a2). Van hierdie metaforiese geregtigheid is daar byvoorbeeld in Romeine 3 22 sprake: metaforiese geregtigheid is die gevolg van 'n toestand van innerlike sielsharmonie wat volg op God se daad van regverdigmaking deur die geloof (a2 ad lum) waardeur Hy sy geregtigheid, synde die ewige grondplan vir alle sielsharmonie, in die menslike siel afprent (a2 ad 3um).

Twee fasette van hierdie insig van Thomas verg (in die lig van die voorafgaande bespreking) kommentaar:

- (a) Bybelse geregtigheid, as die resultaat van regverdigmaking deur die geloof, het vir Thomas geen direkte juridies-staatskundige relevansie nie: "eintlike geregtigheid" (of *iustitia strictu sensu*) impliseer gelykheid of gelykmaking in die *tradisionele* (pagane) sin van die woord. Metaforiese (Bybelse) geregtigheid

48) "(O)ok is geregtigheid nie wesenlik sonder 'n oorsaaklike korrektheid nie, want dit is die gewoonte om ooreenkomstig dit wat rég is te handel en te wil.

figureer op 'n "innerlike" niveau - dié van die geloof of die genade. Hierin vind Thomas se natuur-genade skema weer eens 'n besondere neerslag.

- (b) God se regverdigmaking deur die geloof ingevolge die besondere model van Thomas, skep 'n bepaalde sieletoestand by die mens - 'n sieletoestand wat onafwendbaar sekere etiese implikasies teweeg bring. Hiermee lê Thomas enigermate die grondslag vir die Rooms-Katolieke tradisie van 'n "subjektiverende" interpretasie van die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof (*vide* h 3 3.1.6.3 *supra*): God se regverdigmaking deur die geloof in Christus het primêr *etiese gevolge* eerder as 'n *juridiese basis*.

(iii) Geregtigheid is 'n deug wat, net soos alle ander deugde, menslike handelinge en die mens self, *bonum facit* ("goed maak"). Die tipesende *bonum facere* van geregtigheid is dat dit menslike handelinge met die *regulam rationis* ("die reël van die rede") in ooreenstemming bring.

"Et ut Tullius dicit 1 de Offic (c. 7): 'ex iustitia praecipue viri boni nominentur'. Unde, sicut, ibidem dicit, 'in ea virtutis splendor est maximus'⁴⁹ (a3 - vgl h 2 2.1.3 *supra*).

Die geregtigheid waarvan Thomas hier praat is, as 'n mens jou die Aristoteliese opvatting in herinnering sou roep (*vide* h 2 1.4.3.2 en 1.3.2.2 *supra*), 'n redelike of 'n intellektuele deug (vgl egter ook (vii) *infra*).

(iv) Die steunpunt vir geregtigheid, soos in (iii) *supra* verduidelik, is nie die *intellectus* (intellek) of *ratio* (verstand)⁵⁰ *an sich* nie (went beide is *potentia cognoscitiva* (kenvermoëns) eerder as prinsipes grondliggend aan menslike handelinge), maar die *voluntas* (wil) wat oor die vermoë beskik om die menslike *appetitus* (strewe) te beheers (a4). Die

49) "En soos Cicero in *De Officiis* 1 7 (20) sê: 'Op grond van geregtigheid word ons goeie mense genoem'. En ook, soos dieselfde Cicero sê: 'Hierin is die luister van (al) die deugde die grootste'.

50) Die standaardvertaling vir "*ratio*" is natuurlik "rede". In hierdie besondere opset pas "verstand" egter beter, aangesien die *voluntas* waarvan die *ratio* hier onderskei word, steeds nog 'n redelike vermoë, ofskoon dan nie 'n intellektuele of verstandelike kenvermoë nie, is.

voluntas is, net soos die *intellectus* en die *ratio*, 'n redelike vermoë by die mens.

(v) Geregtigheid is 'n algemene deug in dié sin dat dit die openbare belang reguleer en dat die speelveld(e) van die ander deugde dikwels met dié van geregtigheid oorvleuel (a5). Geregtigheid kom egter nie in die genoemde relasie met die ander deugde te staan vanweë sy algemeenheid *an sich* nie, maar juis vanweë sy besondere uniekheid waardeur hy alreeds 'n element van algemeenheid in homself huiwes.

(vi) Geregtigheid as 'n algemene deug is nie dié alomvattende deug waaraan die ander deugde hulle bestaan ontleen of wat die voortbestaan van die ander deugde in 'n besondere relasie en konteks waarborg nie. Geregtigheid stel alleen op 'n regte wyse die ander deugde in hulle uniekheid "in werking" met die oog daarop om die openbare belang te dien. Geregtigheid, met die openbare belang as *Gegenstand*, is egter net so 'n unieke en eie-aardige deug soos byvoorbeeld liefde, met die *bonum divinum* as sy *Gegenstand* (a6).

(vii) "(I)ustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate" 51) (a7 ad lum).

Hierdie met die eerste oogopslag vreemde uitspraak is heeltemal in lyn met Thomas se uitprake in (v) en (vi) *supra*. Die geregtigheid van twee mense (sê a en b) vind naamlik in die eerste plek sy *Gegenstand* in die openbare belang (sê X) want dit is juis die openbare belang wat geregtigheid as 'n unieke deug kenmerk. Skematies sou 'n mens dit sê kon voorstel:

a----- X -----b.

a en b staan albei in 'n direkte of 'n onmiddellike verhouding tot X, maar, via X, in 'n indirekte of middellike verhouding tot mekaar. Die geregtigheid a----- X en X -----b is vir Thomas die sogenaamde (direkte of onmiddellike) *iustitia legalis of generalis* (waarmee daar tot dus-

51) "Die *iustitia legalis* orden mense in hulle verhoudings tot andere direk vir sover die openbare belang op die voorgrond staan; (*maar*) indirek vir sover die belange van 'n besondere persoon (*ander in dividu*) op die voorgrond staan".

ver gehandel is). Meer vir sover daar 'n geregtigheidsverhouding tussen a en b via en nees hierdie algemene geregtigheid tot stand kom, reserveer Thomas die middellike verhouding tussen a en b as die speelveld vir die (indirekte of middelbare) *iustitia particularis*. Die tref van 'n algemeen-besonder onderskeid (soos dié van Aristoteles) is Thomas se mikpunt in a7. In die volgende 5 artikels van q58 hou Thomas homself hoofsaaklik met die besondere geregtigheid besig.

(viii) "... (L)egal justice orders men to the common good, ... particular justice orders a man to the individual good of his neighbour" (Ferrell III 1940: 176) - dit is die opvatting wat uit (vii) *supra* blyk. Besondere geregtigheid het sy eie *Gegenstand*. Waar die algemene geregtigheid, wat in die *voluntas* van die mens setel, sy innerlike hartstogte en ander "sake" met die oog op die openbare belang orden, daar orden die besondere geregtigheid uiterlike handelinge en "sake" in verhouding met die medemens, maar (en dit is belangrik) *eweneens* vir sover die uiterlike aktiwiteite *unus homo alteri oordinatur* ("van die een mens met dié van 'n ander ge-koördineer word"). Besondere geregtigheid is dus, net soos algemene geregtigheid, nie 'n alomvattende of allesinluitende (sedelike of etiese) deug nie: dit het sy eie *Gegenstand*, naamlik die *koördinasie* van *uterlikhede* in die *samleef* van mense (a8).

(ix) Vir Thomas is daar geen onmiddellike relasie tussen geregtigheid en die hartstogte nie (a9);

(x) hy aanvaar egter die Aristoteliese konsep van sedelike deugdelikheid synde die middeweg tussen 'n té veel en 'n té min (*vide* h 2 1.4.3.2 en 1.4.3.4 *supra*) en deur hierdie model ook op besondere geregtigheid toe te pas, moet hy geregtigheid uiteindelik in 'n middellike verband met die hartstogte bring. Deur die sfeer van die besondere geregtigheid op die basis van sy betrokkenheid op uiterlike handelinge en sake af te grens, is Thomas heelwat meer gereffineerd as Aristoteles wat bloot sê dat besondere geregtigheid met geld en eer en veiligheid en dergelike sake, as 'n gemeenskaplike naam daarvoor gevind sou kon word, te make het (vgl *Ethika Nikomacheia* 1130b 1-5). Om hierdie rede ken Thomas met veel stelligheid die middeweg, soos aangedui deur besondere geregtigheid, as 'n *medium rei* aandui: die *media* van die ander sedelike deugde word bepaal via die relasie wat op die innerlike gesteldheid van die "deughebbende" persoon self te

betrek is, dit wil sê 'n harmonieëringsrelasie wat die innerlike hartstogte onmiddellik teenoor mekaar (in 'n nie té veel nie té min nie konteks) afgrens; besondere geregtigheid het egter met die *exterior operatio* (uiterlike handeling) te make sodat die goue middeweg van besondere geregtigheid bestaan in:

"... quaedam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem". 52)

Besondere geregtigheid is dus die *saaklike middeweg* of steunpunt tussen 'n té veel en 'n té min (a10).

Hierby moet egter 'n verdere insig van Thomas verreken word. By sowel innerlike as uiterlike afgrensiings speel die *ratio* 'n deurslaggewende rol, en daarom is besondere geregtigheid tegelyk saaklik en redelik bepaald. Net soos wat die innerlike proporsionaliteit onderliggend aan die ander sedelike deugde deur die *ratio* bepaal word, word ook die saaklike proporsionaliteit onderliggend aan besondere geregtigheid deur die *ratio* bepaal. En so word in geregtigheid die "toestand" van die ander deugde in stand gehou (a10 ad lum).

(xi) Die saaklik-redelike verhouding onderliggend aan besondere geregtigheid het 'n bepaalde inhoud. Die relasie van régte gelykheid wat besondere geregtigheid tussen 'n uiterlike saak (of handeling) en 'n uiterlike persoon bewerkstellig, hou in dat die uiterlike persoon dit sal ontvang wat nodig is om die relasie "rég gelyk" te maak, *aliter* in swewig te bring:

"Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est" (a11). 53)

(xii) Geregtigheid geniet 'n bepaalde voorrang onder die ander deugde in dié sin dat dit die edelste van alle deugde is. Die algemene geregtigheid is bedag op die openbare belang en die openbare belang, wat alle individuele belange transendeer, is die "hoogste goed". Daarom is algemene geregtigheid die voortreflikste van al die redelike of intellektuele deugde.

52) "... 'n gelykheid in die verhouding van uiterlike sake tot uiterlike persone".

53) "En só is die eintlike handeling (*daad*) van (*besondere*) geregtigheid niks anders nie as om aan 'n ander te gee wat syne is".

Ook besondere geregtigheid geniet voorrang bo al die ander sedelike deugde. In die eerste plek word die toestand of gesteldheid van die ander sedelike deugde, soos in (x) *supra* aangetoon, deur besondere geregtigheid bepaal en in stand gehou. In die tweede plek is die ander sedelike deugde prediseerbaar ten aansien van die "eie persoon" van die deughebende terwyl besondere geregtigheid in werklikheid die *bonum alterius* omvat - dus: 'n relasionele deug is. En die grootste van alle deugde is noodwendig dié een wat vir ander mense die edelste is (a12). Let egter daarop dat deur geregtigheid tot die edelste van alle deugde te verhef, Thomas nog nie sê dat geregtigheid die eie-aard van die ander deugde nivilleer of sý eie-aard aan die ander deugde ontleen nie: geregtigheid is serder 'n soort *primum inter pares*.

Die uit 'n regtegniese oogpunt beskou belangrikste opvatting van Thomas wat uit die bespreking in (i)-(xii) *supra* blyk en wat ten slotte 'n samevattende kommentaar verg, is sy opvatting oor die onderskeid tussen algemene en besondere (of institusionele) geregtigheid. Thomas baseer sy onderskeid op die Aristoteliëse model: algemene geregtigheid korrespondeer met daerdie redelike of intellektuele deugde wat 'n kardinale rol in die alleressensiële vormaktualisering van die mens vervul; besondere geregtigheid daarenteen gee sin aan die algemene geregtigheid in die "alledaagse lewe" van mense (wat hoofsaaklik toegespits is op uiterlike handelinge of sake) (vgl ook Farrell III 1940: 176-7). By Aristoteles is die teenstelling innerlik-uiterlik egter nie so opvallend nie, want algemene geregtigheid is die ontologiese basis vir die verwerkliking van besondere geregtigheid op 'n gegewe moment en onder bepaalde omstandighede: algemene geregtigheid lei 'n mens tot die insig van wat besonderlik regverdige sal wees in 'n bepaalde situasie (*vide* h 2 1.4.3.3 *supra*). Thomas gis die onderskeid tussen algemene en besondere geregtigheid egter in 'n vorm wat bepaal word deur die Stoïsyns-Ciceriaanse natuurregstradisie: algemene geregtigheid (*iustitia legalis*) hoort, via die *lex naturalis/ius naturale*, duidelik, gedefinieerd en direk tuis by 'n aan die alledaagse, "uiterlike" werklikheid transendente orde soos afgespieël in die menslike rede. Die deur die *lex aeterna* gestelde oogmerke ingevolge waarvan vormaktualisering *iustitia*-gewys moet pleesvind, is gevolglik nader omlin as dié van Aristoteles. Thomas kan daarom die implikasies van die *lex aeterna* vir die alledaagse, uiterlike regslawe op 'n prinsipiële genuenseerde wyse uitapel: in die fundering van sy sisteem is hy nie

so veeg soos Aristoteles nie en tog is die praktiese implikasies van sy sisteem, omdat hy die "praktiese" model van Aristoteles aanvaar, heelwet meer gedefinieerd as dié van enige ander Stoïsiens-Ciceriaanse geregtigheidsdenker.

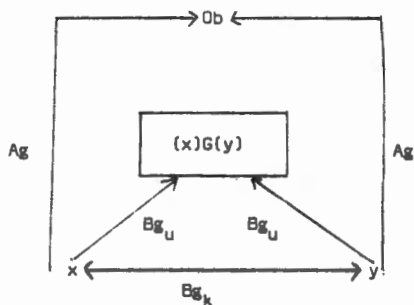
3.3.4 Die indeling van geregtigheid

3.3.4.1 Die skema

Om Thomas se siening oor geregtigheid in al sy konsekwensies te begryp, is dit van groot hulp om die argumente en prinsipies onderliggend aan hierdie indeling skematies bloot te lê. Die onderskeid *iustitia legalis* (noem dit Ag)⁵⁴ en *iustitia particularis* (Bg) is reeds in 3.3.3 (vii) *supra* verduidelik. Ag figureer op die vlak van onderdane x en y (onderskeidelik) se verhouding tot die openbare belang (Ob). x en y kom via Ob in 'n middellike verhouding tot mekaar te staan. Bg figureer op die vlak van uiterlikhede in die middellike verhouding tussen x en y.

In *Summa Theologica* 2 2 q61 al verfyf Thomas die aan Bg grondliggende 'x-y verhouding verder. In die eerste plek, sê hy, kan x en y as individue in 'n onmiddellike Bg-verhouding teenoor mekaar te staan kom. Op hierdie vlak figureer daar 'n besondere vorm of onderdeel van Bg, naamlik die *iustitia commutativa* (die kommunatiewe- of ruilgeregtigheid: Bg_k). x en y is egter ook onderdele van 'n groter geheel, die gemeenskap (G) en die gemeenskap waarvan hulle onderdele is, kan as sodanig in 'n Bg-verhouding tot hulle te staan kom. Hierdie Bg-verhouding tussen die geheel (die gemeenskap) en sy onderdele (sy lede) verskaf die grondslag vir die *iustitia distributiva* (uitdelende geregtigheid: Bg_u). En met hierdie enkele onderskeidings word die buitelyne van die Thomistiese indeling van geregtigheid voltooi. Skematies sou 'n mens dit só kon voorstel:

54) Vgl ook die simbole gebruik by die verduideliking van Aristoteles se geregtigheidsleer in h 2 1.4.3 *supra*.



3.3.4.2 Ag

Die vernaamste kenmerke van Ag is in 3.3.3 (i)-(vi) *supra* uitgestippel en 'n gedetailleerde herhaling is hier nie nodig nie - Ag word bloot ter wille van die volledigheid van die indeling genoem.

Na aanleiding van die skematiese uiteensetting in die vorige subparagraaf, ontstaan daar op hierdie stadium egter 'n vraag wat Ag ten nouste reek. 'n Mens sou met reg kon aanvaar dat $x-Ob$ (of $y-Ob$) *strictu sensu* nie soseer 'n ander verhouding as die verhouding $x-G$ (of $y-G$) kan wees nie: die gemeenskapsbelang kan immers nie van die gemeenskap *an sich* geskei word nie. Gestel dus dat daar vir en die gemeenskap *an sich* en die gemeenskapsbelang een enkele simbool (as Z) gebruik kan word (en in beginsel is dit wel moontlik), dan sou dit beteken dat $x-Z$ (of $y-Z$) = Ag maar dieselfde verhouding, in sy omgekeerde vorm as $Z-x$ (of $Z-y$) = Bg_u .⁵⁵ Om hier dus nie in 'n sirkelredenasie te vervel nie, moet Thomas kan aantoon waarom $x-Z$ (of $y-Z$) 'n wesenlik ander verhouding as $Z-x$ (of $Z-y$) is - beide is immers verhoudings tussen dieselfde twee gegewenes.

Thomas poog inderdeed om so 'n sirkelredenasie te vermy wanneer hy (in *Summa Theologiae* 2 2 q61 a1 ad 4um) verklaar dat bewegings hulle aard ontleen vanaf die eindpunt waarheen hulle toeloop. Die eintlike aard van

55) *Let wel*, dit word nie beweer dat die verhouding $x-Z$ (of $y-Z$) presies dieselfde inhoud as die verhouding $Z-x$ (of $Z-y$) behoort te hê nie (want X - of y - en Z is nie ident nie) maar wel dat dit *in beginsel* een en *dieselfde verhouding* behoort te wees.

geregtigheid (Ag) is dus geleë in die "beweging" $x \rightarrow Z$ (*qua* Ob) (of $y \rightarrow Z$ *qua* Ob): Z (*qua* Ob) is dus die wesensoel van x en y . Die omgekeerde is egter nie waar nie: x en y is nie wesensoeleindes van Z nie. En tog ontkom Thomas nie geheel en al aan die valstrik van 'n sirkelredenasie nie. 'n Mens sou verwag dat $x-Z$ (of $y-Z$) ten minste dan met dieselfde gegewenhede te make moet hê - al is hierdie gegewenhede in die telkens (teleologies gekwalifiseerde) omgekeerde verhouding op 'n ander wyse gerangskik. Dit is egter nie die geval nie: $x-Z$ (en $y-Z$) as Ag het te make met *innerlike* gesteldhede en $Z-x$ (en $Z-y$) as Bg met *uiterlike* handeling en sake. Thomas se argument dat Z vir x en y onderskeidelik wesenlik bestempel, verleen aan hom nog geen voldoende grond vir die volkome wysiging van die gegewenhede waarop 'n bepaalde verhouding en sy (logieserwys) omgekeerde (verhouding) betrekking het nie. Die teendeel is eerder waar: as Z vir x en y wesenlik bestempel, dan kan Z , die wetmatigheid vir x en y , geen veranderlike wees nie.

Met sy heel hiperboliese tekening van die vokomenheid van die openbare belang, raek Thomas uiteindelik geheel en al verstrikt in die kinkels van 'n universalistiese en staatsabsolutistiese kabel en verhef hy die blote feit van die *communitas* in 'n gegewe staat (net soos *inter alia* Aristoteles) tot 'n deurslaggewende geregtighedsnorm (vgl ook Hommes 1972: 50).

3.3.4.3 Bg_u en Bg_k

Thomas werp lig op die eiesoortigheid van hierdie twee verskyningsvorme van Bg deur hulle met mekaar te vergelyk en dit sal dus verstandig wees om hom in die bespreking in hierdie subparagraaf op sy voetspoor te volg. Puntsgewys kan die volgende twee opmerkings gemaak word:

(1) Die wesensverskille tussen Bg_u en Bg_k is geleë in die onderskeie wyses waarop hulle *media* (middeweë) tussen 'n té veel en 'n té min is. In die geval van Bg_u word die *medium* nie bepaal ooreenkomstig die gelykheid van sake tot sake nie, maar ooreenkomstig die eweredigheid van sake tot persone. Om dit kortweg te stel: vir Bg_u geld 'n geometriese gelykheidsmaatstaf (*vide* h 2 1.3.2.2 en 1.4.3.4 (1) *supra*). Bg_k, daarenteen, figureer op die niveau van die gelykheid van prestasie en teenprestasie met gelykheid opgevat as 'n aritmetiese gelykheid (*vide* h 2 1.4.3.4 (1) *supra*) (*Summa Theologiae* 2 2 q61 a2).

In albei hierdie gevalle word die middeweg saaklik (dit wil sê *ad rem*) bepaal - dit is nooit 'n *medium secundum rationem* nie (a2 ad lum). Verder lê die idee van *gelykheid* (as 'n *generalis forma iustitiae*) aan biede hierdie vorme van Bg ten grondslag ofskoon die gelykheidsmaatstawwe verskil (a2 ad 2um).

(ii) Bestryk Bg_U en Bg_K dieselfde terrein? Uit die oogpunt van die (saaklike) objek waarop òf die uitdelingshandelinge òf die ruilhandelinge bedag is, wel: dit maak immers geen verskil of voorwerp a vir x toekom ingevolge 'n uitdelings- of 'n ruilhandeling nie - die verhouding tussen x en a bly dieselfde. Beskou 'n mens egter die aangeleentheid vanuit die oogpunt van die onderskeie handelinge self, dan is daar wel 'n verskil: 'n uitdelingshandeling is wesenlik iets anders as 'n ruilhandeling (*Somma Theologiae* 2 2 q61 a3). (Op die tegniese detail van hierdie verskille hoef daar vir die doeleindes van hierdie ondersoek nie ingegaan te word nie).

3.3.4.4 Vergeldende geregtigheid en billikheid

Aristoteles het hierdie vorm van Bg (Bg_V), as synde van toepassing op wederkerighede-relasies, onderskei (*vide* h 2 1.4.3.4 (iii) *supra*). Thomas onderskei Bg_V nie as 'n selfstandige vorm van Bg nie en is van mening dat vergeldingshandelinge wat tot die domein van die strafreg behoort, in Bg_U kan opgaan en (eweneens) vergeldingshandelinge wat op die ruilverkeer te betrek is, in Bg_K. Ook aan billikheid ken Thomas, anders as Aristoteles (*vide* h 2 1.4.3.5 *supra*) geen selfstandige plek toe nie.

3.3.5 Samevatting en evaluering

3.3.5.1 Reg en geregtigheid

'n Mens moet by die nagaan van Thomas se genuanseerde en wetenskaplik-teoreties geperfekteerde geregtigheidsstelsel daarteen waak dat die briljante detail 'n mens nie op sy spore laat verdwaal nie. Want die onderliggende reg- en geregtigheidstelsel is redelik duidelik: die reg dien in die eerste plek die openbare belang en geregtigheid as intellektuele deug is eweneens daarop gemik. Só gesien is die reg die weg van of na geregtigheid. Geregtigheid word goed of is ideaal in (en die reg in sy gelding gefundeer op) 'n aan die "tydelike" hier-en-nou-werklikheid transendente, metafisiese orde: 'n natuurreg in die eg tradisionele sin van die woord.

En dit is miskien juis op die vlak waar Thomas hierdie metafisiese grootse orde in verband met die alledaagse regs werklikheid wil bring, dat sy probleme begin. Thomas hou naamlik vol dat die *lex aeterna qua lex naturalis* (en, meer bepaald op juridiese gebied, die *ius naturale*) en die ontstaens-, bestaens- en geldigheidsgrond en 'n toetsingsgrond vir alle menslike reg (en daarom ook die *ius positivum*) is. Hiermee laat hy die belangrike realiteit dat baie onregverdige wette nog steeds hulle gelding as regsreëls behou omdat hulle deur 'n kompetente menslike orgaan afgedwing en in stand gehou word, geheel en al buite rekening. In *Summa Theologica* 1 2 q96 a4 voorsien Thomas tewens selfs die moontlikheid dat onregverdige wette as reg kan geld. Hy heel naamlik vir Augustinus (*De libero arbitrio* 1 5) met goedkeuring aan wanneer hy verklaar dat 'n wet wat nie regverdig is nie, geen wet is nie, maar dan vervolg hy:

"Unde tales leges non obligant in foro conscientiae:
nisi forte propter vitandam scandalum vel turbationem"
 (my kursivering). 56)

Thomas se (in die aanhaling gekursiveerde) kwalifikasie hang geheel en al in die lug: dit is 'n blote "sweeping statement" wat kant nog wal raak en in ieder geval inkonsistent ten aansien van sy eie sisteem is. Die vraag wat ontstaan is naamlik onder watter spesifieke omstandighede die vermyding van valsheid en wanorde swaarder behoort te wees as die realisering van geregtigheid. Op hierdie vraag bly Thomas sy lesers 'n antwoord skuldig.

Met sy negering van die realiteit dat onregverdige wette inderdaad as reg geld, skep Thomas 'n ander moontlikheid wat ewe min met die "konkrete" werklikheid rekening hou. As dit naamlik so is dat die natuurreg, die bron van alle menslike positiewe reg, *per se* geld, dan ontstaan daar tereg die vraag of dit dan nog werklik nodig is vir 'n menslike gesagsorgaan om in te gryp ten einde menslike wette te positiver. Thomas self voorsien nie hierdie absurde konsekwensie van sy eie opvatting nie maar dit ontnem die blote vraagstelling nog nie sy geldigheid nie. Feit is dat die natuurreg wesenlik niks anders as 'n blote ideaalmaatstaf vir die positiewe reg kan wees nie en Thomas se eie sisteem is heeltemal geraffi-

56) "Sodanige wette bind 'n mens nie in die gewete nie: behalwe by geleentheid om valsheid en wanorde te vermy".

neerd en ruim genoeg om die praktiese implikasies van die gehooraming van die ideaalnorm van die natuurreg te akkommodeer - hyself buit nie 'n moontlikheid wat sy eie sisteem aan hom bied, genoegsaam uit nie.

Thomas se onvermoë om sy ideale sisteem en die konkrete werklikheid by mekaar uit te bring, is veral lastig vir sover die verhouding en onderskeid Ag-Bg nie behoorlik uitgestippel word nie (sien die bespreking van die probleem in 3.3.4.2 *supra*).

3.3.5.2 Reg, geregtigheid en die staat

Die praktiese realisering van die ideaal van reg en geregtigheid in die staat, word op 'n baie interessante wyse deur Thomas in sy *De regimine principum* (veral 14 en 15) verduidelik. In 14 verklaar hy dat aardse regeerders hulle behoort te onderwerp aan kerklike regeerders vir sover dit dié sake wat op die ewige lewe betrekking het, aangaan. Hierdie argument steun op die premisse dat dit die oogmerk van die aardse regering behoort te wees om 'n deugdelike lewe by sowel die individuele onderdean as die *communitas* as 'n geheel te verseker en die aardse regeerder het gevolglik die hoogste gesag ten aensien van aangelenthede wat met die bereiking van hierdie oogmerk in verband staan; maar die lei van 'n deugdelike lewe het ook 'n hoëre doel in die Hiernamaals (die Ewige Lewe), dit wil sê in Christus, en dit is die kerklike regering wat die weg na hierdie allerhoogste doelstelling toe moet aandui. Die "ewigheidsbelange" van die kerklike regering kan dus op 'n gegewe moment die "stelselsoogmerke van die staatlike regering transendeer:

"... unde in lege Christi reges debent sacerdotimus esse subiecti". 57)

(Die *lex Christi* waarna in die aanhaling verwys word, korrespondeer terloops met die *lex divina* in 3.2.2.4 *supra* vermeld).

Die implikasies van hierdie opvatting van Thomas is redelik duidelik: die kerklike gesag oordeel in die finale instansie oor die houdbaarheid van aardse wetgewing en aardse regering en vir die doeleindes van hierdie oordeel moet die "prins" hom aan die "priester" onderwerp.

57) "... an ingevolge die wet van Christus, moet konings onderworpe wees aan priesters".

Op hierdie wyse skei Thomas in effek die "praktiese", juridiese implikasies van 'n nuwe lewe in geregtigheid (en in Christus) van die alledaagse regewerklikheid en boonop word die Christen onderdaan *se eie* vryheid en verantwoordelikheid bloot op die kerk afgekuif. Wat die beginpunt van 'n "nuwe lewe" op juridies-staatkundige gebied moes gewees het, word in beginsel 'n bron van vele politieke spannings en konflikte tussen staat en kerk! Dit is die mees verwoestende gevolg van Thomas se natuurgenade dualisme.

3.3.6 Slot

Ten spyte van al die kritiek wat daar teen Thomas se geregtigheidsleer ingebring kan word, verteenwoordig dit tog 'n bepaalde mylpaal (selfs hoogtepunt) in die ontwikkeling van die Westerse geregtigheidsdenke. Beide "tradisionele" lyne is saamgetrek in sy briljente sisteem. Thomas openbaar naamlik 'n besondere gevoeligheid vir die tradisioneel gegewe geregtigheidsprobleme (en -oplossings) en daarom is hy by uitnemendheid dié geskikte persoon om denkbeelde te rekapituleer. Hy kompileer egter nie bloot nie maar verwerk belangrike denkbeelde van sy voorgangers op 'n wyse wat vir die beantwoordinge van baie kwelvrae van sy tyd heel sinvol is.

Aristoteles is sy heel verneamste leermeester, maar byna intuïtief voel hy sekere van ernstigste leemtes in Aristoteles se geregtigheidsisteem aan, naamlik die soeke na 'n duideliker uitgestippelde maatstaf waaraan geregtigheidseise gekoppel kan word. Gelukkig vir hom erf Thomas, via Augustinus, 'n natuurregstradisie wat aan hom die nodige vastigheid kan verskaf. Sy grootste bydrae op die gebied van die geregtigheidsdenke is makken juis geleë in die feit dat hy die briljante insigte van Aristoteles aan die sekerhede van hierdie tradisie vasknop. Heeltemal suksesvol is hy nie altyd nie en by geleentheid is dit selfs die tradisie wat hom die spoor van die gegewe realiteite laat byster raak.

By Thomas figureer die probleem van staatstotalitarisme en die sakralisering van gesag heel sterk. Hierdie grondtrek word veral evident ten aansien van die geweldige premie wat hy op die openbare belang as absolute reg- en geregtigheidsprinsiep plaas. Raines se oordeel oor Augustinus geld in beginsel ook vir Thomas (Raines 1970: 199-234; vgl ook 2.4 *supra*).

Sy verwagtinge insake die aardse kosmopolis is oormatiglik oorspanne. Hy meen selfs dat die staat 'n mens sal kan lei tot die bereiking van die ideaal van volkome deugdelikheid. En dan word die werklike implikasies van die mens se verlossing deur Christus uitgestel tot hierná - word dit verplaas na die grense van 'n ander ewe volkome dog minder reële koninkryk.

Aan die ander kant is Thomas egter ook oordrewe optimisties genoeg om sy etiese heil van menslike instellings te verweg, om te "vertrou ... op prinse, op die menskind, by wie geen heil is nie" (vgl Psalm 146 3). (Vgl h7 2.5.5 *infra* vir 'n finale beoordeling).

4 DIE REFORMASIE : JEAN CALVIN (1509-1564)

4.1 Inleiding

4.1.1 Calvyn - die reformator

Calvyn is in die eerste instansie bekend as een van die voorste eksponente van 'n baie belangrike beweging in die geleedere van die Christendom, naamlik die Reformasie *qua renaissance* van die "oorspronklike" (en veral klassesiek-Bybelse) Christendom - die Christendom van 'n Paulus en 'n Augustinus. Hy is dus 'n volbloed kind van die *konfessionelle Zeitalter* (Baron 1924: 3-9).

Om die Pauliniese en Augustinieense Christendom in die sestende eeu te laat herleef, word 'n reformasie *qua herformulering, herstrukturering of herformering* van die middeleeus gegewe tradisie vereis:

"... (L)ike all great transformations, the Reformation stimulated the rethinking of much that had been taken for granted", sê Wolin (1957: 428), en vervolg dan dat hierdie wending veral "... the nature and source of political ideals ..." betref.

Die belangrikste opgaaf vir Calvyn en sy mede-reformatore is om die tradisionele Christendom van die verwoestende gevolge van die sintese-aanslag te probeer bevry. Dit is 'n hele mondvol gesê. In die vorige paragraaf (3 *supra*) het dit duidelik geblyk in welke mate die beleid van vreedsame neesbestaan van "geloof en praktyk" in die allerfondamente van dié hoogtepunt in die middeleeuse regs- en staatsfilosofie, die sisteem van Thomas,

ingeveer is. Om te herformuleer, te "rethink", word daar gevolglik 'n inderdaad grondliggende herstrukturering vereis.

4.1.2 Calvyn - kind van sy tyd

Calvyn, die waagmoedige reformator, is ook 'n volbloed kind van sy tyd - 'n humanis in die eg seestiende eeuse sin van die woord. In 'n baie waardevolle studie beskryf Breen (1931) die besondere kenmerke wat van Calvyn 'n kind van sy tyd maak: hy openbaar 'n kultureel sensitiewe belangstelling in (en besorgdheid oor) die waarde van menslike lewe; hy gryp terug na klassieke bronne in die geloof dat die "klassieke mens" verstandelik sterker en selfstandiger as die "skolestiese middeleeuer" was. Hierdie "geloof" bevry Calvyn van heelwat tradisioneel geworde bindinge en wanneer 'n mens in aanmerking neem dat die reformatoriese Calvyn se klassieke bron *par excellence* die (klassiek-christelike) Augustinus was, dan besef jy meteen waarom hy hom ook in 'n tradisioneel "versterkte" Christendom met ywer aan die saak van herstrukturering kon wy: Augustinus staan, in sy tradisie, "nader" aan die oorspronklike Bron van die Christendom, die *Bybel*.

4.1.3 Calvyn se styl

Calvyn is geen sistematiese filosoof nie en gevolglik geen regs- en staats-teoretikus in die eng sin van die woord nie. Hy is primêr teoloog en sy opvattinge oor die reg en die staat is nie logies immer konsistent en intellektueel geraffineerd in te kapsel in 'n argitektonies beplande ontologie nie: dit is veel eerder manifestasies van sy geloof en geloofsoortuigings as reformatoriese teoloog (Matthews 1949: 193-215). 'n Té teologies "naïewe" benadering word egter getemper deur Calvyn se klassiek-humanistiese agtergrond: hy het as 'n kind van die Franse middelklas grootgeword in "an environment of what has been called 'bourgeois humanism'" (Reid 1959: 245) en hy het sy opleiding nie aan 'n teologiese skool nie maar aan die letters fakulteit van die universiteit van Parys en die regs-fakulteite van die universiteite van Orleans en Bourges (onderskeidelik) ontvang. Sy besondere akademiese agtergrond is dus 'n belangrike faktor wat, saam met sy Bybelse geloof, sy pogings om orde uit die staatkundig-kulturele chaos van die seestiende eeu te skep, medebepaal. Teen hierdie agtergrond gesien, is die resultaat van Calvyn se juridies-staatkundige arbeid, 'n dikwels omstrede teorie:

"His political philosophy has been attacked, praised, sneered at, and misrepresented to such an extent, that one sometimes wonders if even Calvin himself was quite sure of what he meant" (Reid 1959: 243).

Calvyn se gebrek aan sisteem stel sy geskrifte aan 'n groot mate van meer-sinnige interpretasie bloot. Die hewige debat oor die vraag welke staatsvorm hy sou verkies, is lank nog nie uitgewoed nie (vgl Kingdon en Linder 1970); Rines (1967: 323-94) plaas Calvyn in dieselfde "cosmic kingdom" omlysting as Augustinus en Thomas omdat hy die verskeidenheid in die staat in die eenheid van 'n aardse koninkryk sou probeer ophef - dit (onder andere) contra 'n meer simpatieke Thompson (1949: 1) wat meen dat Calvyn "in theory and in practice seeks to make effective the immediate rule of God, with justice and love, over all men", of 'n ywerige Walzer (1965) wat Calvyn as 'n "revolutionary saint" tipeer; en den is daar nog die beakie bydree van Herzog (1927) wat meen dat, omdat Calvyn teen die einde van sy lewe sy versetsteorie geandeweg by die "praktyk" van Protestantse verset aangepas het, hy as 'n politieke pragmatiese bestempel kan word. Eksponeer van Calvyn se "eie" reformatoriese tradisie is eweneens nie al te versigtig met die leerstellinge wat hulle aan hom toedig nie. As Dooyeweerd (1925: 13 en 1936: 26-8) Calvyn as 'n "God-wet-kosmos" denker bestempel of Hommes (1972: 65-6) 'n "skepping-sondeval-verlossing" tema in die Calvynse regs- en staatssteorie onderken, kan dit dalk nog deurgeen, maar 'n mens begin 'n snuf in die neus kry wanneer beweer word dat (i) Calvyn die Bybel laat spreek op so 'n wyse dat die "... gescheppen menschennatuur ... bij hem niet langer in die *redelijk-wedelijk functies* geconcentreerd ..." is nie (en selfs dit sou kon gaan!) maar "... in het hart, den *boven-tijdelijken religieuse wortel* van 's menschen bestaan ..." (Dooyeweerd 1936: 28)⁵⁸) of (ii) Calvyn wesenlik nie 'n naturregse leer nie maar 'n leerstuk van bowillikeurige regsbeginnele aangehang het (Hommes 1972: 65-6).

Eintlik bestaan daar geen enkele gepaste grondnoemer in terme waarvan Calvyn se regs- en staatsleer voldoende begryp en geïnterpreteer kan word nie, behalwe miskien die metodiese tendens tot *kontrastering* (die "*les contra-*

58) Met hierdie insig vervolg Dooyeweerd: "Zoo kon weer ten volle het woord der Schrift worden verstaan, dat *Christus* als die nieuwe *Wortel van het herboren mensohengeslacht* de *Vervuller* is der wet, dwz. dat Hij de wet Gods, in de religieuze volheid en eenheid van haar zin, *volbracht* heeft".

ristes"-prinsipe) wat Doumergue (1917: 384-7) in die Calvinse geskrifte oor die reg en die staat onderken. Tóth (1938: 9) beskryf hierdie tendens as 'n heel unieke soort *dialektiek*, anders as byvoorbeeld die retoriese dialektiek van 'n Sokrates of die logiese dialektiek van 'n Plato of die historiese dialektiek van 'n Hegel (of 'n Marx):

"... (B)ly 'dialectic' we mean the principle of contrarities, of apperent and temporary contradictions whose tension has to be resolved either in time or in eternity".

Van die Calvinse dialektiek, wat wesenlik sy oorsprong in 'n spanning tussen *Idealpolitik* en *Realpolitik* vind, noem Tóth (1938: 11-12) twee grondliggende voorbeelde wat in Calvin se staatsleer 'n rol speel, naamlik die spanning tussen die volmaaktheid van God en die volkome verdorwenheid van die mens en die antropologiese spanning tussen die waardigheid van die mens en sy volkome verdorwenheid. Op die gebied van Calvin se teorie oor owerheidagehoorsaaming en verset manifesteer hierdie tweërlei spanning sig as *la contrariété* van enerayds onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die owerheid en andersyds 'n reg (selfs plig) tot verset. Die laasgenoemde *contrariété* bied 'n belangrike sleutel tot die verstaan van Calvin se opvatting oor die goddelike geïnstitueerdheid van die staat as 'n geregtighedsinstelling (*vide* 4.7.2 *infra*).

4.2 Die belang van die Seneca-kommentaar

Calvin voltooi op drie-en-twintigjarige leeftyd (in 1532) sy *L Annaei Senecae libri De Clementia cum commentario*. Hierdie "jeugwerk" moet nie gesien word as die pennevrug van 'n geheel en al a-reformatoriese Calvin nie. Calvin se noue verbintenis met ene Wolmar, die ywerige Lutheran by wie hy sy kennis van Grieks opdoen, het hom straka reeds in aanraking gebring met die Griekse Nuwe Testament (Hugo 1957: 17) en volgens Beza was Calvin ten tye van die skrywe van hierdie kommentaar reeds tot die protestantse Christendom bekeer. In ieder geval het Calvin in die jaar na die verskyning van sy Seneca-kommentaar sy breuk met die Rooms-Katolieke Kerk finaal bevestig. Hy het naamlik 'n belangrike aandeel gehad in die opstel van die inaugurele rede van Nicholas Cop, rektor van die universiteit van Perys, waarin die aanwending van die Nuwe Testament as basis vir die teologie belyd word; as gevolg van die felle reaksie wat hierdie lesing van Rooms-Katolieke kant ontlok het, trek Calvin hom terug na Basel en in

1536 verskyn die eerste uitgawe van sy *opus magnum*, die *Institutio religionis Christianae*. Calvin skryf die Seneca-kommentaar dus as 'n volbloed Christen humanis (in die 4.1.2 *supra* bedoelde sin van die woord).

Calvin wil nie in die eerste plek Seneca se Stoïsiens-Ciceriaans gekonsipieerde gedagtegoed sonder meer aanprys nie (en hy kritiseer Seneca in geen ondubbelsinnige terme nie), maar hy verset hom eweneens nie enteties teen "al wat klassiek is" in Seneca se *De Clementia* nie (en by geleentheid probeer hy sommige insigte van Seneca selfs goedkeurend met sy eie Christelike geloofsoortuigings sintetiseer). In 1 1 6 34-5)⁵⁹⁾ van die kommentaar verklaar hy byvoorbeeld, met verwysing na sekere pagane denkers se opvatting dat goddelike gesag die oorsprong van 'n bepaalde institutêre struktureeringsproses in die menslike samelewing is, soos volg:

"Est etiam illa confessio religionis nostrae, non esse potestatem nisi a deo: et quae sunt, a deo ordinatus esse. ad Rom XIII".⁶⁰⁾

Elders (1 1 10 13-30) paralleliseer Calvin sekere pagane filosowe se opvatting oor die *tranquillitas* van 'n siel wat bevry is van *pathē* (begeertes), met dit wat die "teoloë" (feitlik konsekwent) *pax*, in die Christelike sin van die woord, noem.

Op grond van hierdie twee en ander soorgelyke voorbeelde meen Battles en Hugo (1969: 80) dat Calvin die "'common nature' that bound together pagan and Christian" tot uitdrukking bring sonder om daardeur by voorbaat 'n pleitbesorger vir 'n pagane filosofie te word. Hierdie tendens is steeds merkbaar in 'n bepaalde fase van die "latere" Calvin se natuurregebeskouing (*vide* 4.6.4 *infra*).

Calvin het ten tye van die skrywe van die Seneca-kommentaar sy regstudie pas voltooi gehad. Hiervan getuig *inter alia* sy kwistige verwysings na die klassieke Romeinse juriste (vgl Battles en Hugo 1969: 134-6 en 137). Na Justinianus se *Corpus iuris civilis* alleen word daar byvoorbeeld 86 keer verwys. Calvin gebruik dikwels aanhelings uit die klassieke regsge-

59) Verwysingsmetode na aanhelings uit dié kommentaar moet só gelees word: 1 (boek) 1 (hoofstuk) 6 (p van die oorspronklike uitgawe) 34-5 (reëls).

60) "Ons godsdiens het 'n soortgelyke belydenis; mag kom van God alleen, en dié (*mag*) wat daar is, is deur God ingestel (Romeine 13)".

skrifte om 'n standpunt wat hy self huldig, te ondersteun en te motiveer. In 1 18 111 het hy dit byvoorbeeld oor die behandeling wat slawe van hulle here behoort te ontvang en den heel hy in 1 18 111 3-8, onder die opskrif *Aequi bonique natura*, Budeeus (*Annotationes in pandectas* 1 A-B) opsommenderwys en met goedkeuring soos volg aan:

"Satis ostendit Budeeus in suis annotationibus, quid esset aequum et bonus, quod iure summo sed rigori iuris opponitur".⁶¹⁾

Die here van slawe behoort hulle dus nie in die eerste plek te bekommer oor die vraag hoeveel mag hulle regtens oor hulle slawe besit nie maar eerder oor die feit dat die aanwending van hierdie mag deur billikheid getemper behoort te word. In 1 2 22 pas Calvyn die billikheidsprinsipe op straftoemeting toe wanneer hy Ovidius (*Tristia* 1 1 37 19-20) met goedkeuring aanhaal:

"Iudicis officium est, ut res, ita tempora rerum.
Quaerere".⁶²⁾

In 2 7 158 24-30 spreek Calvyn hom weliswaar uit teen die opvatting as sou *clementia* 'n (alles ineggenome) *poena merita* behoort te verhoed, maar in die heel laaste sin van die kommentaar (157 14-5) bevestig hy weer eens die inherente toepaslikheid van die billikheidsprinsipe (*contra* 'n keiherde en rigiede wettisisme) ten aansien van 'n *clementia*-bedagte reg-spraak:

"Clementia ergo aestimat litem quanti vult: quia eius sententia non debet limitari ad actionis formulam".⁶³⁾

Calvyn se uiters belangrike opvatting oor die inherente aanwendbaarheid van billikheid as 'n geregtighedsprinsipe het ongetwyfeld reeds in hierdie vroeë fase sy beslag gekry en dit hoofsaaklik aan die hand van klassieke

- 61) "Budeeus toon in sy *Annotationes* voldoende aan wat billik en reg (*of goed*) is, in teenstelling met die letter of onbuigsaamheid van die reg".
- 62) "Soos wat dit die regter se taak is om die feite te ondersoek, so ook die omstandighede".
- 63) "*Clementia* (genedigheid) mag daarom skade na goëddunke bereken teen enige waarde; want die uitspraak in hierdie verband behoort nie tot 'n spesifiek juridiese vorm beperk te word nie".

geskryfte (*vide* 4.6 *infra*). Só ook sy inherente besorgdheid oor die welvaart van en die staatlike gemeenskap *an sich* en die individuele onderdean as lid van daardie gemeenskap (hoewel daar in hierdie verband tussen 1532 en 1536 miskien iets meer aan 'n kentering in die denke van Calvyn te bemerk is) (Battles en Hugo 1969: 139-40).

'n Bepaalde opvatting oor legaliteit en (die) wet (oor die algemeen) speel 'n heel belangrike rol in Calvyn se "finale" geregtighedsopvatting. Dit is gevolglik noodsaaklik om ten slotte te let op die wyse waarop Calvyn reeds in sy Seneca-kommentaar sekere beginsels in verband met die funksies van wetmatigheid (dit wil sê die wet oor die algemeen of die reg in die besonder) aanvaar, welke beginsels hy in sy latere geskryfte feitlik onveranderd toepas.

In 1 22 124-6 gaan Calvyn in beginsel akkoord met die drieërlei funksies wat Seneca aan straf toesê, naamlik:

"(i) aut ut eum quem punit, emendet; (ii) aut ut poena eius caeteros meliores reddet; (iii) aut subletis malis, securiores caeteri vivant". 64)

Aan die hand van die (i), (ii) en (iii) kategorisering (wat eksel self ingevoeg het) sou 'n mens (i) die *reformatiewe funksie*, (ii) die *opvoedkundige funksie* en (iii) die *preventatiewe om eliminerende funksie* van straf kon noem.

In *Institutio* 2 7 6-12 het Calvyn dit oor die besondere funksies van die universele sedewet *qua* wet van God (wat vir die gelowige as 'n *inter alia* ook juridiese maatstaf geld - *vide* 6.3 *infra*). Hy ken aan hierdie sedewet 'n drieërlei funksie toe, naamlik

(i) om elke mens te herinner aan sy ongeregtigheid en hom te oortuig en te vermaan deur aan hom die geregtigheid voor te hou wat God behaag (2 7 6);

64) "(i) ðf om hom wat gestraf word, te hervorm; (ii) ðf om, deur hom te straf, andere te verbeter; (iii) ðf om die slegte mens te verwyder om andere in groter veiligheid te laat leef".

(ii) om, deur die vrees vir straf op te wek, diegene wat hulle nie oor reg en geregtigheid bekommer nie, ten minste in bedwang te hou (2 7 8);

(iii) om die gelowige deaglike in die inhoud van die wil van God te onderrig (2 7 12).

(i) sou hier kon deurgaans as die reformatiewe funksie van die sedewet, (ii) as die preventatiewe *cum* eliminerende funksie en (iii) as die opvoedkundige funksie. Slegs (iii) in die *Institutio* 2 7 12 sin van die woord verteenwoordig 'n noemenswaardige wysigings op (ii) in die Seneca-kommentaar 1 22 124 20-1 sin van die woord: in die *Institutio*-uitspraak is onderrig of opvoeding nie langer die gevolg van "uiterlike" voorbeelde nie, maar is dit 'n saak van die "hart". Let egter daarop dat, oor die algemeen gesproke, die indeling in die Seneca-kommentaar in die *Institutio* gehandhaef word.⁸⁵⁾

In tweeërlei opsigte sou dit oor die algemeen dus gesê kan word dat Calvyn se insigte in die Seneca-kommentaar sy latere opvatting oor (veral juridiese) geregtigheid beïnvloed het: (a) deur die vaslegging en bevestiging van 'n bepaalde gesindheid wat "benaderingsgewys" weerspieël word en (b) deur sistematiese-metodologiese die *modus* van sy argumentasie oor sekere belangrike aangeleenthede (soos byvoorbeeld die aard en die funksie van die sedewet) te bepaal.

4.3 Enkele voorlopige opmerkings oor Calvyn se geregtighedsstelsel

Calvyn self is, soos reeds voorheen opgemerk, geen sistematiese filosoof nie (*vide* 4.1.3 *supra*). Wet dus aangedien sal word as Calvyn se geregtighedsstelsel, is in 'n groot mate die resultaat van 'n *ex post facto* abstraherende interpretasie van verspreide uitsprake van Calvyn. In die bespreking in die volgende paragraaf word daar hoofsaaklik op die baie volledige

85) Calvyn pas hierdie skema self nog meer eksplisiet toe op sy opvatting oor die kerklike tug soos uitgespel in *Institutio* 4 12 5. Deur die tug moet (i) diegene wat 'n skandelerlike lewe lei uit die geledere van die kerk uitgeban word (preventatiewe *cum* eliminerende funksie), (ii) voorkom word dat goeie mense as gevolg van hulle omgang met slegtes "besmet" word (opvoedkundige funksie) en (iii) die sondeur uit skaamte berou laat kry oor sy sonde (reformatiewe funksie). Hierdie aangeleentheid staan egter nie in 'n direkte verband met die juridiese implikasies van Calvyn se geregtighedsleer nie.

en geraffineerde interpretasie van Baur (1965: 14-67) gesteun, aangesien hy, anders as 'n ander baie belangrike en gesiene Calvinstudent, Bohatec (1934 en 1961), heelwet aandag aan die sistematisering van juis die geregtigheidsfaset van Calvyn se regsleer bestee en steeds die resultate van 'n lang interpretasietredisie benut.

Wet die buitelyne van Calvyn se sisteem betref, ken dit in die eerste plek opgemerk word dat sy geregtigheidsleer oor die algemeen 'n besondere geleiding van sy leer insee die genade en die soewereiniteit van God is, welke genade en soewereiniteit sig ook oor die (meer spesifieke) terrein van die reg en die staat uitstrek. God is die soewereine Regeerder van die ganse skepping, en as Calvyn na die natuur of natuurlikheid verwys, bedoel hy daarmee (in beginsel) die skeppingsorde van God *qua ordo naturae*. Hier kan onderskei word tussen die *ordo naturae an sich*, dit wil sê God se skeppingsorde soos wat dit, afgesien van die sondeval, bly voortbestaan het, en die realisering van God se soewereine wil in 'n in sonde gevalle werklikheid. Calvyn se orde van die natuurreg (wat vir die doeleindes van hierdie bespreking die *ius natura* genoem kan word) figureer in 'n na-sondevalse bedeling, maar as 'n besondere manifestasie van God se wil weer-spraak hierdie orde nie die "oorspronklike" *ordo naturae* nie. Ten einde "sistematies" met die sondeval rekening te hou, maak Calvyn van 'n interessante *contrariété* gebruik, naamlik (eensdeels) die absoluutheid van God se genade wat sig oor 'n (andersdeels) volkome verdorwe mensheid uitstrek. God se genade is wesenlik dieselfde as sy geregtigheid wat op 'n 'n besondere wyse (naemlik via sy Woord, die hoogste beliggaming van al wat sedelikeidnorm is) 'n algemene wyse (naemlik via die *lex naturalis* wat as 'n res van die voor-sondevalse *ordo naturae* in die menslike siel ingeprent is) aan die mens bekend gemaak word. Soortgelyk kom God se geregtigheid as 'n gewoone die na-sondevalse mens ook in 'n algemeen-besonder konteks toe. Die aard van God se geregtigheid oor die algemeen esook die wyse waarop en voorwaardes waaronder daardie geregtigheid die mens toekom, is dus nie in terme van 'n eenselwige sisteem te verklaar nie. Soos wat kennis van die geregtigheid van God op basis van 'n kennis van die Woord van God divergeer, sô ook die toebedeling van God se geregtigheid aan onderskeidelik gelowiges en ongelowiges. Hierdie "dubbele divergensie" sal veral uit die bespreking in 4.8 *infra* blyk.

Aangesien in die hieropvolgende bespreking Calvyn se opvatting met aanhelings uit sekere van sy geskifte toegelig sal word, is dit noodsaaklik dat daar inleidingsgewys kortliks aandag geskenk sal word aan Calvyn se meersinnige gebruik van die term "reg". Dit word gedoen aan die hand van die (hoewel beknopte dog) waardevolle "konkordansie" van Beur (1965: 26-30).

Calvyn gebruik die volgende Latynse (en Franse) terme om dit wat as "reg" (of "die reg") kan deurgaen, mee aan te dui: *ius (droit)*, *lex (loy)*, *aequitas (équité)*, *iudicium (iugement)* en *fas (droiture)*.

(i) *Ius (droit)* het twee geleidinge:

(a) die reg "im Sinne des Gebührenden" (dit wil sê in die sin van "soos dit hoort") en

(b) reg in die sin van *Gericht* (gereg) met op sy beurt ewenveels 'n dubbele betekenis van

(aa) dit wat rég is (die "Gebührenden") word verdedig of

(bb) 'n bepaalde openberingswyse van die gereg.

(ii) Word *ius* saam met 'n kwalifiserende begrip gebruik, beteken dit regsgebied of regsfeer byvoorbeeld *ius ecclesiae* (kerkreg), *ius civile* (burgerlike reg), *ius gentium* (die reg van die nasies), *ius belli* (krygsreg), *ius politicum* (politieke reg) ensovoorts.

(iii) *Ius analogia* as 'n *aequabilis iustitia* (billikeidsgeregtigheid) word deur Beur (1965: 28) só omskryf: "Ein Postulat sittlicher Gerechtigkeit und zugleich der Rücksichtnahme auf die Rechtsstellung eines jeden menschen verkörpert der Begriff des 'ius analogium'". Die *ius analogia* word onder andere toegepas as die gelykwaardigheidsprinsipe by staatlike toebedelinge of as die maatstaf wat aandui dat 'n heer, benewens regte, ook bepaalde verpligtinge teenoor sy slaaf het.

(iv) *Iudicium (iugement)* is die reg wat die owerheid spreek ingevolge sy van God gegewe *iurisdictio*. Dit word onder andere in die *summum iuris* (qua "letter van die wet") verwerklik.

- (v) Die ongenaakbaarhede van die *summum* (of *rigor*) *iuris* word in 'n besondere, individuele geval "geregtigheidshalwe" vereag of getemper deur die aanwending van die beginsel van billikheid: *aequitas* (*equité*).
- (vi) 'n Regsreël waarby die *aequitas* (*equité*)-maatstaf reeds inbegryp is, word {'n} *lex* (*loy*) genoem. *Lex* (*loy*) is dus eintlik "reg en geregtigheid" in 'n normatiewe interafhanklikheidsreësie saamgevoeg. Daerom is *lex-leges* (*loy-loix*) nie alleen wette van 'n menslike oorsprong nie maar ook dié wet van God af kom, byvoorbeeld die *lex natura* as 'n "produk" van die goddelike *ordo naturas*.
- (vii) Ten slotte is *fas* (*droiture*) rég in die sin van dit wat veroorloof is, byvoorbeeld "*fas et nefas*" kan vertaal word as "reg en onreg".

4.4 Die aard van geregtigheid an sich

Calvyn verdeel geregtigheid na sy aard (oor die algemeen) in twee onderdele:

- (i) die geregtigheid wat na die maatstaf van die menslike gerig geld en
- (ii) die geregtigheid wat voor die regterstoel van God geld (dit wil sê: geregtigheid as die gevolg van regverdigmaking deur die geloof in die eg Bybelse sin van die woord).
- (ii) word weer onderverdeel in (a) eintlike en (b) oneintlike geregtigheid. Hierdie onderskeid word deur Calvyn in sy *Praslectiones in Ezechielis prophetas* 18 14-7 soos volg verduidelik:

- (a) Eintlike geregtigheid behels die nakoming van die goddelike sedewet, dit wil sê die wil van God soos besonderlik in sy Woord geopenbaar:

"Qui facit iustitiam, iustus est".⁶⁶⁾

66) "Hy wat rég doen, is regverdig".

Die eintlike geregtigheid kan die mens nie vir homself verwerf nie aangesien die *iustitia originalis* deur die erfsonde verlore gegaan het: die menslike natuur is geheel en al verdorwe (*Institutio* 2 1 9). Selfs al sou van die mens gesê kan word dat hy ten minste darem in staat is om die goddelike sedewet gedeeltelik te gehoorsaam, is so 'n *iustitia partialis* nie voldoende om hom voor die gerig van God vry te spreek nie (*Institutio* 3 14 13).

- (b) Oneintlike geregtigheid is daardie geregtigheid wat die mens deur die geloof toegereken word as 'n genadegawe van God: 'n mens het daaraan deel deur in Christus te glo (*Institutio* 3 15 1). Christus het hierdie geregtigheid vir die mens verwerf deur die wet van God te vervul, dit wil sê deur aan die wil van die Vader volkome gehoorsaam te wees. (In hierdie opsig is oneintlike geregtigheid, vir sover dit die mens toekom, enigermate fiktief - 'n "asof" geregtigheid).

Calvyn gaan dus uit van die Bybelse standpunt dat geregtigheid oor die algemeen God se gawe van 'n nuwe lewe in Christus is, 'n gawe wat toebedeel word aan die gelowige mens (*vide* h 3 *supra*). Hierdie geregtigheid van God het besondere implikasies vir die alledaagse lewe van die mens en word daarom ook in 'n juridies-staatkundige konteks verwerklik. Om hierdie verwerkliking te laat slaag, gebruik Calvyn 'n besondere "logika" waarby eers die geregtigheid van God in die lig van Skrifgegewens ondersoek en die implikasies daarvan vir die menslike samelewing vervolgens "wysgerig-wetenskaplik" (dit dikwels in 'n erg tradisionele sin) deurgetrek word. Die tweeledige verwezenliking van geregtigheid deur (of as gevolg van) die geloof word in die volgende twee paragrawe van naderby ondersoek.

4.5 God - die Bron van geregtigheid

4.5.1 'n Voorlopige ponering van die implikasies van God se soewereiniteit

God se soewereiniteit omspan en dra die ganze skeppingsorde en daarom alle fasette van die menslike bestaan. God, as die soewereine God, is die

"... iustitiae et omnis rectitudinis fons"⁸⁷⁾ (*Commentarius in Genesim* 3 1).

Die mag of gesag waaroor God ingevoelge sy soewereiniteit beskik, is geen blinde "noodlotsmag" nie maar 'n "billike" mag van geregtigheid. Die manifestasie van God se mag is sy wil, en van Gods wil sê Calvyn dat dit *perfectissima iustitia* is (*Prælectiones in Daniele prophetam* 4 35).

God se wil as regverdige wil is tegelyk die manifestasie van en sy soewereiniteit en sy barmhartigheid en genade. In *Institutio* 3 23 4 stel Calvyn dit só:

"Quomodo enim ullam iniquitatem admitteret, qui iudex est orbis. Ad Dei naturam si proprie pertinet iudicium facere, iustitiam igitur naturaliter amat, iniustitiam adverteatur". 88)

In dieselfde trent verklaar hy in 3 23 2:

"Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit". 89)

Hierdie twee *Institutio*-uitsprake het dit wel oor God se uiverkiesende geregtigheid, maar soos aanstons uit 4.5.2 *infra* sal blyk is daar geen teenspraak tussen God se wil oor die algemeen en sy "besondere" of "uiverkiesende" wil nie.

4.5.2 Die tweeledige manifestasie van Gods wil

God se regverdige wil manifesteer sig op twee vlakke (Tóth 1938: 31-8):

- (1) As "algemene genade" waardeur die ganze skepping in stand gehou word. In die na-sondevalse bedeling blyk hierdie manifestasie van God se wil onder andere uit die *ordo naturae* synde dit wat van die "oorspronklike" skepping behous gebly het.

- 67) "... Bron van geregtigheid en alles wat reg is".
- 68) "Hoe kan Hy, wat die Regter van die aarde is, onreg plêeg? As dit tot die geaardheid van God behoort om reg te doen moet Hy daarom ook geregtigheid van nature bemin en aan onreg 'n afkeer hê".
- 69) "In so 'n mate is die wil van God die hoogste reël van geregtigheid, dat, wat Hy ookal wil, omdat Hy dit wil, as geregtigheid beskou moet word".

- (ii) As "besondere genade", dit wil sê God se reddende genade waardeur bepaaldelik die gelowiges verlos word.

Soortgelyk is daar twee geleidinge aan God se geregtigheid te onderken (Baur 1965: 17) - geleidinge wat met die tweeërlei manifestasies van God se genade korrespondeer:

- (i) 'n Geregtigheid wat alle skepele te bowe gaan en vir die menslike verstand geslote bly.
- (ii) 'n Geregtigheid na die wet wat die (mens se) regverdigmaking deur die geloof moontlik maak.

4.5.3 God se regverdige wil as 'n manifestasie van legaliteit

God se wil, as die reël van sy geregtigheid, vind neerslag in sy wet, dit wil sê sowel sy wet as *ordo naturae* as sy wet in die partikuliere sin van die woord (synde die maatstaf vir sy besondere genade). Deur sy wet as *ordo naturae* hou God sy skepping *an sich* in stand; deur sy wet as reël van sy partikuliere genade openbaar Hy aan alle hoorders en kenners van die Woord dit wet vir hulle nodig is om salig te word.

God se wil as wet is self die reël van en vir alle (algemene sowel as besondere) geregtigheid. God is egter nie self aan hierdie wet, wat deur sy wil daargestel word, onderworpe nie: Hy is *legis* of *legibus solutus*. God is egter nie *exlex*, dit wil sê geheel en al "los" van die wet nie, aangesien Hy in 'n *legibus absoluta*-sin van die woord die *geregtigheidsmaatstaf* van of vir die wet is. Kortom: God is nie 'n willekeurige tiran nie, want die maatstawe wat Hy aanlê, is altyd (dit wil sê ook in die geval van die daarstelling van sy wette) regverdig. Calvin gebruik die bekende Romeinsregtelike maatstaf van *princeps legibus solutus est* om die aard van God se geregtigheidslegaliteit mee te verduidelik (Du Plessis 1932: 26). In sy *Mosis reliqui libri quatuor in formam harmoniae digesti a Ioanne Calvino: cum eiusdem commentariis* Exodus 3 22 verduidelik Calvin die *legibus solutus*-legaliteit van God soos volg:

"(E)tsi supra omnes leges eminet eius potestas, quia tamen voluntas eius certissima est perfectae aequitatis regula, rectissimum est quidquid facit atque ideo legibus solutus est, quia ipse sibi et omnibus lex est".

70)

Met hierdie aanhaling wil Calvyn, praktiesgewys gesproke, twee sake onderstreep:

- (i) God se "siendomereg" kan nie in terme van menslike maatstawe gemeet word nie, want alle dinge behoort immers aan Hom;
- (ii) God is nie aan die *ius gentium* gebonde nie en as Hy Faraó daarom beveel om die volk Israel toe te laat om uit Egipte op te trek, dan geld by die gee van die nodige toestemming al dan nie, nie Faraó nie maar God se eie maatstawe.

4.6 Die mens en geregtigheid

4.6.1 Wie is "die mens"?

As Calvyn van "die mens" praat, bedoel hy die in sonde gevalle mens wat òf deur God gered word (die uitverkore kind van God) òf verlore gaan. Die mens wat gered word, is die gelowige, dit wil sê hy wet God se Woord in die geloof aanvaar en gevolglik aan God se wet as die besondere manifestasie van Sy (reddende) wil, gehoorzaam is. Nie almal wat God se Woord ken en hoor, is uitverkies nie: sommige hoorders en kenners van Gods Woord volhard in hulle ongeloof en verwerp gevolglik God se besondere genade. En dan is daar ook nog 'n derde kategorie mense, naamlik die heidene wat nooit God se Woord hoor en dit dáárom nie ken nie. Hier ontstaan die besondere vraag: kan die heidene God ken?

Geregtigheidsontelwe kan 'n mens hierdie kategorisering van Calvyn aansienlik vereenvoudig, want vir sover dit sy geregtigheidsleer en sy natuurregopvatting betref, opereer hy hoofsaaklik met twee kategorieë mense:

- (i) Die hoorders en die kenners van die Woord wat in staat is om die besondere manifestasie van God se wil en sy geregtigheid
-
- 70) "Terwyl sy mag bo alle wette uitgeen, is sy wil tog die sekere reël vir volkome geregtigheid; dit wet Hy doen, is die alleruiterste vorm van wet reg is; daarom is dit wet Hy doen bo die wet verhewe en tege-lykertyd self die hele wet".

(in sy Woord) te ken. Hierdie kategorie sluit sowel die gelowige "aanvaarders" van die Woord (die uitverkorenes) as die ongelowige "verwerpers" in.

- (ii) Die heidene wat nog nooit die Woord van die Here gehoor het en daarom nie met die partikuliere manifestasie van sy wil en sy geregtigheid bekend is nie.

Vir (i) geld God se wet (*qua* "wilswet") soos geopenbaar in sy Woord in die gestalte van 'n universele sedewet; (ii) het egter geen verskoning nie, want God se wil is een hulle "van nature" (*lex natura*-gewys) bekend en daarom is Sy wil in hulle harte ingeprint. Vir (i) is die openbaring van God dus direkte, besondere Woordopenbaring; vir (ii) is dit indirekte, natuurlike openbaring.

4.6.2 Wat is menslike geregtigheid?

Oor die algemeen gesproke is menslike geregtigheid dié deug wat die regte lewenswyse vir die mens aandui (*Commentarius in epistolam Pauli ad Timotheum* 1 2 22). Van hierdie soort geregtigheid gee Calvyn 'n aantal definisies:

In sy *Sermons sur le livre de Job* 11 1-8 omskryf Calvyn menslike geregtigheid *qua* deug soos volg:

"Il faut que l'homme vive sans reprehension qu'il s'acquite de son devoir, qu'il face droit à chacun. Voile donc que c'est de iustice".

71)

In sy *Institutio* 3 7 3 voeg Calvyn die noodseaklike element van billikheid aan hierdie definisie toe. Hy verklaar naamlik dat ingevolge Titus 2 11-4 van die gelowige mens *sobrietas* (ingetoënheid), *iustitia* (geregtigheid) en *pietas* (vroomheid) vereis word, en hy definieer geregtigheid só:

"Iustitia autem omnia aequitatis officia complectitur, ut reddetur unicuique quod suum est".

72)

- 71) "Die mens moet sonder smet lewe, moet sy plig doen, moet aan 'n ander sy reg gee".
- 72) "Geregtigheid omvat al die verpligtinge tot billikheid sodat aan elkeen gegee kan word wat hom toekom".

In die staatlike lewe is geregtigheid gevolglik 'n bestanddeel van régte regering wat billikheid en 'n bepaalde maat of orde daar stel (*Commentarius in Isaiam prophetam* 32 1). Die maat(-staf) of orde grondliggend aan geregtigheid word uitgespel in die baie bekende spreuk, *suum cuique tribuere* of *rendre devoir à chacun* (vgl ook *Trois sermons sur l'histoire de Melchisédec* Genesis 14 18-20): gee aan elkeen wat hom toekom.

Soos Baur (1965: 32) egter heeltemal tereg aantoon sê *suum cuique tribuere* (of *rendre devoir à chacun*) vir 'n mens nog nie iets meer van die eintlike wese van geregtigheid nie: dit beskryf gewoon die eie-eard van geregtigheid as 'n *Seinsollendes* as 'n handeling of as 'n deug. Meer geregtigheid as rég is 'n "dit wat is", 'n bepaalde gegewene met sy eie wesenkenmerke. Rэг is dit wat deur die goddelike geregtigheid ondersteun en gedra word: God is immers die Bron van alle geregtigheid. Dit beteken meteen dat alle mensgemaakte wette (of positiewe reg) wat nie die toets van die goddelike geregtigheid kan deurstaan nie, nie wette (of reg) in die ware sin van die woord is nie (*Institutio* 4 20 15): die God van geregtigheid is as't ware "teenwoordig" by die promulgering van alle regereëls en spreek self deur die reg en judisiële billikheid tot die mens (*Institutio* 4 20 4). Sou daar 'n teenstelling tussen goddelike en menslike geregtigheid ontstaan, geniet die eersgenoemde voorrang.

Die wese van geregtigheid is gegee met die bestaan van die regverdige wil van God *qua* wet: God se wil is, soos reeds aangetoon (*vide* 4.5 *supra*), die mees volkome reël vir alle billikheid en regskapenheid. Régte menslike geregtigheid moet dus ooreenstem met die openbaring van God se wil. Soos in 4.8.1 *supra* gesuggereer, sit daar twee kante aan die openbaring van die wil van God, synde 'n openbaring aan breedweg twee kategorieë persone, naamlik (i) die (gelowige sowel as ongelowige) kenners en hoorders van die Woord van God en (ii) die (aangaande die Woord van God) "onkundige" heidene. Die openbaring aan (i) is 'n uit die ganse Woord van God geabstraheerde sedewet; die openbaring aan (ii) is 'n *lex natura* in die ruimer en meer tradisionele sin van die woord. Let egter daarop dat in albei gevalle die maatstaf vir geregtigheid van die volkome regverdige God afkomstig is: omdat sy wil (as wet of norm) nie onregverdig kan wees nie, is die openbaring van sy wil meteen ook dié (weselik) régte geregtigheid wat as *Seinsollendes* in 'n *suum cuique tribuere*-gestalte sy toepassing vind.

Hierdie beskouing van Calvyn oor die wesensaard van geregtigheid is eintlik 'n verwerking van die Augustiniaanse opvatting oor geregtigheid, synde 'n gegewene "voortvloeiend" uit die wil van God as *lex aeterna* (vide 4.2.3 *supra*). Calvyn is egter nie so konsekwent natuurregsgebonde soos Augustinus nie, aangesien hy ook voorsiening maak vir die feit dat God se wil, afgesien van en naas sy skeppingsorde, direk in sy Woord geopenbaar word. Een tipe redenasie het Calvyn egter met àn Augustinus (vide 2.3 *supra* en vgl veral die uitspraak in (ii)) àn Thomas (vide 3.3 *supra*) in gemeen: enige wet (of regsreël) in stryd met die absolute en werklik wesenlike geregtigheidsmaatstaf (*qua* wil van God) is die naam "reg" nie waardig nie en is inderdaad "skynreg".

4.6.3 God se geregtighedsopenbaring in die Skrif

Alle openbarings van God se wil is meteen geregtighedsopenbarings. Vir diegene wat die Bybel ken, is God se Skrifmatige wetsopenbaring 'n getuie van God se wil. Fundamenteel word God se wil as wet in die Bybel vanuit die Mosafiese wette geken, mede op grond van die feit dat die Mosafiese wette in ieder geval almal heenwys na Christus toe. In *Institutio* 2 7 1 omskryf Calvyn die wet in die sin van Woordenopenbaring soos volg:

"Legis nomine non solum decem praecepta, quae pie iustaque vivendi regulam praescribunt, intelligo, sed formam religionis per manum Moysis a Deo traditam". 73)

Omdat die wet van God "deur die hand van Moses" aan besonderlik die volk Israël in sowel 'n bepaalde heilshistoriese- as kultuurhistoriese konteks oorgedra is, meen Calvyn dat nie noodwendig alles wat as "wette van Moses" deurgeen 'n universele en tydsongebonde gelding geniet nie. In *Institutio* 4 20 15 verdeel hy naamlik die wet van God *per manum Moysis ... traditam* in drie onderdele naamlik (i) seremoniële wette, (ii) judisiële wette en (iii) die sedewet *ex sikh*. (i) en (ii) meen Calvyn het spesifiek vir die Israëliete in hulle tydsgegewig gegeld: (i) as godsdienstige norme wat met die oog op die koms van Christus nagekom moes word en (ii) as staatlke reg met die oog op die besondere inrigting van die "staat", Israël, in besonderlik die Dud Testamentiese tydsgegewig. (i) en (ii), meen Calvyn,

73) "Onder 'die wet' verstaan ek nie alleen die Tien Geboois wat 'n volledige lewensreël bevat nie maar die hele sisteem van godsdienst wat deur die hand van Moses van God af oorgedra is".

kan in sý besondere tydsgewrig (of, meer algemeen gestel, in enige nie-spesifiek Dud Testamentiese tydsgewrig) sonder enige noemenswaardige verlies aan ware godsvrug afgeskaf word. Met (iii) is dit egter anders gesteld:

"Lex itaque moralis ... quum duobus capitibus continetur, quorum alterum pura Deum fide et pietate colere, alterum sincera homines dilectione complecti simpliciter iubet, vera est aeternae iustitiae regula, gentium omnium ac temporum hominibus praescripta, qui ad Dei voluntatem vitam suam componere volent".

74)

Op Calvyn se indeling oor die algemeen en sy uitspraak insake die *lex moralis* in die besonder, kan in vier opsigte kommentaar gelewer word. In die eerste plek, wat betref die indeling as sodanig, is dit jammer dat Calvyn self nooit 'n aanduiding gee van enige prinsipe of maatstaf aan die hand waarvan hy tot sy (i), (ii) en (iii) kategorisering gegaan is. Wel wil dit voorkom asof (iii) merendeel op die Dekalooë en sekere daarmee verbandhoudende reëls gebaseer is, maar baie van die seremoniële en judisiële wette wat vir Israel gegeld het, is ook aan dekalogiese grondprinsipes georiënteer (*vide inter alia* h 3 *supra*).

In die tweede plek, meer bepaald wat Calvyn se opmerkings oor die *lex moralis an sich* betref, wil dit voorkom asof die Dekalooë as fundamentele maatstaf vir die inhoud daarvan geld. Die *lex moralis* het naamlik, net soos die Dekalooë, twee geleidings: 'n eerste "tafel" van liefde teenoor God en 'n tweede "tafel" van liefde teenoor die naaste. Dit sou in die derde plek beteken dat die op die Dekalooë gefundeerde *lex moralis* vir alle mense (insluitend die onkundige heidene) geld. Dit is inderdaad die geval: die inhoud of strekking van God se geregtigheidswet word nie medebepaal deur die wyse waarop daardie wet geopenbaar word nie, sodat dit wat die kenner van die Bybel op 'n direkte wyse, asmede die heiden op 'n natuurlike wyse, leer ken as die wet van God, wesenlik een en dieselfde wet is. Die *lex moralis* vervul dus by Calvyn dieselfde funksie as wat die *lex naturalis* (of die engers *ius naturale*) by Augustinus en Thomas vervul.

74) "Die sedewet, wat in twee dele verdeel word, naamlik een deel wat gebied dat God met 'n suiwer geloof en in opregte godsvrug gedien moet word en 'n ander deel wat beveel dat mense opreg bemin (of "Liefgehe") moet word, is in der waarheid die ewige reël van geregtigheid, wat vir alle volke te alle tye asook vir alle mense wat begeer om hulle lewens na God se wil in te rig, voorgeskryf is".

In die vierde en laaste plek maak Calvyn in *Institutio* 20 4 16 voorsiening daarvoor dat die *lex moralis* nie as 'n starre, rigiede of wettisistiese maatstaf geld nie. In sy universele en tydsongebonde gelding het die *lex moralis* die nestrewing van billikheid ten doel. Hierdie ideaal van billikheid word in wette van die staat (positiwewegeregse) verwesenlik, maar dit beteken nog nie dat billikheid op alle plekke en te alle tye deur formeel-inhoudelik eenselwige wette of regereëls nagestreef behoort te word nie: die inhoud van wette of regereëls mag van plek tot plek, van tyd tot tyd en van omstandigheid tot omstandigheid verskil.

Die feit dat daar vir Calvyn so 'n noue samehang tussen die *lex moralis* en die Dekaloog bestaan, stel hom in staat om die inhoud van die *lex moralis* met 'n ongeëwenaarde presiesheid aan te dui. Dit blyk veral duidelik uit sy Dekaloog-kommentaar waarin hy die inhoud van die *lex moralis* telkens aan die inhoud van die Dekaloog oriënteer. Calvyn lewer sy Dekaloog-kommentaar as 'n onderdeel van sy harmoniserende kommentaar op die laaste vier boeke van die Pentateug. Wanneer hy dus 'n individuele gebod kommentariseer, steun hy nie slegs op die gegewens vervat in Exodus 20 en Deuteronomium 5 nie, maar maak hy vryelik gebruik van kruisverwysings na ander dele van die Pentateug en die *Tōrah*. (Dit is hierdie werkwysing van Calvyn wat sy gebrek aan 'n maatstaf van onderskeiding tussen seremoniële wette, judisiële voorskrifte en die *lex moralis* veral duidelik aan die lig stel).

Calvyn noem die juridies-staatkundig relevante momente van die *lex moralis eo nomine*, omdat sy kommentaar op elke gebod sekere *appendices forenses* (*dependances politiques ou judiciales*, dit wil sê burgerregtelike ahangsels) bevat. Hierdie *appendices* omlin die inhoud van juridies-staatkundige geregtigheid. Slegs die vierde en tiende geboode het, volgens Calvyn, geen juridies-staatkundige geregtigheidsimplikasies nie.

Daar kan vervolgens getel word op dit wat Calvyn as die juridies relevante geregtigheidsinhoud van die Dekaloog beskou. Dit is die meklikste om dit oorsigtelik en gebodsgewys te doen.

- (1) Die *eerste gebod* verwys nie alleen na Dud Israëlitiese kultusse nie en is dus méér as bloot 'n seremoniële wet: dit beles op

'n universele en immergeldende wyse alle staatlike owerhede met die taak om die Christelike godsdiens en vroomheid direk en aktief te bevorder. Calvyn beroep hom vir hierdie insig op Plato wat beweer het dat die vertroeteling van 'n godsdiens in 'n belangrike taak van staatlike owerheid is. Gevolglik behoort die verkondiging van dwaalleringe en 'n revolusionêre omverwerping van die godsdiens oor die algemeen en die kerklike gesag in die besonder (synde 'n soort "geestelike owerspel") van staatlike owerheidsweë met die dood gestraf te word. By die verkondiging van dwaalleringe sluit Calvyn nie alleen "openlike" verkondiging nie maar ook geheime "pogings tot verleiding" in. Dit wil voorkom asof Calvyn hierdie relatief ongenaakbare voorskrif van hom in een opsig versag: dit is naamlik nie van toepassing op mense wat die lig van die Woord van God nie op 'n direkte wyse ontvang nie, want vir "godsdienstige owerspel" om strafbaar te wees, moet die "profete" die te beoordeelde "misdadiger" eers die kennis van die ware God bygebring het.

- (ii) Die *tweede gebod* beveel die staatlike owerheid om as 'n soort waghond teen afgodery op te tree en om mense wat afgodery en beelddiens beoefen, met die dood te straf.
- (iii) Die *derde gebod* sanksioneer nie alleen die staatlike owerheid om godslasterers met die doodstraf te tref nie, maar dit magtig in die besonder die owerheid om van sowel sy gelowige burgers as van "ongelowige vreemdelinge" te vereis dat hulle die eed sal aflê vir sover dit nodig is in die loop van die regsproses.
- (iv) Die *vierde gebod* het, soos reeds gemeld, vir Calvyn geen *appendices forenses* nie, want dit het betrekking op die (seremonies van die) Oud Testamentiese Sabbat wat deur die Nieu Testamentiese Sondag vervang is.
- (v) Volgens Calvyn het die *vyfde gebod* weer net juridiese en politieke implikasies. Dit vereis naamlik nie alleen dat alle opstand teen (letterlik) oerlike gesag met die dood gestraf moet word nie, maar dit skryf ook voor dat alle vorme van menslike gesag *an sich*

eerbiedig moet word.

- (vi) Die *sesde gebod* magtig die oplegging van die doodstraf in gevalle van moord. Dit verbied eweneens aanranding en veroorloof die toepassing van 'n *talio*-vergeldingsprinsipe ("n oog vir 'n oog en 'n tand vir 'n tand") by straftoemeting in die geval van 'n aanranding. Die toepassing van die doodstraf en *talio*-strawwe mag egter nie deur wraakgevoelens gemotiveer word nie. Calvyn is van mening dat vergrype soos manseroof en selfs dieremishandeling, in die juridiese sin van die woord, op 'n oortreding van die sesde gebod neerkom.
- (vii) Die *sewende gebod* skryf die regulering van seksuele sedes deur die staatlke owerheid voor. Vergrype soos egbreuk, hoerery, prostitusie, sodomie, beestelikheid en owerspel moet volgens Calvyn almal deur die staatlke owerheid met die dood gestraf word. Die sewende gebod bevat ook sekere reëlings in verband met huweliksluiting en egskedings en bepaal die beginsel van "verbode grade van verwantskap" ter voorkoming van bloedskanie. Bloedskanie is terloops ook met die dood strafbaar. 'n Eerbare en reine lewenswandel, asook behoorlike kleredrag, is ten slotte eweneens in verband te bring met die juridies-staatkundige implikasies van die sewende gebod.
- (viii) Die *agttende gebod* bevat in sy *appendices forenses* vermoënsregtelike voorskrifte, byvoorbeeld 'n verbod op diefstal en saakbeskadiging, voorskrifte oor die verjering van skulde en "slaafskap" (synde 'n individuele toestand van slewerny), die verpligting tot sorg vir armes en minder bevoorregtes, voorskrifte oor bepaalde aspekte van die erfrag ensovoorts.
- (ix) Die *negende gebod* skryf *talio*-vergelding in die geval van meinsed voor en plees verder alle verhoorregters op hulle hoede om sorg te dra dat niemand op grond van valse getuienis veroordeel word nie.
- (x) Die *tiende gebod* het geen *appendices forenses* nie: die reg kan slegs "uiterlike" handelinge straf en nie "innerlike" begeertes nie.

Uit die Dekalooq-kommentaar blyk dit duidelik wat Calvyn bedoel wanneer hy in *Institutio* 4 20 9 verklaar dat die taak van die staatlike owerheid deur die Dekalooq bepaal word. Volgens die eerste tafel van die Dekalooq moet die owerheid as bewaker van God se "belange" op aarde (en derhalwe die were godsdiens) optree; volgens die tweede tafel moet die owerheid na die welsyn van die onderdaan omsien. 'n Regverdige owerheid (dit wil sê een wat "geregtigheid doen") sal gevolglik die voorskrifte van die Dekalooq (ten minste dan na die "gees" van die wet) stiptelik nakom.

In *Institutio* 2 8 54 verduidelik Calvyn dat die Dekalooq eintlik niks anders as die nakoming van die sentrale liefdesgebod gelas nie:

"Hic ergo haeremus: tum optime ad Dei voluntatem legisque praescriptum compositam fore vitam nostram, quum fratribus omni ex parte fructuosissima fuerit". 75)

Selfliefde, sê Calvyn, is 'n natuurlike dog sondige trek by die mens - 'n mens wil jouself graag liever hê as vir ander:

"Quo plane perspicuum est, non nostri ipsorum amorem, sed Dei et proximi, observatum mandatorum esse; optimeque ac sanctissime eum vivere, qui quam minimum fieri potest, sibi vivit ac studet; neminem vero eo peius nec iniquius vivere, qui sibi duntaxat vivit ac studet, suaeque duntaxat cogitat ac quaerit". 76)

Selfliefde *an sich* word dus hoegenaamd nie in enige gebod vervat nie en gevolglik is dit nóg genormeer, nóg van Godswaë gelegaliseer. Die natuurlike neiging tot selfliefde word slegs aangewend as 'n voorbeeld van presies *hoe baie* jy jou naaste moet liefhê: so baie soos wat 'n mens jouself vanweë jou sondige natuur sou liefhê, so baie (beveel die wet van God jou) behoort jy eintlik jou naaste lief te hê. God verleen nie

- 75) "Laet ons dus hieraan vashou: dat ons lewe die meeste na die wil van God en die voorskrifte van sy wet ingerig sal wees, wanneer dit, in elke opsig, die voordeligste vir ons broeders (*naastes*) is".
- 76) "Daarom is dit baie duidelik dat die gehoorsaming van die Tien Gebooe nie bestaan in óns selfliefde nie maar in die liefde vir God en ons naaste; en hy wet so min as moontlik vir homself lewe en strewe, lei die beste en heiligste lewe; en niemand lei 'n slegter en onregverdiger lewe as hy wet net vir homself lewe en strewe nie, en slegs dit wat sy eie is, najaag en bedink nie".

(soos sommige sofiste in hulle dwaasheid gedroom het) aan selfliefde prioriteit bó *caritas* (naasteliefde) nie:

"Sed potius quem naturaliter amoris affectum trahimus ad nos ipsos, eum ad alios transfert". 77)

Hierdie altruistiese (of beter: religieus oorgegewe) uitlewing van die sentrale liefdesgebod vorm vir Calvyn die hertaar van alle vorme van geregtigheid, insluitend juridiese geregtigheid.

Die wet van God, soos saamgevat in die sentrale liefdesgebod, is vir Calvyn dié absolute geregtigheidsmaatstaf. Maar die wet is geen starre maatstaf van "reël op reël en gebod op gebod" nie: die Christen gehoorsaam die wet as 'n vry mens. Oor die vryheid van die gelowige laat Calvyn hom in *Institutio* 3 19 uit. Vryheid is ten nouste verbonde aan die *gewete* van die mens, die gewete synde daardie "innerlike" getuie in die mens wat hom aankla of vryspreek voor God afgesien van "wat die mense aê" (3 19 15). Vryheid beteken fundamenteel drie dinge:

- (i) Dat die gewete van die gelowige sig bokant die wet verhef in dié sekerheid dat dit nie die wet is wat hom voor God regverdig maak nie (3 19 2).
- (ii) Dat die gewete nie *gedwing* word tot gehoorsaamheid aan die wet van God nie maar dat Gods wil *vrywilliglik* gehoorsaam sal word (3 19 4).
- (iii) Dat middelmatige dinge (*adiaphora*) nie aangewend word as maatstawwe wat die gelowige mens voor God bind nie (3 19 7): dit gaan eerder om 'n realisering van die eintlike *intense* en *strekking* van die wet as die opstel van 'n konkordansie van fynere detail van wat die wet in 'n gegewe situasie sou vereis of nie vereis nie.

Vryheid hou in dat die gelowige bevry is van die mag van mense. Dit beteken in die eerste plek dat die geestelike regering van God ten alle koste gehoorsaam moet word: die vraag na die konkrete realisering van die

77) "Maar ons dra die liefde wat ons natuurlikerwys vir onself voel, op andere oor".

wil van God *qua* wet oortroef en oortref alle ander oorwegings. Die implikasie hiervan is nie dat die uitwendige, burgerlike regering sonder meer en onder alle omstandighede getrotsaer moet word nie, want 'n mens se gewete ken jou ook jou "sinnelose" bandeloosheid verwyf. Wanneer die burgerlike regering egter van 'n mens sou versie om aan die geestelike regering ongehoorsaam te wees, den moet jy eerder aan die eersgenoemde ongehoorsaam wees ten einde die laasgenoemde te kan gehoorsaam (3 19 15-6).

Juridiese geregtigheid en christelike vryheid is dus nie van mekaar te skei nie: vryheid is vir Calvin die middel waardeur die gewoone geregtigheid tot uitdrukking gebring word.

4.6.4 Die natuurlike geregtighedsopenbering

4.6.4.1 Die grondslag van die leerstuk

Ken die heiden wet in volkome onkunde aangeende die Woord van God leef, God self, sy wet en daarom goddelike geregtigheid ken? Soos reeds aangetoon, meen Calvin dat dit in beginsel wel moontlik is (*vide* 4.6.1 en 4.6.3 *supra*). Dié leerstuk vind sy grondslag in Calvin se erkenning van die bestaan van 'n *ordo naturae*, dit wil sê die oorspronklike skeppingsorde van God wat nie deur die sondeval beïnvloed is nie. Baur (1965: 51) verwys na hierdie orde as natuurreg (synde die bron van "natürliche vermittelten Rechtsgrundsätze"). Hoewel so 'n verwysing nie verkeerd is nie (veral wanneer 'n mens in aanmerking neem dat Calvin soms self *ius naturae* of *ius naturale* as wissel terme vir *ordo naturae* gebruik), word in die hieropvolgende uiteensetting duidelikhedshalwe volstaan met die verwysing na die *ordo naturae*, synde 'n soort oorspronklike, voor-sondevalse *lex aeterna*, en natuurreg of *ius naturae* as die openbering van die wetslement van die *ordo naturae* aan die heidene. Wat die heiden natuurlikerwys van die wet van God ken, ken hy via die *ordo naturae*, 'n bepaalde fase waarvan (*seminales-gewys*) in die gewetens van alle mense setel en só die wil van God aan alle mense bekendmaak. Die mens beskik oor 'n *sensus naturae* wat wesenlik niks anders as 'n *logos spermatikos* of *rationis seminalis* van die *ordo naturae* is nie. Sekere ander "natürliche Rechtsgrundsätze", byvoorbeeld die verbod op moord, die huweliks- en familierereg, eiendomsreg, eersgeboortereg ensovoorts, asmede billikheid (as 'n natuurlike gegewene), behoort eweneens tot die *ordo naturae* (Baur 1965: 55-62). Tens is egter

net die *sensus naturae* as sodanig ter sake.

4.6.4.2 Die inhoud van die leerstuk

Die volledigste uiteensetting van die inhoud van die leerstuk word aangefref in Calvyn se *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* 1 19-20 maar veral 2 14-5. In 1 19-20 gaan Calvyn uit van die standpunt dat die skepping, synde God se werk, 'n speël en 'n skouspel van die on sienlike dinge is (vgl ook Hebraërs 11 3) en dat die mens God dus volledig vanuit sy werke kan ken - dáárom is daar geen verskoning vir die heidene nie. Calvyn gebruik in hierdie gedeelte van sy kommentaar nog steeds 'n (oor die algemeen gesproke) *objektiewe* maatstaf, naamlik die skeppingsorde *ex se*, om aan te toon hoedat 'n mens tot natuurlike kennis van God gelei word. In 2 14-5 neig Calvyn om hierdie kennismaatstaf te versubjektiveer. Romeine 2 14-5 lui só:

"Want wanner die heidene, wat geen wet het nie, van nature die dinge van die wet doen, is hulle vir hulleself 'n wet, al het hulle geen wet nie; omdat hulle toon dat die werk van die wet in hulle harte geskrywe staan, terwyl hulle gewete saam getuienis gee en die gedagtes mekaar onderling beskuldig of ook verontskuldig".

Oor dit wat Paulus in hierdie Skrifgedeelte sê, verklaar Calvyn soos volg:

"Non ... satis habet, nos verbo damnare et iustitiam Dei iudicium adversum nos pronuntiare, sed rationibus id evincere apud nos contendit, quo nos ad Christi desiderium amoremque magis excitet. Probat enim fruste obtendi a gentibus ignorantiam, quum factis suis declarent, nonnullam se habere iustitiae regulam. Nulla enim gens unquam sic ab humanitate abhorruit, ut non se intra leges aliquas contineret. Quum igitur sponte ac sine monitore gentes omnes ad leges sibi ferendas inclinatae sint: constat absque dubio quasdam iustitiae ac rectitudinis conceptiones, quas Graeci *oogitationes* vocent, hominum animis esse naturaliter ingentis. Habent ergo legem sine lege: quia utcunque scriptam Mosis legem non habeant, notitia tamen recti et aequi nequequam prorsus carent. Neque enim aliter possent inter flagitium virtutemque discernere ... Naturam opposuit legi scriptae, intelligens scilicet gentibus naturalem iustitiae fulgorem illucere, qui legis vicem suppleat, qua

Iudeei erudiuntur, ut sint ipse sibi lex".

78)

Calvyn begin sy kommentaar op 2 15 met die gevolgtrekking dat daar (dus) *in cordibus* by die heidene 'n *discrimen et iudicium ... esse inscriptum*, wat hulle (die heidene) in staat stel om te onderskei tussen dit wat billik en onbillik asook dit wat eerlik en oneerlik is. Hert, sê Calvyn, moet nie verstaan word as die sentrum van die *affectuum* (die welluste of die drange) nie maar as die setel van die intellek. In hierdie opset vervul die gewete - soos omskryf in 4.6.3 *supra* en as sodanig te onderskei van die verstand (*intellectus ratio* - vgl *Institutio* 2 2 13) of die wil (*voluntas* - vgl *Institutio* 1 15 7) - 'n uiters belangrike funksie: dit getuig (in die "binneste" van die heiden) van God se geregtigheid en kla die mens aan indien hy God se universele wet (van geregtigheid) in enige opsig sou skend. Die gewete is inderdaad die kernsetel van die *sensus naturae* by die mens (Baur 1965: 46-7).

In sy kommentaar op 2 15 openbaar Calvyn op geen ondubbelsinnige wyse nie sy effiniteite vir die *logoi spermaticoi*- of *rationes seminales*-tema wat in die Stoïsinse, die Ciceriaanse, die patriatiese en die Middeleeuse denke so 'n belangrike funksie vervul.

- 78) "... Hy het dit nie as genoegsaam beskou om ons deur woorde te verdoem en die regverdigte oordeel van God oor (of *teen*) ons aan te kondig nie; maar hy gaan voort deur redes te gee, ten einde ons hiervan te oortuig, om ons in 'n groter mate tot 'n begeerte na en 'n liefde vir Christus op te wak. Want hy toon aan dat 'n mens tevergeefs onkunde by die heidene verwag, aangesien hulle deur hulle dade verklaar het dat hulle geen geringe reël van geregtigheid het nie. Want geen volk het ooit te eniger tyd so 'n afsku aan menslikheid gehad, dat hy hom nie binne die (*grense van*) een of ander wet gehou het nie. Daarom, vir sover die heidene geneig is om vrywilliglik en sonder 'n raadgever vir hulleself wette te maak, staan dit bo alle twyfel dat daar in die siel van die mens 'n sekere begrip vir geregtigheid en goedheid, wat die Grieke oorpainsinge noem, ingegraveer is. Daarom het hulle 'n wet sonder dié wet; want al het hulle nie die geskrewe wet van Moses nie, ontbreek dit tog nie by hulle aan 'n kennis van die goeie en van billikheid nie. Andersins sou hulle nie tussen deug en ondeug kon onderskei nie ... Hy (*die apostel*) het die geskrewe reg gekontrasteer met die natuur(like), daarmee bedoelende dat die heidene met 'n natuurlike lig van geregtigheid verlig is, welke lig die wet, waardeur die Jode onderrig is, vervang het, sodat hulle (*die heidene*) vir hulleself 'n wet kan wees".

"Praeterea nec ex eo colligendum est, hominibus inesse plenum legis cognitionem, sed quaedam duntaxat isutitiae *semina* esse *indita* ipsorum ingenio" (my kursivering). 79)

4.6.5 Gevolgtrekking oor God se geregtighedsopenbering

Uit die voorgaande bespreking behoort dit duidelik te wees dat daar geen wesenlike teenstelling tussen God se geregtighedsopenbering in die Skrif (noem dit B_0) en God se natuurlike geregtighedsopenbering (noem dit N_0) bestaan nie. Dit is in die eerste plek duidelik dat die inhoud van B_0 en N_0 wesenlik dieselfde is (vgl 4.6.3 *supra*): in sy kommentaar op Romeine 2 14 (*vide* 4.6.4.2 *supra*) suggereer Calvyn trouens dat daar 'n besondere parallel tussen die "wette van die Jode" en die "wet vir die heidene" bestaan. Die inhoudelike ooreenstemming tussen B_0 en N_0 is, in die tweede plek, nie vreemd nie: daar is vir Calvyn immers geen wesenlike dichotomie tussen die *ordo naturae* en die wil van God soos geopenbaar in die Bybel nie (vgl ook Doumergue 1917: 466 en Beyerhaus 1910: 66-7). Derdens en laestens moet egter daarop gelet word dat B_0 meer volledig en omvattend as N_0 is: N_0 bestaan slegs uit *rationes seminales* van B_0 . Hierdie onderskeid korrespondeer met Calvyn se onderskeid tussen God se algemene en besondere genade (*vide* 4.3 *supra*): God se besondere, reddende genade kan alleen via 'n volledige en omvattende B_0 aan die mens verkondig word, terwyl die algemene, onderhoudende genade *seminales*-gewys via N_0 bekend kan word. Die aan die Dekaloog georiënteerde sedewet van die Bybel is, só gesien, "natuurreg" vir diegene aan wie die Woord verkondig word; die algemene grondslae van die sedewet daarenteen word as *rationes seminales* aan alle mense geopenbaar.

In sy leerstuk van God se geregtighedsopenbering benut Calvyn op 'n besondere wyse *la contrariété* van (eensaeds) God se absolute en soewereine genade oor 'n (andersdeels) verdorwe en in sonde gevalle mensheid. Met sy geregtighedsopenbering buig die soewereine God Hom selfs neer tot mense wat Hom nie uit sy Woord ken nie en maak sy volkome regverdige wil aan hulle bekend. Alleen die seggenskrag van 'n *contrariété* kan die "genade"-faset van God se soewereiniteit só ondubbelsinnig onderstreep.

79) "Verder moet hieruit nie afgelei word dat daar in die mens 'n volkome kennis van die wet bestaan nie, maar slegs dat sekere sade (of *partikels*) van geregtigheid in hom ingeplant is".

Ongelukkig geen Calvyn té ver: hy moet selfs 'n heel onskriftuurlike leerstuk van *natuurlike openbaring* (wat hy by heidense filosowe eerder as vanuit die Skrif leer kan het) gebruik om *la contrariété* konsekwent deur te trek. In hierdie opsig is hy heel onreformatories: hy is nog die "middeleeuse" Calvyn eerder as die klassiek-humanistiese reformator wat weer die Bybel in sy "oorspronklike intensie" wil laat spreek.

4.7 Die reg en die staat as instellings van God se geregtigheid

4.7.1 Die geregtigheidsinstellings *an sich*

Die regsorde en die staatsorde gaan vir Calvyn hand aan hand in dié sin dat die een nie sonder die ander kan bestaan of selfs bedink kan word nie (vgl ook Bohatec 1981: 12-3). In *Institutio* 4 20 14 verwys Calvyn na die reg (*leges*) as die *validissimi rerum publicarum nervi* ("die sterk sensuwees van die staat") of, na aanleiding van Plato en Cicero se siening, *animas, sine quibus consistere nequit magistratus* ("die sisle weersonder die owerheidsampte nie kan bestaan nie"). In sy *Sermons sur le Deuteronomie* 16 18-9 noem Calvyn (*vice versa*) die staatlke owerhede die siel van die regsorde: wette of statute *an sich* is "dooie" letters op papier wat "ge"vul" of "onderskraag" moet word deur 'n owerheidskompetensie alvorens hul le "prakties toepasbaar" sal wees. Met hierdie twee uitsprake word die intieme afhanklikheidsrelasie van regsorde en staatsorde bo alle twyfel bevestig.

Sowel die reg(sorde) as die staat(sorde) is onteenseglik instellings van Gode genade en daarom ook van sy geregtigheid (vgl *inter alia Institutio* 4 20 1 en 4; *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* 13 1-2; *Commentarius in epistolam Pauli ad Titum* 3 1; *Commentarius in epistolas orthodoxas Petrus* 1 2 13).

In sy Romeinse-kommentaar 13 1-2 laat Calvyn geen twyfel oor die verreikende implikasies van die feit dat God die regs- en staatsorde ingestel het nie:

"(Q)uando eius qui iuris politici autor est providentiam contemnere, bellum cum eo suscipere est" (13 1).

80)

80) "(W)ant om die voorsienigheid van Hom, wat die outeur van die staatlke reg is, te verag, is dieselfde as om 'n oorlog teen Hom te onderneem".

In 13 2 vat Calvyn dit só saam:

"Quia resistere Deo nemo potest nisi in suam perniciem, minatur non impune leturos quicumque Dei providentiae hac in parte se opposuerint".

81)

Uit die *Sermons sur le Deuteronomie* 16 18-9 blyk dit egter dat Calvyn nie die staat en die reg as instellings van die (ongeskonde) *ordo naturae* beskou nie, maar eerder as produkte van die ne-sondevalse bedeling:

"Si nous estions demeurez en integrité de nature, telle que Dieu l'avoit crée: L'ordre de iustice, qu'on appelle, ne seroit point tant requis: d'autant qu'um chacun porteroit la Loy en son coeur, tellement qu'il ne faudroit nulle contrainte pour nous ranger: chacun sauroit sa reigle, et d'un accord nous suyvrions ce qui seroit bon et iuste. Et pourtant la iustice est comme un remede de ceste corruption qui est aux hommes".

82)

Die staat en die reg is egter nie *produkte* van die sonde nie:

"Et ainsi estimons que cest un tesmoignage de la grace de Dieu que c'est ordre de iustice: et prisons - le comme il en est digne: ... car nous monstons que nous sommes ennemis mortels de paix, et du bien commun, si nous n'aimons l'estat de iustice. Et tous ceux qui le troublent, et taschent à le pervertir, sont comme des brigands ..."

83)

Die staat en die reg is instellings van God se genade (en daarom van sy geregtigheid) wat bepaaldelik bedoel is om die welsyn van die mens te bevorder (vgl *Commentarius in epistolam Pauli ad Timotheum* 1 2 2). Om

- 81) "Omdat niemand God kan weerstaan anders as tot sy eie verderf nie, dreig hy (*die Apostel*) dat diegene wat hulle in hierdie opsig teenoor die voorsienigheid van God stel, nie ongestraf sal bly nie".
- 82) "Indien ons gebly het in die ongeskonde natuur soos God dit geskape het, sou die regsorde, soos wat ons dit noem, nie soseer nodig gewees het nie, te meer omdat iedereen die wet in sy hart (*sou*) dra, sodat daar geen dwang nodig sou gewees het om ons binne dié orde te hou nie: elkeen ken sy reël en eenstemmig sou ons dit wat goed en regverdig is, nagevolg het. En daarom is die geregtigheid soos 'n geneesmiddel vir die verdorwenheid wat eie aan die mens is".
- 83) "Kom ons hou dus die regsorde as 'n bewys van die genade van God en waardeer dit na verdienste; ... want ons sal ons as doodsvyande van die vrede en die algemene welsyn betoon as ons nie die regabedeling liefhet nie. En almal wat dit trag te verstoort en verderf, is soos struikrowers ..."

hierdie rede moet die onderdean hom aan die owerheid en die reg onderwerp - nie ter wille van die dwang wat op hom uitgeoefen word nie maar in *vrywillige gehoorsaamheid*. ter wille van die gewete. Die deug van vrywillige onderwerping aan die owerheid kan in dieselfde asem genoem word as deugde soos die afwesigheid van lester en twisgierigheid, asmede sagmoedigheid en vriendelikheid (*Commentarius in epistolas catholicas* Petrus 1 2 13). Gevolglik is God se bedreiging dat Hy leraars en *staatlike regeerders* uit 'n volk se midde sal verwyder, 'n heel radikale bedreiging (*Commentarius in Isaiam prophetam* 3 2).

4.7.2 Regverdige verset

In *Institutio* 4 20 1 waarsku Calvyn die Christelike onderdean teen twee ernstige vergrype: (i) omverwerping van die staats- en regsorde en (ii) die onvoorwaardelike vleiers van vorste - veral dié wat hulle in hulle magavertoon teen die heerskappy van God verhef. Uit hierdie gedeelte is dit duidelik dat Calvyn nie alleen gehoorsaamheid aan die goddelike geregtighedsinstellings vereis nie maar dat hy (geregtigheds)onthalwe ook paal en perk aan die owerheidsgesag stel. In 4 20 32 verduidelik Calvyn dat selfs 'n tirannieke owerheid gehoorsaam moet word, maar wanneer die owerheid iets doen wat neerkom op 'n poging om God se wil te trotseer, moet die onderdean hom teen die owerheid verset: "Moenie slawe van mense word nie" (1 Korinthiërs 7 23). Dit wil op grond van hierdie *Institutio*-uitspraak voorkom asof Calvyn se leer oor verset teen owerheidsgesag in 'n vae "wil van God prinsipe" verhul bly. Dit is egter nie heeltemal die geval nie. Die wil van God is immers vir Calvyn 'n regverdige (of "geregtigheds"-)wil. Dieselfde geregtigheid van God wat oor die algemeen gehoorsaamheid aan die owerheidsgesag verg, kan dus by geleentheid verset verg. Toegegee dat Calvyn nooit die praktiese implikasies van sy versetsleer konkreet uitspel nie, maak hy tog sekere uitsprake waaruit heel konkrete riglyne getrek kan word. Dit sal vervolgens loon om hierdie uitsprake van Calvyn, vanuit 'n geregtighedsogpunt, fundamenteel te eksegetiseer.

Sou die stelling dat Calvyn vir 'n "geregtighedsverset" voorsiening maak, verstaan word só asof hy daarmee die eis tot gehoorsaamheid aan God se geregtighedsinstellings (die reg en die staat) weerspreek, dan word daar (ten minste) meteen iets meer van sy aanwending van *les contrariétés* as 'n begrensingsmetode begryp. Met Tóth (1936* 253) kan in beginsel saamgestem

word dat vir Calvin, met die oog op die begrensing van die owerheidsgeesag, *la contrariété* "... the basic dialectic of Calvinistic theology: the Sovereignty of God and the depravity of man" is. Dit is egter nog té vaag en té alomvattend geformuleer. Gestel die een pool van *la contrariété* is x en die ander pool y . x wil sê dat, van die onderdaan se kant gesien, hy (a_x) homself onvoorwaardelik aan die owerheid moet onderwerp omdat (b_x) God die owerheid ingestel het om Hom te dien en die onderdaan se welsyn te bevorder. Die laaste faset van b_x verg sydelingse kommentaar. In sy Romeinse-kommentaar (13 6) verklaar Calvin dat een van die grondvereistes onderliggend aan die bevel tot owerheidsgehoorsaming, die eis tot (of "wet op") naasteliefde is - dus, 'n geregtigheidseis. Iemand wat immers die owerheid wil afskaf en elke mens meester (of regter) in sy eis sake wil maak, doen dit in liefdeloosheid, want die verwerring en verwoesting wat op so 'n dead volg, ken niemand - ook en veral nie die mede-onderdaan - ten goede kom nie: die staat en die reg is immers goddelike instellings wat daarop gemik is om die ne-sondevalse mens in bedwang te hou (*vide* 4.7.1 *supra*).

Die *contrariété* teenpool van x is y . y wil sê dat, vanuit die owerheids-oogpunt beskou, (a_y) die owerheid met 'n besondere soort gesag bekleed is ten einde (b_y) God te dien en die onderdaan se welsyn te bevorder.

Vir a_y bestaan daar velerlei bewyse in die geskrifte van Calvin - dit nees en benewens die voorbeelde wat reeds in 4.7.1 *supra* aangehaal is. Die sprekendste voorbeeld van b_y word in Calvin se *Sermons sur l'épître aux Ephésiens* 5 21 aangetref. Efesiërs 5 21 vereis van Christene dat hulle aan mekaar onderdanig sal wees "in die vrees van God". Die onderdanigheid wat hier vermeld word, sê Calvin, is 'n onderdanigheid *qua* diensbaarheid. Die staatlike owerheid word nie daarvan uitgesluit nie. Regeerders is nie ter wille van hulleself met hulle besondere (a_y) gesag bekleed nie, maar ter wille van diegene wat hulle moet dien, dit wil sê die onderdane wie se welsyn hulle moet bevorder. Van nature wil 'n mens graag anders aan jouself onderwerp, maar onderwerping aan Christus noop 'n mens (66k 'n owerheid) tot diensbaarheid aan andere en tem aldus jou (of die owerheid se) ongebreidelde onderwerpingsewillus. Calvin se a_y gevolgtrekking oor Efesiërs 5 21 stem ten minste in beginsel ooreen met sy b_y gevolgtrekking oor Deuteronomium 16 18-9, ofschoon hy in sy Efesiërs-preek die aard van

die owerheidstaak ook as 'n begrensingsmaatstaf vir owerheidsgees aanlê:

"Les Magistrats qui sont esleves en autorité et en gloire par dessus les autres, si est-ce qu'ils sont obliges à ceux qu'ils doivent gouverner: car ils ne sont pas instituez pour leurs personnes, mais pour le bien commun. Dieu n'a point crée les principautez et royaumes et la police à fin qu'aucuns eussent preeminence: mais pource que nous ne pouvons pas nous passer d'un tel remède, qu'il faut que nous ayons quelque bride pour nous tenir sous l'obeissance des loix et qu'il y ait puissance et autorité, que les Magistrats soyent craints et redoutez. Puis donc que Dieu a mis les Magistrats à telle condition, il est certain que les voilà subiets à ceux qu'ils doivent servir en dominant". 84)

a_y en b_y is vir die (na sy aard) magswellustige mens, gewoonweg 'n logiese kontradiksie: 'n mens kan nie tegelykertyd en oor 'n besondere ("verhewe") soort mag of gesag beskik en dien of diensbaar (onderhorig) wees nie. Hierdie kontradiksie lê juis in die pas aangehaalde gedeelte opgesluit, ofskoon nie as 'n paradoks nie maar as 'n manifestasie van die voorrang wat God se eise, sy regverdige wil, behoort te geniet: Calvyn "ontlaai" as't ware die spanningmomente deur a_y en b_y as wisselvorme te gebruik - iets wat meermale (binne een en dieselfde geskrif en dikwels binne een en dieselfde paragraaf in 'n geskrif) gebeur (vgl *inter alia Sermons sur le Livre de Job* 12 17-25 (a_y) en 31 13-4 (b_y); *Commentarius in librum Psalmorum* 82 1 (a_y en b_y), 127 1 (a_y en b_y)).

Dit is jammer dat hierdie prinsipiële begrensing van owerheidsgees dikwels deur Calvyn se eie onvermoë om aan sy versetleer 'n konkreet, praktiese gestalte te gee, versluiser word. Calvyn is met die uitstippeling van sy "praktiese" versetleer té dikwels vasgevang in die middeleeuse gebrek aan 'n prinsipiële verantwoordbare uitsondering op die reël van 'n ("ontologies" gekonsepieerde) geregtighedsgehoorsaamheid aan die owerheid.

84) "Die owerhede wat in gesag en heerlikheid bó andere verhewe is, het met dit alles verpligtinge teenoor diegene wat hulle moet regeer; want hulle is nie ingestel ter wille van hulle eie persoon nie maar vir die openbare welsyn. God het die prinsdomme en die koninkryke en die staatsinrigting nie geskepe sodat sommige voorrang bo andere sou geniet nie; maar omdat ons onself nie buite 'n sodanige geneesmiddel kan stel nie, is dit nodig en dat ons 'n toom sal hê om ons onder gehoorsaamheid aan die reg te hou en dat daar mag en gesag is - dat die owerhede gevrees en hoog geag sal word. Omdat God dus die owerhede in 'n sodanige amp geplaas het, is dit seker dat hulle onderworpe is aan diegene wat hulle moet dien deur te heers".

Hierdie gebrek is voorheen reeds by Augustinus (*vide* 2.4 *supra*) en Thomas (*vide* 2.4 *supra*) as 'n bepaalde onvermoë aangemerkt. 'n Kort oorsig oor die praktiese kant van Calvyn se versetsleer lei tot die volgende resultate:

In *Institutio* 4 20 32 keur Calvyn nóg aktiewe nóg gewelddadige verset teen enige owerheid goed. Hy bevoorkeur passiewe, lydelike verset. Aktiewe verset, vir sover dit volgens Calvyn mag bestaan, is in ieder geval streng "gestruktureerd" en neem die vorm aan van mindere "tussenowerhede" wat 'n geweldlose appèl op die hoë owerheid maak. Teen die einde van Calvyn se lewe (in die eestigerjare van die sestiede eeu) het sy eksistentensiële verbondenheid met protestantse versetsbewegings in 'n meerdere mate neerslag gevind in sy gedagtegang in onder andere die *Quarante sept sermons sur le huit dernière chapitres de Daniel* (opgedra aan die Protestante wat in Frankryk onder 'n onsimpatieke regime verdrukking moes lei) en die *Homiliae in I librum Samuelis* (wat eers bykans veertig jaar na sy dood in 1604 gepubliseer is) (vgl ook Herzog 1927: 35-68). In hierdie twee weke propageer Calvyn 'n heelwat radikaler en minder gestruktureerde versetsleer, ofskoon hy nie sover kan kom om gewelddadige verset te regverdig nie.

Vanselfsprekend mag 'n mens jou nie blind steer teen hierdie "uiterlike" teësprake nie, want dan geraak jy tot allerlei eienaardige gevolgtrekkings oor Calvyn se versetsleer. Herzog (1927) bestempel Calvyn byvoorbeeld as 'n politieke pragmatiese wat sy leerstellige seile na die wind van omstandighede gespen het.

Prinsipiële beskou loop die a_y-b_y tema soos 'n goue draad deur al Calvyn se geskrifte oor die reg en die staat, esmede sy (partikuliere) versetsleer. Dieselfde *Institutio* waarin Calvyn 'n bykans hondnek ("praktiese") verset predik, begin met 'n (hoewel respektvolle dog) heel uitdagende brief gerig aan die adres van Frans I, die toentertydse koning van Frankryk, en in altwee sy latere werke waarin Calvyn 'n "radikaler" en "aktiewer" versetspraktyk voorstaan, dit wil sê sowel sy Daniëlpreke as *Samuel-homiliae*, is die motivering vir verset b_y, 'n b_y konsekwent getemper deur a_y (vgl by *Quarante sept sermons sur le huit chapitres de Daniel* 6 8-9 en *Homiliae in I librum Samuelis* 6 11-22).

Soos aan die begin van hierdie paragraaf verduidelik, is y slegs die een pool, die "owerheidspool", van *la contrariété*; daar is egter ook 'n onderdaanspool, naamlik x. Beide x en y het hulle onderskeie a en b komponente. Om formulegewys kortliks te rekapituleer:

- a_x = onvoorwaardelike onderwerping aan die owerheid;
- b_x = die motivering vir a_x : God het die owerheid ingestel om Hom te dien en die onderdaen se welsyn te bevorder;
- a_y = die besondere gesag waarmee die owerheid beklee is;
- b_y = die motivering vir a_y : God het die owerheid ingestel om Hom te dien en die onderdaen se welsyn te bevorder.

Sou 'n mens (vir die oomblik miskien oordrewe meganisties dog ter wille van die argument verhelderend) verklaar dat x en y albei samestellende komponente van die staat is, dan sou 'n mens die staat met die formule $x + y$ of $a_x b_x + a_y b_y$ (want $x = a_x b_x$ en $y = a_y b_y$) kan voorstel. Hier moet vir 'n wyle vertoef word, met die opmerking dat $a_x b_x$ en $a_y b_y$ (onderskeidelik) elk ook 'n eie *contrariété* element behels. *La contrariété* word eksplisiet as 'n mens jou op 'n bepaalde, vooronderstellig gekwalifiseerde logika ten opsigte van sowel x as y stel, naamlik

- (i) x : 'n mens kan jou nie onderwerp aan "eksterne" gesag en só nog vry wees om oor jou eie welsyn te besluit nie;
- (ii) y : 'n owerheid kan nie oor uitsonderlike gesag beskik en tegelykertyd diensbaar wees nie.

Soos egter ventevore aangetoon, is die tema van "God se sorg" deur Calvyn só vernuftig in sy x en y stellings ingevleg dat *la contrariété* feitlik geheel en al vervaag: God se regverdigde sorgsaamheid as 'n gave aan die onderdaen is tegelykertyd en onvoorwaardelike onderwerping en vryheid; God se bevel tot sorg, gerig aan die owerheid, stel die owerheid in staat om en te heers en te dien. Word $x + y$ nie ook deur 'n soortgelyke, meer algemene "versoeningsprinsipe" gedra nie? In die formule staat $= a_x b_x + a_y b_y$ is $b_x = b_y$ - dit kan gesê word op grond van die feit dat Calvyn in byvoorbeeld sy preek oor Efesiërs 5 21 b_x en b_y as wissel terme gebruik: b_x en b_y is die gemeenskaplike motivering vir sowel a_x as a_y . b_x en b_y kan gevolglik met 'n gemeenskaplike simbool (z) vervang word sodat:

$$\begin{aligned}\text{staat} &= a_x z + a_y z \\ &= z(a_x + a_y)\end{aligned}$$

Daar is dus inderdaad 'n grootste gemene deler (z) onderliggend aan sowel onvoorwaardelik gehoorsame onderdaenskap as verhewe owerheidsgesag in die staat, naamlik (i) God se bevel tot diens aan Hom en (ii) die bevordering van die welsyn van die onderdaen. Die eie-aard van die staat as 'n geregtighedsinstelling van God noop die onderdaen tot 'n vrywillige onderwerping aan staatlke owerheidsgesag maar noop terselfdertyd die owerheid tot 'n funksionele begrensing van sy gesag. Calvin se dialektiek, soos gegee met sy verwesenliking van *les contrariétés*, is nie 'n dialektiek van tesse en antitese wat uitloop op 'n hoëre sintese nie: die tesse en antitese (die gegewenheid van 'n feitlike situasie en sy *contrariété*) is ingekapsel in 'n oorkoepelende skeppingsorde (as 'n resultaat van die wil van God tegelyk 'n geregtighedsorde) wat alle teensprake "benut" om die glorie van die orde *an sich* soveel kragtiger na vore te bring. Die oënskynlike teensprake in die staats- en regspraktyk word onmiddellik opgehef in God se (na-sondevalse) orde van geregtigheid.

Uit Calvin se *Prælectiones in duodecim prophetas minores* Miga 3 3 blyk dit dat die beperking wat God se geregtighedsorde op owerheidsgesag plaas, 'n belangrike moment van legaliteit in sig medre:

"Hic autem locus docet quid præcipue Deus exigit a proceribus, nempe ut abtineat ab omni iniuria. Nam quia armati sunt potestete, ideo debent sibi esse pro lege". 85)

God se wil word deur die owerhede gehoorzaam (*inter alia*) wanneer hulle op 'n regverdige wyse legaal handel - legaal in sowel die ruim sin van die woord, naamlik deur God se eie-aardige instelling te eerbiedig, as in die enger sin van die woord, naamlik deur self die regereëls wat hulle gepositiveer het, te eerbiedig. Met hierdie argument antisipeer Calvin in beginsel dit wat later as die regstaatsgedagte bekend sou staan.

85) "Hierdie gedeelte leer wat God by uitstek van die aensienlikes eis, naamlik dat hulle hul van elke onreg sal onthou. Want omdat hulle gewapen is met mag, moet hulle vir hulleself 'n wet wees".

4.8 Slot

Met sy geregtigheidsbeskouing het Calvyn ongetwyfeld 'n poging aangewend om die Bybelse leerstuk van regverdigmaking deur die geloof neder aan die regs- en staatspraktyk te bring. Dat hy nie volledig hierin slaag nie, blyk onder andere uit die feit dat hy met betrekking tot die geregtigheidskennis van die heidene steeds op 'n tradisionele natuurregseer moet terugval. Dit doen egter nie afbreuk aan die feit dat Calvyn, vir sover dit die gelowige betref, die orde van verlossing op 'n oortuigende wyse met die verlossingewerk van die God van geregtigheid, soos wat hy vanuit die Skrif geken word, in verband bring nie. Kennis en gelowige aanvaarding van die inhoud van die kenbron van God se geregtigheid, naamlik die Bybel, moet in die regs- en staatspraktyk sekere (unieke) gevolge meebring. En hierdie feit onderstreep Calvyn konsekwent - soms méér en soms minder oortuigend.

Hoewel Calvyn se eis tot onvoorwaardelike gehoorsaming aan owerheidsgees somtyds die twintigste eeuse mens se wenkbroue sal laat lig, slaag hy tog daarin om met 'n "geregtigheidsargument" verset teen "verkeerde" gesag prinsipiëel te regverdig. Soos aangetoon in 4.7.2 *supra* is dit veral sy metode van *contrariété* wat vir hom van besondere hulp is by die "deurhek van die knoop".

Aan die debietkant van Calvyn se geregtigheidsrekening is veral sy onvermoë om prinsipiëel tussen die terreine van die reg, die etiek en godadiens of geloof (in sowel 'n enger as 'n ruimer sin) te onderskei, heel opvallend. Vir Calvyn is die implikasies van die kennis en uitlewing van die regverdige wil van God tegelyk en eties en juridies. Daarmee verhef hy die staatlke owerheid tot 'n soort *custos morum par excellenciam* en dit ten spyte van sy baie "bevrydende" siening oor christelike vryheid. Feit is naamlik dat Calvyn hom nie druk maak oor die besonderhede van die eiesoortige funksie van die staatlke owerheid in sy uitvoering van sy goddelike opdrag nie en die vryheid waaroor die christelike onderdean in werklikheid beskik, word aldus as't ware opgeslurp deur staatlke outoriteit, gewoon omdat Calvyn in die praktyk dikwels die owerheid as God se persoonlike verteenwoordiger beskou - dit terwyl hy in beginsel nie daarvoor voorsiening maak nie.

Ten slotte kan 'n mens met reg die vraag stel of Calvyn met sy *contrariëtes*-bedagte versetsleer werklik die geregtighedsdilemma van byvoorbeeld 'n Augustinus oortroef. Augustinus het immers self met *la contrariété* van *civitas Dei-civitas terrenae* geopereer en in hierdie opset aan die in die *civitas Dei* gemanifesteerde wil van God voorrang verleen. Calvyn het wel verder gevorder as Augustinus. Die "*civitas Dei*" en die "*civitas terrenae*" is vir hom nie meer twee antitetiese metafisiese ordes of groot-hede nie: God gee in feite aan sy koninkryk *qua* geregtighedsorde beslag met die instelling van *civitates terrenarum*. In beginsel is daar geen spanning of teenspraak tussen die *civitas Dei* en die onderskeie *civitates terrenarum* nie, want die sie-aerd van die *civitates terrenarum* is die produk van die wil van die Koning van die *civitas Dei*: Indien daar in feite 'n spanning bestaan, dan is dit primêr 'n spanning tussen God se absolute genade en die antitiese veroorsaak deur die verdorwenheid van die mens. Hierdie spanning word egter deur God se soewereine en regverdige wil ondervang en as God se wil gehoorsaam word, vervel die antitiese. Om presies hierdie rede is verset geen uitsondering op 'n ontologies gekonsipieerde reël nie, want verset beteken 'n *konsekwente* gehoorsaaming van die regverdige wil van God ... selfs as die staatlike owerheid dit nie meer doen nie.

Deur op hierdie besondere wyse die realiteit van die staatsinstelling met God se openbering van sy wil te vervleg, meen Barth (1932: 80-95) dat Calvyn aan twee ernstige tradisionele slaggate ontkom: (i) sy argumente oor die bestaan van die staatlike owerheid is nie suiwer intellektualisties nie en (ii) sy visie oor die voorsienigheid van God is nie gnosties of misties nie. Calvyn handhaaf in sy (*contrariëtes*-gekonsipieerde) staatsleer 'n gangbare balans of harmonie tussen geloof en denke sonder om noodwendig vir elkeen 'n aparte "tuisland" of terrein van selfbeskikking te proklameer: die allesoorheersende soewereiniteit kom immers aan God toe. Dit is gewoon 'n ander manier om te sê dat Calvyn aan die ergste dilemmas van 'n natuur-genade gefundeerde staatsleer ontkom het.⁸⁶⁾

86) Om te beweer dat Calvyn geheel en al nie meer in 'n natuur-genade skeema dink nie, sou onserlik wees. Die gedagte aan twee ordes, 'n geestelike en 'n wêreldlike orde onderskeidelik, word meermals by Calvyn aangetref (vgl. by *Institutio* 3 19 15-6; *Harmonia ex tribus evangelicis composita adiunato sermone Ioanne Matthæi* 19 7 en 22 21). Hierdie onderskeid lê egter nie, soos McNeil (1946: 180) suggereer, Calvyn se ponering van die instelling van die staatlike regsorde ten grondslag nie, maar word in bepaalde, problematiese uitsonderingsgevalle as 'n soort "ontvlugtingsargument" gebruik.

Calvyn is 'n eksponent van een fase van 'n belangrike waterskeiding. Die Reformasie trag naamlik om met 'n beroep op die Bybel en sy gesag, aan die valstrikke van Middeleeuse skolastiek te ontkom. Die renaissance geïnspireerde ne-middeleeuse tradisie meen egter dat juis die Bybel en die Christendom verantwoordelik was vir die knellinge in die Middeleeuse skolastiek en daarom word goddelike gesag deur hulle vervang met outonome menslike gesag. In die volgende hoofstuk word die implikasies van die laesgenoemde stroming, met die oog op die geregtighedsdenke, van naderby ondersoek.

5 SLDT

Die Christelike (juridies-staatkundige) geregtigheidstradisie put in 'n groot mate sy gegewens uit dié twee kernbronne van die Westerse geregtighedsdenke: die antieke en klassieke filosofie en die Bybel. Wysgerig en regfilosofies gesproke was die Christelike geregtighedsdenkers tot en met die sestiende eeu nie baie oorspronklik nie, in dié sin dat hulle hoofsaaklik bly herkou aan sekere opvattings van die Griekse en Romeinse filosowe. So 'n herbesinning is egter nie sinneloos nie:

(i) Dit stel hulle in staat om ten minste relevant te wees omdat hulle aldus handel met 'n problematiek wat in ieder geval inherent aan die Westerse beskouing en -denke is. Só kan dit nouliks van die Christelike geregtighedsdenke oor die algemeen gesê word dat dit geheel en al irrelevant, werklikheidsvreemd of spekulatief is.

(ii) Dit is by uitstek Christelike denkers wat twee tradisies by mekaar probeer uitbring en dit, in sommige gevalle, met heelwat sukses. Die voortgang van die Christelike heilsboodskap laat uiteensagtelik hierby: sowel Augustinus as Thomas as Calvyn het daarin geslaag om aan te toon dat die Evangelie prakties geregtighedsrelevant is of dit ten minste in beginsel behoort te wees. Die mate waarin daar geslaag word om hierdie boodskap tuis te bring, varieer natuurlik aansienlik van denker tot denker. Calvyn het in hierdie verband miskien die meeste sukses behaal, hoofsaaklik omdat hy in 'n meerdere mate van die sintese-kwaal bevry was as sy twee voorgangers. Calvyn toon as't ware aan dat die geregtighedsboodskap van die Bybel 'n selfstandige plek as 'n juridies-staatkundige kultuurmag

verdien en dit, meen hy, word geïllustreer vanuit die klassieke tradisie waarmee hy goed bekend is. Eintlik was Calvin se insigte 'n logiese uitvloeisel van 'n al hoe groter wordende verset teen té veel sintese.

Al die manifestasies van hierdie verset was egter, vir sover dit die voortgang van die Christelike visie betref, nie heeltemal só positief nie. Daar het ook 'n geloof ontstaan dat die grootste gebrek in die sintese-denke gegee is met die feit dat die "onwetenskaplike" Bybel of Christelike geloof (oor die algemeen), een pool van die sintese is. En dán is daar net een oplossing: skrap die outoriteit van die Bybel as 'n gesagabron (wat buite die mens om staan) en vervang dit met 'n nuwe outoriteit: die outoriteit van die menslike vermoë *en sich*, die outoriteit van 'n "nuwe god", die menslike Rede. En die resultaat is outonome kultuur, outonome wetenskap, outonome wysbegeerte, outonome etiek, outonome reg ... en in die finale instansie, 'n volslae *outonome geregtigheid*.

Hierdie tendens word in die volgende hoofstuk ondersoek.

HOOFSTUK 5

TENDENSE IN DIE ONTWIKKELING VAN DIE ANTI-SINTETIESE, NASIONALISTIESE EN IRRASIONALISTIESE DENKE OOR DIE REG EN GERECHTIGHEID TOT EN MET DIE TWINTIGSTE EEU

1 INLEIDING

Die vorige hoofstuk is afgesluit met dié stelling dat die anti- (of contra-) sintetiese tendens in die Westerse denke, waarvan die Reformasie duidelik getuig, nie daartoe gelei het dat die *sola scriptura*-prinsipe op geregtighedsgebied, allerweë erkenning of instemming sou geniet nie. Die werklik rigtinggewende anti-sintetiese stroming, gewoonlik "die humanisme" genoem, behels veel eerder 'n geleidelike skrapping van geloofsannames op wetenskaplike- en regs-wetenskaplike gebied.

Hierdie laasgenoemde (ten aansien van die Bybel) "linkse" rigting, is kwantitatief gesproke en in terme van sy "suksesse" beskou, ongetwyfeld dié magtigste slagenaar in die Westerse kultuur en denke tot op hede: die vraagstuk van besonderlik Christelike geregtigheid word al hoe meer buite die speelveld van die (werklik wetenskaplike) regsdenke geplees.

Die uiteindelike dichotomie tussen 'n "linkse" en 'n "regse" denke, was alreeds met bepaalde ontwikkelings in die vroeëre Renaissance gegee.¹⁾

Die ideaal van die Renaissance humaniste was om die klassieke *en sich* asook die konsep van klassieke "verhewenheid" en "openheid" (dit in teenstelling met die middeleeus-skolastiese "engheid" en "geslotenheid"), te laat herleef. Daar is egter 'n veelseggende tweespalt in hulle geleedere te bespeur.

Die "regse" humaniste (of pre-reformatore) gee naamlik blyke van 'n groot belangstelling in veral die (herlewing van die) klassieke Christendom (van byvoorbeeld 'n Augustinus) en Petrus (1304-1374) dig die onbereikbaarheid van die ideaal van "klassieke Christen wees" toe aan die onbereikbaarheid van 'n ander ideaal, naamlik dié van "eg klassieke Romein wees", die be-

1) Die beweging of stroming waarna hier verwys word, staan ook (veral op regsgebied) as "die humanisme" bekend, maar dan in 'n heel eng sin van die woord, dit wil sê nie as synde 'n verwysing na die ganse tradisie van linkse denke nie.

reikbaarheid waarvan verhinder is deur die bloedvermenging wat daar in Italië tussen die klassieke (-Christelike) Romeine en die primitieweheidense (Longobardiese) Germane plaasgevind het. Dit is uit hierdie (pre-reformatoriese) tradisie wat die latere reformatore vryelik put (*vide* h 4 4 en veral 4.1 en 4.2 *supra*; vgl ook Vollenhoven 1956b: 30-1).

Die linkse humaniste, daarenteen, is oor die algemeen gesproke die mening toegedeën dat die klassieke *in sich* as dié eksklusiewe bron van kultuur- en beskawingsverryking gekrediteer staan te word en dat die onbereikbaarheid van die ideaal van "egte Romeinshheid" gegee is met die opkoms van die Christendom wat mettertyd die "suiwer klassieke" àn gedevalueer àn verswelg het. Boccaccio (1313-1375) is 'n belangrike eksponent van hierdie rigting waarby veral die moderne, linkse denkers sedert die seestiende eeu sterk aansluiting vind (vgl Vollenhoven 1956b: 30-1).

Die vroeë humaniste het 'n belangrike bydrae tot die ontwikkeling van die regawetenskap gelewer. Ver al die herlewing en latere resepsie van die Romeinse reg in Wes-Europa kan teen hulle rekening gekrediteer word. Valla (1407-1457) en Zasius (1461-1535) het hulle byvoorbeeld fel verset teen die skolastiese metode wat die Glossatore en die Kommentatore by die sistematisering van die geskrifte van die klassieke Romeinse juriste gevolg het: die Glossatore en die Kommentatore, só verwyf Valla en Zasius, het té veel geïnterpoleer in plaas daarvan om die onvervalste, oorspronklike gesag van die klassieke geskrifte te behou. Valla gaan selfe só ver om *Justinianus* se "intepolerende" kodifikasie van die klassieke Romeinse geskrifte oor die reg te kritiseer! Die humanisme as 'n beweging op regsgebied, geniet gaandeweg besondere aanhang in Frankryk waar prominente juriste, soos Duarenus (1509-1559), Cujacius (1522-1590) en Donellus (1527-1591), hulle belangwekkende arbeid aan die Universiteit van Bourges, die inrigting weeraan die jeugdige Calvin ook gestudeer het, met ywer verrig (vgl oor die algemeen Hosten et al 1977: 167-70).

Die seestiende eeu kan, breedweg gesproke, as dié eeu van 'n besliste waterskeiding aangemerkt word. Aan die een kant trag die Reformasie om, via die klassieke, die ideaal van 'n ware, Bybelse Christendom op (*inter alia* ook) die gebied van die regeskultuur en -wetenskap inlag te laat vind. Aan die ander kant egter kry die tendens tot volkome sekularisasie, dit

wil sê 'n negering van Bybelse gesag op wetenskaplike gebied, via 'n impetus van die linkse Renaissance, swaaneens sy finale beslag. Dit is hierdie linkse ontwikkeling op regsgebied wat in hierdie hoofstuk die aandag verg. Vir die doeleindes van hierdie bespreking word daar na hierdie rigting as *rasionalisme* (tot en met ongeveer die begin van die twintigste eeu) en *irrasionalisme* (sedert ongeveer die begin van die twintigste eeu) verwys.

Wat die besondere plek van hierdie hoofstuk in die opset van 'n geheel-ondersoek insake die juridiese relevansie van Christelike geregtigheid betref, moet daar kortliks enkele opmerkings gemaak word:

(i) Die ondersoek *an sich* word geregverdig (en genoodsaak) deur die feit dat die historiese lyn van kontinuïteit ten aansien van die geheel behoue moet bly: só alleen kan immers die historiese ontwikkeling van die Christelike geregtigheidsdenke in 'n bepaalde kontekstuele perspektief verstaan en verklaar word.

(ii) Die denke van kontemporêre Christelike denkers kan nie anders as om deur rasionalistiese en irrasionalistiese tendense beïnvloed (soms "ten goede" soms "ten kwade") te wees nie. Bepaalde temas uit hierdie magtige, linkse denstromings moet dus, ten minste agtergrondsgewys, verdiskonteer word.

(iii) Dit gaan vanselfsprekend in hierdie deel van die ondersoek primêr om *tendense en temas* en nie soseer om *figure* nie - om 'n breë ontwikkelingsgang eerder as 'n analise van detail. Die linkse denkers het (anders as die pagane Grieke en Romeine) nie *wesenlik* daartoe bygedra om die debat oor *Christelike geregtigheid* op 'n bepaalde grondslag en binne 'n bepaalde konteks op gang te kry nie: die rasionaliste en irrasionaliste put, net soos die Christelike denkers, self uit antieke en klassieke bronne. Die feit dat daar hoofsaaklik na tendense eerder as detail verwys sal word, het twee verdere implikasies:

- (a) die ontwikkeling van die regsdenke oor die algemeen moet eers verreken word alvorens daar lyne deurgetrek kan word na besondere of individuele (juridiese) geregtigheidsisteme;

- (b) vir sover daar na figure, dit wil sê individuele denkers, verwys word, geskied dit in die eerste plek vanweë die illustratiewe waarde van hulle denkbeelde eerder as 'n poging om hulle individuele bydraes op geregtigheidsgebied elkeen afsonderlik in diepte te probeer peil (en evalueer).

(iv) Vir die interpretasie van die ontwikkelingsgang word daar hoofsaaklik op die (probleem-histories sistematiese) insigte van Vollenhoven (1956 en 1964) gesteun. Vollenhoven se sisteem openbaar egter vir die doeleindes van hierdie studie dié besondere gebrek dat dit eerder op die ontwikkeling van die wysgerige denke oor die algemeen as die regsdenke in die besonder toegespits is. Aanpassings sal derhalwe geverg word.

2 DIE RASIONALISME

2.1 Inleiding

"Renaissance" beteken "wedergeboorte". Die begrip "wedergeboorte" is aan die Bybelse Christendom oorbekend: 'n nuwe lewe in Christus is immers die resultaat van 'n goddelik geïnisiëerde wedergeboorte van die mens. "Renaissance" het egter ook 'n linkse konnotasie van "wedergeboorte uit eie krag" of "outonome selfvernuwing". Só gesien is die mens die enigste maatstaf vir 'n kulturele wedergeboorte; trouens, so sal die Renaissance, mens wat deur die wonders van sy eie prestasies oorbluf en verston is, Protagoras, die Sofis (*vide* h 2 1.4.1.2 *supra*), dit kan nasa: die mens is die *maatstaf* vir *alle dinge*. Die "nuwe, maatstaf telike" mens is 'n heel besondere en unieke wese - hy is nie 'n mens *an sich* nie maar 'n mens toegerus met besondere vermoëns. Die versamelnaam vir hierdie vermoëns is "(die) Rede" (met 'n hoofletter geskryf). Dus: die mens *mét sy Rede* is die maatstaf vir alle dinge. Só gesien moet die Rede toegerus wees met 'n bepaalde "iets of ietsse" wat die mens in staat sal stel om die hele werklikheid (óók die werklikheid van reg en geregtigheid) outonoom te beheers. Aldus beskik die Rede oor bepaalde *a priori's* wat, afgesien van die mens se ervaring (dit wil sê op 'n *a-empiriëse* wyse), hom in staat stel om die werklikheid en suiwer wetenskaplik wetmatig en etiese normatief te orden. Vandaar die term "rasionalisme" (afgelei van die Latyn

"ratio" vir "rede"). Vollenhoven (1964: 189) tipeer die rasionalisme in sy unisiteit só:

"Rasionalisme" wil zeggen: 'overschatting van de rede'. Daarbij blijkt 'rede' te betekenen niet - zoals in het Griekache denken - 'sprake', 'redevoering' of 'betoogt', maar 'verstand toegerust met apirori's', inclusief dat van het bestaan der zintuigelijk waarneembare 'qualiteiten'".

Die rasionalisme, na sy onderskeie fases en denkstromings, kan soos volg onderverdeel word:

- (i) Die vroeëre of ou rasionalisme (+ 1500-1830).
 - (i.1) Die sciëntialisme.
 - (i.1.1) Die praktikalisme of Aufklärung.
 - (i.1.1.1) Die ou idealisme.
- (ii) Die jongere of latere rasionalisme (+ 1830-1900):
 - (ii.1) Die positivisme.
 - (ii.1.1) Die nieu-positivisme.
 - (ii.1.1.1) Die nieu-idealisme.

Hierdie indeling word deur die loop van die bespreking verduidelikend gemotiveer.

2.2 Die vroeë rasionalisme

2.2.1 Inleiding

Die vroeg rasionalistiese denkstromings vertoon wesenlik al die kenmerke van 'n volbloed rasionalisme soos in 2.1 *supra* beskryf. Die (veral metodologiese) breuk met die Middeleeue is egter nog nie finaal nie, veral in dié besondere opsig dat die vroeë rasionaliste steeds 'n "statiese" perspektief op die werklikheid nahou: die werklikheid soos gesien, geïnterpreteer en verstaan deur die Rede, vertoon 'n bepaalde, vasstaande en onveranderlike beeld wat via die algemene, aan die Rede grondliggende a priori's, deur 'n proses van *deduksie* gekonstrueer en gevisualiseer word. So byvoorbeeld is geregtigheid, oor die algemeen gesproke, gegee

as 'n *a priori* van die menslike Rede en deur 'n proses van deduksie word individuele geregtigheidsgegewenes in die werklikheid, onder die beheersende, vormgewende en interpretatiewe mag van hierdie *a priori* geplaas. (Vgl h 7 2.4.8 vir 'n finale beoordeling.)

2.2.2 Die sciëntialisme

Aanvanklik word daar 'n hoë premie geplaas op die sekerheid en vaste reëlmaat waarmee die redelike *a priori*'s, synde die vertrekpunt(e) van wetenskaplik-metodiese deduksies, hulle stempel op die werklikheid plaas. Sekerheid en vaste reëlmaat word gesien en verstaan as predikate van die natuurwetenskappe, veral die wiskunde, die geometrie en die fisika. Van daar die betiteling, "sciëntialisme". Metodologies gesproke gaan die sciëntialisme feitlik "suiwer" natuurwetenskaplik te werk: alle wetenskaplike analises en gevolgtrekkings word met matematiese eksaktheid geverifieer en geknoop aan dit wat oënskynlik *a priori* gegewe waarhede of aksiomas is. Die sciëntialis se standaardargument lui gewoonlik min of meer só: *x*, die algemene, *a priori* vertrekpunt, is vas en seker; daarom is *y*, *a*, *b*, *c* ensovoorts, synde deduksies vanuit (of derivate van) *x*, óók vas en seker, want hulle staan in 'n direkte, kousale verband met *x*.

Hierdie streng natuurwetenskaplike metode word op die etiek, op die reg en op geregtigheid (die laasgenoemde twee gewoonlik, eg tradisioneel, as onderdele van die etiek beskou) toegepas.

2.2.2.1 Hugo de Groot (Grotius) (1583-1645)

Grotius, die beroemde Romeins-Hollandse regsgeleerde en vader van die volkerereg, lewer as oorgangsfiguur tussen die oue (die natuurregaleer) en die nuwe (die subjektivistiese sciëntialisme), 'n heel invloedryke bydrae op regsfilosofiese gebied. Hy werk by uitstek mee aan die sekularisering en die gevolglik volkome a priorisering van die natuurreg *qua* "geregtigheidsreg". Hy help verder om die sciëntialistiese metode op regsgebied inasleg te laat vind, deur die natuurreg (*qua* geregtighedsreg) op 'n matemities eksakte wyse aan die Rede te verbind.

Grotius laat die natuurreg in 'n (redelike) menslike vermoë wet hy die *societatis appetitus* noem setel. As gevolg van hierdie vermoë waaroor die mens beskik, is hy 'n *exemium animans* (*De iure belli ac pacis* Prolegomena 6). Die *societatis appetitus* is, so verduidelik Grotius dit onder andere in sy *Inleidinge tot de Hollandsche rechts-geleerdheid* 1 2 6, iets meer as bloot 'n psigologiese, sosiale instink soos wat dit by diere aangetref

word: dit is 'n *redelike* vermoë wat die grondslag van die (aan die dierlike vermoë transendente) *deugdelikheid* van die mens vorm. Uit die *societatis appetitus* van die mens lei Grotius, op 'n louter deduktiewe wyse (soos 'n metematikus), die vier basiese grondreëls van die natuurreg, synde juridiese geregtighedsreëls, af (vgl Hommes 1972: 74-5). Hierdie reëls bestaan daarin

"... (i) quo pertinent alieni abstinencia, et, si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus, restitutio; (ii) promissorum implendorum obligatio; (iii) damni culpe deti reparatio; (iv) et poenae inter homines meritum"
(*De iure belli ac pacis* Prolegomena 8; my invoeging van (i), (ii), (iii) en (iv)). 2)

Eensdeels is Grotius se natuurregsbeskouing eg tradisioneel. Hy aanvaar byvoorbeeld steeds in beginsel die feit dat die natuurreg as 'n *bindende orde* geld - die gelding van die natuurreg word dus nie deur Grotius volkome "versubjektiveer" nie. Hy gaan, eweneens in beginsel, volkome akkoord met die tradisionele opvatting dat "sosialiteit" by die mens die mees omvattende geregtighedsgrondslag van die natuurreg uitmaak.

Andersdeels is Grotius egter 'n eksponent van 'n ongetwyfeld nuwe beweging *qua* (a-tradisionele) wending: die *bron* van die natuurreg is nie meer ekstern aan die menslike vermoëns nie (die natuurreg is dus nie meer 'n mikro-*lex aeterna* wat in die menslike rede afgeprent is nie) maar is inderdaad die menslike vermoëns self. Anders gestel: die menslike Rede is die outonome bron van die natuurreg en gevolglik ook van geregtigheid - 'n geregtigheid beliggend in die vier grondreëls van die natuurreg wat deduktief uit die mens se *societatis appetitus* afleibaar is.

Om die feitelike outonomie van die menslike Rede ten aansien van sowel geregtighedsnorme as -oordele te onderstreep, sekulariseer Grotius die natuurreg. In sy *De iure belli ac pacis* 1 1 10 5 gaan hy uit van die veronderstelling dat God dit wat ooreenkomstig die voorskrifte van die Rede kwaad is, nie tot goed (of "nie-kwaad") kan verhef nie - net so min as wat Hý afbreuk kan doen aan die feitelike waarheid dat $2 + 2 = 4$. Op

-
- 2) "... (i) dat 'n mens jou van 'n ander se goed moet weerhou en dit moet teruggee wanneer jy besit daarvan gekry het of dit geneem het; (ii) dat jy die ooreenkomste waartoe jy jou verbind het, moet nakom; (iii) dat jy skade wat deur jou skuld veroorsaak is, sal vergoed en (iv) dat mense deur wedersydse vergelding gestraf sal word" (redelik vry vertaal).

'n ander plek weer (Prolegomena 11) verklaar hy dat, selfs al sou 'n mens jou dit kon indink dat daar nie 'n God bestaan nie - iets wat nie moontlik is sonder dat jy daardeur die allergrofste sonde sou begaan nie - dan sou die *societatis appetitus* van die mens en die vier grondreëls van die natuurreg steeds ongeskonde kon bly voortbestaan. Met uitprake soos hierdie onderstreep Grotius die feit dat hy hom in 'n baie groot mate op die sciëntialistiese (en in besonder die wiskundig-metodologiese) sekerhede van die Rede beroep: die *a priori* kennis van die grondreëls van die natuurreg (en geregtigheid) is vas en seker omdat hulle op 'n louter deduktiewe wyse uit die *societatis appetitus*, synde 'n redelike vermoë van die mens, afgelei is.

Grotius erken wel dat 'n empiriese metode *a posteriori* ook gebruik kan word om tot 'n kennis van die inhoud van die natuurregtelike grondreëls te geraak (deur byvoorbeeld 'n "gevallestudie" van die prinsipes grondliggend aan die regstelsels van verskillende volke te onderneem) maar, sê hy, uit die resultate van hierdie *a posteriori* ondersoek sal daar niks minder of niks meer blyk as dit wat reeds *a priori*, op 'n matematiese wyse, vanuit die *societatis appetitus* van die mens afgelei (of "gededuseer") is nie (*De iure belli ac pacis* Prolegomena 39 en 40).

Wat hier in die breë oor Grotius as 'n (in 'n sekere sin) oorgangsfiguur opgemerk is, verskaf illustrasiemateriaal en ten aansien van die grondlyne van die rasionalisme *überhaupt* en ten aansien van aannames van die sciëntialisme. Vir 'n meer genuanseerde verstaan van die sciëntialisme, is dit egter nodig om ook die geregtigheidsteorie van Leibniz onder die loep te neem.

2.2.2.2 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

'n Sketsmatige dog sistematiese oorsig oor Leibniz se besondere bydrae tot die Westerse geregtighedsdenke verg die ontrafeling van heelwat probleme en daarom word daar (in die konteks van hierdie uiteensetting) enigermate uitvoerige aandag aan sy hoogs ter sake en invloedryke denkbeelde gewy.

In die eerste plek ontbreek by Leibniz (geheel en al) 'n "selfontwerpte" geregtigheds- (en etiese-) sisteem en die navorsers moet *ex post facto*

self iets van 'n sisteem probeer rekonstrueer. Dit het navorsing op hierdie terrein tot dusver aansienlik ontmoedig. In die tweede plek is Leibniz nie so 'n ooglopende sciëntialis soos baie van sy skoolgenote nie - iets wat veral in sy geregtigheidsdenke na vore kom. Verdross (1958: 129-32) verkies byvoorbeeld om Leibniz se algemeen-wysgerige uitgangspunte (wet duideliker in die sciëntialistiese tradisie staan) geheel en al van sy leerstellinge oor die reg en die etiek te skei. Leibniz opereer, aldus Verdross (1958: 130), met twee ordes: 'n *mechanischen Ordnung* en 'n *geistig-moralische Ordnung*. Só gesien behoort dit in beginsel moontlik te wees om Leibniz se wysgerige uitgangspunte en sy etiek in isolasie van mekaar te ondersoek.

Heelwat meer oortuigend en realisties is egter die benadering van iemand soos Cairns (1949: 310-14). Cairns trag naamlik om via 'n bepaalde rekonstruksie van Leibniz se *Monadologie* die probleem van die gebrek aan 'n sisteem in sy etiek (en regsfilosofie) te ondervang. Die *Monadologie* kan naamlik (sowel sistematies as feitelik-histories gesproke) as die grondplan vir 'n omvattende wysgerige sisteem wat Leibniz self nooit volledig ontwikkel het nie, beskou word:

"He (*Leibniz*) had a distinct idea of the plan on which the ideal treatise on jurisprudence should be constructed, although he was never to write it. Its point of departure would be a set of clear definitions, and the argument would proceed deductively from correct premises to proper conclusions ..." (Cairns 1949: 311).

Eweneens oortuigend en heeltemal in lyn met Cairns se opvatting, is Hostler (1975: 9-17) se argument dat Leibniz se etiek in beginsel op bepaalde "metaphysical foundations" berus. Dit moet naamlik in gedagte gehou word dat Leibniz die buitelyne van sy ontologie ontwikkel eers nadat hy reeds heelwat oor die etiek, die reg en geregtigheid gefilosofeer het. Die konstruksie van 'n omvattende sisteem moet dus, soos Leibniz dit self in 'n brief aan Friedrich in 1679 verduidelik, op 'n besondere lees geskoei wees:

"... (J)'avois deessin de les faire precéder par les Elements démontrés de la vraye philosophie ... Car il faut une nouvelle logique pour connoître les degrés de la probabilité ... Il faut aussi pousser la metaphysique

bien plus avant qu'on n'a fait jusqu'icy, pour avoir les véritables notions de Dieu et de l'ame, de la personne, de la substance, et des accidens. Et à moins que d'avoir quelque entrée dans la physique plus profonde, on ne sauroit satisfaire aux difficultés qui se forment contre l'histoire de la creation, le deluge, et la resurrection des corps. Enfin la vraie morale doit estre démontrée, pour scavoir ce que c'est que justice, justification, liberté, plaisir, beatitude, vision beatifique". 3) (*Werke* 4) 2 1 488).

Hierdie uitspraak verklaar iets van die intieme vervlegtheid tussen die filosofie oor die algemeen, die metafisika, die fisika, die logika en die etiek in Leibniz se gedagtegang. Voeg hierby die feit dat hy die aangehaalde uitgangspunte as 'n basis vir 'n toekomstige *teologie*⁵⁾ aan Friedrich voorhou en dat (soos uit die aanhaling self blyk) etiek en geregtigheid vir hom in 'n intieme eenheidsrelasie bestaan, dan pas heelwat van Leibniz se denkbeelde oor geregtigheid (soos wat dit aanstons bespreek word) geandeweg in die legkaart van 'n sisteem in.

Leibniz is geen ongeneekbare sciëntielis nie. Hy weier byvoorbeeld om aan suiwer matematis-deduktief verkreeë resultate verkleef te bly indien hulle eties onhoudbare, onbillike of onregverdige elemente huisves. In hierdie opsig laat Leibniz hom deur die "verhewe ideale" van die natuurregstredisie lei. Leibniz is *inter alia* byvoorbeeld nie bereid om die suiwer rasionele, deduktief verkreeë gevolgtrekking van byvoorbeeld Hobbes, naamlik dat mag gelyk is aan reg, op sterkte van die bloot rasionele betroubaarheid daarvan te aanvaar nie: hy poneer eerder 'n ewe duidelike en konsistente argument tot die teendeel (Cairns 1949: 313). Ook sy

-
- 3) "... Ek beplan eerstens om die elemente van die ware filosofie bloot te lê ... Want ons het 'n nuwe logika nodig om die grade van waarskynlikheid te bereken ... Ons moet aanmerklike vordering maak in die metafisika, om ware begrippe te kan vorm van God en die siel, van persone en van substansie en van toeval. Tensy ons nie 'n meer fundamentele kennis van die fisika het nie, sal ons nie in staat wees om die probleme insake die verhaal van die skepping, die vloed en die wederopstanding van liggeme te hanteer nie. En ten slotte sal die ware teorie van die etiek ons laat sien wat die aard van geregtigheid, regverdigmaking, vryheid, plesier en geluk is".
- 4) *Leibniz Werke* verwys na die versamelde werke van Leibniz, soos gereedigeer deur die *Preussischen Akademie der Wissenschaften* (vide bronnelys onder Leibniz).
- 5) Soos dit uit die bespreking van Leibniz se geregtigheidsopvatting sal blyk, opereer hy in ieder geval in 'n groot mate met 'n bepaalde teologie.

definisie van geregtigheid as *caritas sapientis* plaas in beginsel 'n effektiewe demper op puur logiese, natuurwetmatig kousels of louter deduktief verkreeë gevolgtrekkings oor wat reg en regverdig ooreenkomstig 'n redelike insig is: *caritas* is inderdaad iets van 'n normgegewene wat die rasionaliteit van die (bloot "teoreties") wyse man op 'n bepaalde wyse kwalifiseer (*vide infra*).

Die ontwerp van Leibniz se natuurregsisteam as grondslag vir sy geregtighedsleer, vertoon, metodologies beskou, egter sekere onmiakenbare sciëntialistiese trekke, veral wanneer 'n mens, soos Fischer (1957: 134) dit tereg doen, insien dat daar 'n besondere relasie tussen die wetmatighede grondliggend aan Leibniz se monadeleer en die *lex aeterna* ordetipe van die universele natuurreg bestaan:

"... (D)ie Welt, wie sie Leibniz sieht und begrifflich zur Sprache bringt, ist rechtlich geordnet und aufgebaut ... Die staatsrechtliche Republik der Geister bildet ja das bestimmende Zentrum des universal rechtlichen Monadenreiches, das von der Monas Monadum regiert wird. Insofern die Monas Monadum eben die im eminenten Sinne monadenhafte Monade ist, ist die Regierung des Ganzen Selbstregierung, und die Gesetzgebung Selbstgesetzgebung, aus dem Ursprung erfolgend und intime Angelegenheit aller Wesen".

Leibniz fundeer sy monadeleer op twee logiese prinsipes: dié van nie-kontradiksie en dié van *rationis sufficientis* (*Monadologie* 31 en 32). Die mens, so sê Leibniz, neem die werklikheid as 'n *universum* of 'n geheel waar. Die komponente van die *universum* is nie waarneembaar nie en tog weet 'n mens dat hulle moet bestaan, want die geheel is immers uit (konstituerende) onderdele opgebou. Hierdie onderdele móet op hulle beurt weer enkelvoudige substansies wees, en hierdie enkelvoudige substansies noem Leibniz *monades*. 'n Monade, *qua* komponent van die *universum*, is 'n geslote, individuele "iets": monades "het nie vensters nie" (*Monadologie* 7) en geen twee monades is presies dieselfde nie, want in die natuur is geen twee wesens absoluut ident nie (*Monadologie* 9). 'n Monade kan gevolglik slegs vanuit of deur homself verander of verander word (*Monadologie* 7).

Omdat monades enkelvoudige substansies is, beskik hulle nie oor die eien-skappe van uitgebreidheid, vorm en deelbaarheid nie (*Monadologie* 3) en is

daar by hulle geen natuurlike begin nie, aangesien hulle nie deur samestelling (of komposisie) gevorm kon gewees het nie (*Monadologie* 5). Monades beskik oor bepaalde eienskappe wat hulle van mekaar onderskei (*Monadologie* 8), maar naas die outonome, eiesoortige verandering van die monade self (vgl *Monadologie* 7 *supra*), moet dit wat verander ook gedifferensieer word en hierdie differensiasie verleen aan 'n enkelvoudige substansie soos 'n monade sy eie-aard (*Monadologie* 12). Differensiasie hou in dat 'n veelheid in 'n eenheid (of 'n kompleksiteit in enkelvoudigheid) omvat word, en die vlugtige toestand van veranderlikheid wat hierdie eenheid in die veelheid omvat, noem Leibniz *waarneeming* (persepsie) (*Monadologie* 14).

Die werklikheid as *universum*, opgebou uit 'n veelheid monades, vertoon vir Leibniz in die finale instansie 'n harmonie - 'n harmonie en ordelike samehang wat nie vanuit die monades self te verklaar is nie, maar as 'n *harmonia praestabilita* van die *Monas Monadum*, God, afkomstig is. Die besondere aard van die monades self noop immers die bestaan van so 'n besondere harmonie en God alleen is die oorspronklike Eenheid of die enkelvoudige, oorspronklike Substansie waarvan al die geskepe monades afgelei is (*Monadologie* 47; vgl ook 48). Om wille van die *harmonia praestabilita* het God van die begin af die monades (*qua* substansies) só geskepe dat elke monade deur allegs sy eie wette (wat hy by sy ontstaan ontvang het) te gehoorsaam, met die ander monades in so 'n mate van noukeurigheid in ooreenstemming is en bly, dat dit *voorkom asof* (i) die harmonie op wederkerige beïnvloeding berus en (ii) God steeds eiehandig ingryp (vgl *Monadologie* 78 en 81).

Dié *harmonia praestabilita* is die orde van die natuurreg in sy universele gestalte waarna Fischer (1957: 134 - vgl *supra*) verwys. Die orde self is wesenlik 'n rasionele orde omdat die bestaan van God vir Leibniz op rasionele wyses bewys kan word (vgl *Monadologie* 42, 43, 44 en 45) en dit, soos in die uiteensetting tot dusver aangetoon, nie op grond van 'n *a priori* aanvaarding van die bestaan van 'n skeppingsorde van God nie, maar eerder op sterkte van die logiese beginsels van nie-kontradiksie en *rationis sufficientis* wat aan Leibniz se ontwerp van 'n monadesisteam ten grondslag lê (*Monadologie* 31). Leibniz se rasionalisme soos wat dit uit hierdie besondere argument blyk, is nie so eenvoudig en voor die hand liggend soos dié van byvoorbeeld Descartes nie. *Cogito ergo sum* was

Descartes se uitgangspunt. Hierdie slagspreek verander Leibniz na 'n *cogito cogitare*: die *sum* is nie maar 'n direkte gevolg van die *cogito an sich* nie, want "ek" moet ook wéét, nie alleen dat "ek is" nie, maar "dat ek wéét dat ek is". Kennis van noodsaaklike waarhede is 'n voorwaarde vir die besondere soort denke wat as 'n voorwaarde vir die "ek is" geld. Die denke waarvan hier sprake is, is 'n reflektiewe denke oor die self wat op sy beurt weer uitmond in 'n denke oor syn, substansie, enkelvoudigheid en samegesteldheid, immaterialiteit en uiteindelik God self, want as 'n mens oor jou eie beperkings nadink, dan kan jy jouself ook dit wat grensloos in God is, indink (*Monadologie* 30).

In sy *Monadologie* 33 en 34 gee Leibniz blyke van sy voorliefde vir matematiessse metodes oor die algemeen en die matematika *an sich* in die besonder. Hy onderskei naamlik tussen (a) redelike, immergeldige waarhede waarvan die teenoorgesteldes onbestaanbaar is en (b) feitlike, kontingente waarhede die teenkant(e) waarvan wel bedink kan word. (a) is die betroubaarste begin- en steunpunt vir wetenskaplike deduksie want, soos Leibniz in 34 aantoon, is dit juist die kombinasie van (a) en (b) wat in die matematika tot die ontstaan van definisies, aksiomas en postulate aanleiding gee.

Die steunpunt vir (a) is nie die wil van God nie; God kan immers nie "veroorzaak" dat 'n driehoek vier sye sal hê of dat 4 'n ongelyke getal sal wees nie: geen redelike waarheid steun vir sy geldigheid op die arbitrasie of die oordeel of die wil van God nie (Cairns 1949: 312). As hierdie uitgangspunt ten aensien van matematiessse waarhede geld, dan nog, des te meer, ten aensien van etiese en regfilosofiesse waarhede soos ('n *a priori* kenbare) geregtigheid. Leibniz kan, op grond van sy ontologie, rasionele, etiese gegewenes b6 die rasioneel ondeurgrondbare wil van God verhef: die aan 'n monadologiese hiërargie georiënteerde rasionaliteit (of, enger selfs, "logisiteit") van die *harmonia praestabilita* met God as die noodwendige of noodsaaklike *Monas Monadum*, regverdig nie alleen so 'n opvatting nie, maar noodsaak dit selfs. Rasionaliteit is immers 'n noodsaaklike gegewene - ten minste net so noodsaaklik soos die bestaan van God. Vanuit hierdie oogpunt beskou, kan God daarom ook nie dit wat goed is sleg maak of dit wat verkeerd is "reg" maak of geregtigheid in onreg verander en *vice versa* nie: immergeldige etiese waarhede is, net

soos soortgelyke metafiese waarhede, nie aan die wil of willekeur van God onderworpe nie (Cairns 1949: 312).

Ewige waarhede, soos geregtigheid, wat God se wil transendeer, transendeer egter nie sy begripsvermoë nie. Alle waarhede bestaan in God se Rede, maar dan as waarhede *an sich* en nie as resultate of produkte van die goddelike Rede nie:

"God knows all truths, but He does not create them"
(Cairns 1949: 312).

Leibniz se godsbegrip is gevolglik die eindpunt (en nie die vertrekpunt nie) van sowel sy ontologie as sy "bypassende" etiek en geregtigheidsleer. Hierdie eindpunt is na sy aard louter rasioneel (of dan "suiwer logies") en só gesien onderwerp Leibniz in die eerste plek die bestaan van geregtigheid effektief aan die logiese wette soos gedikteer deur die Rede. Hierdie opvatting behels 'n grootskeepsse, feitelike devaluasie van die begrip, "soewereiniteit van God", veral soos wat dit in die "standaard" reformatoriese denke (van byvoorbeeld Calvin) of selfs die middeleeuse denke (van byvoorbeeld Thomas) bestaan. Die oorsprong van geregtigheid is vir Leibniz nie langer met die aard van die Godsopenbaring of die "aktiwiteite van God" *an sich* gegee nie. Die teonome steunpunt vir die tradisionele *lex aeterna*-tipe natuurregsgeregtigheidsleer word inderdaad vervang met 'n outonome steunpunt wat terselfdertyd die aanknopingspunt vir 'n heel andersoortige deduksie bied: geregtigheid is nie 'n gevolg van die bestaan van God as die mees omvattende prinsipiële nie; want die bestaan van God is eerder 'n noodwendige gevolg(-trekking) van 'n allesoorheersende rasionaliteit of redelikheid (wat geregtigheid insluit) by die mens.

Leibniz definieer geregtigheid in terme van twee begrippe: *caritas sapientis*. *Sapientia* (*sophia* by die Grieke) figureer prominent in hierdie definisie. *Sapientia* (teoretiese of spekulatiewe wysheid) word, op geregtigheidsgebied, dikwels onderskei van *prudentialia* (praktiese wysheid, dit wil sê 'n wysheid wat insig in 'n gegewe situasie voorveronderstel). Hierdie onderskeid staan veral by Aristoteles (*vide* h 2 1.4.3 *supra*) en Cicero (*vide* h 2 2.1.2 *supra*) aan, in die Middeleeue, by Thomas (*vide* h 4 3.3 *supra*) sterk op die voorgrond. Vir Leibniz egter is wysheid as

'n element van geregtigheid metafisies gefundeerd (in die geprestabiliseerde orde van die monedes soos hierbo uiteengesit) en wil dit voorkom asof die relevansie van die *sapientia-prudentia* onderskeid vir die doeleindes van 'n omskrywing van geregtigheid, grotendeels vervaag sodat deugdelikheid en wysheid uiteindelik moeilik van mekaar onderskei kan word. Verder behels *sapientia* (ten minste in sy tradisionele gestalte) 'n sterk element van siebelang wat Leibniz via die ("nuwe") *caritas* moment in sy definisie van geregtigheid aansienlik probeer temper (Mulvaney 1965: 160).

Die bybring van die *caritas* element maak Leibniz se geregtigheidsdefinisie heel uniek. Hy openbaar naamlik 'n besondere sensitiwiteit vir sekere probleme inherent aan die relasionaliteit van geregtigheid en hy poog gevolglik om die té intellektualisties ongenaakbare aanslag van 'n uitsluitlik aan *sapientia* georiënteerde definisie van geregtigheid, af te weer. Geregtigheid is, tradisioneelweg gesproke, die *suum cuique tribuere* - deug. Die element van siebelang (die *meum*) figureer in beginsel egter heel prominent in die relasie(s) tussen "elkeen". Presies op welke vlak en met welke status moet siebelang in 'n definisie van geregtigheid figureer? Hierdie vraagstelling interessier Leibniz; en in sy pogings om dit afdoende te probeer beantwoord, deurloop hy 'n bepaalde ontwikkelingsgang (Mulvaney 1968: 60-9).

Hy begin sy *Elementa iuris naturalis* (Werke 6 1 431) met 'n hewige kritiek op Grotius se bewering dat dit nie *stultum* is om na andere se belange om te sien en in die proses jouself te benadeel nie. In hierdie verband merk Leibniz op:

"Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum". 6)

Op geen stadium gee Leibniz sy worsteling met die probleem van siebelang *vis-à-vis* die belange van andere egter gewonne nie en uiteindelik bereik hy dié fase van denkryping waarin hy die behartiging van 'n siebelang en die belange van andere in die *caritas*-begrip harmoniseer. So verklaar hy

6) "Ek twyfel nie dat dit dom is nie, want as dit nie domheid is nie dan is niks domheid nie".

in 'n latere gedeelte van sy *Elementa iuris naturalis* (Werke 6 1 464):

"Duplex est ratio bonum alienum cupiendi, altera propter nostrum, altera quasi nostrum, illa aestimentis haec amantis ..."

7)

Die belangrike insig wat Leibniz hier wil onderstreep, is dat die najaag van die welsyn van andere vir 'n mens self voordelig is, omdat dit "aangenaam" is: dit wat aangenaam (genotvol) is en dit wat ter wille van sigself nagejaag word, is een en dieselfde. Hierdie opvatting van Leibniz word haas vanselfsprekend gedra deur 'n meer algemene opvatting oor wat "najaging van die goeie" (oor die algemeen) of "'n hoëre doelstelling" (in die besonder) gepeard met 'n gedagte aan vrye wilsuiting, beteken: die "goeie" of hoëre doelstelling "maak 'n mens beter", dit "perfekteer" jou en daarom versakef dit aan 'n mens geestelike en/of intellektuele genot; wanneer A die welsyn van B najaag en aldus aan B geestelike genot of plesier versakef, verseker A vir homself óók genot en plesier en bevorder hy derhalwe sy eie belange en/of welsyn. Só gesien bestaan liefde in die harmoniëring van die geluk en vregde van 'n ander, met 'n mens se eie geluk of vregde (vgl ook Hostler 1975: 48).

Definisiegewys is geregtigheid vir Leibniz dus

"... habitus amandi alios ... quousque per prudentiam feiri potest ..."

8)

of dan, in sy mees volmaakte en omvattende vorm saemgevat:

"... habitus amandi alios ..."⁹⁾ (Werke 6 1 465).

Geregtigheid in hierdie gestalte is 'n algemene en omvattende deug: dit sluit alle ander vorme van deugdelikheid in. In die geheelopset onderskei Leibniz verder tussen 'n vorm van geregtigheid wat van die aktiwiteite van God uitgeen (en wat by implikasie die volledige voordeel of

7) "Dear is twee wyses waarop die welsyn van 'n ander nagejaag kan word: die een ter wille van onself, die ander asof dit vir onself is; die een dié van 'n plannemaker, die ander dié van iemand wat liefhet ..."

8) "... die gewoonte om andere lief te hê ... mits dit met wysheid geskied ..."

9) "... die gewoonte om andere lief te hê ..."

welsyn van alle mense bevorder) wet hy *universele geregtigheid* noem, en 'n tweede vorm van geregtigheid, *natuurlike geregtigheid*, wat merendeels op die gedraginge van die mens betrekking het. Deur hierdie laaste geregtighede-komponent *eo nomine* te vermeld, bevind Leibniz hom in 'n groot mate in die voetspore van die eksponente van die natuurregatradisie want hy opereer naas die universele, goddelike geregtighede-orde, ook met 'n engere, *ius naturale*-tipe natuurreg (*qua* geregtighede-reg). Soos Grotius egter is Leibniz 'n volkome rasionalis, want hierdie "*ius naturale*" word na sy aard, oorsprong en grondslae, in suiwer rasionalistiese (en dus mensoutonome) terme beskryf: die fundamentele beginsels daarvan word geheel en al deur die mens se Rede voortgebring of geskep (Werke 2 1 109).

Natuurlike geregtigheid of *ius naturale*, synde juridiese geregtigheid in die enger sin van die woord, funksioneer volgens Leibniz op hoofsaaklik drie vlakke: (i) *ius strictum*, (ii) *aequitas* en (iii) *pietas* (*Novus methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* 73, Werke 6 1 343).

(i) korrespondeer met die klassieke Romeinse juriste (*in casu* Ulpianus, *vide* h 2 2.2.2 *supra*) se *alterum non laedere*, en Aristoteles se kommutatiewe geregtigheid (*vide* h 2 1.4.3.4 (ii) *supra*). (ii) hou verband met die klassiek Romeinse principe van *suum cuique tribuere* en Aristoteles se distributiewe geregtigheid (*vide* h 2 1.4.3.4 (i) *supra*). (iii) vind sy pendant in 'n "vergeestelike" *honeste vivere* maar het geen parallel in enige van die besondere geregtighede-vorme van Aristoteles nie. Die bron van (iii) is volgens Leibniz die *voluntas Superioris* (Werke 6 1 344), maar van (i) en (ii) noem hy geen eksplisiete bronne nie. Mulvaney (1968: 59-60) meen egter dat, rekonstruksiegewys gesproke, die reg in die breër sin van die woord (*ius laxè dictum*) die bron van (ii) en die *ius strictum* self die bron van (i) is, aangesien (i) nie met 'n besondere deug soos byvoorbeeld *aequitas* of *pietas* korrespondeer nie. Dit bring al dedelik 'n besondere probleem na vore: is dit nie deugdelik om 'n ander geen skade te berokken nie - veral in die lig van die definisie van geregtigheid as *caritas sapientis*? Daar bestaan ook 'n tweede probleem: *pietas* as behorende tot (iii), is té ruim om in 'n sisteem van besondere geregtighede-vorme betrek te word, veral waar geregtigheid as 'n algemene, etiese deug reeds in terme van *caritas* gedefinieer word. Tereg sien Mulvaney (1968: 60) in dat hierdie twee probleme in die besonder by die vroeëre Leibniz, wat nog nie die probleem van die verhouding tussen eiebelang en die belange van andere ondervang het nie, akuit is. Leibniz

poog dus met hierdie indeling eerder om die verskillende punte van die tou van die tradisie by mekaar uit te bring: hy wil die klassieke Romeinse juriste, Aristoteles en selfs Hobbes in een koor laat saamsing - 'n skeet wat hy ontgroei het toe hy eenmaal eers 'n besondere insig in die werklike sosiale aard van *civitas* begin verkry het. Leibniz timmer of skaaf egter nooit wesenlik aan die outonome teoretiese basis van sy beskouing oor natuurlike geregtigheid nie.

Leibniz se definisie van *iurisprudentia* qua "praktiese regswetenskap" hang in die finale instansie ten nouste saam met sy beskouing oor (veral natuurlike) geregtigheid: regswetenskap is die wetenskap van dit wat regverdig (*iustum*) is, die wetenskap van regte en verpligtinge, die wetenskap insake dit wat rég is in 'n gegewe geval en/of onder gegewe omstandighede. Al is *iurisprudentia* prakties, is dit nog steeds 'n wetenskap, aangesien die inhoud daarvan afgelei (gededuseer) kan word van die definisie vir 'n *vir bonus* en dus nie berus op induksie en (praktiese) voorbeelde nie (Hostler 1975: 81). Só gesien "matematiseer" Leibniz uiteindelik, "sekerheidsontthelwe", sy beskouing oor die aard en inhoud van die regswetenskap juis op basis van sy beskouing oor natuurlike geregtigheid (qua "juridiese" natuurreg): die beginsels van die natuurreg (soos wat hulle onder andere hulle neerslag in die regswetenskap vind) word immers as betroubare aksiomas deur die mens se Rede uitge اسپين.

Leibniz is ongetwyfeld een van die heel interessantste regsfilosowe in die geledere van die ou rasionaliste. Plek-plek slaan sy reformatoriese affiniteite ongekemoefleerd deur: hy moet byvoorbeeld eenvoudig deurdruk met sy soeke na 'n (aan die Bybelse beskouing georiënteerde) *civitas* grondslag vir geregtigheid. Hy word egter ook deur sy rasionalistiese werkswyse daartoe gedring om 'n rasioneel houdbare moment, dus 'n stewige beginpunt vir deduksie, in sy definisie van liefde in te bou. Om presies hierdie laasgenoemde rede móét hy eers die logies kontradiktoriese elemente van en siebelang en die welsyn van andere harmoniseer, voordat hy dié mylpaal kan bereik waar sowel sy reformatoriese as sy rasionalistiese affiniteite suksesvol bevredig word.

Om saam te vat: Leibniz erken in beginsel nog 'n *lex aeterna*-tipe wêreldorde (die *harmonia praestabilita*) wat aan sy monodeler georiënteer is en

'n rasionele grondslag vir 'n algemene of omvattende (*iustitia*) geregtigheid verskaf. Hierdie algemene geregtigheid word egter juridies eksplisiet verbesonder in die *ius naturale* (en dit alles geskied op 'n rasionele wyse). Die *ius naturale* rig en bepeel op sy beurt weer die inhoud van die regwetenskap. Die verband tussen geregtigheid (as die ideaal) en die regwetenskap (as die "praktyk") word dus op 'n eg rasionalisties-siëntialistiese wyse gesmee.

2.2.3 Die praktikalisme of *Aufklärung*

Die *Aufklärung* as stroming, huisves voëls van seer diverse vere. Die kontinuiteit en samehang van gedagte-inhoude is veel minder ooglopend as by die siëntialisme. Tereg waarsku Hayek (1968: 335) dat dit gevaarlik is om (veral) "... a period which was in such a state of ferment as was the 18th century ..." met 'n versamelnaam te benoem só asof: "... it was ruled by a common set of ideas ..."

Die bedoeling hier is nie om die *Aufklärung* voor te hou as 'n wysgerige of regsfilosofiese stroming gedra deur en gebaseer op presies eenaelwige konsepsies nie. Iets van die gees van hierdie beweging kan egter wel vasgevang word en wel met verwysing na sekere denkmotiewe wat daaraan ten grondslag lê. Die belangrikstes hiervan word kortlika (puntsgewys) en daarna aan die hand van die geregtighedsdenke van David Hume meer genuanseerd, verreken:

- (1) Die *Aufklärung* beliggaam in 'n groot mate 'n verset teen die siëntialisme en het 'n broertjie dood aan veralgemenings op basis van "suiwere wetenskaplikheid". *Aufklärung*denkers het tot die (belangrike) insig gereak dat die "suiwer redelike" of natuurwetenskaplike metode, hoe groots, gedissiplineerd en betroubaar dit ook al mag wees, met betrekking tot sekere lewensvrae of etiese kwelvrae net eenvoudig hopeloos tekort skiet. Die mens as 'n gekompliseerde (etiese) wese in 'n gekompliseerde samelewing laat sy "praktiese" denke en dede nie so sito-sito deur mate-maties ekekte formules en wette hokaleen nie: nuwe formules word vir 'n insig in die *praxis* geverg.

- (ii) Die Aufklärung word dikwels as *anti*-rasionalisties getipeer (dit in teenstelling met die scientialisme as "constructivist rationalism") (Hayek 1968: 337). In die lig van die teenstelling in (i) hierbo gaan hierdie tipering nogal op, maar dring 'n mens tot die tipiese wesenaaerd van die rasionalisme (*vide* 2.1 *supra*) deur, dan blyk dit dat die Aufklärungsdenke bloot 'n variasie op die tema van Rede-otonomie is, en wel die *praktikale* (of *praktikalistiese*) variasie. Praktikaliste opereer wel nog met 'n outonome en normetiewe *Rede* (*qua* menslike vermoë), maar dan nie 'n teoretiese of 'n natuurwetenskaplike Rede nie, maar 'n vermoë om "die praktyk" as mondige mens te beheers. "Praktyk" beteken die realiteite van elke dag - die gegewenheid van "menswees" met sy veelheid en verskeidenheid fasette. Die vertroue in die onfeilbaarheid van die menslike vermoë word nie onbetuig gelaat nie; slegs maar oor die aard en wese van dié onfeilbare vermoë word daar ernstig herbesin.
- (iii) Die natuur en die idee van natuurlikheid beklee 'n besondere plek in die denke van die praktikaliste. "Natuur" is die teenkant van gekunstelde kultuur en natuurlikheid is vir baie van hierdie denkers (met Hume as moontlike uitsondering - *vide* 2.2.3.1 *infra*) die ideaal wat met die verwerkliking van té veel beskawing in die gedrang kom. Die natuur is egter nie, soos vir byvoorbeeld die Griekse natuurfilosowe (*vide* h 2 1.3 *supra*) of selfs die Stoïsyne (*vide* h 2 1.5 *supra*), 'n toonbeeld van die ordelike samehang van wetmatighede of 'n bron van normatiewiteit nie; vir die Aufklärungsdenkers gaan die wesenlik, net soos vir die Sofiste (*vide* h 2 1.4.1.2 *supra*), om 'n deurgronding van die *menslike* natuur *an sich*.¹⁰⁾ In uiterste gevalle, soos by Jean-Jacques Rousseau, is die sogenaamde "edele barbaar" die dryfveer tot en die norm vir so 'n deurgronding. Vir iemand soos Hume daarenteen is natuurlikheid iets meer alledeags, iets meer funksioneel, naamlik 'n (vanselfsprekende) insig of invoeling gedra deur 'n nuttigheidsideaal en gekwalifiseer deur die praktiese fasette van 'n mens se omgang met sy samelewing.

10) Vgl hier o a die opmerking van Kemp (1970: 29) i v m die "ethical naturalism" van Hume.

2.2.3.1 David Hume (1711-1776)

Etisiteit (of moreliteit) is nie geleë in redelikheid nie maar in nuttigheid (utiliteit). Só sou 'n mens Hume se opvatting oor die etiek in enkele woorde kon opsom. Die meeste skrywers oor Hume se etiek oor die algemeen is van mening dat besonderlik sy geregtigheidsbeskouing hierdie etiese grondaksioma reuk illustreer (vgl o a Broad 1948: 93-9; Kemp 1970: 40-2; MacNabb 1951: 171-84).

In Hume se etiese sisteem is suiwer redelikheid (of rasionaliteit) ondergeskik aan (en feitlik 'n slaaf van) die hartetogte en emosies:

"It seems evident, that reason, in a strict sense, as meaning the judgment of truth and falsehood, can never, of itself, be any motive to the will, and can have no influence but so far as it touches some passion or affection" (*A dissertation on the passions* 5 1).

Redelikheid het slegs bestaensreg as 'n hartetog en wel die "... general and ... calm passion, which takes a comprehensive and a distant view of its object, and actuates the will, without exciting any sensible emotion" (*A dissertation on the passions* 5 1). Die (suiwers) rede ("pure reason") is gevolglik nie verantwoordelik vir die tref van etiese onderskeidings *an etich* nie en is daarom "rede" met 'n kleinletter. Vir Hume bestaan daar egter ook (in terme van die rasionalistiese prinsipes soos uitgespel in 2.1 *supra*) 'n "Rede" met 'n hoofletter. Op die gebied van die etiek heet hierdie (praktikale) Rede, "moral sense" - 'n aanvoeling wat 'n mens tevrede laat wanneer deugdelikheid hoogty vier maar jou ongemaklik laat voel sodra ondeug die oorhand kry (vgl ook Cairns 1949: 366). Dat die "moral sense" *qua* (nie-wetenskaplike) Rede etiese onderskeidings *en* inspireer *en* moontlik maak, blyk *inter alia* uit Hume se opvatting (in *A dissertation on the passions* 5 1) dat "matters of fact" (alleen) nie vanuit hulleself goed of sleg is nie en in ieder geval nie as "any motive to action" kan dien nie. Alleen die "moral sense" (of praktiese Rede) is outonoom en, sou 'n mens by voorbaat kon vermoed, *a priori* gegewe.

Hume beskryf die inhoud van die "moral sense" as "approval" of "personal merit", dit is:

"... mental qualities, *useful* or *agreeable* to the person *himself* or to others" (*A enquiry concerning the principles of morals*¹¹⁾ 9 1 217).

Die "agreeability" (welgevalligheid) van hierdie eienskappe kwalifiseer Hume verder as "immediate" (onmiddellik) (9 1 218). Hy dien hierdie insig aan as 'n heel natuurlike en vanselfprekende menslike insig en, sê hy, dit behoort met reg vir sy lesers verrassend en vreemd te wees dat hy, Hume, "in so late an age" dit nog nodig moet vind om met behulp van 'n omslagtige argument hierdie voor die hand liggende waarheid te bewys:

"... [I]t seems a reasonable presumption, that systems and hypotheses have perverted our natural understanding, when a theory so simple and obvious, could so long have escaped the most elaborate examinations" (9 1 217).

In sy beredeneringe oor die etiek, betoon Hume homself deurentyd as 'n onteensegtelike praktikalies. In die eerste plek handhaef hy (net soos sy "verligte" skoolgenote) 'n ongeskokte vertroue in die inherente onbedorwenheid van die mens. Dit word deur twee gedeeltes uit sy *Principles of morals* (5 1 175 en 9 1 221) raak geïllustreer. Wanneer 'n mens die etisiteit van 'n persoon *an sich* of sy optrede wil bepaal, is die predikate "useful" en "agreeable" in 'n groot mate afhanklik van die subjektiwiteit en die (kontingente, eksistensiële) hier en nou omstandighede van die beoordelaar self. (Persoonlike) nut en (onmiddellike) welgevalle kan nie as universele beoordelingsmaatstawwe dien nie, want dit is immers goedskiks moontlik dat 'n mens etiese verdienste in die eienskappe en optrede van persone, wat deur sowel tyd as ruimte ver van jou verwyder is, kan reaksien. 'n Mens kan trouens self die handel en wandel van sommige van jou vyande of teenstanders as eties verdienstelik aanmerk. Hoe is dit moontlik? Volgens Hume beskik elke enkeling mens oor 'n (innerlike) aangebore vermoë, "benevolence" (weldadigheid) genoem, wat hom in staat stel om die universeel beoordelende "principle of benevolence" aan te wend by die beoordeling van die etiese verdienste van persone en/of hulle optrede - persone en optredes wat die beoordelaar self nie onmiddellik raak nie (en waarteenoor hy in sommige gevalle selfs antagonisties kan staan).

11) Hierna aangehaal as *Principles of morals*.

In die tweede plek wen Hume met sy besondere hantering van die gereedskap van die *Aufklärung* heelwat (wetenskaplike) veld op baie van sy tyd- en skoolgenote. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) benodig byvoorbeeld, as 'n integrale deel van sy beredeneringe oor die praktikale vermoëns van die mens, 'n bepaalde werkshiptese - 'n idilliese natuurstaat en 'n edele barbaar (die *homme originel*) (Van der Vyver 1973: 180-85). Met hierdie onbetroubare (byna ongeloofwaardige) hipotese loop Rousseau die kultuur en die samelewing van sy tyd storm: die mens het 'n gewete, 'n innerlike, onbedorwe, praktiese vermoë wat as iets, 'n res of 'n *epematië*, uit die (let wel hipotetiese) idilliese paradys (*qua* natuurstaat) in hom behoue gebly het (Van der Vyver 1973: 185-01). Om sy aanspraak op natuurlikheid te laat slaag, beroep Rousseau hom op 'n irreële hipotese. Met Hume is dit anders gesteld: sy aanspraak is wesenlik dieselfde maar hy appelleer op die vanselfsprekendheid van ('n natuurlike "common sense" of te wel ('n a-teoretiese a-spekulatiewe) praktiese insig. Baie van die vanselfsprekendhede, die "praktikaliteite", waarop Hume steun, is kultureel en historiese geworde gegewenes: "public utility", siendomereg, wet en orde - dit alles speel 'n belangrike rol by die formulering van sy geregtigheidsteorie. "Artifacts", synde praktiese *a posteriori* ervarings, wat die nuttigheidsstoets geslaag het, spreek bepalend mee by die daarstelling van die geheelopsat van moraliteit (Hayek 1988: 343). Al erken Hume self dit nie uitdruklik nie, is die aangebore "moral sense" en "benevolence" by die mens, steeds grondliggende, *a priori*, praktiese vermoëns wat die verligte mens se vanselfsprekende invoeling in en solidariteit met sy historiese geworde kultuur en samelewing moontlik maak. Hierdie selfde tema dra en inspireer sy geregtigheidsteorie.

Geregtigheid is by uitstek 'n sosiale- of 'n samelewingsdeug en dan meer bepaald 'n deug van die samelewingsorde. Hume se etiese insigte sowel as sy besondere opvatting oor 'n ordelike samelewing, vorm die grondslag van sy geregtigheidsteorie. Veral twee van hierdie insigte oor die plek van die mens in die samelewing amsede die samelewingsorde *ex stich* oefen 'n rigtinggewende invloed op sy geregtigheidsdenke uit. Hierdie twee insigte som Hayek (1988: 344-5) só op:

" (i) Hume is indeed one of the few social theorists who are clearly aware of the connection between the rules men obey and the order which is formed as a result ... (ii) Hume shows, in effect, that an orderly society can develop only if men learn to obey certain rules of conduct "(my

invoaging van (i) en (ii)).

Hume onderskei geregtigheid en trou prinsipeel van die ander partikuliere sosiale deugde soos "humanity" en "benevolence" (*Principles of morals* Appendix 3 255). Die laasgenoemde twee deugde is nie sisteem- of ordegerig nie - hulle word uitgeoefen "by a direct tendency or instinct, which chiefly keeps in view the simple object". Met geregtigheid en trou is dit egter anders gesteld (Appendix 3 255):

"They are highly useful, or indeed absolutely necessary to the well-being of mankind: but the benefit resulting from them is not the consequence of every individual single act; but arises from the whole scheme or system concurred in by the whole, or the greater part of society".

Daarom sal alleen algemene (dit is sosiale in teenstelling met individuele of partikuliere) vrede en orde of die algemene reepiek vir die siendom van andere, die saak van geregtigheid dien. Met behulp van 'n bepaalde beeldspreek lig Hume die onderskeid tussen die partikuliere (dit is die besondere of individuele) sosiale deugde (soos weldadigheid en menslikheid) aan die een kant en die op die samelewingsorde gerigte sosiale deugde (soos geregtigheid en trou) aan die ander kant, toe (vgl Appendix 3 256).

Die partikuliere deugde verseker die "happiness of mankind" op 'n wyse soortgelyk aan die bou van 'n muur: elke steen wat opgestapel word, maak die muur hoër en die sukses van die onderneming steun op die *individuele* vaardigheid en vakmanskap van elke (individuele) bouer. Die algemene samelewingsdeugde (soos geregtigheid) verseker die geluk van die mensdom op 'n ander wyse, naamlik soos wanneer 'n mens 'n gewelf sou bou:

"... (E)ach individual stone would, of itself, fall to the ground; nor is the whole fabric supported but by the mutual assistance and combination of corresponding parts".

In hierdie laasgenoemde opset voorsien Hume moontlike botsings tussen individuele en sosiale belange. Indien dit gebeur, geniet die algemene belang (en dus die welsyn van die samelewing as 'n geheel) die voorrang:

"All the laws of nature, which regulate property, as well as all civil laws, are general, and regard alone some essential circumstances of the case, without taking into consideration the characters, situations, and connections of the person concerned, or any particular consequences which may result from the determination of these laws in any particular case which offers ... Public utility requires that property should be regulated by inflexible rules ..." (Appendix 3 256).

Die "particular hardship" (Hume se eie terminologie) moet gelyk word ter wille van die algemene welsyn of, soos Hume dit stel, "the balance of good in the main". In die hierbo aangehaalde uitspraak voorsien Hume die moontlikheid dat, geregtighedsontelwe, "some *essential* circumstances of the case" (my kursivering) verreken kan word, maar oor wat presies daerom die omstandighede is of behoort te wees, swyg hy. Wel merk hy later in sy betoog op dat 'n "public wrong" dikwels tegelyk 'n "private wrong" kan wees, en waar dit die geval is, is dit: "... no wonder the highest disapprobation attends to so iniquitous a behaviour" (Appendix 3 260). Die enigste wederkerighedsband wat daar egter tussen "general good" en "particular good" bestaan, is dat die "general good" gehandhaaf en afgedwing word met verwysing na die "particular good". Maar dan is die welsyn van die individu nie die grondslag van, of noodsaaklik vir, die welsyn en nut van die samelewing nie: 'n "public wrong" is wesenlik iets anders as "private harm"! En so verval Hume in 'n sirkelredenasie: nóg die hoender nóg die eier was eerste, ofskoon die hoender op grond van die aanwesigheid van die eier bestaan!

Hume laat geen ruimte hoegenaamd vir enige mate van buigsamheid in die toepassing van die reëls van reg en geregtigheid wat die samelewing orden en aldus (volgens hom) "public utility" bevorder nie: vir die "hardships" van die individuele geval mag geen uitsondering gemaek word nie. Billikheid ("equity") bestaan nie as 'n apparaat wat die toepassing van 'n té algemene (rege-)reël in 'n besondere geval met sy eie meriete kan versag nie: "equity" beteken slegs dat "public utility" ten alle koste nagejaag en gehandhaaf sal word.¹²⁾

12) Hierdie opvatting is in direkte teenstelling met die van *inter alia* Aristoteles (*vide* h 2 1.4.3.5 *supra*) en Calvyn (*vide* h 4 4.3 v *supra*).

Geregtigheid vloei voort uit menslike konvensies. Dit, sê Hume, is wáér indien onder "convention" nie "promise" verstaan word nie - want die nakoming van beloftes is self 'n belangrike *onderdeel* van geregtigheid - maar "a sense of common interest" (Appendix 3 257). Wesenlik is hierdie "sense of common interest, which sense each man feels in his own breast", niks anders nie as die samelewingsordelike- of geregtigheidspendant van die individuele "moral sense" waarmee elke mens buitendien ook toegerus is. Gevolglik is die "sense of common interest" (en daar kom Hume nie by verby nie) 'n *a priori*, praktikale vermoë wat daartoe lei dat: "... every man, in embracing that virtue, must have an eye to the whole plan or system, and must expect the concurrence of his fellows in the same conduct and behaviour". *Strictu sensu* is hier nie van 'n konvensie in die histories- of samelewingsevolusionêre sin van die woord sprake nie: die vermoë om geregtigheid te ken en te ervaar setel fundamenteel in die "public utility"-bedagte, praktiese Rede van die mens. Hume weier egter om hom in enige "verbal dispute" oor die vraag of geregtigheid sogenaamd "natuurlik" is al dan nie, te laat betrek (Appendix 3 258).

Die voorgaande insigte met betrekking tot geregtigheid, wat hoofsaaklik aan die hand van die derde aanhangsel tot Hume se *Principles of morals* bespreek is, vorm die inleiding tot 'n meer uitgebreide bespreking in 'n vroeëre deel van dieselfde werk (3 1 145-63) waaraan daar vervolgens oorsigtelik aandag geskenk sal word. Hume begin hierdie uiteensetting só:

"That justice is useful to society, and consequently that part of its merit, at least, must arise from that consideration, it would be an superfluous undertaking to prove" (3 1 145).

Wat hy egter wel wil bewys, is dat openbare nut of bruikbaarheid ("public utility") die *enigste* oorsprong van geregtigheid is en dat die voordelige gevolge van hierdie deug, die enigste reverdiging vir die verdienste daarvan verskaf.

Hume knoop sy bewysvoering aan bepaalde hipoteses oor vier soorte (wat 'n mens sou kon noem) ekstreme samelewings - samelewings wat òf uiters "goed" òf uiters "sleg" is - waarin hy meen geregtigheid nie kan bestaan nie. In samelewing a (3 1 145) is daar geen tekort hoegenaamd aan enige

van die middele of goedere wat die mens vir sy behoeftbevreëdiging nodig het nie: alles bestaan in oorvloed. In so 'n samelewing, sê Hume, is geregtigheid oorbodig, omdat dit gewoon nie nodig is dat 'n mens hoef te sê hierdie objek is *myne* en daardie is *joune* nie - elke mens het oorge-noeg van alles en die behoefte aan nuttigheidsreëls verval. Dit is swaarsens die geval in samelewing b (3 1 146) wat slegs bestaan uit mense wat in al hulle optrede deur 'n "perfect benevolence" gemotiveer word: die motief van "myne en joune" verval omdat elke mens slegs aan anders wil gee sonder om iets vir homself op te eis.

In samelewings c (3 1 147) en d (3 1 148) verval utiliteit (en daarom ook geregtigheid) op heel ander gronde, naamlik noodsaak en selfbehoud - nood breek wet! In samelewing c heers daar 'n toestand van volkome skaerste en elke mens moet met alle middele tot sy beskikking vir sy selfbehoud veg. Samelewing d is 'n "society of ruffians" waarbinne die deugdelike mens hom met alles in sy vermoë teen indringers moet verweer.

Gelukkig, sê Hume, is die toestand van 'n normale samelewing 'n "medium amidst all these extremes" (3 1 149). 'n Mens is natuurlikerwys bevooroordeeld ten gunste van jouself en jou vriende maar tog ook in staat om te besef dat daar voordele in "equitable conduct" opgesluit lê; so ook verkry 'n mens min genietinge sonder meer uit die oop en vrygewige hand van die natuur, maar deur die aanbesteding van vernuf, arbeid en moeite kan jy tog vir jou oorvloed verseker:

"Hence the idea of property becomes necessary in all civil society: Hence justice derives its usefulness to the public: And hence alone arises its merit and moral obligation" (3 1 149).

Ten hierdie oeroptimistiese en selfs ietwat naïewe beskouing van Hume, kan daar heelwat fundamentele kritiek ingebring word. Daar is naamlik nie alleen sprake van "public utility" in 'n normale samelewing (as daar al ooit soiets bestaan het) nie: abnormale toestande soos in samelewings a, b, c en d hef "public utility" immers nie op nie maar beklemtoon eerder die een of ander ekstreme faset daarvan. a, b, c en d moet òf niks met die normale samelewing in gemeen hê nie of so nie, indien soos Hume beweer die normale samelewing werklik 'n "medium ... amidst ... extremes" is,

bloot ekstreme vorme van die normale samelewing wees. In die inleidingsparagraaf van 3 1 149 voorsien Hume trouens self die moontlikheid dat daar 'n "andersoortige" geregtigheid in 'n andersoortige samelewing kan bestaan ("... the rules of equity or justice depend entirely on the particular state or condition in which men are placed") maar die konsekwensies van hierdie insig pas hy self nie toe op die wese van sy definisie van geregtigheid nie. En dit is juis hier waar die knoop lê: Hume slaag nie daarin om aan te toon wat "public utility" wesenlik is nie en daarom hang ook sy geregtigheidsdefinisie in die lug (vgl Cairns 1949: 370-2 wat min of meer dieselfde kritiek opper).

Hoe dit ook al sy, as geregtigheid die "public utility" deug is, dan is die reëls van geregtigheid (*aliter* regsreëls) daardie reëls binne 'n samelewingsorde met behulp waarvan die handhawing van "public utility", op grond van praktiese ervaring, nagejaag word (3 1 154). Hierdie insig het (in Appendix 3 259) een belangrike gevolg: die "natural reason" van 'n regter gee in 'n hofgeding die deurslag by die bepaling van die vraag welke van twee of meer moontlike uitsprake "public utility" die beste sal dien. Slegs waar die natuurlike rede (dit is, praktiese insig) geen sodanige "fixed view of public utility" kan aandui nie, word daar toevlug geneem tot "positive laws" of presedente. In terme van tradisionele geregtigheidsbeskouings het hierdie opvatting ten minste een kredietkant: 'n regter wat aldus moet oordeel oor die *openbare belang*, moet alle neigings tot siebelang en nepotisme vermy (hy moet dus onpartydig wees) anders sal geregtigheid, die eksklusief openbare belang ordenende daag, nie tot sy reg kom nie. Die debietkant is daar egter ook: wat regverdig is, hang primêr van die regter se eie "natural reason" af. Hoewel Hume doelbewus enige verwysing na 'n metafisiese natuurregeorde probeer vermy, kan hierdie insig van hom nie anders as om die (geregtigheids-)beginsel van legaliteit (ten minste) 'n mate van geweld aan te doen nie, want elke moontlik objektiewe maatstaf wat aan die regter leiding sou kon verskef, staan gevalueer.

Ten slotte enkele samevattende opmerkings:

- (1) Hume se geregtigheidsteorie vertoon al die verneemste grondtrekke van die Aufklärung as stroming soos in 2.2.3 *supra* verduidelik. Dit getuig van 'n ernstige poging om die praktyk van die samelewing

van sy tyd te deurgrond en te verstaan. Sy gereedskap is nie langer *a priori's* van "pure reason" nie: hy wend hom (eerder) tot die vanselfsprekendheid van (eweneens *a priori*) *natuurlik*-redelike insigte. Sy opvatting oor natuurlikheid is merkwaardig: natuurlikheid word medebepaal deur konvensie, synde 'n invoeling in die "praktyk" van die histories ontwikkelde menslike samelewing - 'n invoeling wat deur die *a priori*, praktikale vermoëns van die mens (sy "moral sense" asmede sy "sense of common interest") gedra word. Anders as Rousseau is die wese van Hume se opvatting oor die reg en geregtigheid dus nie (idillies) anti-kultureel of gebaseer op 'n a-historiese werkhypotese nie.

- (ii) Hume ontwikkel sy geregtigheidsteorie in noue samehang met sy opvatting oor privateiendom en eiendomsreg. 'n Mens kry selfs die indruk dat geregtigheid vir Hume alleenlik op die beskerming en (veral) uitoefening van eiendomsreg (in die konteks van 'n samelewingsorde) betrekking het. Só gesien sou 'n mens sy geregtigheidsteorie as sterk materialisties kon bestempel. En tog het hierdie verskraalde benadering tot die geregtighedsprobleem sekere klearblyklike voordele. Dit stel Hume naamlik in staat om 'n konkrete, *juridiese* geregtigheidsteorie te ontwikkel - 'n teorie wat hy aan 'n (juridies) konkrete gegewens soos eiendomsreg kan koppel. Hierdie voordeel word natuurlik mede deur sy beskouing van geregtigheid as 'n deug van die samelewingsorde moontlik gemaak. Orde voorveronderstel die bestaan van (regs-) reëls, hoewel (in die finale instensie) die orde self tog ook maar weer op die verskynsel van privateiendom en die daarmee meegaande nuttigheidsideaal en - dit mag 'n mens nie vergeet nie - die *a priori* praktiese vermoëns van die mens gebou is. Die spekulasies oor die laasgenoemde vermoëns vorm egter nie die geheelinhoud van Hume se geregtigheidsteorie nie en daarom kan hy tog wel konkret juridies wees.
- (iii) Hume se uiteensetting van sy regs- en staatsteorie word deur sommige skrywers as die enigste sistematiese weergawe van wat later as "die liberalisme" bekend sou staan, beskou (vgl Hayek 1968: 340). Hume kan met 'n groot mate van reg as die vader van die

"klassieke" liberalisme beskou word en veral dan die vertakking van hierdie stroming wat as "liberalism proper" (Hayek se terminologie) bekend staan. Die Vestelandsse Aufklärungdenkers - soos Rousseau - het hulle bydrae tot die ontwikkeling van die demokratiese tradisie - eweneens 'n vertakking van die liberalisme - gelewer. In die alledaagse spreektaal word dit gewoonlik aanvaar dat die liberalisme by uitstek die regte van die *individu* oorbeklemtoon. Daarom is dit op die oog af eienaardig dat sowel Hume as Rousseau met hulle regs- en staats teorieë (en Hume besonderlik ook met sy geregtigheidsteorie) in die impasse van staatsabsolutisme beland - Hume deur die absolute wyse waarop hy privaetbelange aan die "public utility" onderwerp en Rousseau (vgl Van der Vyver 1973: 214-37) met die volkome verdiskontering van die individuele wil van die mens ten gunste van die algemene wil (of *volonté générale*).

Delf 'n mens dieper in die wesenleer van die praktikalisme as 'n denkstroming dan kan hierdie op die oog af eienaardige verskynsel verstaan word. Slegs denkers met 'n ongeskokte vertroue in die onbedorwenheid van sekere fundamentele *a priori*'s by die mens, sal die samelewing en die samelewingsorde dermate "vertrou" dat hulle tot die gevolgtrekking kan kom dat daar *altyd* 'n noodwendige identiteitsrelasie tussen die belange van die (meerderheid individue in die) samelewing en individuele belange sal bestaan. Só gesien kan konsekwente individualisme tegelyk ongenekbare absolutisme wees.

Hoe dit ook al sy, met hierdie insig is die eerste sade van geregtigheids-eroderende, staatsabsolutistiese beskouings, wat veral in die negentiende eeu hoogty sou vier, reeds geseel.

2.2.4 Die ou idealisme

Die ou idealisme word gekenmerk deur ernstige pogings om sciëntialisme en praktikalisme op 'n bevredigende (dit is, in terme van die tradisie, 'n aanvaarbare) rasionalistiese wyse met mekaar te versoen. Die grondtrekke van hierdie stroming word só duidelik deur die denke van Immanuel Kant gefillustreer, dat inleidende verduidelikings oorbodig is. Daar kan dedelik oorgegaan word tot 'n bespreking van Kant se regsteorie en geregtigheidsleer

teen die agtergrond van hierdie versoeningseiging.

2.2.4.1 Immanuel Kant (1724-1804)

Kant giet sy geregtigheidsleer in die welbekende natuurregsvorm. En tog verskil sy natuurreg in veral twee belangrike opsigte van dié van tradisionele natuurregseleerdes. Stone (1965: 84) som hierdie verskille so op:

①

"One is that Kant's 'natural law' does not dominate positive law in the sense that positive law is thought invalid as such if violative of natural law. Another is that Kant's 'natural law' is discovered by his transcendental method, without reference to experience, and not by way of intuition of values deemed immanent in experience".

Dit is veral hierdie laasgenoemde onderskeidende kenmerk van Kant se "natuurreggleer" wat Hommes (1963 en 1972: 140-53) laat besluit om Kant se "natuurreg" tot "redereg" te herdoop - 'n naamsverandering wat vir die doeleindes van hierdie bespreking ook benut sal word. "Redereg" wil dus sê dat die natuurreg nie op die natuur an sich (die Sofiste, die Stoïsyne, Augustinus en Thomas) of die menslike natuur (Grotius) gefundeer is nie maar summier uit die Rede (qua menslike vermoë) afgelei word.

Kant se geregtigheidsleer is stewig ingebed in 'n heelwat ingewikkelde en omvangryke wysgerige en metafisiese sisteem. Enkele sistematies-metafisiese agtergronde moet eers (welsawaar baie oorsigtelik) onder oë gesien word alvorens sy geregtigheidsleer in die regte perspektief begryp kan word. En dan moet 'n mens onmiddellik by die eerste baie belangrike wysgerige onderskeid van Kant begin, naamlik dié tussen die Teoretiese Rede en die Praktiese Rede, tussen Sein en Sollen, tussen die kousaliteitsprinsipe van natuurnoodwendigheid en normatiewe etiese vryheid.

Dor die vraag of Kant (enersyds) twee redes (die een teoretiese en die ander praktiese) onderskei en of hy (andersyds) met een rede wat twee werksydes openbaar, opereer, hoef daar in hierdie bespreking nie afdoende uitsluitel gegee te word nie. Feit is dat Kant met sy rede-onderskeid 'n soliede fondamentsteen probeer lê vir die proklamasie van die outonomie van die mens op sowel "suiwer" wetenskaplike as etiese gebied. Die terrein van die Teoretiese Rede is die natuur - die Sein. Die Teoretiese Rede

rig sig op kenteoretiese vraagstellings wat almal in een fundamentele grondvraag kulmineer, naamlik:

"Wie sind syntetische Urtheile *a priori* möglich?" (*Kritik der reinen Vernunft* 19). 13)

Hierdie grondvraag behels, volgens Kant, in sigself ander belangrike (meer gespesifiseerde) probleemstellings, byvoorbeeld:

"Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" en selfs die (volgens Kant) in die geskiedenis van die wysbegeerte hoogs verweerloosde vraag, "Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? ... Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (22).

Die kernantwoord wat Kant op hierdie vree verskef, som hy *inter alia* op 24 self s6 op:

"Denn Vernunft ist das Vermögen welches die Principien der Erkenntnis *a priori* an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft dejenige, welche die Principien, etwas Schlechtin *a priori* zu erkennen, enthält".

Die Teoretiese Rede alleen is outonoom, dit wil s6 wetgewer vir die natuurwerklikheid wat dit ondersoek. Hierdie insig noem Kant (in die Voorwoord tot die tweede uitgawe van sy *Kritik der reinen Vernunft*) die "Copernicaanse wending" in die wysbegeerte.

Die Teoretiese Rede is van twee "stelle" vermoëns voorsien, naamlik (i) transendentaal, a prioriese denkvorme of verstandskategorieë (van kwantiteit, kwaliteit, relasie en modaliteit) en (ii) *a priori*, sintuiglike aenskouingevorme van ruimte en tyd. Die *a priori* verbinding van (i) en (ii) in die konteks van 'n transendentale skema onder leiding van die "ego" ("ek dink") maak sintuiglike ervaring van die *Sein* moontlik. Tussen (i) en (ii) bestaan daar wel 'n interafhanklikheidsrelasie, want:

"Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind" (75).

13) Bladsyverwysings is dié in die oorspronklike werk wat in die *Sämtliche Werke* (sien bronnelys onder "Kant") in die kantlyn voorkom.

Langs hierdie a priori weg alleen verwerf 'n mens wetenskaplike kennis.

Met sy aan die Teoretiese Rede georiënteerde kenteorie stel Kant die sciëntialistiese tradisie in die gelyk: die metameties-fisiese kouse-
litsiteitsprinsipe word op suiwer wetenskaplike gebied ongeskonde geleet
terwyl die outonomie van die mens as redelike wese volle erkenning geniet.
'n Blote teorie oor die mens se kenvermoëns, hoe "suiwer" dit ook mag
wees, skiet egter hopeloos tekort wanneer dit op etiese probleemstellings
aankom, en die werklike wese van die mens as homo noumenon deurgrond moet
word. Daarom ontwerp Kant, naas sy teorie oor die Teoretiese Rede, 'n
teorie oor die "praktiese Vernunft" wêrems hy poog om die kwelvraag van
die Aufklärungsfilosowe te ondervang. So bewerk hy in effek 'n versoening
tussen die twee strominge in die aan hom voorafgaande rasionalistiese
tradisie.

Kant se teorie oor reg en geregtigheid word in noue samenhang met sy op-
vattinge oor die Praktiese Rede ontwikkel. Daarom word daar in die res
van hierdie bespreking met hierdie faset van sy wysgerige sisteem vol-
staan.

Die praktiese, etiese vermoëns van die mens vind hulle kulminasiepunt in
die begrip, "vryheid". Vryheid is vir Kant deardie vermoë wat die outonome
mens op etiese gebied in staat stel om self etiese wette te formuleer - 'n
vermoë wat sig op 'n louter a prioriëse wyse manifesteer en daarom vir die
totstandkoming van etiese wetgewing as "... ein Faktum der reinen Vernunft
dessen wir uns a priori bewusst sind, und welches apodiktisch gewiss ist"
(Kritik der praktischen Vernunft 81) verantwoordelik is. In hierdie gees
verklar Kant in sy Metaphysik der Sitten 216 dat, omdat die term "meta-
fisika" 'n sisteem van kennis a priori (wat uit suiwers of "bloot" begrippe
bestaan) aandui, 'n metafisika van die etiek onontbeerlik is, want dit is
op die terrein van die praktiese filosofie wat (hoewel anders as die teo-
retiese filosofie nie die natuur nie maar) die vryheid tot willekeur as
veld van ondersoek (of objek) het. 'n "Metaphysik der Sitten" verskil
egter fundamenteel van 'n natuurwetenskaplike metafisika, want waar in
die suiwer natuurwetenskaplik-teoretiese kenproses steeds ruimte geleet
moet word vir sintuiglike aanskouingsvorme as 'n empiriese komponent in
die uiteindelijke kenresultaat wat tot die formulering van natuurwette lei

(*vide supra*), daar is etiese wette volkome a-empiries en trouens alleen geldig vir sover hulle " ... als a priori gegründet und notwendig eingesehen werden können" (215). Hiermee is meteen en die fundamentele verskil tussen natuurwette en etiese wette beklemtoon en die onvoorwaardelikheds-(of kategoriees imperatiewe) karakter van die sedewet aangetoon. Die vermoë van die wil of die Praktiese Rede om die sedewet onafhanklik van empiriese gegewenes te formuleer, konstitueer vryheid in die negatiewe sin van die woord as die "... Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 452). Vryheid het egter ook 'n positiewe kant, synde "... die Eigenschaft des Willens (*dit is, die Praktiese Rede*), sich selbst ein Gesetz zu sein" (447 - kursief my invoeging). Vryheid en die outonomie van die Praktiese Rede gaan noodsaaklikewys saam (452) en daarom is die Praktiese Rede in alle handelinge vir homself 'n wet, steunend op die verdere principe dat 'n mens nie ooreenkomstig enige ander maksime kan handel as dié een wat 'n algemene wet tot Gegenstand het nie (447). (Maksime wil sê: "(die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht ...) (*Metaphysik der Sitten* 225). 'n Maksime word op sy beurt onderkei van 'n imperatief as synde "... das objektive Prinzip, göltig für jedes vernünftigen Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll ..." (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 421 vn), wat hipoteties (voorwaardelik) of kategoriees (onvoorwaardelik) kan geld (415).

Met die voorgaande gegewens as agtergrond, kan Kant se formulering van die sedewet (qua "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft") goed begryp word:

"Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (*Kritik der praktischen Vernunft* 30).

Die sedewet gebied dat die enigste subjektiewe motief vir die outonome mens as handelinge sal wees om goed te doen en eldus 'n navolgenswaardige voorbeeld te stel - 'n voorbeeld wat tegelyk ook normatief sal wees in die sin dat andere dit kan navolg. Met hierdie insig word die volkome outonomie van die Praktiese Rede ontsensgetelik bevestig.

Dear kan in die verbygaan kortliks gewys word op twee gebreke wat Homes (1972: 142-4), op die oog af heeltemal terag, in hierdie etiekbeskouing van Kant aanmerk. In die eerste plek berus die formulering van die sedewet op die logiese wet van nie-kontradiksie. Benewens die feit dat Kant hierdeur 'n ongemotiveerde sprong van die suiwer (teoreties) wetenskaplike na die etiese terrein waag, openbaar die logiese wet wat hy aanwend ook 'n bepaalde onmag om as 'n konsekwente kriterium vir korrekte etiese oordele te geld. Neem die volgende twee stellings as voorbeeld:

(a) "n Mens behoort onder alle omstandighede jou beloftes na te kom".
 (b) "n Mens kan onder sekere omstandighede jou beloftes verbreek".

Bloot op sterkte van die logiese wet van nie-kontradiksie is dit onmoontlik om vas te stel of (a) dan wel (b) as eties houdbaar behoort te geld.

In die tweede plek betrek Kant sy suiwer a-empiriese, a-prioriese sedewet op menslike handelinge as empiriese gegewenes. Hy sê dus nogeens 'n ongemotiveerde verbod tussen Sollen en Sein. Homes meen dat 'n bepaalde dialektiese spanning aan hierdie mistasting van Kant ten grondslag lê - 'n spanning (naamlik) tussen natuurnoodwendigheid of kausale gedetermineerdheid aan die een kant en die mens se etiese outonomie aan die ander kant, 'n dialektiese spanning tussen natuur en vryheid.

Kant se geregtigheidsbeskouing, so wil dit met die eerste oogopslag voorkom, figureer op die niveau van die Praktiese Rede. Dit blyk onder andere uit sy omskrywing van die regswetenskap en die reg. Die Rechtslehre (ius), sê Kant, is bedag op die "... Inbegriff der Gesetze, für welches eine düssere Gestzgebung möglich ist ..." (*Metaphysik der Sitten* 229 - my kursivering). Let daarop dat dit by hierdie vertekking van juridiese kundigheid gaan om die uiterlike, die Positiven Rechts, wat die grondslag vir 'n professionele iurisprudentia (of Rechtsklugheit) vorm en waarvan reggeleerdes (iurisoonsulti) hulleself bedien. Om egter tot die geregtighedsgrondslag (en eigenlike wese) van die reg deur te dring, moet 'n mens beweeg op die vlak van die iurisscientia (of "blosse Rechtswissenschaft") wat bedag is op 'n sistematiese kennis insake die natuurlichen Rechtslehre (ius naturae) en dus die wetenskap is waaraan alle uiterlike (of uitwendige) positiewe regereëls of -stelsels hulle beginsels ontleen (229). Hierdie tweedeling van uitwendig-inwendig kenmerk ook Kant se

definisie van die reg ("Recht"). Let daarop dat Kant nie die vraag vra: "wat is dié reg?" nie, maar gewoon: "wat is reg?" ("was ist Recht?") en daarom ook, ten minste by implikasie, "wat is geregtigheid?" - waaraan kan 'n mens überhaupt reg en onreg herken?

Die wese van die antwoord op hierdie vraag sal, aldus Kant, vir die iurisconsultus verborge bly totdat hy die bloot empiriese beginsels opsy skuif en uit die bron van sy "blossen Vernunft" (lees hier: Praktiese Rede) daardie middele put wat hom in staat sal stel om die ware grondslag vir die positiewe reg te lê (230). In hierdie soektog mag empiriese wetgewing sekere waardevolle leidrade verskef, maar den moet dit ook onthou word dat:

"Ein bloss empirische Rechtlehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel), ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass er kein Gehirn hat" (230).

Die onderskeid wat Kant tussen die positiewe reg (ius) en 'n empiriese reguleer enersyds, en reg (Recht) en die regswetenskap andersyds tref, korrespondeer met sy onderskeid tussen die Teoretiese Rede en die Praktiese Rede (vgl ook 237). En dit wil voorkom asof "geregtighedsreg" qua redereg, slegs in die konteks van laesgenoemde tereg behoort te kom.

Reg qua geregtigheid definieer Kant s6:

"Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (230).

Die sedewet kan in sy gelding nie deur eksterne motiewe geïnspireer of beïnvloed word nie; die redereg dearenteen hou rekening met die willekeur van andere en behels 'n (aan die Praktiese Rede eksterne?) grootste gemene deler wat die willekeur van die self saam met die willekeur van andere vreedsaam kan huisves. ⁵⁶ So gesien is juridiese vryheid iets wesenlik anders as etiese vryheid (vgl ook Hommes 1972: 146). Kant erken indaer daad dat daar wesenverskille tussen die reg en die stiek bestaan (ofskoon hy nooit *eo nomine* beweer dat die reg aan die terrein van die moreel in die breë, dit is die domein van die Praktiese Rede, onttrek moet

word nie). So onderskei hy byvoorbeeld die reëls van die redereg qua uiterlike wetgewing, gerig op uiterlike handelinge, van die reëls van die sedewet qua "innerlike wetgewing" wat vereis dat die sedewet self die Bestimmungsgründe van 'n mens se handelinge sal wees (213). Op 'n ander plek (218-9), waar Kant op die verskil tussen juridiese en etiese verpligtinge wys, merk hy op dat juridiese wetgewing en etiese wetgewing van mekaar onderskei kan word op basis van die Triebfedern (dryfveer of motiverende prinsipe) wat aan hulle (onderskeidelik) ten grondslag lê. Etiese wetgewing maak van 'n handeling 'n plig en terselfdertyd van 'n plig 'n dryfveer; juridiese wetgewing daarenteen veroorloof dat die dryfveer tot 'n handeling iets anders as plig of pligbesef kan wees (vgl ook 220-1).

Miskien juis as gevolg van hierdie devaluasie van die etiese element in die redereg, is dit vir Kant betreklik meklik om die redereg bloot as 'n Sollensprinsip vir (en nie as die ontstaens- en bestaansgrond van) die positiewe reg (nie) te beskou: positiewe reg in stryd met die redereg is dus nog reg. Die redereg vervul ten aansien van die positiewe reg nie 'n konstitutiewe funksie nie, maar is bloot regulatief (vgl Hommes 1972: 145; Van der Vyver 1973: 272 en *Metaphysik der Sitten* 230 en 355).

Hommes (1972: 145-6 en 1963: 441 e v en 473 e v) lewer vernietigende kritiek op sekere van die kerngebreke in hierdie benadering en bepaalde momente in hierdie kritiek is beslis van hulp by die verwerping van 'n insig in die wese van Kant se beskouing oor geregtigheid, veral vir sover die kritiek betrekking het op Kant se onvermoë om die ware kriterium vir regverdige en onregverdige reg ondubbelsinniglik aan te dui. Kant poneer (inter alia) normatiwiteit as 'n postulaat van etiese outonomie. In terme van hierdie eis is die redereg a-normatief: dit is té bedag op eksterne faktore. En dit is juis hierdie a-normatiewe karakter van die redereg wat (tereg) die meeste kritiek van Hommes uitlok. Vir sover Hommes (en saam met hom Van der Vyver 1973: 298) egter die indruk wek dat die redereg as 'n eties onafhanklike regulatiewe (en daarom ook geregtigheds-)prinsipe nie die kol tref nie, omdat die eties antesiperende moment in die regsbeskouing van Kant ontbreek en daarom aan sy regsleer 'n "starre en rigoriese trek" verleen (vgl Hommes 1963: 497-80 en Van der Vyver 1973:

298),¹⁴⁾ is die kritiek self nie bo alle verdenking verhewe nie. Die vraag is naamlik of die reg vir sy geregtigheidskarakter alleen afhanklik is van die mate waarin hy, antesiperend en via 'n historiese ontsluitingsproses, (verjuridiseerde) etiese prinsipes huisves: kan die reg (selfs 'n ideaalreg) beoordeel word bloot op grond van die "etisiteit" daarvan of behels die geregtigheidsbegrip meer as bloot etiese prinsipes? Op hierdie vraag sal daar in latere hoofstukke van hierdie studie teruggekom word (*vide inter alia* h 6 3.4.3 asook h 7 3.6 en h 8 3 *infra*).

Kant self is baie vaag (en swyg trouens selfs) oor die wesenstaand van die maatstaf wat hy vir geregtigheid aanleë. In hierdie verband vernietig Hommes (1963: 512) se kritiek, vir sover dit as immanente kritiek op die teensprake in Kant se eie argumentasie bedag is, heelwat van Kant se eg rasionalistiese uitsprake oor die aard van die redereg. Dit is duidelik dat Kant nie eksplisiet toegee dat die norme van die redereg aan bronne immanent aan die Teoretiese Rede ontspring nie - selfs al kan die klem wat hy plaas op die "uiterlikheid", die op eksterne motiewe bedagtheid van die redereg, soms hierdie indruk wek. As Kant egter dié erkenning sou maak, dan sou hy daarmee nie alleen die volkome verlies aan egte normmatiwiteit van die redereg as't ware *eo nomine* beseël nie, maar die grondslag vir sy onderskeid tussen positiewe reg en redereg sou ook verval. En tog is Kant in 'n bepaalde anomalie verstrik. Op een plek (*Metaphysik der Sitten* 224) verduidelik hy die onderskeid tussen "natuurlike Gesetze" en "positive Gesetze" as een gebaseer op die maatstaf van *a priori* innerlikheid: die Rede kan *a priori* die bindingskrag van natuurlike wette onderken (en daarom is hierdie wette bindend) terwyl positiewe regseregels slegs bindend is op sterkte van uiterlike wetgewing. Dit is wel moontlik, sê Kant, dat 'n mens jouself uiterlike wetgewing sou kon indink wat alleen suiwer positiewe regseregels kan bevat:

-
- 14) Die feit dat Kant se regsleer 'n rigoristiese trek vertoon, word nie ontken nie. Tereg verwys Van der Vyver in hierdie verband na Kant se negasie van die billikeheidsprinsipe as *tampering* vir die ongenaakbaarheid van 'n té algemene regsregël (vgl. *Metaphysik der Sitten* 234), sy ontkenning van 'n noodreg (235) en die instemming wat hy betuig met skuldlose aanspreeklikheid (331) as manifestasies van hierdie gebrek. Of Kant se negasie van etiese antesipasies egter vir hierdie rigorisme verantwoordelik is, word tens voorlopig bevreëgteken.

"... alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d.i. die Befugnis, durch seine blosse Willkür andere zu verbinden) begründete" (224).

Met hierdie insig slaan Kant die finale apyker in die doodskis van geregtigheids-effektiwiteit. Went as 'n reël van die positiewe reg kan bestaan bloot omdat die geldingskrag daarvan deur natuurlike, a priori wette onderkraag word, dan het dit feitlik geen doel meer om die "naturliken Gesetze" selfs as ideaalmeestaf vir die positiewe reg te laat geld nie en dan het die bestaan van die redereg inderdaad geen sin nie. Op hierdie aangeleentheid word daar weer in die slotopmerkings in hierdie paragraaf teruggekom.

Kant se eksplisiete erkenning van sekere besondere geregtigheids-gagewenes verg vervolgens die aandag. Sy sistematiese indeling van die regs-wetenskap behels ook 'n sistematiese indeling van regsverpligtinge, en vir die laesgenoemde indeling wend hy die bekende geregtigheidspreuk van Ulpianus (vide h 2 2.2.2 supra) as rigsoer aan (236-42). Hy onderskei die volgende verpligtinge (236-7):

- (i) Honeste vive (lewe eerbaar), dit wil sê behou jou waardigheid as mens in jou verhouding(e) met ander mense, of:

"Mache dich anderen nicht zum blossen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck".

Hierdie reg van medemenslikheid (lex iusti) spruit voort uit die eis persoon van die mens en korreleer met beskermende geregtigheid (306 - vide infra).

- (ii) Neminem Laede (moet niemand leed aandoen nie) - dit selfs indien die nekoming van hierdie eis jou deertoe sou dwing om alle verbintenisse met jou medemens of die samelewing as 'n geheel op te skort (lex iuridica). Neminem Laede vind sy besondere geregtigheidspendant in kommutatiewe geregtigheid (306 - vide infra).

- (iii) Suum cuique tribuere (gee aan elkeen wat hom toekom) tree na vore op die moment wat (ii) onmoontlik of onuithoudbaar raak. Hierdie

Kant

apreuk kan, volgens Kant, nie bloot letterlik beteken dat een elkeen dit wat sy eie is gegee moet word nie, want dit is absurd en sinneloos om te beweer dat iets wat iemand reeds het aan hom gegee moet word. Gevolglik slaan hierdie uitdrukking op 'n breëre gemeenskapsbinding:

"Tritt in einen Zustand worin jederman das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kan (*lex iustitiae*)".

Suum cuique tribuere in sy gestalte as *lex iustitiae* (wat op sy beurt weer met die uitdelende geregtigheid *qua* regsprekende of regterlike geregtigheid in die burgerlike staat korreleer - 306, *vide infra*) is niks anders as 'n kategorieese imperatief van die Praktiese Rede nie - 'n gebod tot staatsvorming. Die situasie van staatlikheid of burgerlikheid onderskei sig van die voorburgerlike natuurstaat (as toestand van regloosheid) juis daarin dat die regsorde inherent aan die samelewingsorde, die beskerming van "elkeen syne" moontlik maak (255-6; vgl ook Hommes 1972: 151). In die natuurstaat is daar wel sprake van die "myne en joune"-beginsel, maar den siega in 'n voorlopige en 'n voorwaardelike sin (256-7).

Teen hierdie agtergrond kan Kant se onderskeid tussen die (rederegtelike) publiekreg en privaatreë begryp word - 'n onderskeid wat tegelyk ook 'n metodologiese onderskeid van die regwetenskap is. Aanvanklik (242) verduidelik Kant hierdie onderskeid so: die natuurreg (les:redereg) word gewoonlik ingedeel in natuurlike en sosiale reg. Kant verkies egter om nie van sosiale reg nie maar van burgerlike reg ("bürgerliches Recht") te praat, want só alleen word die burgerlike samelewing (synde 'n staat van regsordelikheid) van die natuurstaat (waarin, hoewel die burgerlike orde ontbreek, tog nog van 'n samelewing van mense sprake kan wees) onderskei. Met die onderskeid "natürliche Recht - bürgerliches Recht" korreleer (volledig) die onderskeid privaatreë ("Privatrecht") - publiekreg ("öffentliche Recht"). Die eersgenoemde verwys na die natuurtoestand *an sich*; die laesgenoemde veronderstel 'n ("publieke") regsorde.

Kant se definisie van die redereg (230 - *supra* aangehaal) as die som-totaal van die voorwaardes waaronder die willekeur van die een mens met die willekeur van andere ooreenkomstig 'n algemene wet van vryheid

by def. v. redereg

verenig kan word, konstitueer, na Hommes (1973: 144-5) se insig, eintlik die geseelterrein van die burgerlike privaatreëg. Dit, sou Kant moes toegee, is waar, ten minste vir sover dit die element van "willekeursvereniging" in sy definisie betref: immers, willekeur is 'n postuleat van die etiese vryheid van die mens wat in die natuurstaat as 'n pendent van die privaatreëg in die burgerlike staat bestaan. Dearmee is die publiekreg egter nog nie opsy geskuif nie, want Kant se definisie van die reg impliseer juis 'n harmonisering van willekeur ooreenkomstig 'n bepaalde algemene norm, "die wet van vryheid".

Die verhouding tussen die private- en publiekreg kan ook vanuit ander gesigspunte toegelig word. Die privaatreëg steun wesentlik op die prinsipe van "myne", dit wil sê:

"...dajenigen, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde" (245).

Die "myne" het in hierdie geval betrekking op 'n eksterne objek wat in "my besit" is, en so 'n eksterne objek "is in my besit" (of "is my eien-dom") indien dit die voorwerp van "my vrye wilsuiting" is (246). Hierdie toedreg van sake maak die bestaan van die "Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft" as grondslag van die privaatreëg moontlik:

"Also ist eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv mögliches Mein und Dein anzusehen und behandeln" (246).

Hierdie postuleat noem Kant 'n "Erlaubnisgesetz" (*lex permissiva*) van die Praktiese Rede en dit verleen aan 'n mens 'n bevoegdheid wat nie alleen uit blote begrippe van die reg überhaupt voortvloei nie, maar 'n bevoegdheid wat derdes verplig om hulle van die gebruik van die objekte van jou vrye wilsuiting te weerhou, aangesien jy reeds eiendomreg ten aensien van hierdie objekte verkry het.

Kant omskryf die publiekreg as:

"Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen ..." (311).

Só gesien is dit 'n sisteem van wette (Geesetse) wat nodig is vir 'n menigte mense ten einde 'n nasie ("ein Volk") te kan wees, asook vir die doeleindes van die verkeer tussen nasies onderling.

Die regeordelike sy van die samelewing is vir Kant wesenlik in die publiekreg ingebed en die publiekreg roep die beginsel van publieke geregtigheid ("Öffentliche Gerechtigkeit") na vore - 'n vorm van geregtigheid wat in terme van óf die moontlikheid óf die werklikheid óf die noodwendigheid van die besit van 'n objek betrag kan word en soos volg verdeel word (308):

- (i) Beskermende geregtigheid (*iusiitia tutatrix*) ten opsigte waarvan die reg bloot verklaar welke verhouding na sy vorm innerlik reg is (*lex iusti*).
- (ii) Kommutatiewe geregtigheid (*iusiitia commutativa*) ten opsigte waarvan die reg, met verwysing na 'n objek, verklaar wat uiterlik in ooreenstemming met 'n besondere regereël is en welke besit regmatig is (*lex iuridica*).
- (iii) Uitdelende geregtigheid (*iusiitia distributiva*) ten opsigte waarvan die reg verklaar wat reg en regverdig is en wat onder 'n bepaalde omstandigheid (in 'n bepaalde mate) ingevolge 'n gegewe regereël aan die oordeel van die hof onderwerp moet word (*lex iustitias*). Beide (ii) en (iii) is onderdele van die natuurreg en kan *a priori* deur elke mens geken word (297).

In die natuurstaat ontbreek (iii) (die regopleging dus) en (iii) kenmerk bygevolg die burgerlike staat. Die burgerlike staat figureer volledig op die niveau van die publiekreg, die natuurstaat weer op die niveau van die privaatreg. Interessant is egter die feit dat die postulaat vir die publiekreg juis uit die status quo in die natuurstaat voortspruit (en den, soos hierbo reeds aangetoon, as 'n kategorieese imperatief van die Praktiese Rede). Kant verduidelik dit s6:

"... (D)u sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen" (307).

Hierdie postuleer fundeer sig beginselfmatig op die begrip "reg" in eksterne verhoudings, in teenstelling met (blote) mag as geweld. Hierin is die kern van besondere geregtigheid in die burgerlike samelewing geleë.

Die werklike bestaan van die aan *iustitia distributiva* georiënteerde publieke geregtigheid in die burgerlike staat word, volgens Kant, deur 'n universale- of volkswil (dieselfde as die *volonté générale* by Rousseau) moontlik gemaak. Hierdie insig word (op 263) só gefillustreer: Die individuele wil van die mens (*qua* Praktiese Rede) maak *occupatio* moontlik (want, soos hierbo gesien, word eiendomereg gedefinieer in terme van die verhouding tussen die (regs-)objek en die vrye wilsuiting van die eienaar). Die individuele wil in sigself kan eëter nie eiendomsverkryging regverdig indien dit nie *a priori* in 'n "absolut gebietenden Willen" omvat is nie. Kant vervolg dan:

"... (D)enn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin notwendig, vereinigter und derum gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jederman, mithin ein Recht überhaupt und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich" (263).

En aldus hou Kant se geregtigheidsteorie uiteindelik (onder 'n kritiese vergrootgles geplaes) nie werklik stand nie. Sy suggestie dat die individuele wil (wat veronderstel is om outonoom te wees) alleen effektief kan funksioneer indien dit in 'n *volonté générale* omvat is, is die punt van 'n gevaerlike ysberg: Kant kan uiteindelik nie anders as om die absolute outonomie en die feitelike onsaansbaarheid van die algemene, wetgewende wil te beklemtoon nie (vgl Van der Vyver 1973: 225-6). Hierdie insig resulteer in 'n heel subtiele vorm van regspositivisme - 'n houding van "solank die algemene (of wetgewende) wil geskied, geskied ook geregtigheid".

Hommes (1972: 152-3) aan dat Kant se identifikasie van die konstitutiewe en regulatiewe momente van die reg aan hierdie verengde en verengende benadering (van "onderwerp je aan elk door de staat gepositi-
 veerde recht, ook als het met het rederecht strijd") ten grondslag lê. Die redereg as geregtigheidsmaatstaf (*aliter* regulatiewe prinsipe) konsti-
 tuteer en legitimeer alle staatlke wetgewing en verg dus (as ideaalprin-
 sipe) van die onderdaan (wat sogenaamd eties outonoom is) 'n feitlik onvoorwaardelike gehoorsaamheid. Hierdie insig van Kant stippel op regsfilosofiese gebied 'n weg uit wat die meeste negentiende eeuse regsdenkers met veel ywer sou bewandel.

2.3 Die laat rasionalisme

2.3.1 Inleiding

Teen ongeveer 1830 (die jaar waarin die laeste ou idealis, Hegel, oorlede is en die eerste uitgawe van August Comte se hoofwerk, *Cours de philosophie positive*, gepubliseer is) tree daar 'n veelseggende kentering in die rasionalistiese denke in. Die negentiende eeuse filosowe "ontdek" naamlik dat die samelewings- en kultuurwerklikheid van hulle tyd 'n onteensegte-
 like dinamiek vertoon - 'n dinamiek wat ook in (natuur-)wetenskaplike terme transposeerbaar is - en dat die prosesse van wording en verandering mekaar snel opvolg. Hierdie ontdekking word deur belangwekkende ontwik-
 kelings op industriële en tegnologiese gebied (byvoorbeeld die ontdekking van die masjien) medebepaal.

Plotseling vat daar 'n besef pos dat die werklikheid nie langer met behulp van 'n statiese redebeeld benader kan word nie en dat redelike *a priori's* as bewerkingsreëls in staat moet wees om die snel veranderende werklikheid *metodologies* te beheers en te tem. Vir die laat rasionalis is daar geen sprake van 'n devaluasie van die menslike vermoëns nie (en die tema van 'n outonome mens, uit wie, deur wie en tot wie 'n altyd beterwordende wêreld verwag kan word, figureer steeds prominent). 'n Revaluasie van die menslike outonomie word egter geverg en (oënskynlik) bewerkstellig: die klem word vanaf die *inhoud* van die Rede en redelike kennis na die aan die Rede inherente *bewerkingsreëls* (met behulp waarvan die bul van die werklikheid by die horings gepak en wetenskaplik getem kan word) verplaas. Die aprioriteitstema neem 'n wending: die wetenskaplike *modus operandi* word geprioriseer.

En dan word feite (sy hulle natuurwetenskaplik - *aliter* sintuiglik waarneembaar en verifieerbaar-, histories, ekonomies, sosiologies) ekspek: hulle bestaan nie op grond van metafisiese of teologiese deduksies nie, hulle word ontdek; en die mens se *a priori* metodologiese vermoëns stel hom in staat om via 'n proses van induksie besondere feite tot wette (*qua* "algemene feite") te herlei. En siende, die mens het nie langer aan die "werklikheid" eksterne steunpilare nodig om *alles* rondom hom wetenskaplik te verstaan, te verklaar en uiteindelik te beheers nie!

Vir sover dit die wysgerige denke van die laat rasionalisme betref, word daar gewoonlik drie fases (wat min of meer met die fasering in die ou rasionalisme korrespondeer) onderskei:

- (i) die positivismes (*qua* laat rasionalistiese sciëntialisme);
- (ii) die nieu-positivismes (*qua* laat rasionalistiese praktikalisme);
- (iii) die nieu-idealisme (*qua* laat rasionalistiese Kantianisme en Hegelianisme).

Vir die doeleindes van die regsdenke kan daar in breë trekke met hierdie fasering volstaan word. Die juridiese positivismes word onderverdeel in suiweres positivismes (of analitiese regsdenke) en sosiologiese positivismes. Hans Kelsen, wat soms ook as 'n suiweres regspositivis deurgaen, word (vir redes wat later sal blyk) onder die hoof "nieu-idealisme" behandel. (Vgl h 7 2.4.7 vir 'n finale beoordeling).

2.3.2 Die positivismes

Die begrip "juridiese positivismes" dui 'n bepaalde regsteoretiese denkhouding aan, naamlik een wat alle reg en regsverakynsels tot gepositiveerde regsreguleerbare verakreëls en die wil van die wetgewer as die enigste beoordelingsmaatstaf (of regulatiewe principe) vir die houdbaarheid van regsreguleerbare erken. "Eksterne" geregtigheidsmaatstawwe word (ten minste vir regsdoeleindes) geheel en al uitgeskakel. 'n Regsreguleerbaar is aldus regverdig bloot omdat dit 'n regsreguleerbaar is, dit wil sê 'n produk van die wetgewerwil. Kortom: die juridiese vormgewing word verabsoluteer ten koste van enige materiële maatstawwe wat moontlik aan die gepositiveerde reg

ten grondslag kan lê (vgl Hommes 1972: 177). Hierdie denkhouding kom alle staatsabsolutistiese filosofieë goed te pas en het van die vroegste tye af reeds by enkele geleenthede sy opwagting gemaak. In die negentiende eeu verkry dit egter 'n besondere wysgerige grondslag as regverdigingsgrond. Om hierdie grondslag te begryp, sal dit die moeite loon enkele van die denkbeelde waarop dit berus, kortliks aan die lig te bring. Auguste Comte (1798-1857) se *Cours de philosophie positive*¹⁵⁾ word as riglyn gebruik.

Comte se hoofoogmerk met die ontwerp van 'n positiewe filosofie is om te probeer aantoon (i) dat alle wetenskappe (maar in sy eie sisteem hoofsaaklik die natuurwetenskappe) vry van geloofs- en metafisiese spekulasie beoefen kan word en (ii) dat wette, so algemeen moontlik (en idealisties slegs een enkele wet), geformuleer moet word om die werklikheid (via 'n induktiewe weg vanaf besondere feite na algemene wette) gemaklik te beheers.

Om hierdie oogmerke te bereik, moet daar op 'n "suiwer" wetenskaplike wyse begin word deur die veld van ondersoek akkuraat te begrens. En hierdien die geskiedenis - 'n deur Comte erg verskraalde geskiedenis - as rigpunt: "... we must take a brief general view of the progressive course of the human mind ..." (Comte 1896 I: 1). Vooruitgang het die mens gebring waar hy is - by die positiewe fase in sy denke-en vooruitgang realiseer sig in drie fases in die ontwikkeling van die Westerse denke (Comte 1896 I: 2):

- (1) In die beginfase, die teologiese fase, is die mens (goed-)gelowig verkleef aan die doen en late en wense van bonatuurlike wesens en soek hy na die essensiële aard en wese van dinge, na eerste en finale oorsake, na oorsprong en doel of, samevattend, na absolute kennis. Die hoogste perfekte wat daar in hierdie fase bereik word, is die erkenning van die enkelvoudige voorbeskikking (of voorsienigheid) van een, enkele godheid in plaas van die verskeidenheid voorbeskikkinge en optredes van 'n veelheid gode.

15) Na die Engelse vertaling waarvan in hierdie bespreking (as Comte 1896) verwys word - *vide* bronnelys onder Comte.

- (ii) Die metafisiese fase is 'n modifikasie van (i): die bonatuurlike wesens word deur abstrakte magte en "veritable entities" (dit is, gepersonifiseerde abstraksies), inherent aan alle dinge, vervang en hierdie magte en entiteite word as die deur deduksie gekonsipieerde oorspronge van alle verskynsels beskou. Weer eens word 'n toestand van perfeksie bereik sodra een groot metafisiese entiteit, die Natuur (met 'n hoofletter), die plek van die veelheid ander entiteite inneem.
- (iii) Die finale en hoogste fase in hierdie ontwikkelingsproses is die positiewe fase - (Comte se fase)

"The mind has given over the vain search after Absolute notions, the origin and destination of the universe, and the causes of phenomena, and applies itself to the study of their laws, - that is their invariable relation of succession and resemblance" (Comte 1896 I: 2).

Waarneming en beredenering alleen lei tot die verwerwing van hierdie hoogs begerenswaardige soort kennis en daarom, wanneer feite verduidelik moet word, beteken dit dat daar op 'n louter induktiewe wyse 'n verband tussen 'n individuele verskynsel en 'n aantal "algemene feite" (of wette) gesmee sal word en dat, soos wat die wetenskap ontwikkel, die aantal algemene feite steeds sal verminder. En vandaar die hoogste perfeksie wat (moontlik dalk) in hierdie fase bereik kan word: die verklering van alle, besondere verskynsels as partikuliere onderdele van een enkele, algemene feit (of wat) soos byvoorbeeld swaartekrag.

Die belangrikste kenmerk van die positiewe filosofie is gevolglik, aldus Comte (1896 I: 5), dat dit alle verskynsels as synde onderworpe aan onveranderlike natuurwette beskou en daarom is dit die hoofsaak van die positiewe filosoof om - gesien die feit dat 'n gesoek na eerste en finale oorsake vrugteloos is - hierdie wette akkuraat oop te dek met die oog daarop om hulle tot die kleins moontlike getal te reduseer:

"Our real business is to analyse accurately the circumstances of phenomena, and to connect them by the natural relations of succession and resemblance" (Comte 1896 I: 6).

Comte praat hier van natuurwette op grond van sy besondere opvatting oor feite en verskynsels: slegs deardie feite en verskynsels wat sin= tuiglik weerneembaar is, is feite en verskynsels vir die doeleindes van sy sisteem en gevolglik ook vir die doeleindes van die wetenskap. En daarom is slegs natuurwetenskappe - op grond van hulle eksaktheid en a-spekuletiewe aard - ware wetenskap. Hierdie eensydigheid in Comte se sisteem verhinder nie dat baie negentiende eeuse regsfilosowe hulle regsdenke op positivistiese uitgangspunte baseer nie. Op die Vasteland van Europe is regsfilosowe soos Von Jhering (1818-1892), Mehl (1836-1896), Bergbohm (1849-1927) en Bierling (1841-1919) almal in 'n mindere of 'n meerdere mate eksponente van die suiwerder vorme van positivisme. Von Kirchmann leet in sy bekende werk, *Die Wertigloosigkeit der Jurisprudens als Wissenschaft*, wat in 1848 gepubliseer is, selfs die wetenskaplikheid van die reg op basis van positivistiese aannames, sneuvel. Die suiwer juridiese positivisme (of analitiese regsdenke) het ook in Brittanje aanmerklike invloed gehad en hier is die naam van John Austin (1790-1861) vermeldenswaardig. Austin se denkbeelde het via die Engelse reg heelwat veld in Suid-Afrika gewen en daarom sal juis sy geregtigheds= beskouing aanstons van naderby ondersoek word.

Hoewel nie van al die suiwer juridiese positiviste gesê kan word dat hulle direk deur die filosofie van Comte beïnvloed is nie, is die (veral metodologiese) ooreenkomste tussen hulle regsfilosofieë en die suiwer analitiese premisse waarop Comte steun, merkwaardig. Van 'n tweede groep juridiese positiviste kan wel met heelwat meer stelligheid beweer word dat hulle direk deur Comte se filosofie beïnvloed is. Hierdie groep denkers is naamlik die sosiologiese positiviste (of die sosiologiese skool in die regwetenskap) waarvan Duguit en Pound as verteenwoordigers behandel sal word. Die sosiologiese positiviste se regsfilosofiese aannames word gerugsteun deur Comte (wat ook beskou kan word as die vader van die moderne sosiologie) se opvattinge oor die sosiologie as "natuurwetenskap van die menslike samelewing". Gevolglik is dit gepas om hierdie inleiding met 'n kriptiese weergawe van Comte se teorie oor die sosiologie as wetenskap af te sluit.

In sy klassifikasie van die wetenskappe onderken Comte (1896 I: 27 e v) 'n bepaalde hiërargiese rangordening wat sig in die vergelyking van verskillende soorte (algemene) wetmatighede manifesteer. Daarom begin hy by

die eenvoudigste, die mees algemene en die mees abstrakte natuurwette, naamlik dié waarop die wiskunde en die astronomie steun, as basis vir sy klassifikasiesisteam. Op die astronomie steun vervolgens, in volgorde van gekompliseerdheid, fisika en chemie. Hierdie wetenskappe is die sogenaamde anorganiese wetenskappe. Die hiërargiese sisteam verbrei sigself en op die chemie volg die organiese wetenskappe, fisiologie en sosiale fisika (of sosiologie). Let daarop dat 'n mens hier met 'n sisteam van natuurwetenskappe te make het en dat sosiologie daarom eintlik (die mees gekompliseerde) natuurwetenskap is. Fisiologie en sosiale fisika noem Comte (1896 I: 29) ook "organiese fisika".

Die ware aard van die sosiologie as natuurwetenskap verduidelik Comte (1896 II: 139 e v) só:

Sosiale fisika as 'n benaming vir die sosiologie wil sê dat hierdie wetenskap die natuurwetenskaplike metode van observasie, eksperiment en vergelyking van feite toepas. Sosiologie is egter ook positiewe filosofie omdat dit (anders as teologie en metafisika) louter empiriese, sosiale feite en hulle onderlinge verhoudings ondersoek en poog om die natuurwette wat aan die genoemde onderlinge verhoudings ten grondslag lê, oop te dek. Na die bestaan van "magte agter die verskynsels" word nooit gevra nie.

Binne die speelveld van die sosiologie self, tref Comte 'n verdere tweeledige onderskeid:

- (i) Sosiale statika, of die teorie insake die spontane orde in die menslike samelewing, skets die samelewing as 'n organiese solidariteit opgebou uit enkelinge, die familie en uiteindelik arbeidsgroepe (elke komponent met sy eie, besondere intra-verhoudings) en saamgehoer deur sekere integrerende ideë.
- (ii) Sosiale dinamika word deur die sosiale statika voorveronderstel, en as teorie insake die natuurlike vooruitgang van die menslike samelewing, ondersoek dit bepaalde ontwikkelings binne die samelewing. Juis die sosiale dinamika maak dit vir Comte moontlik om die drie fases in die ontwikkeling van die Westerse denke, hierbo genoem, te onderskei.

Die natuurwetmatige interaksie van statiese en dinamiese momente in die menslike samelewing is vir regsdenkers in die sosiologiese skool (die sosiologiese positiviste) die hoofvoorwerp van belangstelling.

2.3.2.1 Die suiwer juridiese positivisme (of analitiese regdenke): John Austin (1790-1861)

Oor die algemeen gesproke kan dit sonder veel vrees vir teenpraak beweer word dat die regsfilosowe wie se standpunte oor geregtigheid tot dusver ondersoek is, hulle belangstelling in die regsfilosofie hoofsaaklik op twee kernprobleme efstem: (i) wat is die aard, oorsprong, wese en eindbestemming van die reg en (ii) wat is die regulatiewe maatstawwe (of geregtigheidsprinsipes) in terme waarvan die aksiele houdbaarheid van bestaande, positiewe regreseëls gemeet kan word?

Teen hierdie agtergrond het Austin (1885: 1072) se siening oor die taak en terrein van die regsfilosofie 'n paar "vreemde" byklanke. Die "appropriate subject of jurisprudence" is, volgens hom, die positiewe reg ("positive law"), dit is daardie reg(-reseëls) wet in 'n onafhanklike, politieke gemeenskap deur die uitdruklike of stilwende gesag van 'n soewerein of hoogste regeerliggaam daargestel is. Die somtotaal van alle sodanige regreseëls (of juridiese wette) konstitueer die regatelsel ("the body of law") van daardie gemeenskap. Ofskoon elke regatelsel in 'n sekere sin uniek is, is daar tog sekere beginsels, begrippe en onderskeidings wat so 'n regatelsel met ander regatelsels in gemeen het en dit is op hierdie gemeenskaplikhede - veral soos wat hulle in die "ampler and maturer systems of law" voorkom - wat die regsfilosofie ("jurisprudence") sig toespits. Die inhoud, strekking en taak van die regsfilosofie word deur Austin (1885: 1073) s6 omllyn:

"I mean, then, by General Jurisprudence, the science concerned with the exposition of the principles, notions, and distinctions which are common to systems of law: understanding by systems of law, the ampler and maturer systems which by means of their amplitude and maturity, are pre-eminently pregnant with instruction".

Voorbeelde van hierdie "principles, notions and distinctions" is *inter alia* die volgende:

- (i) Die begrippe plig ("duty"), reg ("right"), vryheid ("liberty"), skade ("injury"), stref ("punishment") en vergoeding ("redress") in hulle onderlinge verhoudings asook hulle verhouding tot die reg, tot soewereiniteit en tot die onafhanklike politieke gemeenskap.
- (ii) Die onderskeid tussen geskrewe (of gepromulgeerde) en ongeskrewe (of ongepromulgeerde) reg.
- (iii) Die onderskeid tussen absolute en relatiewe (subjektiewe) regte.

Uit die voorgaande bespreking blyk dat Austin, tipies positivisties, nie die "jurisprudence" aanwend as 'n middel om oor die ontstaan van (of oorsake vir) en die wesenstaand van die reg te spekuleer nie: die reg soos wat dit is, is by voorbaat (a-spekulatiewe) gegewe en moet alleen "exposition"-gewys 'n metodologiese ordeningsproses deurloop. Die regs-filosofie het gevolglik, aldus Austin (1885: 1072), weinig met die "goodness or badness of laws, as tried by the test of utility (or by any of the various tests which divide the opinions of mankind)" uit te wael. Die wysgerige arbeid van die regsgeleerde bewandel die weg van (positivistiese) induksie met die besondere regsregule ("laws") in 'n regstelsel ("system of law") as vertrekpunt(e) en die "jurisprudence" gerig op algemene beginsels, begrippe en onderskeidings as eindpunt:

"As principles abstracted from positive systems are the subject of general jurisprudence, so is the exposition of such principles its exclusive or appropriate object".

regte
 Waar wat is wette dan - dit is die individuele wette waaruit 'n regstelsel opgebou of saamgestel is? Austin (1885: 86) gee die volgende definisie van 'n wet oor die algemeen: *me*

"A law, in the most general and comprehensive acceptation in which the term, in its literal meaning, is employed, may be said to be a rule laid down for the guidance of an intelligent being by an intelligent being having power over him". *by*

17 200
200
64
 = te red. + volg.

Hierdie definisie is die omvattende of allesinsluitende definisie vir "laws properly so called", dit is wette wat op 'n bevelaement berus (in teenstelling met "laws improperly so called", dit is wette wat nie op 'n bevelaement berus nie) (vgl Austin 1885: 79). "Laws properly so called" word weer in twee subklasse onderverdeel: "(i) laws set by God to his human creatures and (ii) laws set by men to men" (1885: 86 - my invoeging van (i) en (ii)). (i) noem Austin "the law of God" of "the Divine law". Dor die aard en funksie van hierdie klas wette wat Austin, ten einde verwarring te voorkom, nie "natural law" wil noem nie, word daar op 'n latere stadium (*vide* (ii) *infra*) in hierdie bespreking iets meer opgemerk. Klas (ii), wat Austin met die term "positive" aandui om dit van (i) te onderskei, word in twee verdere species onderverdeel (1885: 86-7), naamlik (a) wette wat voortvloei uit 'n soewerein-onderdaensverhouding, dit wil sê "laws ... set by men to men ... established by political superiors (and) ... by persons exercising supreme and subordinate government in independent ... political societies" en (b) wette wat nie op die in (a) gemelde politieke oppermag steun nie. Genus (a) omvat alle juridiese wette, dit is "positive law" of "law strictly so called" en (b) noem Austin "positive morality".

"Laws improperly so called" sluit in "laws by analogy", dit is wette wat opinie berus (byvoorbeeld sosiale gedragsreëls en die reëls van die volkereg) asook "laws by metaphor" wat die uniformiteite in die natuur aandui.

Die regsfilosofie spits hom slegs op (ii) (a) ("positive law" of "law strictly so called") toe, dit wil sê die regsfilosofie het alleen met die bevela van 'n wetgewer of sy gevolmagtigdes te make. Let daarop dat Austin met die ponering van sy sisteem van wette nie konsakwent aan die positivistiese metode van induksie gebonde bly nie: sy onderskeiding van klasse, subklasse en species berus eerder op deduksie beginnende by "... law, in the most general and comprehensive acceptation in which the term ... is employed" (*vide supra*). Hierdie breuk met die (suiwer) wysgerige positivisme is egter alleen tegniese-metodologies van aard en Austin se (momenteel) deduktiewe metode noop hom in ieder geval nie tot 'n diepgaande, reflektiewe besinning oor juridiese behorensmaatstawwe soos byvoorbeeld geregtigheid nie.

J. C. J. W.

In die gegewenheid van juridiese wette ("laws strictly so called") is die begrippe bevel ("command"), plig ("duty") en sanksie ("sanction") onafskeidbaar met mekaar vervleg. Onder "command" verstaan Austin (1885: 91) hoofsaaklik drie dinge:

- "1. A wish or desire conceived by a rational being that another rational being shall do or forbear. 2. An evil to proceed from the former, and to be incurred by the latter, in case the latter comply not with the wish. 3. An expression or intimation of the wish by words or other signs".

'n Bevel het bindings- of verpligtingskrag omdat die nie-nakoming daarvan die onderdaan aan die een of ander vorm van leedsberokkening blootstel. Die onderdaan het dus 'n plig ("duty") om die bevel te eerbiedig. So gesien bevel en plig korreleer - die betekenis van die een word telkens deur die ander geïmpliceer of veronderstel:

"... (W)herever a duty lies, a command has been signified; and whenever a command is signified, a duty is imposed" (1885: 89).

Die leed wat 'n persoon waarskynlik aangedoen sal word indien hy die bevel sou verontagsaam en aldus sy plig sou versuim, noem Austin sanksie ("sanction") *qua* "enforcement of obedience". Hart (1981: 6) tipeer hierdie werkwysse van Austin as die "gunman"-benadering:

"The gunman orders his victim to hand over his purse and threatens to shoot if he refuses; if the victim complies we refer to the way in which he was forced to do so by saying that he was *obliged* to do so".

Hommes (1972: 195) meen dat Hart dit fout het indien hy met hierdie opmerking sou wou impliseer dat Austin 'n situasie van vrywillige gehoorsaaming van 'n bevel visualiseer. Austin sou eerder praat van onvrywillige instemming sodat die normatiewe pligselement in die nakoming van die regereël behoue bly. Nietemin ontbloom Hart se kritiek die feit dat Austin se gebruik van die terme "command", "duty" en "sanction" té meer-sinnig en juridies gesproke té vaag is.

Vanuit 'n geregtigheidssoogpunt beskou, vernietig Austin oënskynlik alle tradisionele beoordelingsmaatstawwe en vereng hy legaliteit tot 'n blote (psigologiese?) vrees vir leed. En dan sê Austin daarmee eintlik dat 'n wet regverdig is bloot omdat dit 'n bevel van 'n wetgewer gesteun deur 'n sanksie is. 'n Wetgewer kan dus nooit ten aansien van die onragverdigheid van sy wette tot verantwoording geroep word nie, want vir 'n wet, om 'n wet te kan wees, moet dit op 'n bevelslement steun en sodra dit op die bevelslement steun, is dit regverdig en skep dit (of gaan dit gepaard met) 'n sanksie en 'n plig.

Die "superiority" wat 'n gesageliggem in 'n samelewing geniet, noem Austin "sovereignty" (soewereiniteit) of, anders gestel, soewereiniteit kenmerk die positiewe reg ("law strictly so called") en onderskei dit van "positive morality".

Soewereiniteit het volgens Austin (1885: 220-1) twee pole: (i) positief beskou beteken dit dat die superior gewoonlik gehoorzaam word deur "the bulk of a given society" en (ii) negatief gesproke beteken dit dat die "superior" self nie gewoon is om gehoorzaam te wees aan 'n "like superior" nie. Dias (1978: 475) toon tereg aan dat met die aanwending van die begrip "obedience", Austin iets van die normatiewe bindingskrag van die reg vergestalt; die gehoorzaamheid van "the bulk of a given society" is egter nie 'n sine qua non vir soewereiniteit nie.

Slags by een geleentheid gebruik Austin (1885: 268-9 vn) eo nomine die term "geregtigheid" ("justice"): *re*

(n) ^{to} "... (Just or unjust, justice or injustice, is a term of relative and varying import ... By the epithet just, we mean that a given object, to which we apply the epithet, accords with a given law to which we refer it as to a test".

SN Gestel die "given law to which we refer it as to a test" is X. X kan tot enige van die klasse wette waarvoor Austin in sy klassifikasiesisteem voorsiening maak, behoort (byvoorbeeld as 'n wet van God, 'n reël van die "positive morality" of selfs 'n positiewe regsreël). X as 'n geregtigheidsmaatstaf kan varieer - ook wanneer dit ten aansien van "laws strictly so called" aangelê word. 'n Positiewe regsreël, Y, kan gereg-

met dit
=

de de

X_3 - *and*

righeidshalwe "gemeet" word in terme van 'n faset van God se wet (X_1) of 'n reël van die "positive morality" (X_2) en wanneer Y nie aan X_1 en/of X_2 konformeer nie, kan 'n mens dit as "unjust" bestempel, maar dan slegs in 'n relatiewe sin, dit wil sê met verwysing na X_1 en/of X_2 . As X egter self 'n regsreël is (X_3), dan kan daar nooit gesê word dat Y in stryd met X_3 kan wees nie: "no positive law is legally unjust". So gesien kan Y in terme van X_3 (slegs) regverdig wees maar (tegelykertyd) in terme van X_1 en X_2 onregverdig - alles hang af van die beoordelingsmaatstaf wat in die besondere geval aangels word.

Ten hierdie agtergrond beskou, het geregtigheid ("justice") twee betekenis:

- (1) Die eerste betekenis is evident: geregtigheid is die abstraksie wat op die predikaat "regverdig" ("just") steun. Anders gestel:

... (J)ustice is the conformity of a given object to the same or similar measure".

- (2) (1) is die eintlike, juridiese betekenis van geregtigheid. Maar geregtigheid het ook 'n tweede betekenis:

"... (T)he term *justice* or *injustice* sometimes denoted emphatically, conformity or non-conformity to the ultimate measure or test: namely, the law of God".

Hierdie betekenis van geregtigheid is alleen bestaanbaar indien positiewe reg en geregtigheid antities teenoor mekaar gestel word. Geregtigheid as inhoud van die "law of God" is byna soortgelyk aan "general utility". "Utility" is trouens, soos wat Austin dit in sy tweede lesing verduidelik, die inhoud en die oogmerk van die "law of God" - "utility" hier min of meer, via 'n interpolasie van Bentham, in dieselfde sin gebruik as wat Hume dit as 'n kernbegrip van die etiek bedoel (*vide* 2.2.3.1 *supra*). "General utility" is dus "the principle which is the index to the law of God". Sou 'n regsreël ooreenstem met "the law of God", dan stem dit eweneens middelklik ooreen met "the principle which is the index to the law of God" (*aliter* "general utility") en daarom is geregtigheid byna 'n ekwivalent vir "general utility".

Met sy tweeledige definisie van geregtigheid sê Austin presies dit wat reeds voorheen in hierdie bespreking gesuggereer is: 'n regsreël is juridies regverdig bloot omdat dit 'n regsreël (*qua* bevel van 'n soewerein) is. Austin se opvatting oor die betekenis van geregtigheid *as s'ich* verskef 'n motivering vir hierdie insig: hy wil die reg en die etiek (die laasgenoemde as utiliteitsindeks van die "law of God") volkome van mekaar skei. Die predikaat "regverdig" in terme van (ii) hierbo, is trouens geheel en al juridies irrelevant. Die wispunt van hierdie insig is dat Austin, anders as die meeste van sy nie-positivistiese voorgangers, juridiese geregtigheid nie in die etiek laat opgaan nie - sy regsfilosofie bly, ten minste na die uiterlike voorkoms daarvan, a-spekulatief en suiwer juridies.

Vir sover hierdie a-spekulatiewe trek Austin egter daarvan weerhou om werklik reflektief die grondstrukture van regsnorme bloot te lê, vertoon sy insigte oor juridiese geregtigheid veral één fundamentele gebrek. Dit is maklik genoeg om te verstaan dat 'n regsreël Y, delk nie in ooreenstemming kan wees met 'n reël van die "positive morality" (X_1) of die wet van God (X_2) nie. Ewe maklik kan regsreël Y egter (ten minste materieel beskou) in stryd wees met 'n "mederegsreël" X_3 . Só kan dit byvoorbeeld gebeur dat X_3 'n meer algemene regsreël as Y is, en dat Y in stryd kom met 'n bepaalde faset van die geldingsterrein van X_3 . Wanneer X_3 en Y geheel en al met mekaar sou bots, dan sou 'n mens kon argumenteer dat X_3 deur Y herroep is (of *vice versa*), en dan bestaan X_3 nie meer as 'n toetsingmaatstaf vir Y nie. Die probleem is egter akuit sodra X_3 en Y slegs "gedesaltelik" bots, sodat nie gesê kan word dat Y vir X_3 vervang nie. X_3 kan byvoorbeeld 'n grondreël in 'n konstitusie wees wat persvryheid waarborg, terwyl Y 'n latere regsreël kan wees wat die verdere publikasie van 'n bepaalde dagblad verbied. Indien X_3 ongekwalifiseerd as 'n maatstaf vir juridiese geregtigheid geld, kan tog sekerlik nie van Y gesê word dat dit nog steeds juridies regverdig is nie?

Die fout wat Austin maak is om die materie en inhoud van regsreël Y (wat hy andersins met die materie en inhoud van X_1 en X_2 vergelyk ten einde te bepaal of Y regverdig is) met die wesensaard en struktuur (of blote vorm) van X_3 (*qua* regsreël) te vergelyk of, erger nog, om bloot te verklaar dat omdat X_3 en Y albei na hulle uiterlike vorm regsreëls is,

Y noodwendig regverdig is: Hierdie premisse van Austin is geheel en al niksseggend en dui onteensegtelik daarop dat die bestaan van geregtigheid (insluitend juridiese geregtigheid) afhanklik móét wees van iets anders as die bloot gestrengte positiefragetelike aard en struktuur van die regsraël self. En hierdie "iets anders" hoef nie - soos wat Austin klearblyklik voorveronderstel - noodwendig vaag of spekulatiewe te wees nie. Austin se eie visie is te geogklap om die wesen aard en struktuur van regsraëls te probeer blootlê.

Om te sê dat Austin se geregtighedsbeskouing 'n devaluasie en relatiivering van juridiese geregtigheid in die hand werk, is nie dieselfde as om bloot 'n oordeel in terme van die tradisionele Christelike of metafisiese regsdenke te val nie. Effektief onttrek Austin beide vorms van geregtigheid wat hy onderskei aan die sfeer van "juridisiteit":

(i) op grond van 'n logiese denkfout en (ii) bewustelik en opsetlik. Aldus gaan alle moontlike vorms van maatstafteftelikheid waaroor juridiese geregtigheid kon beskik, geheel en al verlore - dit word geoffer op die altaar van (sogenaamd) a-spekulatiewe, positivistiese oorversigtigheid. Hiermee is al die premisse waarop die natuurreg steun by verre nog nie opgehef of getorpedeer nie, ofskoon ten minste iets van 'n wending in die geregtighedsdenke vergestalt word.

2.3.2.2 Die sosiologiese positivisme: Léon Duguit (1839-1928) en Roscoe Pound (1870-1964)

Hierdie invloedryke en relatief resente ontwikkeling op die terrein van die regsdenke gee uitdrukking aan heelwat van Comte se teorieë oor die sosiologie, in hulle gestalte van sowel sosiale statika as sosiale dinamika. Die sosiologiese positivisme op regsgebied verwerf sy bekendheid hoofsaaklik as 'n beweging of 'n skool, bekend as die sosiologiese skool in die regswetenskap.

Die aard van hierdie beweging word goed begryp wanneer 'n mens let op die wyse waarop sommige van die ekponente daarvan die bestaan van regsraëls in die samelewing verklaar (en regverdig). Die denkbeelde van Léon Duguit ken hier as 'n voorbeeld dien.

Volgens Duguit (1921: 71) beskik 'n besondere raël van die positiewe reg

(sê y) oor dwingende gesag alleen omdat dit die formulering is van 'n meer algemene regarsel (x) welke laasgenoemde regarsel sosiale feite (of wette) tot uitdrukking bring. Só gesien ondergaan die begrip "wetgewende soewereiniteit" 'n devaluasie:

Soe
 "... (A) statute can no longer be the formulated command of sovereign power. A statute is simply the expression of the individual will of the men who make it, whether they be the leading statesmen or the private members of a legislative body" (Duguit 1921: 70).

Aen hierdie uitspraak van Duguit lê sekere belangrike regafilosofiese aannames ten grondslag (vgl oor die algemeen Hommes 1972: 243-6 en Dias 1976: 805-9). Duguit onderskei in die moderne samelewing ("société") 'n veelheid (en verskeidenheid) ekonomies bedrywige sosiale arbeidsgroepe of -klasse. In die konteks van die samelewing bestaan daar tussen hierdie arbeidsgroepe en hulle onderskeie individuele lede bepaalde intre- en interafhanklikheidsrelasies wat in 'n natuurwetmatige verskynsel, sosiale solidariteit, beliggaem word. Met (i) intra- en (ii) inter-afhanklikheidsrelasies word hier (i) die onderlinge verhoudings tussen die lede van 'n bepaalde arbeidsgroep self asmede (ii) die meer omvattende verhoudings tussen die arbeidsgroepe as sodanig in die geheelopsat van die samelewing bedoel. Sosiale solidariteit skerp by die lede van die samelewing sowel 'n sentiment de la socialité as 'n sentiment de la justice in en hierdie twee sentimente (of "gevoelens") is die bronne van wet Duguit die sosiale arbeidereg - dit is regnorme wat deur kollektiewe dwang bestendig word - noem.

Die sosiale arbeidereg vertoon 'n geheel en al objektiewe geldingskarakter, dit wil sê dit geld vir elke individu en groep (insluitend staatsowerheid en -burger) op 'n gelyke wyse. So gesien word die wetgewende gesag (die soewereiniteit) van die staatsowerheid aanmerklik gedevalueer: die owerheid vervul sieg 'n aktiewe funksie met betrokking tot die positivering van regarsels maar staan nie bô die burger qua "ondergeskikte" nie.

Die sosiale arbeidereg bestaan uit reëls of prinsipes ("normes juridiques") met 'n algemene strekking, byvoorbeeld die norm van kontraktuele vryheid, die plig tot die weerhouding van die eiendom van andere en die beginsel van skadeloosstelling in gevalle waar skade deur skuld veroorsaak word.

Die *normes juridiques* van die sosiale arbeidsreg (x) realiseer hulle konkrete en "tegniese" geldingsgestalte via die sogenaamde *règles constructives* (y) en hiermee is weer by die kerninhoude van Duguit se insigte, soos aan die begin van hierdie paragraaf uitgespel, aangeland. x, wat spontaan ontstaan, is die geldingsgrond vir y; y konstitueer egter die konkrete en tegniese geldingswyse van x. Dit is duidelik dat Duguit met hierdie argument in 'n impasse beland: y steun vir sy geldigheid op 'n reeds geldende x maar x kan nie konkreet geld indien dit nie in y gestalte vind nie (vgl ook Hommes 1972: 246).

'n Mens sou met die eerste oogopslag geneig wou wees om x as 'n soort "natuurreg" (en bygevolg "geregtighedsreg") te verstaan en te verklaar. Duguit bedoel dit egter nie so nie. x is wesenlik 'n natuurwetmatige verskynsel en daarom slegs 'n skakel in die kousale ketting van 'n positivistiese wetenskapsargument: dit het nie normatief beoordelende waarde nie (net so min as wat die verskynsel soewereiniteit in die denke van Austin - *vide* 2.3.2.2 *supra* - dit het). Geregtighedskwessies figureer gevolglik geheel en al op die periferie van die regwetenskap - dit is feitlik nie ter sake nie. Geregtigheid is hoogstens bestaanbaar vir sover dit as 'n feitelike verskynsel (as maar 'n *sentiment de la justice*) in sosiale solidariteit en die sosiale arbeidsreg ingebed is, maar dan geld dit nie as 'n behorensmaatstaf nie, maar as 'n feitelike gegewene wat noodwendig aan positiewe regsreëls vooraf gaan. En dan kan (net soos vir Austin) 'n positiewe regsreël, sodra dit 'n regsreël is, op basis van hierdie opvatting van Duguit nooit (juridies) onregvaardig wees nie.

Duguit se opvatting illustreer weer eens die waarheid dat die a-spekulerende, positivistiese metode nie daarin geïnteresseerd is om reflektief tot wesensvree in sake geregtigheid deur te dring nie. En tog hou Duguit hom met 'n tradisionele wesenvraag oor die reg besig, naamlik wat is die kriterium vir die geldigheid van positiewe regsreëls? Die logiese x-y kontradiksie wat sig uiteindelik as 'n onontwykbare impasse in Duguit se argumentasie manifesteer, is dus reeds in die premiesse waarop sy argument berus, ingebou. Met Roscoe Pound is dit anders gesteld. Onder invloed van die Amerikaanse realisme (of pragmatisme) (*vide* 3.2, 3.2.1 en 3.2.1.2 *infra*) is sy wesenlik sosiologies-positivistiese benadering heelwat meer funksioneel (en uitgesproke geregtighedsbedeg). Op die vraag wat

die taak van die reg in die samelewing is, verskaf hy 'n funksionele antwoord: "social engineering" en/of "social control". Die reg het dus (afgesien van wet as wesenleerd ook al mag wees) in die eerste plek 'n taak of 'n funksie om te vervul:

"The task is one of satisfying human demands, of securing interests or ~~satisfying claims or demands with the least of friction and the least of waste, whereby the means of satisfaction may be made to go as far as possible~~" (Pound 1923: 157).

Die "nature of law" staan gevolglik nie los van die "function" of die "end of law" nie, want dit gaan in die eerste plek om die harmonisering, die beskerming en die koördinering van menslike belange - menslike belange synde:

7... claims or wants or desires (or, I would like to say, expectations) which men assert *de facto*, about which the law must do something if organised societies are to endure" (Pound 1959 III: 15).

In hierdie opset van funksionaliteit laat Pound ook ruimte vir geregtigheid as een van die rette in die maajien van "social engineering". Kortweg kom dit daarop neer dat geregtigheid met die ideaal van *onpartydige* belangeharmonisering verband hou. Om die verbinding tussen reg en geregtigheid te begryp, is dit in die eerste plek nodig om vas te stel wat Pound met "the nature of law" bedoel. Die vraag wat die reg is, is nog altyd, volgens Pound, op die slagveld van die regesfilosofie uitgespook, maar op grond van die veelheid praktiese situasies waarin hierdie vraagstelling sig met dwingende aktualiteit kan voordoen, is die vraag self en die antwoord daarop van 'n wesenlik praktiese aard (vgl Pound 1959 II: 99-104).

Die term "reg" word volgens Pound deur juriste in hoofsaaklik drie betekenisse gebruik. In 'n logiese volgorde gerangskik is hierdie betekenisse die volgende:

(1) "Reg" as 'n sinoniem vir *regorde* (*ordre juridique* of *Rechtsordnung*), dit wil sê die regering of heerskappy van aanpassende regulasies en ordenende optrede of gedrag via die sistematiese en ordelike aanwending van mag (of

dwang) in 'n politieke georganiseerde gemeenskap (Pound 1959 II: 104-5).

(ii) "Reg" as "... the whole body of legal precepts which obtain in a given politically organised society" (Pound 1959 II: 105-6). In hierdie verband moet, aldus Pound, 'n baie besliste onderskeid tussen dié reg ("law") en regereëls ("laws") getref word. Regereëls is die "raw materials of law". Die reg self gee lewse aan regereëls:

"Law makes laws effective for their purpose as instruments of justice".

Dié reg het 'n groter en blywender waarde as regereëls. En dan beklemtoon Pound (1959 II: 108), in teenstelling met die Amerikaanse realiste, die normatiewe waarde van die reg:

"Law as distinguished from laws, is the system of authoritative materials for grounding or guiding juridical and administrative action recognised or established in a politically organised society".

Wat verder opval, is die feit dat, soos Pound (1959 II: 107) dit self stel, die begrip "reg" nie 'n eenvoudige of enkelvoudige begrip kan wees nie, want die reg self bestaan uit voorakrifte, tegniese en ideale: die reg is 'n corpus gesaghebbende voorskryfte, dit word ontwikkel en toegepas met behulp van 'n gesaghebbende tegniek in die lig van of teen die agtergrond van gesaghebbende, tradisionele ideale. Juridiese "maatstaf-telikhed" (dit is, tradisionele ideale ook in die sin van geregtigheid) is dus in dié reg (wat "lewe" gee aan regereëls) self ingebed. Hierdie opvatting bly min of meer in lyn met die gangbare positivistiese tradisie: sodra daar reg is, is die maatstawwe waaraan die reg behoort te voldoen, mateen ook geïmpliseer. En tog gaan Pound se insig ook verder: nie meer die enkele regereël op sigself impliseer (na sy normatiewe bindingskrag) dié ideaal nie, maar "dié reg" as 'n meervoudige en komplekse begrip.

Van die idealelement wat in die reg ingebed is, sê Pound (1959 II: 116) ook die volgende:

John

"This element comes down to the picture of the social order of the time and place, a legal tradition as to what that social order is and so as to the end and purpose of social control, which is the background of interpretation and application of legal standards, and is crucial in new cases in which it becomes necessary to choose from among equally authoritative starting points for legal reasoning".

Amptelike - konrole

(iii) "Reg" beteken vir sekere realiste die geheel van amptelike kon-
trole ("official control") in 'n politieke geordende samelewing. Die
 begrip "reg" word dus geheel en al funksioneel opgevat en gesien as 'n
 sinoniem vir "die judisiële (of regs-) proses" (Pound 1959 II: 123).

Pound se omskrywing van sy eie en sy mede sosiologiese skoolgenote se benadering tot die reg-etiek probleem, is veelseggend met die oog op 'n verstaan van sy geregtighedsleer. Beide die reg en die etiek is vorme van "social control" (dit wil sê "law in its widest sense") maar hulle opereer op verskillende vlakke (Pound 1959 II: 173). In hierdie verband tref Pound (1959 II: 277-9) 'n drieledige onderskeid tussen (a) geregtig-
heid ("justice") synde die ideale verhouding tussen mense; (b) "morals", synde die ideale ontwikkeling van die individuele karakter en (c) seku-
riteit ("security"). Die ideale is dat deur in 'n samelewing 'n balans tussen (a), (b) en (c) (al drie synde aspekte of vlakke van sosiale kontrole) bewaar sal word. Slegs op vlak (a) kom "law ... in the lawyer's sense" ter sprake, meer (a) is in terme van sosiale kontrole as 'n geheel nie absoluut nie en sy besondere invloed moet altyd deur (b) en (c) "uitgebalanseer" of getemper word.

Pound (1959 II: 374-5) se omskrywing van "justice according to law" (juridiese geregtigheid op vlak (a)) oriënteer hy aan sy tweede omskrywing ((ii) *supra*)¹⁶ van "the nature of law":

- 16) Pound (1959 II: 349-50) tref weliswaar 'n verdere onderskeid wanneer hy met sy uiteensetting van die leerstuk van "justice according to law" begin - 'n onderskeid wat verskil van die (a), (b) en (c) onderskeid hierbo. Hy onderskei naamlik drie vorme (in teenstelling met vlakke) van sosiale kontrole, naamlik (aa) georganiseerde godsdiens, (bb) openbare mening of "morality" en (cc) "the administration of justice by the state". Die onderskeid tussen (a), (b) en (c) en (aa), (bb) en (cc) is oënskynlik bedoel om te oorvleuel: (a), (b) en (c) is vlakke van sowel vorme (aa) as (bb) as (cc). So 'n oorvleuelende onderskeid sou gehandhaaf kon word mits "morals" (b) en "morality" ((bb)) nie sonder meer geïdentifiseer word nie -

"By administration of justice according to law I mean administration according to authoritative precepts or norms (patterns) or guides, developed and applied by an authoritative technique, which individuals may ascertain in advance of controversy and by which all are reasonably assured of receiving like treatment. It means an impersonal, equal, certain administration of justice so far as these may be secured by means of precepts of general application".

Onder invloed van die sosiologiese skool erken Pound die (sosiaal) normatiewe karakter van die reg-in-aksie *qua* geregtigheid; onder invloed van die realiste is hy egter nie bereid om hierdie normatiewe te verbehoel nie. Hierdie laasgenoemde tendens kom in veral twee van sy insigte na vore.

In die eerste plek ontken hy die bestaan van 'n "perfekte" *corpus* regnorme (of -reëls) wat alle individuele gevalle uitdruklik of via 'n rigiede, matematis ekaakte, logiese deduksie by implikasie (dit wil sê indirek) dek (Pound 1959 II: 375-8). Die ondervinding, sê Pound, het anders geleer. Die meeste juriste is bereid om toe te gee dat geen *corpus* regreëls letterlik alle individuele gevalle kan dek nie en vir sover dit die middellike weg van deduksie betref, ken dit, bloot logieserwys gesproke, moontlik wees dō dat 'n mens tussen twee ewe gesaghebbende premisies (*qua* regreëls) as beslissingsgronde vir die individuele geval moet kies dō dat die logika alleen geen gesaghebbende beslissingsgrond kan aanwys nie.

In die tweede plek meen Pound (1959 II: 352-74) dat 'n "justice without law" (bedoelende met "law" die reg in die enger, normatiewe sin van die woord ooreenkomstig definisie (ii)¹⁷⁾) wel deeglik bestaansreg geniet. Pound (1959 II: 357-82) onderskei altesaam vyf verskyningsvorms van "justice without law", wat hier slegs kortliks genoem word:

(b) moet gereserveer word vir die individuele geval en (bb) vir "public opinion". In ieder geval sou (a) dan sy eksklusief staatkundige karakter ten aansien van (aa) en (bb) verloor maar ten aansien van (cc) behou.

17) Bygesê dat (ii) hier heelwat eng opgevat moet word as "an aggregate of rules" en nie in die omvattende sin soos Pound (vgl 1959 II: 353) self dit aanvanklik hanteer nie.

- (a) persoonlike diskresie (in teenstelling met judisiële diskresie) ingevolge waarvan 'n emptenaar gemagtig word om sy eie (ongekontroleerde) oordeel of gewete as beslissingsmaatstaf aan te wend;
- (b) natuurlike geregtigheid, dit wil sê ideale geregtigheid;
- (c) "equity and good conscience" as 'n "... ground of granting or denying upon 'settled judicial notions of morality based upon conscience and good faith' ...";
- (d) "aequitas ... of the civilians" as 'n versagting van die rigiditeit van 'n té algemene regareël toegepas in 'n individuele geval waar dit 'n bepaalde "hardship" teweeg bring, en
- (e) "equitable application of legal precepts" hoofsaaklik deur administratiewe liggeme anders as gereghows.

Die "administration of justice according to law" het, volgens Pound (1959 II: 380-1), bepaalde voordele (byvoorbeeld die voorsorg teen voorspelbaarheid van die "course of administration"; die voorsorg teen foute in die oordeel van die individuele emptenaar; die beskerming teen onbehoorlike motiewe aan die kant van die "administrateur"; die verskaffing - aan die emptenaar - van standaarde wat die etiese oortuigings van die gemeenskap belangem; die ervaring van sy voorgangers deur die reg aan die emptenaar deurgegee en die voorkoming van die moontlikheid dat "ultimate interests" op die saksar van - insidentele - "immediete interests" geoffer kan word) maar ook bepaalde, definitiewe nadele (Pound 1959 II: 386-8) (byvoorbeeld die té algemeenheid van regareëls wat sekerheid en eenvormigheid in die reël self soek en dus die uniekheid van die individuele geval geweld kan aandoen; die verskynsel dat die reg tot 'n doeleinde op sigself - in plaas van 'n middel tot 'n doel - verhef kan word; die toenemende positivering van reëls sodat later selfs ingemeng word op die terrein van "justice without law" en die feit dat die reg nie altyd kan tred hou met aanpassings en ontwikkelings in etiese opvattings nie).

Ten slotte onderskei Pound tussen wetgewende, uitvoerende (of administra-

tiewe) en regterlike geregtigheid - dit binne die domein van "justice according to law". Op die finesses van hierdie onderskeid hoef daar nie verder ingegaan te word nie.

Deur geregtigheid as 'n apparaat te hanteer, wen Pound heelwat veld op sy sosiologiese positivistiese voorgangers, maar den moet hy ook die gestrengthede van die sosiologiese positivisme in die enger, Comtiaense sin van die woord verlaet. Die sosiale aard van die menslike samelewing, asmede die daaraan inherente verskynsel van wetmatigheid, is nooit vir Pound 'n doel op sigself nie maar altyd 'n middel tot die bereiking van 'n doel, naamlik belangeharmonisering (qua "social engineering" of "social control"). Die oogmerk wat hy hierdeur stel, is sintlik ingebed in die pragmatisties-realistiese onderbou wat (tesame met die sosiologiese positivisme) aan sy benadering ten grondslag lê. Hierin spreek die kubernetika (qua stuurkunde van die menslike samelewing) sekerlik nie al te beskeie nie mee. Pound deurbreek in der waarheid die enghede van 'n (tê) positivistiese metode op die terrain van die regsosiologie en betoon hom so as 'n oorgangsfiguur.

Die belangrike bates in Pound se regsfilosofie is dat hy aandag aan geregtigheid qua selfstandige maatstaf akenk en nie die normatiwiteit (of maatstafteelikheid) van geregtigheid geheel en al in die normatiewe bindingekrag van die regereëls self laat opgaan nie. Dit is interessant (en opvallend) dat Pound hierdie sprong slegs kan waag omdat hy (weer eens onder invloed van die realiste) die normatiwiteit van regereëls (waar toepaslik) devalueer (gewoon omdat regereëls vir hom - anders as vir byvoorbeeld Duguit - nie met die wetmatige karakter van die "natuurwette" van die samelewing identifiseerbaar is nie), ofskoon hy die gemelde normatiwiteit nooit geheel en al ontken nie.

2.3.2.3 Ander positivistiese stromings

Die suiwer en die sosiologiese positivisme is nie die enigste vorme van positivisme met regateoretiese implikasies nie. In die lig van die positivistiese "engheid" (of "-iame-egtigheid") kon strominge soos die evolusionisme en die Kommunisme (in sy oorspronklike Marxistiese gestalte) tewens floreer juis deur hulle eensydigheid met 'n vooruitgangsgeloof - 'n utopiese eis aan die positivisme - te paar. Dit lei tot 'n verklaring .

van die reg in terme van (onderskeidelik) biologiese en ekonomiese prinsipes wet met die verloop van die geskiedenis 'n bepaalde ontwikkeling vertoon. In hierdie ontwikkeling utopiewaarts is die reg en die staat "noodsaaklike euwels" wat in die finale fase ("die hemel op aarde") sal verdwyn. 'n Evolusionistiese benadering tot die reg kan op die lang duur tot sekere skrikwekkende konsekwensies (byvoorbeeld 'n klekkelose legalisering van die reg van die sterkere) lei - soos uit die geregtigheidsleer van Nietzsche (*vide* 3.2.2.2 *infra*; vgl ook Berolzheimer 1929: 456-7) blyk. Die kommunistiese regteorie se merkant eenzijdige ekonomiese rangeer die moontlikheid vir die bestaan van 'n juridiese geregtigheid *in eis reg* feitlik geheel en al uit omdat alle geregtigheid doelmatig - in terme van die klassestryd in die samelewing - gekonspieer word en die reg aksessor instrumenteel in die bereiking van 'n klaslose utopie is (vgl oor die algemeen Dias 1976: 543 e v).

Eweneens eenzijdig is die historistiese visie op die reg soos gepredik deur die eksponente van die historiese skool. Die optimisme van 'n vooruitgangsgeloof is egter enigermate getemper omdat *die verlede* (en nie die toekoms nie) die deuralaggewende fondamentsteen in die gebou van die regteorie word. Aldus word die gebrekkige historisiteitsbesef van die positivistes - soos blyk uit Comte (*vide* 2.3.2 (i), (ii) en (iii) *supra*) se simplistiese indeling van die Westerse wysgerige geskiedenis in drie fases - by implikasie gerapudieer. Daarom is die historistiese denke in sy strekking meer nieu-positivisties as suiwer (analities) positivisties.

2.3.3 Die nieu-idealisme

Die nieu-idealisme as denkstroming huisves hoofsaaklik 'n aantal laat rasionalistiese variasies op die tema(s) van die ou idealisme. Die stroming self kan uit sowel 'n Kantiaanse as 'n Hegeliaanse hoek benader word. Aangesien as illustrasie van die ou idealistiese geregtigheidsdenke die geregtigheidsteorie van Kant behandel is, word die nieu-idealisme hier slegs uit 'n Kantiaanse hoek betreg. In hierdie verband word die aandag veral op die invloed wat die uitwasse van die Kantiaanse *Sein-Sollen* onderskeid op die geregtigheidsdenke van nieu-Kantiane uitgeoefen het, toegespits.

Die nïeu-idealisme kan, mede as gevolg van die groot invloed wat die regsfilosofiese geskrifte van byvoorbeeld Kelsen en Radbruch uitgeoefen het en tans nog uitoefen, as 'n eg eietydse stroming (gekonsipieer in 'n laat negentiende eeuse denkklimaat) beskou word. Veral op die Vasteland van Europa is hierdie vorm van regsdenke steeds 'n lewende realiteit.

2.3.3.1 Hans Kelsen (1881-1973)

Op een plek in sy bekende werk, *Reine Rechtslehre*, verduidelik Kelsen (1960: 205) die oogmerke van sy "reine Rechtslehre" soos volg:

"So wie Kant fragt: wie ist eine von aller Metaphysik freie Deutung der unseren Sinnen gegebenen Tatsachen in den von der Naturwissenschaft formulierten Naturgesetzen möglich, so fragt die Reine Rechtslehre: wie ist eine nicht auf meta-rechtliche Autoritäten wie Gott oder Natur zurückgreifende Deutung des subjektiven Sinns gewisser Tatbestände als ein System in Rechtssätzen beschreibbarer objektiv gültiger Rechtsnormen möglich?"

Kelsen aanvaar vir die doeleindes van sy regsfilosofie in 'n groot mate sekere van die spelersele waarvolgens Kant die wyagerige spel überhaupt speel (vgl ook Aufricht 1964: 31). Die feit dat Kelsen die regsfilosofiese spel self heelwat anders as Kant speel, doen aan hierdie waarheid geen afbreek nie. Per slot van sake interesseer Kelsen hom hoofsaaklik in Kant se kenteorie ('n aspek van Kant se filosofie wat hy (Kant) self voorgesë weinig met sy regsteorie te make het) en probeer hy hom (ook en veral wat sy geregtigheidsteorie betref) in die veilige arms van teoretiese redesekerheid koester - iets wat hom selfe tot juridiese positivismus dryf.

Kelsen laat hom by meer as een geleentheid van Kantiaanse terminologie bedien (Aufricht 1964: 31). Hy probeer om Kant se kenteoretiese aannames vrugbaar op sy regsteorie te laat inwerk. So hendhaaf hy, terminologies gesproke, die Kantiaanse onderskeid tussen Sein en Sollen maar laat die inhoudelike klem heelwat anders val. Sein en Sollen behoort, aldus Kelsen (1960: 79 e v), nie tot twee verskillende ordes nie maar konstitueer twee verskillende geldingswyses van wetmatigheid binne een en die selfde kenteoretiese orde. Natuurwette (qua wette van die Sein) geld in 'n kousaliteitsgestalte van "wenn A ist, ist B"; norme (waaronder regs-

norme op die terrein van die *Sollen*) vertoon in hulle gelding weer 'n toerekeningsgestalte van "wenn A ist, B sein soll" (Kelsen 1960: 80). Beide *Kausalität* en *Zurechnung* word aan die raamwerk van 'n "religiös-metaphysischen Weltanschauung" onttrek sodat, soos Verdross (1958: 78) tereg opmerk, die *Sollen* vir Kelsen geen etiese waarde het nie, maar as 'n blote denkvorm geld. Teen hierdie agtergrond verkry Aufricht (1964: 31) se opmerking dat 'n regsnorm, só gesien, nie intrinsiek "just or wise" kan wees nie, ook betekenis.

'n Reganorm geld nie op sterkte van (aan die reg self) eksterne faktore nie. Kelsen is derhalwe genoop om 'n transendentale logiese voorwaarde vir die geldigheid van reganorme te vind op 'n wyse wat tred hou met die vereistes wat hy in die uitspraak wat aan die begin van hierdie paragraaf aangehaal is, stel. Daarom ontwerp hy sy teorie oor 'n hiërargiese normstelsel waarbinne 'n besondere reganorm telkens sy geldigheid aan 'n meer algemene reganorm ontleen totdat, in die finale instansie, alle reganorme in 'n betrokke regstelsel op 'n *Grundnorm*, as die mees algemene norm van daardie betrokke stelsel, steun. Die besondere reganorm ontleen nie sy geldingsinhoud aan die meer algemene norm(e) nie maar slegs sy formele geldingskrag. Die ware aard van die reg (*qua* sisteem) sal nie begryp word indien slegs op die individuele reganorm gefokus word nie (want normatiewe gelding impliseer onmiddellik reeds die begrip "hiërargie *qua* orde") sodat die geldigheid van die individuele reganorm uiteindelik nie in isolasie betrag kan word nie (Kelsen 1949: 1).

Kelsen se opmerk met die ponering van 'n juridies ordematige geldingsgrond vir reganorme, is om sy regsteorie (dit wil sê sy teorie oor die wese en tipiese struktuur van die reg - Kelsen 1954: 7)¹⁸ suiwer ("rein") te hou en aldus teen inmenging van of beïnvloeding deur a-juridiese (sosiale, ekonomiese, etiese ensovoorts) faktore te beskerm (vgl Kelsen 1960: 1). *Strictu sensu* val hy met hierdie aanname sekere van die premisse van die suiwer juridiese positivisme ten prooi. Beskou 'n mens immers sy voorgestelde geldingsbasis vir reganorme in die konsekwente lig van "juridiese suiwerheid", dan beland jy weer eens in die kinkels van die redenasie: "'n reganorm is rég (*en regverdig*) omdat dit suiwer juridies is".

18) Om te beweer dat die regsteorie suiwer gehou moet word, is natuurlik iets anders as om te beweer dat die reg self suiwer gehou moet word.

Kelsen self sal egter nie bereid wees om die gekursiveerde "en regverdig" ongekwalifiseerd aan die uitspraak hierbo toe te voeg nie, want hy moet eers die regnorm deur die orde waarbinne, dit geld, laat kwalifiseer. Die begrip geregtigheid ondergaan trouens in sy denksisteem 'n betekenisvolle niveaueverskuiwing wat die (ten minste juridiese) relatiwiteit daarvan as't ware vanuit die begrip *an sich* wil onderstreep. Daarmee wil Kelsen nie alleen (soos die positivistes) aanvoer dat geregtigheid in ieder geval buite die speelveld van juridiese beoordeling staan omdat dit te metafisies-spekulatief (en bygevolg "juridies onsuiver") is om in die kaders van 'n "suiver reguleer" belyend mee te spreek nie, maar wil hy ook met die blootlegging van die intrinsieke relatiwiteit van geregtigheid aantoon dat die begrip, suiver juridies gesproke, as *maatstaf an sich* nie steekhou nie. Ofskoon geregtigheid self *überhaupt* nie afgekraak word nie, word die juridiese normatiwiteit daarvan geheel en al geloënstraf.

'n Mens moet al dadelik insien dat Kelsen 'n briljante oop oog het vir die impasse waarin 'n "radikale" natuurregleer (dit is dié natuurregleer wat die natuurreg as tegelyk die geldingsgrond en 'n behorensmaatstaf vir die positiewe reg beskou) beland. Kelsen ontken byvoorbeeld nie dat die norme van geregtigheid (wat, volgens hom, tot die gebied van die moreel of die etiek behoort) as gedrege norme op die beoordeling van 'n "Seins-Faktum" (die werklikheid of 'n werklikheidsgegewens) toegepas kan word nie. 'n Norm (*in casu* 'n regnorm) kan egter nie beoordelend met 'n ander norm (*in casu* 'n etiese norm soos die geregtighedsnorm) gekonfronteer word nie, want dan kan die vraag (tereg) ontstaan welke een van die twee norme formeel geldig (of die "geldigste") is (Kelsen 1960: 358). In die juridiese sfeer moet die geregtighedsnorm dus, wat sy geldingskrag betref, gedevalueer word tot "juridies nie-geldend" - só alleen, meen Kelsen, kan moontlike konflikte vermy word. En juis dit doen die radikale natuurregleer nie: die regnorm en die geregtighedsnorm is ewe geldig (en die eersgenoemde ontleen selfs sy geldingskrag aan die laasgenoemde) sodat (in feite) slegs regverdige reg, *reg* is (vgl Kelsen 1949: 5). 'n Mens hoef natuurlik nie noodwendig met Kelsen saam te stem dat, bloot omdat die geregtighedsnorm etiese - of, beter gestel, juridies beoordelende - momente in sig meedra, dit aan die sfeer van regs wetenskaplikheid onttrek moet word nie. Die probleem van die radikale natuurregleer is

immers nie dat dit die samehang tussen die juridiese behorenameetstaf (of die etiek) en die reg(-norm) self binne die konteks van die regs-wetenskap erken nie, maar dat hulle aan beide die behorensis en die reël geldende norm ewe veel (of aan die behorensis selfs meer) *formale* geldingskrag toesê. Op hierdie aangeleentheid word aanstons weer teruggekóm.

Geregtigheid is relatief en subjektief. Deur dit te beweer, meen Kelsen dat hy die konflik tussen regennorm en geregtighedsnorm uitskakel. Die uitstaende kenmerk van die regennorm is immers dat dit as 'n objektiewe toerekeningsmaatstaf geld en indien Kelsen 'n argument daarvoor kan uitmaak dat die geregtighedsnorm nie op dieselfde wyse geld nie, dan kan die geregtighedsnorm in sy gelding ook nie met die regennorm meeding nie. Selfs die feit dat geregtigheid soms (by wyse van argument) in 'n doel-middel relasie betrek word ten einde die beoordelende waarde daarvan te objektiveer, ontnem geregtigheid, volgens Kelsen (1949: 7) nog geensins sy subjektiwiteit nie. Al sou die middel-doel relasie as 'n rasioneel deurgrondbare kousaliteitsrelasie beskou word, dan kan òf die middel self òf die doel self (op grond van die mens se begeerte om homself te regverdig) sterk met subjektiewe waardemaatstawwe belaaï wees en die streng wetenskaplike kousaliteitsrelasie *à sich* kan dit nie voorkom nie.

Kelsen (1973: 1) gaan, soos baie regsfilosowe voor hom, uit van die veronderstelling dat geregtigheid primêr in deug van die samelewingsorde is en slegs sekondêr 'n (individueel) menslike deug: 'n mens is immers regverdig alleen indien sy optrede aan die geregtighedsorde konformeer. Só gesien kan geregtigheid ook as "sosiale geluk" gedefinieer word (vgl ook 1949: 5-8). Maar wat is geluk? Die antwoord op hierdie vraag, sê Kelsen, is hoogs subjektief. Daarom kan geluk nie in absolute terme gedefinieer word nie en daarom kan die vraag wat geregtigheid is, nooit finaal beantwoord word nie en slegs (met verloop van tyd dalk) beter gestel word. Met sy voet eenmaal op die pad van geregtighedsrelatiewisme, spaar Kelsen geen een van die tradisionele opvattinge oor geregtigheid sy vernietigende kritiek nie, want al die tradisionele teorieë is, volgens hom, té subjektief om geregtigheid as 'n reële juridiese maatstaf te ken laat geld. Om enkele voorbeelde te noem:

- (i) Die behoefte aan *absolute geregtigheid* lei daartoe dat die mens geregtigheid *an sich* na die niveau van die metafisika en die godsdiens verplaas, maar dan is dit alleen moontlik op grond van sekere subjektiewe geloofsaannames oor byvoorbeeld die bestaan van God (1973: 10-1).
- (ii) Die rasionele geregtigheidsmaatstaf van "*gee aan elkeen wat hom toekom*" berus in wese op die subjektiewe beantwoording van die vraag wat "elkeen syne" behoort te wees (1973: 13-14).
- (iii) Die *talic-beginsel* ("vergeld goed met goed en kwaad met kwaad") val, in sy allergrondslag as geregtigheidsmaatstaf, eweneens subjektiverings ten prooi, want die kernvraag bly steeds: wat is goed en wat is kwaad (en wat is die juiste verhouding tussen a as goed en b as goed of tussen x as kwaad en y as kwaad) (1973: 14-5)?
- (iv) Die beginsel van *gelykheid* faal as 'n absolute maatstaf omdat alle mense net eenvoudig (in feite) nie (aritmeties) gelyk is nie en die verrekening van verskille tussen mense (wat hand aan hand gaan met die vraag welke gewig aan welke variërende menslike kwaliteite toegesien behoort te word) is 'n subjektiewe saak. Om aan die ander kant te beweer dat gelykheid voor die reg die inhoud van geregtigheid is, is bloot 'n feitelike bewering, want (aldus Kelsen) geld die reg in ieder geval objektief (1973: 14-5).
- (v) Gelykheid in die sin van "*doen aan 'n ander wat jy aan jouself gedoen wil hê*" is eweneens subjektief en daarom relatief: wat jy aan jouself gedoen wil hê (en hoe jy dit gedoen wil hê) is 'n persoonlike saak en hang van jou eie voorkeure af (1973: 17-8).

Kortom: vir Kelsen is geregtigheid (en geregtigheidsnormatiwiteit) 'n saak wat op die vlak van die *Weltanschauung* uitgestryk moet word, en wêreldbeskoulike gegewenes is té subjektief om die domein van die gestreng normatiwiteit van die regs wetenskap betrek te word. Juridiese geregtigheid is dus, wetenskaplik gesproke, onbestaanbaar. Maar kan Kelsen hierdie

kontensie sêlf konsekwent handhaaf? Die antwoord op hierdie vraag skyn een van "nee" te wees. Twee aangeleenthede verg in hierdie verband die aandag.

In die eerste plek noem Kelsen geregtigheid sosiale geluk en subjektiewe hy, soos hyself toegee, die grondslag waarop dit steun. Hy gaan egter verder deur te beweer dat die gehoorsaming van die samelewingsorde aan 'n mens die predikaat "regverdig" laat toekom (Kelsen 1949: 5-6 - vgl *supra*). Dit is interessant dat hy op hierdie punt reeds die "subjektiewe keuse" aansienlik inkort: X *moet* die samelewingsorde gehoorseem en regverdig te wees. Hy laat dus eintlik nie ruimte vir 'n wêreldbeskoulike keuse wat (selfs bloot 'n momentale) ongehoorsaamheid aan die gemelde orde as [steeds] regverdig kan beskou nie. Kelsen (1949: 14) gaan egter verder: indien geregtigheid "legaliteit" beteken, kan dit wel juridies relevant wees. Legaliteit behels en 'n konsekwente toepassing van regs-
norme en X, die regs subjek, se konformering aan die orde van regs-
norme. Geregtigheid beskik in gevalle soos hierdie oor genoegsame objektiwiteit omdat die "orde van norme" waarop dit betrekking het, self objektief is. Gestel egter a is 'n norm van regstelsel A wat skuldlose aanspreeklikheid veroorloof terwyl b 'n norm is van regstelsel B wat aanspreeklikheid op grond van skuld vereis. b word hedendaags deur Westerse regsgeleerdes aanvaar as die regverdigste van die twee norme, maar, volgens Kelsen se argument, sou in die konteks van A, indien a konsekwent toegepas word, 'n mens moet sê dat a juridies regverdig is (omdat dit 'n regnorm is) en dieselfde sou, met eweveel krag, van b in die konteks van B gesê kon word. a en b kan dus tegelyk ewe regverdig wees ofskoon hulle materiële inhoud verskil. Aan hierdie eienaardige argument lê tog wel 'n subjektiewe oortuiging ten grondslag - Kelsen se eie subjektiewe oortuiging - naamlik dat 'n regnorm, indien dit konsekwent toegepas word, regverdig is en dat X, indien hy aan die orde waarop die regnorm steun, konformeer, eweneens regverdig optree. Waarom gee Kelsen voorkeur aan hierdie subjektiewe oortuiging en waarom mag slegs hierdie oortuiging verjuridiseer word? Die antwoord op hierdie vraag is eenvoudig: onder die skyn van objektiwiteit verberg hy 'n juridies-positivistiese georiënteerde *Weltanschauung* - 'n subjektiewe voorkeur!

In die tweede plek beklemtoon Kelsen (1973: 22-4) die feit dat, al sou hy

juridies gesproke geregtigheid relativeer, dit nie wil sê dat hy die etiese waarde van geregtigheid daarmee wil ophef nie, want aan sy relativisering van geregtigheid lê ten grondslag die (etiese) beginsel van verdraagsaamheid. Verdraagsaamheid, voeg hy haastig by, kan natuurlik nie absoluut wees nie maar slegs in die konteks van 'n regsorde bestaan - 'n regsorde wat die verdraagsaamheid vreedsaam afgrens of omlin. By al die edel dinge wat Kelsen van verdraagsaamheid in 'n demokratiese staatsopset sê (en waarmee 'n mens geneig is om onvoorwaardelik saam te stem), het hy uiteindelik die werklike rede vir sy relativisering van geregtigheid geopenbaar: hy word wêreldbeskoulik deartoe gelei deur die (subjektiewe) beginsel van verdraagsaamheid! En sy subjektiewe insigte in die aard van verdraagsaamheid lei hom weer deartoe om die regsorde soveel as moontlik te objektiveer. Anders gestel: Kelsen se oënskynlike objektivering van die regsorde, esmede sy aanspraak dat geregtigheid té subjektief is om as 'n juridiese maatstaf te kan geld, berus op sy eie, subjektiewe oortuigings. Hy mag wel meen dat hy met behulp van Kant se kanteorie die weg na ware, juridiese objektiwiteit ontdek het, maar dan is dit weer eens maar sy subjektiewe vertrouwe in menslike rasionaliteit wat hy meen sy subjektiewe geloof in verdraagsaamheid sal laat seëvier.

Hoe dit ook al sy, Kelsen leer 'n mens, met sy relativisering van geregtigheid, tog wel iets waardevols, naamlik dat die wêreldbeskoulike of religieuse kant aan geregtigheid nie misgekyk mag word nie. Boonop is sy kritiek op die té idealistiese en té absoluut etiese momente in die natuurregseer baie waardevol vir enigiemand wat 'n insig wil verkry in die feit dat 'n regsreël, omdat dit as 'n regsreël geld, nie noodwendig regverdig is nie - dat die reg soos wat dit is en die reg soos wat dit behoort te wees, nie noodwendig ooreenstem nie. In hierdie opsig oortroef hy (miskien selfs onbewustelik) sowel die suiwer- as die sosiologiese positivists.

2.3.3.2 Gustav Radbruch (1878-1949)

Kelsen behoort tot die Weense Skool van nieu-Kantiane. Om die bespreking van die nieu-idealistiese geregtighedsdenke af te rond, is dit gepas om - afskoon kortliks en in baie breë trekke - iets oor die geregtighedsdenke van die Badense nieu-Kantiaan, Gustav Radbruch, op te merk en dit om hoofsaaklik twee redes (wat kortliks toegelig sal word):

- (1) Radbruch val terug op die gedagte aan 'n natuurregseer ten einde sy geregtigheidsidee te fundeer, en
- (11) hy handhaaf - net soos Kelsen - die onderskeid (maar nie langer skeiding nie) tussen die positiewe reg *an sich* en waardes maar sy waardesisteem is - as gevolg van sekere onderskeidings wet hy binne die sisteem self tref - heel genuanseerd en "op die punt af": geregtigheid is byvoorbeeld nie so 'n vae en (nogal) onomlynde waarde soos by Kelsen nie (ofskoon dit steeds relatief bly).

Wet (1) betref die volgende:

Radbruch (1970: 336) aanvaar in beginsel die bestaan van 'n natuurreg (van "Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung") waardeur die reg as "wille zur Gerechtigkeit" gerig word. Geregtigheid wil sê: "ohne Ansehen der Person richten, an gleichem Masse alle massen". In die lig van sy eksistensiële verset teen die Nazi-regime in Duitsland beroep Radbruch hom ook op die natuurreg as 'n grond vir verset teen regsinstellings wat die wil tot geregtigheid ontbeer (vgl Friedman 1967: 350-1). Die volk, sê hy, is aan sulke regsinstellings geen gehoorzaamheid verskuldig nie en juriste behoort die nodige moed aan die dag te lê om hulle teen hierdie instellings uit te spreek. Op 'n ander plek ver* duidelik hy dat in gevalle van geregtigheidskending 'n beroep op die natuurreg *selfs ten koste van* regsekerheid geoorloof is (Radbruch 1970: 353).

Op hierdie vlak kom (11) hierbo onmiddellik in die gedrang, want in Radbruch se sisteem van juridiese waardes neem *en geregtigheid en regsekerheid en doelmatigheid* 'n besondere plek *naas mekaar* in (vgl oor die algemeen Radbruch 1959: 24-33). Die regsfilosofie, as onderdeel van die filosofie (Radbruch 1970: 91), is (net soos die filosofie) 'n waarde-wetenskap, dit wil sê 'n "bewertende Betrachtung des Rechts" *aliter* "die Lehre vom richtigen Recht" (Radbruch 1970: 97) wat met juridiese waardes en doelwitte en die idee van die (ideale) reg handel, wat sy neerslag in die regepolitiek vind en wat die verwerklingsmoontlikhede vir 'n ideale reg tot veld van ondersoek het.

Die domein van juridiese waardes word deur Radbruch - veral in vergelyking met Kelsen - enigmata verwetenskaplik mede deurdat die waardes in 'n *regsidee* inbegryp word. Radbruch slaag egter nie daarin om (byvoorbeeld) Kelsen se waarde-relativisme geheel en al te beweer nie. Die regfilosofie kan naamlik via 'n analise van die regsidee (en in teenstelling van die waardes daarin vervat) sy taak as waardewetenskap voldoende nakom; dit beteken meteen dat dit nie op die terrein van die regfilosofie as wetenskap lê om 'n keuse tussen die waardes aan die hand te doen nie - dit is 'n "persoonlike" saak (Friedman 1987: 192; vgl ook Radbruch 1959: 28-9). Radbruch se relativisering van waardes is moeilik met sy aenvaerding van 'n natuurregleer versoenbaar (vgl Hommes 1961: 87; Van der Vyver 1973: 407); tog poog hy om die spanning (selfs dualisme) tussen die absoluutheid van die natuurreg *an sich* en die relatiwiteit van die (met die natuurreg korrelerende) juridiese waardes enigmata te ontleed (of te ondervang) deur aan die natuurreg 'n veranderlike en veranderbare inhoud toe te ken:

"Aus Gründen ... kann das Naturrecht nicht als allgemein gültig und unwandelbar betrachtet werden, vielmehr nur als 'Naturrecht mit wechselndem Inhalt'" (Radbruch 1959: 20).

Radbruch (1959: 24-31) onderekai aan die regsidee (*qua* geregtigheid in ruimere sin) drie (waarde-)momente:

- (a) *geregtigheid in engere sin* as formale idee (of waarde) wat gelykheid voor die reg tot inhoud het;
- (b) *doelmatigheid* wat die inhoud van (a) bepaal en aldus aan die stiek ontleen is en
- (c) *regekerheid* (of legaliteit) *qua* "Sicherheit durch das recht" wat die gelding van die positiewe reg (dit wil sê sy "positiwiteit" - vgl Hommes 1972: 216) vereis en daerom selfs (onder bepaalde omstandighede) onreg (in die (a) hierbo bedoelde sin van die woord) as reg kan laat geld.

Uit die aard van die hierbo gestelde waardes blyk duidelik dat hulle

mekaar onder bepaalde omstandighede kan weersprek - dit wil sê in konflik met mekaar kan kom. In hierdie geval sou die regsfilosofie as wetenskap nie kon voorskryf welke keuse (in die konkrete situasie) uitgeoefen moet word nie en wil dit voorkom asof (as 'n mens na analogie van Radbruch 1959: 28 se rangordening van die komponerende waardesisteme ten aansien van (b) hierbo sou mag spreek) die subjektiewe oortuiging van die beoordeelaar self - sy regevoel, sy staatsopvatting, sy politieke standpunt, sy religie (*aliter* geloof) of wêreldbeskouing - die deurslag sal most gee.

Só bly Radbruch in die finale instansie aan sy nieu-Kantiaanse, waarderselativerende affiniteite getrou, ofskoon hy tóg daarin slaag om die wêreld (die sfeer, die domein) van die waardes (anders as Kelsen) met (iets van) die "regswetenskaplike besig wees" van die juris, te integreer. Daarom transendeer sy juridiese geregtighedsbeskouing die niveeu van blote (positivistiese) formalisme: 'n regereël *is nie* juridies regverdig bloot omdat dit (in 'n bepaalde vorm) *as regereël* geld nie. Sy relativisme steen sterk in die teken van die eg twintigste eeuse irrasionalisme wat in die volgende paragraaf bespreek sal word.

2.4 Slot

Hierdie oorsig van die rasionalistiese denke het by die byne grenslose, sestende eeuse optimisme begin: die outonome mens met sy teoretiese Rede kan die werklikheid (ook die werklikheid van die etiek en van reg en geregtigheid) volkome beheers! Optimisme bly vir bykans vier eeue lank die wegwoord van die rasionalisme - 'n optimisme wet van tyd tot tyd ietwat getemper word maar dan telkens weer met nuwe ywer opvlam. Die Aufklärung temper byvoorbeeld die absolute geloof aan wetenskaplike redesuiwerheid maar bring met nuwe oortuiging die "hoop" van etiese outonomie. In die ou idealisme word beide die stromings in 'n magtige, grootse en alomvattende sisteem omsluit - weer eens 'n prestasie van menslike vernuf. Geregtigheid beklee hier sy regmatige (en deduktief vasstelbare) plek.

Onder die invloed van die positivisme is die nieu-idealisme terug by die probleemstellings van die ou idealisme, maar dan met 'n besondere doel: om die terrein van die (onlogiese en onwetenskaplike) waardes (soos geregtigheid) van die suiwere wetenskap *an sich* oortuigend te skei. Kelsen gee van hierdie tendens duidelik blyke: geregtigheid bestaan - as 'n waarde -

meer nie as 'n intrinsiek juridiese maatstaf nie. Teen hierdie waarde-vrye denke is twintigste eeuse filosowe in opstand. Hierdie opstand manifesteer sig ten duidelikste op die terrein van die etiek (en daarom ook in - wat behoue bly van - die geregtighedsdenke). Vir 'n hiper-otonome mens is die neutraliteitsstema soos in die denke van Kelsen weerspieël net eenvoudig nie meer houdbaar nie (vgl ook Zuidema 1972: 133 e v).

Die nuwre wending tesame met die kontinuering van sekere temas en momente uit die rasionalistiese fase, konstitueer die geheel van die twintigste eeuse denke die geregtighedsfase waarvan in die volgende paragraaf onder die loep kom.

3 DIE TWINTIGSTE EEUSE DENKE

3.1 Inleiding

Die dekor vir 'n ingewikkelde denkfase moet opgestel word. Op die gevaar af dat kernagtigheid bepaalde nuanses kan verduister, móét hierdie taak inleidenderwys onderneem word. Die denkfase waarvan hier sprake is, lewer immers daardie regedenkers op wat in die doodsrikke van die sewende dekade van die twintigste eeu as "kontemporêre regsfilosowe" deurgeaan. En in die erg vertegnologiseerde (en tegnokratiese) samelewing van hierdie tydvek, staan geregtighedskwessies opnuut in die branding.

Die kontemporêre denke verteenwoordig nie sonder meer 'n breuk met die rasionalisme nie. In veral die regedenke kom die kontinuïteit duidelik na vore. Die jaar 1925 word in die wysgerige denke *überhaupt* as 'n waterskeidingsjaar aangemerkt. Sedert die begin van die eeu, is die tipiese, irrasionalistiese stromings sterk aan die opkom. Tot ongeveer 1925 heers daar egter 'n toestand van vreedsame neesbestaan tussen die "oue" en die "nuwe" - die "oue" synde eg rasionalistiese stromings en die "nuwe" die irrasionalisme soos vergestalt in die pragmatisme, die vitalisme (of lewensfilosofie), die eksistensialisme (of eksistensiefilosofie) en die analitiese rigtings (waaronder die nieu-realisme, die logiese positivism, die "gewone taal"-filosofie en taalanalise). Sedert 1925 oorheers die "nuwre" egter geheel en al (Van der Merwe 1969: 79 en Bocheński 1947: 31).

Op die gebied van die regsfilosofie is die situasie meer ingewikkeld. Die "ouere" en die "nuwere" bestaan tot op hede toe nog sy aan sy, relatief vreedsaam, sonder werklike oorheersing van die een deur die ander. Figure soos Kelsen en Pound, wat wesenlik in 'n negentiende eeuse denkklimaat tuis hoort, is byvoorbeeld regsfilosowe van die twintigste eeu. Boonop beleef die natuurregseer sedert Wêreldoorlog II 'n besondere heropbloei. Juridiese pragmatisme, vitalisme en eksistensialisme bestaan daar wel (dikwels, met betrekking tot die algemeen wysgerige denke, in 'n analoë vorm) maar die analitiese denke op regsgebied verteenwoordig in 'n groot mate 'n terugrype na die negentiende eeuse regsdenke (veral die suiwer positivismes). In 'n ondersoek (wat selfs meer as in paragraaf 2) bedag is op stromings eerder as figure, word die aandag slegs gevra vir die nuwere, irrasionalistiese stromings aangesien die grondtemas van die "ouere" denke, onder die hoof "rasionalisme" voldoende verreken is.

Die bedoeling is ook om die eietydse probleme waarmee die eietydse, Christelike geregtighedsdenker te kampe het, voorlopig te omlin. Gevolglik word daar, oor die algemeen gesproke, verder gegaan met die vel van waardeoordele as in paragraaf 2 (*supra*).

3.2 Die irrasionalisme

Van die twintigste eeuse denke oor die algemeen, sê Sciacca (1964: 1) die volgende:

"The supremacy of the 'practical' over the 'theoretical'; of the will over the intellect, and of 'life' over 'reason' is characteristic of four fifths of contemporary philosophy".

Die kontemporêre filosofie het, so vervolg die outeur, alle rasionalistiese sisteemkonstruksies aan hulle sekerhede ontruk deur (i) die beginsels van kennis *à priori* te bevraagteken en (ii) aldus die basis van objektiewe kennis te ontken. Subjektiwiteit (en kontingensie) (versus objektiwiteit en algemeen geldigheid) is die tema van die irrasionalistiese denke.

"Irrasionalisme" moet nie naïef verstaan word as 'n begunstiging van verwarde of "onlogiese" denke of die volkome verdringing van redelikheid deur gevoel nie (Gardiner 1967: 214). Menslike outonomie word tot by sy uiterste grense toe beproef, en as Vollenhoven (1964: 198) dus suggereer

dat die irrasionalisme 'n verwerping van "(d)e apriori's van het verstand" impliseer, dan moet dit só verstaan word dat die a priori's van die rasionalisme onder skoot kom juis omdat hulle wetmatigheid waarborg: die hiperoutonome irrasionalis van die twintigste eeu wil homself ontworstel aan enige vorm van (selfs *outonome*) wetmatigheid. Die menslike Rede (*an sich*) is nie geheel en al onttoon nie, maar met betrekking tot sekere aspekte van die wetenskap en ten aansien van bepaalde lewensvrae, as 'n outonomie beperkende gegewens, gedevalueer. In hierdie verband merk Herbert Marcuse (1964: 178), die Nieu Marxis, met verwysing na die tradisionele ideaal van waardeevrye wetenskapsbeoefening en -filosofie, soos volg op:

"One might ask what remains of philosophy? What remains of thinking, intelligence, without anything hypothetical, without any explanation? However, what is at stake is not the definition or the dignity of philosophy. It is rather the chance of preserving and protecting the right, the *need* to think and speak in terms other than those of common usage - terms which are meaningful, rational, and valid precisely because they are other terms. What is involved is the spread of a new ideology which undertakes to describe what is happening (and meant) by eliminating the concepts capable of understanding what is happening (and meant)".

'n Nuwe wêreld met sy nuwe probleme dring hom aan die mens op. Die mens se "context of experience" het meteen vergroot en sluit tens in: "... gas chambers and concentration camps, ... Hiroshima and Nagasaki, ... American Cadillacs and German Mercedes, ... the Pentagon and the Kremlin, ... the nuclear cities and Chinese communes, ... Cuba, ... brainwashing and massacres" (Marcuse 1964: 180). "Koning Rede" het nog altyd geheers oor 'n beperkte, empiriese wêreld; maar dit was die Rede van die tradisionele rasionalis (en by name die positivist); vir die nuwere, omvattender ervaringskonteks word nuwe spelreëls en nuwe menslike vermoëns vereis. En presies dit wil die twintigste eeuse filosowe, te midde van 'n doolhof van onsekerhede en veranderlikhede, probeer vind sonder om noodwendig vir bepaalde begrippe, wetmatighede of premisies (selfs al sou hulle deur die menslike vermoëns self voortgebring word) algemene geldigheid op te eis. "Waarheid" *an sich* geld gevolglik nie objektief nie: die twintigste eeuse mens sug na *waarragtigheid* - na waarheid gekoppel aan tyd en persoon (Van der Merwe 1969: 84 e v).

Die irrasionalisme openbaar sig in hoofsaaklik drie tegniese-wysgerige gestaltes (Gardiner 1967: 214-8):

- (i) *Ontologies* gesproke word die bestaan van 'n wêreldorde ontken. Die werklikheid is 'n ongeordende chaos waarmee die mens gekonfronteer word; mens en wêreld is volkome van mekaar vervreem.
- (ii) *Kenteoreties* gesproke word die houdbaarheid en innerlike geldigheid van die aanvaarde metodes van wetenskaplike ondersoek bevraagteken (en ontken). Veral Kant se erg sisteem-georiënteerde kenteorie word met groot beslisheid onder die voet geloop (Stegmüller 1965: xxvii-xxix).
- (iii) In sy *etiese* gestalte ontken die irrasionalisme die rasionele deurgrondbaarheid van etiese norme. Normatiwiteit *an sich* word net eenvoudig nie meer beskou as 'n produk van "die gesonde verstand" nie en aangesien onetiese vloeibaarheid die bestaan van 'n etiese orde *onmoontlik* maak, kan die individuele norm ook nie sy bindingskrag aan 'n omvattender orde (waarvan dit 'n deel uitmaak) ontleen nie. En die gevolg? Vanselfaprekend: etiese relativisme (of norm kontingensie) vier hoogty.

Veral (iii) is met die oog op ontwikkelings in die regwetenskap van besondere belang. Pound (2.3.2.2 *supra*) se relativisering van die algemeen geldigheid van regsnorme (Pound 1959 II: 375-8) en sy erkenning van die bestaansreg van 'n "justice without law" (Pound 1959 II: 352-74) (wat selfs bepaalde voordele teweegbring), getuig alreeds van die juridiese normatiewe kontingensie wat in die kontemporêre denke so 'n uiters belangrike rol speel. Hierdie tendens (in sy vervolmeking) kan aan die hand van die onderskeie verskyningsvorme van die irrasionalisme beter toegelig word.

Daar moet op gelet word dat die irrasionaliste se aversie aan orde meebring dat hulle hul oor die algemeen nie veel aan reg- en geregtigheidskwesties steur nie: hulle belangstelling in die reg is meestal insidenteel. Tog is bepaalde regfilosofiese modelle (soms selfs onbewustelik) na aanleiding van pragmatistiese, lewensfilosofiese en eksistensialistiese

wysgerige uitgangspunte ontwerp en hierdie tendens word in die hierop-
volgende bespreking aldus verreken:

- (i) die vernaamste kenmerke van die wysgerige stroming waarom dit gaan word (agtergrondgewys) kortliks aan die hand van die denke van 'n eksponent daarvan verduidelik;
- (ii) daerne word die geregtighedsdenke in die analoë regsteoretiese model ondersoek. Ten opsigte van die lewensfilosofie word egter 'n ietwat ander benedering gevolg - 'n benedering wat in 3.2.2 *infra* verduidelik sal word. (Vgl h 7 2.4.8 vir 'n finale beoordeling).

3.2.1 Die pragmatisme

3.2.1.1 Agtergrond

Charles Sanders Peirce (1839-1914) is die belangrikste grondlegger van die pragmatisme besonderlik op kanteoretiese en logiese gebied. Die nuwewere wending wat die pragmatisme in die Westerse wysgerige tradisie probeer meebring, word deur veral twee artikels van Peirce, *How to make our ideas clear* (Peirce 1965: 248-71) en *What pragmatism is* (1985: 272-92), duidelik geïllustreer.

In *How to make our ideas clear* handel Peirce met die bekende (en gevestigde) *clara et distincta*-dogma (wat van Certesiaanse oorsprong is). Volgens hierdie dogma lewer die "clearness" (en "distinctness") van idees nie veel probleme nie: helderheid is gegee met die potensies van die menslike Rede. Peirce bevraagteken hierdie leerstuk: helderheid ("clearness") ken nie 'n postuleat van 'n gedevalueerde Rede wees nie - dit moet bewerkstellig word.

Die denke bring alleen "beliefs" voort en "beliefs" op hulle beurt weer is "rules for action" (of intelligente "habits") wat die mens in staat stel om met die werklikheid slaags te reek. Daarom dan ook dat "habits" idees verhelder:

"Our idea of anything is our idea of its sensible effects"
(Peirce 1965: 258).

Die gevolg: die waarheid, helderheid en houdbaarheid van idees, asmede - in die finale instansie - kennis *an sich*, is te peil in terme van praktiese konsekwensies. As 'n idee werk, is hy waar, andersins is hy betekenisloos.

Twyfel instigeer die "rules for action" wat die mens leef in sy soeke na die mees praktiese, die mees funksionele of die mees profytlike moontlikheid met die oog op 'n aandurf van die (irrasionele) werklikheid. En die konsekwensies? (i) Probeer X en kyk of dit werk; en (ii) meet die werkbaarheid van X in terme van die manipulasie moontlikhede wat X self inhou.

"Beliefs" en "habits" is ruspunte na vertwyfeling. Maar by blote ruspunte bly dit nie: 'n mens kan, aldus Peirce (in *What pragmatism is*), ook (self-)kontrole uitoefen oor jou toekomstige "actions". Hierdie kontrole vertoon 'n enigmatische gefikseerde karakter en is aldus 'n maatstaf en 'n riglyn nie alleen vir toekomsprojeksies nie, maar terselfder tyd vir toekomstige beplanning.

Die sogenaemde (Amerikaanse) realistiese regdenke wat in wese op pragmatisme neerkom, is eweneens op die *werkbaarheid* van regsnorme afgestem. Hierdie werkbaarheid gaan finaal egter ook op in die "praktyk" van toekomsprojeksies. Dias (1976: 620) vat hierdie tendens goed saam:

"'Theory' is a means towards understanding, and the test of scientific theory lies in predictability. To understand what 'law' is, one should be able to predict how judges decide cases".

3.2.1.2 Die Amerikaanse realisme: Oliver Wendell Holmes (1841-1935) en Jerome Frank (1889-1957)

Die stroming bekend as (juridiese) realisme, het twee plekgebonde vertakings: 'n Amerikaanse en Skandinawiese. Slegs die eersgenoemde vertakking word vir die doeleinde van hierdie ondersoek (illustrasiegewys) van naderby betrag.

Dit is moeilik om die realisme met wysgerige tiperings akkuraat hok te sleg. Beide temas uit die negentiende eeuse denke spreek mee by die

dearstelling van die denkmodel wat as realisme deurgeen. Dit word redelik algemeen aanvaar dat die realisme 'n vermenging van suiwer en sosiologiese regspositivisme is: suiwer positivism omdat dit met *die reg soos wat dit is* (dus, met uitsluiting van weesens- en behorensvrae) handel, sosiologiese positivism omdat dit sosiale faktore wat regsforming en regspraak beïnvloed volledig probeer verreken (vgl Dies 1978: 620)¹⁹). Hierdie tipering is nie van alle waarheid ontbloeit nie, maar té dikwels en té meklik word die eg irrasionalistiese (norm devaluerende of norm kontingente) trek aan die realisme misgekyk. Voeg hierby die klem wat geplaas word op die praktiese werkbaarheid van regsreëls, asmede die tendens tot toekomstprojeksies en -kontrole, en meteen besef 'n mens dat jy met die realisme prinsipiëel in die denkkaders van die Amerikaanse pragmatisme aangeland het.

Die bekende Amerikaanse regter, D W Holmes, is die kleurryke grondlegger van die realisme. H R McKinnon (Marke (Red) 1984: 159) bestempel Holmes as iemand met 'n "very bad philosophy" wat tog uiteindelik as een van die groot figure van sy tyd na vore getree het. McKinnon vervolg dan:

"His philosophy was agnostic, materialistic, hopeless of the attainment of any ultimate truth, meaning or standard of value. As a result, it is fundamentally indistinguishable from the amoral realism of those regimes of force and power that are the scandal of this century".

Juis hierdie uitspraak wat Holmes se geregtigheidseroderende regsfilosofie as 'n soort juridiese positivism *par excellence* beteken, open reeds die oog vir die eg twintigste eeuse relativisme wat aan sy benedering ten grondslag lê. Holmes se toespitsing op positiewe wetenskapsfeite en sy afkeur aan metafisiese spekulasie, is heelwat meer pretensieloos as dié van die eg negentiende eeuse positiviste: hy is skepties en betwyfel die bestaan van alle konstantes en *universalia* "... beneath the flux of change" (McKinnon in Marke (Red) 1984: 159).

19) Uit die insigte waartoe deer in die vorige paragraaf van hierdie ondersoek (2.3.2 *supra*) geraak is, blyk dit natuurlik dat 'n suiwer 'n sosiologiese positivism, vir sover dit beskouinge oor die "suiwerheid" van regnorme betref, mekaar nie uitsluit nie maar eerder aanvul. Die *juridiese positivism* kan dus breedweg as een beweging beskou word, sodat ook met reg gespreek sou kon word van die invloed van die juridiese positivism in die breë. Let ook daarop dat Pound (2.3.2.2 *supra*) juis via die sosiologiese positivism aan sekere realistiese regsopvattinge toekom.

In sy bekende rede, *The path of Law* (Marke (Red) 1984: 41-57), verduidelik Holmes vier regsfilosofiese grondeannames wat vir sy regedenke hoogs relevant is:

(i) Die positiewe reg is 'n produk van voorspellings - voorspellings oor wat 'n hof in 'n gegewe geval sal beslis, dit wil sê oor:

"... the incidence of the public force through the instrumentality of the courts" (Marke (Red) 1984: 41).

(ii) By hierdie tipe voorspellings speel die insigte van die "bad man" (die beskuldigde in die saak) 'n deurslaggewende rol:

"... (I)f we take the view of our friend the bad man we shall find that he does not care two straws for the axioms or deductions, but that he does want to know what the Massachusetts or English courts are likely to do in fact. I am much of his mind. The prophecies of what the courts will do in fact and nothing more pretentious, are what I mean by the law" (Marke (Red) 1984: 43).

Hierdie uitspraak van Holmes berus op twee aannames. In die eerste plek aanveer hy sonder meer dat 'n regennorm nie ruim genoeg is om (selfs via afleidings en deduksies) vir die besondere geval voorsiening te maak nie: die rasionaliteit van die mens feal op 'n gegewe moment. En in hierdie geval is dit wat saak maak dit wat prakties gaan gebeur. In feite word die situasie waarin die norm andersinds (tradisioneelweg) toegepas sou word, self die norm. Die norm is kontingent: hy verskil van geval tot geval; en al wat vas steen, is die feit dat die norm sal verskil!

Hierdie "werkbaarheidsgedagte" word selfs tot verdere konsekwensies gevoer, want (in die tweede plek) is die voorspelling wat werklik ter sake is nie dié van die "abnormale" "bad man" in die (eweneens) "abnormale" situasie van misdadeberegting. Holmes slaan sommer twee vlieë met een klap:

(a) hy voer normkontingensie tot by sy absurde konsekwensies maar (b) toon terselfdertyd aan dat moraliteit (*qua* "gangbare etiek van die samelewing") met die tegniese werkinge van die reg niks te make het nie. Al kan hy in 'n breër konteks die reg nog as: "... the witness and external deposit of our moral life" (Marke (Red) 1984: 42) aandui, is hy baie eksplisiet

oor die feit dat wanneer dit op die tegniese toepassing van die reg aankom, die insigte van die immorele "bad man" meer gewig dra as die premisses van 'n "standaard" moraliteit. Hierdie oënskynlike weerpreking (die reg is èn moreel èn immoreel) is, egter die skerms beskou, bloot 'n manifestasie van 'n nuwe, eg pragmatistiese moraliteit: as en solank x "werk" is die etiese houdbaarheid van x self by voorbaat reeds geïmpliseer!

In hierdie gees moet ook die volgende uitspraak van Holmes (Marke (Red) 1964: 43) begryp word:

"Manifestly, therefore, nothing but confusion of thought can result from assuming that the rights of man in a moral sense are equally rights in the sense of the Constitution and the law".

Wat die skeiding van die reg en die etiek betref, bereik Holmes uiteinde-lik dieselfde resultaat as die suiwere regspositiviste en boonop nog in 'n heel ekstreme vorm: selfs begrippe met 'n etiese konnotasie (byvoorbeeld "primary rights and duties" in die kontraktereg en "malice, intent en negligence" in die deliktereg) behoort ideeltêr uit die regsterminologie geweer te word, want alhoewel hierdie begrippe in die reg inderdaad 'n eiesoortige betekenis het, kan die etiese ondertoon op regsgebied groot verwarring skep (Marke (Red) 1964: 44-6). Let egter daarop dat die grondslag van hierdie argument die suiwer positivistiese nie meer wel pragmatisties van aard is.

[111] Hoewel, weer eens in die breë beskou, die reg 'n bepaalde kousale gedetermineerdheid vertoon, kan intra-juridiese beredeneringe nie te sterk op 'n kousaliteitsrelasie van regsgrond en regsgevolg steun nie, bloot omdat regsgrond en regsgevolg èn ten aansien van hulle sekerheid èn ten aansien van hulle algemeen-geldigheid, tekort skiet (Marke (Red) 1964: 47-9). Die logiese vorm van die argument "as A is, behoort B te wees" of "omdat A is, behoort B te wees" is bloot 'n manifestasie van 'n sekerheidsbedagte oëverblindery, veral solank beide A en B hoogs onseker (dit is, bloot voorepelbaar) en kontingent (dit is, situasiegebonde) bly. Die logika alleen kan die reg nie volkome begrens nie.

(iv) Wat die uiteindelijke inhoud van die reg betref, is Holmes baie eksplisiet oor die feit dat 'n veelheid (prinsipiële a-juridiese) faktore hierin meesprek (Marke (Red) 1964: 49-56). In die finale instansie is dit regterlike gedrag wat geen bepaal wat die hof onder gegewe omstandighede geen besluit en regterlike gedrag word deur 'n veelheid sosiaal-meetskapslike, ekonomiese, politieke, psigologiese en ander soortgelyke faktore medebepaal. 'n Studie van die regsgeeskiedenis het vir Holmes 'n besondere, nuwe relevansie: dit moet juis lei tot die insig dat regs-norme, regsbeginsels en regebegrippe (en dit wat tradisioneelweg sou kon deurgaan as juridiese behorensmaatstawwe) relatief en tydsgebonde is.

In die lig van sy opvattinge soos hierbo uiteengesit, behoort dit evident te wees dat Holmes geen enkele oogheer sal hê vir die premieses grondliggend een die tradisionele natuurreg *qua* geregtighedsreg nie. In sy artikel, *Natural Law* (Marke (Red) 1964: 81-4), reken hy dan ook op 'n siniese wyse met die grondeannames van die tradisionele natuurregseleer af. In die eerste plek verset Holmes hom teen die natuurregseleerdes se kontensie dat 'n ideaalmaatstaf - in die sin van "die ideaalste van alle maatstawwe" - waaraan alle reg uiteindelik behoort te voldoen, bestaanbaar is.

"Certitude", sê hy (Marke (Red) 1964: 81), "is not the test of certainty. We have been cock-sure of many things that were not so".

Onsekerheid en skeptisisme geld (veral) ook etiese waardes: die normatiewiteit van etiese waardes steun op louter menslike arbitrasie en verander soos wat tye en behoeftes verander. So byvoorbeeld verloor die "kosbare" reg op lewe alle waarde in tye van oorlog wanneer die individuele lewe (gemaklikerwys) op die altaar van gemeenskapsbelange geoffer word.

In die tweede plek, meen Holmes (Marke (Red) 1964: 83-4), dat die natuurregseleerdes se aansprake op universaliteit noodwendig móét faal juis omdat die mens se begeerte na die "superlative" hom as 'n onbenullige wesentjie in die geheel van 'n "unimaginable whole" uitwys. Die relasie tussen die individuele mens en die universele geheel is nie rasioneel deurgrondbaar nie: die feit dat die individuele soldaat nie oor die omvattende grondplan van 'n militêre operasie ingelig word nie, verander

immers niks aan die gang van sy individuele optrede nie.

Geen ander regsfilosofiese argumentasie bring Holmes se irrasionalistiese affiniteite duideliker na vore as juis hierdie een nie. Die kleine mens en die grote wêreld is wesenlik van mekaar vervreem: die mens word nie sonder meer deur 'n soort *lex aeterna* omvat of "geken" nie. Dit sal die mens nie baat om op rasionele sekerheidsgronde teen die prikkels te probeer skop nie, en selfs al sou hy probeer om bo die grense van sy nietige bestaan uit te styg, dan sal hy vind dat die (universele) wêreld hom nie in sy veilige arms kan koester nie. Daarom die "troos" en die "berusting" (Merke (Red) 1964: 84):

"Philosophy does not furnish motives, but it shows men that they are not fools for doing what they already want to do. It opens to (us) the forlorn hopes on which we throw ourselves away, the vista of the farthest stretch of human thought, the cords of a harmony that breathes from the unknown".

Holmes se persoonlikheid as regter het in 'n groot mate voorkom dat sy wesenlik (radikaal) staatsabsolutistiese regsfilosofie in die praktyk van sy regpraak sy duiselingwekkende neerslag kon vind. Hierdie selfde dichotomie tussen 'n geregtighedsdevaluerende regsteorie en 'n regverdige regsprekende praktyk, kom by regter Jerome Frank, nog 'n belangrike eksponent van die Amerikaanse realisme, na vore.²⁰⁾

Frank (1970: 270-7) verseer Holmes as "the completely adult jurist". Hoekom? Omdat Holmes bereid was om die geborgenhede van normgebondenheid oorboord te gooi en die reg "soos wat die is" (dit is, soos wat dit in sy praktiese funksionering geopenbaar word) vierkant in die oë te kyk.

"Law, then", sê Frank (1970: 50-1), "as to any given situation is either (a) actual law, *i.e.*, a specific past decision, as to that situation, or (b) probable law, *i.e.* a guess as to a specific future decision".

20) Die dichotomie in Frank se denke hou verband met 'n feitlike denk-ontwikkeling: die "vroëre" Frank is 'n ongeneskbare realis; die "latere" Frank se visies is enigermate getemper. Hierdie verandering by Frank word wel in die bespreking verreken.

Die Amerikaanse juris, Beale, se kontensie dat daar 'n onderskeid te tref is tussen die regersels self en die hofuitspreke waarin die regersels toegepas word, maak Frank (1970: 53-61) af as (naïewe) juridiese fundamentele en alle pogings ter objektivering van reganorme as (verwerplike) "Bealism".

Nie alleen is Frank, net soos Holmes, 'n ywerige normrelativis nie, maar selfs die feite wat 'n hof gaan bevind, is volgens hom hoogs onseker en twyfelagtig. Hierdie feitlike onsekerheid het Frank later tot die insig gebring dat hy 'n fout begaan het om 'n definisie van die reg (die definisie naamlik soos hierbo weergegee) te weeg. In die voorwoord tot die sesde uitgawe van sy *Law and the modern mind* (Frank 1970: viii) verduidelik hy dat hy nie moes gesê het dat hy oor *dié reg* as 'n definitiewe gewens skryf nie, maar bloot oor:

"... (1) specific court decisions, (2) how little they are predictable and uniform, (3) the process by which they are made, and (4) how far, in the interest of justice to citizens, that process can and should be improved".

Frank se relativisme en skeptisisme noop hom dus om selfs van die gebruik van die term, "die reg", afstand te doen, hoofsaaklik omdat die korresponderende begrip op 'n hoogs onsekere (feitlik nie-bestaansbare) ver-skynsel betrekking het.

Die radikaliteit van Frank se relativisme blyk verder uit sy tipering van homself as 'n "fact skeptik". Hy kategoriseer naamlik die realiste onder die hoofde (i) "rule skeptics" en (ii) "fact skeptics". Kategorie (i) is, net soos kategorie (ii), normrelativiste: die reganorme soos in hofbeslissings uitgespel, word as blote "paper rules" beskou omdat hulle as riglyne vir voorspellings insake die verloop van toekomstige hofgedinge té onbetroubaar is (Frank 1970: x-xi). Tog meen hierdie "rule skeptics" dat bepaalde "... 'real rules' descriptive of uniformities or regularities in actual judicial behaviour" eenvormigheid en regsekerheid (veral met die oog op die voorspelbaarheid van uitspreke) kan bied. Frank (1970: xi) kritiseer aanvanklik die "rule skeptics" omdat hulle hul hoofsaaklik by gedinge in die appèlhowe bepeel en gedinge in houe van eerste instansie geheel en al negeer. So verwyf hy appèlregter Cardozo byvoorbeeld sy

"... occupational disease, appellate-court-its" (Frank 1970 xxix). Boonop probeer die "rule skeptics" om 'n juridiese "ought" van 'n feitlike "is" af te lei (Dias 1976: 624).

Kategorie (ii), die "fact skeptics", voer hulle relativisme nog verder as die "rule skeptics" en huldig die mening dat selfs in regterlike gedrag geen eenvormigheid te bemerk is nie - die hofsituasie verskil té veel van geding tot geding (Frank 1970: xi-xii). "Fact skeptics" is primêr-geïnteresseerd in die prosedure van verhoorhows - hows van eerste instansie - en in hierdie konteks, so verduidelik Frank sy eie "fact skepticism", is daar soveel veranderlikes wat 'n invloed op die finale uitspraak van die hof kan uitoefen (en hierby word vooroordele en idiosinkrasies van regters en jurielede ingesluit), dat selfs die moontlikheid vir 'n reëlmatige of ordelike voorspellingspatroon, gebaseer op "real rules", by die wortel afgesny word. Daarom behoort, aldus Frank (1970: xiii), 'n studie van "jurisprudence" (in teenstelling met "jurisprudence") aangemoedig te word.

Met Holmes se aanvanklike insigte tot by hulle heel uiterste konsekwensies deurgetrek, sou 'n mens verwag dat Frank ook 'n volkome geregtighedsrelativis of -nihilis sal wees. Die verrassende teendeel blyk egter uit sommige van sy uitsprake.

In die gewysde *In re J P Linahan* 138F(2d)650 op 652-54 betoon Frank hom byvoorbeeld as 'n voorstaander van 'n onpartydige en onbevooroordeelde regspraak:

"Democracy must, indeed, fail unless our courts try cases fairly, and there can be no fair trial before a judge lacking in impartiality and disinterestedness. If, however, 'bias' and 'partiality' be defined to mean the total absence of preconceptions in the mind of the judge, then no one has ever had a fair trial and no one ever will. The human mind, even at infancy, is no blank piece of paper" (652).

Uit 'n tradisionele geregtighedssoogpunt beskou, is die feit dat Frank onbevooroordeeldheid en onpartydigheid kwalifiseer, van minder belang as die blote feit dat hy die bestaan van hierdie twee gegewenes in die regsproses noodsaaklik ag. Sistematies-regsfilosofies beskou is hierdie

"uitsonderlike erkenning" van hom egter nie oortuigend gemotiveer nie.

Steeds ongemotiveerd is Frank (1970: xix-xxi) [vgl ook Volkmer 1970: 83-5] se simpatieke houding jeens die natuurregaleer. Frank (1970: xx) verklaar byvoorbeeld dat hy nie kan insien hoedat enige ordentlike mens nie die fundamentele beginsels van die natuurreg, soos (*inter alia*) uiteengesit deur Thomas van Aquino, kan aanvaar nie:

"... Natural law ... yields, at best, a standard of justice and morality for critically evaluating the man-made rules, and, perhaps, for ensuring a moderate amount of certainty in those rules ..."

Die natuurreg as geregtigheidsmaatstaf is egter té abstrak om in die konkrete, praktiese, judisiële geregtighedsituasie te geld. Die beginsels van die natuurreg kan ook nie as subjektiewe, "un-get-at-able", onbewuste en ongestandaardiseerde bestanddele in die *feite*bevinding van 'n hof funksioneer nie. Frank motiveer hoegenaamd nie hierdie laasge-noemde stelling nie. 'n Mens sou tereg die vraag kon vra of 'n "natuurregsoortuiging" nie 'n invloed op die subjektiewe vooronderstellings regters en/of jurielede kan of mag uitoefen in so 'n mate dat dit selfs hulle *feite*bevindings sou kon beïnvloed nie. Oor hierdie moontlikheid verantwoord Frank hom nie: hy verkies in beginsel eerder (ongemotiveerd) die streng positivistiese skending tussen die "is"- en die "ought"-elemente in die hof se bevinding.

Miskien is 'n judisiële integrasie van "is" en "ought" juis wat Dugard (1971: 181-200) in gedagte het met sy pleidooi dat die Suid-Afrikaanse regbank 'n "realist-cum-natural-law" benadering op die regspraak behoort na te hou. Gesien egter die sterk ondertoon van juridiese positivismus wat plek-plek in die realisme deurslaan, is dit hoogs twyfelagtig of 'n tegniese-regesofilosofiese versoening van natuurreg en realisme enigsins verantwoordbaar sou wees - soos Frank se behandeling van die natuurregsprobleem inderdaad ook aandui.

Ten slotte maak Frank bepaalde voorstelle oor sekere konkrete en praktiese hervormings wat hy meen die regspraak in die V S A van sy tyd, geregtigheidshalwe, behoort te ondergaan (vgl Volkmer 1970: 82-9). Uit

hierdie betoë van hom blyk egter geen regsfilosofiese argumente nie, sodat met die blote vermelding van die feit dat hy sodanige hervormings voorstaan, volstaan kan word.

3.2.1.3 Slot

Sekerlik dié uitstaende kenmerk van die realisme is sy normrelativering waardeur hy hom as 'n eg twintigste eeuse stroming betoon. 'n Normrelativering in 'n pragmatistiese "does it work?"-kontêks lei daartoe dat, vir sover op die tradisie van regdenke gesteun word, aan juridiese positivisme (eerder as die natuurregseer) voorkeur verleen word. Holmes se insigte getuig ooteneensgtelik van hierdie neiging. Dit is egter interessant dat iemand soos Frank se liberaal-demokratiese affiniteite hom tot (ten minste) simpatie met die natuurregseer noop. Hierdie neiging by Frank is egter 'n sistematiese inkonsekwensie en in die geheel beskou, verteenwoordig die realisme eerder 'n wegbeweeg vanaf tradisionele geregtigheidemaatstawwe as 'n bevestiging daarvan.

3.2.2 Die lewensfilosofie

3.2.2.1 Agtergrond: grondlyne van die filosofie van Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

'n Volledige en genuanseerde verbinding tussen die lewensfilosofie (van byvoorbeeld Nietzsche) en 'n bepaalde regsfilosofiese sisteem, is 'n taak wat 'n baie omvangryke studie sal verg. Daarom word daar in hierdie bespreking slegs enkele flitse geweag en 'n *moontlike* verband tussen die lewensfilosofie en die Nasionaal-sosialistiese regdenke vlugtig ondersoek.

In die ligkol van die eerste flitse, beland 'n hamer - 'n hamer waarmee daar gefilosofeer word. Hoekom filosofeer Nietzsche met 'n hamer? Hy verduidelik sy *modus operandi* met behulp van 'n allegoriese gesprek tussen 'n stukkie houtskool en 'n diamant soos volg (*Werke*²¹ 273):²²

"'Warum so hart: - sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir den nicht Nah-Verwandte?'" - "Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht - meine Brüder?"

21) *Werke* verwys na Nietzsche se *Gesammelte Werke* - vide bronnelys onder Nietzsche.

22) Vgl ook *Werke* 17 163.

Om te kan oorwin, dit sê die diamant, moet jy hard wees: alles wat edel is, is hard; skeppers is hard en druk die werk van hulle hande op die wil van die menigtes af soos op metaal - "härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste". En daarom is die nuwe tafel van die wet: "Word hard":

Die ideaal van perfekte hardheid word vir Nietzsche beliggaam in die *Ueberschensch* - 'n hipermens *qua* hoogste vorm van lewe. Sô gesien is die "huidige mens", 'n minuskule wesentjie omvat deur en opgeneem in 'n proses van bruisende en wordende lewe - 'n, soos Heidegger (1966: 3) dit verduidelik, verwilderde kruipende diertjie op 'n sandkorreltjie, tussen sy sandkorreltjie en die volgende sandkorreltjie is daar 'n myl of twee leegheid, maar den dink hierdie diertjie, die mens, nog steeds dat hy intelligent is omdat hy vir 'n oomblik kennis ontdek het! Op een plek (*Werke* 13 11) verduidelik Nietzsche hierdie antropologiese relativisme sô:

"Der mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Ueberschensch, - ein Seil über einem Abgrunde.
 "Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-wege, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.
 "Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist; was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Uebergang* und ein *Untergang* ist".

Die bestaande "menswees" moet as't ware gedemonteer en gedestruktureer word deur 'n harde, ongenaakbare en "edele" mens sodat die *Ueberschensch*-ideaal verwesenlik kan word. In hierdie proses is die relativisering van alle norme, in die tradisionele, rasionalistiese sin van die woord, onvermydelik en vyandskap teen die "kuddemoraal" van die Christendom 'n bealste voorvereiste. Nietzsche se *modus operandi*, wat uiteindelik omsit in 'n *modus vivendi*, word duidelik geïllustreer en gemotiveer deur sy keuse ten gunste van die antieke, Dionysiese grondmotief (in teenstelling met en ten koste van die Apolliniese) (*Werke* 3 218-31).

'n Keuse vir die Apolliniese is 'n keuse vir 'n droom: Apollo, die god van alle beeldende kragte, is 'n profetiese god; hy is die skynende god van lig en as sodanig is hy die verpersoonliking van hoëre waarheid en hoëre volmaaktheid - van alledaagse verskynsels soos geprojekteerd ontruk

aan hulle "gewone" bestaan. Nietzsche kies teen dié droom ten gunste van 'n roes - die roes van Dionysos. Alleen die Dionysiese mens is in staat om sy eie norme te skep, om alle gesag te ontken, om sy eie instinkte te volg en om sy vyande - die Rede en die Christendom - met genoegsame veragting te vertrap. 'n Keuse vir Dionysos, is 'n keuse vir die wil tot mag (*Werke* 17 152-9):

Vir Nietzsche is (ten minste) die tradisionele metafisiese en/of Christelike moreel, "Widernatur" (*Werke* 17 77-83). En daarom is die tradisionele moreel 'n ontmenning van die wil tot mag en faal die Christendom in hoofsaaklik drie opsigte:

- (i) *Aardse* waardes word vergeestelik, drifte word onderdruk (selfs gedood) en "ware menswees" aldus ontken.
- (ii) *Meerderwaardigheid* van die een mens jeens ander mense word nie geduld nie (die *Uebersensch*-ideaal word dus afgeken) en in lyn met hierdie "wegholhouding" word die sweartepunt van die huidige werklikheid na 'n hiernamaals verplaas.
- (iii) Die God van die Christendom is 'n *siekegod*, 'n gees; Hy is die teendeel van lewe (in plaas van die verheerliking daarvan) - God is nie die mens se ewige "ja", solidêr met die aarde en getrou aan die lewe nie.

Die *Uebersensch* weet dat alles wat bo-aards is, hersenskimme is, en daarom gee hy hom oor aan die aarde en aan die lewe waartoe hy met vreugde "ja" sê (Störig 1972 II: 161):

3.2.2.2 Nietzsche oor reg en geregtigheid

Nietzsche is geen sistematiese filosoof en baie beslis geen regesfilosoof in die tradisionele sin van die woord nie. Sy uitsprake oor die reg en geregtigheid is dikwels emosioneel, ongemotiveerd en ongenuaneerd maar word tog deurentyd gedra deur sy algemene (ewe onsistematiese) wysgerige insigte. Aangesien hierdie insigte die grondtème vir 'n heel ongenaakbare staatsabsolutisme (en 'n omverwerping van alle tradisionele reg- en geregtigheidsbeskouings) uitapel, word kortliks daaraan aandag gegee.

Geregtigheid is gelyk aan die wil tot mag - mag is reg en reg is mag: dit is die grondtema van Nietzsche se opvattinge oor reg en geregtigheid. Heel "edel" is sy insig dat al die hoogste en seldsaamste deugde in geregtigheid verenig is (*Werke* 6 273); ietwat meer "afwykend" is die uitspraak dat geregtigheid, die "höchster Repräsentant des Lebens selber", 'n bouende, uitskeidende maar tegelyk ook *vernietigende* deug is (*Werke* 6 273); en dan stel hy dit uiteindelik ongenaakbaar duidelik: daar is geen ewige geregtigheid nie - slegs 'n ewige, ontologiese onreg (*Werke* 8 72): Die mens se oordele oor die waarde van die lewe is van nature onlogies en daarom onregverdig; die maat waarmee die mens meet (sy wese) is geen onveranderlike grootheid nie:

"Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können diese erkennen: diese ist eine der größten und unauf lösbarsten Disharmonien des Daseins" (*Werke* 8 47).

Nietzsche erken wel dat daar 'n bepaalde historiese ontwikkelingsgang aan die idee van geregtigheid ten grondslag lê. Aanvanklik, sê hy, het geregtigheid op 'n nie-egoïstiese ruilverhouding berus; wraak, as 'n vorm van "uitruiling", was, sê beskou, een van die verskyningsvorme van geregtigheid (*Werke* 8 89).²³ Geregtigheid in hierdie oorspronklike gestalte is egter 'n vorm van swaakheid, want selfs die regte van minderes teenoor hulle meerderes word erken (*Werke* 8 90). Maar (gelukkig) breek die lig deur: die dier begin mens word want hy begin om "nützlich, zweckmässig" te handel - Hy gee gestalte aan die vrye heerskappy van die *Vernunft* (*Werke* 8 91). Hierdie deurbraak intensifiseer in 'n volgende, hoër fase: die mens begin om ooreenkometig die principe van eer te handel (*Werke* 8 91); en nou kan hy vir die eerste keer 'n belangstelling in dit wat groot en goed is, toon - iets wat hy nie kan doen sonder om ernstige onreg te pleeg nie (*Werke* 10 270).

Op hierdie wyse word aangeland by die tema, "mag is reg en reg is mag": my reg is daardie deel van my mag waarin ek myself teenoor andere handhaef (*Werke* 10 101). Om mag (en daarom reg) uit te oefen, verg 'n moed en moeite en baie mense is te lafhartig en lui om hulle goeie reg te laat

23) Op 'n ander plek (*Werke* 7 394) proklameer Nietzsche wraak tot die enigste wesen grond vir geregtigheid, maar hier het hy geen historiese ontwikkelingsproses in die oog nie.

geld. Daarom skuil hulle egter die dekmanteldeugde, inskiklikheid en geduld, ten einde hulle lefhartigheid en luiheid te probeer verberg (*Werke* 9 312). So 'n wegholhouding kan egter geen afbrauk doen aan die feit dat die reg na sy wesenseerd mag is nie. Wat in die oorapronklike natuurstaat gegeld het, was nie 'n tradisionele "menseregtelike" geregtigheid nie, maar reg as mag; die natuurtoestand is 'n toestand van uitsiglose ongelykheid.

Geregtigheid vloei nie voort uit aangebore menseregte nie, maar ont-spring aan 'n ooreenkoms tussen twee gelyke (swe sterk) magte (*Werke* 9 470-1): geregtigheid kan slegs *inter pares* bestaan (*Werke* 19 370). Nietzsche self stel dit só (*Werke* 11 220):

"Rachte: der Mächtigeren stellt die functionäre gegen einander fest: und Pflichten: der Mächtigeren stellt die functionäre gegen sich fest".

Om hierdie oogmerke te kan bereik, voeg die "Mächtigeren" homself in 'n orde - 'n orde van "Selbstregulierung" - en aan hierdie optrede is daar hoegenaamd *niks onegoties* nie. Die reg is tawens 'n produk van die menslike vindingrykheid - 'n *middel* (en nooit 'n doel opsig self nie) wat deur die wysheid aanbeveel word (*Werke* 9 203). Die naakte magsefilosofie (of beter: magesreligie) grondliggend aan hierdie insigte van Nietzsche, spel hyself baie duidelik uit: die wil en krag tot *Uebersich-*wees is die motiverende en grondliggende prinsipe vir 'n reg 'n geregtigheid. Hy wat die sterkste is, stel geregtigheid vas, dit wil sê hy meet alle dinge na sý maat; eers wanneer hierdie maghebbende baie magtig is, kan hy vergunnings aan sy "minderes" oorweeg en besluit aan welke van hulle versoeke hy gehoor kan gee (*Werke* 14 230).

Mag *an sich* is dus sterker as geregtigheid (*Werke* 15 340). Die reg (en geregtigheid) keer altyd na sy (hulle) oorsprong terug en hierdie oorsprong is dwang; slegs die swakkeres soek (vir alle tye) hulle toevlug ('n "feste Burg") in die bestaende reg: hulle wil die oorsprong van die reg verewig (*Werke* 9 213-4). Maar reg en geregtigheid, in hulle tradisionele gedaentes, bestaan eers sedert die daerstelling van wette; voor die tyd het die sterkere mag van menslike drif egter alreeds bestaan (*Werke* 15 340-1). Mag en drif is die wese van Nietzsche se nuwe,

"onttradisionele" geregtigheid: leedsberokkening, geweld, vernietiging en uitbuiting *an sich* kan nie as onreg bestempel word vir sover die lewe self, *essensieel* ("nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend") leedsberokkening, geweld, vernietiging en uitbuiting is nie (*Werke* 15 342). Dit is dus nie vreemd aan die eie-aard van die lewe om die reg te vereenselwig met 'n maghebber se wil om 'n bestaende magverhouding te bestendig nie en aksiale grondvree oor die (etiese) houdbaarheid van 'n bestaende regänorm of -stelsel is oorbodig, want tevredenheid met die reg *an sich* is 'n (legitieme) voorveronderstelling van die maghebber (*Werke* 16 237).

Die tradisionele regsfilosofie, sê Nietzsche verwykend, is weggekeer en afgesonder van die kontemporêre mens omdat dit by blote "grundfalachen Abstraktionen" bly vassteek. Die regsfilosofie, soos alle *moraalwetenskappe*, behoort op 'n nuwe grondslag geplaas te word: "nämlich auf die Historien- und die Völker-Vergleichung" (*Werke* 19 175). Nietzsche gee (in lyn met die insigte van die eksponente van die historiese skool) voorkeur aan dié reg wat uit die volk uit opkom. Die Germaanse reg is, ten spyte van sy relatiewe "primitiwiteit", vir Europa 'n "beter" reg as die heelwat meer geraffineerde en beskaafde Romeinse reg (*Werke* 8 323).

Hierdie historiese voorkeur van Nietzsche mag egter nie té absoluut opgevat word nie. Per slot van sake is die historiese oorsprong van die reg nie langer te vind by die mens van sy (Nietzsche se) tyd nie en daarom kan die reg nie iets anders as *dwang* wees nie:

"... [W]ir haben Alle kein herkömmliches Rechtsgefühl mehr, deshalb müssen wir uns *Willkürrechte* gefallen lassen, die der Ausdruck der Notwendigkeit sind, dass es ein Recht geben müsse" (*Werke* 8 323-4).

3.2.2.3 Die nasioneel-sosialisme

Dit moet ten aanvang beklemtoon word dat die nasioneel-sosialisme nie sonder meer as volledig Nietzscheaanse lewensfilosofie bestempel kan word nie. Die lewensfilosofie is 'n wysgerige stroming; die nasioneel-sosialisme is 'n politieke ideologie gemanifesteer in die politieke beleid

en praktyk van die Derde Ryk.²⁴⁾ Die ideologiese boumeesters aan die nasioneel-sosialisme is dus nie in die eerste plek filosofe wat reflektief die bronne en grondslae van hulle denk- en leefhouding probeer bloot lê nie. Eerder kan beide die lewensfilosofie en die nasioneel-sosialisme beskou word as synde omvat deur een en dieselfde ontwikkelingsproses - 'n proses waarin die nasioneel-sosialisme 'n skrikwekkende eindpunt verteenwoordig (Grenzman 1975: 203-42).

Die nasioneel-sosialistiese regedenke teer vir sy sistematiek hoofsaaklik op die insigte van sekere Nieu-Hegeliërs (waaronder Lorenz en Binder van die vernaamstes is). Die (i) opheffing van die konflik tussen die individuele en die universele wil deur die individuele wil in die universele bewussyn te laat opgaan, die (ii) opvatting dat die staat die uitdrukking van die ware, rasionele wil van die individu is en die (iii) aanspraak dat die individu deur bande van bloed en ras en gees aan die volkstaat verbind is, is al drie Nieu-Hegeliëse temas wat ten volle deur die nasioneel-sosialisme in sy ideologiese en praktiese staatkundige gestalte geëksploiteer word (Friedman 1953: 271-2). Aan die ander kant kan die *Führer*gesentreerde elemente in die nasioneel-sosialistiese reg- en staatsbeskouing, die vervanging van legaliteit (reg) met mag (deur onder andere die nivillering van *trias politica*, die devaluasie van regterlike gesag en die hoë premie wat geplaas word op die "geonde instink van die volk" as norm vir die regspraak), asmede die (gevolglik) toenemende verdringing van die privaatreg deur die publiekreg (Friedman 1953: 273-5), goedskiks aan Nietzscheïese invloede gewyt word.

Die duidelikste lewensfilosofiese trek aan die nasioneel-sosialisme kom egter na vore in die leer en praktyk van sogenaamde *Konkretes Ordnungsdenke*. Grondliggend aan hierdie leerstuk is die opvatting dat die reg op 'n legitieme wyse 'n waarde op bepaalde vorme van menslike lewe kan plaas en in ooreenstemming met hierdie waardebeplanning sekere ordereëlings kan tref wat die belange van die gemeenskap (*qua* volk- of *Führer*staat) die beste sal dien (vgl Friedman 1953: 275-6; Thos 1968: 40-3). Hierdie opvatting lei in die eerste plek daartoe dat heers ongebreidelde eutanasie-

24) Die Italiaanse fascisme is natuurlik 'n stalmaat van die Duitse nasioneel-sosialisme maar die fokuspunt in hierdie bespreking is slegs die Duitse nasioneel-sosialisme *an sich*.

programme vir die vernietiging van "Lebensunwerten Lebens" (dit is lewensvorme wat by swaksinniges, wenskapiges en gebrekklikes voorkom) nie alleen juridies veroorloof word nie maar selfs aktief deur die staatlike owerheid gefinisieer word.

In die tweede plek verskaf *Konkretes Ordnungsgedenke* die grondslag vir 'n ongeëwenaerde, juridies veroorloofde praktyk van rasse-diskriminasie (teen veral die "minderwaardige" vorme van Semitiese lewe *vis-à-vis* meerderwaardige Ariese lewensvorme). *Konkretes Ordnungsgedenke* vervang gelykheid voor die reg en verdraal die subjektiewe reg tot 'n publiekregtelike (polities-ideologiese) nuttigheidsgegewene (vgl Thoss 1968: 42-3). Dit verskaf verder die grond waarop bestaende, geskrewe reg tot by die alleruiterste grense van eksteniewe interpreteerbaarheid greek kan word (Friedman 1953: 275).

In die domein van *Konkretes Ordnungsgedenke* is die lewensfilosofie (met sy lewenswaardering) dus die handige instrument met behulp waarvan "lewenswaardering" (in terme van die antisipasie van 'n *Ueberschensch*-ideaal) sy skrikwekkende prakties- en ideologies-politiese gestalte kan aanneem.

3.2.2.4 Slot

Die lewensfilosofie, soos deur Nietzsche vertolk, is kenteoreties en logies nie so gereffineerd soos die pragmatisme (veral in sy regsfilosofiese gestalte) nie. Normrelativisme in die lewensfilosofiese konteks doen sig as byna ooremsioneel aan. Oor een saak bestaan daar egter geen twyfel nie: alle tradisionele reg- en geregtighedsnorme word (ten regte of ten onregte) met die hamer van 'n streng anti-tradisionele (anti-moralistiese, anti-demokratiese, anti-intellektualistiese en anti-Christelike) filosofie, die kop ingeslaan. Oormee kom die waardigheid van *elke* mens as skepsel van God in die gedrang: 'n hiperoutonome mens het outonomie tot by die walglike uiterste van ontmensing gevoer. Geregtigheid is slegs 'n vraagstuk vir sover daar 'n regverdiging vir brutale onreg en geweld gesoek (en gevind?) word.

3.2.3 Die eksistensialisme

3.2.3.1 Agtergrond

Die eksistensie (bestaan) gaan vooraf aan die essensie (wese) - dit is die (vir hierdie bespreking hoogs ter sake) grondtème van die eksistensiële filosofie. As agtergrond tot die bespreking van die juridiese- en geregtigheidsimplikasies van hierdie wysgerige uitgangspunt, kan kortliks gelet word op sekere van die argumente wat Jean-Paul Sartre (1905-) ten gunste van eksistensieprioriteit aanvoer.

Die eksistensialisme, verklaar Sartre (1952: 13-4), maak (leerstelliggewys) menslike lewe moontlik want dit bevestig dat elke waarheid en elke aksie 'n omgewing en menslike subjektiwiteit impliseer. Hierdie stelling sou sowel Christelike as ateiïese eksistensialiste kon onderskryf (Sartre 1952: 10). Die ateiïese eksistensialiste - tot wie se geleedere Sartre homself reken - gaan egter verder deur te verklaar dat indien God dood is, daar ten minste een wese bestaan waarvan die eksistensie vooraf gaan aan die essensie; hierdie wese is die mens. Só gesien is die mens ondefinieerbaar want in sy wese, in sy begin, is die mens niks nie - eers later word hy "iets" en daardie iets is dit wat hy van homself maak (Sartre 1952: 13-5).

Dus: (i) God is dood en (ii) die mens-in-wording (die "iets") is die enigste realiteit wat bestaan. Beide (i) en (ii) het veelseggende normatiewe implikasies.

Ten opsigte van (i) het Dostofevsky verklaar dat *indien* God nie *sou* bestaan nie, alles geoorloof *sou* gewees het. Hierdie selfde stelling, in sy onvoorwaardelike gestalte, is die uitgangspunt van die ateiïese eksistensialis: God bestaan nie, daarom is alles geoorloof; die mens is gevolglik verlate want hy kan (nòg in homself nòg buite homself) niks vind waarop hy kan steun nie (Sartre 1952: 23-4). Hiernee verval alle heteronome normatiwiteit, terwyl die vaste, rasionele anker vir outonome normatiwiteit, die Rede, ten minste in die gedrang kom. Outonome normatiwiteit word normvergestalting-in-aksie: norme word slegs met verwysing na 'n situasie geformuleer. Kant (in sy *Kritik der praktischen Vernunft* 30 - vide 2.2.4.1 *supra*) het gemeen dat hy op basis van die praktiese redelikheid van die mens 'n algemene, etiese norm (*qua* wet vir vryheid) vir alle

tye kon formuleer: handel so dat jou subjektiewe wil (sprinsips) ("die Maxime deines Willens") altyd tegelyk as 'n prinsips vir algemene wetgewing ken geld. Vir Sartre daarenteen is vryheid geen bron van objektiewe normatiwiteit nie: die mens self *is* vryheid, want hy is veroordeel deartoe om vry te wees - veroordeel omdat hy homself nie geskape het nie; vry omdat hy nou meer eenmaal in die wêreld geplaas is en (daarom) verantwoordelik is vir alles wat hy doen (Sartre 1952: 24). Gevolglik (a) kan slegs vryheid rekenskap gee van die menslike persoon in sy totaliteit, (b) volg vryheid in die mens se worsteling met die noodlot - 'n noodlot wat hom aanvanklik oorweldig maar wat hy dan te lyf gaan en verslind - en (c) is genialiteit (menslike vernuf of redelikheid) geen gewoone nie maar 'n uitweg ontdek in 'n wanhoopsituasie (Sartre 1962: 8-9). Op basis van hierdie insigte, kan Kant se kategoriese imperatief momenteel verander word tot 'n (situasiegebonde) werklike vryheidsimperatief (Sartre 1962: 8-9):

- (aa) Beskou elke gebeurtenis, selfs en veral as dit nadelig is, as 'n skepping van jou onvoorwaardelike wil, as 'n gewoone aan jouself waartoe jyself besluit het.
- (bb) Laat onder alle omstandighede die belangrikste motief vir jou dade wees die afsku wat hulle by jouself en anders wak.
- (cc) Gedra jou op so 'n wyse dat die samelewing jou altyd as 'n ding sal behandel, as 'n middel en nooit as 'n doel op sigself of as 'n persoon nie.
- (dd) Handel so dat die stelreël van jou handeling 'n voorskrif sou kon word in 'n hool van diens.

Op hierdie sieneardige noot word aangeland by (ii) hierbo: die mens-in-wording is die enigste realiteit. Hierdie eensame, angevallige, "enigste" wese bepaal sy eie syn: die mens (self) is die toekoms van die mens (Sartre 1952: 25), sy gevoel word gevorm deur die dade wat hy verrig (Sartre 1952: 30) en hy bestaan slegs vir sover hy sy eie eksistensie in sy dade verbeeld - die mens is dit wat hy doen (Sartre 1952: 37-8).

Hierdie antropologie het veelseggende implikasies vir die eksistensialistiese etiek: soos wat 'n kunstenaar homself skep (en vind) in 'n kunswerk, só skep en vind die mens-in-wording homself op etiese gebied - skepping en vinding is die grondtemas van die etiek (Sartre 1952: 50-1). Die mens kies self sy etiek omdat die druk van omstandighede so 'n keuse noodsaak: die mens máák homself deur sy moreel te kies (Sartre 1952: 52). Gevolglik is elke mens se (eie) etiek wesenlik relatief en subjektief: X kan geen oordeel oor Y vel nie, want so 'n oordeel kan slegs in 'n bepaalde opsig (vir sover X en Y se keuses ooreenstem?) juis wees, maar in ander opsigte is dit weer onjuis (Sartre 1952: 52).

En daarom kan Sartre (1962) se Genet-figuur - Genet die onegte kind, die sosiale mislukking en die beroepemisdadiger - uiteindelik (in ten minste een opsig) as die *heilige* Genet bestempel word: Genet het sy moreel gekies en daarom het Genet homself geword; Genet het gehandel ooreenkomstig sy eie vryheidsimperatief!

3.2.3.2 Juridiese eksistensialisme: Georg Cohn (1887-1958)

Is daar in 'n geestesklimate van subjektiewe normrelativisme, van vrye keuse tot menswees en van absolute etiese kontingensie plek vir *dié* reg en vir geregtigheid? In beginsel wel mits (i) aanvaar kan word dat die reg self a-normatief is en (ii) die reg self as gegewene kan eksisteer sonder om wesensmatig aan 'n begrip van "reg en geregtigheid" gekoppel te word. (i) en (ii) kan egter, soos mettertyd sal blyk, nie volkome slaag nie en daarom moet, soos Hommes (1972: 301) tereg opmerk, alle pogings om op grondslag van die eksistensiefilosofie 'n reguleer te ontwerp, bo (sekere van) die grondgedagtes van dié filosofie uitgaan (of ten minste sekere van die konsekwensies van eksistensiedenke probeer sistap). Een sodanige poging is die van Georg Cohn (1955).

Etiese keuse impliseer vir Cohn (1955: 12) volkome vrye keuse - 'n keuse vry van norm- en begripgebondenheid. Daarom is die etiek situasiegebonde. Norm- en begripaangebondenheid het egter ook vir die reg bepaalde implikasies (Cohn 1955: 10):

"Vorläufig kann dieselbe vielleicht am besten so ausge-
drückt werden, dass die Quelle und Heimatstätte des Rechts
nicht in den Gesetzen, Rechtsbegriffen, früheren Entscheidungen
und Theorien liegt, welche in den Büchern und Archiven der Rechts-
anwälte und Gerichtshöfe enthalten sind; sondern dass sie in
dem konkrete Einzelfalle selbst zu finden ist ..."

Die grondlynne van hierdie opvatting beskryf Cohn (1955: 13) self as
eksisistensiel in plaas van begripsmatig (*essensieel*):

"Hiernach ist die lebendige Wirklichkeit, und somit auch
das Recht, ein Ding, das zuletzt nicht durch Normen und
Begriffe verstanden und bewältigt werden kann, sondern sich
in einer unübersehbaren Entwicklung befindet".

Die idee van X, begripsmatig of normatief uitgedruk, is nie die wese van
X self nie maar ken X slegs by benadering (en in ieder geval onvolledig)
weerges. Dit kom *inter alia* na vore in die tradisionele, normatiewe en
begripsmatige analises van geregtigheid (Cohn 1955: 13):

"... (W)as wir eine gerechte Entscheidung im Einzelfalle
nennen, ist auch nur eine mehr oder weniger gelungene
Durchführung der erhabenen Ideale der Gerechtigkeit".

Daarom gaan Cohn 'n stap verder: watter sin het dit om X (*in casu* gereg-
tigheid) te knoop aan 'n begripsmatige- of normatiewe idee van (die volko-
me) X, indien hierdie idee die wese van X in ieder geval nie suksesvol
ken weerges nie? Die vraag kan ook so gestel word: watter sin het X,
as 'n beginpunt vir deduksie (of 'n eindpunt van induksie), in 'n kontin-
gente, eenmalige, konkrete situasie?

Die mens wat met begrippe saamleef, leef nie saam met die werklikheid nie.
Te midde van die onweerstaanbare, sinistêre en vreesaanjaende "beständi-
ger Veränderung und Entwicklung" in die werklikheid, soek die begrippege-
oriënteerde mens kalmte en orde (vir sy denke, sy lewe, sy oortuigings,
sy wetenskap en sy reg) in die "veilige arme" van begrippe; hierdie
begrippe swig egter voor die druk van die werklikheid en verloor eensklepe
hulle waarde wanneer hulle blootgestel word aan die "Anpochen des Schick-
sals" (Cohn 1955: 24). Dit is die kerngebrek van begrippe *vis-à-vis* die
konkrete situasie: begrippe is abstraksies, die situasie is realiteit.

En die werklikheid (die realiteit) is dinamies; dit kan nie met behulp van begrippe "begryp" word nie; dit kan slegs ervaar word (Cohn 1955: 24-5).

Hierdie opvatting het belangrike implikasies vir die reg. Die reg se gesag ("dasjenige was eine Handlung zu einer ... juristisch berechtigten macht") is geleë in die realiteit van die konkrete situasie. In hierdie konteks, verklaar Cohn (1955: 36), vervul die reël of die norm 'n taamlik ondergeëskikte funksie:

"Nur eine generelle oder abstrakte Darstellungsform, welche den ... rechtlichen Wert oder die Autorität der in Frage kommenden Tatsachen weder vergrössert, noch verkleinert".

Op hierdie stadium word 'n kort kommentêriërende intermezzo geveeg. Cohn identifiseer die reg se gesag met juridiese regverdigbaarheid. Afgesien van die feit dat hy uitdruklik sê dat hierdie gesag 'n handeling regverdig, paralleliseer hy juridiese gesag met etiese gesag, die laasgenoemde eweneens as *moreel reë* omskryf (Cohn 1955: 36). Sê gesien vereenselwig hy die geldingskrag van die regeernorm sonder meer met die regsdele regverdigbaarheid daarvan. Of die konkrete situasie dus die bestaansgrond vir 'n geregtigheidsreg dan wel 'n bindende reg *an sich* voortbring, is hoegenaamd nie duidelik nie.

In die eksistensiefilosofie oor die algemeen bestaan daar wel sekere situasiegerigte grondpeilers aan die hand waarvan die beindingskrag van die reg *überhaupt* verklaar sou kon word: die mens word immers deur omstandighede *genoodsaak* (gedwing) om in die situasie *te kies* (Sartre 1952: 52). Van genoodsaakte keuse is by Cohn egter geen spreke nie en dit wil byna voorkom asof die reële situasiereg vir Cohn tegelyk ideale (nie-normatiewe) behorensreg is. Daarmee het hy egter nog nie die gelding (die gelegaliseerde dwangelement) inherent aan die reg(-norm?) verklaar nie. En is dit "te tradisioneel" om te beweer dat reg wat nie *gêld* nie, geen reg is nie? Selfs al sou 'n mens tereg kon beweer dat normatiewiteit of begripsmatigheid nie 'n voorwaarde *vir die gelding* van die reg is nie, dan is gelding (hoe situasiegebonde en kontingent ook al) immers nog steeds 'n *voorwaarde* vir die reg *an sich*.

'n Regefeit, *qua* juridies relevante situasie, word, volgens Cohn (1955: 48), nie deur regsnorme bepaal, begrens of omskryf nie:

"... (D)ie Rechtlich bedeutsame Situation, entsteht von selbst. Sie ist das Erste und Ureprüngliche. Sie wirkt als eine Herausforderung, die man nicht unbeachtet lassen kann, sie 'verlangt' eine Lösung, ob man will oder nicht. Ihr 'aufdringlicher' Charakter entstammt ... dem Leben selbst ..."

Hierdie situasie bestaan selfs al sou die reg nie daarvan kennis neem nie. Die situasie self is inderdead (al sou Cohn moontlik verkies om dit nie s6 te stel nie) normetief. Die tradisionele regsreël of -norm vervul wel nog 'n bepaalde funksie in dié sin dat dit een van die samesteltende komponente van die konkrete situasie is. Alleen die reël-in-situasie het egter bestaansreg:

"... (D)as Gesetz ... benützt ... allgemeine Begriffen oder Redensarten, die an sich keinen bestimmten Inhalt haben, sondern einen solchen erst dadurch erhalten, dass sie in einer konkreten Situation angewendet werden" (Cohn 1955: 58).

Wat is, in die lig van die vooregaande uiteensetting, vir Cohn juridiese geregtigheid? Vanselfsprekend moet aanvaar word dat Cohn geen algemene, begripsmatige geregtigheid in sy sisteem kan huisves nie. Geregtigheid is altyd konkret, besonder en situasiegerig en Cohn laat val die klem dan ook baie pertinent op "die regte beslissing vir die regte situasie": op judisiële geregtigheid.

Tradisioneelweg word aanvaar dat geregtigheid alleen kan geskied te midde van 'n toestand van regsekerheid:

"Ist es nicht die feste und unveränderliche Norm, welche die Gewähr dafür bietet, was Recht und unrecht ist ...?" (Cohn 1955: 138-7).

Maar wat gebeur nou met 'n reg-in-evolusie, dit wil sê 'n reg wat homself as't ware in elke nuwe situasie skep? Cohn beantwoord hierdie vraag met iets van 'n teenvraag. Hy toon naamlik aan dat die reganorm *qua* norm nie geregtigheid waarborg nie, want norme is rekbaar en poli-interpretabel en kan gevolglik verdraai word. Dit, sê hy (Cohn 1955: 137), word

ontseegtelik bewys deur die feit dat die brutaliteite van die Nazi-regime in Duitsland kon skuilhou onder oënskynlik onveranderde en steeds geldige "tredisionele" regsnorme. Juis deur die konkrete situasie self onder oë te sien, vermy 'n mens die moontlikheid dat onreg onder die maat-
 emmer van normatiewe vaagheid en algemeenheid kan skuilhou.

'n Tweede aanname insake tredisionele, juridiese geregtigheid vel die eksistensiële skalpel-analise van Cohn ten prooi. Dit word naamlik vry algemeen aanvaar dat 'n regterlike uitspraak regverdig is omdat dit dieselfde sal wees in alle ooreenstemmende gevalle; die godin van geregtigheid is geblinddoek want sy meet alle menslike omstandighede met dieselfde maat sonder inagneming van "individuëllen Eigentümlichkeiten" (Cohn 1955: 138-9).

Hierop antwoord Cohn (1955: 140):

"Man könnte sogar mit einem gewissen Recht behaupten, dass die Normen und Begriffe mehr schaden als nützen, wo es sich um Rechtssicherheit und Schutz gegen Willkür dreht. Wir wissen heute nur zu gut, dass schriftliche Fixierung des Gesetz keineswegs gegen willkürliche Auslegung und einseitige Berücksichtigung von Klasseninteressen schützt".

Waarborge vir geregtigheid is nie in normeëkerheid te vind nie, maar tog bestaan daar 'n situatiewe sekerheid: die grootste sorg moet naamlik gedra word dat vooroordeel, inmenging van ongeregverdigde politieke belange of intriges, inagneming van die sensasiebelustige pers, hoop op bevordering of direkte dan wel indirekte omkoperij, geen invloed op die uiteindelijke beslissing van die hof uitoefen nie (Cohn 1955: 140-1). 'n Mens mag wel vir 'n wyle vertoef deur te vra: waarom wil Cohn juis hierdie "negatiwiteite" uit die konkrete, judisiële situasie weer? Het hy nie tog maar 'n maatstaf of 'n norm *contra* vooroordeel, inmenging ensovoorts aangelê nie?

Verder, meen Cohn (1955: 141-2), dat die praktiese ervaring van 'n regter (sy konkreet-situatiewe reservoir) 'n belangrike waarborg vir regverdige uitsprake bied. Die regter tree op in 'n hofproses wat baie op 'n simposium lyk. Aan hierdie "simposium" neem deel alle belanghebbendes, soveel as moontlik deskundiges, maar ook "die gemeenskap": nie die hele gemeen-

skap soos in 'n primitiewe samelewing nie, maar "ein begrenzter Ausschnitt, eine charakteristische Vertretung", net soos in 'n meningsopname. Die opinie van die "deelnemers" kan dan via 'n proses van "durchschnittlichen Vertretung der verschiedenen Gesellschaftsklassen" tot die opinie van die gemeenskap verhef word (Cohn 1955: 143). Hierdie praktiese voorstel van Cohn bewees (op sy minste) op die rand van begripsgeoriënteerdheid en 'n gevolglike *Begriffsjurisprudens* : waarom veralgemeen hy die publieke opinie ten einde 'n regverdige uitspraak vir 'n konkrete, kontingente, individuele situasie te probeer vind? Opereer Cohn hier nie maar met 'n situatiewe abstraksie nie ... of kon hy homself nog nie volkome aan die geborgenhede van begripematigheid ontworstel nie?

Indien Cohn konsekwent wou wees, moes hy verklaar het dat die onherhaalbare, konkrete situasie geheel en al (en nie eens probeer-en-tref-gewys nie) nie in 'n hofproses herhaal of selfs gesimuleer kan word nie: die eksistensie van 'n selfnormatiewe situasie, kan nie *ex post facto* beoordeel word nie! Só gesien is regspleging onmoontlik, maar dit ken of wil Cohn as juris nie toegee nie.

Cohn se juridiese eksistensialisme is nie volledig wysgerige eksistensialisme in die oorspronklike sin van die woord nie: hy moes inderdaad sekere van die grondgedagtes van die eksistensiefilosofie vaarwel toeroep.

Die eksistensieële situasie waarmee filosowe soos Sartre opereer, is in die eerste plek nie "beoordeelbaar" nie (Sartre 1952: 52). Soos pas aangetoon, meen Cohn dat die situasie in sy juridiese gestalte wel beoordeel kan word, mits daar maar behoorlik met die eis-aard van die oorspronklike konkrete situasie self rekening gehou word. In die tweede plek realiseer vryheid sig vir Sartre (1952: 24) *alleen* via die mens-inwording: die *mens* self is *vryheid*. Vir Cohn daarenteen realiseer vryheid sig in die situasie: die *konkrete situasie* is *vryheid*. Cohn se opvatting oor die beoordeelbaarheid van die konkrete situasie verkry (in vergelyking met Sartre se opvatting oor die nie-beoordeelbaarheid van die vrye mens) in die lig van hierdie klemverskuiwing ten aansien van vryheid, 'n interessante dimensie: vir Sartre is die moraliteit van die een mens (die een "vryheid") nie in terme van die moraliteit van 'n ander ("vryheid") beoordeelbaar nie; vir Cohn is die juridisiteit van die een

(vrye) situasie wel in terme van die juridisiteit van 'n ander (eweneens vrye) situasie (die gedingsituasie) beoordeelbaar. Ten slotte mis Cohn se regsfilosofie die baie pessimistiese ondertoon van die Gertrianeese eksistensiële filosofie en is dit in vele opsigte selfs optimisties.

3.2.3.3 Slot

Met die eerste oogopslag vertoon die juridiese eksistensialisme van Cohn, betreffende ooreenkomste met die realisme: albei stromings bepleit 'n hees grenslose normrelativisme en albei vra 'n oop oog vir 'n kontingente situasie. Hierdie ooreenkoms is nie toevallig nie en berus op die irrasionalistiese grondtrek wat aan beide stromings ten grondslag lê.

Tog is daar twee belangrike verskille wat 'n mens ook dadelik opval. In die eerste plek fokus die realisme hoofsaaklik op die hof-in-geding situasie teenoor die eksistensialisme wat ten minste pretendeer dat dit op die oorspronklike, konkrete situasie self fokus. In die tweede plek is die tema van *toekomsvoorepelling*, wat gedurig in 'n meerdere of 'n mindere mate in die realistiese denke aanwesig is, by die eksistensialisme geheel en al afwesig.

Vir sover die eksistensialisme van Cohn metodologies by tradisionele rasionalistiese stromings aansluit, is dit die juridiese positivisme eerder as die natuurregse leer wat voorkeur geniet. Met sy "probeer-en-tref" metode van regspraak, aasende die feit dat hy dwarsnitgewys verteenwoordigers van die samelewing by die gedingsituasie wil betrek, toon Cohn redelik duidelik aan dat hy nie ongeneë is om hom van induksie te laat bedien nie. Boonop stel hy soveel vertroue in hierdie voorgestelde *modus operandi*, dat hy meen geregtighedsreg (noodwendig?) 'n uitvloeiende daarvan sal wees. Só gesien het hy, eg juridies positivisties, nóg ten aensien van die oorspronklike konkrete situasie nóg ten aensien van die gedingsituasie, menslike subjektiwiteit (en wêreldbeskoulike betrokkenheid) verreken.

Tog is dit interessant om op te merk hoedat Cohn oorspronklike, eksistensialistiese temas, soos eksistensiële prioriteit en normontkenning, in 'n regsfilosofiese sisteem probeer verwerk en selfs 'n mate van sukses daarmee behaal.

3.3 Slot

'n Mens wil byna onwillekeurig die vraag vra: waarom 'n irrasionalistiese denke wat heel ooglopend aan die reg en aan geregtigheid nie veel erg het nie in 'n ondersoek soos hierdie verreken? Hierdie vraag is die vraag van 'n "tradisionele regsgeleerde". Die irrasionalisme op regsgebied is nie sonder meer af te skryf nie. Die realisme is tot 'n groot hoogte besig om die regspraak in die V S A stormenderhand te verower; die lewensfilosofie het sy onmiskenbare stempel op die magtige Derde Ryk afgedruk en die eksistensialisme se invoeling met die probleme van 'n ontredderde en 'n ontwortelde twintigste eeuse mens maak dit, ook vir die toekoms, 'n aantreklike moontlikheid.

Boonop teer die irrasionalisme in 'n groot mate op die mislukkings van 'n oorversekerde rasionalisme - die swakpunte in die Redemontering, ook op regsgebied, is redelik effektief ontbloot (al is hulle nie geremedieer nie).

Ten slotte is dit interessant om daarop te let dat die irrasionalistiese verzet teen veral alles wat na positivisme ruik, op regsgebied nie heeltemal effektief was nie. Ten aansien van sowel die realisme, die lewensfilosofie as die eksistensialisme is aangetoon dat bepaalde reste van die juridiese positivisme - en dit as gevolg van 'n devaluasie van die Rede! - behoue gebly het. Dit is 'n verskynsel waarmee daar in die ontwerp van 'n Christelike geregtigheidsteorie deeglik rekening gehou sal moet word,

4 SLDT

Tussen die Reformasie en die eietydse Christelike denke oor geregtigheid, het daar vier eeue verloop - vier eeue waarin die Christendom nie die oorheersende beskawingsmag in die Weste was nie. In hierdie hoofstuk is daar gepoog om hierdie "gaping" met besonderhede oor die kultuur en lewensbeskoulike magte wat daar wel aan die werk was te vul - nie volledig te vul nie maar wel genoegsaam om 'n perspektief op die twintigste eeuse Christelike visies op geregtigheid te ken verkry. Presies dit is die opgeef in die volgende hoofstuk.

HOOFSTUK 6

DIE KONTEMPORÊRE REFORMATORIESE GERECHTIGHEIDSDENKE

1 INLEIDING

Hierdie hoofstuk gaan vooreaf aan hoofstuk 7 onder die opskrif, *Kontoere vir 'n eie teorie*, en is, só gesien, alreeds 'n toespitsing op die ontwikkeling van 'n eie standpunt ten aensien van die onderwerp van hierdie studie, veral ook omdat dit, soos in die titel aangedui, primêr om die juridiese relevansie van *Christelike geregtigheid* of, soos dit in die subtitel nader omlin word, om die begrip en idee van geregtigheid in die *Christelik-Reformatoriese tradisie* gaan.

Dit sou enigermate pretensieus wees om vir hierdie hoofstuk die titel "Die kontemporêre *Christelike geregtigheidsdenke*" op te eis en dan slegs die standpunte van Reformatoriese denkers te behandel. Veral gedurende die laaste helfte van hierdie eeu het die tradisionele natuurregleer (mede as gevolg van die gruseamhede van twee wêreldoorloë en die staats-totalitarisme in die Duitse Derde Ryk) 'n besondere heropbloei beleef. Aan hierdie tendens het invloedryke Rooms-Katolieke denkers 'n leeu-aandeel gehad (vgl Van der Vyver 1973: 408-19; Hommes 1961: 86-125 en 160-85).¹⁾

Ter wille van die afgrensing van hierdie ondersoek, word daar nie op die geregtigheidsdenke van die Rooms-Katolieke (Nieu-Thomiste) ingegaan nie. Meer as bloot subjektiewe voorkeure of -vooronderstellings spreek in hierdie afgrensing mee. In die eerste plek is byna al die kontemporêre Rooms-Katolieke geregtigheidsdenkers Nieu-Thomiste wat in 'n groot mate aan die grondlyne van die Thomistiese sisteem - soos reeds in h 4 3 *supra* volledig uiteengesit - verkleef. In die tweede plek is die Rooms-Katolieke denkers nie die enigste eksponente van die herlewing op die terrein van die natuurreg nie en kan die opvatting van Emil Brunner - wat wel in 2 *infra* aan bod kom - die tendens *à siâh*, binne die kaders van die Christelike tradisie, voldoende illustreer.

1) Tekenend van hierdie besondere bydrae van die Rooms-Katolieke denkers is byvoorbeeld die feit dat Jacques Maritain, 'n Nieu-Thomist, die voorwoord tot UNESCO (1950: 9-17) geskryf het. Vgl ook h 5 3.2.1.2 *supra* vir Frank, 'n sekulêre regdenker, se evaluasie van die Thomisme en sy invloed.

Nees Brunner word die standpunte van die sogenaemde Nieu-Calviniste ook ondersoek, en wel onder die hoofde *Die wysbegeerte van die wetsidee* (die Amsterdamse skool onder leiding van Herman Dooyeweerd) en *Die wysbegeerte van die skeppingsidee* (HG Stoker). Veral die wysbegeerte van die wetsidee het veel aan regsfilosofiese besinning opgelewer (mede as gevolg van die ywer van Dooyeweerd se opvolger, HJ van Ekema Hommes in Nederland en op inisiatief van figure soos LJ du Plessis en JD van der Vyver in Suid-Afrika) sodat 'n diepte-ondersoek na die resultate van die geregtighedsdenke in veral hierdie skool geloofs sal word. In hierdie hoofstuk word nie 'n afsonderlike paragraaf aan die bydrae van Kerr (1963) in 'n Suid-Afrikaanse konteks gewy nie, maar die resultate van sy vermeldenswaardige insigte word wel in h 7 *infra* benut.

2 H EMIL BRUNNER (1889-_____)

2.1 Inleiding

Brunner as regsdenker is voluit in die twintigste eeuse spanning tussen natuurreglsleer en positivistiese vasgevang (vgl ook Pöhl 1963: 9-25). Hiermee word nie beweer dat hy 'n eklektiese denker is nie - inteeendeel! - maar eerder dat hy, soos sy tydgenote, met probleemstellings wat vir alle regsdenkers (maar veral Christelike regsdenkers) reeds vir die afgelope vier tot vyf dekades van hierdie eeu dwingend aktueel is, te kampe het. Die gevoelsbeleide uitroep waarmee hy sy bekende werk, *Gerechtigheit*, begin, getuig hiervan:

"Es geht ein Schrei nach Gerechtigkeit durch die Welt.
Alles Leiden ist bitter, aber ungerecht Leiden ist doppelt bitter" (Brunner 1943: 3).

Die geragtigheid waarna Brunner verwys, is, volgens hom, 'n van nature aangebore *gevoel* by elke mens - 'n gevoel wat nie tot die blote natuurwerklikheid van menslike instinkte behoort nie, maar tot die "Bereich des Geistes":

"... (E)s ist ein - wie immer unklarer - Wissen um eine Ordnung, um etwas, das sich 'gehört', das sein soll, eine Ordnung die nicht verletzt werden darf" (Brunner 1943: 4).

Dit is hierdie "gevoel" wat in die Westerse geregtigheidstradisie tot die voorwerp van teologies- en wysgerig-wetenskaplike ondersoek gemaak is en wat deur sowel Aristoteles as die Israelitiese profete tot goddelike ordinansie geproklameer is (Brunner 1943: 5). In die kontemporêre Westerse samelewings is presies hierdie gevoel *qua* geestelike waarde in staatstotalitaristiese kontekste gedevalueer - en die innerlike geldigheid daarvan ontken - veral as gevolg van die vernietigende invloede van die (juridiese) positivisme waardeur die bestaan van 'n hoër geestelike, aan hierdie werklikheid transendente, orde geheel en al genegeer is: geestelike waardes is gerelativeer en afgeplat tot (niks-seggende) spekulatiewe gegewenes (Brunner 1943: 6-11). Hierdie verskynsel vorm die grondslag vir wat Brunner "der Zerfall der Abendländische Gerechtigkeitsidee" noem - 'n verval wat teëgewerk kan word deur die positivisme met die reële bestaan van 'n "Ursprüngliche, von keinem menschlichen Gesetzgeber gesetzte Urordnung" te konfronteer (Brunner 1943: 21). Vir hierdie doel beroep Brunner hom veral op momente uit die Christelik-Reformatoriese geregtigheidstradisie.

Brunner is baie ekplisiet oor die feit dat die geregtigheid waarmee hy handel, nie Bybelse geregtigheid of die (*dikatoosyne*) algemene geregtigheid van die Grieke is nie: "geregtigheid" het hedendaags heelwat aan sy oorspronklike betekenisdiepte ingeboet (Brunner 1943: 15). Hy erken wel dat die geregtigheid van God (in die regverdigmaking-deur-die-gelooft sin van die woord) 'n kernmoment in die geheelsboodskap van die Evangelie vergestalt - die leerstuk van regverdigmaking deur die geloof het inderdaad sin omdat dit die "wahre Gottesverhältnis und damit das wahre Sein und das wahre Gute gibt" (Brunner 1932: 62-3). Notans dui Brunner die voorwerp van sy ondersoek oor geregtigheid *an sich* as "weltliche Gerechtigkeit" (in teenstelling met "die Gerechtigkeit des Glaubens") aan, dit is: "die Gerechtigkeit irdischer Ordnungen" (Brunner 1943: 17). "Wêreldlike geregtigheid" is *suam cuique tribuere*-geregtigheid en kan selfs by mense in wie se lewens weinig van die geregtigheid deur die geloof tereg kom, aanwesig wees; "himmlischen Gerechtigkeit" opereer juis nie op basis van die "elkeen syne"-beginsel nie maar kan selfs kwaad met goed vergeld en onreg tot sewentig maal sewe keer toe vergewe. Tussen hemelse en aardse geregtigheid bestaan daar egter 'n "letzter heimlicher

Zusammenhang" (Brunner 1943: 18).²⁾ Wat is hierdie samehang en hoe ontbloom Brunner dit?

2.2 Hemelse (of Bybelse) geregtigheid en aardse geregtigheid

Die onderwerp waarom dit in hierdie paragraaf gaan, ondersoek Brunner (1943: 130-47) eers in die veertiende hoofstuk van sy werk nadat hy 'n sistematiese uiteensetting van sy eie opvatting oor geregtigheid gegee het. Ter wille van die sistematiek van hierdie uiteensetting (en om Brunner se opvatting oor die *Urbildung* van aardse geregtigheid beter te begryp) moet die samehang tussen hemelse en aardse geregtigheid egter reeds op 'n vroeë tydstip in hierdie ondersoek te berde kom.

Oor die algemeen gesproke gaan Brunner uit van die standpunt dat Bybelse geregtigheid nie onveranderd op die eietydse situasie toegepas kan word nie. So is Nuwe Testamentiese geregtigheid, aldus Brunner (1943: 130-3), dertste met die verkondiging van die Evangelieboodskap vervleg dat dit aardse *sum cuique tribuere*-geregtigheid geheel en al transendeer. Om hierdie opvatting te staaf, verwys Brunner na heelwat Nuwe Testamentiese tekste - baie waarvan uitsprake van Christus self bevat (vgl byvoorbeeld Mattheüs 20 1, 5 20, 5 45 en 22 15; Lukas 12 14; Johannes 18 (die hele hoofstuk maar veral 36) en 19) - wat almal in die één kernuitspraak van Christus kulmineer: "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie ..." (Johannes 18 36). Christus hef nooit die noodsaak vir die bestaan van aardse geregtigheid op nie, maar aangesien Hy geen politieke verlosser is nie en die tema van aardse geregtigheid dus nie sentraal staan in sy koms na die wêreld nie, laat Hy Hom ook nie eksplisiet of genuanseer daarvoor uit nie.

Brunner (1943: 133-9) meen dat die klem in die verkondiging van die Evangelie deur die Apostels eweneens nie op wêreldlike geregtigheid val

2) Van die terminologiese probleme rondom "geregtigheid" kry 'n mens nogal 'n goeie begrip wanneer jy let op die opmerkings wat die vertaler van Brunner 1943 aan Brunner 1946 (by wyse van 'n voorwoord) toevoeg. Soos die Afrikaans ken die Duits slegs een term vir die begrip "geregtigheid" in al sy vertekkinge (algemeen sowel as besonder), naamlik "*Gerechtigkeit*". Die Engels gebruik vir algemene geregtigheid die term "rightness" en vir besondere geregtigheid die term "justice". Hierdie aangeleentheid is veral in h 7 2.3 *infra* relevant.

nie meer primêr op God se geregtigheid as die genadegawe van verlossing wat 'n mens deur die geloof in Christus deelagtig word (vgl Romeine 1 17 en 3 21-31; vgl ook 2.3.1 *infra*). Aan hierdie verkondiging word by geleentheid wel sekere etiese eise en voorskrifte (oor byvoorbeeld die huwelik, oor die gesin, oor die verhouding tussen heer en slaaf en oor die staat en die politieke lewe) toegevoeg en hierdie voorskrifte - wat Brunner die *Haustafeln* noem - toon vir die Christene aan hoedat hulle as burgers van die hemelse koninkryk hulle teenoor aardse instellings behoort te gedre. Die *Haustafeln* figureer egter bloot "am Rande der neutestamentlichen Botschaft", ofskoon dit in hierdie hoedanigheid sekere grondpeilers insake "weltliche Ordnungsethik" en bygevolg "gesetzliche Gerechtigkeit" bevat (Brunner 1943: 134). Die grensfunksie van die *Haustafeln* word verder onderstreep deur die feit dat die "gesetzliche Gerechtigkeit" wat daarin vervat word tussen mense, na aanleiding van hulle plek en status in 'n skeppingsordelik gefinstitueerde samelewing, differensieer (byvoorbeeld tussen ouer en kind, tussen man en vrou, tussen heer en slaaf, tussen owerheid en onderdean) terwyl die oorheersende Evangeliese eis van die liefde, nie dusdanig differensieer nie: "(d)ie Liebe als solche ist für alle dieselbe" (Brunner 1943: 134-5; vgl ook 2.3.1 *infra*).

Die *Haustafeln* leer hoofsaaklik dat (en hoedat) die gelowige mens God se (skeppings-)instellings of (-)ordenings moet eerbiedig: die Nuwe Testamentiese geregtigheidsetiek is 'n etiek van orde (Brunner 1943: 137).

Van hierdie instellings of ordenings is daar twee soorte, naamlik die *iustitia civilis*-ordenings soos die staat en die *natuurlike- of skeppings=ordenings (an sich)* soos die huwelik en die gesin (Brunner 1943: 136-7).

Die eenheid tussen (i) die genadige (deur-die-geloof) geregtigheid van God en die (ii) skeppingsordelike, etiese geregtigheid sien Brunner as synde geleë nie alleen in die feit dat God die Gewer (of Skepper) van beide (i) en (ii) is nie maar in die finale instansie het beide (i) en (ii) dieselfde oogmerk, naamlik liefde in die ruimste sin van die woord.³⁾ Dit is immers die *iustitia civilis*-instellings wat byvoorbeeld, omdat dit die mens van anergie en die daarmee gepaardgaande gruwelikhede bewaar,

3) Vir die onderskeid en samehang tussen die ordes van aardse geregtigheid en liefde, vgl ook 2.3.1 *infra*.

die ruimte skep waarbinne Evangeliese liefdesrealisering kan plaasvind (Brunner 1943: 138-9).

Met hierdie laa genoemde insig, meen Brunner (1943: 137-8), het hy die gevaar van 'n dualisme tussen die hemelse koninkryk en die aardse praktyk (van *inter alia* geregtigheid) vermy (en aldus die "letzter heimlicher Zusammenhang" tussen Bybelse geregtigheid en aardse - institusionele - geregtigheid, blootgêl). En tog verloor hy die *gesindheid* van die geregverdigde Christen, nog 'n veelseggende brug tussen hemelse en aardse geregtigheid, uit die oog (vgl *inter alia* h 3 3.2 en 3.3 *supra*). Die in Christus deur die geloof geregverdigde mens sal immers *noodsaaklikerwys* 'n bepaalde (selfs metastrukturele?) gesindheid teenoor aardse instellings openbaar, en dit geld eweseer die Nuwe Testamentiese (vroeg) Christene wat nie maar net, soos Brunner (1943: 139) probeer voorgee, òf te besig was met "grotere dinge" om aan aardse instellings gestalte te gee òf hulle in ieder geval - synde 'n klein minderheidsgroepie in die magtige Romeinse imperium - nie aan politieke hervormings gesteur het nie. Vir sover Brunner suggereer dat die kultuur-historiese konteks van die *Hauptafeln*-uitsprake nie uit die oog verloor mag word nie (mede omdat die Nuwe Testament byvoorbeeld geen volledige opgawe van die juridies-staatkundige instellings van daardie tyd bied nie - kennis van die *status quo* word by die geadresseerdes voorveronderstel -) kan daar in beginsel met hom saamgestem word, maar gegewens oor die aard van die gesindhede wat van die geregverdigde gelowiges versis word, transendeer sekerlik die tydsgebonde, Nuwe Testamentiese kultuurmilieu. Hierdie tydsloosheid is nie bloot met die *struktuur* van die *iustitia civilis*-instellings *an sich* gegee nie, maar is ook organies "geskryf" in die harte van alle mense wat deur God regverdig gemaak is in die geloof: God se geregtigheid het meteen 'n direkte, tydsongebonde relevansie vir die geregverdigde Christen wat sy volle lewe in die konteks van 'n skeppingsverordineerde werklikheid realiseer en ontplooi - en dit geld Christen owerheid sowel as -onderdean. Wie hierdie primaat van die gesindheid bo blote strukture nie reg begryp nie, sal ook nie "geregtigheid-in-vryheid" (of "vryheid-in-geregtigheid") (*vide* h 3 3.2.3 *supra*) korrek kan visualiseer nie.

In teenstelling met die Nuwe Testament bevat die Ou Testament gedetail-

leerde geregtigheidsvoorskrifte (op die *iustitia civilis* vlak) en wel met betrekking tot die inrigting van die Israelitiese samelewing. Brunner (1943: 140-2) is egter van mening dat hierdie detailvoorskrifte nie op 'n eietydse, juridies-staatkundige (of institusionele) situasie toegepas kan word nie en dat hulle trouens slags relevansie gehad het in die kultuurhistoriese konteks van Israel as teokratiese samelewing waarbinne die staat, die kerk, die gesin ensovoorts ongedifferensieerd in een, enkele geheelopset saamgetrek is. Vir hierdie gevolgtrekking verskef hy hoofsaaklik vier motiverings:

- (i) Die goddelike openbaring in die Ou Testament is "eine Vorstufe der Offenbarung in Jesus Christus" en daarom word die orde van die koninkryk van die hemele en die aardse ordeninge nog nie behoorlik van mekaar onderskei nie: alle gedragvoorskrifte is ongedifferensieerd saamgetrek in een enkele *corpus* van Jahwe gegewe norme - net soos wat alle samelewingskringe ongedifferensieerd kulmineer in die ("kulties-kerklike") diens aan Jahwe (Brunner 1943: 141; vgl ook h 3 2.1.3 (i) *supra*).
- (ii) In die lig van (i) vorm burgerlike en (godsdiensstig) liturgiese wette 'n eenheid waaraan een en dieselfde geregtigheidsorde ten grondslag lê. Om dus die Israelitiese burgerlike wette vir 'n moderne regstelsel aan te neem, sou ook beteken dat die besondere liturgiese orde met huidjie en muidjie geakkommodeer moet word (Brunner 1943: 141; vgl ook h 3 2.2.1 en 2.2.2 - veral (iv) - *supra*).
- (iii) Die burgerlike wetgewing van Israel het nie onveranderd gebly nie maar is van tyd tot tyd gewysig om by veranderde omstandighede aan te pas (Brunner 1943: 142).
- (iv) Die Israelitiese orde van reg en geregtigheid na sy *iustitia civilis* kant, is dié van 'n "Volksgemeinschaft des Altertums" en die kultuurhistoriese inset verskil fundamenteel van die kontemporêre; 'n "oorplanting" van hierdie sisteem op 'n eietydse situasie sal net so fataal wees soos 'n bloeddoortapping tussen persone wat aan verskillende bloedgroepe behoort (Brunner 1943: 142).

In die lig van die voorgaande uiteensetting kom Brunner (1943: 143-7) tot die gevolgtrekking dat selfs die Dekaloog as 'n aan die Israelitiese tydsomstandighede gebonde wetgewingskode beskou moet word en dat geen "ewige geregtighedsbeginsels" daarvan af te lei is nie: die Tien Geboois moet letterlik opgevat word.

Ten spyte van die vele waarheidsmomente in hierdie analise van Brunner, skort daar tog heelwat aan nuanse. In die eerste plek, indien daar 'n skeppingsmatige *Urordnung* van aardse geregtigheid bestaan, moet Brunner hom sekerlik verantwoord oor die vraag welke elemente van hierdie orde in die Israelitiese samelewingsopset vergestalt word. Hy is egter té bedag op die aantoon van die verskille om hierdie konsekwensie van sy eie opvatting te verreken.

In die tweede plek sluit Brunner die oog vir die organiese eenheid in die Godsopenbaring *selfs* in die oorgang vanaf die Ou na die Nuwe Testament - die Ou Testament is ook vir die hedendaagse Christen (net soos die Nuwe Testament) "Evangelie in eie reg" (vgl h 3 1.3, 2.3 en 3.4 *supra*). God se openbaring is immers nie bloot struktureel aan samelewingsordes gebind nie, maar leef ook in die harte van sy geregverdigde Kinders (selfs in die "ou bedeling").

Ten slotte verloor Brunner die seremonieel-metaforiese betekenis van die Ou Testamentiese *iustitia civilis*-ordeninge geheel en al uit die oog: die teokratiese staat, Israel, word immers deur Jahwe (sy Wetgewer) toegespits en afgestem op die koms van die Messias - die Verlosser van die wêreld; Ou Testamentiese geregtighedsordeninge op 'n juridies-staatskundige vlak moet dus mede in die lig van hierdie heilsfeit beteken word.

Wat wel te waardeer is aan Brunner se benedering, is die feit dat hy eksplisiet trag om klakkelose Bibliïsme te vermy en aldus nie alleen die geregtighedskant van die Bybelse Godsopenbaring in sy historiese raamwerk probeer plaas nie, maar ook poog om die fundamentele eenheid tussen Gods Woordopenbaring en sy Skeppingsopenbaring nie te deurbreek nie (vgl ook h 7 2.5.2 en 2.5.3 *infra*).

2.3 Eerste onderskeiding en samehange

2.3.1 Geregtigheid en etiek/geregtigheid en liefde

Die onderskeid tussen die orde van geregtigheid en die orde van die etiek, is vir Brunner gegee met die onderskeid tussen geregtigheid aan die een kant en liefde aan die ander kant: geregtigheid as "eties goed" kom alleen ter sprake waar die menslike wilselement meespreek; aan die ander kant is geregtigheid egter ook te betrek op "van Menschen gesheffene Verhältnisse". Om geregtigheid dus sonder meer met "die eties goeie" te identifiseer, lei tot 'n versaking van moraliteit (Brunner 1943: 18-9). Daarom is 'n insig in die onderskeid tussen liefde en geregtigheid noodsaaklik (dit ten spyte van die feit dat daar ook 'n dieper- liggende samehang bestaan).

Liefde het altyd betrekking op die persoon *an sich*; geregtigheid kan egter ook betrekking hê op (nie-persoonlike) dinge (byvoorbeeld 'n regverdige *wet*, 'n regverdige *sisteam* ensovoorts). Gevolglik het liefde met die persoon *qua* persoon te make, maar geregtigheid, in sy *sum cuique tribuere*-gestalte, met die persoon in sy verhouding tot 'n "iets" - 'n objek - buite die sfeer van sy persoonlikheid, welke objek nie noodwendig materieel hoef te wees nie: elke *meum*, elke iets "was zwer nich ich selbst bin, was aber zu mir 'gehört'", is die objek van geregtigheid⁴⁾ (Brunner 1943: 19-21). "Myne" of "my reg" verwys in hierdie verband egter nog nie na die positiese reg van die staat nie, maar na die sin vir geregtigheid, die *Urerziehung* in die skepping, wat juis as 'n maatstaf vir die staatlke positiese reg dien. Die *myne* en *joune* is dus inherent aan geregtigheid in sy skeppingsordelike gestalte (Brunner 1943: 21).

Geregtigheid na sy "oerordelike aard" is institusioneel of ordenend - dit plaas die mens in 'n orde - en as sodanig is dit, anders as die liefde, *onpersoonlik*: dit verenig mense vir sover dit hulle in een en dieselfde orde invoeg, dit skei of verdeel hulle vir sover dit aan "elkeen sy eis"

4) Brunner vind in hierdie verband aansluiting by Kant se opvatting in *Metaphysik der Sitten* 245 (*vide* h 5 2.2.4.1 *supra*): dit wat regtens myne is, is dit waarmee ek so nou verbonde is dat die gebruik daarvan deur andere sonder my toestemming, my skade sal berokken. Hy verwerp ook Locke se materialisering van geregtigheid ingevolge waarvan vereis word dat die "myne" altyd iets stoflika sal wees.

plek in die orde toewys (Brunner 1943: 22-4). As sodanig is geregtigheid rasioneel, differensieer dit tussen mense en impliseer dit meteen bepaalde voorwaardes waaronder dit geld. Die Bybelse liefde as *agape*, daarenteen, behoort tot die domein van die koninkryk van die hemele en is daarom (nie van natuurlike of skeppingsordelike nie maar) van bonatuurlike oorsprong: dit is "Übervernunftig", differensieer nie tussen mense nie en geld onvoorwaardelik (Brunner 1943: 147-51).

Dit wat betref die onderskeid (die "Wesensgegensatz") tussen liefde en geregtigheid. Brunner (1943: 147-8) merk egter ook op:

"Die Wesensgegensatz hebt die Verbindung nicht auf, aber ebensowenig hebt die Verbindung den Wesensgegensatz auf".

Waarin is die samehang tussen liefde en geregtigheid geleë? Daarin naamlik dat die Christen sy liefde in die *Ordnungswelt* - die wêreld van sisteme en strukture - nie anders kan vergestalt as juis deur geregtigheid te beoefen nie (Brunner 1943: 151). Daarom is geregtigheid in die huidige werklikheid van sisteme nie ondergeskik aan die liefde nie maar - intendeel - juis noodsaaklik.

Om die volle impak van hierdie opvatting van Brunner te begryp, is dit gepas om hierdie paragraaf met 'n verwysing na sy samelewingsleer en die plek van geregtigheid in hierdie "sisteemordelikhed" af te sluit. Brunner gee voorkeur aan 'n samelewingsorde wat as 'n "*Gemeinschaft in Freiheit*" genoegsame "*Freiheit in Gemeinschaft*" bemoontlik (Brunner 1943: 99). Om hierdie oogmerk te bereik, moet sowel individualisme as kollektiwisme vermy word en dit wil Brunner doen met sy ontwerp van 'n *korporatiewe* of *federatiewe* samelewingsleer: die individuele, menslike persoon vorm die sentrum van die samelewing en die verskillende gemeenskappe of samelewingskringe vertoon - na aanleiding van die direktheid van hulle betrokkenheid op die individuele menslike persoon - 'n bepaalde "gelaagtheid" rondom die individu as sentrum. As sodanig is daar meer en minder persoonlike (sowel as meer en minder institusionele) samelewingskringe: die huwelik en die gesin is byvoorbeeld meer persoonlik (en minder institusioneel) as die staat (Brunner 1943: 89-100). In die meer persoonlike en individuele samelewingsvorme is daar meerdere ruimte vir die orde van die liefde en die etiek *an sich*, die liefde synde direk betrokke op die menslike

persoon. In die meer institusionele samelewingsvorme daarenteen word die moontlikhede vir die uitoefening van die (na sy aard) persoonlike liefde verskraal en moet geregtigheid meer en meer die plek van die liefde inneem (Brunner 1943: 151-4).

In die mens-in-samelewing situasie vul liefde en geregtigheid mekaar dus aan en is hulle in 'n sekere sin pendante: die plek van die "baie" liefde in die gesinslewe (weer dit struktureel moontlik is) word in die staatsverband deur "baie geregtigheid" ingeneem (omdat liefde in dieselfde mate as in die gesinsverband hier struktureel nie moontlik is nie en geregtigheid gevolglik die plek daarvan "vul"). Die verhouding tussen die liefde in persoonlike sfeer en geregtigheid in die institusionele sfeer is een van omgekeerde eweredigheid en dit steeds op die veronderstelling af dat beide liefde en geregtigheid ewe noodsaaklik (en noodwendig?) is.

2.3.2 Reg(-sorde) en geregtigheid

Vir sover daar in die geskiedenis van die geregtigheidsidee 'n botsing van menings bestaan oor die vraag of dié reg den wel gelykheid as geregtigheidpredikaat voorrang behoort te geniet, meen Brunner (1943: 24-5) dat die reg meer fundamenteel en grondliggend as gelykheid is:

"... (B)evor ich fragen kann, was den nun einem jeden zukomme, ein Gleiches oder ein Ungleiches, muss ich wissen, dass ihm überhaupt etwas zukommt".

Vaelegging of fiksering is gegee met die aard van die reg; so ook veralgemening: die regnorm omvat 'n veelheid gevalle (en omstandighede), via 'n proses van abstraksie, in een, enkele reël(ing) (Brunner 1943: 25). Die reg is egter ook meer as 'n blote ordeningsmiddel vir die hier en die nou: "(d)as Gesetz ist Ordnungsvorsorge" (Brunner 1943: 28), dit wil sê dat die reg ook 'n patroon vir toekomstige handelinge bepaal. Na sy ordeningspatroon is die reg nou verwant aan (en 'n komplement van) geregtigheid: beide vergestalt reglynige standvastigheid en daarom word 'n afwyking van dit wat regverdig is, ook "Rechtsbeugung" genoem (Brunner 1943: 27-8).

Vir Brunner (1943: 28) lei dit geen twyfel dat die reg en geregtigheid in die staatsverband nie immer sonder meer identifiseerbaar is nie - geregtigheid is die "kritische Instanz" wat alle menslike (positiwe) wetgewing

transendeer; tegelykertyd kan geregtigheid egter ook nie van die idee van legaliteit geskei word nie want legaliteit (of dié reg) geen aan "elkeen syne" en beskou daardie "syne" as "ein Festes, Gefügtes".

2.3.3 Geregtigheid en gelykheid

Die verhouding tussen geregtigheid en gelykheid word nie slegs *formeel* via die reg (as 'n "dat"-verhouding) bepaal nie, maar is ook 'n materiële of substansiële ("wat"-) verhouding (Brunner 1943: 29). Brunner 1943: 32) onderskei, aan die hand van Aristoteles se gelykheidsopvatting (*vide* h 2 1.4.3.4 (i) en (ii) *supra*), twee soorte gelykheid: (i) aritmetiese of kontraktuele gelykheid wat aan elkeen *dieselfde* gee en (ii) proporsionele, geometriese of distributiewe gelykheid "die jedem des Gleiche gibt nach *Messgabe* der vorhandener *Ungleichheit*" (my kursiverings). Omdat (i) nie tussen persone differensieer nie, berus dit in 'n groter mate as (ii) op abstraksie: individuele verskille word genegeer (as't ware "weggedink") en alle mense word oor dieselfde kam geskeer.

Die blote onderskeiding tussen (i) en (ii) sê egter nog nie vir 'n mens welke kriterium aangelê behoort te word by die bepaling van die vraag of 'n mens tussen persone behoort te differensieer - en indien wel in welke mate - nie. Brunner (1943: 34-5) meen dat (i) te pas kom in relasies waarin dinge 'n meer prominente funksie vervul as persone *an sich* ((i) is dus saeklike gelykheid) en dat (ii) te pas kom in relasies waarin die persoon *an sich* prominent figureer ((ii) is dus persoonlike gelykheid). Maar selfs die vraag: "wat is meer saeklik en wat is meer persoonlik?", kan nie objektief beantwoord word nie:

"Hier ist offenbar die formale Analyse der Gerechtigkeits-idee am Ende angekommen; hier beginnt ein Fragen, das, um der Gerechtigkeit willen, in metaphysische und Glaubensgründe hineinführt" (Brunner 1943: 36).

Brunner het dus 'n aenknopingspunt gevind wat hom tot die oopdekking van die *Urordnung* van geregtigheid kan lei.

2.4 Die *Urvrdnung* van geregtigheid qua natuurregsorde

2.4.1 Die orde self

Die outentiek Christelike natuurregsbeskouing tipeer Brunner (1943: 320 vn 34 as:

"... eine in der Biblische Gottesoffenbarung wurzelnde Erkenntnis der Schöpfungsordnung und des in ihr begründeten Gerechtigkeitsgesetzes".

In die Reformatoriese natuurregs tradisie (in teenstelling met die middel-eeus Roomse tradisie) word, aldus Brunner (1943: 106-8), rekening gehou met die sondeverdorwenheid van die menslike natuur. Die *Urvrdnung* van geregtigheid, gegrond in die skeppingsorde, is egter nie deur die sonde aangetas nie en die sondige mens kan, via Gods besondere openbaring in die Skrif, 'n vaste en 'n duidelike kennis daarvan verkry, ofskoon ook buite die besondere openbaring om (algemene openbaringsgewys) daar 'n gebrekkige kennis van hierdie orde bestaan (by voorbeeld Aristoteles en die Stofsyne).⁵⁾

Alle natuurregsbeskouings,⁶⁾ meen Brunner (1943: 101), het een gemeenskaplike kenmerk, naamlik dat hulle met natuurreg bedoel:

"... eine Gerechtigkeit, die über aller menschlichen Willkür und Konvention steht, ein *Prinzip gültiger, normativer heiliger Bindung*".

-
- 5) Hierdie insig van Brunner stem sterk ooreen met Calvyn se opvatting oor die algemene en die besondere openbaring van God se geregtighedsorde aan (onderskeidelik) gelowiges en heidene (*vide* h 4 4.6.1, 4.6.3 en 4.6.4 *supra*).
- 6) Brunner (1943: 100) onderskei drie kategorieë natuurregsbeskouings: (i) die objektivistiese en kollektivistiese natuurregsbeskouing van die pagane wêreld met "die natuur" gesien as die orde van die kosmos; (ii) die subjektivistiese en individualistiese natuurregsbeskouing van die moderne humanisme met "die natuur" gesien as die menslike natuur of die menslike Rede en (iii) die Christelike natuurregsbeskouing wat hy self aanhang en wat 'n balans tussen objektivisme/kollektivisme aan die een kant en subjektivisme/individualisme aan die ander kant probeer bewerkstellig.

Uiteindelik verkies Brunner (1943: 110) egter om die term "natuurreg" te laat vaar mede omdat in die ontwikkelingsgeskiedenis van die natuur-regeleer die natuurreg dikwels as 'n *regiستم* wat na sy geldingsaard met die positiewe reg in die staat meeding, beskou is. So 'n ondermyning van die regsekerheid in die staat is onvanpas en daarom behoort die natuurreg *qua* geregtighedsreg hoogstens as 'n "krities-normatiewe Idee" te geld. Slegs in een geval beskik die natuurreg momenteel oor iets meer as 'n bloot krities-normatiewe betekenis, naamlik wanneer dit op die reg tot verset ("Widerstandsrecht") in 'n *totalitaristiese staatsopset* aankom (Brunner 1943): 110-1). Die kwalifikasie: "in 'n totalitaristiese staatsopset" is hier belangrik. Brunner meen naamlik dat in die "normale" regstaat, waar daar voldoende konstitusionele middele bestaan om verset te akkomodeer, die natuurreg in sy meta-ideële gestalte verval het, dit wil sê as 'n "Überlebtes Prinzip" beskou kan word. In die "normale" regstaat is die natuurreg gevolglik geen *regesgrond* vir verset nie; in die totalitaristiese of absolutistiese staat wel. Omdat die totalitaristiese staatsowerheid nie vir die handhawing van die regsorde in die staat sorg nie, is so 'n owerheid 'n wettelose owerheid wat die skeppingsorde van God fundamenteel skand. Wat voorheen in hierdie ondersoek as 'n implikasie van Calvin se beskouing oor die goddelike geïnstitueerdheid van owerheidsgeseg aangedui is - naamlik dat vir dieselfde rede as wat die onderdean gelas word om hom aan owerheidsgeseg, 'n instelling van God, te onderwerp hy ook die plig het om hom te verset indien daardie owerheidsgeseg sy goddelik verordineerde doelstelling mis (vgl h 4 4.7.2 *supra*) - word deur Brunner ekeplisiet gemaak. Weliswaar het Calvin die reg tot verset *an sich* (veral in sy *Institutio* 4 20 32) as 'n soort "uitsondering op die reël van gehoorsaming" gehanteer en die *de facto* dade van verset slegs aan die "tussenowerhede" van sy tyd laat toekom (vgl ook Hommes 1972: 294); maar Brunner beweeg met sy ekeplisering van die reg tot verset wat (ook *de facto*) aan die godgehoorsaame burger toekom, ten minste *prinsipieel* nie buite die kaders van die Calvinisme in sy oorspronklike gestalte en bedoeling nie.

Brunner se insigte oor verset verskaf voldoende grond vir 'n interpretasie van sy natuurregleer as sou die natuurreg *qua* geregtighedsreg nie slegs 'n regulatiewe nie maar ook 'n konstitutiewe funksie (naamlik in die geval van die reg tot verset) vervul. Op een plek (Brunner 1943: 104-5)

maak hy wel hierdie implisiete tesse 'n ietwat meer ekplisiet wanneer hy beweer dat 'n Christelike geregtighedsopvatting "durch den Gedanken der Schöpfungsordnung Gottes" bepaal of bestem word. Die basis waarop die positiewe reg steun (regabeginsels in Hommes - 1972: 294 - se terminologie) is nie bloot "iets wat nou maar eenmaal sus of so" is nie - dit is in die skeppingsorde deur God self so gewil en verordineer.

2.4.2 'n Nadere ekplisering van die beginsels van die geregtighedsorde

Die beginsels van die geregtighedsorde spoor Brunner (1943: 38-45) na deur die skeppingsordelike grondslae van gelykheid en ongelykheid oop te dek - deur dus op 'n metafisiese- en geloofsvlak (vgl Brunner 1943: 36 en 2.2.3 *supra*) vas te stel welke gronde daar vir 'n differensiasie tussen mense bestaan. Alle mense is deur God na sy beeld geskape en is gevolglik in 'n gelyke mate verantwoordig aan Hom verskuldig (Brunner 1943: 40-1 en 58-9). Op grond hiervan postuleer Brunner die "Urrecht" van menslike waardigheid wat alle mense in dieselfde mate toekom en op hierdie "Urrecht" berus die beginsels van komutatiewe geregtigheid. Mense is egter ook ongelyk geskape in dié sin dat elke individu oor bepaalde eiensortige eienskappe beskik; daarom het die "verskillend eiensortige" mense mekaar ook - veral in gemeenskapverhoudinge - nodig, want hulle vul mekaar aan (Brunner 1943: 49-50). Uit die ongelykheidsrelasie tussen mense resulteer die beginsels van distributiewe (of uitdelende) geregtigheid.

Deur die relasies van gelykheid en ongelykheid nie bloot as formele gegewenes te beskou nie maar hulle ook met verwysing na die aard van die samelewingsorde te substansieer, meen Brunner (1943: 51) dat hy voldoende aangetoon het dat *sum cuique tribuere* nie "dieselfde vir almal" beteken nie: mense is gelyk in dié sin dat alle mense oor dieselfde waardigheid en bestemming beskik, almal verantwoordelik is teenoor God en almal dus dieselfde reg het om as mense (persone) erken te word; die gelykheid in waardigheid word egter gekombineer met 'n verskil ('n ongelykheid) in "Art und Funktion" en die verskil (*qua* ongelykheid) is ewe wesenlik en ewe substansiël. Daarom beteken "elkeen syne" ook dat elkeen dit sal ontvang wat *slegs* (dit is, uniek) syne is. In die Christelike geregtighedsdenke word die gelykheid egter steeds as primêr beskou en die ongelykheid - ofskoon dit nie onwesenlik is nie - as sekondêr (Brunner 1943: 52).

Op die fundamentele gelykheid tussen mense berus daar sekere (skeppings-ordelike) vryheidsregte (mense-regte?) wat die mens as individu toekom. Die vernaemstes hiervan kan slegs kortliks genoem word (vgl Brunner 1943: 84-78). Die skeppingsordelike gelykheid tussen mense is die bron van die reg op godadiensvryheid, die reg op lewe en liggaem, die reg op privaat-eiendom, die reg op vleeslike meenskap, die reg op arbeid, die reg op gesonde ontwikkeling (in die besonder 'n reg op gesonde jeug), die reg op menswaardige opvoeding en ten slotte die reg op die ontwikkeling van die mens se vermoëns. Hierdie in die skeppingsorde gefundeerde vryheidsregte is volgens Brunner (1943: 71) nie dieselfde as die konstitusioneel beskermde burgerregte (byvoorbeeld die reg op persvryheid) wat hedendaags in beskaafde state erken word nie.

Naas hierdie op gelykheid gefundeerde individuele vryheidsregte van die mens, erken Brunner (1943: 77-89) ook sekere onveranderlike, normatiewe beginsels - "die Konstanten des kreatürlichen Lebens" (Brunner 1943: 82) - wat op die kreatuurlike ongelykheid tussen mense berus en veral in intrage-meenskapsverhoudings (waar die elkeen syne hoogs ter sake is) te pas kom. Hierdie beginsels noem hy *gemeenskapsregte*, welke regte die samelewingskringe (en die lede van 'n samelewingskring in sy verhouding tot daardie samelewingskring) uit hoofde van hulle besondere kreatuurlike aard toekom (Brunner 1943: 78), en dus ten nouste met die skeppingsgeordineerde struktuur van elke samelewingskring saamhang.

In die *huwelik* beskik die individu byvoorbeeld steeds oor sy vryheidsreg op vleeslike gemeenskap maar die uitoefening van hierdie reg moet deur die "ursprüngliche Rechten der Gemeinschaft Ehe" gereël word: binne die sfeer van die samelewingsordelike huweliksgemeenskap alleen kry die individu dit wat hom toekom (Brunner 1943: 79-80). Soortgelyk dui die gemeenskapsregte in *gesinsverband* vir elke lid van die gesin sy eie, besondere plek en status in die gesinslewe aan (Brunner 1943: 81).

Waar die vryheidsreg op arbeid die indruk mag skep dat arbeid by uitstek 'n individuele aangeleentheid is, daar toon die skeppingsorde aan dat, op grond van die verskil in aanleg en talente tussen mense, 'n "gemeinschaftliches Tun" vereis word en vandaar die ontstaan van die samelewingskringe op die terrein van die *georganiseerde arbeid* (Brunner 1943: 82-4).

Op die vraag of die *staat* met die oorspronklike skeppingsorde, gegee is, verskef Brunner (1943: 85) 'n tweeledige antwoord. Vir sover (eensdeels) die noodsaak aan 'n alomvattende samelewingskring skeppingsordelik gemani-festeer word, meen hy van ja; vir sover (anderdeels) die staat as mags-organisasie mense moet dwing om goed te doen, "setzt der Staat die Böse voraus" en is die staatsinrigting siege noodsaaklik as gevolg van die (nie-skeppingsordelike) kwead. In die laasgenoemde sin is die staat dus nie deel van die skeppingsorde nie: die volmaakte skeppingsorde is immers daarop bedag dat mense uit eie vrye wil die goeie sal doen. In hierdie huidige, sondige bedeling is die staat as die handhawer van die reg en die orde steeds uiters noodsaaklik.

Interessant en ter sake is in hierdie verband ook Brunner (1943: 85-6) se bewering dat dit die staat is wat 'n mens van die hiërargiese element in die skeppingstrukture - van die kompetensie om te (kan) beveel - bewus maak. Hierdie opvatting, saamgelees met sy bewering dat die staat 'n omvattende samelewingskring is, gee 'n mens die snuf van staatsabsolutistiese affiniteite in die neus. Brunner (1943: 87) probeer egter om hierdie gevaar te vermy deur individu en staat in 'n skeppingsordelike, perspektiewiese verhouding teenoor mekaar te stel. Die staat (of eintlik: die staatsowerheid - my invoeging) het wel gesag oor die individu maar die individu het ook sekere inherente regte - "im sittlichen Sinne" - teenoor die staat(sowerheid); die individu as mens-in-relasie is gebonde aan die gesag van die staat(sowerheid) maar as mens-voor-God word hy deur geen staat gebind nie:

"Nie hat der Staat ein Recht auf seine Seele, nie 'gehört' der Mensch dem Staat. Seine Personwürde hat der mensch nie durch den Staat, sondern vor dem Staat und unabhangig von ihm".

2.4.3 Statiese en dinamiese geregtigheid

Brunner (1943: 113-29) skenk ook aandag aan die spanning wat daar tussen die volmaakte skeppingsbeginsels en die mens se gebrekkige, positiefregtelike verwesenliking en realisering daarvan ontstaan en hy kom tot die volgende gevolgtrekking:

"Jede positive Gerechtigkeitsordnung ist ein Kompromis zwischen dem wahrhaft Gerechten und dem möglichen".

Daar bestaan dus 'n duidelike onderskeid tussen (i) die mens se onvolmaakte, tydsgebonde, positiewe geregtighedsordeninge en (ii) die volmaakte, tydlose, oorspronklike skeppingsorde. (i) noem Brunner dinamiese geregtigheid en (ii) statiese geregtigheid. Implisiet in sy beskouing oor (i) is die toegewing dat 'n aanpassing van (ii) op grond van die sonde 'n noodsaaklikheid is - 'n noodsaaklikheid waarop sowel die positiewe reg en (soos in 2.3.2 *supra* aangetoon) die dwingende karakter van staetlike owerheidsgeseg berus (Brunner 1943: 117-8). So byvoorbeeld is die onontbindbaarheid van die huwelik 'n skeppingsbeginsel terwyl positieregtelike aanpassings wat egskedding veroorloof, op grond van die boosheid van die menslike hart, gemaak moes word. Christene openbaar oor die algemeen 'n stewige mate van konserwatisme teenoor die gebrekkige instellings van die dinamiese geregtigheid, soos die Apostel Paulus se (nie-veroordelende) houding jeens die oeronreg van slawerny duidelik getuig (Brunner 1943: 123).

Uiteindelik bepleit Brunner 'n balans in die mense se houding teenoor sowel statiese as dinamiese geregtigheid; 'n klakkelose negering van skeppingsbeginsels (té min statiese geregtigheid en té veel dinamiese geregtigheid) is net so nadelig en gevaarlik soos die onbuigsame eis dat hierdie beginsels ten alle koste gerealiseer móét word (té veel statiese geregtigheid en té min dinamiese geregtigheid).

2.5 Slotopmerkings

Brunner maak God se openbering oor menslike geregtigheid los van die besondere openbering in die Skrif in dié sin dat hy kennis daarvan verplaas na die niveau van die metafisiese *skeppingsorde*. Hierdie orde is volmaak, ofskoon die sondige mens se kennis daarvan gebrekkig is. Die belangrike vraag wat daar in hierdie verband opduik is dít: presies op welke vlak (of "terrein") figureer hierdie skeppingsorde? Indien dit 'n deel van die skepping self is, is dit te betwyfel of 'n mens van 'n *volmaakte* orde kan spreek; die skepping het immers saem met die mens in sonde geval (vgl Géneesis 3 17-8; Romeine 8 20-2). Indien dit nie 'n deel van die skepping *an sich* is nie, is die verhouding skepping-skeppingsorde - of, meer ge-

nuanseerd gestel, die verhouding Skrifwoord-skepping-skeppingsorde - uit hoofde van die uiteensetting van Brunner nouliks omlinbaar. Die vraag is gewoon of Brunner nie met sy ponering van 'n "aardse" en 'n "hemelse" orde té sterk aan 'n natuur-genade motief verkleef bly nie.

Hierdie selfde kritiek betref ook sy onderskeid tussen die orde van geregtigheid en die orde van die liefde, ofskoon sy opvatting in hierdie verband ten minste een positiewe winspunt vertoon, naamlik dat hy geregtigheidsproblematiek nie bloot as onderdeel (of substruktuur) van die teologie beskou nie en aldus in staat is om tussen reg en etiek te onderskei.

Oor die algemeen gesproke is die grootste waarde van Brunner se werk geleë in die feit dat hy die belangrikste Reformatoriese regstemes juis onder die hoof "geregtigheid" ken tuisbring en sistematiseer. In hierdie opsig is sy werk 'n noodsaaklike treeplank in die ontwikkeling van 'n eie Christelik-Reformatoriese geregtigheidsteorie.

3 DIE WYSBEGEERTE VAN DIE WETSIDEE

3.1 Inleiding

3.1.1 Die plek van die wysbegeerte van die wetsidee in hierdie studie

Tens is daar met hierdie studie aangeland by sekerlik een van dié invloedrykste denkstromings in die kontemporêre Reformatoriese tradisie. Die wysbegeerte van die wetsidee (hierne afgekort as WDW) het sy aanvenklike beslag gedurende die dertigerjare van hierdie eeu aan die Vrije Universiteit van Amsterdam gekry, ofskoon die wortels daarvan heelwat verder in die Reformatoriese tradisie terugskiet. Die vader van hierdie stroming op veral regsfilosofiese gebied is Herman Dooyeweerd (1894-1977).

Die regsfilosofiese insigte van Dooyeweerd is deur sy opvolger, HJ van Eikema Hommes, verder verfyn en uitgebou. As gevolg van die feit dat sekere van Dooyeweerd se belangrikste geskrifte in Engels vertaal is en ook omdat Reformatoriese studente van dwarsoor die wêreld vir 'n geruime tyd reeds hulle geestelike en akademiese tuiste in die WDW vind, het die gedagtegoed van hierdie stroming spoedig na verskeie wêrelddele versprei.

In Nood-Amerika en Suid-Afrika was en is die WDW se invloed in Reformatoriese wetenskapsgeledere nie onsensienlik nie. Veral die kritiese toepassing van die WDW se regs- en staats teorie op die regs- en staatspraktyk in verskeie lande - al het dit meesal net by beoordelings gebly en is die teorie nog nie by wyse van konkrete hervormings gerealiseer nie - het van hierdie denkstroming in 'n groot mate reeds iets van 'n *kultuurstroom* gemaak.

In die bespreking in hierdie paragraaf word die geregtigheidsteorie binne 'n *stroming* behandel. Vir hierdie doel word die gedagtegoed van Dooyeweerd as aanknopings- en vertrekpunt gebruik. Waar Dooyeweerd egter nie die implikasies van sy eie insigte voldoende verfyn of in al hulle konsekwensie deurtrek nie en waar verdere verhelderende verduidelikings ten aansien van sy aanvenklike uitgangspunte geverg word, word teruggeval op die insigte van sommige ander eksponente van die WDW (wat dit fundamenteel met Dooyeweerd eens is) en daar word ook gepoog om bepaalde wispunte in hulle kritiek op die grootmeester te benut.

Die standpuntstellings in hoofstukke 7 en 8 van hierdie proefskrif hak in velerlei opsigte by die teorieë van die WDW aan, veral vir sover die WDW bepaalde grondgedagtes in die Reformatoriese regedanke sistematiese-wetenskaplik weergee. Om hierdie rede word die geregtigheidsteorie in WDW geleedere volledig behandel en moet, nie alleen die meer omvattende regsteorie waarop dit berus onvermydelik aan die orde gestel word nie, maar moet ook sekere wysgerige grondkonsepsies nader toegelig word. By voorbaat dien dit egter vermeld te word dat die WDW, made in die lig van die insigte via die historiese ondersoek tot dusver verwerf, onder 'n *kritiese* vergrootglas geplaas word en dus nie *sonder meer* as aanknopingspunt vir die ontwerp van 'n eie standpunt sal dien nie. In die eerste plek sal gepoog word om die ter sake filosofiese en regsfilosofiese grondgedagtes van die WDW - aan die hand van hoofsaaklik Dooyeweerd se opvattinge - so goed moontlik weer te gee en daarna sal (in die slotparagraaf - 3.4 *infra*) waarderende kritiek gelewer word.

Om die regsfilosofiese uitgangspunte van die WDW reg te kan begryp, is dit uiters noodsaaklik dat die wysgerig-ontologiese agtergrond waarteen hulle ontwikkel word, kortliks verduidelik sal word. Dit mag dus met die eerste

oogopslag voorkom asof paragraaf 3.2 *infra*, waarin hierdie teek onderneem word, oorbodig is, maar die noodsaak vir so 'n ondersoek sal wel by ne- baat blyk. Voordat die wysgerig-ontologiese basis van die WDW egter oop- gedek word, is dit noodsaeklik om enkele algemene opmerkings oor die Nieu-Calvinistiese geestesklimate - wat die konsepsie van die WDW be- moontlik het - te maak.

3.1.2 Die ter sake Nieu-Calvinistiese geestesklimate

Die Calvinistiese denkvyn in die Reformatoriese tradisie het voor Abraham Kuyper (1837-1920) nie veel aan streng sistematies-wysgerige (en bygevolg ook regs- en staatsfilosofiese) besinning opgelewer nie (vgl ook Conradie 1960: 9-27). Dearmee is nog nie gesê dat dit as geestesstroming alle daad- en dryfkrag moes ontbeer nie. Veral in die negentiende eeuse Nederland het die herlewing van die Calvinisme met sy aanspraak op Bybel- se reformasie oor die hele linie van die menslike lewe, spoedig 'n kultuur- mag geword. Groen van Prinsterer (1801-1876) en Kuyper self, wat belang- rike bydraes tot die Reformatoriese denke in die Nederlande gelewer het, was albei aktief in die openbare lewe betrokke: albei het hulle kragte aan die ideale van die *Antirevolutionaire Party* ('n Calvinistiese poli- tieke party in Nederland) gewy; albei het hierdie party in die Neder- landse wetgewende liggame (die Eerste en die Tweede Kamer) verteenwoordig (Kuyper was vanaf 1901 tot 1905 selfs eerste minister of minister-presi- dent) en albei het hulle daadkragtig vir die ideaal van 'n Christelike onderwys beywer (dermate dat Kuyper in 1880 die deurslaggewende inisiatief met die stigting van die Vrije Universiteit van Amsterdam geneem het) (vgl Taylor 1966: 26-61).

Dit is die ideale van hierdie Nieu-Reformatoriese beweging wat Dooyeweerd en ander belangrike eksponente van die WDW probeer verwoord. Dooyeweerd vind veral aansluiting by die (aan hom direk voorafgaende) Kuyperiaanse tradisie en denk sekere van die grondtemas van sy filosofie aan bepaalde insigte van Kuyper. Hierdie insigte is opsommenderwys die volgende:

- (1) Die insig dat daar 'n radikale antitesis tussen 'n wetenskap vanuit 'n "christelijken levenswortel" en een wat "uit een afvalligen levenswortel opkomt" bestaan. Dooyeweerd (1937: 63) spel sy waardering vir hierdie insig in hoofletters uit:

gepaardgaande immanensie- of -isme filosofieë (soos byvoorbeeld *rasionalisme* of *historisme*).

- (iv) Kuyper se insig dat ook die ontwerp van 'n *Christelike geskiedenisfilosofie*, waarin die korrekte verhouding tussen geloof en geskiedenis in die lig van 'n Christelike grondkonsepsie ontbloot moet word, noodsaaklik is (Dooyeweerd 1937: 65).

Dooyeweerd het al die hierbo gemelde grondtemas op 'n baie vernuftige wyse met sy eie wysgerige- en regsfilosofiese sisteem vervleg. Presies hoe hy dit doen, sal aanstons uit die bespreking in die hieropvolgende paragrawe blyk.

3.2 Wysgerig-ontologiese agtergrond

3.2.1 Inleiding: die transendentale metode van die WDW

Die uiteensetting in hierdie paragraaf (3.2) sal uiteraard beknopt moet wees, maar tog wel poog om genoeg van die essensie van die deur Dooyeweerd gekonsepsioneerde WDW-sisteem aan die lig te probeer stel ten einde die grondslae waarop die meegaande regsfilosofiese sisteem gefundeerd is, te kan verhelder.⁷⁾ Daar sal ook besondere aandag gewy word aan Dooyeweerd se opvatting oor die struktuur van die skepping ten einde voorlopig te probeer vasstel welke waarde hy aan die - oorspronklike sowel as nersondevelse - bestaan van 'n skeppingsorde heg. Hierdie aangeleentheid is, in die lig van die natuurregstradisie, heel aktueel met die oog op die geregtighedsprobleem.

Dooyeweerd (1948: "Preface") is - gesien teen die agtergrond van die opmerkings in 3.1.2 (i) en (ii) *supra* - daarop bedag om te probeer aantoon wat die WDW "... has discovered to be the *necessary* connection between religion and science". Om hierdie verband bloot te lê, loods hy 'n

7) Vir hierdie doel word daar hoofsaaklik teruggeval op Dooyeweerd 1948 wat bedoel is as 'n kriptiese studie ter verduideliking van die WDW aan die Engelssprekende wêreld. Insigte uit hierdie werk word egter ook aangevul met verwysings na die meer magistrals Dooyeweerd 1969 (en selfs Dooyeweerd 1935 waar toepaslik).

transendentale ondersoek na alle voorwaardes vir wetenskaplike denke, dit wil sê 'n ondersoek na alle (*a priori*) gegewenes wat aan wetenskaplike denke en kennis ten grondslag lê (Dooyeweerd 1969 I: 37). 'n Transendentale kritiek beteken aldus 'n radikaal-kritiese ondersoek van alle vooronderstellings wat wysgerige denke moontlik maak en wat in die aard van die wysgerig-teoretiese denkhouding gegrond is (sonder om een enkele wysgerige dogma of aksioma te ontsein) (Dooyeweerd 1969 I: 37). In hierdie lig beskou is 'n transendente kritiek van wetenskap en wysbegeerte té onkrities en dogmaties: dit dring nie tot die sie-aard en struktuur van die teoretiese of wetenskaplike denkhouding deur nie en konfronteer (i) die Christelike geloof gewoon met (ii) die resultate van die moderne wetenskap sonder om (fundamenteel) te vra of daar 'n verskil tussen (i) en (ii) bestaan. Hierdie onkritiese dogmatiese kan vermy word indien 'n mens, aldus Dooyeweerd (1969 I: 37-8), jouself die vraag efvra of die wetenskaplike denke na sy innerlike struktuur vry van supra-teoretiese vooronderstellings is.

Die noodsaeklike verbintenis tussen religie en wetenskap kan blootgelê word indien hierdie supra-teoretiese vooronderstellings na hulle aard en wese ondersoek word en hulle invloed op die wetenskaplike denke van elke individuele wetenskaplike behoorlik verreken word.

3.2.2 Die kenteoretiese voorvraag

Eienaardig genoeg kies Dooyeweerd (1948: 4) as vertrekpunt vir sy ondersoek na die invloed van supra-teoretiese vooronderstellings op wetenskaplike denke, nie die diversiteit van sodanige vooronderstellings - soos wat hulle deur die eeue heen by verskillende wetenskaplikes gemanifesteer word - nie maar die gemeenskaplike in die denke en metode van alle wetenskaplikes. Hierdie keuse blyk duidelik uit die strekking van die kenteoretiese voorvraag van die WDW wat Dooyeweerd (1948: 4) soos volg formuleer:

Deukel ' "How is philosophy (en bygevolg enige wetenskap - kursief my invoeging) in the theoretical sense ... possible, that is to say, under what universal and necessary conditions?"

Die frase, "in the theoretical sense" (dit wil sê met 'n voorlopige uitsluiting van supra-teoretiese vooronderstellings), impliseer vir Dooye=

weerd 'n bepaalde gelykoortigheid in die denkproses by alle wetenskaplikes. Hierdie wetenskaplik-teoretiese eenselwigheid word deur Dooyeweerd (1969 I : 34-5) op 'n ander plek só verwoord:

"Consequently, if our transcendental critique is actually to embrace every possible conception of the philosophic task, it must necessarily examine the *theoretical attitude of thought as such*. For no veritable philosophy whatsoever can escape this attitude".

Anders as Kant (*Kritik der reinen Vernunft* 19 vide 2.2.4.1 *supra*) wet in sy teoretiese vertrekpunt ("Wie sind syntetische Urtheile *a priori* möglich?") hom slegs by 'n op begrippe gefundeerde oordeelsvorming via sintetiese oordele - as die eindresultate van wetenskaplike ondersoek en Kennisvorming - beperk, en aldus die eenselwigheid in die wetenskaplik-teoretiese kenproses verabsoluteer, verruim Dooyeweerd se visie sig oor die hele spektrum van universele en noodsaaklike voorwaardes vir wetenskapsbeoefening. Dooyeweerd se wetenskapsbegrip en -idee is dus aansienlik ruimer as dié van Kant, ofskoon sy teoretiese voorvraag steeds die *a priori* voorwaardes vir wetenskapsbeoefening betref.

3.2.3 Die transendentale probleemvrae van die WDW

Die eenselwigheid in die struktuur van die teoretiese denke by alle wetenskaplikes kom, aldus Dooyeweerd, na vore in die feit dat hulle almal noodwendig hulle wetenskapsbeoefening om drie (transendentale) probleemvrae leet sentreer. Hierdie drie vrae is die volgende:

- (i) "What do we abstract in the antithetic attitude of theoretic thought from the structures of empirical reality as these structures are given in naive experience? And how is this abstraction possible?" (Dooyeweerd 1969 I: 41).
- (ii) "From what standpoint can we rewrite synthetically the logical aspects of experience which were set apart in opposition to each other in the theoretical antithesis?" (Dooyeweerd 1969 I: 45).
- (iii) "How is this critical self-reflection, this concentric direction of theoretical thought to the I-ness possible, and what is its true character?" (Dooyeweerd 1969 I: 52).

Hierdie vraagstellings van Dooyeweerd steun op die premisse dat daar, afgesien van die verskille op 'n supra-teoretiese vlak, 'n gemeenskaplike (ten minste begin-) basis van gesprek tussen wysgere en wetenskaplikes met uiteenlopende (vooronderstellige) uitgangspunte bestaan. Conradie (1960: 197) kom egter, nadat sy 'n uitvoerige ondersoek na die "kommunikasie moontlikhede" van die WDW geloods het, tot die volgende gevolgtrekking:

"... The structure of theoretical thought as described by Dooyeweerd in the transcendental critique is not a 'structural state of affairs'. On the contrary, it presupposes Dooyeweerd's own religious a priori which, appropriated by the regenerate heart, gives a specific content to the cosmonomic idea".

Conradie se gevolgtrekking betref natuurlik ook die antwoorde wat Dooyeweerd op sy selfgestelde vrae verskaf, en haar kritiek sou dus eers volledig beoordeel kan word nadat Dooyeweerd se eie antwoorde op hierdie vrae ondersoek is. Op die gevaar af dat dit 'n *ab initio* bevooroordeelende effek mag hê, sal dit egter die moeite loon om die kritiese elemente in Conradie se gevolgtrekking by die ontplooiing van Dooyeweerd se antwoorde op die transendentale probleemvrae in gedagte te hou, veral ook in die lig van die (waarderende?) opmerking wat sy maak om aan te toon dat Dooyeweerd self so in die Christelik-Reformatoriese tradisie vespogel sit, dat hy hom nie daaruit kan loswikkels nie:

"The universal truth of the critique is based on assertions within Dooyeweerd's own Christian philosophy. More precisely, the meta-language (the transcendental critique) is the utterance (object-language) of the regenerate heart itself" (Conradie 1960: 192).

3.2.4 Die eerste transendentale probleemvraag

Die eerste transendentale probleemvraag behels twee elemente: (i) hoe is wetenskaplike denke kenmerkend te onderskei van voorwetenskaplike denke en (ii) van waaruit maak wetenskaplike denke 'n abstraksie en hoe is hierdie abstraksie moontlik?

Spier (1966: 1) definieer, in die gees van die WDW, wetenskap as "... *analytical and antithetical systematic thought*", dit wil sê as

(a) uiteenstellende en (b) teenoorstellende sistematiese denke (vgl ook Dooyeweerd 1952 a: 23). Hierdie definisie weergee op kriptiese wyse Dooyeweerd se antwoord op die eerste transendentale probleemvraag heel treffend.

Om met (b) te begin: In die tradisionele (rasionalistiese) wetenskapsbeskouings word daar van die veronderstelling uitgegaan dat in die ken-proses die wetenskaplike (die ondersoeker of die kenner) en sy veld van ondersoek (die Gegenstand of die kenbare) in 'n subjek-objek relasie teenoor mekaar te staan kom. Dooyeweerd (1948: 6) meen egter dat nóg die kenner an sich nóg die kenbare an sich onderskeidelik subjek en objek van die kenrelasie kan wees. Die Gegenstandsrelasie, soos Dooyeweerd (1948: 6) dit noem, kom eerder tot stand tussen (aa) die logiese momente in (of aspek van) die kenner se kenhandeling (of -akte) en (bb) die a-logiese aspekte van die kenbare. Word die kenner qua subjek en die kenbare qua objek in die kenrelasie teenoor mekaar gestel, dan val die klem té sterk op die selfgenoegsame redelikheid van die kenner.

In die relasie (aa)-(bb) "weerstaan" die a-logiese aspekte van die kenbare as't ware die kenner se pogings om die kenbare met behulp van sy logies-gekwalfiseerde kenhandeling in 'n (logiese) konsep te vat. In hierdie opsig is wetenskaplike denke teenoorstellend: (aa) en (bb) staan teenoor mekaar. Die teenoorstelling betref egter nie die kenner self aan die een kant en die kenbare self aan die ander kant (dit wil sê mens en werklikheid) nie. Die kenakte van die kenner is immers nie die kenner self nie maar 'n handeling van die kenner, dit wil sê 'n siesoortige (logies-gekwalfiseerde) individualiteitsstruktuur; soortgelyk is dit wat a-logies is aan die kenbare nie die kenbare self nie maar 'n aspek van die kenbare (Dooyeweerd 1969 I: 39).

Só gesien is die Gegenstandsrelasie nie 'n "konkrete werklikheid" nie, maar 'n logiese abstraksie; daarom kan daar realitêr geen onoorbrugbare kloof tussen die logiese aspekte van die kenhandeling en die a-logiese aspekte van die kenbare werklikheid ontstaan nie (Dooyeweerd 1948: 6).

Om iets meer van (a) (die uiteenstellendheid van wetenskaplike denke) te begryp, moet aandag gegee word aan twee fasette van Dooyeweerd se (ken-teoreties gekonsepieerde) ontologie: (I) sy opvatting oor die struktuur

van die werklikheid - as ordinansie vir die logiese denke soos in 3.1.2 (iii) *supra* bedoel - en (II) sy tydsbeskouing.

(I) Die struktuur van die werklikheid is vir Dooyeweerd (1948: 11) "... en architectonic plan according to which a diversity of 'moments' is united in a totality". Dit moet terloops gemeld word dat Dooyeweerd die struktuur van die werklikheid eers probeer ontbloot wanneer hy die tweede transendentale probleemvraag beantwoord.

Ter wille van die sistematiese gang van hierdie bespreking is dit egter noodsaaklik dat hierdie aengeleentheid tans ondersoek sal word.

red - aspe
 weg = funderings
 str.

Die een struktuurmoment van die tydelike, geskepe werklikheid verbeeld Dooyeweerd in sy bekende modaliteiteleer. 'n Modaliteit is 'n bestaans- of synswyse van 'n (geskepe) ding of individualiteitstruktuur. So gesien is dit op sigself nie 'n "iets" nie maar 'n aspek van ('n) "iets" (of "ietse"). Die "ietse" (dit wil sê "dinge") in die werklikheid, wat Dooyeweerd individualiteitstrukture noem, is hoofsaaklik die volgende: (A) stoflike dinge, plante en diere; (B) kultuurdinge wat deur die mens tot stand gebring is; (C) samewingskringe en (D) gebeurtenisse (waer- onder menslike handelinge). Die leer insake individualiteitstrukture, soos in Dooyeweerd 1969 III uiteengesit, hang ten nouste met die modaliteiteleer saam: 'n ding het immers 'n struktuur wat op sy bestaanswyse te betrek is of, anders gestel, 'n individualiteitstruktuur is die "draer" van modaliteite (vgl Van der Vyver en Van Zyl 1972: 7). Elke individualiteitstruktuur word deur 'n bepaalde modaliteit as leidende funksie, karakteriserend beteken (en aldus van ander individualiteitstrukture onderskei). Die mens is in hierdie opsig uniek aangesien sy "leidende funksie", sy ekheid of selfheid, die struktuurmomente in die tydelike werklikheid transendeer en dus supra-modaal (en bo-tydelik) is (vgl Dooyeweerd 1968: 180). Daarom is die mens geen "ding" in die (A) of (B) of (C) of (D) sin van die woord nie. Sommige individualiteitstrukture (en by name (C) *supra*) beskik nie alleen oor 'n karakteriserende leidende- of bestemmingsfunksie nie maar ook oor 'n funderingsfunksie van 'n eweneens modale aard. Wat hierbo ten aansien van (b) opgemerk is, val nou makliker te verstaan: die menslike kenakte is 'n individualiteitstruktuur in kategorie (D); sy leidende funksie is die

(modale) logiese aspek van die werklikheid. Die kenbare (a-logiese) werklikheid, ofskoon dit deel het aan al die modaliteite as sinwyses, is nie per se logies gekwalifiseerd nie en moet daarom deur die logiese (leidende) funksie van die kenhandeling in 'n logiese konsep omvat word.

Dit is belangrik om op hierdie stadium die WDW se teorie insake modaliteite en dié insake individualiteitstrukture voorlopig van mekaar te onderskei. Die onderskeid word deur Spier (1966: 164) goed saamgevat:

"The theory of modal aspects examines the many aspects which, as it were, divide the cosmos into segments or cross sections. It does not examine things with respect to their own typical totality ... The theory of the structures of individuality, in contrast, concentrates upon the fact that God has created individualities or individual structures. God has made concrete things, and concrete things are structural unities which we experience as totalities with their own typical nature".

Vir die doeleindes van hierdie ondersoek is Dooyeweerd se modaliteite-leer van besondere belang, aangesien die reg van 'n uitsluitlik modale aard is en die geregtighedsproblematiek gevolglik in modale kaders gehuisves word. (Die onderskeid tussen modaliteite en individualiteitstrukture - vir die doeleindes van die regs wetenskap - word eger in 3.3.5.3.2.1 nader toegelig, want 'n eensydige visie op bloot die modaliteite-leer, kan tot skeefgetrokke interpretasies van die WDW aanleiding gee).

Sommige van die detail van die modaliteiteleer sal later in hierdie ondersoek (*vide* 3.3 *infra*), wanneer die modale struktuur van die reg in die visier kom, in meer detail ondersoek word. Tans word daar met die breëre buitelyne (aan die hand van Dooyeweerd 1969 II deel 1 en Dooyeweerd 1948: 11-14) van die teorie volstaan.

Elke modaliteit is struktureel rondom 'n (logies nie-definieerbare) rigtinggewende moment of sinkern gekonstrueer, welke sinkern aan die modaliteit sy eie-aard verleen. Die logies geabstraheerde modaliteit tesame met sy sinkern tesame met die wette of struktuurprinsipes wat ten aansien van daardie modaliteit geld, word 'n wetskring genoem. 'n Wetskring, as 'n teoretiese abstraksie, het twee kante of sye: die wesey, dit is die sy

waarin die modale wette van daardie wetskring funksioneer en die *subjék-* of "onderdeansy", dit is die kant waar dit wat aan die wette onderworpe is - die modaliteit *qua* sinewyse van die geskepe dinge, die individualiteitstrukture en die mens - figureer.

Die wetskringe bestaan nie in isolasie van mekaar nie. Die samehang kom tot uitdrukking daarin dat elke modaliteit rondom sy sinkern analogies van al die ander modeliteite groepeer. Die modaliteite is in 'n bepaalde hiërargiese tydsorde van gekompliseerdheid (en nie van belangrikheid nie) gerangskik op so 'n wyse dat 'n modaliteit later in die orde (sê x) al die aan hom voorgaande modaliteite (sê y, z, a, b, c ensovoorts) veronderstel en tewens "voortbou" op die analogiese momente wat hy aan hulle ontleen. $y, z, a, b,$ en c word substrate van x genoem terwyl x weer 'n superstraat van y, z, a, b en c is. Die analogies van y, z, a, b en c (y_a, z_a, a_a, b_a en c_a onderskeidelik), soos wat hulle rondom die sinkern van x (x_a) gegroepeer is, wys telkens na hulle eie (onderskeie) sinkerna (y_b, z_b, a_b, b_b en c_b) terug, en hierdie proses - wat noodwendig is omdat y, z, a, b en c deur x voorveronderstel word - staan bekend as retrosipiasie. Die omgekeerde proses, dit wil sê 'n vooruitwysing vanaf y, z, a, b en c na x toe, staan bekend as antesipiasie (antesipiasie - "vooruitwysing" - word hier in teenstelling met Dooyeweerd se antipiasie verkies) en is (anders as retrosipiasie) nie noodwendig nie. Bloot struktureel beskou kom x se analogie rondom die sinkern van byvoorbeeld y , in 'n geslote of restriktiewe funksie voor en moet dit eers via die antesipiasie na x ontsluit word. Dié ontsluiting is 'n bewuste proses wat deur die toedoen van die mens geskied en tot 'n meerdere (ideële) vervolmaking van y (in die rigting van die sinsemehang, sintotaliteit en Oorsprong van alle sin) lei.

In die bogemelde volgorde (beginnende by die mins gekompliseerde) onderskel Dooyeweerd die volgende vyftien wetskringe (die sinkern van die wetskring word telkens in hakies na die naam van die wetskring aangedui): die aritmetiese wetskring (getal), die ruimtelike wetskring (kontinue uitgebreidheid), die kinematiese wetskring (beweging), die fisiese wetskring (energie), die biotiese wetskring (lewe), die psigiese wetskring (gevoel), die logiese wetskring (analitiese denke), die historiese wetskring (vorming), die linguale wetskring (taal), die sosiale wetskring (sosiale omgang), die ekonomiese wetskring (skaarsheid), die estetiese

wetskring (skoonheid of harmonie), die juridiese wetskring (vergelding), die etiese wetskring (liefde in tydelike betrekkinge) en die pietiese wetskring (geloof in die tydelike of godsdienstige sin van die woord). Die modale aspek van die werklikheid waarop 'n besondere wetskring betrekking het, het dieselfde naam as die sinkern van die wetskring (byvoorbeeld: die juridiese wetskring het betrekking op die modaliteit of sinswyse vergelding en het as sinkern vergelding). Die modaliteit self en die sinkern van die wetskring is egter nie een en dieselfde gegewenes nie.

Die verskillende aspekte van die werklikheid hang struktureel ten nouste saam. In die voorwetenskaplike (naïewe) denke ervaar 'n mens tevens die werklikheid, via die konkrete individualiteitsstrukture, as een groot geheel en onderskei jy nie die verskillende modale aspekte van mekaar nie. Waarín is hierdie samehang geleë en hoe kan die individuele aspekte van die werklikheid vir die doeleindes van wetenskaplike ondersoek uit hierdie samehang - hierdie "een groot geheel" - geabstraheer word? Die antwoord op hierdie vraag is met Dooyeweerd se tydsbeskouing gegee.

(II) Tyd is vir Dooyeweerd die grondnoemer in terme waarvan die strukturele samehang tussen die verskillende aspekte of modaliteite in die werklikheid moontlik gemaak word. Die begrip "tyd" word hier in 'n heel "ongewone" (ontologiese) sin gebesig - tyd is iets meer as bloot daardie gegewenes wat met horlosies of kalenders te make het. Dooyeweerd (1989 I: 22-34 en *Inleiding*⁸⁾ 10-5) se unieke tydsbeskouing behels kortliks die volgende:

(AA) *Tyd konstitueer 'n grens tussen die tydelike en die bo-tydelike.*
 (BB) Tyd deurspoel al die modaliteite aan die "onderkant" van die in (AA) gestelde grens; die modaliteite is dus deel van die tydelike werklikheid en vertoon as sodanig 'n "aan tyd onderworpe" karakter. Om (BB) te verduidelik kan die intieme vervlegting tussen tyd en vyf van die modaliteite aan die hand van 'n verduideliking van Dooyeweerd self (*Inleiding* 11-3) kortliks betrag word. *Kinematiese tyd* vertoon 'n "bewegingskarakter" en roep die beweging of voortgang in die "aanstap van

8) Dooyeweerd se ongedateerde *Inleiding tot die encyclopedie van de rechtswetenschap* word aangehaal as: Dooyeweerd *Inleiding - vide* bronnelys onder Dooyeweerd.

die horlosie" na vore. Só gesien is kinematiese tyd horlosietyd in die gewone sin van die woord. *Getalstyd* word daarin gemanifesteer dat 'n getal vroeër in 'n getallereeks (sê die getal 2 in die getallereeks 1 2 3 4 5) kleiner is as die getalle (3 4 en 5) later in daardie reeks en *vice versa*. *Gevoels- of peigiese tyd* het eweneens 'n eiesoortige karakter: 'n onaangename ondervinding voel asof dit baie lank duur; aangename ondervindings daarenteen laat die tyd verbyvlieg. Die etiketsreëls van "laat voorgaan" of die "eerste groet" (van byvoorbeeld die gasvrou) of die "keuse van die geleë oomblik" (vir sê maar die rig van 'n versoek) is almal verskyningsvorme van *sosiale tyd*. Ten slotte manifesteer die regsfigure verjering of terugwerkendheid van wette en meerder- en minderjarigheid die belang van *juridiese tyd*.

Die moment van uiteenstellendheid in die wetenskaplike denke is daarin geleë dat die verskillende aspekte van die werklikheid vanuit hulle kosmiese samehang in die tyd geabstraheer word. Die naiewe ervaring daarenteen het nog nie tot by hierdie punt van abstraksie gevorder nie: dit ervaar alle aspekte van die werklikheid as een groot samehangende geheel binne die kosmiese tydsorde. Hierdie (sin-)sistatiese ervaring van die voorwetenskaplike denke spits sig hoofsaaklik op die individualiteitstrukture *qua* konkrete totaliteitstrukture toe (Dooyeweerd *Inleiding* 9; vgl ook Dooyeweerd 1948: 9 en 1969 I: 42).

Die teoretiese (of wetenskaplike) denke abstraheer dus die verskillende modeliteite vanuit die strukture van die empiriese werklikheid, welke modeliteite in die naiewe ervaring as konkrete totaliteitstrukture gegee is. Die abstraksie is moontlik as 'n abstraksie vanuit kosmiese tyd. Juis hierdie abstraksie vanuit die tyd (die genuanseerde en geartikuleerde logiese denke) onderskei teoretiese denke van naiewe ervaring. Hiermee het Dooyeweerd die eerste transendentale probleemvraag beantwoord maar terselfdertyd reeds 'n tweede probleem geopper: hoe kan die uiteengeselde aspekte van die werklikheid weer gesintetiseer word ten einde tot 'n logiese begrip van 'n e-logiese aspek van die werklikheid te geraak? Met hierdie probleemstelling is daar by die tweede transendentale probleemvraag aangeland.

3.2.5 Die tweede transendentale probleemvraag

Hierdie vraag betref die soeke na 'n Archimedespunt⁹⁾ van waaruit die in die teoretiese denke uiteen- en teenoorgestelde aspekte van die (tydelike) werklikheid, sinteties herenig of geïntegreer kan word. Met die beantwoording van hierdie vraag, sê Dooyeweerd (1969 I: 45), "... we must finally settle the question whether the dogma of autonomy of theoretical reason is compatible with the intentional structure of the theoretical attitude of thought".

Op een plek beskryf Dooyeweerd (*Inleiding* 14) die funksie van die Archimedespunt heel plasties: as 'n reisiger 'n geheelbeeld oor 'n landskap wil verkry, klim hy op 'n uitsigtoring ten einde bo die hoogste punte van daardie landskap uit te styg, want as hy bloot op die vlek van die landskap self bly staan, kan hy hoogstens vanuit 'n heel beperkte gesigshoek 'n indruk daarvan vorm; soortgelyk benodig die wetenskaplike en die wysgeer 'n uitsigpunt wat bó die aspekte van die tydelike werklikheid uitgaan. Die soeke na die Archimedespunt is wesenlik 'n soeke na 'n wysgerige en 'n wetenskaplike uitgangspunt (Dooyeweerd *Inleiding* 15).

Die Archimedespunt, sê Dooyeweerd (1948: 9-10; 1969 I: 45-51; *Inleiding* 14-5), kan nie in een van die pole van die Gegenstandersrelasie self - dit is, in óf die logiese aspek van die denkhandeling óf die a-logiese aspekte van die kenbare - geleë wees nie, anders word die geheeluitsig versper. Juis die immanensie- of -isme-filosofieë - wat die Archimedespunt op 'n niveau immanent aan die teoretiese denkhandeling plaas - loënstraf die geheelbeeld wat 'n bo-tydelike Archimedespunt bied en verval aldus in allerlei teensprake: hulle verabsoluteer die een of ander aspek van die tydelike werklikheid self en dit nie (soos hulle probeer voorgee) op suiwer teoretiese of logiese gronde nie, maar op geloofs- of religieuse gronde (Dooyeweerd 1969 I: 20-1).

9) Dooyeweerd (*Inleiding* 14 vn 1) merk in hierdie verband soos volg op: "Archimedes, de bekende Griekse natuurkundige, zocht naar een vast standpunt buiten de wereld en meende dan de wereld kunnen bewegen. Zo zoekt de wijsbegeerte een vast standpunt boven de tijdelijke zinverscheidenheid van de aspecten om hun diepere eenheid en totaliteit te kunnen verstaan".

Presies wat is die Archimedespunt vir Dooyeweerd (vgl ook Botha 1971: 83-4; Brümmer 1961: 71-4; Conradie 1980: 48; Van Riesen 1970: 114 en 121)? Dit is die menslike selfheid, die ego, die hart - in die sin soos in 3.1.2 (ii) supra bedoel - wat an die tyd transendeer an 'n subjektiewe totaliteit of konsentrasiepunt van al die modaliteite in die tydelike werklikheid konstitueer (Dooyeweerd 1989 I: 51); die bo-tydelike hart van die mens is dus 'n sintotaliteit en dit is in presies hierdie sintotaliteit wat die wetenskaplike sy Archimedespunt vind (Dooyeweerd 1989 I: 99; Botha 1971: 83). Sintotaliteit wil sê die totaliteit van alle (aan die tyd onderworpe) geskape "syndes"; die term "sin" moet dus "uitdrukking ... gee aan die religieuse konsentrering van alle kreatuurlike bestaan in die wortel-eenheid van die menslike hart ..." (Van der Vyver 1988: 41; vgl ook Dooyeweerd 1969 I: 10). As sodanig word die ongenoegsame sin van die kreatuurlike syndes met die algenoegsame Syn van God gekontrasteer. ^A (Vgl egter ook 3.2.7 *infra*).

Dooyeweerd (1939 b: 1-2) voer drie redes aan waarom die Archimedespunt, die hart, die tyd moet transendeer: as die hart nie die tyd getransendeer het nie, (i) sou dit vir die mens onmoontlik gewees het om 'n bewussyn van die tyd te verkry, (ii) sou 'n interaspektelike of -modale sin-sintese nie bereik kon word nie (want die ekheid moet kan deel aan die supramodale eenheid van kosmiese sin en (iii) ¹⁰⁾ sou religie - die innerlike impuls van die menslike ekheid om hom na sy Oorsprong (God) te rig - onmoontlik gewees het. ¹¹⁾

Dooyeweerd (1935 I" 28-30) verstaan "hart" in 'n radikaal religieuse sin: "Uit het hart zijn de uitgangen des levens" (Sprake 4 23). In sy diepste wese, sy beginpunt, is wysgerige (en wetenskaplike) denke dus religieus bepaald, religieus synde "geloof" in die lewensomvattende of -fundamentele sin van die woord. Die hart is die religieuse konsentrasiepunt van die

10) By (iii) sluit die derde transendentale probleemvraag (*vide* 3.2.6 *infra*) aan.

11) Mede in die lig van (i), (ii) en (iii) moet die Archimedespunt ook aan drie vereistes voldoen: (a) dit mag nie los staan van die subjektiewe selfheid nie (want dit moet die sinverskeidenheid kan transendeer); (b) dit moet deur die wet bepaal en begrens word (anders versink die subjek in chaos of verdwyn hy in die niet), en (c) dit moet die sinverskeidenheid transendeer en sig in die sintotaliteit van die kosmos bevind (Dooyeweerd 1969 I: 12).

hels menslike bestaan; dit is die volle selfheid, die religieuse wortel van (ook) wysgerige en wetenskaplike denke. Vir die opvatting dat die hart as transendente wortel van die menslike bestaan die tyd transendeer, beroep Dooyeweerd (1935 I: 30; 1939b: 1-2) hom op 'n uitspraak in Prediker 3 11: "De eeuw(ig)heid is gelegd in het hart des menschen". Self is hy egter nie seker of hierdie teke verklaar kan word soos wat hy dit doen nie, maar dan sê hy:

"De geheele Schrift leert ons immers dat het eeuwighedsbesef aan's menschen hart is ingeschapen" (Dooyeweerd 1939b: 2 vn 1).

Die feit dat die hart, die ekeid, die tyd transendeer, impliseer nie dat dit *an sich* ewig is nie; dit verteenwoordig slegs 'n tussentydse fase, 'n *aevum*, tussen tyd en ewigheid:

"Dit *aevum* is dus als actuele toestand niets andere dan de creatuurlijke concentrering van het tijdelijke op de ewigheid in religieuse transcendering van de tijdsgrens" (Dooyeweerd 1939b: 5).

Vanweë die aard van die hart, asmede sy relasionele betrokkenheid op die Oorsprong (die Syn) van alle sin, kan slegs 'n kritiese selfrefleksie tot die ontdekking van die ware beginpunt van die teoretiese denke lei en gevolglik is daar by die noodsaak vir die derde transendentale probleemvraag aangeland (Dooyeweerd 1969 I: 51).

3.2.6 Die derde transendentale probleemvraag

3.2.6.1 Die eindpunt van selfrefleksie

Hoe is kritiese selfrefleksie (in die sin van "ken jouself") moontlik, en wat is die aard van hierdie refleksie? Selfkennis korreleer altyd met kennis van God (Dooyeweerd 1948: 15) want die self, die hart - vanweë 'n oorspronklike, innerlike neiging of "wet insake religieuse konsentrasie" - soek (na) sy goddelike Oorsprong; daarom kan kennis van die self alleen in die relasie hart-Oorsprong gevind word:

"The self ... is ... the hidden player playing on the keyboard of theoretical thought" (Dooyeweerd 1948: 16; vgl ook 1969 I: 52-7).

Dooyeweerd (1969 I: 57) definieer religie as:

"... the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the *true* or toward a *pretended* absolute Origin of all temporal diversity of meaning which it finds focused concentrically in itself".

Die beginpunt van teoretiese denke is dus onbewysbaar - 'n saak van geloof of, soos Dooyeweerd (1948: 16) self dit noem, *religie*.

Omdat die selfreflektiewe, "onrustige", na sy Oorsprong heenwysende hart van die mens tegelyk ook die sintotaliteit, dit is die samsamehang, van alle geskape dinge in die tydelike werklikheid huisves, vertoon die hele skepping finalitêr 'n universeel uitdrukkende en heenwysende karakter na die Oorsprong toe (en só kan die samehang van alle aspekte in die tydelike werklikheid ook verklaar word - vgl ook 3.2.7 *infra*) en is dit saam met die selfheid aan 'n sentrale wet onderworpe (Dooyeweerd 1969 I: 11). Die wet in die aldus bedoelde sin van die woord stel 'n onoorskrybare grens tussen die Syn van God en die sin van die skepping daar (Dooyeweerd 1969 I: 99). Dit is belangrik om daarop te let dat dit wet Dooyeweerd tot dusver in wysgerige taal verbeeld het, vir hom 'n (skepping-)strukturele stand van sake is. Voordat hierdie struktuur egter verder ontbloot kan word, word 'n verduideliking in verband met die religieuse gesentreerdheid van die hart geverg.

3.2.8.2 Die religieuse grondmotiewe

Die hart as religieuse sentrum van die menslike bestaan is nie bloot in sigself beslote nie maar "leef" as't ware vanuit 'n religieus-gemeenskaplike voedingsbodem wat saamgebind word deur 'n gemeenskaplike gees ('n "motive force") *qua religieuse grondmotief* (Dooyeweerd 1948: 17). Hierdie grondmotief word gedra deur 'n (bo-tydelike) religieuse gemeenskap.¹²⁾

In die geskiedenis van die Westerse denke was en is daar, volgens Dooyeweerd (1948: 17-23), vier religieuse grondmotiewe werksaam, die eerste drie waarvan (i), (ii) en (iii) in hulleself 'n dialektiese spanning

12) Vgl ook oor die algemeen Dooyeweerd 1969 I: 59-61 en veral Dooyeweerd 1949 waarin hierdie gedagtegang sy genuanseerde uitwerking vind.

huisves aangesien hulle telkens saamgestel is uit twee komponente wat as onversoenbare teenstellings 'n polêre konflik tussen menslike denke en dade ontketen. Slegs die laaste een((iv)) van hierdie grondmotiewe huisves nie so 'n spanning nie aangesien die drie samestellende komponente daarvan in harmonie nees mekaar bestaan.

Die vier religieuse grondmotiewe is: (i) die vorm-materie motief in die antieke Grieks-Romeinse denke; (ii) die *natuur-genade* motief in die vroeg-Christelike en middeleeuse denke; (iii) die *natuur-vryheid* motief in die moderne humanisme en (iv) die *skepping-sondeval-verlossing* motief in die Reformatoriese denke. Met die ponering van die religieuse grondmotiewe as die ware beginpunt(e) van filosofie en wetenskap, is die belangrikste taak van die WDW afgehandel (Dooyeweerd 1969 I: 68).

3.2.7 Die transendentale grondideë: die wetaïdee

Die religieuse grondmotiewe beheers die inherente gang van die teoretiese denke via 'n drie-eenheid van transendentale Ideë (wat na sy drieledigheid met die drie transendentale probleemvrae in 3.2.4 tot 3.2.6 *supra* korrespondeer) (Dooyeweerd 1969 I: 68-9) en aldus drie *voorwaardes* as voorvereistes vir die moontlikheid van teoretiese denke impliseer. Die drie voorwaardes is (soos reeds in die transendentale kritiek aangetoon) die volgende: (i) die kontinue *sinsamehang* van die kosmiese tydsorde; (ii) die bo-tydelike selfheid wat aan die bo-individuele religieuse gemeenskap partisieer en waarin die *sintotaliteit* van die kosmos gesentreer is en (iii) die *Oorsprong* van alle sin waarheen alle geskape syndes heenwys en 'n kennis waarvan as 'n voorvereiste vir selfkennis geld (Brümmer 1961: 101). Hierdie drie voorwaardes is intiem met mekaar vervleg sodat die drie transendentale ideë waardeur hulle geïmpliceer word, wesenlik as drie rigtings (of gerigthede) van een en dieselfde grondidee beskou kan word.

Die grondidee in sy drie-eenheid hef die teoretiese uiteenstelling en teenoorstelling van die modale aspekte nie op nie - en behou gevolglik sy teoretiese aard - maar op 'n intra-teoretiese niveau rig dit die in die teoretiese denke uiteengestelde en teenoorgestelde aspekte op hulle onderlinge verhouding en samehang (hulle sinsamehang), hulle eenheid (hulle sintotaliteit) en hulle Oorsprong (Dooyeweerd 1969 I: 69). Hiermee

is die onderskeid tussen teoretiese begrip en transendentale idee meteen duidelik: die begrip van 'n modale aspek is op die sinsverskeidenheid gerig en onderskei daarom die onderhawige aspek van al die ander; die Idee is op respektiewelik die (i) samehang, (ii) die totaliteit en (iii) die Oorsprong van alle sin gerig (vgl ook Dooyeweerd 1948: 23-4; *vide* 3.3.6.2.1 *infra*).

Die transendentale grondidee is volgens Dooyeweerd (1969 I: 93-4) altyd die (of 'n) *wetsidee*: alle wysgerige sisteme word naamlik georiënteer aan die idee van 'n wêreld- (in die sin van skeppings-)orde ('n *lex naturalis*, 'n *lex aeterna*, 'n *harmonia praestabilis* ensovoorts) - 'n opvatting oor die wet dus - en die inhoud van hierdie wetsidee word by die verskillende denketromings deur die religieuse grondmotief weeraan dit deel het, bepaal. "Wet" in hierdie sin kan as die "ordelike, strukturele stand van sake in die werklikheid" gedefinieer word; die wet en die idee inseke die wet is, só gesien, nie dieselfde nie: die wet as gegewenheid manifesteer 'n objektiewe stand van sake, die wetsidee is 'n religieus gekonseptiseerde (subjektiewe) interpretasie van daardie stand van sake. Aldus sal die Christelike wetsidee voortvloei uit die keuse van 'n Archimedespunt in die nuwe wortel van die mensheid, Jesus Christus (na sy aan die wet onderworpe menslike natuur - vgl ook Dooyeweerd 1969 I: 99 vn 1) en in hierdie nuwe wortel het die gelowige deur wedergeboorte deel aan sy eis, wedergebore selfheid (Dooyeweerd 1969 I: 99). Die ponering van 'n Archimedespunt (*vide* 3.2.5 *supra*) vir Christelike denke verkry hier 'n nuwe klemtoon: nie maar die (bo-tydelike) hart *an sich* is 'n sodanige Archimedespunt (*qua* "kleurlose" verwysingspunt) nie, maar die (nuwe, harbore) hart-in-Christus, die Verlosser, die nuwe Wortel van 'n wedergebore mensheid.

Die Christelike wetsidee is egter maar een moontlike wetsidee. Die wetsidee *an sich* (a) dien sig steeds as 'n noodsaaklike voorwaarde vir elke wysgerige sisteem aan (Dooyeweerd 1969 I: 94); (b) is ruim genoeg om alle wysgerige probleme rondom die teoretiese denke te akkomodeer (Dooyeweerd 1969 I: 96) en (c) dui op die sentrale kriterium waarvolgens daar tussen verskillende wysgerige uitgangspunt onderskei kan word (vgl Brümmer 1961: 105).

Oor (b) moet nog 'n enkele opmerking gemaak word. In die wetsidee word

die Oorsprong, sintotaliteit en sinsamehang van die (tydelike) kosmiese orde geïmpliceer (Brümmer 1961: 104). Meer ook die modale begrip van wette en van subjek en objek korreleer met die wetsidee in die aller-ruimste sin van die woord, insluitend die transendentale Idee van subjek-tiwiteit en objektiwiteit, ofskoon 'n besondere modale begrip van wet en subjek en objek natuurlik slegs op 'n besondere aspek van die tydelike werklikheid betrekking het (Dooyeweerd 1969 I: 97). Dooyeweerd (1969 I: 96) is heel ekplisiet daarop bedag dat die term *wetsidee* nie alleen na die *nomos*-sy (die wet) van die kosmos verwys nie, maar ook die "feitelik reële" subjek- (of "onderdaan-") sy insluit. *Nomos* het teweens slegs in sy onafskeidbare relasie met die subjek(-sy) betekenis:

"... (T)he cosmomic Idea implies the *Idea of the subject*, which points toward the *factual-side of reality* according to the basic relation among totality, diversity and coherence of meaning".

3.2.8 Die Christelike wetsidee en die wet

Die sintotaliteit van die tydelike werklikheid is in Christus - met verwysing na sy menslike natuur - as die Wortel van die wedergebore menslike geslag, geleë:

"In Him the *heart*, out of which are the issues of life, confesses the Sovereignty of God, the Creator, over everything created" (Dooyeweerd 1969 I: 99).

Hierdie besondere gegewenheid van 'n sintotaliteit is blykbaar vir Dooyeweerd nie bloot 'n objektiewe stand van sake nie, maar spruit voort uit die Christen se ponering van sy Archimedespunt in Christus, die nuwe wortel van die (in sonde gevalle) menslike geslag. So 'n keuse het veral twee implikasies:

(1) Deurdat die skeppingsoewereiniteit van God erken word, buig die hert (in Christus) onder die wet (van God) as 'n universele, onoortreebare grens tussen die *Syn* van God en die *sin* van sy skepping (vgl ook 3.1.2 (iii) veral (a) *supra*) (Dooyeweerd 1969 I: 99). Die wet van God, as 'n manifestasie van sy skepperswil, vertoon 'n tweeledige gestalte: (a) 'n sentrale religieuse eenheid en (b) 'n in die tyd gemanifesteerde verskeidenheid. Op plek (a) figureer die sentrale, religieuse liefdesgebod

en op vlak (b) die modale (en individueel-strukturele) wette. Die modale wette van God (wat ruimer as die "voorskrifte" van die Dekaloog is) dui op 'n (skepping-)strukturele stand van sake: Gods wette is universele ordinansies en eenvormighede wat die skepping in al sy aspekte omvat en aldus as konstante struktuurprinsipes (die bestaan van) individualiteit-strukture moontlik maak. Hulle objektiewe, ontologiese karakter word nie deur die feit dat hulle in die subjektiewe bewussyn van die mens gegrond is, gewaarborg nie maar deur die feit dat hulle skeppinge van God is (vgl Conradie 1960: 67-8 en Spier 1988: 35).

Die wet *an sich* en gehoorzaamheid aan die wet is (natuurlik) nie sino-nieme nie. Sonde as verzet teen die Soewerein van die kosmos, God, is tegelyk verzet teen die wet in sowel sy (a) as (b) geleidinge: dit is afvalligheid van die sinvolheid van die skepping en 'n vergoddeliking van sin op die niveau van God *ae* Syn - die grens tussen God en kosmos word misken (Dooyeweerd 1969 I: 100). Die afvalligheid kom voort vanuit die menslike hart; die menslike hart is die religieuse wortel van die tydelike werklikheid; die afval dring gevolglik tot al die geleidinge van die tydelike werklikheid, wat (oorspronklik) in die mensheid gesentreer was, deur: die sondeval is totaal of volkome. Daarom betref die sondeval - soos te verwagte - alle aspekte (of modaliteite) van die tydelike werklikheid; geen een van die vyftien aspekte - "... neither the pre-logical aspects of temporal reality, nor the logical, nor the post-logical ones" - het aan die vernietigende gevolge van die sonde ontkom nie (Dooyeweerd 1969 I: 100; vgl ook 1969 I: 175).

Wat die wet betref, is dit duidelik dat die sondeval in die eerste plek op die wet in sy sentrale, religieuse eenheid *qua* liefdeswet ((a) *supra*) betrekking het. Die menslike ekheid (die hart) was oorspronklik (in Adam) in die geestelike of religieuse gemeenskap van die mensheid gewortel; die ekheid was geen vensterlose monade nie, maar het geleef in die gemeenskap van die "ons" wat op die heilige "U", in ooreenstemming met die oorspronklike sin van die skepping, gerig was (Dooyeweerd 1969 I: 60).

Op hierdie "ek-ons-U" releësie is die sentrale liefdesgebod gerig, en daarom is dit geen morele of atiese liefdeswet - 'n wet vir liefde in tydelike betrekkinge in ooreenstemming met die tydelike modale sinkern

van die etiese aspek - nie; religieuse liefde is gerig op die naaste as 'n lid van die radikaal religieuse gemeenskap van die mensheid in sy "ons-U" relasie tot God - wat die mens na sy beeld geskape het - en as sodanig is dit die wortel (die *radix*) van alle modale aspekte wat die goddelike wet in die tydelike werklikheid ontplooi (Dooyeweerd 1969 I: 60). In hierdie radikaal religieuse einvalheid is liefde, wysheid, *geregtigheid*, krag, skoonheid ensovoorts in 'n eenheid saamgetrek om dan op hulle beurt weer, via die tyd, in hulle modale verskeidenheid vergestalt te word (Dooyeweerd 1969 I: 106).

Die sonde is radikaal omdat dit die "wet vir die religieuse gemeenskap van die mensheid" aantas; eweneens is die verlossing in Christus radikaal omdat dit op die religieuse *radix* van die mensheid in sy allerfundamentele verhouding teenoor die liefdesgebod gerig is. Die resultate van die sondeval - en van die verlossing in Christus - werk dus vanuit die *radix* na die tydelike werklikheid deur.

Presies hoe ver strek die gevolge van die sondeval ten aansien van (b), die modale wette? Is hierdie wette ook deur die sondeval aangetas? Dit is belangrik om op hierdie vroeë stadium reeds 'n beeld van die stand van sake in hierdie verband te probeer vorm, aangesien Dooyeweerd se instelling teenoor die oorspronklike kosmiese orde (*qua Urordnung*) sy geregtighedsbeskouing beïnvloed (*vide* 3.3.5 en 3.3.6 *infra*). Direk nadat Dooyeweerd (1969 I: 100) op die totaliteit (of radikaliteit) van die sondeval gewys het, maak hy 'n heel ongewone opmerking. Die sondeval, sê Dooyeweerd, het, soos Paulus in Kolossense 2 18 terug opmerk, die menslike denke in 'n "vleeslike gesindheid" verander want: "... it does not exist apart from its apostate religious root. And thought includes its logical function" (Dooyeweerd 1969 I: 100).

MAAR: die "logical laws of thought" (dit is die modale wette vir die logiese) is nie deur die sonde aangetas nie; die gevolge van die afval word alleen aan die (feitelike) subjek van die logiese aspek geopenbaar, dit is in die subjektiewe denkaktiwiteit wat aan die logiese wette onderworpe is (vgl ook 3.3.5.3.1 (1) *infra*). Dit bring mee dat die logiese subjek (op die vlak van die tydelike werklikheid) telkens poog om die logiese aspek uit sy samehang met die ander aspekte los te skeur

(Dooyeweerd 1969 I: 100-1) - 'n bewys van die feit dat die sonde nie as 'n grootheid of 'n mag op sigself naas God en bó die wet staan nie, maar veel eerder as 'n "intra-kreatuurlike poging" (meer bepaald op die vlak van die tydelike werklikheid), wat nie aan die grense van geskiedenis kan ontkom nie, gemanifesteer word. Gevolglik is die sonde "wetsubjek" (Dooyeweerd praat, in navolging van Paulus, selfs van 'n "wet van die sonde") of, meer akkuraat gestel, kan sonde slegs bestaan omdat die wet - na sowel sy (a) as (b) geleidinge - bestaan (Dooyeweerd 1969 I: 63). Die sonde kan *dáárom* niks wat in die skeppingsorde geïmpliseer is - dit wil sê deur die wet van God verordineer is - vernietig nie, want anders sou die sonde as 'n "counter-power over against the Creator" kon figureer (Dooyeweerd 1969 II: 302). (Dit is terloops interessant dat die laasgenoemde opmerking gemaak word wanneer Dooyeweerd die *modaal-wetmatige* gestruktureerdheid van die piasiese aspek ondersoek).

Die pas ondersoekte insigte van Dooyeweerd maak dit vir 'n mens duidelik waarom hy nie kan aanvaar dat die modale wette (soos byvoorbeeld die logiese wette) deur die sondeval aangetas is nie, maar dat dit slegs met die modale subjekte die geval is. Dooyeweerd kan egter, soos Brümmer (1961: 110) tereg aantoon, slegs in 'n beperkte mate verklaar dat die wetsy van die kosmos, na sy modaal-strukturele aard (dit wil sê in sy (b)-gestalte), nie deur die sondeval aangetas is nie. Die (modale) wetsy van die tydelike werklikheid bestaan naamlik uit twee groepe wette (wat met twee kosmiese sye of kante korrespondeer) (Dooyeweerd 1930b: 236; *Inleiding* 9; 1969 II: 237-9), te wete: (aa) *natuurwette* (ten opsigte van die eerste vyf aspekte aan die sogenaamde "natuursy" van die tydelike werklikheid) en (bb) *norme* (ten opsigte van die laaste tien aspekte aan die sogenaamde "normatiewe sy" van die tydelike werklikheid). (aa) word gekenmerk deur die feit dat hulle vanself geld (en, volgens Dooyeweerd, nie oortree kan word nie) terwyl aan die gelding van (bb) die mens 'n aandeel het deurdat hy hulle tot geldingsgegewenes positiver (en, volgens Dooyeweerd, hulle wel oortree kan word) (vgl ook Van der Vyver en Van Zyl 1972: 20-3 en Hugo 1975: 76 vir verhelderende verduidelikings; vgl ook 3.3.5.3.1 *infra*). Dooyeweerd (1969 II: 336) moet inderdaad toegee dat norme, as mensewerk, onderhewig is aan die invloed van die sonde:

"... (S)in must necessarily also manifest itself on the *law-side in the work of human formation and positivising*".

Uiteindelik bly die goddelik verordeneerde struktuurprinsipes in die skepping (die bowillekeurige *principia* waaruit die norme gepositiveer word) die invloed van menslike willekeur egter gespaar.

Die blote feit dat die norme (en blykens 'n uitspraak van Dooyeweerd - 1969 II: 238 - in hierdie konteks ook die logiese norme) op *principia* gefundeer word, is egter nie voldoende om die individuele norm weer op sy oorspronklike religieuse bestemming te rig en aldus daarvan 'n "goeie" norm te maak nie. Addisioneel tot die positivering *an sich*, word daar 'n verdiepings- of ontalutingsproses, dit is 'n heenwysing van die norm na die religieuse sinvolheid - die nuwe wortel van die mensheid - geverg, en hierdie proses behels onder meer ook 'n bewuste (vormings-)aktiwiteit aan die kant van die mens (Dooyeweerd 1969 II: 334-5); vgl ook 3.3.6.2 *infra*).

(ii) Die keuse van 'n Archimedespunt in Christus lei finalitêr tot 'n reformasie van die wetsidee self. Dit sal onthou word dat die wetsidee, volgens Dooyeweerd, drie voorwaardes vir die moontlikheid van teoretiese denke impliseer (*vide* 3.2.7 *supra*): (a) 'n sinsamehang in die kosmiese tydorde, (b) 'n bo-tydelike selfheid (en meegaende religieuse gemeenskap) waarin die sintotaliteit van die tydelike werklikheid gesentreer is en (c) 'n selfrefleksie wat die bestaan van die Oorsprong impliseer. Die Christelike wetsidee het, met verwysing na hierdie drie voorwaardes, 'n besondere inhoud (Dooyeweerd 1969 I: 101). Ten aansien van (c) bely die Christen dat die Oorsprong van alle sin, die soewereine, heilige wil van God, die Skepper - wat Homself in Christus aan die mens geopenbaar het -, is. Ten aansien van (b), met verwysing na die wetsy van die kosmos, aanvaar die Christen dat die religieuse liefdesgebod sintotaliteit waarborg; met verwysing na die subjeksy word die nuwe wortel van die menslike geslag in Christus as die manifestasie van die (wetsonderworpe) sintotaliteit gestel. Ten aansien van (c) word die sinsamehang as 'n relasie van onderlinge onherleibaarheid (van die onderskeie aspekte tot mekaar) of soewereiniteit in eie kring bely.

Dooyeweerd (1969 I: 101-2) gebruik die proses van ligbreking deur 'n glasprisma as 'n simbool van die onderlinge relasie tussen (a), (b) en (c). Die ligbron is God, die Oorsprong; die ongebreekte lig vergestalt die bo-tydelike sintotaliteit na sowel die wetsy as die subjeksy van die kosmos. Die glasprisma is kosmiese tyd waardeur die religieuse sinvolheid in sy onderskeie tydelike, kreatuurlike, modale aspekte opgebreek word. Die sewe kleure in die kleurespektrum denk nie hulle bestaan een mekaar nie - en is dus nie tot mekaar herleibaar nie - en tog kan elkeen ook nie op sigself, dit wil sê los van die samehang met die ander kleure in die spektrum, bestaan nie. Die verskillende kleure simboliseer die verskeidenheid modaliteite *qua* aspekte van die tydelike werklikheid.

In die religieuse sinvolheid, sê Dooyeweerd (1969 I: 102), is daar meer een wet van God, net soos wat daar meer een sonde van een mensheid - in Adam - teen God is. Aan die "onderkant" van die kosmiese tyd as grenslyn is daar egter 'n ryke variasie aspekte (na sowel die wet- as die subjeksy) en reflekteer elke aspek in die modale struktuur die sinvolheid in sy eie sinwysse: hy is soewereïn in eie kring. Dit bring mee dat elke modaliteit sy eie, aangewese sfeer van wette het wat nie tot dié van 'n ander modaliteit herleibaar is nie.

Hierdie gedagtegang manifesteer die inset van die modale struktuur van die werklikheid soos reeds in 3.2.4 I *supra* verduidelik. Teen hierdie modale milieu word Dooyeweerd se regsfilosofie en geregtigheidsdenke gekonspieer en daarom kan daar nou oorgegaan word tot 'n bespreking van hierdie onderwerp(e).

3.3 Buitselyne van die regsfilosofie van die WDW

3.3.1 Inleiding

Die reg figureer op 'n modale niveau, dit het 'n eie kreatuurlike (sin-)= kern en is gevolglik soewereïn in eie kring; nogtans bestaan daar 'n noodsaaklike samehang tussen die juridiese wetskring en sy substrate; daarbenewens kan (en behoort) die juridiese aspek antesipasiegewys met sy superstrate in verband gebring (te) word ten einde 'n sinsontsluiting of -verdieping daarvan - gerig op die religieuse sinvolheid in die bo-tydelike werklikheid - as "hartesaktiwiteit" te bewerkstellig; en vir sover

dit die Christelike regwetenskap betref, word die nuwe wortel van die wedergebore menslike geslag, Jesus Christus, as manifestasie van die religieuse sinvolheid aanvaar. Die modale wette vir die juridiese aspek is norme wat deur middel van menslike positivering op basis van skep-pingstrukturele *principia* (regebeginsels) deargestel is. Die regebeginsels is nie deur die sonde aangetas nie maar die norme wat op basis daarvan gepositiveer word - veral vir sover hulle nie sinsontsluitend of -verdiepend op die religieuse sinvolheid in Christus gerig is nie - wel.

Hierdie implisiete aanduidings wat in paragraaf 3.2 *supra* in hulle samehang met die kenteoreties gekonsepieerde ontologie van Dooyeweerd betrag is, word in hierdie paragraaf met verwysing na die regwetenskap eksplisiet gemaak om sodoende die weg vir 'n bespreking van die juridiese relevansie van geregtigheid ooreenkomstig opvattinge in die kaders van die WDW te baan.

3.3.2 Voorlopige verduidelikings: die transendentale metode en die opdekking van die struktuur van die juridiese ervaringswyse

Dooyeweerd (in sy *Inleiding* 2-3) gebruik 'n eenvoudige voorbeeld om aan te toon hoedat die modale vervlegting in die werklikheid sig in 'n fundamenteel voorwetenskaplike situasie (vir die wetenskaplike) manifesteer: X stap 'n winkel binne om 'n kassie sigare te koop. Vanuit 'n verskeidenheid vakwetenskaplike gesigspunte betrag, is hierdie eenvoudige gebeurtenis 'n bron van 'n verskeidenheid belangstellings: die kunstenaar (of estetikus) sal byvoorbeeld besonderlik in die harmoniese elemente in X se handeling (sy gebare, sy optrede oor die algemeen - sy "styl" dus - ensovoorts) geïnteresseer wees; die taalkundige sal hom besonderlik in die betekenis van die woorde wat X besig interesseer; die sielkundige sal vra welke psigiese motiverings X en die verkoopteman tot wilsooreenstemming gebring het ensovoorts. Die jurie sal 'n regefiguur vanuit die handeling van X abstraheer, naamlik die regshandeling van kontraksluiting, en hy sal hom by uitstak in die regte en verpligtinge wat daar vir die koper en die verkoper uit die totstandgekome kontrak voortspuit, interesseer.

Hierdie konkreet-feitelike gebeurtenis uit die alledeagse lewe, ofskoon dit die juridiese ervaringswyse in die konteks van 'n geheelstruktuur aan 'n mens opdring, kan, volgens Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b)¹³ II: 1), nog nie tot 'n werklik teoretiese insig in die struktuur van die juridiese ervaringswyse lei nie: 'n transendentiaal-kritiese metode word vereis ten einde die ter sake elementêre (en uiteindelik samegestelde) grondbegrippe van die regawetenskap bloot te lê. Op basis van die besondere wetsidee van die WDW argumenteer Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 2) dat die samehang sowel as die verskeidenheid van die aspekte in die kosmiese tydsorde noodsaaklikerwys in die teoretiese analise van die juridiese ervaringswyse begryp moet word en wel deur (i) die onherleikbaarheid van die regsaspek tot die ander aspekte ener syds en (ii) die samehang van die regsaspek met ander aspekte (via (a) retrosiperende en (b) antesi-perende analogieë) andersyds oop te dek. Wat (ii) betref konstitueer slegs (a) (wat in die substraat-superstraat hiërargie noodwendig deur die juridiese veronderstel word) die (elementêre en uiteindelik ook samegestelde) grondbegrippe van die regawetenskap en bygevolg die regsaspek. Die (b)-proses, as 'n reeks bewuste, historiese (menslike) handeling, behoort egter nie geheel en al buite rekening gelaat te word nie omdat (a) (geregtighedsgerig) daardeur verdisp of ontsluit word (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 3).

(a) en (b) word beide aan die wet- en subjek van die juridiese ervaringswyse (*qua* wetskring) gemanifesteer (en vir sover (a) die grondslag vir die formulering van die samegestelde grondbegrippe van die regawetenskap bied, in die noue korrelasie tussen en onverbreekbare twee-eenheid van wet- en subjek). (a) en (b) word ook duidelik deur die unieke sinkern van die juridiese wetskring, vergelding, gekwalifiseer - en daarin word die soewereiniteit in die kring van die juridiese wetskring as 'n aspek

13) Dooyeweerd se ongedeteerde *Encyclopaedie der Rechtswetenschap* word aangehaal as Dooyeweerd *Encyclopaedie* - *vide* bronnelys onder Dooyeweerd. Van hierdie klaskrante bestaan daar ook 'n vroeëre, ongedeteerde uitgawe (aangehaal as *Encyclopaedie* (a)) wat blykens eksterne getuienis sonder Dooyeweerd se toestemming deur van sy studente gepubliseer is. Hierdie laasgenoemde uitgawe word bloot òf ter verduideliking aangehaal òf aangehaal indien daar oor 'n gegewe onderwerp geen sistematiese uiteensetting in enige ander publikasie van Dooyeweerd self voorkom nie. Na die latere uitgawe word as *Encyclopaedie* (b) verwys. (Vgl oor die onoffisiële karakter van *Encyclopaedie* Alberts 1955: 89 vn 168). *Encyclopaedie* (b) word tans in Engels vertaal.

telike verskeidenheidsgegewene gemanifesteer.

3.3.3 Die sinkern van die juridiese aspek

Kennis van die sinkern van die juridiese - vergelding - wat na sy fundamenteel a-logiese aard die grens vir juridiese begripvorming daarstel, is, volgens Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 3), intuitiewe kennis (dit wil sê kennis wat deur bemiddeling van die intuïsie verwerf word) (vgl ook Dooyeweerd 1969 II: 472-85). Hoekom die intuïsie? Die intuïsie is gegrond in die *beleving qua* tydelike dieptelaag van die menslike ervaring en verbind dus die logiese aspek van die denke (of denkhandeling) met die a-logiese aspekte van die mens (die kenner) se ervaringshorison binne die kosmiese tydsorde. Die intuïsie is, só gesien, nie bloot psigies of gevoelsmatig gekwalifiseer nie maar is 'n teoreties-logiese intuïsie betrokke op die teoretiese denkhouding en dit lei die wetenskaplike gevolglik langs 'n analitiese wet tot 'n logiese begrip van die juridiese ervaringswyse. Om hierdie rede moet die struktuur van die juridiese ervaringswyse logies geanaliseer word ten einde tot kennis van die sinkern daarvan te kan geraak; die totale samehang van die juridiese aspek met die ander aspekte - wat via die gegewenheid van analogieë in die struktuur van die juridiese inbegryp is - móét teoreties onderken word indien 'n mens die uniekheid - die sinkern - van die juridiese kennismatig in die visier wil kry. Dit wil sê dat die juridiese aspek sy onherleibare, modale sin (en sy soewereiniteit in eie kring) slegs "in onverbreeklike samehang met de overige ervaringsaspecten" kan openbaar (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 3); die intuïsie is teweens 'n intuïsie in en van die kosmiese tydsorde (Dooyeweerd 1969 II: 473) en daarom is dit nie vreemd dat dit - as "bemiddelaar" in die verwerwing van teoretiese kennis insake die juridiese sinkern tegelyk - die gegewenheid van *samehang* met die kennisperspektief integreer nie (vgl ook 4.3.8 *infra*).

Van die sinkern van die juridiese ervaringswyse kan geen logiese begrip gevorm word nie - en daarom kan dit nie gedefinieer word nie - maar daar bestaan tog wel 'n woord wat die intuitief gekonseptiseerde, onherleibare aard daarvan in 'n mens se teoretiese bewussyn oproep. Dié woord is, volgens Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 4; 1969 II: 129), *vergelding* (Engels: *retribution*; Duits: *Vergeltung*), as:

"... an irreducible mode of balancing and harmonizing individual interests" (Dooyeweerd 1969 II: 129), dit wil sê dié sinswyse waardeur "... de uiteenlopende belangen worden geharmoniseerd bij de verbinding van rechtsgevolgen aan rechtsfeiten" (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 4).

Vergelding slaan nie bloot op strafvergelding (*qua* sanksie) nie, maar is 'n harmonisering *in malam et in bonam partem*:

"Its model legal measure of proportionality can be applied to every possible legal consequence (Dutch: rechtsgevolg) connected with any juristic fact" (Dooyeweerd 1969 II: 130).

Hieruit volg det die regsgevolge van regmatige sowel as onregmatige handelinge, aasmede natuurlike gebeurtenisse en toestande - almal regsfeite *qua* juridiese oorsake - deur vergelding aan hulle verbind word (Van der Vyver en Van Zyl 1972: 32-6; 204-14). Verder word vergelding telkens deur struktuurtipiese uniekheid van die verskillende terreine van die reg (en dissiplines van die regswetenskap, byvoorbeeld die strafreg, die privateereg, die volkerereg ensovoorts) nader omlin en beteken (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 4).

Vergelding:

- (i) kan nie tot die modale sinkern van enige ander aspek herlei word sonder om in teensprake te verval nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 6);
- (ii) kan nie met 'n beroep op die nafewe spraakgebruik - wat die verskillende aspekte van die werklikheid nie geartikuleerd van mekaar onderskei nie omdat dit nie, soos die teoretiese denke, 'n abstraksie vanuit die kosmiese tydsorde bewerkstellig nie - gediskrediteer word daarin dat dit slegs op straf of boetedoening sou dui en gevolglik "niet in de zin van een bepaald aspect wordt genomen" (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 6);
- (iii) is nie gelyk aan "sosiale straf" (wantroue, boikot ensovoorts) nie aangesien die sosiale aspek die juridiese verbesondering mis (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 7);

(iv) is nie gelyk aan sogenaamde "morele vergelding" (wroeging, berou, selfveragting) nie want ofskoon "morele vergelding" in sy betrokkenheid op die stiese aspek die juridiese ervaringswyse (analogies-retrosiperend) voorveronderstel, kan dit nie tot die eie-aerd van die juridiese herlei word nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 7);

(v) is nie dieselfde as ekonomiese ekwivalensie nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 7 e v). (Vgl oor die algemeen 4.3.8 en h 8 2 *infra*).

3.3.4 Die grondbegrippe van die regs wetenskap

3.3.4.1 Die onderskeid tussen elementêre en samegestelde grondbegrippe

'n Begrip is die resultaat van die kenaktiwiteit (*qua* wetenskaplik-teoretiese denkhandeling) van 'n kenner en kan as "... die primêre kenbesit van iets kenbaars" gedefinieer word (Spier 1972: 145). Dooyeweerd formuleer en ontwikkel die grondbegrippe van die regs wetenskap¹⁴⁾ deur die sinkern van die juridiese wetskring (vergelding) in sy (onafwendbaar) noue samehang met die analogies van die juridiese substraatkringe te ontbloot. Die *elementêre grondbegrippe van die regs wetenskap* is daardie grondbegrippe wat die retrosiperende sinmomente (of analogies) in die modale struktuur van die reg analities uiteenset; die *samegestelde grondbegrippe* is uit meerdere elementêre grondbegrippe opgebou. Die mees komplekse (samegestelde) grondbegrip van die regs wetenskap is die *regs begrip* (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 10). Die deur antesipasie ontslote sinmomente van die juridiese superstraatkringe in hulle samehang met vergelding, figureer nie op 'n begripniveau nie maar as komponente van die regs idee (vgl 3.3.6.2 *infra*).

3.3.4.2 Die elementêre grondbegrippe van die regs wetenskap

In hierdie subparagraaf word daar kortliks aandag gegee aan daardie

14) In die lig van die definisie van 'n begrip hierbo, kan 'n mens natuurlik nie van grondbegrippe van die reg *an sich* spreek nie, want die reg is 'n aspek van die tydelike werklikheid. Die regs wetenskap, daarenteen, wat die juridiese aspek teoreties vanuit sy samehang - met die ander aspekte - in die kosmiese tydsorde abstraheer, opereer wel met (grond-)begrippe: grondbegrippe is eie aan 'n vakwetenskaplike sinanalise.

grondbegrippe van die regs wetenskap wat deur 'n sinanalise van vergelyding in samehang met die (retrosiperende) analogieë van die regsaspek vanuit die juridiese substraatkringe na vore kom. Die grondbegrippe sal slegs kortliks genoem en verduidelik word soos wat hulle hulself as resultate van die teoretiese denkhouding na sowel die *wetsy* as die *subjeksy* van die juridiese aspek openbaar (vgl. Hommes 1972 a vir 'n volledige bespreking).

3.3.4.2.1. Eenheid en veelheid: aritmetiese analogie

- (i) Na die wetsy van die juridiese wetskring is eenheid en veelheid as grondbegrip(pe) 'n juridiese eenheid in die veelheid van rege-norme wat ten aansien van die verskillende samelewingskringe geld (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 12).
- (ii) Na die subjeksy beteken eenheid en veelheid as grondbegrip(pe)
 (a) 'n eenheid in die veelheid van rege-subjekte (wat 'n individualistiese opvatting oor die rege-subjek weerlê: die individuele subjek is altyd in 'n veelheid verhoudings betrokke) en
 (b) 'n eenheid in die veelheid rege-verhoudings en rege-gevolge (soedat die vraag of 'n mens op 'n gegewe moment met meer as een regefeit te make het, sig slegs juridies normatief laat beantwoord) (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 12-3).

3.3.4.2.2. Geldingsgebied en plek: ruimtelike analogie

- (i) Na die wetsy blyk hierdie grondbegrippe uit die juridiese verskil tussen die territoriale en personele gelding van rege-norme (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 13).
- (ii) Na die subjeksy blyk hulle uit die probleem van die juridiese plek van rege-fite (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 14).

3.3.4.2.3. Regekrag, regewerking, regegrond en regegevolg en feitlike juridiese kousaliteit: energeties-fisiese analogie

- (i) Na die wetsy implieser die *corpus* van rege-norme binne 'n bepaalde geldingsgebied die regekrag van daardie norme wat in hulle juridiese werking geopenbaar word daarin dat hulle rege-gevolge aan rege-fite verbind (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 14).

- (11) Na die subjekas verskef regsfeite die regsgrond(e) vir regsgevolge vir sover hulle kousaal in die regselewe ingryp (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 14). (Dit is terloops nie duidelik waarom Dooyeweerd die fisiese en energetiese modaliteits, wat hy wel as twee onderskeibare aspekte beskou - *vide* 3.2.4 I -, hier nie onderskei nie).

3.3.4.2.4 Regselewe en regsorgeaan: biotiese analogie

- (1) Na die wetsy word die regselewe gemanifesteer as "een labiel evenwicht van door rechtsnormen gereguleerde rechtsbelangen in een ingewikkeld samenstel van rechtsbetrekkingen" welke norme deur 'n kompetente regsorgeaan gepositiveer word in die juridiese lewensproses van regsvorming wat geen stilstand ken nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 15).
- (11) Na die subjekas is die grondbegrip *regsorgeaan qua* "orgeaan van lewende mense" (direk) 'n manifestasie van die biotiese analogie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 15).

3.3.4.2.5 Juridiese wilsfunksie: psigiese analogie

- (1) Na die wetsy word die fundering van die juridiese wil in die sinlike strewe en begeerte van die mens *qua* juridiese wilsfunksie, as die ordeningswil van 'n regsvormende orgeaan ontbloot (*Encyclopaedie* (b) II: 17 en 19).
- (11) Na die subjekas is die juridiese wilsfunksie die aan die ordeningswil onderworpe wilsfunksie van die regsobjek wat sig in ooreenstemming of teenspraak met die ordeningswil kan openbaar (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 19).

3.3.4.2.6 Regsbetrekking, juridiese toerekening, juridiese ooreenstemming en teenspraak: logiese analogie

Na sowel die wet- as die subjekas word juridiese onderskeidings op basis van die grondbegrip, regsbetrekking, moontlik gemaak (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 19).

(1) Na die wetsy beteken juridiese toerekening (wat terugwys na die logiese *principium rationis sufficientis*) die toerekening van 'n regsnorm aan 'n kompetente regsvormende orgaan wat met sy regsvormende handeling in ooreenstemming of in teenpraak met bestaende regsnorme (dit is, terugwysend op die logiese *principium (non) contradictionis*) kan handel (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 20).

(ii) Na die subjeksy word regsfeite (*qua* subjektiewe menslike gedraginge) aan die subjektiewe wilsfunksie van regsobjekte toegereken. Die regsgedraginge (of -handelinge) kan in ooreenstemming (regmatig) of in stryd met regsnorme (onregmatig) wees (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 20).

3.3.4.2.7 Regemag: kultuur-historiese analogie

(1) Na die wetsy word regemag as 'n vormende mag (dit is die kompetensie om aan bo-willekeurige regsbeginnels vorm te gee in 'n juridiese wilsverklaring) van 'n kompetente orgaan oor persone geopenbaar en

(ii) na die subjeksy as 'n vormende mag (beskikkingsmag) van regsobjekte oor sake (of regsobjekte in die breed) (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 21-2).

3.3.4.2.8 Regsbetekenis en juridiese interpretasie: linguale analogie

(1) Na die wetsy gaan dit om die betekenis van regsnorme wat deur interpretasie vasgestel word en

(ii) na die subjeksy oor die betekenis (via interpretasie) van regsfeite (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 23-5).

3.3.4.2.9 Regeverkeer: sosiale analogie

(1) Na die wetsy bestaan daar in die regeverkeer 'n noodsaaklike korrelasie tussen (a) meetskapsnorme (wat op die omgangsverhoudinge tussen mense vir sover hulle - gekoördineerd - naas mekaar optree sonder dat hulle in die hoërre eenheid van 'n gemeenskap

verbonde is, betrekking het) en (b) gemeenskapsnorme (wat slaan op die verhoudinge tussen mense ten opsigte waarvan die in (a) ontbrekende verbondenheid in 'n hoër eenheid - byvoorbeeld 'n georganiseerde gemeenskap, 'n verband ensovoorts - wel bestaan en gesags- en ondergeskiktheidsverhoudinge hulle as noodsaaklik voordoën, betrekking het) (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 26).

- (ii) Na die subjekke beteken regsverkeer die korrelasie van maatskaps- en gemeenskapsregte (*qua* subjektiewe regte) en -verpligtinge (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 27).

3.3.4.2.10 Juridiese ekonomie: ekonomiese analogie

- (i) Na die wetsy fungeer juridiese ekonomie as 'n normbeginsel van spaarzaamheid (met betrekking tot byvoorbeeld regsbelange en regsgoed) wet
- (ii) na die subjekke as toetsingsgrond vir die feitelike gedraging en regsverhoudinge van (en tussen) regssubjekte dien (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 27-8).

3.3.4.2.11 Juridiese belangeharmonisering en -eweredigheid: estetiese analogie

- (i) Na die wetsy harmoniseer die regsorde regsbelange deur hulle teen mekaar af te weeg en met mekaar te versoen in die sin van vergelyding (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 28-9).
- (ii) Na die subjekke is subjektiewe regte (*qua* regsbelange) 'n voorvereiste vir die harmoniese ewewig (*an sich*) na die wetsy (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 15) en kan die regsobjek-in-geding byvoorbeeld nie verweg om meer te ontvang as dit wet hom toekom nie (Taylor 1966: 304).

3.3.4.2.12 Die metode van analise van die grondbegrippe

Die analise van 'n besonders elementêre grondbegrip van die regawetenskap verg 'n ensiklopediese benadering en daarom moet dit met verwysing na die samhang van daardie juridies-analogies gekonsipieerde grondbegrip met alle ander grondbegrippe en analogies, geskied. Dit illustreer Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 31-75) onder andere met sy analise van die elementêre grondbegrip, juridiese kousaliteit.

3.3.4.3 Die samegestelde- of kategoriele grondbegrippe van die regswetenskap

3.3.4.3.1 Inleiding

Samegestelde grondbegrippe van die regwetenskap is modale totaalbegrippe waarin die (totaal-)sintese van die analities onderskeie (of uiteengestelde) modale analogies van die juridiese aspek na verskillende gesigspunte - wat self nie modaal van aard is nie maar een alle modale aspekte op 'n gelyke wyse ten grondslag lê - voltrek word. Hierdie gesigspunte, wat Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 98, vgl ook Hommes 1981: 236) met die predikaat *kategoriaal* benoem, is in die kosmiese tyd gegrond en is daarom inderdaad "kategoriele gezichtspunte van de tijd".

Die (i) modale struktuur van 'n aspek, die (ii) relasie wetsy-subjekte van 'n aspek en die (iii) relasie tussen ontstaan en totnietgaan wat na die wetsy sowel as subjekte op alle aspekte in 'n gelyke mate te betrek is, vertoon volgens Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 98-9) so 'n kategoriele karakter. Die "kategorie" is nie op sigself staande *genera* wat bloot met behulp van 'n modale materie nader omlin en beteken word nie - want die modaliteite self is die fundamentele *genera* van die menslike erveringswyse - maar in die intermodale samhang (binne die tyd) gegronde *transendentale* relasies wat die individuele modaliteite op (a) die samhang *an sich*, asmede (b) die individualiteitsstrukture van die empiriese werklikheid (want (b) omvat immers alle modaliteite in 'n intermodale geheel) betrek (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 99).

By wyse van 'n interpretatiewe verduideliking kan dit ook só gestel word:

- (aa) Dooyeweerd se eerste transendentale probleemvraag (3.2.4 *supra*) betref die demontering van die tydelike werklikheid (as abstraksie van die verskillende aspekte vanuit hulle samehang in die tyd) ten einde hulle sie-aardigheid (wat ook reeds samehang impliseer) bloot te lê. Op hierdie niveau figureer die elementêre grondbegrippe van die regswetenskap.
- (bb) Die tweede transendentale probleemvraag (3.2.5 *supra*) betref die noodsaaklike sintese van die logies uiteengeselde aspekte (in (aa)) met die nie-logiese aspekte van die ervaring en bied dus sig op die samegestelde grondbegrippe van die regswetenskap.
- (cc) 'n Mens kan by voorbaat begin vermoed dat die kritiese (self-)refleksie in die rigting van die ekheid (betreffende die derde transendentale probleemvraag - 3.2.6 *supra*) vir 'n mens (ten minste metodologies) sekere regsiedeële momente in die regswetenskap sal ontbloot. Hierdie vermoede kan aan die hand van 'n latere bespreking (*vide* 3.3.8.2.2 *infra*) geverifieer word.

3.3.4.3.2 Enkele samegestelde grondbegrippe van die regswetenskap

3.3.4.3.2.1 Die relasie regsnorm-regsfait

Die begrip "*regsfait*", is 'n voorbeeld van 'n samegestelde- of kategoriale grondbegrip van die regswetenskap. 'n Regsfait is *feitelik gesproke* bloot die juridiese aspek van 'n konkrete fait of gebeurtenis en kan as sodanig (na sy struktuur) nie op een besondere analogiesfeer van die juridiese aspek betrek word nie, aangesien al die analogiesfeer daarin vervat is. Só gesien behels die begrip regsfait 'n samestelling van (elementêre) grondbegrippe van die regswetenskap; bowendien is die juridiese aspek van 'n gebeurtenis (dit wil sê die regsfait) in sy (konkrete) samehang met die ander aspekte van daardie gebeurtenis, slegs in terme van die totaalstruktuur van die gebeurtenis as 'n individualiteitstruktuur te begryp (Dooyeweerd *Encyclopedie* (b) II: 99).

Die aan die begrip "*regsfait*" korrelate begrip, "*regsnorm*", vertoon 'n eweneens kategoriale karakter: dit omvat alle modelle struktuurmomente van die juridiese aspek (na sy wetsy) in 'n onverbreeklike totaalsamehang.

(Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 99-100).

3.3.4.3.2.2 Die subjek-objek relasie

Die juridiese subjek-objek relasie is 'n kategoriale relasie wat 3.3.4.3.2.1 voorveronderstel en die kategoriale gesigspunt van reg-streke den wel "middelijke of voorwerpelyke" funksionering binne die juridiese aspek na vore bring. Verder verleen dit aan die naiewe denke sy integrale ("geheelweernemende") aard en is dus op die samehang in die kosmiese tyd gefundeerd; gevolglik is dit nie van 'n bloot modale aard nie ofskoon dit die modale sin van die aspek waarbinne dit optree, aanneem (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 100).

Die juridiese subjek-objek relasie, as kategoriale grondbegrip, omvat 'n hele aantal ander kategoriale grondbegrippe van die regwetenskap, byvoorbeeld:

(i) *regsubjek* en *regsobjek*

(ii) *subjektiewe reg* wat altyd ook sy korrelaat *regspelig* impliseer ('n *regspelig an sich* hoef egter nie altyd 'n subjektiewe reg te impliseer nie want dit vind sy beslag "direk" in die kategoriale relasie van gebiedende en verbiedende voorwaardes en kan - maar hoef nie noodsaaklikerwys nie - na sy inhoud 'n subjek-objek relasie bevat), en

(iii) *subjektiewe- en objektiewe regsfeite* (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 100-1).

3.3.4.3.2.3 Die relasie van ontstaan en totnistgaan

Hierdie relasie impliseer beide die voorefgaande twee (3.3.4.3.2.1 en 3.3.4.3.2.2 *supra*) en appelleer op die mees fundamentele juridiese kategorie, naamlik *tyd*; dit bring die algemeen kategoriale gesigspunt van die begrensheid in tydsduur van alles wat aan die kosmiese tydsoorde onderworpe is, tot juridies-modale uitdrukking. Regsfeite, regsubjekte, regsobjekte, subjektiewe regte en feitelike regsverhoudings ontstaan in die tyd; s6 ook regsnorme want hulle is vir hulle bestaan afhanklik

dearvan dat hulle deur 'n kompetente orgaan uit regsbeginsele gepositi-
veer word (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (b) II: 101).

In die relasie van ontstaan en totnietgaan is die kategoriale grondbe-
grippe, regsbron en juridiese ontstaansvorm (asmede hulle teenhanger,
totnietgaan), gefundeer. Die samegestelde grondbegrippe, regsbron en
juridiese ontstaansvorm, plaas die begrip, regsfeit, in 'n kategoriale
perspektief: regsfaite is naamlik die ontstaansvorm(e) van regsnorme,
regsverhoudinge, subjektiewe regte, pligte ensovoorts (Dooyeweerd *Ency-
clopediae* (b) II: 102).

3.3.4.3.2.4 Die regsbegrip

Soos voorheen aangetoon (*vide* 3.3.4.1 *supra*), meen Dooyeweerd (*Encyclo-
paedie* (b) II: 10) dat die regsbegrip self die mees komplekse samegestelde
grondbegrip van die regswetenskap is. In die vroeëre uitgawe van sy
Encyclopaedie der rechtswetenschap (*Encyclopaedie* (a) II: 123-4) weeg hy
'n definisie van die regsbegrip na sowel die wetas as die subjekey van
die juridiese aspek. Die -"zij't al niet op fraese wijze" - resultaat
is dit:

"I. Het recht is naar den *generalen zin van zijn wetszijde*:
*De eenheid in de veelheid, naar de correlatie van maatschaps-
en gemeenschapsfuncties, van aan den wil van competente or-
ganen toe te rekenen en uit goddelijke beginselen gepositieerde
normen met bepaalde beteekenis, geldingsgebied en geldingstijd
die naar gronden en gevolgen, in den samenhang van veroorloovende
en gebiedende functies, door harmonische afweging de evenmaat
reguleeren in de veelheid menschelijke belangen in den zin-
kern der vergelding.*

II. Het recht is naar den *generalen zin van zijn subjects-
zijde*: *De eenheid in de veelheid van tot subjectieve wils-
functies toe te rekenen subject-objectbetrekkingen, die,
plaatselijk en tijdelijk gebonden, in de correlatie van gemeen-
schaps- en maatschapsbevoegdheden en -plichten harer subjecten,
naar hare positieve betekenis in overeenstemming met of in
strijd met de normen, causaal zijn voor het harmonisch evenwicht
der menschelijke belangen in den zin-kern der vergelding".*

Dit is met die eerste (moelsame) oogopslag duidelik dat hierdie definisie
die eg kategoriale dimensie mis: dit is bloot samestellende koördinering
van die elementêre grondbegrippe van die regswetenskap in hulle modaal-

analogiese samehang met die (ondefinieerbare) sinkern van die juridiese wetskring, vergelding. Die ekaplisiete in-re-lasie-stelling van (i) regs-norm en regsfeit en (ii) subjek en objek ontbreek, omdat wetsy en subjek-sy in die definisie as twee afsonderlike groothede gehanteer word. Ten aansien van (iii) die appèl op die mees fundamentele juridiese kategorie, tyd, word weliswaar die tydelikheid (of tydsgebondenheid) van regs-norme en subjek-objek verhoudinge vermeld, maar dan is daar geen aanduiding hoegenaamd van die feit dat "geldingetyd" meer fundamenteel as byvoorbeeld geldingsgebied is nie. Dit is opvallend dat Dooyeweerd nêrens in *Encyclopaedie* (a) plek vir die samegestelde grondbegrippe van die regswetenskap inruim nie. Kategorieë van die regswetenskaplike denke word deur hom meteen met die (elementêre) grondbegrippe van die regs-wetenskap, soos wat hy hulle in sy definisie verreken, vereenselwig (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 124) - die kategoriele "diepte-dimensie" ontbreek.

Is dit moontlik om 'n definisie van die regs-begrip te gee waarin beide die elementêre en samegestelde grondbegrippe van die regswetenskap na die wetsy sowel as die subjeksy van die juridiese ervaringswyse (gekoördineerd) omvat is (vgl ook Hommes 1961: 236-7)?

"Aanvankelik heb ik dit ... beproefd", sê Dooyeweerd in die latere *Encyclopaedie* ((b) II: 264), en vervolg den:
 "Maar deze poging bleek te falen vanwege de gecompliceerdheid van de modale structuur onzer juridische ervaringswijze".

Die intieme korrelasie van wetsy en subjeksy soos in kategoriele perspektief gevat, asmede die ondefinieerbaarheid van die intuïtief gekonstrueerde vergeldingskern (vgl veral Hommes 1961: 236-7), betoon pogings tot 'n omvattende definisie as vrugtelos. Daarom, meen Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 264), hoef ên sy eie onsuksesvolle poging ên die belydenis van sy eie onvermoë in hierdie verband, nie as 'n verlies aange-merk te word nie: geen poging in die geskiedenis van die regsfilosofie was suksesvol nie en al die mislukkings is met die aard van die uiters gekompliseerde saak waarom dit gaan gegee! Sy eie metode, sê Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (b) II: 264-5), vertoon dié winspunt dat dit:

"... een juist theoretisch inzicht mogelijk maakt in de

plaats van het rechts-aspect binnen de tijdelijke orde van onze ervaringswijzen, in zijn onverbreekelijke samenhang met de andere modelle ervaringsaspecten".

3.3.5 Regsbeginsels

3.3.5.1 Inleiding

Met die onderwerp "regsbeginsels", is by een van die belangrike (juridies-kosmologiese) verbindings tussens die WDW en die Westerse (veral Christelik-Reformatoriese) geregtigheidstradisie *qua* natuurregstradisie, aangeland. Gevolglik is dit noodsaaklik om insig te verwerf in die wyse waarop Dooyeweerd sy leer insake regsbeginsels met die natuurregstradisie in verband stel en daarom val daar die een en ander oor die ontwikkeling van Dooyeweerd se denke in hierdie opsig te sê. Vanselfaprekend sal daar ook aandag aan sy "finale standpunt" (in verhouding tot sy regsfilosofiese-en wysgerige sisteem) geskenk word en ten slotte word kortliks na enkele variasies op die indeling van regsbeginsels wat latere ekaponeute van die WDW aan die hand doen, verwys.

Dit word in WDW kringe baie duidelik gestel dat 'n keuse òf ten gunste van òf téén die bestaan van bo-willekeurige, voor-positiewe regsbeginsels, 'n religieuse- (of lewens- en wêreldbeskoulike) keuse is (vgl o a Dooyeweerd 1926: 70; 1930b: 228; Hommes 1969: 1). Dit impliseer reeds dat die Christelike wetsidee die kosmologiese/ontologiese blik van die (Christelike) regsfilosoof onteensegtelik op die "bestaan" van hierdie *princípios*, as 'n (skeppings-)strukturele stand van sake, sal rig. Inmiddels word (ten minste sekere van) die regsbeginsels ook deur 'n naspeuring van die (retrosiperende) analogies van die juridiese aspek blootgelê (Albers 1955: 89): daar bestaan dus 'n noue korrelasie tussen regsbeginsels (oor die algemeen) en die grondbegrippe van die regwetenskap (oor die algemeen). Hierdie korrelasie sal vlugtig ondersoek word.

3.3.5.2 Die ontwikkelingsgang in Dooyeweerd se denke

Van 'n ontwikkelingsgang in Dooyeweerd se denke insake regsbeginsels en natuurreg is daar hoofsaaklik gedurende die tydperk 1923 tot (uiters) 1935 sprake; in 1935 verskyn Dooyeweerd se drieledige *De wijsbegeerte der wetsidee* (Dooyeweerd 1935) en op daardie stadium is sy regsfilosofiese

denke, op enkele ondergeskikte detail na, afgerond. Publikasies uit die ontwikkelingsfase wat van besondere belang is, is Dooyeweerd 1925, 1926, 1928, 1930a, 1930b en 1933. Vir die doeleindes van hierdie oorsig word die aandag veral op die belangwekkende Dooyeweerd 1925 (soos geïnterpoleer deur Dooyeweerd 1926) en Dooyeweerd 1930b toegespits. Die laasgenoemde publikasie lewer bewys van die feit dat daar teen 1930 Dooyeweerd se teorie oor regsbeginne feitlik afgerond was en saamgeles met Dooyeweerd 1933 verskaf dit ook grond vir die vermoede dat Dooyeweerd sy wysgerige sisteem na aanleiding en aan die hand van sy regsfilosofiese besinnings ontwikkel het (vgl oor die algemeen Albers 1955: 3-8).

Uit sy publikasies voor 1925 blyk dit dat Dooyeweerd die Christelike natuurregsgedagte koppel aan die erkenning van die bestaan van God se skeppingsoewereiniteit en die gegewenheid van wette waardeur Hy sy skepping regeer. Voorts integreer hy met hierdie insig die leerstuk van soewereiniteit in eie kring (ten aansien van samelewingskringe) hoofsaaklik met verwysing na die skeppingsordelike toebedeling van 'n besondere terrein vir die staat en staatlke owerheidsgesag (vgl Albers 1955: 8-10).

3.3.5.2.1 Die tydperk 1924-26

Dooyeweerd se referaat, *Calvinisme en natuurrecht*, wat in 1924 voor die *Calvinistiese Juristen Vereeniging* gehou is (en in 1925 gepubliseer is - vgl Albers 1955: 8), bevat die eerste sistematiese uiteensetting van sy opvatting oor die natuurreg. Hierdie opvatting word, op enkele uitsonderings na, steeds in sy inaugurele rede, *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenskap en rechtsfilosofie* (1926), gehuldig. Die enkele wysigings is genoodsaak deur die feit dat Dooyeweerd tussen 1924 en 1926 met 'n praktiese probleem gekonfronteer word: hy word gevra om 'n advies insake die medeseggenskap van werkers in ondernemings te gee (Albers 1955: 10). Ten spyte van die enkele wysigings kan Dooyeweerd se "eerste standpunt" - met verwysing na die korrelasie tussen Dooyeweerd 1925 en Dooyeweerd 1926 - só opgesom word:

Die aanvaarding van (ten minste sekere van) die grondslae van die natuurregaleer, is 'n *sine qua non* vir die Calvinistiese regawetenskap (Dooyeweerd 1926: 70; Albers 1955: 11).

"Het Calvinisme ... kan geen andere rechtvaardiging van het positieve recht zoeken, dan in de primaire goddelijke rechtsordinantiën, waarin de gelding van dit recht gefundeerd is" (Dooyeweerd 1926: 72).

Die inag dat "rechtsordinantiën" in die bedoelde sin van die woord die geldingsgrond van die positiewe reg is, ontleen Dooyeweerd aan sy (Calvinistiese) wetsidee as "organon" van 'n egeronde lewens- en wêreldbeskoulike sisteem (Dooyeweerd 1925: 4); *wet wil sê* - so meen Dooyeweerd stel hy dit in navolging van Calvyn - en goddelike voorsienigheid en grens tussen God en skepping (in 'n fundamenteel religieuse sin).

Dooyeweerd (1925: 15-6) onderskei 'n tweeledige natuurreg: (i) die *primêre natuurreg* en (ii) die *politiess natuurreg*. (i) is die "natuurreg-in-rus" (Albers 1955: 12) en bring die onveranderlike, van die menslike wil onafhanklike wese van elke regsorde - synde op goddelike ordinansies gefundeerd - na vore (Dooyeweerd 1925: 16). Die primêre natuurreg word onderverdeel in (a) *formele* natuurreg, wat (formeel) die wesenskenmerke van die reg in onderskeid van ander "ordinansiesfere" (in 1926 wetskringe genoem) omlin; (b) die *materiële* natuurreg wat die wesenskenmerke van konkrete regsfigure vasstel (Dooyeweerd 1925: 16-7; 1926: 70). Pas in 1926 maak Dooyeweerd vir die eerste keer die opmerking dat by 'n betragting van die regsfigure in die (b) sin van die woord, ook hulle substrate, ter wille van die erkenning van 'n organisasie saamhang, nagespeur moet word (Dooyeweerd 1926: 70) - 'n insig waartoe sy antwoord op die konkrete probleemstelling van die medeseggenskap van arbeiders in ondernemings, hom lei (Dooyeweerd 1926: 110 vn 5; Albers 1955: 13). Dié meer uitgebreide taakstelling vir die materiële natuurreg impliseer egter nie dat regsfigure of -instellings as bloot starre, gefikseerde kosmologiese gegewenes beskou moet word nie: hulle historiese ontwikkeling en voortgang moet wel deeglik in aanmerking geneem word (Dooyeweerd 1926: 70).

(ii) (die politiese natuurreg) is die "natuurreg-in-aksie" (Albers 1955: 12), dit wil sê:

"... het inbegrip der normatiewe beginsels in acht te nemen bij de rechtsvorming, opdat deze geschiede in overeenstemming met de goddelijke idee van het recht" (Dooyeweerd 1925: 16).

Die politiese natuurreg verskaf sekere riglyne wat 'n wetgewer by die vorming van regensorme behoort te eerbiedig omdat hy 'n rekening aan God verskuldig is en aan Gods heilige wet onderworpe is (Dooyeweerd 1925: 20-1). Die onderskeid tussen primêre natuurreg en politiese natuurreg is as 'n onderskeid tussen (onderskeidelik) (i) die juridies wesenbepalende ordinansies van God en (ii) rigsoere, maatstawe of (ideële) behorensisse wat ten aansien van regsforming geld, geges (Albers 1955: 17-8). Die onderskeid tussen regsbegrip en regsideo (Dooyeweerd - 1925: 28 - verwys trouens reeds na die samevatting van die beginsels van die politiese natuurreg as die regsideo) is in beginsel in die onderskeid tussen (i) en (ii) geleë (vgl ook 3.3.8.2.1 *infra*).

Die beginsels van die politiese natuurreg is volgens Dooyeweerd (1925: 28) in (aa) sowel die Woord van God (dit is, ten dele in die geregtigheids-wet wat van nature in die mens se hart geskryf is) as in (bb) die juridiese sedes soos wat hulle in die geskiedenis gevorm is, geopenbaar. (bb) is egter sekondêr en moet voortdurend aan (aa) getoets word.

Die beginsels van die politiese natuurreg val te onderskei in (A) *primêre* (of absolute) beginsels en (B) hipotetiese beginsels wat uit die toepassing van (A) op 'n bepaalde feitekompleks resulteer (Dooyeweerd 1925: 29). Tot (A) behoort *inter alia* die beginsels van belasting na drakrag, straf as vergelding vir misdaad, die sosiale reëling van eiendomsreg, die reëling van die huwelik in ooreenstemming met sy (oorspronklik) kreatuurlike aard en die beskerming van die lewe en regsgegoed teen onreg of natuurgevare wat die gemeenskapsorde bedreig (Dooyeweerd 1925: 28).

Voorbeelde van (B) is die individuele verdedigingsplig van die staat (wat op die primêre vergeldingsbeginsel - vergelding reeds in 1926: 71 opgevat *in bonam et in malam partem* - toegepas op die feitelike toestand waarin

deur nog geen gesagsinstelling bestaan om volkeregtelike geskille tussen individuele state te bereg nie, berus); voorts is die beginsel van soewereiniteit in sie kring (waardeer onder andere die duidelike onderskeid tussen staat en kerk, reg en etiek gehandhaef word) ook 'n voorbeeld van (B) (Dooyeweerd 1925: 29).

Albers (1955: 20) merk tereg op dat die (bb) juridiese sedes, in die lig van die inhoudelike vulling wat Dooyeweerd aan (A) en (B) gee, eintlik maar die vernaamste kenbron van die politiese natuureg is.

Ten slotte maak Dooyeweerd reeds in hierdie vroeë publikasie van hom 'n baie pertinente appèl op die wetsidee *qua* 'n (vir die Christen) erkenning van God se skeppingsoewereiniteit. Die gedagte aan ordinansiesfere (in 1926 reeds wetskringe genoem) en 'n bepaalde hiërargiese nuweakkering van hierdie sfere (in 1926 reeds in 'n substraat-superstraat omlysting geplaas) is eweneens reeds aansienlik geryp. Albers (1955: 20) meen egter dat Dooyeweerd se omskrywing van die aard en wese van die wetskringe geen metafisiese (wesenskoulike) betekenis het nie, maar bloot 'n (magiese?) samevoeging van goddelike ordinansies vergestalt.

3.3.5.2.2 Die 1930-standpunt

In sy artikel, *De structuur der rechtsbeginselen en de methode der rechtswetenschap in het licht der wetsidee* (1930b), huldig Dooyeweerd 'n opvatting oor regsbeginsele wat ten nouste met sy finale teorie korrespondeer. In die tydperk 1926 tot 1930 het Dooyeweerd nie alleen 'n grondige, kritiese ondersoek na die geskiedenis van die natuuregsgeler - in veral die Christelike tradisie - geloofs nie, maar boonop ook in 'n artikel in 1928 (Dooyeweerd 1928) oor juridiese kousaliteit, homself deeglik van sy steeds ontwikkelende regsfilosofiese sisteem rekenskap gegee (Albers 1955: 20-42). In 1930b benut hy die geleentheid om vanuit 'n kosmologiese perspektief 'n uitvoerige uiteensetting van sy opvatting insake regsbeginsels te gee.

Dooyeweerd (1930b: 228) hou vol dat die wetsidee elke wetenskaplike tot die beantwoording van twee grondliggende lewens- en wêreldbekoulike vreelei, naamlik wat is die *ooreprong* van alle wetskringe en wat is die *verhouding* en *samenhang* tussen die verskillende wetskringe. Die Christelik-

Calvinistiese wetsidee lei die regawetenskaplike boonop tot die erkenning van die bestaan van die voor-positiewe, bo-willekeurige grondslag vir alle (geldende) regereëls. Hierdie erkenning berus op die Christelike regesfilosoof se (geloofsabelydende) antwoord op die *oorsprongsvraag*: God se skeppingsoewereiniteit is die oorsprong van alle wetskringe en daarom het al die wetskringe één religieuse wortel (wat aan hulle almal ten grondslag lê) (Dooyeweerd 1930b: 232). Wat die verhoudingsvraag betref is die Christen se antwoord: "soewereiniteit in eie kring"; op die vraag na die samehang antwoord hy: "universaliteit in eie kring". Met verwysing na die soewereiniteit en universaliteit in eie kring figureer die (in die tyd gefundeerde) substraat-superstraat hiërargie baie prominent, is die riglyne van Dooyeweerd se modeliteitleer (soos kortliks in 3.2.4 *supra* verduidelik) feitlik volledig ontwikkel en kan hy reeds die eensydige trekke aan die immanensiefilosofieë, op basis van sy eie uitgangspunt, relatief gemaklik onderken (vgl Dooyeweerd 1930b: 231-4). Met die feitlik volledige uitwerking van sy teorie insake die modale struktuur van die tydelike werklikheid en die (tyde-)hiërargiese samehang (vgl Dooyeweerd 1930b: 233) van die onderskeie (soewerein in eie kring) wetskringe (waarin beide die logiese en historiese aspekte substrata van die juridiese is), is dit vir Dooyeweerd moontlik om en die (logies gefundeerde) normkarakter en die (historiese gefundeerde) "gevoorntheid" van die (positiewe) reg (of van "regereëls"), sistematies-ontologies te onderken en te verantwoord (Albers 1955: 43). Die logiese word in hierdie verband as die "grenskring" beskou: modale wette in die voor-logiese wetskringe is na hulle gelding direk deur God gegee - "in *aanorete toespitsing* op de subjectzijde", soos Dooyeweerd (1935 II: 175-6) in sy finale standpuntformulering dit stel; die na-logiese modale wette is slegs in beginsel gegee en is dus van (historiese) vorming of positivering deur die mens (*qua* kompetente regevormer) afhanklik alvorens hulle kan geld (Dooyeweerd 1930b: 236; vgl ook 3.2.8 (1) *supra*). Die antesperende sinverdieping van die juridiese aspek word, eweneens vanuit 'n historiese funderingsperspektief, in die relasie juridiese-etiese-pistiese aspek, duidelik onderken (Dooyeweerd 1930b: 233-4).

Kortom: die metode van die Calvinistiese regawetenskaplike is streng kosmologies gefundeerd, in sy juridiese sinduiding onderken hy die noue korrelasie tussen wetsy en subjekey en finalitêr handhaaf hy die soewe-

reiniteit aameda die universaliteit in eie kring van die juridiese wets-kring (Dooyeweerd 1930b: 235-6).

Vanuit die hierbo gestelde gesigspunte kan Dooyeweerd bepaalde (veel-seggende) kritiekpunte teen die tradisionele natuurregaleer opper (vgl ook oor die algemeen - die latere - Dooyeweerd 1958: 59-61):

- (i) Die spanning tussen 'n onveranderlike natuurreg en 'n varieerbare ("toevallig, willekeurig, tot coele veranderlijk") positiewe reg, is met die tradisionele natuurregaleer se ontkenning van die noodsaak aan historiese vorming en die daarmee meegaande historiese ontwikkeling gegee (Dooyeweerd 1930b: 237).
- (ii) Natuurregtelike *adagia*, soos byvoorbeeld *suum cuique tribuere*, is blote logiese objektiverings van die fundamenteel a-logiese regsbeginnels wat (nie alleen soos in (i) a-histories is nie maar boonop ook) na hulle logies-algemene aard nimmer tot 'n sintetiese sinsamehang van die logiese aspek en regsbeginnels (in die materiële regsfeer) kan lei nie, dog veeleer die bron van eindelose tautologieë is (Dooyeweerd 1930b: 238).
- (iii) Die neiging van die moderne humanistiese natuurregaleer om die natuurreg na die subjektief-logiese funksie van die mens te verplaas (dit dus tot 'n redereg te proklameer), en dit boonop deduktief vanuit matematiese grondprinsipes af te lei, gee aanleiding daartoe dat in die "regawêreld" wat aldus gekonstrueer word, die "zoo fundamenteel onderscheid" tussen maatskaps- en gemeenskapsverband, regswetenskaplik geloënstraf word (Dooyeweerd 1930b: 238-9). Boonop gee 'n deduksie van regsbeginnels uit 'n algemeen-logiese prinsipe aanleiding tot 'n miskennning van die wesenlike (histories gefundeerde) positiviteits-element inherent aan die geldende reg (Dooyeweerd 1930b: 236).
- (iv) Ten slotte kon die talle pogings van die kontemporêre, twintigste eeuse natuurregaleer om die "Begriffsjurisprudenz" met 'n "Interessenjurisprudenz" te vervang, deur die naspeuring van materiële geregtighedsmaatstawwe "die boven de analytische

onvruchtbaarheid van het formalisme uitgaan", nie daarin slaag om die regsbeginsele in hulle organiese sinstruktuur te begryp nie (Dooyeweerd 1930b: 239-40).

Regsbeginsele is goddelike beginsele (skeppinge van die soewereine God) wat 'n fundamentele normkarakter openbaar en as sodanig inherent aan alle positiewe reg is, hulle is slegs in die kosmiese sinsehang gegee en word nie deur die menslike redefunksie "geskep" nie, maar slegs ontdek (Dooyeweerd 1930b: 241). Deurdat hulle in die kosmiese sinsehang van (*inter alia*) die juridiese aspek en sy substrate voorkom, word hulle noue korrelasie met die grondbegrippe van die regwetenskap ewens geantisipeer (vgl ook Dooyeweerd 1930b: 253-5 vn 1).

Die korrelasie beginsel-begrip lig Dooyeweerd se kritiek in (iii) en (iv) *supra* verhelderend toe. Regsbeginsele is 'n manifestasie van 'n objektief-kosmiese, strukturele stand van sake; begrippe is die resultate van kenaktiwiteite en hulle konstitueer die primêre kenbesit van iets kenbaars (*vide* 3.3.4.1 *supra*). Regsbeginsele is dus nie dieselfde as grondbegrippe van die regwetenskap nie maar inmiddels val die beginsele en die grondbegrippe nooit van mekaar te skei nie: die teoretiese denkhouding wat *inter alia* ook op die sinsehang van die verskillende modale aspekte gerig is (en hulle ook vanuit hulle sinsehang abstraher), is 'n *sine qua non* vir die ontdekking van die beginselmatige (kreatuurlike) stand(e) van sake in die tydelike werklikheid (sodat - met verwysing na (iv) - regsbeginsele nie op 'n bo-analitiese wyse blootgelê kan word nie) ofskoon (met verwysing na (iii)) die subjektiewe rede self nie die oorsprong van 'n objektiewe stand van sake kan wees nie. Albers (1955: 89) fouteer dus wanneer hy voorgee dat die retrosiperende analogieë in die juridiese wetekring (en bygevolg - ten minste - die elementêre grondbegrippe van die regwetenskap) tegelyk (dit wil sê dieselfde as) regsbeginsele is. (Vgl egter ook h 7 3.2 *infra*).

Regsbeginsele beskik nie - soos dit in die tradisionele natuurregseer veelal beweer word - oor ewigheidswaarde nie: die beginsele is (tydelik) kosmies immanent, aan die wet onderworpe en in die kosmiese sinsehang (dit wil sê die tyd) gegee (Dooyeweerd 1930b: 241-2). Die religieuse sin van die beginsele is bo-tydelik, meer die beginsele self is:

"... een tijdelijke zinbreking van dien ewigen zin der wet, gelijk die ons door Christus is geopenbaard" (Dooyeweerd 1930b: 242).

Daarenteen lei 'n ontkenning - soos dié van die juridiese positivisme - van die noodsaak (of beter: objektiewe bestaan) van regsbeginnels as grondslae vir die positiewe reg, tot 'n verabsoluttering van die wesenlik onselfstandige positiwiteitselement inherent aan die regswerklikheid, waardeur nie alleen die regsin self genivilleer word nie maar ook die wetsy van die regsaspek (logies) versubjektiveer word (Dooyeweerd 1930b: 243).

Die regsbeginnels self is nie alleen maar op die *formele* gelding van die regsnorme te betrek nie (dit sou 'n mens eerder van die positiwiteits-element kon sê) maar is wesenlik ook die bron van die *materiële* inhoud van regsnorme. Waar word die materiële regsbeginnels ontdek? In die juridiese *maatskaps- en gemeenskapsverbande* (Dooyeweerd 1930b: 244-5). Die onderskeid tussen 'n maatskap en 'n gemeenskap is reeds in 3.3.4.2.9 *supra* verduidelik: die gemeenskap of regverband is koemies in die sosiale wetskring gefundeer en integreer regssubjekte - op basis van 'n gesagsfunksie en die solidariteit van die subjekte *qua* "lede" - tot 'n ("nuwe") bo-individuele eenheid; by die maatskap ontbreek die gesagsfunksie en die opvallende solidariteit omdat die lede bloot neweskikkend naas mekaar gestel en dus nie in 'n (hoëre) bo-individuele eenheid geïntegreer word nie (Dooyeweerd 1930b: 244). Dat regsbeginnels al na gelang van hulle "gemeenskaplike" dan wel "maatskaplike" aard 'n variërende sinstruktuur vertoon, probeer Dooyeweerd (1930b: 245-8) *inter alia* met 'n analise van die beginnels van "straf naer schuld" in gemeenskapsverbande en skadevergoeding in die maatskapsverband aantoon. Daarbenevens beteken die eiesoortige dingstruktuur (later individualiteitstruktuur genoem) van 'n verband of 'n gemeenskap die konkretiserende posivering van regsnorme op 'n unieke wyse: daar is byvoorbeeld 'n verskil tussen die kerklike tugprosedure en die staatlke strafprosesreg (Dooyeweerd 1930b: 248-50). Dooyeweerd swyg egter *in toto* oor die aard van die metode wat tot die oopdekking van regsbeginnels lei: hy beantwoord die "waar"- (en in 'n sekere sin ook die "wat"-) vraag insake regsbeginnels, maar hy laat die "hoe"-vraag geheel en al agterweë.

Regsbeginsels is nie sonder meer natuurreg *qua* geregtighedsreg nie. In 'n bepaalde juridiese konteks¹⁵⁾ kan, volgens Dooyeweerd (1930b: 255), wel van 'n natuurreg gesproke word *mits* met die term natuurreg die voor-historiese, bo-willekeurige, wetmatig gefundeerde regsbeginsels - "... die als zoodanig een statisch-constant karakter dragen ..." en "... slechts een *deel* der rechtsbeginselen, n.l. de *constante* omvat ..." - aangedui word.¹⁶⁾ Geregtigheid (*qua* "nuwe" pendant van die politiese natuurreg) het vir Dooyeweerd (1930b: 252) 'n (nie-begripsmatige) ander betekenis:

"In de 'rechtsidee' wordt het recht gevat als 'gerechtigheid'".

Dooyeweerd se opvatting oor die regs-idee word in 3.3.6.2 *infra* uitvoeriger verduidelik. Tans is dit egter noodsaaklik om kennis te neem van die feit dat die onderskeid tussen regs-begrip en regs-idee reeds in 1930 vir Dooyeweerd vas staan.

3.3.5.3 Die finale teorie

3.3.5.3.1 Die kosmologiese aard van regsbeginsels

In die 1930 artikel word die grondlyne van Dooyeweerd se finale teorie oor regsbeginsels, reeds duidelik uitgestippel. Aan die opvatting dat daar voor-positiewe, voor-historiese en bo-willekeurige *principia* aan die "normatiewe sy" van die tydelike werklikheid (insluitend die regs-werklikheid) bestaan en dat hierdie beginsels op basis van 'n historiese vormingsubstraat tot norme gopositiveer word, het Dooyeweerd ná 1930 nie wesenlik getorring nie. Wel het hy met verloop van tyd sommige van sy insigte nuanserend verfyn en veral sy indeling van regsbeginsels (3.3.5.3.2.1 *infra*) behoort tot die finale fase van sy teorie.

-
- 15) Naamlik wanneer die regsbeginnsel geleë is in die dingstruktuur van 'n verband met 'n *funderingsfunksie* aan die sogenaamde "natuursy" van die tydelike werklikheid (vgl ook 3.3.5.3.2.1 (11) (b) (aa) *infra*). Die huwelik word deur Dooyeweerd (1930b: 255 e v) as so 'n gemeenskap beskou (vgl ook Albers 1955: 124-5).
- 16) Hierdie beginsels kan egter nie natuurreg wees in dié sin dat hulle tot die natuur van die menslike eksistensie behoort nie, maar vesleer daarin dat hulle in die religieuse sinvolheid van die wet (die sentrale liefdesgebod) gewortel is en dus nie ster en tydloos geld nie (Dooyeweerd 1939a: 174). Geen regsbeginnsel is dus sonder meer natuurreg nie.

In hierdie subparagraaf word veral gelet op twee verfynings wat Dooyeweerd se 1930-teorie ná 1930 ondergaan het, ten aansien naamlik van (i) 'n nedere omlyning van die rol van die historiese ervaringswyse in die vorming van regsnorme uit *principia* en (ii) 'n presisering van die aan die analitiese aspek georiënteerde onderskeid tussen natuurwette en (regs-)norme. Dooyeweerd se indeling van regsbeginsels word in die volgende subparagraaf (3.3.5.3.2.1 *infra*) aan die orde gestel.

Wat (i) betref, die volgende:

Die logiese en ne-logiese modale wette *qua* norme behoef positivering deur die mens alvorens hulle as norme ken geld. As "norme" is hulle bloot in beginsel gegee - dit geld byvoorbeeld sowel die logiese *principia* (*identitatis, contradictionis, rationis sufficientis, exclusi tertii*) as die ne-logiese taal-, sosiale omgangs-, ekonomiese-, estetiese-, juri-diese-, etiese- en pitiese norme (Dooyeweerd 1969 II: 238). Die *principia* word deur menslike "geskiedenisvormers" tot norme gepositiveer (of omvorm) en die mens se vormingshandelinge appelleer op sy historiese vormingswil (Dooyeweerd 1969 II: 238; vgl ook 3.3.4.2.5 (i) en 3.3.4.2.7 (i) *supra*).

Aan die wetsy van die historiese wetskring ontstaan daar bygevolg 'n eienaardige vervlegting tussen die bo-willekeurige *principia* en die menslike vormingswil welke vervlegting egter nie verabsoluteer mag word - dit wil sê uit sy sinsamehang met die ander modeliteite ontruk en tot rigtinggewende prinsipe verhef mag word - nie, maar steeds binne die kosmiese sinsamehang as noodwendige (retrosiperende) analogie aan die wetsy van al die ne-historiese wetskringe begryp moet word (Dooyeweerd 1969 II: 238-9); vgl ook 1935 II: 176-7). Die "aspektselikeid" van die historiese en só ook die onderskeid tussen geskiedenis as 'n konkrete verloop van gebeurtenisse en die historiese aspek wat die geskiedenis as wetenskap fundeer, moet met ander woorde voortdurend gehandhaaf word (vgl Albers 1955: 117 vn 197). Word dit gedoen, kan die wisseling van byvoorbeeld regsnorme in die verloop van die historiese voortgang, wetenskaplik-teoreties verklaar word (sonder dat die norme self noodwendig 'n modaal-historiese sîn hoef aan te neem) (Dooyeweerd *Inleiding* 74).

Op hierdie stadium, met (ii) reeds in gedagte, kan daar kortliks op 'n opmerking van Dooyeweerd (1969 I: 100-1) waarop die aandag voorheen reeds (*vide* 3.2.8 (i)*supra*) gevestig is, teruggekom word: die *logiese* wette self is nie deur die sondeval aangetas nie, meer slegs die logiese subjekty (van menslike denkkragtigheid). Blykens die insigte van Dooyeweerd (1969 II: 238; vgl ook 1935 II: 176) waarna daar pas verwys is, en veral met die oog op die voorbeelde wat hy aanhaal, behoort die logiese aspek tot die "normatiewe sy" van die tydelike werklikheid en alle norme aan die "normatiewe sy", omdat hulle van (historiese) vorming deur (in-sonde-gevalle) menslike vormers afhanklik is, is "slagoffers" van die sonde. Het Dooyeweerd hom nie moontlik verspreek toe hy beweer het dat die logiese norme nie deur die sondeval aangetas kon gewees het nie? Dit wil (bloot immanent krities beskou) nie so voorkom nie. Die logiese is immers 'n substraat van die historiese en historiese vorming appelleer antesperend op die wetsy van die logiese aspek; daarom is vorming geen *sine qua non* vir die gelding van die in-beginsel-gegewe logiese norme nie en bly die norm dus (inherent) die sondige momente in die menslike vormingswil gespear. Wys die logiese norm wel vooruit na die historiese aspek dan is die ter sake proses daarby betrokke 'n ontsluiting of verdieping van die logiese sin wat in ieder geval nie 'n negatiewe konnotasie kan hê nie (?). Voordat daar van wetenskaplike denke sprake kan wees, word 'n dusdenige ontsluiting in ieder geval vereis (Dooyeweerd 1969 II: 120-1); die teoretiese denkhandeling *qua* (logies gekwalifiseerde) menslike handeling kan dus "'n deur vir die sonde oop laat" sonder dat die logiese aspek en die logiese *principia an sich* wesenlik aangetas word.

Sou die laasgenoemde verduidelik kon deurgaen, dan beteken dit dat 'n mens *strictu sensu* nie van logiese norme in dieselfde sin as na-historiese norme kan spreek nie: by die laasgenoemde is die historiese vormingselement analogies noodwendig; by die eersgenoemde geld dit as 'n behorensis. Die "grensfunksie" van die logiese aspek kom dus (konsekwent gesproke) ook in die aard van sy modale wette aan die wetsy na vore; hulle het en 'n natuurwetmatige en 'n normatiewe karakter. Op hierdie aangeleentheid word daar in die waarderende kritiek (*vide* 3.4 *infra*) teruggekom.

Tans kan daar (mede met die oog op (ii) *infra*) volstaan word met dié opmerking dat ofskoon die natuurwette *an sich* (na hulle modale aard) vir hulle "vorming" nie op die historiese vormingewil van die mens appelleer nie, hulle antesiperende ontsluiting wel deeglik van die historiese gefundeerde vorming deur die mens afhanklik is: hulle beskik oor 'n restriktiewe afhanklikheid van historiese ontwikkeling (Dooyeweerd 1969 II: 239).

Omdat regnorme inderdaad in beginsel (as regsbeginnels) met die skeppingsorde gegee is, is hulle positivering (tot norme) nooit regskepping nie, maar (immer) regs*vorming* (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 152-3). Die bindende krag van regnorme is gevolglik nie met hulle blote vorm gegee (soos wat die juridiese positiviste beweer) nie, maar met hulle goddelik-materiële (voor-positiewe, kretuurlik gefundeerde, beginselmattige) inhoud (vgl ook Albers 1955: 118). Dooyeweerd (vgl ook 1930b: 241-2 en 3.3.5.2.2 *supra*) waarsku egter daarentyd dat die regsbeginnels nie ewig (dit is, bo-tydelik) is nie: hulle is *beginnels* en alle *begin* is in die tyd; daarom beskik die regsbeginnels nie oor religieuse sinvolheid nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 159). Wel vind hulle hul kretuurlike wortel in die sentrale liefdesgebod (*qua* religieuse liefdeswet) (Dooyeweerd 1939a: 174; vgl ook vn 16 *supra*), maar daarmee is nog nie gesê dat hulle (bo-tydelike) komponente van die religieuse sinvolheid van die wet is nie.

Om op te som: regsbeginnels is (juridiese) kretuurlike moontlikhede (in die tyd) wat die konkrete, in die storie gegewe positivering van regnorme - as 'n subjektiewe konkretisering en toespitsing op die lewensverband (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 152) - moontlik maak.

Wat (ii) betref, is die aan die historiese en logiese aspekte georiënteerde onderskeid tussen natuurwette en norme, enigermate reeds in (i) hierbo aangesny. Die normkarakter van die reg *qua* normkarakter, is met die logiese analogie in die juridiese wetskring gegee: na die wetsy van die juridiese wetskring, word hierdie norme as behoortlikheidsreëls (in die sin van: "so hoort dit", want juridiese ooreenstemming *en teenspraak* is 'n logies-analogies gekonsepieerde elementêre grondbegrip van die regs-wetenskap - *vide* 3.3.4.2.6 (i) *supra*) gemanifesteer; na die subjekty

impliseer die normkarakter van die juridiese "wette" die moontlikheid van oortreding deur die regssubjekte maar tegelyk ook die genormeerde *toerekening* van regsfeite (òf in ooreenstemming òf in stryd met die norm) aan die subjektiewe wilsfunksie van 'n regssubjek(te) (vgl ook 3.3.4.2.6 (ii) *supra*). Op grond van die logiese analogie kan 'n "*contraire teenstelling tussen hetgeen behoort en hetgeen niet behoort*", geld; met natuurwette (waarin die noodsaaklike logiese analogie ontbreek) is dit anders gesteld: hulle kan nóg aan die wilsfunksie van verantwoordelike subjekte toegereken word nóg die moontlikheid tot oortreding huisves (Dooyeweerd *Inleiding* 73).

Die *onderskeid* tussen natuurwette en norme mag egter, soos Albers (1955: 119-20) heeltemal tereg aantoon, nie in 'n (radikale) *skeiding* omsit nie: sowel natuurwette as norme is in die finale inatensie manifestasies van 'n bepaalde religieus gekonspieerde werklikheidsvisie by Dooyeweerd. Daarom bestaan daar 'n relasie van intieme kosmiese vervlegtheid tussen die natuurwette en die norme. In die wetskringe aan die "normatiewe sy" van die tydelike werklikheid word analogies van die "natuurkringe" noodwendigerwys gehuisves; voorts is die mens tot 'n (antesiperende) ontsluiting van die aspekte aan die "natuursy" van die kosmos geroep: in die voortgang van die geskiedenis behoort die "natuurkringe" (idealitêr) deur die vormingswil van die mens op hulle (superstreatlike) verband met die normatiewe wetskringe - en finalitêr die bo-tydelike, religieuse sinvolheid van die kosmos - gerig te word (vgl ook Dooyeweerd *Inleiding* 48).

3.3.5.3.2 Die verskillende soorte regsbeginnels

3.3.5.3.2.1 Dooyeweerd se indeling

Om Dooyeweerd se indeling van regsbeginnels te kan begryp, moet daar hoofsaaklik op sy *Encyclopaedie* (a) II: 157 e v staat gemaak word. Omdat 'n mens in hierdie geskrif nie met 'n offisiële standpuntstelling te make het nie (*vide* vn 13 *supra*), moet die indeling van Dooyeweerd met die nodige reserwes benader word,¹⁷⁾ die aendag dan ook in 3.3.5.3.2.2 en

17) In hierdie gedeelte word teruggeval op die uitsensetting van Albers (1955: 124-37). Albers (vgl 1955: 69 vn 168) siteer uit *Encyclopaedie* (a) met die toestemming van Dooyeweerd en hierdeur word Dooyeweerd se uitsensetting oor die indeling van regsbeginnels (*Encyclopaedie* (a) II: 159-204) enigermate "veramptelik".

3.3.5.3.2.3 *infra* kortliks op die indelings van ander, latere eksponente van die WDW gevestig.

Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 159-60) tref 'n hoofonderskeid tussen (i) *dinamiese* en (ii) *konstante* of statiese regsbeginnels. (ii) onderverdeel hy weer in (a) regsbeginnels wat in die *algemene of modale struktuur van die reg* vervat is en (b) regsbeginnels wat op 'n *individualiteit=struktuur* gefundeer is. (b) val ten slotte uiteen in (aa) regsbeginnels gefundeer op die restriktiewe funksie van 'n *voor-historiese wetskring* en (bb) regsbeginnels gefundeer op die restriktiewe funksie van 'n *na-historiese wetskring*. "Natuurreg", meen Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 160), sou slegs onder bepaalde omstandighede ten aansien van (bb) (na die natuurwetmatige konstantheid in sy aard) as legitieme tipering gebruik kan word.

(i) in die indeling hierbo, is dinamies omdat hulle in 'n (antesiperende) histories-gefundeerde proses van sinsontsluiting (of -verdieping) - op die vlak van die regsïdee dus - gemanifesteer word (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 158-9). Hieroor word in 3.3.6 *infra* meer gesê. Let egter voorlopig daarop dat beskawingspeil (*qua* niveau van historiese vorming) in 'n belangrike mate by (i) meespreek.

(ii) ontbeer die noodsaaklike historiese ontwikkeling van (i). So kom (ii) (a) byvoorbeeld in elke regsorde - ongeag sy beskawingspeil - voor en word hulle inderdaad in die retrosiperende analogies van die juridiese wetskring (dit is, in hulle samehang met vergelding as sinkern) ontdek. Dit plaas meteen al die grondbegrippe van die regswetenskap (soos in 3.3.4.2 *supra* uiteengesit) in 'n juridies-prinsipiële perspektief (Albers 1955: 127), deurdet hulle na hulle *principium* kent as voorbeeld van (ii) (a) regsbeginnels beskou kan word. Die *principium* self, as 'n kosmiese stand van sake, en die begrip (van die *principium*) as deel van die kennis wat as gevolg van 'n op-die-kosmos-gerigte denkhandeling verwerf word, darf egter nie vereenselwig te word nie (*vide* 3.3.5.2.2 *supra*).

Soos voorheen (3.3.4.3.2.4 *supra*) reeds aangetoon, onderskei Dooyeweerd in *Encyclopaedie* (a) die elementêre en samegestelde grondbegrippe van

die regs wetenskap nog nie duidelik van mekaar nie; in prinsipe wil dit egter voorkom asof die samegestelde grondbegrippe as modale totaalbegrippe in die kategorie (ii) tuis hoort meer omdat hulle *inter alia* ook die onderskeie modaliteite (insluitend die juridiese) op die individualiteitstrukture betrek (*vide* 3.3.4.3.1 (a) *supra*), kan hulle alreeds as 'n noodsaaklike brug na (ii) (b) beskou word. Voorbeelde van (ii) (a) is die beginsels dat die reg slegs kan bestaan in die korrelasie van maatskaps- en gemeenskapsfunksies (sosiale analogie); dat regs dwang as vergeldingsvorm slegs toelaatbaar is waar die regsfeit skadelik kousaal in die harmonie ingryp (fisies-energetiese analogie), dat 'n regsobjek as 'n ekonomies gefundeerde gegewene deur die subjektiewe reg voorveronderstel word (ekonomiese analogie) ensovoorts.

(ii) (b) is regsbeginsels wat in die individualiteitstrukture gefundeerd is. Voordat aan die inhoud van (ii) (b) aandag gegee kan word, moet daar eers kortliks rekenskap gegee word van die vraag hoedat *principia* in individualiteitstrukture opgesluit kan lê. Vir hierdie doel word die onderskeid tussen die WDW as modaliteiteleer en die leer insake individualiteitstrukture - wat in 3.2.4.1 *supra* terloops aangesny is - 'n bietjie nader toegelig. Individualiteitstrukture is *dinge* (stoflike dinge, plante, diere, kultuurdinge, samelewingskringe) en *gebeurtenisse*; die struktuur van die individuele ding (ook sy struktuur tipe genoem) is 'n tipiese wet vir sy individualiteit. Die struktuur tipe en individualiteit van 'n gegewe ding staan dus in 'n verhouding wet tipe tot individuele subjek (analoog aan die verhouding tussen - modale - wetsy en - modale - subjeky in die modaliteiteleer:

"Zo is bv. de individualiteit-structuur van een plant niets anders dan het typisch wetmatig kader, waarin alle mogelijke individuele planten fungeren en waaraan zij onderworpen zijn" (Dooyeweerd 1952b: 30).

'n Individuele ding het deel aan al vyftien die modaliteite maar sy struktuur word deur die unieke, tipiese ordening van die modaliteite in die konkrete geheelopset van sy individualiteitstruktuur bepaal. Eensdeels word hierin die tydsgeordende volgorde van die modaliteite behou;

andersdeels kan die ding, vir die doeleindes van 'n uiteenstellende wetenskaplik-teoretiese analise, slegs via die ervaringshorison¹⁸⁾ van die modaliteite benader word (Dooyeweerd 1952b: 29-30; vgl ook Dooyeweerd 1967: 100-1).¹⁹⁾

'n Besondere individualiteitstruktuur kan in 'n subjektiewe en/of 'n objektiewe sin deel aan die onderskeie modaliteite: 'n plant vervul (struktureel gesproke) byvoorbeeld 'n subjektsfunksie ten aansien van die eerste vyf modaliteite met die biotiese as rigtende- of leidingefunksie;

18) Individualiteitstrukture en wetskringe stel twee ervaringshorisone daar (Dooyeweerd 1969 II: 553 e v). Na die ervaringshorison van die individualiteitstrukture verwys Dooyeweerd (1969 III: 557-9) ook as die plastiese horison van die menslike ervaring toegespits op die tipiese verskeidenheid, die eis-aardige eenheid en die kenmerkende totaliteit van die besondere individuele *dinge* (*qua* individualiteitstrukture).

19) Hiermee word aangesluit by die in die transendentale probleemvrae gekonstitueerde, karakteriserende kenmerke van die teoretiese denkhouding. Op die plastiese ervaringshorison ponser Dooyeweerd (1969 III: 168-70) egter - vir die doeleindes van 'n teoretiese analise van die menslike samelewing - 'n tweede stel probleemvrae (naas die eerste stel in 3.2.4 tot 3.2.6 *supra* wat ten aansien van die modale horison geld). Hierdie vrae met hulle antwoorde is die volgende:

(i) Waar is die grondnoemer, noodsaaklik vir 'n vergelyking van die verskillende tipes samelewingsrelasies wat in die teoretiese denke uiteen en teenoor mekaar gestel is, te vind? Hierop antwoord Dooyeweerd: die tydelike wêreldorde gewortel in die goddelike skeppingsorde.

(ii) Hoe is die onderlinge verhouding en samehang van hierdie samelewingsrelasies te betrag? Die antwoord: in die soewereiniteit in eis kring van elke individualiteitstruktuur soos gebalanseer deur enkapsis (*qua* samelewingstrukturele "universaliteit in eis kring").

(iii) Waar in vind die samelewingsrelasies hulle sinsamehang en sintotaliteit, dit wil sê vanuit welke uitgangspunt kan hulle in 'n teoretiese totaliteitsvisie gevat word? Die antwoord op hierdie laaste vraag is: die sentraal-religieuse gemeenskap van die mensheid (in skepping, sondeval en verlossing in Christus).

Op die probleme wat daar uit die ponering van 'n tweede stel (sosiale) transendentale probleemvrae voortspruit, hoef daar tans nie ingegaan te word nie (vgl hier Botha 1971: 112-36).

'n dier weer ten aensien van die eerste ses modaliteite met die paigiese as kwalifiserende leidingsfunksie. Die plant vervul in alle na-biotiese wetskringe 'n objekfunksie, die dier in alle na-paigiese wetskringe. Die mens is subjek in al vyftien die sin-sye van die tydelike werklikheid aangesien sy "leidende funksie" in sy bo-tydelike ekheid (die hart) geleë is.

Die bestemmings- of leidende funksie van 'n bepaalde individualiteitstruktuur rig alle vroeëre aspekfunksies (*qua* subjekfunksies) ontsluitend op die innerlike bestemming in homself (Dooyeweerd 1967: 100-1). Samelewingskringe beskik, benewens 'n leidings- of bestemmingsfunksie, ook oor 'n tipiese funderingsfunksie waarin die kerntipe van die samelewingskring as individualiteit beslote lê. Die bestemmings- en funderingsfunksie van 'n samelewingskring benoem Dooyeweerd (1952b: 30; 1967: 102) met die versamelterm, radikaalfunksies.

Die radikaalfunksies vertoon in die strukturele "geheelindividualiteit" van 'n samelewingskring 'n bepaalde (strukturele) samehang - want die bestemmingsfunksie as individualiteitstipe van die samelewingskring dra geen oorspronklike karakter nie - analoog aan dié in die modale struktuur van die tydelike werklikheid in sy geheel. So byvoorbeeld wys die kwalifiserende etiese bestemmingsfunksie (die liefde tussen ouers en kinders) in die individualiteitstruktuur van die gesin, retrosiperend na die kerntipiese, biotiese funderingsfunksie van die gesin as samelewingsverband terug; soortgelyk appelleer die biotiese funderingsfunksie weer antersiperend op die etiese bestemmingsfunksie (Dooyeweerd 1967: 102; 1952b: 31 veral vn 1).

Die bestemmingsfunksie van 'n samelewingskring lê altyd aan die "normatiewe sy" van die tydelike werklikheid en daarom vertoon die struktuurwette vir samelewingsverhoudinge 'n normatiewe karakter. Omdat 'n norm deur God slegs in prinsipe gegee word, word ook die struktuurtipiese "wette" van die menslike samelewing - wat die sie-aard van die samelewingsvorme op 'n konstante, grondliggende wyse bepaal - as *principia* gegee; gevolglik bestaan daar 'n verskil tussen die tipiese, onveranderlike samelewingstrukture en die veranderlike - van historiese vorming afhenklike - samelewingsvorme weeraan die mens positiewe gestalte gee (Dooyeweerd 1952b: 31).

Ten slotte ontbloe Dooyeweerd 'n strukturele vervlegting ('n enkapsis) tussen die verskillende tipiese samelewingstrukture. In die regewerklikheid kom hierdie enkapsis tot uitdrukking in die juridiese ontstaansvorme waarin radikaal verskillende regsringe met mekaar vervleg is, met behoud van die juridiese soewereiniteit in eie kring van die oorspronklike kompetensiesfere welke soewereiniteit in eie kring in die interne eie-aard van die samelewingstruktuur vervat is (Dooyeweerd 1952b: 33-4). Teen hierdie agtergrond kan (ii) (b) na sy onderskeie geleidings- en funksionele gestel word.

Die regsbeginnels in (ii) (b) (aa) is alegs natuurreg vir sover hulle in die restriktiewe funksie van 'n wetskring aan die "natuursy" van die tydelike werklikheid gefundeer is (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 160; Albers 1955: 128). 'n Verdere onderskeid moet dus getref word tussen I "natuurdinge" (individualiteitstrukture met 'n leidende funksie in 'n voor-historiese wetskring) en II "geestelike-" (vgl Albers 1955: 129 vn 312) of, beter, "kultuurdinge" (wat naas 'n "natuurlike" funderingsfunksie oor 'n normatiewe - na historiese? - leidende- of bestemmingsfunksie beskik). (ii) (b) (aa) regsbeginnels in sowel die I as II sin van die woord vertoon, vanweë respektiewelik die leidings- en funderingsfunksie van die individualiteitstrukture waarop hulle betrekking het, 'n konstante ("natuurregse-") karakter (Albers 1955: 129). Ten opsigte van (ii) (b) (aa) I meen Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 165) dat 'n mens nie kan ontken dat "natuurlike gegewenes" (besonderlik gebeurtenisse en toestande), soos geboorte, dood, minder- en meerderjarigheid, kranksinnigheid en huweliks- en familieverhoudings by regsvoorming, in die juridies-beginselmatige sin van die woord, wel deeglik 'n rol speel nie. Voorbeelde van (ii) (b) (aa) I vind Dooyeweerd in die sakereg in die (regs-)beginnels van die totnietgaan van 'n saaklike reg by die vergeen van die saak, asmede vrugtrekking, aanwas, aanspoeling en natrekking as ("natuurlike") wyses van eiendomsverkryging.

Ten opsigte van (ii) (b) (aa) II gebruik Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II 169-70) die huwelik en die gesinsverband as voorbeelde van "geestelike" individualiteitstrukture met 'n natuurlike fundering (in *in casu* die biotiese aspek) en 'n na-historiese bestemming (in *in casu* die etiese aspek); uit hierdie gestruktureerdheid resulteer bepaalde (natuurregse- like) regsbeginnels:

- (A) Alleen die huwelik ken as "de eenige wettige juridische zijde van menscheijk geslechtsverkeer" erken word sodat geslagsverkeer buite die huwelik(-sgemeenskap) in (die) "kameraadskap" (-like maatskap van die "concubinaet"), prinsipiëel onregmatig is (Dooyeweerd *Enoyolopaedie* (a) II: 170-9).
- (B) Die beginsel van "bloedverwantschapssexogamie" lê die grondslag vir die verbod op huwelike binne die verbode grade van verwantskap en bloedsbande (Dooyeweerd *Enoyolopaedie* (a) II: 179-80). By die beginsel *an sich* val egter nie *nudum* biotiese faktore te verreken nie, maar spreek die etiese bestemming van die huwelik mee. Tereg toon Albers (1955: 132-3) aan dat Dooyeweerd 'n mens enigermate in die duister laat oor die vraag of die fundering van die regsbeginnel op die individualiteitstruktuur van die huwelik fundamenteel bioties dan wel eties gekonspieer is. Sou leesgenoemde die geval wees, dan is (B) nie meer 'n (ii) (b) (aa) regsbeginnel in die wêre sin van die woord (dit wil sê "natuurreg") nie.
- (C) Die huwelik as regsgemeenskap is nie, soos 'n maatskapskontrak, willekeurige en dus op basis van blote wilsooreenstemming (sonder enige normatiewe gronde) ontbindbaar nie; ontbinding van die huwelik op grond van wilsooreenstemming sal dus, vanweë die anti-(juridies-)prinsipiële aard daarvan, chaos in die regsorde teweegbring (Dooyeweerd *Enoyolopaedie* (a) II: 180-6).
- (D) Ouerlike gesag (as die enigste regsgesag in gesinsverband) word op biotiese afstamming en die natuurlike afhanklikheid van die kinders van hulle ouers gefundeer (Dooyeweerd *Enoyolopaedie* (a) II: 186-8).
- (E) Ten slotte lê die regsbeginnels grondliggend aan die regsfigure *nasciturus pro iam nato habetur de comodo quotiens eius agitur*, asook meerder- en minderjarigheid, in die biotiese funderingsfunksie van die huwelik en gesinsverband opgesluit (Dooyeweerd *Enoyolopaedie* (a) II: 188-90).

Van (ii) (b) (bb) gee Dooyeweerd geen voorbeelde of nadere presisering nie. Die konstantheid van hierdie regsbeginnels moet klaerblyklik gesoek word in die feit dat hulle in 'n *restriktiewe* (starre, geslote) funksie in 'n ne-historiese wetskring gefundeer is; dit wil sê dat hulle ook nie van historiese ontwikkeling afhanklik is nie. Aangesien historiese ontwikkeling *qua* ontsluiting (in die rigting van die bestemmingsfunksie van 'n samelewingskring) egter, ideëel gesproke, noodsaaklik is, is die a-historiese aard van hierdie regsbeginnels (eweneens ideëel gesproke) nie-konstant (Albers 1955: 128).

3.3.5.3.2.2 Homes se indeling

Homes (1969: 1-12) se indeling van regsbeginnels stem wesenlik met dié van Dooyeweerd ooreen, ofskoon hy sekere nuanseringe aanbring en sy indeling met meerdere konkrete voorbeelde toelig. Hy onderskei naamlik tussen (i) tipiese en (ii) modale regsbeginnels beide waarvan weer uiteenval in konstitutiewe ((i)_k en (ii)_k respektiewelik) en regulatiewe ((i)_r en (ii)_r respektiewelik) regsbeginnels. (i) by Homes korrespondeer met (ii) (a) by Dooyeweerd en (ii) met (ii) (b) by Dooyeweerd; Dooyeweerd se konstant-dinamies ((i)-(ii)) onderskeid is by Homes egter meer eksplisiet inherent aan (i) en (ii) (as (i)_k - (ii)_r) hoewel die regulatiewe beginnels blykbaar slegs in 'n staat van meerdere historiese differensiasie evident sal wees (Homes 1969: 8). (i) is geleë in die tipiese strukture van die verskillende *regsgebiede* (of samelewingskringe *qua* individualiteitstrukture) en kom dus in die verskillende geaardhede van hierdie regsgebiede na vore. Voorbeelde van hierdie beginnels in 'n staatsregtelike verband (veral in die (i)_k sin van die woord) is die representatiewe beginsel, *trias politica*, die legaliteitsbeginsel, die beginnels van burgerlike gelykheid en vryheid ensovoorts (Homes 1969: 4-6).

(ii) is na sy *modale aard* nie tot 'n bepaalde regsgebied beperk nie, maar kom in alle regsgebiede voor, omdat hulle in die modale aard van die regsaspek vervat is. In hierdie verband is (ii) dus met die oopdekking van die retrosiperende analogieë van die regsaspek (hoofsaaklik in die (ii)_k sin van die woord) gegee, byvoorbeeld die beginsel van jurisdiese integrasie in die regavorming binne 'n materiële regsgebied (gegee in die eenheidsbeginsel *qua* getalsanalogie), die beginsel van geldings-

gebied (ruimtelike analogie), die beginsel dat regenorme op vorming berus (historiese analogie) ensovoorts (Hommes 1969: 8-8).

Die regulatiewe regsbeginnels is manifestasies van die ontaluiting of verdieping van die konstitutiewe regsbeginnels op basis van historiese ontwikkeling: regulatiewe regsbeginnels figureer dus op die niveau van die regsides. Waar die ontaluiting nog ontbreek (soos in 'n primitiewe samelewing) kom die konstitutiewe regsbeginnels slegs in 'n starre, restriktiewe of onontslote funksie in die regatelsel voor: hulle is nog nie idee-gerig nie (Hommes 1969: 8-9). Voorbeelde van $(ii)_r$ is die beginsels van *bona fides*, *iusta causa* (byvoorbeeld kontraksluiting), billikheid, straf na skuld ensovoorts. Hierdie beginsels kan tot die terrein van die juridiese moreel gereken word (Hommes 1969: 9-10; vgl ook 3.3.6.3 *infra* vir voorbeelde uit Hommes 1972a: 503 e v).

Soos wat $(ii)_r$ $(ii)_k$ verdiep, so verdiep $(i)_r$ $(i)_k$: die representatiewe beginsel verdiep byvoorbeeld tot die beginsel van *res publica* ("in die zin van een zo rechtvaardige mogelijke staatsopbouw"); die beginsels van burgerlike vryheid en gelykheid verdiep tot (die beginsel van) *iustitia commutativa* ensovoorts (Hommes 1969: 11).

Die nie-gehoorsaming van die regulatiewe regsbeginnels lei tot die vorming van "unrichtig" of onvolkome - dit is, onregverdig - reg sonder dat die "feitelike" (juridiese) gelding van die regenorme aangetas word (Hommes 1969: 13); word die konstitutiewe regsbeginnels egter "oortree", kan geen reg gevorm word nie.

3.3.5.3.2.3 Van der Vyver se indeling

Van der Vyver (1973: 1232) meen dat die tradisionele natuurregseer en die Calvinistiese regesfilosofie mekaar ontmoet op dié punt waar beide die noodsaak vir (die bestaan van) eties-gefundeerde prinsipe op regsgebied erken: hierdie prinsipes noem Van der Vyver regsbeginnels. In die WDW tradisie soos deur Dooyeweerd en Hommes verduidelik, is regsbeginnels natuurlik nie (bloot) eties-gefundeerde prinsipes nie maar prinsipes wat in die ("gans") skeppingorde van God gefundeer is. Met sy indeling toon Van der Vyver egter 'n aanvoeling vir hierdie tradisionele interpretasie.

Hy onderskei naamlik (i) die fundamentele regsbeginnsel van vergelding,

"... geleë ... in die ewewigtige harmonisering van die veelheid regsbelange van regeobjekte deur vergeldingsgevolge te verbind aan veranderinge wat die regeorde versteur" (Van der Vyver 1973: 1233).

Hierdie beginsel is konstitutief.

Op die spoor van Hommes onderskei hy (ii) tipiese regsbeginnsels maar daarnaas ook nog (wat hy noem) (iii) strukturele regsbeginnsels wat met die tipiese strukture van dinge en gebeurtenisse waarop regsregule van toepassing is, rekening hou (Van der Vyver 1973: 1234). (iii) is 'n toevoeging tot die aanvenklike onderskeidings van sowel Dooyeweerd as Hommes. Dit wil voorkom asof Van der Vyver (ii) sien as die regsbeginnsels wat met die individualiteitstrukture van samelewingskringe en (iii) as die regsbeginnsels wat met die individualiteitstrukture van "ander" dinge (insluitende gebeurtenisse) korreleer. Hierdie tendens moet verstaan word mede in die lig van sy eksplisiete posering van die onderskeid, God-wet-kosmos, waar die wet 'n baie definitiewe grens tussen God en die kosmos daarstel (Van der Vyver en Van Zyl 1972: 2-3). Die wet het drie komponente: (a) die sentrale liefdesgebod, (b) die kosmiese struktuurwet (met die kreatuurlike aard van dinge gegee, dit wil sê op die individualiteitstrukture of "dit-dat" bepaaldheid van dinge te betrek - vgl Vollenhoven 1968: 23 e v) en (c) die modale wette (bepalend vir die funksionering van dinge of hulle "deelname" aan die tydelike werklikheid; hiermee korrespondeer hulle "sua-so" bepaaldheid - vgl Vollenhoven 1968: 20 e v) (Van der Vyver en Van Zyl 1972: 3-5).

Ten slotte onderskei Van der Vyver (1973: 1235), steeds op die spoor van Hommes, (iv) modale regsbeginnsels wat òf konstitutief òf regulatief kan wees. Dit is ietwat eienaardig dat (i) nes (iv) onderskei kan word. (i) is immers betrokke op die modale vergeldingsin van die juridiese aspek en kan daarom nie los van (iv) gesien word nie, tensy 'n mens natuurlik vergelding as *siōh* en op sigself sou kon definieer- 'n moontlikheid wat Dooyeweerd konsekwent ontken. Daarom moet daar afgelei word dat Van der Vyver met die onderskeid tussen (i) en (iv) ten minste reeds 'n nedere (definiërende) omlýning van vergelding antisipeer.

3.3.5.4 Slot

Breedweg gesproke poog die WDW met sy teorie insake regsbeginsele om die impasse(s) waarin en die tradisionele natuurregseleer en die juridiese positivisme beland het, te deurbreek. Uit die insigte van die tradisionele natuurregseleer aksepteer Dooyeweerd die gedagte aan die konstante (of konstant deurgrondbare), voor-positiewe aard van die reg. Hy gee die juridiese positivisme egter gelyk dat vir die reganorm *qua* reganorm positivering (dit is, menslike vorming of vormgewing) vereis word, mits (en solank as wat) die norm nie geheel en al in sy (blote) vorm opgaan nie. Die geldingskrag van die norm is dus nie in die vorm of vorming *an sich* geleë nie, maar is reeds *materieel* met die juridiese *principia* gegee. Hieruit blyk Dooyeweerd se - as 'n mens dit so kan noem - voorkeur vir die (tradisionele) natuurregseleer, wat na sy Christelik-Reformatoriese aard tewens die historiese aanknopingspunt vir sy leer insake regsbeginsele is - 'n voorkeur wat Dooyeweerd (vgl bv 1958: 59) miskien self sou wou ontken (veral in die lig van sy fundamentele kritiek op die natuurregseleer). Dooyeweerd se ontkenning is egter nie genoeg om die aanknopingspunte met die natuurregseleer, soos duidelik uit Dooyeweerd 1925 blyk, te losstraf nie. Dat hy ingrypend verander het aan sy 1925 opvatting, moet onmiddellik toegegee word. Dat sy 1925 opvatting ook geen "suiwer" natuurregteorie is nie, is ewe waar. Die vraag is egter of Dooyeweerd ooit werklik *wesenlik* van sy oorspronklike 1925 standpunt afgewyk het. Dor hierdie aangeleentheid word in 3.4 en veral in h 7 3.2 *infra* diepgaande rekenskap geverg. Dengerink (1974: 48 e v), 'n prominente skapont van die WDW, hou byvoorbeeld steeds vol dat die geregtigheidsproblematiek nie anders as aan die hand van 'n korrekte betraging van God as konstante skeppingsordinansies sinvol betrag kan word nie.

"Regsbeginsele" sê egter nie sonder meer "geregtigheid" nie - altans nie na hulle konstitutiewe aard nie. Die regsbeginsele op sigself laat nog 'n kreatuurlike moontlikheid vir die vorming van onregverdige reganorme. Geregtigheid in die juridiese sin van die woord word alleen verweesenlik deur 'n (juridiese) sin-verdieping - 'n antesiperende ontsluiting van en die juridies-modeel gekonsepieerde regsbeginsele in die rigting van superstraatlik ideële behorensisse of, beter, ideë en die aan individualiteitstrukture ontleende regsbeginsele in die rigting van die bestemmingsfunksie van die besondere individualiteitstruktuur waarop hulle betrekking het.

Binne die kosmiese tydsorde beskou, vervolmaak 'n vooruitwysing in die modale tydshiërargie dus die reg (geregtigheidshalwe). Hierdie antepasie is finalitêr op die transendering van die tyd as grens gerig ten einde volledige vervolmaking in die religieuse sinvolheid (van en Christus en die sentrale liefdesgebod) te vind (vgl ook Strauss 1973: 179). Om hierdie laesgenoemde, religieuse oorsprongsoekende tendens in die kreatuurlike regs werklikheid te begryp, moet daar ten slotte 'n peregraaf aan die WDW se konsepsie insake "vervolmakende" geregtigheid, gewy word.

3.3.6 Geregtigheid *an sich*

3.3.6.1 Inleiding

"In de 'rechtsidee' word het recht gevat als 'gerechtigheid'" (Dooyeweerd 1930b: 252).

Hierdie stelling van Dooyeweerd plaas 'n mens op die weg waarlangs die WDW se geregtigheidsbeskouing finaal ontfel kan word. Reganorme geld omdat hulle uit goddelike skeppingsprinsipes gevorm word; die *principia* op sigself bied egter geen waarborg dáárvor dat die reg wat inderdaad geld, "goeie" of "regverdige" reg sal wees nie. Regverdige reg is regverdige op grond van die doelbewuste vormingsarbeid van die mens waardeur die in hulle restriktiewe funksie aanwesige *regsidele principia* in die regsaspek, anteasiperend (dit wil sê heenwysend na die juridiese superstrate en uiteindelik na die religieuse sinvolheid van die tydelike werklikheid in Christus en die sentrale liefdesgebod) ontaluit of verdiep word.

Die regsidele ontaluitingsproses vind sy knooppunt in die historiese wetskring en daarom hang dit ten nouste met menselik vorming, met (kultuur en beskawing) *vis-à-vis* primitiwiteit saam; dit is verder ten diepste op die menslike samelewing gerig: primitiewe reg en 'n primitiewe samelewing gaan saam; sô ook beskaafde reg en 'n beskaafde samelewing. Die realisering van die regsidee en die vorming van regverdige reg hang saam met die mate waarin 'n samelewing gedifferensieerd is en elk van die onderskeie samelewingskringe, met die oog op die verwesenliking van 'n samelewingstrukturele verskeidenheid, sy kenmerkende soewereiniteit in eie kring tot die hoogs moontlike mate verwesenlik het. Die differensiasie en individualisering van die regalewe gaan dus hand aan hand met

die mate van ontslotenheid van die (individueel-strukturele) kultuurlewe in 'n samelewing (Dooyeweerd 1938: 49-51).

"Een onbedriegelijk kenteeken van cultuur-ontsluiting", sê Dooyeweerd (1938: 51), "is ... de geleidelijke doorbreking van de ongedifferentieerde samelevingsvormen, die op innerlijke afsluiting van het *volksleven* zijn berekend" (my kursivering).

Die regsídee-in-ontsluiting vereis trouens 'n rigting van die reg op die individualiteitsstrukture: nie slegs in 'n algemene regsín word die reg ontsluitend op die sinvolheid van geregtigheid in Christus gerig nie, maar ook na die individuele struktuur van die regalewe wat in die korrelasie van maatskaps- en gemeenskapsfunksies (en -belange) geopenbaar word. Kortom: soos wat deur individueel-strukturele regabegínsele bestaan, só ook 'n individueel-strukturele regsídee (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 141).

Die "afsluitende" tendens in byvoorbeeld 'n volkskultuur lei tot 'n ver-starring in en 'n mitologisering van die tradisie; slegs indien daar 'n bevrugtende kultuurverkeer tussen volkere kan bestaan, kan die geskiedenis sig as wêreldgeskiedenis ontplooi (Dooyeweerd 1938: 51-2; vgl ook 1969 II: 274).

Uit hierdie opmerkings van Dooyeweerd blyk dit baie duidelik dat die regsídele verwerking van ('n) regverdige reg teoreties (i) vanuit die modaliteitsleer (soos voorlopig in 3.2.4 I) *supra* verduidelik te verklaar is maar (ii) nimmer die individueel-strukturele perspektief van ontsluiting in die samelewing as 'n geheel (en in individuele samelewingskringe) mag mis nie. Daar sal in die hieropvolgende bespreking (ofskoon nie gekompartementeerd nie) rekening gehou moet word met (i) en die verwezenliking van die regsídee op 'n modale niveau (ii) en die verdieping of ontsluiting van die funderingsfunksies van samelewingskringe in die rigting van hulle bestemmingsfunksies. Met die oog op (ii) is veral die staatlíke verband, met sy juridiese bestemmingsfunksie, van besondere belang. Dooyeweerd se perspektíwe op (i) word aangevul met Hommes (1972a) se waardevolle uiteensetting van die begínsele van die juridies moreel, dit mede omdat Dooyeweerd se opvatting oor die regsídee hoofsaaklik in sy minder amptelike *Encyclopaedie* (a) (*vide* vn 13 en vn 17

supra) vervat is.

3.3.6.2 Geregtigheid in 'n modale perspektief by Dooyeweerd

3.3.6.2.1 Die onderskeid tussen regsbegrip en regsïdee

Die kriterium vir die onderskeid tussen regsbegrip en regsïdee is daarin geleë dat die antesiperende sinmomente in 'n algemene regsïn of in 'n modale konteks, anders as die (regsbegripsmatige) retrosiperende sinmomente, geen konstitutiewe funksie ten aansien van die modale struktuur van die juridiese aspek vervul nie maar slegs 'n (regsïdeële) regulatiewe, rigtende en ontsluitende funksie (Hommes 1961: 229). Die konstitutiewe regsbegrip eketa dus 'n wetenskaplik-teoretiese beeld van wat die reg *überhaupt* - dit wil sê ook in 'n primitiewe samelewing - is; die regsïdee dearenteen rig, op basis van die kultuur-historiese ontwikkeling (in 'n samelewing) die konstitutiewe struktuurmomente vooruitwysend nie alleen op die juridiese superstratkringe nie, maar uiteindelik - prakties, dit is voor-teoreties funksioneel - op die sentraal religieuse (bo-tydelike) worteleenheid van alle modaliteite in die tydelike werklikheid, naamlik Jesus Christus en die in Hom gesentreerde liefdesgemeenskap met God en die naaste (Hommes 1961: 230-1). Die onderskeid regsbegrip-regsïdee, meen Hommes (1969: 9), korrespondeer met Kant se kenteoretiese onderskeid tussen konstitutiewe verstandebegrippe en regulatiewe rede-ïdeë.

Regsïdee wil nog nie meteen sê *wetsïdee* - in dieselfde omvattende sin as in 3.2.7 *supra* - nie, en tog rig die regsïdee op 'n modale niveau die regsbegrip(pe) toegespits op die sinsverskeidenheid in die tydelike werklikheid - want "'n (b)egrip is slegs moontlik op die basis van (sistatiese of distatiese) logiese objektivering en vind sy grense in die analiseerbare sin-verskeidenheid ..." (Strauss 1973: 179-80) - finalitêr op die (grondïdeële) samehang, totaliteit en Oorsprong van alle sin (vgl ook Dooyeweerd 1948: 23-4; 3.2.7 *supra*). Strauss (1973: 179-80) verwys na die ideë as *grensbegrippe* en tereg toon hy aan dat (ten minste in 'n modale konteks) begrip en idee mekaar wedersyds impliseer in (onderskeidelik) 'n konstitutiewe en 'n regulatiewe sin: in transendentiaal-verdiepte- en verwyderde sin is die modale idee (*qua* grensbegrip) regulatief funderend vir die modale (funksie-)begrip; elke modale (funksie-)

begrip is weer konstitutief funderend vir 'n modale idee wat die sin (die kreatuurlikheid) van die begrip, ontsluitend op die sinsamehang, sinvolheid en Oorsprong van alle kreatuurlike syndes rig.

Die grensgebriepematige "voortuysing" na samehang, totaliteit en Oorsprong, geskied as't ware "via" die etiese en die piitiese aspekte van die tydelike werklikheid. Daarom moet die samehang tussen die juridiese aspek en die etiese en piitiese aspekte van die tydelike werklikheid ondersoek word ten einde uiteindelik te kan begryp hoedat 'n verdiepte regsbegrip (of funksiebegrippe van die regswetenskap) die (bo-tydelike) grensgebriepemate (of idees), relevant vir die regswetenskap (en moontlik dan ook vir die ontwerp van 'n geregtigheidsteorie), benader.

3.3.6.2.2 Die regsides

Die regsides realiseer sig antesiperend vanuit die juridiese aspek na die etiese en piitiese aspekte en finalitêr, via die piitiese grensfunksie, na die bo-tydelike, religieuse sinsamehang, sintotaliteit en Oorsprong van alle sin ("sin" synde tydelike, kreatuurlike dinge en modaliteite). Omdat antesipasie meteen *bewuste* ontsluiting en verdieping impliseer, is die antesipasieproses nie spontaan of selfonderhoudend nie: dit vereis *menelike* dedigheid, 'n vormingswil wat sy ontstaan of knooppunt in die historiese aspek vind.

Só dien die storie dan as basis, substraat of fundering(-sfunksie) vir die ontsluitingsproses, terwyl die geloof in (piitiese) sin (en in onderskeiding van die lewensompannende religie), aan hierdie proses (in die tyd) leiding gee, ten einde finalitêr - omdat die geloofsaspek sy "... boventydjelike voedig ontvang uit den *religieuse wortel van het menschen-geslacht* in de onverzoenlijke antithese tusschen Civitas Dei en Civitas terreneae" - 'n bo-tydelike visie op die religieuse sinvolheid (samehang, totaliteit en Oorsprong) van alle kreatuurlike syndes - modale aspekte ingesluit - te open (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 127). Dor die rol van (modaal-) historiese dinamiek in regsforming, is reeds in 3.3.5.3.1 (1) *supra* die een en ander opgemerk: regsbeginsele word deur die menselike (historiese) vormingswil tot regsnorme omvorm. Waar in die regsnorm egter 'n konstante, skeppingsordelik-prinsipiële moment (dit is, 'n regsbeginsele of regsbeginsele) te bespeur val (en die regsbegrip *an*

sich relatief star is), daar is die regsídee self (al veronderstel dit ook 'n begripsmatig-konstante skeppingsorde) 'n "ídee op marsch":

"... een voortschrijdende, dynamische gedachte, die in hare ontwikkeling stap voor stap is gebonden aan de geschiedontwikkeling" (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 135).

Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 128-9) vat die geskiedenis in sy modale sin op as "beskawingsontwikkeling" ten einde eneríyds die sinkern daarvan terminologies te tipeer en andersíyds die bloot oppervlakkige en eng positivistiese visie ðf dat geskiedenis en verlede sonder meer indentífiseerbaar is ðf dat geskiedenis gelyk is aan *nudum* ontwikkeling - wat sig ook in organiese lewensproesse kan afapeel - te weerlð: die historie word omvat in 'n wetskring met 'n eie wet- en subjekey en met beskewing(-ontwikkeling) - nie gesien as 'n soort lewensomvattende of kosmies-dinamiese kultuurstroom of -mag nie maar - in sy korrekte, modale perspektief geponeer as die sinkern van díe wetskring. Hierdie sinkern is alleen te begryp (of beter: te benader) in 'n onverbreeklike samehang met sy (retrosiperende) modale sin-analogieð: beskawing veronderstel byvoorbeeld die gawe van logiese onderskeiding, 'n (psigies gefundeerde) historiese vormingewil ensovoorts (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 130-2).

Weer die beskawingsontwikkeling nog nie tot antesiperende sinsverdieping of -ontsluiting van die juridiese aspek nie gelei het nie, word daar nie behoorlik tussen begrip en ídee van die reg onderskei nie; daarom word die reg in 'n primitiewe kultuur as *ðwa* (as 'n onveranderlike, ewige, goddelike (natuur-)orde) opgevat. (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 133).

Soos wat Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 135-6) dit stel, wil dit voorkom asof die beskawingsontwikkelende ontsluitingsproses in die regsfeer, 'n *sine qua non* is vir 'n - uit Christelike beskawingsperspektief gesien - antesiperende rigtingsaaktiwiteit van die (nog starre) regsín op die sinvolheid van die koninkryk van God in Jesus Christus en op die nuwe, botydlike, religieuse gemeenskap van die mensheid. Kerstening van die kultuur is die hoogtepunt van daardie beskawingsontwikkeling waarvoor primitiwiteit (ook op regsgebied) uiteindelik nie kan stand hou nie.

Dooyeweerd (*Enayolopædie* (a) II: 136) noem twee voorbeelde van regsiedeële sinsontsluiting wat hulleself in beskaafde regsordes manifesteer:

- (i) In die primitiewe reg word die maatstaf van "*Erfolgshaftung*" (gevolgseanepreeklikheid) as aanspreeklikheidsmaatstaf gehandhaef omdat die ("louter" kousale) fisies-energetiese analogie in die algemene regsin, sig nog nie antesiperend ontsluit het nie; vind die ("beskawende") ontsluiting of verdieping wel plaas, individualiseer *die skuldprinsipe* sig tot 'n maatstaf van "straf na skuld".
- (ii) In die primitiewe kontraktereg gee die blote vorm van 'n ooreenkoms die deurslag by die beoordeling van die regsgeldigheid daarvan; in 'n beskaafde regstelsel, daarenteen, spreek oorewegings soos die "goeie sedes" (in byvoorbeeld die sin van 'n *iusta causa*) ook by die beoordeling van die regsgeldigheid van 'n kontrak mee.

Die regsiedeële kan nooit abstrak of los van sy samehang met die historiese substraat gehanteer word nie: alle menslike reg is "(n)aar de zinvolheid der gerechtigheid gemeten ... in hoge mate gebrekkig" (Dooyeweerd *Enayolopædie* (a) II: 136). Daarom openbaar die regsiedeële 'n noodwendige tweespalt: (a) in sy rigting op die religieuse zinvolheid van gerechtigheid moet hy oor iedere aardse regsorde die oordeel van onvolmaaktheid vel; (b) in sy (modale) funksie binne die kosmiese tydsorde moet hy egter die van God gegewe kosmiese orde erken welke orde dit onmoontlik maak dat die ontsluiting van die regsin lós van die substraat van historiese ontwikkeling gesien kan word. Die tweespalt tussen "idee" (en die aan die skeppingsorde georiënteerde) "praktyk" ontstaan as gevolg van die sonde - en is nie deur God in die skeppingsorde só gewil nie - soos Christus se uitspraak oor die (juridiese) veroorloping van die skeibrief deur Moses (Matthéüs 19 8) duidelik aantoon (Dooyeweerd *Enayolopædie* (a) II: 137).

Die juridiese aspek in sy ontsluiting vertoon 'n onteensegtelik antesiperende verband met die etiese en piëtiese aspekte van die tydelike werklikheid. Oor hierdie verband kan daar teoreties besin word, aange-

sien die etiese en die pistiese aspekte deel van die volle tydelike werklikheid vorm en dus die voorwerpe van wetenskaplike analise en abstraksie kan wees.

Met betrekking tot die verhouding reg-etiek stel Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 143-50) dit baie duidelik dat die reg nie in die etiek nie en die etiek ook nie in die reg mag opgaan (en dat die reg en die etiek dus ook nie wedersyds met mekaar geïdentifiseer mag word) nie: albei behou hulle soewereiniteit in eie kring as van mekaar te onderskeie, "eiestandige" sinne van die tydelike werklikheid. Die konkreet juridiese implikasies van die verhouding reg-etiek word deur Hommes, in sy opvatting oor die juridiese moreel, nader omlin (*vide* 3.3.6.2.3 *infra*). Die antesipasie van die juridiese na die etiese open vir Dooyeweerd *inter alia* die billikheidsdimensie. Billikheid moet in 'n konkreet juridiese sin begryp word, anders bestaan daar geen waarborg vir die harmoniserende neesbestaan van billikheid en regsekerheid nie (Dooyeweerd 1958: 51). As billikheid (soos dit so dikwels gedoen word) as 'n (a-juridiese) uitsondering op die gelding van 'n té starre regnorm opgevat word, kan immers - indien die (a-juridiese) "uitsonderingskarakter" daarvan té ver deurgetrek word - die *gelding* van die norm self ondermyn word (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 152). Elke regsbeginsel (en so ook die algemene grondprinsipe van regsekerheid) verg individualisering in 'n konkrete geval; billikheid verdiep egter regsekerheid as grondprinsipe (eties-antesiperend, dit wil sê steeds in die algemene regsin) met 'n appèl op die individueel etiese waarde van die menslike persoonlikheid. Só gesien in die individualiserende (straf na skuld-)prinsipe (*vide* (1) *supra*) 'n resultaat van die toepassing van die billikheidsbeginsel in verdiepte sin; voorts is billikheid geen uitsondering op regsekerheid nie, maar bloot "regsekerheid-in-verdieping" (of dan regsekerheid in sy ontslote funksie) (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 183).

Oor die antesipasie reg-geloof(-in-tydelike-sin) maak Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 133-5 en 150-2; *Inleiding* 88-95) enkele heel interessante opmerkings. Die pistiese aspek is die *geloofsfunksie-in-die-tyd* en daarom kan (tydelike) geloof en (bo-tydelike) religie nooit met mekaar vereenselwig word nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 150; *Inleiding* 89). Ten aansien van die geloof-in-die-tyd kan steeds 'n vakwetenskap

(in *casu* teologie) beoefen word; die religie is egter nie "vatbaar" vir (of 'n moontlike voorwerp van) wetenskapsbeoefening nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 152).

En tog is die geloofsfunksie *qua* (in die tydsorde gegewe) grensfunksie - "tussen eeuwigheid en tyd" (Dooyeweerd *Inleiding* 90) - allermens "religieus irrelevant" (geen tydelike werklikheidsaspek kan dit immers wees nie!). Die geloofsfunksie ontluit sig juis ("antesiperend") nie in die rigting van 'n volgende wetskring nie (want die pietiese wetskring is die "laaste" wetskring in die tydsorde) maar in die rigting van die bo-tydelike religieuse sinvolheid. Al is die geloofsaspek *an sich* geen religieuse stimulans nie - maar bloot 'n in die tyd gegewe geloofsfunksie - kan dit tog wel as 'n aanknopingspunt vir 'n sineverdieping en -ontsluiting maar óók vir ('n "proses" van) geloofsafval ten aansien van enige van die veertien ander aspekte van die tydelike werklikheid *funger* (Dooyeweerd *Inleiding* 91). Só is dit juis die primitiewe geloof wat die primitiewe reg nie op die bo-tydelike, religieuse sinvolheid (samenhang, totaliteit en Oorsprong) van alle sin rig nie, maar op 'n aspek (gewoonlik) ðrens aan die netuursy van die kosmos "terugbuig" (Dooyeweerd *Inleiding* 92; *Encyclopaedie* (a) II: 133-5).

Dit wil egter nie sê dat die Christelike geloof die hoogste ontwikkeling stadium in die pietiese funksie van die mensheid verteenwoordig nie: die Christelike teologie kan immers nie as 'n soort "Lückenbüßer" vir gebrekkige vakwetenskappe gebruik word nie; die reg kan hoogstens die antesiperende leiding van die teologie by regsverskynsels "aanvaar", mits en solang as wat regs wetenskap en teologiese wetenskap - ter voorkoming van eventuele skade vir álbei - nie in mekaar opgaan of (in "Christelike sin") met mekaar geïdentifiseer word nie (Dooyeweerd *Encyclopaedie* (a) II: 151-2).

3.3.6.3 Homes en die juridiese moraal: geregtigheid in modelle en struktureel-tipesse perspektief

Homes (1972a: 481-3) se teorie oor die regsïdee is feitlik onveranderd aan die grondslae van Dooyeweerd se teorie georiënteer, met miskien die ooglopendste (metodologiese) verskil dat hy eksplisiet (*vide* 3.3.5.3.2.2 *supra*) van die beginsels van die juridiese moraal *as regebeginsele* (en

wel regulatiewe regsbeginsele) spreek (dit wil sê regsbeginsele wat die - na hulle onontslote aard - konstitutiewe regsbeginsele, ontsluitend verdiep en verfyn). Verder word sy teorie deur 'n behendige integrasie van modale en struktureel-tipele (of individueel-strukturele) regulatiewe regsbeginsele gekenmerk, sodat die modale perspektief en die individueel-strukturele perspektief nie sonder verlies aan seggingskrag van mekaar geskei kan word nie. Ten slotte vul Hommes, voorbeeldsgewys, heelwat konkreet-praktiese gapings wat Dooyeweerd met dikwels sterk teoreties-abstrakte verduidelikings laat. Oor die algemeen gesproke kan Hommes se teorie oor die juridiese moreel miskien as een van dié verdienstelikste fasette van sy regafilosofie aangemerkt word.

Net soos vir Dooyeweerd moet die ontsluitingsproses, volgens Hommes (1972a: 484-6), mede in 'n individueel-strukturele perspektief begryp word. Dit illustreer hy met verwysing na die (struktuurtypele, regulatiewe) ontsluiting van die staatswese in Wes-Europa: in die feodale ryke van die laat Middeleeue is owerheidsgezag as die private vermoëngoed (*patrimonium*) van die leenhere beskou; die verdieping en ontsluiting van die regsorde bring egter mee dat hierdie in die persoon gesentreerde geagsgopvatting en -praktyk regulatief-prinsipiëel in die idee van 'n publieke regsorde met die daaruit resulterende skerp onderskeid tussen (ensersyds) owerheidsgezag as openbare amp en (andersyds) private vermoënsregte verender. Daardeer word die prinsipiëel verskillende terreine van die privaatreg en die publiekreg ook duidelik van mekaar onderskei. Let daarop dat die differensiasie tussen publiek- en privaatreg, op basis van die ontsluiting van die individualiteitstruktuur van die staat as samelewingskring, begryp moet word (vgl oor die algemeen Dooyeweerd 1952).

Die juridiese persoonlikheidsbeginsel as 'n konstitutiewe beginsel word eweneens in 'n beskaafde regsorde ontsluit, maar dan meer eksplisiet op basis van 'n modaal-etiese antesipasie binne die modale ervaringshorison: die regsobjektiwiteit van elke mens as *sodanig* word publiek- sowel as privaatregtelik erken. Hierdie ontsluiting steun onder leiding van die modaal regulatiewe regsbeginsele van menslike waardigheid (in etiese antesipasie) (Hommes 1972a: 486-8), maar mag nooit los van die "struktuur" van die mens en dan veral die mens-in-samelewing gesien word nie. Soos

Dooyeweerd handhaaf Hommes (1972a: 488-93) steeds die onderlinge onherleibaarheid (dit is, soewereiniteit in sie kring) van die juridiese en die etiese aspekte, ofskeon hulle in die tydsorde 'n noue samehang (die juridiese is 'n substraat van die etiese) vertoon. Die samehang maak 'n begrip van die beginsels van die *juridiese moraal* (regesiek) moontlik; die onherleibaarheid waarborg egter die egte juridisiteit van hierdie (op die etiese aspek appellerende) beginsels.

Dit is interessant dat Hommes (1972a: 494) heel ekplicit aen die beginsels van die juridiese moraal die funksie van konsentriese rigting van alle positiewe regvorming op die ideaal van absolute geregtigheid (*qua* sentrale regulatiewe idee, *qua* "kennis van die hart" in die religieuse sin van die woord en (finalitêr) *qua* in die hart ingeskepe "... aendrift tot konsentrasie van alle levens- en bewustzijnsfunksies van die mens op een absolute goddelijke oorsprong, afhankelijk van de religieuze Godskennis, waaraan het hart zich overgeeft") toeken. Die geregtigheid waarna Hommes hier verwys, is, in terme van die Westerse geregtigheidstradisie gesproke, 'n baie ruim *algemene geregtigheid*, dit wil sê die geregtigheid waarin Christus voldoen het en wat in die Heilige Skrif (Hommes 1972a: 496) in die regverdigmaking deur die geloof sin van die woord geopenbaar word. Hierdie geregtigheid kan nie teoreties geanaliseer of gesintetiseer word nie:

"Van de regulatieve principes der juridische moraal is ... geen abstract-theoretische begripsbepaling ('Erkenntnis') mogelijk" (Hommes 1972a: 496).

En tog beskou Hommes wel (ten minste tot op 'n sekere vlak) die regsideo (soos wat dit in die tyd gemanifesteer word) as 'n voorwerp van wetenskaplik-teoretiese ondersoek: die uitsprake dat die reg sig in 'n primitiewe samelewing as onontslote, star en restriktief betoon, dat Aristoteles se erkenning van billikheid as 'n regulatiewe prinsipe die invloed van 'n hoër religie en kultuur-historiese ontsluiting vertoon, dat die geloofsfunksie as grensfunksie bepalend vir die (ontwikkeling van die) regsideo is, dat die regsaspek sekere regulatiewe prinsipes aen die etiese aspek ontleen ensovoorts (Hommes 1972a: 494-5), is almal regs-wetenskaplike uitsprake, dit wil sê die oordeelsmatige resultate van abstrak-teoretiese begripsbepalings. Gevolglik wil dit voorkom asof 'n

mens met regawetenskaplik-begripsmatige, analiseerbare prinsipes (en bygevolg juridiese geregtigheid in die tydelike, wetenskaplike sin van die woord) te make het tot op daardie niveau waar die regs-idee die tydensgrens oorstek en die absolute of volmaakte geregtigheid antesipeer. "In die tyd" (en dus in die samehang reg-etiek en reg-geloof) is wetenskaplike begripsvorming wel nog moontlik, ofschoon die leiding van die idee die rigting daarvan bepaal; oor die rigting *as sich* - vir sover dit as't ware bo-tydelik "gestimuleer" word - kan egter geen wetenskaplike uitsprake gemaak word nie (in ieder geval nie in 'n begripsmatige-eksakte sin van die woord nie): dit is 'n saak vir die religie wat die oog grensbegripsmatig of ideel op die volmaakte geregtigheid van God rig. Omdat selfs die Christengelowige slagoffer van die sonde is, sal hierdie idee sy volmaakte realisering in die tydelike werklikheid altyd mis, maar dit doen geen afbreuk aan die inherente geldigheid van die idee as rigtinggewer nie (Hommes 1972a: 496).

Tot die modale regulatiewe regsbeginnels reken Hommes die beginsel van menswaardigheid in juridiese sin (Hommes 1972a: 503-6) (waarvoor voorheen reeds die een en ander gesê is) asook die beginnels van billikheid, goeie trou, goeie sedes en openbare orde, verbod op die misbruik van regemag en juridiese skuld en risiko-aanspreeklikheid (Hommes 1972a: 506).

Tot die tipiese regulatiewe regsbeginnels (dit wil sê regsbeginnels in individueel-strukturele perspektief gevat) behoort onder andere die staatsregtelike idee van *res publica* in die sin van 'n so *regverdig* as moontlike opbou van die staatsorganisasie (waarby ook *trias politica*, desentralisasie, "rule of law" ensovoorts konstitutief inbegryp is) (Hommes 1972a: 507-8), die regulatiewe idee van *salus publica* in die administratiefregtelike sin van *regverdige* behartiging van die welsyn van alle groepe in die staatsgebied (Hommes 1972a: 509-11), die regulatiewe beginnels van straf ooreenkomstig die erns van die gepleegde misdryf met tegelyk 'n verdiskontering van die persoon van die verdagte en die omstandighede waaronder die misdryf gepleeg is ensovoorts (Hommes 1972a: 511). Die modale en tipiese regsbeginnels hang onverbreeklik saam en kan slegs in 'n relasie van interafhanklikheid van mekaar in die regspleging toegepas word.

Ofskoon kritiese kommentaar tot dusver tot en met paragraaf 3.4 *infra* voorbehou is, is daar (ten slotte) tog een aangeleentheid in Hommes se uitsensetting wat selfs op hierdie vroeë stadium nie ongemerk verby ken gaan nie. In die voorbeelde van die tipiese, regulatiewe regsbeginsele hierbo, sal dit opgemerk word dat Hommes sowel die idee van *res publica* as dié van *salus publica* met die predikaat "regverdig" (hierbo telkens deur my gekursiveer) aandui: *res publica* wil sê die *regverdige* opbou van die staatsorganisasie; *salus publica* wil sê *regverdige* belangebe-
hertiging. *Res publica* en *salus publica* is in hulle algemeen-regsidele sin egter reeds voorbeelde van "regverdig wees" in welke geval Hommes dus twee voorbeelde van "regverdig wees" tautologies as "regverdig" gaan om-
skryf. *Res publica* is immers nie staatsopbou *an sich* nie maar regverdige staatsopbou ("regverdig wees" is dus gelyk aan regverdige staatsopbou) en soortgelyk is *salus publica* nie belangebehartiging *an sich* nie maar *regverdige* belangebehartiging ("regverdig wees" is dus gelyk aan regver-
dige belangebehartiging). Gestel die algemene regverdig wees van *res publica* sowel as *salus publica* is R, en die "regverdig" as kwalifikasie vir staatsopbou en belangebehartiging is R_1 . R is 'n onderdeel van die regsidee in sy uiteindelijke rigting op die volmaakte religieuse geregtig-
heid; R_1 het egter 'n institusionele karakter op grond van sy betrokke-
heid op 'n individueel-strukturele vorm van óf opbou óf (belange-)behar-
tiging en is dus 'n manifestasie van 'n historiese ontwikkelingsgang. Is daar hiermee iets meer gesê oor die relasie R- R_1 ? Wesenlik nie, behalwe dat R_1 miskien eerder vir R sou beteken (en nie andersom nie): R_1 as spesifiek nie-ideël is 'n voorbeeld van R wat meteen ideël is. Op hierdie stadium sal dit voldoende wees om die R- R_1 verhouding bloot as problematies aan te merk en dan in die waarderende kritiek (3.4 *infra*) op die agtergronde van hierdie probleem in te gaan.

3.3.6.4 Geregtigheid in die staat

Die voorgaande opsomming van Hommes se opvatting oor die juridiese moraal dui reeds op die allernoodsaaklikheid van 'n geregtighedsontsluiting in die staatslewe, veral den in die perspektief van die individueel-struktu-
rele erveringshorison gevat; hiermee kom die *publieke regsorde* en die daarmee meegaande *res publica* en *salus publica* meteen in die gedrang. Ontsluiting in die regsidele en ontsluiting in staatsverband is onafskei-
bare korrelate. Sekerlik mag die staat homself nooit as 'n soort "gereg-
tigheidswaghand" *par excellence* beskou en op 'n totaliteristiese wyse met

behulp van byvoorbeeld wetgewing die noodsaeklike geregtighedsontsluiting op alle lewensterreine en in alle ander samelewingskringe rigied monopoliserend probeer institutionaliseer of "reguleer" nie (vgl Denge-rink 1976: 57-8). Die staat as verbond - gefundeer op die historiese - vind egter sy integreerende bestemmingsfunksie in die juridiese aspek en dit lei tot 'n unieke *univerealiteit* en *totaliteit* ten opsigte van sy interne regsgemeenskap en Dooyeweerd (1969 III: 437) is selfs bereid om die universalistiese staatssteorieë dit gelyk te gee, naamlik dat die staat ten minste ten aansien van sy *regsorganisasie* 'n integrale totali-teit is. Die strukturele moontlikheid vir die handhawing van 'n geregtighedsbedegte soewereiniteit in eie kring (ter voorkoming van staats-absolutisme) is egter steeds met die radikaal- (individueel-struktureel) tipiese struktuur van die staat, soos te onderskei van ander samelewingskringe, gegee. Die staat integreer sy "individuele" lede *qua* mense binne 'n bepaalde grondgebied - ongeag onderlinge verskille in byvoorbeeld ras, godsdiens, oortuiging, beroep en aanleg - tot 'n juridies gekwalifiseerde, publiekregtelike regsgemeenskap; die "openbare belang" (*res publica* . *salus publica*) in staatsverband, vertoon dus 'n spesifiek publiekregtelike - dit is, juridies gekwalifiseerde - vergeldingsaard waardeur alle (regs-)belange - ook dié in die ander van die staat te onderskeie samelewingskringe - geharmoniseer word. Die kriterium vir die regverdigheid van die nie-differensiërende integrasie van belange in die staatsterritorium, moet gesoek word in die eg *juridiese* kwalifikasie van die openbare belang (Dooyeweerd 1969 III: 437-8). Kortweg gestel: geregtigheid in die staatslewe beteken meteen 'n (normatief-korrekte) erkenning van die (skeppingsverordineerde) struktuurprinsipes van die staat *qua* individua-liteitstruktuur. As die (regulatiewe prinsipe van) openbare belang dus nie aan die struktuurprinsipes van die staat georiënteer word nie, word die openbare belang self 'n werktuig van staatsabsolutisme (Dooyeweerd 1969 III: 444).

Die openbare belang of *salus publica an sich* is egter nie met die bestemmingsfunksie van die staat identifiseerbaar nie: dit is alleen "*a guiding principle for the internal State-policy*" (Dooyeweerd 1969 III: 442). *Salus publica* in sy (korrekte) juridiese gestalte is dieselfde as *iustitia distributiva* wat 'n proporsionele verdeling van openbaar-gemeenskaplike voordele en -verpligtinge, "in accordance with the hearing power and

the merits of the subjects", vereis - en dus tegelyk juridies gekwalifiseerde "sosiale geregtigheid" is - en gevolglik die verhouding tussen staatsowerheid en -onderdaan (of beter: -burger), binne 'n bepaalde grondgebied reël (Dooyeweerd 1969 III: 445). Dooyeweerd (1969 III: 446) se opvatting oor die publiekregtelike uitdelende geregtigheid som hy self s6 op:

"The internal political activity of the State *should* always be guided by the idea of public social justice. It requires the harmonizing of all the interests obtaining within a national territory, insofar as they are enaptically interwoven with the requirements of the body politic as a whole. This harmonizing process *should* consist in weighing all the interests against each other in a retributive sense, based on a recognition of the sphere-sovereignty of the various societal relationships" (my kursiverings; vgl ook Dooyeweerd 1967: 128).

Iustitia distributiva as erkenningewyse van die *salus publica*, moet met inagneming van die kreatuurlike struktuurprinsipes van die staat gereëliseer word, maar geld self (blykbaar) nie as 'n struktuurprinsipe nie dog slegs as 'n ideële behorensis. Eweneens geld die *ius commune* as pendant van die interne publieke regafaar van die staat in die privaatreë, nie "struktureel-objektief" as geregtigheidmaatstaf nie, maar word dit met verloop van die in die historiese ontwikkeling gegewe differensieringsproses in 'n bepaalde menslike samelewing gereëliseer (Dooyeweerd 1969 III: 446-7).

Waar presies egter die objektief strukturele moment in die erkenning van die geregtighedsrealiserende *salus publica* (juridies gesproke) eindig en die moment van resgideële (oortreerbare) behorensis sig begin realiseer, is nie altyd duidelik nie. Harmonisering van belange lê in die kosmiese aard van die reg opgesluit; die juridiese erkenning van hierdie harmonisering in 'n *salus publica* konteks is met die kosmiese aard van die staat (n6 sy bestemmingsfunksie) gegee en is dus eweneens 'n onoortreerbare móét. Teoreties gesproke is efwykings van hierdie "stande van sake" dus 'n kreatuurlike onmoontlikheid. Dooyeweerd (1969 III: 442-3) toon egter, met verwysing na sekere opvattinge, heel krities aan dat sekere denkers inderdaad die *salus publica* in hulle formele erkenning daarvan perverteer en selfs die juridisiteit daarvan (in staatlke ver-

band) ontken: Kent identifiseer *iustitia distributiva* byvoorbeeld slegs met regsprekende geregtigheid (*vide* h 5 2.2.4.1 *supra*) en daarmee ontken hy volgens Dooyeweerd die *algemeen*-publiekregtelike karakter van die *salus publica*.

Die probleemstelling intensifiseer enigermate wanneer Dooyeweerd (1969 III: 446) van die (uitdelend) regverdige harmonisering van belange in 'n publiekregtelike konteks *inter alia* veris dat dit op die erkenning van die soewereiniteit in die kring van die onderskeie samelewingskringe behoort te berus ("*should* consist in weighing ... interests ... based on a recognition of ... sphere-sovereignty"). Die "publieke" geregtigheid in die staat word as 'n *idee* en daarom 'n behorensis voorgelou (vgl ook die Hollands in Dooyeweerd 1935 III: 401-2). Soewereiniteit in die kring geld egter, volgens die interpretasie van Van der Vyver (1972: 98-9), nie vir Dooyeweerd as 'n blote ideële behorensprinsipe nie, maar as 'n onoortreesbare (konstitutiewe) beginsel. Dit behoort *inter alia* te volg mede uit Dooyeweerd se antwoord op die tweede transendentale probleemvraag (gerig op die analise van die menslike samelewing as plastiese ervaringshorison): die verhouding tussen samelewingskringe word (altd, as 'n wetenskaplike stand van sake) as 'n van soewereiniteit in die kring (soos gebalanseer deur enkapsie) ontbloot (*vide* vn 19 (ii) *supra*). Soewereiniteit in die kring behoort dus nie bloot (as 'n ideaal) die publiekregtelike *iustitia distributiva* (*ex post facto* beskou) te kenmerk nie maar is noodwendigerwys met die "bestaan" daarvan (as stand van sake) geïntegreer.

Om te weet of die juridiese gelding van die *salus publica* vir Dooyeweerd op die niveau van individueel-strukturele konstitutiewe regsbeginsele den wel die regulatiewe regsdele figureer, is belangrik met die oog op die bepaling van die terrein van die konstitutiewe regsbeginsele self, maar ook, soos Van der Vyver (1972: 98) tereg aantoon, om 'n oordeel oor die relatiewe lewenskragtigheid van die geregtigheidsmaatstaf te kan vel: 'n maatstaf wat objektief-kosmies geld en dus onoortreesbaar is, is dikwels meer beperk en daarom minder vitaal as 'n ideële behorensprinsipe wat sy voelers oor 'n wye spektrum van skeppingsmoontlikhede kan uitsteek sonder om iets aan sy eie-aard in te boet.

Dit is duidelik dat Dooyeweerd self nie die probleemstelling eksplisiet en afdoende ondervang nie. Kontoere vir 'n oplossing van die probleem is egter wel in Dooyeweerd se eie standpunt te vind. 'n Heenwysing vanaf die funderingsfunksie na die bestemmingsfunksie van 'n samelewingskring tipeer hy as *ontsluiting* waardeur *inter alia* al die vroeëre modale substrate van die bestemmingsfunksie antesiperend verdiep word (Dooyeweerd 1967: 101). 'n "Behoorlike" realisering van die juridiese bestemmingsfunksie van die staat aal dus tot 'n differensiërende ontsluiting in die staatslewe lei. Dit verklaar meteen waarom die histories gekonsepieerde, modale ontsluiting van die juridiese aspek sy differensiërende en verdiepende invloed na die samelewingskringe kan laat deurwerk (*vide* 3.3.6.1 en 3.3.6.3 *supra*). Die ontsluiting neem teweens in die konkrete modale struktuur 'n aanvang en om die ontsluitingsproses teoreties te kan verklaar, is die modaliteitsleer bloot 'n aanknopingspunt - 'n "tweede" ervaringshorison wat dit wat konkreet gebeur in 'n teoretiese idee vat. Die ontsluiting self is egter ideëel en nie objektief of begripsmatig reël te verklaar nie: 'n staat kan nog 'n staat wees indien sy juridiese bestemmingsfunksie nie behoorlik (modaal asmede individueel struktureel gesproke) ontsluit is nie. 'n Erkennung en 'n realisering van die *salus publica* op 'n "korrekte" *iustitia distributiva* grondslag, is dus tegelyk voldoening aan die regsiedeële geregtigheidseis. Die " behoort" ("should") in 1969 III: 445 moet dus in 'n ideële sin opgevat word as (i) 'n korrekte realisering van (of vormgewing aan) die *salus publica* (dit wil sê 'n realisering getrou aan die kreatuurlike struktuurprinsipes vir die staat) en (ii) 'n harmonisering van belange (weliswaar in die - objektief? - juridiese sin van die woord *meer*) wat tegelyk met soewereiniteit in eie kring en enkapsis rekening hou.

Dit moet egter onmiddellik toegegee word dat hierdie interpolasie nie alle probleme in verband met Dooyeweerd se standpunt ondervang nie. 'n Mens het nog geen presiese maatstaf vir die onderskeid tussen begrip en idee op veral die individueel-strukturele vlak van die (konkrete) staat nie. In modale perspektief gevat, is die grens maklik te trek: dit is naamlik 'n "grens" wat deur die wetakring waarom dit gaan self bepaal word - 'n grens tussen retro- en antesipasies. In die individualiteitstruktuur van die staat gaan dit egter moeiliker: daar moet 'n tweerigting verkeer tussen die historiese funderings- en die juridiese bestemmingsfunksie

bestaan alvorens 'n mens van 'n staat *ex sioh* kan spreek (en dit sou selfs 'n slegte staat kon insluit). Die element van 'n publiekregtelike integrasie van die burgers binne 'n bepaalde grondgebied onder leiding van die juridiese bestemmingsfunksie is immers 'n wesenskenmerk van die staat. Maar hoe word die knoop van teoretiese verklaring deurgehaak indien 'n mens van daardie integrasie sou wou sê dat dit ook publiekregtelike, uitdelende geregtigheid in die hand moet werk? Hoe werk 'n Christelike lewens- en wêreldbeskouing konkreet tot in die (relatief) objektiewe kreatuurlike struktuur van die staat deur?²⁰⁾

'n Mens sou nog kon sê dat, aangesien die staat sy bestemmingsfunksie in die juridiese aspek vind, 'n modaal gekonsipieerde, regsiedeële ontsluiting sy (differensiërende) invloed via die bestemmingsfunksie van die staatslike verband móét laat geld; die regsiedeële ontsluiting op modale vlak reek egter nie slegs die staat in sy intra-strukturele differensierings nie, maar lei tot 'n inter- of meetskapsdifferensiering van alle ander samelewingskringe (*vide* 3.3.8.1 *supra*). Weliswaar kan gesê word dat alle samelewingskringe 'n juridiese bestaanswyse het, dit wil sê in 'n subjektiewe of 'n objektiewe sin aan die regsaspek deel het al is die regsaspek vir hulle geen kwalifiserende bestemmingsfunksie nie. Die vraag bly egter steeds hoedat 'n nie-radikaalfunksie so 'n rigtinggewende rol in die differensiërende ontsluiting van 'n samelewingskring kan speel. Let wel, die beswaar is nie dat Dooyeweerd 'n intieme korrelasie tussen ontsluiting soos gevat op die niveau van die modale horison en individueel-strukturele ontsluiting van die samelewing erken nie. - intendeel! -, die probleem is egter dat die konstitutief-regulatief onderskeid op die pleitiese ervaringshorison vervaag (veral vir sover dit die individualiteitstruktuur van die staat betref) sodat 'n mens nie meer presies weet "wat is" en "wat behoort te wees" nie.

3.3.8.5 *Iustitia distributiva* in sy aanwending

Van der Vyver is by uitstak dié eksponent van die WDW wat die *iustitia distributiva* prinsipe (of idee?) in 'n publiekregtelike verband, veelal

20) In hierdie verband moet opgemerk word dat in 'n primitiewe samelewing volgens Dooyeweerd (1969 II: 259), die leidende funksie (van *inter alia* ook die staat) geheel en al ontbreek. Die probleem soos dit tot dusver uitgestippel is, betref gevolglik slegs 'n beskaafde- of nie-primitiewe -staatsbestel waarvan gesê kan word dat dit onregverdig is. Oor die probleme rondom 'n primitiewe samelewing *vide* 3.4.4 *infra*.

as praktiese geregtigheidsmaatstaf hanteer. Hy gebruik hierdie maatstaf in 'n fundamenteel (oorspronklike) Aristoteliese sin veral om diskriminerende reganorme in die (plurale) Suid-Afrikaanse staatsopset mee te beoordeel (vgl Van der Vyver 1975: 8-9; 1976: 1-4 en 1977: 59-63). Dit wil voorkom asof die gebruik van die *iustitia distributiva* - maatstaf *an sich* (ten minste) nog heeltemal in ooreenstemming is met dit wat Dooyeweerd op die terrein van die publiekreg as juridies regverdig sou laat deurgeen: hy laat blyk immers dat hy *iustitia distributiva* in sy oorspronklike, ruim Aristoteliese sin verkies bo die verengde (bloot regaprekende) *iustitia distributiva* van Kant (Dooyeweerd 1969 III: 445 vn 1).

Iustitia distributiva berus vir Aristoteles op *geometriese* (ontra aritmetiese) gelykheid (*vide* h 2 1.4.3.4 (i) *supra*). Dit beteken dat subjektiewe eienskappe van die te bevoordeeldes by die maak van publiek-regtelike toebedelings verdiskonteer mag word. Die maatstaf vir differensiasie is 'n teleologiese maatstaf: daar kan geometries gelyk gedifferensieer word met die oog op die doel van die toebedeling, sodat gelykes (in hierdie teleologiese sin) gelyk, en ongelykes ongelyk behandel word (Friedman 1967: 21). Só moet die beste een van twee fluitspelers, as fluite uitgedeel sou word, die fluit ontvang (vgl Aristoteles *Politica* 1282b 35 e v; h 2 1.4.3.4 (i) *supra*). Tereg toon Dooyeweerd (1958: 33 vn 1) egter aan dat doelmatigheid in sigself nog geen juridiese maatstaf kan wees nie maar - bloot formeel - op die verdiskontering van subjektiewe verskille tussen A en B bedag is: al is A die beste fluitspeler wil dit nog nie sê dat B glad nie op 'n fluit geregtig sal wees nie. Bowendien is in 'n moderne staat, wanneer dit op die toebedeling van empte aankom, 'n hele kompleksiteit van faktore op die spel en die beoordeelaar - wat die toebedeling maak - se eie, subjektiewe oortuigings weeg baie swaar by 'n prioriteitsbepaling ten aansien van teleologiese gegewenes (Dooyeweerd 1958: 33-4).

Hierdie gevaar van formalisering word ook deur Van der Vyver ingesien en daarom meen hy dat vanuit 'n Calvinistiese perspektief aan die geregtigheidsmaatstaf (onder andere as *iustitia distributiva*) 'n nuwe vorm en inhoud gegee behoort te word. Geregtigheid staan immers in 'n intieme verband met die sentrale liefdesgebod (Dooyeweerd sou hier byvoeg: "in

sy religieuse sin") só dat van 'n mens vereis word dat jy aan 'n ander sal gee dit wat jy vir jouself opeis. Voorts moet juridiese geregtigheid gekoppel word aan vergelding en dit op 'n gelykheidsgrondslag: daar moet 'n ekwivalensie in die relasie tussen regafait en vergeldingsgevolg bestaan (Van der Vyver 1977: 62). Ten slotte moet alle maatstawwe vir die differensiasie tussen regsobjekte in die skeppingsorde van God ingebed en relevant met die oog op die bestemming van 'n besondere regavoorskryf wees. Só kan daar terag tussen seuns en meisies met die oog op die bereiking van die puberteitsouderdom gedifferensieer word aangesien (dit kreatuurlik gegewe so is dat) meisies die puberteitsouderdom vóór seuns bereik. Hierdie verskil is relevant met die oog op die bepaling van byvoorbeeld 'n minimum ouderdomsgrens vir huweliksluiting maar nie met die oog op die vaststelling van 'n minimum ouderdom vir die verlening van 'n kompetensie om te kan testateer nie (Van der Vyver 1977: 84-5).

Die vraag wat finalitêr by die regverdigheid al dan nie van 'n toebedelende regsnorm gestel moet word, is:

"Word daar aan elkeen gegun dit wat vir hom nodig is om sy roeping as mens te vervul?" (Van der Vyver 1977: 86).

Van der Vyver (1977: 65-6) verwerp eksplisiet die (subjektiewe) redelikeheidsmaatstaf (soos byvoorbeeld "die wêreldopinie") as 'n grondslag vir die bepaling van geregverdigde differensiasie; die kreatuurlik verordeneerde roeping van elke mens behoort, soos dit uit die pes aangehaalde sitaat blyk, die deurslag te gee. Hiermee boet die maatstaf *an sich* niks aan subjektiwiteit in nie en Van der Vyver self bly in gebrake om die formeel juridiese inhoud daarvan nader te omlin (ofskoon hy aan die hand van verskeie voorbeelde uit die Suid-Afrikaanse reg hierdie maatstaf krities aanwend - vgl Van der Vyver 1977: 65-77). Die verdienste in sy betoog lê egter daarin dat hy aantoon dat a-juridiese formaliserings vermy behoort te word; voorts laat die ponering van 'n subjektiewe maatstaf vir regverdige differensiasie voldoende ruimte vir die realisering van die liefdesgebod in konkrete situasies (want dit is immers 'n "hartaak" by sowel gelowige owerheidsfunksionarisse as burgers), ofskoon daar geen objektiewe waarborg teen owerheidsvergrype (of "onderdaans-rebellie") met die maatstaf *an sich* gegee is nie.

'n Sprekende voorbeeld van 'n a-juridiese formalisering van die *iustitia distributiva* geregtighedsmaatstaf vind 'n mens in sommige van die argumente wat John Rawls (1972) in sy lywige werk oor geregtigheid opper. Hy definieer 'n regsorde as:

"... a coercive order of public rules addressed to rational persons for the purpose of regulating their conduct and providing the framework for social cooperation" (Rawls 1972: 235).

Wanneer kwalifiseer hy die regsorde verder deur op die "comprehensive scope" en die "regulative powers with respect to other associations" daarvan te wys; voorts verklaar hy dat die reg binne 'n skerp omlýnde grondgebied funksioneer en hy vervolg den:

"These features simply reflect the fact that the law defines the basic structure within which the pursuit of all other activities take place" (Rawls 1972: 238).

Wat Rawls hier in verband met die regsorde *qua* "openbare orde van reëls" (en veral die geldingswyse en -gebied daarvan) opmerk, is nie *überhaupt* onjuis nie; hy dring egter nie tot die tiperende wensenswaardigheid van die reg deur nie en bekommer hom tewens nie veel oor hierdie laasgenoemde aspek nie, soos *inter alia* uit sy ponering van die ontmoetingspunt tussen reg en geregtigheid op 'n objektiewe, formeel-institusionele niveau blyk:

"... (T)he concept of formal justice, the regular and impartial administration of public rules, becomes the rule of law when applied to the legal system" (Rawls 1972: 235; vgl ook 54-60).

Ten grondslag van Rawls se formalisering van reg-en-geregtigheid lê sy teoretiese uitgangspunt wat, so verklaar hyself, hom daartoe bring om die sosiale kontraksteorie van byvoorbeeld Locke, Rousseau en Kant vir geregtighedsdoelstreeke aan te wend deur dit tot 'n hoë vlak van abstraksie te voer (Rawls 1972: 11). Vir hierdie doel postuleer hy 'n hipotetiese (rasioneel-gekonsepsioneerde) "original position" in 'n (nie-werklik bestaende) samelewing waarvan die lede (i) onder 'n "veil of ignorance" verkeer en geen kennis van hulle talente en vermoëns, van die "goeie" oor die algemeen en van die stadium van ekonomiese ontwikkeling in die samelewing

dra nie, maar tegelyk (ii) ook rasioneel en nie-altruïsties is (vgl oor die algemeen Rawls 1972: 17-22). Uit hierdie "original position" deduseer Rawls die (twee) beginsels van geregtigheid op so 'n wyse dat:

"... if the principles of justice are those principles which would be chosen in an original position characterized as Rawls characterizes it, then the 'two principles' are the principles of justice" (Berry 1973: 11).

Die twee beginsels van geregtigheid (in 'n prioriteitsorde (i)-(ii) gerangskik) formuleer Rawls (1972: 60) s6:

- (i) "... (E)ach person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others".
- (ii) "... (S)ocial and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all".

Veral die toepassing van (ii) verduidelik Rawls (1972: 65-83) aan die hand van uitgebreide matematiese formules wat daarop bedag is om die meer-sinnigheid van sinsnades soos "everyone's advantage" en "equally open to all" te elimineer. Uit hierdie matematiese formules resulteer *inter alia* 'n "principle of efficiency" wat daarop ingestel is om te verseker dat 'n voordeel wat X toekom, Y en Z as lede van dieselfde gemeenskap nie in 'n slegter posisie sal plees nie of 'n "difference principle" wat selfs kan meebring dat Y en Z saam met X in 'n beter posisie geplees word (vgl byvoorbeeld Rawls 1972: 67 e v en 76 e v).

Die - in die konteks van hierdie paragraaf - heel relevantste opmerking van Rawls (1972: 61) in verband met die twee geregtigheidsbeginsels, is dat hulle primêr op die "basic structure of society" gerig is:

"They are to govern the assignment of rights and duties and to regulate the distribution of social and economic advantages".

S6 gesien is hierdie beginsels niks anders as (ten minste formele) mani-

festasies van die (publiekregtelike) *iustitia distributiva* maatstaf nie.

Dit sal hoogs pretensieus wees om te wil voorgee dat Rawls se omvattende geregtigheidsteorie met enkele kritiese pennestrepe van die tafel af geverve kan word. Dit is dan ook nie die bedoeling nie: slegs enkele momente in sy hierbo gestelde uitgangspunt is kortliks uitgelig om te probeer aantoon wat presies met 'n a-juridiese formalisering van 'n (weselik juridies bedagte *in casu iustitia distributiva*) geregtigheidsmaatstaf bedoel word.

Rawls skryf nie primêr oor juridiese geregtigheid nie, maar oor geregtigheid as "the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought" (Rawls 1972: 3). Geregtigheid word dus in die ruim perspektief van die "moral philosophy" gevat. En tog hanteer hy geregtigheid as 'n ensiklopediese begrip ook in die juridiese konteks van 'n "coercive order" en maak hy van formele geregtigheid die "rule of law" wanneer dit op 'n onpartydige toepassing van "public rules" toegespits op dié regsorde *qua* "coercive order" aankom (Rawls 1972: 235). Voorts is die twee geregtigheidsbeginsels op die toebedeling van regte en verpligtinge en die verdeling van sosiale en ekonomiese voordele toegespits (Rawls 1972: 61). Die beginsels van geregtigheid vervul in hierdie konteks wesenlik 'n *iustitia distributiva* funksie in die bloot *formele* gestalte van "uitdeling". Die *formaliteit* van *iustitia distributiva* is hier gelyk aan sy rasionaliteit: dit word logies gededuseer uit 'n hipotetiese, oorspronklike toestand en kan in ten minste sommige van sy geleidings in matemeties-eksakte terme getransponeer word, dit selfs ter eliminerings van meersinnigheid in die formulering van die *iustitia distributiva* prinsipes. Só word die formeel logiese aansyn van die geregtigheidsbeginsels belangriker as hulle materieel juridiese inhoud: as dit eenmaal vas staan dat die inhoud van die beginsels van geregtigheid in terme van 'n rasioneel gekonseptueerde (relatief neutrale) "original position"-argument geverifieer - deduktief geverifieer: - kan word, is die materieel juridiese inhoud daarvan "iets wat bygevoeg sal word" sodra dit op die regsorde as 'n "dwingende orde van reëls" betrek word. Die vraag: "wat is die sie-aard van die reg", beteken dus nie - gesê dus nie inhoud aan - juridiese geregtigheid nie. Hierin word die perspektief op die juridisiteit van die staatsstruktuur ook gêmis:

die samelewingsorde word teoreties gekonstrueer op grond van 'n hipotetiese, rasionele konsepisie insake 'n nafewe, kennislose, emosioneel-gekwelifiseerde "original position" waarin daar van regsordelikheid nog geen sprake is nie.

Die "principles of justice" is oor die algemeen heel formele "hoe"- en "dat"-prinsipes sonder 'n duidelike "wat is" of "wat behoort" inhoud. So byvoorbeeld sê (i) bloot *dat* vryhede geharmoniseer moet (of behoort) te word, maar die grondslag van die harmonisering word verswyg (en eintlik geheel en al genegeer): is hierdie grondslag juridies (en indien wel wat is juridies?), sosiaal-maatskaplik, histories of algemeen eties? Soortgelyk word in prinsipe (ii) nie gesê wat die grondslag vir 'n legitieme ongelukheid sou kon wees, wat "everyone's advantage" sou behels (is die "everyone" regssubjekte? is die "advantage" 'n vermoënsvoordeel of in ieder geval die objek van 'n subjektiewe reg?) en van welke aard "the positions and offices open to all" is nie. Toegegee dat die inhoudelike betekening van hierdie formele riglyne baie beslis van die subjektiewe voorkeure en oortuigings van die beoordelaar sal afhang - en by Rawls self in ieder geval deur 'n subjektiewe keuse ten gunste van 'n hipotetiese "original position" medebepaal word - is dit tog vreemd dat Rawls huiwer en uiteindelik versuim om sy subjektiewe keuses (inhoudelik) eksplisiet te maak.

Of Dooyeweerd se visie op *iustitia distributiva* uitsluitel kan gee ten aansien van die dilemma waarin Rawls hom bevind en of die "wat is" en "wat behoort" elemente genoegsaam deur Dooyeweerd verdiskonteer word, bly natuurlik 'n ope vraag waaroor daar in die volgende paragraaf (3.4 *infra*) rekening geveer sal word. Tog vorder Dooyeweerd en ander ekaponente van die WDW ten minste in die rigting van 'n oplossing wanneer hulle erkenning van die *juridiese* karakter van *iustitia distributiva* vereis: daar word ruimte vir 'n spreke en wetenskaplike besinning oor die *juridiese relevansie* van 'n *ensiklopediese* geregtigheidsbegrip (en -idee) geskep.

3.4 'n Samevattende krities-waarderende evaluasie van die geregtigheidsdenke van die WDW

3.4.1 Inleiding

Enige kritiek op die WDW moet met die nodige mate van huivering gegaard gaan. Juis wanneer 'n mens bepaalde momente in (veral) Dooyeweerd se omvattende wysgerige sisteem krities weeg, ontlok die skerpinnigheid van hierdie briljante denker bewondering - bewondering nie alleen vir sy wetenskaplike vernuf nie, maar ook vir die heel konsekwente wyse waarop hy bepaalde Christelik-Reformatoriese temas tot in die aller roerselle van sy teoretiese besinning wil laat deurdring.

Die waarderende kritiek in hierdie paragraaf maak geen aanspraak op volledigheid nie. Slegs daardie momente van die WDW wat met die geregtigheidprobleem verband hou, word enigmata uitvoerig aangesny. Daarmee word terselfdertyd egter gesê dat die kritiek nie té beperk kan wees nie; die WDW se geregtigheidsdenke is immers ingekapsel in 'n konsistente en omvattende wysgerige sisteem en die verlies aan 'n blik op die volledige sisteem, sal noodwendig tot teen sprake in die kritiek self aanleiding gee. Hiervan gee Dooyeweerd (1960) in sy debat met Van Peursen (1959a en 1959b) enigmata blyke.

Die kritiek van Van Peursen waarna pas verwys is, dien in hierdie paragraaf as 'n waardevolle riglyn - waardevol omdat Dooyeweerd self die kritiek baie ernstig neem. Indringende kritiese vrae wat deur byvoorbeeld Van Riessen (1970: 116-39) en Botha (1971: 81-7) vanuit WDW gelede self geopper word, is eweneens waardevol en sal inderdaad op die periferie van hierdie uiteensetting figureer; Van Peursen se kritiek dring egter in 'n groter mate tot daardie fasette van Dooyeweerd se filosofie wat vir sy geregtigheidsleer direk relevant is, deur.

Welligwaar kan geen wetenskaplike kritiek (soos wat Dooyeweerd self met sy transendentale kritiek tereg aandui) tot die niveau van (sogenaamd) "suiwer" teoretiese besinning beperk bly nie: supra-teoretiese vooronderstellings *qua* religieuse stellinginnemes is 'n legitieme dimensie van wetenskaplike besinning en daarom ook van wetenskaplike kritiek. Dit

moet steeds in gedagte gehou word: "hertsake" is 'n bron van wetenskaplike meningsverskil - of 'n mens nou oor hierdie "hertsake" wil filosofeer of nie. Boonop *is* die rede van die mens deur die sonde nie alleen verduister nie maar selfs verskeur (aan skerwe geslaan) en daarom word die lig van die waarheid (en *dis* Waarheid) op verskillende (wetenskaplik-teoretiese) wyses in die resultate en aktiwiteite van die menslike denke gereflekteer.

Daar moet geen twyfel daaroor bestaan dat die WDW óók in die kritiese besinning wat hierop sal volg, baie ernstig en op sy woord geneem (sal) word nie.²¹⁾ Uit die ontwikkeling van 'n eie standpunt in die volgende twee hoofstukke (h 7 en h 8 *infra*) van hierdie studie, sal blyk in presies hoe 'n groot mate baie van die grondslae van die WDW waarderend geaksepteer word. Om presies hierdie rede dien die kritiek in hierdie paragraaf ook as 'n spoorslag tot die ontwikkeling van 'n eie teorie. Die WDW het in die Reformatoriese tradisie gekom om te bly en 'n Reformatoriese regsfilosoof wat weier om van die WDW se regsfilosofie kennis te neem, verkry nie alleen 'n verwonge beeld van die ontwikkelings in die tradisie waarin hy hom bevind nie, maar hy verskraal ook (ontseensgetelik) sy eie betrokkenheid by die openbering van God se genade in die wetenskaplik-teoretiese loop van die geskiedenis.

Die aanvanklike kritiek in hierdie paragraaf word allereers nie afgevuur as skote bokheel gamik op die breë riglyne van die omvattende sisteem nie. Die wa word enigermate voor die osse gespan: daar word met kritiese kanttekeninge by sekere van die besonderhede van die geregtighede-teorie (soos in 3.3.6 *supra* uiteengesit) begin en op grondslag van hierdie kritiek word daar na die meer fundamentele - en tegelyk ook meer omvattende - probleme deurgesteek.

21) In hierdie verband erken ek dat die kritiekpunte wat ek in sommige van my vroeëre publikasies teen aspekte van die WDW geopper het (vgl Du Plessis 1974b: 233-8; 1976: 7-8), in baie opsigte té oorhaastig en veelal nog onryp (en daarom voortydig) was, ofskoon ek wel sekere van my besware teen Dooyeweerd se leer insake die regs-idee - besware wat ek reeds in die 1974-publikasie geopper het - in die hieropvolgende bespreking - met die nodige korreksies - verder sal probeer uitbou en nuanseer.

3.4.2 Die (kennis van die) Oorsprong(e) van die ideë

Hoe "ken" 'n mens die ideë (en *in casu* ook die regs-idee)? Die sleutel tot 'n antwoord op hierdie vraag moet gesoek word in Dooyeweerd (1969 I: 106) se uitspraak dat in die (ho-tydelike) religieuse sinvolheid van die kosmos - dit is in die sinvolheid van die religieuse liefdeswet in Christus - liefde, wysheid, *geregtigheid*, krag, skoonheid, ensovoorts radikaal saamval (*vide* 3.2.8 (1) *supra*). Hommes (1972a: 494-6) maak die impak van hierdie uitspraak met sy verwysing na (die idee van) *absolute geregtigheid* (*vide* 3.3.6.3 *supra*) ekplisiet. Die were Oorsprong van geregtigheid *qua* idee kan nie teoreties geken (dit is, begripmatig gevat) word nie. Die tyd vervul in hierdie verband 'n deurslaggewende grensfunksie: word die tydsgrens oorgesteek, is teoreties-begripmatige besinning onmoontlik. Die in-die-hart-gegrepenheid van die mens (deur die Woord van God en onder leiding van die Heilige Gees) kan gevolglik slegs in ideële (grensbegripmatige) terme benader word.

Om hierdie rede beklemtoon Dooyeweerd (1960: 102) dit dat 'n mens jou nie op Bybeltekste kan/mag beroep om jou wysgerige grondkonsepsies of -ideë te staaf nie: religie gaan wyer - is meer "lewensomvattend" - as die ("teologiese") geloof-in-die-tyd en daarom kan byvoorbeeld teologiese ekssegese en die "wetenskaplike" leerstellinge van die teologiese dogmatiek, nooit as bronne van die religie beskou word nie. Die Woord van God kry 'n greep op die hart van die mens en daardeur word sy sig op die werklikheid vanuit sy diepste wees - sy "ekheid" - gekorrigeer.

Ware of absolute geregtigheid hou met die religieuse rigting van die mens se hart verband en daarom is wetenskaplike kennis daarvan slegs (ideëel en) by benedering moontlik; absolute geregtigheid (*qua* idee *qua* grensbegrip) kan nie (teoreties-)begripmatig gevat word nie en word slegs deur die Woord van God aan die gelowige mens (dit wil sê iemand wat deur die werking van die Heilige Gees 'n "geopende" hart het) geopenbaar. Vanselfsprekend sal die "greep" van die Woord op die hart en 'n mens se benaderde kennis van die idee (van absolute geregtigheid) in die formulering van (*inter alia* ook die grond-)begrippe (van die regswetenenskap) op 'n tydelike, wetenskaplik-teoretiese niveau meesprek.

Beroep op Bybeltekste is egter nie geheel en al vreemd aan Dooyeweerd se (metode van) wetenskaplike (veral wysgerige) teorievorming nie. Om enkele voorbeelde te noem:

- (i) Hy beroep hom op Spreuke 4 23 om (wysgerig-teoreties?) aan te toon dat uit die menslike *hart* die uitgange van die lewe is (Dooyeweerd 1935 I: 29-30).
- (ii) Prediker 3 11 ("... ook het Hy die eeu in hulle hart gelê ...") verskaf die (teoretiese?) grondslag vir sy kontensie dat die hart van die mens bo-tydelik is en dat die mens bygevolg 'n tydsbesef móét hê (Dooyeweerd 1935 I: 30; 1939b: 1-2; vgl ook 1969 I: 506; *vide* 3.2.5 *supra*).
- (iii) Kolossense 2 18, sê Dooyeweerd (1969 I: 100), leer dat die *menslike denke* in 'n vleeslike gesindheid verander is (*vide* 3.2.8 *supra*).
- (iv) Ten slotte steun hy op Paulus se uitsprake (blykbaar in tekste soos Galasiërs 4 19 en 24) vir die bewering dat die sonde nie sonder die wet geken kan word nie (Dooyeweerd 1960: 116; 1969 I: 62; *vide* 3.2.6 *supra*).

Dooyeweerd (1960: 103-4) regverdig sy beroep in (ii) op Prediker 3 11 met dié argument dat dit sinvol is, omdat hy dit ter verduideliking van selfkennis wat op sy beurt van die kennis van God afhenklik is, doen. "Kennis" moet in hierdie verband skynbaar nie as wetenskaplik-begripsmatige kennis nie - want selfkennis en Godskennis is bo-tydelik - maar as (ideële) kennis in die sin van 'n selfidee en 'n Godsidee opgevat word.

Dooyeweerd se eksegese van Prediker 3 11 gaan egter verder: hy baseer sy wysgerige *teorie* dat die menslike hart die tyd transendeer en sy (*wetenskaplik-teoretiese*) stelling dat die mens 'n tydsbesef móét hê, op dié teks (Dooyeweerd 1939b: 1-2). Dié eksegese van Prediker 3 11 is nie bloot 'n resultaat van teoretiese bringinnastiek nie, want, sê Dooyeweerd (1960: 104), die sentrale sin van die teks kan nie met behulp van (louter) teologiese eksegese ontsluit word solenk die "eksegeet" se

hart nie deur die werking van Gods Gees geopen is en die eksegeese self deur byvoorbeeld 'n dualistiese grondmotief beheers word nie. Tereg kan 'n mens met Dooyeweerd saamstem dat nie die wysbegeerte of die teologie nie maar die Heilige Gees die sleutel tot die ware kennis van hierdie teks hanteer; en tog is eksegeese - ook Dooyeweerd se eie "ideële" eksegeese - ('n) wetenskaplike aktiwiteit. Hy grond immers sy wetenskaplike teorie oor die kosmiese lokaliteit van die hart en die tydebeseef van die mens op sy eksegeese van Prediker 3 11 en hy doen dit in die ontwerp van 'n wysgerige sisteem; om hierdie rede is sy eksegeese (hopelik!) wetenskaplik.

In 1969 I verwys Dooyeweerd nie ekaplisiet na Prediker 3 11 nie maar uit Dooyeweerd 1960: 103 blyk dit dat hy in 1969 I: 506 wel hierdie teks in gedagte gehad het (onder meer met die oog op 'n rekapitulering van sy teorie oor die bo-tydelikheid van die hart qua Archimedespunt). In 1969 I laat val hy die verwysing na die teks, maar op 506 behou hy die eksegeese van 1935 I en 1939b. Dooyeweerd (1939b: 2 vn 1; *vide* 3.2.5 *supra*) oorweeg by geleentheid die moontlikheid dat sy eksegeese van Prediker 3 11 foutief kan wees, maar dan verklaar hy - byna skouerophelend? - dat indien hierdie besondere eksegeese foutief is, die (res van die) "geheele Heilige Schrift" (immers) leer dat daar 'n ewighedsbeseef in die mens se hart ingeskepe is. Meer indien die 1935 I en 1939b eksegeese van Prediker 3 11 moontlik verkeerd is, is die fout van 'n wetenskaplik(-teologiese, -eksegetiese) aard en beïnvloed dit in ieder geval nie die korrektheid van die perspektief wat deur die greep van die Heilige Gees op die hart geopen word nie? Is wetenskaplik-teologiese(-eksegetiese) korrektheid iets totaal anders as (fundamenteel voorwetenskaplike) ideële korrektheid? Die onbeantwoordbaarheid van vrees soos hierdie illustreer iets van Dooyeweerd se onvoldoende nadenke oor sy eie Skrifgebruik.

Die beroep op Spreuke 4 23 in (1), val in dieselfde kategorie as die beroep op Prediker 3 11 ofskoon Dooyeweerd hom nie uitvoerig oor sy "gebruik" van Spreuke 4 23 verantwoord nie. In sy parikoopsverband gesien, handel Spreuke 4 23 oor die verkryging van wysheid en die vermyding van goddeloosheid. Die stelling dat uit die hart die oorspronge (of uitgange) van die lewe is, word deur 'n vermaning voorgegaan: "(b)ewaak jou hart meer as alles wat bewaar moet word ..." Dit gaan in hierdie teks klaar-

blyklik nie om die hert as religieuse sentrum van die menslike bestaan nie maar om die kontras tussen 'n rein en 'n goddelose hart as die oorsprong van respektiewelik 'n goeie of 'n slagte lewenswandel in die meer algemeen-etiese sin van die woord. Uit Spreuke 4 23 abstraher Dooyeweerd egter (wetenskaplik-teoreties?) 'n opvatting dat die hert ('n "skheid" en bygevolg) die religieuse sentrum van die mens se bestaan is en daarom ook die Archimedespunt vir wetenskaplike denke. Die vraag is gewoon: kan dit op grond van hierdie teks gekonkludeer word? En indien wel, op grond van 'n hoedanige (wetenskaplike?) eksegeese?

In Kollossense 2 18 (iii) *supra*, sê Dooyeweerd (1989 I: 100; *vide* 3.2.8 (i) *supra*), leer Paulus dat die menslike denke in 'n vleeslike gesindheid verander is. Paulus gebruik "vleeslike gesindheid" in hierdie teks egter nie in 'n omvattende religieuse sin nie - die konnotasie is 'n ietwat meer "algemeen-eties". Naïef-voorwetenskaplik sou onder "vleeslike gesindheid" allermine (selfs *inter alia*) "menslike denke" verstaan kan word. Maar gestel die teks kan wel in 'n omvattende religieuse sin begryp word; dan het Dooyeweerd as wetenskaplike ten minste deur analitiese uiteenstelling aan die vleeslike gesindheid 'n moment van denke - menslike, teoretiese denke - onderken. En dan móés hy wetenskaplik met die uitspraak in Kollossense 2 18 omgegaan het ten einde die gegewenheid van die sonde wysgerig-sistematies te kan verdiskonteer.

Ten slotte vertoon Dooyeweerd (1989 I: 63 en 1980: 116) se beroep op Paulus se wetabeskouing in (iv) *supra*, dieselfde eienaardige "wetenskaplik-onwetenskaplike" ambivalensie in sy Skrifgebruik. Paulus hanteer (*inter alia* in Galasiërs 4 19 en 24) die term, wet, nie in 'n omvattende, kosmiese sin van die woord nie en dit wil selfs voorkom asof hy die Tōrah verwys. En tog lei Dooyeweerd se eksegese hom tot 'n wetenskaplik-teoretiese abstraksie van 'n kosmiese wetsorde. Het hy hier van 'n besondere soort Skrifeksegese wat slegs wysgere beskore is, gebruik gemaak?

Van Peursen (1959: 167) se suggestie is inderdeed in die kol: Dooyeweerd filosofer uitvoerig oor aangeleenthede waaroor daar volgens hom nie (wetenskaplik-teoreties) gefilosofer mag word nie; hy gebruik in 'n wetenskaplik indirekte sin (via deduksie en abstraksie) die Bron wat volgens hom nie intra-wetenskaplik gebruik mag word nie.

'n Mens moet Dooyeweerd dit al dadelik gelyk gee dat kennis van God se Woordopenbering en 'n lewe vanuit die rykdom van daardie Woord, nie die prerogatief van teoloë (en by implikasie natuurlik ook wysgers) is nie. Eweens is sy reaksie teen dualistiese en skolastisistiese neigings in die omgaan met die Woord, geregverdig. Sy reaksie ontaard ongelukkig egter in 'n oorreaksie. Net so seker as wet die werk van die Heilige Gees in 'n mens se hart 'n wonder van God se genade is wet nie ten volle wetenskaplik-teoreties te begryp is nie maar (miskien?) slegs ideëmatig benader kan word, net so seker is hierdie wonder nie in 'n algeheel mistieke vaas van wetenskaplike taboes verhuul nie en moet 'n wetenskaplike homself ekaplisiet daarvan rekenskap probeer gee, óók in die gestalte wat hierdie wonder klinkkleer in die besondere Woordopenbering (en nie alleen in die algemene skappingsopenbering nie) aanneem. As 'n mens jou geloof wetenskaplik kan ken - al is dit bloot 'n ideële of benaderde kenne - dan moet jy ook wetenskaplik oor die geskrewe Bybel as een van die bronne van daardie kennis kan nadink. Die Heilige Gees lê immers nie op 'n mens se hart anders as deur medium van die geskrewe (en veral gepredikte) Woord in die Bybel beslag nie. As jy die Bybel ken en die Heilige Gees op jou hart beslag gelê het, dan sien jy (soos Dooyeweerd tereg suggereer) die skapping van God in sy volle en ryke perspektief. Maar daarmee verval die nadenke oor die geskrewe Woord van God allermins; en as God jou roep om 'n wetenskaplike te wees, waarom dan die wetenskaplike refleksie oor die geskrewe Woord van die Here by voorbaat uitsluit?

Dit is miskien juis hierdie nadenke wat Dooyeweerd as gelowige by geleentheid (selfs onwillekeurig?) noop om hom op Bybeltekste, as aanknopingspunte vir die formulering van wysgerige teorieë, te beroep. Daarmee kan *überhaupt* nie fout gevind word nie, behalwe (a) dat Dooyeweerd, wat andersins as wetenskaplike in akkursatheid en noukeurigheid uitmunt, hom nie baie streng oor die korrekte eksegesi van die tekste wat hy gebruik, verantwoord nie en (b) hy probeer voorgee dat enige wetenskaplike beroep op Bybeltekste in beginsel taboe is. Vir sy teorie oor die geregtigheids-idee beroep hy hom met verloop van tyd al hoe minder op die Bybel en al hoe meer op 'n kreatuurlike stande van sake en die "juridiese sedes". In 1925 (*vide* 3.3.5.2.1 *supra*) is die Bybel (made as wet van God soos geskrywe in die hart van die mens) nomineel nog 'n bron van die kennis van die regsides *qua* politiese natuurreg (Dooyeweerd 1925: 28) - nomineel omdat

Dooyeweerd geen voorbeelde noem van prakties-juridiese kennis wat deur hierdie kenbron geopenbaar word nie: veel eerder is die historiese gevormde juridiese sedes 'n dusdanige kenbron. Ná 1925 vervaag die Bybel as eksplisiete kenbron geheel en al en word die plek daarvan deur die (kosmies-struktureel gefundeerde) ideë van sinsemehang, sintotaliteit en Oorsprong ingeneem; die ideë kan alleen via die hart van die mens 'n benaderde vastigheid in Gods Woordopenbaring in die Heilige Skrif vind; maar dan moet dit as 'n frappante gebrek aangemerkt word dat Dooyeweerd hom nie wetenskaplik-reflektief oor die teoretiese gebruik van die geekrewe Kenbron *à sich* verantwoord nie. Hierdie gebrek reuk die wese van sy geregtigheidsidee. (Vgl h 7 2.5.2 *infra* vir die formulering van 'n eie opvatting in hierdie verband).

3.4.3 Die modale hiërargie: ante- en retrosipasies

In 'n algemene sin aansluitend by 3.4.2 *supra*, moet enkele opmerkings in verband met die opeenvolging en die tydsgeordende lokaliteit van die wetskringe gemaak word, mede omdat hierdie besondere geordendheid in Dooyeweerd se opvatting oor die regsdele as 'n "wegwyser" na die religieuse sinvolheid van die tydelike werklikheid dien. 'n Mens wil Dooyeweerd (1960: 122-3) onmiddellik in die gelyk stel dat sy modaliteite-leer geen vergestaltung van 'n starre, wettiese hiërargie van belangrikheid (en dus in wese 'n leer insake werklikheidsleë) is nie. Die volgorde van die modaliteite is 'n volgorde van gekompliseerdheid en die hiërargie wat wel bestaan, is geen wetshiërargie van minder en meer belangrik nie, maar 'n tydshiërargie van "vroëre" en "latere" modaliteite. Hiermee is meteen ook gesê dat die modale model nie geheel en al a-hiërargies is nie. Die tydsorde orden die modaliteite nie geheel en al neweskikkend nie maar in 'n rangorde (hiërargie) van gekompliseerdheid. Dié "hiërargie"-gedagte intensifiseer *inter alia* met Dooyeweerd (*Inleiding* 90) se verwysing na die piëtiese aspek as 'n grensfunksie tussen ewigheid en tyd en sy ponering van dieselfde aspek as die aanknopingspunt - selfs leidende funksie - vir die (religieuse-ideële) ontsluiting van die ander werklikheidsaspekte (en vir *in casu* die regsaspek) (vgl *Inleiding* 90; *Encyclopaedia* (a) II: 151-2).

Dit is presies hierdie tydshiërargie wat ten aansien van die geregtighedsprobleem op die niveau van die regsdele sekere kritiese vree laat

ontstaan, veral omdat die juridiese wetskring as die modelle grens vir die onderskeid tussen (regs-)begrip en (regs-)idee (en - juridiese - antesi-
pasie en retrosipasie) gestel word (*vide* 3.3.8.2.1 *supra*). Die impasse
waarin die WDW hier beland, kan ten duidelikste aan die hand van 'n voor-
beeld waerne Dooyeweerd (*Encyclopaedie* (a) II: 136; *vide* 3.3.8.2.2
supra) sowel as Hommes (1972a: 506; *vide* 3.3.8.3 *supra*) self verwys,
geïllustreer word. Die skuldbeginsel realiseer sig - ingevolge die WDW
teorie oor die regsies - wanneer die regsaspek ontsluitend (of verdiepend)
die etiese prinsipes grondliggend aan die regsfiguur, straf-na-skuld,
antesipeer. In 'n primitiewe regsorde ontbreek hierdie antesipasie ge-
heel en al (vgl Dooyeweerd 1889 I: 29) (en is die eties-analogiese
prinsipes dus nog ster en restriktief in die algemene regsins opgesluit)
en daarom geld die regsfiguur, *Erfolghaftung*, in plaas van straf-na-skuld.

Inderdaad kan by die ontsluiting van die skuldprinsipe die historiese
substraat - mede soos wat dit in die sisteem van Dooyeweerd figureer -
nie geïgnoreer word nie. Oor die rol van die historiese substraatsfunksie
an sich word egter in 3.4.4 *infra* kritiese kommentaar gelewer; laat
dit vir die huidige egter aanvaar word dat historiese ontwikkeling wel
in die vormgewing aan 'n ontalote skuldprinsipe meesprek. Die antesi-
pasie (*qua* proses *an sich*) moet egter ook onder oë gesien word: op die
een stadium van historiese ontwikkeling kan dit ontbreek; op 'n ander
stadium is dit aanwesig.

'n Mens moet jouself allereers die vraag afvra: watter verband bestaan
dear tussen skuld in die juridiese (vergelding-)sin van die woord aan
die een kant en die prinsipes van die etiek in die liefde-in-tydelike-
betrekkingsin van die woord aan die ander kant? Hieroor hoef 'n mens -
al gee Dooyeweerd en Hommes geen duidelike antwoord op die vraag nie -
sekerlik nie al te veel te spekuleer nie: die gesindheid van verant-
woordelikeid (of verantwoordelikestelling) van die een mens teenoor 'n
ander - wat in die tydelike liefdesbetrekkingsin sentraal staan - dui, in
'n juridiese sin gevat, dáárop dat A se aanspreeklikeid teenoor B (op
grond van 'n delik of 'n misdad) eties-analogies in terme van A se ge-
sindheid van verantwoordelikeid teenoor B gewees behoort te word. Aldus
is die verantwoordelikestelling van A teenoor B 'n etiese analogie in die
regskring (vgl ook h 7 3.8 en h 8 3 *infra*).

En nou is die vraag gewoon: ontbreek hierdie etiese analogie ten aansien van *Erfolgshaftung* in 'n primitiewe samelewing? En die antwoord is een van nee. A bly immers *aanspreeklik* teenoor B - al is dit op grond van 'n formalisering van sy gesindheid wat die "materie" van die gesindheid self in die "vorm" van die *de facto* skade wat A veroorsaak het, laat opgaan. Die etiese analogie van 'n (negatief gesindheidsmatige) verantwoordelikestelling van A teenoor B val egter steeds (integraal en noodwendig) in regsreël X (*qua* norm vir aanspreeklikheidsstelling) wat op blote *Erfolgshaftung*-prinsipes gefundeer is, te onderken - net soos wat die analogies van eenheid in veelheid, geldingsgebied, regslewe, toerekening, regsrag, harmonie ensovoorts konstitutief in X, na sy algemene regsins, vervat is. Sekerlik ontbreek die *gewenste* verantwoordelikestelling as synde gegrond op die "materie" van die gesindheid van A en daerom manifesteer *Erfolgshaftung* 'n bepaalde ("verkeerde") religieuse instelling teenoor die skuldprobleem. En finalitêr word A in prinsipe skuldloos teenoor B aanspreeklik gestel. Geen regsnorm is immers ooit religieus neutraal nie (en dit sal Dooyeweerd sekerlik van harte wou toegee). Maar meer nog: kan daar *überhaupt enige* regsnorm (in sy religieuse betrokkenheid) bestaan sonder dat dit *inter alia* eties-analogies te begryp is? As in 'n primitiewe regstelsel die blote vorm van 'n kontrak byvoorbeeld die deurslag by die bepaling van die regsgeldigheid daarvan gee en oorwegings soos "goeie sedes" genegeer word, dan is die etiese analogie daarmee nie "afgesny" nie maar wel (in terme van 'n bepaalde subjektief-religieuse interpretasie) geperverteer tot 'n gegewenheid wat in die vorm van die kontrak self opgaan: die vorm van die kontrak oorwoeker die (materie van) die etiese oorwegings wat by die geldigheid van 'n kontrak, ooreenkomstig 'n bepaalde visie, verdiskonteer behoort te word (en 'n formalisering van sedelikheid sou 'n mens kon sê is oneties of "slegte etiek"), maar die goeie sedes *an sich* word wel eties-analogies verreken juis daarin dat hulle in die vorm van die kontrak opgaan. 'n Negasie of 'n devaluasie van die goeie sedes (en hulle "vervanging" met die vorm van 'n kontrak) is egter allermins a-eties (hoewel oneties).

Eweneens staan 'n juridiese negasie van die eties-goeie prinsipe van menslike waardigheid nie los van die ("reël" of noodwendig analogiese) verhouding tussen die regsaspek en die etiese aspek nie: menslike on-

waardigheid is "net so eties" (in die sin van: "nie a-eties nie") soos menslike waardigheid, ofskoon - in die lig van 'n bepaalde (in oasu 'n Christelike) religieuse oordeel wat gavel kan word (uit hoofde van byvoorbeeld die feit dat die mens na die beeld van God geskape is) - die etiese prinsipe (of beter: analogie) van onwaardigheid krities afgewys behoort te word. 'n Eties-oneties onderskeid impliseer die val van 'n waardeoordeel in terme van 'n mens se religieuse uitgangspunt; 'n eties-a-eties onderskeid moet egter in 'n skeppingstrukturele perspektief gevat word: billikheid is net so eties (die teenoorgestelde van a-eties) soos onbillikheid, *bona fides* soos *mala fides*, die "goeie gebruik" van regsmag soos die misbruik daarvan (ensovoorts), ofskoon in terme van 'n Christelike waardeoordeel onbillikheid, *mala fides* en misbruik van regsmag (onderskeidelik) tereg as oneties (dit is, eties sleg) afgewys sal kan word. Hierdie argument steun wesenlik op dieselfde insigte wat Du Plessis (1985 veral 186-227) met sy beoordeling van die onetiese (dog nie a-etiese nie) momente in die (tradisioneel ongewone) eksistensiaalistiese etiek openbaar (vgl ook Stoker 1970b: 285).

Die kreatuurlike etiese aspek verskaf dus nie 'n waarborg vir die bestaan van goeie regsreëls (of regverdigde regsreëls) nie - net so min as wat die aritmetiese of die biotiese of die logiese of die historiese aspekte dit kan doen. Alleen 'n religieus-normatiewe korrekte konkretisering van die skeppingsmoontlikhede deur 'n religieuse betrokke mens (of gemeenskap van mense) maak regsreëls regverdig. Dooyeweerd se opvatting dat 'n antesipasie na die etiese - wat in 'n "slegter" regstelsel ontbreek - die reg op 'n gegewe moment beter of regverdiger kan maak, word dus voorlopig betwis omdat (i) die analogiese verhouding tussen die juridiese en die etiese aspekte nooit *kan* ontbreek nie en (ii) omdat die etiese aspek *as s'oh* nie die reg kan verbeter nie. Hierdie kritiek moet egter - mede om die volle implikasies daarvan te kan begryp - verder genuanseer word. En dan is dit nuttig, ten sinde Dooyeweerd se onderliggende gedagtegang beter te verstaan, om op 'n volgende aspektelike antesipasie vanuit die juridiese te let, naamlik die antesipasie reg-geloof (-in-die-tyd).

Op grond van Dooyeweerd (*Inleiding* 89-95; *Encyclopedie* (e) II: 133-5 en 150-2) is die verduidelikings in verband met die implikasies van hier-

die besondere antesipasio(s), moet 'n mens tot die gevolgtrekking kom dat die antesipasio reg-geloof, selfs in 'n primitiewe samelewing, nie kan ontbreek nie (*vide* 3.3.6.2.2 *supra*). Die pistiese funksie is immers in 'n primitiewe orde juis die manifestasie-in-die-tyd van 'n afvallige geloof wat via die geloofsfunksie *qua* (in-die-tyd) grensfunksie die ideële prinsipes waarop die regsorde steun as't ware na byvoorbeeld die "natuurey" van die werklikheid "terugbuig". En ten aansien van hierdie afval ('n afval in ongeregtheid) kan nie verklaar word dat die reg sig nie rig op (of ontsluit het in die rigting van) een van sy superstratkringe (*in casu* die pistiese wetskring) nie; dit gaan hier immers nie om 'n bloot formele (antesiperende) relasie wat ontbreek nie maar fundamenteel om 'n verkeerde rigting van die hart in sy religieuse sinvolheid wat in die tyd (in die geloofsfunksie) gemanifesteer word. Op hierdie punt kan daar 'n eienaardige tweespalt ontstaan: in 'n primitiewe samelewing kan een juridiese antesipasio (reg-etiek) ontbreek en dit juis op grond van die aanwesigheid van 'n ander (eweneens ontsluitende) antesipasio (reg-geloof): In die modale orde veronderstel die pistiese aspek egter juis die etiese aspek - die modale hiërargie sal versteur word indien die reg die pistiese antesipeer maar die etiese as't ware sistap. Meer nog: die verhouding reg-geloof vertoon 'n bepaalde noodwendigheid. Daarom, sou 'n mens tereg kon beweer, opereer die reg eintlik nie met (grond-)ideë wat hy eties-analogies aan die pistiese aspek "ontleen" nie maar is hy inderdaad grondbegripsmatig op die pistiese gefundeer (of so nie is die aanwesigheid van die ideë net so noodwendig soos dié van die grondbegrippe en dit is juis wat Dooyeweerd inderdaad ook ten aansien van die antesipasio reg-etiek moes gesê het). Sou Dooyeweerd eksplisiet die noodwendigheid van die modale ideë erken, kan 'n mens egter 'n verdere kritiese vraag stel: waarom benodig Dooyeweerd die tydelike geloofsfunksie as 'n soort "bemiddelaar" tussen eensdeels regverdige (of onregverdige) regsnorme en andersdeels die hart as religieuse uitgang van die lewe - die religieuse stimulas "agter" die positivering van regverdige of onregverdige regsnorme - in die bytydelike, religieuse sinvolheid van die werklikheid?

Hierdie laaste kritiese vraag noop, veral ook in die lig van Dooyeweerd se opvatting oor Skrifgebruik in die wetenskap soos in 3.4.2 *supra* bespreek, tot 'n verdere kritiese Kanttekening. Die geloofsfunksie beskik - as "bemiddelaar" - oor 'n bepaalde ideële behorensnormatiwiteit

ten aansien van die regsaspek en wel dáárin dat dit die ontluitingsproses in die algemene regsín "lei". Beskou 'n mens hierdie stand van sake uit 'n vakwetenskaplike oogpunt, kan die vraag tereg geopper word: in hoe 'n mate beskik die teologie as vakwetenskap oor 'n soortgelyke normatiwiteit (of "idealiteit") ten aansien van die reg as vakwetenskap? En dan verder: in hoe 'n mate behoort die wyse van Skrifgebruik in die teologie die ideële ontluiting van die reg(-swetenskap) rigtinggewend te bepaal? Let daarop dat die behorensnormatiwiteit (of "idealiteit") van die pistiese aspek *vis-à-vis* die juridiese in die eerste plek met die tydelike ordening van die wetakringe gegee is - 'n aangeleentheid waarop aanstons teruggekom sal word.

In die lig van die kritiek wat tot dusver geopper is, wil dit voorkom asof dit met veiligheid beweer kan word dat 'n modale analogie (van 'n sogenaamde juridiese superstraat) nooit in 'n restriktiewe of onontslote funksie in die algemene regsín vervat kan wees nie. 'n Regstelsel is juis "sleg" (en bygevolg onregverdig) vir dieselfde rede as wat die etiese- of geloofsfunksie waarmee dit in 'n intieme en noodwendige interrelasie staan, sleg is; die afval is 'n hartsaak en betref die wortel - die uitgange - van alle menslike denke en dade. Daarom tref die afval die juridiese aspektelikheid van 'n "slegte" regsnorm nie via die etiese of die pistiese aspekte nie, maar in 'n direk religieuse sin. Anders gestel: die (formele) verhouding tussen die juridiese aspek en sy etiese en pistiese superstrate is net so 'n "objektiewe" stand van sake en net so kreatuurlik noodwendig soos die analogiese verhouding tussen die juridiese aspek en enige van sy substrate. *En hierdie stand van sake laat in beginsel die noodsaak vir die bestaan van 'n hiërargiese ordening (qua tydsorde van gekompliseerdheid) van die modaliteite vervul (vgl ook h 7 3.5 infra).*

Geregtighedsontsluiting of verdieping - dit bewys Dooyeweerd se dilemma - is in die eerste en in die finale instansie 'n religieuse aangeleentheid wat selfs nie eens formeel op 'n intramodale verhoudingsniveau verdiskonteer kan word nie. Om dit plasties te stel: die modale idee bly (in sy tydelikheid altans) 'n begrip, of beter, 'n kreatuurlike *principium*. Daar is inderwaarheid geen modale grenslyn vir die onderskeid tussen begrip en idee nie; alleen die tyd sou in Dooyeweerd se konsepsie so 'n

grensfunksie kon vervul.

Met hierdie insig word tewens 'n reële gevaar in die kiem gesmoor. As 'n mens byvoorbeeld in 'n antesipasie vanaf die juridiese aspek na die etiese aspek as behorensmatig-ideël (en daarom behorensmatig normatief) sou gaan beskou, dan beteken dit inderdaad dat die etiese in 'n ideële behorensnormatiewe sin oor 'n bepaalde meerwaarde ten aansien van die juridiese beskik; die antesipasie *an sich* maak alreeds die reg regverdig. Weliswaar - en dit moet al dadelik toegegee word - geskied die ontsluiting finalitêr onder leiding van die religieus betrokke hart (of religieuse grondmotief in 'n bepaalde - religieuse - gemeenskap) maar dan is die etiese aspek, in sy tydshierargiese konteks gesien, steeds "nader" aan die grens tussen die tydelike kreatuurlikheid en die bo-tydelike "religieusiteit" (wat hierdie ontsluiting moontlik maak) as die juridiese aspek. Die volgorde van modaliteite is, in hierdie lig beskou, nie alleen maar 'n rangorde van gekompliseerdheid nie, maar - soos reeds aan die begin van hierdie paragraaf gesuggereer - ook 'n rangorde van modale behorensnormatiewiteit of "idealiteit": die etiese aspek is vanuit 'n religieuse oogpunt beskou, inderdaad *belangriker* as die juridiese modaliteit omdat dit nader aan die grens tussen ewigheid en tyd lê.

Presies dieselfde kan in beginsel ten aansien van die verhouding reg-geloof(-in-die-tyd) gesê word, ofskoon Dooyeweerd wel die moontlikheid voorsien dat die pistiese funksie die reg op 'n afvallige religieuse wortel kan rig. Wat egter ook al die rigting waarin die pistiese aspek die ontsluiting lei, die feit bly staan dat die pistiese steeds (modaal kreatuurlik beskou) oor 'n ideële meerwaarde ten aansien van die juridiese beskik: die afvallige lewenswortel speel nie direk op die regs-aspek self in nie maar via die pistiese aspek by die juridiese tuisgebring.

Uit die bespreking in hierdie paragraaf (en in 'n sekere sin ook voortbouend daarop) resulteer twee verdere kritiese vrae:

- (a) speel, in die lig van die modale orde wat deur die kritiek hierbo verstaar is, die historiese aspek werklik 'n fundamentele rol by die geregtighedsontsluiting van positiewe regs-norme, en

- (b) is daar nog werklik op 'n modale vlak (dit wil sê in die tyd) 'n kriterium vir die onderskeid (aa) tussen begrip en (bb) idee, asmede (aa) *principia* as stande van sake en (bb) dit wat ideali-têr (in 'n religieuse sin benader) "behoort te wees".

Hierdie twee vroeë vorme die kern waaromheen die kritiek in die volgende twee paragrawe uitgebou sal word.

3.4.4 Die storie en geregtigheid

Die verhouding tussen die reg en die storie is nie een van kousaliteit of normatiwiteit nie, maar van "paralellie en interdependentie". Só som Dengerink (1957: 34) Dooyeweerd se bedoeling met die aanlê van 'n modale verhouding tussen die juridiese en historiese aspekte op. Hierdie bedoeling van Dooyeweerd (en die WDW) moet steeds in gedagte gehou word - óók wanneer daar in hierdie paragraaf bepaalde punte van kritiek geopper word. Die meeste kritiese vroeë wat gestel word, is juis daarop gemik om te probeer vasstel in welke mate Dooyeweerd hierdie aanvanklike bedoeling van hom gestand doen.

Dat die vorming van regverdige reg (deur die mens) op 'n historiese substraat berus, of ten minste met die norme van die storie (of *principia* van die historiese aspek, al is dit dan in 'n analogiese sin) verband hou, behoeft weinig betoog. Vormgewing of gestaltegewing aan "iets" (*in casu regennorme*) is slegs in die voortgang van die geskiedenis (van samelewingskringe en van die mensheid as 'n geheel) moontlik. Vir die dinamiese wyse waarop Dooyeweerd die gedagte aan historiese vorming (analogies) met die regalidee - *qua* idee-op-mars - integreer, kan 'n mens alleen positiewe waardering hê; geregtigheid behoort immers nie tot die domein van 'n starre, buite-menslike (universele en kleurlose) orde (byvoorbeeld 'n natuurregsorde) nie. Dit lééf in die (histories-gefundeerde of, beter, -analoë) positivering van regennorme deur mense met 'n bepaalde religieuse visie of -grondoortuiging en vind sy gestalte in menslike instellings. In hierdie opsig is die WDW geregtigheidsteorie baie bevredigend: geregtighedsrealisering is 'n individueel-strukturele, konkrete aangeleentheid wat in die (struktuur van die) verskillende regsfeere in 'n samelewing kenbaar word en tegelyk steeds in beginsel (omdat die histories-analogiese grondbegrippe van die regswetenskap regulatief funderend is vir

die regsïdees) vanuit die modale ervaringshorison wetenskaplik-teoreties te verklaar is (as die konkreet-historiese, mens-aktiewe positivering van regnorme wat aan bepaalde ideële behorensmaatstawwe voldoen (*vide* 3.3.8.1 en 3.3.8.3 *supra*)).

In 'n mate betref die positiewe waardering tot dusver nog steeds Dooyeweerd se bedoelings. By 'n nadere toesien van Dooyeweerd se eksplisering van die verhouding historie-reg(-in-ontsluiting) ontstaan daar egter bepaalde probleme wat Dooyeweerd se goeie bedoelings geweld aandoen. Hierdie probleme vind hulle knooppunt in die historiese grondonderskeiding tussen beskawing(ontwikkeling) en primitiwiteit. Weerom knoop Dooyeweerd die realisering van die regsïdees so streng (selfs strak) aan historiese ontwikkeling (vgl *Enyclopaedie* (a) II: 135)? Is die sinkern van die historiese wetskring werklik beskawingsontwikkeling (vgl *Enyclopaedie* (a) II: 128-9)? Is die ideële ontsluiting van die regsaspek werklik 'n kultuur-historiese (dan wel juridiese?) ontsluiting (vgl Dooyeweerd 1938: 49-51)? Is die lex-probleem en ander (soortgelyke?) afvalligheids-probleme slegs manifestasies van "religieuse gebreke" in 'n primitiewe (*vis-à-vis* 'n eistydse, Westers-beskaafde) regsorde (vgl *Enyclopaedie* (a) II: 133; vgl oor die algemeen 3.3.8.1 en 3.3.8.2 *supra*)?

Dit moet al dedelik opgemerk word dat Dooyeweerd (1969 II: 203) se finale formulering van die sinkern van die historiese aspek - anders as die beskawingsontwikkeling van *Enyclopaedie* (a) II - vrye vorming of, om dit *verbatim* aan te haal, "'culture' in the sense of 'formative control'" is. Hierdie formulering van die historiese sinkern bevredig meer as die op die oog af pretensieuse "beskawingsontwikkeling" wat *inter alia* sou kón voorgee dat beskawing as't ware "vanuit" primitiwiteit ontwikkel en daarom iets noodwendig "beter" of meer "volmaak" is: die historiese verloop van gebeure en 'n gegewe moment (later) in daardie verloop kan maklik as 'n soort behorensnorm (of beter: -ïdees) ten opsigte van die verlede en 'n moment (vroesër) in die historiese verloop van gebeure, aangely word. Historiese verloop (en geskiedenis *überhaupt*) is egter nie gelyk aan vooruitgang nie; 'n ("ander") normatiewe (wat Dooyeweerd bestempel as 'n) transendentale idees van kulturele ontwikkeling is tewens noodsaaklik vir werklik wetenskaplike historiese denke, sodat die ontwikkeling *qua* (dikwels gewaande) vooruitgang self nie normatief kan wees nie (Dooye=

weerd 1969 II: 259). Dooyeweerd (1969 II: 259-68) se insigte oor die verhouding beskawing-primitiwiteit kan kortliks só opgesom word:

- (i) In 'n primitiewe kultuur ontbreek die differensiasie ("soewereiniteit in eis kring") in die (onkomplekse) samelewing omdat die tipiese strukture *qua* die in die samelewing opgeslote samelewingskringe, nog geen leidende of bestemmingsfunksie het nie. Dit impliseer dat daar van geregtigheid in 'n staatkundige verband (soos in 3.3.6.4 *supra* bespreek) geen sprake kán wees nie (vgl ook vn 20 *supra*).
- (ii) Primitiwiteit en beskawing is twee groothede - as't ware twee ordes - wat dwarsdeur die voortgang van die wêreldgeskiedenis nees mekaar steen. Hiermee wil Dooyeweerd sê dat voortgang nie sonder meer gelyk is aan vooruitgang nie - dat die sondeval verhinder dat daar meer net voortdurend ontwikkeling vanaf primitiwiteit na beskawing sal wees. Ten opsigte van die beskawing as grootheid in hierdie konteks, kan daar wel ('n) geskiedenis in die wetenskaplike sin van die woord geskryf word; primitiewe kulture daarenteen vorm die veld van ondersoek van die volkekunde.
- (iii) Evolusionistiese geskiedbeskouings neig om té optimisties en vooruitgangsgelowig te wees. Dit, meen Dooyeweerd, gebeur omdat hulle die geskiedenis in bloot begripsmatige terme opvat: slegs die historiese retrosipsies word verdiskonteer; en dan neig die hele storie in die finale instansie om baie sterk op biotiese lewensprosesse aan te leun en om ontwikkeling op 'n nie-ideële ("nie-ontsluitende") niveau te begryp. Begrippe is vir die geskiedeniswetenskap in beginsel nie irrelevant nie - en teweens noodsaeklik - maar historiese-qua-ontsluiting kan slegs volledig geken word in die lig van 'n (transendentiaal) historiese idee wat die volle lig (van die beskawing) op die gang van die ontsluiting self werp. Hierdie idee is meteen normatief en daarom kan die geskiedenis na sy volle omvang nie sonder die eenlê van hierdie (transendentiaal-ideële) waardemaatataf in sy korrekte perspektief gestel word nie. Alleen in terme van die transendentale idee kan die ontsluiting van 'n samelewing behoorlik begryp

word; ontsluiting (verdieping, differensiasie) het 'n normatiewe meerwaarde in vergelyking met (primitiewe) onontslotenheid (starheid, onge-differensieerdheid), want:

"God has created everything according to its own inner nature; and in the temporal order of genesis and development this inner nature must unfold itself" (Dooyeweerd 1969 II: 261).

Met hierdie stelling lê Dooyeweerd 'n skeppingstrukturele ("stande-ven-sake") fondament vir die historiese ontsluiting van 'n samelewing en 'n regsorde onder leiding van 'n transendentale idee wat (bo die modaal-tydelike sin van die historiese) na "the *Origin and the consummation of the meaning of culture*" heenwys (Dooyeweerd 1969 II: 264).

Tot sover Dooyeweerd se insigte in verband met die noodsaaklikheid vir 'n transendentaal-normatiewe idee van die geskiedenis. Hierdie insigte *as s'ich*, maar ook in analogiese relasie met die juridiese ontsluiting beskou, skep heelwat probleme. Dooyeweerd spreek van transendentaal-ideële normatiwiteit vanuit die gesigspunt van 'n Westers beskeefde mens. Boonop meek hy, in terme van die ontsluiting van die moontlikhede in Gods skepping beskou, van die - aan hom as Westers beskeefde mens bekende - Westerse beskeewing iets prinsipiële *meerwaardig vis-à-vis* primitiewe (nie-)beskeewings, want na sy mening *versis* die historiese *norm* (wat tegelyk 'n idee is) ontsluiting. Dooyeweerd ken inderdaad *normatiwiteit* (dit is, beginselmatig-kreatuurlike normatiwiteit in teenstelling met ideële behorensnormatiwiteit) aan 'n idee toe; dit doen hy nie ten aansien van enige ander werklikheidsaspek nie. Juridiese normatiwiteit is byvoorbeeld van die bestaan van kreatuurlike (nie-ideële) *principia* afhanklik: die materiële bindingskrag van regsnorme is met die *principia* self gegee en *nie* met die *vorm* wat die mens (positivieringsgewys) aan die *principia* verleen nie (vgl Dooyeweerd 1930b: 244-5; *Encyclopaedie* (a) II: 152-3; *vide* 3.3.5.2.2 en 3.3.5.3.1 *supra*). Met die normatiwiteit van die historiese idee hang egter saam 'n kreatuurlike noodwendigheid(-seis): die geskiedeniswetenskap is alleen moontlik op basis van die ontsluiting van hierdie idee (dit *contra* byvoorbeeld die regswetenskap wat wel moontlik is "sonder" 'n sodanige ontsluiting - van die "be-langrikate" grondbegrippe van die regswetenskap word juis in retrosipe-

rend-analogiese verhoudings onderken -)²²⁾ as "ontwikkelingsgids", en:

"The science of history - though the historian does not realize it - has indeed taken its stand with regard to the relation between primitive and deepened civilization" (Dooyeweerd 1969 II: 267).

Die geskiedeniswetenskap vel altyd (noodwendig!) 'n waarde-oordeel (in die ideële sin van die woord) oor beskawing en primitiwiteit en is gevolglik by uitstek 'n ideewetenskap. Die geskiedeniswetenskap word meteen dus gesien as synde direk toegespits op behorensnormatiwiteit (of "idealiteit") sonder dat daar 'n substraat bestaan waarop byvoorbeeld 'n "geskiedenis van die geskiedeniswetenskap" vir sy ideële ontsluiting kan steun. In sy (oor-)wyer om historiese oordele a-neutraal te verklaar, het Dooyeweerd die moontlikheid vir die bestaan van 'n "slegte" geskiedenis (in feite) geheel en al geïgnoreer: 'n historiese wat sig nie transendentiaal-ideël in die rigting van die Oorsprong ontsluit nie maar sy ideële normatiwiteit bloot "terugbuigend" in byvoorbeeld die biotiese aspek (van organiese lewensprosesse) probeer vind, is immers nog steeds geskiedenis (in die sin van beskawende vormgewing) - ofskoon, in terme van Christelike beskawingsnorme beskou, 'n slegte of hoogs negatiewe geskiedenis - en daarom die veld van ondersoek van die geskiedeniswetenskap. Dooyeweerd laat nie genoeg ruimte dárvoor dat die devaluasie en afbraak van 'n bestaande beskawing ook onder die vrye vormingskern van die historie kan tuishoort nie. En tog is die ondergang van beskawings - en die "terugkeer" na primitiwiteit - net soseer deel van die geskiedenis en net soseer resultaat van die menslike vormingswil as die opkoms daarvan.

Met hierdie enkele kritiekpunte is die hele fondament van Dooyeweerd se siening oor die verhouding tussen die historie en die reg-in-ontsluiting

- 22) Wel voorsien Dooyeweerd (1969 II: 267) die moontlikheid dat die historiese idee die "ondersteuning" van begrippe benodig - begrip en idee veronderstel mekaar immers wederayds in respektiewelik 'n konstitutiewe en 'n regulatiewe sin (*vide* 3.3.6.2.1 *supra*) - maar hierin volg hy iets van 'n omgekeerde volgorde: die idee in sy noodwendigheid is (in feite, ooreenkomstig die gang van Dooyeweerd se eie argument) eerder wetenskaplik-teoreties konstitutief vir die begrip, want pas na die noodwendigheid van die bestaan van die idee uitgespel is, word die begripbasis daarvan onderken.

nog nie geheel en al gerysmier nie: die historiese vorm nog die basis vir die kultureel-vormende voortgang van die reg (ook in sy antepasie van ideë) veral vir sover die menslike vormingswil aktief en dinamies daarty by betrokke is. Maar dan is 'n afsluiting en 'n formalistiese versterking van die reg in die tydelike voortgang van die wêreldgeskiedenis, net so historiese gefundeerd soos 'n ontalting en 'n verdieping daarvan; en dan kan 'n mens uiteindelik nie vanuit 'n *bepaalde* beskawingsoogpunt ideële behorensordele oor sogenaamd primitiewe regsorde gaan vel nie. Blykens die ondersoek in h 3 *supra* sou die regsorde van die ongedifferensieerde Israelitiese samelewing, wanneer Dooyeweerd se maatstawwe aangeleë word, as 'n minderwaardige (primitiewe?) regsorde moes deurgaang. Maar hoe verklaar 'n mens dan die aanwesigheid van 'n ekplesiaste - in die religieuse sin gevat - liefdesbeginsel (*vide* h 3 2.1.4.4.3 (v) *supra*), die manifestasie van sogenaamde "kindly laws" (*vide* h 3 2.2.2.4 *supra*) en (bowaal en finalitêr) die konkrete vergestelting van 'n baie intieme verhouding met die Oorsprong (as lewende HERE en Wetgewer) in hierdie regsorde? Sit 'n mens maar net 'n (transendentiaal-ideël normatiewe) Westerse beskawingsbril op en vel dan 'n oordeel van "primitief, minderwaardig"? Is daar nie inderdaad veel (*inter alia* ook historiese) sin in die ongedifferensieerdheid van die Israelitiese samelewing in sy konkrete gerigtheid op die verbondstrou van die regverdige *Jahwe* (nie alleen as "statiese" Oorsprong nie maar ook) as lewende en dinamiese Onderhouer van (*inter alia*) alle vrye vorming by die mense van sy volk (nie)?

Om dit kras te stel: dit wil voorkom asof nie die transendentiaal-normatiewe (Oorsprongs-)idee van die geskiedenis (in sy rigting op die Begin van alle sin) Dooyeweerd se beskouing oor die regsdele inhoudelik vul nie, maar die historiese in sy modaal-strukturele, kreatuurlike sin *an sich*. 'n Bepaalde beskawingsvorm word die voorwaarde vir die bevrydende, antesiperende rigting van die regsdele op die religieuse sinvolheid en uiteindelik Oorsprong van alle - ook historiese - sin; regsdele kan alleen regverdig wees indien hulle deur die transendentiaal-normatiewe historiese idee wat sy normatiewiteit klaarblyklik in die historiese self vind "meegeleë word". Die oorsaak vir hierdie eensydigheid moet weer eens in die omgekeerde normatiewiteit waarmee Dooyeweerd ten aansien van die historiese modaliteit opereer, gesoek word. By alle ander "normatiewe" modaliteite is normatiewiteit gegee met kreatuurlikheid - met die *principium*-gedagte

wat die krestuurlike ("stande-van-sake") kent van die eventuele norm vergestalt. Die idee kan sig alleen "behorensnormatief" (dit wil sê in korrelasie met dit wat in die wetenskap as grondbegrippe ontwaar word), op basis van hierdie objektiewe, relatief "neutrale" stande van sake, realiseer. Ten opsigte van die historiese aspek dig Dooyeweerd aan die idee *an sich* egter normatiewiteit toe, sonder om hom in diepte oor die relasie tussen die historiese idee en die historiese *principia* (met hulle korrelate begrippe) te kwel.

Die noodsaak vir die bestaan van historiese begrippe word alleen *ex post facto* - nadat die noodwendigheid van die bestaan van die normatiewe idee geponeer is - deur Dooyeweerd onderken. Om hierdie rede bestaan daar die prinsipiële moontlikheid dat die realisering van die idee bepaalde strukturele stande van sake - ook in die menslike samelewing - sou vereis en dáárom is die verwerking van die regs-idee op basis van die historiese *substratum*, vir Dooyeweerd alleen in 'n bepaalde regs- en samelewing-strukturele opset (en gevolglik voorwaardelik) moontlik. Dit wil ten slotte sê dat Gods Woord en sy absolute geregtigheidseise in hulle sentraal religieuse betekenis, nie in 'n ongedifferensieerde, sogenaamde primitiewe samelewing kán deurbreek nie. Die ondertone van hierdie problematiese impasse manifesteer sig reeds in 1925 by Dooyeweerd: juridiese sedes wat histories gevorm is, is in feite (en voorbeeldsgewys) vir Dooyeweerd 'n veelseggender kenbron van die politiese natuurrag (die "destydse" regs-idee *qua* geregtigheid) as die Skrifwoord van God (ingeslote die geregtigheidswet wat van nature in die mens se hart geskryf is) (*vide* 3.3.5.2.1 *supra*).

Hierdie eensydigheid van Dooyeweerd kom ook in sy beoordeling van volkskulture na vore. Dit het LJ du Plessis (1962)²³⁾ goed raakgesien. Volkskulture word deur Dooyeweerd as manifestasies van primitiewe ongedifferensieerdheid en geslotenheid beskou (vgl 1938: 48-52; 1969 II: 274;

23) Hier word gebruik gemaak van (kritiese) insigte vervat in Du Plessis (1962) wat, soos dit in die bronnelys aangedui word, 'n onvoltooid proefskrif is. Gedeeltes van hierdie proefskrif is nog in die outeur se handskrif en dit maak bladsyverwysings - mede in die lig van die feit dat die bladsynumering nog nie finaal is nie - haas onmoontlik. Daarom sal daar, talkens wanneer erkenning aan 'n insig van die outeur verleen word, slegs die verwysing Du Plessis (1962) gebruik word.

vide 3.3.6.1 *supra*). Alleen deur internasionale en "intervolkse" kontak kan die kultuurnorme vir 'n staatkundig geïntegreerde en -gedifferensieerde samelewing sig ontsluitend en verdiepend ontplooi. 'n Mens wil Dooyeweerd (1938: 51-2) sekerlik nie in die ongelyk stel dat 'n oorwaarderling en vereabsoluttering van die volkaskultuur (inderdaad) stremmend werk omdat dit tot 'n verstarring en 'n mitologisering van die tradisie lei nie; maar Du Plessis (1962) toon eweneens tereg aan dat kulturele differensiasie en integrasie nie eksklusief aan internasionale en interkulturele kontak toegeskryf kan word nie, maar deur die stukrag van *inter alia* (wat hy noem) kultuurnasionaliteit medebepeel word. Kultuurnasionaliteite tesame met die kultuurkringe en wêreldkultuurgemeenskap is inderdaad, volgens Du Plessis, die "beskaafde" pendante van die "primitiewe" volkeverband en -kultuur. Du Plessis toon 'n aanvoeling vir historiese begripsmatigheid (in noue korrelasie met die volkeverband) wat sig ideëel tot (onderskeidelik) kultuurnasionaliteite, kultuurkringe en 'n wêreldkultuurgemeenskap kan ontsluit. Hierdie aanvoeling laat in die finale instensie ruimte vir *inter alia* 'n religieus-afvallige ontsluiting van die kultuur wat uitdrukking kan gee daaraan dat die nasionale en die wêreldkultuur, bloot omdat dit ontsluit is, nog nie noodwendig op die religieuse sinvolheid van die tydelike werklikheid in Christus gerig is nie: barbarisme is nie die prerogatief van 'n primitiewe kultuur en samelewing nie.

Teen Dooyeweerd se hantering van die transendentale-normatiewe idee van die historie, kan ten slotte seker meer religieus vooronderstellige besware ingebring word. Die rigting van hierdie idee op die Oorsprong, ontnem (met respek gesê) die Oorsprong sy dinamiek: die Oorsprong word gesien as 'n vaste (monargiale?) punt waarheen die dinamiese historiese idee slegs maar heenwys. God is egter nie alleen maar Oorsprong van alle dinge nie maar ook die Onderhouer daarvan; Hy is nie meer net die Skepper van die kosmos (wat kreatuurlike moontlikhede vir *inter alia* historiese ontwikkeling neerlê) nie, Hy is ook Skrywer van die geskiedenis. Naas die vrye vormingswil van die mens in die (tydelike) wêreldgeskiedenis, staan God se vormingswil in die ontplooiing van sy heilsgeskiedenis - 'n heilsgeskiedenis wat die gang van die tydelike wêreldgeskiedenis transendeer en tog ingrypend en konkreet verander. Tussen God se heilsgeskiedenis en die tydelike wêreldgeskiedenis bestaan daar wel 'n intieme

korrelasie - 'n korrelasie wat deur God as Soewerein alleen bewerkstellig en in stand gehou kan word. Om hierdie rede is die verandering van samelewingsvorme in die eerste en in die finale instansie God se werk; so ook die (ideële) geregtigheidsontsluiting van regsordes op basis van veranderende samelewingsvorme. Geen samelewing is egter té primitief (té geslote, té ongedifferensieerd) vir die manifestasie van God se genade mede dáárin dat Hy regsvormers tot die positivering van regverdige wette lei nie.

Hierdie gedagtegang sal in die volgende paragraaf (3.4.5 *infra*) maar veral in h 7 3.4, 4.3 en 4.4 *infra* verder uitgewerk word.

3.4.5 Die vervagting van die onderskeid tussen stande van sake en ideële behorensisse

In 3.3.6.4 *supra* is reeds op die vervagting van die grens tussen die "wat is" en die "wat behoort" op die plastiese erveringshorison met besondere verwysing na die tipiese struktuur van die staat gewys. Om kortliks op te som: die juridiese bestemmingsfunksie van die staat lei die staat tot die individueel-strukturele ontluiting van 'n ideël wenslike *iustitia distributiva*. Om egter stáát te kan wees, moet 'n individualiteitsstruktuur, nees 'n historiese funderingsfunksie, 'n juridiese bestemmingsfunksie vertoon. Ontluiting en die gegewenheid van 'n juridiese bestemmingsfunksie is egter nie dieselfde nie: slegs 'n regverdige reg(-stelsel) in 'n (besondere) staat sal hierdie ontslotenheid manifesteer. Meer dan is die ontsluiting nie met 'n antesipasie van die historiese funderingsfunksie van die staat na die juridiese bestemmingsfunksie gegee nie, maar met die ontsluiting van die regsaspek op die modale erveringshorison (dit is altans die gevolgtrekking waartoe 'n mens enigermate genoop word). Omdat die heenwysing vanaf die historiese funderingsfunksie van die staat na sy juridiese bestemmingsfunksie in beginsel egter alreeds 'n antesipasie is (vgl Dooyeweerd 1952: 31 vn 1), verveeg die grens tussen die konstitutiewe (strukturele) stande van sake in die staatlike kring en die regulatiewe (behorensnormatiewe) realisering van die idee van 'n regverdige staatsbestel. Hommes se dilemma van "regverdig is gelyk aan regverdig" (*vide* 3.3.6.3 *supra*), is in 'n mate reeds 'n simptoom van die vervagting van hierdie onderskeid. Hierop word later egter weer teruggekom.

In die lig van 3.4.4 *supra* behoort dit duidelik te wees dat die "vervagingprobleem" nie ten aansien van 'n primitiewe, ongedifferensieerde samelewing kan geld nie, omdat die juridiese bestemmingsfunksie van die staat in so 'n samelewing ontbreek: die staat lê as't ware nog restriktief opgesluit in die familieverband. Die probleem word egter akutt wanneer 'n mens begin vra hoedat die differensiasie (teoreties beskoulik verstaan) 'n aanvang neem - dié probleem is in 3.3.6.4 *supra* in die verbygaan geopper. Van 'n werklike vervaging van die grens tussen skepingstruktureel-konstitutiewe momente in die tipiese struktuur van die staat *energeties* en behorenanormatiewe regulatiewe momente in 'n regverdige staatsbestel *andereits*, is daar egter werklik eers sprake wanneer byvoorbeeld staat X en staat Y reeds albei hulle juridiese bestemmingsfunksie vertoon maar oor die inrigting en funksionering van X die behorenanormatiewe oordeel van "regverdig" en oor dié van Y 'n soortgelyke oordeel van "onregverdig" gevel word. (Let wel, X en Y is ewe beskaafd en ewe gedifferensieerd). Wat maak X regverdiger as Y? Sekerlik nie die blote manifestasie van 'n juridiese bestemmingsfunksie nie, want dié moet by beide X en Y aanwesig wees alvorens hulle op die struktureel-tipiese betiteling "staat" aanspraak sou kon maak. In 3.3.6.4 *supra* is geargumenteer dat die relatiewe "idealiteit" van X in verhouding tot Y waarskynlik in die rigting van die ontaluting van die juridiese bestemmingsfunksie van X (*vis-à-vis* dié van Y) gesoek moet word. Hierdie oplossing word egter gekompliseer deur die feit dat Dooyeweerd oor die meerdere (of betere of duideliker) realisering van die tipiese, konstitutiewe struktuurprinsipes van die staat ook 'n ideële behorenoordeel van "regverdig" vel en so word soewereiniteit in eie kring, synde wesenlik 'n rigtingwyser vir die differensiasie self, tegelyk as 'n konstitutief-begripsmatige grondpeiler in 'n samelewing beskou. Dit is egter in beginsel moontlik dat die formele inrigting van Y, struktureel-tipies beskou, meer gedifferensieerd en daarom regverdiger as dié van X kan wees, terwyl X - uit 'n religieus-ideële "hartsoogpunt" beskou - (in "feite") meer regverdig as Y kan wees. Was die ongedifferensieerde Israëliese samelewing (veral ook na sy staatkundige kant beskou) byvoorbeeld nie meer regverdig as baie hedendaagse, hoogs gedifferensieerde samelewings (en state) nie? Het die struktureel-tipiese "onvolwassenheid" van Israel nie juis ruimte gelaat vir die konkrete manifestasie van (*inter alia* juridiese) geregtigheid in sy religieuse sinvolheid nie?

Die beskawingstrukturele voorvereistes wat Dooyeweerd - soos in 3.4.4 *supra* aangetoon - vir die behoorlike funksionering van die geregtigheids-idee in 'n samelewing stel, spreek dus in 'n fundamenteel problematiese sin (implisiet) by die vervaging van die konstitutief-regulatief grens vanuit die plastiese ervaringshorison beskou, mee.

Dooyeweerd se analise van die regsbeginnels wat op die restriktiewe funksie van individualiteitstrukture in 'n voor-historiese wetskring gefundeer is - (ii)(b)(aa) in 3.3.5.3.2.1 *supra* - dui eweneens op die gebrekkigheid van die onderskeidingsgrens tussen die juridies-prinsipiële "is" en die juridies-ideële "behoort te wees" op die individueel-strukturele horison. Regsbeginnels vorm die konstitutiewe grondslag vir elke regereël - regverdig of onregverdig, primitief of beskaafd. Regsbeginnels is juis die "struktureel-objektiewe" skeppingsmoontlikhede wat die positivering van *alle* regereëls moontlik maak. En (ii)(b)(aa) is juis - omdat hulle in die voorhistoriese funderingsfunksie van 'n individualiteitstruktuur onderken word - nie van historiese ontwikkeling afhanklik nie: hulle het "van die begin af" bestaan. Dooyeweerd onderverdeel (ii)(b)(aa) regsbeginnels in regsbeginnels gefundeer in individualiteitstrukture ("natuurdinge") waarby 'n na-historiese bestemmingsfunksie ontbreek ((ii)(b)(aa) I) en regsbeginnels gefundeer in individualiteitstrukture ("kultuurdinge" of "geestelike dinge") met 'n na-historiese bestemmingsfunksie ((ii)(b)(aa) II). Dit word egter met respek aan die hand gedoen dat die voorbeelde van (ii)(b)(aa) I maar veral (ii)(b)(aa) II regsbeginnels wat Dooyeweerd noem, nie altyd noodwendig konstitutiewe regsbeginnels is nie maar dikwels alreeds belangrike elemente van regulatiewiteit in hulle maedre.

Om enkele voorbeelde in verband met (ii)(b)(aa) I te noem:

(i) Tereg merk Dooyeweerd op dat geboorte, dood, minder- en meerderjarigheid, kranksinnigheid en huweliks- en familieverhoudinge 'n fundamentele rol in alle regatelsels speel. En tng hoef minder- en meerderjarigheid byvoorbeeld nie juridies normatief verdiskonteer te word ten einde 'n *geldige* regereël te ken konstitueer nie. 'n Regereël wat byvoorbeeld sou bepeel dat alle mense ongeag hulle ouderdom dieselfde status het, is wel in terme van die skeppingsreële verskille wat met ouderdomsverskille

gepaard gaan 'n heel onrealistiese en (en daarom in terme van sy gevolge 'n) *onregverdige* regsreël, maar nie ongeldig nie. Dieselfde sou gesê kon word ten aansien van regsreëls wat 'n persoon se regsobjektiwiteit op die moment van konsepsie laat ontstaan (en aldus die natuurlike vereistes vir geboorte negeer) of wat 'n persoon se regsobjektiwiteit tot na sy dood kontinueer (soos wat dit in sommige primitiewe regstelsels die geval was) of wat die onderskeid tussen kranksinnigheid en regsinnigheid "afskaf" of wat verorden dat die staat hom op generlei wyse met huweliks- en familieverbande sal inmeng nie. Let wel, 'n mens hoef nie te twyfel daaroor dat al hierdie reëls wat die "natuurlike", skepingstrukturele stande van sake negeer, onregverdig is nie, maar dat hulle steeds *geldige* regsreëls is, staan bo alle twyfel (vgl ook h 8 3 en veral 4.4 (i) *infra*). Terloops moet daarop gewys word dat die regsbeginsels onder hierdie hoof almal in 'n mindere of 'n meerdere mate deur Dooyeweerd op die "individualiteitstruktuur" van die mens (na sy liggaamlikheid) betrek word. Die mens (*qua* "volledige" mens) het egter nie 'n (byvoorbeeld biotiese) "funderingsfunksie aan die "natuursy" van die werklikheid nie en hy het baie beslis 'n "bestemmingsfunksie" op 'n na-historiese, supra-modale (bo-tydelike) niveau. Van 'n "individualiteitstruktuur" kan hier dus slegs sprake wees indien onder individualiteitstruktuur "regsfiguur" (byvoorbeeld minderjarigheid, meerderjarigheid ensovoorts) verstaan word: die mens is immers nie slegs na sy "liggaamlikheid" regsobjek nie! Die ponering van 'n regsfiguur as *principium* veronderstel egter alreeds die juridiese konkretisering van of vormgewing aan daardie regsfiguur deur die mens ... en dus op 'n historiese substraat. Verder kan huweliks- en familieverbande nie in 'n korrekte perspektief gestel word sonder om met die etiese bestemming van die huwelik en die gesin rekening te hou nie - en dit vereis die verdiskontering van normatiewe gegewenes.

Opsommenderwys kan dus gesê word dat Dooyeweerd hier in 'n impasse beland omdat hy van normatiewe regsfigure "natuurlike" *principia* wil maak: hy vel normatiewe oordele oor wat hy as "netuurdinge" beskou, en so 'n oordeel kan nie - selfs al word dit in beginselmatige terme ingeklee - anders as ideëel, normatief-beoordelend wees nie.

(ii) Die voorbeelde van regsbeginnels soos die totnietgaan van 'n saaklike reg by die vergeen van 'n saak, asmede vrugtrekking, aanwas, aanspoeling en natrekking as ("natuurlike") wyses van eiendomsverkryging in die sakere gaan mank aan dieselfde gebreke as die voorbeelde van "natuurlike" regsbeginnels in (i) *supra*. Weer eens maak Dooyeweerd van regsfigure regsbeginnels. Hierdie menslik gevormde regsfigure hoef egter nie in 'n regsreël verdiskonteer te word alvorens daardie regsreël geldig sal wees nie, ofskoon 'n geldige regsreël wat hulle negeer, sekerlik onrealisties en daarom onregverdig sal wees.

Die voorbeelde van (ii)(b)(aa) II regsbeginnels wat Dooyeweerd noem - met verwysing na die tipiese strukture van die huwelike- en gesinsverband - demonstreer die vervaging van die (individueel-strukturele) konstitutief-regulatief grens op selfs nog 'n meer frappante wyse:

- (a) Ideël gesproke - en veral vanuit die gesigspunt van 'n Christelike sekeetiek bescou - behoort die huwelik sekerlik as die enigste "wettige juridiese zijde" van geslegverkeer bescou te word, maar 'n "slegte" regsreël wat byvoorbeeld buite-huwelikse "saamleefverhoudings" veroorloof en kinders wat uit sodanige verhoudings gebore word, wettig, is nóg a-juridies nóg ongeldig.
- (b) Wat die beginsel van "bloedverwantschapssexogamie" betref, is reeds in 3.3.5.3.2.1 (B) *supra* aangetoon dat Dooyeweerd in die formulering daarvan nie alleen bieties-konstitutiewe oorwegings laat meesprek nie, maar ook regulatief-etiese oorwegings. 'n Slegte en onregverdige regsreël - wat steeds èn 'n regsreël èn juridies geldig is - sou byvoorbeeld huwelike en vleeslike gemeenskap binne die prinsipiële verbode grade van verwantskap kan veroorloof.
- (c) Dat 'n regsnorm wat die ontbinding van die huwelik op basis van wilsooreenstemming magtig 'n besliste mate van wanorde in 'n samelewing kan teweegbring, kan Dooyeweerd volkome gelyk gegee word, maar daardie regsreël is daardeur nog nie a-juridies of ongeldig nie.

- (d) Die fundering van ouerlike gesag *qua* regsgegeseg in die gesinsverband, verskaf 'n teoreties-prinsipiële verklaring daarvoor dat ouerlike gesag die enigste geldige regsgegeseg in die gesin is, maar die praktyk bewys dat ouerlike gesag nie noodwendig op die biologiese bloedband van afstamming hoef te berus nie: ouers het byvoorbeeld ook gesag oor adoptiewe kinders.

Let daarop dat Dooyeweerd uitdruklik die invloed van die historiese sy van die tydelike werklikheid onttrek aan die konstituering van (ii) (b)(aa) II: hy wil juis op die natuurlikheid van die regsbeginnels (a), (b), (c) en (d) probeer dui, en daarom is menslike vorming nie ter sake nie. Formeel wil hy dus hulle proklamasie tot *principia* laat slaag, maar materieel kan hy in sy formuleringe en die voorbeelde wat hy gee nie aan die vel van (etiese, histories-vormmatige) ideële oordele ontkom nie. Hyself het die vorm en die materie van die regsbeginnels van mekaar probeer skei, terwyl hyself met nadruk verklaar dat juis dit nie gedoen kan word nie: die gelding van 'n regereël is nie 'n bloot formele aangeleentheid nie, maar is met die *materie* van die voor-positiewe, bo-willekeurige *principia* gegee. Dit is hierdie gepoogde skeiding van vorm en materie wat Dooyeweerd laat dink dat daar wel voorbeelde van (ii)(b)(bb) regsbeginnels - gefundeer op die restriktiewe na-historiese funksie van 'n individualiteitstruktuur - kan bestaan, terwyl dit in terme van sy eie sisteem eintlik onmoontlik is en hy gevolglik ook geen konkrete voorbeelde daarvan kan gee nie.

Billikheidshelwe - en dit is baie belangrik - moet in gedagte gehou word dat die kritiek tot dusver in hierdie paragraaf op Dooyeweerd se bereideninge in sy nie-offisiële, *Enayolopasdie* (a)-diktaat gebaseer is. Hommes (*vide* 3.3.5.3.2.2 *supra*) wat egter die grondslae van Dooyeweerd se teorie oor regsbeginnels veremptelik en voorbeeldsgewys die nadere uitwerking daarvan nuanseer, beland egter selfs meer ooglopend in dieselfde valstrik. Hy beskou representatiewe byvoorbeeld as 'n tipiese konstitutiewe regsbeginnel in die staatlke verband terwyl die geskiedenis aantoon dat daar talle geldige regereëls gepositiewe is voordat daar verteenwoordigende stelsels van wetgewing bestaan het. Hier dink 'n mens byvoorbeeld aan die Romeinse volksvergaderings waar alle burgers aan die wetgewingsproses meegedoen het. Verteenwoordiging is 'n staatsregtelike

regsfiguur waaraan reeds deur menslike vormgewers beslag gegee is op basis daarvan dat hulle 'n ideële waarde-oordeel oor die wyses en metodes van regsforming in 'n staatkundige verband gevel het. Op 'n soortgelyke wyse verhef (of devalueer?) Hommes staatsregtelike regsfigure soos *trias politica* en legaliteit tot (bloot) konstitutiewe *principia*. Daernaas is burgerlike gelykheid en vryheid (wat Hommes ook beginsels noem) in hulle wese (nóg beginsels nóg regsfigure maar) volbloed ideë wat op 'n supra-konstitutiewe (dit wil sê 'n regulatiewe) niveau figureer. Om hierdie rede vind Hommes (1989) dit byvoorbeeld moeilik om die regulatiewe, tipiese regsbeginnels te formuleer - en hy maak geen geheim van sy moeite nie - en om hierdie rede verval hy eweneens in die regverdig-is-gelyk-aan-regverdig teenspraak wat in 3.3.8.3 *supra* ontbloot is. *Res publica* en *salus publica*, as verdiepte of ontslote, regs-ideële, regulatiewe regsbeginnels, is immers reeds op regsinstellings gefundeer en van hierdie regsinstellings (wat tegelyk konstitutiewe *principia* is) moet 'n mens verklaar dat hulle regverdig is ten minste vir sover hulle van 'n bepaalde differensiasie in die staatsverband getuig. Die ideë van *res publica* en *salus publica* maak hierdie prinsipiële regverdige instellings egter nog *regverdiger* - ideël regverdiger. Geregtigheid figureer egter nie eers op die vlak van verdieping en ontsluiting nie, maar reeds in 'n besondere mate op die vlak van die konstitutiewe instelling wat verdiep of ontsluit word *an eto*.

Die logiese teenspraak van Hommes vertoon (paradoksaal genoeg) tog wel 'n bepaalde winspunt: dit kweek 'n besondere sensitiwiteit vir geregtighedsinstellings (dit wil sê geregtigheid in 'n institusionele gestalte) waarbinne 'n besondere verwesenliking van 'n bepaalde geregtigheds-idee moontlik is. In die gegewenheid van 'n konstitutiewe basis vir die verwerkliking van geregtigheid in 'n individueel-strukturele konteks, kan daar 'n bepaalde strukturele kontinuïteit of konstantheid bemerk word. Daarmee sneuwel nog steeds die leerstuk van individueel-strukturele regsbeginnels maar word die aandag implisiet vir 'n ander moontlike konstituerende "stand van sake" gevra.

Op die modale niveau lewer die WDW 'n besondere bydrae deur op 'n briljante wyse en heel konsekwent die modaal-analogiese, konstituerende aard van regsbeginnels te handhaaf: die modaal juridies-konstitutiewe momente

val in elke regsnorm analogies te onderken, mits 'n mens ook bereid is om in 'n (religieus-ideële) *negatiewe* sin van die *principium*-grondslag van regsnorme in 'n "slegte" regstelsel kennis te neem. Die *principia* *ex se* bepaal nie die religieuse rigting waarin 'n regsnorm opgaan nie en die konstitutiewe moment in 'n regsnorm waarborg dus eweneens nie die regverdigheid daarvan nie: (juridiese) geregtigheid is fundamenteel 'n saak van die hart wat vanuit 'n religieus-grondideële (regulatiewe) grondslag aan regsformers leiding verskaf.

Ten slotte moet - in die lig van die kritiek in 3.4.3 geopper - dit in gedagte gehou word dat die etiese en pietiese aspekte (na hulle "aspektelikheid") klaarblyklik ook as konstitutiewe "substrate" van die juridiese aspek beskou moet word (mits 'n mens hieraan al dadelik toevoeg dat die modale tydshierargie behoort te verval). Só gesien is etiese-analogiese *principia* byvoorbeeld, uit 'n modale gesigshoek beskou, struktureel konstitutief met die oog op die vorming van regsnorme.

3.4.8 Stande van sake, strukture, die wet en geregtigheid

Al die kritiek tot dusver het na die aangeleentheid wat in die opskrif hierbo vermeld word, heengewys. Die mees fundamentele kritiek in hierdie studie is uiteindelik toegespits op die WDW opvatting oor die wet en skeppingstrukture - fundamentele kritiek omdat dié kritiek nie alleen van 'n immanente aard is en op inkonsekwensies in die sisteem self probeer wys nie, maar ook transendentiaal daárin dat sekere van die uitgangspunte en grondeannames van die WDW bevraagteken word.

Die wetsidee qua idee van Gods skeppingsorde (en moontlik as 'n res van die natuurregseer?) vervul 'n prominente funksie in die meeste Reformatoriese geregtigheidsteorieë sedert Calvyn. Dit kon ook reeds uit die bespreking van Brunner se geregtigheidsteorie agtergekom word en, soos aanstons sal blyk, steun heelwat van Stoker se premisies oor die reg op so 'n wetsidee qua skeppingsidee. Daarom sal hierdie aangeleentheid in 'n afsonderlike subparagraaf in die volgende hoofstuk (*vide* h 7 3.2, 3.3, 3.4 en 4 *infra*) uitgepluis word en die kritiek op die WDW word tot op daardie stadium voortbehou (ten einde duplisering te voorkom). Dit is voldoende om tans die verdere behandeling van hierdie sleutelprobleem te antisipeer. In 4.3.8 *infra* word Dooyeweerd se vergeldingsteorie teen

Stoker se beskouing oor die aard en wese van die reg opgewees.

3.4.7 Slot

Die verneemte punte van kritiek teen die geregtighedsdenke van die WDW kan só saamgevat word:

- (i) Dat oor die Oorsprong(s) van die geregtighedsidee gefilosofeer mag word, word in beginsel ontken. In die praktyk word daar egter wel hieroor gefilosofeer, maar dit gaan gepaard met 'n ongenuanserde en eksegeties onverantwoorde gebruik van die Bybel.
- (ii) Die noodsaak vir die bestaan van 'n modale hiërargie vervel vir sover dit die geregtighedsdenke betref. Geregtigheid kan nie onder leiding van die modale superstrate van die juridiese aspek ontaluitend verwesenlik word nie.
- (iii) Die rol van die histories-analogiese momente by die verwerking van die regsdele word, uit 'n ideële, behorenanormatiewe oogpunt beskou, geheel en al oorskot as gevolg van die besondere (in beginsel konstitutiewe) normatiewe wat Dooyeweerd aan die transendentale idee van die historiese toeken.
- (iv) Op die individueel-strukturele horison (dit is die niveau waarop die geregtighedsdele sy konkrete verwesenliking in die samelewing vind) vervaag die grense tussen konstitutiewe en regulatiewe dermate dat die (objektief-strukturele) "wat is" en die (regulatief-ideële) "wat behoort te wees" nie meer behoorlik van mekaar onderskei (kan) word nie.

Met hierdie kritiekpunte in gedagte sal die wyse van daarstelling van die kontoere van 'n eie standpunt in h 7 en h 8 *infra* beter verstaan word, met dien verstande dat die kwessie van wet en struktuur en stande van sake ook daar aan die orde sal moet kom. Omdat hierdie laaiegenoemde teme (met bepaalde variasies) egter ook Stoker se wysgerige denke beïnvloed, moet in die slotparagraaf van hierdie hoofstuk kortliks aan Stoker se regsteorie aandag gegee word.

4 DIE WYSBEGEERTE VAN DIE SKEPPINGSIDEE: HG STOKER (1899-)4.1 Inleiding

Die laaste belangrike Reformatoriese denker van wie se geregtighedsopvatting kennis geneem moet word, is die Potchefstroomse filosoof, HG Stoker, vader van die wysbegeerte van die skeppingsidee (WDS). Stoker filosoofeer in dieselfde geestesklimaat as die eksponente van die WDW maar tog vertoon die WDW en die WDS sekere belangrike nuanseverskille wat met die oog op hierdie ondersoek besonder relevant is. Hierdie verskille is, oor die algemeen gesproke, die volgende:

(i) Waar die WDW (via die wetsidee *an sich*) primêre klem op die idee van 'n skeppingsorde plaas, rig die WDS sy fokus merendeel op die oorspronklike skepping van God *an sich* (dit wil sê op die skepping afgesien van die sonde) sonder om natuurlik die orde inherent aan daardie skepping te loën.

(ii) Die modaliteiteleer kan in 'n sekere sin tereg as die teoretiese bloedsomloop van die WDW bestempel word; die WDS daarenteen benader die kosmos vanuit sy hapantiese- (dit is sy geheel-) en kosmiese dimensio- le-²⁴⁾ (dit is universele verskeidenheids-) bepaaldhede. Één so 'n kosmiese dimensie, meen Stoker, is dié van modaliteite en die juridiese is 'n modaliteit wat 'n noue verbondenheid met die ander modaliteite maar tegelyk die kosmiese dimensies openbaar. As gevolg van hierdie verskil in benadering, gebeur dit dikwels dat eksponente van die WDW en die WDS mekaar misverstaan.

(iii) Stoker is ongetwyfeld minder konsekwente sisteemgebonde as Dooyeweerd. Dooyeweerd se sisteem is bedoel om omvattend en insluitend te wees - in 'n mate selfs "geslote" aangesien "sistemitiese dinamiek" alleen binne die domein van die sisteem self geakkomodeer word. Stoker,

24) Stoker (1970b: 274 vn 143c) verduidelik dat hy onder "kosmiese dimensies" min of meer dieselfde verstaan as wat die WDW onder die dimensies van die menslike ervaringshorison (soos te onderskei in *in casu* respektiewelik 'n modale- en 'n plastiese, individueel-strukturele dimensie) verstaan; vgl vn 18 *supra* en 4.2.3 *infra*.

daarenteen, filosofer in terme van bepaalde grondtemas waaroor hy homself wel deeglik sistematies verantwoord, tog is die grense van die sisteem - selfs sisteme - self nie altyd akkuraat bepaalbaar nie: die WDS sisteem vertoon 'n bepaalde onafhanklikheid wat tegelyk 'n openheid in die benadering tot die grondslae van die sisteem self moontlik maak (hoewel - aan die debietkant - dit Stoker se werklike intensies dikwels versluier). Tans is dit nie die tyd of geleentheid om waardebeoordelend tussen die twee benaderings te kies nie: albei het hulle meriete, albei het (sweneens) hulle nadele. 'n Mens moet egter (juis in die lig van hierdie benaderingsverskil) versigtig wees om nie sonder meer die WDW in terme van die WDS (of *vice versa*) te beoordeel nie.

(iv) Stoker se besondere benadering maak 'n oorskouing van sy regsteorie (wat tegelyk 'n juridiese geregtigheidsteorie is) enigermate makliker. Sy geskryfte oor die reg kan byvoorbeeld bestudeer word sonder dat 'n mens eers 'n volledige agtergrond insake sy kosmologie behoef: sy regsteorie stel meteen sy kosmologie bekend. Dit beteken egter nie dat 'n referensie na relevante breëre kosmologiese agtergronde ten eensien van bepaalde kardinale aangeleenthede - vir die doeleindes van hierdie oorsig - geheel en al oorbodig is nie en daarom word die relevante buitelyste van Stoker se kosmologie (in 4.2 *infra*) wel geskets.

(v) Stoker is nie in die eerste instansie 'n regesofilosof nie; hy wil daarom sy wysgerige ondersoek insake die reg - dit is, 'n ondersoek gerig op die regesofilosofiese grondvraag: "wat is die fundamentele aard van (die) reg en wat is sy plek en rol in die kosmiese totaliteit?" (Stoker 1970a: 79 vn 1) - nie vanuit die regwetenskap(pe) self met behulp van byvoorbeeld 'n transendentale metode tot die wysgerige vooronderstellings wat aan hierdie wetenskap(pe) ten grondslag lê, laat deurdring nie, maar eerder "... vanuit die Wysbegerpte as wetenskap van die kosmiese totaliteit die vraagstuk van die reg benader en ondersoek" (Stoker 1970a: 7). Dit is jammer dat Stoker 'n indringende kennis van die tegniese apparaatuur van die regwetenskap(pe) moet ontbeer; voorts is dit jammer dat hy homself eers op 'n betreklik gevorderde leeftyd in die vraagstukke van die reg begin interesseer het. Juis dit wat hier egter as "jammerte" aangemerkt word, maak sy besonders insigte des te merkwaardiger. Die volle impak en omvang van sy inaugurele rede wat hy op sewentigerjarige leeftyd

by die aanvaarding van 'n ere-professoraat in die Departement Wysbegeerte aan die Randse Afrikaanse Universiteit uitgespreek het (Stoker 1970a) - en waarna daar in die hieropvolgende bespreking vryelik verwys sal word -, is tot op hede nog nie deeglik beseef en verdiskonteer nie. Slegs Van der Vyver (1973: 431-5 en 1974: 134-7) het iets van Stoker se merkwaardige insigte tot hulle reg laat kom.

(vi) Ten slotte moet, ten spyte van die besondere benaderingsverskille wat daar tussen die WDW en die WDS bestaan, die belangwekkende ooreenkomste nie misgekyk word nie. Stoker (1970b: 225-31) self merk *inter alia* die volgende as ooreenstemmende uitgangspunte aan:

- (a) 'n Gemeenskaplike, teale, kosmologiese a priori - bedoelende met *a priori* (nie 'n Kantiaanse kenteoretiese *a priori* nie maar) 'n ontiese *a priori* van sinsbeginsels (dit wil sê gemeenskaplike (voor-)onderstellings of aannames) waarop alle Calvinistiese wysgare steun en wat *inter alia* die volgende behels:
- (aa) die aanvaarding van die elgenoegsaamheid en soewereiniteit van die Drie-enige God as Oorsprong van alle dinge;
 - (bb) die erkenning van die radikale verskeidenheid in die kosmos;
 - (cc) die opsporing van wette en norme en die erkenning van God se wetsorde in terme waarvan die radikale verskeidenheid en samehang in die kosmos verklaar kan word en
 - (dd) die verdiskontering van die abnormale invloed wat die sondeval op die kosmos uitgeoefen het.
- (b) 'n Gemeenskaplike teale, antropologiese a priori in terme waarvan aanvaar word dat (a) ook vir die mens geld maar dat die mens as skepsel, synde na die beeld van God geskape, 'n besondere plek en status in die kosmos beklee.
- (c) 'n Gemeenskaplike, teale, gnostiese (of kenteoretiese) a priori, wat (a) op die menslike kenne betrek en ten spyte van die feit

dat Calviniste onderling oor die vraagstuk van kenne en kennis verskil, tog bepaalde ooreenstemmings in hulle kenteoretiese uitgangspunte moontlik maak, waaronder *inter alia* die volgende:

- (aa) onselfgenoegsame, kreatuurlike, menslike kennis is iets anders as die algenoegsame kennis van God maar ook iets anders as outokinetiese "dierekennis";
- (bb) wetenskaplike en voorwetenskaplike kennis moet van mekaar onderskei word;
- (cc) kennis is nie religieus neutraal nie en
- (dd) menslike kenne en kennis is nie outonoom nie, maar kreatuurlik begrens.

4.2 Agergrond: die relevante buitelyne van Stoker se kosmologie

4.2.1 Inleiding

'n Vereenvoudigde weergawe van Stoker se kosmologie huisves (miskien selfs meer as wat met Dooyeweerd die geval was) die reële gevaar dat heelwat van die nuanses in sy aanpak nie voldoende tot hulle reg kan kom nie. Met die oorsig in hierdie paragraaf word dié gevaar in gedagte gehou en daarom moet dit slegs as 'n komplement - wat poog om Stoker se geregtigheidsteorie in perspektief te plaas - verstaan word.²⁵⁾

Stoker (1970b: 209 en 232) onderskei vier hoofprobleme (of -take) wat hy meen tot die wysbegeerte se veld van ondersoek behoort:

- (1) Wet is die kosmos as kosmos na sy (omvattende) fundamentele aard en sin? Hierby word die vraag na die teale *a priori* ingesluit, in die erkenning dat daar 'n besondere (afhanklikheids-)relasie tussen die kosmos en God as Oorsprong bestaan. Voorts hoort hierdie wysgerige grondvraag (met sy korrelatief beantwoordende grondidee), dit wil sê die totaliteitsvraag in primêre sin, eweneens by 'n analise van die eerste wysgerige hoofprobleem tuis. Die sleutel tot of antwoord op hierdie grondvraag, sê

25) Hierdie analise van Stoker se kosmologie is maw slegs daarop bedag om bepaalde hooftemas in sy denke eerder as 'n afgeronde sisteem *an sich* te ontwaar - vgl opmerkings (iii) en (iv) by 4.1 *supra*.

Stoker (1970b: 234), kan òf in die kosmos self (vanuit 'n intern-kosmiese visie) òf buite die kosmos (vanuit 'n ekstern-kosmiese visie) gesoek word. Die keuse van steanplek of visie is 'n religieuse- (a *priori*-, eksistensiële- of geloofs-)keuse wat deur die lewens- en wêreldbeskouing van 'n wysgeer bepaal word. Calvinistiese (of Reformatoriese) wysgere kies altyd 'n ekstern-kosmiese visie of steanplek en daarom kan Bevinck byvoorbeeld die *openbaringsidee* en Dooyeweerd die *wetsidee* as antwoorde op die grondvraag aandien. Stoker se eie antwoord is skeppingsgerig: 'n *skeppingsidee*.

- (ii) Wat behels die verskeidenheid in die kosmos? Hoe verskil die kosmiese oorspronge (of oeridionne) in hulle onherleibaarheid van mekaar? (Vir die betekenis van idion, oeridion en idio-stansie, *vide* 4.2.2. (i) *infra*).
- (iii) Hoe hang die van mekaar te onderskeie oeridionne in die kosmos saam, dit wil sê wat behels die kosmiese totaliteit in 'n sekondêre sin?
- (iv) Wat is die fundamentele aard op sin van 'n oeridion (in sy uniekheid) en wat is sy plek en rol in die totaliteit van die kosmos? Stoker spreek in hierdie verbod van die "onderling verbode dubbele betekenis van 'totaliteit'" waaruit (mede in die lig van (i) en (iii)) blyk dat hy twee samehangende betekenis van die begrip (kosmiese) "totaliteit" onderskei: (a) totaliteit in sy primêre betekenis wat daarop dui dat die kosmos (in sy geheel) skepping van God is en daarom van God afhanklik is en (b) totaliteit in sy sekondêre betekenis wat op die intra-kosmiese samehang (van *in casu* oeridionne) te betrek is. (a) en (b) hou ten nouste met mekaar verband: die ekstern-kosmiese erkenning van (a) maak 'n intern-kosmiese ondersoek van (b) moontlik.

Stoker se eie kosmologie beantwoord hierdie vier vree nie noodwendig sistematies opeenvolgend en een vir een nie.

4.2.2 Die grondvraag insake die kosmos

Veral ter sake met die oog op sy regteorie, is Stoker se motivering vir sy keuse ten gunste van die skeppingsidee as antwoord op die wysgerige grondvraag. Hierdie keuse verduidelik hy aan die hand van 'n besondere interpretasie van die (Reformatoriese) tema van skepping, sondeval en verlossing (Stoker 1970b: 236-8). Skepping, sondeval en verlossing konstitueer (aldus Stoker) drie onderskeie ordes. Die oorspronklike orde is dié van die ¹⁾skepping, dit wil sê die skepping voor (of beter: afgesien van) die sondeval, wat goed (*in casu* sondeloos) was (is). Die oorspronklike, goeie orde word deur die invloede van die orde van die ²⁾sondeval verskeur of "geabnormaliseer", maar nie vernietig nie: die mens bly steeds *mêns* (en word nie byvoorbeeld 'n duiwel nie), verduisterde menslike kenne bly nog steeds *kêns*, plant en dier bly, ten spyte van abnormale verskynsels soos siekte en dood, steeds (onderskeidelik) *plant* en *dier* ensovoorts. Die orde van die ³⁾verlossing is deur die soendood van Christus bewerk: die mens word in beginsel van die sonde verlos en die skepping in beginsel herskep. Hoewel Stoker hierdie derde orde (in beginsel) erken, is dit tog merkwaardig dat nogal min van sy sistematiese-wysgerige analises daarop toegespits word; ook wat sy analise van die aard en rol van die reg betref, gaan hy, "... hoe belangrik dit ook mag wees ...", nie daarop in nie (Stoker 1970a: 11).

Stoker (1970b: 236) kies die orde van die skepping op 'n besondere wyse as sy grondideële uitgangspunt:

"Ons verstaan onder 'die orde van die skepping' die skepping (of kosmos) soos dit geskape is en nou nog bestaan en deur God in stand gehou word, m.a.w. die skepping (of kosmos) in ons bedeling en wel met relevante afsien van sonde en kwaad en die uitwerking daarvan".

Die (selektief-)relevante afsien van die invloede van die sondeval is, volgens Stoker (1970b: 236-7), nog moontlik omdat die kosmos ná die sondeval steeds *kósmos* gebly het en omdat die lig van God se Woord kennis daarvan steeds moontlik maak. Die abnormale orde van die sondeval krenk en verskeur die normale orde van die skepping, maar Stoker (1970b: 238) wil aanvaar dat die normale nie vanuit die abnormale en die orde van die skepping daarom nie vanuit die orde van die sondeval on-

dersoek kan word nie: die abnormale (sondeval) moet eerder vanuit die normale (skepping) ondersoek en verstaan word.

Om selektief-relevant van die sonde te kan afsien, beteken dat 'n bepaalde wesenskou ('n intuitiewe ontwaring - vgl Stoker 1969: 56) van die oorepronklike skepping (die orde van die skepping) nodig is. Hierdie wesenskou verwerklik Stoker, soos wat hy ten aansien van sy wysgerige analise van die sedelike (die etiese aspek van of, in Stoker se eie terminologie, idion in die kosmos) verduidelik, met behulp van (wat hy noem) die (fenomenologies georiënteerde) diafanerotiese metode wat die ondersoeker die self-evidente laat sien en verstaan (Stoker 1967: 239). Wesenskou in 'n diafanerotiese sin beteken fundamenteel "intuitief insien" en daarom maak die diafanerotiese metode nie van induksie of deduksie (en in *oasu* van beredeneringe) gebruik nie: die "geskoude" moet homself as 't wese aan die "skouer" (die ondersoeker) ontwaar en daarom kan kennis van dit wat die ondersoeker deur sy wesenskou ontwaar het, nie met behulp van wetenskaplike beredeneringe aan 'n tweede persoon oorge-
dra word nie. Die tweede persoon moet dit wat die ondersoeker vóór-geskou het, ná-skou: "hy moet sêlf wat beskryf word, voor sy 'geestesoog' oproep en 'sien' (of 'skou)" (Stoker 1967: 240).

Die diafanerotiese metode spits hom op die "watheid" van iets, op sy vaste aard, wese, sin en struktuur toe; dit wil die in alle veranderings en/of ontwikkelings konstante of identieke momente van syndes (idionne) blootlê en daarom word van alle kontingensie, van oorsprong, van oorseke, gevolge, verandering, ontwikkeling ensovoorts (van dit wat "geskou" - "gesien" - word) afgesien. Pas nadat die vaste (die wesenlike, konstante, identieke) momente aan dit wat geskou word, ontwaar is, kan die nie-vaste (nie-wesenlike, nie-konstante, nie-identieke) momente ondersoek word (Stoker 1967: 241). Voorts sien die diafanerotiese metode, in sy gerigtheid op kennis van die vaste, in bepaalde opsigte (soveel as moontlik) van die kensubjek af en probeer dit om so "objektief" en "saaklik" as moontlik te wees. Aldus word byvoorbeeld van die praktiese nut van die geskoude, van subjektiewe ingesteldhede by die kenner en ten slotte van alle ander kennis waaroor die skouer reeds ten aansien van dit wat geskou word, beskik, afgesien (Stoker 1967: 241-2). Stoker (1967: 243) erken dat die

diafanerotiese metode op sigself 'n beperkte en onvolledige metode en daarom (kwalitatief gesproke) slegs één metode nass ander metodes is; 26) in die besonder mag hierdie metode in sy "oopheid" nie los van of sonder die lig van God se Openbaring aangaande Homself en sy verhouding tot alle dinge gebruik word nie.

Kennis van die diafanerotiese metode maak dit vir 'n mens moontlik om te verstaan hoedat Stoker 'n weskou van die skepping met 'n selektief-relevante afsien van die sonde kan visualiseer; voorts vergemaklik dit inter alia die verstaan van sy regteorie: reg is vir Stoker reg volgens die orde van die skepping (dit wil sê in sy oorspronklike, ontiese sin). Die ontiese reg wat weskoulik ontwaar word, is dus meteen "goed", dit wil sê onaangestas deur die sonde; daarom is die ontiese reg (sonder meer) gelyk aan (juridiese) geregtigheid.

Om saam te vat: "kosmos as kosmos" beteken vir Stoker die kosmos in sy oorspronklike, voorsondervalse wese en sin. Hierdie vaste (wesenlike, konstante, identieke) aard van die kosmos, word in die wysbegeerte met behulp van die diafanerotiese metode (vir sover dit 'n intuitiewe, dit wil sê onmiddellike, insig in die selfevidente moontlik maak) ontwaar, ofskoon hierdie metode - waar dit in die wysbegeerte as wetenskap (ook) om die vorming van kennis *qua* kennis, die blootlegging van samehange en verifikasie gaan - met ander *tegniese* metodes aangevul moet word (Stoker 1970b: 212).

Die kosmos, sê Stoker (1970b: 259-60), moet in die lig van God se Woord (en daarom in dialoog met die teoloog) ekstern-kosmies as skepping van God gesien en verstaan word. Die skepping self is onselfgenoegsaam en aan God se wetsorde onderworpe, dit wil sê:

"... (D)ie kosmos sêlf wys heen na sy Dorsprong, na God"
(Stoker 1970b: 260).

26) Die diafanerotiese metode vervul egter, volgens Stoker (1970b: 212), in die wysbegeerte 'n belangrike funksie aangesien die wysbegeerte op oeridionne toegespits is en daarom in 'n veelseggende mate op intuïsie (moet) steun.

Omdat God nie kosmos en die kosmos nie God is nie, vertoon die verhouding God-kosmos heterogene steunpunte en daarom is die verhouding relasioneel. Uitgaande van hierdie ekatern-kosmiese visie loods Stoker (1970b: 261-3) vervolgens 'n intern-kosmiese ondersoek en onderken dan sekere hapantiese (of geheel-) bepalinge in (of van) die kosmos, welke bepalinge mekaar telkens in 'n rangorde van gekompliseerdheid veronderstel:

- (i) Die kosmos bestaan uit idionne. Die bewuswees van 'n bepaalde iets in die kosmos, noem Stoker (1970b: 204-5 vn 9) (in plaas van byvoorbeeld 'n gegewene, 'n objek, 'n verskynsel, 'n ding, 'n saak, 'n iets ensovoorts) 'n idion, om daarmee sy sie, onherleibare eienheid (as 'n synde te verwoord). Verhoudings tussen en samehange van idionne is egter ook idionne. Die grondbegrippe en/of -idee van 'n wetenskap verwys altyd na bepaalde (fundamentele) oeridionne. Alle idionne is kreaatuurlik en daarom is God geen idion nie. Kock (1975: 174) vertaal "idionne" in WDW-taal as "stande van sake".
- (ii) Die kosmos bestaan uit 'n veelheid idionne.
- (iii) Die kosmos bestaan uit 'n veerseidenheid idionne.
- (iv) Daar bestaan 'n samhang tussen die idionne.
- (v) Die idionne vertoon 'n besondere wyse van samhang, dit wil sê 'n bepaalde struktuur.
- (vi) Hierdie struktuur word op 'n grondliggende wyse deur die wet of die kosmiese wetsorde georden: wet en struktuur is nie dieselfde nie (vgl ook h 7 3.2 *infra*).

Om (i) tot (vi) hierbo in behoorlike perspektief te stel, word 'n oorsiggewende (of onderskeidende) skikking van idionne benodig. Vir hierdie doel onderskei Stoker (1970b: 264-5) tussen idiostansies, dit is idionne wat 'n afgeronde elastendigheid vertoon, en toebehorende idionne, dit is daardie idionne wat (as "eienskappe") tot die idiostansies behoort. Stof, plant, dier en mens is byvoorbeeld idiostansies.

4.2.3 Die kosmiese dimensies

Die radikale verskeidenheid van idionne kan of partikulier of universeel wees. Die partikuliere verskeidenheid ontbloom sig in die vergelyking van besondere idionne; die universele verskeidenheid waarvolgens toebehorende idionne geskik (of gerangskik) kan word en waaraan die hele kosmos (*in casu* blykbaar die idio-stansies) deel het, kom vir Stoker (1970b: 274-5) in bepaalde universele kante van (of aan) die kosmos, wat hy kosmiese dimensies noem, tot uitdrukking. Hy onderskei vier kosmiese dimensies (vgl ook h 7 4.3.5 *infra*):

Mod.

(i) die kosmiese dimensie van modaliteite wat op die "wathed" van die idionne *an sich* dui;

geb.

(ii) die kosmiese dimensie van geburtenisse waarin die dinamiese kant van die kosmos (en *in casu* idionne en idio-stansies) verge-stalt word;

struktureel

(iii) die kosmiese dimensie (gerig op die gestruktureerdheid van idio-stansies) van individuele en sosiale idio-stante strukture, en

waardes

(iv) die aksiaal-gerigte kosmiese dimensie van waardes (of "goed-kwead" bepaaldhede).

Die kosmiese dimensies kan wel van mekaar onderskei word maar as universele kante van stof, plant, dier en mens hang hulle tog ook ten nouste saam. (i)-(iv) word in 'n rangorde van gekompliseerdheid gestel en vertoon 'n onderlinge relasie van ante- en retrosipasies, wat Stoker (1970b: 282) transversale heenwysings noem (vgl ook Stoker 1970b: 307-9).

Op dit wat Stoker as die besondere inhoud van die kosmiese dimensies aenmerk, hoef tans nie ingegaan te word nie - sy analise van die aard en rol van die reg sal die relevante inhoud(e) voldoende toelig. Ten opsigte van (i) kan in hierdie stadium egter opgemerk word dat Stoker in breë trekke met die modaliteite-leer van die WDW saamstem, ofskoon hy slegs twaalf modaliteite onderskei: die energetiese en historiese is volgens hom onderdele van die kosmiese dimensie van geburtenisse en die sosiale behoort tot die kosmiese dimensie van individuele en sosiale idio-stante

strukture. Stoker laat die moontlikheid vir die bestaan van meerdere modaliteite oop.

4.2.4 Die oeridion

Die eerste drie van die vier hoofake van die wysbegeerte (*vide* 4.2.1 (1)-(iv) *supra*) handel Stoker binne die kaders van sy algemeen-wysgerige kosmologie, waarvan slegs die buitsylyne hierbo geskets is, af. Die vraag na 'n bepaalde oeridion en sy plek en rol in die totaliteit van die kosmos, meen Stoker (1970b: 325), moet deur die spesiale wysgerige dissiplines (in die lig van die resultate van die algemeen-wysgerige kosmologie) beantwoord word. Vrae soos: "wat is getal?", "wat is lewe?", "wat is die staat?", "wat is geskiedenis?" ensovoorts is almal vree aangaende oeridionne. Heel gelukkig (en toevallig?) illustreer Stoker (1970b: 326-7) die *modus operandi* wat by die beantwoording van "wat is?" -vree aangaende oeridionne gevolg moet word, voorbeeldsgewys aan die hand van die beantwoording van die vraag: "wat is reg?" Hierdie voorbeeld help 'n mens heelwat om sy regsopvatting beter te begryp.

Stoker gaan in breë trekke van die volgende ver- (voor-)onderstellings uit:

As perspektiwiese (ekstern-kosmiese) agtergrond moet in gedagte gehou word dat die reg 'n kosmiese-, 'n kreetuurlika-, 'n menslike- en 'n kultuuridion is. By nadere ondersoek blyk dit 'n modale idion te wees. Daarom moet na die plek van die reg in die rangorde van modaliteite, sy (via ante- en retrosipasies gegewe) samehang met ander modaliteite, maar ook sy uniekheid soos in die modale regsnorm as verskyningsvorm van die modaal-juridiese wetsorde weerspieël, gevra word. Vanuit die modaal-juridiese gesigspunt moet egter ook die samehang tussen die kosmiese dimensies van modaliteite en die ander kosmiese dimensies en die implikasies van hierdie samehang vir die reg, verdiskonteer word. Die reg se verbondenheid of samehang met die kosmiese dimensies van gebeurtenisse roep dinamiese regsprobleme (byvoorbeeld aktualisering, positivering en geskiedenis van die reg, asmede reg en toerekenbaarheid, vryheid, verantwoordelikheid ensovoorts) na vore; sy verbondenheid met die kosmiese dimensie van individuele en sosiale idiosintantiese strukture hang weer saam met bepaalde juridies-strukturele kwessies (soos reg en enkeling,

reg en gestruktureerdheid van 'n samelewingskring, reg in die verhouding enkeling-samelewingskring, reg en gesegstruktuur ensovoorts); ten slotte manifesteer die reg sy verbondenheid met die kosmiese dimensie van waar- des in die ponering van juridies-aksiale (of juridiese behorens-) vrees (byvoorbeeld die vraagstuk van reg en onreg). Die reg as reg van die mens kan uiteindelik nie los van sy Dorsprong gesien word nie en daarom is die reg 'n faset van die mens as beeld van God.

4.2.5 Samevatting

Uit die beknopte weergawe van die hooftrekke van Stoker se ontologie, blyk die volgende tans wesenlik te wees met die oog op 'n verstaan van sy regs- en geregtigheidsteorie:

- (i) Die skeppingsidee as grondideële fondament van sy kosmologie.
- (ii) Sy diafanerotiese metode wat 'n wesenskou van die reg (afgesien van die sonde, dit wil sê volgens die orde van die skepping) moontlik (moet) maak.
- (iii) Sy hantering van bepaalde kosmologiese onderskeidings en same- hange (op veral 'n inter- en intra-kosmies-dimensionele niveau) wat sy oorwegend wysgerige sig op die reg en geregtigheid be- palend beïnvloed.

4.3 Reg en (of qua) geregtigheid

4.3.1 Inleiding

Dié uitstaande kenmerk van Stoker se regsteorie is sy erkenning van die bestaan van wat hy 'n "diepere" of "ontiese" reg ('n "geregtighedsreg") noem (vgl Stoker 1967: 113-4; 1970a: 9-10). Die erkenning van die bestaan van hierdie diepere reg hang, volgens Stoker (1970a: 9), van 'n mens se religieuse insigte af.

Die ontiese reg is, net soos die positiewe reg, kreatuurlik (dit is naam- lik deur God in die - oorspronklike, voor-sondevalse - skepping ingeska- pe); dit dien (klearblyklik) as sowel 'n ontstaens- as toetsingsgrond vir die positiewe reg - laesgenoemde synde deur die mens gepositiveer

(dit na aanleiding of na analogie van die voorbeeld van die ontiese reg) (Stoker 1970a: 9). As Stoker van "die reg" praat, bedoel hy in die eerste instansie die ontiese reg, maar hy kán ook positiewe reg bedoel (Stoker 1970a: 10). In die hieropvolgende bespreking, vir sover dit ter sake is om tussen die twee vorme van (die) reg te onderskei, sal ek eksplisiet na die ontiese en positiewe reg (respektiewelik - soos die geval mag wees) verwys word; wanneer die term "die reg" gebruik word, sal dit meesal ontiese sowel as positiewe reg insluit.

'n Wysgerige besinning oor die reg vereis (aldus Stoker) dat van alle ter sake gegewens kennis geneem en gebruik gemaak sal word - dit wil sê óók van die (ekstern-kosmiese) gegewens wat God se Woordopenbaring (met betrekking tot die reg as intern-kosmiese idion) bied. Die belangrikste aanvangsperspektiewe wat lank hierdie weg verkry word, is kortliks die volgende:

- (i) daar bestaan 'n absolute reg van God en menslike reg;
- (ii) menslike reg is nie absoluut nie maar kreaatuurlik, ongenoegsaam en aan God se wetsorde onderworpe;
- (iii) menslike reg is geheel en al (of tipies) mênslik (Stoker 1970a: 8).

Vir die reg in subjektiewe sin ("mý reg") gebruik Stoker die benaming, *menseregte*; die wette wat die mens positiever en die beginsels van die ontiese reg noem hy reganorme en die geheel van menseregte en reganorme (in hulle onderlinge samehang) vorm die regsorde (Stoker 1970a: 8-9).

Met betrekking tot die verhouding ontiese reg-positiewe reg onderken Stoker (1970a: 9) 'n voorlopige probleemstelling: die mens kan (a) óf nie die positiewe reg goed (dit is, op 'n juiste wyse) vorm nie (dit as gevolg van sy onvolmaaktheid en gebreke) óf (b) onreg (skynreg) in die gedaante van reg positiever (in welke geval hy die norme van die ontiese reg oortree en aldus van sy sonde en kwaad blyke gee). (a) hou met die kosmiese dimensie van gebeurtenisse en (b) met die kosmiese dimensie van waardes verbond. Stoker (1970a: 10) verkies terloop om nie die ontiese

reg "natuurreg" te noem nie, en as gevolg van die meersinnigheid van die term en as gevolg van sy historiese beladenheid.

Stoker benader die reg vanuit die orde van die skepping (soos in 4.2.2 *supra* verduidelik). Hierdie besondere invalshoek is vir sy regsteorie van veelseggende belang (went juis daardeur word hy wesenskoulik - en met selektief-relevante afsien van die sonde - tot die ontwering van die ontiese reg gelei). Vanselfsprekend moet in gedagte gehou word dat die sondeval nie die ontiese reg vernietig het nie: die reg het rég gebly. Daarom bestaan die reg na sowel die orde van die skepping as die orde van die sondeval, uit menseregte, regsnorme en die regsorde.

Ten slotte lei Stoker se erkenning van die kosmiese dimensie van gebeurtenisse hom deertoe om ook 'n (universaal) dinamiese kant aan die reg reuk te sien: die reg (menseregte, regsnorme, die regsorde) is dinamies - het deel aan die geskiedenis - maar bly steeds, na sy vaste, konstante of identiese (modale) kant, *die reg* (en verander daarom nie in 'n ander modale idion nie). Die gevaar van relativisme of historisme in verband met die reg, is identies met die negering van die vaste (skeppingsorde-lyke) momente daarvan en besonderlik die redusering van alle reg tot positiewe reg (Stoker 1967: 114). Tegelyk egter laat die dinamiese aard van die ontiese reg 'n mens voorlopig vermoed dat ontiese reg volgens die beskouing van Stoker nie natuurreg in die tradisionele sin van die woord kan wees nie (vgl Van der Vyver 1974: 135).

4.3.2 Die reg as menslike reg: sy kenmerke

Die reg is 'n uitsluitlik menslike idion (en nie byvoorbeeld "stoflik", "plantaardig" of "dierlik" nie) (Stoker 1970a: 13). Dit wil sê dat die reg *qua* menslike reg by (of in) die besondere status van die mens - met sy besondere funksies en doel - te vinde is: die mens kan kies en is daarom toerekenbaar, die mens is aan norme onderworpe en daarom verantwoordelik en tot vryheid bestem, die mens is as *mandator Dei* (koningekind) heerser oor die skepping en daarom aan God verantwoordelik (Stoker 1970a: 14-5).

"Is dit vergesog", vra Stoker (1970a: 15), "om menslike reg by sy status en by die daarmee verbandhoudende funksies en doel te soek?"

Samgevat: die mens het die *reg* om te wees wat hy is, om te doen wat sy hand vind om te doen (dit is sy mensereg(te)), om as geroepene sy roeping te vervul; 'n perspektiewiese (ekstern-kosmiese) visie wat die *reg* in hierdie besondere status van die mens (in sy goddelike aanstelling of roeping) fundeer, manifesteer meteen die (religieuse) teale, antropologiese *a priori* (vide 4.1 (b) *supra*) wat alle Reformatoriese kosmologiese kenmerk (Stoker 1970a: 15-6).

Die sondeval het die oorspronklike, unieke status van die mens nie vernietig nie, maar vervals en verskeur en daarom kulmineer die stryd van die ryk van die lig en die ryk van die duisternis op regsgebied in 'n stryd tussen *reg* en *onreg*, tussen *reg* en *skynreg* en tussen koninklike vryheid en sondige slawerny (Stoker 1970a: 16).

Die menslike *reg*, benewens sy menslikheid en kreatuurlikheid, vertoon 'n verdere vyf kenmerke. Hierdie vyf kenmerke, wat Stoker (1970a: 17) hoofsaaklik met verwysing na die ontiese *reg* ondersoek, is kortliks die volgende:

(i) Die *reg* is *universeel*: geen mens of samelewingskring kan aan die gelding van die *reg* ontkom nie, want die mens se status as beheerser van die skepping is eweneens universeel. Omdat die *reg* universeel is, kan dit nóg primêr individueel nóg primêr sosiaal van aard wees, want dit geld ewe goed vir èn individue èn samelewingskringe; voorts aanvaar Stoker die gelykheid van die *reg* (vir sover alle mense in hulle kreatuurlikheid voor God gelyk is) maar eweneens 'n gelykwaardige ongelykheid ('n pluriformiteit) van die *reg* vir sover mense en/of samelewingskringe (byvoorbeeld owerheid en onderdaan, kultureel meer en minder beskaafdes, staat en kerk) van mekaar verskil (Stoker 1970a: 17-22).

(ii) Die *reg* in sy *uniekheid* kan nie tot ander modaliteite geheteroduseer (of grensoorskrydend herlei) word nie, want al vorm dit deel van die mens se besondere status (-funksie) in die kosmos, is dit tog iets geheel anders as (dit wil sê radikaal te onderskei van) byvoorbeeld die sedelike, die redelike, die psigiese, mag ensovoorts. Die *reg* kan eweneens nie met behulp van intra-modale reduksies tot slegs een van sy onderdele of verskyningsvorms (byvoorbeeld die *reg* van individue met 'n ont-

kenning van die reg van samelewingskringe, positiewe reg met 'n ontkenning van ontiese reg, regsnorme met 'n ontkenning van menseregte ensovoorts) herlei word nie (Stoker 1970a: 22-4). Veral belangrik, met die oog op die geregtighedsprobleem (waar in die geskiedenis van die Westerse denke die reg vir geregtighedsdoeleindes dikwels met die sedelike of die etiese geïdentifiseer is) is Stoker (1970a: 22-3) se hoogs ter sake en eksplisiete waarskuwing dat die reg nie tot die sedelike geheteroduseer mag word nie. Die sedelike wil (na sy wesenstaard) sê: "persoonse-behertiging" (in die positiewe sin van persoonaliefde of in die negatiewe sin van persoonsonliefde). So byvoorbeeld hoort die sorgende liefde van 'n moeder vir haar kind, tot die sedelike; haar reg of aanspraak om haar kind te kan opvoed, hang egter met haar status van moeder-wes (en met die kind se status van kind-wes, aasmede die onderlinge verhoudinge tussen hierdie twee statusse) saam en daarom is dit eksplisiet en *eo nomine* juridies. So ook: dat jy jou naaste moet liefhê soos jouself is (volgens Stoker) 'n sedelike norm; dat jy aan 'n ander moet gee wat hom toekom, is 'n regsnorm. Die ontiese reg vorm wel 'n basis vir die sedelike, maar mag nimmer tot die sedelike geheteroduseer word nie (vgl ook h 7 3.6 en h 8 3 *infra*).

(iii) Die reg is *ordebepalend* (en wel ten aansien van 'n besondere orde wat van byvoorbeeld die ordes van die taal, die godsdiens, van kennis en van kuns onderskei moet word). Hierdie orde (in sy oorspronklike, kreatuurlike sin) bestaan in 'n koördinering (in teenstelling met 'n sondeveronderstellende afweging en harmonisering - vgl Dooyeweerd 1969 II: 129 en *Encyclopaedie* (b) II: 4; 3.3.3 *supra*) van belange, "belange" synde *regsbelange*, dit wil sê betrokke op die "in 'n regte verhouding tot jou medemens staan". Die "regte verhouding" betref, in die lig van die besondere aard van die reg, die kreatuurlike status (-funksie(s)) van die medemens, want:

"Die ryk geskakeerde en onderling verbonde skikking of orde van menslike status en opdrag is die orde wat die reg bepaal - en vice versa" (Stoker 1970a: 26).

'n *Regeordening ordineer* elke enkeling en samelewingskring met sy mense-regte tot 'n betrokke status en almal tesame, in hulle variërende verhoudings, staan onder die - met die regsnorme gegewe - *verordeninge* van die reg.

Die reg na sy kenmerkende ordebepaling het in die lig van die orde van verskeurdheid dié besondere bykomende "funksie" gekry, naamlik om onreg te straf (Stoker 1970a: 24-9).

LJ du Plessis (1962) kritiseer Dooyeweerd se eensydige beklemtoning van die modelle (erweringshorison) en merk dan op dat Dooyeweerd sy visie (op die reg) by uitstek tot die formele, die wyse of die "hoe" van bestaan, beperk. Dit lei daartoe dat in sy aanduiding van die juridiese ervaringswyse (na sy sinkern) as vergelding (dit wil sê die herstel van 'n erkende orde) Dooyeweerd hom selgs oor die proses van herstel (as vereffening deur 'n verpligte teëwig) uitlaat, maar oor die aard van die erkende orde self swyg. Op die oog af is Stoker se eksplisiete omlýning van die orde wat deur die reg bepaal word, (ten minste metodologies) meer bevredigend. Billikheidshalwe moet egter opgemerk word dat Dooyeweerd die positiewe reg as synde ordebepalend ten aansien van (en selfs "in") "dinge" (dit is, individualiteitstrukture) en die mens (dit alles aan die subjek van die juridiese wetskring) op 'n heel fundamentele wyse (na sy wetsy) analogies op die korrelasie van maatskaps- en gemeenskapsfunksies (*aliter* -norme) fundeer (*vide inter alia* 3.3.4.2.9 *supra*). Die orde wat Dooyeweerd egter hier in gedagte het, is nie 'n ontiese regsorde soos dié van Stoker nie, maar 'n orde wat deur positiefregtelike norme beheers word: voor die positivering van die norme is die orde slags *in beginseel* aanwesig. Stoker se orde is dus 'n kreatuurlike realiteit ('n "goeie" orde wat met die bestaan van 'n "goeie" of "diepere" reg gegee is); Dooyeweerd se orde verwesenlik sig via die vormingarbeid van die mens op basis van bepaalde skeppingsmoontlikhede: van 'n orde in 'n originele, kreatuurlike sin, is daar geen sprake nie. Op die hele kwesie van die verhouding tussen die wesensaard van die reg en die orde wat deur die reg bepaal word, word in 4.3.8 en h 8 2 *infra* teruggekom.

(iv) Met die *basiese aard* (en gelding) van die reg word gesê dat dit "... die voorwaarde is vir alle menslike doen en late, dat die hele menslike samelewing in die reg ingebed is" (Stoker 1970a: 29). Waar die kenmerke van die reg in (i)-(iii) hierbo genoem ook op ander (oer-)idionne van toepassing kan wees, betref die basiese aard van die reg alleen (slegs, uitsluitlik) die reg self. Die predikaat "basies" (in die oordeel: "die reg is basies") het op die voorwaarde-karakter van die reg

betrekking: die mens het kragtens sy status as mens *die reg* om sekere dinge te doen en vir die "om te doen" geld die reg as *voorwaarde*, konstitueer dit 'n grondslag of *basis*:

"Die hele lewensplan en bestemmingsorde van die mens veronderstel menslike reg as sy basis. Sonder menslike reg het die menslike doen en late geen sin nie" (Stoker 1970a: 30).

Die basiese aard van die reg betref in die eerste plak die ontiese reg wat sy oorsprong in die skeppings- en bestieringswil van God vind. Die mens vorm (sy) positiewe reg na aanleiding van die ontiese reg (en daarom moet die positiewe reg voortdurend aan die ontiese reg getoets word); gevolglik kan van positiewe regsvoorming nie as *regskepping* gespreek word nie. Dit is nie duidelik of Stoker (1970a: 29) die ontiese reg as konstitutiewe of regulatiewe dan wel konstitutiewe én regulatiewe grond(-slag) vir die positiewe reg beskou nie. Dit wil, in die lig van 'n latere stelling in dieselfde paragraaf (Stoker 1970a: 31) voorkom asof die ontiese reg nie anders as slegs regulatief kan wees nie: die positiewe reg móét naamlik (volgens Stoker) in die lig van die orde van verskeurdheid, onreg *basies bestry*; die "onreg bestry" impliseer *inter alia* dat daar onregverdige positiefregtelike norme (kan) bestaan, wat dan hulle gelding nie (konstitutief) van die "goeie" ontiese reg ontleen nie. Ver al in die lig van Stoker (1970a: 22 en 1970b: 285) se opvatting dat "die sedelike" sowel die sedelik goeie as die onsedelike omvat, sal dit moeilik te begryp wees indien hy die juridies slegte (onreg) in teenstelling met die juridies goeie (reg in ontiese sin) as nie-reg sou wou bestempel. Tereg kan 'n mens egter vra hoe dit moontlik is dat 'n slegte reg sy konstituerende geldingsbasis in 'n (onties) goeie regsorde kan vind. Op hierdie probleem word daar in 4.3.4 *infra* teruggekom.

(v) Die reg *gêld*, dit wil sê (a) dat die reg vas, seker en betroubaar is en erkenning verdien, (b) dat die reg (in sy gelding vir "iets") relasioneel geld, (c) dat die reg van krag is, met ander woorde bepalend vir iets of iemand is en tog 'n keusemoontlikheid laat, (d) dat die reg met 'n gesagsmoment bekleed is en gehoorsaamheid vereis, (e) dat die positiewe reg sy gelding van 'n (menslike) gesagsinstansie en die ontiese reg sy gelding van die soewereiniteit van God verkry, (f) dat die reg in 'n

dubbele sin relasioneel geld omdat dit vir die mens geld en sy gelding van God verkry en (g) dat die gelding van die reg in wese tot die mens se aanstelling, status en funksies in die skapping teruggevoer moet word.

Die menslike reg geld as 'n dubbele behore: (aa) die mens behoort sy roeping te vervul en (bb) hy behoort dit volgens die aard van en die norme vir al die ander onderskeie handelingstipes te doen. (aa) konstitueer die gelding van die reg (*as sich*) terwyl (bb) die variasierike wyse waarop (aa) sig kan verwesenlik, poneer. Die gelding van die reg is (in die lig van (iv)) basies vir en ten opsigte van alle ander soorte gelding:

"... (D)ie ander geldings bou as't ware in ander rigtings of dimensies op hierdie basis voort. M.a.w. die gelding van menslike reg ... any al die ander geldings as't ware loodreg" (Stoker 1970a: 34; vgl oor die algemeen ook 31-7).

Die finale (of absolute) geldingsgrond van die reg, soek Stoker (1970a: 36) in die soewereine wil van God. Omdat die ontiese reg sy gelding in die wil van God vind, moet die positiewe reg, wat na aanleiding van die ontiese reg gepositiveer is (word), deur die onderdaan eerbiedig word (met betrekking tot die gelding van die positiewe reg verskaf die ontiese reg - só gesien - dus skynbaar 'n konstitueringsgrond); tweedens is die mens (*in casu* die wetgewer) geroepe om die ontiese reg te lêet geld (en dit dui op die eerbied vir die ontiese reg wat van die wetgewer vereis word - die ontiese reg, só gesien, skynbaar in 'n regulatiewe sin) en ten slotte verdien die reg eerbied uit hoofde van sy kreatuurlike aard, dit wil sê omdat dit basies is en omdat dit vir die hele samelewing sy bestaansmoontlikheid waarborg.

4.3.3 Die onderskeid tussen menseregte, regenorme en die regsorde

Op hierdie onderskeid wat Stoker reeds aan die begin van sy uiteensetting tref (*vide* 4.3.1 *supra*), hoef hier nie volledig ingegaan te word nie. Die onderskeid word slegs verduidelik in dié mate wat die begrippe fundamenteel van mekaar verskil. Enkele kritiese vrae word ook (na aanleiding van die onderskeid) gestel.

Menseregte word (heel plasties) deur Stoker beskryf as roepstemme wat van die mens 'n roepingsvervullende antwoord vereis. Daarby word gefinpliseer dat menseregte en moontlikhede stel en verplig - Stoker (vgl by 1967: 117) poneer tewens die pligsalelement inherent aan die mens-se-reg heel prominent. Die regsorde is 'n *ordening*, regsnorme is *verordeninge* menseregte is *ordinerings* wat die mens *qua* mens (*qua* roepingsvervuller) *ordineer*.

Die eiesoortigheid van menseregte is vir Stoker in die onderskeid tussen "kan" en "mag" geleë: die mens *kán* baie dinge doen tot op daardie vlak waar sy kreatuurlike vermoëns tekort skiet, maar hy *mág* nie alles doen wat hy *kán* doen nie omdat die positiewe reg, wat op die ontiese reg steun, nie alles wat gedoen kan word, veroorloof nie. Die wese van menseregte is in die "mag doen" geleë; en "mag doen" impliseer meteen 'n gesegsverhouding, sodat menseregte nooit met willekeur gerym kan word nie. Al is menseregte egter via die positiewe reg 'n vergunning van God, beteken dit nie dat 'n mens nie (inderdaad) ingevolge sy mense-regte sekere aanspreke of *regte* het nie: die mens het wel 'n aanspraak of 'n reg op dit wat hy *mág* doen en hierdie aanspraak is in beginsel on-ervreembaar. 'n Mensereg as 'n "mag" huisves altyd 'n behorensis wat, indien 'n mens dit sou gehoorsaam, hom verantwoordelik sal laat optree: 'n ouer het byvoorbeeld die (mense-)reg om sy kind op te voed en dié mensereg stel metsen die eis dat hy dit inderdaad *sál* doen (vgl oor die algemeen Stoker 1970a: 38-44).

Twee kritiese kanttekeninge by Stoker se opvatting oor menseregte is op hierdie stadium nie onvanpas nie:

(1) Sy onderskeid tussen "kan" en "mag" is, uit 'n tegniese regs wetenskaplike oogpunt beskou, minder gelukkig. Regsnorme het nie alleen betrekking op 'n juridiese "mag doen" uit hoofde van 'n mense- of subjektiewe reg (en derhalwe die ponering van 'n oortreerbare behorensgrans) nie, maar ook op die juridiese "kan doen" (en die gevolglike ponering van 'n onoortreerbare grans). Die onderskeid tussen juridies mag en juridies kan is primêr in die onderskeid tussen (respektiewelik) 'n juridiese bevoegdheid en 'n juridiese kompetensie geleë (vgl Van der Vyver 1973: 1238-40) - 'n onderskeid waarvan Stoker (1967: 113) bewus is, maar wat hy nie behoorlik

verdiskonteer nie. A se kompetensie (sy juridiese "kan") om te (*kan*) kontrakteer, word byvoorbeeld deur regsnorme bepaal: ouderdomsfaktore, geestesgesteldheid, huwelikataet ensovoorts kom hier in die gedrang. Sy bevoegdheid om onder bepaalde omstandighede op 'n bepaalde wyse te *mág* kontrakteer, kom eers nadat 'n regsnorm 'n kontrakteringskompetensie (handelingsbevoegdheid genoem) aan hom verleen het, in die gedrang. Die grense van "kan" en "nie-kan", *kán* nie oortree word nie: as A nie self 'n kontrak kan sluit nie (byvoorbeeld omdat hy 'n infans is) kan hy dit nie doen nie en sal hy ook geen reël oortree indien hy dit doen nie want sy handeling is vir regsdoeleindes gewoon non-eksistent; die grense van "mág" en "nie-mág", *kán* ('n kompetente) A egter wel oortree, deur byvoorbeeld 'n kontrak waarvan vereis word dat dit op skrif sal wees, mondeling te sluit. Selfs in die leesgenoemde geval word A se "kan oortree" deur regsnorme bepaal: 'n kranksinnige *kán* byvoorbeeld nie kontrakbreuk pleeg nie omdat hy ingevolge 'n regsnorme ontoerekeningsvatbaar (en aldus juridies inkompetent daartoe) is. As menseregte ook met kompetensies te make het (en inderdaad self kompetensies is) - en dit moet Stoker eintlik toegee, want kompetensies is ten nouste by die mens se status en roepingsvervulling betrokke - dan is dit verkeerd om te beweer dat 'n mensereg altyd 'n behorensis in sig huisves: kompetensies is nie van 'n behorensis aard vir sóver hulle regtens aan regsobjekte verleen (of nie verleen) word nie (vgl hier, ofskoon in 'n ander verband, ook Strauss 1971: 161).

(ii) Vir Stoker is die positiewe reg 'n soort bemiddelaar in die verlening en afbakening van (wesenlik) ontiese menseregte: die "mág doen" word deur die positiewe reg bepaal (of só wil dit altans voorkom):

"Dit (*die "mág doen"* - my invoeging) blyk ... uit die positiewe reg ... Maar die ontiese reg vorm die *grondslag* (my kursivering) van positiewe reg en ook hier blyk dit dat die mens sommige dede *mág* en ander dede *nié mág* doen nie" (Stoker 1970a: 39).

Kan 'n mens sê dat die positiewe reg die "mág doen" veroorloof *omdit* dit in ooreenstemming of (andersinds) *vir sóver dit* in ooreenstemming met die ontiese reg is? Die konstitutief-regulatief probleem dring sig hier op 'n frappante wyse aan 'n mens op.

Stoker (1987: 121) openbaar wel 'n aanvoeling vir die variërende vorme wat konkretiserings van ontiese menseregte via die positiewe reg op gegewe momente in die geskiedenis kan aanneem. Die reg van die enkeling om aan 'n regering deel te neem, sien Stoker byvoorbeeld nie as 'n ontiese mensereg nie; die reg van die individuele onderdean of samelewingskring om die owerheid te beïnvloed (en hom selfs te verset indien die owerheid ontiese menseregte skend) egter wel. Maar is die reg om te stem dan nie juis 'n formele (of vormmatige) konkretisering van die ontiese mensereg en op beïnvloeding en selfs tot verset nie (vgl ook h 7 4 *infra*)? Ewe merkant, as manifestasie van sy gebrek aan voldoende kultuur-historiese sensitiwiteit, is Stoker se stelling dat "gelyke loon vir gelyke arbeid" nie 'n ontiese mensereg is nie, aangesien dit nie klop met die adagium: "die *arbeider* (en nie sy arbeid nie) is sy loon werd" nie. Die vraag aan Stoker is heel eenvoudig: wat van die arbeider word gemeet by die bepaling van sy loon? Glad en geheel nie sy arbeid nie? Sou 'n positiewe regsnorm wat die arbeider *se arbeid* met die oog op die bepaling van sy loon (enigsins) meet dan (in terme van die ontiese reg) onregverdig wees?

Die oorsaak vir Stoker se dilemma is gegee met die feit dat hy hom nie presies verantwoord oor die vraag hoedat die ontiese reg sig met die verloop van die geskiedenis (in variërende kultuurvorme) via die positiewe reg kan of behoort te vergestalt nie: hy het wel 'n oog vir die beginsel van geregtigheid, maar oor die konkreet-institusionele vergestaltung daarvan het hy hom nog nie verantwoord nie.

Veral (ii) hierbo as punt van kritiek, is tens nog voorlopig - 'n inleiding tot 'n beoordeling van Stoker se behandeling van die dinamies-histories-kontingente kant aan die reg in die lig van die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (*vide* 4.3.8 asook h 7 3.4 *infra*).

Die oorspronklike van Stoker se opvatting oor menseregte, is dat hy menseregte nie alleen aan die roeping van (enkeling) mense knoop nie, maar eksplisiet sê dat samelewingskringe ook menseregte het (Stoker 1970a: 44). Dit versterk die vermoede dat dit wat Stoker in sy uiteensetting "menseregte" noem, regstegnies net so wel "kompetensies" en "subjektiewe regte" genoem dal kan word (vgl egter Stoker 1970a: 80 vn 7 wat - merkwaardig

genoeg: - menseregte as term b6 subjektiewe regte verkies, omdat laesge-noemde, volgens hom, meersinnig is).

Regsnorme (aan die mens kragtens sy status en met die oog op sy roepings-
 vervulling gegee) bepaal of reël die komplekse verhoudinge waarin mense
 en/of samelewingskringe onderling tot mekaar te staan kom. Regsnorme is
 norme, dit wil sê - anders as natuurwette - oortrebaar; dit bestaan
 naas talle ander soorte norme en (saam met die ander soorte norme esmede
 die natuurwette) vorm dit deel van God se kosmiese wetsorde (Stoker 1970a:
 44-8). Interessant is Stoker (1970a: 45) se vraagstellende betoog oor
 hoe 'n mens tot kennis van norme (en *in casu* regsnorme) kom. Die Dekalogg,
 sê hy, is wel 'n kenbron van norme, maar dan eerder van godsdienstige en
 sedelike (of etiese) norme (en nie soseer van regsnorme nie). Die Bybel
 bevat heelwat uitprake oor goddelike en menslike reg(-snorme), dit egter
 in 'n onvolledige en voorwetenskaplike sin. Die soeke na (regs-)norme
 word in ieder geval deur die lewens- en wêreldbeskouing van die "soeker"
 medebepaal en daarom sal die Skrif (in 'n perspektiewiese sin) wel in die
 Christen wetenskaplike se soeke (en in die resultate daarvan) meesprek.
 Ander wetenskaplikes beroep hulle vir hul insigte in regsnorme op voor-
 wetenskaplike intuïsie - en hierin, sê Stoker, steek eweneens waarheid.
 Blykbaar het Stoker (vgl 1970a: 79 vn 3 en 84 vn 7) hier die eksponents
 van die WDW, wat kennis van die onherleibare sinkern van die regsaspek
 tot die intuïsie terugvoer, in gedagte (*vide* 3.3.3 *supra*). S6 gesien is
 Stoker se opmerkings verwerrend: vir die WDW gaan dit immers nie om die
 intuïtiewe ontwering van *regsnorme* (of regabeginsele) nie, maar om die
 naspewing van die sinkern (die bestaanskern) van die reg(-saspek *an sich*),
 wat wel die kern van *inter alia* regsnorme uitmaak maar nog niks oor die
 inhoud van die regsnorme self sê nie. Boonop moet Stoker hom vir die
 naspewing of "ontdekking" van regsnorme self (uit hoofde van sy diefane-
 rotiese metode - *vide* 4.2.2 *supra*) in 'n bepaalde mate op die intuïsie
 beroep. Hierop word aanstons weer teruggekom, maar dan vir eers die
 vraag: hoe wil Stoker (self) regsnorme "ontdek"? Hy wil dit doen na
 analogie van die natuurwetenskaplike metode wat aangewend word om natuur-
 wette te ontdek: die blootlegging van ooreenkomste tussen natuurprosesse
 en die gevolglike generalisasies, lei tot die ontdekking van natuurwette:

"Sou 'n mens deur die bestudering en vergelyking van menseregte (resp. van menslike statusse met hul funksies) nie ook regsnorme kon ontdek nie?" vra Stoker (1970a: 45).

Voorts, omdat regsnorme vir Stoker deel van die kosmiese wetsorde uitmaak, vermoed 'n mens dat hulle langs dieselfde weg as ander wette en norme geken sal word, dit wil sê, soos Stoker (1969: 202) op 'n ander plek betoog, uit 'n daaglikse voorwetenskaplike ervaring van orde (byvoorbeeld 'n voorwetenskaplike ervaring van die orde grondliggend aan menslike status en funksies?); uit die reëlmaat en gang van (menslike status gerigte?) gebeurtenisse (weardeur juis die orde ontbloot word); uit selfevidente (diefenerotiese?) insigte en uit God se Woordopenbering.

Stoker se suggesties in verband met die ontdekking (of ontwaring) van ontiese regsnorme laat 'n mens onmiddellik vermoed dat die ontiese regsisteem feitlik 'n natuurregsisitem is: tussen regsnorme en natuurwette (veral vir sover dit hulle oopdekking betref) bestaan daar geen opvallende (kreatuurlike) verskil nie (behalwe dat eeregenoemde oortrebaar is en leesgenoemde nie). Oor hierdie vermoede kan egter geen finale oordeel gevel word alvorens die dinamiese kant van (of aan) die ontiese reg (*vide* 4.3.1 *supra*) nie eers ondersoek is nie. Dit word in 4.3.6 *infra* gedoen.

Tussen Stoker se leer oor ontiese regsnorme en die WDW se teorie oor regsbeginnels (*vide* 3.3.5 *supra*) bestaan daar 'n markante verskil. Vir Stoker is die norm self (as "wet") met die orde van die skepping gegee; vir die WDW bestaan die norm (slegs as) 'n in die skepping gegewe *principiūm* wat eers norm word pas nadat dit deur die mens daartoe gepositiveer is. Intuïtiewe kennis van die norm sal vir Stoker (mede in die lig van sy diefenerotiese metode) dus uit kennis van die inhoud van die norm bestaan; intuïtiewe kennis in 'n WDW konteks is egter 'n kennis van die sinsbesonderheid van die norm (of die sinkern van die - *in casu* juridiese - aspek waarop die norm betrekking het) en hoogstens miskien van die *principiūm* grondliggend aan die norm. Die inhoud van die norm word egter *mede* (en nie *eksklusief* nie) in die lig van die vorm wet die mens daaraan gee, geken. Hieraan moet onmiddellik toegevoeg word dat die WDW self geen konkrete en duidelike riglyne oor die verkryging van kennis insake die "vaste" - *principiūm* - kant van regsnorme verskaf nie, ofskoon Dengerink (1976: 58) juis die oopdekking van hierdie *principiūm* as 'n

belangrike geregtigheidsprioriteit stel. Die belangrikste vraagstuk in verband met die menslike kennis van hierdie ongeskonde, oorspronklike, vaste orde in die skepping ('n vraagstuk wat die WDW sowel as die WDS geld), is dat sondige mense met verduisterde en verakeurde insigte dié kennis moet opdoen en die vraag is gewoon of 'n mens dan nie meer geneig is om jou kennis van die onvolmeakte positiewe reg in die "taal" van 'n vaste orde wat jy meen te onderken, transponeer nie? Hierdie vraagstuk raak Stoker se regsteorie tot in die wortel toe: al sy premisses insake die vaste kant van die reg steun op die (geloofs-?) uitgangspunt dat die ontiese reg, soos wat God dit oorspronklik (*aliter* met 'n selektief-relevante afsien van die sonde) geskape het, (diafaneroties) geken kan word. Op hierdie aangeleentheid word daar veral in h 7 3.3 *infra* teruggekom.

Ten slotte kan enkele van die ontiese reganorme wat Stoker onderskei, slegs korliks genoem word. Hy pas hierdie norme (die meeste waarvan 'n lang kultuurhistoriese aanloop het) aan om direk op die verband tussen die ontiese reg en die status van die mens betrekking te hê:

- (a) *jus suam cuique tribuere*;
- (b) elkeen moet syne doen;
- (c) *honestum vivere* (en *neminem laedere*) (wat primêr etiese norme is maar tog ook op die juridiese status van die mens betrek kan word);
- (d) *paata sunt servanda*;
- (e) soewereiniteit in sie kring;
- (f) die mens moet altyd as (reg-) subjek en nooit as (regs-) objek nie behandel word;
- (g) *nullum crimen sine previa lege poenale*;
- (h) straf na skuld en
- (i) vergoeding volgens skade.

Wet Stoker hier regsnorme noem, sou goedskiks ook as (in sommige gevalle selfs institusionele) geregtighedsnorme kon deurgeen (*vide* h 7 4.2 en 4.4 asook h 8 4.3 *infra*) - 'n bevestiging van die vermoede dat die ontiese reg vir Stoker (metsen) 'n geregtighedsreg is.

Die *regsorde* word gevorm deur menseregte in wedersydse samehang met (mekaar en met) regsnorme (eweneens in wedersydse samehang met mekaar) en hierdie orde is so kompleks dat dit slegs by benadering (dit is - as ontiese regsorde - volgens Stoker - 1970a: 49 - ideëel) gekan kan word. (Word die positiewe reg dan, so kan 'n mens met reg vra, ooreenkomstig die idee van die ontiese regsorde gepositiewer - dit min of meer in ooreenstemming met die WDW opvatting oor die regsides?)

4.3.4 Die relasie ontiese reg-positiewe reg

Hoe antwoord die mens in die positivering van (positiewe) reg op die ("roepstem" van) die ontiese reg? Met hierdie vraag word daar by die kardinale kern van Stoker se geregtigheidsteorie aangeland: wat is die juiste verhouding tussen die (positiewe) reg en (ontiese) geregtigheid (-seise)? Konstitueer geregtigheid (*in casu* die ontiese reg) die positiewe reg of dien dit bloot as 'n *Sollenprinzip* ('n regulatiewe behorensnorm) waaraan die positiewe reg behoort te voldoen (met hierby dan implisiet inbegrepe dié gedagte dat onregverdige reg steeds rég - dit wil sê geldige en geldende reg - is)?

Die "hoe 'n mens antwoord", meen Stoker (1970a: 50-1), hak in die eerste plek by die begrip "*vergelding*" - in 'n besondere semantiese konteks - aan. Die Afrikaanse voorvoegsel "ver-", gee aan woorde gewoonlik 'n betekenismoment van "laat wees" of "maak", byvoorbeeld *veraangenaam*, *verfraai*, *verchristelik*, *versterk* ensovoorts. So gesien beteken "*vergeld*" dan "geldend laat wees" of "geldend maak". Van die positiewe reg kan dus geë word dat dit die ontiese reg (moet? behoort te?) *vergeld* - vergelding hier in 'n heeltemal ander sin as strafvergelding of Dooyeweerd se harmoniserende vergelding opgevat. Al ken die mens nis (normatief of deonties) oor die gelding van die ontiese reg beskik nie, kan hy in sy vergelding tog bepaal wát op 'n gegewe moment as (positiewe) reg sal geld en kan hy hierdie reg veelê, formuleer of uitbou. Tot op hierdie stadium het Stoker nog bloot gesê *dát* 'n mens antwoord maar nog

nie *hoe* of *wat* (of *hoe* of *wat behoort*) 'n mens (te) antwoord nie. Hy vervolg egter:

"Die positiewe ver-gelding van die menslike reg is ... meer as die ontiese gelding daarvan en wel soos 'n antwoord meer is as 'n vraag" (Stoker 1970a: 51).

Dit beteken:

- (i) dat die mens met die *positivering* van die *ontiese reg* (sic!) die ontiese reg aanvaar, erken, eerbiedig: "(e)r be-jaht es" (Stoker bedoel seker: dat 'n mens met die *positivering van die?* *positiewe reg na aanleiding van* die ontiese reg, die ontiese reg aanvaar ensovoorts);
- (ii) dat die mens positiverend reg neerlê, bepaal, vorm of ordineer en verorden en (ten slotte)
- (iii) dat die mens die positiewe reg konstruktief uitbou, dit wil sê dat hy deur sy verwerking van die (positiewe?) reg besonderhede bied wat verder strek as die ontiese reg (*an sich*), al veronderstel hulle uiteindelik die ontiese reg en al *mag* hulle finalitêr nie daarmee in stryd wees nie (dít alles steeds volgens die orde van die skepping gesien, dit wil sê met die orde van verskeurdheid buite rekening geleat) (Stoker 1970a: 51-2).

Op die "hoe antwoord 'n mens op die ontiese reg?" sê Stoker dus (oor die algemeen) deur die gelding van die ontiese reg méér te maak deur (in die besonder) (a) die ontiese reg te beaam (of te eerbiedig), (b) deur positiewe reg neer te lê (te bepaal, te vorm, te ordineer ensovoorts) en (c) deur regspositiverend, uitbouend en verwerkend meer besonderhede as wat die ontiese reg bied, te verstrekk.

Met hierdie uitsprake skep Stoker ongetwyfeld (veral vir die regewetenskaplikes) heelwat probleme, veral indien 'n mens in gedagte hou dat die ontiese reg reeds geld (en nie bloot in voor-positiewe *principia* beliggam is nie) (vgl *inter alia* 4.3.2 (v) *supra* asook Stoker 1970a: 52). Reeds sy semantiese spel met die term "vergeld" is problematies: is dit

die positiewe reg wat die ontiese reg laat geld of "geldend maak"? Is die omgekeerde nie eerder waar nie? Is die ontiese reg reeds in positief-regtelike terme geformuleer: "lees" 'n mens as't ware (weskoulik, dieferoties) die norme van die ontiese reg uit die skeppingsorde "af" en verwoord dit dan in die positiewe reg of "lees" 'n mens (in 'n meer direkte sin) gewoon positiewe regsnorme uit die ontiese reg af (en verwoord dit dan)?

Om egter verder te gaan: is die "meer" in die vergelding (dit wil sê die geldigmaking) van die menslike reg meer *gelding* (as in die ontiese reg) of andersins meer wat? Indien meer gelding, wat is dan die grond(e) vir hierdie "ekstra" gelding (as dit nie in die ontiese reg as vraag self opgesluit lê nie)? "Antwoord" is *nie méér* as vraag nie, maar eerder 'n korreleat daarvan: 'n "gose antwoord" sal immers die grense wat in die vraag self geïmpliceer word, nie *mag* (behoort te) oorskry nie (vgl ook h 7 3.2.4 *infra*). Voorts: deur die ontiese reg te aanvaar, te erken, te eerbiedig of te besam *vermeerder* 'n mens die ontiese reg self (of die gelding daarvan) immers nie; so ook nie deur die positivering van positiewe reg na aanleiding van (as antwoord op) die ontiese reg nie: jy gehoorzaam dit eerder en jou gehoorzaamheid (in sy onvolmaaktheid) kan die ontiese reg dikwels eerder verminder as vermeerder. 'n Mens wil aanvaar dat dit by Stoker bloot 'n glips van die pen was toe hy beweer het dat die mens die ontiese reg *positiever* (vgl (1) *supra*). Indien hy dit werklik so bedoel het, skep hy natuurlik onnoemlike probleme, want dan sou dit beteken dat die ontiese reg na aanleiding waarvan die mens positiewe reg positiever, deur die mens self gepositiever is (en dus in ieder geval nie tot die orde van die skepping *as etich* behoort nie) - die mens sou dus self die vraag moes formuleer waarop hy 'n antwoord (moet) verskaf en dan sou 'n mens tereg kon vra: waarom nie sonder meer sê dat die mens *doen* (dus dat hy positiewe reg positiever) sonder om nog 'n ingewikkelde vraag-antwoord konstruksie tussen sy positiverings-handeling en die positiewe reg as resultaat daarvan in te skuif nie? Wat (iii) betref sê Stoker uitdruklik dat die positiewe reg "verder strek" as die ontiese reg. Waar die positiewe reg egter sy gelding aan die ontiese reg ontleen, kan 'n mens (eweneens tereg) vra: wat is die geldingsbasis vir dit in die positiewe reg wat verder as die ontiese reg (wat in ieder geval "normaalweg" die konstitueringsgrond van die positiewe

reg is) strek? Anders gestel: op wat van dit wat die ontiese reg nie vra nie, antwoord die positiewe reg? Omdat die positiewe reg, selfs in sy uitgebreide vorm, uiteindelik weer die ontiese reg veronderstel (dit wil sê daarna terugverwys), moes Stoker eerder gesê het dat die ontiese reg alegs breë beginsels bevat waaraan die positiewe reg uitwerking (behoort te?) gee. Só gesien is die ontiese reg dan (bloot) 'n skep-pingsmoontlikheid (*aliter* 'n antwoordingsmoontlikheid) op grond of op sterkte waarvan regspositivering verwerklik kan word. Dit is egter 'n ope vraag of Stoker bereid sal wees om te aanvaar dat die ontiese reg iets minder as 'n klaar gegewe regsorde is.

Ten slotte (wat die kritiek betref): wat beteken dit as Stoker sê dat die positiewe reg nie met die ontiese reg in stryd *mag* wees nie? Beteken "mag" dieselfde as "kan" (word "mag" dus konstitutief opgevat) of dieselfde as (ideëel) "behoort te" (word "mag" dus regulatief opgevat)? In die lig van die kan-mag onderskeid wat Stoker ten aansien van mense-regte tref (*vide* 4.3.3 *supra*), wil dit voorkom asof hy aan die laaggenoemde betekenis voorkeur sal verleen. Dit sou beteken dat die ontiese reg as 'n regulatiewe, normatiewe-behorende *Sollenprinsip* ten aansien van die positivering van die positiewe reg geld, en dat positiewe regsnorme in stryd met die ontiese reg steeds geldige (en geldende) regsnorme sal wees. Só is die gehoorsaming van die ontiese reg (en daarom ook die doen van geregtigheid in regavorming) finalitêr 'n "hartsaak" - die gevolg van 'n religieuse *aliter* lewens- en wêreldbeskoulike keuse. Hierdie interpretasie lê in ieder geval in lyn met Stoker (1970a: 50) se bewering dat die erkenning of aanvaarding al dan nie van 'n "diepere" reg, asmede die insig in die onderskeid tussen en die samehang van ontiese en positiewe reg, "... in fundamentele opsigte ... deur die wetenskaplike lewens- en wêreld-wo. veral mens-beskouing van die betrokke ... regsdeskundige ... medebepaal word". Hierdie gevolgtrëkking kan moontlik Stoker se probleem oplos, maar kan hom nog nie sy ongenueanseerde aanlê van die verhouding tussen positiewe reg en ontiese reg verskoon nie: hy aaleg neamlik (nog nie) daarin om 'n kosmologiese basis vir die gelding van "slegte reg" (of, erger nog, "goeie reg" wat deur ongelowiges gepositiveer word) bloot te lê nie. Om te sê dat hy in hierdie konteks nie met die orde van verskeurdheid handel (en daarom ook nie met die probleem van slegte reg nie) vrywaar hom steeds nie teen die konsekwensies van

die probleem wat hyself geskep het nie: wat "goed" is in die positiewe reg is immers 'n weerapieëling van die skepping wat nog skëpping gebly het en hoe kan 'n ongelowige "nageerder" van die ontiese reg dit reaksien? Voorts is dit onrealisties om in die huidige bedeling die sonde te probeer wegdink: by die vraag wat goeie reg is, is die erkenning van die bestaan van slegte reg reeds geïmpliceer (en Stoker is uiters bedag daarop om met goeie reg te handel). Op hierdie - heel fundamentele - probleem word daar in die slotkritiek (4.3.8 *infra*) weer teruggekom.

Né sy aanvanklike omlýning van die verhouding tussen die ontiese en die positiewe reg as 'n vraag-antwoord verhouding, wys Stoker (1970a: 52) op die meer formele implikasies van hierdie verhouding. Die ontiese reg gaan aan die positiewe reg vooraf; dit wil, volgens Stoker, nie sê dat die positiewe reg reël en die ontiese reg ideël, of dat die ontiese reg slegs in beginsels gegee en die positiewe reg werklik is nie: die verskil tussen positiewe reg en ontiese reg is dat die ontiese reg met die menswees van die mens gegee is en dat die positiewe reg na aanleiding daarvan deur die mens gevorm is, dat die ontiese reg geld en die positiewe reg vergeld en dat die ontiese reg 'n toetsingsgrond vir die positiewe reg is. Afgesien van die feit dat hierdie formuleringe van Stoker weer eens die geldigheid van die kritiese vraag wat hierbo geopper is, herbevestig, laat dit ook enkele ander vrae ontstaan: wat het die positiewe reg met die menswees van die mens te doen indien die ontiese reg sig juis van die positiewe reg onderskei daarin dat dit (die ontiese reg) met die menswees van die mens gegee is?; is die ontiese reg materie (*aliter* materieel) en die positiewe reg vorm (*aliter* formeel)?; wat beteken: "gevorm na aanleiding van"?; beteken dit: "op basis van" of "uit hoofde van" of "uit kragte van" of "na die voorbeeld van" of "na analogie van"?; indien "op basis van" of "uit hoofde van" of "uit kragte van" dan is alle positiewe reg wat nie aan die ontiese reg beantwoord nie geen positiewe reg nie, en so 'n konklusie sou met die (regs-)werklikheid stry: net soos wat "goeie reg" reg is, is slegte reg (nie nie-reg of a-juridies nie maar) eweneens reg (Stoker - 1970b; 285 - erken immers - na aanleiding van Du Plessis 1965 - dat sedelik goed en sedelik sleg beide sedelik is); indien "na die voorbeeld van" of "na analogie van" dan moet die positiewe reg presies dieselfde kenmerke as die ontiese reg vertoon en dan is die ontiese reg nie (wesenslik) materieel en die posi-

tiewe reg nie (wesenskaplik) formeel nie en kan die positiewe reg (weer eens) nie die ontiese reg vergeld ("laet geld") nie, maar moet die positiewe reg sy gelding voorbeeldgewys (of analogies) aan die ontiese reg ontleen. Stoker ondervind die voorgaande probleme omdat hy die positiewe reg en die ontiese reg (fundamenteel) as gelyksoortige (of beter: gelykduidige) groothede beskou. Hy sien selektief relevant van die sonde af en daarom is die positiewe reg waarvan hy spreek, in beginsel positiewe reg afgesien van die sonde; en wat is dit anders as ontiese reg? Hoekom vind Stoker dit nog nodig - nadat hy selektief-relevant van die sonde afgesien het - om te beweer dat die positiewe reg aan die ontiese reg moet beantwoord? Sonder die sonde sal die positiewe reg vanselfsprekend aan die ontiese reg beantwoord - afwyking is immers met die orde van verskeurdheid gegee? Stoker se klaarblyklike vergissing bring 'n mens maar net weer eens onder die indruk van die feit dat in die huidige bedeling die mens met sy verduisterde rede en intuïsie nie die sonde selektief-relevant (of diafaneroties-skouend) buite rekening kan laat nie.

Wat (meer formeel gesproke) die verhouding tussen ontiese reg en positiewe reg betref, som Stoker (1970a: 52-3) dit só op:

- (aa) Ontiese reg en positiewe reg vorm 'n asimmetriese korrelasionele eenheid: hulle veronderstel mekaar wedersyds, die een sonder die ander is onaf. Tereg kan 'n mens hierby vra: is hulle twee komplementêre komponente van één (en dieselfde) oeridion, die reg?
- (bb) Die positiewe reg verrig sekere funksies wat die ontiese reg nie kan verrig nie (*vide* (a)-(c) *supra*).
- (cc) Die positiewe reg moet nie net op die ontiese reg *antwoord* nie, maar daaraan *beantwoord*. Stoker (1970a: 53-4) verduidelik dat ware of "richtige" positiewe reg (as waarheid) aan die ontiese reg beantwoord sodat die mens nie willekeurig menslike reg (Stoker bedoel seker: "positiewe reg", want die ontiese reg is ook menslik) mag (behoort te?) vorm nie. Doen die mens dit wel, vorm hy *skynreg* of *onreg*. Stoker se gebruik van die terme "skynreg" en "onreg" skep verdere probleme. Skynreg verwys na

iets wat volgens voorkoms (met die eerste oogopslag) "lyk asof" dit reg kan wees maar dit inderdaad nie is nie. 'n Voorbeeld van 'n skynregreël sal wees: "Mense mag nie puberteit bereik nie". Hierdie reël behels skynbaar alle elemente van 'n regsreël maar kan dit nie wees nie, gewoon omdat dit 'n reëling probeer tref in verband met 'n aangeleentheid wat buite die kreatuurlike "vermoëns" van die reg lê. "Onreg", aan die ander kant, is 'n sinoniem vir "onregverdige reg", dit wil sê reg wat steeds rég is, maar in 'n religieuse sin gevat aan bepaalde (geregtigheids-) versistes nie voldoen nie. 'n Voorbeeld van 'n onregverdige positiewe regsreël (onreg) is: "Alle mense wat puberteit bereik moet gedood word". Dat hierdie reël markant onregverdig is, behoef geen betoog nie, maar steeds is dit 'n positiewe regsreël of -norm: dit laat onreg geld (of vergeld onreg) op 'n niveau waar die reg (as "sweardmag") nie kreatuurlik beperk word nie. Onreg behoort nie te geld (respektiewelik vergeld te word) nie, maar kán geld (respektiewelik vergeld word) (vgl weer eens die teenstelling sedelik-onsedelik *vis-à-vis* sedelik-a-sedelik). Stoker se wisselvormige gebruik van die terme "skynreg" en "onreg" is 'n frappante illustrasie van sy onvermoë om behoorlik tussen die konstitutiewe en regulatiewe gelding (respektiewelik geldigheid) van die ontiese reg te onderskei. En weer eens sou hy nie kan beweer dat hy selektief-relevant van die sonde afgesien het nie: sowel "skynreg" as "onreg" sê meteen ook "sonde", "verskeurdheid" of "abnormaliteit".

Stoker (1970a: 54) vervolg met die opmerking dat die positiewe reg nie "punt vir punt" met die ontiese reg hoef ooreen te stem nie, juis omdat die antwoord 'n taak wat deur die vraag gestel word, vervul en die positiewe reg gevolglik die ontiese reg konstruktief moet uitbou:

"Positiewe reg moet, beantwoordend aan die taakstellende *moontlikhede* met die ontiese reg geskenk, volgens die betrokke status ..., aanstelling ..., volgens kultuurpeil en volgens plek, tyd, omstandighede en geleentheid die reg konstruktief verder uitbou" (my kursivering).

Uit hierdie sleuteluitspraak wil dit weer voorkom asof Stoker aan die

ontiese reg *potensialiteit* toeken welke potensialiteit in 'n kontingente werklikheid deur die positiewe reg *verwerklik* (geaktualiseer?) moet word: die ontiese reg vorm 'n *beginneelmatige* (konstitutiewe) grondslag vir die positiewe reg. Hierdie konsekwensie is egter in stryd met Stoker (1970a: 52) se vroeëre bewering dat die verhouding ontiese reg-positiewe reg nie een van "potensieel-aktueel" of "beginneel-werklikheid" is nie.

'n Laaste kritiese vraag: Stoker (1970a 9) het voorheen, nees die pro-bleem van onregsvorming, 'n ander gebrek in die mens se positivering van die reg onderrekei, naamlik dat hy die positiewe reg nie goed (dit is, nie op 'n juiste wyse) vorm nie. Is hierdie gebrek aan die mens se kreatuur-likheid of aan die sonde toe te skryf? Vorm die mens dus ook *afgesien* van die sonde die reg nie op 'n juiste wyse nie? En is nie-juiste reg ook onreg? Of kan onreg ook juiste reg wees?

4.3.5 Die reg, die orde van die skepping en die orde van versekerdheid

Onder hierdie hoof wil Stoker (1970a: 54-6) die reg vanuit die kosmiese dimensie van waardes betrag ('n dimensie wat, so wil dit in ieder geval voorkom, nie met die orde van die skepping *as sikh* gegee is nie, omdat die probleem goed-kwaad die sonde veronderstel - vgl ook Stoker 1970a: 64-5 en 78 en 79).

Onreg is slegte (of "kwade") reg; dit vergestalt 'n breuk met God, 'n breuk tussen mens en mens en 'n breuk tussen mens en kosmos. Skending van menseregte, skending van die menslike ontiese en positiewe reg en skending van die reg na sowel sy vaste as dinamiese kante, is al drie versakingsvorme van onreg. Onreg parasiteer as't ware op die (ware) reg en is daarom (net soos die reg maar tegelyk as religieus negatiewe teenkant van die reg) universeel, uniek, chaos en wanorde (*contra* orde), basies en anti-gelding (*contra* gelding).

Die middele waarmee onreg teengestaan of bestry kan word, is menseregte, reganorme en die regsorde, ontiese en positiewe reg en (ten slotte) die vaste reg en die reg in sy historiese dinamiek. Die (reg-)stryd teen onreg moet universeel, uniek, teen wanorde gerig (positief gestel: op orde gerig), basies en geldend wees. Om onreg te bestry, is nie alleen die taak van die staatsowerheid nie, maar van alle enkelinge en same-

lewingskringe; onreg moet verder nie alleen negatief (deur verdediging, verweer, verset, verbod en belat) bestry word nie, maar ook positief: deur handhawing en uitbouing van die reg, deur opvoeding en juridiese selfvorming, deur juridiese weerbaarmaking, deur bevordering van geregtigheid en regverdigheid en deur getrouheid aan status (en funksies) of aanstelling. 'n Onderdean mag hom teen 'n onregplegende gesagsdraer verset: hy mag hom nie (in sy verhouding van ongelykwaardige gelykheid tot die gesag van die gesagsdraer) teen die gesag self verset nie, maar wel as mens (in 'n gelykwaardige gelykheidsverhouding) teen(-oor die gesagsdraer as) mens.

Die basiese uitgangspunte wat Stoker in verband met die probleem van onreg stel, lig hy aan die hand van 'n analise van die aard van (juridiese) skuld en die doel van straf toe (vgl Stoker 1970a: 56-60). Hierop hoef nie verder ingegaan te word nie.

Die bybring van 'n onregsdimensie kan heelwat van die probleme wat in die vorige paragraaf geopper is, ondervang. As die (ontiese) reg die "normale" en die (parasiterende ontiese) onreg die abnormale vergestalt, dan geld die ontiese reg as voorbeeld van wat behoort te wees en daarom behoort positiewe reg (behorensnormatief of regulatief gesproke) aan die ontiese reg te beantwoord ten einde onreg (of onregverdige positiewe reg) te bestry. En tog bied die kreatuurlike orde van die ontiese reg tegelyk die konstitutiewe bestaansbasis vir onreg: onreg paratiseer op die volmaakte ontiese reg en daarom vertoon dit dieselfde fundamentele kenmerke as die ontiese reg. Goeie positiewe reg en slegte positiewe reg het gevolglik een en dieselfde geldingsgrond, naamlik die oorspronklike, onverskeurde, onbesmette, normale ontiese reg. As religieuse idee kan die ontiese reg onreg behorensnormatief bestry; as konstitueringsgrond egter nie.

Of Stoker met hierdie laasgenoemde moontlike konsekwensies van sy eie standpunt akkoord sal kan gaan, is egter te betwyfel. Tereg merk Strauss (1971: 152-3) op dat die *ordekarakter* wat Stoker aan die sonde toeken, hier probleme skep:

"Die sonde veronderstel die skeppingsorde waaraan dit geen afbreek (*moet lees: afbreek* - kursief my invoeging) kan doen nie en waaraan dit niks kan toevoeg nie. Elke moontlike beginsel wat in hierdie sondige bedeling ge-positiewer word, appelleer dus op die skeppingsorde en nie op 'n sg. orde van verskeurdheid nie".

Dooyeweerd (1969 II: 302) se eksplisiete insig dat die sonde geen "counter-power over against the Creator" kan wees nie, is met die oog op die ontrafeling van die teenstelling reg- (of geregtigheid-) onreg meer vrugbaar as Stoker se ponering van twee (selfstandige, eiestandige?) ordes (vgl ook h 7 3.3 *infra*).

4.3.6 Die reg en die kosmiese dimensie van gebeurtenisse

Regsdinamiek is (kosmies-dimensioneel) universeel: dit betref menseregte, regsnorme en die regsorde; die ontiese sowel as die positiewe reg; die reg volgens die orde van die skepping sowel as die orde van verskeurdheid en ten slotte al die kenmerke van die reg (Stoker 1970a: 60).

Geskiedenis is volgens Stoker (1970a: 60) *voortgang* (te onderskei van en tog ook omvattend ten aansien van sowel *voortgang* as *agteruitgang* - vgl 1970a: 87 vn 102), dit wil sê:

"... die toerekenbare en verantwoordelike talkense tot-stand-bringing van die *nuse* op grondslag van die *telkense oue*".

Die dinamiese kant van die reg manifesteer sig *dáárin* dat as gevolg van (historiese) verskille (in byvoorbeeld volkseeard, in tyd, in omstandighede en in geleenthede) daar 'n verskil (beter miskien: variasie) in menslike reg (positiewe reg sowel as ontiese reg) tot stand kom. Dit geskied onder die bestieringewil van God en kan ewe goed van die reg *afgesien* van die sonde gesê word. Met die gegewenheid van die orde van verskeurdheid openbaar die reg-in-geskiedenis telkens egter ook iets van die stryd tussen goed en kwaad (reg en onreg): die verskeidenheid van menslike (hier blykbaar: positiewe) reg bots onderling, die mens kom voor 'n konflik van pligte te staan - hy moet telkens kies - en onderling botsende skynreg word gepositiewer. En tog, so glo Stoker (1970a: 61), is geen regspositivering wat uitsluitlik skynreg tot stand bring

moontlik nie; dit wil sê dat geen reg dus geheel en al in stryd met die ontiese reg kan wees nie en dit laat 'n mens vermoed dat Stoker hier weer eens met die gedagte aan 'n (positiefregtelik) konstitutiewe ontiese reg opereer, ofskoon hy nie laat blyk wat die minimum ooreenkoms tussen positiewe en ontiese reg moet wees sodat die (selfs slagte) positiewe reg nog as rég sal kan daurgeen nie.

Selfs meer merkant blyk die konstitutiewe aard van die ontiese reg uit Stoker (1970a: 62-3) se bewering dat die ontiese reg self ook 'n geskiedenis het (*aliter* dinamies en veranderlik is). Dit beteken dat:

- (i) die ontiese reg op verskillende momente in die geskiedenis verskillend toegepas word;
- (ii) die ontiese reg met die voortgang van die geskiedenis 'n telkens ander vulling kry (byvoorbeeld: die reg op die opvoeding van 'n kind behels hedendaags - onties - veel meer as enkele duisende jare gelede; *sum cuique tribuere* stel hedendaags méér en ander eise as enkele duisende jare gelede ensovoorts) en
- (iii) met die voortgang van die geskiedenis (byvoorbeeld die ontwikkeling van suigeling tot volwessene, die ontstaan van nuwe instellings, die toename in internasionale verkeer, die "eenwording" van die wêreld ensovoorts) telkens nuwe ontiese reg tot stand kom.

Die ontiese reg dien dus nie slegs as 'n vaste staanplek - 'n kompleks van onveranderlike prinsipiële moontlikhede - van waaruit, met die voortgang van die geskiedenis, telkens nuwe (veranderende) positiewe reg (vormend en aanpassend) deur die mens gepositiveer word nie: die ontiese reg gaan voort en varieer saam met die geskiedenis. In 'n vroeëre publikasie het Stoker (1967: 120) wel nog verklaar dat menseregte vas is in dié sin dat daar met die voortgang van die geskiedenis geen nuwe mense-regte tot stand kom nie. Hierdie opvatting het hy klearblyklik egter laat vaar, want juis in verband met (iii) *supra* merk hy *inter alia* op dat in die voortgang van suigeling tot volwessene *nuwe regte* 'n mens se deel word en dat met die internasionalisering van die wêreld(-gemeenskap)

by elke nuwe sukemene *nuwe* ontiese menseregte ontstaan (Stoker 1970a: 63).

Die wetmatige *voortgang* van die menslike (ook ontiese) reg steen (saam met die geskiedenis in sy geheel) onder die leiding en bestiering van God (net soos wat die vaste menslike reg sy oorsprong in die skeppingswil van God vind) (Stoker 1970a: 64).

Stoker se erkenning van die dinamiese (kontingente?) kant van die ontiese reg - wat inderdaad van sy ontiese reg iets anders as bloot tradisionele natuurreg maak (vgl Stoker 1970a: 62 asook Van der Vyver 1974: 135) - open sekere pregnante perspektiewe wat in 'n taamlik natuurregsgeïnspireerde Reformatoriese regsdenke tot op hede miskien nog nie behoorlik verdiskonteer is nie. Sy "verbinding" reg-historie (of beter: sy betragting van die reg in 'n historiese dimensie) is uiteindelik minder formalisties as dié van Dooyeweerd (*vide inter alia* 3.4.4 *supra*). Volgens Dooyeweerd se insigte is die beginbasis vir die verwerking van geregtigheid 'n vaste, kosmies-strukturele stand van sake (wat met die eie-aard van die historiese aspek, asmede die analogiese samehang tussen reg en historie gegee is). Die telkens nuwe kan na sy insig dus nie vanuit 'n "voortgang" in (of van) God se onderhoudings- en bestieringswil verklaar word nie, maar slegs vanuit die dinamiek van menslike vorming binne die deur God se (skeppers-)wil vasgelegde kosmiese stande van sake en wette (noem dit: skeppingsmoontlikhede). Die ideële verwerking van skeppingsmoontlikhede berus in 'n groot mate op die vormingsarbeid van die mens; en, meer nog, hierdie vormingsarbeid loop uiteindelik op 'n betere verwerking van God se oorspronklike intensie met die skepping uit (vgl bv Dooyeweerd 1969 II: 261) - vandaar die normatieweit van die transendentale historiese idee. Hierdie benadering van Dooyeweerd lewer met betrekking tot sy regsteorie heelwat probleme op. Omdat die skeppingsmoontlikhede konstant bly, moet die decor vir die realisering van juridiese geregtigheid (as 'n wesenlik ideël-religieuse geregtigheid) telkens deur die mens opgestel word en dit lei daartoe dat aan die menslike vorming (in die historie) *ex sich* 'n bepaalde behorensnormatieweit toegedig word: die historie word in terme van die geregtigheidsidee inderdaad as vooruitgang (en nie voortgang nie) opgevat. Dit lei tot oorspanne verwagtings van die historie.

Stoker se siening wat die godgegewe moontlikhede saam met die veranderende, positiewe gestaltes wat hulle via menslike vorming kan aenneem laat voortgaan, skakel hierdie probleem uit. Dit wil egter nie sê dat Stoker se benadering tot die verhouding reg-historie probleemloos is nie. Sy gebrekkige aanduiding van die presiese aard van die relasie tussen ontie- se en positiewe reg verhoed dat die onderskeie "funksies" van die ontiese en positiewe reg in die historiese duidelik omlin word. Voorts veroorsaak sy negasie van die vormings- of (mags-)beskikkingsmoment inherent aan die historiese (van die mens) 'n *casus omissus* met betrekking tot die vraag: hoe pas die positiewe reg sig by die ontiese reg aan (of *vice versa*?) (vgl Strauss 1971: 158)? Waar Dooyeweerd die historiese verwesenliking van geregtigheid "oorformaliseer" (dit is, té veel van die reëlisering van bepaalde vorme afhanklik maak), deur laat Stoker se té a-formele benadering uiteindelik weinig ruimte vir die konkrete verwesenliking *an sich*.

Op hierdie aangeleentheid word uitvoering in h 7 3.4 en 4.3 teruggekom.

4.3.7 Die reg as ampsbediening

In die lig van die noue korrelasie wat Stoker tussen die reg en die kreatuurlike status van die mens (as beheersers van die skepping) onderken, vat hy uiteindelik (ten diepste) die reg as *ampsbediening* op (Stoker 1970a: 64-9). "Amp" word in 'n baie ruim sin, as iets wat met die menswees van die mens gegee is, "... as die verdiepte sin van die status van die mens", verstaan; "bediening" het op die hele roeping van die mens - dit wil sê alles wat hy doen en (na-)laat - betrekking. Oor die moontlikheid dat "amp" té 'n breë omskrywing kan wees, laat Stoker hom soos volg uit:

"Vanselfsprekend impliseer die amp van die mens ... die totale roeping van die mens, alles wat hy doen en laat. Maar met die juridiese benadering gaan dit om die amp as sódanig en wat daarmee saamhang".

Elke mens (maak nie saak wie nie) het 'n amp; menslike amp verskil egter van God se "amp" en daarom verskil menslike reg van goddelike reg.

Op die betekenis van Stoker se formulering van die wesenwaard van die reg as ampsbediening, word daar in die slotparagraaf (4.3.8 *infra*) krities-waarderend kommentaar gelewer. Tens word daar volstaan met die opmerking dat Stoker (1970a: 65-6) wel 'n negatiewe "onregekant" van ampsbediening, naamlik ampskending (*aliter* onreg *aliter* "slegte" reg), onderken - dit na aanleiding van Du Plessis (1985) se insigte oor sedelik en onsedelik. Ampskending is skynbaar nie "a-amptelik" (nie-amptelik) en bygevolg a-juridies nie, maar is 'n negatiewe of afwykende antwoord wat die mens op sy (van God gegewe) roeping gee.

Indien hierdie laaste afleiding korrek is, kan Stoker nie langer van 'n *orde* van verskeurdheid *vis-à-vis* 'n *orde* van die skepping spreek nie; die reg kan immers (na sy wesenwaard) nie tot twee verskillende ordes behoort nie, maar sowel reg as onreg moet, soos Strauss (1971: 152) tereg beweer, op een en dieselfde orde appelleer: regverdige reg beaam daardie orde, (parasiterende) onreg stry daarteen maar den steeds parasities, dit wil sê slegs binne die grense van die moontlikhede wat die oorspronklike, goeie orde self bied.

4.3.8 Krities-waarderende slotopmerkings

Van die belangrikste punte van kritiek teen Stoker se regsopvatting is reeds in die loop van die voorefgaande bespreking geopper. Feitlik al hierdie kritiek betref die onbevredigende wyse waarop Stoker 'n relasionele verband tussen positiewe en ontiese reg smee en tegelykertyd nie behoorlik tussen die konstitutiewe en regulatiewe momente in die ontiese reg onderskei nie. Indien Stoker die ontiese reg konstitutief as 'n skeppingsmoontlikheid (of as die bron van skeppingsmoontlikhede) met die oog op die positivering van positiewe reg deur die mens as regsvormer sou opvat, sou heelwat van die probleme uitgeskakel gewees het. Die aandiening van 'n volledige ontiese regsorde laat egter twyfel ontstaan oor wat presies ontiese- en wat presies positiewe reg is (en wat die positiewe reg inderdaad is teenoor wat dit behoort te wees).

Met betrekking tot sy sondebeskouing is Stoker gewoon (met respek) onrealisties. Feit is dat die mens in hierdie bedeling nooit - selfs nie eens wesenkskouend - selektief-relevant van die sonde kan afsien nie: die sonde verduister deurentyd die mens se skoue, sy denke, sy dede, sy

analises en sy insigte. Ten einde selektief-relevant van die sonde te probeer afsien, moet Stoker 'n orde van verkeurdheid (naas die "goeie" orde van die skepping) konstrueer en den vergeet hy dat die ondersoeker van die kosmos 'n slagoffer van die sonde bly - 'n slagoffer wat homself op generlei wyse (selfs nie eens denkend of skouend) uit 'n bedeling (wat oorspronklik goed was) na 'n sondelose bedeling kan verplaas nie: die sonde is te radikaal en integraal. Om hierdie rede is dit tegelyk ook jammer dat Stoker in sy besinning oor die reg nie aan die orde van verlossing aandag gegee het nie; in Christus alleen is die gevolge van die sonde immers oorkom en die mens "in 'n ander orde" geplaas; in Christus alleen kan ook die finale bedeling - waarin die sonde geheel en al vernietig sal wees - verwag word (vgl *inter alia* h 7 3.3 en 3.4 *infra*).

'n Erkenning van die radikaal-integrale karakter van die sonde, beklemtoon onmiddellik die noodsaak aan 'n regulatiewe maatstaf waaraan die positiewe reg (wat uiteraard gebrekkig sal wees) gemeet kan word. Kan die ontiese reg hierdie funksie vervul? Indien 'n mens sou aanvaar dat "iets van" of "iets in" die skepping nie in sonde geval het nie, dan wel mits die ontiese reg tot die orde van daardie "iets" behoort. Indien nie, dan moet die regulatiewe maatstaf nie in die skepping self nie maar "buite" die skepping in God gesoek word. Hieraan word eweneens in h 7 *infra* volledig aandag gegee.

Te waardere is, soos reeds opgemerk (*vide* 4.3.6 *supra*), Stoker se erkenning van die dinamiese kant aan die reg. Ewe verdienstelik is sy omskrywing van die wese van die reg as ampbediening. Hieroor word hy egter deur Strauss (1971: 155-8) gekritiseer, maar ongelukkig is Strauss se kritiek (en vanweë die kursoriese aard daarvan en vanweë die feit dat Strauss homself nie krities genoeg oor die alternatiewe model waarmee hy Stoker se teorie konfronteer verantwoord nie) self nie baie indringend nie - van immanente kritiek kom in ieder geval heel weinig tereg, want die meeste kritiek is transendente kritiek.

In die eerste plek, meen Strauss (1971: 155) dat die term "amp" meer-sinnig is omdat daar verskillende soorte ampte kan bestaan: die owerheids-amp, oerlike amp, kerkreedsamp, bedryfsamp ensovoorts. Só gesien is

vergelding egter ook meersinnig - daar bestaan verskillende soorte vergelding: ekonomiese vergelding, etiese vergelding, staetlike vergelding, kerklike vergelding ensovoorts. Net soos wat vergelding in sy variërende vorme telkens op die regsaspek (kan) appelleer, kan *amp* dit ook doen. "Amp" na sy regsaspek betref immers die amp (of amptelikheid of ampsamptigheid) *an sich*, dit wil sê amp in die mees fundamentele sin van die woord. Dat "bediening" meersinnig is, kan toegegee word, omdat dit nie noodwendig tipies kwalifiserend van slegs "amp" is nie. "Harmonisering" of "afweging" of "balansering" is egter eweneens aldus meersinnig.

Strauss beweer foutiewelik dat Stoker van *ampabehartiging* praat (Stoker praat van *ampsbediening*) en op grond van hierdie fundamentele vergissing paralleliseer Strauss *ampsabehartiging* in juridiese sin met Stoker se verwysing na persoonbehartiging in etiese sin. Omdat Stoker nie etiese objekte (en etiese objeksfunksies) onderskei nie, kom Strauss tot die gevolgtrekking dat hy ook nie regsobjekte of juridiese objeksfunksies en daarom ook nie subjektiewe regte kan onderskei nie. Dát Strauss (al is dit lense die weg van 'n fiktiewe invalspoort) hier 'n wesenlike gebrek aanmerk, word nie betwis nie.

Het hierdie gebrek egter enige invloed op Stoker se visie insake *ampsbediening*? Strauss (1971: 161) suggereer iets in hierdie rigting wanneer hy enkele paginas verder aantoon dat Stoker se siening van die wesenswaard van die reg as *ampsabehartiging* (lees: *ampsbediening*) (nóg) 'n dubbelsinnigheid herberg. Strauss het heeltemal reg wanneer hy beweer dat "*amp*" vir Stoker méér as bloot *gesagsamp* (in die tradisionele sin van die woord) omvat. Onmiddellik daarna plaas Strauss self egter (op 'n onverklaarbare wyse) 'n dubbelsinnigheid in Stoker se beskouing deur Stoker se gebruik van die terme "*ampsreg*" en "*ampsbediening*" te beoordeel asof Stoker bloot *gesags-* (of owerheids-)ampte in gedagte sou hê; die deur Strauss ontdekte (beter: geskepte) dubbelsinnigheid impliseer dan dat *ampsreg* òf 'n kompetensie òf 'n subjektiewe reg kan wees. Nêrens suggereer Stoker egter, soos Strauss beweer, dat die *ampsreg* van 'n *gesagsdraer* 'n subjektiewe reg kan wees nie.

Strauss se probleem (wat Strauss self meen Stoker se probleem is) kan egter opgelos word indien 'n mens in gedagte hou dat 'n kompetensie méér

fundamenteel, méér ordebepalend as 'n subjektiewe reg is: subjektiewe regte ontstaan as gevolg van die uitoefening van kompetensies. Bowendien is dit nie ongebruiklik om van 'n kompetensie as 'n reg te praat nie (ofakoon, toegegee, dit verwarrend is): (i) my *reg* om te kontrakteer, (ii) my *reg* om te trou, (iii) die staatsowerheid (en sy organe) se *reg* om burgers vir militêre diensplig op te roep en (iv) die staatsowerheid (en sy organe) se *reg* om te ontleen, is almal kompetensies. (i) en (ii) is kompetensies op privaatregtelike gebied die uitoefening waarvan tot die ontstaan van subjektiewe regte aanleiding gee. Sluit ek (as handelingskompetente regsobjek) inderdaad 'n kontrak, ontstaan daar vir my sekere subjektiewe regte (die objekte waarvan vorderings is) of maak ek 'n testament ontstaan daar vir my erfeneme by my dood bepaalde subjektiewe regte (aanvanklik vorderingsregte wat egter in saaklike regte en/of immateriële goedereregte kan "uitmond").

Of hierdie parallel nét so na (iii) en (iv) as kompetensies op publiek-regtelike gebied deurgetrek kan word, is op hierdie stadium nog onseker. Dit wil tog voorkom asof 'n mens (iii) as die oorsprong van 'n publiek-regtelike subjektiewe reg *qua* aanspraak van die staatsowerheid op die dienste van sy burgers ('n aanspraak wat die owerheid slegs uit hoofde van sy publiekregtelike owerheidsamp het) sou kon sien. Dieselfde geld van (iv): dit gee aan die staatsowerheid *qua* staatsowerheid (in publiek-regtelike sin) 'n aanspraak op die eiendom van 'n burger. Of voorbeelde (iii) en (iv) gangbaar is, maak in ieder geval nie seek nie, want 'n kompetensie is vir sy bestaan en uitoefening nie van subjektiewe regte (of regsobjekte) afhanklik nie: die totstandkoming van subjektiewe regte is maar een van die uitvloeisels van kompetensie-uitoefening.

Gevolglik is dit nie verkeerd om *ampsreg* as 'n kompetensie ('n wesenlike "juridiese *kan*") te beskou nie: uit hoofde van my amp "kén ek" dit of dat doen (en *inter alia* ook subjektiewe regte tot stand bring). Dit behoort onmiddellik duidelik te wees dat amp *an sich*, ruimer is as *ampsreg*: my amp omvat my *ampsreg* (my "reg-" of "kompetensie-hebbendheid").

Sê *ampsbediening* meer oor die wesensaard van die reg as vergelding? Vir sover dit die *ampselement* betref (met respek) wel: *amp* konstitueer *inter alia* orde, vergelding veronderstel reeds die bestaan van 'n orde.

Hierdie stelling is egter nog té ligtelik gemaak, want vergelding as intuïtief gekonsepieerde juridiese sineduiding in Dooyeweerd se skema, is nie so sito-sito te kritiseer nie: vergelding spreek jou òf intuïtief aan òf dit spreek jou nie aan nie. Dooyeweerd (1969 II: 129; *Enayclo=paedie* (b) II; 4) se pogings om vergelding - al is dit slegs by benade-ring - te omskryf en te omlin (*vide* 3.3.3 *supra*), kan egter wel gekri-tiseer word. Dooyeweerd sien - soos hieronder en ook in h 7 3.5 aan-getoon sal word in beginsel tereg - reak dat die regsaspek eers in sy volledige samehang met die volle tydelike werklikheid geanaliseer moet word alvorens die sinkern daarvan intuïtief (wetenskaplik teoreties) gegryp (selfs: "begryp") kan word; hoewel hy beweer dat vergelding nie gedefinieer kan word nie, presiseer hy dit tog wel as "balans" of "har-monie". Balans of harmonie *an sich* is egter alreeds 'n estetiese anelo-gie en vir sover regegevolge aan regeoorsake verbind word, 'n fisies-energetiese analogie (en so sou 'n mens kon voortgaan). Só gesien het Dooyeweerd in werklikheid oor die eis-aard van die reg nog niks gesê nie: die sinkern van die juridiese wetskring word deur sy substrate veronderstel en die sinkerns van die substrate word (elk) weer deur hulle substrate veronderstel en so kan 'n mens met die sirkelargument voortgaan totdat jy uiteindelik ewe verward sal moet konkludeer: die reg is 'n aspek van die tydelike werklikheid *ad absurdum*! Dié verwerring word geïntensifiseer indien - soos in 3.4.3 *supra* gesuggereer is - die modale tydelikheid as verwysingsraamwerk vir die Dooyeweerdiaanse vergelding vervel.

Dit moet onmiddellik toegegee word dat die reg *qua* reg *in sy wese* nie (anders as in terme van homself) gedefinieer kan word nie: dit kan - soos Dooyeweerd (*Enayclopaedie* (a) II: 5) tereg aantoon - tot pogings om die reg (op 'n a-juridiese wyse) tot 'n hoëre soortbegrip (*genus promi-nium*) te herlei en dan deur die naspeuring van besondere verskille (*dif-ferentia specifica*) kenmerkend te (probeer) tipeer, aanleiding gee. Só sal hoogstens gesê kan word wat die reg nie is nie of, erger nog, kan die reg tot 'n nie-juridiese soortbegrip herlei en besondere "regaverskynsels" (juridiese idionne in Stoker se taal) in terme van hierdie "-isme-agtige" soortbegrip verklaar word. (Lê hierdie vergissing nie juis aan die wor-tel van die talle immanensiefilosofieë nie?) 'n Definisie van die reg moet met ander woorde 'n wesenlik juridiese element in sig meedra ten

sinde te kan sê wat van (of wat aan) die reg juridies is en dan verval 'n mens in die sirkelargument van: "die reg is 'n juridiese gegewene". Die insig in wat die wese van die reg is, is dus ondefinieerbaar; die (dit wil sê *dié*) wesensmerk(e) van die reg (wat nie die reg self is nie, maar "iets van" die reg is) kan egter wel omskryf *aliter in-gestien* word. Hoe gebeur dit?

Beide Dooyeweerd en Stoker (laasgenoemde langs die weg van sy diefane=rotiese metode - *vide* 4.2.1 *supra*) ken in hierdie in-sien 'n grondliggende funksie aan die *intuisie* toe. Volgens Dooyeweerd is hierdie intuïsie 'n tydelike dieptelaag van die menslike ervaring (*aliter* in die mens se beleving van en omgaan met die werklikheid gegrond). Met beide Dooyeweerd en Stoker (maar veral Dooyeweerd) se insigte in die aard en rol van die intuïsie, word in beginsel akkoord gegaan ofakoon die klem plek-plek tog wel 'n ietwat anders gelê sal word. In veral twee opsigte word daar byvoorbeeld van Dooyeweerd verskil:

- (a) Die *intuisie* is nie bloot of uitsluitlik teoreties nie (eerder eg menslik in die allerruimste sin van die woord). Dooyeweerd beskou weliswaar nie die intuïsie as 'n derivaat van die logiese funksie nie (dit gaan juis "verder" of "dieper" as die logiese funksie self) maar tog wel as 'n *tydelike dieptelaag* daarvan (en blykbaar nie van die naïewe ervaring nie): die intuïsie is gegee met die beleving wat aan die logiese funksie ten grondslag lê en aldus die logiese aspek van die denkhandeling met die a-logiese aspekte van die mens se ervaringshorison - binne die kosmiese tydsorde - verbind. Dit word aan die hand gedoen dat die intuïsie alles wat in die beleving van die "ek is" opgesluit is, as kulmineringspunt ten grondslag lê.
- (b) Indien Dooyeweerd met die *in-die-tyd-gegewenheid* (die tydsheid) van die intuïsie bedoel dat (aa) dit *kreatuurlik* is en (bb) 'n beleving (of bewuswees) van die *tyd* is, kan in beginsel met hom saamgestem word. Hieraan moet egter eksplisiet toegevoeg word dat - deur die genade van God in Christus - die mens in hierdie bedeling reeds meer as net die tydelike - byvoorbeeld sy onsterflikheid of God se genade wat alle dinge van *ewigheid* af in stand

hou - kan beleef, omdat die volle beleving van die ekheid (*qua* ekheid-in-die-werklikheid) in die intuïsie kulmineer. Onmiddellik moet toegegee word dat hier onder tyd nie presies dieselfde verstaan word as wat Dooyeweerd daarmee bedoel nie (vgl h 7 3.4 *infra*).

Die intuïsie impliseer (of berus op) ervaring en beleving van die volle ("tydelike" sowel as "bo-tydelike") werklikheid sodat "praat of doen uit ervaring" menseen op die "stand" van die intuïsie dui. Die intuïtiewe ontwerping (van iets) op basis van die ervaring, is nie teoreties-eksak te verklaar of aan 'n ander mee te deel nie: die intuïtiewe in-sien (of "snaap" van 'n saak) spruit uit 'n mens se in-die-werklikheid-waas voort; pas nedat 'n mens in-gesien (of "gesnaap") het kan jy jou teoreties-reflektief terugwend tot dit wat jy in-gesien het (mede omdat die verworwede insig op sy beurt dan weer deel van jou ervaring uitmaak). Dit moet beklemtoon word dat 'n mens nie langs die weg van die intuïsie bloot gegevens "uit die lug ken gryp" nie, maar dat die intuïsie op die ervaring *qua* resevoir van vertrouende omgang met die ("ervaarbare") werklikheid berus.

Kortom: in die intuïsie kulmineer alle momente van die "ek is" (-in-die-werklikheid) op 'n grondliggende wyse - ontmoet hulle mekaar as't ware: my geloofs- en lewenservaring, my wetenskaplike- en voorwetenskaplike beleving, my beleving van die sonde en my beleving van God se genade en, les bes, my beleving van die reg (en van geregtigheid) en my beleving van nie-reg (en onreg).

Die menslike intuïsie is vanselfsprekend (in hierdie bedeling) onvolmaak en feilbaar sodat 'n mens nooit daarop aanspraak kan maak dat jy finale in-sien (of "snaap") nie: jou insig is altyd voorlopig, die "stem van die intuïsie" herhaal sig altyd maar weer en weer ... en kan 'n mens by geleentheid selfs gruwelik mislei. Voortgang in die menslike ervaring kán tot betere in-sigte lei, maar dit hoef nie noodwendig nie: die skerphed of "produktiwiteit" van die intuïsie word deur die intensiteit van 'n mens se ervaring en beleving en jou "oopenheid" (of "openheid") teenoor dit wat jy beleef en ervaar, medebepaal ('n mens kan goedskiks jou intuïsie - deur byvoorbeeld selektiewe ervaring - "afsluit", (laet) "afstomp" of in

homself laat keer).

'n Mens se geloof of religie (wat jy venselfaprekend ook ervaar) dra die intuïsie rigtend of bepalend sodat 'n mens (in ongeloof) ook eensydig en verwronge - "-isme-agtig" en geocogklop - kan insien. Die intuïsie is geen wetgewer nie (en ken 'n mens hoogstens lange die weg van 'n ware ervaring en belewing van God se wet tot "die regte insig" lei) - dit is a-outonoom - en daarom kan ekselw nie besluit hoe *ék my* vir (ervaring van die werklikheid) sal "oopstel" nie (want dan het *ék* op 'n outonome wyse 'n norm gestel); alleen die Heilige Gees kan volgens die norm van God se genade in Christus my intuïtiewe blik (en daarom my insigte) open, deur dit ervaringsgewys op die volle werklikheid te rig, dit wil sê deur aan my 'n vaste grond vir my vertroue te verskaf (geloof), deur van my belewing 'n leef-in-verwagting te maak (hoop) en deur my in-sig in die is-wat-ek-moet-wees aan die konkreetheid van die eise van God se wet - soos wat dit in die hier-en-nou situasie geld - te verbind (liefde) (vgl ook h 7 2.2 (iii) en 3.4 *infra*). 'n Geloof in die outonomie van die intuïsie (of die eise insig) skerm juis die intuïtiewe "ek beleef" van die *volle* werklikheid af deur die "ek" - wat self die norm vir die eise belewing van die werklikheid wil neerlê - (hiper-) sentraal te stel.

Venselfaprekend kan 'n mens - op sterkte van wetenskaplike ervaring - wetenskaplik (-intuïtief) in-sien (of "snap") en hierdie insig word (eg wetenskaplik) deur sy kritiese-reflektiewe aard gekenmerk. Die wetenskaplike wat in-gesien het, wend homself onmiddellik kritiese-reflektief (en "terugbuigend") tot sy eise insig (terug) mede omdat hy op sterkte van sy (nuwe) insig alweer meer ervaar en beleef het en daarom ook sy nuwe insig aan sy bestaande "belewingsreservoir" wil toets. Dit is om hierdie rede dat Dooyeweerd (1988 II: 129; *Encyclopaedie* (b) II: 4), nadat hy in-gesien het dat vergelding die wesens aard van die reg treffend weergee, sy insig onmiddellik as't ware "toets" deur vergelding met die belangeharmoniërende of -balanserende en "kousale" effek van die reg (veral regs-norme) in verband te probeer bring.

Insig en kritiese refleksie is geen hiperindividuele aangeleentheid nie. Afgesien van die feit dat die insigte wat verskillende wetenskaplikes verwerf insigte in gegewenes in en van een en dieselfde (ook kreatuurlike)

werklikheid is, kan die mens as mens-in-gemeenskap ook sy insigte met andere deel: A kan B se insigte in die "taal" van sy eie intuïsie transponeer en B se insig meteen deel van sy eie ervaring maak (hy kan wat B in-gesien het, "na-sien" of "na-skou" - vgl Stoker 1967: 240). Dit dui weer eens op die "nie-mistieke", nie-personalistiese en nie-outonome aard van die intuïsie.

'n Mens kan egter selfs verder gaan: A ken *saam met* B in-sien (of "anap") of *ex post facto* in-sien wat B in-gesien het; B kan A selfs tot insig lei omdat A se omgaan met B deel van sy ervaring of belewing vorm. Deel A eenmaal B se insigte (in dié sin dat hy dit sy eie gemaak het of dit verstaan) is A in 'n besonder gunstige posisie om homself krities-reflektief oor deerdie insigte te verantwoord. Op hierdie basis ken A 'n insig van B kritieser mede deur dit in verband met die werklikheid ten aensien waarvan dit 'n insig is (of voorgee om te wees), te bring. Om hierdie rede dra kritiek altyd die moment van "ek beleef" en "ek ervaar" (en daarom ook 'n groot mate van *subjektiwiteit*) in sigself mee.

In die lig van die voorgaande opmerkings ten aensien van die intuïtiewe in-sig (en met die nodige reserwes vanweë die eenydigheid van die "ek beleef") ken Dooyeweerd en Stoker se onderskeie insigte oor die wesen-aard van die reg krities vergelyk word. *Vergelding* (a la Dooyeweerd) is 'n selfstandige naamwoord afgelei van die werkwoordvorm: "om te vergeld". As sodanige huisves dit 'n betekenismoment van "aktiwiteit" of "dadigheid". Só gesien ken vergelding nie 'n orde konstitueer nie maar impliseer dit reeds (die bestaan van) 'n gekonstitueerde orde waarbinne dit kan *funksioneer*. Vanselfsprekend is hierdie orde primêr die skeppingsorde maar, kan 'n mens terug vra, wat van of aan die skeppingsorde is uniek regsorde - went onthou moet word dat vergelding *an sich* nog geen unieke orde konstitueer nie. *Amp*, daarenteen, spreek in 'n meerdere mate van orde *konstituering* - van 'n staanplek in die (geskape) werklikheid wat self 'n orde moet kan konstitueer ten einde te verseker dat die staanplek (van die mens) 'n stânplek ('n vaste en 'n seker grond) in die ware sin van die woord sal wees. Dit moet egter onmiddellik toegegee word dat *amp an sich* ook 'n orde kan voorveronderstel (of ten minste impliseer), in dié sin dat *amp* (*mý amp*) *inter alia* 'n status in 'n orde van empte (en ander statusse) is. Op hierdie probleem word in h 8 2 teruggekom, en

den sal gepoog word om dit uit te skel deur die wesen aard van die reg nie as *amp an sich* nie maar as "amp telikheid" of "amp matigheid" of, beter, "amp geborgenheid" aan te dui. Voeg 'n mens "-bediening" as kwalifiserende agtervoegsel aan "amp" toe, is die "amp bediening" in sy geheel weer eens 'n selfstandige naamwoordvorm van 'n werkwoord en ontstaan 'n soortgelyke probleem as in die geval van "vergelding": die unieke orde waarbinne die amp bediening sig moet voltrek, word reeds deur die woord wat die wesen aard van die gegewene (in oorspronklike modale aspek) waarop die orde betrekking het, voorveronderstel.

Die term "vergelding" huisves egter 'n verdere probleem. Vergelding impliseer naamlik normmatigheid - as ek vergeld doen ek dit immers ooreenkomstig 'n bepaalde maatstaf - maar nog nie "reghebbendheid" nie, want vergelding *an sich* is nog nie wie kan vergeld (of wie of wat vergeld ken word) nie. Amp, dearenteen, impliseer normmatigheid (om amp te ken wesen, moet dit ooreenkomstig 'n bepaalde maatstaf gekonstitueer wesen) én reghebbendheid: as my amp normmatig gekonstitueer is, beteken dit meteen dat ek 'n status of 'n staanplek het. Die kwalifiserende toevoeging van "-bediening" tot "amp", laat nie dieselfde reghebbendheidsdilemma as in die geval van ('n bloot werkwoordelike) vergelding ontstaan nie, want met die woordstam "amp" is die dilemma reeds oorkom. Indien 'n mens van "amp vergelding" sou spreek, sou die "-vergelding" ook op die status van "om te ken vergeld" - dit is op reghebbendheid - dui.

Met *amp* ken die drie kernmomente wat in die beleving van die reg(-swerklikheid) sentraal staan, goed ingesien, "gevat" of "geenap" word: orde in die ruim (dog uniek juridiese) sin van die woord en as resultaat van (of beter: gekonstitueer deur) die reg en daarom as noodsaaklikewys behorende tot die reg - dit egter met die kwalifikasie en voorbehoud hierbo gestel in gedagte; *normatiewiteit* (reël- of "maatstaf"-matigheid) en ten slotte *status* (dikwels as "reghebbendheid" beskryf, maar hier ook ruimer opgevat as "'n vaste en seker - 'n geborge - staanplek" *überhaupt*). Het Stoker nie iets van hierdie drie momente in hulle samehang raakgesien toe hy die reg in sy emp telikheid op die samehang (orde) tussen die status (vaste staanplek) en die roepingavervulling (normgehoorzaamheid) van die mens - status en roepingavervulling en daarom ook orde *an sich* - betrek het nie? Het hy daarmee nie nader gekom aan 'n insig in die tipe-

rende weseaard van die reg as Dooyeweerd met sy alleen norm-implise-
rende vergelding nie?

Aan hierdie vree word in hulle relevante konteks binne die gang van
hierdie studie (in h 8 2 *infra*) verdere aandag geskenk - dit mede met
die oog op die ontwikkeling van 'n eie standpunt oor *juridiese* gereg-
tigheid. In die lig van die voorgaande bespreking behoort dit duidelik
te wees dat veral die "bedieningsfaset" van Stoker se ampsbediening onder
die vergrootglas sal kom en "amptelikheid" of "ampsmatigheid" of "amps-
geborgtheid" as alternatiewe oorweeg sal word.

In ieder geval het hierdie besinning oor die weseaard van die reg (tans
nog hoofsaaklik aan die hand van Dooyeweerd en Stoker se insigte) uit-
eindelik die finale trespelk vir die ontwikkeling van kontoere vir die
eie teorie in die volgende twee hoofstukke verskaf.

5 SLOT

Die kontemporêre Reformatoriese regsdenke vind sy aenklank (in tradisio-
nele terme gesproke) eerder by die natuurregleer as die *juridiese* posi-
tivismus en huisves as sodanig 'n besonder gespierde element van soeke na
'n "rightige" reg (na - juridiese - geregtigheid dus) as religieus-
regulatiewe maatstaf waaraan die positiewe reg behoort te voldoen. Al
drie die Reformatoriese geregtighedsopvattinge wat in hierdie hoofstuk
behandel is, baseer dan ook hulle uitgangspunte op 'n interpretasie van
(wat genoem word) die (wetmatige) skappingsorde van God. Dit skep wel
bepaalde probleme in dié sin dat 'n mens geneig voel om te vra: "wat
den van die sonde en die verlossing - wat van die res van God se heils-
geskiedenis en die wêreldgeskiedenis sedert Génesis 2?"

Al drie die behandelde stromings skep vir 'n mens bepaalde probleme vir
sover dit die betraging van die geregtighedsproblematiek op basis van
en in verband met die Skrifwoord van God betref. Brunner elimineer by-
voorbeeld direkte Skrifuitsprake oor "aardse (institusionele?) geregtig-
heid" met behulp van 'n besondere (teologiese?) Skrifeksegese; Dooyeweerd
meen dat die Skrifwoord in 'n voorwetenskaplike sin vanuit die menslike
hart in die "formulering" of die daarstelling van 'n geregtigheds-
idee

meesprek - dit met al die probleme wat, soos in 3.4.2 *supra* aangetoon, met so 'n opvatting gepeerd gaan; Stoker ondersoek die aard en rol van die reg (en geregtigheid) "in U lig", met "lig" bedoelende "Skryfperspektiewe" (en hy sê nie presies hoe hyself aan hierdie perspektiewe kom nie) wat blykbaar soms met teologiese hulp (in dialoog met die teologie) gekonstrueer kan word (Stoker 1970b: 259-60; *vide* 4.2.2 *supra*). Nie een van hierdie drie denkers verantwoord hulle egter oor die moontlikhede wat 'n verantwoorde, wetenskaplike (en eksegetiese) gebruik van die Skrifwoord van God vir die wysbegeerte, die regsfilosofie en (in besonder) die geregtighedsprobleem inhou nie.

Ten slotte is die verdiskontering van die invloed van die sonde en die sondeval by sowel Brunner, Dooyeweerd as Stoker òn hoogs interessant òn (tegelyk) erg problematies: vir Brunner het die sonde 'n volkome kloof ('n dichotomie) tussen hemelse- en aardse geregtigheid geslaan; Dooyeweerd erken die (vanuit- of) in-die-menslike-hart gegewe radikaliteit van die sonde maar hou vol dat die skeppingsstrukture (selfs skeppingsmoontlikhede?) *as s'ich* die invloed(e) van die sonde gespaer gebly het; Stoker probeer om die sonde (selektief-relevant) van die orde van die skepping af te skerm en hy meen gevolglik dat 'n mens die sonde (diefaneroties-skouend) as't ware kan wegdink.

Met 'n rekapitulerend-oorsigtelike aanstip van veral hierdie drie probleemtemas word die rigting wat in die volgende twee hoofstukke van hierdie studie ingeslaan sal word, in beginsel reeds geantisipeer. Al wat tans oorbly, is die nadere eksplisiering.

HOOFSTUK 7KONTOERE VIR 'N EIE TEORIE1 INLEIDING

Insigte en beskouings wet met die verloop van hierdie ondersoek gaande-
weg uitgespel - en soms bloot vraagstellend gesuggereer - is, word in
hierdie hoofstuk sistematies verwerk. Geregtigheid is 'n magtige onder-
werp; Christelike geregtigheid is die kern van 'n unieke *modus vivendi*.
Daarom sal dit té pretensieus wees om die antwoorde op geregtigheds-
vraagstukke in hierdie hoofstuk as enigiets meer as (voorlopige) kontoere
aan te dien. Daar is egter dié (skrale?) troos: selfs die grootste en
briljantste denkers wat die Westerse beskouing nog opgelewer het, moes
verlief neem met bepaalde onafhede aan hulle geregtighedsisteme. Na
meer as tweeduisend jaar is die navorser van vandag in die voorreg om
die resultate van hierdie mense se grootheid van gees te benut (dikwels
selfs deurdat die "foute" wat hulle gemaak het, 'n mens teen bepaalde
valstrikke waarsku), maar met die vraag "wat is geregtigheid?", word
daar telkens weer op dieselfde kraainesagtige grondprobleme gestuit.
Dit is sekerlik een van die heel waardevolste lesse wat 'n insig in die
geskiedenis van die geregtighedsdenke 'n mens kan leer (*vide* 2.4 en 2.5
infra).

Die besinning in hierdie hoofstuk asmede die ontwerp van 'n eie teorie,
is hoogs subjektief (dit wil sê subjektief religieus betrokke) soos wat
alle besinnings oor geregtigheid nog altyd *was* en in die toekoms ook
sal wees. Daarby is dit tydsgebonde (en in 'n groot mate plekgebonde).
En is dit nie juis die merkwaardige van "wat is"-grensvrae dat hulle
denkers op verskillende momente in die gang van die wêreldgeskiedenis
altyd tot hernieuëde besinning en verantwoording oor hees stofgetrapte
probleme aanspoor nie? 'n Mens se betrokke wees by die (s) tyd (*qua*
tydsgewrig), sy deel wees van 'n werklikheid wat hy beleef, kan uiteinde-
lik nie anders as om in sy besinning self en in die resultate daarvan
bepelend mee te spreek nie.

Deur die geloof is die kind van God deel van 'n besondere belewingswerk-
likheid waarin geregtigheid (kardinaal) sentraal staan, 'n werklikheid

wat sonder geregtigheid nie te bedink is nie. Daarom beskik *Christelike geregtigheid* oor 'n besondere belewingsdinamiek, óók in die regselews, want met die *amp*telikheid van geroepe wees, is 'n besondere dimensie van die nuwe lewe in Christus geopenbaar.

Christelike geregtigheid en menslike instellings is die temas wat in hierdie hoofstuk sentraal staan en op die volgende hoofprobleme sal ingegaan word:

- (i) Die vraag wat geregtigheid is (is dit 'n deug?, is dit 'n lewenswyse?, is dit 'n daad?, is dit 'n gesindheid?, of wat?).
 - (ii) Daarna word geregtigheid in 'n bepaalde ontologiese raamwerk geplaas.
 - (iii) Ten slotte word gelet op die geregtighedsnorm en die verwerking van institusionele geregtigheid in konkrete situasies.
- (i), (ii) en (iii) staan voortdurend in die teken van die beoordeling van die Westerse en Christelike geregtigheidstradisies wat veral in 2.4 en 2.5 *infra* aan bod kom.

Hierdie hoofstuk dien as die treeplank na die slothoofstuk (hoofstuk 8) waarin finalitêr die een en ander oor juridiese geregtigheid *an sich* opgemerk sal word.

2 WAT IS GEREJTIGHEID?

2.1 Inleiding

In hierdie paragraaf word eintlik gevra: "wat is die 'genus' van geregtigheid?"; want om iets van geregtigheid in sy volle omvang te begryp, moet die vraag na geregtigheid *überhaupt* op basis en in die lig van 'n bepaalde ontologie beantwoord word - en dus nie aan die begin van die uiteensetting nie. Die vraag kan dus ook so geformuleer word: "waar moet geregtigheid wetenskaplik (-teoreties) gesoek word?" Om hierdie vraag te kan beantwoord, moet bepaalde onderskeidings getref word -

onderskeidings wat op die geregtighedsdenke van filosofe en regsfilosofe deur die eeue heen toegepas sal word en daarom (mede) 'n "historiese geldigheidsstoets" moet kan slaag.

Die meeste filosofe, regsfilosofe en teoloë meen dat geregtigheid 'n deug is en dat geregtighedsvrae dus etiese vrae is. In hierdie para-graaf word daar van die standpunt uitgegaan dat geregtigheid in sy volheid ruimer as blote deugdelikheid of etisiteit is.

2.2 Voorlopige onderskeidings

Daar moet (vanselfsprekend) tussen God se geregtigheid en menslike geregtigheid onderskei word. God se geregtigheid is nie wetenskaplik-teoreties "in te hok" nie: dit gaan die mens se begripsvermoë te bowe; en tog word (iets van) die betekenis daarvan deur die geloof (op sterkte van God se genade) aan die mens meegedeel (of bekendgemaak): in sy kreaatuurlikheid kan die (gelowige) mens (deur die getuenis van die Heilige Gees, ofskoon slegs ten dele tog vir sy saligheid genoeg van) hierdie geregtigheid begryp en, meer nog, daaruit (en daarin) lewe. God se geregtigheid is 'n gawe; 'n regverdige mens is iemand wat deur die geloof aan hierdie gawe deel het.

"Regverdig wees" is nie van menslike keuse afhanklik nie maar is in die eerste en finale instansie 'n "resultaat" van God se heilswerk: geregtigheid is a-otonom. Teen hierdie agtergrond word - in hierdie ondersoek - die wetenskaplik-abstraherende fokus op hierdie gawe van God, *soos wat dit in die lewens van (regverdige) mense geopenbaar word*, gerig. Hoe dink en doen die mens wat in Christus aan die gawe van God se (diepere) geregtigheid deel het? En hoe word hierdie gawe - selfs al veer dit nog onder die vaandel van "geregtigheid" - deur ongelowige, onverstandige en ongehoorsame (otonome) mense verdraai? Vrae soos hierdie is die eerste (noodsaaklike) gewysers op die langsame (soms moeisame) pad wat 'n mens by die institusioneel-juridiese relevansie van (ware) geregtigheid uitbring.

Geregtigheid soos gemanifesteer by die mens, is primêr 'n "hartsaak": 'n rigting (of gerigtheid) van 'n mens se geloof in die allerruimste sin van die woord. Vir "geloof" in hierdie omvattende sin word, in navolging

van die kontemporêre Reformatoriese spraakgebruik, die term "religie" gebruik. "Lewens- en wêreldbeskouing" of "werklikheidsvisie" is ook gebruiklik, maar omdat geloof in die ruim sin van die woord méér as bloot 'n visie is, word "religie" bo "lewens- en wêreldbeskouing" of "werklikheidsvisie" verkies. Religie is iets meer as 'n blote verhouding; dit is 'n bron, 'n oorsprong, van "aktiwiteit" (of "dedigheid"). Religie kan (heel plasties) as "hartagesteldheid" omskryf word; en omdat die menslike hart (die "self") en 'n dryfveer vir en tot en die sentrum (of beter: kern) van (menslike) beleving en uitleving is, kan 'n mens verstaan waarom die "hartagesteldheid" so allerfundamenteel is. 'n Lewens- en wêreldbeskouing of 'n werklikheidsvisie is eerder die resultaat van (en word bepaal deur) die religie en is nie die religie in sy volle diepte en omvang self nie (*vide (v) infra*).

"Hart" as manifestasie van die "self", moet nie verkeerd verstaan word nie. Die religie volstaan naamlik nie slegs met 'n rigting of gerigtheid van die hart *in sigself* nie: die hart word "gerig op" ("wys heen na" die Soewerein, God) maar ook "gerig tot" (mede wetsubjekte in God se werklikheid). Die "in sigself keer" van die hart, is ingebed in (dit wil sê 'n korreleat en interafhanklik van) en die *rigting op* en die *rigting tot* (net soos wat die "op" en die "tot" op hulle beurt weer - komplementêr of interafhanklik - korrelesioneel op mekaar aangewys is). Die rigtings van die hart is *komplementêr* en *interafhanklik* van mekaar: hulle vul mekaar nie alleen aan nie, maar "het mekaar nodig" (daarom word in verwysings hierna met die vermelding van die meer omvattende interafhanklikheid volstaan); hulle is korreleat omdat die een die ander altyd "bestaensmatig" voorveronderstel. Om korrelasie met 'n eenvoudige voorbeeld te illustreer: A kan nie iets koop sonder dat B dit verkoop nie; A se koop kan dus slegs "bestaan" as B se verkoop "bestaan". Die koop gaan nie vooref aan die verkoop nie (en *vice versa*): die koop is gegee met die verkoop net soos wat die verkoop met die koop gegee is. Hoewel koop en verkoop as korreleat van mekaar onderskei kan word, mag hulle nooit van mekaar geskei word nie, want verval die een, dan verval eweneens die ander en probeer 'n mens hulle skei (of selfs bloot uit mekaar uit heel) dan verval jy in 'n merkant eensydige visie op die volledige handeling wat tussen A en B voltrek is (of wat A en B sáám voltrek het). In dieselfde sin is die onderskeie rigtings van die hart korreleat.

Die volledige harmonie en korrelasionele interafhanklikheid van die *op*, die *tot* en die *in sigself keer* kan alleen in terme van die ware religie (die geloof in God Drie-enig) by *benadering* begryp word - by benadering omdat die sonde op die hart ingryp: die harmonie en (korrelasionele) interafhanklikheid van die drie religieuse rigtings van die hart is nooit volmaak nie en altyd in 'n mindere of 'n meerdere mate (in die huidige bedeling tussen die sondeval en die herskepping altans) versteur.

Die ware *in sigself keer* van die hart, kan nie deur die mens self nie maar alleen deur die Gees van God (die Heilige Gees), wat 'n mens tot *inkeer* en daarom tot *bekering* bring, bewerk word. Dit geskied lank die weg van "luister na die Woord van God" waarby die *rigting tot* (die kragtvolle werklikheid van waaruit die Woord tot 'n mens kom) en die *rigting op* (die God van die Woord) reeds aanwesig is. S6 gesien voorveronderstel die ware *in sigself keer* sowel die (ware) *rigting op* as die (ware) *rigting tot*; uit die "stand" van die *rigting op* en die *rigting tot* kan *mutatis mutandis* weer veel van die ("stand" van die) *in sigself keer* verstaan word; die *rigting op* bepaal hoe die *rigting tot* daar sal uitsien en s6 kan 'n mens *ad infinitum* met die onderkenning van die samehang tussen hierdie drie rigtings voortgaan, sonder om ooit aan die "sirkelgang" van korrelasionele, op-mekaar-aangeweseheid en interafhanklikheid te ontkom. Woorde is tewens te gebrekkig om die intieme "eenheid in verskeidenheid" van die religieuse rigtings van die hart te beskryf. In ieder geval varieer hierdie rigtings *ex nihilo* (s6k in hulle relasionele stand teenoor mekaar) van tyd tot tyd, van dag tot dag en van oomblik tot oomblik, soos *inter alia* uit die daaglikse bekering en vernuwning van die mens blyk.

As die Heilige Gees nie die inkeer van die hart bewerk nie, dan wil dit nog nie s6 dat die *in sigself keer* (of pogings daartoe) ontbreek nie - en so 'n geval is dit net nie 'n inkeer nie maar 'n "wegkeer" of selfs 'n "afkeer" of ('n) "verharding". Verharding bring mee dat dit met die *rigting op* en die *rigting tot* misloop, meesal d6arin dat die "op" en die "tot" vermeng raak: dit *waarop* die hart gerig is, kan tegelyk omsleen in presies dit *waartoe* die hart gerig word, en *vice versa*; so 'n vermening lei onafwendbaar tot 'n eensydige "-isme-agtigheid".

Die *rigting op* en die *rigting tot* ken só van mekaar onderskei word: die *rigting tot* is 'n rigting tot dit wat "aan die mens gelyk is" daarin dat dit ook aan God se wet onderworpe is, gevolglik daarop moet antwoord en daarom saam met die mens in sonde geval en aan God se wet onghoorsaam geword het; die *rigting op* is 'n rigting op die Wetgewer (die Soewerein) self meer omdat die mens in sy wetsonderworpenheid vanweë sy sonde 'n mens in nood is, sê die *rigting op* alreeds (inherent) dat die Wetgewer sal antwoord - en die lewende God swyg nooit nie: 'n *Rigting op* alles wat nie Wetgewer is nie (op wetsubjekte dus), lei tot 'n verwarring en 'n vermenging van die (hoewel korrelasioneel interafhanklike dog) onderskeie *rigtings op* en tot: 'n wetsubjek sou byvoorbeeld nie kan antwoord op die hart se vraag, "waar kom die wet vandaan?" nie en geen sondige wetsubjek kan met reg verklaar dat hy die wet kan vervul nie. God antwoord terselfdertyd nooit die vraer (die soeker) buite (die vraer se) eie kreetuurlikheid om nie (went die vraer is altyd 'n wetsonderworpe skepsel) sodat die *gerigtheid op* in die relasie vraag-antwoord voluit van die *gerigtheid tot* (die wetsonderworpe en kreetuurlike werklikheid waarin God antwoord) (inter-)afhanklik is.

Geregtigheid kan in die lig van die voorgaande onderskeidings onderken of "gelokaliseer" word ("gelokaliseer" in aanhalingstekens omdat, indien geregtigheid by een van die rigtings van die hart onderken is, altwee die ander rigtings alreeds daarmee direk in die gedrang kom; van geregtigheid kan dus nie gesê word dat dit eksklusief 'n *spesie* van die een besondere rigting as *genus* is nie, maar bloot dat dit "kenmerkend" van een van die rigtings is, of beter: dat een van die rigtings 'n aanknopingspunt vir die onderkenning daarvan bied). Geregtigheid knoop aan by die religieuse *rigting tot* en wel die rigting tot die naaste (die medemens). Omdat die *rigting tot* alreeds die bestaan van die wet voorveronderstel (en teweens aan die wet onderworpe is), is geregtigheid in sy rigting tot die naaste eweneens deur God se wet genormeer en daarom is die *rigting op* God (die vraer na die wet) grondliggend aan (of beter: deel van) geregtigheid in sy rigting tot die naaste. Ten slotte kan die ware *op* en *tot* nie bestaan sonder die inkeer (die ware in sigself keer) van die hart deur die genadige werking van die Heilige Gees nie.

Die religieuse rigting van die hart tot die naaste (as medewetssubjek) *an sich* is liefde en liefde ("qua *liefde tot*") beskryf reeds die wet in sy volheid; só gesien omvat liefde geregtigheid maar is geregtigheid nie presies gelyk aan liefde nie - dit is een rigting van die liefde in sy religieuse volheid en wel *die rigting tot die dōn an die naaste*. "Doen" omvat alle konkrete handeling (en "dadighede") asmede die gesindheid/gesindhede wat aan sodanige dadighede ten grondslag lê; "doen" sluit "gee" in en is gevolglik ruimer as (die blote) "gee".

Met die *suam cuique tribuere*-spreuk word dus wel iets van geregtigheid begryp: "gee aan 'n ander" is een verskyningsvorm van geregtigheid maar dit is nie geregtigheid (in sy volle omvang) *an sich* nie, want geregtigheid sê: "tree (in alles) op teenoor 'n ander" of "lêf teenoor 'n ander met wat jy doen".¹⁾ 'n Mens kan "doen", sonder om te "gee" - en selfs deur te "neem" wat jou toekom of deur jou te "weerhou van".

Om op te som: geregtigheid by die mens is die religieuse rigting van die hart (die self) tot die doen aan die naaste. Hierby enkele opmerkings:

(i) As die gelowige se hart dedig tot die naaste gerig is, is die rigting op God 'n noodsaaklike voorwaarde vir die ware, regverdige doen; dit wil sê dat daar in gehoorsaamheid (vanuit 'n bekeerde hart "van vlees") gevra sal word: "wat is God se wet vir die doen aan die naaste?" En die antwoord op hierdie vraag is: God se geregtighedsnorm - soos wat dit in 4.2 *infra* verduidelik sal word. God antwoord egter die bekeerde hart nie net deur die wet nie, maar maak deur sy Gees eweneens 'n mededeling insake sy onbegryplike geregtigheid: "Ek het aan jou gedoen - Ek doen van dag tot dag nog aan jou; Ek maak jou regverdig - Ék spreek jou vry!" Dit beteken meteen dat die gelowige (met veel peitit gesê) ook aan God kan "doen" deur Hom lief te hê en sy wet te gehoorsaam - sy wet wat vir *inter alia* die *doen aan die naaste* geld. Is dit nie wat die apostel Johannes (1 4 20) bedoel wanneer hy sê dat as iemand sê dat hy God lief-het maar sy broeder haat, dan is hy 'n leuenaar nie; en wanneer hy dit

1) Die "gee ... wat hom toekom" is 'n normatiewe (of normmatige) formulering van die "doen/gee in geregtigheid" en daarom is *suam cuique tribuere* nie geregtigheid *an sich* nie, maar 'n geregtighedsnorm (*vide* 4.2 *infra*).

so duidelik onderstreep dat die liefde uit God is (1 Johannes 4 7-21), getuig hy daarmee nie van die noodsaaklikheid van die bekeerde hart waarin die Heilige Gees voortdurend getuig van die ware liefde en die ware geregtigheid nie - God belooft immers dat Hy sý wet en sý geregtigheid op die "tafels van die hart" van sy kinders skrywe? So gesien is nóg die religieuse *rigting op* nóg die *rigting tot* nóg die *in sigself keer* van die hart òf primêr òf op sigself staande (dit wil sê dié eerste, dié voorafgaande, dié.bepalende rigting van die regverdige hart): al drie rigtings is altyd immers ("resultate" van) die werk van God - die werk van God in sy onbegryplike volheid. Geregtigheid word derhelwe slegs deur die mens "gesien" of "ingesien" (*vide* h 6 4.3.8 *supra*) as 'n "doen aan die naaste" in die religieuse *rigting* van die hart *tot* - dit omdat die kragtvolle mens nie anders as in onderworpenheid aan die wet van God kan in-sien nie, en die *rigting tot* is 'n rigting tot mede wetsubjekte: geregtigheid in sy volheid word egter nie met verwysing na bloot die een rigting van die hart (volledig) gevat nie, want dit is altyd ook gegee met God se onbegryplike "doen aan die mens" en die inkeer van die hart wat Hý (deur sy Gees) bewerk as begin(-sel) vir 'n nuwe lewe (in geregtigheid). Waar die *rigting* van die menslike hart *op* nie 'n rigting op die ware God is nie, word (*inter alia*) met die insig in die aard van geregtigheid as 'n outonome of "selfbepaalde" doen aan 'n ander volstaan - 'n "doen" bepaal deur 'n norm wat die hart in sy ongelowige *in sigself keer* vir sigself probeer bepaal; dit lei tot 'n (eweneens outonome) veratisering van geregtigheid. Hierdie tendens sal aanstons in 2.4 *infra*, aan die hand van enkele reeds ondersoekte geregtigheidsisteme, geïllustreer word.

(ii) "Doen" het altyd (*inter alia*) 'n formele kant; die mens in sy kragtvolheid "doen" langs die weg van kanale of instellings in die ruimste sin van die woord. 'n Instelling word deur die mens self gevorm, of beter, tot stand gebring (dit wil sê gepositieer). Die doen aan 'n ander deur of langs die weg van 'n instelling, is besondere of institusionele geregtigheid (die gebruik van 'n geskikte term word in 2.3 *infra* bespreek). Dikwels word met 'n blote verwysing na institusionele geregtigheid as geregtigheid volstaan - dit geld veral die juridiese positiviste. Hierop word eweneens in 2.4.7 *infra* teruggekom.

In die lig van die formele aard van die doen, kan iets van die onderskeid (soms selfs - verkeerdlik - 'n tweespalt) tussen institusionele geregtigheid as 'n verskyningsvorm van die liefde (in konkrete situasies) en die liefde *an sich* begryp word. Die liefde in sy religieuse volheid plaas 'n besondere premie op die (eties korrekte) gesindheid van of grondliggend aan die "doen": 'n régte daad sonder die régte gesindheid kan nie as 'n liefdesdaad in die ware sin van die woord bestempel word nie (vgl ook 3.8 en h 8 3 *infra*). Eweneens kan die (of 'n) gesindheid nie geïnstitusioneeliseer word nie. Handelinge (of "dedighede") wat institusioneel regverdig is, kan die régte gesindheid ontbeer, in welke geval hulle steeds "van buite" (dit wil sê ook formeel juridies beskou) as regverdig kan deurgaen maar nie noodwendig 'n vergestaltung van 'n volledige gehoorsaamheid aan God se liefdesgebod is nie.

Daar behoort vir die gelowige in beginsel geen tweespalt tussen die gesindheid van liefde en die daad (of dede) van geregtigheid te bestaan nie. Gesindheid kan (enger) omskryf word as motief *aliter* ('n effe ruimer) die ingesteldheid of "houding" van "ek doen omdat (of beter: wat) ek móét". Dit is tegelyk 'n "hartaak" in die volste sin van die woord en omdat die doen in die *gerigtheid* van die hart *tot* die naaste nimmer eensydig aan die korrelasionele interafhanklikheid van die hart se *rigting op* of *inkeer* ontruk kan word nie, is in die regte gesindheid *qua* motief in sy volledige samehang met alle kreatuurlike wyses van "doen", die religieuse betrokkenheid (of "eenheid") van die "ek wat doen" *in die konkrete situasie*, weerspieël (vgl *inter alia* 4.3 *infra*). Dié kenmerke van 'n gesindheid is dat dit òf direk op konkrete situasies toegespits is òf hierdie situasies ten minste (voor-)veronderstel: in die volheid van die religie (met sy onderskeie korrelasionele interafhanklikheidsrigtings) lê die gesindheid (aan) die in-sig in wat in die konkrete situasie met sy moontlikhede geverg word, ten grondslag.

Die sonde as skeurende mag (*vide* 3.3 *infra*) bring wel 'n tweespalt tussen die gesindheid en die doen in geregtigheid teweeg. Hiervan gee Christus enkele illustrasies in sy Bergrede (Matthéüs 5 veral 17-48). 'n Mens kan byvoorbeeld regverdig handel deur nie te moor nie en nie ontug te pleeg nie. Die daadwerklike "doen" of "nie doen nie" is geïnstitusioneeliseer en daarom (formeel) in die konkrete situasie "kontroleerbaar"; maar die

insig grondliggend aan die "uiterlike" of "formele" doen of nie doen nie - dit eweneens in die konkrete situasie - kan nie gekontroleer word nie ('n mens kan "in stryd" met jou daadwerklike insigte handel): 'n mens kan haat (in-sien dat jy moet moor) sonder om te moor; 'n mens kan 'n vrou begeer (in-sien dat jy ontug moet pleeg) sonder om ontug te pleeg ensovoorts. Formalisme is juis met 'n geskuil "agter die instelling" gegee, dit wil sê 'n poging om die bese gesindheid van die werklike doen in die konkrete situasie te probeer afskerm en dan "formeel" in orde te handel. Hierop word *inter alia* in 4.3 *infra* teruggekom.

Die mens se gesindheid *qua* insig is eg kreatuurlik en daarom self nie (outonoom) normatief nie: 'n gesindheid kan (soos enige daad) óf "goed" óf "sleg" wees. Hierdie (kreatuurlike) gesindheid is ten nouste op die vrywillige verantwoordelikstelling van die een mens teenoor die ander - in 'n etiese sin - te betrek (*vide* 3.6 *infra*). Daarom kan 'n mens sê dat 'n regte gesindheid altyd (institusioneel) korrekte dade en 'n verkeerde gesindheid altyd institusioneel verkeerde dade ten grondslag sal lê. 'n Verkeerde gesindheid kan egter eweneens 'n formele (institusioneel "konkrete") korrekte daad ten grondslag lê en daarom móét 'n mens kan sê dat ware *geregtigheid in gehoorsaamheid* altyd in die onverbreeklike twee-eenheid van die formele (rêg) doen en die gesindheidsmatige (rêgte) insig in wat gedoen moet word, gegee is. Hierdie ware geregtigheid is die geregtigheid wat Christus in Mattheüs 5 20 vereis wanneer Hy aan sy nevolgers sê dat hulle geregtigheid oorvloediger as dié van die Skrifgeleerdes en Fariseërs moet wees; dit is tegelyk die geregtigheid wat Christus self "gedoen" het toe Hy as *volmaakte mens* die wet vervul het.

Merkwaardig is die feit dat Christus in die Bergrede (in sy beskrywing van hierdie geregtigheid) telkens vanaf die algemeenheid van die instelling (*qua* norm) op die konkrete situasie infokus: "jy mag nie doodslaan nie" word op die konkrete situasie waarin jy sonder rede vir jou broer kwaad is, ingefokus; "jy mag nie egbreek nie" word op die konkrete situasie waarin jy begerig na 'n vrou kyk, ingefokus ensovoorts. Tog hef Hy die instellings eelf nie op nie: Hy *ontbind* nie (byvoorbeeld) die Moseiese wet nie maar hy bring die kloutjie van die instelling by die oor van die gesindheid - Hy *vervul* die wet (vgl ook Kerr 1983: 36-9 en 61-5).

(iii) Die religie in sy volheid (dit wil sê in die korrelesionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart) is drie-dimensioneel: dit vertoon (a) 'n dimensie van vertroue (op grond van dit wat "tot hier toe" van God beleef is); (b) 'n dimensie van verwagting (op grond van dit wat "hiervandaan vorentoe" sál gebeur) en (c) 'n dimensie van gehoorsame uitlewing van God se wet, hier en nou, dit wil sê in die konkrete situasie. In die Christelike religie is (a) geloof, (b) hoop en (c) liefde (vgl 3.4 *infra*). Dimensies is "geheelbeskouings of -visies" en daarom is (a), (b) en (c) nóg die optelsom van (die "resultate" van) die hart se rigtings *op, tot en in sigself* nóg met slegs één van die gemelde rigtings te identifiseer: (a), (b) en (c) is religieuse dimensies *soos vergestalt* in die onderling korrelesionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart. (a), (b) en (c) is op hulle beurt self weer (interafhanklike) korrelate van mekaar en wat merkwaardig is, is dat sodra dit met die religieuse rigtings van die hart in hulle korrelesioneel interafhanklike eenheid misloop, 'n dimensionele eensydigheid (as gevolg van 'n versteuring van die korrelesionele interafhanklikheid van die religieuse dimensies van die hart) die gevolg is: òf die geloof òf die hoop òf die liefde word ten koste van die ander twee dimensies oorspan.

(iv) Geregtigheid in die religieuse rigting tot die doen aan die naaste is vanselfsprekend heel ruim (dit wil sê omvattend of ensiklopedies). Anders gestel: aan die (konkrete) doen aan die naaste kan 'n verskeidenheid ervarings- of belewingswyses (modaliteite), byvoorbeeld die etiese, die juridiese, die ekonomiese ensovoorts, ontwaer word. Vanuit die oogpunt van 'n bepaalde ervaringswyse beskou, kan daar dus byvoorbeeld 'n etiese, 'n juridiese en 'n ekonomiese geregtigheid onderken word. Hierop word deur die loop van die bespreking (en veral in h 8 *infra* meer eksplisiet) teruggekam.

(v) Voorheen is reeds opgemerk dat religie en ('n) lewens- en wêreldbeskouing of ('n) werklikheidsvisie nie dieselfde is nie: religie bestaan in die korrelesionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart en vanuit die religie word visies, dade, gesindhede ensovoorts bepaal. Só gesien, is 'n lewens- en wêreldbeskouing (of werklikheidsvisie) 'n sig (*qua* geheelblik) op die werklikheid - 'n sig wat self nie religie *an sich*

is nie, maar wat religieus bepaald is: 'n reflektiewe (nadenkende of besinnende) en abstrakte (of abstraherende) verwerking van die betekenis van die rigtings van die hart (in hulle korrelasionale interafhanklikheid) vir die mens se "in die werklikheid wees". Vanweë die reflektiewe en abstrakte aard van die lewens- en wêreldbeskouing staan dit vanselfsprekend heel sentraal in die wetenskap, omdat 'n wetenskap sonder refleksie en abstraksie nie moontlik is nie. Die lewens- en wêreldbeskouing van 'n wetenskaplike weerspieël dus die bepalende (religieuse) rigting(s) van sy hart, maar is nie self die rigtings *an sich* nie.

Weer die religie *an sich* in die wetenskap ideëel rigtend is (die mens ken immers - in hierdie bedeling - slegs ten dele) daar is die lewens- en wêreldbeskouing in die wetenskap 'n *corpus* van begrippe (insluitend grensbegrippe) gevorm - in ooreenstemming met die norme wat vir wetenskapsbeoefening geld - op basis van die religieuse beleving van die wetenskaplike: die aktiwiteit van begripsvorming op hierdie vlak is dus uit en uit religieus bepaald en die begrippe wat tot stand kom, is grondbegrippe van die (of 'n) wetenskap. Let daarop dat geen grondbegrip prinsipieel objektief kan wees nie: die vorming van die grondbegrip word altyd gerig deur 'n religieuse idee; wat wel waar is, is dat indien die grondbegrippe in die orde van 'n lewens- en wêreldbeskouing *qua* sisteem "ingevoeg" is, 'n buitestaander hierdie sisteem kan bestudeer en kan beoordeel (meer selfs so 'n bestudering en beoordeling is nie geheel en al objektief nie - die resultate en gevolgtrekkings waartoe daar geraak sal word, word deur die bestudeerder en beoordelaer - *qua* wetenskaplike - se eie lewens- en wêreldbeskouing medebepaal).

Van die religie *qua* korrelasionaal interafhanklike rigtings van die hart kan 'n mens nie omlýnde wetenskaplike begrippe vorm sonder om in sirkelredenasies (of antinomieë) te vervel nie: 'n refleksie op die self (in sy gerigtheid/gerigthede) bring die self slegs tot 'n voor-teoretiese *beleving* van sy "in-die-werklikheid-wees". Van sy "in-die-werklikheid-wees" kan die mens (jý, die self) wel getuig, veral omdat jou beleving daarvan vir jou 'n bepaalde vestigheid bied (jy leer God ken, jy leer die geskape werklikheid as "onderdaan" van God ken, jy ken die Heilige Gees wat in jou hart getuig ensovoorts) maar hierdie kennis, ofskoon vas en seker, is "geloofskennis" (religieuse) kennis, dit wil sê 'n kennis

wat nie met behulp van wetenskaplike begripsnorme deurgrond kan word nie en (in ieder geval) 'n kennis ten dele: 'n mens is diep afhanklik daarvan en daarom word dit *inter alia* as 'n "ideële rigtingwyser" vir die vorming van alle ander ("formeel") begripamatige kennis aan jou gegee. In sy nadenke oor die (begripamatig) kenbare werklikheid vorm die mens begrippe, maar dan na aanleiding van of op basis van dit wat hy reeds (ofskoon ten dele) vés en seker ken, dit wil sê sy religieuse kennis wat "aan hom gegee is". Die grond- (of primêre-) begrippe in die (of 'n) wetenskap (betreffende die "wat is?"- of grensvrae) word op basis van hierdie geloofskennis gevorm en dié grondbegrippe, omdat hulle vorming deur die mens (die wetenskaplike) se refleksie op sy "in-die-kenbare-werklikheid-wees" medebepaal word, vorm as samehangende geheel 'n sisteem wat 'n mens die (wetenskaplike) lewens- en wêreldbeskouing kan noem.

(vi) Waar tot dusver van die "self" of die "hart" gesprek is, is "self" of "hart" nie in 'n bo-tydelike sin bedoel nie: die mens (die self, die hart) is volledig tydelik omdat hy 'n mens-in-bedeling is: hy het geen spoor of saad van die ewigheid in homself nie. Die mens (om te kan weet dat hy 'n "ewige wese" is) steun nie op sy kreatuurlikheid - sy eie-aard - nie maar op God se belofte van vernuwung: die mens *an sich* is nie ewig nie maar op grond van God se belofte word die ewigheid (in beginsel reeds in hierdie bedeling) aan hom geskenk. Hierdie ewigheid betref egter nie slegs 'n aspek of 'n faset van (dit wil sê iets "binne-in" die "hart" of die "siel" van) die mens nie: God maak allea (die liggaam en die siel) nuut. Die mens leef dus nie vanuit sy eie "is-wat-hy-is" reeds in die (begin van die bedeling van) die ewigheid nie, maar op sterkte van 'n daad van God; God se daad transendeer die (huidige bedelings-)tyd en dit kan die mens in geloof, hoop en liefde weet; die ewigheid (selfs as *aevum*) is egter nie met die bestaanskern van die mens gegee nie. Gevolglik word hart ook nie bedoel as *sentrum* so asof die "liggaamlikheid" die periferie is nie: hart dui eerder op menslikheid, selfheid soos gegee in die onverbreeklike eenheid van wat (tradisioneelweg) "liggaam en siel" genoem word.

(vii) Ten slotte: in die voorafgaande besinning is die Christelike religie hoofsaaklik as 'n model vir religie *überhaupt* gebruik en dit nie

sonder rede nie. Christelike religie is immers die ware religie omdat die soewereine Skepper, Verlosser en Onderhouer van alle dinge, juis skep, verlos en onderhou sodat (om dit plasties te stel) alle mense in Hom sal glo en die skepping as 'n geheel dus sy eer en roem sal verkondig: God maak dit moontlik dat 'n ware korrelasionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart kan bestaan en 'n verbreking van dié korrelasionele interafhanklikheid móét neerkom op 'n misbruik van die moontlikhede wat Hy skep; só gesien is die ware religie die "modelreligie" selfs ten spyte van Christene se onvolmaakte (en veelal gebrekkige) interpretasie, beleving en uitlewing daarvan.

Dit beteken meteen dat geen valse religie alle religieusiteit ontbeert nie: dit "teer" slegs op die moontlikhede wat God vir die ware religie bied en gee daarom (in sy afvalligheid) tot onnoemlike verwarring en teëspreekende aanleiding omdat dit sy werklike doel (in die realisering van die moontlikhede wat God vir 'n ware religie bied) mis.

Selfs die kind van God is nie teen die skeurende werking van die valse religie (in hierdie bedeling) gevrywaar nie; tog is die ware religie vir die gelowige in Christus verwerf en vanuit die ware religie kan hy die onsienlike sien en weet hy dat hy eenmaal 'n nuwe mens sal wees wat nie langer deur die afvallige religie bedreig sal word nie (vgl 3.4 *infra*).

2.3 Die terminologiese probleem

Té intensiewe terminologiese geskilpunte kan 'n studie soos hierdie steriliseer; daarom word daar met niks of niemand enige ernstige geskil oor terme aangeknoop nie. Tog moet ter wille van duidelikheid gesê word wat onder die gebruik van (veral die sleutel-)terme in hierdie studie verstaan word en moet onmiddellik toegegee word dat die betekenis van woorde uiteraard gebrekkig is waar daar met 'n grensbegrip soos *geregtigheid* geopereer word.

"Geregtigheid" het in beginsel 'n baie ruim (in die sin van "ensiklopediese") betekenis en daarom behoort daar geen rede te bestaan waarom die woord nie (as vertrekpunt, sou 'n mens kon sê) ruim gebruik en verstaan kan word nie. In 2.2 *supra* is geregtigheid aangedui *à* (i) as die religieuse rigting van die hart tot die doen aan die naaste *à* (ii) as die

(konkreet-formele) doen van (i) langs die weg van 'n "kanaal" en (iii) as (i) verbonde aan (die wesenskenmerke van) 'n bepaalde belewings- of ervaringswyse in die geskape werklikheid. As (i), (ii) en (iii) ongekwalifiseerd "geregtigheid" genoem word, kan dit moontlik verwarring skep. In die Grieks is byvoorbeeld (min of meer) tussen (i) en (ii) onderskeid deur (i) *dikaosyme* en (ii) *dike*'te noem; in Latyn is (i) *iustitia* en (ii) *ius* en in Engels is (i) "righteousness" en (ii) "justice". In die oorwegend Germaanse tale soos Afrikaans en Duits is 'n terminologiese onderskeid tussen (i) en (ii) nie gebruiklik nie. In Duits word "Gerechtigkeit" byvoorbeeld vir beide (i) en (ii) (en in sommige gevalle selfs vir (iii) in sy juridiese gestalte) gebruik. In Nederlands kan "gerechtigheid" wel vir (i), "rechtvaardigheid" vir (ii) en "justitie" vir (iii) in sy juridiese gestalte van veral *regepraak* gebruik word, maar hierin is geen besliste konsistansie te bespeur nie. Na analogie van die Nederlands sou 'n mens geneig wees om te wil sê dat in Afrikaans die onderskeid (i) "geregtigheid", (ii) "regverdigheid" en (iii) "justisie" (vgl byvoorbeeld die *Departement van Justisie - aliter* regepleging) kan deurgeen, maar hierdie onderskeid is nie geëk nie. "Geregtigheid" en "regverdigheid" word grotendeels as sinonieme opgevat (vgl Schoones et al (Reds) 1973: 205 en 689). Vir beide selfstandige naamwoorde vorme is "regverdig" die gepaste byvoeglike naamwoord (of bywoord) afskoon "geregtig" - wat feitlik nooit gebruik word nie - ook aanvaarbaar is. Vir praktiese doeleindes kan aanvaar word dat die geëkte "regverdig" op sowel "geregtigheid" as "regverdigheid" (wet in ieder geval sinonieme is) slaan. "Justisie" word selde indien ooit gebruik en indien wel, dan het dit die heel tegniese konnotasie van (publiekregtelike) regepraak of regepleging. Vir (iii) in sy relatief ruim (ook juridiese) betekenis, is "justisie" geen gepaste term nie.

In die lig van al die oorwegings hierbo genoem, word in hierdie studie met "geregtigheid" as term (oor die algemeen) vir sowel (i) as (ii) volstaan. (i) word nader aangedui as "algemene- (of religieuse-) geregtigheid" en (ii) as "besondere geregtigheid" (soos by Aristoteles - *vide* h 2 1.4.3.3 en 1.4.3.4 *supra*). "Besondere geregtigheid" kan egter (ii) sowel as (iii) insluit. Kerr (1963: 19) is byvoorbeeld in die geleentheid om (in die Engels) na (i) as "righteousness" en (ii) as "justice" te verwys; hy spreek egter eerder van (i) as "justice in a wider sense" en (ii) as

"justice-according-to-law". Daar is veel voor te sê dat hy, vanweë die algemeen-juridiese strekking van sy werk, met "justice" oor die algemeen en 'n nadere omlýning daarvan vir besondere omstandighede volstaan.

In die lig van die besondere gang van die bespreking in hierdie hoofstuk (vgl veral 2.2 *supra*), het 'n *nudum* algemeen-besonder onderskeid wel 'n nadeel: (ii) en (iii) is wesenlik nie onderdele van (i) nie (en (ii) plus (iii) is nie gelyk aan (i) nie) maar is (i) in besondere gestaltes: (ii) is *institusionele* ("instellingsmatige") geregtigheid en (iii) is *modale* geregtigheid. Só gesien onderskei 'n ongenuanserde "besondere geregtigheid" nie voldoende tussen (ii) en (iii) nie. Daarom word oor die algemeen verkies om (i) gewoon "geregtigheid", (ii) "institusionele" geregtigheid en (iii) "modale" (byvoorbeeld etiese, juridiese of ekonomiese - al na gelang van die geval) geregtigheid te noem. (ii) is hoofsaaklik die geregtigheid soos gemanifesteer in menslik gevormde norme en instellings, dit wil sê in sowel die vorming *an sich* (institusionele geregtigheid) as in die doen langs die weg van die instelling (geïnstitusionele geregtigheid). Met verwysing na die onderskeie samelewingskringe sou 'n mens ook van institusionele geregtigheid *qua* staatlke geregtigheid (of staatkundige geregtigheid), kerklike geregtigheid, universitêre (of akademiese geregtigheid), gesinageregtigheid ensovoorts kon spreek. Modale geregtigheid aan die ander kant staan nie los van die deur die mens gepositiveerde modale norme nie, sodat dit in 'n sekere sin tegelyk institusionele geregtigheid kan wees - dit slegs *in 'n sekere sin* omdat 'n mens jou wel wetenskaplik teoreties (dit wil sê op die vlak van blote abstraksie) 'n pre-normatiewe "verbinding" tussen die wesenleer van 'n modaliteit en die religieuse rigting tot die doen aan die naaste (geregtigheid) kan indink.

Na God se (duidelik onderskeibare) geregtigheid word eweneens as "geregtigheid" verwys omdat daar geen tweespalt tussen (i) en God se geregtigheid as antwoord op die hart in sy religieuse-vraende rigting op bestaan nie: God doen aan sy kinders (deur die geloof) geregtigheid en dit kan ten eensien van (i) nimmer genegeer word nie. Anders gestel: (i) kan sonder God se geregtigheid nie as ware geregtigheid bestaan nie (dit vanweë die korrelasionele interafhanklikheid van die onderskeie rigtings *op, tot en in sigself* van die hart - wat in ieder geval die werk van God is).

2.4 'n Terugblik op die geskiedenis

2.4.1 Inleiding

In die lig van die eerste onderskeidings wat (veral in 2.2 (meer ook in 2.3) *supra*) getref is, sal dit loon om op hierdie stadium 'n vlugtige terugblik op die geskiedenis van die Westerse geregtigheidsdenke te waag, ten einde en dié onderskeidings in perspektief te stel en (terselfdertyd) kernmomente uit die geskiedenis met die ontwikkeling van die kontoere vir 'n eie teorie te integreer. Met hierdie terugblik word eerstens (in hierdie paragraaf) die nie-Christelike (die pagane en/of gesekulariseerde humanitiese) tradisie in oënskou geneem en in die volgende paragraaf (2.5 *infra*) die Christelike tradisie in samhang met Bybelse geregtigheid.

Besondere aandag word telkens aan die markante religieusiteit van geregtigheid geskenk (met, waar toepaslik, die vergestaltings van die rigtings van die hart, die drie religieuse dimensies van die geregtigheidsvisie en - ten slotte - die verhouding tussen geregtigheid en die lewens- en wêreldbeskouing besonder sterk in die branding) asook aan die oorgang vanaf (algemene) geregtigheid na institusionele geregtigheid (waaronder juridies-staatkundige geregtigheid). Baie denkers beskou geregtigheid as 'n (etiese) deug en hierdie "veretisering" moet veral met die oog op 3.6 *infra* eweneens vlugtig in oënskou geneem word; daar sal aangetoon word dat die religieuse rigting tot die naaste in die meeste gevalle foutiewelik vir die etiek (*qua* "wetenskap insake die behore in die verhouding tot die medemens") aangesien word, omdat die religieuse rigting van die hart op God asmede die inkeer van die hart, òf genegeer òf misken òf onderwaardeer word.

2.4.2 Die Griekse mitologiserende denkers

Die mitologiserende denke (h 2 1.2 *supra*) is, as 'n mens dit so sou kon stel, baie "opvallend religieus" omdat dit op die antropomorfisering van godefigure (gewoonlik in politiese taal) afgestem is; die religieuse *rigting op* en die religieuse *rigting tot* word op 'n eienaardige wyse (vanuit 'n verduisterde en verharde hart) vermeng: die *rigting op* is 'n rigting op antropomorfe gode en dus eintlik mense *waartoe* die hert (gewoonlik) gerig word. Pogings word wel aangewend om die *op* en *tot* te probeer (onder-?)skei deur as't ware die geloofsfantasie tussen hulle in

te skuif; dit geluk egter nie omdat die gode - net soos die mense wat hulle entropomorfiseer - in beginsel (en in wese) wetsubjekte bly. Geregtigheid het gevolglik geen *vaste grond* nie, want dit bly (heel onvoorspelbaar) van die grille en giere van die gode afhanklik.

Die erkenning van dié aanvenklike mislukking lei tot 'n "verdeugdeliking" ('n vergoeliking) van geregtigheid maar veral ook 'n gesoek na 'n orde om die kontingensie van die "regverdige doen aan 'n ander" enigermate te temper. Vandaar Hesiodos (h 2 1.2.3.2 *supra*) se erkenning van (die bestaan van) die *nomos* (*qua* orde van die gode) wat op 'n geregtigheds-niveau uiteindelik die norme vir menswees moet stabiliseer, deur *inter alia* die religieuse vertrouensdimensie (wat in die Homeriese fase deur die onvoorspelbaarheid van die gode ondermyn word) te probeer bestendig. Tussen hierdie orde en die menslike doen van geregtigheid bestaan daar egter geen werklik prinsipiële "verbinding" nie, sodat die doen van geregtigheid êrens in nikaseggenhede versand - ofskoon, merkwaardig genoeg, erken word dat geregtigheid op die "menswees" *en stich* inspeel (en die religieuse noodsaak aan 'n "objektiewe" orde uiteindelik, vanweë 'n frappante vermenging van die rigtings *op* en *tot*, verval). Die vermenging waarna so pas verwys is, blyk nog duideliker uit die feit dat Hesiodos die wêreld van die gode en die wêreld van die mense selfs nie eens onderskei nie (*vide* h 2 1.3.2.3 *supra* vir Herakleitos se kritiek in hierdie verband). Hierdie gebrek aan onderskeiding maak die vermenging van die rigtings *op* en *tot* volkome (en heel verwarrend): as die gode, wat sintlik mense is, die gewers van 'n orde is, op watter gronde moet *ander mense* hierdie "orde" dan gehoorzaam?

2.4.3 Die Griekse natuurfilosowe

Wat by die natuurfilosowe (h 2 1.3 *supra*) onmiddellik in die oog spring, is hulle erkenning van die bestaan van 'n orde (*qua* natuurorde) wat die kenmerke van geregtigheid weerspieël: vir Anaximandros (h 2 1.3.2.1 *supra*) is geregtigheid 'n (harmoniese of ewewigtige) vergelding van die natuurelemente teenoor mekaar; vir die Pythagoreërs (h 2 1.3.2.2 *supra*) is dit 'n getal, want die kosmiese orde is volgens hulle deur 'n harmonie van getalle opgebou; vir Herakleitos (h 2 1.3.2.3 *supra*) is geregtigheid (vergelding deur) stryd, want alleen in stryd word die harmonie gehandhaef (dit langs die weg van die *Logos*-maatstaf wat deur 'n dieperlig-

gende *nomos theios* gedra word).

Is die religieuse *rigting op* by hierdie filosoowe 'n rigting op (die harmonieuse) natuurorde *an sich*? Met die eerste oogopslag wil dit so voorkom, want soos in h 2 1.3.1 *supra* betoog, onderken hulle nie in die natuur 'n harmonie soortgelyk aan dié wat in hulle samelewings bestaan nie, maar probeer hulle juis via 'n veretisering van die natuurorde die harmoniese prinsipes of wette wat hulle daarin opmerk, in die taal van die menslike samelewing transposeer ten einde maatstawwe te probeer vind waarvolgens die mens (-in-samelewing) deugdelik (waaronder regverdig) kan lewe. Só eenvoudig is dit egter ook nie; wat sig met die eerste oogopslag as 'n religieuse *rigting op* aandien, is wesenlik 'n rigting tot 'n (mede) wetsubjek: die natuurorde is immers 'n "ontdekking" of "vinding" van die wetsonderworpe ondersoeker self - 'n ontdekking waartoe hy alleen kan gereak in 'n situasie waarin hy (al weet hy dit vanuit sy verduisterde hart nie) aan die wet van God onderworpe is. Gevolglik is dié natuurorde wat onderken word, alles behalwe "neutraal" of "objektief": 'n opvatting oor 'n natuurorde is altyd 'n religieus bepaalde werklikheidsvisie. Daarom word aan die oñakynlike *rigting op* daardie elemente kenmerkend van die *rigting tot* (*inter alia* die doen aan die medemens), ontwaar: vir Anaximandros is geregtigheid byvoorbeeld die vergelding van die (gepersonifieerde?) natuurelemente *teenoor* ('n mens sou selfs kon sê: *tot*) mekaar; vir die Pythagoreërs word geregtigheid getransponeer in die "taal" van 'n matematiiese orde wat tegelyk 'n natuurorde is en waarin tipies menslike deugde, soos geregtigheid, onderken kan word. Let daarop dat hierdie orde nie *na aanleiding van* die mens of sy samelewing ontwerp word nie, maar in die eerste plek as 't ware *vir* of *ter wille van* die mens en sy samelewing (as maatstaf) geantropomorfeeser word. Is dit daarom verbessend dat die Sofiste en hulle kultuurfilosofiese opvolgers bloot met hierdie insig kan vervet en die geantropomorfeeserde *physis an sich* tot 'n menslike of mensmatige *physis* herdoop?

By Herakleitos is daar 'n verdere - veelseggende - wending te bespeur: hyself sien die natuurorde as 'n *stryd* van die elemente onderlinge, welke stryd in die *Logos*-maatstaf (wat selfs strydmatig gekonsepieer is) opgehef word, as gevolg van die rigtende aktiwiteit wat daar van die dieperliggende *nomos theios* uitgaan. Daar is egter geen supra-wetsubjektiewe

gewer van die *nomos theios* nie en daarom is die *nomos theios* wesenlik 'n resultaat van (en nie die oorsaak nie vir) die eliminasie van die stryd en die stigting van die harmonie. Wat presies het hier gebeur?

Herakleitos het gevind dat dit in die religieuse *rigting tot* die wetsonderdane (wat altyd met mekaar in stryd is) met die verklaring van (*inter alia* 'n geregtigheds-)harmonie misloop en daarom poog hy om die *rigting tot* in 'n *rigting op* (die *nomos theios qua* dieperliggende orde) te omskep (en dit, op sigself, is 'n merkwaardige insig, want hy begryp ten minste dat die "strydende" natuurorde nie 'n wetgewer vir sigself kan wees nie). Herakleitos rig sy hart egter op die harmonie wat *hyself* (heel subjektief) as die resultaat van die kosmiese (selfs ontiese) stryd ingesien het - dus op bloot ('n substraat of dieperliggende grond van) die natuurorde self! Dit verklaar *inter alia* sy eenzijdige beklemtoning van die religieuse dimensie van verwagting: Herakleitos kán slegs *verwag* want die vaste grond vir sy *vertroue* kom alleen tot stand pas nadat een sy verwagtings oor die uitkoms van die ontiese stryd *in die hede* voldoen is.

Hiermee word 'n fundamentele gebrek by al die natuurfilosofiese denkers onderstreep: die insig in wat geregtighedsonthalwe van die mens in 'n konkrete situasie geverg word, ontbreek, omdat van die inkeer van die hart in die hede (die regverdigmaking deur die geloof in Christus - om dit in Bybelse taal te stel) geen sprake is nie en die mens gevolglik dit wat die natuurorde (as die ware God se orde) van hom verg, nie kan *beleef* met 'n volle perspektief op die dade van die Wetgewer self nie.

'n Belangrike insig van die natuurfilosofiese denkers is dat geregtigheid (aan die een kant) en harmonie en gelykheid (aan die ander kant) ten nouste met mekaar verband hou (die Pythagoreërs se opvatting oor die aard van gelykheid *qua* geometriese gelykheid het byvoorbeeld 'n veelseggende invloed op die Westerse geregtighedsdenke gehad). Die vraag of harmonie en gelykheid *an sich* geregtigheid *self* (en of dit bloot 'n resultaat van geregtigheid) is, word in 4.4 *infra* ondersoek.

2.4.4 Die Griekse samelewingsfilosowe

Wat die natuurfilosowe as 'n natuurorde *an sich* beskou het, sien en verstaan die samelewingsfilosowe (h 2 1.4 *supra*) as 'n "orde van die menslike

natuur". Hierin is veral die Sofiste (h 2 1.4.1.2 *supra*) en Sokrates (h 2 1.4.1.3 *supra*) die beenbrekers. By Sokrates is die stem van die menslike natuur byvoorbeeld die stem van god - die *daimoon* in die mens se binneste. Die religieuse *rigting op* word dus (heel humanisties) 'n *rigting tot* die self - 'n rigting wat vir die inkeer (die "oopmaak" van die hart "na buite") weinig ruimte laat, want die *rigting op* is 'n tipiese wetsubjektiewe *rigting tot* (die self). Omdat die *in sigself keer* 'n terugbuig van die rigtings *op* en *tot* na die self impliseer, word die verhouding tot die medemens en die gevolglike *doen aan* die medemens nie geïnterpreteer as synde met die *rigting tot* gegee nie (want die *rigting tot* is 'n rigting tot die self) maar as 'n verhouding tussen twee outonome wese wat verhouding deur die beginsels en norme van die etiek beheers word: ek doen goed aan andere, só lui die argument, nie omdat ek religieus daartoe gedronge is nie, maar uit 'n vrye, outonome welbehae (en hoogstens miskien - maar verkieslik nie! - omdat 'n aan my selfheid "eksterne", hoër *mag* dit van my vereis). Omdat die religieuse *rigting tot* egter nie verval nie (meer slegs geperverteer word), word geregtigheid nog steeds in dit wet van die religieuse *rigting tot* (*qua* rigting tot die self) oorbly, onderken, maar dan onmiddellik weer van die religieuse verantwoordelikheid van die self teenoor andere afgeskerm deur dit formeel in die etiese normmatigheid (*qua* menslike gevormde normmatigheid) te laat opgaan. Hierdie wending is veeleeggend; die "geloof" in die onversluierde menslike outonomie wat hieraan ten grondslag lê, het met die verloop van die geskiedenis (met heelwat variasies) sy stem onmiskenbaar laat hoor. Enkele momente uit die denke van Plato (h 2 1.4.2 *supra*) en Aristoteles (h 2 1.4.3 *supra*) illustreer hierdie tendens heel treffend.

Plato se geregtigheidsdefinisie(s) in die *Politeia* (h 2 1.4.2.2 *supra*) vertoon heelwat van die etiserend-humaniserende tendens waarna hierbo verwys is: 'n regverdige mens word (bloot) in terme van die balans of harmonie van *sy* sieledele gedefinieer (en die verwysing na die weerhouding van *pleonexia* - in die *doen aan 'n ander* - is afwesig). Hierdie (outonoom) regverdige mens vervul op sy beurt weer 'n funksie in die *polis* en in hierdie konteks is hy regverdig indien hy dit wat syne is, doen. Reeds in die definisie van die regverdige mens *an sich* is iets van die religieuse rigting tot die medemens geïmpliseer - want die self met sy

sieledele is 'n mikrokosmiese parallel van die samelewing waarin elkeen syne doen - maar dan onmiddellik teruggekeets op die sieledele van die self; in die definisie van geregtigheid in die polis kan die religieuse rigting tot egter nie (op 'n soortgelyke wyse) volkome van die naaste afgeskerm word nie en is die relasie tot andere in die "doen jou eie" (of skoon negatief dog) duideliker geïmpliseer, alhoewel steeds heel outonoom met die eie (die self) begin word. Vanuit hierdie laasgenoemde staanplek van outonomie kan Plato die weerhouding van *pleonexia* (in die relasie van die een outonome ek teenoor 'n ander outonome ek) as 'n kenmerk van geregtigheid in die polis aanmerk. Die (analogiese) verskil tussen die definisie van geregtigheid as 'n deug by die individu en die definisie van geregtigheid as 'n deug in die polis bring 'n ander markant religieuse trek in Plato se geregtigheidsbeskouing na vore, naamlik 'n poging om vir die rigting op, wat inderdaad verflugting wanneer dit bloot 'n rigting tot die self word, 'n verwysingareamwerk of 'n vaste grond te probeer vind; hierdie vaste grond vind hy (paraleel-universalisties) in die struktuur van die polisverband: geregtigheid is alleen 'n deug in die geborgenheid van die makrokosmiese polis. Die mens se etiese outonomie word egter (parallelliserend) gehandhaef daárin dat die polis bloot as 'n makro-mens gesien word, met egter dié wispunt dat die polis die konteks word waarbinne die aanvanklike religieuse rigting tot die doen aan die medemens sig kan verwesenlik, sonder om (oënskynlik) aan die outonomie van die self afbreuk te doen. Dit gebeur omdat die relasie tussen die self en die medemens deur outonoom gekonseptiseerde etiese norme beheers word, sodat van die etiese as vrywillige en diensbare verantwoordelikestelling weinig tereg kom - die gés van die hart in die regte gesindheid aan die naaste word modeel ("aspektelik") geformaliseer (vide 2.6 *infra*).

Tereg kan (met verwysing na Plato se definisies van geregtigheid in die *Politeia*) gevra word of die *eidè* nie as 'n vaste referensiepunt vir die religieuse rigting op beskou kan word nie. Plato se konstruksie van die werklikheid van die ideë is bepaald 'n heel merkwaardige poging om vastigheid vir die religieuse rigting op te probeer vind - juis om die rigting tot beter te kan verstaan. Die *eidè* waarop die hart gerig word, kan egter nie (vanuit sigself) antwoord nie want dit is 'n blote redekonstruksie; dit gee Plato duidelik te kenne wanneer hy beweer dat die hoogste

idee, die idee van die goeie, via geregtigheid (soos wat dit by die regverdige mens bestaan?, soos wat dit in die regverdige polis geken word?) kenbaar word. So beland hy in 'n valstrik: ken 'n mens die *idee* van die goeie via die *idee* van geregtigheid? Dit is onwaarskynlik: geregtigheid is 'n "uitloper" van die idee van die goeie en daarom moet 'n mens sekerlik eers iets van die idee van die goeie ken alvorens jy geregtigheid as 'n uitloper daarvan kan ken. Die enigste ander moontlikheid is dat die idee van die goeie in die agtergrond via geregtigheid in die voorgrond (dit wil sê 'n nie-ideële geregtigheid) kenbaar word. Daarmee is die *eidè* nie aan die outonomie van die mens (as individu of in die samelewing) in die voorgrond onttrek nie: dit is slegs die volmaakte beliggaming daarvan; geregtigheid in die *eidè* is dus sintlik geregtigheid na aanleiding van die geregtigheid wat in die alledaagse voorgrond bestaan en die *eidè* is die volmaakte "wêreld" waarin 'n predikaat soos regverdig tot die hoogs moontlike vlak van universele geldigheid gevoer kan word. Kortom: 'n religieuse rigting op die *eidè* is (weselik) steeds 'n rigting op 'n universaliserende "vervolmaking" van dit wat die (nie-ideële) voorgrond bestaan, sodat die rigtings *op* en *tot* weer eens vervloei.

In sy *Timaios* en sy *Homoi* slaag Plato byna daarin om 'n vaste eindpunt vir die religieuse *rigting op* te lokaliseer. Hy erken naamlik die bestaan van 'n godheid wat die hele wêreld (en alle menslike deugde - soos geregtigheid) volgens die model van die *eidè* gemaak het. Dié godheid is egter nie die ware en lewende God nie en ken die hart in sy religieuse *rigting op* nie antwoord nie; hy sorg alleen maar vir die humanisering van die mens deur *inter alia* deugde soos geregtigheid aan hom toe te bedeel. Die antwoord wat Plato in die religieuse *rigting op* soek, is dus finalitêr nooit 'n antwoord buite die humaniteit van die mens om nie: die *in sigself keer* van die hart *qua inkeer* ontbreek. Só word Plato die antieke se groot soeker na ware geregtigheid wat (egter) nooit 'n volledige antwoord kan vind nie, omdat hy die kennis van die ware God van geregtigheid moet ontbeer.

Een besondere insig van Plato in sy *Politeia* mag hier nie onvermeld verbygaan nie: hy beskou geregtigheid naamlik nie as 'n funksie van harmonie en/of gelykheid nie maar (omgekeerd eerder) harmonie en/of gelykheid as funksies van geregtigheid: hy openbaar dus 'n bepaalde sensitiwiteit vir

die onderskeid tussen geregtigheid *an sich* en institusionele geregtigheid sodat harmonie en/of gelykheid die "kanale" word waardeur (of die weë word waarlangs) geregtigheid in sy religieusiteit sig manifesteer. Selfs wanneer Plato in sy latere *Nomoi* (h 2 1.4.2.4 *supra*) na geregtigheid verwys, wil dit voorkom asof hy, net soos Aristoteles, dit in 'n algemeen-besonder konteks doen sodat geregtigheid-*qua*-gelykheid, institusionele geregtigheid is wat nie dieselfde as geregtigheid-*qua*-deug oor die algemeen is nie. Tog het hy - en dit moet al dedelik toegegee word - in die *Nomoi* die onderskeid wat in die *Politeia* heel merkant was, enigermate veraluier.

Die algemeen-besonder onderskeid word deur Aristoteles feitlik vervolmaak jûis as 'n onderskeid tussen geregtigheid in sy algemeen religieuse sin (wat Aristoteles self as 'n algemeen etiese geregtigheid *qua* intellektuele deug *qua* praktiese wysheid beskou) en institusionele geregtigheid. Algemene geregtigheid (Ag) (in sy religieusiteit gemik op die aktualiserende vormverwesenliking van die mens) is die intellektuele deug wat 'n mens tot die doen van besondere geregtigheid (*qua* institusionele geregtigheid (Bg)) lei. Ag is dus as't ware die materiële inhoud van Bg *qua* vorm. Tog erken Aristoteles dat 'n mens Bg (byvoorbeeld) uit blote gewoonte kan doen sonder dat jy noodwendig (Ag) prakties wys is. Hy onderskei dus, breedweg gesproke, tussen Bg as instelling(s) en Ag as "gesindheid" (welke gesindheid hy op die etiek in die ruimste sin van die woord - dit wil sê as aktualiserende vormverwesenliking - betrek en wat wesenlik, soos aanstons aangetoon sal word, 'n *religieuse* gesindheid is).²⁾ Só word gelykheid en billikheid as geregtigheidsinstellings en nie as geregtigheid *an sich* nie beskou. Aristoteles se konstruksie van 'n institusionele "geregtigheidsmasjinerie" het van hom 'n baie invloedryke geregtigheidsdenker gemaak, want sy Bg is 'n heel gepaste kanaal vir die realisering van Ag, veral vir sover dit om publiekregtelike toebedelings (*iustitia distributiva*) gaan (vgl 4.3 *infra*).

Die religieusiteit van Ag kan teen die agtergrond van Aristoteles se ontologie in boeke 9 en 12 van sy *Metafisika* begryp word. Die religieuse

2) Aristoteles noem Ag nie 'n deug in dieselfde (*ethikê*) sin van die woord as Bg nie - Ag is nie 'n onderdeel van die etiek nie. Hiermee openbaar hy 'n besondere sensitiwiteit vir die religieusiteit van Ag.

rigting op is 'n rigting op die aktualiserende vormverwesenliking van die self wat sig op 'n eudaimonistiese wyse in die rigting van die godheid *qua* "denke van die denke" of *causa finalis* voltrek. Ag is een van die intellektuele deugde wat in hierdie vormverwesenliking sentraal staan. Die godheid is inderwaarheid die hoogste vorm van die geaktualiseerde self en daarom is die religieuse *rigting op* niks anders as 'n rigting op die outonome self nie. Bowendien is die godheid geen religieuse steunpunt vir vertroue nie maar slegs 'n soort aktiveerder wat die aktualisering van die self (as't ware) "aan die gang hou".

Vanuit die aktualiserende *rigting op* val Ag meteen te onderken aan die religieuse *rigting tot* (die *pros heteron* of betrokke wees op) die medemens in die polisverband - dit in gehoorsaamheid aan 'n *nomos* wat die praktiese wysheid bewaar. Die verdienstelike moment in hierdie insig van Aristoteles is dat hy in daardie geregtigheid (Ag) wat ruimer is as die *ethikê*-geregtigheid (Bg) is, reeds die rigting tot die medemens herken. Hierdie *rigting tot* bestaan egter nie as 'n religieuse, wetsgehoorsame "oorgee" (in diensbaarheid) aan die naaste nie, mede omdat die *in sigself keer* van die hart *qua inkeer* ontbreek: die medemens word onmiddellik in die polisverband geplaas, waar Ag ook gehoorsaamheid aan 'n *nomos* (wat die bewaarder van praktiese wysheid is) beteken en praktiese wysheid moet bewaar word ter wille van die eudaimonistiese aktualisering van die self. Die religieuse *rigting tot* word dus via die naaste (-inpolisverband) 'n rigting tot die outonome self, in gehoorsaamheid aan die Ag norm: "bewaar praktiese wysheid".

Hierdie outonome trek aan sy geregtigheidsleer verklaar terselfdertyd waarom Aristoteles Bg op die niveau van die etiek, en nie die reg nie, moet laat figureer. Bg vergestalt 'n institusionalisering van die religieuse rigting tot die medemens, dit wil sê die kansen waarlengs Ag, wat by die vormaktualisering van die self begin en eindig, aan "andere bewys moet word". Vanweë die outonome aard van Ag kán dit egter nie (in sy Bg institusionele verwesenliking) aan "objektiewe" en dwingende reganorme (ekstern aan die self) onderwerp word nie; etiese norme wat egter deur die keuse van die outonome, vormaktualiserende mens self hulle beslag kry, huisves nie die inherente gevaar van "onderwerping aan" nie. Die wesenlik etiese aard en grondslag van geregtigheid kan wel *ex post*

facto in regsterme getransponeer word, maar op dié stadium kan dit met veiligheid geskied, aangesien die mens outonome grondslag reeds by voorbaat (bo alle twyfel) gelê is en die reganorme dus nie meer aan die inherente geldigheid van die etiese norme afbreuk kan doen nie: die reg is immers 'n "produk" (en slegs 'n *produk*) van die outonome etiek (h 2 1.4.3.6 *supra*).

2.4.5 Die Stoïsyne, Cicero en die klassieke Romeinse juriste

Hoe moet 'n mens die eksplisiete natuurregslêer, wet op basis van die *Logos*-motief deur die Stoïsyne (h 2 1.5 *supra*), Cicero (h 2 2.1 *supra*) en die klassieke Romeinse juriste (h 2 2.2 *supra*) aangehang word, vanuit 'n religieuse oogpunt beoordeel? In die eerste plek sekerlik as 'n universele (kosmopolitiese) plaesvervanger vir die idee van politisiteit wat by Plato en Aristoteles die referensiekader vir die self was. In die tweede plek as 'n manifestasie van ordekonstituering in 'n - soos aanstons betoog sal word - outonome, etiese sin. Wat met die eerste oogopslag oënskynlik 'n verplasing van wetmatigheid (of normatiewiteit) na 'n vaste, ewige en mens-transendente orde (as eindpunt van die religieuse *rigting op*) is, is in wese die beliggaming van 'n "selfheidsideaal" oor die grense van tyd en plek heen (dit wil sê in 'n mondiale "ewigheidsverband"). Ten slotte moet dit met 'n religieuse *rigting op* 'n wetsorde waarvoor daar geen lewende wetgewer bestaan nie, misloop, want die wet ontbeer sy vaste *sekerheidsgrond* (en -"oorseak") sodat die religieuse *rigting op* (meteen) in 'n religieuse *rigting tot* vervlugtig.

In Cicero (h 2 2.1.2 *supra*) se bekende *De legibus* 3 22 33 uitspraak oor die *vera lex recta ratio* is al drie die elemente hierbo genoem in begin-sel aanwesig: die *vera lex* transendeer in sy gelding die grense van "Rome en Athene" en tog kan die self hom daarin terugvind, want dit is "diffuse in omnes"; dit is in sy universaliteit sowel as sy "seminali-teit" (as saadjies in die menslike rede) 'n maatstaf vir die natuur van die mens; die god wat hierdie wet ontwerp, bekend maak en uitvaardig is die *Logos qua orde an sich*, tot wie (byvoorbeeld) 'n inkeer of bekering van die hart nie moontlik is nie: hy is slegs 'n hoogste doeloorseak *binne* (en nie *vir* nie) die wetsorde. Die religieuse *rigting op* is gevolglik 'n *rigting op* 'n kosmiese orde waarin die self ontdek word, omdat

die wetsorde homself weer (*seminales*-gewys) "tot die mens rig". Die uitstaande kenmerk van die *lex naturalis* is sy "rationaliteit" en daarom is geregtigheid as *ius* en/of *iustitia* meteen 'n predikaat van wysheid (as *prudētia* en/of *sapientia* respektiewelik). In die finale instensie is die religieuse *rigting op* via (die omweg van) die *lex naturalis* 'n rigting op (en daarom ook 'n rigting tot) die self.

Oor geregtigheid *qua* religieuse rigting tot die medemens maak Cicero, op sterkte van sy *communitas*-insigte, enkele heel merkwaardige opmerkings, byvoorbeeld dat niks in die oë van 'n mens meer heilig behoort te wees as die welvaart van sy medemens nie. Hierdie religieuse *rigting tot* impliseer egter nie 'n oorgawe aan die medemens (in gehoorsaamheid aan die wet van God) nie, want die verhouding tot die medemens is 'n etiese ("deugdelikheds-") verhouding waarin die outonomie van die self deur die eindpunt van die *rigting op* gewaarborg is - die *rigting op* steun nie op 'n *in sigself keer qua* inkeer (van die hart) nie en die religieuse *rigting tot* kan derhalwe nie oorgawe in gehoorsaamheid aan die wet van God beteken nie; gevolglik kan die verhouding tot die medemens ("met veiligheid") vanuit 'n steanplek van outonomie (eties) geformaliseer word.

Nogtans is Cicero se insigte in die (ook formele) belang van die rigting tot die medemens, waardevol met die oog op die verwerkliking van institusionele geregtigheid (al trek hyself nie altyd die konsekwensies van sy eie opvatting al te eksplisiet deur nie). Cicero se insigte maak dit byvoorbeeld vir die klassieke Romeinse juriste moontlik om inatitusionele reg- en geregtighedskundiges *par excellētie* te wees.

Justinianus (h 2 2.2.1 *supra*) se etimologiese fletser in *Digesta* 1 1 1 1 gee reeds blyke van die feit dat in die klassieke tradisie die visie op institusionele geregtigheid vanuit 'n "geregtighedsreligie" gedra en gemotiveer is. Wanneer Ulpianus dus geregtigheid (samevattend) as die voortdurende begeerte om aan elkeen te gee wat hom toekom, beskryf, snap hy (sien hy) heelwat van die intieme verband tussen geregtigheid en institusionele geregtigheid (in): die religieuse *rigting tot* (die doen aan die medemens want "gee" is 'n verskyningsvorm van "doen") word normatief begrens met die oog op afweging en uitdeling sodat elkeen (via die

geregtigheidsinstellings) *syne* (dit wat hom toekom) kan ontvang. Die reg verskaf dus "die kanaal" (of die weg) waarlange geregtigheid sig (institusioneel) kan voltrek: *ius* is *iustitia* in 'n heel besondere sin.

Die klassieke juriste gee geen ooglopende rekenkap van 'n nadenke oor die religieuse *rigting op* nie: (algemene) geregtigheid is oënskynlik met die instelling(e) self gegee. Só eenvoudig is dit egter ook nie: "natuurlikheid" *qua* rasionaliteit *qua* insig in die vanselfsprekende is steeds die grondslag van vele (regsnorme *qua*) geregtigheidsinstellings - 'n grondslag van waaruit die (*ius*-matige) instellings (as pendante van *iustitia*) verklaar kan word. En manifesteer dit nie juis die religieuse *rigting op* (die vanselfsprekende insig van die self) nie? Omdat die insig wesenlik op 'n basis van outonomie berus, loop dit met die religieuse *rigting tot* mis, want die *rigting tot* (as 'n "materieel" religieuse *rigting*) gaan in die vorm van die instelling op. Tot en met Cicero het 'n foutiewe (outonoom-eensydige) *rigting op* die self tot 'n veretisering van geregtigheid aanleiding gegee; die klassieke juriste se formalisering van geregtigheid, daaranteen, is van 'n juridiese aard - geregtigheid as 'n religieuse *rigting tot* word tot slegs een bepaalde (in *oas* die juridiese) aspek in die relasie van die self tot andere (in 'n gemeenskap) vereng.

Hierdie vergissing hoef egter nie vernietigende afbreek te doen aan die waarde van die geregtigheidsinstellings wat die klassieke juriste ontwerp (en in hulle samelewing onderken) nie (vgl 4.4 en - oor die algemeen - h 8 4 *infra*).

As geregtigheid *qua* "geloof in natuurlikheid" volledig in die regsinstellings opgaan, dan is institusionele geregtigheid meteen natuurlike geregtigheid. In hierdie eienaardige identifikasie van die religieuse *rigting tot* met die geregtigheidsinstellings self, moet miskien die oorsaek gesoek word vir 'n verskynsel wat vandag nog in die Suid-Afrikaanse reg groot verwarring kan skep: 'n bepaalde vorm (of bepaalde vorms) van *institusionele geregtigheid*, word *natuurlike geregtigheid* genoem. Hieroor in h 8 4.3 (d) *infra* meer.

2.4.6 Die vroeë rasionalisme

Menslike outonomie vertoon in die rasionalistiese geregtighedsdenke oor die algemeen 'n kenmerkende (nuwe) betekenisdimensie. Die voorrang van die self in die *rigtings op* en *tot* word nie via die omweg van 'n universele (natuurorde) bewerkstellig nie: die self is meteen die wet(-sorde)! Die *rigting op* word met die *in sigself keer* (qua "erkenning" van die self) geïdentifiseer en vanuit hierdie grondig outonome steunpunt is die *rigting tot* die medemens 'n *rigting wet die sie*, vrye outonomie nie mag skeed (dit wil sê devaluer) nie (en in die finale instansie dus weer na die - selferkende - self moet refereer).

Grotius (h 5 2.2.2.1 *supra*) laat die self (qua *societatis appetitus* in die terugbuigende *rigting op sigself*) steeds 'n "wetsorde" voortbring (en in dié opsig is sy geregtighedsdenke "tradisioneel") en dié wetsorde word tussen die self en die medemens (in die religieuse *rigting tot*) ingeskuif, ten einde metematies-deduktief die norme (of normatiewe prinsipes) vir die "doen aan andere" daaruit af te lei. Die outonomie van die self word gewaarborg dáárin dat die wetsorde met die *societatis appetitus* van die self korreleer (in dié sin dat die orde van die *societatis appetitus* afgelei is).

Leibniz (h 5 2.2.2.2 *supra*) worstel op 'n kostelike wyse met geregtigheid in sy religieuse *rigting tot* die medemens. Vir hom het die objektiewe geregtighedsorde van Grotius vervel en is die self en sy besondere "gekonstrueerdheid" (soos vanuit die vermenging van die *in sigself keer* en die religieuse *rigting op* ontwaer) meteen die (kern van die) geregtighedsorde self. Tereg bemerk Leibniz, ten aensien van die religieuse *rigting tot*, heelwat van die "gee jouself vir 'n ander". Hoe kan dit egter gebeur sonder om aan die outonomie van die self afbreuk te doen? Deurdát, sê Leibniz, geregtigheid in die *rigting tot*, qua "... habitus amandi alios ...", die self ten goede kom: dit perfekteer naamlik die self (en so word die self meteen die eindpool van die religieuse *rigting tot*).

Hume (h 5 2.2.3.1 *supra*) is meer "prekties": hy wil die waarborg vir die outonomie van die (in die vermenging van die religieuse *rigtings op*, *tot* en die *in sigself keer* gekonsipieerde) self, in nut ("utility") soek.

Dit vereis dat outonome mense hulle in 'n orde sal voeg, van hulle onderskeie outonomieë gemene saak sal maak (dit wil sê hulle eis, individuele outonomieë in een pot sal gooi of sal "pool") en langs dié weg 'n regverdigte samelewingsorde (soos 'n gewelf) sal opbou. Hierdie orde is nie bedoel om te verslaaf nie, maar om die outonomie van die individue te waarborg. Só word die religieuse rigting tot die medemens deur die samelewingsorde opgevang om uiteindelik (tot die nut en voordeel van alle individue in die samelewing) op die self teruggekeerts te word: die individu word 'n dienskneg van die samelewingsorde sodat hy outonoom kan bly! Dit werk vanselfsprekend verslawing in die hand en vir diegene wat nie *de facto* in die posisie is om die samelewingsorde te manipuleer nie en vir hulle wat van die "normale patroon" van die samelewing afwyk en dan die "particular hardship" moet ly - dit omdat die verslaafde (in sy outonomie) 'n "moral sense of common interest ... in his own breast" beleef!

Kant (h 5 2.2.4.1 *supra*) probeer op 'n heel briljante wyse om aan die dilemma van "outonoom bly in die rigting tot andere" te ontkom: handel so dat andere (vrywillig) sal kies om jou voorbeeld te gehoorseem, dit wil sê soek 'n voorwaarde waaronder die een outonome self vir die ander outonome self as 'n voorbeeld kan dien sonder dat die een die ander onvrywillig (dit wil sê buite die outonome wil om) bind. Dit is die grondslag vir Kant se outonome etiek wat, in juridiese terme getransporeer, beteken dat daar 'n "Inbegriff der Bedingungen" sal bestaan - 'n somtotaal van voorwaardes waaronder die willekeur van die een outonome self met dié van 'n ander ooreenkomstig 'n algemene wet van vryheid, sáám verenig kan word. Presies die somtotaal van hierdie voorwaardes (die redereg) is egter 'n eksterne demper wat op die individuele outonomie van die mens geplaas word en daarom is die vryheid tot geen ware vryheid nie - dit ontbeer outonome normatiwiteit. Dit beteken dat die normatiwiteit waaroor voorskrifte van die (positiewe) reg wel beskik, 'n aan die voorskrif self inherente normatiwiteit móét wees en daardeur is die positiewe reg in sy gelding geheel en al gedehumaniseerd.

Veral Hume en Kant se besondere hantering van menslike outonomie op 'n geregtighedsniveau, toon duidelik dat outonome individualisme (in die klassiek liberalistiese tradisie) tegelyk verslawende absolutisme is.

Sodra my individuele outonomie met die outonomie van andere gerym (of geharmonieer) moet word, wreek die eensydige rigting tot die self sig daarin dat (aangesien die religieuse "openheid" teenoor andere ontbreek) *ekself* saam met die ander individue (*self*) ons aan 'n hartelose orde waarin 'n erkenning van die self net chaos sal skep, verpand (of verslaaf); daarom is hierdie orde finalitêr 'n supra-selfheid wat die self verslaaf.

2.4.7 Die laat rasionalisme

Oor hierdie fase staan "juridiese positivisme" in groot, rooi letters geskrywe. Terag merk Kerr (1963: 11 vn 1) op dat sogenaamde "supra juridiese waardes" nie vir alle positiviste geheel en al irrelevant is nie; net jammer, sou 'n mens hieraan kon toevoeg, dat hulle juridies irrelevant is!

Oor die algemeen gesproke laat die positiviste juridiese geregtigheid geheel en al in die vorm van die gepositiveerde regnorm opgaan, dit veral as gevolg van 'n eensydige beklemtoning van die religieuse dimensie van (self-)verwagting: die mens het só outonoom geword dat a-juridiese (of supra juridiese) waardes nie langer nodig is om die inherente regverdigheid van regsnorme te beoordeel nie, want sy eie skeppings (die regsinstellings) kan "heil" bring; eintlik versmelt die religieuse dimensies van vertroue (op menslike "skeppings") en hoop (die verwagting oor die heilryke uitkoms van hierdie skeppings). Die vroeë rasionaliste is medeverantwoordelik vir hierdie wending. As van geregtigheid in 'n outonome sin eers eenmaal juridies formele gemaak is, waarom kan die vorm van hierdie outonoom geskepe, institusionele werklikheid dan nie maar van die "innerlike", materiële (juridiese) waardes losgemaak word nie? Die positiviste is ten minste eerlik: die reg is geen etiek nie; laat elke heen daarom koning kraai op sy eie mishoop; die outonome mens sal wel die beste weet hoe presies om reg en etiek (elkeen) tot sy eie voordeel te bereidder, sonder dat hulle mekaar onnodig lastig val.

By Austin (h 5 2.3.2.1 *supra*) kom die pas gemelde grondtrekke heel merkant ne vore. Indien daar 'n religieuse *rigting* op bestaan, dan is dit 'n rigting weg van die (konkreet-)formele regewerklikheid - dit is

supra- en gevolglik a-juridies. Die *rigting tot* word uitalitlik deur die instellings, waarin geregtigheid as die religieuse *rigting tot* die doen aan 'n ander sig kan verwerklik, gekanaliseer (en gedetermineer); die instelling word meteen die religieuse norm vir die doen aan die ander. Presies so eenvoudig is dit egter ook nie; want die religieuse *rigting op* (al sou Austin dit wou ontken) is 'n rigting op die instellings van die outonome mens en daarin is die outonome *qua* onafhanklikheid van die self meteen geïmpliceer. Die pretensie dat 'n regereël nie juridies onregverdig kan wees nie, verklaar wel heelwat van die (onkritiese) religieuse vertroue op (en verwagting van) die (formele) instelling.

Die uitkoms van Austin se formalisme word by Duguit (h 5 2.3.2.2 *supra*) nóg duideliker: regsnorme word na hulle aard en inhoud sonder meer uit die menslike samelewing *qua* formele (menslike) instelling afgelei. Die "wette van die samelewing" (*qua* wette vir saamleef) wat sintlik as institusionele "kanale" vir die realisering van geregtigheid moet dien, is meteen geregtigheid self. Daarom is daar in die finale instansie in prinsipe geen "tegniese" (institusioneel-formele) regsnorme waardeur geregtigheid "kan geld" nie en verval Duguit in 'n teenspraak: die formeel institusionele *sosiale arbeidsreg* verleen aan die positiewe reg sy gelding maar kan sêlf alleen via die positiewe reg geld!

Hierdie formalistiese geregtigheidsbenadering - wet, soos ten aansien van Austin hierbo aangetoon, mede die gevolg is van pogings om die religieuse *rigting op* te versluier - word deur Pound (h 5 2.3.2.2 *supra*) met die eerste oogopslag heelwat gedeformaliseer. Dit gebeur omdat Pound iets van die essensiële funksionaliteit van regeinstellings reaksien: die instellings word middele of kanale vir die harmonisering van belange in die samelewing wat deur die instellings self bedien (behoort te) word. Die kenmerkende interaksie van belange in die samelewing verskef op die lang duur die patroon waarvolgens (besondere of institusionele) geregtigheidsinstellings ingerig behoort te word. Dit bring terselfdertyd egter iets van 'n kontingensie in en 'n onsekerheid oor die vorm van die instellings teweeg: al wat vas staan, is dat die belange van mense in die samelewing via die instelling geharmoniseer moet word. Geregtigheid is, so gesien, die ideale verhouding tussen mense (ideaal in terme van die

rigting op?) en daarmee bedoel Pound 'n ideale "toestand" van belange-harmoniëring (*qua* onpartydige belangeharmonieëring). Met die relative-rende trek in sy geregtighedsbeskouing het Pound prinsipiëel reeds in die denkkeders van die realisme aangeland. Op hierdie stroming word in 2.4.8 *infra* kommentaar gelewer.

Die merkante religieusiteit van geregtigheid kom ten beste na vore in die bewering dat 'n "waarde" soos geregtigheid, met die oog op die tegniese data van die positiewe reg, té "onbevatlik" of subjektief is om met 'n (suiwer) regsteorie geïntegreer te word. Daarom bied Kelsen (h 5 2.3.3.1 *supra*) as geregtighedsopvatting een van die heel beste illustrasies van die religieuse aard van geregtigheid. Met Kelsen se "reine Rechtslehre" bly die juridies positivistiese formalisme behoue - 'n formalisme wat veral op regnorme (*qua* regsinstellings) toegespits is. Die "Grundnorm"-gedagte is tekenend van 'n bepaalde oorwaarderding van menslike outonomie omdat geldende regnorme in die allergrondslag van hulle *formele* gelding van die aanvaarding van 'n *Grundnorm* deur 'n gemeenskap afhanklik is. Geregtigheid as sosiale geluk word eweneens deur 'n frappante geloof in die menslike outonomie gedra: geregtigheid is sosiale geluk maar terselfdertyd is dit 'n hoogs subjektiewe (individuele, persoonlike) saak! Hieruit blyk duidelik dat die religieuse *rigting tot* (die doen aan die medemens) agter die juridiese instellings verskuil moet bly ten einde die subjektiewe keusemoontlikhede vir 'n regverdige mens nie onnodig in te perk nie.

Radbruch (h 5 2.3.3.2 *supra*) erken eweneens in beginsel die merkante religieusiteit van geregtigheid - en die feit dat hy die regwetenskap as 'n *wetenskap* van waardes beskou, doen hieraan geen afbreuk nie, aangesien sy wetenskapsbeskouing (anders as die van Kelsen) van die streng positivistiese enghed ontdaan is. Die keuse tussen waardes (*qua* religieuse stellinginname) is egter vir Radbruch só 'n hoogs "persoonlike" saak, dat hy die waardes waartussen gekies kan word, geheel en al moet relativer. Met hierdie relativering staan hy prinsipiëel in die kaders van die eg twintigste eeuse irrasionalisme.

2.4.8 Die irrasionalisme

Die irrasionalistiese geregtigheidsdenkers het, oor die algemeen gesproke, normatiwiteit (*qua* "institusionaliteit") as skulplek of vesting vir outonomie finaal afgesweer: die mens is só outonoom dat gepositiveerde norme en instellings vir hom oorbodig geword het. Daarmee word die religieuse dimensies van vertroue en hoop alegs op die konkrete en kontingente "hier en nou" situasie waarin die (hiper-)outonome mens self besluit wat vir en ten behoewe van homself gedoen moet word, toegespits. Alle geregtigheidsinstellings word tegelyk deur die dwingendheid van die konkrete situasie verswelg. Die religieuse rigtings kulmineer almal in 'n self sonder verlede en sonder toekoms: dié self moet hom alegs teen alles in sy "omgewing" (en daarom ook sy medemens) verweer (en/of handhaef) ten einde sy eie steanplek te verseker. Wat die self besluit of kies, is in die finale instansie vir hóm regverdig en onkontroleerbaar deur andere.

Vanuit hierdie oogpunt moet die Amerikaanse realiste (h 5 3.2.1.2 *supra*) se gespeel met en geplooi aan regsinstellings - met die oog op die bereiking van die voordeligste resultate vir die self - verstaan word. Nietzsche (h 5 3.2.2.2 *supra*) se walglike ontmensing van die medemens teenoor die self, berus in prinsipe op dieselfde argumentasie: die sterkere self moet hom teenoor die swakkere medemens *handhaef*; die volle verwerkliking van die sterkere self (tot 'n magtige self) is alleen moontlik indien in die religieuse *rigting tot* die swakkere medemens vernietig word - dit is geregtigheid! Cohn (h 5 3.2.3.2 *supra*) lei aanvanklik die aandag van die outonome self *as s'ich* af, en spits sy betoog op die konkrete situasie waarin die self sig deur vrye ontwerp verwesenlik toe: die self-in-situasie is outonoom, daarom skep die reg sig as't ware in elke nuwe situasie - en daarom is dit wat die situasie voorskryf meteen regverdig.

Kenmerkend van die irrasionalistiese geregtigheidsdenke is (soos reeds hierbo opgemerk) die frappante devaluasie en selfs eliminasië van geregtigheidsinstellings; dit laat meteen die self in die onsekerheid van 'n "niksheid" ('n juridiese lugleegte) verval - en daarom is dit wat regverdig is, alles wat die self benodig om hom te kan handhaef.

2.4.9 Slot

Die oordele wat in hooftrekke in die voorgaande subparagrafe gevel is, is hoogs subjektief en (toegegee) plek-plek erg kras. Dié kursoriese (her-)ondersoek was egter nie in die eerste plek bedoel om raakvlakke met (of waarheidsmomente by) oorwegend humanistiese denkers te probeer soek nie, maar juis om aan te toon hoedat dit met geregtigheid misloop indien die religieuse rigtings van die hart in hulle korrelasionele interafhanklikheid òf nie behoorlik van mekaar onderskei word nie òf nie 'n sig op geregtigheid in gehoorsaamheid aan die wet van God bewerkstellig nie. By al hierdie denkers ontbreek in hulle wetenskaplike denke oor geregtigheid ten minste dié een belangrike moment: die ware inkeer (of bekering) van die hart deur die werking van die Heilige Gees wat die religieuse rigtings op God en tot sy (God se) wetsubjekte, in behoorlike ewewig hou (net soos wat die inkeer op sy beurt weer deur die ander twee rigtings van eensydigheid bewaar word).

Alleen in die Woord van God (in die lewende God en in Christus deur die werking van die Heilige Gees) word die korrelasionele interafhanklikheid van die religieuse rigtings van die hart "gewaarborg" en in stand gehou.

2.5 Bybelse geregtigheid en die Christelike tradisie

2.5.1 Inleiding

Die insig wat aan die einde van die vorige paragraaf reeds uitgespel is, word kortliks in hierdie paragraaf geverifieer. Dit gaan primêr om Christelike geregtigheid, dit wil sê om geregtigheid met die oog op 'n gelowige luister na die Woord van God hier en nou en verder met die oog op die doen van geregtigheid (via instellings in die konkrete situasie) en uiteindelik 'n beoefening van die regs wetenskap in gehoorsaamheid aan die eise van die ware geregtigheid.

In die Christelike tradisie leef Bybelse geregtigheid op 'n besondere wyse voort, maar die tradisie self is nie onbesmet deur menslike gebreke en sonde nie. Daarom word enkele temas en tendense uit hierdie tradisie (in hierdie paragraaf maar ook in die verdere ontwikkeling van die eie teorie) onder 'n kritiese vergrootglas geplees.

2.5.2 Die Skrifwoord in die wetenskap

Die Bybelse betekenis van geregtigheid is in hoofstuk 3 behandel. Op daardie stadium het dit primêr deel van die historiese ondersoek uitgemaak - en dit nie sonder rede nie. Die Bybel (as "Boek van die Christendom" in 'n meer formele sin) het 'n besondere invloed op die Westerse beskawing (en Westerse geregtigheidsinstellings) laat uitgaan, en saam met die Grieks-Romeinse tradisie vorm dit die bakermat van die Westerse geregtigheidsdenke en -instellings.

Vir die gelowige is die Bybel egter heelwat meer as 'n blote bron van kultuur-historiese interessante: dit is die lewende Skrifwoord van die lewende God wat seggenskap het oor die hele lewe van die mens. Juis hierdie belydenis laat die vraag ontstaan in hoe 'n "direkte" mate Bybelse gegewens vir die wetenskap (in byvoorbeeld die formulering van 'n teorie) relevant is en hoe die wetenskaplike die Bybel (sogenaamd) moet "gebruik".

As uitgangspunt moet in gedagte gehou word dat die luister na die Skrifwoord van God deur die "oopheid" (die inkeer) van die hart van die luisteraar bepaal word ('n oopheid wat alleen die Heilige Gees - juis langs die weg van die luister - kan bewerk). Die "gegrepe wees in die hart" (deur die Woord van God) is van 'n fundamenteel en (kardinaal) wesenlik religieuse aard en móét daarom die gelowige se sig op die kreaturelike werklikheid (sy werklikheidsvisie) belydend rig - dit word in ieder geval tradisioneelweg in Reformatoriese kringe aenveer. In hierdie studie word op hierdie uitgangspunt enigermate uitgebrei veral met die oog op die verstaan van geregtigheid in sy religieuse volheid.

In die eerste plek word "Woord van God" (in navolging van Olthuis 1976 - vgl ook 3.2.2 (iii) en 3.2.3 *infra*) baie ruim verstaan om alle dede van God in te sluit: sy skeppingsdaad (*aliter* -woord); sy onderhoudingsdaad (*aliter* -woord), sy heiladaad (*aliter* -woord), sy wet (*aliter* Wetswoord) en (les bes) sy Skrifwoord as 'n besondere daad van sy opening aan gelowiges. Die Skrifwoord word in 'n kreaturelike vorm aan alle mense deurgegee: dit is geskrywe in 'n bepaalde taal, in 'n bepaalde vorm, met verwysing na die gebeurtenisse uit die lewens van skepsels, dit appelleer op die skepping, kortom, dit vertel op 'n krea-

tuurlike wyse (in beginsel) aan alle mense dít wat hulle van God en sy werk moet weet om salig te kan word. Die Heilige Gees werk langs die weg van die luister na die Skrifwoord om mense se harte "oop te maak" en het dít eenmaal gebeur, kan die Woord van God in sy volheid (en daarom alle dade van God naas en benewens dit waarvan die Skrifwoord eksplisiet getuig) in die skepping, in die gang van die geskiedenis, in dit wat met mense en volkers gebeur, in dit wat mense doen, in die stand van menslike instellings (en daarom ook in die menslike kultuur), in die netuur, ja, in alle dinge waarvan die mens maar enigermate 'n begrip (al is dit 'n grensbegrip) kan vorm, duidelik gesien en verstaan word en - belangrik - in die regte perspektief gesien en verstaan word. Volgens Romeine 1 19-20 kan die heidene God wel, oor die algemeen gesproke, vanuit sy werke (vanaf die begin van die wêreld af) ken: in sy werke (in die volheid van sy Woord) word sy onsigbare dinge, sy ewige krag en goddelikheid, verstaan en duidelik gesien. Maar die dians aan God, die gehoorsaamheid aan sy Woord, die wêét wat sy wil is (en die doen van sy wil in geregtigheid), kortom: die sien van God se Woord in sy volheid en daarom in die regte perspektief - dít vereis 'n bekeerde hart, dit wil sê 'n hart wat die Heilige Gees langs die weg van die "luister na die Skrifwoord" tot inkeer gebring het (vgl ook Romeine 1 21-3). Vir hierdie besondere openbaring van God se heil, is die heiden se verharde en verduisterde hart geslote.

Kortom: sonder die kennis van die Skrifwoord is die ware religie (waarin die korrelasionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart esmede die religieuse dimensies van geloof, hoop en liefde hulle gestalte vind) onmoontlik. Só gesien is die Skrifwoord 'n genadedaad van God wat in 'n goddelose en 'n verskeurde wêreld aan sy kinders die weg na Hom toe - en daarom die weg van die ewige saligheid - toon. En die wonder van die Skrifwoord is juis dat God se openbaring (soos daarin beskryf) in die lewens van mense (hulle wel en weë, hulle geloof en ongeloof) sy gestalte vind en dat God (binne die bestek van 'n bepaalde tydvak in die wêreld-geskiedenis) in sy Skrifopenbaring duidelik sê waarheen hierdie bedeling op weg is - wat (met peitheit gesê) sy "bedoeling" met die wêreld is.

In die tweede plek beteken 'n inkeer van die hart 'n volledige en onvoorwaardelike identifisering met dít wat in die Skrifwoord geopenbaar word.

Hierdeur word die lyn van God se heilageskiedenis, soos kanoniek geopenbaar in 'n bepaalde periode in die wêreldgeskiedenis, in sig gekry en is die historiese band met die Bybelse openbaring (in elke tydvak in die latere wêreldgeskiedenis) heg gesmee: God het Hom in 'n bepaalde tydvak in die wêreldgeskiedenis in sy Skrifwoord geopenbaar; sy openbaring (sy Woord) is egter nie eenmalig nie, maar loop soos 'n goue dread (tot en met die voleinding toe) deur die wêreldgeskiedenis - God spreek vandag nog; sy Woord hou stand tot in ewigheid. Dit beteken dat elke gelowige (eksistensieel) voluit in die linie van God se heilageskiedenis staan en dat God deur hierdie solidariteit van die gelowige met sy heilageskiedenis die gelowige (wat Hy in die konteks van 'n bepaalde bedeling roep) aan die openbaring in sy Skrifwoord bind. Vir 'n geregtigheidsteorie is hierdie insig - soos aanstons (meer ook in 3.4 en 4.3 *infra*) aangetoon sal word - nie alleen baie vrugbaar nie maar (tegelyk) allereensiesiel.

In die derde plek staan dit bo alle twyfel dat die Bybel nie in 'n wetenskaplike taal en styl geskryf is nie. Dit beteken egter nie dat die Bybel nie ôók vir wetenskaplike geskryf is nie - al mag die wetenskaplike nooit probeer om alleseenaansprake op die kennis van die "waarheid van die Skrifwoord" te vestig nie: die wetenskaplike moet verantwoordelik en wetenskaplik (en gevolglik gelowig-nederig) met die Skrifwoord omgaan. Die dikwels hewige (en altyd onverkwiklike) geskille oor die vraag of hierdie omgaan primêr die prerogatief van die teoloog dan wel die wysgeer (of miskien iemand anders?) is, was tot op hede steriel en onvrugbaar (en sal dit in die toekoms ook wees) en dit stem die verwerping van 'n gesonde insig in die verantwoordelike gebruik van die Skrif. Die behoefening van 'n (soos wat dit genoem word) "Christelike wetenskap" (of Bybels gefundeerde wetenskap) kan in ieder geval nie buite 'n gemeenskap van gelowiges om geskied nie en daarom sou die vraag: "hoe doen wetenskaplikes sponwerk?" meer vrugbaar gewees het as die tydrowende geklets oor en gejeg na prerogatiwes (waarby van 'n gelowig-nederige omgaan met die Skrif, lankal nie meer sprake is nie). Feit is dat dit alle gelowige wetenskaplikes (teoloë, wysgere en - ander - vakwetenskaplikes) betaan om die Skrifwoord met die oog op (*inter alia* die probleme in) hulle besondere velde van ondersoek (nie bloot formeel korrek te raadpleeg asof hulle altyd volledig gekonstrueerde antwoorde op al hulle

vrae sal vind nie, maar) gelowig-wetenskaplik te deurgrond (te beleef) sodat hulle sal weet wat die Here deur hulle wetenskaplike arbeid vir hulle (in elke konkrete situasie) sê.

Dear moet voorts radikaal gebreek word met die gedagte dat één eenvormige wysgerige of teologiese sisteem as wetenskaplike sleutel tot die oopmaak van die Skrif sou kon (of sou móét) dien. Die behoeftes en eise van die wetenskappe verskil (ten spyte van die feit dat die verskillende wetenskappe wel nóg saamhang) - en die Skrifwoord self is ryklik geve-rieerd en geskakeerd. Spanwerk sal aan die lig bring dat die wysbegeerte en teologie as menslike wetenskappe op bepaalde (nogal heel kardinale) punte kan faal - die Skrifwoord van die lewende God faal egter nooit nie: dit spreek bepalend op elke moment en in elke situasie in die voortgang van hierdie bedeling mee; hierdie spreke is *inter alia* gegee sodat die wetenskaplike met vakwetenskaplike verantwoordelikheid op die terrein van sy eie wetenskap daarna sal luister. Eksagetiese metodes, tradisioneel-weg (tereg?) eis aan die teologie en die wysgerig verwonderende refleksie op die geheel van die werklikheid waarvan die vakwetenskaplike se veld van ondersoek 'n deel uitmaak, val venselfsprekend nouliks te ontbeer en daarom is die spanwerk tussen teoloë, wysgere en vakwetenskaplikes (met die oog op die realisering van die ideaal van 'n Christelike wetenskap) allernoodsaaklik.

'n Simplistiese, bibliistiese omgaan met die Skrifwoord van God in die wetenskap (teologie, wysbegeerte, vakwetenskap) word nie bepleit nie - gewoon omdat dit onwetenskaplik is. So byvoorbeeld moet die wetenskaplike die Skrifwoord in sy "voorwetenskaplike" gestalte sien en verstaan as synde konkreet toegespits op situasies en gebeurtenisse wat onherhaalbaar is mede omdat die kultuurhistoriese milieu intussen heelwat verander het. Die heilshistoriese milieu - "God se plan", God se geskiedenis vir en met sy skepping-in-bedeling, God se Woord in sy ruim betekenis - is egter nie kontingent nie: in sy dinamiek en voortgang staan dit vas tot en met die eindpunt van hierdie bedeling. Hierin is alle konstantes in die werklikheid gegee (vgl ook 3.2 en 3.4 *infra*).

Verder mag God se "besondere openbaring" nie slegs verbesonder word met verwysing na 'n tydperk (*in casu* die tydperk waarin die Bybel geskryf is)

nie. God laat immers diegene wat gelowig na sy Skrifwoord luister (deur die werking van die Heilige Gees) vanuit 'n besondere hoek op die (ook geskepe) werklikheid infokus - dit geld van elke gelowige in Christus op elke moment in die geskiedenis. "Na die Woord van God luister" wil sê dat daar na die volle openbaring van God geluister (en gekyk) sal word, dit wil sê óók in die hier en die nou (van die konkrete situasie) en daarom óók vir die eie tyd(-sgewrig). God se openbaring het nie ongeveer 2 000 jaar gelede (toe sy Skrifwoord klaar geboeksteaf was) geëindig nie. Hy dre steeds sy skepping - deur en ter wille van die ontplooiing van sy heilgeskiedenis - in die holte van sy hand: die lewende God spreek eksistensieel tot al sy gelowige kinders - deur sy Skrifwoord, ja, maar in die allernouste korrelasie (en ooreenstemming) met die Skrifwoord deur die immer getroue wyse waarop Hy sy kinders saam met die hele skepping in stand hou en na die voleinding van hierdie bedeling lei. Kortom, God se spreke hier en nou (in sy dede) maak sy Skrifwoord (vir alle tye) in die lewens van sy kinders wáár. Hierdeur is die gelowige wetenskaplike in staat om dit wat hy vanuit die Skrif te wete kom, in die taal en eise van sy tyd en konkrete situasie te transponeer. Dit geskied op 'n tegnies-wetenskaplike wyse (metodologies byvoorbeeld langs die weg van abstraksie, induksie, deduksie ensovoorts) en veral die belangrike rol van die (intuïtiewe) beleving van die werklikheid - die lewende God en sy lewende Woord is immers konkret deel van die volle werklikheid - mag nimmer onderskat word nie; in-sig berus op die substreef van beleving (of ervaring) en juis 'n mens se beleving en ervaring kan nooit al te rigied gekontroleer of gekompartamenteer word nie.

Ten slotte is God se Woord (in die ruim sin van die woord "Woord") 'n volmaakte eenheid en die Skrifwoord is "deel" van hierdie eenheid. Tussen God se Skrifwoord en die (ander) vergestaltings van sy Woord in die geskepe werklikheid kan daar geen dualisme of teenpraak bestaan nie; indien dit wél bestaan, is dit die gevolg van die skeurende mag van die sonde wat egter (weer eens) in God se mensgeworde Woord oorwin is.

Die voorgaande pennestrepe word meer eksplisiet gemaak deur kortliks (en tens nog voorlopig), vanuit die gesigshoek van die religieuse aard van geregtigheid, 'n oorsig oor die juridiese relevansie van Bybelse geregtigheid in die situasie van vandag te waag. Hierdie voorlopige insig

ken in volgende subparagrafe vanuit enkele temas en tendense uit die Christelike denktredisie oor geregtigheid "gekontroleer" word.

2.5.3 Bybelse geregtigheid

God openbaar in sy Skrifwoord die volle implikasies van die (harmonieuse) korrelasionele interafhanklikheid van die religieuse rigtings van die hart ten aansien van geregtigheid as 'n "doen aan". In die Ou Testament (*vide* h 3 2.3 *supra*) beteken geregtigheid "verbondstrou" - die verbondstrou van en Jahwe en die volk en die individuele mens. Hierdie verbondstrou is sintlik naar 'n verskyningsvorm van die liefde: Jahwe se liefde vir die mens (en die volk as sy mense), die mens (of die volk) se liefde vir Jahwe en liefde tussen mense onderling; *liefde* is die (omvattende) sin en inhoud van die wet. Geregtigheid op die intermenslike vlak "ge-ekied" of "word gedoen" via die "kanale" van die geregtighedsinstellings - in die Ou Testamentiese bedeling teokratiese (menslike) instellings wat Jahwe in detail self aan die volk gegee het.

In die Nuwe Testament, beteken geregtigheid die nuwe status van die gelowige mens wat deur God bewerk word: geregtigheid dui op en God se daad van regverdigmaking (*qua* status- of ampskonstituering) en die status (of "toestand") waarin die (wedergebore) mens hom op sterkte van God se juridiese daad van regverdigmaking (deur die geloof in Jesus Christus) bevind. Die gedetailleerde ponering van geregtighedsinstellings in dié sin dat God self sê hoe die instellings daar behoort uit te sien ontbreek egter, aangesien die teokratiese samelewing as verwysingsraamwerk verval: God se daad van regverdigmaking gaan oor die grense van alle besonders (hier en nou gegewe) instellings heen; die mens-in-bedeling mag egter (met die oog op sy lewe in geregtigheid) hierdie instellings nooit negeer of geringskat nie - soos aanstons (in samehang met h 3 3.3 *supra*) aangetoon sal word.

Sien 'n mens dus in dat geregtigheid (as inter alia 'n sum cuique tri-buere) die doen aan die naaste impliseer, dan ontstaan daar onmiddellik twee vree: "hoe kom moet ek aan my naaste doen?" en: "wat moet ek aan my naaste doen?" Hierdie vree kan alleen "in die geloof" (uit kragte van die - religieuse - hertgesteldheid) beantwoord word: die "doen aan die

naaste" is gegee met die religieuse rigting van die hart (die self) tot die naaste; sowel die "hoekom" as die "wat" is aan Gods wet - saamgevat in die sentrale liefdegebod - onderworpe en die "blik op" die medewetsubjek, wat meteen 'n "blik op" die wet impliseer, vra na en veronderstel 'n religieuse rigting van die hart op die Gewer van die wet - op God self. Die menslike wetsonderdaan wat in gehoorsaamheid sy hart op die Gewer van die wet rig (en aldus die wet gehoorsaam), wéét (of beleef dit) deur die religieuse *inkeer* wat die Heilige Gees in sy hart werk, dat hierdie Gewer nie 'n belangelose, stroewe en "dooie" monarg is nie: MY LEWE en My antwoord self (deur die wet en deur sy Gees) die gelowige mens wat Hom soek. En sy antwoord, "EK IS WAT EK IS", sê ook: "EK DOEN, en wat Ek doen, is meteen geregtigheid - Ek maak jou getrou aan my Verbond, Ek gee aan jou 'n nuwe status - omdat Ek jou in Christus vrygespreek het!" Die rigtings *op* en *tot* is dus nie eensydig in dié sin dat hulle as't ware (net) van die self (die hart) uitgeen nie; die *in sigself keer* van die hart is nie outonoom nie (nie van 'n wilsbesluit van die mens self afhanklik nie) en in elke konkrete situasie word dit deur die werking, die "aktiwiteit", van die Gewer van die wet en van 'n nuwe lewe self gedra en gemotiveer.

Die implikasies van "regverdig wees voor God en teenoor die naaste" dring tot die allerroerselle van menswees *an sich* deur: uit die gelowige hart (die self) is die oorspronge (die uitgange) van die lewe in sy volheid, dit wil sê in die allerruimste sin van die woord. Geregtigheid in sy religieuse kern bestryk dus (is betrokke op) elke lewensfaset - ook die juridies-institusionele doen aan die naaste. Institusionele geregtigheid en juridiese geregtigheid staan nimmer los van Bybelse geregtigheid in die ruim sin van die woord nie, maar is in die (konkrete) doen van die gelowige mens vergesteltings van God se genade in 'n heel unieke (dikwels "kontroleerbare" of "sigbare") konteks. Hierdie insig dien as uitgangspunt vir die verdere formulering van die eie teorie in die res van hierdie hoofstuk en in die slothoofstuk van hierdie studie. Omdat die eie teorie trag om 'n wetenskaplike teorie te wees, steun dit op 'n wetenskaplike (abstraherend-nadenkende) analise van die Skrifwoord in sy toespitsing op die konkrete (hier en nou) werklikheid.

Dit is veelseggend dat God se geregtighedsopenbering in sy Skrifwoord, vir sover dit die mens tot "dadigheid" (tot die "doen aan" andere) oproep, altyd die noodsaak vir menslike "kanale" *qua* geregtighedsinstellings impliseer (en dit inderdaad ook skep). In hierdie lig moet die omvattende *legaliteitsbasis* waarop geregtigheid as 'n sigbare of kontroleerbare "doen aan" berus, verstaan word; legaliteit beteken in die eerste plek: "na die orde van God se wet"; dit vereis egter ook 'n *regte* manier van doen langs die weg van of via die "kanale" van menslike instellings. In die Ou Testamentiese tydvak het Jahwe hierdie instellings *self* (by wyse van detailvoorskrifte) aan sy volk gegee: Hy het aan hulle voorgeskryf hoedat hulle hul samelewing moet inrig en bestuur; Hyself het aan hulle hul regverdige (en *regte*) regersels gegee; Hy self het vir hulle gesê presies hoe die "kanale" vir die ~~W-p-t~~ "doen" van geregtigheid daar behoort uit te sien. Kortom: God was self direk Wetgewer, Regter en Administrateur in 'n institusionele verband. Hierdie instellings is altyd *eg menslike* instellings (want die soewereine God self benodig immers nie kanale "waarlans" of "waardur" Hy sy geregtigheid hoef te doen nie; Hy maak alleen sy geregtigheid - op 'n wyse wat wetsonderworpe skepsels dit kan verstaan - deur die "kanale" - in 'n institusionele taal - aan sy kinders bekend ... en sê daarmee meteen ook wat Hy van hulle verweg). Dit is heel merkwaardig hoedat die menslike instellings wat God (in hierdie verband) in die volkslewe van Israel oprig in hulle formeel-kulturele of -historiese aanskyn met dié van die Israëliete se heidenas bure ooreenstem; dit wil sê dat die almagtige God wat Hom in die gewoone van instellings na sy kinders toe nêrbuig, selfs met hulle lewe in 'n besondere tydvak in die huidige bedeling (en daarom ook hulle kultuurhistoriese milieu) rekening hou.

Onder die Nuwe Verbond bestaan die deur God gewilde menslike instellings nog, ofskoon die vormers daarvan (in baie gevalle waar menslike instellings in die Nuwe Testament sprake is) heidene of (ten minste) nie-Christene is; en tog vereis God van sy kinders: "Voeg julle in die orde van - stel julle in lyn met - hierdie instellings *om my* ontwil!" (vgl die *hypotaseethō* van Romeine 13 1; vgl ook 1 Petrus 2 13). Die instellings is nie "groter" as God of staan selfs nie eens *in loco Dei* nie; tog is hulle steeds "middele" of (beter) "kanale" ("formele weë") vir die doen van geregtigheid - kanale (middele, weë) wat God deur sy genade, in die

voortgang van sy heilageskiedenis tot en met die volsinding toe, nie alleen veroorloof nie meer om sý en sy kinders se ontwil in stand hou. Sodra die mens die instelling probeer "wegbuig" van hierdie deur God gewilde (funksionele) doel (en dit byvoorbeeld as 'n skuilplek vir homself en sy duistere motiewe gebruik), dan mis die instelling sy doel en dan is verset teen die instelling maar veral diene wat die instellings misbruik (soos in byvoorbeeld Handeling 5 29) geoorloof (en selfs noodsaaklik). Die instelling *qua* kanaal is nooit *absoluut* nie: dit is vergenklik (dit wil sê nie-blywend); dit is alleen maar 'n middel tot 'n doel en nooit 'n doel op sigself nie. As die instelling in sy middellikheid sy doel mis, behoort dit in beginsel verander te kan word - en hieraan kan die gelowige meewerk. Die kind van die Here buig nie onder die ondraaglike juk van verabsoluteerde en "hartelose" instellings nie, maar primêr (in gehoorsaamheid) onder die "ligte juk" van God se wet (selfs wanneer hy onreg moet ly). Hierin vervul die instelling alleen 'n funksie in diensbaarheid aan en God en mens. Sodra die mens iets méér as diensbaarheid van die instelling verweg, kan dit met veiligheid vermoed word dat hy alreeds begin het om God se middel vir sy eie (meestal onheilige) doeleindes te misbruik. Van só 'n vergryp in onreg gee die Bybel heelwat voorbeelde. In die Ou Testament spreek die profete byvoorbeeld by verskeie geleenthede die vreesagtige magewellustelinge aan (vgl h 3 2.2.3 *supra*). Die merkwaardige is dat God in gevalle soos hierdie nie op die verandering van strukture nie maar van harte en gesindhede appelleer. In die Nuwe Testament is die mees markante voorbeeld van 'n institusionele vergryp in onreg sekerlik met die onregverdige verhoor van Christus voor Pilatus gegee (*vide* h 1 1 *supra*); let weer eens daarop dat hierdie verhoor nie soseer onregverdig was omdat die regte instellings "sleg" was nie - inteendeel! - maar omdat mense die instellings vir hulle eie, onheilige doeleindes misbruik het! (Hiermee word daar natuurlik nie gesuggereer dat daar nie ook slegte instellings kan bestaan nie).

Die regte gesindheid is in die (regverdige) *rigting* tot die naaste *qua religieuse rigting* onontbeerlik: die instelling mag nooit die insig in wat die wet van God in die konkrete situasie verg, veraluier nie - daardeur sal die kind van God van sy vryheid (gegee met sy *nuwe status*) beroof word (*vide* 2.2 (ii) *supra*).

Die voorgaande (opsommende en) gekonsentreerde uiteensetting van die strekking van Bybelse geregtigheid, veral met die oog op die doen van geregtigheid in 'n juridiese sin, het Christengelowiges deur die eeue heen op 'n besondere wyse aangespreek. Omdat die gelowige homself op 'n gegewe moment (en binne 'n bepaalde tydvak) in 'n bepaalde kultuur= historiese "omgewing" bevind, is dit byna vanselfsprekend dat die besinnings vir (of met die oog op) die eie tydgewrig, ook trekke van dié denkers se gefinkarneerdheid in hulle onderskeie tydvakke sal vertoon. Hieraan moet kortliks - in samehang met die oorspronklike Bybelse boodskap - in die volgende vier subparagrafe (aan die hand van die oorspronklike tydperkindeling in h 4) krities aandag geaak word.

2.5.4 Die patristiek

Augustinus (h 4 3 *supra*), die klassiek-Romeinse kind van God, is ge= konfronteer met 'n dilemma waaraan Christene ná hom heelwat dinkwerk sou moes bestee: wat staan die (geregverdigde) Christen (*qua* nuwe mens in Christus) te doen solank as wat hy in 'n wêreld van hoogs verfynde, heidense instellings leef? Augustinus beland (met sy antwoord) in 'n velatrik: hy onderskei naamlik nie behoorlik tussen die instellings *an sich* en die religieuse motiverings wat uit ongelowige oorde vir die bestaan van die instellings aangedien word nie, sodat hy dikwels dié religieuse motiverings met die inhoude van sy eie wetenskaplik-religieuse motiverings vermeng. Dor die religieuse rigting van Augustinus se hart op God, kan daar weinig twyfel bestaan; tog is dit jammer dat hy die perspektiewese lig van hierdie *rigting op* té dikwels deur die skerm van instellings (as't ware) laat filtreer. 'n Treffende voorbeeld hiervan is sy argument dat geregtigheid ook beteken dat (institusioneel - in staatlike verband) aan God gegee moet word (*aliter* gedoen moet word) wat Hom toekom.

Prinsipiëel beskou is die argument *an sich* nie verkeerd nie; geregtigheid beteken immers (ook) dat God lof en gehoorsaamheid sal ontvang. Augustinus maak egter van God 'n "party" in die kaders van (en feitlik onderworpe aan) die staatsinstelling en plaas hom saam met alle staats= burgers op die niveau van "ontvangers". Dit impliseer dat God, bloot formeel gesproke, deur die instelling kan ontvang wat Hom toekom sonder dat daar sprake van die wêre inkeer van die hart(e) van die gewer(s) is.

Van die religieuse *rigting op* word (selfs al is dit bloot metafories) 'n religieuse *rigting tot* God gemaak: God is 'n "begunstigende" ingevolge institusioneel regverdigde toebedelings in dieselfde sin as wet mede wet-subjekte (mede skepsels) dit is.

Die neiging om God as 'n "pool" in die hart se religieuse *rigting tot* te beskou, kom op meer plekke na vore, hoofsaaklik omdat Augustinus God se regering van die skepping (die wetsonderworpe werklikheid) in terme van die (wesenskaplike heidense) *lex aeterna*-model probeer verklaar. So kan allerlei geskille oor die (in wetsubjektiewe terme bedinkte) "eienskappe" van God ontstaan, byvoorbeeld die geskil oor die vraag of die *voluntas* dan wel die *ratio* van God vir die bestaan van die *lex aeterna* verantwoordelik is (*vide* h 4 vn 11 *supra*) - God word dus as die antropomorfe "Argitek" of "Gewer" van die *lex aeterna* beskou. "Sade" (*seminales*) van die *lex aeterna* is in die menslike rede geplant en dan ontaard die menslike rede as spieëlbeeld van God se regering van die skepping, maklik in 'n eindpunt of -pool vir die religieuse *rigting op*. Dit moet al dedelik toegegee word dat vir Augustinus die (aan die rede inherente) *lex aeterna* nie sonder meer die *ratio* van God is nie, maar wel sy *voluntas*; daarmee is die radikale onderskeid tussen Skepper en skepsel egter nog nie skerp genoeg omlin nie. En is die siel (die rede) se besluit met betrekking tot geregtigheidstoebedelings (sy "gewoonte" om aan andere te gee wat hulle toekom) dan nie (wesenskaplik) 'n outonome besluit waarin die gelowige buig onder die wet van God nie genoegsaam verdiskonteer is nie?

Ten slotte word die wetgewende soewereiniteit van God deur Augustinus enigermate gedevalueer dáárin dat hy beweer dat die (*lex aeterna qua*) skeppingsidee (selfs) nie (eens deur God?) gevorm is nie, maar van ewigheid (self?) bestaan; dit impliseer *inter alia* dat God se Skeppersalmag nie radikaal en volkome is nie. Let daarop dat al hierdie probleme vir Augustinus bestaan omdat hy die *lex aeterna*-model vir 'n wêreldorde té kritiekloos aanvaar en plek-plek selfs probeer om God (ontologies) in terme van die *lex aeterna* te verstaan.

Winspunte is daar volop in Augustinus se geregtigheidsdenke. Hy erken byvoorbeeld dat God die Bron van alle geregtigheid is, maar openbaar tegelyk 'n besondere sensitiwiteit vir die waarde van institusionele

geregtigheid wat in *civitates terrenarum* vrede verseker en aldus die ewige vrede van die *civitas Dei* antisipeer. Tussen die regverdigheid van die *leges temporales* en die geregtigheid van God soos wat dit in die *lex aeterna* weerspieël word, kan daar voorts geen dichotomie bestaan nie: die ware "kern" van 'n regverdige positiewe reg is God se geregtigheid (*qua lex aeterna*). So begryp Augustinus heelwat van die "institutione-liseerbaarheid" van die religieuse geregtigheid wat in die hart van die mens leef. Dit is egter jammer dat hy hierdie heldere insig met die opvatting dat die *lex aeterna* die konstitueringsgrond van die positiewe reg is, versluier.

2.5.5 Die Middeleeus

Thomas van Aquino (h 4 3 *supra*) sit (wat sy geregtigheidsleer betref) stewig vasgewoel in talle van die onverkwiklikhede wat met dualistiese spannings gegaard gaan. Die vraag wat 'n mens jouself voortdurend afvra is of die "doen" van reg en geregtigheid primêr outonome vormverwesenliking (of -aktualisering), dan wel diens (en gehoorsaamheid) aan (die wet van) God, is. Die *lex naturalis* is byvoorbeeld 'n *semen* (of beter: *seminales*) van die *lex aeterna* (*qua* goddelike rede) in die menslike siel (of rede). Hierdie "afprenting" van die wêreldorde in die menslike rede lei die mens tot 'n "aktualisering" van 'n deugdelike lewe. Gehoorsaam 'n mens die *lex naturalis* in jou rede, is jy 'n deugdelike (waaronder tegelyk regverdige) mens. Beteken so 'n gehoorsaaming 'n religieuse rigting van die self op God of op die (eie) rede? Die vraag is met 'n eerste oogopslag nie so maklik te beantwoord nie. By 'n naders toesien blyk dit egter dat Thomas se *lex aeterna-lex naturalis* konstruksie die radikale onderskeid tussen Skepper en skepsel (*in oasu* die mens) laat verveag: die mens het 'n *goddelike lex naturalis* in sy rede waarmee hy homself op die terrein van deugdelikheid (outonoom?) kan behelp; die *lex divina* (*qua* goddelike *lex* radikaal te onderskei van menslike *leges*) is bloot 'n aanvullende kontrolemaatstaf wat "bykom" waar die redelike *lex naturalis* tekort skiet. Ten opsigte van deugdelikheid op die natuurlike terrein, is die self dus outonoom; die goddelike deugde op die *terrein van die genade* kom in die spel d  r waar die menslike outonomie "nie kan bykom nie".

Dit is dus te verstaan waarom Thomas geregtigheid as 'n eg *menslike* deug kan beskou; dit word (ten minste in 'n sekere mate) deur die religieuse rigting van die hart op die self bepaal; met die onderkenning van die relasionaliteit van geregtigheid is dit dus die een outonome self wat teenoor 'n ander outonome self te staan kom en dan moet die reëls vir die omgaan tussen hierdie twee selfhede op so 'n wyse bepaal word, dat elkeen hulle (*lex naturalis* gegewe) outonomie behou. Op die terrein van die natuur is daar gevolglik nie meer ruimte vir 'n religieuse rigting van die self tot die naaste wat ook 'n "gee" van die self aan die naaste in 'n gehoorsame "buig onder die wet van God" behels nie - die wet van God is in die rede self "geplaas". Terselfdertyd word die genade van God tot 'n bepaalde (bo-natuurlike) terrein verskraal: in die gelowige rigting van die hart op God, antwoord God nie (direk) op alle vree van die hart nie en vir daardie vree wat God nie (direk) beantwoord nie, moet die hart religieus op die self (waarin die wet van God afgeprent is) gerig word.

Dit spreek vanself dat in hierdie konteks die *in sigself keer* van die hart *qua* inkeer, 'n heel beperkte omvang het; dit geld slegs die terrein van die genade (daar waar die rede tekort skiet). "Geloof" (*qua* religie) beteken nie die volle oorgawe van die self aan die lewende God nie en daarom is die lewe tot (of teenoor) die naaste eweneens beperk in sy *ware religieusiteit* (ofskoon heel ruim in sy *etiesiteit*). Dit is jammer dat Thomas die "sielsharmoniërende" effek van die regverdigmaking deur die geloof in die eg Bybelse sin van die woord nie *volledig* op die *rigting op* God en die *rigting tot* die naaste betrek nie: God se geregtigheid wat hy aan sy kinders skenk, is (volgens hom) alleen 'n metaforiese ('n nie-reële) geregtigheid wat nie lewensomvattende religieuse gevolge nie maar slegs etiese gevolge meebring.

Die skeiding van en spanning tussen die natuurlike en bo-natuurlike terrein(e) in die denke van Thomas is hierbo (toegegee) heel kras (en selfs gevaarlik eensydig) geskets; want in Thomas se geregtighedsopvatting as 'n geheel lê daar ook waardevolle insigte opgesluit. Hy sien byvoorbeeld in dat geregtigheid die doen aan 'n ander (wat hy weliswaar in enger *sum cuique tribuere*-terme omskryf) behels en dat dit op basis van 'n durende *legaliteitsmoment* ('n "... habitus ... recte operatur et

vult") funksioneer. Deur die *regte* "doen en wil" aan die regspraak te verbind, openbaar Thomas 'n sensitiwiteit vir die noue korrelasie tussen geregtigheid oor die algemeen en institusionele geregtigheid en daarom voeg hy aan hierdie insig toe dat by die diens aan God die "gee aan die naaste" (legalitêr en langs die weg van die instelling?) inbegryp is. Dit is opvallend dat die gerig wees tot die naaste altyd via die *openbare belang* (en sy instellings?) bemiddel word: die enigste onmiddellike (of onbemiddelde) geregtighedsrelasie is dié tussen die self en die openbare belang. Die naaste word via die openbare belang in 'n *iustitia particularis*- (besondere geregtigheds-) relasie tot die self gestel en besondere geregtigheid is meteen institusionele geregtigheid. Langs hierdie omweg openbaar Thomas tog wel om 'n insig in die formele, "uiterlike" en uiteindelik institusionele aard van "geregtigheid doen".

2.5.6 Die Reformasie

Calvyn (h 4 4 *supra*) se uitgangspunt is (in terme van die resultate waartoe daar tot dusver in hierdie ondersoek geraak is) heel suiwer: die geregtigheid van God wat deur die geloof 'n mens se eis word, het implikasies in al die geleidinge van jou lewe; die hart se religieuse *rigting* op sê dus nie alleen dat God antwoord deur te doen nie, maar ook dat 'n inkeer van die hart nodig is en dat 'n bekeerde hart wat sig religieus op God rig eweneens (in gehoorzaamheid aan die wet van God) religieus tot die naaste gerig sal wees. Deur God self in beginsel van sy wet te onderskei (meer nie te skei nie: *Deus legibus solutus est*) bereik Calvyn 'n mylpaal in die ponering van 'n radikale onderskeid tussen Skepper en skepsel (*in casu* die mens).

Nog meer merkwaardig is Calvyn se heel unieke visie op institusionele geregtigheid. Instellings, sien hy tereg in, is, ten spyte van (of juis as gevolg van) hulle eg menslikheid, gewes van God om Hom te dien - om in die religieuse rigting tot (*inter alia*) die naaste meteen ook God, op wie die hart gerig is, te gehoorzaam. Om presies hierdie rede het Calvyn 'n besondere respek vir instellings soos die staat en die reg - 'n respek wat die instellings sowel as hulle funksionariese toekom ... maar ook nie meer as (net) dit nie, want alle instellings is in die finale instensie *instrumente* waardeur (of met behulp waarvan) God se eer gesoek moet word: niks minder en niks meer nie. Die "invoeg" in die orde van instellings

het dus bepaalde perke.

In hierdie studie word daar nou aansluiting by die grondgedagtes van Calvin en die Calvinistiese tradisie in die Reformatoriese denke gevind. Hierdie solideriteit met die tradisie sal egter waardeloos wees indien dit geheel en al onkrities is. Die belangrikste punte van kritiek word juis teen die reste van die natuurreguleer in die Calvinistiese geregtigheidsdenke gerig. By Calvin self kom dit veral in sy opvatting oor die *ordo naturae* en in 'n mindere mate die ontologiese universaliteit van die sedewet soos (volgens hom) uitgespel in die Dekaloog (met sy ahangsels), na vore. Calvin se opvatting oor God se natuurlike openbaring is op die lees van die Stofaynes, die patriëstieke en die Middeleeuse natuurreguleer geskous. Die orde van God as 'n "natuurlike orde" word met God self - of sy "eienskappe" (*in casu* sy wil) - vereenselwig en deur die erkenning van die aanwesigheid van *seminales* van goddelike wetmatigheid in die menslike hert of siel word aan die mens 'n bepaalde mate van outonomie insake die kennis van (die bestaan van) God, sy wet en van goed en kwaad toegesê (dit alles in teorie of, andersins, in beginsel).

In hierdie opsig is Calvin se eksegesi van Romeine 2 14-5 van besondere belang (*vide* h 4 4.6.4.2 *supra*). Volgens Calvin se interpretasie van hierdie Skrifgedeelte is die rede van die heiden met 'n soort natuurlike lig van geregtigheid verlig: die heiden het "iets van die wet van God" in sy hert. Hierdie "iets" is nie die volle wet of die volle geregtigheid van God nie, maar slegs *sade* daarvan. Beteken hierdie Skrifgedeelte werklik dit wat Calvin sê of hoe moet dit verstaan word?³⁾

In die eerste plek moet Romeine 2 14-5 sekerlik in sy konteks verstaan word: daar is geen sprake van dat die heidene "iets van die wet" het nie, want die hele tema van 2 1-18 is juis dat die heidene sonder die wet verlore gaan, terwyl die Jode (*wat die wet het*) onder of ingevolge die wet geoordeel word. Omdat die heidene nie die ware wet van God het nie, is hulle (in 'n oënskynlik outonome sin) vir *hulleself* 'n wet.

3) Vgl oor die algemene Hodge 1974: 54-9; Lekkerkerker 1975 I: 97-102; Jonker 1969: 47-9; Nygren 1952: 119-32; Ridderbos 1959: 58-61; Sanday en Headlam 1900: 59-82.

Dit beteken, in die tweede plek, dat wet die heidene doen wat in ooreenstemming met die wet is, uiterlik, dit wil sê (formeel) na die werke, in ooreenstemming met die wet is - weer eens vanuit die gesigspunt van die kener van die wet beoordeel. Hulle doen nie die werke van die wet uit 'n gedronge liefde tot (of selfs as gevolg van 'n kennis van) God nie: die werke van die wet is nie in hulle harte gekryf op dieselfde wyse as wat God in Jeremie 31 33 aan sy kinders beloof dat Hy sy wet *an sich* in hulle harte (sal) skrywe nie.

En tog - in die derde plek - heel merkwaardig: die heidene doen nie die werke van die wet geheel en al sonder 'n "innerlike" gedrongenheid nie, want hulle gewetens - hulle bewussyn of selfbewussyn - getuig sáám met hulle dede in die doen van die wet. Terag toon Lekkerkerker (1975 I: 100) aan dat onder "gewete" nie sonder meer "rede" verstaan mag word nie - dat die *gewete* méér is as die rasionele "ken van die self"; dit sluit naamlik die ganse linie van menslike refleksie op die self - en dus ook die *gedagtes* - in. Met ander woorde: die heidene het ook 'n insig in wat reg is; hulle doen rég omdat hulle weet wat in die konkrete situasie gedoen behoort te word ... en dit alles sonder die wet terwyl hulle vir hulleself 'n wet is:

Dit behoort duidelik te wees dat die heidene nie oor 'n soort inherente goedheid (of sate van 'n *lex aeterna* @rens in hulle binneste) beskik nie: pes vantavore, in Romeine 1 18-32, is daar in geen ondubbelsinnige terme nie melding gemaak van hulle inherente verderf en gevolglike efgodery en vergrype (op veral seksuele gebied). Hulle (institusionele) "goed doen" en "reg insien" is dus bloot tot bepaalde situasies beperk: dié situasies wat Paulus in 2 14-5 bepaaldelik tot beskaming van die "gelowige" Jode in gedagte het; die Jode verkeer immers onder die wanindruk dat hulle deur hulle institusionele góéd doen vir hulleself die ewige seligheid kan verwerf; en dan sorg Paulus dat hulle beskaming volkome sal wees: selfs die heidene wat hulle aan al die gruwelikhede in 1 18-32 genoem, skuldig maak, kan by geleentheid (in konkrete situasies) die werke van die wet doen en boonop *insien* dat hulle rég doeg! Terag merk Nygren (1952: 124-5) in verband met 'n *lex* (of *ordo*?) *naturae* interpretasie van Romeine 2 14-5 soos volg op:

"The concept of *lex naturae* ... implies a deistic conception of God. It thinks of God as having written certain ethical principles on the human heart, at the creation. Even when he is out of fellowship with God he has these principles and can direct his life accordingly. But Paul believes in God as living and ever *active with man*, even with the heathen, in *life's concrete situations*, showing him what is good and what is required of him. God has not written 'the law' in the hearts of the Gentiles, in the sense that they have by nature a universal principle to which to subject life and from which to draw conclusions as how they ought to live. He has written 'the works of the law' in their hearts so that, if they do otherwise in the *concrete situation*, they are aware that they have done evil" (my kursivering).

Die insigte van Nygren wat hierbo redelik uitvoerig aangehaal is, open ten slotte bepaalde hoogs ter sake perspektiewe met die oog op die probleem van "wet en geregtigheid". In 3.2 *infra* word uitvoerig hierop ingegaan.

Die gedagte agterliggend aan Romeine 2 14-5 is dat God se ontsaglike genade bo die wet (in die *Tōrah* sin) uitgaan (en dat Hy ook in sy sindoordeel nie aan 'n wet gebind of daarvan "afhanklik" sal wees nie: Christus het immers reeds die wet vervul of volbring). God maak dit in sy onderhouding van die skepping (van dag tot dag, van "situasie" tot "situasie") moontlik dat selfs heidene wat sy wet nie ken nie, dit wet Hy in sy wet vereis, ken doen en selfs ken weet dat hulle rég doen: vir Hom is 'n *geregtigheid volgens die wet* (paradoksaal soos wet dit ook al mag klink) *sonder die wet* moontlik - en dit (heel dinamies) in die voortgang van sy heilsgeskiedenis, van oomblik tot oomblik, van situasie tot situasie, van dag tot dag tot aan die einde van hierdie bedeling:

"... in die dag wanneer God die verborge dinge van die mense deur Jesus Christus sal oordeel, volgens my evangelie" (Romeine 2 16).

Is dit daarom korrek om God se wil *eksklusief* met sy (van die oorspronklike skepping gegewe) wet te vereenselwig? Beteken "wet van God" kosmiese *wetsorde* en kan God in die volle omvang van sy genade via hierdie orde (op sigself) geken word? Verder: as ongelowiges (heidene in die taal van Paulus) die wet institusioneel gesproke kan gehoorsaam (en selfs kan insien dat wet hulle doen rég is), mag die Christen by voorbaat reeds

van alle menslike of "wêreldse" instellings probeer wegvlug? Gebruik God in sy almag (sy "algemene genade") nie ook heidene of ongelowiges om vir sy kinders die institusionele "kanale" vir die "doen van geregtigheid" in gehoorsaamheid aan sy wet, tot stand te bring nie? En is dit nie om hierdie rede dat heidense instellings (soos byvoorbeeld die staatsinstelling waarna in Romeine 13:1 verwys word) gewas van God aan sy kinders is nie?

Die tema van God se orde en die mens (meer bepaalde sý kind) se plek in daardie orde, word met vree soos die voorgaande reeds geantisepeer. Hierdie tema kom telkens in die res van die ondersoek in hierdie (en die volgende hoofstuk) ter sprake. Die Reformatoriese tradisie bly die aanknopingspunt vir die eis ondersoek, ofskoon op die tradisie self krities gereflekteer word.

2.5.7 Samevatting

Uit wat pas gesê is, blyk dat hierdie studie (soos alle moderne geregtigheidstudies) in 'n belangrike mate op die probleem van natuurreg versus (juridiese) positivisme stuit. Daarom sal daar 'n weg gevind moet word om nie in die spanning tussen hierdie twee hoofstromings verstriek te raak nie: nóg 'n verknogtheid aan die natuurreg (en sy derivate) nóg 'n outonome uitvlug in die simplistiese, formalistiese oplossings van die positivisme (en sy derivate) kan die dilemma oorkom. Is daar in die volheid van God se geregtigheid (waaraan die mens mag deel) nie straks 'n derde, uitnemender weg nie? Op hierdie vraag moet 'n antwoord gevind word, sonder om die tradisie geheel en al oorboord te gooi.

3 ONTLOGIESE PERSPEKTIEF

3.1 Inleiding

Geregtigheid (God se geregtigheid en menslike geregtigheid in die religieuse rigting tot die doen aan 'n ander) word in die volle werklikheid gemanifesteer, dit wil sê nie net in die kosmos *qua* skepping van God nie maar in die geheel van die *ta onta* - alle syndes, alles wat bestaan. Daarom is 'n ontologiese blik op die werklikheid waarbinne geregtigheid "funksioneer", noodsaaklik om die plek, aard en wese van ware geregtigheid beter te kan begryp.

Van ontologiese belang is in die eerste plek die vraag na die *vaste grond* (aemede die konstantheid en die kontinuïteit) van geregtigheid in die werklikheid: dit wet geregtigheid as *geregtigheid* kenmerk. Waaraan kan die durande of konstante moment(e) in geregtigheid toegeskryf word? Hiermee hang saam die vraag: wat is die betekenis van geregtigheid in 'n sondige kosmiese bedeling? Is geregtigheid deur die sonde geperverteer? Kan 'n geregtighedsorde *afgesien* of ten spyte van die sondeval nog bestaan, nog bedink word?

Die skeppingswerklikheid is egter nie net staties nie maar is 'n bedeling van voortgang ('n op-weg-wees) na 'n ander bedeling waarin alles nuut sal wees - wanneer die verganklike met die onverganklike beklee sal word, wanneer die hemel aarde toe sal kom. Tereg daarom die vraag: wat is die plek van geregtigheid in die voortgang van en die wêreldgeskiedenis en God se heilageskiedenis (in die huidige bedeling)?

Ten slotte leef die gelowige mens in geregtigheid (of vanuit God se geregtigheid). Daarom is geregtigheid ten nouste aan die mens se kreatuurlike belewing van 'n kreatuurlike werklikheid verbode, en op bepaalde hierdie niveau kom die veelbesproke relasie geregtigheid-etiek ewensens in die gesigveld.

Kortom: in hierdie paragraaf word die ontologiese inset van geregtigheid van naderby betrag.

3.2 Die konstante: wet, struktuur en skeppingsordeninge

3.2.1 Die WDW se identifikasie van wet en struktuur

In hierdie subparagraaf word die WDW opvatting op 'n *kritiese* wyse as aenknopingspunt vir die eie standpuntformulering gebruik - as aenknopingspunt omdat die WDW die onderwerp besonder ruim aensy; krities omdat dit noodsaaklik is dat die klem op wet en struktuur in sommige opsigte anders gelê sal moet word.

Wat gee die mens vertroue, vastigheid, sekerheid in sy omgaan met die skeppingswerklikheid - in sy "in dié werklikheid wees"? Hierop antwoord baie Reformatoriese denkers: die manifestasie van reëlmaat soos gegee

met God se oorspronklike (voorsondevalse) skeppingsorde, die implikasie synde dat tens (in die huidige bedeling) hierdie orde behoue gebly het en nie saam met die "ree van die skepping" deur die invloed van die sonde geraak word nie. Dooyeweerd (*vide* h 6 3.2.7 *supra*) meen selfs dat die wysbegeerte in sy allerfondament (as werklikheidsvisie) deur 'n religieuse grondidee insake hierdie wetsorde ('n wetsidee) gedra word en dat wysgerige strominge verloor na aanleiding van die religieuse grondslag waarop hulle (onderskeie) wetsideeë berus.

In die konteks van die skeppingsorde, het "wet" 'n heel besondere betekenis: die wet is 'n *geldingsgewene* wet God reede "in die begin" vir sy skepping neergelê het en wet vir alle tye geld; alle skeppingsmoontlikhede is (alleen) met die gehoorsaaming van hierdie wet gegee. Geregtigheidsmoontlikhede is dus eweneens ten nouste van die gelding van die wet van God afhanklik. Van Riessen (1970: 146) se definisie vet die voorgaande kenmerke van die wet treffend saam: die wet is die bevel van God tot bestaan. Spier (1972: 25) druk dieselfde gedagte 'n ietwat anders uit: die wet is "... die uitdrukking van die wil van God vir die bestaan en verloop, vir die werking, die lewe en die gedraginge van die skepsels". Vanuit die mens se oogpunt gesien, konstitueer die wet dus sekere bo-willekeurige *stande van sake* (*qua* grense) waaraan die mens self (en niks intrakreatuurlike, dit wil sê ook nie die sonde) nie, afbreuk kan doen nie.

Die wet vind sy oorsprong in God se heilige skeppersoewereiniteit en is as sodanig 'n *grens* tussen die Syn van die Arohé (Oorsprong) en die sin van dit wat geskape is (Dooyeweerd 1969 I: 108); *grens* beteken egter nie 'n teenstelling tussen God se soewereiniteit en sy verbondenheid aan sy skepping nie, maar *onderskeidingsgrens* tussen die Syn van God en die sin van die geskapene (Dooyeweerd 1980: 113-4). Van Riessen (1970: 144) verklaar byvoorbeeld dat God deur sy wet en Homself aan sy skepping en sy skepping aan Homself verbind. Só gesien is dit beter om nie die wet *an sich* 'n onderskeidingsgrens te noem nie, maar om te sê dat die wet die referensiepunt vir die onderskeid tussen God en skepsel is: God is Wetgewer, die skepsel is wetsonderdaan; tussen God se *verhouding* en die *skepsel se verhouding tot die wet*, bestaan daar dus 'n radikale onderskeid.

"Wetsorde" en "skeppingsorde" verwoord 'n bepaalde vastigheid, sekerheid of konstantheid in die skepping; dit verskef aan die mens 'n "vaste grond" vir sy vertrouende omgaan met die skeppingswerklikheid (vgl Van Riessen 1970: 142). Die bedoeling van die WDW is egter nie om met hierdie uitdrukking van vastigheid in 'n starre formalisme te verval nie: die skepping is immers dinamies dáárin dat dit as sin voortdurend (onrustige en universeel) heenwys na sy Oorsprong (die Syn van God) en God as skeppingsorde is die wet vir hierdie sin-dinamiek (Dooyeweerd 1960: 108-10). Binne die grense wat die wetsorde (prinsipieel) stel, is daar boonop veel ruimte vir (histories-dinamiese) dede van menslike vorming op grond van en in ooreenstemming met die moontlikhede wat die wetge- struktureerde skeppingsorde bied. Die wet is die vaste "iets", die vaste patroon grondliggend aan of geldend vir al hierdie dinamiek.

Die wet is struktuurbepalend - só sou 'n mens altans kon vermoed. Op hierdie punt ontstaan daar egter sekere probleme binne die denkraamwerk van die WDW: die wet en die struktuur wat deur die wet bepaal word, word té maklik met mekaar vereenselwig. Hierdie stelling verg verduideliking - eers aan die hand van 'n uitsensetting van Spier (1972: 28-32) en daarna word die lyn na Dooyeweerd deurgetrek. As uitgangspunt moet in gedagte gehou word dat die WDW nooit bedoel om wet en struktuur te identifiseer nie: die wet is 'n geldingsgegewene in die hierbo bedoelde sin; struktuur is die argitektoniese bouplan waervolgens die skepping 'n besondere gestalte kry. Met hierdie onderskeid in gedagte, is een van Spier (1972: 25) se aanvanklike stellings in sy bespreking oor die aard van die wet verwarrend: wet en struktuur geld albei vir die skepsel, die wet as grens tussen God en skepping bestaan naamlik uit "ordeninge, wette en strukture". Hierdie vir die skepsel geldende struktuur (*qua* argitektoniese plan waervolgens die tydelike werklikheid opgebou is), vertoon drie (in fundamentaliteit opeenvolgende) momente: (i) 'n temporele moment (die mees fundamentele moment); (ii) 'n individuele- (of tipies-konkrete-) moment en (iii) 'n modale moment. Struktuur is egter steeds wet, want dit geld vir die skepsel - dit is 'n *specie* van die *genus* "wet van God" (vgl Spier 1972: 28-32). 'n Ander *specie* van die *genus* "wet" is, volgens Spier 1972: 28), "wette", dit is wette met 'n normkarakter wat oortreebaar is, wat "binne" of "op basis van" die strukture geld en skynbaar 'n religieuse inhoud het: as die mens hierdie wette oortree, sondig hy teen

God en sy naaste deur byvoorbeeld nie eerlik te wees nie, nie aan 'n ander reg te doen nie en nie die waarheid te praat nie. Dit wil voorkom asof "strukture" só gesien ook as "*princiopia*" (of "beginsels") en "wette" as "norme" sou kon deurgeen.

Volgens Dooyeweerd (*vide* h 6 3.2.8 *supra*) het die wet twee gestaltes: (a) as liefdeswet (in die Bybelse *Tōrah* of *nomos* sin van die woord?) is dit 'n sentrale, religieuse eenheid; (b) op tydelike niveau is dit (geld dit as?) 'n verskeidenheid. Wet *qua* struktuur geld skynbaar in gestalte (b). Die onderskeid tussen (a) en (b) is daarin geleë dat (a) as harts-wet op 'n bo-tydelike niveau geld (*vide* h 6 3.2.8 *supra*): dit is die wet vir die ekheid (in sy "één wees" met die radikaal religieuse gemeenskap van die mensheid) in relasie tot die heilige U; (b) staan nie los van (a) nie want (a) in sy religieuse eenheid word deur die glasprisma van die tyd in sy (b) verskeidenheid (*qua* wette en strukture in die tydelike werklikheid) vergestalt. Die (onderskeidings-?) grens tussen (a) en (b) is dus die tyd; (a) en (b) is egter beide "wet".

Beide (a) en (b) is nie kreatuurlik nie: die wet ((a) en (b)) is uitdrukkings van God se wil vir die skepping. Dit wil sê dat die strukture as verskyningsvorme van (b) eweneens nie kreatuurlik is nie (meer *vir* die skepping geld), dat hulle vas en onveranderlik is en dat hulle (anders as die geskapene of kreatuurlike - die sin) aan die invloed van die sonde ontkom het: hulle gëld nog soos wet hulle van die begin af neergelê is (vgl Dooyeweerd 1980: 114-5). Verder is die strukture as *species* van (b) bo-willekeurig (dit wil sê onveranderlik) ofskoon, soos voorheen reeds aangetoon, die strukture die raamwerk verskef waarbinne àn die sin-dinamiek van die geskapene àn die (dinamiese) vormingsarbeid van die mens sig realiseer.

Tot dusver is, in die lig van Spier se opmerkings oor wet en struktuur, van die veronderstelling uitgegaan dat Dooyeweerd self ook wet en struktuur identifiseer. Is dit inderdaad die geval? Om hierdie vraag illustratief te kan beantwoord, sal dit loon om Dooyeweerd se opvatting oor die struktuur van regnorme (soos gegee in àn hulle sin-dinamiese àn vormingsdinamiese gestalte as synde gepositiewe uit juridies-skeppings-ordelike *princiopia*) (*vide* h 6 3.3.5 *supra*) weer eens kortliks in oënskou

Norme
 te neem. Regenorme (*qua* modale wette), al behoef hulle positivering deur die mens, beskik reeds in hulle skeppingsstrukturele gegewenheid (*qua principia*) oor geldingskrag: dit is nie die positivering deur die mens wat aan regenorme hulle geldigheid of gelding "verleen" nie. Die aanvaarding van die bestaan van hierdie geldende, voor-positiewe *principia* is vir beide Dooyeweerd en Hommes 'n *sine qua non* vir die Reformatoriese regsfilosofie - 'n manifestasie van 'n werklikheidsvisie gedre deur 'n wetsidee wat sy religieuse grond in die gelowige, wedergebore hart van die mens vind.

Regenorme
 Die konstante regabeginsels word (as stande van sake) in die struktuur van die juridiese ervaringswyse ontdek - dieselfde struktuur na aanleiding waarvan die grondbegrippe van die regwetenskap gevorm word. Regabeginsels is sintlik niks anders as juridiese struktuurprinsipes nie. Daar bestaan egter onduidelikhed oor die vraag of die beginsels struktuurprinsipes (wette vir die struktuur) den wel die struktuur *self* is. Om die modale regabeginsel van juridiese kousaliteit (na die wetsy van die juridiese wetskring) as 'n voorbeeld te neem: dié beginsel *bepaal* dat 'n regenorm altyd regsgevolge aan regsfeite (*qua* juridiese ooraake) verbind. Hierdie (vir die regenorm) konstitutiewe noodwendigheid is met die struktuur van die regenorm in sy "gehoorsaamheid" aan die kousaliteitsbeginsel gegee. Dit wil sê dat die regenorm "nie anders kan" as om hierdie kousale moment te vertoon nie - dit *as gevolg* van die modale struktuur van die *principium* wat daaraan ten grondslag lê. En is dit nie tegelyk die wet vir die struktuur van die *principium* wat "geles" dat die *principium* sal *bepaal* dat 'n regenorm regsgevolge aan regsfeite sal verbind nie? Só gesien is die *principium* wel 'n struktuurwet vir die norm maar den is daar geen wet wat vir die *principium* geld nie, behalwe die skeppingsordelike struktuur van juridiese kousaliteit self (wat in die konstitutiewe samehang tussen die regsaspek en die fisies-energtiese aspek - as fisies-energtiese analogie in die juridiese wetskring - blootgelê word) nie. Hierdie analogie is die (strukturele) wet vir juridiese kousaliteit maar is meteen die *principium* van juridiese kousaliteit self: wet en struktuur is dieselfde!

'n Tweede voorbeeld: na die subjeky van die juridiese wetskring veris die juridies-logiese analogie van toerekening dat regsfeite aan die (sub-

Mo

jektiewe wilsfunksie van die regs subjek *toegereken* sal word. Die struktuur van die regsfeite is dus met die *principium* van toerekening gegee; die struktuur van die *principium* word in die (juridies-analogiese) samehang tussen die regsaspek en die logiese aspek ontdek en hierdie struktuur van die *principium* (op basis waarvan of waarbinne regsfeite aan die subjektiewe wilsfunksie van regs subjekte toegereken word) is meteen die skeppingsordelike wet wat vir toerekening geld: die *principium* wat self 'n "struktuurverakynsel" (in oasu juridiese toerekening) is, is meteen die wet vir juridiese toerekening.

Selfs nog meer opvallend is Dooyeweerd se identifikasie van wet en struktuur vir sover dit individueel-strukturele regsbeginnels betref. Van die struktuur van regsfigure soos byvoorbeeld geboorte, vrugtrekking, representatiewe (laasgenoemde by Hommes) ensovoorts word, soos in h 8 3.4.5 *supra* aangetoon, meteen prinsipiële, skeppingsordelike, juridiese wetmatighede gemaak.

Vir sover dit konkrete dinge betref, is hulle struktuur meteen ook hulle wet. Die struktuur van byvoorbeeld 'n dier (die wet vir "dier wees") is (bepaal?) dat 'n dier oor aritmetiese, ruimtelike, energetiese, fisiese, biologiese en psigiese subjektfunksies sal beskik, dat die psigiese die leidende funksie sal wees en dat die dier in ander modelle teite oor objektfunksies sal beskik; die skeppingsordelike struktuur van die staat (*qua* wet vir "staat wees") is (bepaal?) dat die individualiteitstruktuur "staat" oor 'n historiese funderingsfunksie en 'n juridiese bestemmingsfunksie sal beskik; so is dit eweneens gesteld met die struktuur van die huwelik, die gesin, die kerk ensovoorts.

3.2.2 'n Aantal kritiese vrae

Met die oog op die WDW se identifikasie van wet en struktuur kan 'n aantal (in intensiteit toenemende) kritiese vrae gestel (en sekere suggesties gemaak) word:

(1) Is die strukture van die geskepe dinge werklik tegelyk ook wet vir daardie dinge? *Geld* 'n struktuur of *is* 'n struktuur self aan 'n wet of wette onderworpe? Is strukture *supra*-kreatuurlik? Is "wet van God" in die *strukturele sin van die woord* nie ook skepping van God nie? Word

deur die identifikasie van wet met struktuur, wet en wetagehoorsaming nie met mekaar verwar nie?

Stoker (1972b: 263) openbaar 'n markanter sensitiwiteit vir die onderskeid tussen wet en struktuur. Struktuur is volgens hom 'n hapantiese bepaling van die kosmos (die geskapene) (*vide* h 6 4.2.2 *supra*). As sodanig is dit 'n minder gekompliseerde bepaling as die wet; "wet" veronderstel "struktuur" maar nie andersom nie. (Terag sou 'n mens hier kon vertoef met die vraag: is dit nie juis andersom nie; kan die wet nie sonder die struktuur bestaan maar die struktuur nooit sonder die wet nie?) Stoker gaan voort: struktuur is nie dieselfde as wet nie; 'n bepaalde soort wet (die struktuurwet) geld vir die struktuur - die wet geld, die struktuur is. Die struktuur is eweneens nie vas nie en dit kan saam met die "ding" vergeen en verbrokkel (byvoorbeeld in die geval van die dood van 'n lewende organisme, by die ontbinding van 'n huwelik, by staatsverval ensovoorts).

Die moontlikheid wat Stoker vir die vergeen en verbrokkeling van 'n struktuur voorsien, bring 'n ander opvallende verskil tussen sy struktuuropvatting en dié van die WDW aan die lig. Vir Stoker is die struktuur nie universeel nie meer altyd individueel (byna "eksistensiële"), die hier en nou gegewe dit-det bepaaldheid van 'n konkrete idion. Met die vergeen en verbrokkeling van die idion vergeen en verbrokkel sy struktuur saam met hom: sy "is wet hy is" gaan tot niet. Volgens die WDW opvatting is die vergeen en verbrokkeling van 'n konkrete ding egter slegs die vergeen en verbrokkeling van een konkrete vorm (of vergestaltung) van die struktuur (en dit juis weer in terme van die prinsipiële riglyne wat die struktuur self - geldend - stel) - die struktuur is immers (as deel van God se kosmiese wetsorde) universeel. Wat die WDW "struktuur" sou noem, is vir Stoker "struktuurwet"; vir die WDW is die struktuur qua wet (selfs in sy tipies-konkrete vergestaltung) universeel (ofskoon individueel-tipies met verwysing na 'n bepaalde kategorie van *universalia*); vir Stoker is alleen die wet wat geld vir die struktuur universeel.

Sonder om oorhaastig tussen die benaderings van Stoker en die WDW te kies, wil dit tog voorkom esof die blote verskil *en sich* 'n belangrike kenmerk van die WDW se struktuuropvatting aan die lig bring. Die universaliteit

van die struktuur is (wetenskaplik-teoreties gesproke) 'n katagoriale abstraksie: deur die konkrete vergestaltungen van 'n verskeidenheid strukture met mekaar te vergelyk, kan 'n mens via 'n abstraksie van hulle gemeenskaplike kenmerke tot die gevolgtrekking geraak dat hulle in (sê maar) katagorieë x en y en z geplaas kan word.

Universaliteit is 'n (abstrakte) konklusie wat op die vergelyking van individuele gegewenes steun. Daarmee word die reële bestaan van die universele nie ontken nie: die universele en die individuele is weder- syds op mekaar aangewese. Die universele word egter nie kenbaar lós van die individuele nie (en andersom). Die vraag is egter: is die struktuur van dinge in hulle universaliteit geleë? En is die wet (*qua* struktuur) die "gelding" van hierdie universele kant van dinge? Kan universaliteit überhaupt geld? Is dit wat universeel is nie eerder self aan 'n wet onder- worpe nie? En is die wet wét omdat dit universeel is?

Die identifikasie van die universele met die wet, huisves besondere gevare: 'n deur abstraksie gekonkludeerde universaliteit (in onderho- righeid aan die wet wat universeel geld) kan maklik bloot gelegaliseer word (met "gesag" beklee word) deur dit "wet" te noem, terwyl dit inder- daad wetsubjek is; en den geld die kenmerke van geskepe syndes as wet terwyl hierdie kenmerke in wese nie kén geld nie; hulle word juis deur die gelding van die wet bepaal. Staat x ('n konkrete, individuele staat) is immers nie 'n staat omdat hy dieselfde struktuurkenmerke as ander state (y, z ensovoorts) openbaar nie, maar omdat hy die wet vir "staat wees" (wat universeel geld) gehoorsaam: sy universele struktuurkenmerke verkry staat x juis via die wet. Word die struktuur van x egter "ge- universaliseer", dan verval die noodigheid vir die wet en is die universele kante aan x se struktuur meteen self die wet vir daardie struktuur. En is dit nie een van die spanninge wat deur in die identifikasie van wet en struktuur opgesluit lê nie, naamlik dat die universele kant aan 'n spesifieke individuele ding (hiérdie staat, dáárdie kerk, hiérdie dier, dáárdie universiteit ensovoorts) die wet vir daardie spesifieke ding word nie?

(11) Die wet *qua* struktuur geld as 'n *stand van sake*: die besondere *gegewenheid* van besondere (struktuurtipiese of modelle) *gegewenes* in die

tydelike werklikheid is "objektief", vir gelowiges en ongelowiges dieselfde, omdat die struktuur net één wetskarakter het. Dié stande van sake, sê Dooyeweerd (1980: 119-20), mag nie met die wysgerige interpretasies daarvan vereenselwig word nie en dan noem hy (1989: 120-1) twee voorbeelde van sodanige stande van sake, een waarvan die volgende is: die objektiewe stand van sake in die primitiewe volkereg is dat regs-beginsels waarin die verband tussen reg en moreel geopenbaar word (byvoorbeeld die beginsels van goeie trou, billikheid, skuldeanspreeklikheid ensovoorts), ontbreek. Die WDW se interpretasie van hierdie stand van sake is dat die antesiperende ontsluiting van die juridiese aspek in sy rigting op die etiese aspek, op basis van die historiese vormingsubstraat, in 'n primitiewe samelewing nie (kan) plaasvind nie (*vide* h 6 3.3.8.2.2 *supra*). In h 6 3.4.3 *supra* is egter aangetoon dat wet Dooyeweerd in hierdie verband 'n stand van sake noem (naamlik dat die etiese prinsipiee ontbreek) inderdaad - ten minste in terme van 'n ander interpretasie? - nie 'n stand van sake is nie: hierdie "stand van sake" is alreeds 'n interpretasie (van ... 'n stand van sake?).

Is hierdie (byna onwillekeurige) vergissing van Dooyeweerd nie 'n teken dáárvan dat hy die wet (in sy "objektiewe" gestalte) met (bepaalde vorme van) gehoorsaamheid aan die wet vereenselwig nie?

(iii) Die twee vroeë wet pas geopper is, maak dit noodsaaklik om die gebruik van die term "wet" van naderby te beskou. "Wet" *qua* struktuur in die WDW terminologie, beteken nie dieselfde as wet (*Tōrah* of *nomos*) in die Bybelse sin van die woord nie, hoewel dit in WDW kringe algemeen aanvaar word dat die WDW wetsidee wel Bybels (en in die besonder deur die oud Israelitiese wysheidsliteratuur) geïnspireerd is. Poppe (1956: 11) heel byvoorbeeld Job 38 11 aan as 'n voorbeeld uit die Bybel wat die WDW se *struktuuridee* (soos wet hy dit noem) beïnvloed het: vir die see is 'n *grens* gestel. Van Riessen (1970: 144-5) aan die ander kant gebruik wet in sy Bybelse sin en wet *qua* struktuur (op nogal 'n verwarrande wyse) as wissel terme. Aantreklik is die benadering van Olthuis (1976: 9-12) wat die fundamentele eenheid tussen "wet" in sy Bybelse sin en wet *qua* struktuur handhaaf deur na albei as "Woord van God" te verwys - "woord" aldus in die omvattende sin van die Hebreeuse *dabar* of die Griekse *logos* verstaan. Olthuis beskou die Skrifwoord (of Bybelwoord) as God se

herpublikasie van sy Woord ("Woord" in sy omvattende betekenis wet wet *qua* skeppingsstruktuur insluit) op 'n kreatuurlike wyse. S6 word 'n dualisme tussen Skrifwoord (en *in casu* "wet" in sy Bybelse betekenis) en Skeppingswoord (en *in casu* wet *qua* struktuur) vermy. Olthuis verwys na verskeie Skrifgedeeltes waarin "Woord" die konnotasie van "skeppings-ordening(e)" of "struktuur/strukture" in sig meedra (byvoorbeeld Psalm 33 6-8; Psalm 147 17-9; Psalm 148 8; 2 Petrus 3 5-7; Hebreërs 11 3 - om net enkele te noem).

Dooyeweerd met sy onderskeiding (juis nie skeiding nie) van die twee gestaltes van die wet - (a) in sy religieuse eenheid en (b) in sy tydelike verskeidenheid - poog sekerlik 66k om dualismes te vermy, omdat hy (a) en (b) byvoorbeeld nie *skel* nie. Meer slaag hy (al is dit ook bloot formeel beskou) daarin? (b) staan vir Dooyeweerd nie los van (a) nie maar vind juis (via die menslike hart) sy religieuse sinvolheid in (a). As wet in (i) *supra* ges6 is egter waar is, naamlik dat die struktuur nie kan geld nie en dat die wet in gestalte (b) inderdaad gelyk is aan die struktuur, dan begin Dooyeweerd met (gaan hy uit van) 'n dualisme (tussen religieuse wet en objektiewe struktuur) en den is die eenl6 van 'n identiteitsrelasie tussen (a) en (b) 'n *ex post facto*-poging om die aanvanklike dualisme te oorbrug.

3.2.3 Wet en Woord

Hoewel dit meesal nie loon om in terminologiese dispute te verval nie, is dit soms tog wenslik dat ter wille van groter seggingskrag sekere terme met ander vervang moet word. In hierdie kategorie van "uitsonderings" - so word met respek aan die hand gedoen - val ook die WDW se gebruik van die term wet. In die eerste plek het wet 'n baie sterk Bybelse konnotasie en dit is verwarrend om aan wet 'n betekenis te heg wat teamlk sterk van die Bybelse efwyk. Hiermee word nie 'n bibliasietiese woordgebruik in die wetenskap bepleit nie - allermine - maar dit behoort tog duidelik te wees dat begrippe soos skepping, verlossing, sonde, hart ensovoorts - wet almal 'n duidelike Bybelse betekenis het - nie al te maklik (en al te redikeel) van hulle "grondbetekenis" losgeskeur ken word sonder om verwarring te veroorsaek nie. En wet in die Bybel beteken beslis nie "struktuur" *qua inter alia* "stande van sake" nie. Die Griekse woord *nomos* bring (in sy grondbetekenis) iets van die betekenis van die

Bybelse woord "wet" (*qua* lewende wet) treffend na vore: in wet is daar nie element van "toebedeling" en "sorg vir" dit wet aan 'n mens toevertrou is, ingebou.

In die tweede plek is wet as term nie ruim genoeg om alles wat as God se skeppingswerk kan deurgaen, te omvat nie: die soewereine God self is immers nie deur sy werk gebind nie en dit sal 'n devaluasie van sy soewereiniteit wees om te beweer dat Hy altyd deur of langs die weg van die wet *qua* struktuur werk. Afgesien egter van hierdie probleem wat - toegegee - in 'n mate spekulatief geopper word, is alles in God se skepping nie slegs wet nie: die kreatuurlike syndes word in hulle "is wet hulle is" en "doen wet hulle doen" nie slegs deur God se wet(te) gerig nie, maar hulle *ekistensie* en *dinamiek* binne die grense van dit wet die wet *qua* "struktuur" toelaat, is eweneens God se werk.

Dit word aan die hand gedoen dat "Woord" (as term en begrip) die soewereine God se dadigheid in die skepping beter vergestalt: 'n bepaalde universaliteit lê reeds in die Hebreuse term *dabar* en in die Griekse term *logos* (beide waarvan met "woord" vertaal word) opgesluit (vgl d'Assonville 1986: 4-8). Gods Woord sluit Gods wet (sy Wetawoord) in, maar daarbenewens ook al sy dae in die skepping, in die geskiedenis, in die lewe van mense, in dit wet Hy deur sy skepping doen, in die tot aansyn roep en instandhouding (meer ook die vernietiging) van dinge ensovoorts. Só gesien is God se Skrifwoord eweneens 'n daad van God: só ook sy menegeworde Woord 'n daad van sy verlossing en heil.

God se Woord is betroubaar en hou tot in ewigheid stand. Selfs die orde in die skepping kan tot niet gaan (en hoe dikwels gebeur dit nie juis - weliswaar in 'n beperkte mate en nie komies universeel nie - in 'n bedeling wat deur die sonde getref is nie!) maar God se Woord vergeen nooit nie. Alle konstantes in die skepping, alle kontinuïteit, vastigheid en sekerheid is met God se Woord gegee.

God se wet (sy Wetawoord) is 'n besondere (in die sin van eiesoortige) vergestaltung van sy Woord. God se wet bedeel in die eerste plek toe: dit gee - dit gee die skepping aan die mens om oor te waak. Die element van "eis" of "vra" of "beveel" lê hierin opgesluit. "Wet" is tipies

menslike taal en daarom verwys die wet in die eerste plek na die mens meer om die mens se ontwil eweneens na die skepping - "om die mens se ontwil" omdat die mens in gehoorsaamheid aan die wet oor die skepping moet regeer meer in sy kreatuurlikheid nie outonome mag oor alles in die skepping het nie: God se Woord rig die skepping so dat die mens dit kan regeer. Die sin en betekenis van God se wetswoord is verrassend eenvoudig in die liefdesgebed saamgevat: volkome oorgawe aan God en sorg vir die naaste is twee elemente wat hierin sterk na vore kom (en reeds op die hart se religieuse rigting op, sy rigting tot en - om dit alles moontlik te maak - sy inkeer dui). Die rykdom wat in hierdie gebod opgesluit lê, kom egter ten volle na vore pas wanneer 'n mens 'n insig in die ryke verskeidenheid moontlikhede wat daar in die skepping vir die gehoorende realisering daarvan bestaan, verwerf.

3.2.4 Woordordeninge

God se wetswoord qua eis impliseer die moontlikheid om te kan antwoord. Dit beteken in die eerste plek dat daar geantwoord sal word - dat daar nie alleen gehoor sal word nie maar ook gehoorsaam sal word. Deur die Woord van God (qua daad) lê die (be-)antwoordingamoontlikhede in die synagekonstitueerdheid van die skepping self opgesluit. Die antwoordingamoontlikhede is meteen (en tegelyk) Woord van God, want hulle is deur God tot moontlikhede verordineer. Daarom is antwoordingamoontlikhede niks anders as skeppingsordeninge (of beter: Woordordeninge) van God nie.

Woordordeninge kan nie sonder meer met die wet geïdentifiseer word nie: die wet is dit wat vra (eis), die Woordordeninge (qua antwoordingamoontlikhede) maak dit moontlik om te antwoord; God wil naamlik nie dat die vraag of eis van sy wet onbeantwoord sal bly nie. In God se wet qua (tegelyk) toebedelende eis, figureer die element van billikheid heel prominent: aan alle geskepe dinge word 'n status toebedeel waardeur hulle in staat is om te antwoord; die mens as heer en kroon van die skepping word eweneens met sy eis besondere status beklee. Toe die Woordordeninge qua antwoordingamoontlikhede deur die sonde verdreef - en van hulle oorspronklike doel weggeskeur is (vide 3.3 infra), - is hulle weer deur God se mensgeworde Woord (Christus) in ere herstel deurdat dié Woord self volkome geantwoord het: Hyself het op basis van die Woordordeninge die wet volkome vervul.

Kortom: wette, strukture, en ordeninge in die skepping staan nie los van God as Wetswoord as vraag, as eis, nie: hulle korreleer ten nouste daarmee en wel in hulle hoedenigheid van *antwoordingemoontlikhede*. As sodanig g eld hulle nie in dieselfde sin as die wet nie: hulle is nie bevels of eise nie maar slegs grensstellende moontlikhede. Hulle *wets*-karakter is n g oorspronklik, n g aelfstandig: as dit nie vir God se wet was nie, sou hulle nie bestaan het nie. Wel is hulle egte kenmerke (of predikate) van kreatuurlikheid en daarom kan die mens hulle nie (sonder meer) transendeer of oorskry nie. Ten slotte impliseer hulle nie slegs  n eenselwige antwoord (sonder variasie) nie: hulle begrens slegs die ryke verskeidenheid (moontlike) antwoorde - wet, as gevolg van die sonde, ook antwoorde in ongehoorsaamheid kan wees (*vide* 3.3 *infra*).

In die lig van die voorgaande oorwegings word met die ongewone term, "Woordordeninge", volstaan. 'n Mens sou gewoon van "ordeninge" kon spreek maar om aan te dui dat hierdie ordeninge werk van God is, word die om- skrywende voorvoegsel, "Woord-", daaraan toegevoeg. "Wet" is - ten spyte van die grensstellende karakter van die Woordordeninge - té verwarrend: die grensstellende antwoordingemoontlikhede is, soos hierbo verduidelik, wetskorrelate maar nie die wet self nie; boonop vereis die r gte (harmonieuse) korrelasie tussen die wet en die Woordordeninge 'n gehoorsaame antwoord van die mens: God eis 'n *heel bepaalde* korrelasie (as korrelasie-in-gehoorsaamheid) en hierin is die mens, as kroon van God se skep- ping, toerekenbaar.

'n Antwoord op God se wet in ongehoorsaamheid is 'n manifestasie van 'n korrelasie-in-afval (of -ongehoorsaamheid). Die korrelasie verval nie: die Woordordeninge bly antwoordingemoontlikhede met die oog op 'n beantwoording aan God se wet en die sonde kan hierdie besondere korrelasie (en God se wet as eis) nie ophef nie. Daarom is *elke mens* toerekenbaar met verwysing na die *wyse* waarop hy uit kragte van die Woordordeninge antwoord: die mens antwoord op sterkte van die moontlikhede wat God in die skepping (-in-bedeling) bied. 'n Antwoord in gehoorsaamheid maak van die korrelasie tussen die Woordordeninge en God se wet (vanuit 'n menslike oogpunt beskou) 'n harmonie; by die antwoord in ongehoorsaamheid is die korrelasie nie terselfdertyd 'n harmonie nie - en vir hierdie vergryp aan die moontlikhede wat God bied, is die mens skuldig voor God.

Geen mens kan volkome gehoorsaam op die wet van God antwoord nie; vir die gelowige mens word Christus se volmaak gehoorsame antwoord egter as sy eie toegereken - s6 asof hyself hierdie korrelasie harmonieus in stand gehou het.

Vir die benadering wat hier aan die hand gedoen word, bied Vollenhoven (1961: 11) se indeling van die wet (in die tradisionele WDW sin verstaan) 'n besondere aenknopingspunt. Hy onderskei naamlik as onderdele of komponente van die wet (i) die strukturele wet (wat modale wette insluit en) wat in God se ontstaansbevel by die skepping wortel en met die struktuur en modale verbesondering van alle skepsels korreleer (in die korrelasie tussen wet en struktuur lê die moontlikhede vir 'n konstruksie van eis en antwoord reeds opgesluit: die wet self is nie die struktuur nie), (ii) die liefdeswet: "... zij onderstelt bij het correlative schepsel niet slechts het geschapen-zijn, maar tevens een hart en geldt in het voor de wetenschap toegankelijk gebied daarom uitsluitend de mens, zowel in zijn relatie tot God als in die tot de medemens" en (iii) die menslike of positiewe wet wat deur 'n menslike gesagsorgaan neergelê is en as 'n brug tussen (i) en (ii) dien. (iii) kan in hierdie sin as die mens se antwoord (op sterkte van die moontlikhede wat (i) bied) op (ii) gesien word; die positivering van menslike wette is immers (soos enige ander menslike vormgewing) beantwoording aan die eis van Gods wet (*qua* liefdeswet). Dit is egter jammer dat Vollenhoven na (i) en (iii) as "wet" in dieselfde omvattende kategorie as (ii) verwys.

Breedweg kan tussen (a) *konstante* Woordordeninge (*qua* antwoordingsmoontlikhede) en (b) *dinamiese* Woordordeninge onderskei word. (a) word op 'n modale niveau, en in die besonder in die samehang tussen die verskillende modaliteite, ontdek (*vide* 3.5 *infra*). Voorbeelde van hierdie konstante Woordordeninge lê min of meer op die vlak van dit wat Dooyeweerd natuurwette en modale *principia* sou noem, byvoorbeeld die reg hang met die ander modaliteite saam, 'n swaar voorwerp sal altyd grond toe val, analitiese denke veronderstel gevoel, die mens beklee 'n amp ensovoorts. Anders as wat Dooyeweerd van *natuurwette* en *principia* sê, *gêld* hierdie Woordordeninge egter nie as wette nie maar is hulle konstante moontlikhede (*qua* wetskorrelate) op grond waarvan daar op die wet van God geantwoord kan word. Verder is hulle nie deel van slegs die "natuursy" van die

kosmos nie, want soos in 3.5 *infra* aangetoon sal word, behoort die hiërargiese ordening van modeliteite te verval sodat daar geen onderskeid tussen die sogenaamde "natuursy" en "normatiewe sy" van die kosmos meer te tref is nie. Dié belangrike kenmerk van die konstante Woordordeninge is dat hulle (sedert die begin van die huidige bedeling) konstant bly - hulle verander nooit nie. Dit wil egter nie sê dat hulle nie deur die sondeval geraak is nie (*vide* 3.3 *infra*).

(b), die dinamiese Woordordeninge, figureer op die vlak van dinge, of beter, die strukture van dinge. "Struktuur" is (broadweg en voorlopig gesproke) 'n rangskikking *qua* rangordening van konstante Woordordeninge. Strukture kom tot stand wanneer die geskape, op sterkte van die konstante Woordordeninge, op die wet van God antwoord. Strukture kan in (aa) *natuurlike strukture* en (bb) kulturele strukture of beter, *menslike instellings*, onderverdeel word. In die geval van (aa) antwoord die skepping sonder dat die mens 'n aandeel in die "strukturele formulering" van die antwoord het, *maar nie buite die mens om nie*: die skepping antwoord op basis van die Woordordeninge op God se inatandhoudingswoord, *ter wille van* die mens wat oor God se skepping heers. Dat God die skepping afgesien van die aandeel van die mens in stand hou, behoef weinig betoeg; dat Hy dit doen deurdat die skepping *an sich* op sy wet antwoord, hoef ook nie vreemd te wees nie. Op verskeie plekke in die Skrif (veral in die Psalms) word hierdie antwoord van die "nie-menslike" skepping in digterlike taal verbeeld: in Psalm 18 1 is dit byvoorbeeld die hemele wat die eer van God *vertel* en die uitpansel wat die werk van sy hende *verkondig*; in Psalm 88 8 moet die riviere *hande klap* en die berge tesame *jubel* voor die aangesig van die HERE; in Psalm 148 word by verskeie geleenthede verwys na nie-menslike dinge wat die HERE moet *loof*. Toegegee dat hier voorwetenskaplike en boonop erg (metafories) digterlike taal gebruik word, is die gedagte wat hiermee na vore kom, naamlik dat die ganse skepping die eer van God verkondig, nie vreemd of ongewoon nie. En wat is hierdie verkondiging anders as 'n antwoord op die magtige daede van God?

Die stelling dat die skepping sonder die mens se aandeel op Gods wet kan antwoord maar dit nooit buite die mens om doen nie, behoef nedere toeligting. In die eerste plek beteken dit dat die strukture wat met hierdie

antwoording of beantwoording tot stand kom, vir die mens opnuut verdere moontlikhede skep om te kan antwoord: 'n struktuur is nooit afgerond nie, nooit staties nie en 'n struktuur is op sigself weer 'n antwoordingemoontlikheid - 'n dinamiese antwoordingemoontlikheid - wet, soos hieronder verduidelik sal word, in 'n ander struktuur geïnkorporeer kan word. So antwoord 'n plant struktureel op God se wet deur te groei maar dit is in verskeie opsigte ter wille van die mens omdat die mens die plant weer kan gebruik om self (op 'n menslike wyse) op die wet te antwoord.

In die tweede plek kom die mens se betrokkenheid by die (strukturele) antwoording van die (nie-menslike) skepping op die wet van God, in Romeine 1 19-20 tot treffende uitdrukking: uit die antwoord van die skepping op God se wet ken God se ewige krag en goddelikheid (van die begin van die wêreld af) gesien en verstaan word. Hierdie antwoording is ruim en algemeen en sluit ook alle antwoorde afgesien van die mens se aandeel in. Hieraan moet onmiddellik egter toegevoeg word dat "God se werke", in die antwoord van die skepping, nie slegs tot dit weeraan die mens nie 'n aandeel het nie, beperk bly nie: menslike vorming is eweneens *God se werk* - dit word *inter alia* duidelik uit Handeling 17 24-7 waarin daar, net soos in Romeine 1 19-20, van God se werke-openbering sprake is; in vers 28-7 word God se werke skaplisiet op die kultuurektywiteite van die nasies (in 'n antwoordingkontak) betrek: *hulle moet die Here soek!*

Dié uitstaende kenmerk van strukture *qua* woordordenings *qua* antwoordingemoontlikhede, is hulle *dinamiek*: hulle verander voortdurend. Dit geld selfs die natuurlike strukture wat afgesien van die mens se vormende aandeel tot stand kom. Op grond van die "natuurlike dinamiek" is evolusie in die natuurwetenskaplike sin van die woord byvoorbeeld moontlik.

(bb), kulturele strukture of menslike instellings, is strukture (*qua* dinamiese woordordenings) wat deur die mens tot stand gebring, gevorm of gepositiveer is.⁴⁾ Kenmerkend van die mens as kroon van die skepping (en as die na die beeld van God geskape skepsel) is sy *volmag* om te kan vorm: sy (normatiewe) *gesag* en *vryheid* as *mandator Dei* (*vide* 4.3.2 *infra*).

4) "Tot stand bring", "vorm" en "positiveer" word hier voorlopig nog as wisselterms gebruik. Sien egter 4.3.3 *infra* vir die onderskeid tussen "vorming" en "ordering".

Letterlik alles wat elke mens (gelowige sowel as ongelowige) tot stand bring, bring hy op grond van hierdie gesag (en daarom uiteindelik die Woord van God) tot stand: God gebruik mense om in die voortgang van die huidige bedeling sy heilshistoriese doel met die geskape werklikheid te volvoer; daarom is menslike vorming (in sy kreatuurlikheid nimmer te skei van die Woordordeninge *qua* antwoordingsmoontlikhede wat God in aansyn roep'nis) immer (soos hierbo aangetoon) werk van God. God eis dat die mens sy volmag eel gebruik om in gehoorsaamheid op sy wet te antwoord, maar selfs 'n antwoord in ongehoorsaamheid kan die mens se volmag nie vernietig nie, want God gebruik *alle* menslike volmag in sy diens om hierdie bedeling op sý wyse en op sý tyd te laat afloop: deur dit wat mense doen, kan God selfs dinge "krom maak" (vgl Prediker 7 13; vgl ook 1 15) mede omdat Hy die skepping vanweë die sonde vervloek het (vgl Génesis 1 17-9; vgl ook 3.3 *infra*).

Letterlik alle strukture ten aensien waervan die mens in hulle vorming 'n aandeel het, is menslike instellings. Hierby sou terloops die sogenaamde "natuurwette" as vormgewende of "geldingsgewende" interpretasies van en konstante Woordordeninge en natuurlike strukture ingesluit kan word. Die mens "ontdek" immers nie klaar gegewe, universeel geldende of onveranderlike kosmiese wette nie, maar slags konstante Woordordeninge en natuurlike strukture en om hierdie ordeninge en strukture te verstaan en te interpreteer, verwoord hy sy ontdekking in "wetsteal". Natuurwette berus, volgens hierdie opvatting en om Dooyeweerd se terminologie te gebruik, voluit op 'n historiese vormingsubstraat.

By die tot stand bringing van alle strukture (insluitend menslike instellings deur die mens) is die rangskikking van (byvoorbeeld) konstante Woordordeninge nie 'n blote neweskikking nie maar 'n *rangordening*: die Woordordeninge word so gerangskik (of gerangorden) dat daar altyd in die struktuur 'n leidende (gewoonlik konstante) Woordordening is. Die rangordening is teleologies bepaald: 'n plant *is bestem* om te lewe, 'n staat om die regsorde in stand te hou, 'n universiteit om wetenskap te beoefen ensovoorts en daarom is die leidende Woordordening (of soms komplekse kombinasie van onderskeibare Woordordeninge) by elkeen van hierdie drie strukture (onderskeidelik) die biologiese modaliteit, die juridiese modaliteit en die logiese modaliteit. In hierdie opsig word Dooyeweerd se

teorie insake die leidende funksie en die modelle gestruktureerdheid van konkrete dinge in beginsel aanvaar.

Die mens, om te kan vorm of tot stand te bring, is met volmag (gesag en vryheid) beklee. Volmag is uniek aan die mens se status. 'n Mens sou volmag ook die supra-modale en supra-strukturele (meer nie bo-tydelike) leidende funksie (nie) van die mens kon noem. Oor hierdie volmag beskik die mens as unieke wese - as kroon van die skepping en koningekind (na die beeld van sy Koning geskape en "'n weinig minder as 'n goddelike wese" - vgl oor die algemeen Psalm 8). Oor die normatiewe aard van die volmag sal in 4.3.2 *infra* enigermate uitvoerig uitgewei word. Dit is voldoende om hier voorlopig op te merk dat die mens se volmag nie 'n doel-einde op sigself is nie: dit is 'n middel tot 'n doel, naamlik om vormend en ordenend (in gehoorsaamheid) op God se wet te antwoord. Die gewenheid van volmag kan (enigermate metafories) aan die hand van die regsfiguur, *verteenwoordiging*, verduidelik word.

As 'n prinsipaal aan 'n verteenwoordiger volmag gee, beteken dit dat die verteenwoordiger kompetent is om namens die prinsipaal te handel. Die volmag wat die verteenwoordiger aldus verkry, is nie 'n gesag ter wille van homself nie, maar ter wille van die handeling wat hy vir en namens die prinsipaal moet verrig. Die volmag word deur die prinsipaal in die lewe geroep sonder dat die prinsipaal self van sy gesag aan die verteenwoordiger oordra. Menslike volmag is (soortgelyk) 'n skepping, 'n ordening van God: geen mens is met goddelike gesag beklee nie. Die mens het volmag om in gehoorsaamheid aan God se wet sy werk as beheerser en bewaker (as God se "agent") in die skepping te volvoer: God is (met peitheit gesê) sy Prinsipaal ter wille van wie hy moet handel.

Omdat God egter soewerein is, verskil die volmag wat Hy as Prinsipaal aan die mens gee in belangrike opsigte van die gewoon menslik-juridiese volmag (wat een skepsel aan 'n ander gee). Die godgegewe volmag van die mens kan byvoorbeeld nooit "verbreek" of "vernietig" word nie: as die mens nie in ooreenstemming met die volmag van sy Prinsipaal handel nie, dan word die Prinsipaal se oogmerke wat Hy langs die weg van die volmag wou bereik, nie gefrustreer nie. God se dede met die skepping (sy diepere- of heilsgeskiedenis - *vide* 3.4 *infra*) kan immers nie ten volle deur die

mens begryp word nie; daarom kan God dade van mense in ongehoorsaamheid aan sy wet ("volmagsoorskrydende" menslike handelinge) steeds so rig dat sy oogmerke met sy skepping-in-bedeling (tot en met die voleinding toe) volvoer word. Die mens (géén mens) kan sy volmag van hom probeer afskud of omseil nie (al handel hy ook hóé ongehoorsaam): in die volvoering van God se heilsgeskiedenis (in korrelasie met die voortgang van die menslike vormings- of antwoordingsgeskiedenis) bly die mens steeds ten volle toerekenbaar sonder dat hy selfs 'n jota of titteltjie aan die volvoering van God se heilsdade kan afdoen - want die mens wik, maar God beskik.

(Unieke) menslike volmag veronderstel *noodsaaklikerwys* àn (unieke) gesag àn (unieke) vryheid (*vide* 4.3.2 *infra*). Op grond van hierdie volmag bring die mens (gesagvol en in vryheid) menslike instellings (deur sy dade van rangordening) tot stand. Llangs die weg van sy volmag beheers die mens dus die skepping en daarom is volmag (gesag en vryheid) nie 'n antwoordingsmoontlikheid in dieselfde sin as alle ander (konstante of modale en dinamiese of strukturele) woordordeninge nie: dit is 'n *menslike ordeningskompetensie* (en gesag en vryheid is primêre *institusionele ordeningsprinsipes*). Hierdie gesag en vryheid kan (met die oog op die ordenings- of vormingsdoel) 'n verskeidenheid vorme aanneem; voorts vereis God se wet *qua* liefdeswet dat mense mekaar se volmag sal eerbiedig (deur *inter alia* die sekondêre institusionele ordeningsprinsipe van *vryheid-in-gesagsverskeidenheid aliter soewereiniteit in eis kring*) te eerbiedig. Hierop word in 4.3 *infra* teruggekom.

Dit moet beklemtoon word dat strukture (insluitend menslike instellings) àn werk van God (sy woordordeninge) àn (vanuit die mens se oogpunt gesien) antwoordingsmoontlikhede is, dit wil sê "kanale" waardeer of waarlangs die mens op God se wet (in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid) antwoord (*vide* 2.2 (ii) *supra*). Een struktuur kan telkens met 'n ander struktuur geïntegreer word en aldus kan tussen meer en minder komplekse strukture onderskei word. Die min komplekse strukture is daardie strukture wat slige uit 'n rangordening van konstante (dit wil sê modale) woordordeninge bestaan.

Op sterkte van hierdie weliswaar beknopte (inleidende) uiteensetting (wat, toegegee, heelwat wysgerige vrae nog onbeantwoord laat) kan die ontologiese konstantheid (en dinamiek) van geregtigheid (en uiteindelik juridiese geregtigheid) onder oë gesien word. Juridiese geregtigheid figureer hoofsaaklik op die niveau van menslike instellings (norme en samelewingskringe). Om die probleemstellings rondom juridiese geregtigheid te kan ontrefel, moet (in teenstelling met wat die natuurregstradisie oor die algemeen en die Christelike natuurregstradisie in die besonder leer) aanvaar word dat menslike instellings (al is hulle Woordordeninge van God) in hulle kreatuurlikheid werklik *menslike* instellings is: aan die op 'n bepaalde moment gegewe struktuur van 'n (besondere) instelling is niks bo-willekeurig of "goddelik" nie. Die instellings bestaan eweneens nie noodwendig van die begin van die skepping af nie (dit in teenstelling met die konstante Woordordeninge op basis waarvan hulle tot stand gebring word) en hulle outensiteit moet derhalwe nie in hulle "oerkarakter" gesoek word nie, maar dáárin dat hulle Woordordeninge van God (in die voortgang van die wêreldgeskiedenis) is.

Die konstantheid en kontinuïteit in die werklikheid waarin geregtigheid figureer, moet in die (markante) vaste en betroubare Woord van God (in sy ruim betekenis) gesoek word - 'n geldige en geldende Woord wat nie *Lex aeterna*-gewys aan 'n kosmiese wetsorde gebonde is nie maar (heel dinamies) 'n bedeling van "reeds maar nog nie" op die vernuwung van alle dinge rig. Die wese van geregtigheid kan slegs volledig gevat word indien dit in hierdie ontologies-heilshistoriese perspektief gestel word. God se heilshistorie kan egter nie in sy volle omvang begryp word alvorens 'n mens jou nie van die invloede van die sonde (die kwaad wat in die wêreld gekom het) rekenskap gegee het nie.

3.3 Die sondeval

Sonde is ongeregtigheid. In hierdie eenvoudige stelling word die sonde na sy radikaal religieuse aard (sy betrokkenheid op die menslike hart) getipeer: die sonde is nie maar 'n "verskynsel" waarmee daar bloot ter wille van die argument rekening gehou moet word nie, want reeds die mens wat argumenteer (en bedink) is slagoffer van die *mag* van die sonde. In die sonde is die teenkant van alles wat God geskepe het, gegee: antwoord-dingsmoontlikhede wat (korrelasioneel) gehoorsaamheid aan sy wet gevra

het, is omgebuig, geëksploiteer, gedegradeer tot antwoordingsmoontlikhede wat gebruik kan word om "nee" te sê. Hoe het dit gebeur?

Wat aan die begin was, was skepping van God, Woord van God, die volmaekte werke van sy hande; en alles wat God deur die Woord van sy krag gemaak het, was goed, ja baie goed; die skepping (insluitend die mens) het op basis van sy Woordordeninge "ja" gesê op sy wet; tussen die Woordordeninge van God en die antwoorde van(-uit) die skepping, was daar geen dichotomie nie.

Die afval het juis met 'n "nee" (met ongehoorsaamheid) begin - selfs miskien nie eens 'n blatente "nee" nie, maar ten minste met 'n alterne-tief vir die onvoorwaardelike "ja". God se Woordordeninge (*qua* antwoord-dingsmoontlikhede) is omgebuig na die mens se wil en welbehae: die "ja" op God se wet was voorwaardelik ('n "ja maar") en daarom 'n "nee" in ongehoorsaamheid.

Die sondeval was radikaal: die mens het deur sy ongehoorsaamheid (sy misbruik van God se Woordordeninge) die ganse skepping saam met hom in die verderf gesleep. As immers die antwoordingsmoontlikhede wat ter wille van die mens se "ja" (sy gehoorsaamheid aan die wet van God) gegee is, as moontlikhede vir ongehoorsaamheid geëksploiteer word, dan slaan die gewa van God in sy teenkant om en word dit 'n gewa waarmee die duivel óók gadien kan word. Daarom het die hele skepping in sonde geval en is die aarde om die mens se ontwil vervloek (Génesis 3 17): die antwoord-dingsmoontlikhede staan nie los van die mens nie en indien die mens hulle misbruik, dan word (met peitelt gesê) hulle feitlik oorbodig. Let ook daarop dat die vervloeking van die skepping (met sy antwoordingsmoontlikhede) 'n daad ('n Woord) van God (die Skepper) in sy toorn was: God beveel dat die aarde dorings en distels moet voortbring, Hy sê dat die mens wat vry was om "ja" te sê 'n slaaf sal word ... in die sweet van sy aangesig sy brood sal eet ... en tot stof sal terugkeer (Génesis 1 17-9).

Die bedeling van die onvoorwaardelike "ja" is dus met die sondeval beëindig. Is die bedeling wat daarop volg 'n bedeling van en vir (of ter wille van) die sonde (die "nee")? In Romeine 8 18-22 word van die skepping gesê dat dit sug en in barensnood is omdat dit om die mens se

ontwil aan die nistigheid onderworpe is. Die sugte spreek van die radikale negatiewiteit van die afval ... maar die nood is *barrens*nood - dit getuig van 'n geboorte wat aanstaande is! En 'n naderende geboorte is die bron van *hoop* - van die verwagting van nuutheid! Daarom kan die sugtende skepping in sy nood met reikhalssende verlange gryp na (uitsien na) die bedeling wat kom. Die radikale sonde verduister nie die toekoms nie - dit op grond van God se selfe nog meer radikale verlossing. Die sonde kon immers die skepping verwoes (vernietig, genivilleer) het deur een groot "NEE": daarvan te maak: die sonde was inderdaad 'n mag teenoor die "baie goeie" (die *tōb*, die bruikbare, die geskikte - *vide* 3.4 *infra*) skepping van God.

In die mensgeworde Woord van God word die skepping egter in stand gehou en is die antwoordingsmoontlikhede (ten spyte van die sonde wat op hulle parasiteer) weer eens moontlikhede vir 'n "ja" in gehoorsaamheid. Ter wille van Christus kon die sonde nooit die Woordordeninge vernietig nie: Christus (die tweede Adam) is immers God se groot "JA" wat in volkome gehoorsaamheid die wet kon vervul. Christus se daad van verlossing is in die voortgang van God se heilageskiedenis (in korrelasie met die wêreldgeskiedenis) gegee en wel as 'n daad waardeur die moontlikheid vir 'n "ja" (in gehoorsaamheid aan God se wet) weer herstel is. In die tyd-
vak tussen die sondeval en Christus se daad van verlossing het God steeds die skepping (en die antwoordingsmoontlikhede) in stand gehou (mede op grond van sy Messiasbelofte) en daarom het die sonde nooit werklik daarin geslaag om God se Woordordeninge te vernietig nie; in Christus is die moontlikhede wat van die begin af bestaan het egter volkome herstel omdat die sonde oorwin (ofskoon nie vernietig nie) is. Deur Christus as die Weg, die Waarheid en die Lewe kán die mens weer "ja" sê op die wet van God ... die gelowige mens is *regverdig* omdat hy *rég* kan antwoord.

Om wat hierbo gesê is enigermate meer konkreet aan die hand van die reg in sy amptelike toe te lig: die reg is as die ampstatige korreleat (*qua* antwoordingsmoontlikheid) van God se wet geskape; deur die vernietigende mag van die sonde kon die reg in 'n niksheid, 'n leegheid van nie-reg vervel het - nie-reg is nie reg nie en as die sonde van reg nie-reg kon maak, kon dit die reg vernietig het. Dit het egter nie gebeur nie, want in Christus bly die reg *qua* reg (in sy eie-aard, sy "is wat hy

is") behoue en tans (in 'n bedeling waarin die mag van die sonde verbreek maar die sonde *an sich* nie finaal uitgewis of vernietig is nie) "teer" (parasiteer) die sonde op die reg *qua* antwoordingsmoontlikheid en wel in die gedaente van onreg: onreg is (na sy kreatuurlike aard) reg (in teenstelling met nie-reg) want ter wille van Christus kan die sonde nie van reg nie-reg meek nie. Die Woordordening self is (saam met die mens ter wille waarvan dit bestaan) heel radikaal deur die sonde getref (aangesig), want in sy moontlikheidskarakter huisves dit (tans nog) die moontlikheid van 'n "nee" op God se wet (wat sonder die sonde ondenkbaar sou wees) - 'n weliswaar beperkte "nee" wat sekerlik nie sy "reg wees" kan vernietig (dit wil sê sy besondere moontlikheidskarakter kan uitwis) nie, maar deenieteenstaende steeds 'n duidelik onderkenbare "nee".

God se heilageskiedenis is (soos in 3.4 *infra* uitvoeriger betoog sal word) 'n "diepere" geskiedenis wat die wêreldgeskiedenis tot en met die voleinding toe dra en rig: in die gang van gebeurtenisse in die wêreldgeskiedenis (in wet van dag tot dag en van tydvak tot tydvak gebeur) openbaar God aan sy kinders sy heil; dit is dus nie vergesog om te beweer dat daar 'n korrelasie tussen God se heilageskiedenis en die wêreldgeskiedenis bestaan nie. In hierdie korrelasie word die verlossingswerk van Christus konkreet in die lewens van gelowige mense en volkere gemanifesteer as *inter alia* met die "sigbare" gebeurtenisse in die wêreldgeskiedenis gegee.

Selfs voor Christus (*qua* mensgeworde Woord) se koms na die wêreld (in die gestalte van 'n dienskne) kon die sonde nie daarin slaag om die reg *qua* antwoordingsmoontlikheid (bestem vir die "ja" in gehoorsaamheid op God se wet) te vernietig nie. Al was die sonde tot en met Golgota nog nie finaal oorwin nie, het God in die bedeling tussen die sondeval en die verlossing die reg ter wille van die komende verlossing in stand gehou en dit op 'n heel besondere wyse: Hy het vir Hom 'n volk uitverkies; Hy het hulle samelewing in detail (teokraties) vir hulle gereël; Hy het vir hulle gesê: "dit en dāt is vir julle in jul konkrete situasie regverdige (*inter alia*) regnorme"; Hy het vir hulle die weg na geregtigheid as 'n weg in gehoorsaamheid aan Hom (en daarom ook sy regsreëls) aangedui - en so sou 'n mens kon voortgaan. Die herestelde reg (nie die deur die sonde vernietigbare reg) was dus God se eie "institusionele" reg

wat Hy, in teenstelling met die sondige onreg (in detail), aan sy volk gegee het ... en tog kon geen mens hierdie regverdigde regsreëlings *vervul* (as wegwysers na die oorwinning oor die sonde volbring) nie. Toe het God (in sy Verbondetrou) in Christus 'n nuwe geregtigheid, 'n nuwe verlossingsweg, aan sy kinders geopenbaar - juis toe die Messias op sterkte van 'n volkome mislukking ('n disintegrasie) van die Israëliete se goeie, godgegewe reg aan die kruis gehang het (vgl h 1 1 *supra*). Deur die verlossingswerk van Christus is die sonde (en sy invloed op die reg as antwoordingsmoontlikheid ter wille van gehoorsaamheid aan die wet van God) oorwin - ofskoon nie geheel en al vernietig nie; hierdie heilsfeit het (wat die huidige bedeling sedert die verlossing betref) die mens en die skepping saam met hom in 'n toestand van *reeds* (die sonde is oorwin) maar *nog nie* (die sonde is nog nie totaal vernietig nie) te staan gebring. Daarom kan die reg saam met die mens-in-bedeling tans in (hoopvolle en verwagtingryke) barensnood verkeer: omdat die reg *qua* Woordordening nie vernietig is nie, wéét 'n mens (hoopvol) dat in die nuwe bedeling uit die huidige (*reeds* maar *nog nie*) reg 'n nuwe, onverganklike reg "gebore" sal word - die reg wat tans nog as moontlikheid deur en ter wille van die sonde geëksploiteer kan word (tot onreg vermink kan word), sal in sy volmaaktheid (omdat God ook 'n nuwe mens tot stand sal bring) weer die ongeskonde, ampsmatige "ja"-in-gehoorsaamheid aan God se wet wees.

X Sekerlik die belangrikste gevolg van die feit dat Christus ook die sonde ten aansien van die reg *qua* antwoordingsmoontlikheid oorwin het, is dat die Christen in die huidige bedeling oor 'n besondere vryheid ten aansien van die reg beskik: 'n vryheid om reg in gehoorsaamheid aan God se wet tot stand te bring (te positiver of te vorm) en 'n vryheid om bestaende menslike regeenorme (*qua* regsinstellings) op 'n besondere wyse te gehoorzaam. Hieraan word veral in 4.3.7 *infra* meer gedetailleerde aandag geskenk.

Vanselfsprekend word (ôók in die huidige bedeling van *reeds* maar *nog nie*) natuurlike strukture sowel as menslike instellings (steeds) deur die sonde geteister. Juis uit (byvoorbeeld) die feit dat die aarde (tans nog, metafories gesproke, dorings en distels voortbring, blyk heelwat van die (ongehoorsame) "nee" van die natuurlike strukture: vergeen, misvormdheid, dood, natuurmagte wat die mens dikwels verwoes in plaas

dearvan om hom te dien - dit alles dui op die radikaliteit van die sonde wat deur die mens se ongehoorsaamheid in die wêreld gekom het.

Wet menslike instellings betref: in die mens se vormingsarbeid word veel van die verduistering en sondige afval van sy hart (en verstand) gekonkretiseer en dikwels vormmatig geïnstitusioneeliseer. Daarom is menslike instellings en een die nistigheid onderworpe en dikwels self magte wat die mens probeer gebruik om God te trotseer en homself of sy medemens te vernietig. Menslike instellings wet hulle doel mis, menslike instellings waarin die mens sy vertrouwe stel om den later gefrustreerd en teleurgesteld te wees, menslike instellings wat in demoniese magte omsit, die mens se neiging om agter die geborgenheid van sy instellings vir God te probeer wegkruip - dit alles is manifestasies van die sonde wat deur 'n verduisterde hart in die ordeningsarbeid van die mens (die "resultate" van sy volmag) na vore kom.

In Christus is sowel die natuurlike strukture as die menslike instellings nie volkome vernietig nie: 'n verganklike natuur verkondig steeds die eer van God; die mens is vry om aan menslike instellings gehoorsaam te wees en dit te gebruik om God se wet te kan gehoorsaam. Veral hierdie laasgenoemde insig is belangrik met die oog op die verwerking van institusionele geregtigheid: die geskuld agter instellings is 'n manifestasie van die sonde, maar tegelyk is die mens wat die instellings sonder meer omver wil werp, hom nie in die orde daarvan wil invoeg nie, hom nie in lyn wil stel met die ordeninge van God nie, 'n godlose rebel wat teen die Woordordeninge van God skreeu. Die sonde as parasitiese mag bring weliswaar spanninge mee: die instellings wat God in stand hou sodat daar "ja" gesê kan word op sy Woord, is dikwels "kanale" vir die "nee"; die geborgenheid wat God aan sy kinders in die orde van die instellings toese, slaan dikwels in vrees en onsekerheid om - dit alles omdat die sonde (heel dinamies - want instellings is dinamiese Woordordeninge) op die moontlikheidskarakter van die instellings teer. En dan beteken vryheid in die Woord (vryheid in Christus) dat die instellings ook verander kan word: dat die mens weer heer kan word wat in en deur sy instellings "ja" kan sê op God se wet. Hierop word in 4.3.7 *infra* teruggekom.

Dooyeweerd (1960: 114-5) maak die vraag of skeppingsordeninge buite die mens om in sonde geval het, af as 'n ... *speculatief teologiese* ... probleemstelling die in die W.d.W. *a limine* word afgesneden", want die skepping het nie in isolasie van die menslike hart (of *radix*) slagoffer van die sonde geword nie en indien 'n mens die vraag sou vra of die skeppingsorde *an sich* in sonde geval het, suggereer jy dat daar 'n verskil tussen die voorsondevalse en die na-sondevalse (wetmatige) funksionering van die ordeninge bestaan, dat die goddelike wette soos wat hulle in die skeppingsorde gegrond is - let wel, die wette *qua* skeppingsordeninge is in die skeppingsorde gegrond - nie geken kan word nie en dan verloor die sentrale (e-teologiese?) Bybelse skeppingsmotief sy greep op 'n mens se denke omdat daar 'n dialektiese (en dus onbybelse) spanning tussen skepping en sondeval ontstaan. Die sonde is immers, aldus Dooyeweerd, geen onafhanklik van die skeppingsorde van God nie (en daarom kan daar, by implikasie, geen dialektiese spanning tussen die skepping in sy oorspronklike gestalte en die sonde bestaan nie).

Teen hierdie opvatting van Dooyeweerd kan die volgende kritiek ingebring word:

- (i) Om te sê dat die skeppingsordeninge in sonde geval het, is nie dieselfde as om te sê dat hulle *buite die mens om* in sonde geval het nie. Die aarde is juis om die mens se ontwil vervloek - net soos wat dit in die oorspronklike skepping om die mens se ontwil sy antwoordingsmoontlikhede bied. En die vervloeking is 'n daad (*aliter* Woord) van God: God vervloek, God maak krom.
- (ii) Om die stelling dat die *hele skepping* in sonde geval het as spekulasie af te maak, is (met respek) pretensieus. Dit sal immers ewe spekulatief wees om te beweer dat iets in die skepping nie in sonde geval het nie. Op watter Bybelse grond kan beweer word dat daar geen verskil tussen die voorsondevalse en na-sondevalse skeppingsordeninge bestaan nie? Was dit voor die sondeval byvoorbeeld vir die reg as skeppingsordering moontlik om onreg te kon huisves? Wat wel waar is, is dat die skeppingsordeninge nie deur die sonde vernietig is nie en dit lei onmiddellik tot die volgende punt van kritiek.

- (iii) Waarom is die sonde nie 'n mag buite of onafhanklik van God se skepping nie? Die sonde het immers nie in God se skepping, wat goed was, ontstaan nie? Die probleem is dat Dooyeweerd met 'n skeppingsmotief volstaan. Juis as 'n mens iets van die radikale mag van die sonde buite die skepping om begryp, beseef jy meteen (iets van) die mag en die radikaliteit van die verlossing in Christus wat voorkom het dat die sonde die skepping geheel en al vernietig. Dearmee is die verlossingsmotief in jou denke geïntegreer en nie alleen dit nie, want die oorwinning oor die sonde impliseer onmiddellik die uniekheid van die huidige bedeling as 'n *reeds* maar *nog nie* waardeur die oog tegelyk op die "bedeling" van finale vernuwung gerig word. En is verlossing en vernuwung nie juis Bybelse motiewe in samehang met skepping nie?
- (iv) In Dooyeweerd se betoog lê tog wel een interessante onderskeid opgesluit, naamlik dié tussen die skeppingsorde en skeppingsordeninge: die skeppingsordeninge is in die skeppingsorde gegrond. As hy daarmee sou bedoel dat die ordeninge op grond van die orde geld en dat die orde niks anders as God se wet is nie, kan in groot mate met hom saamgestem word - dan het hy ten minste tussen wet en struktuur onderskei en dit sou beteken dat die orde *vir* die ordeninge geld. Maar dan tereg die vraag: waarom is dit onmoontlik dat die ordeninge *qua* wetsonderdane in sonde kon val? Prinsipieel behoort Dooyeweerd hierdie toegewing te maak, maar juis op grond van sy indentifikasie van wet en onderdean (wet en struktuur) en die supra-kreatuurlike kwaliteite wat hy aan die struktuur toedig, sal hy sekerlik nie bereid wees om dit te doen nie.
- (v) Dooyeweerd gee wel (op 'n byna *ex post facto*-wyse - as nagedagte) toe dat die skeppingsordeninge nie los van God se openbaring in Christus gesien mag word nie. As voorbeeld hiervan voer hy aan dat Christus in Matthéüs 19 1-12 op die oorspronklike, voorsonderse struktuur van die huwelik appelleer om aan te toon dat egskending sonde is. Dit is belangrik om daarop te let dat Christus nêrens in sy uitspraak sê dat die huwelik na sy struktuur

nie in sonde geval het nie, maar dat Hy juis die aandag daarop vestig dat die ontbindbaarheid van die huwelik as struktuur eers na die sondeval moontlik geword het. Die merkwaardige van die huwelik is dat dit die enigste godgegewe menslike instelling is waervan 'n mens kennis kan dra dat dit voor die sondeval bestaan het. Let egter daarop dat die huwelik 'n menslike instelling is - dat die mens geantwoord het op die Woordordening van God toe God die vrou geskepe het: *die mens het gesê* dat die man sy vader en moeder sal verlaat en sy vrou sal aankleef en dat hulle twee een vlees sal wees. Hierdie voorsondevalse instelling van die huwelik dui weer eens op die rykdom van God se genade wat dit vir die mens moontlik maak om ordenend (vormend) op die Woordordeninge te antwoord: reeds vóór die sondeval ("in die begin") het die mens se gehoorsame "ja" 'n instelling tot stand gebring.⁵⁾ En dit is wat die huwelik, die staat, die kerk, die universiteit, norme (en noem maar op) as instellings van God beteken: deur God se daad (*aliter* Woord) kom 'n eg menslike instelling tot stand sodra die mens vormend op die wet van God antwoord.

Selfs die huwelik as voorsondevalse instelling word egter tot in die wortel toe deur die sonde geraak. Die sonde as skeurende mag (sien hieronder) wil die "één vlees" (die "één wees") in die huwelik as't ware demonteer (en só word owerspel byvoorbeeld moontlik), maar die mensgeworde Woord van God kan self ook sê dat in Hom die sonde in die huwelik oorwin is en daarom is die "uitemekaar skeur" (die nie-huwelik) geen huwelik nie en kan die sonde (in sy skeuring) slegs op die moontlikheid van die één wees van man en vrou teer of parasiteer. Christus vestig die aandag op die voorsondevalse aard van die huwelik om daarmee aan te toon wat 'n gehoorsame "ja" op die wet van God in die huwelik beteken.

-
- 5) In Génesis 2 24 word te kenne gegee dat die mens deur sy woorde ("die man sal sy vader en moeder verlaat ..." ensovoorts) die huwelik ingestel het: die mens het gevorm, die mens het georden op sterkte van die Woordordening van God waardeur man en vrou geskepe is. In Mattheüs 19 5 sê Christus egter dat God self gesê het dat man en vrou een vlees sal wees. Is hier 'n teenstelling? Nee, sekerlik nie: Christus in sy beroep op die oorspronklike huwelik wat 'n gehoorsame "ja" op Gods Woordordening was, sê hiermee eintlik dat 'n "ja" in gehoorsaamheid meteen God se wil manifesteer. Hierdeur verkry Christus se "JA" op aarde en aan die kruis, 'n besondere betekenis.

Daarmee sê Hy nie dat die huwelik nie 'n (dinamiese) menslike instelling is nie en allermens beweer Hy dat die huwelik nie in sonde geval het nie. Ten slotte openbaar sy appèl op die voorsondevalse huwelikinstelling ('n instelling in gehoorsaamheid) 'n besonder sinryke heilshistoriese dimensie: nie in Christus se uitspraak *en sikh* of in die voorsondevalse huwelik *en sikh* is die heil van die huwelik in 'n sondige bedeling geleë nie, maar in die persoon en verlossingewerk van Christus - in die mensgeworde Woord van God - self.

Om op te som: as 'n mens sou wou ontken dat die skeppingsorde (die Woordordeninge van God) in sonde geval het en in die huidige bedeling deur die sonde aangetas is, dan wil jy daarmee eintlik sê dat net die mens verlossing en vernuwing behoef - dat die nuwe hemel en die nuwe aarde slegs 'n nuwe mens is; en dit stry teen die Bybelse motief van skepping, sondeval, verlossing en vernuwing en, meer nog, van geloof, hoop en liefde.

Die sonde manifesteer sig as 'n skeurende mag. Met die sondeval was dit 'n dreigende, vernietigende mag maar die verlossingewerk van Christus het die moontlikheid van vernietiging "uitgekakel". Omdat die sonde op die voldongenheid van die verlossing moet teer (en dus nie meer kan vernietig nie) poog dit voortdurend om 'n bres te slaan in dit wat Christus herstel het - dit probeer uitmekaar skeur. In wese probeer hierdie skeuring om op die korrelasie tussen die Woordordeninge en die "ja" in gehoorsaamheid in te speel. Deur "nee" as 'n alternatief voor te hou, wil die sonde 'n breuk tussen God se vraag (sy wet) en die mens se antwoord slaan. Omdat God die sonde oorwin het, hou sy wet stand tot in ewigheid (God regeer) maar by die wetsonderdane kan dit as gevolg van die skeuring tussen God se ewige wet en die antwoord van die skepsel, misloop.

Die skeuring manifesteer sig in die finale instansie as 'n uitmekaarskeur van die religieuse rigtings van die hart in hulle inter- (en intra-) afhanklike, korrelasionele eenheid. Hieraan is reeds in 2.2 en 2.4 *supra* aandag geskenk. Die feit dat die sonde so diep in die allerwese van die menslike bestaan (die menslike hart of selfheid) ingryp, dui meteen op die religieuse aard van die sonde: die sonde gryp op die allesomvattende

geloof in God (die religieuse rigtings van die hart *op* en *tot* asmede sy *inkeer*) in, en maak van geloof ongeloof. Weer eens kan die sonde egter nie meer die ware religie vernietig nie - hiervan getuig die Heilige Gees in die hart van die gelowige mens.

As die religieuse rigtings van die hart "aengetas" word (so is in 2.4 *supra* aangetoon) verval die mens onmiddellik in 'n bepaalde eensydigheid: die religieuse *rigting op* word 'n *rigting tot* wat dikwels *in sigself keer* en van die mens 'n outonome wese probeer maak, dit wil sê iemand wat self wil bepaal wat die wet sal wees waarop hy met die godsgewewe ordeningamoontlikhede wil antwoord. *Eensydigheid* (-isme-agtigheid) is dus een van dié kenmerke van die sonde waaraan selfs gelowiges nie kan ont-
kom nie.

Uit die voorgaande kensketsende opmerkings behoort dit duidelik te wees dat die sonde 'n mag is waarmee deeglik rekening gehou móét word en waarvan 'n mens vir jouself (reflektief en selfondersoekend) rekenskap móét gee. Die sonde bly egter 'n mag in 'n bedeling - 'n bedeling waarin dit oorwin is maar nog nie vernietig is nie. Daarom is dié bedeling nie 'n bedeling van die sonde nie maar 'n dinamiese bedeling van God - God se heilshistorie wat deur die gang van die wêreldgeskiedenis heen op die finale vernuwing en die volkome uitwissing van die sonde in God se nuwe hemel en nuwe aarde afsluit. Aan hierdie magtige openbaring van God in die historie moet vervolgens aandag gegee word.

3.4 Ontologies-heilshistoriese perspektief⁶⁾

"Tyd" impliseer "bedeling"; daarom is ewigheid ook 'n tydsaanduiding maar nie die tyd in die sin van die huidige bedeling nie. Die huidige

6) Baie van die gedagtes in hierdie paragraaf vervat, maar veral die gang van my betoog, is geïnspireer deur insigte van prof LJ du Plessis en aan hierdie invloed wil ek graag erkenning verleen. Ongelukkig is die meeste van Du Plessis se geskryfte onvoltooide manuskripte en dikwels bloot los stukkie papier waarop sekere gedagtes uiteen gesit is en dit is gevolglik moeilik om biografies reg daaraan te laat geskied. 'n Sleuteluitspraak van Du Plessis in 'n brief aan Stoker (gedateer 23 September 1980) wil ek egter hier aanhaal. Nadat Du Plessis sy waardering vir Stoker se denke betuig het en sy wens te kenne gegee het om op Stoker se denke te mag voortbou, merk hy soos volg op: "Maar ook by jou voel ek nog te veel 'n statiese element

bedeling is die tyd tussen verlossing en vernuwung en gevolglik het tyd, soos in die vorige paragraaf aangetoon, (tans) die konnotasie van "reeds maar nog nie".

Tyd is altyd (soos Dooyeweerd en die eksponente van die WDW dit tereg insien - *vide inter alia* in 8 3.2.4 *supra*) 'n fundamentele substraat van skepsel wees (geen skepsel steen immers los van die bedeling waarin hy hom bevind nie) en bygevolg ook van alle menslike ervarings- of belewingswyses. Gevolglik vervul die tyd in die mens se antwoord op die Woordordeninge (in die mens se dinamies vormend besig wees) 'n rigtende (of selfs argitektoniese) funksie. Hierdie perspektief verkry 'n mens alleen in- dien jy beseft dat die tyd God se tyd is, want deur te spreek roep God bedelings in aansyn - so was dit met die skepping (God het gespreek en 'n bedeling was daar); so is dit met die verlossing (op sterkte van die mensgeworde Woord van God het die bedeling van "reeds maar nog nie tot stand gekom") en so sal God ook spreek met die vernuwung van alle dinge: "Kyk, Ek maak alles nuut" (Openbaring 20 5).

Ewigheid is tyd in die sin van "reeds en vir altyd". Die sonde is gemik op die "reeds" - die bedeling wat God in aansyn roep. As gevolg van die oorwinning oor die sonde kan dit egter nie die hart (die wese, die bestaan) van die "reeds" vernietig nie, maar omdat die sonde op die reeds parasiteer, kom 'n aanduiding van die duringselement by: die "nog nie".

Wat gebeur met die tyd in 'n sondige bedeling? Hieroor spreek die "pessimistiese" Prediker (3 1-22) hom by geleentheid duidelik uit. Tyd word verganklikheid - 'n kom en 'n gaan. Teenstellings volg mekaar op en die een gaan oor in die ander: geboorte en dood, planting en uitroeiing, afbreek en opbou, geween en gelag, liefde en haat, oorlog en vrede - dit is die eentonige tafereel wat die Prediker (3 1-8) skets. En tog het God in hierdie bedeling - hierdie gang van sake - aan die mens 'n taak

aan wat nie korrespondeer met die historiese bestaanswyse van die kosmos nie. Ek wil wel aanneem dat God alle potensies aan die begin in die skepping ingelê het, maar ek kan nie aanneem dat die aktualiteit van enige daarvan op enige historiese punt in die tyd volledig afgerond of uitgedifferensieer het; ontologies of gnoseologies geopenbaar is voor die voleinding nie". Vir Du Plessis se geskiedenisbeskouing oor die algemeen, vgl Potgieter (1972: 141-64).

gegee om alles wat "onder die hemel" (alles wat in hierdie bedeling) gebeur, na te spour (vgl Prediker 3 10 en 1 13). Die Prediker (3 11) vervolg:

"Alles het Hy mooi gemaak op sy tyd; ook het Hy die eeu in hulle hart gelê sonder dat die mens die werk wat God doen, van begin tot end, kan uitvind" (my kursiverings).

Die "mooi gemaak" in 3 11 verwys na die gebeurtenisse wat in 3 1-8 genoem word en "mooi" beteken in hierdie konteks eintlik "passend" of "reg" (die Prediker verwys inderdaad dus nie na God se skepping soos wat dit in die begin was, naamlik "goed" - vgl Génesis 1 31 - nie, maar na gebeurtenisse in die bedeling van "reeds" maar "nog nie", dit wil sê die bedeling van verlossing). Die "goed" van Génesis 1 31 slaan op die skepping soos wat dit in die bedeling voor die sondeval was: alles was *tob*, in orde, "bruikbaar", geskik (vgl Holladay 1974: 122). Hiermee word mede op die volkomenheid van die korrelasie tussen God se wet en die kreaturelike antwoorde daarop gedui: alles was "*baie* goed". Die "mooi" (*jafê*) van Prediker 3 11 slaan egter op die tyd van God: dit is "reg" of "passend" (in die sin van "appropriate" met die konnotasie van "reg in verhouding tot" daarby geïmpliceer (Holladay 1974: 139)). Die verrassende is dat die "mooi tyd van God" of, beter, dit wat God "mooi" gemaak het op sy tyd, die tafereel (die byne ewentonige tafereel) van gebeurtenisse is wat mekaar (in 3 1-8) wisselend (selfs teenstellend) opvolg.

Hierby volstaan die Prediker egter nie. Die mens, heer en meester óók in die bedeling van verlossing, het die vermoë van God ontvang om hierdie gebeurtenisse wat God mooi gemaak het op sy tyd, in sy begripvermoë saam te vat en aldus 'n oorsig oor tydperiodes en die wêreldgeskiedenis in sy geheel te verkry (vgl Gemaer et al (Reds) II 1958: 1427): God het die "eeu" in die mens se "hart gelê". Maar dan die merkwaardig aangrypende: die mens, heer en meester, kan egter nie uitvind wat die werk is wat God van begin tot end doen nie: die mens kan nie sy tydbedeling transendeer om 'n volkome insig in die dinamiese voortgang van God se heilsgeskiedenis van begin tot einde te verkry nie, ofskoon God sy tyd óók in al dié gebeurtenisse wat hy "mooi" maak, vergestalt. God is wel nie buite die tyd, los van die gebeurtenisse in die wêreldgeskiedenis, besig nie: Hy

"máák" al hierdie gebeurtenisse - ook die dood, die gehuil, die heet, die oorlog - en tog is sy tyd (die tyd wat Hý vir die voltoering van die huidige bedeling gestel het) *sy tyd* waarin die mens geen volledige insig kan verkry nie - die mens se begripsvermoë skiet tekort. Loënatraf hierdie teks (Prediker 3 11) nie juis die bo-tydelikheid van die menslike hart, die mens se vermoë om vanuit sy Archimedespunt 'n geheelblik oor die geskepe werklikheid te verkry en in die finale instansie die mens se vermoë om via die strukture van die skepping 'n finale insig in (die "werking" van) God se wet (*qua* God se wil) te verwerf nie (*vide* h 6 3.2.5 en 3.4.2 *supra*)?

In God se tyd is daar altyd 'n vaste gang, 'n ferm tred, en niks van die "kom en gaan"-tafereel soos in die menslike bedelingstyd nie. As Christus byvoorbeeld in Johannes 17 1 sê dat "die uur" gekom het, dan is dáárin niks merkbaar van "iets het gegee, nou kom daar weer iets anders in sy plek nie" maar eerder: die tyd (die moment) wat vooraf bepaal is, het aangebreek (vgl ook Johannes 2 4 en Lukas 22 53b). In Lukas 22 53b word aangetoon hoedat die vaste gang van God se tyd sig in (selfs) die werk van goddelose mense manifesteer: wanneer die mense kom om Christus gevange te neem, kom eweneens die uur waarin die Verlosser vir die sonde moet betaal: "... (D)it is julle uur", sê Christus, "en die mag van die duisternis". Christus vestig dié goddelose bande se aandag daarop dat hulle Hom voorheen gevange kon neem as hulle wou, maar nÓú is die uur (die tyd) van hulle goddeloosheid wat meteen die uur van God se heil is.

Is die groot onderskeidingsgrens tussen God en skepping, God en mens, só kan 'n mens tereg vra, nie juis die tyd nie? Is die opvallende in hierdie verskil, hierdie onderskeid, nie juis die andersoortigheid in onderskeidelik die mens en God se verhouding tot die tyd as referensiepunt nie? Dit is onbegryplik dat God selfs dede van ongehoorsaamheid ('n "nee" op sy wet) dede van gehoorsaamheid aan die vaste gang van sy heilsgeskiedenis ('n "ja" op die bedeling wat hy bewerk) kan maak. Tyd in hierdie sin is inderdaad supra-kosmologies: dit is op 'n ontologiese dinamiek ('n voortgang) in die allerruimste sin van die woord te betrek.

Om te sê dat God se tyd met die kretuurlike bedelingstyd korreleer, beteken vanselfsprekend nie dat God (vir sy doen van geregtigheid) van

gebeurtenisse in die skepping afhanklik is nie - die omgekeerde is eerder waar. God se "diepere geskiedenis" dra die (kreatuurlike) wêreldgeskiedenis op so 'n wyse dat die wêreldgeskiedenis (selfs in die kleinste detail) deur God self gerig en gelei word - selfs die "slegte" dinge wat gebeur, laat God toe, en in die "tekens van die tye" kan (iets van) die gang van God se diepere geskiedenis verstaan word.

God se diepere geskiedenis is die geskiedenis van sy genade en sy heil; dit is koninkryksgeskiedenis. Alle mense is natuurlik nie burgers van God se koninkryk nie en daarom mag God se heilsgeskiedenis nie met die wêreldgeskiedenis (die geskiedenis van aardse koninkryke) geïdentifiseer word nie; tegelykertyd mag dit egter ook nie daarvan geskei word nie: God se koninkryk kom in die wêreldgeskiedenis (al is dit self nie 'n aardse koninkryk nie). Deur die wêreldgeskiedenis heen rig en lei God die huidige bedeling na die volëinding van sy koninkryk (die finale verowering). Daarom kan die verhouding (van onderreikd-in-samehang) tussen God se diepere geskiedenis en die wêreldgeskiedenis as 'n *korrelasie* aangedui word: niks in die wêreldgeskiedenis gebeur los van God se genadige wil nie; die korrelasie word nie deur die mens nie, maar deur God self in stand gehou.

Vir God se diepere-(koninkryks-)geskiedenis, word die term "heilsgeskiedenis" gebruik om daarmee aan te dui dat God die wêreld (die skepping-in-bedeling) op die volëinding van sy verlossing (in Christus) rig. Heilsgeskiedenis moet dus nie met (slegs) besondere- of kanonieke openbaringsgeskiedenis verwar word nie.

Dit is in die onbegryplike korrelasie tussen God se tyd (heilsgeskiedenis) en kreatuurlike tyd (wêreldgeskiedenis) wat die religie sy besondere dimensies vertoon (*vide* 2.2 (iii) *supra*). Alleen die gelowige sig op God se tyd soos wat dit in die huidige "reeds maar nog nie"-bedeling gemanifesteer word, kan die sin van die religie na sowel sy breedte as sy diepte maar ook in sy konkreetheid vir die hier en die nou, oopdek: geloof op sterkte van wat God belowe en reeds gedoen het, hoop as 'n sig op die vernuwende uitkoms van God se genade en die grootste van alles, die liefde, as 'n daad van (en insig in) gehoorsaamheid aan God se wet in die hede, in elke konkrete situasie. Geloof (*qua* religie) in hierdie

omvattende sin van die woord is inderdaad 'n vaste *vertroue* op die dinge wat 'n mens *hoop* ('n hoop gebore uit vertroue in dit wat erbaar is), 'n *bewys* van die dinge wat 'n mens *nie sien nie* en dan, soos Hebreërs 11 dit so uitnemend teken, 'n onvoorwaardelike *gehoorsaamheid* gedra deur dié vertroue en dié hoop - 'n gehoorsaamheid soos dié van 'n Abraham wat as 'n vreemdeling in die land van belofte gaan woon het, omdat hy die stad verweg het wat fundamente het, waarvan God self die boumeester en oprigter is (vgl Hebreërs 11 9-10).

In die ontplooiing van geregtigheid mag die dinamiek van die "op-weg-wees in 'n bedeling" nie buite rekening gelaat word nie. Die noue korrelasie tussen God se tyd en die kreatuurlike bedelingstyd gee 'n mens 'n besondere insig in en die belangrikheid en die futiliteit van menslike instellings: die *belangrikheid* omdat God (dinamies) via instellings sy heilsgeskiedenis voltrek; die *futiliteit* wanneer 'n mens heil van die instellings *an sich* verweg en die dadige Woord van God in die gang van die wêreldhistorie miskyk.

In die geskiedenis van oud Israel kom die gelyktydige belangrikheid en futiliteit van menslike instellings merkant na vore. Institusioneel gesproke het die Israëliete 'n regverdige samelewing gehad: geen volk se instellings kón so regverdig wees soos die van Oud Israel nie, want God het dit self vir hulle gegee - Hý het vir hulle as't ware "voorgesê" hoe hulle moet antwoord. Maar kon Israel se instellings vir hulle heil bewerk? Waarom moes die profete dan nog teen die gruwelikhede, die blante onreg op juridiese, politieke, kerklike en sosiale gebied getuig? En waarom het die volk gedurig van hulle instellings - dié regverdigste instellings wat 'n volk nog gehad het - weggebeur? Die antwoord is eenvoudig: nie in die instellings of die mens se gebruik daarvan is heil te vind nie, maar in Christus alleen. God se volk (as mense) kon nóg vir hulleself nóg vir andere heil bewerk. En dan belowe God aan hulle 'n regverdige Koning en Hy doen dit dikwels in inatitusionele taal: Hý, die Koning, moet kom doen wat die volk nie kon regkry nie. En toe die Koning kom ... toe vermoor God se volk hom nie op 'n geheel en al a-legale wyse nie, maar deur hulle regverdige instellings te misbruik, deur (soos hulle gedink het) wetsgehoorsaam te wees. Op die stadium toe Christus verhoor en veroordeel word, bereik die Israëlitiese instellings hulle

laagtepunt: die Joodse Raad vergader onwettig in die nagtelike uur, hulle vergader nie op hulle gewone plek in die tempel nie, Jesus word skuldig bevind nog voor Hy verhoor is en Jesus word finaal ter dood veroordeel wanneer Hy die Waarheid getuig, naamlik dat Hy die Seun van God (die Messias) is. Die regverdige Koning wet God deur sy profete aan sy volk belowe het, word deur dieselfde volk vermoor. Hierdie laagtepunt in die geskiedenis van die Joodse instellings word die hoogtepunt in Christus se heilswerk op aarde, want dit maak sy kruisdood moontlik. *Futiele* instellings? Ja seker, maar ook *belangrike* instellings wat die soewereine God juis in hulle futiliteit gebruik.

Met òn die futiliteit (die mislukking) òn die belangrikheid (die waarde) van menslike instellings, wil God sê dat sy vernuwing aanstaande is en dat sy heilsgeskiedenis onafwendbaar en met 'n vaste gang daarop afstuur. In hierdie lig moet veral institusionele geregtigheid gesien word: die mens kan in en deur sy instellings God se vernuwende heil antisipeer, solank hy maar net besef dat die instellings verganklik en feilbaar is (dit is mensewerk); en as die instellings faal, dan moet die gelowige kind van God weet dat nie in die eerste plek hyself nie maar God alleen die volkome en finale vernuwing van alle instellings (maar boweal van die hart van die mens) kán en sál bewerk.

Ten slotte die vraag: gaan alle vastigheid, alle kontinuïteit nie in hierdie dinamiek verlore nie? Die antwoord is een van nes. Geskiedenis en voortgang is juis onmoontlik sonder kontinuïteit. Daarom bly die konstante Woordordeninge dieselfde - stuit 'n mens in die intuïtiewe substraat van jou denke altyd op bewingewyses wat eg kreatuurlik, eg tyds en eg "grensstellend" is. Verweë hierdie kontinuïteit, kan 'n mens jouself as't were telkens in die verlede vind, kan jy periodes of tydperke in die voortgang van die wêreldgeskiedenis, wat nie jou "eis" is nie, verstaan, selfs al gebeur dit heel maklik dat jy hulle in terme van die aan jou bekende tydvak (jou huidige bewing, jou eis "omgewing") interpreteer. Met die gang van die kreatuurlike tyd nader God se heilshistorie sy volheid, maar menslike instellings word nie uit 'n beskouingsoogpunt beskou (algaande) altyd maar beter of meer volmaak nie - voor die volleiding is daar telkens radikale afval. Geskiedenis is - daarin kan met Stoker saamgestem word (*vide* h 6 4.3.6 *supra*) - nie vooruitgang nie, maar voortgang.

Die konstante Woordordeninge wat vir alle tye dieselfde bly, vind in verskillende tydperiodes 'n variënde neerslag in strukture - natuurlike strukture sowel as menslike instellings. Wat die menslike instellings betref, is strukturele "eenvoudigheid" (of nie-kompleksiteit) gewoonlik 'n kenmerk van die periodiserings in die geskiedenis wat as "primitief" deurgaans: al die dinamiese ordeningsmoontlikhede wat met strukturele kompleksiteit gegee is, is in sulke samelewings nie ontplooi nie.

Dit spreek vanself dat 'n toenemende strukturele gekompliseerdheid meerdere differensiasie kan en behoort mee te bring. Differensiasie gaan nie noodwendig met historiese voortgang gepaard en is nie noodwendig 'n parallel van gekompliseerdheid nie. Slegs wanneer die institusionele ordeningsprinsipe van vryheid in gesagsverakleidenheid, met ander woorde soewereiniteit in sie kring, aerbiedig word, is die uitkoms van kompleksiteit ook differensiasie. 'n "Hoogs beskaafde", heel komplekse staatstruktuur kan byvoorbeeld 'n baie gereffineerde instrument in die hande van tiranne en onderdrukkers wees, juis omdat so 'n struktuur die vryheid van ander strukture gemaklikerwys in die "veilige geborgenheid" van sy struktureel-komplekse "meerderwaardigheid" kan opalrup. En is dit nie juis beskaafde barbarisme nie?

Dit is vervolgens noodsaaklik om die een en ander in verband met die konstante Woordordeninge op te merk, sodat die kontinuiteit in die voortgang beter begryp kan word.

3.5 Konstante Woordordeninge op 'n modale niveau

Konstante Woordordeninge figureer op die vlak van die modaliteite. Modaliteite is (dit word die WDW in die breë gelyk gegee) die bestaanwyses van geskape dinge: van strukture en van die mens. Alle kreatuurlike syndes bestaan om te antwoord; daarom is modaliteite ook "antwoordingswyses". 'n Mens kan egter verder gaan: die mens-in-werklikheid *lewe* (in die volle en omvattende sin van die woord) en as hy nadink oor sy in-die-werklikheid-wees dan *beleef* hy - belewing is 'n mens se (eg menslike) refleksie jou "im Welt sein". 'n Mens wat oor sy "im Welt sein" nadink, stuit altyd op die kreatuurlike grense wat die Skepper vir hom gestel het, want alle mense vra: "hoe kan ek antwoord?" Die aantal antwoordingsmoontlikhede is hees onoorsigtelik en indien 'n mens in aanmer-

king neem dat die strukturele antwoordingsmoontlikhede dinamies is en gedurig verander, dan is die nadenkende mens meteen (ofskoon voorlopig) 'n "mens-in-dilemma": hy is verward, hy kan nie "kies" nie.

Die mens se vaste grond in dié "verwarring" is egter dáárin gegee dat hy uiteindelik op die nie-dinamiese, nie-veranderlike antwoordingsmoontlikhede stuit: op die mees fundamentele wyses (*modi*) van sy bestaan, op *belewingswyses* wat vir alle mense te alle tye dieselfde is (maar, vanselfsprekend, nie dieselfde geïnterpreteer word nie). Hierdie belewingswyses is die modaliteite wat as fundamentele bestaanwyses *qua* belewingswyses tegelyk uitdrukkings van die mens en die skepping se beperkinge is: die modaliteite is op 'n tydsubtraat *qua* kretuurlike be delingsubtraat gegrond. Omdat strukture op basis van die modaliteite tot stand kom, is strukture eweneens altyd (*modale*) *rangordenings in-die-tyd*.

In hooftrekke kan die WDW, wat sy modaliteite leer betref, die volgende gelyk gegee word:

- (i) Die modaliteite word altyd reflektief ontwaer. Modaliteite self is nie konkrete dinge nie maar is fundamentele bestaanwyses van konkrete dinge. Omdat die modaliteite nadenkend deur die mens beleef word, kan hulle ook belewingswyses genoem word.
- (ii) Wat die aantal modaliteite en hulle wesenskenmerke betref, word die WDW eweneens *voorlopig* in die gelyk gestel. Dor (ten minste) die juridiese en etiese modaliteite word daar egter ten aansien van hulle wesenskenmerke van die WDW verskil. Hoewel die WDW dit sekerlik nie sou wou ontken nie, moet dit hier eksplisiet gestel word dat daar meer of minder modaliteite mag wees as wat tans deur die mens onderken kan word.

In die volgende opsigte word wel by die grondgedagtes van die WDW aangesluit, maar in die nadere uitwerking van hierdie gedagtes tog verskil:

- (a) Daar is 'n onverbreeklike samehang tussen die modaliteite. Die modaliteite is egter nie in 'n volgorde gegee nie maar bestaan

tegelyk naas mekaar sodat al die modaliteite mekaar wedersyds konstitutief veronderstel. Gevolglik verval die onderskeid tussen ante- en retrosipasies (net die retrosipasies word as't wêre "behou", ofskoon nie as "terugwysings" nie maar as "kruisverwysings"). Vir sover 'n vakwetenskap (of wetenskaplike ondersoek oor die algemeen) op een besondere modaliteit toege-spits word, sou 'n mens (hoewel met die nodige reserwes) van 'n modaal-dimensionele visie kon spreek: die volle werklikheid word vanuit die gesigspunt van een besondere modaliteit besien. Op hierdie punt is die gevaar van eensydigheid egter heel reëel: 'n mens is in jou sondigheid geneig om alle syndes tot daardie enkele modaliteit te wil reduceer. Daarom is 'n nadenkende insig in die kreatuurlike beperktheid van die modaliteite en hulle wedersydse samhang, altyd noodsaeklik.

- (b) Die tyd "rig" of "orden" nie die modaliteite *an sich* nie. Juis in die tyd word die modaliteite in hulle *newsikking* ontwaer. Van 'n modale rangordening is slegs by die totstandkoming (die vorming) van 'n struktuur sprake en dit geskied vanselfsprekend in die tyd - in die voortgang van 'n bedeling.
- (c) Geen modale wette "geld vanself" nie. Met die modaliteite is wel die konstante Woordordeninge vir die vorming van wette en norme gegee. Omgekeerd "geld" daar ook geen skeppingsordelike struktuur vir die modaliteite nie - die modaliteite word nie as derivate van 'n kosmiese wetmatigheid (of skeppingsorde) gegee nie maar as antwoordingsmoontlikhede in korrelasie met die wet van God.
- (d) Die sinkerns (die wesenskenmerke) van die modaliteite is wel definieerbaar in terme van 'n mens se geheelbelewing van die (gans) werklikheid. Die definisies (as "pogings") is egter altyd voorlopig (aangesien hulle intuïtief gekonseptueer is (en die intuïsie is nie "staties" nie). Dit spreek daarom vanself dat 'n mens nie via die modaliteite tot 'n volle begrip van die werklikheid sal kom nie; hierin is meteen die kreatuurlike beperktheid van alle wetenskaplike denke gemanifesteer.

- (e) Ten slotte vervel die noodzaak aan *wetskryngs*. Modale wette is altyd gevorm (gepositiver) en as sodanig is hulle *instellings* qua dinamiese antwoordingsmoontlikhede. 'n Bepaalde groep modale wette wet deur abstraksie saam gegroepeer word, vorm eweneens 'n (meer komplekse) instelling, byvoorbeeld 'n regstelsel, 'n taalsistiem, 'n "etiak" ensovoorts.

'n Besondere modaliteit as antwoordingsmoontlikheid is nie los van sy samehang met die ander modaliteite gegee nie. Daarom is dit byvoorbeeld onmoontlik om (antwoordend) 'n regnorm te vorm sonder dat dit konstitutief op 'n aritmetiese, 'n psigiese, 'n logiese, 'n historiese of 'n etiese analogie (om net enkele te noem) steun. Dit is dus eintlik meer korrek om te sê dat nie die modaliteite *an sich* nie maar die modaliteite-in-samehang (dit wil sê modale prinsipes) die konstante antwoordingsmoontlikhede bied.

Oor die wesenskenmerk van die historiese modaliteit moet nog enkele opmerkings gemaak word (die wesenskermerke van die etiese modaliteit word in 3.8 *infra* en dié van die juridiese modaliteit - in samehang met h 8 4.3.8 *supra* - in h 8 2 *infra* verder ondersoek). Dooyeweerd (*vide* h 8 3.3.5.3.1 en 3.3.6.2.2 *supra*) het reg wanneer hy beweer dat die wesenskenmerk (die sinkern) van die historiese modaliteit nie voortgang nie maar vorming (in die sin van vrye beheersing) is. Histories in sy modale sin mag nie met historiese as die gang van die huidige bedeling (in korrelasie met God se heilshistorie) geïdentifiseer word nie, ofskoon dit natuurlik nie daarvan los staan nie: die mens antwoord *voornam* op God se wet. Miskien sal dit beter wees om konsekvent ná die historiese modaliteit as die *kultuurmodaliteit* te verwys. Wanneer kultuur op die vlak van menslike beperkings (die modale vlak) figureer, spreek dit van self dat die historiese voortgang in die tyd nie deur die mens se vorming bepaal word nie (die mens se vorming is omgekeerd eerder afhanklik van daardie voortgang) sodat die dinamiese voortgangsvisie wat in die vorige paragraaf geskets is, nie 'n historistiese visie kan wees nie: dit is 'n visie op God se heilshistorie wat deur *inter alia* menslike vorming op 'n gegewe moment ontbloot word, dog nie daarvan afhanklik is nie maar deur God se Heilswoord gerig en bepaal word.

Is dit nie juis miskien Dooyeweerd se relatief "statiese" visie op die kreatuurlike werklikheid (byvoorbeeld: die tydelike werklikheid is steeds soos wat dit met die skepping gegee is, alle voortgang is slegs binne dié vaste raamwerk moontlik, God se wil vir die werklikheid is reeds by die skepping volledig (afgerond) in konstante struktuurwette geopenbaar ensovoorts) wat daartoe lei dat hy uiteindelik aan (modale) historiese vorming 'n ideële behorensnormatiwiteit moet toesê nie (*vide* h 8 3.4.4 *supra*)? Het hy nie in (wat in sy visie sal neerkom op) die konstitutiwiteit van die historiese idee (die enigste idee op 'n modale vlak wat 'n konstitutiewe funksie vervul) iets van die kreatuurlike onontkombaarheid aan die voortgang van God se tyd (sy heilshistorie), soos gemanifesteer in die kreatuurlike bedelingstyd, raakgesien nie? Die voortgang-in-bedeling (*qua* voortgang in die tyd) kan immers nooit deur die mens se vorming bewerkstellig word nie: die mens is in sy vorming van daardie voortgang afhanklik; vanuit slegs 'n een-dimensionele skeppingsperspektief ("skepping" hier bedoel in die sin van "oorspronklike, vooropdevalse skepping") kan die gang in Gods heilshistorie nie ontweer word nie; die perspektiewe van verlossing (waarby die "voorafgaende" sondeval geïmpliseer is) en vernuwung moet óók verdiskonteer word.

Menslike vorming is relatief in sy verhouding tot die gang van God se heilsgeskiedenis. As dan ten slotte gevra word of die *relativering* van menslike instellings (*qua* "produkte" van menslike vorming) nie tot 'n volslae historisme lei nie, dan is die antwoord daarop 'n besliste "nee": juis die aanvanklike *verabsolutering* (en nie die *relativering* nie) van menslike vorming en menslike instellings is die beginpunt van historisme. Indien die menslike instellings (en die menslike geskiedenis) in hulle relasie tot die gang van God se heilshistorie gerelativeer word, blyk juis die absolutheid van God se Woord in die voortgang van die huidige bedeling (en die relatiwiteit van die mens se vormingewerk). Nie die mens se vorming "dra" God se Woord (in die geskiedenis) nie maar juis andersom: God werk deur die menslike vorming om die huidige bedeling tot sy volsinding te voer. Dit het Hy reeds in die geskiedenis van Israel getoon, deurdát Hy aan hulle instellings gegee het om in stand te hou tot en met die koms van die Messias na die wêreld. Die onbegryplike in God se werk (wat die mens nie van begin tot end kan uitvind nie) is dat

juis deur die mislukking van dié instellings (die vergrype en brutaliteite van die Joodse Raad) die Messias sy heilswerk op aarde volbring. Hierdeur beklemtoon God die skepping se absolute afhanklikheid van Hom en sy Woord: die daede wat Hy doen.

Die relativering van instellings wil juis nie sê dat hulle onbelangrik of oorbodig is nie, maar (intendeel) eerder dat die vorming van instellings in gehoorsaamheid aan God se wet (en dus in afhanklikheid van Hom) roepings- en bestemmingsvervulling, dit is *ekapeel wees* in die wêreld sin van die woord, is. Anders as by die historisme mag die instellings dus nie in hulle verhouding tot die mens se vorming (die mens se werk) geresultateer word nie, maar móét en die instellings en die mens se vorming in verhouding tot God se werk geresultateer word.

Om saam te vat: modelle historisiteit (of beter: kultuur) mag nimmer as voortgang (as geskiedenis) *an sich* verstaan word nie; voortgang is met God se instandhoudingswoord gegee - die Woord waardeur Hy sy heil (ter wille van die ontplooiing van die skepping tot die voleinding toe) in stand hou. Dit is die diepere sin en betekenis van *algemene genade*: God, die Soewerein, die Heerser oor alle dinge, laat sy skepping *ter wille van sy heil* nie verlore gaan nie en Hy gebruik selfs die sonde as sy "diensknecht" om sy verlossing tot (finale) voleinding te voer.

3.6 Geregtigheid en die etiese

Geregtigheid is die religieuse rigting van die hert tot die doen aan 'n ander; die etiese is 'n modaliteit (*qua* kreatuurlike belewingswyse). Hierin is die kernverskil tussen geregtigheid *an sich* en die etiese *an sich* geleë. Só gesien is geregtigheid geen etiese deug nie (en ongeregtigheid geen etiese ondeug nie).

Die wesenkenmerk van die etiese is (voorlopig geformuleer)⁷⁾ *vrye verantwoordelikestelling* of (die) "*kies-in-verantwoordelikheid*". Net soos

7) Dié formulering word voorlopig gebruik ten einde te probeer aantoon hoedat Juis 'n outonome etiek op die vlak van etiese normpositivering vryheidsberowend kan werk. Hieronder word die wesenkeerd van die etiese (finale) as *vrywillige* verantwoordelikestelling geformuleer.

die reg impliseer die etiek normmatigheid (op sterkte waarvan 'n normmatige kanaal vir die realisering van die keuse in konkrete situasies tot stand kom). Etiese normatiewiteit kan egter nie deur dwang bestendig word nie (want 'n kenmerk van eties doen is juis vrywilligheid) - dit in teenstelling met juridiese normatiewiteit wat op sterkte van 'n anders-en eiesoortige gesagsorde bestendig word (*vide* h 8 2 *infra*).

Vrye keuse sê vanselfsprekend nie (noodwendig) *outonome keuse* nie, want die keuse word altyd deur die religie (die gesteldheid van die hart) gedra en is aan God se wet onderworpe; só sal 'n "geloof in outonomie" sig in 'n etiese gestalte as 'n outonome etiek aandien. 'n Outonome etiek gee voor dat dit die plek van die religie (kan) inneem - dit omdat van die *vrye keuse* 'n *outonome keuse* gemaak word. 'n *Vrye keuse* is een wat steeds aan dit waarvoor gekies moet word (naamlik verantwoordelikheid - in gehoorsaamheid aan God se wet) gebonde bly; 'n outonome keuse, daarenteen, wil (ter wille van die self) self bepaal waarvoor gekies moet (of behoort te) word. Alleen met 'n *vrye keuse* is ware etiese vrywilligheid (in gehoorsaamheid) gegee, want 'n *vrye keuse* is op die aanvaarding van verantwoordelikheid bedag en, aldus afgrens, skep dit onmiddellik 'n ruimte waarbinne gekies kan word. By 'n outonome keuse word die keuseruimte eers bepaal pas nadat gekies is, sodat die keuse (aanvanklik) aan die skeefgetrokke religieuse *rigting tot* (die geperverteerde "geloof in die self") gebonde bly. Só is die keuse in die finale instansie bloot 'n manifestasie van selfgeloof (waarby die self in relasie tot ander "beskerm" moet word) en die verantwoordelikheid in die eerste instansie 'n egoïstiese verantwoordelikheid teenoor die self.

Etiese norme *qua* menslike instellings is die deur die mens gevormde "kanale" vir die realisering van sy vrye verantwoordelikstelling wat in gehoorsaamheid aan die wet van God geformuleer behoort te word, sodat die ruimte-in-verantwoordelikheid wat met die ware religieuse *rigting tot* gegee is, eerbiedig sal word.

Vryheid is voorheen (*vide* 3.2.4 *supra*) as 'n (primêre) institusionele ordeningsprinsipe aangedui. *Vrye keuse* as wesenskenmerk van die etiese is daarom nie vryheid (*qua* supra-modale institusionele ordeningsprinsipe) *an sich* nie, ofskoon vryheid *an sich* (synde met die kreatuurlike volmag

van die mens gegee) vanselfsprekend op die (eweneens kreatuurlik-modale) konstante woordordenings sal appelleer: daar is iets soos historiese- of kulturele vryheid (vryheid-in-vorming), juridiese vryheid (vryheid-in-emp), taalvryheid (vryheid-in-betekenisagewig of -interpretasie) ensovoorts. Daarbenewens is daar ook 'n etiese vryheid in die sin van "vryheid-in-vrye-keuse tot verantwoordelikheid". Hierdie laasgenoemde formulering is egter (toegegee) ten minste terminologies tautologies. Daarom moet die *vrye keuse* in 'n etiese sin nader gekwalifiseer word en wel as *vrywilligheid*, dit wil sê 'n keuse tot verantwoordelikheid op sterkte van 'n bepaalde *gesindheid*. Só gesien bied vryheid *qua* institusionele ordeningsprinsipe die ruimte waarbinne vrywillig (met 'n insig in wat gedoen móét word) tot verantwoordelikheid teenoor mede-wetssubjekte (wat nie net die medemens hoef te wees nie - verantwoordelikheid teenoor byvoorbeeld die bewering van die omgewing is ook etiese verantwoordelikheid) met die oog op 'n eties-institusionele "doen" in gehoorsaamheid aan die wet van God gekies kan word. "Vrywillig" wil dus sê dat 'n mens in die vryheid wat jy as skepsel van God het, 'n bepaalde insig in dit wat gedoen móét word, openbaar. Etiese vrywilligheid kan nimmer van etiese verantwoordelikheid (die aanvaarding van verpligtinge teenoor mede-wetssubjekte) geskei word nie; daarom is die wesenskenmerk van die etiese nie bloot vrywilligheid nie maar *vrywillige verantwoordelikestelling*.

Hierdie vrywillige verantwoordelikestelling word beter begryp indien 'n mens die wyse waarop (byvoorbeeld) juridiese en etiese norme gehoorsaam kan word, van mekaar onderskei. 'n Mens kan 'n regnorm gehoorsaam en bygevolg doen wat die norm vereis of voorskryf, sonder die werklike insig dat dit wat jy doen, rég is; 'n etiese norm kan egter nie sonder so 'n insig gehoorsaam word nie - want as die gesindheid ontbreek, is die daad van gehoorsaming nie meer 'n etiese daad nie en is die norm wat gehoorsaam word nie meer 'n norm wat in vrywillige keuse gevorm is nie, maar 'n ekstern gelegaliseerde norm wat op sterkte van dwang gehoorsaam word. Etiese dwang is gevolglik 'n *contradictio in terminis*: vrywilligheid en dwang kán nie saambestaan nie; sou A dus byvoorbeeld vir B nie belaster nie uit vrees dat B 'n lasteraksie teen hom sal instel, dan het A wel 'n regnorm gehoorsaam maar nie 'n etiese norm wat vereis dat jy in vrywilligheid die verantwoordelikheid teenoor jou naaste moet aanvaar om hom nie met woorde "dood te slaan" nie. Soortgelyk: buite-egtelike vleeslike

gemeenskap is nie (juridies) onwettig nie; X en Y kan hulle egter van sodanige gemeenskap weerhou bloot uit vrees vir 'n swangerskap en/of "wet die mense sal sê". In hierdie geval gehoorzaam hulle wel 'n sosiale omganganorm maar (op sterkte van die aanwesigheid van sosiale dwang) geen etiese norm nie: hulle het nie vrywilliglik (met die regte insig *qua* gesindheid) wedersydse verantwoordelikheid teenoor mekaar aanvaar nie - hulle het (soos dit in die spreektaal gesê word) "mekaar nie ge-respekteer nie".

Vrywillige verantwoordelikestelling sê (soos tot dusver betoog) *inter alia* gesindheid en normmatigheid; die verantwoordelikheid in samehang met die vrywilligheid wil egter ook (teenoor andere ten opsigte van wie gekies word) sê: "jy/julle kan op my staat maak" of "op my reken ... my vertrou": vrywillige verantwoordelikestelling impliseer dus ook *betroubaardheid* (*trou* of in Engels "truth").

Die wesenskenmerk van die etiese is dus (opsommenderwys) vrywillige verantwoordelikestelling wat tegelyk en normmatigheid en gesindheid en betroubaarheid (*trou*) impliseer.

Die etiese bestryk nie die ganse terrein van "liefde tot die naaste" *en sich* nie, maar is slegs één van die eg kreatuurlike vergeestelings van hierdie liefde in antwoord op die wet van God: dit is 'n besondere (unieke, eiesoortige) konstante Woordordening wat dit vir die mens moontlik maak om God se wet te gehoorsaam. Etiese liefde is dus 'n vorm van modale liefde naas byvoorbeeld juridiese liefde, historiese liefde, ekonomiese liefde ensovoorts, want elke modale antwoordingsmoontlikheid wil sê dat die wet van God op 'n verskeidenheid eiesoortige wyses (met besondere verwysing na die onderskeie wesenskenmerke van die onderskeie modeliteite) gehoorsaam kan word. Tog mag met hierdie onderskeibaarheid van die konstante Woordordeninge nimmer in 'n eensydigheid verval word nie, want onthou moet word dat die volledige moontlikheidskarakter op modale vlak in die samehang tussen die modeliteit gegee is (*vide* 3.5 *supra*). "Liefde in tydelike betrekkinge" sou dus byvoorbeeld 'n té betekenisruime formulering van die wesenskenmerk (of "sinkern") van die etiese wees: juridiese-, ekonomiese- en historiese liefde is eweseer liefde in tydelike betrekkinge. Hieroor in h 8 2 en 3 *infra* meer.

Dit moet ten slotte in gedagte gehou word dat die vrywillige verantwoordelikestelling sig ewe goed as 'n ongehoorsaame "nee" op die wet van God kan manifesteer en wel deurdat die etiese as antwoordingsmoontlikheid op 'n onetiese wyse geëkaploiteer word. Die oordeel "oneties" word deur die mens op sterkte van die "religieuse gesteldheid" van sy hart gevel. Wat vir die Christen byvoorbeeld *oneties* (in die sin van eties slag) mag wees, kan vir 'n eksistensialis *eties* (eties goed) wees. Om hierdie stelling te maak, is nie dieselfde as om etiese relativisme te bepleit nie; al wat gesê word, is dat eties goed en eties slag (eties-oneties) nie dieselfde as eties en a-eties (eties en nie-eties) is nie. Geen mens kan a-eties wees of dink of doen nie, want die etiese is 'n kreatuurlike antwoordingsmoontlikheid, 'n konstante Woordordening van God, waarby die mens nie "kan verbykom" nie - die mens kan die etiese nie "ontglip" nie, maar in sy eties wees kan hy òf aan die wet van God gehoorsaam wees ("ja" sê) òf daaraan ongehoorsaam wees ("nee" sê). 'n Etiese "nee" in antwoord op die wet van God, is 'n vergestaltung van die skeurende en parasitiese mag van die sonde ten aansien van die etiese as antwoordingsmoontlikheid: die vrywilligheid en die verantwoordelikheid word van mekaar weggeskeur (in byvoorbeeld die "geloof" dat die vrywilligheid slegs betrekking op die self het), die verantwoordelikheid ont-aard in 'n soeke na siebelang ensovoorts. Die sonde kan egter nie die konstante Woordordening self vernietig nie.

Geregtigheid is nie eksklusief eties nie; as religieuse rigting van die hart omvat dit wel die etiese as modeliteit. 'n Etiese geregtigheid is wel bestaanbaar naamlik as die vrywillige verantwoordelikestelling (van die self) in die religieuse rigting van die hart tot die doen aan die naeste. Oor die besondere vervlegting van die juridiese en die etiese modeliteite (mede met die oog op die geregtigheidsprobleem) word in die loop van die verdere bespreking (veral in 4.3.7, 4.4 en h 8 3 *infra*) enkele verdere opmerkings (mede met verwysing na mense-in-maatskap)gemaak.

3.7 Slot

Hierdie paragraaf het met 'n heel omvattende ontologiese agtergrondskeets begin, wat sig gaandeweg op die moontlikhede vir 'n antwoord op die wet van God (die Woordordeninge) in regverdige gehoorsaamheid toegespits het.

Die antwoord(e) verwesenlik sig (hulle) langs die weg van instellings, ofskoon die instellings self nie antwoord gee nie maar wel die mens wat die instellings "gebruik". Dit is deur die loop van die bespreking telkens gesuggerer. In die volgende paragraaf moet selfs meer toege- spits (as agtergrond tot die bespreking van juridiese geregtigheid) die verhouding tussen geregtigheid na sy religieuse aard en die instelling in sy "vormmatigheid" (of "formaliteit") van naderby betrag word.

4 DIE GERECHTIGHEIDSNORM EN INSTITUSIONELE GERECHTIGHEID

4.1 Inleiding

Geregtigheid kan alleen *normatief* via instellings gerealiseer word. Dit is in 'n dubbele sin waar: in die eerste plek veronderstel geregtigheid in sy religieusiteit die wet van God wat normatief geld; in die tweede plek is die instelling juis die kanaal waardeur geregtigheid in die konkrete situasie op 'n kreatureurlike wyse *geldend* gemaak word. Daar moet dus 'n insig in hierdie normatiwiteit van geregtigheid verkry word alvorens die ondersoek op juridiese geregtigheid efgespits kan word.

Aan die ander kant mag geregtigheid in sy gelding (sy konkrete geldigheid) nie agter die algemeenheid van die norm verskuil bly nie: geregtigheid geld in 'n *konkrete situasie* (of beter, 'n onnoemlike aantal konkrete situasies wat van oomblik tot oomblik verander). Gevolglik moet by die gelding van geregtigheid die konkrete situasie nooit uit die oog verloor word nie. Hieraan word dus ook kortliks aandag geskenk.

4.2 Geregtigheid en die Christelike geregtigheidsnorm

Geregtigheid as die religieuse rigting van die hart tot die doen aan 'n ander, is geen norm nie - dit is 'n "hartagesteldheid". Hartagesteldheid impliseer egter alreeds onmiddellik 'n relasie van die hart, die self, tot die wet van God. En die wet van God geld normatief: dit is 'n norm vir die lewe in en gedre deur die ware geregtigheid. God se wet word immers saamgevat as 'n geldende norm: "Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand. Dit is die grootste en die eerste gebod. En die tweede, wat hiermee gelyk staan, is: Jy moet jou naaste liefhê soos jouself" (Matthéüs 22 37-9). God se wet word in sy Skrifwoerd geopenbaar: dit is diesselfde

Skrifwoord wet 'n mens (deur die werking van die Heilige Gees) tot die geloof in God lei. Dit beteken dat deur die hoor (die kennis) van die Skrifwoord en deur die wonder van God se genade, 'n mens jou hart op God rig wanneer jou hart in sy *in sigself keer* deur die Gees tot God bekeer ("ingekeer") of geopen word - en dan verneem jy die antwoord van God: "Ek het vir jou gedoen" - en jy in vryheid jou hart tot jou naaste en alle ander wetsonderdane kan rig, met dié wete: "God het my regverdig gemaak". Met hierdie *geopende* blik op die geskape werklikheid word die antwoordingsmoontlikhede met die oog op die gehoorzaamheid aan die wet van God (die vervulling daarvan) in die (mede) wetsonderdenige skepping rondom jou, raakgesien (in die lig van die wet herken) en leef ly meteen in die vrye wete dat, al sou die antwoordingsmoontlikhede in hulle oorsigtelikheid en die eise van die wet in hulle radikalisiteit jou verbyster, die wet reeds (in Christus) deur jou vervul is, sodat jy in *vryheid* (vry van die mag van die sonde wat jou ongehoorsaam wil maak) op die wet kan antwoord (daaraan gehoorsaam kan wees). En waar al drie hierdie rigtings van die hart in hulle korrelasionele interafhanklikheid gegee is, kan die gedagte aan ongehoorsaamheid aan die wet van God nie ontstaan nie: die ware religie is die vrugbare grond waarin die boom wat goeie vrugte dra, groei. Liefde as die sin van die wet, mag nie eng en allermins nie bloot eties (*vide* 3.6 *supra*) of, op sy ergste, sentimentalisties opgevat word nie: alles wat 'n mens in gehoorsaamheid aan die wet van God doen, het die liefde nie alleen as substraat nie maar as dryfende, draende en dringende krag - die liefde tot God en die liefde tot die naaste wat in korrelasie met mekaar en met die bekeerde hart staan. Liefde kan by benadering as die "onvoorwaardelike gee van jouself aan" beskryf word. By 'n lewe in gehoorsaamheid aan die wet van God, word die liefde dus 'n maatstaf aan die hand waarvan jy lewe.

Dit alles in aanmerking genome, is dit tog nog moontlik dat die wet van God oortree kan word. In die eerste plek kan die gelowige vanweë die mag van die sonde die wet soos wat dit in die Skrifwoord van God geopenbaar word (in sy volheid, in sy detail en in sy radikalisiteit) nie ten volle onderhou nie. In die tweede plek wil die ongelowige, vanweë die hardheid van sy hart, die wet nie onderhou nie en oortree hy dit in ongehoorsaamheid. God se wet as norm is dus in ongehoorsaamheid (en in swakheid) deur die mens oortreebaar. Dieselfde kan van institusionele

(of model) menslike norme gesê word: hulle is eweneens oortrebaar. Oortreding van 'n menslike norm kan met 'n verbreking (en selfs 'n vernietiging) daarvan gepaard gaan; meer nog: aan die gelding van 'n menslike norm kan selfs ontkom word. God se wet, daarenteen, is onver-nietigbaar, onverbreekbaar en geen skepsel kan aan die gelding daarvan ontkom nie, omdat alle kreatuurlike antwoordingsmoontlikhede as moontlikhede vir gehoorsaamheid aan God se wet gegee is en die mens, in sy opstand teen die almagtige God van hemel en aarde, kreatuurlik beperk, gekortwiek of gekniehalter is: hy kan in sy ongehoorsaamheid alegs "teer op" (parasiteer op) *God se* Woordordeninge. Gevolglik kan geen skepsel (ook nie die mens) se ongehoorsaamheid aan die wet God se skepping, sy bedeling van verlossing wat Hy in Christus in stand hou, vernietig nie.

Die geregtighedenorm is 'n norm van God se wet (dit wil sê 'n norm wat nie deur die mens gevorm is nie en ofskoon oortrebaar, nie verbreekbaar of "ophefbaar" is nie) wat (net soos geregtigheid *an sich*) in die wetsgenormeerde religieuse rigting van die self tot mede-wetssubjekte onderken word. Hierdie norm lui: "soos wat jy wil hê andere aan jou moet *doen*, doen ook só aan hulle" of, negatief gestel: "moenie aan 'n ander doen wat jy nie aan jouself gedoen wil hê nie" (vgl Mattheüs 7 12 en Lukas 6 31) - dit is die onvoorwaardelike norm vir 'n (Godgehoorsame) doen van geregtigheid (die religieuse liefdeswet as norm vir die religieuse rigting van die hart tot die doen aan 'n ander). Die "ander" word deur Christus self baie ruim verstaan: Hy praat van "die mense"; voorts sê Hy (onvoorwaardelik): "moenie wag om te kyk wat aan jou gedoen word nie, doen jý (selfs ten spyte van wat aan jou gedoen word) wat jy graag sal wil hê aan jou gedoen móét word, want juis daarin onderskei jy jou van die sondear (die ongelowige, die ongehoorsame)" (Lukas 6 32). "Wat jy aan jouself gedoen sal wil hê" verwys vanselfsprekend nie na dit wat jy in jou sonde begeer nie, maar dit wat jy as 'n gelowig-gehoorsame kind van God vir jouself *sal* wil (of beter: *mag* wil) hê: Christus praat immers met sy nevolgers - met gelowige mense wat weet dat hulle gehoorsaam moet wees.

Is hierdie norm - soos Kelsen (*vide* h 5 2.3.3.1 (v) *supra*) beweer - té subjektief om as 'n (*inter alia* juridiese) geregtighedeisnorm te kan geld. Sekerlik nie: die norm geld juis *vir die mens* en dus *buite die mens* om en sy gelding is nie van die gehoorsaamheid al dan nie van mense afhanklik nie; wat wel waar is, is dat die Christelike geregtighedeisnorm besonder ruim (en byvoorbeeld heelwat ruimer as gewoon *sum cuique tri=buere*) is, dat dit korrelasioneel, as norm van die wet van God, tallose Woordordeninge *qua* antwoordingsmoontlikhede impliseer wat met die dinamiese komplisering en differensiasie van strukture (waaronder menslike instellings) steeds teeneem. Hierop word in 4.3 *infra* teruggekom.

4.3 Die norm, die instelling en die konkrete situasie

4.3.1 Inleidend

In 3.2.4 *supra* is daar tussen die konstante en die dinamiese Woordordeninge (*qua* antwoordingsmoontlikhede) in God se skepping onderskei. Waar in 3.5 *supra* die fokus merendeels op die konstante Woordordeninge gerig is, gaan dit in hierdie paragraaf veral om die dinamiese Woordordeninge *qua* strukture (en veral menslike instellings) wat in 3.2.4 *supra* voorlopig en baie breedweg as "rangskikkings *qua* rangordeninge van konstante Woordordeninge" aangedui is.

Met die aandag in hierdie paragraaf op menslike instellings (in hulle vorming en gevormdheid) toegespits, moet sowel die primêre institusionele ordeningsprinsipes (gesag en vryheid) as die sekondêre institusionele ordeningsprinsipes (soos soewereiniteit in eie kring *aliter* vryheid in gesagsverskeidenheid) onvermydelik weer eens in die gesigsveld opdoem. Die hooftaak sal egter steeds wees om die algemene stellings oor menslike instellings in 3.2.4 *supra* nader te omlin en te nuanseser; want daar is talryke menslike instellings: stoele, boeke, skilderye, natuurwette, state, huwelike, universiteite, motors, regeenorme, huise - ja alle dinge in die vorming (die positivering of totstandkoming) waarvan die mens 'n aandeel het. Die menslike instellings wat met die oog op hierdie studie besondere aandag verg is *norme* en *menslike samelewingskringe* (en veral *rege=norme* en die *staat*).

4.3.2 Die mens se volmag

Menslike instellings word op sterkte van die mens se godgegewe, geldende volmag as *mandator Dei* tot stand gebring; volmag as iets tipies menslik geld ingevolge (of op sterkte) van die Woord van God as 'n opdrag van God (in sy vrymag) aan die mens om die skepping gehoorsaam te beheers; menslike volmag is kreatuurlik dog (tegelyk) kreatief. Volmag *gêld* altyd - of die mens nou antwoord of nie; dit geld normatief in die sin dat dit oortree kan word, maar as 'n volmag (mede) ingevolge die wet van God (die gegewenheid van die wet impliseer immers dat 'n mens die volmag sal hê om te antwoord) kan dit nie verbreek of vernietig word nie: eensdeels kan geen mens ontkom aan die godgegewe geldende stand van sake d t hy volmag het nie en andersdeels kan die een mens nie 'n ander sy volmag ontnem nie (selfs in die ongeneskbare menslike kettings, is dit nog moontlik om in gehoorsaamheid op God se wet te antwoord).

Die menslike uitoefening van volmag-in-antwoord appelleer altyd op die Woordordeninge (*qua* antwoordingsmoontlikhede): die mens bring (op sterkte van *inter alia* die konstante Woordordeninge) menslike instellings tot stand maar antwoord ook *via* die instellings as "kanale". Volmag *an sich* g ld supra-modeal (en in beginsel supra-institusioneel) as 'n religieus-normatiewe "kwelitsit" van menswees: die volmag-in-konkrete-antwoord word (in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid) in die konkrete situasie - die hier en die nou - met verwyasing na die "gebruik" van die antwoordingsmoontlikhede vergestalt. Die mens kan (vanuit verskillende gesigepunte beskou - *vide* 4.3.5 en 4.3.7 *infra*) deur die uitoefening van sy volmag menslike instellings tot stand bring of verander maar eweneens (tegelyk) sy volmag *via* die "kanaal" (dit wil sê lange die weg van) die instelling(e) uitoefen. Menslike instellings is dus die deur die mens gevormde kanale waar*deur* (of waar*langs*) hy in die konkrete situasie(s) op die wet van God antwoord. Die mens-in-konkrete-situasie is tewens altyd in sy antwoord (-in-volmag) van konstante en dinamiese Woordordeninge afhanklik.

Volmag impliseer (soos reeds voorheen in 3.2.4 *supra* opgemerk) 'n eweneens normatiewe gesag en vryheid (wat by die tot standbrenging van menslike instellings as primêre institusionele ordeningsprinsipes geld en)

wat mekaar wedersyds veronderstel. Om volmag te hê, beteken dat 'n mens oor outoriteit of kompetensie (gesag) en ruimte (vryheid) sal beskik. Gesag en vryheid "in antwoord" kan deur bepaalde Woordordeninge *qua* antwoordingamoontlikhede gekwalifiseer word as byvoorbeeld staatlike-, huwelika-, universitêre- of gesinsgesag en -vryheid eensyds of as juridiese-, akademiese-, ekonomiese- of etiese gesag en -vryheid andersyds. Staatlike gesag en -vryheid is (byvoorbeeld) verder te onderskei in staatlike owerheidsgesag en -vryheid en (staatlike) onderdaans- (of burgerlike-) gesag en -vryheid; juridiese gesag weer is *amptgesag* of *amptelike gesag* (*vide* h 8 3 *infra*) en dit is die tipiese gesagvorm in gemeenskappe (samelewingskringe met 'n gesagsorganisasie) waardeur die "staanplekke" (die amptelike statusse) van die lede van die gemeenskap omlin, begrens en beskerm word (*vide* 4.3.7 *infra*).

Gesag en vryheid is in die eerste plek met die liefdeswet van God gegee: *jy móét* wil sê dat God 'n mens met die volmag geskape het *om te kán* (jy het outoriteit of kompetensie); die in-reëlasie-stelling tot die naaste (*jou naaste*) wil sê dat jy benewens die outoriteit (*aliter* gesag) 'n ruimte (vryheid) het wat (as't ware) "tussen" jou en jou naaste bestaan terwyl in die finale instansie van jou geverg word dat dit wat jy het (*jou volmag qua* gesag en vryheid) in die situasie van die naaste, ter wille van sy gesag en vryheid, getransponeer sal word (jy ... moet ... liefhê *soos jouself*). Die onbegryplike harmonie tussen die naaste (-in-volmag) en die self (-in-volmag) word deur God (in Christus) in stand gehou omdat (en wanneer) die hart in die religieuse *rigting tot*, die ware korrelasionele interafhanklikheid met die ander twee rigtings vertoon: die God van geregtigheid *op Wie* die hart religieus gerig is, antwoord in sy regverdigmakende dedigheid deur die verhoudings tussen mense in stand te hou en te herstel op grond van die verlossingswerk van Jesus Christus; en hiervan getuig die Heilige Gees (lange die weg van die hoor van die Skrifwoord waardeur sondige harte steeds tot inkeer gebring word).

4.3.3 Menslike instellings

Die mens antwoord nie alleen op die wet van God langs of via die weg van instellings nie, maar eweneens deur (self) instellings tot stand te bring, dit wil sê deur konstante en dinamiese Woordordeninge (in hulle onderlinge samehang met 'n inter- en intra-afhanklikheid van mekaar) te rangorden op

so 'n wyse dat in die instelling wat aldus tot stand kom, daar 'n leidende en/of dinamiese en/of konstante Woordordening (of Woordordeninge) as uitdrukkingswyse(s) van die doel van die instelling sal bestaan. 'n Menslike instelling kan dus *elge* konstante of (so nie) konstante en dinamiese Woordordeninge in sy struktuur geïntegreer hê op so 'n wyse dat 'n bepaalde en/of konstante en/of dinamiese Woordordeninge (of Woordordeninge) die instelling funksioneel-leidend of doelmatig rig. Dit sal in h 8 4 *infra* met verwysing na die struktuur van regsinstellings nader toegelig word.

Vorming an sich (soos te onderskei van die volmag - die gesag en vryheid - om te kán vorm) appelleer altyd fundamenteel (al is dit via menslike instellings) op die modaal-kulturele (konstante) Woordordening (*qua* antwoordingsmoontlikheid). Dit wil egter nie sê dat die modaal-kulturele noodwendig altyd 'n leidende funksie ten aansien van *ordering* (-in-volmag) vervul nie. *Ordering* (op sterkte van menslike volmag - gesag en vryheid - wat supra-modaal is) en vorming (as 'n handeling van die mens onder leiding van die kulturele as konstante Woordordening) moet van mekaar onderskei (ofskoon nie geskei) word (nie). *Vorming* appelleer direk op die kulturele as 'n konstante Woordordening (*qua* antwoordingsmoontlikheid) en as een aspek van *ordering* (as tot stand bringing in sy volle omvang besien) mag dit nooit verselfstandig word nie, maar moet dit in die *ordering qua* antwoord op die wet van God só gesien en verstaan word dat dit altyd in samengang met die ander konstante Woordordeninge figureer. *Ordering* as *institutionaliserende* antwoord moet van *geïnstitusionele* (gekanaliseerde) *beantwoording* onderskei word (vgl ook 4.3.7 *infra* vir 'n verdere uitwerking van hierdie gedagte). *Ordering* bring nuwe instellings tot stand; *beantwoording* geskied langs die weg van die menslike instelling sonder om die instelling self te verander. In die laasgenoemde geval orden die antwoord-in-konkrete-situasie (vanuit die oogpunt van die kanaal waarlangs dit geskied, beskou) nie self nie, maar is dit georden; tog vorm dit wel omdat dit as antwoord op die wet van God altyd op vorming (-in-modale-samengang) as 'n konstante Woordordening appelleer. As 'n skilder byvoorbeeld, terwyl hy 'n skildery maak, die regnorme van die staetlike samelewing waarbinne hy hom bevind, gehoorsaam, vervul hy vanuit die oogpunt van die staet as menslike instelling beskou, geen ordenende funksie nie (hy bring geen nuwe staetkundige

instelling tot stand nie) maar tog vorm hy 'n skildery en hierdie vormingsarbeid (in 'n modale geheelsamehang beskou) het betekenis (is 'n bydrae) in die kunstenaarsgemeenskap waarin die skilder hom bevind, sodat met reg gesê kan word dat vanuit 'n estetiese oogpunt (en die oogpunt van die "kuns-wêreld") beskou die kunstenaar inderdaad ordenend te werk gegaan het. Geen menslike handeling (hoe eenvoudig en gering ook al) ontbeer die dimensies van gelyktydige ordening en vorming nie en ofskoon dit nodig is om vir wetenskaplike doeleindes tussen ordening en vorming te onderskei, mag hulle nimmer geskei word nie. Kortom: die gesag (die kompetensie) om te kan orden is nie (slegs) met die vormingemoontlikheid (die modaal-kulturele) self gegee nie maar (mede) met die volmag (gesag en vryheid) van die mens wat (mede op sterkte van die modale samehang tussen die kulturele en ander konstante woordordeninge) vorm.

Menslike volmag is nie dieselfde as menslike outonomie nie. Die mens besluit self hoe hy orden en in deardie sin is hy volkome toerekenbaar. Die gang van hierdie bedeling (die wêreldhistorie) is egter nie in sy hand nie, maar is in die allerintiemste releasie met God se heilshistorie (tot die volsinding toe) gegee, sodat alle menslike ordening in die finale instansie deur die Woord van God (van begin tot einde) gedra word.

Die mees primêre en ongekompliseerde instellings wat die mens (ordenend) tot stand kan bring, is *modale norme* (qua *primêre menslike instellings*) wat op sterkte van modale samehange of -kruisverwysings (dit is, konstante orderingsbeginsels of *-principia*) tot stand kom en deur 'n leidende modaliteit (as byvoorbeeld reganorme, taalnorme, kultuurnorme, sosiale norme, etiese norme ensovoorts) gekwalifiseer word. Dit moet beklemtoon word dat slegs die *modaliteits-in-samehang* (die konstante orderingsbeginsels) die vorming-in-volmag (van norme) moontlik maak. 'n Reganorm het byvoorbeeld die juridiese modaliteit as leidende of kwalifiserende funksie (met die oog op die realisering van sy doel as amp-norm) maar die norm self kan alleen op sterkte van die samehang tussen die juridiese modaliteit en die ander modaliteite - byvoorbeeld die aritmetiese (van eenheid in veelheid), die logiese (van toerekening), die sosiale (van omgang), die kulturele (van vorming), die linguale (van betekenis), die etiese (van vrywillige verantwoordelikstelling) ensovoorts - tot stand kom.

Op sterkte van modale norme, word ander, meer komplekse (sekondêre) menslike instellings (mede deur 'n rangordening van die modale norme) tot stand gebring; op sterkte van estetiese norme bring 'n skilder byvoorbeeld 'n skildery (*qua* menslike instelling) tot stand en die skoonheid van die skildery word (*ex post facto* beskou eweneens) deur die aanle van estetiese norme beoordeel waardeur onmiddellik weer 'n kunskritiese waardering (instelling) op sterkte van dieselfde estetiese norme (meer vanuit 'n ander oogpunt beskou) tot stand gebring word; op sterkte van 'n verskeidenheid modale norme (natuurwette ingesluit) kan 'n motor (menslike instelling) vervaardig word met die energeties-fisiese modelteite (struktureel beskou) as leidende funksie ('n motor is immers primêr bedoel om te beweeg) en dié motor kan weer in die struktuur van 'n maatskappy ('n menslike instelling met ekonomiese oogmerke) of 'n gesin of 'n skool of 'n universiteit ensovoorts geïntegreer word, in welke geval die doel van die motor (om te beweeg) in 'n telkens nog meer gekompliseerde struktuur geïntegreer is. Hierdie laaste voorbeeld dui daarop dat daar nóg meer gekompliseerde menslike instellings as die sekondêre instellings bestaan; hierdie nog meer gekompliseerde (tersiêre) menslike instellings, is die menslike samelewingskringe met dié uitstaende kenmerk dat 'n mens (op sterkte van die sosiale as konstante Woordordening) jou in die orde van hierdie (mees gekompliseerde, tersiêre) instellings (in die saámleef met anders) *kan invoeg*. "Invoeg of ingevoeg wees in" veronderstel vanselfsprekend dat die instelling (struktureel gesproke) en die persoon, steeds van mekaar onderskei moet word: "persoon" en "struktuur" kan nie geïdentifiseer word nie en die persoonlike verantwoordelikheid (toerekenbaarheid) voor God nie tot 'n institusionele verantwoordelikheid getransformeer word nie (vgl Floor 1974: 27-30). Hierdie insig lê aan die eie benadering tot regsinstellings en juridiese geregtigheid (*vide* h 8 4 *infra*) ten grondslag.

4.3.4 Struktuur as 'n abstraksie

Uit die enkele sydelingsse voorbeelde hierbo blyk reeds iets van die ont-saglike gekompliseerdheid van strukture (oor die algemeen en menslike instellings in die besonder) veral vir sover dit die hees skrikwekkende samehang (en samehangemoontlikhede) van konstante en dinamiese Woordordeninge betref. Slags deur abstraksie - dit is deur die identifiserende en onderskeidende "uitlig" van die universele kenmerke van strukture - kan

'n mens 'n oorsig oor die samehang en verskeidenheid in die geskape werklikheid (-in-bedeling) verkry en in hierdie proses is die gevaar van eenzijdigheid (as gevolg van die sonde) nooit geheel en al uitgesluit. nie. Só 'n abstraksie gaan op die gebied van die wetenskap gepaard met (veel) refleksie op (nadenke oor) dit wat aan alle strukture (op 'n gegewe moment in die gang van die wêreldgeskiedenis) universeel kenmerkend ten grondslag lê. Hoe verder daar (in die "uitlig") van die konkrete struktuur (byvoorbeeld: hiêrdie of dáêrdie staat as instelling) wegbeweeg word, hoe groter die mate van abstraksie en hoe meer omvattend die wetenskaplike werklikheidsvisie.

Abstraksie, identifisering, onderskeiding en refleksie is by uitstek dié kenmerke van (die struktuur van die) wetenskap wat fundamenteel onderleiding van die analitiese of logiese modaliteit (en logiese norme) tot stand kom en beoefen word. Op die vraag wat wetenskap *an sich* is, kan in hierdie studie ongelukkig nie veel dieper ingegaan word nie. Een opmerking wat hierbo gemaak is (naamlik dat universaliteit en abstraksie saamgaan) verg egter (kortliks) nedere toeligting. Soos in 3.2.2 (1) *supra* betoog, is dit foutief om die universele as die wet geldend vir alle kreatuurlike syndes te beskou: ofskoon God se wet (*qua* liefdeswet) universeel geld, is die wet self nie gelyk aan (of te identifiseer met) universaliteit *an sich* nie; in die stelling: "God se wet geld universeel", is universaliteit 'n *predikaat* van die gelding van die wet (en nie die wet self nie).

Op grond van 'n identifiserende en onderskeidende abstraksie sou 'n mens byvoorbeeld op 'n gegewe moment in die gang van die wêreldgeskiedenis (in korrelasie met God se heiligeskiedenis) 'n bepaalde menslike instelling (na sy struktuur) - op sterkte van 'n vergelyking van 'n hele aantal soortgelyke instellings - "staat" noem; wat só gesien (die struktuur van 'n) staat is, geld egter nie sedert die begin van die skepping as ('n wet vir die) *stât* nie maar is dit slags op 'n gegewe moment in die gang van die wêreldgeskiedenis (sedert die sondeval): die meeste state vertoon naamlik op 'n gegewe moment dié of dáêrdie besondere (oorsenstemmende) rangordening en integrasie van konstante en dinamiese woordordeninge - dit bo en behelwe die eiesoortigheid (en gevolglik talryke verskille) wat met (die besondere struktuur van) elke individuele staat gegee is.

Die verwysings na die sondeval hierbo, wil nie probeer voorgee dat daar nie voor die sondeval iets soos "die staat" was nie, maar dit is sinne-
loos om daaroor te spekuleer; feit is dat in die huidige bedeling 'n
mens nie meer "voorsondevals" kan ken nie.

Die Oud Testamentiese Israel het byvoorbeeld nie dié menslike instelling
geken wat hedendaags "staat" genoem word nie (hulle het selfs nie eens
"regnorme" geken nie). Deur egter in terme van dit wat vandag as die
staat en as regnorme bekend staan die destydse samelewing van Israel
ondersoekend in oënskou te neem, kan sekere van die universele strukture-
le kenmerke van eietydse state en regnorme (in 'n heel abstrakte sin) in
die Israelitiese samelewing herken word en *ex post facto* deur die eie-
tydse beoordelaar "staat" en "regnorme" genoem word (soos inderdaad in
h 3 2 *supra* gedoen is). Só gesien is die wetenskaplike ondersoeker in
'n bepaalde sin heel sterk gebonde aan dit wat in "sy bepaalde fase" in
die wêreldhistorie intiem aan hom bekend is.

Die struktuur van die Israelitiese samelewingskringe was heelwat minder
kompleks (en daarom ook minder gedifferensieerd) as dié van die same-
lewingskringe wat tans aan die Westerse mens bekend is. Kompleksiteit
en differensiasie staan in 'n relasie van direkte of onmiddellike ewe-
redigheid teenoor mekaar vir sover en solank as wat die sekondêre insti-
tusionele ordeningsprinsipe van *vryheid in gesagsverskeidenheid* (of
soewereiniteit in eie kring) gehoorsaam word. 'n Ongekompliseerde same-
lewing sal noodwendig minder gedifferensieerd wees as 'n gekompliseerde,
gewoon omdat die strukturele verskeidenheid in die eersgenoemde minder
omvangryk is as in die laasgenoemde. 'n Ongedifferensieerdheid wat met
ongekompliseerdheid gepaard gaan, mag nie sonder meer as sleg of onreg-
verdig of primitief (in die negatiewe sin van die woord) afgemaak word
nie: die gekompliseerdheid (al den nie) van 'n samelewing word deur die
stand van die dinamiese woordordeninge op 'n gegewe moment in die wêreld-
geskiedenis (in korrelasie met die volvoering van God se heilsgeskiedenis)
medebepaal. Waaroor wel ten regte 'n oordeel gevel kan word, is die
stand van die differensiasie (op 'n gegewe moment) in verhouding tot die
kompleksiteit, want daaraan kan die mate van gehoorsaamheid aan soewerei-
niteit in eie kring (*aliter* die intensiteit van die eerbied vir vryheid
in gesagsverskeidenheid) in sy normatief geldende gestalte onderken word.

Word, met die opmerkings wat tot dusver gemaak is, God se skepping (-in-bedeling) nie op ontsegglik losse skroewe gestel nie - word die kreaturelike werklikheid nie tot (feitlik 'n) nie-syn gerelativeer nie? Die antwoord is een van nee: juis in die relatiwiteit van die skepping (-in-bedeling) *an sich* spreek God se betroubare instandhoudingswoord (deur *inter alia* sy Woordordenings) op sy heel duidelikste. (A) God se werke in die voortgang van sy heilsgeskiedenis (soos geopenbaar in sy noue korrelasie met die wêreldgeskiedenis) kan nie van begin tot end begryp ("uitgevind") word nie, maar sy Woord is vas en betroubaar en daarom kan Hy in Christus sy skepping te midde van die duiselingwekkende dinamiek (wat 'n verganklike bedeling kenmerk) met 'n vaste hand in stand hou sodat dit tot en met die voleinding toe (en ook daerne) nimmer in 'n nie-syn sal (kan) verval nie. As 'n mens beseft dat die skepping (hierdie bedeling) in vergelyking met (of teenoor) God (se bedeling) beskou op ontsegglik losse skroewe staan, kan 'n mens weet op Wie om jou vertrou te stel en daarom kan jy op die toekomstige bedeling hoop - 'n bedeling waarin die verganklike (die onvolmaakte, die relatiewe) met onverganklikheid (volmaaktheid, blywendheid) beklee sal word - en kan jy jou volmagreg gebruik om (naamlik) die God op wie jy vertrou en van wie jy heil verwag, se wet in elke "hier en nou" konkrete situasie te gehoorsaam: geloof, hoop, liefde ... in 'n (en juis as gevolg van 'n) verganklike skepping.

4.3.5 Gebeurtenisse en die konkrete situasie

Strukture verander omdat daar iets met hulle *gebeur*: 'n gebeurtenis kan (oor die algemeen en breedweg gesproke) as 'n verandering in die *status quo* (*ante*) in die kreaturelike werklikheid omskryf word. Só gesien is "antwoord op die wet van God" (in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid) 'n gebeurtenis - dit altyd in die konkrete situasie (hier en nou). Gebeurtenisse verskil van statiese en dinamiese Woordordeninge daarin dat die Woordordeninge antwoordingsmoontlikhede is, terwyl die gebeurtenisse die antwoord(e) self is. Gebeurtenisse is (so gesien) afhanklik van (die stand van die) Woordordeninge (op 'n gegewe moment) terwyl die totstandkoming van dinamiese Woordordeninge weer van (die plaasvind van) gebeurtenisse afhanklik is.

'n Gebeurtenis het 'n eie struktuur met dié uitstaende kenmerk dat dit alleen in die *voortgang van die bedelingstyd* (in *tydsduur*) gegee is. Só verskil die struktuur van gebeurtenisse van dié van (byvoorbeeld) dinamiese Woordordeninge: die struktuur van dinamiese Woordordeninge word nie in die *gang van die tyd* (in die gang van die verandering self) ontwaar nie, maar as 'n (al is dit slegs momenteel) konstant gegewe "stand van sake" wat *kán verander*. Die struktuur van gebeurtenisse, daarenteen, word juis in die kousale verband tussen die "is" (of die "was") en die "kan" of "sal wees" (of die "is") ontdek. Omdat 'n "kan of sal wees" onseker is, word gebeurtenisse alleen in 'n (strukturele) retrospek (in die kousale verband tussen die "was" en die "is") volledig en met sekerheid "gevat". Die "is" (of die "was") is 'n gegewe, strukturele "stand van sake" waarby die konstante Woordordeninge as nie-ver-anderlikes geld en daarom kan die "kan of sal wees" (of die "is") nie buite die grense van dit wat tans konstante Woordordeninge (modaliteite en modale beginsels) is (of dit in die verlede was) bedink word nie; daarom is die konstante Woordordeninge (altyd) as't ware die pilare van die brug tussen die "is" en die "kan" of "sal wees", tussen die "toe" en die "nou" - hulle is betroubare merktekens van kontinuïteit. Die individueel-konkrete vorm van die brug wat op die pilare gebou (geen) word (die besondere struktuur van die besondere gebeurtenis) hang egter af van die strukturele stande van sake (die dinamiese Woordordeninge) soos wat hulle *nou is* (of *toe was*) en na dese *kan of sal wees* (of *nou is*).

'n Gebeurtenis self *is* nie dinamies nie (strukture is wel dinamies op sterkte van hulle veranderingspotensiaal): die gebeurtenis *is* (immers) dinamiek (-in-struktuur); en die struktuur van die dinamiek (-in-gebeurtenis) word bepaal deur dit wat gegee is om te verander en dit waarin die gegewene of voorhoudene (in die voortgang van die tyd) verander (omskep) word. As sodanig het 'n gebeurtenis 'n leidende funksie, naamlik 'n doelmatige eindbepaling *qua* strukturele "stand van sake". 'n Gebeurtenis kan egter (in teenstelling met 'n dinamiese Woordordering) nie 'n konstante Woordordering as leidende funksie hê nie, want konstante Woordordeninge *is* (inderdaad) konstant, dit wil sê a-dinamies: hulle kan nie van "een iets" in "iets anders" verander word nie. Omdat konstante Woordordeninge egter in die strukture van dit wat deur 'n gebeurtenis verander word (en daarom in die struktuur van die gebeurtenis self en in die stande van sake aan die begin en aan die einde van die gebeurtenis) geïntegreer is,

is die veranderingsmoontlikhede (op sterkte van die vastheid en kontinuiteit van die konstante Woordordenings) nooit onbeperk nie.

'n Gebeurtenis bring altyd bepaalde *strukturele* veranderinge teweeg, maar "gebruik" in die verandering self bepaalde ander strukture (wat onveranderd bly) as "kanale" - as veranderingsmoontlikhede. Gestel byvoorbeeld A betaal aan B R1 000 ter nakoming van 'n kontrakverpligting. A gehoorsaam (in en deur sy handeling) 'n regnorm wat hom verplig om die R1 000 te betaal en hy verander dus nie aan hierdie regnorm as dinamiese Woordordening nie (hy gebruik die regnorm eerder as 'n "kanaal" om die R1 000 by B uit te bring); tog verander A die *ekonomiese struktuur* van sý (en dié van B se) bates. Selfs al sou A teen die grein van die regnorm *qua* kanaal ingaan deur B byvoorbeeld nie te betaal nie, het hy nog nie die regnorm (die kanaal) verander nie; dit sal hy slegs kan doen indien hy 'n kompetente regsformer is en dan sal sy veranderingshandeling weer deur ander kanale (wat konstant bly) die verandering van die regnorm teweeg bring.

Met Stoker (*vide* h 6 4.2.3 *supra*) kan in beginsel saamgestem word dat indien 'n mens 'n wetenskaplik-abstraherende blik oor die ganse kreaturelike werklikheid laat gaan, jy drie dimensies daaraan kan ontwaar: die dimensie van dit wat konstant bly (modaliteite en modale prinsipes), die dimensie van veranderlikes of veranderbares (strukture) en die dimensie van die verandering self (gebeurtenisse). Hierdie dimensies is dimensies van die skepping van God - dimensies in 'n bedeling wat met die voortgang van God se heilsgeskiedenis korreleer- en daarom meteen (miskien metafories?) dimensioneel in ooreenstemming met die dimensies van die ware religie in sy volheid: geloof (op sterkte van die konstante), hoop (op sterkte van die veranderlike) en liefde (die doen, die "handel-in-gehoorsaamheid" hier en nou). In hierdie lig kan 'n mens iets van God se weenlik onbegryplike werk in die huidige, kreaturelike bedeling begryp: skeppingsdimensioneel beskou, laat God dit wat is, dit wat kan of sal wees en dit wat hier en nou gebeur ooreenstem (of beter: saamval) met dit wat 'n mens religieus ("met die geloofsog") van sy ("van begin tot end") onbegryplike werk (in geloof, hoop en liefde) kan sien en ervaar. As 'n mens dus sê: "God se onbegryplike werk", dan sê jy daarmee meteen ook: "God se werk in die bedeling van hierdie skepping" - dit

is immers wat die korrelasie tussen God se heiligeskiedenis en die voortgang van die wêreldgeskiedenis (-in-bedeling) beteken. Om hierdie rede kan God se "... onsigbare dinge ... van die skepping van die wêreld af in sy werke verstaan en duidelik gesien word, naamlik sy ewige krag en goddelikheid ..." (Romeine 1 20). Die ware religieuse kennis (wat in sy dimensionele volheid op 'n eweneens kosmies-kreatuurlike dimensionaliteit appelleer) bring 'n mens tot die beleving van God se daede in die huidige bedeling - in "hierdie wêreld".

Die kosmiese dimensies (van modaliteite, strukture en gebeurtenisse onderskeidelik) hang in 'n onlosmaaklike interafhanklikheidsrelasie met mekaar saam en waar deur 'n versteuring in die dimensionele (sowel as relasionele) volheid en harmonie van die religie ontstaan, word gepoog om die drie kosmiese dimensies uit mekaar uit te skeur en een (of twee) van hulle ten koste van die ander twee (of een) te oorspan. 'n Insig in die samehang tussen die kosmiese dimensies sal 'n mens byvoorbeeld tot die gevolgtrekking móét lei dat 'n gebeurtenis nie *nudum* dinamiek nie maar dinamiek-*in-struktuur* is, dit wil sê ('n) dinamiek steunend op die vastheid van en die onveranderlike (konstante Woordordeninge) en die veranderlike of veranderbare (dinamiese Woordordeninge of strukture); soorgelyk is die konstante Woordordeninge nie alreeds die basiese en kontinue strukturele komponente van dit wat (tans - hier en nou) is nie (dus: van dinamiese Woordordeninge op 'n gegewe moment nie), maar eweneens van dit wat die "hier en nou stand van sake" verander (van gebeurtenisse); ten slotte is die dinamiese Woordordeninge veranderlik en veranderbaar (dus dinamies - "vetbaar" vir die verandering wat gebeurtenisse teweeg kan bring) maar hulle *is* tog ook (is vas, is hier en nou gegewe "stande van sake") solank hulle nog nie deur gebeurtenisse verander is (of word) nie.

Gebeurtenisse val (breedweg gesproke) in twee kategorieë uiteen: (i) menslike handelinge *qua* veranderinge in die *status quo* wat deur die mens-in-antwoord (die mens as *toerekenbare* skepsel) teweeggebring word en (ii) natuurlike gebeurtenisse, dit is alle veranderinge in die *status quo* wat nie deur die mens teweeggebring word nie. Nie alles wat die mens doen, is noodwendig menslike handelinge nie: die mens doen baie dinge onwillekeurig en onbewustelik (hy haal asem, hy knip sy oë, hy voer refleksbewe-

gings uit ensovoorts), dit wil sê sonder om toerekenbaar te kies; natuurlike gebeurtenisse weer geskied nie *geheel en al* buite die mens om nie, want die nie-menslike skepping antwoord *ter wille van die mens* (wat op sy beurt weer bewustelik en toerekenbaar moet antwoord) op die wet van God.

Die mens handel (bewustelik, toerekenbaar - hy kies) in die konkrete situasie - die konkrete situasie wat (anders as wat Cohn - *vide* h 5 3.2.3.2 *supra* - beweer) nie normatief (in die sin van *normgewend*) is nie, maar self - deur die wet van God en deur geldende (normatiewe en ander) strukture (as dinamiese antwoordingsmoontlikhede) - genormeer (of norm-bepaald) is. Die wet van God sê *wat* in die konkrete situasie gedoen moet (in die sin van *behoort te*) word (in gehoorsaamheid), terwyl die strukture (waaronder menslike instellings) sê *hoe* dit wet gedoen moet (behoort te) word, gedoen kan (of behoort te) word.

Die konkrete situasie is eenmalig en onherhaalbaar en vertoon 'n wisselende tydsduur, maar anders as die gebeurtenisse - waarvan die konkrete situasie vir sy totstandkoming afhanklik is - *het* die konkrete situasie self nie 'n struktuur nie maar is dit 'n (handelings- of gebeurtenis-) "ruimte" wat te midde van (of langs die weg van) die strukture "geskep" word. Die konkrete situasie is eweneens nie òf vas òf dinamies nie, maar 'n ruimte te midde van en vasheid en dinamiek, wat in tydsduur afgegrens word met verwysing na die teleologiese oogpunt (of einddoel) van waaruit 'n mens dit beskou: in die situasie moet (behoort) iets (te) gebeur en as die gebeurtenis (of reeks gebeurtenisse) plaasgevind en situasie a in situasie b oorgegaan het, is situasie a beëindig. Dit sou verwarrend wees om van die *verandering* van 'n konkrete situasie (a) te spreek, want sodra die een konkrete situasie verander is (of het), het 'n volgende konkrete situasie (b) al dedelik weer ontstaan.

Ten slotte kan in 'n besondere konkrete situasie (in tydsduur) 'n hele aantal ander konkrete situasies omvat wees, wat almal weer teleologies gekwalifiseer word met verwysing na die doel van die omvattende situasie. So kan 'n student hom vir byvoorbeeld vyf jaar lank in die konkrete situasie van "wetenskaplik gevorm word", bevind; binne die tydsduur van hierdie konkrete situasie is egter 'n hele aantal ander konkrete situasies

(byvoorbeeld die lees van boeke, die bywoon van lesings, die skryf van eksamens en toetse, die skryf van referate ensovoorts) omvat. In elke konkrete situasie (tydsbeperk of tydsomvattend) moet *altyd* op die wet van God geantwoord word; gevolglik mag die (dikwels selfgestelde) doelstellingen van (of met) die tydsomvattende situasie nooit dit wet "hier en nou" (in 'n meer tydsbeperkte situasie) in gehoorsaamheid op God se wet geantwoord moet (behoort te) word, oorwoeker nie - anders is die eksistensiële-konkrete antwoord (dóó op die lang duur met verwysing na die omvattende situasie) nie 'n onvoorwaardelike "ja" nie.

Oor die algemeen gesproke kan van elke mens gesê word dat hy (vanuit sy "doel" as mens beskou) 'n mens-in-situasie is (want die doel van sy bestaan is om in gehoorsaamheid op God se wet te antwoord). Dié mens-in-situasie is egter nie geskape om 'n angvallige, hiperoutonome, "enigste" wese te wees nie (vgl Sartre h 5 3.2.3.1 *supra*), want hy word deur die Woord van God (in Christus) gedra (geborg) en dáárom kan hy (in die talle konkrete situasies van sy bestaan as mens-in-situasie) in gehoorsaamheid op die wet van God ("ja") antwoord.

4.3.6 Is strukture "dinge"?

Ten slotte (nadat die dimensies van gebeurtenisse, modaliteite en strukture van mekaar onderskei is) tereg die vraag: is die strukture (*qua* dinamiese woordordeninge) self konkrete, individuele dinge? Die antwoord is een van gekwalifiseerd nee: 'n konkrete (hierdie of daardie) ding ('n skildery of 'n staat) is die struktuur tesame met dit wat as't ware in die struktuur ingevoeg is; 'n besondere skildery is 'n skildery omdat die verf en die doek in 'n esteties-normatiewe geldige struktuur ingevoeg is - omdat die struktuur van die besondere skildery die norme vir "skildery wees" gehoorsaam en dit word in die konkrete geval in die aanwending van die doek en die verf vergestalt. Soortgelyk is 'n besondere staat staát omdat die rangordening van konstante en dinamiese woordordeninge (soos byvoorbeeld in die gelding en aanwending van regsnorme, die "amp-eafbakening" van die burgers, die plek en funksie van ander - menslik-institusionele - strukture - byvoorbeeld wetgewende-, uitvoerende- en regsprekende liggeme - vergestalt) in of ten aansien van dié besondere tersiêre menslike instelling, die universele kenmerke van "staat wees" vertoon. Die besondere rangordening (van antwoordingsmoontlikhede) *qua*

struktuur, *ie* egter *nie* (self) staat *nie*, maar die struktuur van 'n besondere staat.

Om (metefories) na 'n (enige) skildery of 'n (enige) staat as 'n struktuur te verwys, wil sê dat met so 'n verwysing in wetenskaplike (teoretiese-abstrakte) taal gespreek word: struktuur *an sich* is 'n (universele) abstraksie. 'n Besondere skildery-in-situasie of staat-in-situasie bestaan *nie* (slegs?) op sterkte van sy universele struktuur *nie*. Menslike ordening gee aan 'n besondere, konkrete struktuur op 'n gegewe moment ('n *individualiteitstruktuur*) beslag, en 'n individualiteitstruktuur bestaan self uit normatief-geldende momente (modelle norme); die "gelidigheid" van 'n struktuur is egter *nie* gegee met die feit dat hy *univer-*
salia-gewys ooreenstemming met ander soortgelyke strukture vertoon *nie*, maar met die feit dat die mens-in-volmag hom op sterkte van God se liefdeswet tot stand gebring het.

'n Individualiteitstruktuur is gevolglik die struktuur van 'n besondere konkrete ding (en *nie* die konkrete ding self *nie*) en *nie* (universeel abstraherend gesproke) van 'n hele aantal konkrete dinge tegelyk *nie*. Elke konkrete, individuele ding *hê* wel 'n struktuur (wet in sy uniekheid verskil van die van enige ander - selfs soortgelyke - ding) en slegs omdat sy struktuur in die wetenskap universeel-abstraherend ontwaar kan word, word na daardie besondere ding (en ander soortgelyke dinge) as "strukture" verwys, dit wil sê nadat van die individuele "eienaardighede" of "uniekhede" van die besondere, konkrete ding afgesien is.

4.3.7 Die geregtighedsnorm, die instellings en die konkrete situasie(s)

"Soos wet jy wil hê andere aan jou moet doen, doen ook só aan hulle"; só is die geregtighedsnorm in 4.2 *supra* geformuleer. Hierdie norm geld as wet van God (die liefdeswet) ten aansien van die gelowige mens se "doen aan andere" (dit wil sê menslike handeling) in die religieuse *rigting* van die hert *tut*. Die geregtighedsnorm is oortreëbaar maar *nie* vernietigbaar (of selfs verbreekbaar) *nie*; niemand (selfs *nie* eens 'n ongelowige of 'n ongehoorsame mens) kan aan die gelding daarvan ontkom *nie*. Die mens se volmag (sy gesag en vryheid) waaroor hy ingevolge die wet van God beskik, is 'n volmag om in sy antwoord op die wet te kan doen: om dadig te kan orden - om tot stand te bring wet geld. Hierdie

"dóén wet géld" (op sterkte van die volmag ingevolge God se wet) word in (die struktuur van) menslike instellings met 'n bepaalde mate van kontinuïteit *bestendig* (waarmee onmiddellik gesê is dat elke doen in die ontplooiing van God se heilsgeskiedenis - in korrelasie met die wêreldgeskiedenis van menslike doen - ingekapsel is; daarom is menslike instellings, te midde van hulle - relatiewe - bestendigheid, om God se ontwil self dinamies en veranderlik).

Die totstandbrenging van menslike instellings (deur 'n ordenende menslike doen) is op sigself alreeds 'n daad van geregtigheid: dit is (naamlik) daarop gemik om 'n bepaalde reëlmatige doen aan 'n ander (of beter: in 'n maatskap of gemeenskap van mense die wedersydse doen aan mekaar) moontlik te maak. Vanuit 'n ietwat ander gesigshoek beskou: bestaan die instelling eenmaal, is dit 'n kanaal waardeur - of langs die weg waarvan - reëlmatig (of ordematig) gedoen kan word. Institusionele geregtigheid (die geregtigheid van en in menslike instellings) het dus twee verskyningsvorme: (i) institusionele geregtigheid (dit is die doen aan 'n ander waardeur 'n instelling - 'n kanaal, 'n dinamiese antwoordingsmoontlikheid - vir die doen-in-reëlmaat, ordenend *tot stand gebring* word); (ii) geïnstitusionele geregtigheid (dit is die konkrete doen van geregtigheid *via of langs die weg van* die instelling).

Beide vorms van geregtigheid kan nimmer los van die religieuse rigting van die hart tot die doen aan 'n ander staan nie: sowel 'n institusionele as 'n geïnstitusionele doen is antwoord(e) op die wet van God op sterkte van die menslike volmag (gesag en vryheid). Vanselfsprekend verskil 'n institusionele doen-in-volmag van 'n geïnstitusionele doen-in-volmag; 'n mens het in die onderskeie gevalle naamlik met twee verskillende gesag- en vryheidsvorme te doen - die gesag en vryheid om (as menslike owerheid) te kan orden en die gesag en vryheid om ('n menslike owerheid) te kan gehoorsaam. Beide volmagevorme geld egter in bepaalde *konkrete situasies*: 'n situasie van totstandbrenging en 'n situasie van gehoorsaming. In hierdie verband moet nog die een en ander opgemerk word.

Die mens-in-konkrete-situasie is nooit 'n (hiper-)outonome eenling of enkeling nie: hy is mens-in-verhouding-tot-andere, dit wil sê mens-in-

gemeenskap (of -maatskap). Sy volmag wet ingevolge die wet van God aan hom verleen word, is tewens altyd 'n volmag-in-gemeenskap (met andere): die "jy moet", "jy kan", "jy het gesag" of "jy is vry" moet immer, op sterkte van die "soos jouself", in die *konkrete situasie van die naaste* getransponeer word, want ook "hý/sý moet", "hý/sý kan", "hý/sý het gesag" of "hý/sý is vry". Gevolglik is die regverdige "doen aan" 'n "doen aan andere" volgens a-outonome maatstaf van: "soos jy wil hê hulle aan jou moet (of in dieselfde situasie sou moes) doen". Sodra jy doen, moet jy jÓú situasie (waarin jy doen) in die ander(e) aan wie jy doen se situasie(s) (van "ontvang") transponeer, met by die transponering *an sich* geïntegreer dié vaste wete dat die ander(e) - net soos jyself - onder die wet van God staan.

Die instelling waarbinne (of langs die weg waarvan) jy in die konkrete situasie (geïnstitutionaliseerde) geregtigheid doen, kan nie iets anders as 'n tersiêre menslike instelling ('n samelewingskring) wees nie: menslike geregtigheid los van (in die) omgang met andere ("ingevoeg" wees), is onmoontlik. "Samelewingskring" moet hier ruim verstaan word synde enige menslike instelling waarbinne (of in die orde waarvan) relasioneeliteit tussen mense bestaan. Waar twee mense mekaar byvoorbeeld op 'n verlate eiland sou ontmoet, is hulle meteen (twee) "mense-in-gemeenskap" met mekaar. Die institutionaliserende reëling van die verhouding tussen hulle, sal (solank as wat een van die twee hom byvoorbeeld nog nie op "die reg van die sterkere" beroep het nie) wedersyds (deur konsensus) bepaal word; en tog bring hulle - albei as mense met volmag - 'n geldige instelling (as 'n antwoordingsmoontlikheid vir die geïnstitutionaliseerde doen van geregtigheid aan mekaar) tot stand. Die verhouding tussen hierdie twee mense is weliswaar anders as dié tussen mense (burgers en owerheidspersone) in 'n staat waarin daar 'n duidelik *struktuur van owerheidsgesag* bestaan en die institutionalisering van menseverhoudings nie op (wedersydse) konsensus nie, maar op onderwerping aan (in-lyn-stelling met) ('n) "eksterne" gesag, berus. Na die "konsensus-tipe" samelewingskringe kan as *maatskappe* en na die "eksterne gesagstipe" samelewingskringe as *gemeenskappe* verwys word. By gemeenskappe (afgesien van die vraag wat die leidende funksie van 'n besondere gemeenskap is) is die modelle gesagsvorm waardeur die gemeenskap (ampsaetig) tot stand gebring en in stand gehou word, altyd (amptelike) juridiese gesag: dié (ower-

heids-)gesag wat *inter alia* ook die staanplekke (statusse) van die lede van die gemeenskap omlin, begrens en beskerm. Soortgelyk is die institusionele geregtigheidsvorm wat ten aansien van die *gesagverhouding* in 'n gemeenskap geld, juridiese (dit wil sê ampmetige) geregtigheid. Hiermee is natuurlik nog nie gesê dat juridiese geregtigheid die *enigste* of die (noodwendig) *leidende* geregtigheidsvorm in alle gemeenskappe is nie. In 'n universitêre gemeenskap is akademiese gesag byvoorbeeld dié kenmerkende (leidende) gesagsvorm met die oog op die verwezenliking van die doelstellings van die universiteit. Word X as lektor aan universiteit A vir bevordering in aanmerking geneem, is die deurslaggewende vraag wat - alvorens X bevordering kan (of behoort te) kry - beantwoord moet word, of X se akademiese gesag, gesien teen die geheelkonteks van die universiteit se akademiese doel, dit regverdig, akademiese oorwegings verskaf met ander woorde die leiding by die beantwoording van die vraag of X bevorder moet word al den nie. En tog sal die besluit wat geneem staan te word, X se amp aan die universiteit - sy staanplek in of binne die orde van die struktuur van die universiteit as instelling - ten nouste raak; daarom word ingevolge juridiese geregtigheid vereis dat dít wat by die oorweging van X se bevordering in aanmerking geneem behoort te word, in aanmerking geneem sál word. Só ook is die gesag op sterkte waarvan die universitêre besluitnemingsliggaam (sê maar die Raad) gaan bepaal wat X se amp aan die universiteit (voortaan) sal wees, eweneens juridiese gesag, ofskoon die uiteindelijke doel van die besluit van die Raad sal wees om die universiteit se belange as akademiese instelling te bevorder. Die enigste gemeenskap waarin òn die gesagverhoudings in die gemeenskap òn die leidende funksie van die gemeenskap juridies gekwalifiseerd is, is die staat. Hieroor in 4.4 en h 8 4.2 *infra* meer.

Alle gemeenskappe steun in hulle interne gesagverhoudings op die juridiese gesagsvorm. Selfs die gesin - waarbinne bloedverwantskap as 'n "natuurlike stand van sake" 'n belangrike rol speel - is op hierdie reël geen uitsondering nie. Die amp van die ouer kom weliswaar tot stand by die geboorte van die kind(ers) - wat 'n natuurlike gebeurtenis is - en só ook die amp van "kindwees". Die amptelike gesagverhoudings tussen ouer en kind is egter nie bioties (deur die feit van die geboorte *ex sich*) bepaal nie, maar juridies - deur die feit dat die ouer die amp van ouer en kind die amp van kind beklee. Natuurlike verwantskap (biotiese afstem-

ming) skep byvoorbeeld in die geval van 'n buite-egtelike kind geen regsverhouding as 'n gesinematige gesagverhouding tussen die vader en die kind nie; dié verhouding is slegs binne die *struktuur* van 'n gesin (met sy ampsefbakening) moontlik. Die "juridisiteit" van die gesagverhoudings in die gesinsgemeenskap doen natuurlik geen afbreuk aan die etiese leidende funksie (die saamlêf van gesinslede in vrywillige verantwoordelikestelling) van die gesin as tersiêre menslike instelling nie.

In die geval van maatskappe is die gesagsvorm wat die gesagverhoudings tussen die lede ten grondslag lê nie juridiese nie maar *etiese* gesag - die gesag van vrywillige verantwoordelikestelling - en die institusionele geregtigheidsvorm wat (gevolglik) geld, etiese geregtigheid. Etiese gesag en juridiese gesag kan (en sal meesal) oorvleuel. Om dit aan die hand van 'n voorbeeld te illustreer: A en B sluit 'n kontrak en kom (as vrywillige verantwoordelike mense) in 'n maatskapsverhouding teenoor mekaar te staan. Eties gesproke kan dus van beide A en B verwag word dat hulle in betroubaarheid hulle kontrakverpligtinge teenoor mekaar sal nakom - dat hulle "hulle woord sal hou"; doen hulle dit wel, verloop die uitvoering van die kontrak sonder heakplek. As A egter kontrakbreuk pleeg, sal die staetlike owerheid ingryp. Hoekom? In die eerste plek eakerlik omdat B die hof sal nader want A het van sy "normale" (vrywillige) verantwoordelikestelling teenoor B afgewyk en B dus (mede) in sy *amptelike hoedanigheid* (as regsobjek) te na gekom. Vanselfsprekend het A en B reeds van die oomblik van kontraksluiting af ook in hulle onderskeie amptelike hoedanighede as staatsburgers (kontraktueel) in 'n relasie teenoor mekaar te staan gekom (en hierin word hulle regtens beskerm of "geborg" - *vide* h 8 2 *infra*). A en B se kontrakverhouding is dus tegeelyk en 'n verhouding-in-maatskap en 'n verhouding-in-gemeenskap. Hierdie twee verhoudings het mekaar in hulle gelyktydigheid nie weersprek nie en indien beide A en B hulle verpligtinge nagekom het, sou hulle en juridies rég en eties rég opgetree het. In hulle etiese gesagverhouding het A en B mekaar wedersyds (in vrywillige verantwoordelikestelling) beskerm; in hulle juridiese gesagverhouding het die staetlike reg hulle (amptelik) beskerm. Deur sy (juridies sowel as eties a-legale en bygevolg) onregverdige optrede het A vir B as mens mede in sy amptelike hoedanigheid aangetas en dit is in en teen dié ampakending wat die staetsowerheid B beskerm - die amptelike owerheid interesseer hom in ampvergrype. Die

staatsowerheid (deur die hof as sy orgaan) kán en sál nie daarin slaag om die etiese- ("maatskap-") skade tussen A en B te herstel nie (want hie *dwing* 'n mens iemand byvoorbeeld om *vrywillig* verantwoordelik te wees?), maar terselfdertyd kan die etiese of morele oorwegings nie volkome "los van" of "buite om" juridiese oorwegings staan (en slegs in die gedrang kom in daardie gevalle waar die reg nie kan "dwing") nie; wenneer aan die ander kant die hof wel A se kontrakbreuk beoordeel, doen hy dit mede in die lig van die *gesindheid* wat A in sy handeling geopenbaar het en erken aldus die realiteit van die feit dat daar (ook) 'n etiese verhouding tussen A en B bestaan het.

Gestel egter A en B was die twee eilandbewoners waarna daar voorheen verwys is; vanselfsprekend sou hulle steeds in 'n amptelike verhouding teenoor mekaar gestaan het, maar den nie amptelik-in-gemeenskap nie (maar amptelik-in-maatskap) sodat die enigste werklike gesag wat hulle sou (kon) beskerm (nie gemeenskapsgesag *qua* juridiese gesag nie maar) hulle wedersydse, vrywillige verantwoordelikestelling teenoor mekaar (hulle etiese gesag) sou wees. In 'n "louter maatskap" is juridiese gesag dus nie "effektiewe gesag" nie. Tog: as A en B (beide in louter maatskap) hulle kontrakverpligtinge nagekom het, sou hulle vanselfsprekend mekaar ook amptelik gerespekteer het en aldus juridies rég gehandel het. Hierdie laasgenoemde voorbeeld is egter enigermate fiktief: dit is naamlik feitlik onvermydelik dat A en B, sodra hulle in 'n bepaalde verband begin saamleef, iets van 'n gemeenskap tot stand sal bring en dat juridiese gesag (ofskoon nie merkant nie) tog in hulle relasie sy gemeenskapsrol sal vervul.

Die doen van geregtigheid in sowel 'n maatskaplike as 'n gemeenskaplike sin (gelyktydig) is geregtigheid in die allerruimste sin van die woord, dit wil sê eties, juridies en, sou 'n mens kon byvoeg, sosiaal, ekonomies, histories ensovoorts. Hierdie geregtigheid word - opvallend genoeg juis - in sy algemeenheid (sy volheid) harmonies deur of langs die weg van die instelling (sy dit 'n maatskap, sy dit 'n gemeenskap) gekanaliseer - 'n verdere aanduiding van die feit dat die doen van "algemene" en "besondere" geregtigheid nimmer van mekaar geskei nie maar bloot onderskei kan word.

Sooa voorheen reeds opgemerk kan 'n mens geregtigheid in sy religieuse

gerigtheid tot (wat op die saamleef met andere steun) alleen binne (of langs die weg van) 'n tersiëre menslike instelling ('n maatskap of 'n gemeenskap) konkreet doen - 'n mens kan byvoorbeeld nie geregtigheid in of langs die weg van 'n menslik gevormde modale norm *as sich* doen nie. In die maatskap of gemeenskap wat sy bestaanmoontlikheid in die sosiale modaliteit vind, bestaan daar egter (mede) 'n rangordening van norme (norme *qua* primêre menslike instellings is trouens strukturele komponente van maatskappe en gemeenskappe - samelewingskringe - *qua* tersiëre menslike instellings) en om hierdie rede bly 'n mens "in lyn met" (of "voeg jy jou in die orde van") samelewingskringe (maatskappe en gemeenskappe) solank jy hierdie konstituerende modale norme gehoorsaam. Skend of skaad jy deardie norme, dan skend of skaad jy tegelyk die maatskap of die gemeenskap struktureel (omdat 'n tersiëre menslike instelling struktureel op modale norme steun). In die geval van so 'n skending in 'n gemeenskap word daar amptelik gesagmatig en -gesagvol (regmatig - langs die weg van reganorme) ingegryp om die gedane skade te herstel (of - by voorbaat - om die skade te voorkom). In 'n maatskap is die ingrype eweneens gesagvol maar dan nie juridies (amptelik) gesagvol nie maar wel eties (in vrywillige verantwoordelikheid op bepaalde vertrouensgronde): daar word "mooigepraat", gepoog om te oorreed, tot berou te bring ensovoorts.

Die sosiale modaliteit as konstante Woordordening maak dit vir mense moontlik om in solidariteit (in maatskap en gemeenskap) op die wet van God te antwoord. Op sterkte van hierdie solidêre saamleef kan mense samelewingskringe (mede deur die rangordening van modale norme) tot stand bring sodat die sosiale as modaliteit (as konstante Woordordening) dus nie bloot vir 'n losse omgang tussen mense op "sosiale gebied" (op byvoorbeeld die terrein van die etiket, die hou van partytjies, die sluit van vriendskappe ensovoorts) te reserveer is nie - mense staan teweens nooit buite òf 'n maatskap òf 'n gemeenskap in 'n verhouding tot mekaar nie. Wel is bepaalde sosiale verhoudings "losser" (of minder heg) as andere en die hegtheid (die noue verbondenheid) tussen mense in hulle (onderskeie) sosiale verhoudings, word deur die aard van die instelling waarin hulle ingevoeg is, bepaal. Sosialiteit is dus nie sonder meer met die hegtheid (al den nie) van die saamdoen en saamleef van mense te identifiseer nie, maar met die saamdoen en saamleef *as sich*.

Die mens doen (handel) in geregtigheid, in die eenmalige, onherhaalbare, *konkrete situasie* waarin (nees die talle strukture in hulle onderskeid en vervlegtheid waarmee die mens gekonfronteer word) die wet van God *heel reël* (die God van die wet is 'n lewende en dadige God!) gald. In hierdie situasie antwoord die mens en in institutionaliserend en geïnstitusioneeliseerd op die wet van God. Anders gestel: in die konkrete situasie beteken "menslike instelling" en/of die kanaal of weg waarlangs die mens doen (-in-antwoord) en/of dit wet die mens ordenend - op sterkte van sy volmag - tot stand bring.

As gevolg van die sonde kan die mens natuurlik ook die instellings misbruik om in ongehoorzaamheid "nee" op die wet van God te antwoord: die mens gebruik (in die lig van die eise van God se wet beoordeel) die instellings nie altyd reg nie. Só kan 'n ongehoor same mens in die kaders van 'n regverdige instelling onreg doen (in welke geval hy gewoonlik tot orde geroep sal word) maar 'n gehoorsame mens kan ook in die kaders van 'n onregverdige instelling - wat in ongehoorzaamheid aan die wet van God ontstaan het en in stand gehou word - geregtigheid doen (in welke geval hy deur die maghebbers in die instelling tot woorde geroep - gedwing en gedreig - kan word). Uit hierdie voorbeeld blyk weer eens duidelik dat die mens es toerekenbare en verantwoordelike skepsel nie in die ("onpersoonlike") instellings kan opgaan nie: 'n "gehoorsame hart" geniet prioriteit bó 'n "goeie of regverdige instelling" (vgl Floor 1974: 27-30).

Hoe moet die gelowige kind van God die deur die sonde veroorsaakte spanning tussen 'n gehoorsame doen en onregverdige instellings benader? Sekerlik deur boweal (as uitgangspunt) te aanvaar dat nóg die verandering van instellings nóg die (weg van die) bestaande instellings *an sich* die ongehoorzaamheid van die hart (die self in sy volheid) kan elimineer (vgl ook Floor 1974: 58-65). Tog spreek God (ook tot sy kinders) deur of langs die weg van menslike instellings (as sy Woordordeninge): Hy spreek tot die kreatuurlike wetsubjek op 'n kreatuurlike wyse en daarom is die rigting van die self tot medewetsubjekte 'n *religieuse* rigting en vereis God van sy geregverdigde kinders dat hulle (as vertrekpunt, as reël) hul in die orde van die menslike (selfaheidense) instellings al invoeg (Romeins 13 1) *ter wille van Hom* (1 Petrus 2 13). Hý spreek immers in die gang van sy heilsgeskiedenis (in korrelasie met die voort-

gang van die wêreldgeeskiedenis) in en deur die (selfs sondige en onregverdige) instellings (want alle menslike instellings is sý Woordordeninge). Die mens as skepsel (-in-antwoord) is altyd met die instellings (as't ware) gekonfronteer - dit selfs in dié gevalle waar 'n gehoorsame "ja" op die wet van God van sy regverdige kind 'n ongehoorsame "nee" op die instelling vereis. Aldus kan selfs "negatiewe" (onregverdige) instellings steeds antwoordingsmoontlikhede met die oog op "positief-regverdige" daede bly.

Tussen die religieuse doen aan andere in geregtigheid en in gehoorsaamheid aan die wet van God (Christelike geregtigheid) en die aardse - selfs sondig-wêreldse - instellings (wêreldlike, sekulêre of - beter - institusionele geregtigheid), bestaan daar (in die lig van die ware geloof, hoop en liefde) geen spanningsvolle (of onoorbrugbare) dualisme nie: die hele wêreld is die soewereine Skepper se wêreld, die hele geskiedenis (na sy diepere sin en betekenis beskou) is die heilsverakeffende God se geskiedenis: Die doen van geregtigheid deur die gelowige mens staan nie los van (het nie geen verband met) God se geregtigheid nie, want ware geregtigheid is (in die korrelasionale interafhanklikheid van die religieuse rigtings van die hart) ook dié geregtigheid wat God self skenk en waarop Hy antwoord: "Ek hét aan jou gedoen!".

Die spanning tussen die geregtigheid van die hart en die geregtigheid van institusionele (institusionele sowel as geïnstitusionele) doen is - dit moet by herhaling beklemtoon word - die gevolg van die skeurende en versteurende inwerking van die sonde, nie alleen op die religieuse rigtings van die hart nie maar mede op die drie religieuse dimensies (geloof, hoop en liefde) in hulle korrelasionale "drie-eenheid": geloof word ongeloof (wantroue), die hoop beskaem en die gehoorsaamheid word voorwaardelik (dit wil sê afhanklik gestel van slegs die gebrekkige moontlikhede wat gebrekkige instellings - "positief" - bied). Word die heil vir die hier en nou (byvoorbeeld) in of deur die menslike instelling verpletter, maak die mens (in ongeloof, wanhoop en ongehoorsaamheid) maklik die "afleiding" dat God se heil eweneens "verby" is, dat sy heilsgeskiedenis (saam met die instelling) in chaos (op 'n onafwyse) beëindig is.

Die spannings wet ontstaan, ontstaan altyd in die konkrete situasie waar- in (antwoordend) gedoen moet word; die sonde as parasitiese mag is immers konkreet (eksistensiële-situatief) reël; en die mens, in wie se hart God selfs "die eeu gegee het" (Prediker 3 11), staan verbysterd voor die aanslae van die sonde - mede omdat hy God se werk van begin tot end nie kan begryp nie. En tog is dit wet selfs in kreatuurlikheid van God se werk te begryp is, voldoende om die geloof in stand te hou, die hoop nie te laat beskaam nie en die liefde nie te laat verflou nie - hiervan getuig die Gees van God van dag tot dag in die harte van sy gelowige kinders.

Om wat so pas gesê is meer konkreet uit te spel, enkele opmerkings ter toeligting:

(a) Selfs "goeie" en regverdigde instellings is verganklik: die heil vir die mens - vir die skepping in beransnood - is nie in die geregtigheid van die instelling geleë nie maar in die geregtigheid van dié God wat die instelling in die gang van sy heilshistorie op 'n nuwe ('n nuutge- maakte) en 'n finale (ewige) bedeling rig. Daarom korreleer die stand van die instellings (as dinamiese Woordordenings wat self weer ken ver- der - vgl ook Kerr 1963: 65-7) op 'n gegewe moment in die wêreldhistorie altyd met (die gang en die "stand" van) God se heilshistorie. Die reg- verdigste van alle menslike instellings (by die vorming waarvan God selfs vir sy gevolmatigde kinders in detail gesê het - presies - wat hulle moet doen), naamlik dié van Oud Testamentiese Israel, verskil byvoorbeeld na hulle kultuur-historiese aard (hulle voorkoms, hulle vorm) nie ingrypend van dié van die Israëliete se heidense bure nie: dit is egte, ou Ooster- se instellings. God wil dus nie hê dat sy volk "kultuurvreemd" en ontrou aan hulle besondere, historiese plek in die wêreldgeskiedenis sal wees nie. Selfs hierdie regverdigste van alle instellings het egter mettertyd ge- fael (jammerlik gefaal) ... en in ieder geval verbygegaan. Die verganklik- heid van instellings spreek meteen van 'n groter vertroue op God, is 'n pregnante manifestasie van 'n vaste grond vir die ware hoop en heilver- wagting (went met elke instelling wat vergeen, kom die finale vernuwning onteensegtelik nader) en spoor die mens bygevolg aan tot 'n nuwe gehoor- saamheid (die gehoorsaamheid van 'n bekeerde hart) in die konkrete situa- sie.

Vir sover gelowige kinders van God op verskillende tye in die gang van die wêreldgeskiedenis (en onder verskillende omstandighede) 'n institusionaliserende aandeel in die totstandkoming van menslike instellings het (of kan hê), moet hulle hul - selfs in hulle belangrike vormingsarbeid - altyd op die uitgangspunt stel dat die instelling self geen utopiatiese heilverskeffer kan wees nie: die instelling (in sy relativiteit, in sy afhanklikheid van die gang van God se heilgeskiedenis) moet eerder spreek van dit wat in die hier en die nou (in die konkrete situasie) belangrik is, naamlik die gehoorsameid aan die wet van God. Die instelling self kan egter nie die doen van (of in) geregtigheid *ad infinitum* waarborg nie en sêl altyd, met die voortgang van die bedelingstyd in korrelasie met God-se heilstyd, weer en weer om reformasie en vernuwing roep. Verandering van instellings ter wille van die verandering self, is natuurlik net so gevaerlik soos die stagnasie van die instelling in (of as gevolg van) 'n valse en utopiatiese oogerustheid; verandering van instellings in gehoorsameid aan die wet van God, is egter imperatief! Verandering ter wille van verandering gaan meesal gepaard met die valse geloof dat die heil van die verandering self (of van die een of ander resultaat van die verandering) te wagte is; stagnasie, daarenteen, dra weer die gevaar van vervlakking en uiteindelijke doelsverdeling (die doel synde om in gehoorsameid op die wet van God te antwoord) in sig mee. Verandering gaan in ieder geval altyd met dié kontinuïteit wat God self met die voortgang van sy heilsgeskiedenis gee, gepaard: die nuwe steun op die oue mede omdat beide die nuwe én die oue in 'n heel primêre sin van die konstante Woordordeninge van God afhanklik is.

Waar die kind van God met 'n onregverdige instelling - sêen wat die doen van en in geregtigheid as't ware blokkeer - gekonfronteer word, is die moontlikheid vir 'n verset in *geregtigheid* (aliter regverdige verset) met een reël. Verset moet hier ruim opgevat word en beteken nie sonder meer revolusie of geweld nie maar enige wyse waarop daar op 'n gegewe moment teen die "strukturele grein" van die (bestaande) instelling ingegaan kan word. Regverdige verset is nooit 'n verset ter wille van ('n beter bedeling vir) die self nie (want dit gee, langs die weg van egosentrisme en selfbejammering, tot 'n versteuring van die religieuse rigting van die hart tot die naaste aanleiding). Om 'n "beter bedeling vorentoe" (*an sich*)

gaan dit eweneens nie - selfs regverdigde instellings mag "vorentoe" faal. Waarom dit in die eerste plek gaan, is die moontlikheid vir die doen van geregtigheid (-in-gehoorsaamheid) *hier en nou*, in die *konkrete situasie*. Met so 'n insig word alle utopistiese self- (en mensgemaakte) heilswagtings in die kiem gesmoor: die heil kom van God alleen - Hy wet selfs deur die onregverdigde instelling (of beter: in korrelasie daarmee) werk om sy heil vol te maak.

Indien 'n mens weet dat verandering (*an sich*) van die instelling (*an sich*) geen heil bring nie, sal jy eweneens weet om jou verset eers deur die bestaende instelling self te kanaliseer - versetsmetodes word deur die oogmerke van die verset medebepaal. Daar bestaan binne elke menslike struktuur "kanale" (wat self instellings is) vir verset ... vir *gestionaliseerde verset*. Protes *überhaupt* (in die ruim en oorspronklike sin van die woord) is vir die kind van God 'n baie geskikte metode van verset, want *pro te stare* wil sê: "staan vir 'n saak", "staan vir die waarheid", "getuig ter wille van gehoorsaamheid" en, as 'n mens die oorspronklike betekenis nog binne redelike perke kan rek, "staan of getuig ter wille van andere". Die protes moet in verhouding wees met dit waarteen geïntestesteer word.

In beginsel is die moontlikheid dat regverdigde verset gewelddadig kan wees, nie uitgesluit nie; weer eens egter mag gewelddadige verset nooit verset ter wille van die self of die sie (groeps-)belange wees nie (anders gestel: as die self onreg moet ly, mag die verset teen die onreg nooit gewelddadig wees nie) maar altyd verset ter wille van die medemens (die naaete). Dit is dikwels nodig dat die self ter wille van die gehoorsaamheid aan God onreg moet ly ... en dit is ook goed so, want geen menslike onreg kan die gang en die koms van God se heil beëindig en die gelowige mens sy volmag om God se wet te gehoorsaam, ontnem nie.

(b) Instellings skep (of is) oor die algemeen "breë" kanale: hulle is ruim in hulle gelding(swydte) in dié sin dat hulle 'n hele aantal (keuse-)moontlikhede vir die doen in geregtigheid (in een enkele konkrete situasie) bied. Hierdie ruimheid hou vir die gehoorensame Christen baie voordele in omdat hy op sterkte van die verskeidenheid (geldige en veroorloofde) keuse-moontlikhede, selfs in "nie-Christelike" instellings, steeds

baie (indien nie alles nie) van wat hy móét doen, kán doen. Die vraag na die oorsprong (heidens of andersinds) van 'n instelling is nie so belangrik soos die vraag of 'n instelling (of instellings oor die algemeen) genoeg ruimte vir 'n regverdige doen in gehoorsaamheid bied nie.

Christelike (handelings-)vryheid beteken *inter alia* dat die kind van God - sonder om 'n slaaf van menslike instellings te word - hom in die orde van die instellings kan invoeg en die instellings (as kanale) kan gebruik om dit te doen wat hy in gehoorsaamheid aan die wet van God móét doen. Daarom kon Christus en die apostels - sonder enige gevaar dat hulle die gelowiges voor 'n konflik van eise te staan sou bring - die Christene beveel om hulle aan die owerhede (en instellings) van hulle tyd te onderwerp, ooreenkomstig dit wat 'n besondere owerheid (of instelling) toekom.

In presies die ruimheid van die instelling (in samehang met vryheid gesien) lê (egter) sy beperkings: geen instelling (*qua* struktuur) kan in die konkrete situasie tot die gesindheid (die insig in wat gedoen moet word) van die deder deurdring nie. Daarom kan 'n instelling, bloot uiterlik beskou, 'n veilige en manipuleerbare skans wees waaragter daar geskuil word: die uiterlike doen is 'n doen in geregtigheid, maar omdat die regte gesindheid ontbreek, is die doen *an sich* geen waaragtige doen in geregtigheid nie. Dit is presies hierdie skynheiligheid van byvoorbeeld die Fariseërs - goeie, wetgetroue mense - wat Christus hulle verwyt (*vide* 2.2 (11) *supra*). Om werklik geregtigheid in sy volheid te kan doen, hoef nie die konkrete situasie normatief te wees (soos *inter alia* Cohn - *vide* h 5 3.2.3.2 *supra* - beweer) nie, maar moet die gesindheid van die deder, die insig in wat gedoen moet of behoort te word in gehoorsaamheid aan die geregtighedsnorm van God se wet, rég - dit wil sê in ooreenstemming met die uiterlike daad van gehoorsaamheid self - wees.

As die gesindheid rég is, dit wil sê met die régte (legale) daad klop, sal die daad meteen ook *eties* regverdig wees - soos voorheen met verwysing na die voorbeeld van kontraksluiting tussen A en B (hierbo) aange-ton. Die daad is eties regverdig omdat die konstante (modale) antwoordingsmoontlikheid van vrywillige verantwoordikstelling in gehoorsaamheid aan die wet van God (in die antwoord) verdiskonteer is. Tegelyk is,

vanuit 'n amptelike oogpunt beskou, die daad eweneens juridies regverdig - tewens, sou 'n mens kon sê, regverdig in die volste, rykste en omvattendste (religieuse) sin van die woord. Sou A byvoorbeeld sy kontraktuele verpligtinge teenoor B nakom bloot omdat die reg hom (dwingend) verplig om dit te doen (en nie omdat hy insien dat hy dit behoort na te kom nie), is sy "daad"/"dade" van nakoming wel institusioneel juridies (in terme van die amptelike gesagstruktuur van die gemeenskap waarin A en B hulle bevind) regverdig, maar nie lenger eties regverdig nie en daarom eweneens nie regverdig in die volle (religieuse) sin van die woord nie: A het 'n bres geslaan in die harmoniese volheid in en van die samehangende verskeidenheid van (in *casu* die juridiese en etiese) antwoordingsmoontlikhede wat God hom bied ten einde in gehoorsaamheid te kan antwoord.

Deur die gelyktydige onderskeid en samehang tussen juridiese en etiese geregtigheid te handhaaf, word en 'n veretisering van juridiese geregtigheid en 'n verjuridisering van etiese geregtigheid en (ten slotte) 'n devaluasie, inkorting of inperking van die doen in geregtigheid in sy religieuse volheid (soos met die korrelasionele interafhanklikheid van die rigtings van die hart *op, tot* en *in sigself* gegee) voorkom. Dit is opvallend dat die verhouding tussen die juridiese en die etiese (reg en etiek) juis versteur raak wanneer die "doen in geregtigheid" outonoom opgevat word: die vrywillige verentwoordelikestelling teenoor die naaste is alleen vrywillig ter wille van die self; dit beteken dat die (ruimheid van die) instelling (*qua* "kanaal") nie meer as 'n moontlikheid ('n geleentheid) vir my om aan jôu te doen, gesien en verstaan word nie, maar as 'n skans om my teen jou te beskerm. Só word die strukturele ruimheid van die instelling problematies: as 'n skans van beskerming is 'n ruim instelling té vol leemtes en skuiwergate; dit is geen gepaste voorwaarde waaronder "jou ek" en "my ek" (beide in hulle outonomie) sáám kan bestaan nie en daarom moet van ons onderskeie outonomieë gemene saak gemaak (moet hulle ge-"pool") word sodat beide ek en jy steeds kan sê dat die instelling die "skepping" van elk van ons se outonome wil is - dit is die eerste, onmiskenbare tree op die weg na die institusionele verslawing van die self.

(c) Institusionele (gesags-)owerhede is met 'n besondere verantwoordelikheid beklee: hulle moet die voortbestaan van die instelling (dikwels dwangmatig) verseker en terselfdertyd, op sterkte van hulle besondere

volmag (ordeningskompetensie), die besondere struktuur van die instelling bypas en verander - dit alles op so 'n wyse dat dit wet hulle (institusioneel, dit wil sê institutionaliserend sowel as geïnstitusioneel) doen, die toets van geregtigheid kan daurstaan. Regverdigde owerheidsfunksionarisse (in die ware, religieuse sin van die woord) behoort vir hulleself veral twee belangrike riglyne voor oë te stel:

- (aa) Hulle eie optrede moet "binne die kanale" van die instelling bly - hulle moet met ander woorde *legaal* handel. Dié uitstaande kenmerk van 'n owerheidsfunksionaris wat nie bloot sy heil van homself of die instelling (wat hy dikwels tot stand bring) verweg nie, is juis dat hy homself sal hou aan dié institusionele *modus operandi* wat hy in beginsel van sy onderdane verweg. Legaliteit (die "weg van die instelling") geld as 'n vereiste vir sowel die owerheidsfunksionaris as die onderdane: dit verwek die (reg-)sekerheid wat 'n vaste en 'n voorspelbare gang in die optrede van sowel owerheid as onderdane moontlik maak.
- (bb) Vir alle owerhede (maar veral staatsowerhede wat die handhawing van die regeerde *an sich* as eksplisiete doelstelling het) geld die oorweging dat die ruimte wat hulle institutionaliserend vir die doen van etiese geregtigheid deur die onderdane (*aliter* vir die onderdane se keuse in vrywillige verantwoordelikheid) moet laat, so groot as moontlik sal wees. Indien 'n owerheid vir homself die reg begin opeis om el hoe meer vir en namens die onderdane te kies (om die verantwoordelikelement by die vrywillige keuse vir die onderdane dus in te perk of selfs oor te neem), verhoog hy terselfdertyd, langs die weg van die instelling ten aansien waervan hy met owerheidsgezag beklee is, die moontlikheid (die geleentheid) vir 'n bloot formalistiese doen in geregtigheid wat (soos hierbo aangetoon) geen ware geregtigheid (in sy volheid) is nie. Die onderdane is natuurlik dikwels medeverantwoordelik vir dié toestand, aangesien sy eie onverantwoordelikheid dit "nodig" kan maak om - ter wille van die ampse geborgenheid van die ander lede van die gemeenskap - hom te "verslaaf". As uitgangspunt vir die owerheid geld egter dat die keuse van die onderdane so vry(-willig) moontlik moet kan wees -

sodat toerekenbaar en verantwoordelik in gehoorsaamheid aan die wet van God (en die geregtighedsnorm) gekies kan word.

Uit beide (aa) en (bb) blyk dit heel merkant dat die owerheidsfunksionaria - veral in 'n staatlike konteks - allermins sy eie, persoonlike belange (of, bloot seksioneel, die belange van slegs 'n bepaalde groep wat hy verteenwoordig of waarven hy lid is) voorop mag stel. Die uitoefening van sy besondere soort gesag reek baie persone in 'n groot verskeidenheid en wye spektrum konkrete situasies. Stel 'n owerheid al hierdie konkrete situasies dienstig aan nie alleen sy eie situasie nie maar ook sy grille, giere en voorkeure (dit wet vir hom of sy groep welbeheeglik is), is sy ombuiging en verdraaiing van God se geregtighedsnorm (tot 'n "laat ander doen wat jý graag wil hê gedoen moet word") 'n uiting van naekte magswellus wat in sy ruim omvang (omdat owerheids-gesag algemeen geld) baie mense tot in die wortels van hulle bestaan (in konkrete situasies) reek: die vryheid-in-situasie om God te gehoorsaam, word deur die owerheid gemonopoliseer as 'n gedwongenheid-in-situasie om hóm (wat 'n nietige mens of 'n liggeem van nietige mense is) ten alle koste te gehoorsaam. Die (selfs) ingrypande swaardmag (die mag om te ken dwing) wat God aan die staatlike owerheid ter wille van die doen aan die naaste (in gehoorsaamheid aan die wet van God) gegee het, dit wil sê sy besondere gesag-in-volmag, ontwaard dan in 'n magswellus waardeur die onderdane in hulle volmag om mens te ken wees, beperk word - dit is wet 'n oortreding van (iemand anders se) volmag (en 'n oorskryding van die eie volmag) in wese beteken.

Ten spyte van al die ruim kanale vir diens (en verset indien nodig) wat die demokrasie van ons tyd vir die Christen binne en in lyn met die instellings geskep het, is die vloek van die demokrasie juis dat owerheidsfunksionarisse neig om nie langer *onvoorwaardelik* in geregtigheid te doen nie, maar eerder "doen" om steun te verwerf om hulle "posisies" te waarborg. Wanneer die onvoorwaardelikekarakter van die doen in die slag bly, spreek dit haas vanself dat die neiging om die eie of die seksionele belang te bevorder, nie sal uitbly nie.

Om op te som: waar juridiese geregtigheid en etiese geregtigheid in die doen van 'n owerheid saamhangend harmonieer (waar die owerheid as ower-

heid-in-gemeenskap hom dus *vrywilliglik*-in-meetskap teenoor - al - sy onderdane verantwoordelik stel] daar is die ware en onvoorwaardelike religieuse geregtigheid wat hy doen, ruim in dié sin dat dit die wel en die weë van baie mense raak. Dit is so omdat die verantwoordelikheid van owerhede (wet met hulle besondere gesag gepaard gaan) ruim is en as hulle dus vrywilliglik tot daardie verantwoordelikheid (in gehoorsaamheid aan die wet van God) kies (dus: om aan andere te doen wat hulle aan hulleself in die ander se konkrete situasie gedoen sal wil hê), laat hulle meteen hulle eie vryheid tot sy reg kom en neem hierdie ware vryheid die plek in van dié angvalligheid wat gewoonlik met die skepping van 'n (skyn-) "ruimte" vir gesagsfunksionering-deur(in)-dwang gepaard gaan.

(d) Waar geregtigheid in 'n instelling (institusionele geregtigheid maar uiteindelik ook geregtigheid in sy religieuse volheid) nie meer gedoen word nie, kom die orde (die "wet en orde") van en in die instelling heel reël in die gedrang. God het die instelling (met sy orde) gegee juis as die kanaal waardeur geregtigheid (in gehoorsaamheid) in die konkrete situasie gedoen kan word. Mis die instelling (*qua* kanaal) sy doel, dan is daar buite (om) die volmag waarop dit steun om te kan *gêld*, gehandel en dan word die orde dwang - 'n eerste stap in die rigting van die verbrokkeling van die instelling. 'n Orde wat nie ter wille van die doen van en in geregtigheid bestaan nie, is 'n skynorde en in die gang van die wêreldgeskiedenis (in korrelasie met sy heilageskiedenis) vernietig God so 'n skynorde (juis omdat die heilsverwagting op die orde *an sich* en nie die doel waarvoor die orde gegee is nie, toegespits en afgestem word).

'n Vernietigde dwangorde mag selfs met 'n ander (selfs veel erger) dwangorde vervang word; geen dwangorde (hoe demoniese ook al) kan egter die kind van God se volmag om in gehoorsaamheid geregtigheid te doen, vernietig nie! Juis in die disintegrasie van dwangordes (in hulle vergenklikheid) spreek die komende (finale) vernuwing van God besonder skerp en duidelik en word die dwangorde (met al sy "obstruksies") 'n "kanaal" waardeur die Christen hoopvol en in gehoorsaamheid aan die wet van God (in geregtigheid) kan antwoord, omdat hy wêét dat hy God kan vertrou. God spreek in die konkrete situasie selfs in en deur die futiliteit van

menslike instellings - Hy is (vir die volvoering van sy heilshistorie) nie van die "sukses" van menslike instellings afhanklik nie. Anders as wat 'n teologie van die revolusie dus sou beweer, is dit nie die mens as medewerker van God wat langs 'n institusionele weg die decor vir die voleinding van God se heil "opstel" nie (vgl Floor 1974: 59-61); dit is God se diepere geskiedenis wat die kom en gaan van menslike instellings rig.

(e) Ten slotte, op grond van die onvolkome sig wat 'n mens in die gang van die huidige bedeling (die wêreldgeskiedenis) van reeds maar nog nie op geregtigheid (menslike geregtigheid in gehoorzaamheid aan die wet van God en - in die religieuse rigting op die God wat antwoord en in die korrelasie van die wêreldgeskiedenis met God se heilsgeskiedenis - God se geregtigheid) kan verkry, móét in die finale instansie toegegee word dat geregtigheid niks meer (niks begrypliker) as 'n "grensbegrip" kan wees nie: geregtigheid is inderdaad (vanuit 'n menslike wetenskaplike se oogpunt beskou) 'n idee wat ('n mens wel kan insien) die mens as religieuse skepsel van God in sy doen in die konkrete situasie rig en lei sonder dat die verganklike mens "van begin tot einde" hierdie "werking" van geregtigheid (in die religieuse *rigting tot*) kan begryp of deurgrond. 'n Wetenskaplike refleksie op geregtigheid (*qua* grensbegrip of idee) in die konkrete situasie (van abstraksie, identifikasie en onderskeiding) lei - juis in die onbegryplikheid van geregtigheid in sy volheid - die wetenskaplike tot 'n oopdekking van die wonder van God se genade ... en laat hom op 'n gegewe moment selfs stom. Van institusionele geregtigheid (in sowel sy - abstrak strukturele - institusionele reëlende as geïnternaliseerde gestaltes) kan (in die gegewe tydvak waarbinne dié geregtigheid sig mede in appèl op God se konstante en - die besondere stand van die - dinamiese woordordeninge manifesteer) selfs alles begryp word. Om egter met 'n bravade van wetenskaplike sekerheid (gegrond op abstraksie) geregtigheid vir elke konkrete situasie begripmatig te vat, is haas onbegonne, mede op grond van die eenmaligheid van die konkrete situasie in sy korrelasionele "ingekapsel wees" in die voortgang van God se heilsgeskiedenis. Gevolglik geld alles wat in hierdie paragraaf (meer ook in die res van hierdie studie) oor geregtigheid in sy religieuse volheid in die konkrete situasie gesê is (en sal word), wetenskaplik gesproke slegs by benadering dog in die geloof (as siende

(want die religieuse en institusionele norme onderskeidelik is in 'n sekere sin - as begin- en eindpunte - "onderdele" van die vergelyking as handeling en boonop impliseer *ver-ge-lyk* reeds gelykheid self) dog in (breedweg gesproke) die eksistensiële *interpretasie* van die relesie tussen X en Y (in gehoorzaamheid aan die religieuse norm en met die oog op die institutionalisering van 'n maatstaf *qua* - menslike - norm).

Gelykheid is, so gesien en in teenstelling met wat dikwels veronderstel word, hoogs *subjektief* (en allermins "neutraal"), want dit is 'n in 'n bepaalde sin (ruim) interpretasie (van 'n stand van sake). Die Christelike geregtighedenorm vereis dat 'n (eksistensiële) "ruil-in-situasie" (interpretasiegewys) tussen X en Y gemaak moet word: X (*ek*) moet in die situasie van Y gestel word (of ek moet myself in Y se situasie stel) en pas dan word 'n insig in die omstandighede wat die formulering (die tot standbrenging, die vorming) van 'n (besondere) institusionele norm verg. verkry. Is die norm eenmaal neergelê, behoort X en Y (as uitgangspunt) dit te gehoorsaam, want so sal hulle - *langs die weg van* 'n kontinuu geldende norm *qua* instelling - geregtigheid (kan) doen.

Word beide X en Y as outonoom beskou, sal hulle onderskeie konkrete situasies nie (as't ware) "omgeruil" kan word nie en moet daar deur abstraksie sekere ooreenkomste tussen beide outonome "wesens" sowel as hulle konkrete situasies gesoek word, byvoorbeeld 'n somtotaal van voorwaardes waaronder die outonome willekeur van X met dié van Y gerym kan word (vgl Kant h 5 2.2.4.1 *supra*) of 'n teleologiese maatstaf vir die bepaling van X se meriete *vis-à-vis* dié van Y (vgl Aristoteles h 2 1.4.3.4 *supra*). Die tragedie is natuurlik dat met so 'n abstraksie die volheid van X en Y se menswees genegeer word (omdat slegs ooreenkomste en nie ook individuele verskille nie verdiskonteer word), want wat as X en Y se *outonomie* (hulle kompetensie tot "selfwetgewing") aangesien word, is eintlik hulle volmag om (heteronoom) in gehoorsaamheid aan die wet van God (en sý geregtighedenorm) te (kan en mag) doen; en omdat die geldende religieuse (geregtigheds-) norm nie 'n resultaat van X en Y se outonomie (of selfbepaling) kan wees nie, beteken byvoorbeeld "somtotaal van voorwaardes" uiteindelik dat die aan X en Y (se wil) "eksterne" norm wat aanvanklik vir hulle gegeld het, *ex post facto* (deur 'n verengende abstraksie) as die resultaat van X en Y se outonomie gekonkludeer word, in welke geval

X en Y nie langer aan ('n) institusionele (vorming van) norme onderworpe kan wees nie, behalwe indien (so word gemeen) hulle van hulle (gekonkludeerde) outonomie gemene saak kan maak en aldus hulle volmag om (self) te kan vorm, aan 'n (fiktiewe) gemeenskaplike outonomie *qua volunté générale* prysgee - dit is verslawing en ontmensing in 'n heel onverbloemde gestalte. Hierin is Nietzsche (*vide* h 5 3.2.2.2 *supra*) ten minste "eerlik": as ek in die interpretasie van die situasie tussen my en andere van die begin af vir myself outonomie opels, dan moet ek terselfdertyd sorg dat ek sterk genoeg is om myself te kan handhaef. Indien X en Y dus vergelyk moet word, moet as grondslag vir die vergelyking aanvaar word dat òf X òf Y die meer outonome (die sterkere) moet wees en dan beteken gelykheid tussen X en Y eenvoudig dat een van die twee (die swakkers) voor die ander moet swig. Langs hierdie weg kan die institusionele geregtighedsnorm dan geformuleer word as: "die swakkers (die minder outonome) moet hom altyd aan die sterkere (die meer outonome) onderwerp" - X word dus onbeskaemd en ongekemoefleerd aan Y (of Y aan X) verslaaf en die institusionele (gelykheids-) norm is nie langer 'n kanaal waardeur beide X en Y in volmag kan doen nie, maar 'n *instrument* in die hande van òf X òf Y (afhangend van wie die sterkere is) waardeur die swakkers onderdruk en verslaaf kan word.

Waar twee mense in hulle onderskeie situasies met mekaar vergelyk word, kan (in die situasie van vergelyking self) nooit gesê word dat X presies (aritmeties) gelyk is aan Y nie - dit het die Pythagoreërs, met hulle ontwerp van (die idee van) geometriese gelykheid, ten minste reeds ingesien (*vide* h 2 1.3.2.2 *supra*); *vergelýking* impliseer bygevolg altyd *differensiasie*, want geen twee mense is "presies dieselfde" nie. Hierdie differensiasie word eweneens deur die Christelike geregtighedsnorm vereis, aangesien die blote feit dat X hom in Y se situasie moet stel, reeds aandui dat X-in-situasie nie (aritmeties) gelyk is aan Y-in-situasie nie - anders sou die geregtighedsnorm ewe goed kon lui: "doen jý (X) wat jý wil" - en dan sal jy ook doen wat regverdig is teenoor Y in die idente situasie.

Sodra 'n mens die verskille tussen X en Y probeer wegdink (dus - byvoorbeeld - op sterkte van 'n "gelowige" aanvaarding van X en Y se outonomie deur abstraksie 'n somtotaal van voorwaardes vir die saambestaan van X

en Y as twee outonoom gelyksoortige wesens probeer soek) diskrimineer jy juis - teen ðf X ðf Y - aangesien jy die (unieke) eiensortigheid van X-in-situasie en Y-in-situasie negeer. Diskriminasie, 'n verskyningsvorm van 'n gebrek aan voldoende differensiasie, is *onbillik* (billikheid synde die verdiskontering van die besondere eiensaardighede en/of uniekhede aan 'n (persoon in) konkrete situasie - *vide* Aristoteles h 2 1.4.3.5 *supra* en Calvyn h 4 4.3 (v) *supra*); diskriminasie vre *inter alia* 'n ongekwalifiseerde (aritmetiese) gelykstelling van X en Y in die *a priori* (geloofs-)veronderstelling dat hulle identies - dit is, presies dieselfde - is, terwyl differensiasie X en Y juis gelykstel deur die verskille tussen hulle te verdiskonteer. Hierdie besondere kenmerk van diskriminasie kom heel merkant na vore in baie van die argumente wat ten gunste van rassediskriminasie aangevoer word. X is gewoonlik "die outonome EK"; Y is "die ander man" wat aan my standarde moet voldoen. Vanuit die oogpunt van my outonomie beskou, is (die eweneens outonome) Y minder outonoom as ek (hy kan immers nie aan my - X se - standarde voldoen nie) sodat hy in die konkrete situasie op minder geregtig sal wees as ek (X); aanvaer 'n mens (of 'n groep mense) hierdie uitgangspunt as algemeen geldig vir 'n hele aantal (of selfs alle moontlike) konkrete situasies, dan word (rasse-)diskriminasie nie alleen 'n aanvaarde "manier van doen (in ongeregtigheid)" nie, maar kan dit ook geïnstitusioneel word deurdat, op sterkte van 'n aantal soorgelyke, algemene gevolgtrekkings met verwysing na konkrete situasies, 'n (eweneens algemene) institusionele norm (of normkompleks) neergelê word in terme waarvan "kanaalmatig" verseker word dat - in alle konkrete situasies - X altyd as die outonoom meerdere van Y gesien en behandel sal word. Die (religieuse afwykende) konklusie wat in so 'n geïnstitusioneeliseerde diskriminasie weerspieël word, is net so twyfelagtig "eerlik" (en nie minder skrikwekkend nie) as dié van 'n Nietzsche; en die verdreëing het reeds begin toe daar nie *ab initio* tussen X(-in-situasie) en Y(-in-situasie) gedifferensieer is nie, maar hulle aritmetiese gelykheid as twee "identiese groothede" beskou is. So 'n aritmetiese gelykstelling hoef nie omvattend of volkome te wees nie: X en Y kan byvoorbeeld bloot ten aansien van hulle (onderskeie en onderskeibare) werkvermoëns of hulle opvoedkundige behoeftes aritmeties gelyk gestel word en in so 'n geval sal die diskriminerende fout wat in die eventuele gelykeidnorm (*qua* institusionele norm) weerspieël word, eweneens slegs gedeeltelik

wees; vir sover daar wel behoorlik tussen X en Y gedifferensieer is, laat die institusionele geregtighedsnorm vir beide X en Y steeds 'n genoegsame "dedighedsruimte" juis op die terreine waar daar (wel) ge-differensieer (*vergeelyk*) is.

Gelykheid is nie gelyk aan (dieselfde as) geregtigheid nie: dit is (eerder) as't ware die interpretatiewe brug tussen 'n gehoorsaamheid aan die geregtighedsnorm (wat vereis dat die ander se situasie in terme van die eie geïnterpreteer moet word) en die daarstelling van 'n (primêre) geregtighedsinstelling (*qua* menslik gevormde gelykheidsnorm). Dit het Aristoteles (*vide* h 2 1.4.3 *supra*) heel eksplisiet ingesien en daarom is gelykheid nie vir hom gelyk aan òf algemene òf besondere (institusionele) geregtigheid nie, maar is dit 'n algemeen regverdig *insig* in wat besonderlik (institusioneel) regverdig sal wees: 'n middeweg tussen té veel en té min. Aristoteles se religieuse instelling en besonderlik die religieuse geregtighedsnorm wat hy eerbiedig (naamlik: "aktualiseer jou vorm - verweenslik jou doel - *in gemeenskap met andere*") word egter steeds in die gelykheidsnorme (*qua* institusionele geregtighedsnorme) wat hy formuleer, weerpieël. Die gelykheidsnorm vir uitdelende geregtigheid sal (geïnterpoleer) byvoorbeeld só lui: "as aan mense iets toebedeel moet word, differensieer tussen twee of meer mense met die oog op die *doel van die toebedeling* wat gemaak moet word". As X of Y dus 'n fluit moet ontvang, sal die vraag wie van hulle twee die beste fluitspeler is die deurslag gee by die bepaling van die vraag wie van hulle die (beste) fluit behoort te ontvang (*vide* h 2 1.4.3.4 (i) *supra*) - die beste fluitspeler moet in staat gestel word om sy vorm ten beste te kan aktualiseer. Die Christen sal in baie opsigte met die resultaat wat deur die toepassing van die Aristoteliese gelykheidsnorm bereik word, kan saamstem, bloot omdat hy hom (ooreenkomstig die Christelike geregtighedsnorm) in X en Y se konkrete situasies sal indink. Dit beteken dat die institusionele geregtighedsnorm wat Aristoteles formuleer, ruim genoeg is om onder bepaalde omstandighede as 'n kanaal vir die gehoorsaamheid aan (ten minste ook) die Christelike geregtighedsnorm te dien (en so kan 'n Christen selfs ingevolge 'n heidense instelling geregtigheid in gehoorsaamheid aan die wet van God doen). Die institusionele norm is ruim omdat Aristoteles gedifferensieer het: hy het (tussen) die slechte fluitspeler-in-situasie en die goeie fluitspeler-in-situasie *vergeelyk* (onderskei).

Té konsekwent toegepas, sal Aristoteles se gelykheidsnorm soms egter vir die Christen té eng wees. As die slegte fluitspeler byvoorbeeld bloot 'n onbedrewe fluitspeler is en dus 'n (goeie) fluit nodig het juis om sy fluitspel te verbeter, kan die Christelike geregtighedsnorm in sy onvoorwaardelikheid eis dat hý (eerder as die goeie fluitspeler) op die (goeie) fluit geregtig sal wees; so ook in die geval waar die goeie fluitspeler oor genoegsame middele beskik om vir homself 'n fluit aan te skaf terwyl die slegte fluitspeler 'n fluit absoluut nodig het om lewensmiddele daarmee te verdien. Aristoteles se gelykheidsnorm skiet tekort daarin dat hy ooreenkomstig sy aenanklike religieuse insig die onderskeie doelsverwesenlikings van X en Y - mede teen die agtergrond van dit wat in die belang van die polis as gemeenskap sal wees - diskriminerend (abstraherend) identifiseer: hy het nie in aanmerking geneem dat X en Y in hulle onderskeie konkrete situasies ten aansien van hulle doelsverwesenliking nie ident is nie. Daarom diskrimineer sy uiteindelijke gelykheidsnorm in beginsel teen die swak fluitspeler "wat nog moet leer" of wat 'n (goeie) fluit benodig om lewensmiddele te verdien - is dit wat die swak fluitspeler in hierdie twee (moontlike) konkrete situasies betref, 'n onbillike norm.

Plato (*vide* h 2 1.4.2 *supra*) in sy *Politeia*-fese, kan weer nie 'n verband tussen die ideële (religieuse) geregtigheid en "vulgar justice" (die institusionele geregtighedsvorme van sy tyd) smee nie, omdat hy op die (religieuse) niveau van die *idè* met 'n gelykheidspredikaat (harmonie) opereer en dus van geregtigheid sonder meer ideëls gelykheid maak.

Geregtigheid (as religieuse rigting van die hart), die (religieuse) geregtighedsnorm, gelykheid en die gelykheidsnorm(e) (*qua* geregtighedsinstelling(s)) - dit alles moet wel deeglik van mekaar onderskei word maar mag nooit geheel en al in isolasie van mekaar betrag word nie, want in gemeenskappe van mense hang hulle (eweneens) ten nouste saam. Om dit alles te illustreer kan - mede ter inleiding tot en in naders toespitsing op die bespreking in h 8 4 *infra* - enkele opmerkings met verwysing na die funksionering van gelykheidsnorme *qua* regsnorme in die staatlike gemeenskap gemaak word.

(1) Waar X en Y in gemeenskap met mekaar staan, dien die gelykheidsnorm *inter alia* as 'n maatstaf wat hulle onderskeie staanplekke (ampse en/of statusse) teenoor mekaar in (of met die oog op) bepaalde konkrete situasies met mekaar vergelyk (dus: deur differensiërende gelykstelling teenoor mekaar afgrens) en so 'n gelykheidsnorm as ampnorm is altyd 'n regnorm. Hierdie regnorm (of gewoonlik *corpus* van samehangende regnorme) kan 'n mens die juridiese *grondnorm(e)* van of in 'n gemeenskap noem. Die kenmerk van juridiese (grond-)norme is dat hulle onder gegewe omstandighede ook afgedwing kan word ten einde X en Y se staanplekke in - onderleiding van die doel of bestemming van - die gemeenskap af te grens.

Vanselfsprekend kan X en Y in maatskap *self* (nadat hulle die relasie tussen hulle geïnterpreteer het) *vir hulleself* sodanige afgrensingnorme neerlê, wat dan nie op sterkte van 'n amptelike owerheidsgesag nie maar uit hoofde van (vrywillig verantwoordelike) etiese gesag (wederaysde) bestendig en gehoorsaam word, en as dit blyk dat, op sterkte van hulle regte geïndheid en betroubaarheid, X en Y hierdie etiese norme wat hulle vir hulleself neergelê het in konkrete situasies eerbiedig, sal hulle (gewoonlik) amptelik juridies sowel as vrywillig (verantwoordelik) eties regverdig optree (*vide* 4.3.4 *supra*). Die norme wat dié maatskapsverhouding bestendig, is etiese gelykheidsnorme; word die etiese norme verbreek en X en Y staan ook in gemeenskap met mekaar, kan òf X òf Y (òf beide) hulle op die "dwingende herstelvermoë" van juridiese (gelykheids-)norme beroep.

Die staat het 'n amptelik-juridiese leidende- of bestemmingsfunksie. Staatskundige gelykheid (of, beter, die gelykheid van burgers in staatsverband) is dus (gegee met) die interpretasie van die amptelike of ampsmatige relasies tussen staatsburgers as lede van die staatsgemeenskap. Elke staatsowerheid lê gevolglik juridiese grondnorme (*qua* amptelike gelykheidsnorme) neer (of eerbiedig bestaande sodanige norme) in terme waarvan die verhoudings tussen (staats-)burgers (as gelykheidsverhoudings) institusioneel geseël word; dié grondnorme dien in hierdie hoedanigheid as geldende (geldige) grondlyne of riglyne wat vir die positivering en toepassing van alle meer besondere (individuele) positiewe regsreëls geld. Langa die weg van die regnorme kom die owerheid in 'n direkte (unieke) gesagverhouding teenoor die burger te staan. Die burger as

gevolmagtigde mens - al beskik hyself nie oor owerheidsgesag nie - is egter nie geheel en al gesagloos nie, want hy is met die normatiewe gesag en vryheid ingeolge God se wet beklee. Hierdie gesag en vryheid kan geen staatsowerheid vernietig nie dog slegs "oortree" (dit wil sê op 'n onregverdigde en ongeregverdigde wyse daarop inbreuk - probeer - maak). Die staatsowerheid staan egter nooit in 'n posisie van *vrymag* teenoor sy burgers nie en sel geen gelowige kind van God kan verhinder (let wel: nie slegs *verbied* nie, maar ook *verhinder*) om God se wet te gehoorsaam nie. Wat is die implikasies van hierdie visies (meer ekaplisiet) in die lig van die Christelike geregtighedenorm?

Boweel sekerlik dat 'n staatsowerheid (enersyds) en sy burgers (ander- syds) met die oog op die neerlê van juridiese grondnorme (en alle ander regnorme) gelyk gestel kan word dáárin dat die owerheid se unieke situasie as regevormer (interpretatief) in dié van die burger as regsouderdaan getransponeer kan word (en *vios versa*) - die gelykstelling is dus 'n gelykstelling deur (of via) differensiasie. Dié besondere interpretasie is hoogs subjektief in dié sin dat die owerheid inderdaad van homself kan verg dat hy aan sy burgers moet doen soos wat hy graag wil hê hulle aan hom moet doen (en veral aan hom sou moes doen indien hyself 'n burger was); vanselfsprekend egter is - in die interpretasie deur Christelike owerheidsfunksionarisse - die "wat ek sou wou gehad het" nie alleen begrens nie maar behoort dit immer inherent gehoorsaam aan die wet van God te wees. Vanselfsprekend (en heel ooglopend) is staatsowerheid en burger nie aritmeties gelyk aan mekaar nie: die owerheid is - juis ter wille van die beskerming en geborgenheid van die burger - met 'n (in beginsel) dwingende gesag (swaardmag) beklee, terwyl die burger se gesag-in-volmag in beginsel daarin bestaan dat hy (eweneens ter wille van sy eie beskerming en geborgenheid maar veral ook dié van sy medemens en medeburger) die owerheid kan gehoorsaam en steeds (aldus) God se wet vervul.

Omdat die owerheid in 'n besondere gelykheidsrelasie teenoor sy burgers te staan kom, beteken dit dat daar institusionele grondnorme ('n "rule of law") - wat die owerheid behoort te gehoorsaam (want hy moet leegal handel) - vir die relasie owerheid-burger geld. Weliswaar beskik 'n staatsowerheid meesal oor die "fisiese mag" om dié norme nie te gehoorsaam nie (en hulle selfs op te skort of te verbreek) en daarom sit daar

in die gehoorseaming *as s'ich* 'n onmiskenbare moment van vrywillige (etiese) verantwoordelikstelling. Verbreek 'n staatsowerheid byvoorbeeld hierdie norme (dit wil sê indien hy nie legaal handel nie), mag sy optrede dalk nog formeel (uiterlik) amptelik geregverdig word, maar ontbreek dit in sy optrede (sy doen) in die geheel beskou aan die warm polsdrag van ware en lewende geregtigheid omdat daar 'n bres in die woordverordineerde (kreatuurlike) samengang tussen juridiese en etiese geregtigheid geslaan word. In hedendaagse demokrasies is dit wel moontlik geword om - aangesien die staatsowerheid nie meer (onkompleks en ongedifferensieerd) uit een enkele persoon of slegs 'n klein aantal persone bestaan nie maar uit meerdere owerheidsfunksionarisse (persone en instansies) - individuele vergrype in die komplekse struktuur van die owerheid en sy organe op 'n juridiese wyse te bekamp deur die individuele vergrypers geregtelik tot orde te roep; * in hierdie lig beskou, sit daar tans iets van 'n juridiese dwangelement "egter" die legale doen van owerheidsfunksionarisse en is die owerheidsgehoorsaaming van institusionele grondnorme dus geen "suiwer etiese" aangeleentheid - 'n geval van louter vrywillige verantwoordelikstelling - nie. Ten spyte van die feit dat hierin heelwat formele beskerming vir die onderdaan geleë is, is die gevaar van 'n "gesindheidsverakwiling" egter die skens van die instelling in hierdie situasie van *formele beskerming* van die burger heel reëel. Die moontlikheid is egter 'n moontlikheid-in-afval; vir 'n owerheidsfunksionaris wat waarlik (en dus ook eties-gesindheidsmatig) regverdig wil wees, is daar steeds meer as voldoende "positiewe" geleentheid daartoe.

(ii) Die (op-differensiasie-gebaseerde) gelykheidsreësie tussen staatsowerheid en -burger plaas die (geregtigheds-) *verpligtinge* van die burger in besondere perspektief. Die burger moet doen wat die owerheid moet doen: hy moet aan die owerheid doen wat hy (in die owerheid se situasie) aan homself gedoen sal wil hê. Die verskil (-in-situasie) tussen owerheid en burger, is juis 'n differensieërende gelykheidsverskil: die owerheid se optrede is institusionele en dié van die burger geïnstitusionele. Legaliteit vir die burger beteken dat hy lange die weg van (staats-) instellings sal doen: dat hy die instellings sal gehoorsaam. Om eer aan die owerheid te bewys, beteken om God se wet in die konkrete situasie te gehoorsaam. Hierdie Godgegewe norm geld as 'n uitgangspunt en daarom, selfs waar die owerheid deur die daarstelling van prinsipiële onregverdige

instellings (poog om) die weg van gehoorsaamheid in die konkrete situasie (te) "blokkeer" en die wet van God alleen deur verset teen die instelling gehoorsaam kan word, geld steeds die uitgangspunt van *getnstitusionaliseerde* verset en bygevolg 'n verset in gehoorsaamheid aan die ("beskikbare") instellings - dit, sou 'n mens kon sê, is liefde in 'n *dubbele sin*: verset in gehoorsaamheid aan God se (hoogste) wet maar tegelyk in die orde van instellings ingevoeg (juis) deur die legaliteit van die verset (welke invoeging eweneens - die resultaat van - gehoorsaamheid aan God se wet is). Só gesien is 'n regverdige en gehoorsame verset (*segs*) *ter wille van die self* hees ondenkbaar.

(iii) Om te sê dat die owerheid as institusionaliseerder van geregtigheid (veral in sy hoedanigheid as instandhouer van die instellings) die burger moet beskerm, impliseer meteen dat hy oor die onderlinge relasies tussen burgers 'n (institusionaliserend-gesegvolle) oordeel moet kan vel. Gewoonlik word gesê dat hierdie regsprekende oordeel onpartydig en objektief moet wees; dit beteken niks anders nie as dat die regsprekende owerheid hom in die situasie van beide partye moet kan stel ten einde te besluit wie (mede ooreenkomstig die vaste orde van die instelling geoordeel) gelyk het (of in die gelyk gestel behoort te word). Onpartydige regspraak is in sy wese hoogs subjektief: die regter moet hom inderdaad in die situasie van beide partye kan indink ten einde *ex post facto* "van buite" te kan oordeel. Om te meen dat in hierdie regterlike *in-dink* die subjektiewe oortuigings van die regter geen rol speel nie, is 'n mite, want die regter is geen masjien nie maar 'n mens-in-sy-volheid wat *altyd* religieus besig is. Iets hiervan het die Amerikaanse realiste (*vide* h 5 3.2.1.2 *supra*) tereg raakgesien; hulle gaan egter te ver. Vir 'n regter om religieus besig te wees, beteken steeds dat hy die (vaste gang van die) instellings kan (en behoort te) gehoorsaam; daarom beteken regterlike subjektiwiteit nie 'n ongeinstitusionaliseerde, onreëlmatige of ongereguleerde bandeloosheid nie.

(iv) Regters (en alle ander owerheidsfunksionarisse wat regnorme in of met die oog op konkrete situasies moet toepas) kom soms voor die probleem te staan dat indien hulle die (orde van die) instelling letterlik en noukeurig gehoorsaam, die toepassing van 'n reël in 'n bepaalde konkrete situasie 'n burger met eiesoortige probleme (op 'n ongeregverdigde wyse)

mag benadeel. Om dus die gewenste gelykheidsrelesie te kan bewerkstellig, moet die reeds geldende institusionele norm vir dié besondere (te beoordeelde) konkrete situasie òf gerek òf gekrimp òf dalk selfs geïgnoreer word. Billikheid is dié vorm van institusionele geregtigheid wet vir 'n dusdenige aanpassing van die instelling - ten einde die eie-aardigheid van 'n besondere konkrete situasie te akkomodeer - voorsiening maak. Dit spreek vanself dat die realisering van geregtigheid lange die weg van billikheid 'n bepaalde mate van elastisiteit in die struktuur van die instelling verg. Hierop word weer in h 8 4.4 (iii) *infra* teruggekom.

(v) Die institusionele geregtigheidsvorme wet by en in verband met die direkte gelykheidsverhouding tussen owerheid en burger (waar die staatsowerheid met sy prinsipiële dwingende gesag teenoor die burger as onderdaan te staan kom) ter sprake is, is *iustitia distributiva*, institusionele gehoorzaamheid en legaliteit. *Iustitia distributiva* moet ruim opgevat word as die (van die owerheid se kant gesien) grond vir gelykstelling (of interpretasie van die verhouding) tussen owerheid en burger en omvat ongetwyfeld meer as blootweg "ges" of (stoflike) middele "uitdeel". Van onderdaanskant gesien is die pendant van *iustitia distributiva* (burgerlike- of) *institusionele gehoorzaamheid*, dit is die burgerlike doen (in gelykstelling) aan die owerheid. Vir beide owerheid en burger geld die eis van legaliteit, dit wil sê nie alleen 'n respek vir die instellings nie, maar óók 'n daadwerklike doen volgens die orde van die (staatlike) instellings. Legaliteit en institusionele gehoorzaamheid verskil daarin van mekaar dat by die laesgenoemde gehoorzaamheid aan owerheidsfunksionariesse *qua mense*-in-ampse (uit 'n differensierende gelykheidsoogpunt beskou) voprop staan terwyl by die eersgenoemde die instellings *an sich* (as ordematige kanale vir 'n "tweerigtingverkeer" tussen owerheid en burger) prominent in die gesigsveld verskyn. Let daarop dat die instellings self nie (gelyk aan) die amp van 'n (of die) owerheidsfunksionaris(se) self is nie: persoon en amp kan nimmer van mekaar geskei word nie, en 'n ongehoorsame mens sleep sy amp saam met hom in die verderf in. Die instelling is veel eerder die kanael waardeur (die weg waarlangs) persone-in-ampse doen (en waardeur hulle ampte beskerm, omlin en begrens word). Die instelling geld wel vir die ampte en selfs al sou dit moontlik wees dat alle ampte-in-instelling - vanuit 'n gehoorzaamheidsoogpunt beskou - tot niet is, dan geld die instelling

steeds as God se werk (as dinamese Woordordening) op 'n gegewe moment in die gang van die wêreldgeskiedenis (in korrelasie met God se heilige-skiedenis). *Mutatis mutandis* kan van *iustitia distributiva* gesê word dat dit van die owerheid verg dat hy hom in 'n bepaalde respekvolle reësie (as mens-in-amp) teenoor die burger (as mens-in-amp) sal stel en dat hy in alles wat hy doen - eweneens legalitêr - die institusionele kanale sal gebruik.

Van die drie institusionele geregtigheidsvorme wat hierbo genoem is, is legaliteit die mees fundamentele. Waar as gevolg van die sonde owerheids-persone en burgers as mense kan fouteer (en daar dus soms "buitengewone" optrede teen hulle vereis word) kan *iustitia distributiva* en institusionele gehoorzaamheid wel - ter wille van die belange van andere - in die gedrang kom: die owerheid as "wreker" mag immers hardhandig teenoor onregplegers optree ten einde die belange van sy (ander) burgers te beskerm; eweseer mag burgers hulle teen owerheidspersone, wat in magawellus onreg laat gedy, (met woord en daad) verset. Dit alles kan egter steeds geskied met respek vir die instelling: 'n moordenaar word nie sonder meer aan die naaste boom opgehang nie maar kry 'n regverdige en 'n billike verhoor; 'n onregverdige staatshef word nie sommer (deur 'n sluipmoordenaar) doodgeskiet nie maar by die stembus onttroon. Slegs in gevalle waar die instelling (gewoonlik òf deur die magawellus van onregverdige owerheidspersone òf deur die - eweneens onregverdige - anargisme van burgers) in sy gelding en ordematigheid feitlik genivilleer is en die owerheid byvoorbeeld sy mag direk "fisies" (met die instelling as blote instrument gebruik) op die onderdean afdwing of die anargistiese burgers met institusionele veragting 'n skrikbewind voer, kan die weg van die instelling (uitsonderingsgewys) in (onderskeidelik) verset en die bekamping van anargisme genegeer word. Die uitsondering mag egter nooit die reël word nie; daarom moet in noodtoestande alles in die werk gestel word om so spoedig moontlik na die normaal-institusionele toestand terug te keer: indien 'n staatsowerheid op 'n (geregverdig) versetsmatige, a-institusionele wyse onttroon is, moet diegene wat verantwoordelik was vir die neem van hierdie buitengewone stap, self die verantwoordelikheid aanvaar om so spoedig moontlik 'n ander "instellingsmatige" owerheid in die plek van die onttroonde een daar te stel; soortgelyk moet 'n owerheid wat buitengewone maatreëls teen anargisme getref het, so spoedig moontlik na

kanale soek waardeur die (selfs veranderde en veranderende) situasie ordelik en "instellingsmatig" geakkomodeer kan word.

Legaliteit geld nie meer kleurloos en/of objektief nie, want dit het 'n diepere religieuse wortel. Daarom is byvoorbeeld 'n blote middel wat gebruik word om mag mee af te dwing (die "gun" van 'n "gunmen" - vgl Hart 1981: 8, h 5 2.3.2.1 supra) nie (noodwendig) 'n legale kanaal nie: ware legaliteit vereis 'n institusionele tweerigtingverkeer tussen die doen van die owerheid en die doen van die burger. Indien hierdie kanaal deur die optrede van burgers versteur ("toegestop") word, is dit nie die taak van die owerheid om summier (in die eerste plek) die kanaal in 'n megainstrument te omskep nie maar eerder om dit (met verwysing na die besondere probleem) te raffineer en by te pas ten einde (onder die veranderde omstandighede) die tweerigtingverkeer beter te kan "dra". Presies dit is die inatitusionele geregtigheidmaatstaf wat in die geval van noodsituasies geld. Dit moet beklemtoon word dat afwykings as uitsonderings (en nie die reël nie) gehanteer behoort te word en sodra die "uitsondering" sig klearblyklik begin "bestendig", moet oorweging aan die aan- en/of bypassing van die installing(s) geskenk word.

Vir 'n legaliteitsvisie soos die voorgaande is daar in ieder geval geen plek indien legaliteit met menslike outonomie (die outonomie van die self) versoen moet word nie - hiervan gee die klassieke liberalisme van 'n Hume (*vide* h 5 2.2.3.1 supra), 'n Rousseau (met sy vergoddeliking van die volkewil) en 'n Kant (*vide* h 5 2.2.4.1 supra) onmiskenbaar (en sprekend) blyke. As die somtotaal van 'n hele aantal (individuele) menslike outonomieë saam die staatlike owerheidsgezag konstitueer, dan beteken die veel misbruikte *salus rei publicae suprema lex est* (byvoorbeeld) 'n "elk" een vir homself": die staatsowerheid is "vry" om te doen wat hy wil en soos wat hy dit wil, want hy beskerm immers (so word geargumenteer) elke burger - of die meerderheid van die burgers - se outonomie. Dit beteken meteen dat 'n staatsowerheid slegs deur 'n méér outonome mag (as hyself) omver gewerp sal kan word en dan is revolusie ('n omkeer van die orde van die instellings en 'n vernietiging van die - in ieder geval dikwels "verstoppe" - kanale) die enigste vorm van verset denkbaar: die een struktuur (van "outonome harte") moet met 'n ander struktuur (van "outonome harte") vervang word (ten einde - byvoorbeeld - afwykende menings te kan akkom-

modeer). Op hierdie vlak ontaard gesag in naakte mag - 'n mag wat aan die instellings verbygaan - en is *geskille* tussen owerheid en burger altyd as 'n magstryd op te vat. Mag is - om dit plasties en by benadering te stel - "instellinglose gesag": 'n sondige pervertering van die volmag wat God aan die mens gee om langs die weg van die instellings (*qua* kanele) te antwoord; ignoreer die mens die instellings of - erger nog - manipuleer hy die instellings op so 'n wyse dat hulle bloot bestem word om sy eis, sondige en selfsugtige oogmerke te bereik - dus om sy (en nie God nie se) "instrumente" te wees - het sy volmag tot bandeloosheid gedegenerer en is hy inderdaad (en in feite) in opstand teen die Gewer van sy volmag - sy Prinsipaal (God).

Om op te som: legaliteit mag nooit los staan van die persoonlike (menslike) verantwoordelikheid van owerheid en burger (die oorgawe van een *mens* aan 'n ander *mens*) waardeur *iusiitia distributiva* sowel as institusionele gehoorsaamheid wezenlik gedra word nie; voorts is legaliteit fundamenteel in dié sin dat dit *iusiitia distributiva* en burgerlike- of institusionele gehoorsaamheid en harmoniërend (in die institusionele tweerigtingverkeer) aan mekaar bind en (daarom) fundamenteel ten grondslag lê.

(vi) *Regesprekende- of vergeldende geregtigheid* (vergelding hier in die Dooyeweerdiaanse sin opgevat - *vide* h 6 3.3.3 *supra*) is dié vorm van institusionele geregtigheid wat ter sprake kom in gevalle waar 'n owerheidsliggaam (of -persoon) 'n oordeel tussen twee of meer burgers moet vel ten einde die amptelike regeposisie van die een *vis-à-vis* die ander gesagvol en geldig te omlin. Regesprekende geregtigheid word in die Suid-Afrikaanse (en Engelse) reg meesal "natuurlike geregtigheid" ("natural justice") genoem (vgl h 6 3.3 (d) *infra*). By hierdie vorm van geregtigheid word die gelykheid in die "eksterne" harmoniëring van die relasie(s) tussen twee of meer regsobjekte (*qua* burgers) - in die korrelasie van hulle maatskaps- en gemeenskapsverantwoordelikheid - onderken; gewoonlik behels hierdie harmoniëring ook die herstel van 'n gesonde relasie van vrywillige verantwoordelikestelling tussen die regsobjekte *qua* gedingspartye (vir sover die skending hulle amptelik reek) meer harmoniëring in hierdie sin is nie noodwendig altyd gelyk aan herstel nie en kan in sommige gevalle 'n oorwegende element van blote (amps-) omlinying of (-)

bevestiging in sig meedra (byvoorbeeld in die geval van 'n verklarende bevel). Harmonie *qua* harmonisering is dus die grondslag vir gelykheid voor die reg.

(vii) Op privaatregtelike gebied is institusionele geregtigheid immer met die *gelykheid voor die reg* (in (vi) *supra* genoem) gegee. Ideeliter behoort die gelykheidsverhouding tussen privaat individue (op 'n nie-amptelike vlak) altyd een van vrywillige verantwoordelikestelling te wees: die maatskapsverhouding tussen X en Y op sterkte van hulle (wederaydse) etiese gesag behoort voldoende te wees om hulle (in betroubaarheid) aan hulle verpligtinge te bind. Eerbiedig X en Y inderdaad hierdie gesag, dan is die verhouding tussen hulle juridies sowel as eties in orde; voorts kan die verhouding formeel-juridies in orde bly indien X en Y met die verkeerde gesindheid (byvoorbeeld bloot uit vrees) mekaar se ampte eerbiedig (ofskoon hulle dan nie meer regverdig in die ruim sin van die woord handel nie). Skend ðf X ðf Y (of beide X en Y gelyktydig) die grense van die verhouding tussen hulle dermate dat hulle ampte-in-gemeenskap in die gedrang kom (dit wil sê dat hulle eksterne - dwingende - beskerming behoef) tree vergeldende geregtigheid (met die oog op die herstel van die geskonde relasie) harmoniserend in werking.

Net soos wat daar (a) 'n direkte gelykheidsverhouding tussen owerheid en burger bestaan, bestaan daar (b) ook 'n soortgelyke verhouding tussen burgers - as "private individue" - onderling; waar (a) egter primêr op amptelike reggesag berus, berus (b) op (vrywillig verantwoordelike) etiese gesag en is die vorm van geregtigheid wat daarby ter sprake kom, etiese geregtigheid. Etiese legaliteit is breedweg dieselfde as *intelligensie* en "etiese" *iustitia distributiva* en institusionele gehoorzaamheid dieselfde as *betroubaarheid*. Vergeldende geregtigheid as juridiese geregtigheid hou nie die wesenlik etiese gelykheidsrelasie tussen twee (of meer) burgers in stand nie en kom slegs in die spel waar die skending van die etiese verhouding die burgers-in-relasie in hulle amptelike hoedanigheid (as staatlke owerheidsonderdane) reek.

(viii) In die geval van misdadsberagting (ingevolge die norme van die strafreg) neem vergeldende geregtigheid die besondere vorm van *preventatiewe of voorkomende geregtigheid* aan. Nie slegs die relasie tussen die

ampkender en die benedeelde word onder oë gesien nie, maar swaars die (moontlike) gevolge van die skender se daad vir die hele staetlike gemeenskap en daarom word die daad van skending (mede ter wille van diegene wat nie direk in hulle amptelike hoedanigheid geskaad is nie maar tog beskerm moet word) straffend deur die dwingende gesag (die "swaardmag") van die owerheid getref ten einde te poog om soortgelyke dede - wat vir ieders lid van die staetlike gemeenskap potensieel skendend is - vir die toekoms (voorkomend) uit te skakel. In die situasie van misdaadaberegting tree die staatsowerheid in die reël in 'n dubbele hoedanigheid op: sommige van sy organe en funksionariese kom (as "vervolgende gesag") in 'n direkte gelykheidsverhouding (van *iustitia distributiva*) teenoor die beskuldigde te staan terwyl in 'n ander hoedanigheid (deur ander organe en funksionariese) die staatsowerheid die (vergeldende) funksie van beoordelaar of "beregter" - wat tussen die beskuldigde en die "vervolgende gesag" moet bereg - vervul.

(ix) Gelykheid en gelykheidsnorme is - soos voorheen reeds by herhaling betoog - alles behalwe kleurloos, neutraal en objektief. Dit het niemand minder nie as Kelsen (*vide* h 5 2.3.3.1 *supra*) (ofskoon hyself dit sekerlik nie maklik sou toegee nie) op 'n heel briljante wyse aangetoon. Die *Grundnorm* wat Kelsen as die omvattende formele geldingsgrond vir alle ander regnorme in 'n regsorde aandien, is in sy allergelding immers (self) nie neutraal nie maar benodig 'n "minimum effektiwiteit" ('n sekere aantal persone wat bereid is om dit te gehoorzaam en hulle dus in die orde van 'n bepaalde stel regsinstellings invoeg omdat hulle ten gunste van 'n besondere norm gekies het). En is die *keuse vir* 'n norm neutraal ... a-subjektief?

(x) Tussen (a) die grondnorme van 'n regsorde en (b) positiewe regsreëls in en vir 'n verskeidenheid konkrete situasies bestaan daar, sowel wat (b) se formele geldigheid as sy "materieële" inhoud betref, nie altyd 'n direkte kousale verband nie: die verband bestaan slegs indien en solank as wat regsvormers legaal handel en die grondnorme in hulle positivering van besondere regsreëls eerbiedig. Van dit wat (a) voorskryf kan regsvormend afgewyk word (selfs al skryf (a) bloot 'n prosedure voor), in so 'n geval handel die regsvormer a-legeaal en kan hy moontlik - dog nie noodwendig nie - tot orde geroep word (soos byvoorbeeld in die geval waar

'n hof 'n regsreël ongeldig verklaar). Regsreëls is in hulle formele gelding eweneens nie kousaal afhanklik van ander regsreëls nie maar van die wetgewer se ordeningskompetensie as mens met volmag (in 'n konkrete situasie van regsforming). Daarom *kan* 'n wetgewer in beginsel (selfs al sou hy sy volmag onregverdiglik misbruik en al behoort hy dit nie te doen nie) alle grondnorme in 'n regsorde met een enkele pennestreek ophef (of herroep).

(xi) Juridiese grondnorme kan wel "objektief" wees in dié sin dat hulle as gevolg van genoegsame differensiasie ruim geld en as kanale 'n ryke variasie van moontlikhede vir die doen-in-geregtigheid in konkrete situasies akkommodeer. Daarom is dit dikwels moontlik dat 'n Christen onderdaan selfs deur die mees heidense instellings nie in sy institusionele doen ingehok of ingeperk word nie.

(xii) Die grondnorme van 'n regsorde hoef nie noodwendig gekodifiseer te wees nie en op sterkte van 'n inherente respek vir regainstellings word in baie regsordes ongeskrewe grondnorme met net soveel - indien nie meer nie - respek as geskrewe grondnorme in ander ordes bejeën (en gehoorsaem).

(xiii) In die gang van die wêreldgeskiedenis kan gelykheid en juridiese grondnorme op verskillende tye en plekke variërende vorme aanneem aangesien die relasie tot 'n ander (immers) altyd met verwysing na 'n bepaalde "omgewing" geïnterpreteer word. Hierdie relatiwiteit spreek onmiskenbaar van die verganlikheid van menslike instellings - veral in vergelyking met God se geregtigheid en geregtighedenorm wat van begin tot einde (vir alle tye) dieselfde bly.

5. SLOT

Wat aan die begin van hierdie hoofstuk 'n ruim en omvattende (ontologiese) blik was, het sig geandeweg op geregtigheid en menslike instellings ingefokus en aldus is die eerste vore op die ploegland van juridiese geregtigheid getrek. Juridiese geregtigheid *an sich* is die onderwerp wat by wyse van afronding in die volgende en laaste hoofstuk aan bod kom.

HOOFSTUK 8SLOT : JURIDIESE GERECHTIGHEID1 INLEIDING

Waar dit in hierdie studie hoofsaaklik om die oopdekking van die regsfilosofiese (en bygevolg abstrak- en universeel-teoretiese) grondslae van reg en geregtigheid (en wel mede vanuit 'n historiese perspektief) gaan, is die eindpunt feitlik bereik. Die vernaamste teoretiese grondslae (en supra-teoretiese vooronderstellings) wat die formulering van die eie teorie rig, is in essensie in die vorige hoofstuk uitgestippel. Aanvanklik is met 'n ruim ontologiese visie begin; die visie is gaandeweg - dog steeds in 'n geheelkonteks - op menslike instellings toegespits en daarom het juridiese geregtigheid onvermydelik reeds ter sprake gekom: dit is immers dié vorm van geregtigheid wat in die reëling van ampsverhoudings in gemeenskappe ter sprake kom. In veral die voorlaaste paragraaf van die vorige hoofstuk (h 7 4 *überhaupt* maar veral 4.3.7 en 4.4) is reeds met heelwat uitvoerigheid na juridiese (en juridies-staatskundige) geregtigheid verwys (mede in die lig van dit wat in h 6 4.3.8 *supra* voorlopig as die wesenwaard van die reg aangedui is).

Al wat tens oorbly, is 'n finale toespitsing op juridiese geregtigheid *an sich* ten einde die insigte in die vorige hoofstuk af te rond en uiteindelik aan die oogmerke wat daar met hierdie ondersoek in sy geheel gestel is, te voldoen. Voorbeelde uit die Suid-Afrikaanse reg word (*illustrasielike*) aangehaal ten einde die eie teorie te verifieer; die pretensie is egter geensins dat die Suid-Afrikaanse reg met die oog op sy regverdigheid (al dan nie) sistematies in oënskou geneem word nie, want dit is 'n bykans onbegonne taak: die teorie wat aan die hand gedoen word, sal moontlik deur spesialiste ten aansien van besondere dissiplines in die regwetenskap - *met die nodige verfyninge* - op die terreine van hulle kundigheid aangewend kan word sodat 'n finale kategoriese oordeel heelwat meer nuanse sal verg as wat in die bestek van 'n algemene oorsig haalbaar is.

Wat dus in hierdie hoofstuk onderneem sal word, is die volgende:

- (i) die wesensaard van die reg sal kortliks weer in oënskou geneem en die formulering daarvan finaal afgerond word;
- (ii) die verhouding tussen die reg en die etiek (*aliter* die juridiese en die etiese modeliteite) sal finaal omlin word;
- (iii) juridiese geregtigheid *qua institutionele* geregtigheid sal kortliks onder die vergrootglas kom en
- (iv) 'n beknopte definisie van juridiese geregtigheid sal (ten besluite) gewaag word.

2 DIE WESENSAARD VAN DIE REG

In h 6 4.3.8 *supra* is tot die gevolgtrekking gegaan dat Stoker se om-
skrywing van (of in-sig in) die wesensaard van die reg as *ampbediening*
(met die klein op die *amp*) vrugbare moontlikhede vir die ontwikkeling van
'n eie insig bied. *Amp* impliseer immers meteen *orde*, *normatiewiteit* (of
beter: *normmatigheid*) en *status* (of steanplek). Oor die normatiewiteits=
element moet enkele opmerkings gemaak word. Normatiewiteit is kenmerkend
van alle modeliteite, aangesien die modeliteite *qua* konstante Woordorde=
ninge juis *antwoordingemoontlikhede* met die oog op die vorming van modale
norme (*qua* primêre menselike instellings) bied. Dit geld in die besonder
(telkens) 'n betrokke modeliteit in sy samehang met die ander modeliteite,
aangesien juis die modale prinsipes die werklike gronde vir die uiteinde=
like normatiewiteit van die modale norme verskaf. Só gesien, is normati=
witeit nie 'n reële omkrywing van (die een onontbeerlike moment in alle)
modale "wesenseerdigheid" nie, want die modeliteit self gáld nog nie:
alreeds in sy prinsipiële samehang met die ander modeliteite lê die *moont=
likheid vir* 'n eventuele normatiewe gelding (van 'n deur die mens gevorm=
de modale norm) opgesluit. Daarom sou *normmatigheid* (of beter *normpoten=
sialiteit*) as 'n meer gepaste wesenskenmerkende formulering kon deurgeen
(vgl ook h 7 3.6 *supra*).

Juridiese normmatigheid kan nader omlin word; die reg *beskerm* naamlik
altyd (mense) binne die raamwerk van 'n bepaalde *orde*. Saam met die
emptelikheid van die reg sou dus *orde*, *beskerming* en *status* as onmiddel=

like nedere omlynings van die wesenwaard van die reg genoem kon word.

In h 6 4.3.8 *supra* is Stoker se toevoeging van "bediening" tot "amp" bevraagteken, aangesien "bediening" (net soos "vergelding") reeds op die *funksionering* van die reg binne 'n bepaalde orde appelleer en dus nie 'n *ordskonstituerende* konnotasie het nie. Die meer werkwoordelik neutrale omskrywings (of "insigvergestaltings") *amptelikheid* of *ampematigheid* is as alternatiewe aan die hand gedoen. 'n Mens kan egter verder gaan: in dien die reg wel 'n konnotasie van "beskerming in 'n amp" in sig meedra, waarom nie hierdie nuanse in één woord wat die wesenwaard van die reg probeer aandui, inkorporeer nie? Beskerming moet vanselfsprekend ruim geformuleer word sodat dit iets meer as bloot 'n negatiewe afweer van moontlike inbreukmaking aandui; *geborgenhaid* is 'n gepaste aanduiding van en sekuriteit en (veilige) vastigheid in hulle "positiewe" sowel as "negatiewe" betekenis. Daarom kan die wesenwaard van die reg finalitêr as *ampgeborgenhaid* aangedui word, waarmee (steeds intuitief) *orde*, *beskerming* en *status* saamhang. Let daarop dat *orde*, *beskerming* en *status* nie deduktief uit *ampgeborgenhaid* (as *genus*) afgelei word as *spesies* of selfs *subgenera* nie; eweneens is *ampgeborgenhaid* nie die induktief gekonkludeerde (abstrak-teoretiese) resultaat van 'n "universalisering" van *orde*, *beskerming* en *status* (of steanplek) nie. Al vier dié terminologiese duidings is bloot 'n verwoording van 'n intuitiewe ervaring (of belewing) wat weer vanuit verdere ervaring - of selfs vanuit "in ander se" ervaring - gekontroleer kan word. *Orde* is onvolledig sonder *beskerming* en *status*, *beskerming* sonder *orde* en *status* en *status* sonder *orde* en *beskerming* en al drie (*orde*, *beskerming* en *status*) fokus finaal op die intuitiewe grond van hulle volledigheid, naamlik *ampgeborgenhaid*, in.

Al die bogenoemde (wesensduidende) terme bestaan in 'n sekere sin (of skoon nie-reflektief en selfs onnadenkend) in die voorwetenskaplike ervaring: "die wet" word gebruik as 'n aanduiding van die regsorde: "die wet sê sus of so" as 'n aanduiding van die normatiewe gelding van die reg en "my reg" ("wat deur die wet beskerm word") dui op *my status*. Slegs 'n fundamenteel teoretiese nadenke oor hierdie drie segwyses in die voorwetenskaplike spreekgebruik sal egter op *ampgeborgenhaid* - *my veilige steanplek in 'n geldende orde* - kan infokus.

Ampgeborgenheid korreleer op 'n sinryke wyse met die geregverdigde mens se staanplek voor God - sy beskermde status in die orde van die koninkryk van die hemele. God het alle gelowiges - in 'n amp van geregtigheid - met 'n *nuwe status* beklee; dit het Hy deur die regverdigmaking in die geloof in Christus gedoen. Om die geborgenheid wat daar in hierdie amp bestaan, te beklemtoon, is God se daad van regverdigmaking 'n regsprekend-juridiese daad wat die ampgeborge gelowige in staat stel om die orde van sy (God se) skeppingsbeskermende wet te gehoorsaam. God se "ampswaarborg" rig meteen die gelowige se blik op die einde van die huidige bedeling waarin die betroubare Woord van God alles nuut sal maak - en daarom kan sy wet tans in alle konkrete situasies van die lewe, op sterkte van sy verlossing, gehoorsaam word.

In die huidige bedeling word die reg (selfs na sy wesensaard) egter steeds deur die sonde geteister: die reg as konstante Woordordening het saem met die hele skepping van God in sonde geval. Om hierdie rede kan slagte reg (onreg) as reg *gêld*, dit wil sê op die moontlikhede wat deur vir juridiese normatiewe antwoorde in gehoorsaamheid gegee is, parasiteer. Die sonde kan die juridiese as antwoordingsmoontlikheid egter nie vernietig nie, want in Christus is die sonde - en sy verwoestende mag - oorwin: die beslissende slag is gelewer, die finale vernietiging van die sonde is aenstaande.

Hoe parasiteer die sonde *qua* onreg op die reg? In die eerste plek (sekerlik) heel blatant deur die regnorm wat uit hoofde van die antwoordingsmoontlikhede tot stand kom, van God se wet weg te buig: van die institusionele norm as antwoord word 'n antwoord in ongehoorsaamheid ('n "nee") op God se wet gemaak. Dit beteken dat regnorme heel brutaal en onbeksaamd middels kan word waardeur X as maghebber hom in sy amp teenoor Y handhaaf, Y degradeer, Y se amp devalueer en minag en aldus die sfeer van Y se geborgenheid aansienlik laat krimp. X kan egter nooit Y se amp geheel en al vernietig of Y van al sy geborgenheid "ontneem: nie: as mens met volmag staan Y altyd in 'n amp - die bestaan waarvan nie van X se erkenning nie maar van God se Woord afhanklik is - sodat die oomblik wat 'n mens "amp" sê, daarmee alreeds iets (al is dit formeel beskou ook hoe "min") van geborgenheid geïmpliseer word. Die diepste grondslag van alle menseregte is in die finale instansie daarin geleë dat 'n mens -

ofskoon jy deur ander mense in jou reghebbendheid of "amphebbendheid" aangetas en geminag kan word - nooit deur 'n ander mens van jou amp - as skepsel maar veral *as kind* van God - beroof kan word nie. Op sterkte van hierdie onvervreembare, fundamentele, godgegewe mensereg kan 'n gelowige mens selfa met blymoedigheid onreg ter wille van die geregtigheid ly - God borg jou altyd (in die geloof in Christus); die volmag waarmee jy ingevolge sý wet bekleed is, kan jou (ook ampsmatig gesproke) nooit "verlaat" nie.

'n Ander - meer verskuilde - gevolg van die aanslae wat die sonde op die juridiese antwoordingsaanspreeklikheid maak, is dat die regnorme wat op sterkte van die ampgeborgenheid tot stand kom, geformaliseer - dat die "hart daaruit geheel" - word. So word die amp as (bloot) 'n amp ter wille van sigself beskou - so 'n vergissing is teweens alreeds die eerste tree op die weg na 'n instrumentalisering van die amp om dit as 'n stuk "gereedskap" ter bevrediging van byvoorbeeld magwellus aan te wend. Met ampsformalisering kom die instelling op die oog af nog heeltemal in orde voor - die ampsnorme word immers nie herroep nie en kan selfs 'n weldadige aansyn van geregtigheid vertoon - maar die norme as kanale word "'n effe langer", gaandeweg word hulle oneffektief en op die lang duur ont-aerd hulle in blote (burokretiese) uitvlugroetes weeregter (gewoonlik ampsonbekwame) mense skuil ... in die hoop dat hulle hul (amptelike) verantwoordelikheid teenoor anders sal kan ontduik.

Die mens is nie deur God vir die reg (of die kanaal) geskep nie, maar die reg (of die kanaal) is vir die mens (as onthalwe) in aansyn geroep. Daarom is 'n amp nooit 'n amp ter wille van sigself nie en 'n kanaal nie bloot 'n kanaal om ontvlugtend te misbruik nie. "Amp" sê: "antwoord!"; en antwoord is 'n daad (of 'n doen), 'n *funksie* van die gelowige mens in gehoorsaamheid aan God se wet. As ampsnorme verstaan, geformaliseer of (leweloos) gefikseer raak, dan het - benewens die feit dat die sonde in die proses 'n goeie slag vir sigself slaan - magwellus 'n konkrete werklikheid begin word, want my "doen wat ek wil" word dan via my blote "staan in 'n amp" gelegitimeer.

3 REG EN ETIEK

Voorheen (h 7 3.6 *supra*) is die wesen aard van die etiese as vrywillige verantwoordelikstelling, waarby gesindheid, normmatigheid en betroubaarheid (of trou) inbegryp is, aangedui. Van geregtigheid is toe gesê dat dit nie 'n deug in die etiese sin van die woord is nie, ofskoon dit 'n besondere etiese verskyningsvorm (naamlik vrywillige verantwoordelikstelling in die religieuse rigting tot die doen aan 'n ander) het. In h 7 4.3.7 *supra* is aangetoon dat verhoudings in maatskap altyd deur etiese gesag (die vrywillige aanvaarding van *wedersydse* verantwoordelikheid) bestendig word en dat wanneer hierdie verhoudings dermate geskend of verbreek word dat die ampte van die betrokkenes in die gedrang kom, die reg vergeldend (en in sommige gevalle selfs preventatief) ingryp om die geskonde relasies *ampelik* te herstel (vgl ook h 7 4.4 veral (vii) *supra*).

Dit moet egter beklemtoon word dat die juridisiteit van 'n relasie tussen mense en die etisiteit van daardie relasie nie een en dieselfde is nie; vanuit 'n juridiese oogpunt beskou, gaan dit om die (onderskeie) ampte van X en Y *an sich* en in 'n gemeenskap met 'n regsorde word daardie ampte regs-geldiglik (en daarom inherent dwangmatig) beskerm, dit wil sê (juridies-normatief) geborg; vanuit 'n etiese oogpunt beskou, word die relasie tussen X en Y deur vrywilligheid gekenmerk, sodat die normatiewe kanale wat daar vir hulle doen van (etiese) geregtigheid bestaan, op sterkte van 'n wedersydse verantwoordelikstelling - dus: 'n bepaalde "aanwending" van beide se volmag - geld - dit wil meteen sê dat sowel X as Y 'n bepaalde mate van betroubaarheid asmede 'n bepaalde gesindheid teenoor mekaar sel openbaar. Omdat X en Y (-in-relasie) elbei in ampte staan en tegelyk in staat is om vrywilliglik verantwoordelikheid teenoor mekaar te aanvaar, kan die etiese en juridiese kante aan of aspekte van hulle verhouding wel *onderskei* word maar nooit van mekaar *geskei* word nie.

Die bres wat daar dikwels in die harmonie tussen die juridiese en etiese aspekte van die X-Y relasie geslaan word, is 'n gevolg van die *skeurende* mag van die sonde: die persoon (teenoor wie verantwoordelikheid aanvaar moet word) en sy amp word van mekaar geskei of losgeskeur. En daarom gryp die reg "van buite af" of "ekstern" (en nie normatief vanuit die

gesindhheid of verantwoordelikheid van die persone self nie) in om die ampakade *amptelik* te herstel. Die reg kán dit doen, want dit geld in 'n *gemeenskap* juis ten einde persone in hulle ampte (staanplekke of statusse) te borg. Hierdie toedrag van sake geld ten aansien van alle gemeenskappe (wat ook al hulle leidende funksie); die staat as gemeenskap met 'n juridiese leidende funksie sien in die finale instansie (selfs ten aansien van ampsgeskille wat nie binne die sfeer van ander gemeenskappe beredder kan word nie) toe dat die ampbelange van alle mense binne sy grondgebied - ook as lede van ander gemeenskappe - beskerm en bestendig word.

Die reg kan ampakade dwangmatig herstel; met "etiese skade" is dit egter nie die geval nie, want die reg openbaar 'n bepaalde onvermoë om die gesindhede van mense te reël of te reguleer. Hierdie onvermoë is te verstaan uit hoofde van die eie-aard van die reg as konstante Woordordening (of antwoordingsmoontlikheid): die reg kan "uit homself" nie verder gaan as om die staanplekke van mense (met gesindhede) uiterlik (en formeel) te omlin en af te grens nie. Hierin moet die reg vanselfsprekend rekening hou met die aard van die ander antwoordingsmoontlikhede op sterkte waarvan mense-in-volmag op die wet van God kan antwoord (en regs-norme kan tewens slegs uit hoofde van modelle prinsipes - gegee in die samehang tussen die juridiese en die ander modeliteite - gevorm word). Daarom sal 'n regverdige regsreël altyd mense se etisiteit *qua* etiese "vermoë" *qua* antwoordingsmoontlikheid (soos trouens byvoorbeeld hulle kulturele vermoë, hulle ekonomiese vermoë, hulle sosiale vermoë ensovoorts) met die allergrootste respek bejeen - dit wil sê altyd die ruimte bied waarbinne mense-in-ampste "kanaalmatig" in etiese gehoorzaamheid op die wet van God kan antwoord - en baie beslis nie probeer om hulle vrywillige verantwoordelikheid te monopoliseer ten einde hulle gesindhede "reg te dwing" nie: God het deur sy Woord 'n ryke versakeidenheid konstante en dinamiese antwoordingsmoontlikhede in aansyn geroep sodat - in die voortgang van die wêreldgeskiedenis in korrelasie met sy heiligeskiedenis - sy eer op 'n sinryke en sinvolle wyse vanuit die skepping (-in-antwoord) verkondig kan word. Die reg bepaal hom (slegs) by die mens-in-amp wat moet antwoord en daarom behoort die reg byvoorbeeld nie norme nêr te lê wat sal bepaal wat ware vriendskap moet wees, hoe partye hulle in vrywillige verantwoordelikheid in die huwelik teenoor mekaar behoort te gedra (ofskoon die staatlke reg wel die huwelik amptelik borg en konsti-

tueer), wat die beste manier vir ouers is om hulle kinders op te voed ensovoorts nie: 'n mens wat van sy verantwoordelikheid ontleem word, sal 'n blote masjien word (en 'n mens is geen masjien nie!); en die reg se onvermoë om "lewe in gesindhede te blaas", blyk juist daaruit dat 'n regsreël volkome eerbiedig kan word - dus formeel gehoorsaam kan word - sonder die regte (dit wil sê met 'n onetiese) gesindheid.

Die samehang tussen die juridiese en die etiese modaliteite kom in baie regnorme merkant na vore en is selfs in sekere grensgevulle heel problematies. By die bepaling van 'n persoon se aanspreeklikheid vir die meeste onregmatige dade en misdade word byvoorbeeld 'n dader se gesindheid (sy skuld), dit wil sê die wyse waarop en die insig as gevolg waarvan hy sy verantwoordelikheid "verbreek" het, in aanmerking geneem (vgl oor die algemeen Du Plessis 1974b: 226-30). 'n Opsetlike verbrekking van verantwoordelikheid (opset) word anders as 'n onagaame verbrekking (nalatigheid) beoordeel. In die Suid-Afrikaanse reg word nalatigheid nog enigermate formaliserend aan die maatstaf van die "redelike man" gekoppel, dit op die gevaar af dat die dader se (onverantwoordelike) onagaamheid in konkrete situasies agter die vorm van die maatstaf verskuil kan bly. Verantwoordelikheid word hedendaags ruim geïnterpreteer om byvoorbeeld in 'n besondere sin in riskante situasies (van risiko-aanspreeklikheid) te geld. Die reg straf nooit die verkeerde gesindheid van 'n dader *as s'ich* nie, maar die ampakade wat (mede) deur die verkeerde gesindheid veroorsaak is; juridies word X se gesindheid en verantwoordelikheid as dié van 'n "ampadreër-in-konkrete-situasie" verdiskonteer en dan alleen vir sover die misbruik of die ontduiking van die etiese verantwoordelikheid ampimplikasies vir andere (*in casu Y*) inhou. Só gesien is die ter sake skuld- en aanspreeklikheidsgronde *juridiese* skuld- en aanspreeklikheidsgronde: die reg het nie die gesindheid en/of verantwoordelikheid gemonopoliseer nie (en kan dit nooit "suksesvol" doen nie) maar slegs prinsipiël in sy neerlê van 'n ampdelike maatstaf in aanmerking geneem (mede om te voorkom dat die juridiese beoordeling van ampakade in 'n konkrete situasie nie by voorbaat gefikseer of geformaliseer sal word nie).

Op die gebied van kontraksluiting - waar partye in 'n direkte meetskapsrelasie teenoor mekaar te staan kom - is die reg eweneens in hulle gesindhede (byvoorbeeld hulle *bona en mala fides*) geïnteresseerd. So word

byvoorbeeld seker gemaak dat die partye mekaar *ab initio* reg verstaan het en gewest het wat hulle wedersydse verantwoordelikhede teenoor mekaar sou (of veronderstel was om te) wees (na dié "rég verstaan" vereiste word - ongelukkig heel eng - as "wilsooreenstemming" verwys). Verder word partye wat nog nie volwasse en/of ryp genoeg is om kontraktuele verantwoordelikhede te kan aanveer nie (byvoorbeeld *infantes* en minderjarige) beskerm deurdat vereis word dat hulle deur anders òf bygestaan òf verteenwoordig moet word (die beperkinge wat daar in 'n soortgelyke konteks op vroue binne gemeenskap van goed getroud geplaas word, is, vanuit hierdie oogpunt beskou, onverdedigbaar). Op sterkte van die maatskapskarakter van die kontraktuele verhouding is (ten slotte - by wyse van voorbeeld) kontrakte wat op sterkte van dwang en vreesaanjaging tot stand kom, nietig (of vernietigbaar). In die geval van bepaalde soorte kontrakte word selfs 'n heel konstitutiewe premie op die gesindheid van die partye by kontraksluiting geplaas - ten opsigte van verteenwoordigingskontrakte, versekeringskontrakte en vennootskapskontrakte word byvoorbeeld vereis dat die allerhoogste goeie trou (*uberrima fides*) deurentyd die kontrakverhouding sal kenmerk.

Die verhouding reg-etiek steen op die terrein van die seksuele moraliteit sterk in die branding - dit veral ten aansien van die vraag of partye wat buite huweliksverband vleeslike gemeenskap het, regtens strafbaar gestel behoort te word. Tereg word in die Suid-Afrikaanse reg prinsipieel van die standpunt uitgegaan dat *nudum* ontug (*qua* buite-egtelike vleeslike gemeenskap) nie strafbaar is nie; waar persone met wedersydse toestemming buite-egtelike vleeslike gemeenskap met mekaar het, tree hulle ongetwyfeld, volgens die norme van 'n Christelike etiek, oneties op (die huwelik versak immers die legale konteks vir vrywillige verantwoordelikestelling op seksuele gebied) maar die daad self het nie empsgevolge wat buite die gesindheid van die partye om geremedieer kan word nie (dit anders as byvoorbeeld in die geval van verkragting waar 'n vrou se seksuele integriteit - wat regtens beskerm word - gewelddadig aangetas word; in hierdie geval is haar emp as vrou immers in die gedrang). In *Green v Fitzgerald and others* 1914 AA 88 is ewensens tereg (ofskoon *obiter*) bevind dat owerspel geen misdaad is nie; met hierdie beslissing het die hof bloot 'n gewoonteregareël wat lank voor 1914 reeds bestaan het, bevestig. Ten owerspel behoort die staatsowerheid nie strawwend op te tree nie

(want watter sin het dit?, hoe kan juridiese sanksie 'n verbrokkelende huweliksverhouding byvoorbeeld red?) ofskoon owerapel wel deeglik by die voortbestaan van die huwelik(-somp) - waar partye deur hulle huweliks-ontrou ampakending veroorsaak - verdiskonteer kan word; daarom is owerapel 'n egskeidingsgrond en 'n delik - laa genoemde omdat 'n (owerapelige) derde op die huweliksinstelling (as verbintenisse tussen één man en één vrou) - wat amptelik geborg word - inbreuk maak.

Die *Ontugwet* (Wet nr 23 van 1957) stel sweneens nie *nudum* ontug (buite-egtelike vleeslike gemeenskap - art 1) strafbaar nie, maar wel ontug wat bepaalde ampplikasies vir bepaalde mense (en veral vroue) in die konteks van die staatlke gemeenskap in sig meedra. So is die aanhou van bordele (art 2), koppelary waarby die ouer of voog van 'n dogter hulp verleen sodat 'n derde vleeslike gemeenskap met haar kan hê (art 9), koppelary vir die doeleindes van ontug *überhaupt* (art 10) aanhouding van 'n vrou teen haar sin vir die doeleindes van ontug (art 12), abduksie (art 13), ontug met meisies of seuns onder die ouderdom van sestien jaar (art 14) en ontug met vroulike idiote of swaksinniges (art 15) almal misdade en met bepaalde strawwe strafbaar (art 22). In al hierdie gevalle gaan dit telkens op die een of ander wyse om staatsburgers wat in hulle amptelike hoedanighede geborg word (byvoorbeeld: meisies wat aan die misbruik van ouerlike of voogdelike gesag blootgestel kan word, meisies en seuns wat as gevolg van hulle onvolwasse ouderdom beskerming in seksuele aangeleenthede behoef, vroulike idiote en swaksinniges wat nie tussen reg en verkeerd kan onderskei en ook nie die gevolge van vleeslike gemeenskap besef nie ensovoorts) en daarom is die gemelde bepalinge in beginsel almal (juridies) regverdig: die onderskeid maar tegelyk (relevante) samehang tussen reg en etiek word wel deeglik verdiskonteer sonder dat die reg noodwendig gesindhede probeer voorskryf en manipuleer of etiese verantwoordelikhede vir sy (eksklusiewe) rekening probeer neem.

Art 18 is teen hierdie agtergrond beskou 'n ongelukkige uitsondering: ontug, *indien oor die kleurgrens heen gepleeg*, word strafbaar gestel. Art 18 maak dit dus 'n misdaed vir 'n persoon wat volgens voorkoms of reputasie 'n blanke is om met enige persoon anders as 'n blanke (vgl art 1) ontug te pleeg. Die rede vir die bestaan van hierdie bepaling word in *R v H and another* 1959 1 SA 803 T op 805 deur regter Marais só opgesom:

"The policy underlying these prohibitions is common knowledge, namely to punish all overt tendency towards sexual intimacy between white and coloured, because it is calculated to frustrate the State policy of maintaining the two races distinct".

Hierdie maatregel kan op geen van die gronde wat reeds genoem is, geregverdig word nie. Dit is immers nie die prerogatief van 'n staatsowerheid om te besluit dat rassegroepe op bepaalde wyses "uit mekaar" gehou sal word nie, maar vir die groepe of volkere self. 'n Volk is juridies beskou geen gemeenskap nie, maar 'n maatskap waarbinne mense wedersyds, op grond van 'n gemeenskaplike identiteit, ideale en doelstellings ensovoorts, vrywilliglik sekere verantwoordelikhede teenoor mekaar aanvaar. Die vraag of die volk "suiwer" sal bly, of hy téén vermenging met andere is en of hy *überhaupt* sy identiteit in die finale instansie sal kan handhaaf, hang boweel af van wat die volk self - op die terrein van vrywillig verantwoordelike etiese relasionaliteit - daaroor besluit; 'n staatsowerheid wat (selfs voorskrywend) 'n bepaalde volkswil institutionaliseer (en dit veral in 'n veelvuldige staatsgemeenskap doen waar 'n institusionalisering en bevoorregting van die volkswil van die een volk gevaarlik diskriminerend teenoor ander volkere kan wees) en dan boonop nie konsekwent volk nie maar ras as 'n kriterium vir die verskansing van die geïnstitusionele volkswil aanwend, beweeg op die gevaarlike dun ys van kompetensie-oorskryding. In dieselfde kategorie (en dalk selfs nog ongelukkiger) as art 18, val die *Wet op die Verbod van Gemengde Huwelike* (Wet nr 55 van 1949) ingevolge waarvan partye wat tot verskillende rasse behoort, in Suid-Afrika geen geldige huwelik kan sluit nie - hulle huwelike geniet geen amptelike erkenning van staatlke owerheidswaë nie (en is daarom *ab initio* nietig) sodat dit vir persone van verskillende rasse (en volgens art 3 gee voorkoms die deurslag om te bepaal of 'n persoon tot 'n bepaalde ras behoort) onmoontlik is om kansaalmatig via regsinstellings hulleself in 'n amptelike huweliksverhouding vrywillig verantwoordelik teenoor mekaar te stel. Die Wet monopoliseer as't ware alle etiese keusevryheid op dié terrein en is daarom 'n sprekende voorbeeld van 'n onregverdige miskennig van die onderskeid (-in-samehang) tussen die juridiese en etiese (konstante) Woorordeninge van God in die skepping.

Die erkenning van etiese vryheid in die konteks van 'n staatsgemeenskap hoef vanselfsprekend nie daarop neer te kom dat die staatsowerheid bande-loosheid sanksioneer nie. In hierdie perspektief beskou, behoort die staatsowerheid ook sekere grense te eerbiedig. Dit sal - in uitbreiding op die maatstawe hierbo aangesê - byvoorbeeld nie geoorloof wees om abortie op aanvraag te wettig nie, want 'n fetus-in-amp (al is hy, soos meesal beweer word, "voorwaardelik" mens) is sekerlik (synde die mees beskermingsbehoefte vorm van menslike lewe) geregtig op die beskerming van sy staanplek in die werklikheid; hierdie reg van die fetus behoort nie deur krete ten gunste van 'n outonome wilsbeskikking aan die kant van die moeder oorwoekert te word nie - dit sal nie slegs op etiese nie maar eweser op juridiese barbarisme neerkom.

Dit moet ten slotte beklemtoon word dat regverdigte regsreëls nie slegs die onderskeid tussen (dog interafhanklikheid van) die juridiese en die etiese modaliteite eerbiedig nie maar ook die juridiese in sy samehang met alle ander modaliteite. Die reg-in-modale-reëls (mede op grond van die feit dat dit op sterkte van staatlke owerheidsgezag geld) mag, ten einde regverdigte reg te wees, nooit die terreine van die ander ewe gelykwaardige modaliteite (normatief) probeer monopoliseer nie. Daarom is die voorbeeld wat Van der Vyver (1977: 84-5) in hierdie verband aanhaal, heel gepas. Wanneer dit (soos in die geval van die vaststelling van 'n minimum ouderdom met die oog op huweliksluiting) relevant is om juridies (-ampelik) 'n ouderdom waarop geslagerypheid (puberteit) bereik word, te bepaal, moet die bepalende regnorm (ten einde regverdig te wees) met biotiese realiteite rekening hou en daarom die ouderdomsgrens só vasstel dat dit met hierdie realiteite klop (soos byvoorbeeld in die geval van die Suid-Afrikaanse reg waar twaalf jaar as puberteitsouderdom vir dogters en veertien jaar vir seuns geld).

Korum: regnorme wat die verskeidenheid in die konstante Woordordeninge negeer, werk juridiese monopolisering (en uiteindelik monopolisme) in die hand; regnorme wat daarenteen die samehang misken, werk formalisme in die hand. Amp is meer as blote vorm: dit is die staanplek (status) van 'n *volledige* mens wat ingevolge sy godgegewe volmag, op 'n ryke verskeidenheid wyses (en ingevolge 'n duiselingwekkende aantal "kombinasies" van antwoordingsmoontlikhede) in elke konkrete situasie van sy lewe op

die wet van God moet kan antwoord.

4 GEREGTIGHEID EN REGSINSTELLINGS

4.1 Inleiding

In een van die weinige publikasies in die Suid-Afrikaanse konteks waarin daar spesifiek op die juridiese relevansie van *Christelike geregtigheid* gewys word, definieer Kerr (1963: 59) regverdige reg ("just law") soos volg:

"... (T)hat law which reinforces God's purpose in spheres which are proper, in his sight, to legal regulation, and just administration of law is administration in the manner and to the extent that is proper in his sight".

Opvallend is die feit dat Kerr van 'n owerheid wat regverdige reg wil vorm en die (gevormde) reg regverdig wil toepas, vereis dat hy aan die wet van God gehoorzaam sal wees. Met hierdie insig kan akkoord gegee word. Saam met Kerr moet tegelykertyd egter ook 'n uitweg gesoek word vir dié kinders van God wat langs die weg van regsinstellings wat nie deur Christene tot stand gebring is nie, steeds in geregtigheid moet leef en geregtigheid moet doen.

Die uitgangspunt wat in hierdie verband geld, is dat geen kind van God sy heil ooit van 'n vergenklike, menslike instelling mag verwag nie; dat alle instellings (in die voortgang van God se heiligeskiedenis in korrelasie met die wêreldgeskiedenis) in die finale instansie God se werk (as dinamiese woordordenings) is, dat selfs slegte en onregverdige instellings eerbiedig moet word en dat die burger (bygevolg) legaal moet handel; dat instellings egter - in gevalle waar die owerheid in stryd met God se wet handel - nie op grond van hulle "instellings wees" protes en verset uitsluit nie, met dien verstande dat solank as wat die kanale nog bestaan, hulle in die protes en verset "gevolg" moet word (totdat hulle uiteindelik "uitgeput" is); dat (in die finale instansie) enige verset teen instellings en owerheidspersone 'n verset in gehoorsaamheid aan God se wet en daarom boweel 'n verset ter wille van (die saak van) God en die naaste moet wees en dat die "self" - en die onreg wat deur die self gely moet word - altyd op die agtergrond sal staan.

"Christen in die wêreld wees" beteken immers om deur God in hierdie be-
deling met sy instellings geplaas en met die gesag van 'n vrye dienskne-
beklee te wees; alleen die in-die-wêreld wees, die in-konkrete-situasies-
staan, maak dit vir 'n gelowige mens moontlik om die vryheid wat hy in
Christus het te "gebruik" om God se wet te gehoorsaem - dit omdat hy
weet dat hy God kan vertrou en omdat hy hoopvol reeds God se nuwe bede-
ling (sy stad met fundamente) sien.

Hierdie konkrete situasie van Christen-in-die-wêreld wees (gelowige kind
van God wees) het in die regsewte ontseensegtelike implikasies. In hier-
die paragraef word (ter afsluiting van hierdie studie) kortliks (spesi-
fiek met die oog op die doen van ware geregtigheid langs die weg van
reginstellings) aangetoon wat hierdie implikasies is. As uitgangspunt
word steeds aanveer - soos trouens tot dusver gedoen is - dat die hart
van die gelowige mens - sy religieusiteit - hom in die konkrete situasie
van sy menswees (en daarom in elke meer besondere konkrete situasie)
dring of dre of (selfs) dryf tot 'n doen. Aan hierdie hart is daar niks
misterieus nie - dit is selfs nie eens ho-tydelik nie; die hart is die
self waarop God in sy uitverkiesende genede beslag lê - 'n self in oor-
gewe aan die soewereine God van hemel en aerde.

Heelwat van die grondgedagtes wat in die vorige hoofstuk breedweg en
(selfs) juridies ongedefinieerd uitgespel is, word in hierdie paragraef
in hulle meer konkreet juridiese gestalte saamgevat.

4.2 Regsnorme en die staat in die geskakeerdheid van die menslike lewe

Regsnorme en die staat is twee van die belangrikste soorte (onderskeidelik
primêre en tersiêre) menslike instellings wat vanuit 'n juridiese oogpunt
direk in die gedrang kom. Van dié twee is regsnorme (as die meer primê-
re) die meer fundamentele. Regsnorme is geldingsgewenes (geldige en
geldende "wette") met 'n juridiese ("ampbeskermdende of -borgende")
leidende- of bestemmingsfunksie; hulle word deur mense met volmag (qua
gesagdraers in gemeenskappe - alle gemeenskappe) gevorm, hulle word op
mense in konkrete situasies toegeepits ten einde dié geadresseerdes op
'n variasierieke wyse in hulle empte - hulle staanplekke in die gemeen-
skap(-sorde) - te borg, dit alles met die oog op die verwesenliking van
die doel van die gemeenskap en sy kanale met die oog daarop om aan die

mense-in-gemeenskap die ruimte (vryheid) te bied om op God se wet te antwoord. Regnorme, rangordenend in 'n orde (onder leiding van 'n bepaalde doel) saamgevoeg, vorm dié mees fundamentele (in die sin van primêre) "grondlaag" van die struktuur (of "sisteam") waarin mense (-in-gemeenskap) hulle kan invoeg (of, in die geval van byvoorbeeld die staat, deur geboorte ingevoeg kan word) om in gehoorsaamheid aan die (norme van die) geldende orde die doel van die gemeenskap (as dinamiese Woordordening van God) te kan verwesenlik. Regnorme kan alleen op sterkte van die (konstante) moontlikhede wat die juridies-modale prinsipes (die juridiese modaliteit in sy samehang met ander modaliteite) bied, gevorm of gepositiveer word. Die daad van vorming is altyd 'n besondere (in die sin van unieke) menslike daad-in-volmag, dit wil sê op sterkte van die gees en vryheid waaroor die mens (ook 'n staatlike owerheidspersoon in sy unieke roeping) beskik; in 'n gemeenskap is hierdie volmag in sy uitoefening deur grondnorme georden.

Die staat is 'n menslike instelling binne (of beter: oor) 'n bepaalde grondgebied wat deur 'n juridiese bestemming (die verwesenliking van die ampsgeborgtheid van alle mense binne daardie grondgebied) gekwalifiseer (of "gelei") word. "Staat" (in die huidige tydagewig alians) impliseer onmiddellik 'n baie komplekse struktuur van norme en ander menslike instellings (watke laasgenoemde instellings aan die bestemmingsverwesenliking van die staat self - as onderdele van die staatstruktuur - dienstig of diensbaar is). So byvoorbeeld is in die staatlike owerheidsstruktuur van die Republiek van Suid-Afrika nie alleen regnorme (ordenend) gefin-tegreer nie, maar ook verskillende liggeme (gemeenskappe bestaande uit mense - elk weer met 'n eie struktuur van regnorme) byvoorbeeld 'n parlement (wat self uit twee liggeme, 'n volksraad en 'n senaat, bestaan), verskeie staatsdepartemente, howe, provinsiale rade, munisipaliteite, semi-staatsinstellings (of korporasies) ensovoorts; in dié struktuur word ook bepaalde ampte aan besondere owerheidsfunksionarisse "gekoppel" byvoorbeeld staatspresident, eerste minister, minister met hierdie of daardie portefeulje, leier van die opposisie, lid van die volksraad, (provinsiale) administrateur, lid van die provinsiale raad, regter, burgemeester, stadsraadslid ensovoorts. In die orde van die struktuur as 'n geheel is ook burgers ingevoeg - dit ter wille daárvan dat hulle nie alleen in hulle ampte geborg sal word nie, maar ook sodat hulle saam

(en wedersyds teenoor mekaar) in 'n regs-gemeenskap mekaar se regsbelange sal behertig om aldus (want dit is God se uiteindelijke doel met die in aensyn roep van menslike instellings) in gehoorsaamheid op God se wet te (kan) antwoord.

Die totstandkoming en instandhouding van alle staatsinstellings is in die finale instansie God se werk (in die gang van sy heilsgeskiedenis in korrelasie met die wêreldgeskiedenis) - al gebruik Hy mense daarvoor. Daarom vereis Hy van sy kinders dat hulle (as uitgangspunt) hulle in die (ge)institutionaliseerde orde van die instellings sal invoeg (vgl Romeine 13 1). Geen samelewingsinstelling - maatskap of gemeenskap - bestaan bloot ter wille van sigself nie - God "bedoel dit" in ieder geval nie so nie - maar altyd en ter wille van die mense wat in die orde (of struktuur) daarvan ingevoeg is en selfs ter wille van persone buite die maatskap of gemeenskap. Veral 'n gemeenskap mag nie in 'n "kleurlose" selfstandige "establishment" - wat sigself bloot ter wille van sigself in stand hou - ontaard nie: menslike instellings is Woordordeninge van God om (goddelik verordeneerde) antwoordingemoontlikhede wat 'n bepaalde verantwoordelikheid teenoor God se mense (wat op sy wet moet antwoord) moet "aanvaar" (of beter: die aanvaarding van 'n dusdanige verantwoordelikheid deur die vormers - die "institutionaliseerders - van die instellings self moet vergestelt).

Binne die grondgebied van die staat bestaan daar 'n verskeidenheid (van die staat self wesenlik onderskeibare) gemeenskappe: kerks, maatskappye, universiteite, skole, huisgesinne, sportklubs ensovoorts; daar bestaan eweneens 'n verskeidenheid maatskappe: vriendekringe, vennootskappe, mense in verskeie "toevallige" relasies teenoor mekaar, gespreksgroepe ensovoorts. By al hierdie maatskappe en gemeenskappe het die staat (en die staatsowerheid) 'n regsbelang sonder dat dit egter (noodwendig) op die terrein van die staat (en staatsowerheid) lê om "hulle sake vir - en namens - hulle te reël". Die mens (gemeenskappe en maatskappe) se juri-diese bestaanwyse (of belewingswyse) waarby staat en staatsowerheid 'n belang het, is (aktueel) aan elke konkrete bestaansituasie immanent.

Iets van die skrikwekkende gekompliseerdheid van strukture (qua menslike instellings) kan kortliks aan die hand van 'n baie eenvoudige voorbeeld

van 'n (mens-in-) konkrete situasie toegelig word. X is 'n navorser by 'n navorsingsinstituut wat een aend in sy studeerkamer (by sy huis) agter sy tikmasjien sit en tik; hy is besig om 'n artikel vir vaktyd=skrif te skryf. Sy handeling sal uiteindelik die struktuur van sy vakgebied (as menslike instelling) verander en daarom verrig hy 'n ordeningshandeling met 'n wetenskaplike (analitiese, logiese) doel of eindbestemming. Op sterkte van sy volmag (sy gesag en vryheid as mens) beskik X oor die vermoë om ordenend op die terrein van sy vakgebied te kan optree; sy besondere handeling van "artikel skryf" is dus 'n uitoefening van sy volmag op 'n bepaalde terrein. X, daar waar hy agter sy tikmasjien sit, is as werknemer by sy instituut lid van 'n gemeenskap welke gemeenskap (in sy geheel beskou) dieselfde doel as wat X met die skryf van sy artikel beoog, nastreef; en in die (orde van die) gekompliseerde struktuur van hierdie gemeenskap (wat deur 'n logiese of analitiese bestemmingsfunksie gerig word maar waarin 'n verskeidenheid werknemers - navorsingpersoneel, administratiewe personeel, tegniese personeel, 'n bestuursliggaam ensovoorts - geïnkorporeer is) het X as navorser 'n bepaalde staanplek. Vanuit die oogpunt van die instituut as instelling beskou, word X - as personeellid - se staanplek (sy status, sy amp) met die oog op sy wetenskaplike vermoëns beoordeel, maar in die amp *qua* amp geniet hy 'n juridiese geborgenheid en het hy (mede met die oog op die ampte van ander persone en liggeme wat in die struktuur van die instituut geïntegreer is asook met verwysing na die amp van die instituut as samelewingskring *ex sioh*) bepaalde regeverpligtinge: hy het 'n dienskontrak met die instituut gesluit; indien hy sy werk nie na behore verrig nie of hom wangedra, kan hy (*inter alia*) deur die bestuursliggaam van die instituut aangespreek en selfs uit sy amp onthef word, hy is langs die weg van amptelike kanale in sy betrekking aangestel en bevorder - en so kan die voorbeelde vermenigvuldig word. Die juridiese struktuur ('n struktuur van en regsnorme en persone en instansies met juridiese gesag) van die instituut waarin X hom bevind, vervul egter 'n "hulpfunksie" met die oog op die verwesenliking van die instituut se wetenskaplike bestemming, ofskoon in daardie struktuur (*qua* hulpstruktuur) die vereiste van juridiese geregtigheid (teenoor *inter alia* X as 'n persoon-in-amp) net so reël soos in byvoorbeeld 'n staatlke gesagstruktuur geld.

X "benut" 'n verdere kanael *qua* gemeenskap om sy artikel te kan skryf - dié van die (struktuur van) sy gesin. So kan die skryf van die artikel vir X (as newedoel) geld in die sak bring en daardeur gaan hy die ekonomiese struktuur van sy gesin verander; die omstandighede waaronder hy by sy huis sy werk verrig, is aangenaam as gevolg van die etiese ruimte wat daar in sy gesin (deur die vrywillige, wedersydse verantwoordelikestelling van die gesinslede teenoor mekaar, onder leiding van die bestemmingsfunksie van die gesin) vir hom geskep word; hy het 'n betroubare eggenote wat hom in sy werk bystaan; in ieder geval word X in sy "hard besig wees" mede gedra en gemotiveer deur sy verantwoordelikeheid(-sgevoel) teenoor sy gesin en weet hy dat sy sukses in sy werkskring aan sy gesin 'n bepaalde sekuriteit (sal) verskaf. Intussen staan X (as vader van die gesin) in bepaalde (amptelike) gesagsverhoudinge teenoor sy gesinslede wat in 'n verskeidenheid konkrete situasies in die gesinslewe vergeestalt word.

Vir die doeleindes van hierdie voorbeeld word X as lidmaatskap van sy kerk, 'n vriendekring, sy vakvereniging, 'n sportklub, 'n politieke party, die direksie van 'n maatskappy ensovoorts buite rekening gelaat.

X sit eweneens as *staatsburger* agter sy tikmasjien. Dit is vanselfsprekend - in beginsel - nie die taak van die staatsowerheid om te besluit of X goeie wetenskaplike werk lewer, om vir X voor te sê wat hy in sy artikel mag skryf en om te besluit of X *überhaupt* mag publiseer nie; en tog is X as staatsburger (saam met en teenoor ander burgers en die owerheid) geborge in 'n amp: hy kan sy artikel in veiligheid skryf, hy weet sy tikmasjien en sy papier is syne (sy eiendom), sy outeursreg op sy artikel sal beskerm word ensovoorts. As burger het hy by die skryf van die artikel bepaalde verpligtinge: hy moet die outeursreg(te) van ander regs-subjekte respekteer en sy aenhelings uit bronne mag nie op klakkelose plagiaat neerkom nie; hy mag niemand in sy artikel belaster nie; op die inkomste wat hy uit die artikel sal verkry moet hy inkomstebelasting betaal; hy mag die staatsveiligheid nie in die gedrang bring deur byvoorbeeld 'n artikel oor die vervaardiging van 'n gesofistikeerde, tuisgemaakte bom te skryf nie ensovoorts.

By X se amp as werknemer van die instituut, het die staatsowerheid wel 'n belang en dan in die besonder 'n regsbelang; wanneer dit met X binne die ampstruktuur van die instituut sou misloop, kan hy (of die instituut) hom byvoorbeeld op die hof beroep. In sy gesinslawe word X eweneens deur staatlike (regs-)gesag geborg: sy huwelik word amptelik erken, hy is as vader regtens voog oor sy kinders, indien hy sy juridiese kompetensies as gesinshoof sou misbruik of oorskry deur byvoorbeeld nie sy eggenote en kinders te onderhou nie of hulle aan te rand, gryp die staatsowerheid in om die eggenote en kinders as staatsburgers in hulle ampte te borg en te beskerm ensovoorts.

Wat so pas gegee is, is slegs 'n vlugtige blik oor die ontsaglike gekompliseerde wêreld van (tersiêre) menslike instellings waarin X, daar waar hy agter sy tikmasjien besig is om 'n wetenskaplike artikel te skryf, homself bevind. By hierdie oorsig is nie eens in aanmerking geneem dat die instellings waarna verwys is, deur norme gestruktureer is, dat die norme weer op kombinasies van konstante antwoordingsmoontlikhede steun, dat X in die skryf van sy artikel self besig is om op sterkte van konstante Woordordeninge-in-aanslagstruktureel te orden ensovoorts nie. Die ontsaglike (byna skrikwekkende) kreatuurlike werklikheid van norme en instellings (en natuurlike strukture) word deur God (in die voortgang van sy heilageskiedenis in korrelasie met die wêreldgeskiedenis) in Christus tot stand gebring en in stand gehou en die eksistensieël vraag aan X, daar waar hy (in 'n konkrete situasie) agter sy tikmasjien besig is om 'n artikel te skryf, is gewoon of hy (langs die weg van die talle kanale tot sy beskikking en met die oog op die doel wat hy wil bereik) in gehoorzaamheid "ja" sal sê op God se wet.

Uit dié voorbeeld blyk dit duidelik dat X se konkrete situasie nie slegs met die staat en/of die reg te make het nie ofskoon die reg en die staat tog wel bepaalde heel ter sake amptelike kanale aan X verskef waardeur (of langs die weg waarvan) hy op wetenskaplike gebied (in die vervulling van sy roeping as navorser) vormend en ordenend op die wet van God kan antwoord. Alle reg waarmee X te doene kry, is nie staatlike reg nie - hy beklee immers nie 'n amp (en staan nie in *amptelike verhoudings*) slegs in die staatlike gemeenskap nie. Gevolglik kom verskillende vorme van geregtigheid in X se konkrete situasie ter sprake: akademiese geregtig-

heid, etiese geregtigheid, vaderlike geregtigheid, beroepsgeregtigheid en neem 'n mens in aanmerking dat X as 'n mens in verhouding tot andere vormend besig is, dat hy in 'n bepaalde taal skryf, dat hy versigtig moet wees met sy woordkeuses ensovoorts, dan is historiese geregtigheid, sosiale geregtigheid, taalkundige geregtigheid en estetiese geregtigheid in sy situasie hoogs ter sake omdat die geregtighedsnorm van God se wet as 'n (doen-in-)liefdeseis vir hom geld; en dit spreek hom aan, dit roep hom op tot 'n antwoord: "In alles wat jy doen, in elke konkrete lewensituasie - doen aan andere soos wat jy wil hê hulle aan jou moet doen". Maar nie slegs X het die verantwoordelikheid om te doen nie, want hy het weer die ruimte om te kan doen (of hy moet dit hê) op sterkte van dit wat andere (in antwoord op dieselfde norm) aan hóm (behoort te) doen - in gesinsverband, in beroepsverband, in 'n wetenskaplike konteks as 'n geheel, in 'n etiese konteks, en, les bes, in staatkundige en juridiese verband. Boonop weet X - indien hy 'n gelowige kind van God is - dat nie net ander mense aan hom doen nie maar dat God (in Christus) elke oomblik van sy lewe in al hierdie verbande (meer tegelyk in die "verband" van sy ganse lewe as mens-in-bedeling, *hier en nou*, maar eweneens in die *nuwe bedeling*) aan hom doen (en sal doen: God is die God van die daad in die verlede (geloof), die hede (liefde) en die toekoms (hoop)). Deur die getuienis van die Heilige Gees word X se hart deeglike tot inkeer gebring en in geloof, hoop en liefde op God en sy naaste gerig; en telkens, weer en weer, verneem hy die antwoord van God: "Ek dóén aan jou 'n daad van geregtigheid: Ek maak jou regverdig!"

In X en elke mens se ingewikkelde verbandslewe pas juridies-staatkundige geregtigheid in - word dit gemanifesteer - as synde geïntegreer met elke faset van elke konkrete situasie in die menslike lewe. Juridiese en staatkundige geregtigheid is geregtigheid in onlosmaaklike samehang met God se juridiese geregtigheid (van "doen in die amp van 'n nuwe lewe") in sý (met peitset gesê) "staat" (sy koninkryk) van huidige en toekomstige heerlikheid. Anders gestel: in die huidige bedeling is die *civitas terrenae* 'n korrelasionele manifestasie van die *civitas Dei* in sy vaste gang na die finale vernuwing wanneer *civitas Dei* en *civitas terrenae* deur die ewige Boumeester in 'n sondelose harmonie van onversteurbaarheid saamgevoeg en alle dinge (ook die *civitas terrenae*) nuut sal word.

Alle geregtigheid is beslis nie bloot met regsnorme en die staat as instellings gegee nie; in hierdie studie is die fokus egter hoofsaaklik op juridiese geregtigheid(-instellings) gerig en in die besonder op regsnorme-in-staatlike-verband. Die staat is die regshandhawer binne 'n bepaalde grondgebied en in 'n juridiese (of amptelike) geregtigheidsverband is die staatsowerheid by uitstek dié gesagseliggem met 'n dubbele verantwoordelikheid: hy (of hulle as gesagsfunksionarisse) moet, soos enige mens, in geregtigheid doen wanneer hy (hulle) staatsinstellings (in amptelike hoedanigheid maar tegelyk met die oog op die ampegeborgenhed van die burgers) tot stand bring juis sodat die eindresultaat weer ('n) amptelike (doen in) geregtigheid (binne die staat se grondgebied) sal wees. Met byvoorbeeld 'n navorsingsinstituut, is dit anders gesteld: die eis van juridiese geregtigheid geld vir die gesagsowerheid van die instituut vir sover hy die strukture met verwysing na die lede van die institutêre gemeenskap se ampte tot stand bring, ofskoon die eindresultaat (onder leiding van die instituut se bestemmingsfunksie) nie amptelike juridiese geregtigheid nie maar wetenskaplike geregtigheid ('n akademiese doen) is. Die dubbele verantwoordelikheid met die oog op juridiese geregtigheid in staatlike verband geld egter nie alleen die staatsowerheid nie maar eweneens en tegelyk die burgers: hulle moet in geregtigheid (amptelik) deur die staatsinstellings "doen" sodat die bestemmingsfunksie van die staat steeds binne (en as) 'n orde van amptelike geregtigheid ten opsigte van 'n bepaalde grondgebied verwesenlik kan word (sodat 'n verdere amptelike doen weer moontlik sal wees): die regsorde qua orde van juridiese geregtigheid moet dus nie alleen (klakkeloos) deur die burgers gerespekteer word nie, maar in en deur hulle gehoorsaamheid ook aktief uitgebou, ja selfs gereëliseer, word.

Die staatsowerheid beskik weliswaar oor 'n omvattende ampsgesag (dit strek naamlik oor 'n hele grondgebied waarbinne daar 'n groot aantal en 'n verskeidenheid mense in 'n variasierike "lewe-in-instellings" hulle bevind); voorts beskik die staatsowerheid as juridiese gesagsowerheid oor die inherente en magtige kompetensie om te kan dwing (dit wil sê oor die *swaardmag*) - dit juis ter wille van die handhawing en instandhouding van 'n amptelike geregtigheidsorde binne sy grondgebied. Is dit daarom verbesend dat wanneer 'n staatsowerheid (in ongehoorsaamheid aan God se wet en sy geregtighedsnorm) hom aan sy gesag vergryp (en onreg in onge-

regtigheid doen), die staat tot 'n skrikwekkende slawehuis kan verword ... en dat die regsorde *qua* institusionele geregtighedsorde toenemend (sal) begin verbreekel? Die orde van ampsmatigheid (in die alledaagse spreektaal "wet en orde" genoem) word té dikwels en té geredelik as slegs die resultaat van die dade van 'n kragtige, 'n magtige en 'n ongenaakbare sterk arm beskou en den word vergeet dat in God se werk in die huidige bedeling wet en orde (ook) 'n seën op (of die resultaat van) 'n amptelike doen in geregtigheid deur staatsowerheid sowel as -burgers is. 'n Staatsowerheid wat geregtigheid doen, is regverdig voor God en het die inherente reg om met alle mag (selfs met wapen- en oorlogsgeweld) die regverdige orde wat hy (deur sy regverdige doen) tot stand gebring het, teen alle aanslae wat dit wil vernietig, te verdedig - finalitêr nie ter wille van homself nie maar ter wille van die burgers as skepele van God (mense vir wie daar 'n ampsgeborge ruimte moet bestaan sodat hulle op God se wet kan antwoord) wat amptelik in daardie orde ingevoeg is.

Soos voorheen reeds opgemerk, is regsnorme die mees fundamentele strukturele boustone van die staat (wat deur die mens tot stand gebring word): hulle reek die staatsstruktuur as 't ware "in sy wortel", hulle is relatief maklik "hanteerbare" strukturele "middels" waardeur die orde van juridiese geregtigheid - op 'n regverdige wyse - in die staat tot stand gebring kan word. Hiervoor geld egter veral twee voorwaardes: (i) die regsnorme self moet regverdig wees (*vide* 3.4 *infra*) maar (ii) - en dit is nog die heel belangrikste - die regverdige regsnorme moet (legelitêr) deur sowel staatsowerheid as -burger gehoorzaam word. (i) en (ii) hang absoluut ten nouste saam ofskoon (ii) in die konkrete doen van mense-in-situasie die mees prominente is: 'n regverdige regsorde kan (ensersyds) in beginsel nog bestaan indien onregverdige regsnorme nie gehoorzaam word nie maar regsnorme kan (andersyds) hoe formeel regverdig wees, indien hulle nie gehoorzaam word nie, bly die regverdige regsorde in die slag. Dit betaan geen mens om hom op regverdige regsinstellings *an sich* te beroem nie: die finale toets vir die doen van (ook juridiese) geregtigheid lê in dit wat lense die weg van die instellings in die konkrete situasies gebeur. In ons eeu word die mite dat die doen van geregtigheid deur deklarasies van mense- of grondregte, 'n strukturele skeiding van magte (met 'n regbank wat inderdaad funksioneer), vrye demokrasie wat in die staatsregtelike struktuur ingebou is ensovoorts, gwaarborg kan word,

daaglikse deur 'n harde praktyk (in konkrete situasies) weerlê; geregtig-
heid is immers primêr (in sy diepere oorsprong) geen saak van alegs in-
stellinge nie maar van die bekeerde en lewende menslike hart in sy reli-
gieuse rigting tot die doen aan die naaste. Strukture en instellings is,
 in 'n sekere sin "dood" - hulle kan nie antwoord nie; slegs die mens-in-
 struktuur of die mens-in-instelling kan, in konkrete situasies van dōen,
 in geregtigheid of ongeregtigheid op die wet van God antwoord (vgl ook
 Floor 1974: 27-30).

4.3 Juridiese grondnorme as boustene vir regverdigde regsinstellings

In h 7 4.4 *supra* is betoog dat die grondnorme in 'n regsorde wesenlik
 gelykheidsnorme is: hulle word op sterkte van 'n konkreet-situatiewe
 (eksistensiële) interpretasie van 'n relasie of relasies (dit wil sê die
 relasie(s) van "X-in-situasie" tot "Y-in-situasie") - welke interpretasie
 breedweg gesproke *gelykheid* genoem is - tot stand gebring of gepositiveer,
 omdat hulle op sterkte van 'n positiveringekompetensie geld - kontinu
 geld - is hulle kanale waarlangs verdere optredes (handelinge) in 'n hele
 aantal (ander) konkrete situasies verrig kan word, die legale uitgangs-
 punt synde dat hierdie grondnorme (*qua* kanale) eerbiedig sal word. Vir
 sover hierdie grondnorme *regsnorme* is, word hulle met die oog op die amps-
 gelykheid tussen X en Y tot stand gebring (juis met die oog daarop om X-
 in-amp en Y-in-amp - beskermend en ordelik - te borg).

As grondnorme in 'n regsorde is dit van belang dat gelykheidsnorme reg-
verdig sal wees en deur sowel staatsowerheid as -burger eerbiedig en ge-
hoorsaam sal word. In baie regsordes word dit as oogmerk gestel om hier-
die grondnorme tot 'n soort grootste gemene deler (byvoorbeeld 'n grond-
 wet, 'n kode of 'n deklarasie van regte) - in 'n verskeidenheid moontlike
kombinasievorme - te reduseer, sodat hulle (ofskoon redelik algemeen) tog
met 'n mate van juridiese sekerheid omlynbear of met presiesheid aantoon-
baar (aanduibaar) is en nede op sterkte van die geldingsvorm van die do-
kumente waarin hulle beliggaem is, met 'n fundamentele (en dikwels ver-
skanede) regsgeeseg bakluis is. In regsordes waar so 'n grootste gemene
 deler formeel in 'n kode beliggaem is, spreek dit vanself dat daar heelwat
 ruimte vir deduktiewe interpretasie gelaat moet word, ten einde vir die
 behoeftes van 'n wye spektrum (nie-idente) konkrete situasies voorsiening
 te kan maak. Die Grondwet van die Verenigde State van Amerika is byvoor-

beeld 'n kode waarin bepaalde fundamentele grondnorme op hoofsaaklike publiekregtelike gebied (nie slegs as 't ware verskans word nie maar eweseer) hulle fundamentele en algemene geldingskrag vind. Die meeste van hierdie grondnorme as s'ich is egter (mede op grond van hulle onpresiese formulering) veeg vir sover dit hulle toepassing in ('n verskeidenheid) konkrete situasie betref, gevolelik word hulle met die oog op hulle toepassing in konkrete situasies deur die houe betreklik willekeurig (en op 'n relatief onvoorspelbare wyse) geïnterpreteer. Die *Veertiende Amendement* tot die Konstitusie bepaal byvoorbeeld ten aansien van die verskillende state (in die federasie) soos volg:

"No State shall ... deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law".

Die US Supreme Court interpreteer die "liberty" in die *Veertiende Amendement* s6 dat dit ook godsdienstvryheid insluit (vgl Van der Vyver 1972: 107 en die gewysdes wet hy in vn 20 aanhaal).

In die konskwenter "common law"-georiënteerde regsordes (soos dié van die Republiek van Suid-Afrika en die Verenigde Koninkryk) geld die grondnorme minder "formeel": hulle ontstaan gewoonlik (op gegewe momente) in die regtradisie en reek met verloop van tyd as gewoontereg ingeburger. In die Suid-Afrikaanse reg is feitlik al hierdie grondnorme (histories gesproke) aan die Romeins-Hollandse reg en aan die Engelse reg ontleen (met die Romeins-Hollandse reg - die "gemene reg" - as basis). Hierdie geldige grondnorme word veral in die praktyk van die regspraak - vir sover hulle nie deur wetgewing uitgesluit is nie - met 'n groot mate van noulettendheid eerbiedig.

Die uitstaende kenmerk van al hierdie grondnorme is dat hulle fundamenteel geld, dit wil sê: (i) dat hulle in elke konkrete situasie van regspraak, wetgewing en administrasie (soms selfs byne intuitief) - sonder dat hulle eo nomine in meer spesifieke regers6ls vervat is - eerbiedig (kan) word; (ii) dat hulle in hulle algemene gelding aan - indien nie alle nie den ten minste 'n wye spektrum - meer spesifieke regnorme ten grondslag lê, wat beteken dat die spesifieke norme eltyd in terme van hierdie grondnorme geïnterpreteer word en dat hulle gelding slegs in

deerdie gevalle waar spesifieke regnorme (in die Suid-Afrikaanse reg feitlik sonder uitsondering norme van die statutereg) dit uitdruklik voorskryf, opgekort kan word.

Sonder om naastenby aanspraak op volledigheid te maak, kan enkele van hierdie grondnorme in die Suid-Afrikaanse reg (voorbeeldgewys) kortliks genoem en bespreek word:

(a) Staatsregtelik: Die *Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika* 32 van 1961 is geen omvattende, formele dokument waarin alle (selfs publiekregtelike) grondnorme van die Suid-Afrikaanse reg(-sorde) vervat is nie. Wel bevat dit bepaalde fundamentele bepalinge in verband met die verhouding tussen staatsowerheid en -burger (en die verhouding tussen -amptelike - owerheidspersone en -liggame onderling) maar die bepalinge is meestal spesifieke bepalinge (en ontbeer 'n grondnorm-karakter) sodat die grondnorme van die Suid-Afrikaanse staatsreg eerder in die gemeensereg (byvoorbeeld die staatsregtelike konvensies) as in die *Grondwet* self beliggaem is. Sekere bepalinge van die *Grondwet* is egter (ten minste) 'n weerspieëling van die grondnorme wat aan die Suid-Afrikaanse staatsreg (gemeensregtelik) ten grondslag lê (vgl oor die algemeen Van der Vyver 1975a: 42-52; Wiechers 1967: 151-68 en Mahlo en Kahn 1960: 129-83). Art 108 van die *Grondwet* vertoon byvoorbeeld 'n sterk grondnorm-karakter (en dit wel in die gestalte van 'n gelykheidsnorm wat aan Afrikaans - wet, volgens art 119, ook "Hollands" beteken - en Engels gelyke erkenning as amptelike landstate verleen; art 108 is - in art 118 - selfs verskans).

(b) Privaatregtelik: Gibson (1970: 17-9) noem 'n viertal grondnorme wat - as beginsels van "equity" (vgl egter 3.4 (iii) *infra*) - aan die Suid-Afrikaanse privaatreë ten grondslag lê:

(aa) niemand mag ten koste van 'n ander verryk word nie (in *Nortje v Pool NO* 1966 3 SA 96 A is egter bevind dat hierdie grondnorm slegs ten aansien van bepaalde, duidelik gedefinieerde kategorieë konkrete situasies geld);

(bb) niemand mag uit sy eie mala fides of onregmatige handeling voordeel trek nie (hiervan is die stelreël *ex turpi causa non*

oritur actio en *nemo contra suam factum venire* - op die laasgenoemde stelreël berus die leerstuk van estoppel - besonders verskyningsavorme);

(cc) "... en error in a transaction cannot prevail over the truth" op grond waarvan geskrewe dokumente gerektifiseer kan word om die werklike "bedoeling" van die partye weer te gee: "... the intention of persons override their language or description ...").

(c) **Strafregtelik:** Op die gebied van die strafreg is sekerlik dié mees ooglopende grondnorme - Burchell en Hunt (1970: 57-81) verwys na hulle as "policies behind the substantive rules of criminal law" - dié van *nulla poena sine culpa* (die skuldbeginsel - Burchell en Hunt 1970: 84-7) en *nullum crimen sine lege* (De Wet en Swanepoel 1970: 43-5).

(d) **Natuurlike geregtigheid:** Min juridiese grondnorme is, wat hulle (vermeende) herkoms betref, so in die waas van die mistieke verhuul as juis die sogenaamde "reëls van natuurlike geregtigheid". In die Engelse gewysde, *The King v University of Cambridge* 1723 1 Str 557 op 567, is die oorsprong van hierdie reëls byvoorbeeld na die paradys (!) teruggevoer: God het naamlik aan Adam en Eva die geleentheid gegee om "hulle saak te stel", want nadat hulle gesondig het, het Hy hulle gevra of hulle wel van die vrugte van die boom geëet het waarvan Hy hulle verbied het om te eet. In 'n ander Engelse gewysde, *Maclean v The Workere Union* 1929 1 Ch 602 op 624, voer regter Maughan die ontstaan van natuurlike geregtigheid weliswaar nie tot by die paradys terug nie - en hy is selfs van mening dat dit in ieder geval nie by primitiewe mense kan bestaan nie - maar hy beskou dit as 'n inherente deel van 'n bepeelde soort (*in casu* Engelse) beskewing:

"The phrase 'principles of natural justice' can only mean, in this connection, the principles of fair play so deeply rooted in the minds of modern Englishmen that a provision for an enquiry necessarily imports that the accused should be given his chance of defence".

In die Suid-Afrikaanse gewysde, *Motaung v Makubela and another NNO / Motaung v Mothiba* NO 1975 1 SA 618 O op 629 kom regter Steyn tot die

gevolgtrekking dat die reëls van natuurlike geregtigheid op Christus se formulering van die Christelike geregtighedenorm in Lukas 8 31 appelleer. Wiechers (1973: 217) definieer die reëls van natuurlike geregtigheid gewoon as "... gemeenregtelike reëls wat op administratiewe ondersoek en verhoor van toepassing is".

Wat is, in die lig van (en ten spyte van) die voorgaande uitsprake, die reëls van natuurlike geregtigheid? Hulle is gewoon juridiese grondnorme wat veral (synde op regsprekende en vergeldende geregtigheid betrokke) aan die regspraak in hoofsaaklik "common law"-georiënteerde regsordes (vgl Hewitt 1972) ten grondslag lê. Uit hulle formulering blyk reeds en hulle judisiële- en hulle norm- en hulle fundamentele karakter: (aa) *audi alteram partem* (letterlik: "hoor die ander kant"); (bb) *nemo iudex in re sua* (letterlik: "niemand regter in sy eie saak nie") en (cc) (in die lig van *Garda v Livestock and Meat Industries Control Board* 1960 3 SA 481 T) die reël dat 'n owerheidspersoon nie deur irrelevante ooreenkomste beïnvloed behoort te word wanneer hy 'n diskresionêre funksie vervul nie (vgl ook Barrie 1968: 58). (bb) en (cc) kan ook saamgevat word as norme wat op die uitskakeling van vooroordeel gemik is.

Hierdie reëls is in die eerste plek juridiese grondnorme, dit wil sê norme wat met die oog op 'n situasie van judisiële gelykheid geformuleer word en daarom eweneens gelykheidsnorme is. Ofskoon dit spekulatief is om te beweer dat hulle hul oorsprong in die paradys vind, het regter Steyn in die *Motung*-gewysde (met respek) tereg ingesien dat hulle met die Christelike geregtighedenorm verband hou.

In die tweede plek lê die reëls van natuurlike geregtigheid aan alle vorme van regspraak (en nie net administratiewe regspraak nie) ten grondslag. In die prosesreg het hulle weliswaar al ietwat agter "tegniese reëls" verskuil geraak, maar 'n regverdige regsprekende beampte gehoorsaam die grondreëls meesal byna intuitief. Moontlik het hulle juis op die terrein van die administratiefreg so markant na vore getree omdat administratiewe regspraak van 'n relatief resente oorsprong is, soms (en selfs tot op hede) heelwat onsistematies ontwikkel en ontplooi het en daarom 'n duidelik gedefinieerde grondslag vir sy ontwikkeling en ontplooiing moes ontbeer. Daarom is die reëls van natuurlike geregtigheid *qua* judisiële grondnorme

onmiddellik (weliswaar in 'n heelwat minder formeel-judisiële gestalte - vgl Rose Innes 1963: 144) bygehaal om in hulle *nudum* grondvorm as normatiewe grondslag vir (die ontwikkeling en ontplooiing van) die administratiewe regspraak te kon dien.

Ten slotte het die reëls van natuurlike geregtigheid niks met natuurreg uit te wael nie (vgl Wischers 1973: 218). "Natuurlikheid" moet hier opgevat word in dieselfde sin as wat die klassieke Romeinse juriste (*vide* h 2 2.2.3 *supra*) dit sou verstaan het, naamlik as "gesonde verstand", "common sense" of *prudentia*; natuurlike geregtigheid beteken dus gewoon rasionele of "common sense"-geregtigheid. Is dit, terloops, nie merkwaardig dat die klassieke juriste, wat so 'n fyn aanvoeling vir hierdie "natuurlike" geregtigheid gehad het, juis die invloedrykste boumeesters aan die grondnoms van feitlik alle (veral Westers beskaafde) regstelsels in die wêreld was nie? En let daarop dat die natuurlike (*prudentia*) geregtigheid soos wat dit in juridiese grondnoms vergestalt word, 'n *eg* *institutionele geregtigheid* is.

Omdat die reëls van natuurlike geregtigheid nie reëls van die natuurreg is nie, kan hulle vanselfsprekend deur die eeus heen verander. Vir Oud Testamentiese Israel (*vide* h 3 2.1.4.4.3 (iii) en 2.1.5.3 *supra*) - in sy besondere kultuurhistoriese situasie, dit wil sê sy plek in die gang van die wêreldgeskiedenis in korrelasie met God se heilsgeskiedenis - het onbevooroordeelde regspraak *inter alia* beteken dat die regter kragtig en aktief kant sal kies vir dié party wat verontreg word: dat die regter "heil" sal bring - 'n toedrag van sake wat vandag (in so 'n onversluiserde vorm) haas ondenkbaar is, aangesien vereis word dat die regter streng onpartydig en "objektief" sal wees.

(e) *Die vermoedens by wetsuitleg*: Wischers (1973: 42) het inderdaad reg wanneer hy beweer dat hierdie vermoedens deel van die Suid-Afrikaanse gemene reg uitmaak; weer eens bestryk hulle egter (net soos die reëls van natuurlike geregtigheid) nie slegs die terrain van die administratiewe reg nie, maar is hulle by die uitleg van *elke* wet van toepassing (en daarom oor - feitlik - alle terreine van die reg "versprei"). Die vermoedens by wetsuitleg *qua* grondnoms geld as *vermoedens*, dit wil sê dat indien hulle nie uitdruklik of by implikasie deur 'n besondere wet uitgesluit is nie, hulle as fundamentele of omvattende regsnorme in die lig

waervan 'n wet geïnterpreteer moet word, geld. (Dit is natuurlik 'n ope vraag of alle grondnorme van 'n gemeenregtelike oorsprong nie maar op 'n soortgelyke wyse as vermoedens geld nie). Steyn (1974: 73-134) dui die volgende as die tans geldende vermoedens by wetsuitleg aan:

- (aa) 'n wetgewer maak wette vir sy onderdane en nie vir die staat (-sowerheid) of owerheidsliggame self nie;
- (bb) die wetgewer wil hom nie met die regspraak bemoei nie;
- (cc) die wetgewer wil algemene en nie besondere gevalle nie dek;
- (dd) wette geld alleen vir toekomstige aangeleenthede en het daarom nie terugwerkende krag nie (behalwe in sekere uitsonderingsgevalle hoofsaaklik waar die wette bepalinge ten gunste van die burger bevat);
- (ee) wette wysig (ter wille van regsekerheid) die bestaende reg nie meer as wat nodig is nie;
- (ff) die wetgewer beoog nie 'n onregverdige, onbillike of onredelike resultaat met sy wetgewing nie (dit wil sê dat wette nie teen persone of groepe wil diskrimineer nie - alle burgers moet 'n gelyke behandeling ontvang, wette moet so geïnterpreteer word dat hulle die burgers so min as moontlik beswaar met die gevolg dat wette wat regte wegneem of daarop inbreuk maak, wette wat laaste oplos en wette wat verbods- en strafbepalinge bevat, so eng as moontlik geïnterpreteer moet word ensovoorts);
- (gg) wette bevat nie kragtlose of doellose bepalinge nie;
- (hh) wette bevorder die openbare belang en
- (ii) 'n verwysing in 'n wet na 'n handeling of 'n akte is 'n verwysing na 'n regsgeldige handeling of akte.

Die vermoede dat dieselfde woorde en uitdrukkings in (verskillende ge-

deeltes van) 'n wet dieselfde betekenis dra (Steyn 1974: 132) kan nie onder die kategorie "grondnorme" tuisgebring word nie, aangesien dit hoofsaaklik op die tegniese werkinge van die interpretasiehandeling self toegespits is.

Al hierdie vermoedens *qua* grondnorme sal in hulle konsekwente toepassing nie ewe regverdigde resultate teweeg bring nie. (aa) té ruim geïnterpreteer, kan byvoorbeeld die legaliteitsplig van owerheidsfunksionarisse opskort; wat (aa) wel geldiglik ken sê, is dat die staatsowerheid en sy organe nie altyd dieselfde wette op dieselfde wyse as die burgers gehoorsaam nie. Die wetgewer is egter altyd ten minste aan die formele prosedures wat by die positivering van wetgewing geld, gebonde en indien hy hierdie prosedures nie nakom nie, ken die hof die wet wat aangeneem word, nietig verklaar (vgl *Harris and others v Minister of the Interior and another* 1952 2 SA 428 A).

(cc), indien té rigied toegepas, kan weer daartoe lei dat vir 'n billike interpretasie met die oog op die uniekheid van 'n (besondere) konkrete situasie nie voldoende voorsiening gemaak word nie.

(a), (b), (c), (d) en (e) hierbo is slegs enkele voorbeelde van juridiese grondnorme wat in die Suid-Afrikaanse regsorde geld. Daar geld op verskillende ander terreine van die reg nog heelwat ander soortgelyke grondnorme. Dit moet herbeklemtoon word dat die gelding van grondnorme per se nie voldoende is om die (konkrete) doen van geregtigheid in die staatlike gemeenskap te waarborg nie: die grondnorme moet naamlik ook so ruim as moontlik wese deurdat dit op 'n realistiese wyse tussen mense-in-situasie (a) differensieer (vide h 7 4.4 supra). Geregtigheid *qua* legaliteit (in die verhouding owerheid-burger die mees fundamentele vorm van institusionele geregtigheid), *iustitia distributiva*, institusionele gehoorsaamheid en vergeldende (waaronder preventatiewe geregtigheid) (vide h 7 4.4 supra), is verder nie alleen *geldige* geregtigheid nie, maar eweseer *geldende* geregtigheid - geregtigheid-in-aksie. Hierdie geregtheidsvorme is teweens nie grondnorme *an sich* nie maar leidingsfunksies (of rigtende prinsipes) vir die handeling van staatsowerheid en -burgers in hulle konkrete doen van geregtigheid (wedersyds teenoor mekaar) langs die weg van die instellings (waaronder *inter alia* grondnorme).

Vanweë die fundamentele en grondliggende aard van legaliteit as verskyningsvorm van institusionele geregtigheid (*vide* h 7 4.4 (v) *supra*), kan tereg die stelling gemaak word dat die "kanale" (die instellings) slegs in hoogs uitsonderlike gevalle "verbygegaan" mag word. Revolusie beteken immers juis die omverwerping van bestaende instellings en die omkeer van 'n orde. So gesien kan sowel staatsowerheid as -burger (prinsipieel) revolusionêr handel. Revolusie is duidelik van (regverdige) *verset* en *protes* (*qua* "getuig vir") te onderskei: revolusie wil die bestaende instellings volkome afbreek en vernietig terwyl verset en protes altyd (as uitgangspunt) geïnstitusioneel is - selfs al mag dit nodig wees om in die protes- en versetshandelinge sekere (spesifieke) rege-norme nie te gehoorsaam nie; nie-gehoorsaamheid kan immers ook in 'n poging om "verstoppte kanale oop te maak", beliggam wees.

Legaliteit is in die finale instansie nie bloot iets formeels of institusioneels nie, maar eweseer 'n legaliteit van die hart en gesindheid - van die *hart* omdat die *wet van God* in alle institusioneel legale handelinge (van owerheid sowel as burger) altyd gehoorsaam behoort te word; van die *gesindheid* omdat 'n gelowige mens móét insien dat dit rég is in die oë van die Here dat 'n mens jou in die orde van die instellings sal invoeg (vgl Romeinde 13 1).

6.4 Wat is regverdige regeinstellings?

Ken instellings (grondnorme, gemeenskappe, spesifieke rege-norme ensovoorts) juridies regverdig wees sonder dat daar noodwendig (soos aan die einde van die vorige paragraaf betoog) geregtigheid in konkrete situasies lange die weg van die instellings gedoen word? Kan, met ander woorde, 'n instelling *qua* struktuur *an sich* op die predikaat "juridies regverdig" aanspraak maak? Die antwoord is een van formeel (institusioneel) "ja", maar ten opsigte van die volheid van geregtigheid as religieuse rigting van die hart "nee". 'n *Formele* (institusioneel) bevestigende antwoord wil sê dat regverdige instellings *an sich* in ieder geval "na buite" bepaalde geregtheidskenmerke sal vertoon. Enkele van hierdie formele kenmerke (wat nie noodwendig die doen van geregtigheid sal waarborg nie) kan vervolgens slegs kortliks genoem en aan die hand van enkele voorbeelde (waar toepaslik) toegelig word. Die voorbeelde wat genoem sal word, is vanselfsprekend voorbeelde van regeinstellings wat kontinu en

met sekerheid (en daarom ook duidelik omlynd) geld.

(i) Oor die algemeen gesproke kan in die eerste plek van regverdige regsinstellings gesê word dat hulle *met die verskeidenheid en samehang van konstante Woordordeninge (modaliteite) rekening hou* - hierdie stelling geld veral *regenorme*. Met die verskeidenheid en samehang van konstante Woordordeninge kan vanselfsprekend nie rekening gehou word indien die eie-aard van natuurlike strukture en menslike instellings nie ook (op 'n realistiese wyse) in die (finale) instelling verdiskonteer is nie. Oor hierdie kenmerk is daar reeds in 3 *supra* die een en ander opgemerk. Regenorme wat byvoorbeeld krankaannigheid, dronkenskap, geboorte, die doodmoment, puberteit ensovoorts definieer, moet inderdaad met die realiteite wat hulle saam met die "verskynsels" in konkrete situasies voordoen, rekening hou - selfs al gee 'n regenorm eventueel sy eie inhoud aan dié verskynsels (Van der Vyver en Van Zyl: 1972: 12-8). Dit beteken in wese dat 'n regverdige regenorm nie werklikheidsvreemd nie maar *realisties* is: dat dit op die konkrete situasies soos wat hulle hul inderdaad in die werklikheid voordoen, bedag is. 'n Regenorm wat byvoorbeeld ongekwalifiseerde aborsie veroorloof in die waan dat aborsie nie 'n lewe vernietig nie, is onrealisties. Die verskeidenheid en samehang van modaliteite bestaan nooit *in abstracto* nie maar word in die gegewenheid van strukture gemanifesteer; om hierdie rede mag 'n regverdige regenorm nie die aard van die struktuur waarbinne die samehang en verskeidenheid van konstante Woordordeninge gemanifesteer word, negeer nie.

(ii) Regverdige regsinstellings eerbiedig altyd *vryheid in gesagsverkeidenheid* met verwysing na die besondere struktuur van die meeskappe en gemeenskappe (en in die besonder hulle bestemmingsfunksies) waarvoor dit geld of waarop dit betrekking het. Regverdige regenorme in 'n staatkundige konteks sal byvoorbeeld anti- of e-absoluteities wese deerin dat hulle nie die eie-aard van meeskappe en gemeenskappe binne die grondgebied van die staat sal skend of sal probeer beperk nie: meeskappe en gemeenskappe ken in hulle amptelike hoedanigheid wel deur staatlke-(regs-) gesag geborg word, maar is in hulle eiesoortigheid nooit blote instrumente ter verwesenliking van die een of ander (gewoonlik mags-) oogmerk van staatlke owerheidsfunksionarisse self nie. Die normatiewe beginsel (van God se wet) wat hier ter sprake kom, word in die Calvinis-

tiese tradisie gewoonlik *soweriniteit in eie kring* genoem en vind sy grond nie in die outonome of ongekwalifiseerde vryheid van die mens nie maar in die vryheid tot (eiesoortige) roepingsvervulling wat deur God se wet (*inter alia*) qua geregtighedsnorm (as ruimte vir die "doen aan andere") geskep word. Alle mense (insluitend mense in samelewingskringe) het die gesag en vryheid om op God se wet te antwoord (en aldus hulle roeping te vervul), maar alle mense (en samelewingskringe) het nie dieselfde of 'n gelyksoortige of 'n (identiese) gelykluidende gesag en vryheid nie en hierdie verskeidenheid (in mense se gesag en vryheid) moet (eweser deur die staatsowerheid met sy besondere gesag en vryheid) eerbiedig word; juis deur (realisties) - in die verskeidenheid - reg te differensieer, word mense gelykgestel (*vide* h 7 4.4 *supra*). Vryheid in gesagsverskeidenheid bied teweens die grondslag vir die erkenning van menseregte (*aliter* die mens se volmag as skepael).

Die mens kan sy eiesoortige gesag en vryheid vanselfsprekend binne of langs die weg van besondere samelewingskringe utoeleef en die kollektiewe saamdoen van mense in samelewingskringe, konstitueer (weliswaar in 'n oordragtelike sin) 'n eiesoortige gesag en vryheid van en vir die samelewingskring as ("sosiale") instelling. Daarom staan die staatsowerheid onder die normatiewe verpligting om ook die eiesoortige gesag en vryheid van samelewingskringe (in hulle verskeidenheid en met verwysing na die eie-aard van elk) te eerbiedig. Tereg sou 'n mens kon vra of die Suid-Afrikaanse staatsowerheid nie byvoorbeeld prinsipieel sy kompetensie oorskry (en die huwelik as 'n vrye gemeenskap in sy eie-aard aantas) deur te bepaal dat 'n huwelik wat amptelik erken sal word (wat van staatlke owerheidsweë geborg en beskerm sal word) slegs 'n huwelik tussen persone van dieselfde ras (binne die breë kategorie Blank-nie-blank) sal wees nie (vgl 3 *supra*). 'n Verdere voorbeeld: die sogenaemde "kerkklausule" - art 9(7)(b) van die *Bantoes (Stadsgebiede) Konsolidasiewet* 25 van 1945 - verleen aan die Minister van Bantoe-administrasie en -ontwikkeling (tans: die Minister van Plurale Betrekkings) maar by die skrywe hiervan is die benaming - weer eens - in herooringing) die kompetensie om by wyse van 'n kennisgewing in die *Staatskoerant* te lees dat Bantoes sekere eredienste of kerklike funksies binne 'n stadsgebied buite 'n Bantoe woonbuurt nie mag bywoon nie indien die Minister sou oordeel dat die Bantoes op of onderweg na so 'n perseel 'n oorles vir die inwoners van die stadsgebied (sal) veroorsaak of dat die teenwoordigheid van Bantoes in die omgewing -

met verwysing na die omgewing self en die aantal Bantoes wat gewoonlik die erediens of die kerklike funksie bywoon - ongewens is. Hierdeur verkry die Minister 'n heel ingrypende kompetensie om op sterkte van nie-kerklike oorwegings op die kerk se gesag en vryheid (tot roepingsvervulling) inbreuk te maak. Vanselfsprekend moet die staatsowerheid se goeie reg om op 'n emptelike vlak inbreukmaking op die ampsgesag en -vryheid van burgers te voorkom, eerbiedig word (en inbreukmaking kan ook beteken dat 'n kerkdiens vir die inwoners van 'n bepaalde gebied tot oorles is). In plaas daarvan om 'n dusdanige inbreukmaking egter te verbied, eis die staatsowerheid tans vir homself - op 'n onregverdige, kompetensie-oorskrydende wyse - die reg op om by voorbaat te besluit dat die bywoning van eredienste deur bepaaldelik Swartes 'n oorles of ongewens kan wees en verleen dan aan die Minister sonder meer die ingrypende kompetensie om die vermeende "mosilikheidmakers" bywoning van die erediens te verbied. In effek kom dit daarop neer dat die staat vir die kerk kan voorskryf wie sy eredienste mag bywoon en wie nie.

Indien 'n mens soewereiniteit in eie kring (*qua* vryheid in gesagsverskeidenheid) redelik eng en geogoklap - dit wil sê bloot in terme van die stande van sake in 'n hedendaagse, komplekse en daarom gedifferensieerde staatlike samelewing - definieer, dan wil dit voorkom asof soewereiniteit in eie kring in 'n onkomplekse (of "primitiewe") samelewing hees onmoontlik is; word soewereiniteit in eie kring egter as vryheid in gesagsverskeidenheid in 'n ruim sin opgevat, dan is dit nie vergesog om te beweer dat (ten minste) elemente daarvan in onkomplekse (primitiewe) samelewings aanwesig kan wees nie, ofskoon - onmiddellik toegegee - die peganiteit in baie van dié samelewings dikwels die vryheid oorwoeker en daarom in verslawing (aan byvoorbeeld afgode) verander. Vryheid in primitiewe samelewings is altyd 'n vryheid in die geborgenheid van kommunaliteit (en kommunale gesag). 'n Tradisionele Bantoehuwelik bind byvoorbeeld in essensie nie twee individue nie maar eerder twee familiegroepe aan mekaar (vgl Olivier 1969: 1). In hierdie - vir die hedendaagse Westerse mens vreemde - opset mag dit voorkom asof die "betaling" van 'n bruidskat (*lobolo* of *bogadi*) deur die man (en sy familie) aan die vrou se familie bloot op 'n kooptransaksie ("die koop van 'n vrou") neerkom. Die teenoorgestelde is egter eerder waar: die bruidskat dien as 'n soort sekuriteit om die goeie behandeling van die vrou (met haar

besondere status) in haar nuwe familieverband te waarborg (om dus die vrou-in-gemeenskap te beskerm - te borg); só gesien het die betaling van die bruidskat 'n bepaalde seremoniële betekenis (Seymour 1970: 142-3). In verband met die besondere status van die getroude vrou merk Brownlee (waarnemende president van die Bantoe-appèlhof) in *Mapoloba v Mapoloba 2* BAH 186 soos volg op:

"When a woman is married, and has become the mother of children, she is regarded as 'n princess in the house of her husband, and must be respected and honoured. When she is left a widow, she is entitled to support from the cattle of her husband as long as she remains at his kraal ..."

Die vrou word dus binne die struktuur van die ongedifferensieerde gesinsverband geborg en beskerm en haar vryheid is daarin geleë dat sy 'n besondere en duidelik omlýnde status beklee. As gevolg van 'n blote respek vir haar status (en ingeboude "veiligheidsmaatreëls" in die kommunale familiestruktuur self) is dit onnodig dat daar 'n staatlike en/of publiek-regtelike regsorde hoef te bestaan om haar in haar amp te borg.

Vryheid-in-kommuniteit is gevolglik - so word ter oorweging aan die hand gedoen - nie noodwendig (altd) 'n minderwaardige (gesaglose en statuslose) vryheid nie maar juis 'n vryheid in die geborgenheid van die (struktuur van die) ongedifferensieerde gemeenskap self. Die model van 'n ongekompliseerde samelewing kan vanselfsprekend nooit as 'n voorbeeld vir gekompliseerde (en gedifferensieerde) samelewings en staatlike gemeenskappe dien nie; in die besondere omstandighede van "primitiwiteit" maak dit egter veel sin uit en (amptelike) vryheid in gesagsverskeidenheid ontbreek nie noodwendig geheel en al nie.

(iii) Regverdige reginstellings is self billik of (beter) laat genoegsame ruimte vir *billikheid* - billikheid hier opgevat as die voorsiening vir (of elastisiteit met verwysing na) die eiesoortigheid van die konkrete situasie (en nie as institusionele geregtigheid oor die algemeen - soos wat dikwels met die Engelse ekwivalent, "*equity*", bedoel word - nie). 'n Regnorm is gewoonlik billik indien dit ruim is (dit wil sê 'n wye spektrum akkommodasieoontlikhede met verwysing na konkrete situasies bied) en bygevolg (by die vasstelling van die gelykheidsrelasie tussen die persone op wie dit van toepassing is) genoegsaam tussen verskillende (eiesoortige) mense-in-situasie differensieer (en daarom 'n

verskeidenheid moontlikhede akkommodeer). Hahlo en Kahn (1973: 31-5) merk dit as (*inter alia*) "postulates of justice" aan dat regsnorme algemeen en seker moet geld - vir "uitsonderings" kan daar nie voorsiening gemaak word nie, want "... hard cases make bad law". Hierdie uitgangspunt word redelik algemeen in die Suid-Afrikaanse reg aanvaar en "uitsonderings" op die algemene reël kan alleen toegeset word indien daar in die regnorm self 'n (afleidings-)grond daarvoor bestaan. By die Uitleg van Wette geld byvoorbeeld as uitgangspunt die reël dat algemene woorde algemeen verstaan moet word (vgl Steyn 1974: 7-8). Op hierdie reël kan slegs uitsonderings gemaak word indien daar in die struktuur van die regnorm self 'n (gewoonlik logies-gefundeerde) grond vir restriktiewe interpretasie (in die vorm van *casante ratione legis cessat et ipsa lex* of *eiusdem generis*) bestaan (Steyn 1974: 25-43). Hierdie uitgangspunt is nie konsekwent billik nie en daarom (met respek) nie onvoorwaardelik regverdig nie.

In die eerste plek is dit fout om die algemene gelding van regreëls (enersyds) en regsekerheid (andersyds) in een en dieselfde asem (so asof hulle identifiseerbaar is) te noem. 'n Algemeen geldige regreël kan immers (wat byvoorbeeld sy inhoud betref) op 'n hoogs onseker wyse geld, terwyl ruim regreëls (wat vir uitsonderings voorsiening maak) wel miskien onsekerheid oor die vraag wat 'n hof in 'n spesifieke konkrete situasie gaan bevind, mag meebring, dog aan die ander kant heelwat ruimte vir die funksionering van regterlike diskresie laat. Konkrete situasies verskil in ieder geval dikwels so ingrypend van mekaar dat dit uit 'n geregtigheds oogpunt onrealisties is om te verklaar dat by die toepassing van 'n regreël op die omstandighede van 'n konkrete situasie, altyd van "... a mode of deductive ... reasoning, in which the rule is the major premiss and the facts, as found by the court, are the minor premiss" (Hahlo en Kahn 1973: 32) gebruik gemaak móét word. So 'n werkswyse sal alleen billik wees indien die regnorm self ruim akkommodasie moontlikhede bied - andersins nie.

Dit beteken in die tweede plek dat regsnorme vir die uniekheid van soveel as moontlik konkrete situasies voorsiening behoort te maak. Op die terrein van die huwelikereg het die algemene gelding van die (té eng) versiste (of norm) dat, om 'n egskeiding op grond van kwaadwillige of kon-

struktiewe verlating te verkry, 'n *animus deserendi* aan die kant van die verlater bewys moet word, in sommige konkrete situasies hoogs onbillik geblyk (vgl *Ledimo v Ledimo* 1940 OPA 65; *Feldman v Feldman* 1949 3 SA 493 A; *Viljoen v Viljoen* 1968 3 SA 581 A). Ongelukkig is dit so dat in-gevolge die presedente-sisteem (die sogenaamde *stare decisis*-reël) soos toegepas in ons reg, 'n uitsondering wat 'n hof in 'n besondere konkrete situasie skep, maklik in 'n reël vir ander situasies ontaard (of ten minste so geïnterpreteer word). Op die lang duur kan té veel uitsonderings (wat reëls word) dus onnoemlike verwarring en onsekerheid skep. Hierdie probleem sou egter enigermate ondervang kon word deur te bepaal dat waar die hof in 'n besondere konkrete situasie ter wille van billikheid 'n uitsondering op die algemeen geldende regsnorm toegelaat het, daardie uitsondering geen bindingskrag (as presedent) verkry nie.

Ten slotte is 'n billike regsisteem 'n aanpasbare regsisteem, dit wil sê een wat sensitief is vir die veranderinge wat met verloop van tyd in konkrete situasies intree en hierdie veranderinge voldoende reflekteer en akkomodeer. In hierdie opsig word daar 'n besondere verantwoordelikheid op die skouers van die regsvormers in die staatlke gemeenskap gelê en behoort kontinue regshersiening daarom 'n prominente plek te beklee.

(iv) Regverdige regsinstellings is altyd op die vermyding van blote formalismes bedag. Hieroor is daar reeds in 3 *supra* uitgewel. In die Suid-Afrikaanse reg bestaan daar (ongelukkig) nog heelwat voorbeelde van sodanige formalismes, byvoorbeeld statute wat skuldlose aanspreeklikheid (sogenaamde "absolute verbodings") in die lewe roep (vgl Burchell en Hunt 1970: 65-7) en die ("posbus"-) reël in die kontraktereg wat bepaal dat 'n kontrak oor die pos gesluit tot stand kom op die moment waarop die brief van aanneme gepos word en nie wanneer die aanbieder van die aanvaarding van sy aanbod verneem nie - die aanbieder se "bewys wees" van die ander party se aanvaarding van kontraktuele verantwoordelikheid word dus genegeer en agter 'n bloot formele handeling verskuil (vgl *Cape Explosives Works Ltd v South African Oil and Fat Industries Ltd* 1921 KPA 244).

Formalisme hoef nie met (die gelding van) die regsnorm *an sich* gegee te wees nie - 'n andersinds nie-formalistiese regsnorm kan wel formalisties

geïnterpreteer en toegepas word. So het die hof byvoorbeeld in 'n hele reeks gewysdes geweer om statute woordwysigend te interpreteer in gevalle waar daar ooglopende drukfoute of (formele) foute in die bewoording van die statute voorgekom het - die hof het dus verkies om formeel egter 'n verkeerde letterlike betekenis te skuil. In *Gaga v Supreme Chief* 20 NLR 54 was die hof byvoorbeeld nie bereid om 'n "hereinbefore" vir 'n "hereinafter" te lees nie en in *R v James* 1917 KPA 596 het die hof weer geweer om "artikel 4" vir "artikel 5" te lees. Hierdie benadering geld gelukkig egter nie as 'n reël nie (vgl Steyn 1974: 60-7).

(v) Ten slotte, ofskoon 'n regverdige regnorm op 'n gesonde en 'n voldoende differensiasie met verwysing na konkrete situasies behoort te berus, is dit een van sy uitstaande kenmerke dat hy *nie diskrimineer nie*: X is nie op meer geregtig as dit waarop Y, indien hy in X se konkrete situasie gestaan het, geregtig sou wees nie. Ingevolge die Christelike geregtighedenorm word 'n "ruil in situasies" tussen X en Y vereis sodat dit wat X en Y moet "doen", moet "gee" of moet "ontvang" nie bloot "van buite", op gesigswaarde of "objektief" beoordeel word nie. Ongelukkig is voorbeelde van (veral rasse-)diskriminerende wetgewing in die Suid-Afrikaanse reg legio (vgl Van der Vyver 1975a: 52-113). Hierop word nie breedvoeriger ingegaan nie, aangesien 'n deeglike studie van diskriminerende wetgewing 'n selfstandige ondersoek sal verg.

Die kenmerke van regverdige reginstellings wet so pas in (i)-(v) *supra* genoem is, oorvleuel in baie opsigte met mekaar. So byvoorbeeld hang nie-diskriminasie ((v)) ten nouste met behoorlike differensiasie saam - en behoorlike differensiasie is op sy beurt weer billik ((iii)). Die erkenning van vryheid in gesagsverskeidenheid ((ii)) kan in 'n sekere sin as "realisties" bestempel word ((i)) en daarom eweneens as regverdig omdat dit met die besondere gegewenheid van God se Woordordeninge en die mens se roeping om op die wet van God te antwoord, rekening hou. Ten slotte is 'n vermyding van formalismes ((iv)) meesal ook billik ((iii)) in die konkrete situasie.

4.5 Die definisie van juridiese geregtigheid

In die lig van die voorgaende bespreking kan juridiese geregtigheid vanuit 'n Christelike perspektief samevattend soos volg gedefinieer word: juridiese geregtigheid is *die religieuse gedronge, ampematige doen (-in-geborgenheid) aan 'n ander in konkrete situasies (ter wille van die ander se geborgenheid) langs die legale weg van amptelike (of ampebeeskermende) menselike instellings op sowel 'n institusionaliserende as 'n gefnstitusionaliseerde wyse*. Die "doen" kan verder as 'n "doen ... dit wet jy aan jouself in dieselfde situasie gedoen sal wil hê" omskryf word.

Hierdie definisie omvat die juridiese doen van sowel die staatsowerheid as die -burger. Vir 'n Christelike owerheid beteken dit dat hy dit inderdaad sy taak sal maak om regverdige regeinstellings tot stand te bring en self (as handhawer van die instellings) te gehoorsaam; vir die Christenburger beteken dit dat hy altyd (gefnstitusionaliseerd) langs die weg van die instelling (as volle mens in gehoorsaamheid aan die wet van God) sal doen en nooit die regte gesindheid wat hy in sy doen aan die deg moet lê, agter die formele gegewenheid van die instelling *an sich* sal verskuil nie.

In hierdie eenvoudige definisie word die gevolgtrekking waartoe daar met hierdie studie gemaak is, opgesom en is die ondersoek *an sich* feitlik afgehandel. Al wat ten slotte oorbly, is om kortliks (en samevattend) die vraag of hierdie eg menselike (juridiese) geregtigheid steeds Christelike geregtigheid - in die sin wat God dit bedoel - is, te beantwoord.

5 SLOT

Hierdie studie is met 'n kensketsende verwysing na 'n regsprekende situasie waarin frappante onreg hoogty gevier het, begin: Jesus Christus (God) se verhoor deur Pontius Pilatus ('n heidense mens) (*vide* h 1 1 *supra*). Vanuit hierdie absurde vertrekpunt is die oogmerk met hierdie studie só geformuleer: "... om aan te toon dat daar vir die gelowige mens geen spanning of tweespalt tussen God se geregtigheid (en dus ook Christelike geregtigheid) en aardse geregtigheid ... kan bestaan nie, omdat 'n mens wat deur die geloof aan God se geregtigheid deel het - radikaal a-sinteties - moet aanvaar en erken dat die 'wêreld' God se wêreld en die voortgang van die wêreldgeskiedenis 'n voortgang in korrelasie met sý diepsere heilageskiedenis (tot die voleinding toe)

is, en dat in die finale instansie God se eis (sy oproep tot) gehoorsaamheid klop (dit wil sê volkome te rym is) met sy eis om langs die weg van menslike instellings regverdig te lewe en aldus sy wet te gehoorsaam".

Is aan hierdie oogmerk voldoen? Die wêreld is in die formulering van die eie teorie as God se skeppingswerklikheid voorgehou - 'n werklikheid wat op sy wet moet antwoord, 'n werklikheid waarin *Hij* van die begin af die konstante sowel as dinamiese antwoordingsmoontlikhede deur sy Woord in aansyn roep en in stand hou. Die mens is God se mens - die kroon van sy skepping - vir wie *Hij* self volmag gegee het om op sy wet te (kan) antwoord. Dié mens word deur sy Gees tot Hom bekeer en staan op sy bevel in 'n religieuse verhouding tot Hom, die ewige God, maar ook tot mede-watsonderdane (waaronder veral die medemens). Die religieuse rigtings van die menslike hart (ook die *rigting tot die doen aan andere in geregtigheid*) word in hulle korrelasionele interafhanklikheid deur God self (in Christus) in stand gehou deurdat *Hy* die mens (in en vir elke konkrete lewensituasie) regverdig maak (deur die geloof) - en aldus die gelowige mens se vertrouwe op Hom rig, 'n uitsig op die "finale toekoms" bied en by die "nuwe" mens 'n nuwe lus en liefde (in vryheid) wek om aan sy wet (in geregtigheid) gehoorsaam te wees.

Van sy gehoorsame en regverdige kinders eis God dat hulle hul gehoorsaamheid en geregtigheid in die wêreld (die *aeon*) en daarom mede langs die weg van bestaande (menslike en wêreldse) instellings sal beoefen - om sy ontwil. Dit wil sê dat hulle institusionaliserend sowel as geïnstitusionaliseerd op die wet van die Here (*qua* liefdesgebod) "ja" moet sê.

Die sonde poog wel om God en sy wêreld uit mekaar uit te skeur (om 'n wig tussen God se dead en menslike dede van geregtigheid in te dryf) maar die sonde sal - omdat dit oorwin is - nooit volkome daarin kan slaag nie: tens word op die finale vernistiging van (en die genadeslag vir) hierdie skeurende werking van die sonde - dit wil sê die finale oordeel van die Regter wat met die wolke kom - gewag.

In die gang van hierdie wêreld na die eindtyd - na die finale ewigheidsbedeling - toe, voltrek God sy diepere geskiedenis (sy heilshistorie) in

korrelasie met die gang van die (kom en die gaan van die) wêreldgeskiedenis en dit op 'n verstommende en onbegryplike dog heel sigbare en konkrete wyse. Selfs slegte instellings is "instrumente" in sy hand: in sowel die belangrikheid as die futiliteit van menslike (aasmede regs-) instellings het God se koninkryk gekom en sal dit kom - onversteurd en met 'n vaste en 'n ferme tred.

Is hierdie immanensie van (die werk van) God in die huidige bedeling, sy "besig wees" met die wêreld, nie die heel sigbaarste (en eenvoudigste) bewys van die noue samehang tussen 'n geregtigheid-in-die-geloof (sý geregtigheid) en 'n menslike geregtigheid-in-instellings nie? Is die juridiese aard van God se daad van regverdigmaking (die in-amp-stelling van sy regverdige kinders) nie dié sterkste grond vir 'n empageborghenheid in (selfs die verganklike) regs- en staatslewe nie? En waar is den die dualisme, die spanning tussen God se geregtigheid en 'n (instusioneel) gehoorsaam-regverdige doen van deerdie geregtigheid in die konkrete situasies van die menslike lewe in die wêreld? Ongetwyfeld sal God nie eensklaps die "huidige wêreld" (tussen koms en wederkoms) se strukture verander op 'n wyse wat mense in hulle kortsigtigheid dit (meesal) graag sal wil doen nie - al is elke veldslag op die slagveld van die wêreldgeskiedenis ook 'n beslissende slag wat op die onafwendbare koms van sy finale vernuwing dui. God skakel byvoorbeeld nie eensklaps armoede uit nie, Hy skaf nie soos met 'n towerstaf alle diskriminasie af nie, Hy temper nie megswellus (noodwendig) met wapengeweld nie, Hy laat goedgeelowige utopiste in hulle droomwêreld voortleef, revolutionêre en anargiste laat Hy (oënskynlik) begaan ... en Hy vra te midde van al hierdie onheile van sy kinders onvoorwaardelike gehoorsaamheid ['n tydige en ontydige verkondiging van sy waarheid - met woord en daad - in alle konkrete situasies - sodat sy tyd vol kan word] omdat Hy - in Christus (en deur die getuënis van sy Heilige Gees) - vir sy gelowiges bewys het dat hulle Hom kan vertrou en kan weet dat Hy nie bloot 'n God van sosiale hervorming of -afbraak of -vernietiging (soos wat die mens, wat sy heil in strukture soek, graag sou wou glo) is nie, meer 'n God van radikale en ewige vernuwing - soos wat Hy, as Boumeester van die etad met fundamente, dit (op sy wyse en op sy tyd) wil.

En as die apostel Johannes (in sy ouderdom) op die verlate eiland, Patmos, die nuwe Jerusalem - die hemel wat aarde toe kom - sien neerdaal (Openbering 21 1-8), dan sien hy in die eerste plek die (nuut) ordelike status en beskerming van die kinders van God meteen as 'n nuwe empsgeborgenheid in die veilige vaderskap van die ewige Regter wat hulle in Christus vrygespreek het (toe hulle nog sondearn was) en in sy finale oordeel die lewende van die dode geskei - hulle geoordeel - het. Die ewige harmonie (die altyd blywende korrelasie tussen God se wil en die mens se antwoord in geregtigheid) word herstel, want "(k)yk, die tabernakel van God is by die mense, en Hy sal by hulle woon, en hulle sal sy volk wees; en God self sal by hulle wees as hulle God. En God sal al die trene van hulle oë afvee, en daar sal geen dood meer wees nie, ook droefheid en moeite en geweensal daar nie meer wees nie, want die eerste dinge het verbygegaan" (Openbering 21 3-4).

"Kyk, Hy kom met die wolke ..." (Openbering 1 7) - *solī Deo gloria!*

SUMMARY

The principal objective of this study is to show that (from a Christian point of view) there cannot exist any discord between God's justice/righteousness (and therefore Christian justice) and mundane justice (that is the justice of human institutions), because someone who through faith participates in God's justice/righteousness must - in a radically a-synthetic fashion - accept and acknowledge that "the world" is God's world and that the continuance of world history is a continuance in correlation with his "deeper" history of salvation. In the final analysis God's call for obedience coincides with his appeal to live a just/righteous life through human institutions; for by living such a life, man obeys the law (the commandments) of God.

To accomplish this objective, (i) justice/righteousness in its true and fundamentally religious sense is distinguished (*though never separated!*) from (ii) justice as a channel or means for "doing unto others" in life's concrete situations. (i) is referred to as "general justice" (or simply "justice") and (ii) as "institutional justice". This specific distinction has become necessary on account of the fact that the Afrikaans language lacks a terminological distinction between righteousness and justice.

Throughout the development of the concept and idea of justice in Western (inter alia legal) thought, the interplay between (general) justice and institutional justice is not only (often subconsciously) maintained, but has also clearly manifested itself. In order to unravel this necessary interaction, the greater part of this study has been devoted to historical research.

Christian justice, so it is maintained, is the model of true justice, though throughout the history of Christian thought there have been - because of human incompleteness and failure - many deviations from truly Biblical justice in its original sense. Apostasy, though it does not acknowledge true justice, cannot succeed in depriving justice of its essentially religious nature (justice pertaining to a religious direction of every human heart, viz. a conviction about the *doing* unto others) but

operates with an often perverted concept and idea of (true) justice. An apostate concept and idea of justice, however, need not be fatal to the Christian finding himself in a "world of institutions": non-believers and (even) pagans can establish institutions through which it is possible for Christians to obey God's commandments (*aliter* to do Christian justice in its fullest and truly religious sense). This is, for example, explained by God's appeal to his children in Romans 13 to submit to (to accede to the institutional order of) a pagan, Roman civil authority, thus rendering all people their due.

Institutional justice displays various forms pertaining to (a) the rich diversity of spheres - or modalities - of human existence (for example economic justice, ethical justice, historical justice, juridical justice and so forth), or (b) the variety of social institutions in which human beings find themselves (for example matrimonial justice, ecclesiastical justice, academic - or university - justice, political - or civil - justice and so forth). In this dissertation the predominant focus is upon juridical justice in its inevitable connection and interrelation with all other forms of institutional justice, though - owing to the juridical nature of the state - political or civil justice (the form of social justice pertaining to the state and official relations within its sphere of competence) is particularly emphasised.

The essential nature of law is intuitively circumscribed as "security-in-office" ("*ampegeborgenheid*") which in an immediate and inevitable sense implies man's status of being (officially) provided for in a normative order of protection. Juridical justice, from a Christian point of view, is therefore defined as the religiously throughed, official doing (in security) unto others (for the sake of their security) in life's concrete situations and in an orderly - institutionalised as well as institutionalizing - ("legal") fashion through official (or office-protecting) human institutions.

- AYER AJ
1968 *The origins of pragmatism* London Macmillan
- BAMBROUGH R
1965 *Aristotle on justice: a paradigm of philosophy*
(In Bamrough R (Red) *New essays on Plato and Aristotle* London Routledge)
- BARKER E (Red)
1956 *From Alexander to Constantine* Oxford Clarendon Press
- BARON H
1924 *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter* Berlyn Oldenbourg
- BARRETT CK
1957 *A commentary on the Epistle to the Romans* (In Chadwick H (Red) *Black's New Testament commentaries* London Black)
- BARRIE GN
1957 *Administrative law and audi alteram partem* Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg 31: 58-85
- BARRY B
1973 *The liberal theory of justice: a critical examination of the principle doctrines in A theory of justice by John Rawls* Oxford Clarendon
- BARTH K
1968 *The Epistle to the Romans* London Oxford University Press
- BARTH P
1932 *Calvins Lehre vom Staat als providentieller Lebensordnung* (In *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte* Basel Von Helbing 80-94)
- BARTH P & A GOEDECKEMEYER
1946 *Die Stoa* Stuttgart Frommans
- BATTLES FL & AM HUGO (Reds)
1969 *Calvin's commentary on Seneca's De Clementia* Leiden Brill
- BAUER W
1952 *A Greek-English lexicon of the New Testament* Chicago The University of Chicago Press
- BAUR J
1965 *Gott, Recht und Weltliches Regiment im Werke Calvins* Bonn Bouvier
- BEROLZHEIMER F
1929 *The world's legal philosophies* New York Macmillan
- BEST E
1967 *The Letter of Paul to the Romans* (In Ackroyd PR et al (Reds) *The Cambridge Bible commentary* Cambridge University Press)

- BEYERHAUS G
1910 *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs* Berlyn Trowitzsch
- BLUNCK J
1975 *Freedom* (In Brown C (Red) *The new international dictionary of New Testament theology* Exeter Paternoster)
- BOCENSKI IM
1947 *Europäische Philosophie der Gegenwart* Bern Francke
- BOHATEC J
1933? *Das Naturrecht und die innerweltlichen Ordnungen nach Calvin* Publicaties van de Reunisten-organisatie NDOO B
- 1934 *Calvin und das Recht* Wene Böhlaus
- 1961 *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankes*, 2de uitgawe Aalen Scientia
- BOLLIER JA
1954 *The righteousness of God* *Interpretation* 8: 404-13
- BORNKAMM G
1966 *Das Ende des Gesetzes* München Kaiser
- BOTHA M Elaine
1971 *Socio-kulturele metavers* Amsterdam Buijten en Schipperheijn
- BOUTROUX E
1970 *Historical studies in philosophy* Port Washington Kennikat
- BOUWMAN H
1899 *Het begrip gerechtigheid in het Oude Testament* Kampen Bos
- BREEN Q
1931 *John Calvin: a study in French humanism* Grand Rapids Eerdmans
- BRIGHT J
1972 *A history of Israel* Londen SCM Press
- BRING R
1969 *Christus und das Gesetz* Leiden Brill
- BROAD CD
1948 *Five types of ethical theory* Londen Kegan Paul
- BRONGERS HA
1960 *Oud-Oosters en Bijbels recht* Nijkerk Callenbach

- BRÜMMER V
1961 *Transcendental criticism and Christian philosophy*
Franeker Wever
- BRUNNER HE
1932 *Das Gebot und die Ordnungen* New York
1942 *Zwei Predigten über die Gerechtigkeit* Zürich
Zwingli
1943 *Gerechtigkeit* Zürich Zwingli
1946 *Justice and the social order* Londen Lutterworth
(Vertaling van Brunner 1943 deur Mary Hottinger)
- BÜCHNER K
1962 *Cicero* Wiesbaden Steiner (Studien zur Römischen
Literatur II)
- BURCHELL EM & PMA HUNT
1970 *South African criminal law and procedure (formerly
Gardiner and Lansdown) I* Kaapstad Juta
- BURNET J (Red)
1900 *The ethics of Aristotle* Londen Methuen
1930 *Early Greek philosophy* 4de uitgawe Londen A & C
Black
- CAIRNS H
1949 *Legal philosophy from Plato to Hegel* Baltimore
John Hopkins
1964 *Plato as jurist (In Friedländer P Plato I* Berlyn
De Gruyter 300-26)
- CALVIN J
Ioannis Calvinii opera quas supersunt omnia Brunsvi-
gae Schwetachke 59 dle (Aangehaal as Opera)
- CAMERON T
1945 *The kindly laws of the Old Testament* Londen Lutter-
worth
- CAMPBELL G
1917 *An analysis of Austin's lectures on jurisprudence or
the philosophy of positive law* Londen Murray
- CARLYLE RW & AJ CARLYLE
1926 *A history of mediaeval political theory in the west VI*
Edinburgh Blackwood
- CICERO M TULLIUS
De finibus bonorum et malorum Londen Heineman
(The Loeb Classical Library)
De officiis Londen Heineman (The Loeb Classical
Library)
De re publica / De legibus Londen Heineman (The
Loeb Classical Library)

- CLARK EC
1883 *Practical jurisprudence, a comment on Austin* Cambridge University Press
- CLEVE FM
1973 *The giants of pre-sophistic Greek philosophy* 3de uitgawe Den Haag Martinus Nijhoff 2 die
- COCHRANE CN
1957 *Christianity and classical culture* New York Oxford University Press
- COHN G
1955 *Existenzialismus und Rechtswissenschaft* Basel Helbing & Lichtenhahn
- COMTE A
1896 *The positive philosophy* Londen Bell 3 die
- CONRADIE AL
1980 *The Neo-Calvinistic concept of philosophy* Natal University Press
- CORNELISSEN AJM
1931 *Calvijn en Rousseau - een vergelijkende studie van beider staatsleer* Utrecht Dekker
- CROMBIE IM
1962 *An examination of Plato's doctrines* Londen Routledge 2 die
- d'ASSONVILLE VE
1986 *Kerk en prediking* (In d'Assonville et al (Reds) *Die stryd om die kerk nr 5* Potchefstroom "Die Evangelis")
- DAWSON C
1964 *St Augustine and his age* (In D'Arcy SJ et al (Reds) *Saint Augustine* Cleveland World Publishing Co)
- DEANE HA
1963 *The political and social ideas of St Augustine* New York Columbia University Press
- DE BOOR W
1962 *Der Brief des Paulus an die Römer* (In *Wuppertal Studienbibel* Wuppertal Brockhaus)
- DE GROOT Hugo (Grotius)
1910 *Inleiding tot de Hollandsche rechts-geleerthayd I* Arnhem Quint
- DEL VECCHIO G
1952 *Justice* Edinburgh The University Press
- DEMOS R
1971 *A fallacy in Plato's Republic?* (In Vlastos G (Red) *Plato: a collection of critical essays II* New York Doubleday 52-8)

- DENGERINK JD
1957 *Komt aan die historische ontwikkeling een normatieve betekenis toe voor het proces der rechtsvorming?* (In *Handelingen van de Vereniging voor Wijsbegeerte des Rechts* 42(1): 15-32)
- 1976 *The idea of justice in Christian perspective* Oordruk uit *Westminster Theological Journal* 39(1)
- D'ENTRÈVES AP (Red)
1948 *Aquinas selected political writings* Oxford Blackwell
- 1959 *The Medieval contribution to political thought* New York Humanities Press
- DERRETT JDM
1970 *Law in the New Testament* Londen Darton Longman & Todd
- DE RU G
1966 *De rechtvaardiging bij Augustinus* Wageningen Veerman
- DE VAUX R
1961 *Ancient Israel - its life and institutions* New York McGraw-Hill
- DE VOGEL CJ
1960 *The Legend of Platonising Aristotle* (In Döring I & GEL Owen (Reds) *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* Göteborg Elanders 248-56)
- 1966 *Pythagoras and early Pythagoreanism* Assen Van Gorcum
- 1968 *Plato: de filosoof van het transcendente* Bearn Het Wereldvenster
- DE WET JC & HL SWANEPOEL
1970 *Die Suid-Afrikaanse strafreg* 3de uitgawe Durban Butterworths
- OIAS RWM
1976 *Jurisprudence* 4de uitgawe Londen Butterworths
- DIELS H
1951 *Die Fragmente der Vorsokratiker* Heruitgawe van W Krenz Berlyn-Grunewald Weidemannsche Verlagsbuchhandlung 3 die
- 1969 *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* Hildesheim Olms
- DOOYEWEERD H
1925 *Calvinisme en natuurrecht* Amersfoort Wijnden
- 1926 *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie* Kempen Kok
- 1928 *Het juridisch causaliteitsprobleem in't licht der wetsidee* *Antirevolutionaire Staatkunde* 2: 21-121

- DOOYEWEERD H
1930a De bronnen van het stellig recht in het licht der wetsidee *Antirevolutionaire Staatskunde* 4: 1-67
- 1930b *De structuur der rechtsbeginselen en de methode der rechtswetenschap in het licht der wetsidee* (In Vrije Universiteit Amsterdam *Wetenschappelijke bijdragen aangeboden door hoogleraren der Vrije Universiteit ter gelegenheid van haar vijftig-jaren bestaan* Amsterdam NV Dagblad)
- 1933 De theorie van de bronnen van het stellig recht *Mensch en Maatschappij* 9: 340-65
- 1935 *De wijsbegeerte der wetsidee* Amsterdam Paris 3 dle
- 1936 *De Christelijke staatsidee* Rotterdam Libertas
- 1937 Wat de wijsbegeerte der wetsidee aan dr. Kuyper te danken heeft *De Reformatie* 18(5): 63-5
- 1938 *Recht en historie* Amsterdam Referaat VU
- 1939a Das natürliche Rechtsbewusstsein und die Erkenntnis des geoffenbarten Göttlichen Gesetzes *Antirevolutionaire Staatskunde* 13: 157-82
- 1939b Het tijdsprobleem en zijn antinomieën op het immunitiestandpunt *Philosophia Reformata* 4: 1-28
- 1948 *Transcendental problems of philosophic thought* Groning
- 1948 *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte* Franeker Wever
- 1949/50 *Wat is rechtswetenschap?* (In Vrije Universiteit Amsterdam *Interfacultaire colleges* Amsterdam VU Bureau 32-53)
- 1952a *De modale structuur van het juridisch oormakelijkheidsverband* 2de uitgawe Amsterdam NV Uitgevers Maatschappij
- 1952b *Publiek en privaatrecht* (Collegedictaat) THEJA Amsterdam
- 1958 Een nieuwe studie over het Aristotelisch begrip der gerechtigheid *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 1958: 3-61
- 1980 Van Peursen's kritische vragen bij "A new critique of theoretical thought" *Philosophia Reformata* 25: 97-150

- DOOYEWEERO H
1967 *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtegeschiedenis* 2de uitgawe Amsterdam Buijten en Schipperheijn
- 1968 *In the twilight of Western thought* Nutley Craig
- 1969 *A new critique of theoretical thought* The Presbyterian and Reformed Publishing Company 4 die
Encyclopaedie der rechtswetenschap (a) Amsterdam DAVID 2 die (Aangehaal as *Encyclopaedie (a)*)
Encyclopaedie der rechtswetenschap (b) Amsterdam Bureau Studenteraad VU 2 die (Aangehaal as *Encyclopaedie (b)*)
Inleiding encyclopaedie der rechtswetenschap Amsterdam Buijten en Schipperheijn (Aangehaal as *Inleiding*)
- DOUMERGUE E
1917 *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps* V Lausanne Bridel
- DRONKERT K
1960 *Rechtvaardig* (In Groesheide FW & GP van Itterson [Reds] *Christelike encyclopedie V* Kampen Kok 587-8)
- DUGARD J
1971 *The judicial process, positivism and civil liberty* *The South African Law Journal* 88: 181-200
- DUGUIT L
1921 *Law in the modern state* Londen Allen
- DU PLESSIS LJ
1932 *Die staatsteorie van Jean Calvin in verband met die wetenskap en staatspraktyk van sy tyd* Kampen Kok
- 1943 *Inleiding tot die algemene regleer of jurisprudence* Stellenbosch Pro Ecclesia
- 1962 *'n Teties-kritiese ondersoek na die regsteorie van Herman Dooyeweerd in sy implikasies vir die geldende en wordende publiekereg ook met betrekking tot Suidelike Afrika in sy wêreldverband* Potchefstroom Onvoltooide proefskrif-menuskrip
- DU PLESSIS LM
1974 *Calvyn oor die staat en die reg* Potchefstroom IBC
- 1974b *Reg en etiek - enkele implikasies* *Koers* 39(4): 220-46
- 1976a *Die moderne regedenke* Potchefstroom Klasdikaat

- DU PLESSIS LM 1976b *Vraagstukke rondom die lewse juridies besien* Potchefstroom IBC
- DU PLESSIS PGW 1965 *Opkorting van die etiese?* Potchefstroom Pro Rege
- DÜRING I 1966 *Aristoteles* Heidelberg Winter
- ELLUL J 1969 *The theological foundation of law* New York Seabury
- ELS MJ 1971 *'n Vergelykende studie van Augustinus en Plutarchusse beskouings oor die Romeinse imperium, volksaad en enkele kultuuraspekte* Stellenbosch Skripsie
- ELTON CA 1894 *Hesiod* Londen Routledge
- ESSER H-H 1976 *Ethos/Nomos* (In Brown C (Red) *The new international dictionary of New Testament theology* Exeter Paternoster 436-51)
- EYBERS IH 1963 *The stem \aleph -p-t in the Psalms* (In OTSWA *Studies on the Psalms* Potchefstroom 58-63)
- FALK ZW 1960 *Two symbols of justice* *Vetus Testamentum* 10: 72-4
- 1964 *Hebrew Law in Biblical times* Jerusalem Wehrmann
- FALLER F 1954 *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin* Heidelberg Kerle
- FARRELL W 1940 *A comparison to the Summa* New York Sheed & Ward 4 dle
- FENSHAM FC 1959 *The Judges and ancient Israelite jurisprudence* (In OTSWA *Papers read at the second meeting* Potchefstroom 15-22)
- 1962 *Malediction and benediction in ancient Near Eastern vassal-treaties and the Old Testament* *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 74: 1-9
- 1963 *Common trends in curses of the Near Eastern treaties and Kandurrurru-inscriptions compared with maledictions of Amos and Isaiah* *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 75: 155-75

- FENSHAM FC
1967 Geregtigheid in die boek Miga en perallemle uit die Ou Nabye Ooste *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 7(2): 416-25
- FILSON FV
1960 *A commentary on the Gospel according to St Matthew* (In Chadwick H (Red) *Black's New Testament commentaries* Londen Black)
- FISCHER H
1957 Leibniz und die Idee eines universalen Rechts *Philosophisches Jahrbuch* 65: 134-46
- FLOOR L
1974 *Die Koninkryk van God en die vernaring van die Maatskappy* Potchefstroom Pro Rege (RGN Publikasie-reeks nr 50)
- FOSTER MB
1950 On Plato's conception of justice in the Republic *The Philosophical Quarterly* 1: 208-17
- FRANK J
1970 *Law and the modern mind* Gloucester Smith
- FREEDMAN DN
1971 Is justice blind? *Biblica* 52: 536
- FRIEDLÄNDER P
1964 *Platon I* Berlyn De Gruyter
- 1975 *Platon III* Berlyn De Gruyter
- FRIEDMAN W
1953 *Legal theory* 3de uitgawe Londen Stevens
- 1967 *Legal theory* 5de uitgawe New York Columbia University Press
- GADAMER H-G
1966 *Platos dialektiese Ethik* Hamburg Meiner
- GARDINER P
1967 *Irrationalism* (In Edwards P (Red) *The encyclopedia of philosophy IV* New York Macmillan 213-9)
- GEMSER B ET AL (Reds)
1958 *Die Bybel met verklarende aantekeninge* Kaapstad Verenigde Protestantse Uitgewers 3 dle
- GERSTENBERGER E
1965 Covenant and commandment *Journal of Biblical Literature* 84: 38-51

- GIBSON JTR
1970 *Wille's principles of South African law* 6de uitgawe
Kaapstad Juta
- GILBY T
1958 *The political thought of Thomas Aquinas* Chicago
University Press
- GILSON E
1955 *History of Christian philosophy in the Middle Ages*
Londen Sheed & Ward
- 1957 *The Christian philosophy of St Thomas Aquinas*
Londen Gollencz
- 1961 *The Christian philosophy of Saint Augustine* Londen
Gollencz
- GRENZMAN W
1975 *Nietzsche and national-socialism* (In International
Council for Philosophy and Humanistic Studies *The
Third Reich* New York Fertig 203-42)
- GROOT H
1947 *Plato en zijn betekenis voor onze tijd* Amsterdam
Meulenhoff
- GROSHEIDE FW
1922 *Het heilige Evangelie volgens Mattheus* (In Greydamus
S & FW Grosheide *Kommentaar op het Nieuwe Testament*
Amsterdam Van Bottenburg)
- GRUNDMAN W
1968 *Das Evangelium nach Matthäus* (In *Theologischer
Handkommentar zum Neuen Testament* Berlyn Evange-
lische Verlagsanstalt)
- GUTHRIE WKC
1962 *A history of Greek philosophy* Cambridge The Uni-
versity Press 4 die
- HAHLO HR & E KAHN
1980 *The union of South Africa: the development of its
laws and Constitution* Londen Stevens
- 1973 *The South African legal system and its background*
Kaapstad Juta
- HAMILTON E & H CAIRNS (Reds)
1973 *The collected dialogues of Plato* Princeton Prince-
ton University Press
- HARRISON RK
1973 *Jeremiah and Lamentations* (In Wiseman DJ (Red)
The Tyndale Old Testament commentaries Londen
Tyndale)
- HART HLA
1961 *The concept of law* Oxford Clarendon

- HARTMANN N
1949 *Neue Wege der Ontologie* 3de uitgawe Stuttgart Kohlhammer
- HAYEK FA
1968 *The legal and political philosophy of David Hume* (In Chappel VC (Red) *Hume* Londen Macmillan 335-60)
- HEIDEGGER M
1966 *Einführung in die Metaphysik* Tübingen Niemeyer
- HERBERT AS
1973 *The book of the prophet Isaiah* (In Ackroyd PR et al (Reds) *The Cambridge Bible commentary* Cambridge University Press)
- HERZOG PM
1927 *John Calvin: politioal pragmatist* Essay voorgelê vir die Bowdon-prys
- HEWITT DJ
1972 *Natural justice* Sydney Butterworths
- HEYNS JA
1977 *Enkele opmerkings oor die Bybelse beskouing van geregtigheid* (In IBC *Geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing* Potchefstroom 1-10)
- HOOGE C
1974 *Commentary on the Epistle to the Romans* Grand Rapids Eerdmans
- HOLLADAY WL
1974 *Concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* 2de uitgawe Grand Rapids Eerdmans
- HOMMES HJ (VAN EIKEMA)
1981 *Een nieuwe herleving van het natuurrecht* Zwolle NV Uitgeversmaatschappij
- 1963 *Enige beskouings over Kant's metafysische rechtsleer* *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 1963(5/6): 441-525
- 1969 *Iets over rechtsbeginselen* *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 5: 1-13
- 1972 *Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie* Deventer Kluwer
- 1972a *De elementaire grondbegrippen der rechtswetenschap* Deventer Kluwer
- HORST F
1961 *Gottes Recht: Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* München Kaiser

- HOSTEN WJ, AB EDWARDS, Carmen NATHAN & Francis BOSMAN
1977 *Introduction to South African law and legal theory*
Durban Butterworths
- HOSTLER J *Leibniz's moral philosophy* Londen Duckworth
1975
- HUGO AM *Calvijn en Seneca: Een inleidende studie van Calvijns*
1957 *commentaar op Seneca, De Clementia, anno 1532*
Groningen Wolters
- HUGO GF DE VDS *Die sin-kern van die reg* (In Wessels FJH (Red)
1975 *Op al sy akkers* Bloemfontein Sacum 75-80)
- HUME David *Essays moral, political, and literary* Londen
1875 Longmans 2 die
- 1902 *Enquiries concerning the human understanding and*
concerning the principles of morals 2de uitgawe
Oxford Clarendon
- HUNT RNC *Calvin's theory of church and state* *Church Quarter-*
1929 *ly Review* 108: 58-71
- JACKSON P *Natural justice* Londen Sweet & Maxwell
1973
- JAEGER W *Aristotle* 2de uitgawe Oxford Clarendon
1948
- JAGER HJ *Kernwoorden van het Nieuwe Testament* Amsterdam
1968 Buijten & Schipperheijn
- JONES JW *The law and legal theory of the Greeks* Oxford
1956 Clarendon
- JONKER WD *Die Brief aan die Romeine* 2de uitgawe Kaapstad
1989 NG Kerk-uitgewers
- KAHN CH *Anaximander and the origins of Greek cosmology*
1980 New York Columbia University Press
- KALSBEEK L *De wijsbegeerte der wetesidee* Amsterdam Buijten &
1970 Schipperheijn
- KANT I *Sämtliche Werke I, II en III* Leipzig Meiner

- KELSEN H
1948 *General theory of law and state* Cambridge Harvard University Press
- 1954 *Rechtswetenschap en gerechtigheid* 's Gravenhage Jongbloed
- 1960 *Reine Rechtslehre* 2de uitgawe Wens Deuticke
- 1973 *Essays in legal and moral philosophy* Dordrecht Reidel
- KEMP J
1970 *Ethical naturalism: Hobbes and Hume* Londen Macmillan
- KENNETT RH
1933 *Ancient Hebrew social life and custom as indicated in law, narrative and metaphor* Londen Oxford University Press
- KERR AJ
1963 *Law and justice* Grahamsted Grocott & Sherry
- KINGDON RM & RD LINDER
1970 *Calvin and Calvinism - sources of democracy?* Lexington Heath
- KIRK GS (Red)
1962 *Heraclitus: the cosmic fragments* Cambridge University Press
- KNOCHE U
1966 *Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz* (In Radke G (Red) *Cicero ein Mensch seiner Zeit* Berlyn De Gruyter 38-60)
- KOCH K
1978 *gđq* (In Jenni E & C Westermann (Reds) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* München Kaiser 507-30)
- KOCK P DE B
1975 *Christelike wysbegeerte: inleiding* Bloemfontein Secum
- KDYRÉ A
1945 *Discovering Plato* New York Columbia University Press
- KRAMER GF
1975 *The influence of national-socialism on the courts of justice and the police* (In International Council for Philosophy and Humanistic Studies *The third Reich* New York Fertig 595-632)
- KRÜGER G (Red)
1949 *Leibniz: Die Hauptwerke* Stuttgart Kröner

- KUIPER K
1919 *Vier voordrachten over Plato* Haarlem Tjeenk Wil-
link
- KUIPER A
1959 *Het Calvinisme: zes Stone-lesingen* 3de uitgawe Kampen
Kok
- LANGEMEIJER GE
1956 *Inleiding tot de studie van de wijsbegeerte des
rechts* Zwolle NV Uitgeversmaatschappij
- LEIBNIZ GW
Sämtliche Schriften und Briefe Preussichen Akademie
der Wissenschaften (Aangehaal as *Leibniz Werke*)
- LEKKERKERKER AFN
1947 *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*
Amsterdam Paris
- 1975 *Die Brief van Paulus aan de Romeinen* (In Klijn AFJ
(Red) *De prediking van het Nieuwe Testament* Nij-
kerk Callenbach) 2 die
- LEVY E
1948 *Natural law in Roman thought* (In *Gesammelte Schrif-
ten I* Köln Gruz Böhlau 3-19)
- LIEDKE G
1976 *Špt* (In Jenni E & C Westermann (Reds) *Theologisches
Handwörterbuch zum Alten Testament II* München
Kaiser 999-1009)
- LITZINGER CI (Red)
1964 *St Thomas Aquinas: Commentary on the Nicomachean
ethics* Chicago Regnery
- LLOYD-JONES DM
1973 *Romans: An exposition of chapters 7 1 - 8 4* Londen
Banner of Truth Trust
- MABBOTT JD
1971 *Is Plato's Republic utilitarian?* (In Vlastos G (Red)
Plato: a collection of critical essays II New York
Doubleday 57-65)
- MAC INTYRE A
1967 *Ontology* (In Edwards P (Red) *The encyclopedia of
philosophy* New York Macmillan 542-3)
- MACNABB DGC
1951 *David Hume: his theory of knowledge* Londen
Hutchinson
- MARCUSE H
1964 *One dimensional man* Londen Routledge
- MARKE JJ (Red)
1964 *The Holmes reader* 2de uitgawe New York Oceana

- MATTHEWS WR
1949 *John Calvin* (In Hearnshaw FJC (Red) *The social and political ideas of some great thinkers of the Renaissance and the Reformation* New York Burnes 193-215)
- MAYER F
1950 *A history of ancient and medieval philosophy* New York American Book Co
- MC KEON R (Red)
1941 *The basis works of Aristotle* New York Random House
- MC NEILL JT
1946 Natural law in the teaching of the Reformers *Journal of Religion* 26: 168-82
- MEURER S
1972 *Das Recht im Dienst der Veröhnung und des Friedens* Zürich Theologischer Verlag
- MEWALDT J
1928 *Kulturkampf der Sophisten* Tübingen Mohr
- MONRO CH (Red)
1904 *The Digest of Justinian* Cambridge University Press
- MORROW GR
1960a *Aristotle's comments on Plato's Laws* (In Döring I & GEL Owen (Reds) *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* Göteborg Elanders 145-62)
- 1960b *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws* Princeton University Press
- 1971 *Plato and the rule of law* (In Vlastos G (Red) *Plato: a collection of critical essays* New York Doubleday 144-85)
- MORTIMER JA
1942 *A question about law* (In Brennan RE (Red) *Essays in Thomism* New York Books for Libraries Press 205-36)
- MUIRHEAD J (Red)
1895 *The Institutes of Gaius and rules of Ulpian* Edinburgh Clark
- MÜLLER C
1964 *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* Göttingen Vandenhoeck
- MULVANEY RJ
1985 *The development of Leibniz's concept of justice* Emory Proefskrif
- 1968 *The early development of Leibniz's concept of justice* *Journal of the History of Ideas* 29: 53-72

- MUNITZ MK
1967 *Cosmology* (In Edwards P (Red) *The Encyclopedia of philosophy II* New York Macmillan 237-44)
- MURRAY J
1965 *The Epistle to the Romans II* (In Bruce FF (Red) *The new international commentary on the New Testament* Grand Rapids Eerdmans)
- MURRAY RH
1929 *The history of political science from Plato to the present* Cambridge Heffel
- NAGEL W
1981 *Gerechtigkeit- oder Almosen?* *Vigilias Christianas* 15: 141-45
- NAUTA D
1953? *Calvijn en de staatkunde* Frieslense Antirevolutio-
naire Propagandekommissie
- NETTLESHIP RL
1951 *Lectures on the Republic of Plato* Londen Mec-
millan
- NICHOLSON EW
1973 *The book of the prophet Jeremiah chapters 1-25* (In
Ackroyd PR et al (Reds) *The Cambridge Bible commen-
tary* Cambridge University Press)
- NIETZSCHE FW
Gesammelte Werke München Muserion 23 dle
(Aangehaal as *Nietzsche Werke*)
- NYGREN A
1952 *Commentary on Romans* Londen SCM Press
- DATES WJ (Red)
1948 *The basic writings of Saint Augustine* New York
Random House 2 dle
- O'CONNOR DJ
1967 *Aquinas on natural law* Londen Macmillan
- OLIVIER NJJ
1969 *Die privaatreë van die Suid-Afrikaanse Bantoe*
Durban Butterworths
- OLTHUIS JH
1976 *The Word of God and Biblical authority* Potchefstroom
IBC Studiestuk nr 101
- OLTMANS AC (Red)
1958 *De Instituten van Gaius* Heerlem Tjeenk Willink
- O'MEARA JJ
1961 *Charter of Christendom: the significance of the City
of God* New York Macmillan

- O'ROURKE BOYLE Marjorie
1971 The Covenant lawsuit of the prophet Amos: III 1-IV
13 *Vetus Testamentum* 21: 338-62
- PANCARD S
1975 *The law in the fourth Gospel* Leiden Brill
- PAUL SM
1970 *Studies in the Book of the Covenant in the light of
uniform and Biblical law* Leiden Brill
- PEGIS AC (Red)
1948 *Introduction to Saint Thomas Aquinas* New York
Modern Library
- PEIRCE CS
1965 *Collected papers V and VI* Cambridge Belknap
- PHILLIPS A
1970 *Ancient Israel's criminal law* Oxford Blackwell
- PÖHL IH
1963 *Das Problem des Naturrechts bei Emil Bruner* Zürich
Zwingli
- POHLENS M
1948 *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*
Göttingen Vandenhoeck
- POP FJ
1951 *Bijbelse woorden en hun geheim* 's Gravenhage
Boskencentrum
- POPMA KJ
1956 *Inleiding in de wijsbegeerte* Kampen Kok

Cursus ter inleiding in de wijsbegeerte der wetsides
Geroneo (Aangehaal as Cursus)
- POPPER KR
1949 *The open society and its enemies* Londen Routledge
2 die
- POTGIETER PJJS
1972 *"Op die voorpunt van die tyd": hooftrekke van die
staatkundige denke van L.J. du Plessis* Potchefstroom
Verhandeling
- POUND R
1922 *An introduction to the philosophy of law* New Haven
Yale University Press
1923 *Interpretations of legal history* Cambridge Uni-
versity Press
1943 *Outlines of lectures on jurisprudence* 5de uitgawe
Cambridge Harvard University Press

- POUND R
1959 *Jurisprudence* St Paul West 5 die
- QUELL G & G SCHRENK
1959 *Righteousness* Londen Black (Oorgeneem uit
Kittel G (Red) 1950 *Theologische Wörterbuch zum
New Testament* Stuttgart Kohlhammer)
- RADBRUCH G
1959 *Vorschule der Rechtsphilosophie* Göttingen Vandenhoeck
- 1970 *Rechtsphilosophie* 7de uitgawe Stuttgart Koehler
- RAINES JC
1970 *The cosmic kingdom in the rise of the Christian interpretation of the state* New York Proefskrif
- RAPHAEL DD
1974 *Hume's critique of ethioal rationalism* (In Todd WB (Red) *Hume and the enlightenment* Edinburgh University Press 14-29)
- RAWLS J
1972 *A theory of justice* Oxford Clarendon
- REID WS
1959 *Calvin and the political order* (In Hoogstra JT (Red) *John Calvin, contemporary prophet* Grand Rapids Baker 243-57)
- RIDDERBOS H
1959 *Aan de Romeinen* (In Greijdemus S en FW Grosheide (Reds) *Commentaar op het Nieuwe Testament* Kampen Kok)
- RITTER J
1969 *Metaphysik und Politik* Frankfurt Suhrkamp
- ROBBERTZE HCG
1972 *Die gerechtigheid van God in die Psalms* Stellenbosch Verhandeling
- ROSE INNES LA
1963 *Judicial review of administrative tribunals in South Africa* Kaapstad Juta
- ROSEN E
1973 *Cosmology from antiquity to 1860* (In Wiener PP (Red) *Dictionary of the history of ideas I* New York Scribner 535-4)
- ROSSOUW P
1960 *Die vitaliteit van die gesagbegrip van Thomas Aquinas* Bloemfontein Proefskrif
- RUSHDOONY RJ
1973 *The institutes of Biblical law* The Craig Press

- SACHS D
1971 *A fallacy in Plato's Republic* (In Vlastos G (Red)
Plato: a collection of critical essays II New York
Doubleday 35-51)
- SALOMDN M
1937 *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* Lei-
den Sijthoff's
- SANDARS TC (Red)
1917 *The Institutes of Justinian* Londen Longmans
- SANDAY W & AC HEADLAM
1900 *A critical and exegetical commentary on the Epistle
to the Romans* 4de uitgawe (In Driver SR et al (Reds)
*The international critical commentary of the Holy
Scriptures of the Old and New Testaments* Edinburgh
Clark)
- SARTRE J-P
1952 *Het existentialisme is een humanisme* 's Gravenhege
Stols
- 1982 *De heilige Genet, martelaar en komediant* Utrecht
Bijleveld
- SAUNDERS JL (Red)
1966 *Greek and Roman philosophy after Aristotle* New York
The Free Press
- SCHÄTZEL W (Red)
1950 *Hugo Grotius: De iure belli ac pacis* Tübingen
Mohr
- SCMID HH
1988 *Gerechtigkeit als Weltordnung* Tübingen Mohr
- SCMID J
1985 *Das Evangelium nach Matthäus* 5de uitgawe (In *Regens-
burger Neues Testament* Regensburg Pustet)
- SCHOONEES PC ET AL (Reds)
1973 *Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal*
Klerksdorp Voortrekkerpers
- SCHULZ F
1936 *Principles of Roman Law* Oxford Clarendon
- SCHÜTZ L
1895 *Thomas-Lexikon* Münster Schönigh
- SCHWEITZER W
1951 *The Bible and the problem of human law and justice*
Interpretation 5: 46-59

- SCIACCA MF 1964 *Philosophical trends in the contemporary world* Notre Dame University of Notre Dame Press
- SEYMOUR SM 1970 *Bantu Law in South Africa* 3de uitgawe Kaapstad Juta
- SHOREY P 1971 *Plato's ethics* (In Vlastos G (Red) *Plato: a collection of critical essays* New York Doubleday 7-34)
- SIZOO A 1947 *Augustinus over den staat* Kempen Kok
- SMITH NK 1949 *The philosophy of David Hume* Londen Macmillan
- SNELL FW 1970 *The place of Augustine in Calvin's concept of righteousness* New York Profskriif
- SPIER JM 1966 *An introduction to Christian philosophy* Nutley Craig
- 1972 *Oriëntering in die Christelike wysbegeerte* Bloemfontein Sacum
- STEGMÜLLER W 1965 *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* Stuttgart Kröner
- STEYN LC 1974 *Die uitleg van wette* 4de uitgawe Kaapstad Juta
- STOKER HG 1967 *Oorsprong en rigting I* Kaapstad Tafelberg
- 1989 *Beginnels en metodes in die wetenskap* Johannesburg De Jong
- 1970a *Die aard en rol van die reg - 'n wysgerige besinning* Johannesburg Publikasiereeks van die RAJ A36
- 1970b *Oorsprong en rigting II* Kaapstad Tafelberg
- STONE J 1965 *Human law and human justice* Londen Stevens
- STÖRIG HJ 1972 *Geschiedenis van de filosofie* Utrecht Spectrum 2 die
- STRAUSS OFM 1971 *Die aard en rol van die reg - 'n bespreking van HG Stoker se besinning oor die onderwerp* *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 7(4): 149-62

- UNTERSTEINER M *The Sophists* Oxford Blackwell
1954
- UYS PH DE V *Reg en geregtigheid aan die minder bevoorregtes in die boek Spreuke* Stellenbosch Proefskrif
- VAN DER MERWE NT *Grepe uit die kontemporêre wysbegeerte (In IBC Die atoomseu - "in U lig"* Potchefstroom Herald
1969 76-112)
- VAN DER VYVER JD *Die regseer van Aristoteles* *Koers* 29: 224-60
1962
- 1966 *Die sin-begrip in die Christelike wysbegeerte* *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 4: 41-8
- 1972 *Die juridiese funksie van staat en kerk* Durban
Butterworths
- 1973 *Die juridiese sin van die leerstuk van menseregte* Pretoria Proefskrif
- 1974 *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-katolieke natuurregsteorieë* *Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg* 37: 380-8; 38: 66-75 en 119-39
- 1975a *Die beskerming van menseregte in Suid-Afrika* Kaapstad Juta
- 1975b *Reg(ter) en geregtigheid* *De Jure* 8: 8-22
- 1976 *Seven lectures on human rights* Kaapstad Juta
- 1977 *Die juridiese faset van geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing (In IBC Geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing* Potchefstroom 58-82)
- VAN DER VYVER JD EN FJ VAN ZYL
1972 *Inleiding tot die regwetenskap* Durban Butterworths
- VAN NES J
1933 *Het Jodendom* Kampen Kok
- VAN OVEN JC
1948 *Leerboek van Romeinsch privaatrecht* Leiden Brill
- VAN PEURSEN CA *Boekbespreking: Dooyeweerd H "A new critique of theoretical thought"* *Nederlandsche Theologisch Tijdschrift* 14: 63-8
1959a
- 1959b *Enkele kritiese vragens in margine bij "A new critique of theoretical thought"* *Philosophia Reformata* 24: 160-8

- VOLLENHOVEN DHT
1956a De ontwikkelingsgang van Aristoteles als zelfstandig denker *Philosophia Reformata* 21: 44-80
- 1956b *Kort overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte* (Collegedruktaaf) Amsterdam THEJA
- 1956c Het begin van Platoon's realistische jaren *Philosophia Reformata* 21: 109-27
- 1961 De consequent probleemhistorische methode *Philosophia Reformata* 26: 1-34
- 1964 Hoofdtrekken der wijsgerige problematiek in die heddendaegse mensch-beschouwing *Koere* 32: 169-219
- 1968 *Inleiding in die wysbegeerte* Potchefstroom Pro Rege
- VON ALBRECHT M (Red)
1963 *Iamblichos: Pythagoras Legende Lehre Lebensgestaltung* Zürich Artemis
- VRIEZEN ThC
1966 *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament* 3de uitgawe Wageningen Veenman
- WALZER M
1965 *The revolution of the saints* Cambridge Harvard University Press
- WAY AS (Red)
1904 *The Odyssey of Homer in English verse* 3de uitgawe Londen Macmillan
- 1910 *The Iliad of Homer* Londen Macmillan
- WEINGARTNER RH
1964/5 Vulger justice and Platonic justice *Philosophy and Phenomenological research* 25: 248-52
- WENTSEL B
1973 *Hij voor ons wij voor Hem* Kampen Kok
- WIECHERS M
1967 *Verloren van Themaat Staatsreg* 2de uitgawe Durban Butterworths
- 1969 *Die Legaliteitsbeginsel in die administratiefreg* Pretoria UNISA
- 1973 *Administratiefreg* Durban Butterworths
- WILDBERGER H
1972 *Jesaja* (In *Biblischer Kommentar Altes Testament* Neukirchen Neukirchner Verlag)
- WOLF E
1954 *Griechisches Rechtsdenken III I* Frankfurt Klosterman

- WOLF E
1959 *Das Problem der Naturrechtslehre* Karlsruhe
Möller
- WOLIN SS
1957 Calvin and the Reformation: the political teachings
of Protestantism *American Political Science Review*
51: 428-54
- WOZLEY AD
1971 *Socrates on disobeying the law* (In Vlastos G (Red)
The philosophy of Socrates New York Doubleday
289-318)
- ZIESLER JA
1972 *The meaning of righteousness in Paul* Cambridge
University Press
- ZUIDEMA SU
1972 *Communication and confrontation* Kampen Assen