

***Dum spiro – spero* (terwyl ek asemhaal, hoop ek).  
Op reis met Elsa Joubert oor die  
“naakte waarheid” van die “menslike siel”**

**Daniël J. Louw**

---

Daniël J. Louw, Universiteit Stellenbosch

---

***Opsomming***

Die tergende vraag in 'n spirituele en religieuse benadering tot die betekenis van menswees is nie bloot die vraag na identiteit (wie is ek?) nie, maar die vraag na die wesenskern van die mens. Wat word met *siel* bedoel? Hierdie vraag word veral deur die feit van menslike broosheid, lyding, verganklikheid en 'n wete van die dood onderstreep. Dit is dan ook die vraag waarmee die skrywer Elsa Joubert nie net in haar reisverhale nie, maar veral in haar laaste boek *Spertyd* geworstel het. Die vraag na 'n mens se siel is ten diepste die vraag na die gehalte en sin van die lewe. In die lig van die stelling dat 'n mens nie 'n siel hét nie, maar jou siel ís, word die verband tussen liggaamlikheid en die wesenskern van die mens, die hóé van menswees (so-syn) ondersoek. Wat word bedoel met die “naakte waarheid” van 'n be-sielde lewe? Die naakte waarheid van siel doem vir Joubert op toe sy die beplooide agterstewe van 'n bejaarde pasiënt sien oopwaai onder 'n hospitaaljurk en die weerloosheid van 'n verskrompelde lyf aanskou. Die waarheid van siel is gekoppel aan die werklikheid van houding en hoe ons mekaar aanraak en in verhoudinge beleef. Maar dan moet ons wegbeweeg van 'n etiese hermeneutiek van suspisie (hoe groot is ons sonde en ellende en die dualisme tussen siel en stof) na 'n estetiese hermeneutiek van verrykte *doksa* (sinvolle roepingsbestemming binne die integrale faktor van omgee, sorg, medelye en integriteit).

**Trefwoorde:** beliggaamde siel; *doksa* van die siel; estetiese perspektief op menswees; *metafisika* van die siel; menslike siel; *spertyd*

**Abstract*****Dum spiro – spero (while I breathe, I hope). Journeying with Elsa Joubert in the quest for the “naked truth” regarding the essence of our being human***

Christian anthropology has been deeply influenced by the dualistic schism between the human soul and the human body. The quest for immortality had often been formulated in terminology borrowed from a Platonic and dualistic view of life: the human body as merely a temporary prison for an immortal soul.

The author Elsa Joubert wrestled with the mystery regarding the core of life and the *meta*-physical realm of soulfulness and transcendence. This was triggered in her youth by the deaths of her sister and father. While facing the ailments of old age, she reflected on the meaning of life and the destiny of our being human. The notion of an “abstract soul” did not suffice. The “naked truth of soulfulness” was revealed to her while facing the naked buttocks of an old woman in her ward – the frailty of old age within the limitations of a vulnerable human body. She suddenly realised that the truth of our being human resides in the mode of embodiment enfolded in compassionate care to others.

The argument is developed that anthropology should not start with the fall of man and the notion of sinfulness but with doxology – the aesthetics of the human soul. The fall paradigm most of times leads to a speculative paradigm regarding what is good and what is bad (the moralistic paradigm). Pastoral healing is then reduced to the transformation of human beings by means of conversion from sins and bad habits; i.e., the redemption of the human soul and the restoration of broken relationship with God. Despite the fundamental value of a redemption paradigm, spiritual wholeness implies more than redemption. This *more* points to the spirituality of cultivating the beauty of the human soul – the *more* of *doxa*, the sanctification of life as the space of compassionate caring and meaning-giving.

Rather than a pessimistic view (hermeneutics of suspicion) or even optimistic view (hermeneutics of ontic goodness) on our being human, a hermeneutics of *doxa* (Ancient Greek: δόξα) is proposed (hermeneutics of blessing). *Doxa* means “judgment, opinion” and by extension, “good reputation, honour” (the aesthetics of soulfulness): the human being, created by God to display the beauty of life in terms of actions of caring, nurturing and compassionate being-with the other in his/her frailty and vulnerability – human beings as ambassadors of sacrificial love and representations of unconditional grace. The soulful question therefore shifts from a hermeneutics of suspicion to a hermeneutics of blessing; i.e. to empower, to dignify, to acknowledge the other so that in the most difficult circumstances of suffering, loss, despair and dying, hope is displayed. Therefore, pastoral encounters display a “power of kindness” (Bregman 2020). Soulfulness should be fostered as the charity of reaching out and the compassion of all-embracing, caring and comforting.

**Keywords:** aesthetic approach; anthropology of doxological appraisal; embodied soul; human soul; *meta*-physics of the human soul

## 1. Inleiding: Asemhaal as hoop

Op besoek aan Stellenbosch (2017), skryf my eksterne eksaminator vir my doktorsgraad in filosofie, Jürgen Moltmann van die Fakulteit Teologie, Tübingen, Duitsland, die volgende woorde: *Dum spiro – spero*. Verlede week kyk ek toevallig weer in die boek en kontroleer die betekenis: “Terwyl ek asemhaal, hoop ek!” Hy het ’n fout gemaak met die skryf van sy van. Hy trek dit stadig dood en korrigeer die spelling. Dit is nou 50 jaar later nadat ek by hom in Tübingen studeer het. Hy is oor die neëntig jaar oud. Sy hand is bewerig en sy treë onseker, en tog haal hy asem – hy hoop en daarom lewe hy. Ek raak tranerig oor die broosheid en weerloosheid van oud word. En tog, die woorde maak sin uit; dit formuleer iets oor die waarheid van die menslike siel. Dit klop met my eie lewensfilosofie: *Dum vita est, spes est* (waar daar lewe is, is daar hoop). Intussen het ek dit omgekeer – nie: “Waar daar lewe is, is daar hoop” nie, maar: “Waar daar hoop is, is daar lewe”.

*Dum spiro – spero* verbind drie wesentlike komponente in ’n Christelike antropologie met mekaar: asem, hoop en die sin van menswees (identiteit en lewensvervulling). Die uitdagende implikasie is dat op ’n manier hierdie drie aspekte die vesels van die “menslike siel” genoem kan word. Tog doem die tergende, eintlik misterieuse, vraag telkens op: Maar wie is die mens en wat is siel?

## 2. Die sielsvraag as lewensvraag

Die vraag na die wát van ’n menslike siel veronderstel dat ’n mens se siel “iets” binne-in jou moet wees; ’n soort van substansie wat kwantifiseerbaar behoort te wees; ’n stuk werklikheid wat kan aanspraak maak op “onsterflikheid”. Of in meer “siel”-kundige terme: ’n psigiese komponent wat korreleer met ’n persoonlikheidstipe, karaktertrekke, gedragspatrone en genetiese materiaal. Dit is selfs moontlik om tussen die ek, die self, die bewuste en die onderbewuste van die mens te onderskei. Binne ’n meer analitiese konteks word as volg onderskei: tussen die affektiewe (emosionele dimensie); die kognitiewe (rasionele dimensie van denke) en die konatiewe (die dimensie van wil en motivering). En tog, die mens is méér as die somtotaal van al die benoembare, waarneembare en ervaarbare aspekte van bestaan.

Die verdere vraag doem op: Maar as die mens méér is as vlees, bloed, gene, denke, wilsimpulse, bewuste-onbewuste en selfs vóór-bewuste vlakke van bestaan, wat word met die misterie “mens” bedoel? Wat word binne ’n Christelike geloofsverband met “siel” bedoel? Is die “siel” iets? Of is dit ’n bestaanswyse, ’n wyse van wees, ’n lewenshouding? En veral: Wat is die verband tussen siel, hoop en die angs vir die dood? Of eindig lewe in die doodloopstraat van ’n níks-seggende wanhoop?

In plaas van die *wat*-vraag, stel Elsa Joubert in haar boek *Spertyd* (2017) die *hoe*-vraag.

Hierdie vraag wat as die kernworsteling van menswees bestempel kan word, word as volg deur Karel Schoeman in sy boek *Slot van die dag* (2017:174) verwoord:

Met alles wat ek doen, reëlins wat ek tref, boeke wat ek lees, films waarna ek kyk, die skryfwerk waarmee ek my besig hou, voel ek opnuut in dieselfde mate dat ek in ’n doodloopstraat beland het, weliswaar lieflik beskadu met bome weerskante, maar

onverbiddelik sonder uitgang of bestemming. Ook met die ontwaak en opstaan soggens is die dag voor my soos 'n fraai beskadude doodloopstraat wat telkens weer eindig in nag en slaap.

Hierdie eksistensiële werklikheid (wat ek die “naakte waarheid van die menslike siel” wil noem) beteken nie noodwendig die patologie van 'n akute angsaanval of durende majeure-verstoring (depressie) nie. Eintlik is die angs vir bestaansbeperking, eksistensiële inperking en uitputting vir Schoeman 'n “normale bestanddeel” van menslike lewe in ons soeke na sin. Hy besluit om sy lewe te beëindig. Hy moet afskeid van die lewe neem en wil vertrek soos Franciskus van Assisi wat na hierdie verganklike werklikheid (naakte waarheid) en doodsverlange verwys as 'n loflied aan “ons suster dood”, wat 'n mooi en vreedsame beeld oproep (Schoeman 2017:158–9).

Mozart skryf sy *Requiem* terwyl die kanarie in die hokkie agter hom sing. In Weimar, vir die sestiende Sondag na Triniteit, komponeer Johann Sebastian Bach sy Kantate *Komm, du süße Todesstunde* (Kom skone/soete oomblik van die dood – sterwensuur). Dit is waarskynlik die eerste keer op 27 September 1716 uitgevoer (Bach Kantate 2020).

Vir Schoeman is die sin van die lewe die lééf daarvan. Maar ook as dit sy aantoonbare sin verloor het, dwing die naakte waarheid van verganklike weerloosheid mens om te sê: “Ek wil nie meer lewe nie” (Schoeman 2017:156). Nie as patologie in die wagkamer voor die poort van die dood nie, maar met die lewensvervulling van dankbaarheid in jou hart. “Net dankbaarheid nog. Intense dankbaarheid” (Schoeman 2017:153).

Die besef van sinloosheid kan ook die nugterheid van 'n naakte lewenswaarheid wees, anderkant pessimisme of optimisme. Sinloosheid en broosheid is dan 'n eksistensiële feitelikheid vir daardie persoon. Schoeman verwys hierna as 'n werklikheid soos deur Tolstoi beskryf. “The only absolute knowledge attainable by man is that life is meaningless” (in Schoeman 2017:161). Dan merk hy in die volgende sin op: “Wat eintlik die punt is wat ek self bereik het, 'n waarheid só volslae dat dit troosryk is” (Schoeman 2017:161).

Hierdie naakte waarheid kan natuurlik ook angswekkend raak soos in die geval van Ingrid Jonker. Metelerkamp (2018:376) verwys hierna as volg:

Selfvernietiging was by Ingrid eerder 'n desperate oplossing vir probleme wat sy ná hoeveel pogings nie suksesvol kon hanteer nie: eers die verlies van liefde – haar liefde vir Jack, maar ook vir André. Die trauma wat daarmee gepaard gaan is gekompliseer deur ergste teleurstellings en angs: dat sy geglo het sy is uitgeskryf, sy sal nie verder gedigte kan skryf nie.

By haar begrafnis formuleer Uys Krige in sy afskeidswoord die “naakte waarheid van menswees” met behulp van Ingrid Jonker se gedig “Korreltjie sand” as volg: “Timmerman bou aan 'n kis, ek maak my gereed vir niks. Korreltjie klein is my woord – korreltjie niks is my dood” (Metelerkamp 2018:382).

Daar skuil 'n niksheid opgekrul soos 'n wurm binne-in die naakte kern van ons siel (Sartre 1943); *nausea* (walging) vreet sielvolheid van binne af uit.

Vanuit 'n hospitaalbed, binne die kliniese vervreemding en isolasie van 'n steriele omgewing, gediagnoseer met kanker, skryf Adriaan van Zyl 'n memorandum en merk op: "Piet-my-vrou! Ons dood en lewe was: Jy roep ek antwoord jou!" (Van Niekerk en Van Zyl 2006:117). In Addendum 2 (Memorandum 1, nota 25; 2006:135) word verwys na *amicus mortis* en Ivan Illich (*Death Undefeated*). Die gewone mens ly aan 'n "onvermoë om dood te gaan". Die vraag is dan of daar nog mense is wat selfstandig genoeg is vir die daad van sterwe. Dan die antwoord: "Daarvoor moet 'n wyse mens 'n vriend tot die dood toe' maak & koester, iemand wat jou 'd. reguitste waarheid sal vertel & by jou sal bly tot die bittere einde'" (Van Niekerk en Van Zyl 2006:135).

Maar wat is hierdie "regte waarheid"?

Gewoonlik kom die siel binne die Christelike tradisie aan die bod wanneer sonde en verlossing ter sprake is. Weens die sondeval begin die nadenke oor die waarde van die menslike lewe wanneer vraagstukke soos sonde, mislukking en oortreding ter sprake kom, want, so word geredeneer: Die mens word in sonde gebore en is bestem vir die verderf. In die gereformeerde tradisie begin die doopformulier dan ook met die stelling dat ons in sonde ontvang en gebore word. Die eerste tree na God, vóór verlossing, is dan om eers te weet hoe groot ons sonde en ellende is. So het die katkisasieklas en Heidelbergse Kategismus ons geleer. Die Rooms-Katolieke tradisie is meer toegeeflik want, op grond van die ingestorte genade van God, skuil daar tog êrens in die mens se wesenskern 'n stukkie "goedheid". Maar dan lees ek weer hoe 'n vrou verkrag en vermoor word; hoe 'n baba van 'n paar maande deur haar pa verkrag word; en hoor die jongste nuusflits oor plaasmoorde in Suid-Afrika.

My vraagstelling raak kompleks. Verwarrend soos 'n kraaines in die gespartel om daardie "groot vis" kant toe in te katrol. "Waartoe word alles gebring?" vra Elsa Joubert (2017:188).

### 3. Die "naakte waarheid": kraaines verstrengel in "nylontou"

Die "naakte waarheid" is waarskynlik multidimensioneel en kan nóg deur sonde, nóg deur goedheid in woorde vasgevang en geformuleer word; veral nie deur die "nylontou" van sistematiese geloofsbelydenisse, geskep deur formules van konsilies en sinodes nie. Want dit is gewoonlik kunsmatige antwoorde wat jou siel net op kraainesagtige wyse be-nylon. Waar begin ons om die kraaines te ontrafel?

Die kernvraag oor die naakte waarheid van die menslike siel is of ons begin by sonde, ellende, verkragting, lyding en dood, of by 'n ontiese, 'n "natuurlike" soort van goedheid, voortreflikheid en prestasie-jubeling. 'n Ander alternatief is om by die gebod van liefde en 'n skeppingsfeit te begin. Begin by die begin, naamlik by Genesis 1 en 2: dat menswees doodeenvoudig beteken om oor alles te héers. Laasgenoemde dui op ons roeping om die ganse kosmos op te pas en te versorg soos 'n herder sy skape oppas;<sup>1</sup> te beskerm teen die vernietigingslus van wolwe en roofdiere en om dan uiteindelik soos Paulus vanuit 'n oop graf oorwinnend oor die dood terug te kyk met 'n whê-gekoggel en 'n skalkse glimlag: Dood waar is jou angel?

Miskien is die Psalmidigter die Heidelbergse Kategismus ligjare vooruit wanneer die wese van die mens vanuit sy heerlikheid (*doksa*) bekyk word. Op die vraag "wat is die mens?" antwoord die digter nie soos ons as kinders ter wille van rymelary spottend gesê het: "kop pootjies en

pens” nie. Die digter gebruik die spiritualiteit van estetika om te sê: hemels – amper goddelik;<sup>2</sup> geskep in aansien;<sup>3</sup> gekroon, omhul met eer<sup>4</sup> (Ps. 8:6). Die wesentlike spirituele waarheid oor die menslike siel is sy *doksa*; sy heerlijkheid, skoonheid, waarde wat na die estetika van menswees verwys. Dit impliseer dat ons nie met ’n morele oordeel oor die menslike siel begin nie, naamlik om tussen goed en kwaad te onderskei nie, maar esteties: die mens as klein stofdeeltjie, as skepsel uit rooi stofgrond geformeer maar wat ten spyte van weerloosheid en sterflikheid nogtans óók met heerlijkheid (*doksa*) bekleed is en wel in só ’n mate dat ’n nietige mens staanplek vind naas die majestueuse “grootse God”. Dit beteken dan om die waarheidsvraag as volg te stel: Vir watter doel en bestemmingsfunksie is ons geskep? Dan word die antwoord wel beide ’n morele en estetiese vraag, want volgens die wysheid van die Ou Testament lui die antwoord as volg: Om só te leef dat die “wet van God” (norm) in ons handel en wandel sigbaar sal word (estetika) – hoe om lief te hê, te dien, op te pas, te beskerm, om te gee, te sorg, te versorg. Dan begin mense asem te haal, lewe word be-sielde lewe en hoop ontspring.

Tog, ten spyte van hierdie spirituele, normatiewe en estetiese perspektief, sukkel ons met die naakte waarheid van die menslike siel. Ons skommel tussen verskillende paradoksale waarhede. Ons is wel na die beeld van God geskep. Maar dan worstel Dawid met bestaanskuld: “Ek was al skuldig toe ek gebore is, met sonde belaaï toe my moeder swanger geword het” (Ps. 52:7). Paulus roep desperaat uit: “Ek, ellendig mens! Wie sal my van die liggaam van die dood verlos?” (Rom. 7:24). Dan doem die feit van die vryspraak in Christus weer op (Rom. 4:23–25). Ons skommel tussen ikabod en vryspraak.

In die geskiedenis was daar dikwels ander stemme wat daarop gewys het dat die mens nie net “sleg” is nie. ’n Baie onlangse stem wat heelwat opslae maak is die boek *Humankind: A Hopeful History* deur Rutger Bregman (2020). Met meer as 700 gevallestudies wil Bregman daarop wys dat die mens nie bloot “sleg” is nie (Andrew 2020). Sy hipotese is dat veral in tye van krisis die beste in die mens na vore kom. Dit is tydens buitengewone krisistye (soos die huidige COVID-19-pandemie) dat daar tegelykertyd ’n soort van “ontploffing” van altruïsme en globale samewerking na vore tree. Hy wys op die “power of kindness” en die moed om vorentoe te kan beweeg wanneer daar weer tussen-menslike vertrouwe gevestig word (Scott 2020); dit wat Paul Tillich alreeds in 1965 in sy boek *The Courage to Be* aangedui het as ’n kernaspek van menslike bestaan in die lig van die ontiese korrelasie tussen synde dinge en God as die Grond van die Syn. “Courage is the self-affirmation of being in spite of non-being” (Tillich 1965:152). Moed en hoop spruit vir Tillich voort vanuit ’n soort van *pronoia* (*providentia*, voorsienigheid – ’n ontiese genade). Midde-in die feitlikheid van noodlot en dood, is moed ’n ontiese struktuur waarin dit nie gaan om ’n religieuse of metafisiese spekulasie oor God nie, maar om ’n eksistensiële gegewenheid – ’n soort van syns-vertroue (Tillich 1965:163). Dit dan selfs ondanks die feit dat gedurende die COVID-19-pandemie regeringsagente bedrog pleeg met geld wat bedoel is om toerusting aan te skaf en armes te versorg. Nooit kom ons weg van die paradoks nie: mens as “wolf” en “engel”, bedrieër en heilige tegelyk!

Maar binne die paradoksale realisme van profaan en heilig, hoe moet ons na die verskeurde mens kyk vanuit ’n Christelike geloofs- en hooperspektief?

Die vraag wat ontstaan, sonder om te verval in ’n bloot pessimistiese mensbeskouing (die mens is wesentlik sleg en verdorwe) of ’n optimistiese mensbeskouing (die mens is wesentlik goed en betroubaar), is die volgende: Wat word bedoel met ’n kwalitatiewe en estetiese

mensbeskouing in die lig van die verband menslike “siel”, “sin” en “hoop” soos ingebed binne ’n eksistensiële realisme – ons besef van verganklikheid, eindigheid en die realiteit van die dood?

#### 4. ’n Transendente, *meta*-fisiese dimensie: *désir métaphysique* en die “sielsvirus” van “skrik”-wekkende angs

Daar skuil in die menslike wese ’n “meer” wat die filosoof Emmanuel Levinas noem: *transendensie* – ’n mistiek-metafisiese hunkering wat die empiriese komponent van waarneming oorstyg; *désir métaphysique* (Levinas 1968; 1991). Volgens Levinas is daar in die menslike kern ’n be-sielde faktor wat ’n eksistensiële onrus veroorsaak. Hierdie onrus word versterk deur ’n besef van “teenwoordigheid”; ’n teenwoordigheid van die Ander/ander voor wie se “aangesig” mens leef (*visage*). “The desire is about an honourable powerlessness, indicating a sound and soulful resilience. It is about a metaphysical desire for absolute exteriority. Without this exteriority life becomes soulless and void” (Levinas in Van Rhijn, Meulink-Korf 2019:254). En om uitgelewer te wees aan die eensame isolasie van ’n gegrendelde self, net aan jouself (*tout seul*), is om uitgelewer te wees aan ’n toestand van angstige self-pyniging (Levinas 1978:41–42).

Dit is een van my basiese voorveronderstellinge in ’n pastorale antropologie, naamlik dat die kern van alle vorme van patologie, “siel-siektes”, “geestessiektes”, wentel rondom bestaansangs (Louw 216:249). Angs vreet die menslike “siel” van binne af uit en word deurslaggewend vir die formulering van sin in die lewe. Met *angs* bedoel ek verlies-angs en verwerpingsangs. Angs as gevolg van verlede-trauma en pynlike verliese, of antisiperende angs: die ongedefinieerde vrees vir die onbekende, die onverwagte wat jou bestaan van betekenis kan beroof. Die eksistensiële filosoof, Martin Heidegger, noem dit die vrees vir die dood wat ’n strukturelement is van ons bestaan (Heidegger 1963:246).

Dit is dan juis die vrees vir die dood en die aftakelende proses van veroudering wat, volgens Yuval Noah Harari in sy boek *Homo Deus* (2015), die kultuurobsessie om geluk na te jaag, verder met dolle vaart aandryf. Daar is ’n rustelose soeke in die mens om “onsterflikheid” na te jaag. “Having reduced mortality from starvation, disease and violence, we will now aim to overcome old age and even death itself” (Harari 2015:21). Die “hemel van onsterflikheid” in die sogenaamde vierde industriële revolusie (tegnologie binne die kragveld van digitale meganisasie) word binne die globale kultuur van kapitalistiese demokrasie gedryf deur die slagspreuk van menseregte as waarborg vir menswaardigheid.

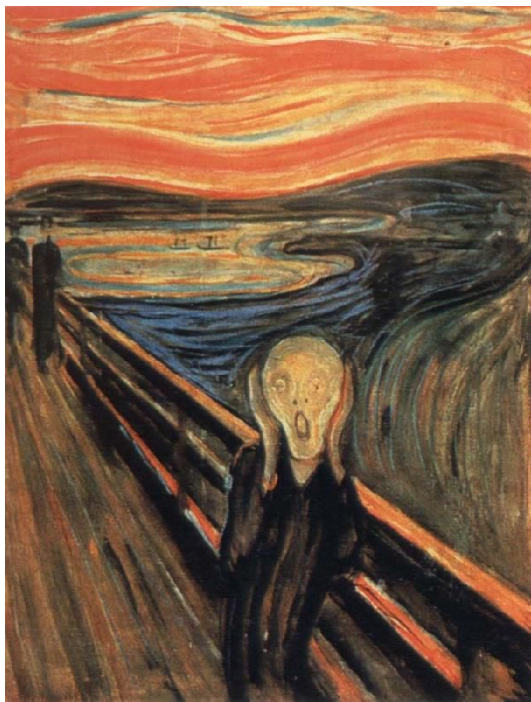
The Universal Declaration of Human Rights adopted by the UN after the Second World War – which is perhaps the closest thing we have to a global constitution – categorically states that “the right to live” is humanity’s fundamental value. Since death clearly violates this right, death is a crime against humanity, and we ought to wage a total war against it (Harari 2015:21).

En nou, eensklaps, lyk dit of Eugène Marais se “Skoppensboer” as ’n koronavirus die galgehumor kom onderstreep: Skoppensboer lag die laaste want in die soetste wyn is daar galbitter proesels. Die “Diep Rivier” (Eugène Marais) met sy donker onderstroom vergal die plesier en sin van die lewe! Sterflikheid baar verliesangs.

In sy tragiese komedie *Troilus and Criseyde*, noem Chaucer verliesangs (verlies van liefde) die rampsalige ellende van: “The sorrowing soul that harbours in my heart” (Chaucer 1980:207). In sy pynlike soeke na Criseyde, raak hy bewus van die pyn van sy siel. “Who shall give comfort to the sorrowful soul that cries his pain with such a vehemence? Alas, there’s no one; death will take his toll, and my sad ghost, enamoured of his goal” (Chaucer 1980:190).

Die verband tussen die worsteling met sterflikheid en ang is ’n tema wat reeds deur Søren Kierkegaard geartikuleer is. Vanuit ’n eksistensiële perspektief is die menslike wese vasgevang tussen vrees en bewing (*fear and trembling*) (Kierkegaard 1954). Dit lei tot die afgryslieke “skrik van ang” (*dread*). Hierdie sielododende “skrik” noem Kierkegaard “the sickness in the inner being of the spirit” (1954:146). ’n Angswekkende skrik lei tot twyfel en die paradoks van ’n simpatiese antipatie wat wesentlik die siekte op pad na die dood is. Die dodelike ironie is dat jy dit wat jy vrees, soek en dan raak jy verstrengel in die vernietigende gedagtes van ’n dood-obsessie (Kierkegaard 1967:xii). Die skrik oorval jou wanneer jy in die diepe stiltes van jou menswees begin delf.

Elsa Joubert (2009:195) verwoord dit as volg: “Ek begin skrik vir die diep stiltes, want ek gaan buite die liggaam, en dan oorval ’n kleinlike bangheid my.” Jy tree in verbinding met die transdimensie (die onsigbare) binne die empiriese ervaringswêreld waarvan die dood ’n faktiese bewys is (Levinas: *désir métaphysique*).



**Figuur 1. Skrik deur die Noorweegse kunstenaar Edvard Munch in 1893 (Engels: *The Scream*; Duits: *Der Schrei*).** Die “skrik” vir “Niks” (nietigheid) wat eintlik “iets” is (dodelikheid van die dood). Openbare domein; Wikimedia Commons. Beskikbaar: [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Scream#/media/File:Edvard\\_Munch,\\_1893,\\_The\\_Scream,\\_oil,\\_tempera\\_and\\_pastel\\_on\\_cardboard,\\_91\\_x\\_73\\_cm,\\_National\\_Gallery\\_of\\_Norway.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Scream#/media/File:Edvard_Munch,_1893,_The_Scream,_oil,_tempera_and_pastel_on_cardboard,_91_x_73_cm,_National_Gallery_of_Norway.jpg).

Skrikwekkende ang as die vrees vir die dodelikheid van die dood, is in ’n sekere sin een van die patologiese aspekte van die menslike siel se naakte waarheid. Hierdie waarheid is opnuut



deur die huidige COVID-19-pandemie onderstreep. “Skrik” raak veral die konsep van omgee en sorg binne ’n mediese en sosiale konteks.

Waar mediese personeel in die verlede hul werk gedoen het binne die raamwerk van plig, roeping en omgee, het daar nou ’n ander faktor ingesluit: die vrees vir infeksie, angs vir verlies, en op ’n diep-bewuste en dikwels onbewuste vlak: die vrees vir die dood. In ’n onderhoud met Anthony McKenzie, hoofportier van Tygerberg Hospitaal wat die koronavirus opgedoen het (*Die Burger* 25 Junie 2020:7), sê hy: “Die vrees en angs is steeds daar, maar ek probeer ander help en gelukkig maak.”

Die koronavirus onderstreep die feitelike werklikheid wat direk te doen het met die naakte waarheid van die menslike siel: sterflikheid. In haar boek *Spertyd*, noem Elsa Joubert hierdie besef van “spertyd” ons besef van en vrees vir die dood (Joubert 2017:197). En nou het sy self op sewe-en-negentigjarige ouderdom aan die koronavirus gesterf. Die dood sper ons lewe in en is onontwykbaar.

## 5. “Spertyd” van die “sterflike siel”: van asemteugie tot naakte lywe in die doderyk

Elsa Joubert soek na siel binne ’n ruimte van “stilte” en worstel met die vraag: “Waartoe word alles gebring?” (Joubert 2017:188). Sy stel die sielsvraag terwyl sy kyk na ’n verskrompelde mensie in ’n hospitaalbed en wonder wat bly oor in ’n spasma van spiere binne ’n flou kloppende hart. “Watter kern bly oor? Wie of wat is ek?” (Joubert 2017:188). Want eintlik is ons, met liggaam-en-siel (pens-en-pootjies) stofdeeltjies. Boerneef in sy “Malle mole” (1963 in Hambidge 2020), skryf: “Vou hande saam as jy kan bid, die veld is leeg, geraamtes wit”. Hierop reageer Breytenbach as volg: “Skyfie kluit klief deur die niet / en vergaan in ’n tint van nimmersien” (in Hambidge 2016).

Hierdie soeke na ’n wesentlike “sielskern” in “skuifie-kluit” kom ook voor in Elsa Joubert se boek *Reisigers* (2009). Die snellers was haar sussie se vroeë dood en die dood van haar vader (Joubert 2009:288). Sy ervaar haar verlies as ’n “stukkende lewenspatroon” in ’n soeke na sin en betekenis. “Ek wag nog op daardie nuwe betekenis – dit ontwyk my – en dan kry ek dieselfde angs as direk ná sy dood” (Joubert 2009:195).

Ek kom terug op die vraag na die “naakte waarheid” wat opdoem in die dolder van ’n windstil siel waar net nog die reëlmaat van asemhaling lewe simboliseer. Heel merkwaardig verbind Elsa Joubert hierdie “asemhalende stilte” en ’n bewussyn van niksheid met die menslike wesenskern en ’n religieuse metafisika. “Nou is dit plotseling by my ingebrand, daardie nikswes in God. Dit is dit wat nader as hande of voete en nader as asemhaal is. Eers moet jy leeg en niks wees voordat jou asemhaling God kan wees” (Joubert 2017:192). Asemhaling is dan ’n variant vir besielde spiritualiteit. “Ons is in ’n intieme vasgeweefde bal van senuwees en gees, soos ons almal mekaar se asem in- en uitasem” (Joubert 2017:195). En hierdie in- en uitaseming van die asemsoekende sielige asemteugie verwys onmiddellik na menslike broosheid en sterflikheid soos verwoord in Hendrik Botha (2020:1) se openingsvers (“Apoptose”) in sy digbundel *Voorspraak*: “Met die eerste asemteug begin ons sterf, / vir die dood geprogrammeer” want, volgens die digter, is die siklusse-proses van menswees aangevreet deur verganklikheid want “so sterf ons daaglik stuk-stuk / ten einde te oorleef”.

Eintlik is Joubert se formulering die naaste wat mens daaraan kan kom om iets oor die mens se sielskern te formuleer: Asemteugie, in-en-uit, totdat... *Dum spiro – spero*. Daarom is dit nodig om iets te sê oor dit wat die Bybel met *siel* wil uitdruk.

*Siel* is nie 'n iets of 'n “ding” of 'n substansie binne-in jou nie. 'n Mens hét nie 'n siel nie, maar ís jou siel binne alle verhoudings. *Siel* is uitdrukking van lewensgehalte en het te doen met die vraag hoe ek as mens binne verhoudinge leef en geleef het. Met *siel* word dan bedoel 'n manier van wees binne verhoudinge (so-syn). Dit is 'n relasionele begrip oor die aard van menseverhoudinge (Louw 2016:195–204). Om die gehalte van menseverhoudinge te peil, is daar 'n kort formule: Het ek die ander lief gehad of gehaat? En hoe het ek God lief? Haat vernietig sielvolheid en degradeer bestaan tot desperate niksheid.

In die Bybel word verskillende begrippe gebruik om die meervoudige betekenis van *siel* aan te dui (hart, rede, niere, psige, gees). Dabrock (2010) verwys na die kompleksiteit van *siel* in die volgende bondige samevatting:

In what concerns the Old Testament, irrespective of all methodological problems inherent in the so-called stereometric approach, that approach firmly opposes any disregard of the embodied dimension of man's special status. Wherever any specific aspect of human existence is considered, whether it is *nēphēsh* (soul), *ruach* (spirit), *lev* (heart), or *basar* (flesh), it is always intrinsically linked with the whole of man: Man does not have a soul; in a very specific way man is soul, desire, finitude, etc. (Dabrock 2010).

Met 'n stereometriese verstaan van *siel* word dan bedoel dat wanneer een aspek van die menslike bestaan of anatomie genoem word, al die ander dele en die geheel onmiddellik daarbinne vervat en geïmpliseer is. Dieselfde geld vir die verwysing na die redelike funksies van die mens (*nous*). Die Bybel dink nie analities en substansieel oor *siel* nie, maar stereometries omdat die mensbeeld binne die raamwerk van Semitiese wysheidsliteratuur funksioneer. Daarom merk Janowski op dat die Ou-Testamentiese paradigmatiese raamwerk “pegs out the sphere of man's existence by enumerating his characteristic organs, thus circumscribing man as a whole” (Janowski 2013:18). Die Platoniese dualisme tussen siel en liggaam, en dat die liggaam 'n soort van kerker is waaraan die siel na die dood ontsnap en opstyg, is totaal vreemd aan 'n Bybelse antropologie.

“Nephesh<sup>5</sup> does not say what a person has, but who the person is who receives life” (Anderson 2003:30). Die woord vir siel (*psuche*) kom van 'n stam wat beteken om asem te haal, of te hyg na asem, wind, beweging van lug. Die Hebreeuse woord *nēphēsh* word in Genesis 2:7 vertaal as 'n “lewende wese” en die konsep verwys na die proses van diep asemhaal as simbool van sinsoeke binne die ruimte van die wete van 'n skeppende en genadige God (Seidl 1999:751; Harder 1978:679–80). *Siel* is dus die beginsel van lewe as 'n omvattende kategorie wat die vitaliteit en gehalte van wees (weesfunksie) aandui. Dit is deel van die tydelike, aardse bestaan en nie “onsterflik” nie. Daarom onderstreep Paulus die “naakte feit” dat die mens met onsterflikheid bekleed moet word; die verganklike liggaam moet met onverganklikheid bekleed word en die sterflike met onsterflikheid (1 Kor. 15:53–4).

Met *nēphēsh* bedoel Genesis dan dat die wese van die mens, simbolies beskryf as 'n asemteug of beweging van asemhaling, 'n kwalitatiewe gerigtheid aandui wat sê wie ons is – daardie weesfunksie wat ons doenfunksies, dinkfunksies en emosionele funksies moreel-eties en esteties-sinvol bepaal. In *nēphēsh* gaan dit om die sin en betekenis van menswees. Die

bedoeling van *nēphēsh* as wind van die Gees of asem van God saam met konsepte soos gees (*pneuma*) en siel (*psuchē*), word deur Christensen (2006:vii) as volg saamgevat: "Both the Hebrew word *ruach* and the Greek word *pneuma* mean 'wind' or 'breathe'. Living a spiritual life, then, is *breathing with the life and breath of God, who is within us and among us.*"

Dit is duidelik dat dit wat met *siel* en die wese van menswees bedoel word nie in een sin of rasionele taalkonstruksie vasgevang kan word nie. Die menslike spiritualiteit in die soeke na sin is 'n dinamiese, relasionele geheel (relasionele spiritualiteit) wat soek om God se bedoeling met menswees binne menslike, sosiale verhoudinge te vergestalt (Hernandez 2006:9–74). Die beste poging om die spirituele beweging van 'n beliggaamde siel en 'n besielde liggaam te beskryf, is volgens Henri Nouwen die beweging na jou ek (self, identiteit), die beweging na jou naaste (medemens) en die beweging opwaarts (die *meta*-fisiese en Goddelike dimensie). Volgens Nouwen behels dit verskeie komplekse bewegings as 'n lewenslange reis in ons soeke na lewensvervulling (ons bestemmingsfunksies) binne die besef van onvolmaaktheid en durende gebrokenheid (*woundedness – spirituality of imperfection*). Dit behels die beweging van eensaamheid na die stilte van self-afsondering (*solitude*); vanaf vyandigheid na gasvryheid; vanaf die illusie van die ideologie van mag (ek kan alles en sal vir altyd leef) na die broosheid van die lewe, die nadenke (kontemplasie) oor wat ek met my lewe wil maak en die kuns van dankbaarheid. Dit sluit in die sensitiewe onderskeidingsvermoë, naamlik waarop dit eintlik in die lewe aankom (die stilte van gebed en die wysheid van die hart). Nouwen brei hierdie asemhalingsoefeninge (bewegings) van die menslike siel uit na die beweging vanaf kompetisie na medelye/omgee (*compassion*); vanaf aggressiewe geweld na bevrydende aksies; vanaf professionalisme en afguns na kreatiewe diens en uitreiking na andere in nood; vanaf fatalisme na glo en insig; vanaf tob (*worry*) na oorgawe (gebed); vanaf kille denk-analises na hartlike liefde; vanaf populariteit na opofferende diens; vanaf fanatieke leierskap na nederige dissipelskap; vanaf angs na bevrydende geloofsvertroue; vanaf vrees vir... na omhelsing van...; vanaf ligsinnige losbandigheid en verkwisting na die vind van 'n tuiste – ek behoort aan; vanaf verbittering na dankbaarheid; vanaf die een wat moet vergeef na die een wat vergeef is; en vanaf veroudering na die kuns van sterwe en dood (sien verder Christensen 2006:viii-ix). En dit is min of meer hierdie "asemhalingsoefeninge" as lewenskuns van menswees wat tussen die twee vingers in die volgende kunswerk oor *Dum spiro – spero* moet gebeur (figuur 2). Dit is dan dat die albatros van die menslike siel begin om vry te vlieg!



**Figuur 2.** Heel “toevallig” het ek onlangs hierdie skildery oor die tussenspel tussen lewe en dood, God en mens, gemaak. Dit beeld die volgende “naakte waarheid” van spirituele lewensvervulling en die vitaliteit van die hoop uit: *Dum spiro – spero*. Daar, tussen die skeppende en bemagtigende, be-sielende vinger van God, en die brose, uitgestrekte, weerlose vinger van die mens, vind die skepping van *nēphēsh* (siel = asemteugie) plaas. Ek wou spesifiek hierdie dimensie van siel as die hyg na lewensasem uitbeeld. Die seemeeu in die voorgrond staan in algehele alleenheid (*solitude*). Dit simboliseer myself in my weerlose alleenheid voor die magte van lewe, ouderdom en dood. Die sewe opstygende seemeeu simboliseer die soeke na sin en lewensvervulling (7 is die verbondsgetal van die ontmoeting tussen God en mens; 4 = die getal van menslike weerloosheid, verganklikheid en sterflikheid; 3 = die getal van Goddelike genade en barmhartigheid; 4 + 3 = vredevolle identiteit en lewensvervulling). Kunstenaar: D.J. Louw.

Die skildery (figuur 2) wil die volgende uitbeeld: In die siel skuil daar wel ’n sug na ’n andersoortige kwaliteit van lewe (*désir métafysique*). En dit is wat *Spertyd* ook wil sê. Onder die hoof “Stofdeeltjie” verwys *Spertyd* na ’n soekende hand en ’n uitgestrekte hand. Maar, volgens Elsa Joubert, bietjie anders geïnterpreteer as in die skildery (figuur 2). “Nie soos Adam se dom hand wat hom na bo, na die Goddelike vinger uitstrek nie, maar horisontaal en enigiets sal help, selfs die swetende palm van ’n sterwende mens, net iets om teen die eie palm te voel, kontak te maak met iets tasbaars, teen die groot alleenheid” (Joubert 2017:205).

Op dieselfde wyse beskryf Leo Tolstoy die behoefte van die terminaal-sieke Ivan Ilyich: “And he had to live thus on the edge of the precipice alone, without a single soul to understand and feel for him” (1960:132). Ivan se diepste “sielsbehoefte” is net iemand wat sal omgee en dáár sal wees. “He longed to be petted, kissed and wept over, as children are petted and comforted” (1960:143–4).

Die sug na liefde en respek vir lewe word in Dostoyevsky se *The Gambler* verbind met moraliteit en geregtigheid as wesentlike kwalifikasie van wat met *siel* bedoel word. Op ’n heel

pregnante wyse verbind hy die naakte waarheid van die siel met moraliteit en die oopvlekkende, naakte werklikheid van die doderyk. Ivan Ivanovich besluit om 'n begrafnis van 'n familielid by te woon. Buite by die graf hoor hy skielik hoe die mense in die doderyk gesels. Hulle gesels nie oor die politiek van die dag en die tsaar se weelde nie. Ook nie oor die weer en die temperatuur onder nul grade nie. Hulle gesels oor stank as die naakte waarheid van die doderyk. Een van die belangrikste temas word die vraag oor hoekom sekere lyke meer stink as andere. Daar volg 'n hewige debat. Een van die dooies merk op: "Well then, how is it that here I am without a sense of smell, and yet I'm conscious of a stink?" Dan so 'n kuggie en effense laggie: "What he said about the sense of smell was that the stink we get here is, so to speak, a moral stink – he-he. A stink as it were of a soul" (Dostoyevsky 1966:178). Wat die dooies eintlik besig is om te doen is om die stories van hul lewe te vertel sonder dat hulle hul dan daarvoor hoef te skaam want hulle is mos nou naak en in die doderyk en die dood stroop jou van alle pretensies. Daarom word aangedring op die onbeskaamde, náakte waarheid. Daarom die volgende dodekreet: "Let's strip ourselves naked! 'naked, naked!' The cry was unanimous. 'I terribly, terribly want to be naked!' squealed Avdotya Ignatyevna" (Dostoyevsky 1966:179).

Die naakte waarheid in die doderyk wat die kwaliteit van stank bepaal is: Hoe het jy geleeft toe jy lewend was? Immoreel sonder liefde en 'n sin vir respek en geregtigheid? Dan stink jy ongelooflik in die doderyk. Die antwoord op hierdie morele vraag bepaal die kwantiteit van siel se stank in die doderyk en klaarblyklik die kwaliteit van "onsterflikheid" en "hiernamaals". Blykbaar tel kwantiteit volgens Dostoyevsky eers in die doderyk afhangende van die kwaliteit van hoe-syn toe die siel saam met die ander geleeft het.

## 6. Liggaamlikheid: spirituele gestalte en vorm van 'n "sielige" (geestelike) vlees-lewe

In *Spertyd* raak Elsa Joubert bewus van hoe eindigheid, sterflikheid en liggaamlikheid met mekaar verstrengel is. Sy sien hoe 'n brose bejaarde worstel om haar liggaamlikheid te beskerm teen die blik van die ander. In weerlose naaktheid, met net die blou hospitaaljurk aan haar lyf terwyl die oop agterpante skaamteloos oor die verskrompelde liggaampie se ontblote rug en boude fladder. "Die blou jurkpante gly soos neergehaalde vlase oor die ontblote rug en boude" (Joubert 2017:203). En dan maak sy die volgende ontdekking: "Ek sien vir die eerste keer die essensie van naaktheid wat skilders naakmodelle laat gebruik. Dit is vir my 'n openbaring. Die waardigheid van die liggaam. Die eie lewe van die liggaam" (2017:203).

Die term "naakte waarheid" verwys na die feit dat die naakte liggaam nie bloot fisieke vel, bloed en spiere is nie, maar 'n aanduiding is van die skoonheid van lewe. Naaktheid is nie pornografie nie maar dui op die adel van die menslike siel en gees in die soeke na moed en hoop (Spivey 2006:75).<sup>6</sup>

Michelangelo het hierdie ontdekking van Joubert tot 'n estetiese en spirituele hoogtepunt in sy kuns en beeldhouwerk gevoer. Daarom, nadat hy die opstandingstafereel en die visie op die *Laaste Oordeel* agter die altaar in die Sistynse kapel voltooi het, en die pous agterna beveel het dat die naaktheid met veragtelike deurtrekkers verberg word, het Michelangelo in woede uitgebars. Néret (2006:78) verwys na hierdie episode as volg:

During Pius V's pontificate, the Congregation of the Council of Trent decided, on January 11th, 1564, to have the private parts covered. The most pornographic decision

in the history of Christian spirituality! Pope Paul IV therefore summoned the House of Carafa Daniele da Volterra to cover the genitals. The artist who did the covering was given the name “Braghettone” meaning “trouser painter” (Néret 2006:78).

Michelangelo se estetiese obsessie was om die menslike siel te ontbloot. Daarom was die skildering en die kuns van beeldhouwerk om die perfekte menslike liggaam naak voor te stel, ’n uitbeelding van “siel”. Met die voorstelling van ’n naakte liggaam (die Dawidbeeld) is dit die naaste wat mens aan die voorstelling van ’n mens se siel kan kom. Volgens Néret (2006:32): “Michelangelo was only interested in the people he painted because perfect bodies were the carriers and containers of the idea of eternity.” In die *Laaste Oordeel* gaan dit dus nie oor naakte liggame nie. Wie pornografie daarin sien, is esteties en spiritueel gesproke blind en ook immoreel. Dit gaan oor: “Tormented and suffering humanity...anxiously awaiting the fulfilment of the promise that in the presence of Christ the Judge and Redeemer the righteous will rise from the dead at the end of time” (Vecchi in Paris 2009:175).

Die skoonheid van die naakte liggaam, sonder ’n deurtrekker (*Braghettone*), is die naakte waarheid wat die onsterflikheid van die menslik siel profileer binne die harmonieuse komposisie van liggaamlike estetika.



**Figuur 3. Kopie van ’n naakte manlike beeld in die klassieke styl van Polikleitos.** Dit dui aan die estetiese spanning tussen simmetrie, balans en harmonie. Liggaamlikheid is in hierdie sin die naakte waarheid wat die adel van die menslike siel verteenwoordig en ook simboliseer. Die skoonheid en harmonie van liggaamlikheid ver-beeld en vergestalt die adel, heerlijkheid (*doksa*) van die menslike siel en het vanuit hierdie perspektief niks met pornografie te doen nie. Foto: D.J. Louw. Met toestemming van: Royal Plaster Museum, Kopenhagen.

Tussen “siel”, “onsterflikheid”, “ewigheid” en “onverganklikheid” is daar geen rasonale of empiriese verband nie. In die Christelike geloof is dit gekoppel aan die opstandingsperspektief. Dit is eintlik merkwaardig dat Elsa Joubert alreeds in haar reisverhaal hierdie koppeling aangevoel het met die volgende opmerking in *Reisigers* (2009:192): “Waarom die kruis as die simbool in die Christelike geloof, waarom nie die weggeskuifde rots, die oop graf nie? Waarom altyd die gepynigde, sterwende, gemartelde Man eerder as die stralende, herrese God?” ’n Opstandingsperspektief open die naakte waarheid oor die “opstandingsliggaam” – ek glo in die opstanding van die vlees en nie ’n spook nie.



**Figuur 4. 'n Plakkerskamp-opstanding, D.J. Louw.** ’n Kernwaarheid van die Christelike geloof is dat ons glo in die opstanding van die vléés. Vlees en liggaamlikheid is nie ’n laer orde as siel en spiritualiteit nie. In plaas van die Griekse dualisme tussen liggaam en siel, is liggaam en siel integraal deel van die totaliteit van menswees. *Siel* dui op die bestemmings-funksie van menswees (die roeping tot liefde); *liggaamlikheid* is die aksie en demonstrasie van ’n besielde lewe (lewensroeping). Albei val saam onder die sakraliteit van heerlikheid (*doksa*). “Verheerlik God dan ook in jul liggaam” (1 Kor. 6:20). Dit is ons redelike godsdiens (liturgie van die lewe). Selfs seksualiteit is ’n heilige liturgiese handeling van intieme genade – die liggaam as tempel van God. In dié sin is die liggaam die liturgie (heilige *leitourgia* as die op-straat-gaan-met-God; geloof as demonstrasie van die Christuswaarheid (vryspraak) binne die Inkopiesentrum (Mall) van die lewe (hoe ek koop en verkoop sonder om te verneuk); Kerk-wees as ’n sypaadjie-demonstrasie waar geloofsbelydenisse geleef word.

## 7. Gevolgtrekking

Vanuit ’n Michelangelo-perspektief is die naakte waarheid van die menslike siel geopenbaar in die perfekte harmonie van die naakte liggaam:<sup>7</sup> twee oë, ore, hande en voete. Elsa Joubert

ontdek dit in die verskrompelde lyf van 'n weerlose vrou wanneer haar boude onder die hospitaaljurk oopwaai en die naakte waarheid haar aanstaar vanuit 'n beplooide agterstewe. Daarom dat misvorming, enige gebrek, amputasie, siekte, verganklikheid en dood die pyn en patologie van die menslike siel ontbloom: verlies- en verwerpingsangs.

Sentraal in die naakte waarheid van die menslike liggaam is daar die beliggaamde sentrum van die brein (kognisies, paradigmas, idees, konsepte, lewensbeskouings, sinraamwerke). Ook die pratende sentrum van die mond as aanduiding van spraak – hoe ons die lewe benóém. Dit wat die filosoof Merleau-Ponty *parole parlante* noem. Terwyl *parole parlée* verwys na die algemene sosiale kodes in praat en gesprekke (empiriese vlak – sommer om net te babbel), verwys *parole parlante* na die diepere, outentieke spraak van taal deur middel van ons bestaan (eksistensiële spraak/diskoers as lewenstaal); *parole parlante* as be-noemende kode-skakel in die tot-woord-bring van sin en lewe (sielsverbalisering). Dit is hier waar liggaamlikheid die taal van die menslike wese word en 'n bemiddelende kommunikatiewe rol speel – 'n linguistiese boodskap, beliggaam in die spraak van die persoon (*corps propre*) se wees-funksies (Lanigan 2010:107–8). Die menslike liggaam definieer dan die woord (spraak van besielende lewe) sodat die sigbare in hierdie beliggaamde taal, die onsigbare (dit wat oënskyklik afwesig is – *meta*-fisies), vergestalt (Smith en Johnson 1993:189).

Ook seksualiteit soos gesentraliseer in die genitalieë, is sigbare tekens van menslike kreatiwiteit en spirituele sorg – die penis en vagina as organe van die menslike siel. Só naak is die naakte waarheid van die menslike siel.



**Figuur 5 en 6. *Mynoria* deur Babro Bäckström 1980, Malmö Art Museum, Sweden.** (Toestemming van museum.) Die menslike liggaam word uitgebeeld as 'n monumentale entiteit. Die sensitiwiteit in die figure met eksplisiete naaktheid beeld die genitalieë uit as integrale dele van die totale menslike bestaan sodat beide vroulikheid en manlikheid voorgestel word as komponente van heelheid (*wholeness*). Die liggaam word sodoende méér as net “vles en bloed” en verkry die simboliese betekenis van menswaardigheid – die spirituele dimensie van siel-volheid. Sensualiteit, seksualiteit en sielvolheid is wesentlike aspekte van sin en betekenis. Foto's: D.J. Louw

Met verwysing na Merleau-Ponty, het die menslike bestaan en wese slegs toegang tot die werklikheid van eksistensiële wêreldervaringe, plek, ruimte en tyd via die liggaam. “The world is given to me *à travers mon corps*, in a sense right through my body, which itself is something spatially extended and whose various sense organs are already separated from each other by spatial distances” (Merleau-Ponty in Bollnow 2011:269).



In Christelike terminologie word die naakte waarheid genoem: Die “Goddelike inkarnasie” in die Seun Jesus Christus – die Woord het vlees/mens geword (Joh. 1:14). “Geïnkarneerde waarheid” is om só tussen mense te gaan woon (die Woord het vlees geword; letterlik onder ons kom tabernakel of tent opslaan) sodat die menslike liggaam, ook be-siel-ende seksualiteit, ’n tuiste, intimiteitsruimte en woonplek skep van verhoudings/relasionele trou en vertroue (geborgtheid).

Die punt in Maurice Merleau-Ponty se fenomenologie van lewe is dat denke oor menswees toegang tot die wese van die mens wil verkry maar dikwels (veral in konfessionele kerktaal) sonder die middele, naamlik die liggaam met sy sintuie. Dit is filosofiese selfmoord (Emile Bernard in Smith 1993:172). Die liggaam as “spirituele objek” is perspektivies en bied ’n geheelblik op die werklikheid (Smith 1993:180–3). Daarom die opstandingsperspektief van estetiese spiritualiteit: Ek glo in die opstanding van die vlees want die sterflike sal met onsterflikheid beklee word. Hierdie waarheid is nie nylontou nie, maar die *meta*-fisiese naelstring wat ons in ’n geloofsperspektief die Goddelike trou tot “ewige lewe” noem. ’n Lewe in *doksa* weerkaats verstommende genade (*amazing grace*); dit demonstreer omgee binne medemenslike ontmoetings en ontketen hoop in die hart van ander.

## Bibliografie

Andrew, A. 2020. *Humankind: A hopeful history* by Rutger Bregman – a tribute to our better nature. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2020/may/12/humankind-a-hopeful-history-by-rutger-bregman-review> (17 Junie 2020 geraadpleeg).

Bollnow, O.F. 2011. *Human space*. Londen: Hyphen Press.

Botha, H.J. 2020. *Voorspraak*. Kaapstad: Naledi.

Bregman, R. 2020. *Humankind. A hopeful history*. Londen: Bloomsbury.

Brown, C. (red.) 1978. *Dictionary of New Testament Theology*. III. Exeter: Paternoster Press.

Catt, D.E. en I.E. Catt (reds.). 2010. *Communicology. The new science of embodied discourse*. Madison/Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.

Chaucer, G. 1980. *Troilus and Criseyde*. Harmondsworth: Penguin Books.

Christensen, M.J. 2006. Foreword. In Hernandez (red.) 2006.

Dabrock, P. 2010. *Drawing distinctions responsibly and concretely: A European Protestant perspective on foundational theological bioethics*. <http://cb.oxfordjournals.org/content/early/2010/08/16/cb.cbq015.full#fn-20> (27 April 2014 geraadpleeg).

Dostoyevsky, F. 1966. *The Gambler*. Londen: Penguin Books.

- Erez, E. 2012. *And man created man: Construction of the body and gender identity in classical sculpture. Booklet to accompany a visit of the Royal Cast Collection*. Kopenhagen, Denemarke. July 2012. Yale University.
- Hambidge, J. 2016. Blogger: *Woorde wat weeg. Resensie. Breyten Breytenbach – die nadood*, 26 Mei 2016. <http://joanhambidge.blogspot.com/2016/05/breyten-breytenbach-die-na-dood-2016.html> (6 Julie 2020 geraadpleeg).
- Harder, G. 1978. Nous (reason). In Brown (red.) 1978.
- Harrari, N. Y. 2015. *Homo Deus. A brief history of tomorrow*. Londen: Harvill Secker.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. 1963. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hernandez, W. 2006. *Henri Nouwen. A spirituality of imperfection*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- Janowski, B. 2013. *Arguing with God. A theological anthropology of the Psalms*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Joubert, E. 2009. *Reisiger*. Kaapstad: Tafelberg.
- . 2017. *Spertyd*. Kaapstad: Tafelberg.
- Kierkegaard, S. 1954. *Fear and trembling and the sickness unto death*. New York: Doubleday.
- . 1967. *The concept of dread*. Princeton: Princeton University Press.
- Lanigan, R.L. 2010. Verbal and nonverbal codes of communicology: The foundation of interpersonal agency and efficacy. In Catt en Catt (reds.) 2010.
- Levinas, E. 1968. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- . 1978. *Het menselijk gelaat*. Baarn: Ambo.
- . 1991. *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*. Parys: Bernard Grasset.
- Louw, D.J. 2016. *Wholeness in hope care. On nurturing the beauty of the human soul in spiritual healing*. Wene: Lit Verlag.
- McKenzie, A. 2020. Hoofportier van Tygerberg herstel van virus. In *Die Burger*, 25 Junie, p. 7.
- Metelerkamp, P. *Ingrid Jonker. 'n Biografie*. Kaapstad: Penguin Books.
- Muller, J. (red.) *Theologische Realenzyklopädie* 30. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Néret, G. 2006. *Michelangelo 1475–1564*. Hong Kong: Taschen.
-

- Paris, Y. 2009. *Michelangelo 1475–1564*. Bath: Parragon.
- Sartre, J-P. 1943. *L'Être et le Néante*. Paris: Gallimard.
- Schoeman, K. 2017. *Slot van die dag. Gedagtes*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Scott, S. 2020. In “Humankind”, Rutger Bregman aims to convince that most people are good. *Author Interviews*. <https://www.npr.org/2020/05/30/866059164/in-humankind-rutger-bregman-aims-to-convince-that-most-people-are-good> (25 Junie 2020 geraadpleeg).
- Seidl, H. 1999. Seele. Kirchen und Philosophie geschichtlich. In Muller (red.) 1999.
- Smith, M.B. en G.A. Johnson. 1993. *The Merleau-Ponty aesthetic reader: Philosophy and painting*. Evanston/Illinois: North Western University Press.
- Spivey, N. 2006. *Wie Kunst die Welt erschuf*. Stuttgart: BBC Books.
- Tillich, P. 1965. *The courage to be*. Londen: Collins.
- Tolstoy, L. 1960. *The Cossacks. The death of Ivan Ilyich*. Harmondsworth: Penguin.
- Van Niekerk, M. en A. van Zyl. *Memorandum: 'n verhaal met skilderye*. Kaapstad/Pretoria: Human & Rousseau.
- Wikipedia. 2020. *Komm, du süße Todesstunde*, BWV 161. [https://en.wikipedia.org/wiki/Komm,\\_du\\_s%C3%BC%C3%9Fe\\_Todesstunde,\\_BWV\\_161](https://en.wikipedia.org/wiki/Komm,_du_s%C3%BC%C3%9Fe_Todesstunde,_BWV_161) (28 Junie 2020 geraadpleeg).

## Eindnotas

- <sup>1</sup> Van die kern שָׁמֵרָה wat beteken “om te waak, te beskerm soos ’n wagter”, of met verwysing na die konsep van ’n tuin, “soos ’n tuinier”, of in terme van landbou, “soos ’n herder”.
- <sup>2</sup> מְאֻלֹּהִים (*me-'e-lo-him*). Die Hebreeus gebruik ’n kombinasie wat soos volg voorgestel kan word: God – god; die mens ’n klein godjie (stofdeeltjie van ’n godjie) naas *Elohim* (die groot majestueuse God).
- <sup>3</sup> Die kern van וְכָבֹד verwys na heerlijkheid: *kabod*, iets wat swaar weeg, gewigtig is en as baie kosbaar aangemerkt moet word. Hiermee moet mens rekening hou want dit is eintlik ’n koninklike geskenk uit die saalsak van sy genade.
- <sup>4</sup> Die kern van וְהָדָר verwys na *hadar* wat ’n ornament is van besondere waarde; dit is majestueus en iets wat geëer, vertroetel en gekoester moet word.
- <sup>5</sup> Oor die onderskeid en verband tussen siel (*psuchē*) en gees (*pneuma*), sien Louw (2016:201–2). “In some places in the New Testament, soul is connected to spirit (*pneuma*). For Paul there is interconnectedness between soul and spirit. In some texts, the meaning is actually more or less the same. When Paul indeed refers to spirit/pneuma, he wants to

describe a unique relationship between God and human beings. With reference to Christology, soul then becomes an indication and expression of a very specific state of being due to justification (salvation). One can say that pneuma indicates the condition of the new person in Christ over against the condition of the old person, captured by death and sin.”

<sup>6</sup> “Within Greek art the naked human body and its perfect symmetry equals beauty and should be assessed as a piece of art. Spivey (2006:75) refers to the canonization of human embodiment in art by Polyclitus. For Polykleitos the human body is from an aesthetic point of view perfect due to the tension between symmetry, balance and harmony. The naked human body therefore reflects dynamics, balance and harmony not pornography” (Louw 2016:209–10).

<sup>7</sup> “Modern man’s refusal to view naked men is closely related to the fear that too long a gaze will suggest a homoerotic interest and thus a homosexual identity” (Eck 2012:1).