

Marais, N  
Universiteit Stellenbosch

## “Eccentric Existence”: David H Kelsey oor teosentriese menswaardigheid

### ABSTRACT

#### “Eccentric Existence”: David H Kelsey on theocentric human dignity

Discourses on human dignity presuppose specific anthropologies, that respond to the question as to what a human being is. David Kelsey’s recently published theological anthropology, *Eccentric Existence* (2009), provides a particular view on what it means to be human and, in turn, what the dignity of human beings entails. This article distinguishes between five perspectives and two discourses on human dignity, and proceeds to analyse Kelsey’s understanding of human dignity with a possible contribution to these discourses and perspectives in mind. It is argued that Kelsey’s work could identify with both the discourse on justice *and* the discourse on flourishing, and that Kelsey’s insistence that the dignity of human beings lie outside of themselves safeguards that dignity in the “eccentric existence” of human beings.

### 1. INLEIDING

Diskoerse oor menswaardigheid is pogings om antwoord te gee op die vraag: Op grond waarvan kan waardigheid aan mense toegeken word (Bayer, 2004:277)? Die implikasies van elke antwoord hierop is omstrede, soos veral gesien in huidige Duitse bio-etiese debatte oor die begin en einde van menslike lewe (cf. Eibach, 2008), waarin verskillende opvattinge oor menswaardigheid meer dikwels lei tot meningsverskille en konflik as tot konsensus en helderheid (Mitchell, 2009:43).

Elke antwoord op hierdie vraag veronderstel ’n bepaalde antropologie (Valadier, 2003:50), en daarom kan selfs ’n meer basiese vraag gevra word: Wat is ’n menslike wese?<sup>1</sup>

Ook teologiese antropologie sou telkens, op verskillende maniere, poog om hierdie vraag te beantwoord. Een so ’n blik op wat dit beteken om ’n mens te wees is David Kelsey se onlangs gepubliseerde boek, *Eccentric Existence* (2009), wat al beskryf word as die mees belangrike werk in Christelike teologiese antropologie om na vore te kom in etlike dekades (Westminster John Knox Press Radio interview with David Kelsey, 2009). Hierdie artikel tree in gesprek met Kelsey ten einde sy posisie rakende menswaardigheid en moontlike bydrae tot huidige

---

<sup>1</sup> Regina Ammicht-Quinn (2003:36) benadruk juis hierdie punt wanneer sy die noue verband, in verskillende debatte en diskoerse, tussen vroeë oor menswaardigheid en veranderende beskouinge oor wat ’n menslike wese is uitwys: “There is much to suggest that becoming sensitive to questions of human dignity goes hand in hand with changes to the view of the human being and the anthropology which is dominant at the time. There are changes which make it necessary to put the questions ‘What defines the human being?’, ‘Who is a human being?’ once again... These changes in anthropology as changes in a picture of human beings which has hitherto been regarded as valid are as a rule prompted by geographical, political, social and religious confrontations.”

gesprekke en debatte oor menswaardigheid te evalueer.

## 2. DISKOERSE OOR MENSWAARDIGHEID

Ten einde Kelsey se siening en moontlike bydrae te verstaan behoort dit teen die agtergrond van bestaande invloedryke diskoerse oor menswaardigheid geplaas te word. Idees en argumente oor menswaardigheid en menseregte is gevorm deur lang historiese ontwikkelinge (Huber, 1996:114), maar hierdie artikel word beperk daartoe om vyf huidige perspektiewe of antwoorde op die vraag rondom wat waardigheid aan mense verleen, te onderskei: (1) status binne 'n bepaalde samelewing; (2) uniekheid van menslike wesens, in onderskeiding van nie-menslike wesens; (3) lewenskwaliteit en sosiale bruikbaarheid; (4) kognitiewe vermoëns (rasionaliteit, selfstandigheid, self-bewussyn); (5) verhoudings. Hierdie perspektiewe beskryf egter geensins alle reaksies op die vrae van wat waardigheid aan mense verleen, of wat 'n menslike wese is nie. Verder is hulle ook nie wedersyds eksklusief nie, en sou 'n kombinasie van perspektiewe telkens by denkers na vore kom.<sup>2</sup>

Wolfgang Huber onderskei tussen twee spesifieke perspektiewe op menswaardigheid in Europese tradisies. Die eerste verstaan van menswaardigheid het te make met die status van spesifieke persone in 'n samelewing – die konsep van 'waardigheid' (dignitas) sou hierin verbind wees met dié van "eër" (honor). Die antwoord op wat 'n menslike wese is, is daarom ten nouste verbonde aan die onbewustelike konsensus van 'n bepaalde samelewing, naamlik (onder)skeiding op grond van status. 'n Mens is wat ander mense sê 'n mens se waarde is.<sup>3</sup> Die tweede verstaan van menswaardigheid verwys na die inherente waarde wat menslike wesens onderskei van alle ander lewende wesens en lewensvorme, en verskaf 'n rede vir die spesiale posisie van mense binne die kosmos. In Huber se woorde: "In the former, the result is different rankings among people; in the latter, the result is the fundamental equality of all humans" (1996:115). Die antwoord op wat 'n menslike wese is, is gebaseer op 'n dualistiese verstaan van lewe, deurdat dit opgesluit lê in 'n (onder)skeiding tussen menslike wesens en nie-menslike wesens.<sup>4</sup>

---

2 Eibach sien, byvoorbeeld, in die vierde bydrae, naamlik dat 'n menslike wese se waardigheid in hulle kognitiewe vermoëns gesetel is, 'n sterk invloed van Verligtingsdenke en moderniteit se beskouing van wat 'n mens is, en veral die bydrae van Immanuel Kant. Volgens Kant, wys Eibach uit, beskik 'n lewende wese oor waardigheid insoverre dit bepaal kan word volgens rede in vryheid en daarom volgens die aanspraak wat die algemene morele wet daarop plaas. Uiteindelik is dit egter afhanklik van elke mens self om persoonlik hulle eie waardigheid te realiseer (2008:62). Waardigheid is nie in die eerste plek 'n eienskap van individuele mense nie, maar 'n gedeelde eienskap van die mensdom. Inderdaad, individuele lede van die menslike spesie kan aanspraak maak op waardigheid omdat hulle deel in die algemene waardigheid van mensheid (2008:63). In Eibach se interpretasie van Kant, byvoorbeeld, is die vierde perspektief onlosmaaklik deel van die tweede perspektief, en word die uniekheid van menslike wesens selfs toegeskryf aan hulle kognitiewe vermoëns.

3 Mitchell (2009:45) noem hierdie die sosiale dimensie van menswaardigheid, wat gekenmerk word deur die menslike behoefte daarom dat persoonheid erken en bevestig word. Sy skryf dat hierdie behoefte aan wedersydse aanvaarding en goedkeuring so sterk is dat dit menslike lyding vererger wanneer dit ontken word.

4 In Christelike tradisies sou laasgenoemde van meet af die dominante verstaan van menswaardigheid wees – meer nog, soos Huber uitwys sou Joodse tradisies op hierdie punt aansluiting vind in die denke oor menslike wesens. Eersgenoemde, naamlik die onderskeiding tussen mense op grond van status – hetsy bepaal deur klas, amptelike posisies of pligte, talent, rykdom, geslag, of nasionaliteit – sou van sekondêre belang wees (1996:115).

Ulrich Eibach onderskei 'n derde prominente bydrae tot denke oor menswaardigheid, naamlik dat menswaardigheid gelyk is aan kwaliteit van lewe – met ander woorde, die positiewe of negatiewe waarde van menslike lewe. In gesprekvoering hieroor word menswaardigheid gelykgestel aan publieke of sosiale bruikbaarheid, sodat die idee van 'n lewe wat afbreuk doen aan menswaardigheid of 'n lewe wat nie werd is om gelewe te word nie toenemend in debatte vandag aandag geniet (2004:60-61). Wat 'n menslike wese is word dan geag as onlosmaaklik deel van wat so 'n menslike wese kan bydra binne die breër samelewing, of nie.

Oswald Bayer onderskei 'n vierde prominente bydrae tot denke oor menswaardigheid, naamlik dat menswaardigheid die produk van bepaalde kwaliteite is – soos selfstandigheid, rasionaliteit en selfbewussyn – waaroor mense beskik en wat hulle in staat stel om aan sekere aanvaarbare standaarde van optrede te voldoen (Bayer, 2004:277). Vir De Lange is veral hierdie 'n belangrike tradisie wat moderne kulture se sienings oor menswaardigheid beïnvloed het (2010:6). Die antwoord op wat 'n menslike wese is bou dus op 'n dualistiese antropologie, waarin 'n menslike wese die produk is van hulle kognitiewe vermoëns.

'n Vyfde belangrike bydrae tot opvattinge oor menswaardigheid is dat menswaardigheid gegrond is in verhoudings, en spesifiek dat die verhouding van God tot mens basies is tot die bestaan van menslike lewe. Lewe is daarom "being-in-relationships" (Eibach, 2008:73) omdat mense verhoudingswesens is – naamlik, dat verhoudings die voorwaarde is tot die moontlikheid om 'n self te word. Vir Eibach neem hierdie verstaan ontologiese prioriteit in wat wees-vir-jouself of selfstandigheid aanbetref. Menswaardigheid het te make met die kapasiteit om in afhanklikheid van ander te leef, asook om te sorg vir afhanklikes (Eibach, 2008:73). Die antwoord op wat 'n menslike wese is, is daarom 'verhoudingswese'.

Verskillende benaderings tot en beskouing van menswaardigheid funksioneer egter nie outonoom nie, maar is gekoppel aan die verskillende diskoerse waar binne dit funksioneer.<sup>5</sup> Waardigheid word toenemend nié as abstrakte konsep<sup>6</sup> of as objektiewe essensie in 'n mens verstaan nie, maar as "the moral qualification of practices of social recognition" (De Lange, 2010:1). Frits de Lange argumenteer dat denke en argumente oor menswaardigheid aan spesifieke diskoerse<sup>7</sup> behoort – hy self volg Martha Nussbaum daarin om tussen twee dominante diskoerse te onderskei, naamlik die diskoers oor geregtigheid en die diskoers oor menslike floring (2010:3).

In die diskoers oor geregtigheid word daar gefokus op 'n gedeelde, algemene mensheid. In hierdie diskoers, wat die etiek van politiek oorheers, speel ervarings van ongeregtigheid 'n sleutelrol.<sup>8</sup> Dit is eers wanneer grense rakende die waardigheid van mense oorgesteek

5 Sommige skrywers sou selfs vanaf die veronderstelling uitgaan dat menswaardigheid 'n eie diskoers is, soos blyk uit die titel van 'n boek wat geredigeer is deur Regina Ammicht-Quinn, Maureen Junker-Kerry en Elsa Tamez: *The Discourse of Human Dignity* (2003).

6 Intendeel, "[t]he concept of dignity contains a complex set of interwoven, often implicit meanings in the history of modern morality" (De Lange, 2010:1).

7 Diskoerse vorm deel van dialogiese praktyke wat die produkte is van prosesse van langgaande sosiale interaksie. Diskoerse bestaan uit 'n stel betekenisse, metafore, verteenwoordigings, beelde, stories, uitsprake, verbale gebruike in kort, waardeur mense betekenis en struktuur gee aan hulle daaglikse realiteite (De Lange, 2010:1). Diskoerse is daarom "texts-in-action, with normative power... [through its] discursive power" (De Lange, 2010:1). Deur die oortuigingsmag en definieringsmag van hulle retoriek struktureer en skep diskoerse realiteite en 'waarheid' (De Lange, 2010:1).

8 "Only the experience of injustice moves the thinking of philosophers in the direction of a theory of justice, Paul Ricoeur writes" (De Lange, 2010:3).

is, deurdat menswaardigheid geweld aangedoen is, dat filosofiese teorieë en religieuse leerstellings eksplisiete betekenis en uitdrukking aan emosies van verontwaardiging gee. De Lange identifiseer “verontwaardiging” dan ook as die basiese emosie binne hierdie tipe diskoers, en die basiese houding hier binne as “respek”. Hierdie tipe diskoerse onderlê teorieë oor menseregte, en aanvaar dat menswaardigheid ‘n inherente kwaliteit van elke menslike wese is – permanent, universeel, absoluut (De Lange, 2010:3). Die Duitse debatte oor bio-etiek en mediese etiek het te make met juis hierdie diskoers oor menswaardigheid, en in die besonder met die vraag na wie en wat tot die kategorie “mens” behoort (De Lange, 2010:3; Eibach, 2008:58).

In die diskoers oor floring word daar gefokus op individualiteit. In hierdie diskoers, wat die etiek van die sorgstelsel oorheers, speel ervarings van ‘n tekort aan menslike geluk en self-aktualisering ‘n sleutelrol. Weer eens speel die emosie van “verontwaardiging” ‘n belangrike rol in die formulering van die kognitiewe posisie dat die betrokke individuele menslike wese moes floreer het en suksesvol moes gewees het (De Lange, 2010:4). Die basiese houding in hierdie diskoers is empatie, meelewing en sorg – geen aantygings word gemaak nie, maar besorgdheid word uitgespreek oor die lyding van ‘n spesifieke persoon (De Lange, 2010:5). Binne hierdie tipe diskoers word waardigheid nie inherent aan elke menslike wese toegesê nie – veeleer word menswaardigheid as voorwaardelik en tydelik aangebied. Waardigheid is spesifiek en vergelykbaar. Hoewel mense nie kan aanspraak maak op ‘n reg tot geluk nie, “verdien” hulle die realisering van hulle kapasiteite, wat hulle sou toelaat om die tipe lewe te leef waarin hulle waarde sou vind. In kort, hierdie diskoers – hetsy gesetel in menseregte-etiek of in die leerstelling van die *imago Dei* – voer aan dat elke menslike wese gebore is vir geluk. Die humanistiese tradisie sou, verder nog, selfs argumenteer dat die ware lot van mense goeie lewe is (De Lange, 2010:5).

Die twee diskoerse is ingebed in verskillende sosiale kontekste – vir De Lange oorheers die diskoers oor geregtigheid in die politieke en daarmee saam die publieke sfeer, terwyl die diskoers oor floring die wêreld van sorg en welsyn en daarmee saam die private sfeer oorheers (2010:5). Vir Martha Nussbaum is albei diskoerse, so verskillend as wat hulle funksioneer, gegrond in een en dieselfde morele ervaring – naamlik, die emosie van meelewing. Die emosie van meelewing vorm vir haar, verder, die brug tussen die twee diskoerse (De Lange, 2010:5).

Saam skets die vyf perspektiewe op wat waardigheid aan mense verleen en die twee diskoerse oor menswaardigheid ‘n prentjie van huidige gesprekvoering oor menswaardigheid. In Suid-Afrika is menswaardigheid ook ‘n belangrike onderwerp van gesprekvoering.<sup>9</sup> In

---

<sup>9</sup> Adrio König identifiseer vier mensbeskouings wat prominente rolle in die dinamika van diskoerse oor menswaardigheid in spesifiek Suid-Afrika speel.

Die eerste is wat hy noem “die mensbeskouing van Apartheid”, waarvolgens “die mensdom deur God ingedeel is in kollektiewe eenhede wat organies teen mekaar afgegrens is” (1993:11). Mense van verskillende rasse sou so wesenlik van mekaar verskil, lui hierdie interpretasie, dat sommige beter ontwikkel het as ander. Binne hierdie interpretasie sou die individualiteit van die mens opgeneem word in ‘n bepaalde groepsbeskouing – wat gesentreer is rondom ras, kultuur en taal – en sou die ‘nasie’ of ‘volk’ die belangrikste werklikheid word (1993:12).

Die tweede is wat hy noem ‘n “liberale mensebeskouing”, waarvolgens die gelykheid, vryheid en individualiteit van alle mense kern is (1993:19). Waar König se mensbeskouing van Apartheid mense hoofsaaklik in terme van hulle groepsidentiteit – aan watter volk of nasie hulle behoort – sou koppel, wil die mensbeskouing van liberalisme die individu se uniekheid en vryheid beklemtoon. Verskille tussen mense is sekondêr vir hierdie mensbeskouing, en elke persoon beskik oor dieselfde waardigheid en

Donald Katts se onlangse boek, *Op weg na 'n menswaardige samelewing* (2007), kom hierdie veral sterk na vore: "Hoe ons by 'n waardige, veilige en gelukkige samelewing vir onself en ons kinders uitkom, bly 'n ontsaglike uitdaging" (Katts, 2007:iii). Die belangrikheid van die Suid-Afrikaanse gesprek oor menswaardigheid is veral duidelik wanneer menseregte ter sprake kom.

### 3. MENSWAARDIGHEID EN MENSEREGTE

Argumente rondom die waardigheid van mense is ingebed in emosie, en daarom is gesprekke oor menswaardigheid nooit alleen 'n intellektuele oefening nie. Inteendeel, die kragtige emosies van verontwaardiging, woede en hoop het belangrike kognitiewe waarde vir Frits de Lange: "it provides us with knowledge about what's morally at stake" (De Lange, 2010:2).

Daarom, argumenteer hy, is die diskoers oor menseregte,<sup>10</sup> wat nou verbind is met die diskoers van menswaardigheid, nie gegrond in rasionaliteit nie, maar in emosie (De Lange, 2010:2).<sup>11</sup> Hy wys daarop dat menseregte nie op grond van rasonale argumente verdedig kan word nie, aangesien daar geen bewyse is vir hulle ontologiese realiteit nie. Tog behoort ons menseregte te respekteer en te verdedig, nie as gevolg van die oortuigingskrag van rasonale argumente nie, maar omdat hulle aanspraak maak op ons kapasiteit om in simpatie met ander se ervarings en realiteite – en met veral die lyding van ander – te identifiseer. De Lange volg Richard Rorty in sy argument rakende die skending van die waardigheid van ander: "The violation of their dignity also attacks our own self-respect and sense of personal value." Daarom staan die respek

---

"behoort dieselfde basiese vryheid en regte te geniet ongeag van ras, kultuur, geslag of geloof" (König, 1993:19).

Die derde is wat König beskryf as "die tradisionele mensbeskouing van Afrika", waarin individuele menslike lewe terselfertyd gemeenskapslewe is én deel vorm van 'n groter eenheid van lewe en interafhanklikheid met ander lewendes wesens (1993:33). Die fokus binne so 'n mensbeskouing is op die gemeenskap (teenoor die volk of nasie van die mensbeskouing van Apartheid) en die samehörigheid en gemeenskaplikheid nie net met mensegroepe nie, maar ook binne die natuur.

Die laaste mensbeskouing wat König identifiseer is "die mensbeskouing van die bevrydingsteologie." Hy beskryf hierdie as hoofsaaklik reaksionêr (waar swart teologie, 'n vorm van bevrydingsteologie, gereageer het teen Apartheid) waarin die waardigheid van mense – "selfrespek en 'n besef van eie waarde... bevryding en selfbeskikking... 'n mens as iemand wat self besluit... die heiligheid en onaantasbaarheid van die lewe... die geskiedenis en die waarde wat daarin gevind kan word" (König, 1993:45) – voorop sou staan (König, 1993:43). Mense is wesens wat 'n onvervreembare reg op vryheid van onderdrukking en vryheid vir 'n waardige lewe het. In hierdie mensbeskouing, soos in die liberale mensbeskouing, staan die individu voorop; meer nog, in beide hierdie mensbeskouings word 'n oorwegend optimistiese beeld van menswees geskets (König, 1993:48). Trouens, König sou in 1993 reeds skryf dat 'n mensbeskouing wat tap uit bevrydingsteologie, saam met 'n sogenaamde liberale mensbeskouing, "in die komende jare waarskynlik die belangrikste kreatiewe mensbeskouings in 'n nuwe Suid-Afrika wees" (1993:43).

König se analise van mensbeskouings in Suid-Afrika beklemtoon opnuut dat die verstaan van wat 'n mens is bepaal hoe daar opgetree (behoort te) word teenoor mense, veral wanneer hulle andersheid binne groepe en gemeenskappe en samelewings verreken moet word.

10 Debatte oor menseregte deel gemeenskaplike grond, argumenteer Dalton (1999:33), in die Universele Verklaring van Menseregte wat deur die Verenigde Nasies se Algemene Vergadering aanvaar is op 10 Desember 1948: "Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world."

11 Hoewel ander, soos James Dalton (1999:33), weer illustreer dat diskoerse oor menseregte gewortel is in die politieke filosofieë van Aristoteles en Cicero, en tot uitdrukking sou kom in denkers soos John Milton en Jean Jacques Rousseau, wat daarop aanspraak maak dat daar universele standaarde en waardes is wat anderskei kan word deur rasonale wesens.

vir menseregte vir 'n implisiete toewyding aan gedeelde menslikheid (2010:2).<sup>12</sup>

Katts sluit by De Lange aan deur te argumenteer dat die ontwikkeling van menseregte 'n produk van teenreaksie was teen geweld en misdade teen mense gepleeg, en daarom voortvloei uit die diskoers van geregtigheid. Hy argumenteer vir die belangrikheid van die vestiging van "n kultuur van menseregte", omdat dit, saam met morele verantwoordelikheid onder 'n land se burgers en samewerking en vennootskappe tussen die verskillende instellings van 'n samelewing, oor die potensiaal beskik om tot 'n menswaardige samelewing by te dra (2007:163).

Suid-Afrika se Grondwet lys menswaardigheid as die eerste waarde waarin die demokratiese staat van die Republiek van Suid-Afrika gesetel is, gevolg deur gelykheid en menseregte en vryheid (Constitution of the Republic of South Africa, 1996:1243).<sup>13</sup> Katts verwys na die rol wat die apartheidsbeleid in Suid-Afrika gespeel het om rassspanning te verhoog en politieke onrus aan te vuur. Veral beklemtoon hy die rol wat dié beleid gespeel het om afbreuk te doen aan die waardigheid van mense (2007:1). Die oorgang na politieke bevryding, waarin die waarde van menswaardigheid 'n kernrol gespeel het (soos duidelik in die verwysings na menswaardigheid in die Grondwet), het egter nog nie die aandag ontvang wat dit verg in die sosio-ekonomiese lewe van Suid-Afrikanners nie. Sandra Liebenberg, houer van die H. F. Oppenheimer Leerstoel in Menseregte by die Universiteit Stellenbosch, argumenteer dat die insluiting van sosio-ekonomiese regte in die Handves van Menseregte in die Grondwet sentraal is tot 'n getransformeerde Suid-Afrikaanse samelewing (2004:1). Sy argumenteer dat sosio-ekonomiese regte as menseregte waardeer word weens hulle bepaling van waarde mense in staat gestel word om te doen en te wees (2004:1). Daarom word beide individue en die samelewing verarm deur die kollektiewe mislukking om te verseker dat lewensomstandighede voldoende is om die waardigheid van mense as individuele en sosiale wesens te verseker (2004:2). Inderdaad, die Grondwet, en daarmee ook diskoerse oor die waarde van menswaardigheid in besprekings van menseregte, werk dikwels met die veronderstelling van die mens as verhoudingswese.<sup>14</sup>

#### 4. MENSWAARDIGHEID: INHERENTE WAARDE

Denke en gesprekke oor die inherente waardigheid van mense is, skryf De Lange (2010:1),

12 In sy boek *Violence* (1996) wys Wolfgang Huber op verskillende maniere waarop daar aan menswaardigheid afbreuk gedoen word – van die invloed van die media tot sport tot oorlog. Vir hom is "n bespreking van menswaardigheid verbind aan die insig dat die mens in die beeld van God geskape is: "Humans do not have control of themselves, but instead have received their value as a gift" (1996:41). Meer nog, wanneer mense soos God wil wees deur beheer van hulle lewe te probeer neem en die betekenis van hulle lewe wil probeer bepaal vervreem hulle, in sonde en skuld, van hulle lewensbestemminge. Dit is vir Huber op hierdie punt wat mense teen God, teen mede-wesens, en teen hulleself oortree. Die Christelike geloof hou egter vas daaraan dat God getrou is selfs teenoor menslike wesens wat hulle op verskillende maniere vervreem, en dat God hulle in versoening inbring deur genade (1996:41).

13 Inderdaad, "Die verhouding tussen menseregte en menswaardigheid word duidelik in die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika weerspieël" (Katts, 2007:42, voetnota 19).

14 'n Uitspraak van Regter Albie Sachs beklemtoon hierdie besonder duidelik: "While recognising the unique worth of each person, the Constitution does not presuppose that a holder of rights is an isolated, lonely and abstract figure possessing a disembodied and socially disconnected self. It acknowledges that people live in their bodies, their communities, their cultures, their places, and their times" (Liebenberg, 2004:2; voetnota 7).

diep gesetel in die Christelike en klassiek-humanistiese tradisie. In David Kelsey se bespreking van menswaardigheid tree hy juis in gesprek met hierdie tradisie; met wat hy as die dominante moderne konsep of verstaan van menswaardigheid in die Weste beskryf, naamlik dat 'n menslike wese se absolute, onvervreembare waarde ten doel<sup>15</sup> in haarself gesetel is, en nie as 'n middel tot arbitrêre gebruik deur ander nie (2009:396). As 'n doel opsigself is 'n menslike wese se waarde permanent, onvervreembaar, onverminderbaar, en onvervangbaar deurdat die waarde van 'n spesifieke mens nie gekwantifiseer kan word nie en niks vir die verlies daarvan kan kompenseer nie, sê hy. Immanuel Kant verskaf vir Kelsey die klassieke uitdrukking van hierdie verstaan van menswaardigheid,<sup>16</sup> deur die formulering van sy sogenaamde 'kategorieese imperatief': dat menslike wesens nie eenvoudig as 'n middel tot 'n doel verstaan behoort te word nie, maar ook as 'n doel in hulleself.<sup>17</sup> Die kategorieese imperatief impliseer daarom dat menslike wesens die waarde van menswees in mekaar moet handhaaf, moet bevorder en moet eer. Kant noem weerhouding wat op hierdie manier gehandhaaf word 'respek' (Kelsey, 2009:275). Meer nog, vir Kant behels die eer van 'n ander se inherente en absolute waarde bepaalde optrede wat menslike waarde verder bevorder. Kant noem hierdie bevordering 'liefde' (2009:275).

Teologiese tradisies maak op hierdie punt dikwels gebruik van die idee dat elke menslike wese geskep is na die beeld van God, en daarom 'n onvervreembare, absolute waarde het (De Lange, 2010:3; Dalton, 1999:32).<sup>18</sup> Tradisionele teologiese argumente koppel die waardigheid van mense aan die skeppingsleer of die kreatiewe aktiwiteit van God (Dalton, 1999:30-31), spesifiek daarin dat mense geskape is na die beeld van God (Ammicht-Quinn, 2003:40), en daarom is 'n bespreking van menswaardigheid ten nouste verbind aan die insig dat die mens na die beeld van God geskape is (Huber, 1996:41).

Binne David Kelsey se werk is die *imago Dei* egter afwesig in sy bespreking van menswaardigheid.<sup>19</sup> Kelsey argumenteer dat menslike wesens teosentries, as persone wat in verhouding staan met God, verstaan behoort te word. Waar Kelsey aandag skenk aan die tema van menswaardigheid begrond die onderliggende oortuiging dat mense (of, in Kelsey

---

15 De Lange voeg by "óók": "So never treat others merely as a means to an end, but always *also* as an end in themselves (Immanuel Kant)" (2010:3; my beklemtoning).

16 Hy volg Steven Lukes (1973:45) hierin. Kelsey, in verwysing na Lukes, skryf "[h]e holds that its 'most impressive and systematic expression' is found in the writings of Immanuel Kant, for whom human beings exist as ends in themselves, and not merely as means for arbitrary use by others, and that human beings must therefore in all their actions, whether directed at themselves or to other rational beings, always be viewed at the same time as an end" (Kelsey, 2009:396).

17 Huber wys daarop dat die filosofie die verstaan van waardigheid as inherente waarde in sekulêre vorm aanvaar het deur dit binne die kategorieese imperatief te plaas (1996:41-42).

18 Die Suid-Afrikaanse Grondwet se artikel 10 sluit by so 'n verstaan van menswaardigheid – dat elke persoon oor inherente waarde beskik – aan, op grond waarvan hulle kan aanspraak maak op die reg dat hulle waardigheid gerespekteer en beskerm word (Constitution of the Republic of South Africa, 1996:1247).

19 Sien my bespreking van Kelsey se hantering van die *imago Dei* in die artikel "Imaging the Image of God" (nog ongepubliseerd). Mense beliggaam, vir Kelsey, nie direk self die beeld van God nie, maar is beelde van Jesus van Nasaret, die beeld van God. Mense, daarom, beeld nie self die drie-enige God af nie, maar is beelde van die beeld van God. Jesus is 'n sterflike lewende misterie wat die drie-enige lewende misterie afbeeld. Mense, as beelde van die beeld van God, is sterflike lewende misteries wat die beeld van die beeld van God afbeeld. Dáárom staan die misterie – die onverklaarbare, die onverduidelikbare, die onvoltooid, die onbegrypbare – vir Kelsey sentraal binne gesprekke oor menswaardigheid (Marais, 2012:11).

se woorde, menslike lewende persoonlike liggame) onvoorwaardelike en onmeetbare waarde en waardigheid het, net omdat God met hulle in verhouding tree, sy argumente (2009:378).

## 5. MENSWAARDIGHEID: EKSENTRIESE WAARDE

Menslike wesens se waarde is eksentries, argumenteer David Kelsey. Daarmee bedoel hy dat menslike wesens se inherente verantwoordbaarheid vir hulle respons tot God die teologiese basis verskaf waarop die unieke waardigheid van mense verstaan kan word. Aangesien geen mens in die plek van 'n ander tot God kan reageer nie, en geen mens verantwoordbaar vir 'n ander se respons tot God is nie, is mense geheel en al onvervangbaar (Kelsey, 2009:274 – 275). Tog vorm God wat in verhouding tree met mense deur hulle te skep die groter konteks van menslike respons tot God. Kelsey verstaan menswaardigheid teosentries: gevorm deur die implisiete erkenning dat God met mense in verhouding tree (2009:276). Daarom beskryf hy die waardigheid van mense as eksentries:<sup>20</sup> gegrond in die drie-enige God wat met menslike wesens in verhouding tree (Kelsey, 2009:275).<sup>21</sup>

Kelsey verstaan die teosentriese waardigheid van mense as inherent in die skepping van mense, wat hy beskryf as geboorte. Juis daarom is waardigheid vir hom nie 'n funksie van die kapasiteite en vaardighede en magte en kragte waaroor mense beskik en waardeur hulle gepas of ongepas op God reageer wat in verhouding met hulle tree om hulle te skep nie. Menslike wesens verskil wesenlik in die verskeidenheid van kapasiteite en vaardighede waaroor hulle beskik. Kelsey ontken nie dat mense, in sonde, daarin misluk om gepas tot God te reageer nie, maar argumenteer wel dat nie die beperkte kapasiteite van mense óf hulle mislukking om hierdie kapasiteite op gepaste wyse (in gepaste reaksie op God) uit te oefen die waardigheid van menslike wesens kan verminder of verarm nie. Aangesien menswaardigheid, binne hierdie verstaan, nie 'n produk of funksie is van die kapasiteite en vaardighede van mense nie, maar liewer inherent is in die gawe-karakter van die skepping, is die waardigheid van mense onvervreembaar van hulle menslike persoon (Kelsey, 2009:278).

Menslike skepsels se waardigheid is daarom nie vir Kelsey dieselfde as die goedheid van skepsels nie. Die geskape goedheid van mense is nie sinoniem met die waardigheid van mense nie. Geskape goedheid is God se waardering van mense deur plesier in mense te vind. Waardigheid is deel van mense deur hulle geboorte as mense, deur die verhouding met God waarbinne hulle hulleself bevind (deur God wat die inisiatief neem om hulle te skep in self-toewyding), en deur die verantwoordelikheid en verantwoordbaarheid van elke mens voor God vir die karakter van hulle response. Menswaardigheid, soos geskape goedheid, is dus eksentries (Kelsey, 2009:278).

20 Waarmee hy bedoel “*ex-centric, grounded and centered outside human creatures*” (Kelsey, 2009:275).

21 Reinhold Niebuhr se bespreking van die menslike natuur in sy *The Nature and Destiny of Man* maak ook hierdie punt: dat menslike wesens afhanklik is van God as skepsels van God, en dat menslike wesens daarom nie onafhanklik kan bestaan nie (Mitchell, 2009:40). Eileen Mitchell gebruik dan ook Niebuhr se insigte om haar bespreking van wat dit beteken om mens te wees binne 'n teologiese raamwerk te anker. Sy noem spesifiek dat dit 'n transendente basis vir menslike bestaan vestig: “The human creature *belongs* to God, for without God the creature cannot exist. This existence is a gift of God, an instance of profound grace. Such a grounding, in which humans are understood as creatures *coram Deo* (before God), is the first line of defense against the denial of the intrinsic value and worth of every human being. This ground also reinforces the notion of our interconnection not only to God but to one another and the rest of the created order” (2009:41).



Menslike persone se waardigheid is vir Kelsey ook nie dieselfde as menslike welwees nie. Indien menswaardigheid gegrand word in persoonlike menslike liggame se welwees beteken dit dat enige iets minder as die hoogste graad van welwees 'n vermindering van die waardigheid en waarde van mense is. Een reaksie hierop, wys Kelsey uit, is verwronge aktief-hoopvolle praktyke wat konstant uitgeoefen (moet) word om menslike welwees te vermeerder, te onderhou en te verseker (2009:570). Die verwarring van menswaardigheid met menslike welwees vind uitdrukking in onstabiele optimisme of eksklusiewe en self-beskerende pessimisme. Beide word gegrand in die evaluering van hulpbronne vir radikale transformasie wat beskikbaar gemaak word deur onmiddellike kontekste (2009:580-581). So 'n soort optimisme en so 'n soort pessimisme is onvoldoende omdat beide hulle hoop plaas op slegs die moontlikhede vir transformasie wat hulle kontekste kan bied, en nie op God se ingryping en inwerking in kontekste nie.

Kelsey sien egter liever 'n verbintenis van menswaardigheid met die glorie van menslike persone (waardeur hulle floreer, argumenteer hy). Die glorie van die waardigheid en waarde van mense is gesetel in God wat in verhouding met hulle tree deur hulle kreatief te seën en eskatologies te seën (2009:579).

## 6. MENSWAARDIGHEID: ABSOLUUT ÉN TEOSENTRIES?

Daar is, vir Kelsey, drie belangrike verskille tussen hierdie twee opvattinge van menswaardigheid – wat enersyds die inherente, absolute waarde en waardigheid van mense beklemtoon, en wat andersyds die eksentriese, teosentriese waarde en waardigheid van mense beklemtoon – wat almal te make het met die regverdiging daarvan om waardigheid aan mense toe te ken.

Die eerste verskil lê in die gronde waarop waardigheid aan mense toegeken word, beweer Kelsey. Die teosentriese konsep van menswaardigheid regverdig die toesegging van absolute waarde aan menslike wesens, argumenteer Kelsey, deur te argumenteer dat God met mense in verhouding tree deur hulle te skep en, daardeur, hulle tot 'n bepaalde roeping stem. Die dominante kulturele konsep van menswaardigheid regverdig die toesegging van absolute waarde aan menslike wesens deur te argumenteer dat die “mensdom” verskil van diere deur middel van twee kapasiteite waaroor hulle beskik: weens hulle self-gedetermineerdheid, en weens hulle kapasiteit om reëls te aanvaar wat erken word as bindend vir alle rasonele wesens. Die probleem met die kulturele dominante verstaan van menswaardigheid in hierdie opsig lê vir Kelsey daarin dat die toesegging van menswaardigheid op te noue basis geskied en daarom sekere mense uitsluit uit die groepering van mense wat respek verdien as menslike wesens, soos byvoorbeeld babas en verstandelik gestremde persone. Waar die regverdiging vir die toesegging van respek lê in God wat in verhouding met menslike wesens tree, word alle aktuele, lewende, menslike persone (met hulle persoonlike liggame, vir Kelsey) ingesluit (2009:276-277).

Die tweede verskil lê in die plasing van waardigheid wat respek verdien, aldus Kelsey. By Kant word “menslikheid” as universele kwaliteit of eienskap geskei van alle konkrete, aktuele menslike “persone”, en geïdentifiseer met die onafhanklikheid van die rasonele wil wat saamhang met morele wet, beweer Kelsey. Vir Kelsey is die belangrike punt hier dat hierdie kwaliteit 'n radikale kwalitatiewe diskontinuiteit tussen menslike wesens en alle diere aandui. Hier beweeg Kant, argumenteer Kelsey, so naby as wat hy sou kom aan 'n leerstelling van die *imago Dei*, wat hy waarskynlik identifiseer met 'n nie-fisiese eienskap van menslike wesens wat 'n deelname in die goddelike wese behels. Dit is vir Kant hierdie eienskap – en nie menslike

persone se spesifieke, enkelvoudige, konkrete “persoon” nie – wat menslike wesens se menslikheid uitmaak. Die plasing van die waardigheid wat respek verdien is daarom presies dieselfde in alle menslike wesens, naamlik ‘n nie-liggaamlike, goddelike eienskap. Na Kelsey se oordeel is dit by Kant die eienskap van menslikheid (op hierdie manier verstaan) wat respek verdien, teenoor spesifieke, enkelvoudige, konkrete persone wat respek verdien. Die probleem met die kulturele dominante verstaan van menswaardigheid in hierdie opsig lê vir Kelsey daarin dat die plasing van waardigheid nog ‘n konseptuele deur blyk te open na ‘n dualistiese antropologie deurdat dit geen konseptuele ruimte vir ‘n positiewe teologiese evaluering van menslike fisiese liggaamlikheid nie. Waar die plasing van die regverdiging vir respek-eisende waardigheid lê in God wat met lewende menslike persone in verhouding tree deur hulle te skep, word die waardigheid wat respek verdien geplaas in daardie aktuele, lewende menslike persoonlike liggame in hulle konkrete partikulariteite (volgens Kelsey, 2009:277).

Die derde verskil lê vir Kelsey in die histories-kulturele gesetelheid van die verstaan van waardigheid wat respek verdien. Kelsey verwys na die bekende kritiek teen Kant se verdediging van die konsep van die waardigheid van menslike wesens, wat sy poging om op bloot sekulêre gronde sy verstaan van menswaardigheid te verdedig kritiseer deur daarop te wys dat sy verstaan eerstens gesetel is in Joodse en Christelike geloofstradisies, en tweedens ‘n historiese tuiste het in Westerse kulture. Die probleem met hierdie kulturele dominante verstaan van menswaardigheid in hierdie opsig is dat dit nie deel is van (of dalk selfs oop is vir) ander kulture nie en dat die voorveronderstellings daarvan geensins intuïtief vanselfsprekend en universeel kan wees nie. Waar die gesetelheid van die regverdiging vir die respek vir die waardigheid van menslike wesens lê in God wat in verhouding tree met mense deur hulle te skep, (oordeel Kelsey) word die kritiek van die kultureel dominante konsep van menswaardigheid vermy deur die alternatiewe konsep wat Kelsey van die uitset af teosentries formuleer (2009:278).

Die gevaar van die kultureel dominante konsep van menswaardigheid, soos hier beskryf, lê veral vir Kelsey in hoe die dinamiek van respek en waardigheid uitspeel. Waar waardigheid aan menslike wesens opgelê word deur hulle te respekteer kan dit wat opgelê is ewe maklik onttrek word. Kelsey waarsku dat daar, onder sekere omstandighede, besluit sou kon word dat sekere groepe mense nie waardig is nie, of selfs, verder nog, ‘n bedreiging inhou vir die res van die mensdom – wat kan lei (en ook in die verlede gelei het) tot volksmoord<sup>22</sup> (2009:279).

Kelsey argumenteer vir die inherente waardigheid van menslike wesens, nie weens enige kapasiteite (waardigheid op grond van rasionaliteit) of ooreenkomste (waardigheid op grond van skepping na die beeld van God) of differensiasie (waardigheid op grond van nederlik wees) nie, maar op grond van eksentrisiteit – God tree in ‘n verhouding met mense op verskillende maniere. Juis omdat waardigheid nie afhanklik is van die subjektiewe evaluering van mense nie is waardigheid onvervreembaar, onvervangbaar en permanent.

‘n Objektiewe én ‘n subjektiewe verstaan van menswaardigheid is ter sprake by Kelsey.<sup>23</sup> Kelsey

22 Hierdie sou ook problematiese implikasies vir die aarde en haar ekologie kon inhou: “The theological idea undergirding Kelsey’s project, ‘God relating’, cannot accommodate a world view wherein a human world is built in a way that singularly affirms the inherent value and dignity – superiority, even – of human beings only. Existing eccentrically, outside of ourselves, is living on borrowed breath, living on borrowed time, and living by another’s death, which situates human beings as those-related-to-by-God with all living beings and all of life, including the earth and her ecology” (Marais, 2011:279).

23 Frits de Lange argumenteer vir beide ‘n subjektiewe én ‘n objektiewe verstaan van menswaardigheid. Waardigheid, voer hy aan, is ‘n oefening in herkenning, en behoort daarom beskou te word as beide ‘n

is uiters versigtig daarvoor dat waardigheid deur subjektiewe analises aan mense toegeken word, juis omdat dit ewe maklik ontsê kan word van sekere groeperinge mense. Daarom argumenteer Kelsey vir 'n meer objektiewe verstaan daarvan, wat die onaantasbaarheid en onverminderbaarheid van menswaardigheid vir hom verseker, hoewel hy nie die rol van die subjektiewe ontsê of teenstaan nie.

By Kelsey is dit egter liewer 'n vraag na orde – sy objektiewe verstaan van waardigheid kom vóór sy subjektiewe verstaan, maar sonder subjektiewe uitwerking van die objektiewe verstaan van menswaardigheid (naamlik, deur bepaalde positiewe en negatiewe optredes, soos onder die volgende afdeling bespreek) word 'n kernaspek van menslik gemeenskaplike lewe ontsê: die oortuiging (dat mense oor inherente waardigheid beskik) is onlosmaaklik deel van die optrede en verantwoordbaarheid van mense aan mekaar en voor God.

Tog skiet 'n objektiewe verstaan van menswaardigheid tekort sonder 'n subjektiewe beskouing, omdat waardigheid praktyke van erkenning en gepaste optrede teenoor mense op grond van hulle waardigheid vereis. 'n Subjektiewe verstaan van menswaardigheid skiet weer tekort sonder 'n objektiewe beskouing, om te verseker dat praktyke van erkenning en gepaste optrede teenoor mense op grond van hulle waardigheid verseker word, en nie oorgelaat word aan die willekeur van bepaalde ideologieë nie. Uiteindelik gaan dit vir Kelsey om sekere praktyke of optredes waardeur menswaardigheid erken word.

## 7. ERKENNING VAN MENSWAARDIGHEID

Die erkenning van menswaardigheid, verstaan soos wat Kelsey dit beskryf, behels twee breë tipes doelbewuste aksies of optredes: positief en negatief.

Positief verstaan, behels die respek vir die waardigheid van menslike persone dat aksie geneem word om die welwees van mense te koester. Dit behels dat die kapasiteite en vaardighede wat mense se verantwoordbare reaksie – teenoor hulle medemense wat hulle onmiddellike kontekste deel en teenoor God wat aan hulle lewende liggame gee – moontlik maak, gekweek word.

Negatief verstaan, behels die respek vir die waardigheid van menslike persone dat geweld teenoor mense vermy word. Dit behels dat aksies wat die kapasiteite vir verantwoordbare reaksie ondermyn en die waardigheid en onvervangbaarheid van enige menslike wese geweld aandoen teengestaan word. Daarmee saam behels laasgenoemde ook optrede om menslike wesens te beskerm van sulke geweld (Kelsey, 2009:279-280).

Vanuit Kelsey se teosentriese verstaan kan inderdaad teologies gepraat word van respek vir die waardigheid van menslike wesens, argumenteer hy. Vir hom is daar, as gevolg hiervan, bepaalde logiese eienskappe van 'n moraliteit van respek vir menslike wesens se waardigheid, naamlik dat respek (1) universeel is, (2) prakties is (deurdat dit 'n verskil in persone se optrede teenoor mekaar moet maak), (3) belangriker as enige ander belang is, en (4) objektief is. Dus, respek is nie die uitlewing van dit wat 'goed' is teenoor mense deur hulle te respekteer nie, maar liewer 'n erkenning van menswaardigheid wat waar is ongeag daarvan of menswaardigheid

---

objektiewe persoonlike karaktereienskap én 'n subjektiewe “projeksie”. Die objektiwiteit van waardigheid behoort verdedig te word, maar hy maak 'n onderskeid in sy verstaan tussen waardigheid (wat aangetas kan word) en waardigheid-wat-erken-moet-word (wat nie weggeneem kan word nie). Dit is alleenlik laasgenoemde wat vir hom 'n objektiewe gegewe is. Waardigheid behels egter ook 'n subjektiewe erkenning, waarsonder behoorlike optrede onmoontlik is (De Lange, 2010:6-7).

gerespekteer word of nie (Kelsey, 2009:278-279).<sup>24</sup> In Kelsey se woorde (2009:279):

The crucial theological point is this: by creating us in our having been born living human bodies, God sets us into a social institution in which we are, with neighbors, accountable to God for our reception for the gift of our creation and in which we are under obligation to acknowledge the claim our neighbors' dignity makes for respectful response to them. Appropriate response to God and respect for neighbor are distinguishable but inseparable in Christian reflection because they are both grounded in the logic of giving and receiving which is inherent in the story of the peculiar way the triune God goes about actively creating us.

Respek vir menswaardigheid<sup>25</sup> kan egter nie anders as om die gevestigde strukturele verskille tussen 'n mens se verhouding met 'n mens self en 'n mens se verhouding met ander in ag te neem nie (Kelsey, 2009:276). Kelsey dring daarop aan dat die kategoriese imperatief slegs kan impliseer (1) dat 'n mens haar eie morele volmaaktheid ontwikkel (aangesien geen mens morele volmaaktheid vir 'n ander kan ontwikkel nie) en (2) dat 'n mens die geluk van ander menslike wesens bevorder (aangesien die bevordering van eie geluk iets is wat 'n mens reeds begeer, en die bevordering van eie geluk daarom nie 'n morele plig kan wees nie). Dit is dan ook hierin waarin menslike uniekheid vir hom gesetel is. Hy wys daarop dat daar 'n duidelike oorvleueling is in die twee verstane van menswaardigheid, naamlik oorvleueling tussen die respek vir menslike wesens as doeleindes in hulleself en die imperatief van respek wat gevestigde strukturele verskille (tussen die verhouding met self, ander, en God) in ag neem (2009:276). Mense is uniek omdat hulle slegs op hulle eie goeie morele besluite kan neem maar ook slegs die geluk van ander kan bevorder. Hierdie vervat wat Kelsey bedoel met die morele verpligting teenoor ander mense wat 'n herkenning en erkenning van die waardigheid van ander mense behels. Mense behoort gerespekteer te word omdat hulle doeleindes in hulleself is, maar óók omdat hulle eie uniekheid herken word.

## 8. OPSOMMEND

Watter implikasies sou David Kelsey se denke oor menswaardigheid vir diskoerse oor menswaardigheid kon inhou?

David Kelsey se interaksie met wat hy as die kultureel dominante verstaan van menswaardigheid beskou beklemtoon twee belangrike bydraes wat sy interpretasie van menswaardigheid as teosentries (en daarom eksentries) kan lewer.

Die eerste is sy aandrag daarop dat die waardigheid van mense nie gekoppel word aan hulle eie kapasiteite of vaardighede of selfs rolle (wat kan aanleiding gee tot dualistiese antropologieë) nie, maar dat die waardigheid van mense die waardigheid van persone is – met hulle spesifieke kapasiteite en vaardighede, binne hulle spesifieke kontekste, binne hulle liggame en deur hulle hele persoon.

<sup>24</sup> Mitchell (2009:44) beskryf menswaardigheid as 'n 'gawe' wat aan menslike wesens gegee is met hulle skepping na die beeld van God. As gawe is dit daarom nie iets wat verdien kan word nie, het dit nie te make met wat menslike wesens doen of nie doen nie, en kan dit nie verwoes word nie. As God se gawe aan ons kan dit nie wegeneem word van ons deur ander nie.

<sup>25</sup> Kelsey volg Gene Outka (1986) daarin wanneer hy wys daarop dat huidige dominante verstane van menswaardigheid die konsep 'respek' inspan om tot 'n groot mate te dek wat Kant onderskeidelik as 'respek' en 'liefde' beskryf (2009:275).

Die tweede is dat die waardigheid van mense daarom nie voorwaardelik is nie – gekoppel aan bepaalde reaksies op God of medemens of self, of selfs aan sekere kapasiteite en kragte, nie – maar dat mense onvoorwaardelike, onvervreembare, onvervangbare waardigheid en waarde het alleen deur God wat met mense in verhouding tree (Kelsey, 2009:1022-1023). In sy woorde (2009:1022-1023):

[A] living body... is unsubstitutable in the concrete particularity of its personal identity, and personal in that it lays others under obligation to respect the unconditional dignity and worth it has solely by virtue of God's relating to it.

Kelsey se beskrywing van menswaardigheid is waarskynlik nie die produk van sy gekonsentreerde fokus en ontwikkeling van die idee in sy werk nie. Hy self erken dat sekere aspekte van sy werk, soos sy skrywe oor menswaardigheid, die potensiaal het om ontwikkel te word in 'n "fully-fledged theological ethics or moral theology" (2009:279). Dat die sentrale teologiese idee van God wat in verhouding tree met alles wat nie God is nie egter alternatiewe ontwikkelinge en denke oor menswaardigheid kan stimuleer blyk sy aanname te wees. Vir Kelsey behoort die waardigheid en waarde van mense, in al hulle misterie en kompleksiteit en (bio)diversiteit, verstaan te word as *eksentries*, gegrond en gesitueer in God wat in verhouding tree met alles wat nie God is nie. Eksentrisiteit, vir Kelsey, *bewaar* die waardigheid van alles waarmee God in verhouding tree deur die waarde en waardigheid nie in hulself te plaas nie, maar binne God wat met hulle in verhouding tree te grond.

Kelsey se hantering van menswaardigheid funksioneer met die verstaan van die mens as verhoudingswese, en spesifiek met die idee dat God wat in verhouding tree met menslike wesens die basis vorm van beide hulle algemene én spesifieke, individuele waardigheid as mense.<sup>26</sup> Inderdaad, om in verhouding te wees met God bedreig nie die integriteit van skepsels nie, maar gegrond en beskryf wie, wat en hoe menslike wesens werklik is (2009:828).

Uiteraard is 'n hantering van menswaardigheid in publieke en etiese gesprekvoering nie onproblematies nie.

Huber wys op skrywers soos Peter Singer, Norbert Hoerster en Dieter Dirnbecker wat geen gebruik vir die konsep 'menswaardigheid' insien nie, omdat, argumenteer hulle, dit alleen teen die religieuse agtergrond van die mens wat geskape is in die beeld van God verstaan kan word en sin kan maak. Hulle dring daarop aan dat so 'n religie-belaaide bydrae tot publieke moralisering en publieke etiese denke nie water sou kon hou in 'n pluralistiese (en daarom geloofsneutrale) samelewing nie (1996:42).

Waar die gebruik van die konsep "menswaardigheid" in publieke morele gesprekvoering wél ingespan word, wys teoloë, soos Maureen Junker-Kerry, op bepaalde gevare: om 'n veeldoelige argument sonder kriteria te word wat lukraak ingespan (kan) word (2003:57); om gekoop te word binne verbruikerskontekste wat aanspraak maak op bepaalde regte (2003:58); om die verskil tussen die transendente (dat mense geskape is in die beeld van God) en die empiriese (dat lyding en pyn teenoor menswaardigheid staan) te vervaag (2003:59).

Tog voer Kendall Soulen, Linda Woodhead en ander aan dat dit nodig geraak het om

---

<sup>26</sup> Teenoor, argumentsonthalwe, opvattinge wat menswaardigheid as 'n refleksie van die glorie van die imago Dei beskou (soos Mitchell, 2009: 47) en wat dáárom argumenteer dat menswaardigheid onverwoesbaar is.

hedendaagse debat oor die waardigheid van menslike wesens te stimuleer, in die lig van die verskeie maniere waarop menswaardigheid bedreig word in hedendaagse kulture en samelewings. In *God and Human Dignity* (2006) verwys hulle na temas soos globalisasie, ewolusionêre teorieë, biotegnologie, dood, gestremdheid, politieke organisasie wat meewerk in wat hulle noem “the crisis that currently surrounds the very concept in human dignity, and the pressing questions concerning its ability to serve as a meaningful point of orientation for human thought and action” (Soulén & Woodhead, 2006:1). Een van die belangrikste sake wat aandag verdien in konseptualiserings oor menswaardigheid is daarom juis die gronde waarop waardigheid aan mense toegeken word.

Kelsey is nie tevrede daarmee om alleen absolute waarde aan persone toe te ken, as essensiële element in hulleself (soos wat De Lange se diskoers oor geregtigheid wil doen) óf ‘n oorkoepelende, veralgemenende plig om geluk en florerings op die menslike gemeenskap te plaas (soos wat De Lange se diskoers oor florerings wil doen), nie. Tog sou beide diskoerse met sy werk kon identifiseer. Vir Kelsey lê die onvoorwaardelike en onmeetebare waarde en waardigheid van mense in die volle kompleksiteit en rykheid van hul lewe oor tyd en onmiddellike kontekste heen, omdat hy menslike persone verstaan as konkrete, lewend menslike persoonlike liggame wat in verhouding staan met God (2009:379).

## BRONNELYS

- Ammicht-Quinn, R. 2003. Whose Dignity is Inviolable? Human Beings, Machines and the Discourse of Dignity. In Ammicht-Quinn, R., Junker-Kerry, M. and Tamez, E. *The Discourse of Human Dignity*. Concilium 2003/2. London: SCM Press. pp. 35-48.
- Bayer, O. 2004. “Self-creation? On the dignity of human beings.” *Modern Theology* 20(2): 275-290.
- Constitution of the Republic of South Africa. No. 108 of 1996. Statutes of the Republic of South Africa – Constitutional Law.
- Dalton, J. S. 1999. Human Dignity, Human Rights and Ecology: Christian, Buddhist, and Native American Perspectives. In Duffy, R. and Gambatese, A. (eds) *Made in God's Image. The Catholic Vision of Human Dignity*. New Jersey: Paulist Press.
- De Lange, F. 2010. “The hermeneutics of dignity.” Unpublished paper, presented at a Stellenbosch-PThU consultation on “Dignity – at Home and in Public” at Kampen, the Netherlands, 25-26 October 2010.
- Eibach, U. 2008. “Protection of Life and Human Dignity: The German Debate between Christian Norms and Secular Expectations.” *Christian Bioethics* 14(1):58-77.
- Huber, W. 1996. *Violence. The Unrelenting Assault on Human Dignity*. Translated by Gritsch, R. C. L. Minneapolis: Fortress Press.
- Junker-Kerry, M. 2003. Does Dignity Need a Theological Foundation? In Ammicht-Quinn, R., Junker-Kerry, M. and Tamez, E. *The Discourse of Human Dignity*. Concilium 2003/2. London: SCM Press. pp. 57-66.
- Kelsey, D. H. 2009. *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- König, A. A. 1993. *Menslike mense. Gelowig Nagedink Deel 5. Oor die mens en sonde in die praktyk*. Halfway House: Orion Publishers.
- Liebenberg, S. 2004. “The value of human dignity in interpreting socio-economic rights.” Paper presented at the Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS) seminar on ‘Theories of Social and Economic Justice’ (30-31 July 2004); published in the *South African Journal on Human Rights*, volume 21, part 1 (2005).
- Lukes, S. 1973. *Individualism*. Oxford: Blackwell.
- Marais, N. 2011. *Eccentric Existence? Engaging David H. Kelsey's theological anthropology as basis for ecological theology*. Masters of Theology thesis. Stellenbosch University.
- Marais, N. 2012. “Imaging the Image of God’: David H. Kelsey se Teologiese Antropologie oor die *Imago Dei*.” NGTT Deel 54 No. 1 & 2, Maart/Junie 2013. <http://ngtt.journals.ac.za/pub/article/view/314>.
- Mitchell, B. E. 2009. *Plantations and Death Camps. Religion, Ideology and Human Dignity*. Minneapolis:

Fortress Press.

- Outka, G. Respect for Persons. In Childress and MacQuarrie. (eds) *Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia: Westminster Press. pp. 540-545.
- Soulen, R. K. And Woodhead, L. (eds) 2006. *God and Human Dignity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Valadier, P. 2003. The Person who Lacks Dignity. In Ammicht-Quinn, R., Junker-Kerry, M. and Tamez, E. *The Discourse of Human Dignity*. Concilium 2003/2. London: SCM Press. pp. 49-56.

**KEY WORDS**

Human dignity  
Theological anthropology  
David Kelsey

**TREFWOORDE**

Menswaardigheid  
Teologiese antropologie  
David Kelsey