

OOR BOEKE

Aankondiging

Woord en wetenskap, 'n feesfundel opgedra aan prof. F.J.M. Potgieter van die Teologiese Kweekskool, Stellenbosch, verskyn op 16 September 1977 teen R9,50 voor verskyning en R11,64 na verskyning. Dit laat die Skriflig val op die volle lewe en 'n verskeidenheid vakgebiede. *Woord en wetenskap* is bestelbaar van Die Direkteur VCHO, Posbus 1824, Bloemfontein, 9300. Resensie volg.

Besprekings

FRANKL, VIKTOR. 1975. *Waarom lewe ek?* Afrikaanse vertaling deur D.J. Louw. Kaapstad, H.A.U.M.

Die Tweede Wêreldoorlog het 'n mensdom nagelaat wat ontugter was, gestroop van bykans alle basiese ankerpunte en tradisionele sekerhede. Van al die dokumente, met al die denkrigtings wat daarin vervat word, wat uit die puin van dié oorlog ontstaan het, is hierdie boek sekerlik een van die mees treffende en mees betekenisvolle geskrifte.

Frankl ('n psigiater) begin deur sy ervarings (en dié van sy medegevangenes) in kampe soos Dachau te beskryf — die verskillende stadiums van liggaamlike en geestelike aftakeling, die onuitspreeklike lyding, die stroping van alle menswaardigheid, die verlies van alle hoop...

Om hierdie eerste deel van die boek te probeer opsom, of om die meesleurende styl daarvan te probeer beskryf, is 'n onbegonne taak. Daar kan hoogstens genoem word dat dit 'n boeiende en aangrypende verhaal is — 'n verhaal waarby die leser intens betrokke raak, en waardeur daar, met Frankl self, ervaar word hoedat dié lyding sin en betekenis kan kry.

In die tweede deel van die boek gee Frankl dan 'n uiteensetting van 'n nuwe psigoterapeutiese benadering wat uit sy ervarings in die kampe gegroei het, 'n benadering genoem logoterapie.

Dié tweede deel is egter geensins slegs 'n handleiding vir sielkundiges nie — die taal en styl maak dit vir almal toeganklik, en die deurleefdheid daarvan is 'n neerslag van die voorafgaande deel, waardeur die leser ook sêlf ontdek wat Frankl ontdek het, naamlik dat daar in alle menslike lyding

'n wonderlike sin en betekenis is. So gesien, is die lees van hierdie afdeling 'n louterende ervaring.

Hoewel Frankl in baie opsigte hom aansluit by die eksistensialisme, byvoorbeeld met sy klem op die individu, wat self 'n eie doel, eie waardes, 'n eie sin in sý lewe moet ontdek, en op 'n verantwoordelike en konkrete wyse dit moet realiseer, staan sy benadering tot die na-oorlogse mens in skrilte kontras met dié van byvoorbeeld Sartre, wat geen sin in die lewe vind en kan erken nie.

Die sin en betekenis wat Frankl aan die lewe wil gee, is geen abstrakte begrip nie, geen algemene formule nie. Elke mens kan en moet dit op individuele vlak ontdek. Daarom sal dit vir elke leser, hoe oningewy hy ook al in die Sielkunde mag wees, 'n onvergeetlike ervaring wees om hierdie boek te lees.

Maar ook vir die sielkundige, spesifiek vir die psigoterapeut, is dit 'n werk wat byna 'n sine qua non is: waar daar naamlik gewerk word met mense wat die na-oorlogse wêreld van ontnugtering ervaar, wat alle waardes betwyfel, wat in 'n „eksistensiële vakuum” beland het, bied hierdie boek riglyne vir die terapeutiese proses, toegelig met werklike voorbeelde.

Dit is veral interessant hoedat Frankl standpunt inneem teen Freud se psigoanalise. Vir Frankl is die verlede iets positiefs, nie slegs 'n bron van onbewuste konflikte en van traumatiese ervarings nie. Vir hom is die mens nie drang- of drifgedrewe nie, maar strewend na 'n doel, na sin, na 'n „waarom?”, waardeur die „hoe?” van die lewe verwerk kan word.

Hoewel Frankl se uitgangspunt geensins as Calvinisties beskryf kan word nie, spreek die werk van 'n deurleefde Godsbesef, en noem hy ook dat godsdienst 'n plek het in die terapeutiese proses, spesifiek dan waar die klient/pasiënt hierdie ankerpunt in sy lewe kan herken. So gesien, is dit, psigologies gesproke, volkome verantwoordbaar.

Dit is nie 'n boek wat mens in 'n paar uur deurlees nie – daarvoor is dit te ryk. Dit is 'n boek wat mens behoort te besit, sodat jy die gedagtes daarin keer op keer kan naslaan en daardeur kan groei. Daarom is dit ook onmoontlik om, in die ruimte hier toegelaat, meer daaroor te sê.

Die Afrikaanse vertaling van D.J. Louw bevredig in alle opsigte – dit is vlot en kom eg voor.

Jammer net dat die boek geset is sonder spasies tussen paragrawe (wat teen die kantlyn begin), sodat die oorgang tussen paragrawe soms moeilik onderskeibaar is.

Waarom lewe ek? (dit is 125 bladsye lank) word uitgegee deur HAUM, en kos R3,00.

J.C. Combrink

INSTITUUT VIR DIE BEVORDERING VAN CALVINISME. 1976. Kontak en kommunikasie. Aspekte van die ontmoeting tussen die Swartman en Blanke in Suid-Afrika. Potchefstroom, PU vir CHO.

Met die publikasie van *Kontak en kommunikasie* deur die Instituut vir die Bevordering van Calvinisme, slaan die byl hard aan die wortel van ons onkunde en gebrek aan doelgerigte begrip tussen Swartman en Blanke in Suid-Afrika.

Die publikasie bevat ses bydraes deur gesaghebbendes op hulle vakterreine en die veld wat gedek word, is taamlik wyd. Basies word die grootste gedeelte van die publikasie beset deur bydraes ten opsigte van die lewens- en wêreldbeskouinge van die Bantoevolke teenoor dié van die Blanke. Bydraes in die verband is dié van dr. Bennie van der Walt: „Bantoe-denke in vergelyking met die Westerse denke”; dr. Hendrik van der Wateren: „Bantoe-filosofie? Enkele opmerkings”; dr. J.A. van Rooy: „Die Kommunikasie van die Evangelie aan die Bantoe in Suidelike Afrika gesien teen sy geestelik-kulturele agtergrond” en prof. L.J. Botha se bydrae: „Heidense reste in die jong kerke”.

Hierbenewens bevat die publikasie ook twee bydraes met ’n sterker politiek-kulturele tema, naamlik dié van dr. Chris Maritz: „Enkele gevolge en implikasies van die akkulturasieproses vir Suid-Afrika” en dié van mnr. P.J.J.S. Potgieter: „Afrika-sosialisme, met spesifieke verwysing na die beskouing van Leopold Senghor”.

Die leser moet hom nie laat afskrik deur die wetenskaplike bewoording van die temas nie. Die bydraes lees maklik, is duidelik en stel die argumente en sake so gemaklik moontlik.

Die bydrae van dr. Bennie van der Walt poog om ’n voorlopige verkenning te maak ten opsigte van die bestaan al dan nie van ’n bepaalde „lewenfilosofie” onder die „Bantoe”. In dié verband maak hy gebruik van ’n vergelykende metode, dit wil sê bepaalde Westerse filosofiese uitgangspunte word gekontrasteer met dié van die Bantoe. Die volgende kan genoem word: Die hoofsaaklik mitologiese denke van die Swartman teenoor dié geontmitologiseerde denke van die Westerling (waarby die ontmitologisering van die Skrif ook genoem word); verledegerigtheid by die Bantoe teenoor die toekomsgerigtheid van die Westerling; tradisiegebondenheid teenoor ’n kritiese ingesteldheid by die Westerling, ensovoorts.

Van der Walt slaag minstens daarin om hiermee (hoewel veralgemenend) aan te toon waar die basiese verskille in uitgangspunte en sienings geleë is, en waarom daar so ’n wye kloof in kommunikasie kan bestaan en wel bestaan. Ten aanvang behandel hy ook die vraagstuk of daar wel so iets soos Bantoe-denke bestaan.

Die leser kan baie put uit die siening van die Bantoe ten opsigte van tyd (waarvan ons praktiese ervaring het maar die agterliggende filosofie daarvan

beswaarlik verstaan of kan insien); die geldigheid van spreekwoorde soos: 'n Mens is 'n mens deur ander mense (sosiale en groepsverband van die Bantoelewe teenoor die starre en dikwels koue onpersoonlike verindividualisering van die Westerling), ensovoorts.

In sy bydrae, wat dieselfde terrein as dié van dr. Van der Walt bestryk, lewer dr. Hennie van der Wateren 'n verkenning oor die godsbegrip van die Bantoe, sy religieuse uitgangspunte, die ontstaan en onderhouding van alle dinge, die bestemming van die mens, soos deur die Bantoe ervaar. Ander insiggewende fasette van die lewensbeskouing van die Bantoe wat aangeraak word, is die volgende: liggaam en gees; lewe na die dood, doel van die lewe, beginsels, norme en waardes by die Bantoe en die veranderinge wat ingetree het in die veranderende situasie waarin die Bantoe hom bevind.

Wanneer daar fyn gekyk word na die godsbegrip van die Bantoe, en die siening dat dit vir hulle gaan om *krag*, die wyse waarop hulle gode geag en georden is, die gode se verantwoordelikheid teenoor die mense, dan word daar beseft hoe moeilik dit is om die Evangelie aan die heiden te bring. Dan word die taak van die Christen bomenslik groot.

En dit is juis in dié verband dat die bydrae van dr. J.A. van Rooy van Vendaland, die, menslikerwyse gesproke, onmoontlikheid van die taak nog verder vergroot. In 'n bydrae wat spreek van jare se ervaring en jare se noukeurige oplet en waarneem ten opsigte van die lewensbeskouing van die Bantoe (Venda), stel hy as uitgangspunt die Venda se lewensbeskouing, naamlik die hiërargie van kragte, godsbegrip, die siening dat alles in die kosmos beperk is en as jy dus iets daarvan wil hê, dit van iemand anders afgeneem moet word; sosiale verhoudings en die belang daarvan; besittings (kommunaal), huwelik, heksery en sinkretisme.

Onder die begrip sinkretisme (die samevoeging van onhoudbares) toon dr. Van Rooy deur middel van 'n praktiese voorbeeld aan hoedat sinkretistiese godsdienste in die honderde sektes, en selfs in die Christelike kerk onder die Bantoe, floreer. Hoedat die Bybel geakkommodeer word naas heksery en menseverering.

Hierna toon hy die geweldige probleem aan wat bestaan in die oorbring van die Evangelie na dié mense ... die ontsettende kloof wat daar bestaan, en argumenteer hy dat in plaas van 'n akkommoderende Christendom daar eerder langs die pad van 'n konfronterende Christendom tot die heidene gekom moet word. Die siening dat daar in die tradisionele godsdienste elemente is waarby die Bybel kan aansluit op die Sendingveld, is uitgedien en was verantwoordelik vir sinkretismes. Hierdie is 'n puik bydrae wat deur enige leser geweldig geniet sal word en wat tot insig sal strek.

Prof. I.J. Botha behandel in sy bydrae onder andere ook die vraagstuk van sinkretismes wat in die jonger kerke onder die Bantoe bestaan. Vorme van sinkretismes is die bestaan van voorouerverering, offerandes en magiese praktyke. Botha toon ook aan dat dit baie moed en geloof kos vir bekeer-

linge om te breek met die heidense religieuse praktyke en dikwels met familie en verwante. Hy bespreek die sienings van 'n aantal Swart skrywers in die verband.

Prof. Botha konkludeer dat, met verwysing na die prosesse van akkulturasie en aanpassings, ons nie maar net met 'n proses van akkulturasie te make het nie maar ook met Satan en die bose magte wat werksaam is. Daarom moet daar, veral in die geval van die Sendelinge, gebed en gewerk word in die geloof.

Die bydrae van dr. Chris Maritz beweeg op die terrein van die politieke, kulturele en etniese. Hierin raak hy die proses van akkulturasie tussen volke aan en die politieke konteks waarbinne die proses hom voltrek. Hy verwys hier direk na die Suid-Afrikaanse politieke konteks en die noodwendigheid van politieke weerstand binne sulke situasies. In die proses gaan dit uiteindelik om die kulturele herwaardering van etniese onderhorige groepe en die rol wat Swartmag tans in die Republiek speel as simbool van nasionalisme. Daar bestaan 'n baie belangrike en sensitiewe verskil en grens tussen etniese groep en kultuur, en dr. Maritz toon aan dat by herstrukturering (verskaffing van nasionale selfbeskikking aan volke in Suid-Afrika in plaas van gelaagdheid van volke), die aksent eerder geplaas moet word op die begrip en fenomeen *volk* as wat dit geplaas kan word op *kultuur*. Gemeenskaplikheid van kultuur beteken nog nie dat twee of meer etniese groepe geassimileer het nie. Akkulturasie beteken ook nie noodwendig assimilasië nie.

Vir enige belangstellende in die politieke prosesse in Suid-Afrika is dit van die uiterste belang dat kennis gencem word van die dinamika van inter-etniese verhoudings, want daaruit is daar baie te leer vir ons toekoms en ter begryping van die aspirasies van die Swartman. Baie van sy aspirasies is nie onbekend aan die Afrikaner nie, omdat die Afrikaner deur dieselfde smeltkroes gegaan het.

Mnr. P.J.J.S. Potgieter bespreek die veelal genoemde en gebruikte woord „Afrika-sosialisme” met verwysing na die president van Senegal, naamlik Léopold Sédar Senghor, 'n produk van die Franse assimilasiebeleid. Mnr. Potgieter onderskei hier twee verskillende tipes sosialisme, naamlik die Marxistiese en die inheemse Afrika-sosialisme en die hooftemas of aksente van sosialisme in Afrika asook die rol van Senghor in die uitbouing van die filosofie. Mnr. Potgieter konkludeer dat Afrika-sosialisme baie beslis iets vir ons in die RSA te sê het, naamlik dat ons nie met die kapitalisme holus bolus kan probeer om ontwikkeling te laat geskied in Afrika of die Tuislande nie. Die eiesoortigheid van volke moet groter aksent verkry.

Die publikasie van 157 bladsye, gebind in sagteband, kan van die Universiteitsbibliotekaris, Ferdinand Postma-Biblioteek, PU vir CHO, Potchefstroom, 2520, bekom word. Die werk word baie sterk aanbeveel by alle Christene, Swart en Wit, omdat 'n beter begrip van mekaar alleen kan strek

tot voordeel van almal in die land. 'n Beter begrip vereis beter kennis van mekaar, en hiertoe dra die publikasie werklik baie by.

C.J. Coetzee

INSTITUUT VIR DIE BEVORDERING VAN CALVINISME. 1971. Geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing. Potchefstroom, PU vir CHO. 107 bladsye.

Die bundel bevat die referate wat tydens die 1976-kongres van die ACB gelewer is, tesame met 'n inleidingswoord deur die Voorsitter van die ACB. Die besluite van die Kongres (in Afrikaans en Engels) is as bylaag in die bundel opgeneem.

Soos algemeen bekend, het die referate, besprekings en sommige besluite van die Kongres 'n mate van beroering in Suid-Afrika en besonderlik onder Afrikaner-Calviniste veroorsaak. Die redes vir die kritiek wat die ACB ná die Kongres te verduur gehad het, word reeds in die inleidende hoofstuk (wat na afloop van die Kongres geskryf is) deur die Voorsitter uitgelig: Dinge moes gesê word wat noodwendig sou seermaak, veral in die huidige situasie, wat gekenmerk word deur vinnige verandering en die gepaardgaande gevoel van onsekerheid, maar daar het ook heelwat misverstand tussen die Kongres en diegene wat die verrigtinge in die pers gevolg het, ingesluit.

Binne die raamwerk van die Kongrestema, naamlik „Geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing”, is die voordragte van proff. Heyns en Van der Merwe gemoeid met die vraag oor wat geregtigheid volgens die Bybel is. Vervolgens word die toepassing van hierdie geregtigheidsnorme in enkele fasette van ons samelewing beaandag in die referate van proff. Theron, Viljoen en Van der Vyver. Laastens word gefokus op die taak van die Kerk ten opsigte van geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing en wel deur die voordragte van prof. Tjaart van der Walt, kaptein L.M. Mangope (Hoofminister van Bophuthatswana) en ds. S. Buti van die N.G.K.A.

Deur die publikasie van die referate en besluite, kry die belangstellende – en wie durf die situasie ignoreer! – die geleentheid om hom/haar te vergewis van wat *werklik* gesê en besluit is. Veel meer nog: word die leser gedwing om hom/haar opnuut te verantwoord oor die vraag in welke mate ons samelewing beantwoord aan die beginsels wat die Skrif in hierdie verband neerlê.

C.J.M.

DU PLESSIS, L.M. 1976. Vraagstukke rondom lewe, juridies besien. Wetenskaplike bydraes, Reeks F. Instituut vir die Bevordering van Calvinisme. Potchefstroom, PU vir CHO.

Ek weerhou my van 'n waarde-oordeel oor Du Plessis se kritiek teen sekere filosofiese standpunte. Hierdie resensie is daarom spesifiek gerig op sy bespreking van die Suid-Afrikaanse positiewe reg.

Die doel van die artikels is om lig te werp op veral drie regsprobleme, naamlik:

- (1) die vasstelling van die doodsmoment van 'n mens;
- (2) die regverdigbaarheid van genadedood, en
- (3) die moontlike erkenning van 'n mensereg op lewe.

Myns insiens is die aanloop wat die skrywer tot die eintlike probleme neem, ietwat omslagtig, oorversigtig en vir die gewone juris, die persoon wat prakties met die reg „werk”, met die eerste oogopslag moeilik verteerbaar.

Die skrywer maak dit duidelik dat 'n mens se wysgerige visie op die lewe onder andere sy regsopvatting en regsoortuiging bepaal. Dit het dan 'n invloed op regsvorming en regstoepassing. Met hierdie feit voor oë gaan die skrywer verder en belig die genoemde vraagstukke rondom die lewe vanuit sy wysgerige visie naamlik die Christelike. Wat dit betref, vind hy dat Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee nie die nodige verheldering van die bogenoemde vraagstukke bied nie (bl. 7) en dat Stoker se Wysbegeerte van die Skeppingsidee meer aanvaarbaar is.

Met Stoker se regsfilosofie as agtergrond, belig Du Plessis vervolgens die begrippe „reg” en „lewe”. Vir Du Plessis is lewe die essensiële knooppunt vir menswees, of anders gestel, die grondliggende band wat die mens aan die werklikheid bind (bl. 7). Die reg is die Godgegewe bron van die mens se regsobjektiwiteit en as sodanig stel die reg die grense waarbinne die mens as regsobjek op beskermde wyse sy Christelike roepingsvervulling kan nakom. In hierdie sin is die reg dus „roepingsvoorwaarde”. Daarom bemoei die reg hom ook met die lewe — daardie band wat die mens aan die werklikheid bind. Slegs dan kan die mens „met 'n geruste hart” en op vreedsame en beskermde wyse, as 'n dadige roepingsvervuller optree (bl. 9). Die reg as roepingsvoorwaarde en die lewe as roepingsvervulling is met mekaar vervleg, en hierdie vervlegtheid kom hierin tot uiting dat die reg vir homself rekenskap moet gee van die lewe as band met die werklikheid juis vir soverre as wat die lewe vir die reg relevant is en die lewe aan die ander kant swaar op die reg moet steun vir beskerming omdat die mens as roepingsvervuller relatief weerloos en onmagtig is. As juris rig Du Plessis hom vervolgens op die wyse waarop die reg vir homself rekenskap van die lewe gee, naamlik:

- (1) deur die lewe en die wordende lewe onder sekere omstandighede te beskerm,
- (2) deur sy eie vereistes vir geboorte te stel met die doel om die mens onder

sekere omstandighede tot voordeel te strek, en

(3) deur belangrike regsgevolge te knoop aan die dood van 'n mens.

Du Plessis verwys verder na die privaatregtelike beskerming van die lewe en die wordende lewe asook die doel daarvan. Hy kom tot die gevolgtrekking dat dit eintlik die strafreg is wat weens sy besondere funksie en aard daarop ingestel is om lewe en wordende lewe te beskerm. Dit is veral in die lig van hierdie beskermingsfunksie van die strafreg dat Du Plessis die genoemde probleme behandel. Hierdie metode verg myns insiens 'n deeglike besinning oor die doel en wese van die strafreg. Du Plessis het dit ongelukkig baie vlugtig aangeraak. Dit is nie genoeg om die strafreg bloot te beskryf as 'n onderdeel van die publiekreg (die „kragtige arm“-reg?) wat gemik is op die realisering van orde, veilige en vreedsame naasbestaan in 'n staatlike gemeenskap nie (bl. 16).

Die eerste probleem wat behandel word, is die bepaling van die doodsmoment. Dit is vandag veral van belang met die oog op orgaanoorplantings. Ek vind Du Plessis se bespreking hiervan insiggewend en sy voorstelle interessant. Hy wys eerstens daarop dat die dood nie 'n enkele moment beslaan nie omdat verskillende menslike organe nie op dieselfde wyse en in dieselfde tydskuur sterf nie. Die bepaling van die doodsmoment vir regsdoeleindes is dus 'n groot probleem. Hy verwys na die Wet op Anatomiese Skenkings en Nadoodse Ondersoeke nr. 24 van 1970, wat nie 'n definisie van die doodsmoment vir die doeleindes van die verwydering van organe vir oorplanting gee nie. Du Plessis vind dit 'n leemte omdat dit die taak van die medici bemoeilik wat volgens die wet die doodsmoment van die orgaanskenker moet bevestig. Ek dink egter nie dat die medici dit van die wetgewer kan verwag nie, juis in die lig van die feite wat Du Plessis self gee, naamlik dat in die mediese wêreld opvattinge oor die aangeleentheid geweldig en ingrypend differensieer. By 'n moeilike probleem soos die vaststelling van die doodsmoment moet mediese kennis myns insiens juis by uitstek lig aan die juris en die wetgewer verskaf. Indien die medici tot op hierdie stadium nie in staat is om lig te verskaf nie, sal dit vir die juris en die wetgewer uiters gevaarlik wees om self vereistes vir doodsmoment neer te lê. In die lig hiervan is die wetgewer geregverdig om, totdat nuwe lig op die saak gewerp word, dit aan ons medici se medies-etiese oordeel oor te laat om die doodsmoment te bepaal.

Ek vind Du Plessis se poging om nogtans 'n (juridiese) bydrae te lewer ter opheldering van die probleem van die bepaling van die doodsmoment egter nie om hierdie rede as voorbarig of sinneloos nie. Trouens, sy siening getuig van goeie insig en groot verantwoordelikheid. Die bydrae wat hy in hierdie verband lewer, behels die volgende:

Die geneesheer mag nie sy pasiënt se laksman wees nie. Dit beteken in wese dat dit nie die taak van die geneesheer is om te oordeel of die pasiënt se lewe nog sin het al dan nie, en of die preservering van sy lewe die moeite

sal loon nie (bl. 22). Ooreenkomstig Du Plessis se Christelike regsfilosofie beklemtoon hy op grond van 2 Samuel 6 vers 8 die siening dat die doodsmoment 'n skeuringsmoment is. „Waar die lewe beskou kan word as 'n knooppunt van die mens met hierdie werklikheid, daar is die dood die proses waardeur die mens losgeskeur word van hierdie werklikheid en uiteindelik, so glo ons as Christene, op weg geplaas te word na 'n knooppunt met 'n nuwe en geheel hernieude werklikheid” (bl. 23). Die vraag is nou hoe hierdie skeuringsmoment juridies genormeer kan word. Du Plessis doen aan die hand dat hierdie skeur as voltrek beskou moet word op die moment wat die somatiese dood volledig ingetree het. Dit is die volkome afsterwe van alle breinweefsel insluitend die weefsel van die harsingstam (bl. 23). Die pasiënt verloor op hierdie moment vir goed sy bewussyn en 'n spontane hartklop en asemhalingsfunksie is onmoontlik. Die brein moet dus nie net onherstelbaar beskadig wees nie, maar werklik dood wees. Die blote gaan staan van die hart en die longe (bloedsomloop en asemhaling) het nie onmiddellik die dood van die brein tot gevolg nie en kan daarom nie as doodsmoment geld nie. Die funksie van hart en longe kan kunsmatig volgehou word.

Du Plessis wys egter daarop dat dit 'n probleem is om wetenskaplik te bepaal wanneer alle breinweefsels volkome afgesterf het en die funksies van die brein onafwendbaar en onherstelbaar verlore gegaan het. Dit blyk dat so 'n vaststelling so tydrowend is dat dit orgaanoorplantings prakties onmoontlik maak (bl. 25). Du Plessis se antwoord hierop is: „Die probleme van 'n oorplantingspan behoort myns insiens egter nie swaarder te weeg as die gevaarvolle moontlikheid dat 'n pasiënt voortydig deur 'n mediese uitspraak ten dode gedoem word nie” (bl. 25). Ek wonder egter of hierdie oplossing van Du Plessis nie daarop neerkom dat orgaanoorplantings vir alle praktiese doeleindes verbied word nie. Die juris sit eenvoudig met die probleem dat die mediese wetenskap nie volkome leiding kan verskaf oor die wetenskaplike vaststelling van die doodsmoment nie, en die gevaar is groot dat die juris in sy oorversigtigheid regsreëls positiever wat onnodig beperkings aan die dag lê. Daarom beklemtoon ek weer eens die feit dat die wetgewer in die besondere omstandighede geregtig was om alle vertrouwe te plaas op individuele geneeshere se medies-etiese oordele.

Die tweede regsprobleem wat Du Plessis vanuit die Christelike regsfilosofie belig, is genadedood of eutanase. Ongelukkig ontbreek by hierdie afdeling 'n goeie sistematiese uiteensetting. Moontlik is die probleem daarin geleë dat Du Plessis weens die aard van sy lesing verplig was om nie die tipies juridies-teoretiese benadering te volg nie en so 'n bietjie oor die algemeen van „wettige” en „onwettige” eutanase te praat. Myns insiens is dit egter te alle tye noodsaaklik om hierdie probleem, die toediening van genadedood, soos trouens die toediening van enige vorm van doodslag of die veroorsaking van 'n medemens se dood, te benader met verwysing na die aan-

of afwesigheid van die elemente van 'n misdaad. By genadedood sentreer die probleem oor die moontlike aanwesigheid van 'n misdaad spesifiek op die wederregtelikheds- of onregmatigheidselement van 'n misdaad. Dan is dit verder ook noodsaaklik om 'n noukeurige onderskeid te trek tussen onvrywillige genadedood asook onvrywillige doodslag aan die een kant en vrywillige genadedood asook vrywillige doodslag (doodslag op aanvraag) aan die ander kant. Die rede is dat by laasgenoemde twee gevalle die verweer van *volenti non fit iniuria* of toestemming tot benadeling, wat 'n regverdigingsgrond is, ter sprake kom. Om dan in die lig van hierdie teoretiese benadering 'n oplossing van die genoemde probleme of enkeles daarvan te gee, sou dit noodsaaklik wees om 'n behoorlike kriterium aan te bied ter bepaling van die wederregtelikheid van 'n dader se optrede en die vereiste waaraan voldoen moet word vir 'n suksesvolle beroep op die verweer van *volenti non fit iniuria*. Du Plessis se opvatting hieroor kon baie meer lig op die saak gewerp het.

Hoe dit ook al sy, Du Plessis verwys na aktiewe eutanase wat hy blykbaar onderverdeel in onvrywillige en vrywillige eutanase. Dit is egter nie duidelik wat hy presies onder aktiewe eutanase verstaan nie. Hy verwys byvoorbeeld in sy uiteensetting na gevalle waar 'n medikus deur sy versuim om in te gryp in die kousale verloop van gebeure, ook eutanase toe-pas. Hierdie is myns insiens nie 'n geval van aktiewe eutanase nie en daar moet, by die oplossing dus van hierdie gevalle 'n ander benadering gevolg word, 'n probleem wat Du Plessis volgens eie meedeling nie probeer oplos nie. Myns insiens is hierdie gevalle deel van die genadedoodprobleem. Hy verklaar egter, myns insiens tereg, dat onvrywillige eutanase nie geregverdig is nie, en die geneesheer of enige persoon wat dit beoefen, strafregtelik aanspreeklik is.

Wat vrywillige eutanase (genadedood op aanvraag) betref, bepleit Du Plessis die verwerping van die standpunt van sekere persone dat dit gewet-tig moet word. Hy regverdig sy standpunt deur onder andere te verwys na ons howe se standpunt dat doodslag op aanvraag nie die dader se daad verskoon nie omdat dit teen die goeie sedes indruis (bl. 28). Hy verwys ook na die standpunt wat die Appèlhof ingeneem het in *Ex parte die Minister van Justisie: In re S v Grotjohn* 1970 2 SA 355 (A). Volgens die hof is die feit dat dit die selfmoordenaar se eie handeling was wat sy dood veroorsaak het in gevalle waar iemand anders die moordmiddels voorsien, nie 'n verskoningsgrond vir laasgenoemde se optrede is nie. Hy kom myns insiens tereg daarom tot die gevolgtrekking dat ons howe nie geneë behoort te wees om die verskaffers van moordmiddele skotvry uit te laat gaan nie. Du Plessis gee egter toe dat so 'n uitspraak van die spesifieke omstandighede sal afhang en dat die verskaffing van die moordmiddele geregverdig kan wees. Hy noem die gevalle waar 'n geneesheer weet dat 'n verdere minimum dosis verdowingsmiddels 'n pasiënt wat aan 'n ongeneeslike siekte ly en met 'n folterende pyn gepaard gaan, sal laat sterf en hy

hierdie dosis nogtans toedien. Die voorbehoud is dat die toediening van die verdowingsmiddel primêr die mediese doel moet hê van verligting van pyn ooreenkomstig die geneesheer se medies-etiese plig teenoor sy pasiënt, en nie die oogmerk om die dood te verhaas nie. Of daar ander gevalle is wat hierdie vorm van eutanase regverdig, is nie seker nie. Waarom spesifiek hierdie omstandighede eutanase regverdig, is ook nie goed gemotiveer nie. Du Plessis sal byvoorbeeld nie kan ontken dat die geneesheer in die genoemde omstandighede steeds die opset het om te dood nie (*dolus evantualis*). Die oplossing van die probleem is myns insiens weer eens geleë in die beoordeelaar se siening oor die wederregtelikheid van die geneesheer se optrede. Daarom is die vraag na die kriterium ter bepaling van die geneesheer se moontlike regmatige of onregmatige optrede weer eens op die voorgrond. Ek stem egter saam met Du Plessis dat die „wettiging” van genadedood prinsipieel onverdedigbaar is omdat God dit nie in die mens se hande gelaat het om oor die sinvolheid of die einde van die menslike lewe te besluit nie (bl. 33). Die mens is slegs ’n instrument in God se hande en daarom moet die mens, ook die juris, die geweldige verantwoordelikheid besef wanneer geoordeel moet word of sekere gedrag regtens inbreuk gemaak het op die subjektiewe reg van die oorledene naamlik sy fisies-psigies integriteit. In die lig van sy betoog oor die doodsmoment, doen hy ook positief aan die hand dat ’n geneesheer slegs die kunsmatige aan-die-gang-hou van ’n pasiënt se lewe kan beëindig indien die funksies van die vitale breinsentra volkome afgesteef het. Hoe hierdie geval van eutanase inskakel of verband hou met die ander gevalle van „wettige” eutanase, dui hy egter nie aan nie.

In die laaste plek betoog Du Plessis dat so iets soos ’n „reg op lewe” onbestaanbaar is wanneer sy standpunt oor wat die lewe is, in gedagte gehou word (bl. 35). Die betoog wat gevoer word, begryp ek nie, Ek kan byvoorbeeld nie insien hoedat ’n „reg op lewe” noodwendig fiktiewelik die betekenis het dat ’n mens daardeur verklaar dat hy ’n reg het op die knooppunt van sy reghebbendheid nie. „Jy sê dan eintlik dat jy ’n reg het om ’n reg op die reg ... te verkry” (bl. 35). Du Plessis verklaar tog juis dat die reg die lewensgrense konstitueer en dat die reg hierdie lewe vir sy beskermingsrekening neem (bl. 36). Indien dit so is, is dit vir my duidelik dat die reg byvoorbeeld my lewensgrense trek en my psigies-fisiese aspekte binne daardie grense beskerm. In soverre as wat my lewe dus ’n knooppunt mag wees onder andere met die regsmerklikheid, het ek die reg op daardie knooppunt *teenoor my medemens*. Ek het ’n reg om nie binne my beskermde lewensgrense deur derdes onregmatiglik benadeel te word nie en in hierdie sin het ek dus ’n reg op lewe. Die eintlike rede waarom Du Plessis die „reg op lewe” ontken, is dat die lewe geen „voorwerp” (objek) is waarop ’n persoon ’n reg kan hê nie. Ek dink egter dat dit nie onmoontlik is om aspekte van die menslike lewe te objektiveer nie (byvoorbeeld die objektivering van ’n mens se fisiese integriteit, sy psigiese integriteit, sy ekono-

miese integriteit, ensovoorts). Die mens se lewe kan vir die doeleindes van die reg sodanig geobjektiveer word dat die lewe (al is die lewe by uitstek 'n band of knooppunt met die werklikheid) *vir die doeleindes van die reg* objek is waarop die reghebbende teenoor derdes dan 'n reg of regte het.

Ek stem ten slotte met Du Plessis saam dat so iets soos „'n reg om te sterwe” onbestaanbaar is. Dit is egter jammer dat hy nie vrugafdrywing ook behandel het nie. Hierdie probleem is baie na verwant aan die ander wat hy bespreek.

Van watter kant ook al besien, getuig Du Plessis se stellings van akademiese bekwaamheid, en werp hy interessante lig op die onderhawige vraagstukke.

W.E. Scott