

Die Huwelik in Samelewingskonteks

Prof. D.F.M. Strauss

Synopsis

Although history teaches us that marriage (and the nuclear family) constantly experienced changes, this observation does not mean that the underlying structural principle of marriage changed. A brief overview is given of conceptions regarding the place of marriage (and the nuclear family) within society, from ancient Greece, the medieval era, early modern Humanism (contract theories) up to the period of Romanticism (by the end of the 18th century). Even in spite of the changing form of marriage in the Bible – from the Old Testament to the New Testament – the basic appeal to monogamy (one husband and wife for life) never disappeared. Rather we should follow the thrust of what Christ claimed in his discussion with the Pharisees who mentioned that Moses handed out a letter of divorce – to which Christ responded that this practice was the result of sin, for “from the beginning” it was not so. In other words, Christ made an appeal to the creational principle for marriage. Although every human person can fulfill diverse social roles within human society, no single one of them can ever exhaust human life. Furthermore, the basic equality of human beings precede every societal context such that neither the position of men nor that of women within society can be deduced from any particular role within marriage or any other social collectivity. The distinction between marriage and the nuclear family receives attention, as well as the implications of an acknowledgement of the principle of sphere-sovereignty for an understanding of the position of marriage within a differentiated society. The many-sidedness of marital life as well as the nuclear family serves as a further elaboration of a biblically informed theoretical view on marriage and its place within human society.

1. Oriëntering

Die menslike samelewing is nog altyd in nouste samehang met die gesin en die huwelik gewaardeer. Wie enigsins sou twyfel oor die vraag of die huwelik verander het hoof skynbaar bloot gekonfronteer te word met 'n

historiese perspektief – is die kruks van die geskiedenis nie juis vervat in *verandering* nie?

In die kokon-struktuur van tradisionele samelewings, wat normaalweg saamgevat is in een totaalstruktuur wat alle lewensvorme insluit wat in 'n gedifferensieerde samelewing onderskei kan word, is die gesin ingebed in die groter familie-struktuur (in die Duitse literatuur bekend as die “Grossfamilie”).

Wanneer ons daarenteen sou let op 'n daaropvolgende fase in die ontwikkeling van die Westerse kultuur, soos dit aangetref word in antieke Griekeland aangetref word, hoef ons slegs terug te dink aan die wyse waarop Aristoteles in sy teleologiese siening van die samelewing geleer het dat die samelewing uit die gesin “gegroeï” het. Volgens hom is die mens 'n “politieke dier” (*zoon politikon*) wat inherent oor 'n *rasioneel-etiese wesen* beskik. Hierdie wesen vorm kan slegs tot vervolmaking kom *binne* die staat. Die mag wat daartoe in staat is om die individu van *begeerte* tot die *goeie* te voer is die *staat*.

Volgens hom word die *sosiale drang* van die mens gerealiseer in 'n *hiërargie* wat strek vanaf die gesin (die sogenaamde *kiemsel* van die samelewing), via die dorpsgemeenskap tot by die polis as die hoogste geheel wat alle ander gemeenskappe as blote dele omvat. Daarin word die vorm-vervolmaking van die individu opeens gerealiseer. In Hoofstuk I, Boek I van sy *Politica* stel Aristoteles dit soos volg:

Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for [hu]mankind act in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at a good in a greater degree than any other, and at the highest good (Aristotle, *Politica*, 1252 a 1-6 – 2001:1127).

In Hoofstuk II, Boek I tref ons die volgende historiese weergawe aan van die ontstaan van die samelewing:

When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life (Aristotle, *Politica*, 1252 b 27-30 – 2001:1129).

Binne die organistiese en universalistiese skema van Aristoteles word die huwelik saam met die gesin en die familie bloot as *middele* in diens van die *doel* gesien, naamlik om *goeie staatsburgers* te vorm. Die huisgesin

word in laaste instansie geïdentifiseer met 'n *ekonomiese eenheid* wat nie alleen die verhouding tussen man en vrou omvat nie, maar wat beide die verhouding tussen ouers en kinders en die relasie tussen meester en slaaf omvat (Hoofstuk III, Boek I).

Hoewel Aristoteles meen dat die staat, gesien in historiese perspektief, vanuit die gesin as kiemsel ontwikkel het, veroorsaak sy teleologiese benadering dat die staat – as die hoogste en omvattende geheel – elke deel daarvan voorafgaan. Dit blyk veral duidelik uit die volgende invloedryke stelling van Aristoteles:

Further, the state is by nature clearly prior to the family and to the individual, since the whole is of necessity prior to the part (Aristotle, *Politica*, 1253 a 19-20 – 2001:1129).

Die klassieke Griekse siening van die mens en die menslike samelewing besit geen ruimte vir die Bybelse erkenning van God as Skepper van hemel en aarde nie. In die Griekse kultuur verskyn die *materie* immers telkens as die onafhanklike teenpool van die *vorm*. Die *demiurg* (argitek) waarvan Plato melding maak asook die *nous* (die denke-van-die-denke) by Aristoteles gee hoogstens vorm aan die reeds-bestaande (vormlose) materie. As sodanig bly die materie 'n ongoddelike mag wat teenoor die goddelike vormgewing staan.

Hierdie siening van Aristoteles is natuurlik voorafgegaan deur Plato se siening van die ideale staat (*Politeia*) waarin 'n spesifieke, gefikseerde posisie van egtelike verhoudinge binne die derde stand toegeken word. Ooreenkomstig die patroon van die driedelige siel is ook die ideaalstaat volgens Plato deur drie dele gekonstitueer. Die korrelaat van die rasoniese sieledeel (die *logistikon*) is gegee in die stand van regeerder-filosowe. Die filosowe moet konings word en die konings moet filosowe word. Gebaseer op 'n kennis van die *eidè* (ideë) moet hulle die deug *wysheid* nastreef. Die soldatestand verteenwoordig die tweede deel van die ideaalstaat en dit is hul taak om die deug *dapperheid* (*andreia*) gestalte te gee. Hierdie stand mag nie privaateiendom besit nie en die soldate is veronderstel om vrouens en kinders in 'n gemeenskaplike tuiste te deel.

Die hoogste twee stande vervul uitsluitlik 'n publieke regsfunksie in hierdie totalitêre staatsopvatting – hulle besit geen privaatregte nie. Aan die derde stand is 'n eksklusiewe private funksie toegeken – daarop toegespits om die ekonomiese lewe moontlik te maak. Op die basis van privaateiendom besit hierdie derde stand derhalwe die taak om in die behoeftes van die huwelik en familielewe te voorsien (vgl. *Politeia* 367 e.v., 457 e.v.). Ouers was nie veronderstel om hul kinders te ken nie;

vrouens moes 'n gemeenskaplike verantwoordelikheid vir die opvoeding van kinders aanvaar, terwyl die kinders in die lewe gebring is op 'n wyse wat volkome deur die staat beheer was (deur die bestes te selekteer en die swakkelinge met defekte te elimineer – byna op die lees van 'n Darwinistiese *survival of the fittest*).

Wanneer Augustinus gedurende die vroeë Middeleeue onder die invloed van die nalewende Griekse dualisme van vorm en materie oor die huwelik nadink degradeer hy die “materie-liggaam” tot iets inherent sondig – en gevolglik beskou hy die huwelik bloot as 'n “geneesmiddel” vir die seksuele drang van die mens. In die Roomse tradisie is die huwelik uiteindelik as 'n sakrament gesien, sonder dat die Griekse dualisme van vorm en materie (siel en liggaam) agterhaal is. In die vroeg-moderne tyd sou die outonome vryheidsmotief van die Humanisme spoedig tot teorieë van die *sosiale verdrag* lei, met behulp waarvan die ontstaan van die eerste geordende samelewings verantwoord is (die oorgang van 'n staatlose tuurtoestand sou hiervolgens bemiddel word deur die sosiale verdrag). In hierdie verdragsteorieë is uitgegaan van die abstrakte enkeling, wat daartoe sou lei dat ook die huwelik as 'n blote juridiese ooreenkoms (kontrak) tussen een man en een vrou gesien is. Tydens die hoogbloeit van die rede-vergoding (die rasionalisme) in die 18^{de} eeu is hierdie perspektief verbind aan die vermeende outonomie van die individu. Immanuel Kant se siening van moraliteit staan in die teken van hierdie rasionalisme – wat alle klem op die universele kant van die werklikheid en van mens-wees lê. Die sogenaamde *kategorieëse imperatief* van Kant stel immers dat die mens só moet handel dat daaruit die beginsel van 'n algemene (universele) wetgewing afgelei kan word.

Tydens die vroeg-Romantiek is hierdie rasionalistiese beklemtoning van 'n universele wet gerelativeer – elke mens is nou bloot gesien as die bron van normatiwiteit. Die klem het nou verskuif vanaf die *nomos* (die *wet*) na die *outos* (die *self*). In terme van die rasionalistiese individualisme van die Verligting (die 18^{de} eeu) is elke individu slegs 'n kleurlose eksemplaar van die algemene sedewet (Kant se *kategorieëse imperatief*). In die vroeg-Romantiek is die wet bloot gesien as onselfstandige refleks van die individuele subjektiwiteit. Die geniale moraal van Napoleon kan tewens nie met dieselfde maatstaf gemeet word as die burgerlike moraal wat op die mens op straat van toepassing is nie. In lyn met hierdie wending vind ons die roman *Lucinde* uit die pen van Von Schlegel waarin vryeliefde los van enige huweliksband bepleit word – 'n troue vergestaltung van die Romantiese *irrasionalistiese individualisme*.

Die anargistiese konsekwensies wat hierin opgesluit lê is spoedig deursien, met die gevolg dat daar na 'n binding vir die enkeling gesoek is – en hierdie

binding is gevind in die vermeende bo-individuele aard van die volk as organiese geheel, waarvan die enkeling nou gedegradeer is tot 'n onselfstandige *onderdeel*. Opeens het hierdie holistiese (of: universalistiese) siening nuwe lewe gegee aan die opvattinge van Aristoteles en selfs aan die meer resente siening van Rousseau. Laasgenoemde het teweens in sy werk oor die *sosiale verdrag* begin met die abstrakte individue van die *Verligting* (individualisties dus), maar tydens die verdrag die sprong gemaak na 'n *moreel-kollektiewe liggaam* wat elke voormalige individu nou as 'n onafskeibare deel van die nuwe geheel omvat. Hierdie geheel (bekend as die *algemene wil* of die *volkswil*), beskik oor 'n eie *lewe, wil en ek!*

Die assosiasie bring onmiddellik, in die plek van elke individuele persoon van elke deelnemer 'n moreel-kollektiewe liggaam na vore, saamgestel uit net soveel lede as die stemme in die samekoms, wat vanuit hierdie handeling die eenheid, gemeenskaplike self, lewe en wil daarvan aflei (Rousseau, 1975:244).¹

Wat bekend sou staan as die na-Kantiaanse vryheidsidealisme (Schelling, Fichte en Hegel) het hierdie universalistiese aanknopingspunt by Rousseau verder ontgin en dit het ook in die denke van Auguste Comte nageleef. Selfs binne Protestantse kring het dit gemengd deurgewerk. Abraham Kuyper sluit enersyds aan by Aristoteles se siening van die gesin as kiemsel van die samelewing en ondergaan andersyds die sydelingse invloed van die Romantiek en die daaropvolgende organistiese sienings.

In samehang met die stigting van die *Vrije Universiteit* van Amsterdam (1880) het die nuwe *Antirevolutionêre Party* Kuyper beweeg tot die skryf van sy toeliggende werk: *Ons program* (1879). In laasgenoemde werk argumenteer Kuyper dat slegs die huishoof oor kiesreg behoort te beskik, aangesien die gesin die *kiemsel* van die samelewing is – “organiese kiesreg”.

Op hierdie punt moet ons op die merkwaardige invloed van hierdie organiese erfenis wys soos wat dit in die denke van Andries Treurnicht beslag gekry het. Hy het sy proefskrif oor die verhouding tussen kerk en staat by Kuyper geskryf en in 1969 (terwyl hy redakteur van die koerant,

1 Die totalitêre implikasies van hierdie kollektiewe geheel lê ook opgesluit in die volgende twee uitsprake: “Elkeen van ons plaas onself en al ons mag kollektief onder die finale leiding van die algemene wil (*volonté générale*), en ons ontvang elke lid as 'n onafskeibare deel van die geheel” (Rousseau, 1975: 244); en: “Net soos wat die natuur aan elke menslike wese 'n absolute beskikkingsmag oor al sy ledemate gee, so beklee die sosiale verdrag die staatkundige liggaam met 'n absolute mag oor al sy lede, en dit is hierdie mag wat, gerig deur die algemene wil, soos ek gestel het, die naam soewereiniteit dra” (Rousseau, 1975:253).

Hoofstad, was), het hy in 'n “Inleidingsartikel” standpunt ingeneem oor 'n belastingkwessie in Frankryk. Die probleemvraag was naamlik of kinders wat reeds werk en selfonderhoudend is, maar nogtans steeds *tuis* bly, selfstandig belasting moet betaal en of slegs die vader (as huishoof) namens almal belasting moet betaal? Treurnicht se antwoord was dat slegs die vader belasting namens almal behoort te betaal – duidelik na analogie van Kuyper se *organiese kiesreg* het ons hier te doen met *organiese belastingbetaling!*

2. Het die huwelik verander?

'n Oppervlakkige blik op die oorsigtelike gegewens wat hierbo aan die orde gestel is mag die indruk wek dat die huwelik inderdaad deur die loop van die geskiedenis verander het. Selfs die voortskreiding van die Ou Testament na die Nuwe Testament word skynbaar gekenmerk deur 'n oorgang van poligamie na monogamie. Die term “huwelik” is nietemin meersinnig. Enersyds kan dit verwys na die onderliggende struktuurbeginsel van die huweliksrelasie en andersyds kan dit verwys na die uiteenlopende gestaltes (positiese vorme) wat die huwelik in die loop van die geskiedenis aangeneem het. Dat die huwelik in laasgenoemde sin inderdaad met die verloop van tyd *verander* het is ongetwyfeld waar. Die vraag is egter waarom daar nog steeds – dwarsdeur die geskiedenis heen – sprake is van die huwelik? Watter trekke of eienskappe van die huwelik kan geïdentifiseer word wat heengryp oor die veranderende gestaltes wat die huwelik aangeneem het?

Dink vir 'n oomblik aan die Ou Testamentiese bedeling waar een man meer as een vrou en meer as een bywyf kon gehad het. 'n Man kon tewens by 'n ongetroude vrou ingaan en slaap as hy bereid sou wees om haar daarna as vrou of bywyf te neem (alternatief: skadeloosstelling). Binne die patriargale situasie van die Ou Testament is die man gesien as “heer” van die vrou, wat beteken dat 'n getroude vrou eintlik 'n *beheerde* vrou is. Beteken dit dat sy die eiendom van die man was? Geensins, want daar is 'n duidelike onderskeid tussen die *huweliksprys* wat aan die ouers van die bruid betaal word en die *koopprys* wat byvoorbeeld vir 'n slavin betaal word. Wie met 'n getroude vrou egbreuk pleeg staar die doodstraf in die gesig (vgl. Gen. 38:24 en Deut. 22:23 e.v.), maar wie met 'n slavin omgang gehad het pleeg nie egbreuk nie, omdat dit gesien is as die aantasting van eiendom (waarvoor 'n boete sou kon kompenseer – Lev. 19:20 e.v.).

Wanneer die sewende gebod dus stel dat ons nie egbreuk mag pleeg nie, moet hierdie praktyk teen die agtergrond van dit wat pas vermeld is gesien

word. So 'n man moet immers trou wees aan *al sy vroue*, aan *al sy bywywe* en ook aan daardie vroue wat hy eventueel as vroue of bywywe mag neem!

Ewe skielik het ons hiermee op 'n sonderlinge gegewe afgekom. Die konkrete inhoud van (een van) die tien gebooie verskil pertinent van die monogame huweliksmoraal wat tans deur Christene en Christelike denominasies gehandhaaf word. Watter sekerheid het ons dat die oorspronklike Ou Testamentiese gebod nie vandag beteken dat een man drie vrouens mag hê of omgekeerd nie?! Wie bloot let op bepaalde *gestaltes* wat in die Ou of Nuwe Testament aangetref word, mag gevaar loop² om iets wat agterhaal is *normatief* te maak vir kontemporêre Christene.

In gesprek met die Fariseërs (Matt. 19:8) word Christus gekonfronteer met die vraag waarom Moses 'n skeibrief gegee het – waarop hy antwoord: dit is as gevolg van die sondigheid van hul harte, maar van die *begin* af was dit nie so nie. Die woord “begin” verwys hier na die *skepping*, d.w.s. na die *skeppingsbeginsel* van die huwelik. Kragtens die skeppingsbeginsel van die huwelik is dit bestem om 'n liefdesverbintenis van een man en een vrou vir die duur van die lewe te wees. Daarom hoef dit ons geensins te verbaas dat daar selfs te midde van die meerdere vroue en bywywe (in die Ou Testament) sprake is van die *liefingsvrou* nie. Daar is net één liefingsvrou – 'n duidelike imitasie van die *monogame* situasie.³

Opmerking: Die feit dat Christus na die skepping (en skeppingsbeginsels) verwys, bevat belangrike implikasies vir 'n biblisistiese misverstaan van die aard van die Bybel. Die konkrete gebeurtenisse en samelewingsverhoudinge wat in hul voortskeiding van die Ou na die Nuwe Testament ontvou geskied deurlopend op die basis en binne die omraming van God se skeppingsorde. Van meetaf aan, d.w.s. lank voor die Bybel te boek gestel is, is die mens se lewe deur God se standhoudende skeppingsorde genormeer. In die Bybel word beide gehoorsame en ongehoorsame (normatiewe en antinormatiewe) eietydse gestaltes van menslike doen en late gevind (ook *positivering* genoem). Wie op soek is na die onderliggende beginsels wat alle positiewe vormgewings (positiverings) eers

2 Tereg merk Koole – na aanleiding van “bloedskande” – op: “Men merkt hier een zekere voortgang in het huwelijksrecht, die ons tot voorzichtigheid vermaant bij een eventuele toepassing van de Oudtestamentische instellingen op ons eigen tijd” (Koole, 1964:109)

3 Koole merk ook op dat by alles wat as praktyk in die Ou Testament gegeld het die ideaal van die Ou Testament nog steeds die monogame huwelik was (Koole, 1964:112). Dit stem ooreen met die “liefingsvrou”.

moontlik maak kan gevolglik nie halt roep by hierdie positivering self nie – en dit is presies wat deur die biblisme gedoen word. Wat ’n duursame appèl besit is die aanspraak van die sentrale liefdegebod en die universele strekking van god-gegewe skeppingsbeginsels. Omdat konkrete positivering juis “grond-vat” in eitydse, uniek-historiese omstandighede, is dit altyd maklik om bloot op die historiese afstand tussen positivering uit die Bybel-tyd en ons eie tyd te wys om die betrokke positivering (biblisisties dikwels ten onregte aangedui as “Skrifbeginsels”) te relativer. Egte skeppingsbeginsels daarenteen is egter konstant. Psalm 119:105 verduidelik hierdie onderskeiding treffend. Daar staan immers dat die Woord van God ’n lamp voor my voet en ’n lig op my pad is. Nêrens staan daar egter dat Gods Woord sêlf die pad is nie! Die “pad” is van skeppingsweë gebaan, dit is gekonstitueer as die *skeppingsbeginsels* wat ons lewe *normeer*. Anders gestel: die Bybel as *Skrif-Woord* wat verwys ons na God se (skeppingsgegewe) *Wet-Woord*.⁴

Die belangrike bevrydende perspektief wat voortvloei uit die erkenning van die skeppingsbeginsel van die huwelik, is dat dit erkenning verleen aan die duursaamheid of konstansie van die huwelik as twee-eenheidsgemeenskap en tegelyk ruimte laat vir veranderende (normgehoorsame en antinormatiewe) gestaltes of vorme wat die huwelik kan aanneem. Die geskiedenis van veranderende opvattinge ten opsigte van die aard van die huwelik hoef gevolglik ook geensins te beteken dat die *konstante struktuurbeginsel* van die huwelik sêlf verander het nie.

Hieruit volg ook ’n verdere belangrike implikasie ten opsigte van die waardering van die plek van man en vrou in die samelewing. Om dit goed te begryp moet ons allereers daarop wys dat die lewe van die mens nooit *opgaan* in enige samelewingsvorm nie. Die mens kan tewens ’n verskei-

4 Daarom behoort dit onder meer tot die taak van die wetenskap om deur ’n ondersoek van die wet-bepaalde (d.i. wet-matige) gedrag van die skepsele te kom tot ’n insig in die aard van God se Wet-Woord. Om agter te kom wat die struktuurbeginsel van die atoom is sal dit my niks help om na toepaslike Bybeltekste (wat in hierdie geval nie bestaan nie!) te soek nie. Die enigste weg is om atome in hul konkrete (wetmatige) funksionering te ondersoek ten einde die wet vir atoom-wees op te spoor. Hierdie benadering staan as die transendentiaal-empiriese benadering bekend, want uit die ervaring (empirie) word terug gevra na dit wat alle ervaring eers moontlik maak (transendentiaal). Let daarop dat wetmatigheid ’n eienskap van dit is wat aan God se wet onderworpe is en dat dit gevolglik duidelik onderskei moet word van die wet self. In die geval van huwelik en gesin is daar natuurlik wel Bybelgedeeltes wat daaroor handel – gedeeltes wat betrek behoort te word in die transendentiaal-empiriese terugvra na die onderliggende struktuurbeginsel van huwelik en gesin.

denheid sosiale rolle vervul sonder dat enigeen daarvan die mens se lewensopslurp of totaal omvat. Om ’n eggenoot, ouer (moeder of vader), staatsburger, dosent of student te wees verteenwoordig almal bloot gedeeltelike (parsiele) verbintenis. Net soos wat die hart of volle selfheid van die mens die verskeidenheid lewensuitinge wat daaruit voortvloei te bowe gaan (vgl. Spreuke 4:23), net so transendeer die mens elke samelewingsvorm.

Juis daarom kan die posisie van man en vrou in die samelewing – d.w.s. in ’n veelheid lewensvorme – nooit afgelei word van die aard van enige samelewingsvorm nie. Tradisioneel is die posisie van die vrou in die samelewing byvoorbeeld afgelei van ’n bepaalde siening van haar rol in die huwelik – en daar is op grond daarvan aangeneem dat sy op alle lewenssterreine ondergeskik moet wees aan die man.

Natuurlik besit huwelik en gesin ’n interne sfeer wat onderskei moet word van die eksterne relasies waarin beide mag bestaan. Die *huweliksliefde* van eggenote stempel nie alleen die huwelik nie, maar rig ook alle “eggenootlike” handelinge. Dat ’n *huwelikskontrak* benodig word vloei voort uit die feit dat eggenote ook in relasie tot *derdes* staan. Met ander woorde, hierdie kontrak verteenwoordig die eksterne (burgerregtelike) kant van die huwelik, wat juis die interne sfeer daarvan *veronderstel*. Die huwelik is meer as die produk van ’n juridiese kontrak.

Die historiese afstand selfs tussen die Nuwe Testament en ons moderne tyd kan juis toegelig word aan die hand van hierdie ekstern-burgerregtelike kant van die huwelik. In die tyd van die Nuwe Testament het die staat nog nie bestaan nie – bloot *ryke* wat aan die vors of keiser behoort het. Dit was eers na die *Protestantse Hervorming* dat ons die historiese kondisies opmerk wat onmisbaar is vir die ontstaan van ’n egte *burgerstaat* of *regstaat* – wat as publieke regsverband sowel die burgerlike privaatreë (regsverhoudinge op voet van gelykheid) en die nie-burgerlike privaatreë (die interne reg van die verskeidenheid nie-staatlike samelewingsvorme binne ’n gedifferensieerde samelewing) benodig, want daarsonder sal die bron van regsbelange wat deur die owerheid beskerm moet word ontbreek. Die sivielregtelike (burgerregtelike) manier waarop die huwelik byvoorbeeld in ons tyd ontstaan en tot-niet-gaan is onbekend in die tyd van die Nuwe Testament.

Sedert Groen van Prinsterer egter in die 19^{de} eeu die beginsel-uitdrukking “soewereiniteit-in-eie-kring” in gebruik geneem het, is Christelike teoretiese besinning oor die menslike samelewing in beginsel bevry van die eensydighede van *atomistiese* en *holistiese* opvattinge.⁵ Die algemene

strekking van hierdie beginsel van soewereiniteit-in-eie-kring impliseer dat bloot met 'n beroep daarop nie gekom sal kan word tot 'n sinvolle en effektiewe klassifisering van verskillende samelewingsvorme – insluitende huwelik en gesin – nie.

3. Hoe moet tussen huwelik en gesin onderskei word?

Uit die voorgaande bespreking het dit reeds terloops duidelik geword dat samelewingsvorme nie gereduseer mag word tot die interaksie tussen meerdere enkelinge nie en dat dit ewemin oorgegee mag word aan een of ander hoogste samelewingsgeheel wat alle ander samelewingsvorme as integrale dele sou omvat. Deur egter bloot te verwys na die soewereiniteit-in-eie-kring van die huwelik en ander samelewingsvorme sê nog niks oor die onderskeidende uniekheid van elkeen van hierdie samelewingsvorme nie.

Dit is juis die besondere verdienste van die reformatoriese wysbegeerte van Dooyeweerd dat dit aan ons 'n geartikuleerde teorie van die struktuur-beginsel van allerlei enteiteite bied – bekend as die teorie van *individualiteitstrukture*. Waar Kuyper aanvanklik die beginsel van soewereiniteit-in-eie-kring slegs op die menslike samelewingsvorme toegepas het, het Dooyeweerd ingesien dat dit 'n veel wyer toepassingsveld besit. Die voorstel van Stoker om soewereiniteit-in-eie-kring ook aan te dui as “vryheid in eie bevoegdheid” kontinueer bloot die beperking van Kuyper, want van vryheid in eie bevoegdheid kan slegs in die geval van die verskillende samelewingsvorme gepraat word. Omdat die ryke van stof, plant en dier ook soewerein-in-eie-kring is, sonder om aan norme onderworpe te wees wat tipies-menslike keuse-vryheid veronderstel ('n toerekenbare wil), beteken dit dat dit nie sinvol is om in hul geval van vryheid in eie bevoegdheid te praat nie.

Die belangrikste bykomende gesigspunt is egter dat Dooyeweerd oorgegaan het tot 'n ontleding van die verskillende aspekte van die werklikheid en wel deur die soewereiniteit-in-eie-kring van elkeen te erken. Dit is juis met appèl op die soewereiniteit-in-eie-kring van die modale aspekte van die werklikheid dat Dooyeweerd kon kom tot 'n betekenisvolle klassifisering van verskillende tipes enteiteite. Indien ons die Griekse woord *typos* verbind

5 Atomistiese sienings herlei alles in die werklikheid tot laaste ondeelbare eenhede (atome) – in die geval van die menslike samelewing: individue, terwyl die holisme omgekeerd die enkeling opoffer aan een of ander samelewingstotaliteit wat alle ander samelewingsvorme omvat en insluit as integrale dele daarvan. Atomisme staan ook as individualisme bekend en holisme ook as universalisme (vgl. Strauss, 2008).

aan die Griekse woord *nomos* kan ons die *tipe-wet* van entiteite ook aandui met die term *tiponomie*. In onderskeiding van modale wette wat ongespesifiseerd is in hul universele reikwydte, is die skopus van elke *tiponomie* (tipe-wet) beperk tot ’n begrensde versameling entiteite. Gevolglik moet ons konkludeer dat die uitdrukking “vryheid in eie bevoegdheid” nie toereikend is om die volle draagwydte van die beginsel van soewereiniteit-in-eie-kring te artikuleer nie.

’n Analise van die struktuurbeginsel (tipe-wet) van die huwelik en die gesin benodig as eerste onderskeiding ’n algemene aanduiding van sosiale entiteite – soos die staat, kerk, bedryf, huwelik, gesin, klub, skool, volk, e.s.m. Soms word daar gepraat van “samelewingsverbande” wanneer na verskillendgeaarde sosiale entiteite verwys word. Hierdie gebruik word egter gekortwiek deur die feit dat die term “verband” ’n inherente beperking bevat in die sin dat dit bloot na ’n spesifieke tipe sosiale kollektiwiteit verwys – gevolglik kan dit nie as algemene aanduiding vir *almal* geld nie. Reeds in 1887 het die Duitse sosioloog, Tönnies, in sy bekende werk “Gemeinschaft und Gesellschaft” ’n onderskeid getref tussen wat ons in Afrikaans kan aandui as “gemeenskap” en “maatskap”. Bykomend het ons uit die Duits die term “verband” geërf.

Dooyeweerd was van mening dat beide die huwelik en die gesin *bioties* gefundeerd en eties gekwalifiseerd is – as sg. “natuurlike gemeenskappe”. Volgens hom is ’n *verband* ’n histories gefundeerde gemeenskap. Vanuit ’n metodologiese perspektief het Dooyeweerd dus daartoe oorgegaan om die aard van sekere tipes sosiale omgang en verkeer te verbind aan die *funderingsfunksie* daarvan. Die voor-die-hand-liggende alternatiewe benadering is om die vraag na verskillende wyses van omgang en verkeer allereers te verbind aan ’n komplekse sosiale grondbegrip – ’n modale *totaalbegrip* wat uitsluitlik gebruik maak van al die (funderende) analogiese grondbegrippe van die Sosiologie as dissipline. Wanneer hierdie gesigspunt opgevolg word (soos gedoen in Strauss, 2006: Hoofstuk 4), dan blyk dit spoedig dat ons twee indelingskriteria kan uitlig, met name die vraag na ’n *solidêre eenheidskarater* (die gegewe dat die duursame voortbestaan van ’n samelewingsvorm nie opgehef word deur die wisseling van die lede daarvan nie) en na ’n *permanente gesagstruktuur*.⁶ Indien albei aanwesig is word van *verbande* gepraat, indien slegs een van die twee aanwesig is van *gemeenskappe* en indien beide afwesig is praat ons van *maatskapsverhoudinge*.

6 Op die gegewe dat duursaamheid en wisseling analogieë van die kinematiewe en fisiese aspekte binne die struktuur van die sosiale aspek is, net soos wat die relasie van boween onderskikking (’n permanente gesagstruktuur) ’n ruimte-analogie daarstel, gaan ons tans nie verder in nie.

Hierdie onderskeiding spesifiseer bloot verskillende tipiese sosiale omgang en verkeer tussen mense – sonder om uitsluitel te gee oor die verskille wat tussen sosiale relasies bestaan wat onderskeidelik aangedui is as verbande, gemeenskappe en maatskapsverhoudinge. Die staat, kerk, gesin, bedryf, skool, universiteit, sportklub en taalvereniging is almal voorbeelde van samelewingsvorme wat beide bogemelde kenmerke besit, d.w.s. hulle is almal *verbande*. Deur te stel dat almal verbande is, is daar egter slegs op die (sosiale) ooreenkomste tussen hierdie samelewingsvorme gelet. Eers wanneer na die *verskille* tussen verbande gevra word verlaat ons die beperkinge wat in modale totaal-begrippe opgesluit lê. Om hierdie verskille te verantwoord moet immers na meer as die sosiale aspek gekyk word, met name na dit wat Dooyeweerd aangedui het as die funderings- en bestemmingsfunksies van alle entiteite (natuurlike entiteite en sosiale entiteite, oftewel samelewingsvorme). Die verbande wat hierbo vermeld is tree dan onderskeidend na vore, byvoorbeeld deur daarop te wys dat die staat deur die regsaspek gekwalifiseer word, die kerk deur die geloofsaspek, die gesin deur die liefdesaspek, en so meer.

Die aard van die volk, die familie en die huwelik kom in aanmerking as gemeenskappe – in eersgenoemde geval (die volk en die familie) is daar ’n solidêre eenheidskarakter, maar nie ’n permanente gesagstruktuur nie,⁷ en in die geval van die huwelik is daar geen solidêre eenheidskarakter nie (as uitgeen van die twee eggenote wegval is die huwelik tot niet).

Verskillende samelewingsvorme orden mense op uiteenlopende maniere saam sonder dat die primêre status van die mens *ás* mens ooit in die gedrang kom. Vanuit die religieuse wortel van die mens se bestaan gesien is alle mens gelyk – soos tewens juridies erken in aktes van menseregte.⁸ Op basis van hul gelykheid as mense het God nogtans man en vrou geskep. Selfs wanneer Paulus in 1 Kor. 14 opmerk dat vrouens “onderdanig” moet wees, staan daar glad nie “aan die man” nie, net so min as wat gemeen kan word dat na die vloek op die sonde verwys word (Gen. 3:16). Veeleerder gaan dit om ’n metgesel – op voet van gelykheid – wanneer man en vrou voor God staan (vgl. Olthuis, 1975:140).

In die gesin tref ons ’n gesagstruktuur aan tussen ouers en kinders; in die staat tussen owerheid en onderdaan en in die universiteit (’n *akademiese gesagstruktuur*) tussen dosent en student. In geeneen van hierdie gevalle dui die betrokke gesagstruktuur daarop dat die aard van *mens-wees* – in

7 Daarom kan geen volk – as kultuurgemeenskap – ooit sigself “regeer” nie.

8 Daarom besit selfs die ongebore fetus regte!

gelykheid – opgehef word nie. Ten beste kan ons hier van ’n *rol-verdeling* praat – mense wat origens gelyk is word op tipies-verskillende wyses saamgeorden kragtens die struktuurbeginsel van dergelike samelewingsvorme en dan ontvang diegene wat in ’n gesagsamp staan ’n ander rol as diegene wat daaraan onderworpe is. Hierdie opmerking is relatief onproblematis want prakties word daar in alle verbande wat in ’n gedifferensieerde samelewing aangetref word die moontlikheid gebied dat beide man en vrou in gesagsampte kan ageer. Wanneer ons egter let op die huwelik, as etiese twee-eenheidsgemeenskap vir die duur van die lewe, kan die vraag gevra word waarom die man tradisioneel in die gesagsamp staan en waarom die vrou veronderstel is om ondergeskik te wees aan die gesag van die man?

Eerstens moet ons daarop wys dat die *afwesigheid* van ’n solidêre eenheidskarakter en die *aanwesigheid* van ’n permanente gesagstruktuur dien as grond vir die klassifisering van die huwelik as ’n *gemeenskap*. Tweedens het ons pas opgemerk dat die blote teenwoordigheid van ’n gesagstruktuur geensins op samelewingsongelykheid dui nie, maar slegs op ’n rolverdeling of taak-onderskeid (vgl. die verwysing na die gesin, staat en universiteit hierbo). Derdens sou ’n mens – indien dit inderdaad ’n res vanuit ’n agterhaalde patriargale samelewing sou wees – in die geval van die huwelik van ’n *fluktuierende rolverdeling* kon praat. Hoewel dit van situasie tot situasie verskil, is daar tewens in elke huwelik fasette teenwoordig waar óf die man óf die vrou die beste in staat is om liefdesleiding neem. Selfs indien daaraan vaseghou sou word dat die huwelik ’n bowe- en onderskikkingsrelasie tussen man en vrou vertoon, sou dit nie impliseer dat die posisie van die vrou in die res van die samelewing ’n refleksie van haar posisie in die huwelik is nie. Die bekleding van ’n gesagsamp of die onderworpenheid aan ’n gesagsdraer dui gevolglik glad nie op ’n miskenning van die volwaardige mens-wees van die ondergeskikte persoon of persone nie. Indi en bykomend daarop gewys word dat die normatiewe eise van ampsbekleding allereers verwys na wat bestempel kan word as *ampsdien*s, dan besef ’n mens dat ampsbekleding nooit ’n bedreiging vir enige gesagsonderworpe persoon hoef in te hou nie, aangesien die ampsdraer(s) juis geroepe is om *dien te lewer* aan diegene wat aan die bevoegdheids van die ampsbekleër ondergeskik is. Dooyeweerd verwoord hierdie problematiek soos volg: “The internal structure of marital authority can only be understood from the typical love-union between the conjugal partners in which, according to the divine order of creation, the husband is ‘the head of the wife’. He has to *lead* her, but by no means to *dominate* her, because the female part in the bi-unitary bond is perfectly equivalent (though not *equal*) to the

male element and ought to be fully recognized as such” (Dooyeweerd, 1997-III:325).

Deur egter die onderskeiding van verbands-, gemeenskaps- en maatskaps-verhoudinge los te maak van die funderings- of bestemmingsfunksie van onderskeie lewensvorme is dit moontlik om huwelik en gesin – ten spyte van dieselfde funderings- en bestemmingsfunksies (bioties en eties) tog te onderskei, naamlik as ’n gemeenskap en ’n verband (waar albei in terme van Dooyeweerd se onderskeidinge gemeenskappe was).

4. Huwelik en gesin in vervlegtingsamehang⁹

Wie die etiese *roeping* tot wedersydse huweliksliefde misken bied maklik ’n invalspoort tot die opvatting dat eggenote gemaklik van hul liefdespligte in die huwelik onthef kan word bloot deur te verklaar dat hulle mekaar nie meer liefhet nie.

Hoewel die huwelik die huweliksgenote oproep tot wedersydse en duurzame liefde, gaan die huwelik natuurlik nooit eksklusief op in hierdie liefdesband nie. As instelling is die huwelik tewens o.m. vervleg met die kerkverband en die staatsverband. Na sy interne aard is die huwelik gestempel as ’n liefdesgemeenskap, maar, soos reeds opgemerk, ekstern is dit met alle ander samelewingsvorme vervleg. Daarom besit die huwelik nie slegs ’n interne regsfeer nie, maar ook ’n ekstern-burgerregtelike en publiekregtelike sy wat o.m. die verhouding van die huweliksgenote tot *derdes* reël: dit is in belang van die *regsverkeer* (bv. eventuele skuldeisers by bankrotskap) dat in gemeenskap van goedere of op huweliksvoorwaarde getrou word. Benewens hierdie ekstern-burgerregtelike reëlings besit die huweliksluiting ook ’n openbare vorm (publieke karakter) wat in belang van die publieke verbandsorde van die staat is. Vanweë hierdie vervlegtingsrelasies tussen die huwelik en ander lewensvorme (waarin elke lewensvorm sy eie interne aard behou), kan huweliksluiting en huweliksontbinding nooit uitsluitlik aan die wilsbeslissing van die huweliksgenote oorgelaat word nie.

Die openbare ontstaansvorm van die huwelik (waarin daar ’n vervlegting tussen huwelik, staat en kerk aanwesig is) veronderstel nietemin deurgaans die interne liefdesband van die eggenote. Daarom kan geen burgerlike of kerkregtelike orde as waarborg optree vir die korrekte gehoorsaming en uitlewing van die interne huweliksliefde nie. Dit kan

9 Vergelyk hierby die allesins lesenswaardige geskrif van Maarten Verkerk, 1997:176-179.

slegs tot stand kom wanneer die liefdesband tussen man en vrou werklik beantwoord aan die normatiewe eise wat deur die huwelik as liefdesgemeenskap gestel word. Wanneer eggenote hierteenoor in duursame onmin, of selfs as vreemdelinge of in vyandskap lewe, is dit duidelik dat die *interne huweliksband* tussen man en vrou tot niet gegaan het, al funksioneer die huwelik in die samelewingsverkeer nog *formeel* na buite as 'n eenheid. Wanneer dan in die burgerlike hof oorgegaan word tot die ontbinding van die huwelik, beteken dit geensins dat die burgerlike regter *gronde* kan bied vir die egskeiding nie, o.m. omdat hy nie oor die *bevoegdheid beskik* om die interne huweliksband in stand te hou of tot niet te laat gaan nie. Hy kan slegs vanuit ekstern-burgerregtelike hoek bevestig dat die eggenote nie meer in die regsverkeer as gehudes sal optree nie en wel op grond van die *reeds aanwesige* duursame ontwrigting van die interne huweliksband. As *gevolg van* die interne en duursame ontwrigting van die huweliksband kan die burgerlike regter *grond* vind vir die formele egskeidingsaak. Wie hierdie eksterne burgerregtelike *grond* opvat as 'n interne egskeidingsgrond in die huwelik keer die saak op sy kop en verwissel oorsaak en gevolg: eggenote se huwelik gaan nie tot niet omdat die skeihof so beslis nie, maar word in die skeihof beëindig omdat die interne liefdesband *reeds* tot niet is!

Benewens die interne en eksterne regsverbintenisse van die eties gestempelde huweliksgemeenskap, bestaan die huwelik ook in allerlei ander liefdesgekarakteriseerde nuanseringe. Ons let tans op die spesifikasie wat die huwelik verleen aan die inwendige samehang tussen die kwalifiserende etiese aspek en die analogieë van ander aspekte in die (huweliks-) etiese aspek. Kragtens die geloofsantesipasie word die interne huwelikstrou van eggenote verdiep en ontsluit tot 'n wederwydse liefdes*vertroue*. Hierdie liefdestrou en -vertroue kry beslag in die besondere liefdesharmonie en -ewewig, wat deur die liefdesomgang ingeslyp word tot 'n eie liefdesimboliek en liefdestyl op die basis van 'n eties toerekenbare en konsiderende liefdesgevoel wat die nodige rustige atmosfeer skep vir die dinamieslewende duursame verwerking van daardie intieme twee-eenheids-gemeenskap wat die huwelik na sy aard behoort te wees.

Die struktuur van die huwelik word nie opgehef wanneer kinders gebore (of aangeneem) word en 'n *gesin* ontstaan nie - hierdie twee lewensvorme vertoon slegs 'n eensydige enkaptiese funderingsverhouding, want sonder 'n huwelik kan 'n gesin nie bestaan nie. Beide lewensvorme besit egter 'n tipies onderskeie (kring-soewereine) aard wat behoue bly in die noue vervlegting wat intree.

Terloops wys ons daarop dat die moderne sosiologiese literatuur vele om-

skrywings van die gesin gee sonder om effektief die etiese kwalifiserings-funksie daarvan aan te dui. Sorokin gee byvoorbeeld so 'n omvattende omskrywing van die gesin dat dit bykans alle oorspronklike modale funksies van die gesin insluit (vgl. Sorokin, 1962:246). Hy meen dat haas alle belangrike bindinge ('bonds') in die familie aanwesig is – sodanig dat dit vir hom eintlik 'n egte 'Gemeinschaft' as alomvattende geheel daarstel:

For this reason its solidarity embraces the whole life experience and the life values of its members, resulting in the merging of their activities and their individual selves into a single close-knit collectivity. As such it is the only true Gemeinschaft, the only all-embracing 'community' of bodies and souls, of minds and activities (Sorokin, 1962:246).

Hierin leef nog duidelik die idealisering van die romantiek na – soos dit onder meer later ook in die gemelde invloedryke werk van Tönnies uit die jaar 1887 na vore sou tree. Die feit dat opvoeding tot die alsydige volwasse lewe in die gesin 'n aanvang neem impliseer nog nie dat die gesin alle verbintenisse waarin die mens eventueel kan staan self inherent besit nie. Selfs van kleins af beweeg die kind immers ook in *eksterne* relasies, sodat die kind se lewe nooit geheel en al *opgaan* in die vermeende alomvattende aard van die gesin nie.

In die huisgesin staan vader en moeder *gesamentlik* in die *ouer-amp*. Dit beteken dat hulle *gelyklik* die bevoegdhede wat in die ouer-amp opgesluit lê ten uitvoer kan bring, selfs al is net een van die twee op die toneel. Dit is wenslik om *verskille* oor die uitoefening van hul gesag nie voor die kinders te bespreek nie – en veral om nie sonder meer beslissings wat deur die ander ouer gegee is omver te werp nie.

Die wyse waarop ouers die eise wat deur die ouer-amp aan hulle gestel word gehoorsaam, staan deurlopend onder *leiding* van die kwalifiserende normatief-etiese funksie van die gesinsverband. Sonder 'n perspektief op hierdie tipiese bestemmingsfunksie is dit onmoontlik om die *Leitmotif* van

10 Vrieze meen ten onregte dat 'n erkenning van die geslagsverskil tussen man en vrou op die totaliteit van man-wees en vrou-wees dui en dat dit gevolglik problematies is om die funderingsfunksie van die huwelik in die biotiese aspek te vind (Vrieze, 1977:162 e.v.). Omdat geen lewensvorm kan afbreuk doen aan die aard van mens-wees (insluitende man-wees en vrou-wees) nie is dit egter geensins problematies om die biotiese as die funderingsfunksie van die huwelik te sien nie.

integrerings- of solidariteit-vormende aktiwiteite in die gesin te verantwoord. Die oorspronklike funksie van die gesin in die sensitief-psigiese aspek van die werklikheid betref inderdaad die saambindende solidariteitsgevoel wat gesinslede deel – ’n solidariteit wat egter gespesifiseer word deur die leidinggewende aard van die tipiese wedersyds-aanwesige gesinsliefde tussen die gesinsgenote. Binne die kader van hierdie intieme (verbandsmatige) liefdesverkeer word die nodige *atmosfeer* daargestel om ook aan die opgroeiende kinders binne die gesin ’n gesonde emosionele ontwikkeling te besorg. Die emosionele ontwikkeling van die kinders in die huisgesin staan ewenwel binne die konteks van die omvattende aard van gesinsopvoeding.

Omdat die ongedifferensieerde grootfamilie ’n ongedifferensieerde totaalstruktuur besit, is dit begryplik dat verskeie tipiese take daardeur verrig sal word wat later in ’n gedifferensieerde samelewing deur selfstandig-georganiseerde lewensvorme soos die bedryf, die skool, die staat, e.s.m. onderneem word. Die aard van ’n grootfamilie het egter in die moderne sosiologiese literatuur aanleiding gegee tot die vraag: watter funksies (behoort) die gesin te vervul?

Soms word na hierdie gegewe in die gesin verwys as die ‘sosialiseringsproses’, wat sou dui op die wyse waarop die kultuurbesit van ’n samelewing by kinders tuisgebring word (deur hulle ‘geïnternaliseer’ word), asook op die wyse waarop die kinders voorberei word om in verskillende lewensektore eventueel as volwassenes hul plekke te kan volstaan. Hierdie sg. sosialiseringsfunksie dui in werklikheid dus op die aard van opvoeding tot ontslote volwassenheid wat gerig is op mondige en toerekenbare optrede in die verskillende sektore van ’n gedifferensieerde samelewing (vgl. die artikel uit die pen van H.J. Strauss oor die aard van die voorbereidende opvoeding wat in die huisgesin plaasvind – Strauss, 1972).

Die *veelheid* gesinsgenote *funksioneer* steeds as ’n *eenheid* na binne en na buite in inter-verhoudinge. Die onderskeiding tussen binne en buite verwys nie alleen na die feit dat die gesin as lewensvorm ’n egte geheel of totaliteit daarstel nie, maar veronderstel in die besonder ook die nodige *lewensruimte* (bv. ’n eie huis) waar die huis-gesin kan saamwoon. Die private sfeer van die gesin bestaan *duursaam* voort, selfs al sou van woonplek verwissel word. Om as ’n *geïntegreerde* gesin *saam te leef* word van elke gesinslid ’n sekere fisiese *energie-inset* benodig – byvoorbeeld die vader wat sy dagtaak verrig om o.m. in die gesin se lewensbehoefte te voorsien, die moeder wat die huishouding op haar neem en die kinders wat elk hul eie bydrae moet lewer met ’n verskeidenheid van verpligtinge.

Soms word na die ‘voortplantingsfunksie’ van die gesin verwys. Eintlik dui dit op die aard van die huwelik se biotiese funksie wat slegs enkapties (met behoud van die eie aard daarvan) met die gesin vervleg is. Wel veroorsaak die geboorte van kinders die ontstaan van ’n gesin, maar dit bied nog geen grond om van ’n egte voortplantingsfunksie *in die gesin* te praat nie. In stede daarvan behoort ons te verwys na die *bloedverwantskap* wat ons reeds onderken het as die *tipiese funderingsfunksie* van die gesinsverband. Op hierdie funksionele basis van die liefdesband tussen ouers en kinders groei en ontwikkel ’n hegte en solidêre gesinsbewussyn en -sentiment. Veral die kinders se emosionele verbondenheid met die huisgesin is aanvanklik so intiem dat dit moeilik is om hulle lank alleen van die huis te laat weggaan. Binne die kader van die huislike atmosfeer bestaan daar deurlopend tipiese situasies waar liefdesoorleg en sinvolle gedagtewisseling kan plaasvind – sodanig dat ons van ’n tipiese *gesinsdenke en -meningsvorming* kan praat.

Elke gesin ontwikkel ’n eie tipiese styl. ’n Faset daarvan betref die wyse waarop gemeenskaplike gesinservaringe beleef en herinner word - al daardie *histories-betekenisvolle* momente vorm deel van die daadwerklike *geskiedenis* van ’n bepaalde gesin. Sulke betekenisvolle gebeurtenisse word dikwels vasgelê in allerlei herinneringstekens, byvoorbeeld korrespondensie wat bewaar mag word, gesinsfoto’s en selfs die vaslê van kinders se ontwikkelingsstadiums op band of in film. Bykomend identifiseer elke gesinslid hom met die familienaam, wat verwys na die oorspronklike funksie van die gesin in die teken-aspek van die werklikheid. Uit hoofde van die intieme saam-leef wat ’n gesin se voortbestaan kenmerk, is die gesinsgenote veral daartoe in staat om selfs gedrags-eienaardighede van mede-gesinsgenote korrek te *interpreteer* – iets wat noodsaaklik is vir die interne vrede en harmonie in die gesinsverkeer. Die huisgesin moet uiteraard ook maandeliks uitkom met die beskikbare *inkomste* wat die *huishouding* in ekonomiese sin moontlik maak. Die gesin se besef van spaarsaamheid staan egter onder leiding van die liefde – wat verklaar waarom die vader uit *liefde* iets vir sy gesin sal koop waarvan hulle baie hou – selfs al is die betrokke item se markwaarde bo die prys wat normaalweg daarvoor betaal word. In liefde word dikwels iets gekoop wat uit bedryfsekonomiese oogpunt onverantwoord sou wees. Dit hoef egter nie te beteken dat vermorsend omgegaan word met die gesinsfinansies nie. Intendeel, dergelike liefdesdade begunstig nie alleen die interne gesinsharmonie nie, maar kweek ook ’n gees van offervaardigheid en bedagsaamheid wat selfs buite die gesin as beskawingsdeugde van betekenis is.

Die gesinsharmonie en die wedersydse konsiderering wat gesinsgenote onderling betoon, beteken dat die eie *reg* van ’n ander erken word, sonder om in ’n strakke en onontslote *eiegeregtigheid* te verval. Die juridiese relasies tussen gesinsgenote moet, net soos al die ander gemelde relasies, ontsluit word deur die leidende interne gesinsliefde – eers dan leer die kinders wat dit beteken om ook die *minste* te wees.

Die kwalifiserende etiese funksie van die gesin tree ook as saambindende faktor op ten bate van die gemeenskaplike geloofsoortuigings wat gesinsgenote deel – soos o.m. prakties vergestalt in die aard van huisgodsdienste en tafelgebiede. Met betrekking tot die huwelik bestaan daar selfs die treffende Nederlandse segswyse : “Twee geloven op een kussen, daar ligt de duivel tussen”.

Al hierdie oorspronklike funksies van die gesin in die verskillende werklikheidsaspekte, wat dui op die uitwendige samehang tussen die kwalifiserende etiese aspek en die ander aspekte daarvan, moet deurgaans onderskei word van die inwendige samehang, wat verwys na die analogieë van die ander aspekte binne die gesins-etiese aspek. Hierdie modale analogieë word steeds tipies gespesifiseer in ’n gesins-etiese sin.

5. Slotopmerking

Die onderliggende bybelse besef dat God elke ding na sy aard geskape het is ingebed in die ewe fundamentele wete dat alles in God se skepping onverbreeklik saamhang. Gevolglik kan die huwelik (en die gesin) slegs verstaan word indien aan beide hierdie gesigspunte reg geskied laat word. Tegelyk impliseer hierdie samehangsperspektief dat te midde (en ten spyte) van alle wisselende gestaltes van die huwelik (selfs van anti-normatiewe gestaltes), nooit losgekam kan word van die universele, konstante struktuurbeginsel daarvan nie. Dit is juis die reformatories-wysgerige tradisie wat hierdie Bybelse en Christelik-lewensbeskoulike gesigspunt nader teoreties uitgewerk het en wel op ’n wyse wat tegelyk reg laat geskied aan al die ander samelewingsvorme waarmee die huwelik vervleg is.

Bibliografie

- ARISTOTLE. 2001. *The Basic Works of Aristotle*. Edited by Richard McKeon with an Introduction by C.D.C. Reeve. (Originally published by Random House in 1941). New York: The Modern Library.
- DOOYEWEERD, H. 1997. *A New Critique of Theoretical Thought*, Collected Works of Herman Dooyeweerd, A Series Vols. I-IV, General Editor D.F.M. Strauss. Lewiston: Edwin Mellen.
- KOOLE, J.L. 1964. *De tien geboden*. Baarn: Bosch & Keuning N.V.

- OLTHUIS, J. 1975. *I Pledge you my Troth. A Christian View of Marriage, Family, Friendship*. New York: Haper & Row
- SOROKIN, P. 1962. *Society, Culture and Personality*. New York: Cooper Square publishers.
- STRAUSS, D.F.M. 2006. *Reintegrating Social Theory - Reflecting upon human society and the discipline of sociology*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- STRAUSS, D.F.M. 2008. Atomism and Holism in the understanding of society and social systems. *Koers*, 37(2):187-207.
- STRAUSS, H.J. 1971. Voorbereidende Lewensopvoeding in die Huisgesin. *Riglyne* 2(1) Maart: pp.1-4.
- TÖNNIES, F. 1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1972 edition).
- VERKERK, M.J. 1997. *Sekse als antwoord*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- VRIEZE, M. 1977. *Nadenken over de samenleving; gedachten over de wetenschappelijke bestudering van omgang en samenleving*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.