

Ludwig Feuerbach die antropoloog

Ludwig Feuerbach the anthropologist

JAN VAN DER MERWE

Mangaung Munisipaliteit, Bloemfontein

Jan.vanderMerwe@mangaung.co.za



Jan v/d Merwe

JAN PETRUS VAN DER MERWE is 'n navorsingsgenoot by die Universiteit van die Vrystaat. Jan is ook 'n Strategiese adviseur vir die Mangaung Metro Munisipaliteit.

JAN PETRUS VAN DER MERWE is a research associate at the University of the Free State. Jan is a Strategic advisor for the Mangaung Metro Municipality.

ABSTRACT

Ludwig Feuerbach the anthropologist

Ludwig Feuerbach was one of the first philosophers to arrive at the insight that religion had its origins in the human psyche and that religion ought to be nothing but anthropology. Feuerbach (as quoted directly in Kamenka 1979:46-49) argued that religion and reason are concurrent and that religious belief had established itself in people's inward visualizations and in representations that became elevated as the only truth. He said further that the representational world of religion revolved around individuals, their needs and their desires, yes, around their blissfulness and immortality.

This abstract takes us to a quote by Joseph Koterski (1993:15) whereby he had responded to Christopher Dawson's "Religion and Culture" (1944) and "Religion and the Rise of Western Culture" (1950): "Religion", says Dawson, "is the key of history". In contrast to the academic tendency to reduce religion to an epiphenomenon, a product of various material and psychic forces (the recipe depending for the most part on how much Marxism and how much Freudianism one likes to mix in the intoxicated conversations at Ivy League faculty clubs), Dawson insists on the need to understand a society's religion if one wants to understand the original formation and the successive transformations of any human culture:

In all ages the first creative works of a culture are due to a religious inspiration and dedicated to a religious end. The temples of the gods are the most enduring works of man. Religion stands at the threshold of all the great literatures of the world. Philosophy is its offspring and is a child which constantly returns to its parent. And the same is true of social institutions. Kingship and law are religious institutions and even today they have not entirely divested themselves of their numinous character, as we can see in the English coronation rite and in the formulas of our law courts. All the institutions of family and marriage and kingship have

a religious background and have been maintained and are still maintained by formidable social sanctions.

Feuerbach makes a distinction between religion and theology. According to him, the former is not without value, but the latter should be resisted and regarded with contempt since it was fabricated and misused by a particular society. Religion, says Feuerbach, can still be excused in a certain sense, since it comes into being involuntarily and unconsciously. He adds that religion, in fact, is merely an illusion and a fantasy, since it comprises a person's relationship with his own being (Engels 1886:4). Theology, in contrast, is a myth, which derives its origins from anthropology.

*In *The Essence of Christianity* (1841), Ludwig Feuerbach described God thus: "God as a morally perfect being is nothing else than the realized idea, the fulfilled law of morality, the moral nature of man posited as the absolute being". In other words, God is a projection of the human moral idea. He is our idea of what the perfectly moral person would be like, freed from all the limitations that apply to individual human beings: "God is the self-consciousness of man freed from all discordant elements".*

All genuine individuals and societies are limited, so they can never completely exemplify the ideals and hopes we have of them. (In a way, this reflects Plato's theory that individual things are pale, imperfect copies of an eternal "form" or idea.) But we still have hopes and aspirations for something perfect. Feuerbach argued that God was a projection of those ideals. To believe in him, was to believe in a moral order freed from all conflicts and limitations. He is a way of describing the highest aspirations of our own self-consciousness.

In the nineteenth century, such thoughts were regarded as threatening and unacceptable to many, thus Feuerbach effectively ended his academic career at the age of 26, when he first challenged the belief in personal immortality and a conviction in a transcendent God.

Feuerbach argued that the natural world, known by way of the senses, is the sum total of reality. Hence "God" is seen as part of that world only by being a projection of an aspect of humanity. In this sense, religion becomes a feature of humanity that should be studied by anthropologists – a phenomenon like any other. This did not imply that religion had not played an important part in human self-awareness, since it was by way of religion that a sense of the world as a whole and humanity's part in it had been developed. However, Feuerbach argued that it had already performed that task. The phenomenon should now be recognized as a projection of ideals, that should give way to a humanism which would allow those ideals to be developed in this world, rather than projected out into another realm. He accepted the need for human spirituality, and saw the benefits of celebrating human and natural qualities, but argued against these being associated with supernatural beliefs.

In other words, for Feuerbach, people created gods to express the spiritual significance of life, just as the artist creates a work of art in order to express his or her awareness of beauty. But for Feuerbach, it was better to celebrate life directly, as was encountered in his world.

In his philosophical reflections, Feuerbach (Bakker et al. 1972:63) points out that religion comprises the underlying foundation of every phase of mankind's cultural history. He therefore alleges that each change in the history of culture is brought about by prior changes in the domain of religion.

This article focuses primarily on Ludwig Feuerbach's philosophy of religion. Religion, according to him, is not something external to an individual that has been poured into him from above, and stands apart from the totality of his person. As information that has its origins and continuation in the godly initiative, religion is fulfilled in the psychological functions. Religion forms part of the totality of the human experience and is irrevocably tied to an individual's life history.

Religion is not isolated data. In religion the initiative of God has moved by means of people, and everything that people undergo comprises an aspect of experience, psychology and culture.

KEY CONCEPTS: Theology; anthropology; philosophy; Christianity; belief; religion; Hegel; Kant; Descartes; Schleiermacher; God; secularization; secular society

TREFWOORDE: Teologie; antropologie; filosofie; Christenskap; godsdiens / geloof; religie; Hegel; Kant; Descartes; Schleiermacher; God; sekularisasie; sekulêre samelewing

OPSOMMING

Ludwig Feuerbach het in die negentiende eeu die mensdom se perspektiewe oor die godsdiens, en veral oor Christenskap, behoorlik op sy kop gekeer. Hy het die standpunt gehandhaaf dat die mens as gevolg van innerlike behoeftes en verwagtings vir homself 'n god skep en dat God nie die mens geskape het soos dit in die Bybel staan nie. Feuerbach word vanweë sy filosofie as die vader van sekularisme beskou. Met sekularisme word bedoel dat die wêreld totalitêr afgerond word tot 'n oorsigtelike en geslote geheel, waarin daar geen sprake meer van probleme is wat nie vanuit die wêreld (die mens) self opgelos kan word nie. Professor Lawrence Schlemmer het op 5 Desember 2010 op die voorblad van *Rapport* verklaar dat Afrikaanse mense in die laaste tyd baie meer sekulêr geword het. Hy het voorts gesê dat: "... diegene wat nog wel glo, hul geloof vanuit 'n postmoderne perspektief bedryf, waar persoonlike behoeftes en 'n verbruikerskultuur die essensie van hul geloofsbasis vorm". Hierdie artikel fokus op die filosofiese denke van Feuerbach, terwyl daar ook aangetoon word in welke mate Feuerbach se denke vandag nog inslag in die moderne sekulêre samelewing vind.

1. INLEIDING

Die essensie van Ludwig Feuerbach¹ se filosofie is:

In die Skrif het die mens die jongste berig oor homself, sy gedagtes en sy gewaarwordinge. Teologie is antropologie.² Die leer oor God kom neer op 'n leer oor die mens. Daarom is die vraagstuk van die dag nie meer oor die bestaan of niebestaan van God nie, maar oor die bestaan of niebestaan van die mens; nie die vraag op welke wyse ons deel het aan die liggaam van Christus deur die brood en die wyn nie, maar of ons genoeg brood het vir ons eie liggame; die vraag is nie of ons aan God laat toekom wat God se deel is en aan Caesar wat Caesar se deel is nie, maar of ons aan die mens laat toekom wat aan die mens behoort. Ek ontken God. Dit beteken vir my, dat ek die ontkenning van die mens ontken. Daarom moet ons mekaar liefhê met ons hele hart, met ons hele wese en met al ons kragte. Dit is die eerste en die enigste gebod met geen tweede wat hieraan gelykstaan nie (want wat bly van my hart vir die mense oor as ek God ook met my hele hart moet liefhê) (Feuerbach 1960:28) [Vertaal deur Ilene du Toit].

¹ Ludwig Feuerbach is in 1804 in Beiere gebore. As jong man wou hy graag 'n teoloog word. Hy het gestudeer onder bekende teoloë soos Karl Daub en Friedrich Hegel. Hy het later die teologie verwerp en 'n filosoof geword. As filosoof was hy veral krities teenoor Hegel se siening van die goddelike. Sy bekendste werk is: "Das wesen des Christentums".

² 'n Antropoloog is iemand wat leer van die mens en sy kultuur. Thomas Barfield (2005:17) omskryf Antropologie as: "... generally applied to ethnographic works that are holistic in spirit, oriented to the ways in which culture affects individual experience, or aim to provide a rounded view of the knowledge, customs, and institutions of people".

Volgens Feuerbach projekteer die mens, uit sy persoonlike behoeftes en begeertes, vir hom 'n Goddelike wese (Rawidowicz 1964:44). Daarom is menslike sintuiglike ervaring die enigste maatstaf vir die bestaan of niebestaan van enigiets, selfs van God. Dit is, volgens Feuerbach (1960:40), onmoontlik om van logiese kategorieë en konsepte tot aktuele, beleefbare prosesse en dinge te beweeg. Dit is wel moontlik om van reële, aktuele, beleefbare prosesse en dinge tot logiese konsepte te vorder.

Vir Feuerbach is teologie en spekulatiewe filosofie een en dieselfde (Rawidowicz 1964:103). Om die wese van die Christelike godsdiens te kan bepaal, sê Feuerbach, moet dit verlos word van die teologie en die idealistiese spekulasie waarmee dit belas is (Gerrish 1997:362). Laasgenoemde is 'n brouspul van denke en geloof, terwyl denke en geloof nie binne die suiwer wetenskaplike metode, waarvoor Feuerbach hom beywer het, kan saamgaan nie. Daarom is die spekulatiewe filosofie ook onderworpe aan die geneties-kritiese metode, juis om die godsdiens te reduseer tot 'n algemeen-religieuse fenomeen waarvan die wese bepaal kan word (Xhaufflaire 1972:48).

Die toepassing van Feuerbach se filosofiese denke het verreikende gevolge vir die Christendom gehad. Voor Feuerbach het die mensdom gedink dit is net iemand wat geestelik versteurd is wat nie aan die bestaan van God glo nie. Daarom dat die Psalm-digter verklaar: "Die dwaas sê in sy hart daar is geen God nie" (Psalm 14:1). Na Feuerbach sou die wêreld toenemend vrae oor die bestaan van God begin vra.

2. DIE ONTWIKKELING VAN WETENSKAP EN DENKE VOOR DIE FEUERBACH-ERA

In 1543 publiseer Copernicus sy skeppende werk oor die omwenteling van die hemelliggame. Daarvolgens sou die aarde nie die middelpunt van die kosmos wees, soos tot op daardie stadium met oortuiging geglo is nie, maar slegs 'n klein stofdeeltjie wat om 'n son wentel (Thompson 2007:116). Aan die begin van die sewentiende eeu het die publikasie van die resultate van Galilei se werk op so 'n wyse plaasgevind dat dit vir die gewone mens en nie net vir wetenskaplikes toeganklik was nie. Die werk, wat 'n voortsetting en uitbreiding van Copernicus se suiwer kwantitatiewe, wiskundige en meganiese metode was, het in die breë omgang 'n beslissende invloed op die geestesklimaat begin uitoefen. In plek van die geosentriese wêreldbeeld, het die heliosentriese wêreldbeeld nou ontstaan (Thompson 2007:118-119).

Gevolglik is dit in die filosofie ('n benaming wat destyds nog alle wetenskappe, asook die natuurwetenskappe, ingesluit het) dat die klem na die nuwe tyd in die eerste instansie plaasgevind het. Te danke aan Galilei, is die fisika van die filosofie losgemaak en het dit tot 'n selfstandige wetenskap ontwikkel, wat later eksklusief die kennis van waarheid vir sigself begin opeis het (Luijpen 1967:70 en Spier 1959:124).

Aanvanklik was die reaksie een van verset teen hierdie revolusionêre idees van die natuurwetenskap. Veral vir die kerk en sy teoloë was die Copernicaanse standpunt onaanvaarbaar en ook ideologies gevaarlik. Tussen die kerk en die wêreld het 'n kloof ontstaan wat haas onoorbrugbaar gelyk het. Die ontwikkeling van die natuurwetenskap en die gepaardgaande wêreldbeeld wat tot stand gekom het, toon sy invloed die eerste keer baie duidelik in die denke van die Franse filosoof, René Descartes (1596–1650), wat algemeen as die vader van die moderne filosofie beskou word.

Wat is die verandering wat in die denke van Descartes plaasgevind het? Die feit dat alle objekte van kennis binne die raamwerk van die kennende subjek betrek word. Waar die uitstaande kenmerk van die antieke en Middeleeuse denke die objektivisme en tradisionalisme was, het die swaartepunt by die moderne denke vanaf die gekende objek na die kennende subjek verskuif. Die objek bestaan nie onafhanklik van die menslike kennis-proses nie (Esterhuysen 1964:175 en Loock

1934:91). Vandaar die metodologiese twyfel as uitgangspunt van Descartes se filosofie, naamlik dat "... hy aan alles kan en moet twyfel, behalwe aan die feit dat hy twyfel. Juis daarom kan hy nie niks wees nie. Om te twyfel, beteken om te dink en denke veronderstel 'n denker" (soos aangehaal deur Kirsten 1968:23). *Cogito, ergo sum* (ek dink, dit wil sê ek is) (Esterhuysen 1964:180). Die "cogito", die bewustelike denke, word nou die sekerheid en fondament van alle dinge. Tog is daar 'n uitsondering op hierdie reël, naamlik God. Aan die bestaan van God kan ek net so min twyfel soos aan my eie bestaan, verklaar Descartes (1927:127). Teen hierdie agtergrond is God vir Descartes eintlik die eerste en fundamentele sekerheid (Esterhuysen 1964:186).

Descartes slaag nie daarin om sy ontdekking van die menslike subjektiwiteit tot 'n absoluut outonome selfbepalende vryheid vir die mens deur te voer nie. 'n Konsekwente gevolg van sy metode is dat daar eers later die sogenaamde Aufklärung (Verligting) bewerkstellig is. In die denke van Immanuel Kant (1724 – 1804) is daar 'n konsentrasie van alles wat in die agtiende eeu in die geestesontwikkeling van die mens afgespeel het. "Daar is nouliks 'n enkele stroming in die wysbegeerte van die agtiende eeue wat aan Kant voorafgegaan het, wat nie in hom saamgevoel en as't ware sy hoogtepunt gevind het nie" (Heyns 1967:93). Die metode wat deur Descartes gevestig is, sou later deur Kant tot 'n hoogtepunt gevoer word (Masterson 1973:25).

Die enigste ware kennis wat volgens Kant onomstootlik teen alle kritiek vasgestaan het, is die natuurwetenskaplike kennis. Die enigste wêreld wat deur die sintuiglike Aufklärung (Verligting) geken is, was die verskynings- of fenomele wêreld (Luijpen 1967:63 en Störig 1970:167). Beteken dit dat daar in die Kantiaanse konstellasie geen plek vir God is nie? Nee, Kant erken wel God. Trouens, hy sê self dat dit belangrik is om aan God en onsterflikheid te glo, maar net om praktiese redes. Om die teoretiese rede en vir die bestaan van 'n volledige kennis van die werklikheid is God oorbodig (Kant 1900:63 en Störig 1970:168).

God is met ander woorde vir Kant niks meer as 'n postulaat van die redelike bewussyn nie, 'n onkenbare Randfiguur op die periferie van die menslike bestaan (Richmond 1966:41). Daarmee dien God eintlik net as punktuering van die gewete. Soos hierdie konsep van Kant waar in die agtiende eeu was, is dit waar ten opsigte van Hegel (1770 – 1831) in die negentiende eeu. Wie iets van hierdie eeu te wete wil kom en verstaan, kan nie sy filosofie misken of ignoreer nie (Heyns 1967:61).

'n Mens kan Feuerbach nie begryp sonder om van Hegel kennis te neem nie (Bakker et al. 1972:28). Nie alleen was Hegel die leermeester by wie Feuerbach aanvanklik met groot geesdrif gestudeer en gepromoveer het nie, maar sy hele loopbaan lank as filosoof sou Feuerbach hom met Hegel bemoei, eers as verdediger (byvoorbeeld sy geskrif van 1835, "Kritik des 'Antihegel'" (Kritiek teen anti-Hegel), en sedert die verskyning van sy "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" (Kritiek op Hegel se filosofie) in 1839, as lewenslange felle bestryder daarvan – al Feuerbach se geskrifte is met kritiek op die idealisme van Hegel en sy denke deurspek.

Hegel se filosofie kom kortliks op die volgende neer: As erfgenaam van 'n denkwysen wat danksy Kant sy inset gekry het, voer Hegel die proses verder en gaan uit van die voorveronderstelling dat wanneer 'n voorwerp op 'n logiese wyse as begrip bedink word dit dieselfde is as die werklike bestaan van daardie voorwerp. Suiwer logiese denke, sonder enige voorveronderstelling, sonder enige beroep op ervaring, kan die ganse werklikheid verklaar, ook die empiriese werklikheid van die konkrete. Slegs dit wat rasioneel is, bestaan en omgekeerd – slegs dit wat werklik is, is rasioneel (Stanesby 1988:19).

Die begrip "Allgemeinheit" (universaliteit) is 'n essensiële bousteen in die Hegeliaanse konstruksie. Die rede is dat die universele, wat priori- en onsintuiglik is, die voorwaarde is vir alle ervaring, dit waarsonder dit onmoontlik sou wees vir die wêreld om te bestaan (Vernon 2007:24).

Volgens Hegel is die intieme eenheid tussen die eindige en oneindige, tussen mens en God, die ideale. Feuerbach stel dit onomwonde dat die God van die Judaïsme juis die beste voorbeeld is van waar die eenheid op presies die teenoorgestelde wyse funksioneer: God word beskou as 'n unieke, almagtige Heer, van wie se verhewe majesteit die hele geskape werklikheid afhanklik is. Die verhouding word hier gedegenerer tot dié van 'n waardelose slaaf en 'n absolute meester. Om in verhouding te tree met so 'n bowe-wêreldse, transendente God is om jouself van jou eie wese te vervreem (Schacht 1971:41). In die Christendom is hierdie vervreemding deur die vleeswording van God en die Seun, asook die inwoning van die Heilige Gees, deur die kerk opgehef.

Hegel het sy eie tyd, naamlik die agtiende eeu, en sy eie denke as die kulminasiepunt van die dialektiese ontwikkelingsgang van die geskiedenis beskou. In sy sisteem is die suiwere sintese van die absolute idee, waar geen ontkenning en vervreemding meer bestaan nie, bereik. Dit het danksy die verowering van die Christendom van 'n heidens-georiënteerde wêreld gebeur (Löwith 1958:46).

Met hierdie stelling is die leser weer terug waar hierdie artikel begin het, naamlik dat toe Feuerbach op die toneel verskyn het, die ontwikkelingsgeskiedenis van die menslike gees reeds 'n bepaalde klimaks bereik het. 'n Soort volheid van die tyd het aangebreek. So het Hegel ook gedink. Die enigste verskil was net dat dit nie die vervulling van die einde was nie, maar juis die geboorte van 'n nuwe begin. Daarmee was die weg volledig vir Feuerbach voorberei. Al wat vir hom nodig was, was om die Hegeliaanse konstruksie om te keer (Kamenka 1970:37).

Met die bespreking van Hegel, wat die aanloop was tot Feuerbach se denke, is die ontwikkelingslyn binne die filosofie reeds beëindig. 'n Artikel oor Feuerbach en "die volheid van die tyd" sou onvolledig wees as daarin nie ook van Friedrich Schleiermacher (1768–1834) kennis geneem word nie. Die rol wat Schleiermacher se teologie in die wegbereiding van Feuerbach se filosofie gespeel het, kan nie ontken word nie.

Vir Schleiermacher is vroomheid die basis van alles wat 'n kerklike gemeenskap maak. Die wese van vroomheid is dat dit 'n gevoel is waarin ons ons onmiddellik van God afhanklik voel, van ons bestaan met betrekking tot God bewus is. Oor God kan dus geen objektiewe uitsprake gemaak word nie. Wat wel gedoen kan word, is om uitsprake te maak oor subjektiewe ervaringe wat in die bewussyn beleef word. Alle uitsprake wat die mens byvoorbeeld oor God, oor Christus, oor sonde en verlossing, maak, moet geïnterpreteer word as uitdrukking van 'n ervaring van die mens se totale afhanklikheid van God (Schleiermacher 1861:21).

Maar waar dit vir Schleiermacher daaroor gaan dat hy weens die uniekheid van die mens so 'n gevoel van afhanklikheid het en dit hom tot eer is dat hy van hieruit sy gedagtes na die lieflikheid van God kan ophef, is hierdie afhanklikheid vir Feuerbach iets negatiefs en mensonterends. Die vraag wat Feuerbach vra, wat beantwoord moet word, is: Hoekom sal 'n mens jou afhanklikheidsgevoelens gebruik as wegwysers na iets verhewe buitekant en anderkant die natuur? Hoekom kan die verhewe kwaliteite wat valslik "God" genoem word, nie die mens se eie kwaliteite wees nie? Hoekom moet dit noodwendig geprojekteer word op 'n bonatuurlike wese? Daarom ontken hy God. Nie sommer na willekeur nie, maar juis omdat hy erns met die wese van God gemaak het (Thompson 2007:113-114).

Bogenoemde bevinding het Feuerbach te danke aan sy sogenaamde geneties-kritiese of psigo-genetiese metode, waarna reeds in die inleiding verwys is. Sonder twyfel moet dit hier gekonstateer word dat hierdie metode waarmee Feuerbach soveel verwoestingswerk ten opsigte van die teologie doen, in 'n groot mate deur die Godsbegrip van Schleiermacher geïnspireer is (Vernon 2007:19).

3. FEUERBACH SE RELIGIEKRITIEK

Volgens Feuerbach is die fundamentele werklikheid die materiële, sintuiglik-waarneembare wêreld. Volgens hom het die mens as bewuste en redelike wese sy oorsprong en kern in die natuur.

Aanvanklik wil dit voorkom asof Feuerbach bloot net oor die absolutisme van Hegel beswaard was. Sy eerste geskrif waarin hy die Hegeliaanse sisteem kritiseer, word in 1839 onder die titel: “Zur kritik der Hegelschen Philosophie” (Kritiek teen Hegel se filosofie) gepubliseer. Hierin beredeneer hy hoofsaaklik die vraag na voorveronderstellings en uitgangspunte binne die filosofie, en vra die vraag of daar inderdaad so iets soos ’n absolute uitgangspunt is (soos die Hegelsisteem voorgegee het). Feuerbach kom tot die gevolgtrekking dat so ’n absolute filosofie in elk geval nie dié van Hegel kan wees nie, en dat Hegel binnekort verkeerd bewys sou word. Hy het hom veral daarvoor beywer om te toon dat Hegel se absolute filosofie as niks meer as ’n tydelike en/of “spezielle” (spesiale) filosofie beskou moet word nie (Harvey 1995:319).

Na 1843, met die verskyning van die tweede uitgawe van *Das Wesen des Christentums* (Die wese van Christenskap), kon daar by niemand enige twyfel meer bestaan het oor die radikale nuwe standpunt van Feuerbach ten opsigte van Hegel nie. Feuerbach wou filosofie op ’n wetenskaplike basis plaas. Vir hom het dit die skakeling van die natuurwetenskap met die filosofie beteken. ’n Uitvloeisel van Feuerbach se uitgangspunt is dat alleen dit, wat vir die sintuie van die mens waarneembaar is, die waarheid en werklikheid is. Die enigste vorm van waarheid is die werklike bestaan van ’n sintuiglik waarneembare objek (Stanesby 1988:17).

In die toets vir waarheid en wetenskaplikheid kan die Hegeliaanse filosofie by uitstek vanweë die sinsopvatting nooit slaag nie. Om te bepaal wat werklikheid, syn is, moet die sintuiglike waarneming as getuie geroep word. ’n Syn wat sigself dialekties teenoor die denke opstel, is vir Feuerbach bloot ’n denkkonstruksie waaraan geen werklikheid gekoppel is nie. In geen opsig is syn ’n algemene, afleibare begrip nie. Vir iets om te bestaan, om te wees, is terselfdertyd die wese daarvan. Syn en wese stem dus ooreen. Die wese van iets kan nie los daarvan, iewers in ’n soort van ideëryk, bestaan nie (Polkinghorne 1998:4).

Vir Feuerbach moet “natuur” en “menswees” nie los van mekaar gesien word, so asof elkeen selfstandig en op sy eie, ’n vertrekpunt van Feuerbach se leer vorm nie. Hoewel die natuur vir hom die grondslag van alles wat bestaan, insluitend die mens, vorm, is die mens wel van die natuur te onderskei. Desondanks: Mens en natuur, wat ook al die verhouding, vorm die uitgangspunt vir Feuerbach se sensualistiese en naturalistiese filosofie wat hy in reaksie op die Hegeliaanse Idealisme ontwerp het (Polkinghorne 1998:5).

4. ANTROPOLOGIE BY FEUERBACH

“Wat is die mens dat U aan hom dink, die mensekind dat U hom besoek? U het hom ’n weinig minder gemaak as ’n goddelike wese en hom met eer en heerlikheid gekroon.” So het die Psalmidigter van Psalm 8 hom reeds verwonder oor die mens. Wie is die mens? Waar kom hy vandaan? Waar gaan hy heen? Is hy regtig ’n wese wat met eer en heerlikheid bekroon is, ja, skaars minder as ’n God? Of is hy maar Sartre se “Dieu manqué” (ontoereikende God)?

is die mens ’n half dooie god
met verdorde vlerke en vlekke in die mond
wat van torings van wanhoop op na die son probeer vlug?

(Bron: “Mens”, Breyten Breytenbach in Tirus 1976)

Wie is die mens? Dit is 'n vraag wat soos 'n monotone refrein deur die eeue heen herhaal word. Ook Feuerbach het hierdie vraag gevra en daarop 'n antwoord probeer gee.

Ter inleiding van die problematiek word daar allereers verwys na die kritieke onderskeid tussen mens en dier. Volgens Feuerbach is die antwoord hierop: Die mens het religie, die dier nie. Waarop word hierdie kritieke onderskeid gegrond? Die eenvoudigste en mees algemene antwoord op hierdie vraag is die bewussyn. Bewussyn – waarvan? Van die wese, van die oneindige soort (“Gattung”)³ van die mens (First 1996:21). Dit is dan die rede waarom die mens religieus is en die dier nie: Die mens het bewussyn, die dier nie. Bewussyn, as die wese van die mens, is dus die grond van die religie, aldus Feuerbach (Polkinghorne 1998:7).

Feuerbach skets ondubbelsinnig die mens as 'n gemeenskapswese. Die individu kan homself nooit realiseer sonder om egoïsme en subjektivisme in natuur en gemeenskap te oorstyg nie. Slegs deur in 'n objek buite homself te gaan, of deur in verhouding te tree met 'n ander, herken die mens homself en sy potensiaal en begryp hy sy onbeperktheid (Kamenka 1970:64-66). Die volheid van die menslike wese kom eers tot sy reg na sy ontplooiing in gemeenskap met ander. Alleen danksy die ander is ek werklik eers mens. Alleen gemeenskap in liefde maak die waarheid van die mens uit. Feuerbach (in Bockmühl 1961:36) beweer dat 'n gemeenskap die doel en die bestemming van menslike bestaan is.

Feuerbach gebruik voorts die begrip “Abhängigkeitsgefühl” (Afhanklikheidsgevoel), ontleen aan Schleiermacher (1861:41) om die kenmerke van onbevredigdheid en rusteloosheid van die menslike bestaan te beskryf. Hy gebruik telkens die begrip om uitdrukking te gee aan die feit dat die mens 'n behoefte-gerigte wese is (Polkinghorne 1998:24).

Vanuit sy behoeftes en sy nood, projekteer die mens nou vir hom verkeerdelik 'n God om hom te hulp te kom, volgens Feuerbach. Uit sy vrees vir die dood en die begeerte om homself te behou (“Selbsterhaltungstrieb”), asook die drang na saligheid (“Glückseligkeitstrieb”), skep Feuerbach se mens vir hom eiehandig 'n God (Polkinghorne 1998:25-27).

5. DIE CHRISTELIKE FILOSOFIESE VERSUS DIE ANTROPOLOGIE

Danksy die prominente rol wat die Christendom en die Kerk ten tye van Feuerbach se lewe gespeel het, was sy kritiek destyds in hoofsaak teen die Christelike godsdiens gemik. Dit was immers die geloof (godsdiens) waarmee hy bekend en vertrouwd was. Sy direkte kritiek teen hulle het daarom nie ongesiens by die Christelike filosowe verbygegaan nie. Sy kritiek is opgevolg deur repliek van verskeie teoloë en filosowe wat ander perspektiewe gehad het, ten opsigte van die mens, sy kultuur en die mens se godsgedagte. Vervolgens word enkele van hierdie teoloë en filosowe se perspektiewe kortliks bespreek.

³ Interessant is McClellan se bewering dat hierdie begrip deur D.F. Strauss in sy “Das Leben Jesu” van 1835 gepopulariseer is, en dat dit aldus via hom deur Feuerbach opgeneem is, volgens McClellan, D, “The Young Hegelians and Karl Marx” (1969:91-92). Die verdere bewering dat na “Das Wesen des Christentums” Feuerbach nie langer hierdie begrip gebruik het nie, maar dit vervang het met “gemeenskap”, is as sodanig onjuis. Genoeg om in hierdie verband slegs te verwys na die geskrif van Feuerbach in 1842 ('n jaar na “Das Wesen des Christentums” se verskyning) met die titel: “Der Gottesbegriff als die Gattungswese der Menschheit” en die derde lesing in “Vorlesung über das Wesen der Religion”. Wat wel waar is, is dat die mens, as “Gattungs”-wese, ook gemeenskapswese is en dat die twee begrippe in hierdie sin eintlik uitruilbaar is.

5.1.1 Abraham Kuyper (1837 – 1920)

In die sentrum van Kuyper se beredenering staan God se selfgenoegsaamheid en Sy soewereine genade wat Hy aan die hele mensdom skenk. Dit noem Kuyper God se algemene genade wat hy onderskei van God se besondere genade. Laasgenoemde verwys na die radikale verandering wat in die mens intree as gevolg van Christus se soendood volgens Sy vrymagtige uitverkiesing (Heyns 1964:12-15 en Langman 1950:69).

Kultuur, sê Kuyper, sluit alle menslike arbeid in vir die ontwikkeling en instandhouding van die kosmos en die resultaat van daardie arbeid, maar, volgens hom, sonder die algemene genade van God kan geen kultuur voortgebring word nie. Daarom is God se algemene genade die fundering van kultuur. Die mens ontvang die algemene genade om God deur sy kultuurarbeid te dien en vanweë die omvattende aard van die algemene genade is alle mense tot diens en verering van God gebind. Hiermee proklameer Kuyper ook die katolisiteit van die Christendom en die geldigheid daarvan vir alle mense (Cobb 2005:293-295 en Heyns 1964:109-111). So is die mens dan instrument van God, maar terselfdertyd deur sy kultuur, medewerker van God (Langman 1950:93).

As gevolg van die sonde het die mens sy koningskap oor die natuur verloor, maar hy herwin dit weer deur wetenskap waardeur die uitwerking van die sondevervloeking verklein word. Daardeur word die glorie van God se beeld in die mens se kultuurarbeid uitgedruk, waarvan die vrugte die ewige koninkryk sal ingaan (Cobb 2005:295 en Heyns 1964:115-118). Daarom het die mensdom se kultuurprestasies 'n ewige bestemming met die beperking dat die sondige sal sterf, maar die kiem daarvan in die nuwe wêreld sal voortleef (Heyns 1964:120 en Kraft 1979:85).

Kuyper stel 'n kultuurfilosofie teenoor Hegel se monisme en die evolusionistiese materialisme. In sy proklamering van die soewereiniteit van God en die absolute koningskap van Christus verval hy egter in kultuuroptimisme. Hiermee hou hy juis nie rekening met die sondige kultuur van 'n godlose heidendom nie. God se soewereiniteit is vir hom so allesomvattend dat hy onder die algemene genade geen ruimte sien vir God-onterende kultuurbeoefening nie.

As apologet by uitnemendheid, neem Kuyper standpunt in teen die evolusionistiese en deïstiese idees van sy tyd. Hy ontken 'n konflik tussen geloof en wetenskap. Hy het gereageer teen mense soos sir James Frazer wat die wetenskap naas geloof sien as resulterende pole waaruit magie sou evolueer (Kraft 1979:289). Kuyper reageer ook sodoende teen die deïstiese wetenskapsbeskouing. Hy meld dat gelowige en ongelowige wetenskaplikes nie relatiewe van mekaar is nie, maar absolute opponente, omdat die hele lewe daardeur betrek word (Langman 1950:189). Die raakpunt lê slegs in die gemeenskaplike ondersoekterrein. Dat hierdie absolute teenstelling deur Kuyper verhef is tot 'n wetenskaplike separatisme kan vanuit sy apologetiek begryp word, maar daarmee kan hy nie verskoon word nie. Juis sy oorbeklemtoning van 'n afsonderlike Christelike stelsel moet as waarskynlike rede genoem word vir die gebrek aan 'n wetenskaplik begronde metodologiese bydrae in sy kultuurstudie. Hierdie ernstige leemte in die Christelike kultuurfilosofie is vandag nog merkbaar.

Die gebrek aan 'n wetenskaplike kultuurmetodologie in sy sterk antroposentriese kultuurbenadering openbaar een van die ernstigste leemtes in Kuyper se werk. Ofskoon kultuur nie van die lewende mens losgemaak kan word nie, moet 'n suiwer balans in die onderskeiding van mens en kultuur gehandhaaf word. Hierin het Kuyper nie geslaag nie. Sy beredenering was so eng toegespits op die verhouding tussen God en die mens dat die verhouding tussen mens en kultuur daarin gedisintegreer het. Sy eng antroposentriese kultuurbeskouing is 'n duidelike bewys dat Feuerbach se lyn van argumentering meer logies verantwoordbaar is as dié van Kuyper.

5.1.2 Klaas Schilder (1890 – 1952)

Schilder vervang met sy filosofiese denke Kuyper se algemene genade met algemene mandaat. Sy basiese vertrekpunte is die volgende:

- God en die mens is nie skeibaar nie.
- Daar is 'n konflik tussen sonde en genade wat vergestalt word in die Antichris wat God opponeer teenoor Christus, die hersteller van God se wêreld.
- Die geskiedenis is die raamwerk vir God se verlossingswerk in Christus.
- Daarom vervloek God nie die geskiedenis en die natuur nie, maar deur Christus word die sonde vervloek en die geskiedenis en die natuur herstel. (Kraft 1979:274-292)

In hierdie vertrekpunte lê, volgens Schilder, die wortel van die algemene mandaat, die fondament van kultuur. Daarom is Christus die plaasvervanger om die kultuurmandaat aan Adam oor te dra. So word Christus die uitgangs- en vertrekpunt van kultuurbeoefening. Hierdie sentrale gedagte is dwarsdeur Schilder se werke waarneembaar (Cobb 2005:106).

Schilder lei kultuur af vanuit geloof, maar laat in die proses weinig ruimte vir die ongelooft as werklikheidsfunksie en as grond vir heidense kultuurbeoefening. Sy redenasie dat kultuur uit geloof spruit, word hiermee gediskwalifiseer deur 'n eensydige visie op geloof. Die implikasie hiervan is dat bekering tot 'n Christelike geloof 'n vanselfsprekende kultuurkerstening meebring (Cobb 2005:91 en Douma 1966:109-111). Schilder is gevolglik al vyftig persent ten gunste van Feuerbach se gedagtes, naamlik dat geloof uit kultuur ontspring, maar raak die pad heeltemal byster as hy verswelg raak deur sy Christelike vertrekpunt.

5.1.3 Herman Dooyeweerd (1894 – 1977)

Hoewel Dooyeweerd se bydrae tot die formulering van die wese van kultuur minder uitgebreid as dié van Kuyper en Schilder is, moet van hom kennis geneem word om veral twee redes. Ten eerste is sy meer saaklike bespreking van kultuur as fenomeen van belang. Hy plaas kultuur as verskynsel binne menslike verband en dui op aspekte soos ontwikkeling, beskawing, ensovoorts. Daarmee open hy perspektiewe met betrekking tot die kultuurvraagstuk wat hy Christelik-prinsipieel benader. Ten tweede is hy oorgangsfiguur. Verder is hy 'n apologet met 'n sterk antroposentriese kultuurbeskouing (Choi 2000:78-80).

Volgens Dooyeweerd moet die mens nie slegs in sy verhouding tot God beskou word nie, maar ook as mens in sy sosiale en historiese verband. Afgesien van sy oorwegend apologetiese benadering stel hy sekere begripsformuleringe voor ten opsigte van kultuur (Walsh 1989:65). Die verhouding van mens tot medemens (dit wil sê die mens as sosiale wese) stel hy in die lig van die skepping-sondeval-verlossing in Christus en redeneer hy vanuit die sosiale universum na die kerk as die liggaam van Christus (Walsh 1989:67-68).

In historiese perspektief soek Dooyeweerd die religieuse grondmotief van die mens in die ontwikkeling van kultuur. Hy spreek hom (apologeties teen die Historisme) skerp uit teen die verabsolutering van die geskiedenis en die kultuur en sê dat kultuur nie as 'n individuele grootheid beskou kan word nie – selfs die gebruik van die begrip kultuur in 'n selfstandige naamwoordvorm is vir hom onaanvaarbaar (Thompson 2007:215). Hiermee stel Dooyeweerd onomwonde die standpunt dat kultuur slegs vanuit die mens afgelei kan word en beskou hy slegs die mens (nie die mens se kultuur nie) as werklike en lewende uitgangspunt; maar dan die mens as religieuse wese en as sodanig aan God verbind. Met hierdie uitgangspunt vertolk Dooyeweerd die

kultuuroopdrag van Genesis 1:28 as menslike vorming en beheersing van, asook die mag oor die natuur.

Dooyeweerd se standpunt, dat kultuur nie as 'n individuele grootheid beskou kan word nie, dui aan hoedat hy kultuur wysgerig slegs implisiet as afgeleide historiese en sosiologiese begrip behandel. Dooyeweerd se denke het telkemale lynreg van Feuerbach se filosofie verskil. Dit sou egter Feuerbach se denke wees wat later die erkende norm in Antropologiese studies sou word. Die ou Volkekunde het in die jare tagtig van die vorige eeu sy paternalistiese Christelike inslag finaal ontgroeï.

Die gebeure op ekonomiese, politieke en sosiomaatskaplike vlak aan die begin van die 20ste eeu het op antropologiese vlak 'n radikale ommeswaai teweeggebring. Die idee van kulturele verskeidenheid het die Evolusionistiese universalisme verplaas. Nie alleen het dit gelei tot 'n herwaardering van die eie kultuurbeeld nie, maar die bewustheid in die kulturele verskeidenheid het 'n belangstelling in die kultuurproses gaande gemaak.

6. WAAR STAAN FEUERBACH SE FILOSOFIE IN VANDAG SE SEKULÊRE SAMELEWING?

Tradisioneel word die Christendom se verhouding tot die kontemporêre wêreld binne die raamwerk van die sogenaamde sekularisasieteorie verstaan.

Sekularisasie is die historiese proses van die mens se geestelik-kulturele groei en selfstandigwording – 'n proses wat die ganse geskiedenis oorspan. Ons sou ook kon sê sekularisasie is die verlies van die bewussyn om op aarde vreemdelinge te wees. Sekularisme is egter die siening dat die mens, en met name hierdie selfstandige mens van die 21ste eeu, vry geword het van alle gebondenheid aan die gesag van kerklike dogmas as reël vir lewe en denke, en dit ten diepste omdat hy innerlik los staan van God en Sy openbaring (Heyns 1967:30).

In die boek *The Sacred Santa: The religious dimensions of consumer culture* redeneer Dell DeChant (2002) dat die hedendaagse kultuur nie rekening hou met die inherente godsdienstige dimensies van die sekulêre kultuur nie. Hy meld dat die laat-kapitalistiese, postmoderne kultuur intens godsdienstig is en dat dit ten beste as 'n kontemporêre weergawe van antieke kosmologiese godsdienstigheid beskou moet word. Soos die antieke mens die natuur as die hoogste sakrale mag in 'n verskeidenheid van uitdrukkingsvorme beskou en aanbid het, word die ekonomie vandag gesien as die sakrale mag van die kultuur, en word dit aanbid in 'n verskeidenheid van uitdrukkingsvorme.

Sentraal tot die proses van sekularisasie is die omtowering of desakralisering van die wêreld, soos dit deur Max Weber genoem is. Die sleutel tot begrip van die desakralisering van die wêreld is geleë in die fundamentele verskil tussen die transendente en kosmologiese benaderings tot die lewe en betekenis (Swedberg 1998:27 en Thompson 2007:115-116).

Antieke en hedendaagse kosmologiese godsdienstige uitdrukkings poog steeds om mens en ganse kultuur met die bron van mag in verband te bring. Mites is verhale oor die sakrale en die mens se verhouding tot die sakrale. Rituele is die formele prosesse waardeur iemand in 'n korrekte verhouding tot die sakrale geplaas word.

Net soos die antieke kosmologiese godsdienste gebruik gemaak het van mites en rituele om dié verhouding te vestig en te legitimeer, poog kontemporêre kosmologiese godsdienste om dieselfde te doen. Die verskil is dat die bron van sakrale mag saam met die mites en rituele verander het. Tans is dit die ekonomie wat die beste beliggaming van die sakrale in ons kultuur vorm (Thompson 2007:116).

Jean Baudrillard (1970:17-26) skryf dat daar in die kontemporêre wêreld die punt bereik is waar verbruik die volle omvang van die lewe omhels. Die verbruiker kan die verpligting om te verbruik nie weerstaan nie. Om te verbruik, is die primêre modus van sosiale integrasie, asook die primêre etiek en aktiwiteit binne die samelewing.

In 'n postmoderne wêreld het die ekonomie die natuur as die sakrale werklikheid in die kosmologiese kultuur vervang. Die mites van hierdie kultuur artikuleer die sakraliteit van die ekonomie, terwyl die rituele van verkryging (oftewel die prosesse van verkryging, verbruik en wegdoening) deelnemers tot interaksie met die sakrale werklikheid begelei (Baudrillard 1970:30). Godsdienste verwys dus na die sakrale stories waarbinne mense hul diepste identiteite vind, asook die handelinge om identiteite te bevestig soos in verhale aan hulle gegee is. As die godsdienstige uitdrukking van 'n kosmologiese kultuur is postmoderne godsdienste 'n verskynsel waarin 'n mens se selfverstaan ontwikkel word binne die konteks van die kultuur se mitiese verhale, asook die mens se mees betekenisvolle rituele uitdrukkings (Thompson 2007:120).

In die postmoderne epog is die hoofmitte van die kultuur die sakrale verhale van welvaart en sukses wat bereik word deur binne die korrekte verhouding tot die ekonomie te staan. Dit word openbaar deur die immer-ontwikkelende materiële welvaart van die samelewing, asook die ewig-groeiende verkryging en verbruiking van produkte deur individue.

Volgens Jacques Ellul (aangehaal deur Taylor & Harris 2005:23) is die hoofmitte die meestersverhaal van 'n kultuur wat die ware motiverende en psigologiese fundamente van 'n beskawing artikuleer en dan as uitdrukking van die wese van die kollektiewe en universele beskawing waarbinne ons woon, funksioneer. Sekondêre en tersiêre mites is verhale wat meer toeganklike weergawes van die hoofmitte bied. Dit word onderneem in 'n poging om die verhaal meer te verpersoonlik, te verlewendig en onmiddellik relevant tot individue te maak.

Op 5 Desember 2010 skryf Johannes de Villiers (2010:2) na afloop van die bevinding deur die navorsingsgroep, Markinor, in *Rapport* dat Afrikaanssprekendes vinnig al hoe minder godsdienstig raak. Hy het beweer dat lidmate van die Afrikaanse Gereformeerde kerkfamilie die laaste tyd tot ver onder die helfte van die Afrikaanssprekende gemeenskap (wit en bruin) gedaal het, terwyl die aantal mense in dié taalgroep wat aan geen kerk of geloof behoort nie, vinniger as enige geloofsgroep groei.

Professor Lawrence Schlemmer het in dieselfde koerantberig verklaar: “Afrikaanse mense het oor die laaste jare baie meer sekulêr geraak.” Hy het voorts gesê dat “... diegene wat nog wel glo, hul geloof vanuit 'n postmoderne perspektief bedryf, waar persoonlike behoeftes en 'n verbruikerskultuur die essensie van hul geloofsbasis vorm”.

6. SLOTOPMERKING

Uit hierdie artikel blyk Feuerbach se problematiek (en daarmee saam die problematiek van die moderne mens) te wees: “Waar staan ek met my religieuse geloof in 'n wêreld wat nou oor 'n totaal ander wêreldbeeld beskik? Waar pas God in hierdie selfversorgende, tegnokratiese samelewing in?” Op hierdie vrae het Feuerbach negatief geantwoord. God pas helaas nie meer in die prentjie nie. Daar is nie meer 'n plek vir die Godsgeloof in die sekulêre samelewing nie. En indien so 'n geloof wel bestaan, word verklaar dat die mens die bron daarvan is. Geloof in God is geloof aan die mens. Teologie is inderdaad antropologie, word tereg deur Feuerbach beweer.

BIBLIOGRAFIE

- Bakker, J.T., Heering H.J. & Rothuizen G. 1972. *Ludwig Feuerbach – Profeet van het Atheïsme*. Kampen: J.H. Kok.
- Baudrillard, J. 1970. *La Société de consommation: ses mythes, ses structures*. Paris: Gallimand, pp.17-30. Translated as *Consumer Society* in Poster by Paul Taylor: Cambridge 1989, pp.34-44.
- Bockmühl, K.E. 1961. *Leiblichkeit und Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DeChant, D. 2002. *The Sacred Santa: The religious dimensions of consumer culture*. University of South Florida: Pilgrim Press.
- Degenaar, J.J. 1973. Atheism. *Journal of Theology for Southern Africa*, 5(10):32-33.
- Descartes, R. 1927. *Selections*. (Redakteur R.M. Eaton). London: Charles Scribner's Sons.
- De Villiers, J. 2010. Afrikaanses is glo al minder gelowig. *Rapport*. 5 Desember 2010:2.
- Engels, F. [geen datum aangegee]. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Oorspronklike titel: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*). Geredigeer deur Martin Laurence. London: C.P. Dutt.
- Esterhuysen, W.P. 1964. *Metafisika van die Subjektiviteit*. Ongepubliseerde doktorske proefskrif in die Filosofie, Universiteit van Stellenbosch.
- Feuerbach, L. 1960. *Sämtliche Werke, Bande I-XII/XIII*. Nuut uitgegee deur W. Bolin en F. Jodl, 1903-1911. Heruitgawe hierop gebaseer deur Frommann Verlag, Günter Holzboog, Stuttgart-Bad: Cannstatt.
- First, R. 1996. *Religion: A humanist interpretation*. London: Routledge.
- Gerrish, B.A. 1997. *Feuerbach's Religious Illusion*. London: Ted & Winnie Brock.
- Harvey, A. 1995. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. 1968. *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I: Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Heyns, J.A. 1967. *Denkers deur die Eeue*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Kamenka, E. 1970. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. 1900. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Kirsten, J.F. 1968. *Die Moderne Filosofie*. (Von Bacon tot Spinoza). Diktaat, Universiteit Uitgewers en -Boekhandelaars: Stellenbosch.
- Loock, J.H. 1934. *Die Ontwikkeling van die Godsbegrip by die Leidende Westerse Filosofe*. Doktorske Proefskrif in die Filosofie, Universiteit van Stellenbosch.
- Löwith, K. 1958. *Von Hegel zu Nietzsche*. (Eerste druk 1938). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Luijpen, W. 1967. *Fenomenologie en Atheïsme*. Utrecht / Antwerpen: Aula-boeken.
- Masterson, P. 1973. *Atheism and Alienation*. Middlesex: Pelican Books.
- Polkinghorne, J. 1998. *Science and creation*. London: SPCK.
- Rawidowicz, S. 1964. *Ludwig Feuerbach's Philosophie – Ursprung und Schicksal*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Richmond, J. 1966. *Faith and Philosophy*. London: Hodder & Stroughton.
- Schacht, R. 1971. *Alienation*. London: George Allen & Unwin.
- Schleiermacher, F. 1861. *Sämtliche Werke: Zur theologie, Band 3 & 4 (Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche)*. Berlin: Georg Reimer.
- Spier, J.M. 1959. *Van Thales tot Sartre*. Kampen: J.H. Kok.
- Stanesby, D.M. 1988. *Science, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Störrig, H.J. 1970. *Geschiedenis van de filosofie 2*. Utrecht / Antwerpen: Het Spectrum.
- Swedberg, R. 1998. *Max Weber as an Economist and a Sociologist*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, P. & Harris, J. 2005. *Digital matters: The Theory of Culture of the Matrix*. London: Routledge.
- Thompson, M. 2007. *Philosophy of Religion*. London: The McGraw Hill Companies.
- Van Niftrik, G.C. 1966. *De Vooruitgang der Mensheid*. Nijkerk: G.F. Callenbach.
- Van Peursen, C.A. 1972. *Hij is het weer!* Kampen: J.H. Kok.
- Vernon, M. 2007. *Science, Religion and the Meaning of Life*. Basingstoke: Palgrave MacMillian.
- Xhaufflaire, M. 1972. *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation*. (Oorspronklike titel: *Feuerbach et la théologie de la secularization* – vertaal deur Birgitt en Manfred Werkmeister). München: Chr. Kaiser Verlag.