

# **DIE ATEÏSTIESE OPLOSSING VIR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD**

**Willem Moore**

**Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die  
graad**

**Magister in die Lettere en Wysbegeerte**

**aan die**

**Universiteit van Stellenbosch**

**Studieleier: Prof AA van Niekerk**

**Maart 2002**

## VERKLARING

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is wat nog nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige ander universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê is nie.

4 Februarie 2002  
.....  
Datum

## OPSOMMING

Hierdie studie behels 'n ondersoek na die ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad wat weliswaar in die verlede al by geleentheid deur filosowe gesuggereer is, maar wat nietemin nog nie veel aandag in die godsdiensfilosofiese debat oor hierdie problematiek geniet het nie.

Binne hierdie raamwerk het die studie twee oogmerke. Dit wil in die eerste plek fokus op al daardie redes op grond waarvan filosowe soos Mackie en McCloskey meen dat die skruppel van een of meer van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing van die probleem van die kwaad as sterkste argument teen die rasionele houdbaarheid van hierdie teorie kan lei. Wat die studie in die tweede plek egter hieraan wil toevoeg, is om aan te toon dat daar 'n nog meer fundamentele rede bestaan op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs hierdie weg en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos en die emosionele druk so eie aan hierdie problematiek verlig kan word.

Wat die meer negatief gerigte van hierdie redes aan betref, word daar verduidelik dat laasgenoemde rondom die konsep van die logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie sentreer. Laasgenoemde kan met reg as die spil van die ateïstiese argument bekend as die probleem van die kwaad beskryf kan word en verteenwoordig die rasionaal van die argumente op grond waarvan Mackie en andere die teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad as ontoereikend afwys. In 'n nadere omskrywing van die oorsprong van hierdie redes, word daarop gewys dat alhoewel die probleem van die kwaad sy wortels in die voor-Christelike tyd het en dit ook dwarsdeur die Patristiek en die Middeleeue 'n onderwerp van drukke bespreking gebly het, dit egter die denkklimaat van die Verligting en in die besonder die nalatenskap van David Hume was wat sedertdien die belangrikste inspirasie van ateïstiese afwysings van die teïsme geword het.

Wat die meer positief gerigte redes betref, word daar gefokus op ateïsties georiënteerde filosowe se pogings om op voetspoor van die onderskeidings van Hume en teen die agtergrond van die leemtes van teïsties georiënteerde oplossings vir die probleem, met daardie oplossings te eksperimenteer waarin daar van ten minste van een van die proposisies wat die probleem van die kwaad konstitueer, afstand gedoen word. Daar word aangevoer dat die weg tot eksperimentering met hierdie oplossings reeds deur onder meer die opvattinge van Mill en Geach gebaan is en dat dit aan filosowe oënskynlik genoegsame rede gebied het om die probleem van die kwaad ook vanuit 'n ateïstiese gesigspunt te bearbei.

Teen hierdie agtergrond word daar ten slotte op die tweede oogmerk van die studie gefokus, naamlik om aan te toon dat daar 'n nog meer fundamentele rede bestaan op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs hierdie weg en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos en die emosionele druk so eie aan hierdie problematiek verlig kan word.

## SUMMARY

This study comprises a survey of the atheist solution to the problem of evil that has occasionally in the past been suggested by philosophers, but has largely been neglected in the philosophy of religion.

Against this background, the study has two main objectives. It focusses in the first place on the reasons upon which philosophers like Mackie and McCloskey regard the giving up of one or more of the attributes of God in theism as an adequate solution to the problem of evil, considered to be the strongest argument against the rationality of theistic belief. What the study however would like to add to this objective, is to point to the existence of an even more fundamental reason upon which it can be claimed that the problem of evil can be solved along this way and that the emotional pressure so typical of this problem can be relieved without any serious implications for the belief in God.

Concerning the more negative orientated of these reasons, it is shown that the latter revolves around the concept of the logical inconsistency of the theistic theory that can truly be regarded as the rationale of the atheistic argument known as the problem of evil. Furthermore, this concept also represents the cornerstone of the rejection of theistic solutions to this problem by Mackie and others as inadequate. In focussing on the origins of these reasons, it is shown that although the roots of the problem of evil is to be found in pre-Christian times and it continued to be a point of discussion throughout the whole of the Apostolic Age and the Middle Ages, it was the period of the Enlightenment and in particular the legacy of David Hume that became the strongest inspiration of the atheist rejection of theism in modern times.

Concerning the more positive orientated of these reasons, the focus is on the efforts of philosophers that have been following the suggestions of Hume and that have against the background of the deficiencies of the theistic solutions to the problem of evil, started to experiment with solutions wherein at least one of the constituting propositions of the problem of evil is rejected. It is also argued that the way to these experiments has been paved by the contributions of Mill and Geach and that the latter encouraged philosophers to also belabour the problem of evil from an atheistic point of view.

Against this background, the final focus is on the second objective of the study, namely to show that there exists an even more fundamental reason upon which it can be claimed that the problem of evil can be solved along this way and that the emotional pressure so typical of this problem can be relieved without any serious implications for the belief in God.

*I knew that one day I will write this book. I would write it out of my own need to put into words some of the most important things that I have come to believe and know. And I would write it to help other people who might one day find themselves in a similar predicament. I would write it for all those people who wanted to go on believing, but whose anger at God made it hard for them to hold on to their faith and be comforted by religion. And I would write it for all those people whose love for God and devotion to Him led them to blame themselves for their suffering and persuade themselves that they deserved it.*

Harold S Kushner – *When bad things happen to good people*

## **DANKBETUIGINGS**

Ek betuig hiermee graag my dank aan

- Professor AA van Niekerk vir sy leiding en aanmoediging en bowenal sy begrip en geduld
- Mev C Park vir die tegniese versorging van die manuskrip
- Rheta vir jou ondersteuning en opofferings ten tyd van die studie
- God wat besig is om met my 'n pad te loop

## INHOUDSOPGAWE

### HOOFSTUK 1:

<b>INLEIDING</b> .....	1
1.1 Probleemstelling .....	1
1.2 Studie-ontwerp.....	16

### HOOFSTUK 2:

<b>DIE LOGIESE INKONSISTENSIE VAN DIE TEÏSTIESE TEORIE</b> .....	20
Inleiding .....	20
2.1 Die inhoud van die teïstiese teorie .....	20
2.2 Die logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie .....	26
2.2.1 Die alwetendheid van God.....	27
2.2.2 Die almag van God .....	46

### HOOFSTUK 3:

<b>DIE VERLIGTING EN DAVID HUME SE NADENKE OOR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD</b> .....	53
Inleiding .....	53
3.1 Die tydperk van die Verligting en nadenke oor God .....	54
3.2 David Hume se nadenke oor God .....	63

### HOOFSTUK 4:

<b>ONTOEREIKENDE OPLOSSINGS VIR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD</b> .....	76
Inleiding .....	76
4.1 Kategorieë van Kwaad in die wêreld .....	77
4.2 Teïstiese oplossings vir die probleem van fisiese kwaad .....	81
4.3 Teïstiese oplossings vir die probleem van morele kwaad.....	94
4.4 Teïstiese oplossings vir die probleem van psigologiese kwaad.....	97

**HOOFSTUK 5:**

**TOEREIKENDE OPLOSSINGS VIR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD .....99**

Inleiding .....99

5.1 'n Skepper met beperkte vermoëns .....101

5.2 God as *almighty* in plaas van *omnipotent* .....110

5.3 Die falsifiseerbaarheid van die teïstiese tese .....117

5.4 God as algoed, maar nie volledig almagtig nie.....128

**HOOFSTUK 6 – 'N HERMENEUTIES-FILOSOFIESE BEGRONDING .....133**

Inleiding .....133

6.1 Die ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma .....138

6.2 Implikasies vir nadenke oor die probleem van die kwaad .....149

**BIBLIOGRAFIE.....155**



# HOOFSTUK 1

## INLEIDING

### 1.1 Probleemstelling

Die **probleem van die kwaad** is deur die eeue nog altyd as die **sterkste argument teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme**<sup>1</sup> en derhalwe ook as 'n **hoeksteen van die ateïsme**<sup>2</sup> beskou. Dit is daarom ook nie vreemd dat die klassieke formulering van hierdie argument uit die pen van iemand soos Epikurus kom nie.<sup>3</sup>

**Epikurus** (342/1-270 vC) word vandag allerweë as die **vader van die Westerse ateïsme** beskou (McLelland, 1988:51) en sy formulering van die probleem van die kwaad is steeds die oudste én ook die mees volledige weergawe van hierdie argument teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme. Die kerkvader Lactantius (260-340 nC) het hom ses eeue later as volg aangehaal: *God either wishes to take away evils, and is unable; or He is able, and is unwilling; or He is neither willing nor able, or He is both willing and able. If He is willing and is unable, He is feeble, which is not in accordance with the character of God; if He is able and unwilling, He is envious, which is equally at variance with God; if He is neither willing nor able, He is both envious and feeble, and therefore not God; if He is both willing*

---

<sup>1</sup> Daar word naas die probleem van die kwaad as die sterkste argument teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme, ook nog verskeie ander ateïstiese argumente deur filosowe onderskei. Sien onder meer Alvin Plantinga se *Other atheological arguments* (Plantinga, 1974A:65), Sigmund Freud se *God created in man's image* (in Strachey, 1961:30-32), Karl Marx se *Religion as mass delusion* (in Feuer, 1959:262-263), Oscar Riddle se *The problem of creation* (Riddle, 1954:41-65), Paul Tillich se *The truth of faith and scientific truth* en *The truth of faith and historical truth* (Tillich, 1957:80-89), David Hume se *Of Miracles* (in Steinberg, 1977:73-80), Alistair McKinnon se *Miracle* (in American Philosophical Quarterly 4, Oktober 1967, 309-310) en Paul J Dietl se *On Miracles* (in American Philosophical Quarterly 5, 1968:130-134).

<sup>2</sup> Rowe definieer die konsepte teïs, ateïs en agnostikus as volg: *To be a theist, then, is to believe in the existence of a supremely good being, creator of but separate from and independent of the world, omnipotent, omniscient, eternal (in either of our two senses) and self-existent. An atheist is anyone who believes that the theistic God does not exist, whereas an agnostic is someone who has considered the theistic idea of God but believes neither in the existence nor the nonexistence of the theistic God* (Rowe, 1993:14). Dit is binne hierdie raamwerk dat hy met betrekking tot die probleem van die kwaad as 'n hoeksteen van die ateïsme opmerk: *It is now time to assess the relative merits of the basic argument for atheism as well as the theist's best response to it* (Rowe, 1993:87).

<sup>3</sup> Terwyl die klassieke formulering van die probleem van die kwaad inderdaad uit die pen van Epikurus kom, is die kwessie van die rasonele houdbaarheid van die teïstiese teorie egter nie net tot die filosofie en die nadenke van filosowe beperk nie. Dit is in hierdie verband dat Plantinga opmerk: *Of course this topic – the rationality of theistic belief – is not restricted to philosophy or philosophers. It plays a prominent role in literature – in Milton's Paradise Lost, for example, as well as in Dostoevski's The Brothers Karamazov, and in some of Thomas Hardy's novels. The same theme can be found in the work of many more recent authors – for example, Gerard Manley Hopkins, TS Elliot, Peter De Vries, and perhaps, John Updike* (Plantinga, 1974 C:3).

*and able, which alone is suitable to God, from what source then are evils, or why does He not remove them?* (in Ahern, 1971:2).

Met hierdie formulering van die probleem van die kwaad, het Epikurus sy wantroue van enige vorm van Goddelike voorsienigheid of beskikking en daarmee ook van teologiese denksisteme soos die teïsme verwoord. Terwyl hy in sy filosofiese nadenke nie die bestaan van gode ontken het nie - hy inkorporeer wel die psigologie en teologie in die tweede hoofdeel van sy filosofie, naamlik die Fisika - was hy tog van oordeel dat 'n teologiese denksisteem soos die teïsme, die mens in sy soeke na rustigheid en stilte, oftewel *ataraxia*, kan dwarsboom. Vir Epikurus was sy filosofie 'n lewensreël op grondslag van die rede en 'n meganisme wat dit ten doel gehad het om die mens in sy soeke na *ataraxia* te begelei en teen die ellendes van die lewe te verskans (Armstrong, 1972:131). Derhalwe het hy *ataraxia* ook negatief, naamlik as die vryheid van pyn en ellende beskryf en die vrees vir die arbitrêre inmenging van gode in mense se lewens en vir die dood en die moontlike lyding en straf na die dood, as die belangrikste van hierdie vorme van pyn en ellende uitgesonder. Van laasgenoemde, maar ook van enige vorm van goddelike determinisme, kan die mens volgens Epikurus alleen bevry word deur wat hy 'n rasonale teorie van die natuur genoem het. Met laasgenoemde het hy 'n sisteem van rasonale denke op grondslag van Demokritus se atomisme bedoel, ... *not in the least concerned to find the one true explanation of phenomena, but only to exclude from the possible explanations any which imply divine activity* (Armstrong, 1972:1320).

Epikurus se rasonale teorie van die natuur was dus nie as 'n wetenskaplike verklaring van aardse verskynsels bedoel nie, maar veeleer as 'n poging om 'n vrees vir die gode deur middel van konkreet empiriese verklarings van hierdie verskynsels uit die weg te ruim. Hierdie benadering het derhalwe ook volgens niemand minder nie as Karl Marx, van Epikurus die vader van die latere Verligting gemaak waarin die outonome selfbewussyn van die mens tot die nuwe godheid sou ontwikkel en die mens deur die mondigverklaring van die rede uit sy posisie van selfopgelegde onmondigheid en van verknegting deur outoritêre sisteme bevry sou word (McLelland, 1988:52).

Terwyl die probleem van die kwaad as die sterkste argument teen die rasonale houdbaarheid van die teïsme dus sy wortels in die **voor-Christelike tyd** het en dit ook dwarsdeur die

**Patristiek**<sup>4</sup> en die **Middeleeue**<sup>5</sup> 'n onderwerp van drukke bespreking gebly het, was dit egter die denkklimaat van die **Verligting** en in die besonder die nalatenskap van David Hume wat 'n bepalende invloed op die inkleding daarvan in die **moderne tyd** sou uitoefen.

**Hume** sluit hom in sy formulering van die probleem van die kwaad ten nouste by Epikurus aan wanneer hy skryf: *Epicurus' old question is still unanswered. Is he willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?* (in Burt, 1939:741). Met hierdie formulering het Hume hom nie alleen **met die ateïstiese tradisie sedert Epikurus vereenselwig nie**, maar ook 'n **benadering tot die bevraagtekening van die rasonele houdbaarheid van die teïstiese teorie van stapel gestuur** wat tot vandag toe rigtinggewend gebly het. Hy het naamlik sy aanval op die tradisionele teïsme aan die hand van **twee beweringe** geloods waarvan die **eerste** en belangrikste was dat die proposisies "God bestaan" en "die kwaad bestaan" **logies onversoenbaar** is en dat aangesien die kwaad bestaan, daar met sekerheid aanvaar kan word dat God dan nie bestaan nie. Die **tweede** en effens meer versigtige bewering was dat selfs al sou die genoemde proposisies wel logies versoenbaar wees, **daar op grond van die bestaan van kwaad in die wêreld nog steeds sterk, alhoewel nie deurslaggewende gronde nie, sou bestaan om te vermoed dat God dan nie bestaan nie** (Pike, 1964:3). Hierdie **beweringe** het Hume in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* in die vorm van 'n **dialoog** tussen die karakters Demea, Cleanthes en Philo in **twee argumente** teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme omvorm.

Hierdie argumente van Hume, wat in die derde hoofstuk aan die orde kom, het volgens Pike sedert die dae van die Verligting in gewildheid onder filosowe toegeneem.<sup>6</sup> Volgens hom is JS Mill, JE McTaggart, A Flew, HD Aiken, JL Mackie, CJ Ducasse en HJ McCloskey maar net 'n paar van 'n veel groter aantal filosowe wat reeds aangedui het **dat hulle Philo se**

---

<sup>4</sup> Die volgende formulering van die probleem van die kwaad word algemeen deur skrywers aan Augustinus toegeskryf: *Either God cannot abolish evil or He will not: if He cannot then He is not all-powerful; if He will not then He is not all-good* (Augustine, St, 1955: Hoofstuk 5).

<sup>5</sup> Terwyl hy die attribuut van die almag van God binne die van die goedheid van God huisves, formuleer Thomas Aquinas die probleem van die kwaad as volg: *If one of the contraries is infinite, the other is excluded absolutely. But the idea of God is that of an infinite good. Therefore if God should exist, there should be no evil. But evil exists. Consequently God does not* (Aquinas, St Thomas, 1955:I, Q.2, A.3).

<sup>6</sup> Plantinga lys in hierdie verband die name van sommige van die Franse Ensiklopediste soos FH Bradley, J McTaggart en JS Mill (Plantinga, 1967:115).

**afwysing van die teïsme op grond van die logiese inkonsistensie daarvan onderskryf** (Pike, 1964:86).<sup>7</sup>

So byvoorbeeld skryf **JS Mill** in sy essay *Theism* die volgende rondom inkonsistensies in die teïstiese belydenis: *The one which is inconsistent is the conception of a God governing the world by acts of variable will ... The primitive, and even in our own day the vulgar, conception of the divine rule, is that the one God, like the many Gods of antiquity, carries on the government of the world by special decrees, made pro hac vice. Although supposed to be omniscient as well as omnipotent, he is thought not to make up his mind until the moment of action; or at least not so conclusively, but that his intentions may be altered up to the very last moment by appropriate solicitation* (Mill, 1874:433).<sup>8</sup>

Meer spesifiek met betrekking tot die implikasies van inkonsistensies in die teïstiese belydenis vir nadenke oor die probleem van die kwaad, skryf ook **HD Aiken** in aansluiting hierby: *Now the metaphysical attributes of omniscience and omnipotence are not, of course, entirely free of internal difficulties of their own. It has been argued that no consistent idea of them can be formed at all, and that when we stretch the notions of potency or power and knowledge to infinity and undertake to conceive them in absolute or unconditional terms we always land in paradox and confusion* (in *Ethics*, 1957-58:80).

Laasgenoemde stand van sake is volgens Aiken ook toe te skryf aan wat hy die "monoteïstiese sindroom" noem. Dit is volgens hom naamlik nie logies noodsaaklik dat God almagtig, of alwetend, of selfs algoed hoef te wees nie en dit is ook nie noodsaaklik dat 'n almagtige of algoeie wese God hoef te wees nie. Tog, sê Aiken, is hierdie logiese moontlikhede vir die deursnee monoteïs teologies ondenkbaar, of altans dan totdat laasgenoemde met die probleem van die kwaad gekonfronteer word.

---

<sup>7</sup> Daar bestaan hierteenoor egter ook verskeie pogings tot die fundering van die logiese konsistensie van die teïsme. Vergelyk in hierdie verband onder meer Richard Swinburne se *The Coherence of Theism* (1977) en *The Existence of God* (1979).

<sup>8</sup> Ook in sy essay *The Utility of Religion* sluit hy hierby aan wanneer hy met betrekking tot die gaping tussen die Christuskonsep en die teïsme opmerk: *I say nothing of the moral difficulties and perversions involved in revelation itself; though even in the Christianity of the Gospels, at least in its ordinary interpretation, there are some of so flagrant a character as almost to outweigh all the beauty and benignity and moral greatness which so eminently distinguish the sayings and character of Christ. The recognition, for example, of the object of highest worship, in a being who could make a Hell; and who create countless generations of human beings with the certain foreknowledge that he was creating them for this fate. Is there any moral enormity which might not be justified by imitation of such a Deity? And is it possible to adore such a one without a frightful distortion of the standard of right and wrong* (Mill, 1874:424).

Die feit dat daar in nadenke oor die probleem van die kwaad met die konsep van 'n algoeie God gewerk word, word hierbenewens ook nog deur **FH Bradley** met die uitsigloosheid van die debat in verband gebring wanneer hy skryf: *The trouble has come from the idea that the Absolute is a moral person. If you start from that basis, then the relation of evil to the Absolute presents at once an irreducible dilemma. The problem then becomes insoluble, but not because it is obscure or in any way mysterious. To any one who has the sense and courage to see things as they are, and is resolved not to mystify others or himself, there is really no question to discuss. The dilemma is plainly insoluble because it is based on a clear self-contradiction* (Bradley, 1930:174).

Dit was ook bogenoemde oortuigings van filosowe wat volgens Stace uiteindelik daartoe aanleiding gegee het **dat die konsep van 'n eindige God en van Een wat nie almagtig is nie, in godsdiensfilosofiese kringe, en gevolglik ook in nadenke rondom die probleem van die kwaad, begin posvat het** (Stace, 1952:56).<sup>9</sup>

In die praktyk van godsdiensfilosofiese nadenke het die bogenoemde argumente van Hume sedert die Verligting in **een van twee benaderings tot die problematiek** gestalte gekry. Daar was naamlik diegene wat die vraag na die geldigheid van die probleem van die kwaad as argument teen die rasonale houdbaarheid van die teïstiese teorie as 'n **suiwer logiese vraagstuk benader het wat met behulp van die metodes van die logika aangepak en opgelos moet word**, maar ook hulle wat hierdie vraag **afhanklik gestel het van die vraag na die geldigheid, in terme van die verifieerbaarheid, van teïstiese oplossings vir die voorkoms van kwaad in die wêreld**.

In die **eerste benadering**, wat Rowe *the logical problem of evil* (Rowe, 1993:74) en Yandell *the strong formulation of the problem of evil* (Yandell, 1971:44) noem, is daar tradisioneel geïmpliseer **dat die teïsme inherent inkonsistent** is, aangesien daarin tegelyk bely word dat daar 'n almagtige, alwetende en algoeie Godheid én kwaad bestaan. In die lig van die feit dat daar egter **geen eksplisiete kontradiksie** tussen die belydenisse "God is almagtig", "God is alwetend", "God is algoed" en "daar is kwaad in die wêreld"<sup>10</sup> aan te wys is nie, het dit in

<sup>9</sup> Sien ook die argumente van Rowe in Adams & Adams, 1990:126.

<sup>10</sup> Vir 'n persoon wat 'n teïstiese visie op die werklikheid nahou, staan dit sonder meer vas dat daar 'n wese met die naam van God bestaan wat almagtig, alwetend en algoed is en wat die wêreld met alles daarop tot stand gebring het. Hy erken egter ook die realiteit van die bestaan van kwaad in die wêreld, soos Penelhum tereg opmerk: *Apart from some eminent and disingenious theologians, proposition II (The world contains evil) is not itself a challenge to theism. It is part of it. The existence of evil is not something the facts of life force the theist*

hierdie benadering derhalwe nog altyd om die vind van 'n addisionele **noodsaaklik waar proposisie** gegaan wat tot die bestaande stel toegevoeg kan word ten einde die nuwe stel **eksplisiet kontradiktories** te maak.<sup>11</sup>

Onder die proposisies wat filosowe tot dusver in hierdie benadering rondom **die belydenisse van die almag en algoedheid van God** gesuggereer het, en wat Mackie *quasi logical rules* (in Plantinga, 1967:117) en McCloskey *ethical connecting links* (McCloskey, 1974:6) noem, tel onder meer die volgende:

- 'n Wese wat bereid is om kwaad weg te neem, maar nie instaat is nie, is swak (Epikurus)
- 'n Wese wat bereid is om kwaad weg te neem, maar nie instaat is nie, is magtelos (Hume)
- Daar is geen perke aan wat 'n almagtige wese kan doen nie (Mackie)
- 'n Wese wat by magte is om kwaad te kan wegneem, maar dit nie doen nie, is kwaadwillig (Epikurus)
- 'n Wese wat nie kwaad ophef wanneer dit by magte daartoe is nie, is nie algoed nie (Augustinus)
- 'n Wese wat daartoe instaat is, maar onwillig is om kwaad op te hef, is boosaardig (Hume)

Hierdie en nog talle ander soortgelyke proposisies het in die eerste benadering dus die pogings van filosowe verteenwoordig om 'n **noodsaaklik waar proposisie** te vind wat daarin kan slaag om met **logiese noodsaaklikheid**, 'n verband tussen die almag en algoedheid van God en die kwaad in die wêreld te lê. Hiervolgens is die probleem van die kwaad in hierdie benadering dus tot 'n **vraagstuk rakende die logiese versoenbaarheid van 'n aantal proposisies in teologiese taalgebruik gereduseer**.

Hierteenoor is daar in die **tweede benadering**, wat Rowe *the evidential problem of evil* (Rowe, 1993:79) en Yandell *the weak formulation of the problem of evil* (Yandell, 1971:45) noem, tradisioneel aangevoer **dat ofskoon die verskeidenheid en oorvloed van kwaad in die wêreld nie noodwendig logies inkonsistent met die konsep van 'n almagtige en algoeie God is nie, dit wel deeglik die rasonele houdbaarheid van die belydenis van die bestaan van sodanige wese in die gedrang bring**. Die voorkoms van kwaad in die wêreld

---

*to admit, in the way in which the facts of the fossil evidence forced some nineteenth century theists to admit the antiquity of the world. The existence of evil is something the theist emphasises. Theists do not see fewer evils in the world than atheists; they see more* (Penelhum, 1966:96).

<sup>11</sup> Vir 'n volledige bespreking van van hierdie aangeleentheid, sien Plantinga, 1974 C:12-24.

wat oënskyklik gemaklik en sonder kompromieë deur 'n almagtige en algoeie Godheid voorkom kon gewees het, het in hierdie benadering dus nog altyd die teïstiese belydenis van die bestaan van sodanige wese in die beskuldigdebank geplaas. Gevolglik is die vraag na die geldigheid van die probleem van die kwaad as argument teen die bestaan van God in hierdie benadering ook deurgaans afhanklik gestel van **die vraag na die geldigheid, in terme van die verifieërbaarheid, van teïstiese oplossings vir die voorkoms van kwaad in die wêreld.** Onder hierdie teïstiese oplossings wat op hul beurt weer die spil gevorm het waaromheen nadenke in die tweede benadering gesentreer het, tel onder meer die **teodiseë**<sup>12</sup> wat reeds in die eerste eeue na Christus deur Augustinus en Irenaeus<sup>13</sup> geformuleer is, sowel as die sogenaamde Prosesteodisee wat in die twintigste eeu vanuit die Prosesteologie van Whitehead<sup>14</sup> en andere na vore gekom het.

Dat nadenke in albei hierdie benaderings nietemin tot dusver **betreklik onsuksesvol in die vind van geslaagde addisionele proposisies**, of ook in die **afdoende verifiëring of weerlegging van bestaande teodiseë** was, is 'n feit wat deur verskeie deelnemers aan die debat onderstreep word. Die gevolgtrekking waartoe byvoorbeeld Ahern aan die einde van sy studie oor onder meer hierdie twee benaderings tot die probleem van die kwaad kom, is **dat dit onmoontlik is om aan te toon dat die voorkoms van kwaad in die wêreld wel met die bestaan van God versoenbaar is**, of ook omgekeerd **dat dit onmoontlik is om aan te toon dat die voorkoms van kwaad in die wêreld nie met die bestaan van God versoenbaar is nie** (Ahern, 1971:78).

---

<sup>12</sup> Die term teodisee word algemeen met FW Leibniz verbind en is as 'n kombinasie van die Griekse woorde *theos* en *dike* bedoel as die tegniese kortvorm vir *die regverdiging van God ten aansien van die kwaad*. Vir 'n oorsig oor die onderskeie benaderings tot die verklaring van kwaad in die wêreld wat ook as 'n voedingsbron vir talle teodiseë dien, sien Stewart, 1980:247-251.

<sup>13</sup> Stewart som die wesenlike van hierdie twee teodiseë as volg op: *Two assumptions are implicit in Augustine's theodicy: 1. Human free will plays a major role in accounting for the presence of evil in the world, and evil results from the willful rebellion of humanity against God 2. The original situation of humanity was a state of perfection from which our first parents departed with dire consequences for the entire human race* (Stewart, 1980:252) en *This latter is both older and newer than the other, for it goes back to St Irenaeus and others of the early Hellenistic Fathers of the church in the two centuries prior to Augustine, and it flourished in more developed forms during the last hundred years. Instead of regarding man as having been created by God in a finished state, as a finitely perfect being fulfilling the divine intention for our human level of existence, and then falling disastrously away from this, the minority report sees man as still in process of creation* (Stewart, 1980:255).

<sup>14</sup> Sien in hierdie verband, A Whitehead (1960).

Wat Ahern met hierdie opmerking bedoel, is natuurlik **nie dat dit hoegenaamd nie aangetoon kan word** dat die voorkoms van kwaad in die wêreld met die bestaan van God versoen kan word, of dat dit nie daarmee versoen kan word nie. Hy toon trouens in sy eie bearbeiding van die problematiek aan dat daar sonder twyfel gevalle bestaan waarin die voorkoms van kwaad in die wêreld wel met die bestaan van 'n almagtige en algoeie God versoen kan word (Ahern, 1971:31). Wat hy egter wel met hierdie opmerking bedoel, is dat dit onmoontlik is **om op 'n afdoende manier** aan te toon dat die voorkoms van kwaad in die wêreld met die bestaan van God versoen kan word, of dat dit nie daarmee versoen kan word nie (Ahern, 1971:74). Volgens hom, maar ook volgens Yandell en McCloskey, moet hierdie stand van sake ook gewoon as die logies noodwendige uitvloeisel beskou word van die feit **dat dit eenvoudig onmoontlik is om 'n oorsig oor al die goeie en al die slegte dinge in die wêreld en oor die verbande tussen hulle te kan hê.**<sup>15</sup>

Op hierdie gevolgtrekkings van deelnemers aan die debat sou 'n mens kon reageer deur te sê dat die debat dan waarskynlik nie die moeite werd is nie en dat die hele aangeleentheid derhalwe as afgehandel beskou behoort te word. Sodanige reaksie sou egter die werklikheid van kwaad in die wêreld negeer en veral die impak daarvan op die lewens van mense buite rekening laat. Görman voel juis iets van die bedreiging van hierdie probleem in die lewens

---

<sup>15</sup> Ahern merk derhalwe in hierdie verband op: *This brief study of the four better known attempts to give complete solutions to the concrete problems of evil has shown that each theory is defective in certain distinctive ways and, in addition, that all of the theories share the defect that none can be shown to be true. As we have seen, the former contention is likely to be true and the latter will certainly be true of any theory which tries to solve all of the problems. We can know neither all the world's evil, all of the world's good, nor the connections, if any, between the good and the evil. Hence, it will never be possible to devise a theory to justify all evil which can be shown to be true. Given the vast range and context of evil and good, actual and possible, it is unlikely that any theory which, though incapable of proof, can answer every objection raised against it, will ever be devised* (Ahern, 1971:71).

Ook Yandell sluit hom hierin by Ahern aan wanneer hy terugskouend op sy studie skryf: *We have not discovered any formulation of the problem of evil which does in fact refute theism. Not all the aspects of the problem, of course, have been discussed; nonetheless, enough have been said to make it clear that turning the fact of evil into a refutation of theism is no easy task. It is by no means obvious that it can be done at all* (Yandell, 1971:62).

In aansluiting hierby skryf ook McCloskey die volgende: In suggesting that there are weaknesses in the conclusions based on such considerations as the above, I have simply been concerned to suggest that the fact of the existence of evil may constitute a problem for the theist who reflects about the adequacy of these grounds for a belief in the existence of an all-perfect God in the light of the fact of evil. Whether or not it is the case that the existence of evil can or cannot provide conclusive grounds for disbelief in the existence of an all-perfect being, this fact concerning the relevance of evil to the question of the adequacy of the more common grounds of belief in God is of importance. The possible arguments for the existence of God are unlimited in number, hence until all possible arguments are refuted, and until it is shown that any (some) or actual evil is logically incompatible with the existence of God, it will remain possible that both propositions: God exists; Evil exists: will be true. For this reason much of this work will be aimed at indicating the direction in which the weight of the evidence points (McCloskey, 1974:120).



van mense aan wanneer hy skryf: *The facts of pain, suffering and wickedness have plagued - and fascinated - human minds as long as we know. Questions concerning these matters go hand in hand with the existence of human beings* (Görman, 1977:3).

**Derhalwe wil hierdie studie 'n ander weg opgaan, naamlik om, gesien die enorme realiteit van kwaad in die wêreld en die tergendheid van die probleme wat daardeur opgeroep word, nogeens die vraag te stel of daar nie tog 'n uitweg uit hierdie impasse aan te wys is nie.**

Op laasgenoemde vraag wil hierdie studie 'n positiewe antwoord probeer gee en wel aan die hand van die **verkenning van 'n uitweg uit die genoemde impasse** wat weliswaar in die verlede al by geleentheid deur filosowe gesuggereer is, maar wat tot op hede en om verstaanbare redes nog nie veel aandag in die godsdiensfilosofiese debat rondom die probleem van die kwaad geniet het nie. Hierdie uitweg tree na vore in die nadenke van **JL Mackie** en ook **HJ McCloskey** wat albei suggereer **dat die probleem van die kwaad opgelos kan word** en dat daar derhalwe ook uit die genoemde impasse ontsnap kan word, **deur gewoon een of meer van die Goddelike attribute in die teïsme te skrap.**

Hierdie suggesties van Mackie en McCloskey moet verstaan word teen die agtergrond van die oënskynlik algemene eenstemmigheid onder godsdiensfilosowe **dat die geheel van die teïstiese teorie van fundamentele belang vir 'n toereikende formulering van die tradisioneel godsdiensfilosofiese probleem van die kwaad is.**

Wat die belang van **die geheel van die teïstiese teorie** vir 'n toereikende formulering van die tradisioneel godsdiensfilosofiese probleem van die kwaad aan betref, merk **Hick** byvoorbeeld met verwysing na 'n korrekte inkleding van die konsep "God" op ... *that the problem of evil does not attach itself as a threat to any and every concept of deity. It arises only for a religion which insists that the object of its worship is at once perfectly good and unlimitedly powerful* (Hick, 1966:4).<sup>16</sup>

Omgekeerd wys ook **Ahern** daarop dat die skraping van een of meer van die sleutelkonsepte van die teïstiese belydenis inderdaad sal beteken dat die problematiek vermy sal kan word (Ahern, 1971:x). Indien die proposisie van *die almag van God* byvoorbeeld geskrap sou

---

<sup>16</sup> Ook **Görman** is van oortuiging dat ten einde die probleem van die kwaad as vraagstuk te laat ontvou, daar wat hyself noem, *adequate definition of the concepts within them*, d.w.s. van die sleutelkonsepte van die teïstiese belydenis, nodig is (Görman, 1977:64).

word, sou dit beteken dat God nie in die verloop van die wêreld kan ingryp om die kwaad daaruit te weer nie en sou die probleem van die kwaad in sy tradisionele gestalte derhalwe nie ontstaan nie. So ook sou 'n ontkenning van die algoedheid van God insgelyks tot implikasie hê dat God moontlik onwillig kon wees om iets aan die kwaad in die wêreld te doen en ook dan sou die probleem van die kwaad nie in die gebruikelike sin ter sprake wees nie, aangesien God dan moontlik die kwaad kan wil.

Dit is teen hierdie agtergrond dat **Mackie** rakende 'n moontlike oplossing vir die probleem van die kwaad skryf: *It is plain, therefore, that this problem can be easily solved if one gives up at least one of the propositions that constitute it. Someone who holds that there is in some sense a god, but one who is not wholly good, or, though powerful, not quite omnipotent, will not be embarrassed by this difficulty. Equally, someone who holds that nothing is really evil in the sense in which evil is opposed to the sort of goodness he ascribes to his god, is not faced with this problem, though he may have difficulty in explaining the point of his use of the words "good" and "evil", and in saying how it is related to more common uses* (Mackie, 1982:151).<sup>17</sup>

Dat laasgenoemde konsep tot dusver egter betreklik min aandag in die godsdiensfilosofiese debat rondom die probleem van die kwaad geniet het, moet volgens Mackie en McCloskey eenvoudig aan die **voorbehoude van teïsties-georiënteerde filosowe** toegeskryf word.

Volgens Mackie is dit gewoon die traagheid van laasgenoemdes om aan die gesprek rondom hierdie, volgens hom *adequate solutions* vir die probleem van die kwaad, deel te neem wat hom summier die gesprek laat beëindig om hom dan maar met die *fallacious solutions* van die teïste besig te hou (in Pike, 1964:49).

---

<sup>17</sup> McCloskey maak ook van hierdie moontlikheid gewag as hulle skryf: The fact of evil creates a problem for the theist; but there are a number of simple solutions to a theist who is content seriously to modify his theism. He can either admit a limit to God's power, or he can deny God's moral perfection. He can assert either (1) that God is not powerful enough to make a world that does not contain evil, or (2) that God created only the good in the universe and that some other power created the evil, or (3) that God is all-powerful but morally imperfect, and chose to create an imperfect universe (in Brody, 1974:168). Hierby voeg ook Ahern sy stem wanneer hy waarskuwend opmerk: There are ways in which theists can avoid the problems of evil. They can be avoided by giving certain accounts of God's power or goodness. They can also be avoided by giving certain accounts of evil. In any case, however, there is a price for theists to pay (Ahern, 1971:x). Sien in hierdie verband ook die standpunt van Hannibal Hecter in *The Silence of the Lambs* (Harris, 1989).

McCloskey is egter meer spesifiek in sy aanvoer van redes vir hierdie toedrag van sake wanneer hy skryf: *Few Christians accept these solutions, and this is no doubt partly because such solutions ignore the real inspiration of religious beliefs: and partly because they introduce embarrassing complications for the theist in his attempts to deal with other serious problems* (in Brody, 1974:169).

**Dat hierdie suggesties egter nie noodwendig die ware inspirasie van die teïstiese geloofsoortuigings in die gedrang bring, of die teïs verleë hoof te laat nie**, is 'n standpunt wat deur **Richard M Gale** gehuldig word.

Gale is soos Mackie en McCloskey ook van mening dat die min aandag wat die genoemde suggesties tot dusver onder veral teïsties-georiënteerde filosowe geniet het, aan laasgenoemdes se vrese toegeskryf moet word dat dit die teïsme in sy wese sal aantast. Tog begin al hierdie vrese volgens hom vervaag wanneer daar eenmaal besef word **dat die sogenaamde Christelike Godskonsep 'n hoogs geteoretiseerde skepping van geslagte van teoloë is en dat dit nie alleen inderwaarheid ver van die enigsins antropomorfe Godskonsep van die Bybel verwyderd is nie, maar dat dit boonop ook 'n vervreemding van God in die hand werk**. Hy skryf onder meer: *The religiously available God – the one who communes with men and intervenes in history – was metaphysicalized by the great medieval theists so that he began to have the sort of being enjoyed by a Platonic form .... The basic problem that a theological concept of God faces is that of over metaphysicalizing God so that he no longer is a person and thereby becomes religiously unavailable* (Gale, 1991:4). Dit is hierdie besef wat volgens Gale ook tot gevolg het ... *that the theist must go back to the drawing board and redesign the particular divine attribute(s) that is in focus of the argument* (Gale, 1991:3).

Hierdie bevindinge van Gale word ook deur ander geleerdes, waaronder Williston Walker en Robert Carroll onderstreep.

**Williston Walker** is 'n kerkhistorikus en dit is wanneer hy dit in sy *A History of the Christian Church* oor die kerkvader Augustinus het, dat hy opmerk: *Augustine's first thought of God was thus always one of personal connection with a being in whom man's only real satisfaction or good is to be found; but when he thought of God philosophically, it was in terms borrowed from Neo-Platonism. God is simple, absolute being, as distinguished from all created things which are manifold and variable. He is the basis and source of all that really*

*exists. This conception led Augustine to emphasize the divine unity, even when treating of the Trinity. His doctrine he set forth in his great work On the Trinity. It became determinative henceforth of Western thinking. Father, Son and Holy Spirit, one God, alone, great, omnipotent, good, just, merciful, creator of all things visible and invisible (Walker, 1970:163).*<sup>18</sup>

Ook **Robert Carroll** maak as Bybelwetenskaplike gewag van die feit dat die Griekse filosofie 'n absoluut deurslaggewende rol in die opkoms van die post-Konstantynse kerke en in die ontwikkeling van die Christelike dogma en Ortodoksie te speel gehad het. Waarop hy egter besondere klem lê, is die feit dat die **inherente onversoenbaarheid van die Bybelse en die Christelik teologiese Godskonsepte nou reeds vir eeue lank 'n vervreemding van God in die hand gewerk en 'n spanning tussen die Christelike dogma en die metaforiek van die Bybel geskep het.**<sup>19</sup> Hy skryf: *Theology operates with abstract philosophical notions, whereas much of the language of the Bible is highly metaphorical. In philosophical talk, God is abstract; ontological categories govern this prime mover. In Biblical language, God is a character in a narrative, a player in a story. The existence of God is assumed. It is never argued for, because the Hebrew Bible comes out of a prephilosophical world. God is taken for granted by the biblical writers, and the communities in which these writers lived were committed to believe in God (or at least gods). So while the philosophical mind seeks to argue for the existence of a divine being, argument is redundant in a context determined by biblical language (Carroll, 1991:37).*

**Dit is by hierdie opmerkings van Carroll dat dié studie sigself wil aansluit in sy suggestie van 'n uitweg uit die impasse waarin die tradisioneel godsdiensfilosofiese debat rondom die probleem van die kwaad sigself nou reeds vir geruime tyd al bevind.**

---

<sup>18</sup> Sien in hierdie verband ook Gerson, 1990:185 vv.

<sup>19</sup> Vergelyk in hierdie verband ook JAT Robinson se nou reeds bekende *Honest to God* wat in 1963 verskyn het. Robinson het hierin op onder meer die noodsaaklikheid gewys *...to change our image of God, to engage in bold reconsideration of our most hallowed doctrinal formulations, to reinterpret the gospel and discover the meaning of Christ for us today* (Heron, 1980:152). Die monoteïsme, sê Robinson, het in sy geskiedenis reeds deur twee fases van ontwikkeling gegaan. In die eerste fase, wat hy met die term *up there* beskryf, is daar in aansluiting by die antieke wêreldbeeld aan God as die ou man iewers in die hemele darbo gedink. Hierdie fase is opgevolg deur 'n tweede waarin daar geleidelik van hierdie eerste opvatting afgesien is om nou aan God as 'n wese *out there* te dink. In 'n Godskonsep wat geleidelik deur groot Westerse teoloë soos Augustinus, Boethius, Bonaventure, Avicenna, Anselmus, Maimonides en Aquinas ontwikkel is, is God nou geteken as 'n volledig geestelike wese wat algoed, almagtig en alwetend is en wat die wereld geskep het, maar nie self deel daarvan uitmaak, of aan die wette daarvan onderhewig is nie. Dit is hierdie Godsbeeld, se Robinson, wat irrelevant vir die behoeftes van die moderne mens geword het en wat hy glo van afstand gedoen moet word ten einde plek te maak vir 'n ander Godsopvatting wat na sy mening besig was om in die werk van denkers soos Bultmann en Tillich na vore te tree (Robinson, 1963:11 vv).

Soos reeds genoem, is die belangrike punt wat Carroll maak **dat daar 'n inherente onversoenbaarheid tussen die Bybelse en Christelik teologiese Godskonsepte en daarmee ook tussen die metaforiek van die Bybel en die Christelike dogma bestaan.**

Hierdie onversoenbaarheid, sê hy, vind sy oorsprong in die feit **dat die onderskeie tiperinge van God in die Bybel nie onder 'n enkele konsistente noemer tuisgebring kan word nie**, maar dat dit intendeel 'n hele reeks teenstrydige en selfs kontadiktoriese beelde van hierdie Godheid oproep. Vir die taal van die Bybel lewer hierdie feit egter geen besondere probleme op nie, aangesien dit danksy die beeldende en metaforiese aard daarvan, veel meer bestand teen die implikasies van kontradiksies en teenstrydighede as die filosofiese teologie is. Dit is egter wanneer die taal van die Bybel in diens van die laasgenoemde gestel word, dat hierdie teenstrydige beelde problematies word. 'n Teologie kan nou maar eenmaal nie aan die hand van teenstrydige beelde opereer nie en is danksy die filosofiese oorspronge en konsistensie gebondenheid daarvan, ook veel meer blootgestel aan die immer verglydende aard van die Bybelse metaforiek. Carroll is derhalwe van oortuiging dat daar moontlik filosofies of teologies tot 'n rasideel koherente konsep van God geraak kan word, maar dat laasgenoemde nie binne die raamwerk van die taal van die Bybel moontlik is nie. Die rede hiervoor vind hy in die feit **dat die Godsbeeld van die Bybel nie sy ontstaan in filosofiese of sistematiese denke nie, maar in diverse denkrigtings en in hoogs verbeeldingryke taal gehad het** en dat daar dus nie verwag kan word dat al hierdie bronne en tradisies tot 'n eenvoudige en konsistente Godsbeeld aanleiding sou gee nie (Carroll, 1991:38).<sup>20</sup>

Volgens Carroll konstitueer die taal van die Bybel 'n web van poëtiese metafore en 'n netwerk van betekenisvolle verhale en moet dit om hierdie rede **deur literêre, estetiese en kulturele**

---

<sup>20</sup> Vergelyk in hierdie verband die volgende opmerkings van Carroll: *The God depicted throughout the Hebrew Bible is very much an Oriental potentate. Immensely powerful, generally all-knowing and much given to outbursts of temper, this being manipulates humans and regularly intervenes in situations in order to achieve certain ends. If every description and depiction of the biblical God, whose names are legion (Yahweh, Elohim, El, Eloah, Shaddai, Yahweh Elohim, etc.), were taken together they would not ad up to a single consistent description but would produce a series of conflicting, and conceivably contradictory, images of the divine. Metaphor and image are more difficult to relate to contradiction than statements and propositions, so biblical language is less damaged than philosophical theology by contradictions and contrarieties. But if that language is to be roped into the service of theology then its conflicting images will become problematic. For images in conflict cannot produce a theology. Theology, with its purely philosophical parentage of consistency and coherence, is very vulnerable to the shifting sands of metaphor. God may be a philosophically or theologically coherent rational notion, but the God of the Bible is not. Such a being was never constructed from philosophical thought, so cannot be expected to conform to the norms of systematic abstract thought. What contributed to the representation of God in the Bible were many discreet and diverse streams of thought, reflection and highly imaginative language. The multivariant sources and traditions behind the Biblical writings could not be expected to have produced a consistent or simple account of deity; so too much should not be made of the inconsistencies* (Carroll, 1991:37).

**kriteria, eerder as aan die hand van filosofiese en teologiese standaarde beoordeel word.**

Dit is in hierdie verhale dat die God van die Bybel as 'n karakter optree en dat hy bykans 'n fiktiewe figuur word wat nie alleen beide Goddelike en menslike eienskappe openbaar nie (Gen. 11:1-6), maar wat ook ander gode en goddelike wesens as sy kollegas het (Job 1-2). Dit is ook in hierdie verhale dat die God van die Bybel soms as die sterkere onder sy kollegas geteken word, maar op ander tye as maar net nog 'n mag onder ander magte (1 Kon. 22) en dat Hy, soos die ander gode, genadeloos teenoor die mens kan optree (1 Sam. 2:27-3:18) en selfs ook as die bewerker van die goeie en die kwade getipeer kan word (Jes. 45:7).

Dat al hierdie aspekte 'n plek binne die taal van die Bybel kan hê, hang vir Carroll met die eie aard van verhale saam. Dit is naamlik so, sê hy, dat 'n karakter in 'n verhaal slegs deur die eienskappe van die karakter en deur die gang van die verhaal beperk kan word en dat daar dus nie van verskeie verhale oor hierdie karakter uit boonop verskillende bronne verwag kan word om 'n konsistente beeld van die karakter te skets nie (Carroll, 1991:40). Terwyl daar tussen hierdie verhale ongetwyfeld familiegelekenisse mag voorkom, sou daar egter nie van sodanige karakter verwag kon word om aan die wetmatighede van die logika te konformeer nie. Daarvoor vind die Semitiese manier van uitdrukking volgens Carroll veels te veel genot in die metaforiese en selfs hiperboliese uitdrukking van die werklikheid!

Die gelykskakeling van die Godsbeeld van die Bybel met die abstrakte en trinitariese Godsbeeld van die Christelike belydenisskrifte, moes dus noodwendigerwys tot ernstige probleme aanleiding gee. Die filosofiese eis tot konsistensie en koherensie, het 'n krasse standaard gestel waaraan die ou verhale uit vergange kulture nou moes beantwoord en dit het die Bybel tot 'n probleem vir die Christendom gemaak: *This makes the Bible a very untidy book for theologians. Its embarrassment of riches defies the pigeonholing so beloved of the philosophical-theological category-maker. A god who loves and hates, makes and destroys, sleeps and does not sleep, even rises early, changes his mind regularly, rages against and blesses, and is generally unpredictable in behaviour, is a mythic formation which does not lend itself to the formulations of the classical theology. That entails a serious gap between the language of the Bible and the things theologians try to do with the Bible ... The sheer unsuitability of the Bible as a source from which to do (philosophical) theology has been known for a long time – Spinoza has splendidly analyzed it – but Christian theology has inherited the Bible from a different culture and has nailed itself to that cross. Theology may function happily without the Bible because it does not need the Bible in order to do its work,*

*but where it is yoked (unequally) with the Bible, then it will struggle in vain to accommodate all the Bible's anarchic language (Carroll, 191:56).<sup>21</sup>*

Teen hierdie agtergrond, **is die oogmerk van dié studie tweërlei**: dit wil in die eerste plek fokus op al daardie redes op grond waarvan filosowe soos Mackie en McCloskey meen dat die skrapping van een of meer van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing van die probleem van die kwaad as sterkste argument teen die rasonele houdbaarheid van hierdie teorie kan lei. Wat die studie in die tweede plek egter hieraan wil toevoeg, is om aan te toon dat daar 'n nog meer fundamentele rede bestaan op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs hierdie weg en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos en die emosionele druk so eie aan hierdie problematiek verlig kan word.

Wat laasgenoemde betref, wil die studie naamlik aantoon dat die proposisies wat die godsdienstfilosofiese probleem van die kwaad konstitueer, **van 'n ontleende en ondergeskikte aard is** en dat die impak van hierdie proposisies en daarmee ook van die probleem van die kwaad, **grondig ondermyn word** wanneer daar na die teks van die Bybel as die ware oorsprong van teologiese refleksie teruggekeer en die fokus vanaf 'n monolitiese na 'n polisemiese konsep van openbaring verskuif word.

**Die feit dat die konstituerende proposisies van die probleem van die kwaad 'n tweede orde diskoers verteenwoordig en dus inderdaad van 'n ontleende en ondergeskikte aard**

---

<sup>21</sup> Sien ook nog die volgende opmerking van Carroll: *Let me spell this out for all those readers of the Bible who would claim to see no problem between an abstract theological system of belief and a congeries of concrete narratological images. In stories a character may behave in many different ways, and the only limits on behaviour are those inherent in the character as represented or as determined by the conditions prevailing in the story being told. A collection of different stories from a variety of sources using the same or similar characters would be under no necessity to have a consistent representation of that character. There would, no doubt, be family resemblances between most, if not all, the stories, but the character would not have to conform to what we would understand as the laws of contradiction. A character in fiction may behave in a contradictory fashion in ways not allowed to real people or not expected in philosophical argument. Aristotelian logic is not a regulative principle of fictional representation. However, if the equation is made between the Biblical representation of Jahweh and the God of the creeds of theology, then major problems arise. It is the theological appropriation of the Bible, or, alternatively, the invasion of religion by philosophy (which produces theology in the first place), which constitutes the problem, and which makes the Bible such an uneasy object in the temple of theology. Produced by forces quite distinct from the urge to philosophize, the Bible is not at home in the theologizing of the philosophical. The philosophical demand for argument that is both consistent and coherent is a harsh standard to impose on tales told from cultures and times not party to Greek philosophical discourse. In other words, the problem of the Bible for theology is in the first instance the presence of contradictions in the Bible. Not discrepancies of account or contradictions in narratives about historical events – the Bible has many of these – but contradictions in the representation of God. Theology is about God, so a source for doing theology which contains contradictions is invariably problematic. Discourse about God cannot tolerate formal*

is, word op 'n besonder indrukwekkende manier deur **Paul Ricoeur** onderstreep. Ricoeur se nadenke oor God is gedeeltelik in aansluiting by Bultmann, maar hy verskil ook in belangrike opsigte van hom. Bultmann neem volgens Ricoeur nie die ekspressiewe krag van die Bybelse taal ernstig genoeg nie en ignoreer ook die vraag hoe die boodskap van die Bybel in al sy verskeie literêre vorme aan die orde kom (in Mudge, 1980:7). Dit is egter wanneer Ricoeur wel die ekspressiewe krag van Bybelse taal ernstig neem, dat ook hy die **onhoudbaarheid van proposisies soos "God bestaan" en "God is almagtig" uitwys** en daarmee langs 'n omweg en **vanuit 'n hermeneuties filosofiese hoek** die suggesties van filosowe soos Mackie en McCloskey onderstreep (in Mudge, 1980:90).<sup>22</sup>

## 1.2 Studie-ontwerp

Soos reeds verduidelik, behels hierdie studie in die eerste plek 'n ondersoek na **al daardie redes** op grond waarvan filosowe soos Mackie en McCloskey meen dat 'n skraping van sommige van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing van die probleem van die kwaad as sterkste argument teen die rasonele houdbaarheid van hierdie teorie kan lei.

Wat die **meer negatief gerigte van hierdie redes** aan betref, word daar in **Hoofstuk 2** verduidelik dat laasgenoemde rondom die konsep van die **logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie** sentreer wat met reg as **die spil van die ateïstiese argument bekend as die probleem van die kwaad beskryf kan word**. Hierdie konsep loop nie alleen reeds sedert die dae van Epikurus soos 'n **goue draad** deur formulerings van hierdie argument nie, maar verteenwoordig ook die **rasonaal van Mackie en andere se afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad as ontoereikend**. Derhalwe word daar in **2.1** by die **inhoud van die teïstiese Godskonsep** stilgestaan en in **2.2** by die **redes** op grond waarvan Anthony Kenny en andere aanvoer dat die teïstiese teorie logies inkonsistent is.

In 'n nadere omskrywing van die **oorspronge van hierdie redes**, word daar in **Hoofstuk 3** daarop gewys dat alhoewel die probleem van die kwaad sy wortels in die voor-Christelike tyd

---

*contradictions. A philosophical system which was content to entertain such contradictions would itself be seen as a contradiction in terms (an oxymoron)* (Carroll, 1991:40).

<sup>22</sup> The principal benefit of such a return to the origin of theological discourse is that from the outset it places reflection before a variety of expressions of faith, all modulated by the variety of discourses within which the faith of Israel and then the early church is inscribed. So instead of having to confront a monolithic concept of revelation, which is only obtained by transforming these different forms of discourse into propositions, we encounter a concept of revelation that is pluralistic, polysemic, and at most analogical in form - the very revelation, as we shall see, being borrowed from one of these forms of discourse (in Mudge, 1980:75).



het en dit ook dwarsdeur die Patristiek en die Middeleeue 'n onderwerp van drukke bespreking gebly het, dit egter die **denkklimaat van die Verligting** en in die besonder die **nalatenskap van David Hume** was wat 'n bepalende invloed op die inkleding daarvan in die moderne tyd sou uitoefen. Daar word verduidelik dat Hume sy aanval op die tradisionele teïsme aan die hand van twee beweringe geloods het en dat hy hierdie beweringe in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* in die vorm van 'n dialoog in **twee argumente (redevoeringe) teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme** omvorm het. Hierdie argumente van Hume sedert die dae van die Verligting in die praktyk van godsdiensfilosofiese nadenke in een van twee benaderings tot die problematiek gestalte gekry en dit is ten einde die **oorspronge van hierdie benaderings** en derhalwe ook die **inspirasie (beredenering) van die ateïstiese afwysing van die teïsme** op die spoor te kom, dat daar in 3.1 aan die tydperk van die Verligting en nadenke oor God en in 3.2 aan David Hume se nadenke oor die probleem van die kwaad aandag gegee word.

In **Hoofstuk 4** word daar in 'n verdere bespreking van die genoemde redes by hierdie aspekte aangesluit met 'n oorsig oor die **gebruik wat latere ateïste van Hume se argumente in die afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad sou maak**. Daar word aangetoon dat Hume se onderskeiding van die konsepte van die **problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonele teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God** en van die **wanontwerp van die heelal**, nie alleen terug te vind is in die argumente (redes) op grond waarvan Mackie en andere aanvoer dat teïstiese oplossings vir die **probleem van die kwaad ontoereikend is nie**, maar dat dit inderdaad ook die **ruggraat van hierdie argumente** uitmaak. Derhalwe word daar in 4.2, 4.3 en 4.4 op onderskeidelik die **teïstiese oplossings vir die probleme van fisiese, morele en psigologiese kwaad** gefokus en word daar in die lig van die feit dat hierdie oplossings, soos reeds by Hume,<sup>23</sup> teen die agtergrond van die reële voorkoms van kwaad in die wêreld verstaan en ook deur die onderskeie vorme van kwaad in die wêreld gekategoriseer word, in 4.1 eers by die **onderskeie kategorieë van kwaad in die wêreld** stilgestaan.

**Hoofstuk 5** vloei hieruit voort met 'n bespreking van die **meer positief gerigte redes** op grond waarvan daar in ateïsties georiënteerde geleedere gemeen word dat die skraping van een of meer van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing vir die

---

<sup>23</sup> Vergelyk in hierdie verband David Hume se katalogus van reël voorkomende kwaad in die wêreld as agtergrond van sy argumente teen die rasonele houdbaarheid van die teïstiese teorie (in Pike, 1964:19 vv).

probleem van die kwaad kan lei. Daar word in hierdie hoofstuk naamlik gefokus op ateïsties georiënteerde filosofiese pogings om op voetspoor van die tweeledige onderskeiding van Hume en teen die agtergrond van die leemtes van teïsties-georiënteerde oplossings vir hierdie probleem, met daardie oplossings te eksperimenteer **waarin daar van ten minste van een van die proposisies wat die probleem van die kwaad konstitueer, afstand gedoen word** (Mackie). Daar word aangevoer dat die weg tot eksperimentering met hierdie oplossings reeds deur onder meer die opvattinge van Mill, Geach en Aiken gebaan is en dat dit aan iemand soos Kushner oënskynlik **genoegsame rede** gebied het om die probleem van die kwaad ook **vanuit 'n ateïstiese gesigspunt te bearbei**.

Derhalwe kom die bydraes van Mill, Geach en Aiken eerste aan die beurt en word daar in **5.1** gefokus op die argument van **JS Mill** waarin hy vanuit verskeie hoeke op 'n eksplisiete manier aanvoer **dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie**, daar hy volgens die getuigenis van die ontwerp van die wêreld van allerlei middele gebruik moes maak om sy doelstellings te bereik. In aansluiting hierby, word daar in **5.2** aan die bydraes van **PT Geach** aandag gegee wanneer hy argumenteer dat enige redelike verstaan van God die erkenning moet insluit dat daar baie dinge is wat geen wese, hoe magtig ookal, kan doen nie en **dat daar dus eerder van God as *almighty* in plaas van *omnipotent* gepraat moet word**.

Dit is binne hierdie raamwerk dat die argumente van **HD Aiken** ten gunste van 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad in **5.3** verstaan moet word. Aiken wil met hierdie argumente in die eerste plek daarop wys **dat logiese probleme ook op die terreine van die godsdiens en die moraliteit kan ontstaan** en dat hierdie probleme fundamenteel praktiese probleme is wat op 'n manier beantwoord moet word wat die wil of die hart van die mens beïnvloed, wil dit enige aanspraak op sukses maak. In die tweede plek het hy dit ten doel om aan te toon dat die probleem van die kwaad op 'n treffende manier daarin slaag om die feit te onderstreep **dat filosofiese teorieë wat op die noodsaaklike outonomie van godsdienstige en morele beginsels berus, nie gehandhaaf kan bly nie** en dat iemand wat die prooi van hierdie probleem geword het, hom dikwels in 'n konflik tussen etiese afhanklikheid en -onafhanklikheid bevind. Sy derde oogmerk is om aan te toon hoe die probleem van die kwaad daarin slaag om die vraag na die bestaan van God aan die orde te stel en **dat die monoteïstiese tese, ten spyte van al die religieuse argumente, inderdaad falsifiseerbaar is**.

Die hoofstuk word in **5.4** afgesluit met 'n bespreking van **Harold S Kushner** se meditasie rondom die vraag **waarom slegte dinge met goeie mense gebeur**. Dit is in aansluiting by die voorafgaande gedagtes dat ook Kushner aan die hand van die verhaal van Job bereid is om vir die moontlikheid te kies **dat God nie almagtig kan wees nie en dat terwyl dit sy wil is dat mense sal ontvang wat hulle verdien, Hy gewoon nie oor die vermoë beskik om dit altyd te laat realiseer nie**.

Teen die agtergrond van **al hierdie negatief en positief gerigte redes** op grond waarvan ateïsties georiënteerde filosowe meen dat 'n skrapping van een of meer van die Goddelike attribute tot 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad kan lei, word daar in **Hoofstuk 6** op die **tweede oogmerk** van hierdie studie gefokus, naamlik om aan te toon **dat daar 'n nog meer fundamentele rede bestaan op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad as sterkste argument teen die rasonale houdbaarheid van die teïsme inderdaad en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos en die emosionele druk so eie aan hierdie problematiek verlig kan word**.

Dit is hierdie aspek wat in **6.1** aan die orde kom wanneer daar in aansluiting by van die vroeëre opmerkings van Carroll en ook binne die raamwerk van Ricoeur se nadenke oor die konsep van 'n **hermeneutiek van die idee van openbaring**, op die **ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma** gefokus word as **die mees fundamentele rede op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs hierdie weg en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos kan word**. Teen hierdie agtergrond, word daar in **6.2** aan die implikasies hiervan vir nadenke oor die probleem van die kwaad aandag gegee.

## HOOFTUK 2

# DIE LOGIESE INKONSISTENSIE VAN DIE TEÏSTIESE TEORIE

### Inleiding

Soos in die Inleiding vermeld, kan die konsep van die **logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie** met reg as **die spil van die ateïstiese argument bekend as die probleem van die kwaad** beskryf word. Hierdie konsep loop reeds sedert die dae van Epikurus soos 'n goue draad deur formulerings van hierdie argument en verteenwoordig ook **die rasionaal van Mackie en andere se afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad as ontoereikend**. Terwyl die feit van die logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie egter as so vanselfsprekend onder ateïste aanvaar word dat dit selde of ooit self die onderwerp van bespreking word, noodsaak die belang van hierdie konsep in die debat oor die probleem van die kwaad en ook in hierdie studie ten aanvang dus 'n behoorlike analise daarvan.

Derhalwe word daar in 2.1 by die **inhoud van die teïstiese Godskonsep** stilgestaan en in 2.2 by die **redes op grond waarvan Anthony Kenny en andere aanvoer dat die teïstiese teorie logies inkonsistent is**.

### 2.1 Die inhoud van die teïstiese Godskonsep

Die **teïsme** kan gedefinieer word as daardie filosofiese teorie waarin daar reeds sedert die dae van Plato aangevoer word **dat die diepste grond van die werklikheid 'n enkele verhewe wese genaamd God is wat die bron van alle dinge behalwe homself is, wat intrinsiek volmaak is en wat derhalwe ook aanbiddenswaardig is** (Hastings, 1921:261).

Van hierdie God het teïste ook verder tradisioneel op grond van sy volmaaktheid en aanbiddenswaardigheid beweer dat Hy die attribute van **almag, alwetendheid en algoedheid** besit en is daar ook hieraan nog die sogenaamde metafisiese attribute van onder meer onveranderlikheid, ewigheid en eenvoud toegevoeg (Hudson, 1991:47). Terwyl dit in die debat rondom die probleem van die kwaad egter oor hoofsaaklik die almag, alwetendheid en algoedheid van God gaan en dit ook van hierdie drie Goddelike attribute is dat daar beweer

word dat hulle logies inkonsistent is, is dit op hierdie aspekte van die teïstiese Godskonsep dat daar in die volgende paragraaf gefokus word.

Die konsep van die **almag van God** het sy wortels in beide die Bybelse en antieke Griekse wêreld. In die Ou sowel as die Nuwe Testament leer 'n mens vir God ken as dié Een wat by magte is om dit uit te voer wat Hy besluit (Job 42:2) en by wie alle dinge moontlik is (Matt. 19:26) en dit was ook aan een van die Ou Testamentiese Godsnames, nl. El Shadday, dat die terme *pantokrator* in die Griekse Septuagint en *omnipotens* in die Latynse Vulgaat ontleen is.

Ook in die antieke Griekse wêreld het die geloof in 'n goddelike almag in die denke van skrywers soos Agathon, Xenophon en Callimachus geleef (Pease, 1955:668) en het die problematiek verbonde aan hierdie konsep ook al in die werk van onder meer Lucretius en Plinius na vore gekom. So byvoorbeeld het Plinius reeds in sy Natural History daarop gewys dat 'n godheid, ondanks sy almag, nie by magte kon wees om selfmoord te pleeg, of om die verlede te verander, of om wiskundige waarhede te herroep nie.

Die konsep van 'n almagtige God het uiteraard ook sy plek in die Christelike belydenisskrifte gevind, maar dit is belangrik om daarop te let dat die betrokke Griekse en Latynse woorde wat hierin vir die almag van God gebruik is, laasgenoemde eerder aan God se soewereiniteit oor alle dinge as aan sy vermoë om enigiets te kan doen verbind het. Derhalwe skryf Kenny in hierdie verband: *Omnipotence no doubt involves universal lordship, but the converse is not necessarily true: complete control over all creatures does not necessarily imply the ability to perform every conceivable feat* (Kenny, 1979:8).

Ook in die Middeleeuse skolastiek was die almag van God 'n onderwerp van studie en debat. Reeds aan die begin van die Middeleeue was dit Berengar van Tours wat 'n absoluut beperkte konsep van Goddelike almag bepleit het (Hunt, 1943:226), terwyl Peter Damiani die konsep in so 'n breë sin verstaan het dat hy dikwels daarvan verdink is dat hy sou leer dat God by magte sou wees om selfs die verlede te kan verander (in Brizzi, 1943:70). In 1140 is Peter Abelardus deur die Raad van Sens veroordeel omdat hy sou leer dat God nie by magte sou wees om iets anders te doen as wat hy wel gedoen het nie (Denzinger, 1952:374) en dit wil voorkom asof Willem van Occam later in die Middeleeue selfs geleer het dat God by magte sou wees om mense te beveel om Homself te haat (Copleston, 1953:105). Ook na die Renaissance het hierdie wyd uiteenlopende tendens homself in die denke van filosowe soos Descartes, Leibniz en Spinoza voortgesit. Terwyl Descartes geen beperking op die mag van

God geplaas het nie (in Adam & Tannery, 1964:135) en Leibniz van mening was dat God onder die dwang van sy wysheid by magte was om uit 'n aantal moontlike wêreldes, die heel beste een tot stand te bring (Leibniz, 1952:8), het Spinoza geglo dat slegs die werklike wêreld moontlik is en dat alles in die wêreld volgens goddelike noodsaak gebeur (Spinoza, 0000:33).

In hierdie debat het die opvatting dat die almag van God sou impliseer **dat God enigiets kan doen** reeds vroeg tot verskeie probleme aanleiding gegee. Hieronder tel byvoorbeeld vrae soos of 'n almagtige God by magte sou wees om ook die logies kontradiktoriese te doen, of om die geskiedenis te verander, of om beheer oor menslike agente en kontingente gebeure in die toekoms uit te oefen? In antwoord op die eerste vraag, het sommige filosowe soos Descartes aangevoer dat God beslis ook die logies kontradiktoriese kan doen, daar Hy die wette van die logika en die wiskunde geskep het en dit dus ook kan verander. Talle ander was darenteen egter van mening dat almag nie op die vermoë dui om letterlik enigiets te kan doen nie, maar veeleer op die vermoë om die logies moontlike, resp. dit wat nie kontradiktories is nie, te kan doen.

Ook die vraag of en tot watter mate 'n almagtige God beheer oor die verlede of die toekoms het en wat die implikasies daarvan vir die vryheid van menslike agente is, was deur die eeue 'n onderwerp van drukke diskussie in godsdiensfilosofiese geleedere. Terwyl sommige filosowe op grond van God se voorkennis van mening was dat Goddelike almag volledig met die vrye keuses van mense versoenbaar is en nog ander geredeneer het dat die mens vry is om te kies terwyl God tog wel sy keuses bepaal, was daar egter ook diegene wat daarvan oortuig was dat Goddelike almag op geen enkele manier met ware menslike vryheid versoen kan word nie.

Die engtes waarin hierdie vrae die godsdiensfilosofiese debat rondom die konsep van die almag van God laat beland het, het deur die eeue egter daartoe aanleiding gegee dat daar geleidelik onder filosowe ook 'n **middestandpunt** rondom die konsep van die almag van God begin uitkristalliseer het. Hierdie standpunt het gelui **dat daar 'n hele aantal dinge is wat selfs 'n almagtige wese nie kan doen nie, maar dat hierdie dinge tog nie die almag van God in die gedrang bring nie, daar dit van 'n logies kontradiktoriese aard is**. Dat God dus nie die verlede kan verander, of toekomstige kontingente gebeure determineer, of die aksies van vrye agente beheer, of beloftes breek, of sondig nie, kan volgens hierdie standpunt derhalwe nie as 'n verskraling van die konsep van Goddelike almag beskou word nie.

Die klassieke formulering van hierdie inkleding van die konsep van die almag van God kom uit die pen van **Thomas Aquinas** (1224-1274). Wanneer Aquinas dit in sy beroemde werk, *Summa Theologica*, oor die kwessie van die almag van God het, grens hy sy eie siening af van 'n viertal algemene wanopvattings wat daar rondom die almag van God bestaan.

Hierdie wanopvattings is volgens hom die volgende: dat God nie almagtig kan wees nie, aangesien daar van Hom gesê word dat Hy onbeweeglik is terwyl dit wel van alle ander dinge gesê kan word dat dit kan beweeg; dat God nie almagtig kan wees nie, daar dit vir hom onmoontlik is om te kan sondig; dat God nie almagtig kan wees nie, aangesien daar van Hom gesê word dat Sy krag deur genade gemanifesteer word en Hy kennelik nie oor die vermoë beskik om groter dinge, soos die skep van 'n beter wêreld, tot stand te kan bring nie; en dat God nie almagtig kan wees nie, aangesien dit onmoontlik is dat alle dinge moontlik kan wees.

In reaksie hierop antwoord Aquinas **dat die almag van God beteken dat Hy alles kan doen wat logies moontlik is**, maar onderskei ook tussen twee tipes logiese moontlikhede. Hierdie twee tipes noem hy **relatiewe en absolute moontlikhede** en verduidelik dan dat iets relatief moontlik is, wanneer dit binne die vermoë van 'n wese of wesens is om 'n bepaalde taak te kan doen. So is dit byvoorbeeld vir voëls relatief moontlik om te kan vlieg, maar nie vir mense nie. Hierteenoor is iets 'n absolute moontlikheid wanneer daarin nie 'n kontradiksie in terme aanwesig is nie. Om byvoorbeeld 'n skaakmeester te klop, is moontlik, maar om hom te klop nadat hy jou koning in 'n skaakmat posisie geplaas het, kan gewoon nie gedoen word nie en impliseer dus 'n kontradiksie in terme.

Teen hierdie agtergrond, wys Aquinas daarop dat daar dus nie van 'n relatiewe nie, maar van 'n absolute moontlikheid gepraat word wanneer daar gesê word dat God alles kan doen wat logies moontlik is. Om te sê dat hier van 'n relatiewe moontlikheid sprake is, sou beteken dat God slegs kan doen wat binne sy vermoë as God is. Terwyl dit wel die geval is, sou dit onvermydelik ook 'n beperking op die moontlikhede van God plaas, en moet daar veeleer gesê word dat die almag van God die moontlikheid impliseer om enigiets te doen wat nie 'n kontradiksie in terme impliseer nie. Terwyl Aquinas dus hiermee toegee dat daar dus dinge is wat God nie kan doen nie, wys hy egter ook daarop dat hierdie feit nie as 'n beperking op die moontlikhede van God beskou moet word nie. Daar hy almag direk koppel aan dit wat moontlik is, is dit eerder sy opvatting dat ... *whatever implies contradiction does not come within the scope of divine omnipotence, because it cannot have the aspect of possibility.*

*Hence it is more appropriate to say that such things cannot be done, than that God cannot do them* (Pegis, 1945:Art. 3).

Hierdie standpunt rondom die konsep van die almag van God het sedert die dae van Aquinas in gewildheid en invloed onder godsdiensfilosowe toegeneem, maar het met verloop van tyd egter nog 'n verdere belangrike amendasie ondergaan. Hierdie amendasie het voortgespruit uit die vraag of daar nie buite die kontradiktoriese om, tog nog dinge bestaan wat God nie kan doen nie, soos byvoorbeeld om te sondig of om selfmoord pleeg. Hierdie vrae het verteenwoordigers van bogenoemde standpunt op voetspoor van Aquinas in die negatief geantwoord, daar **dat dit volgens hulle vir God insgelyks onmoontlik is om dinge te doen wat inkonsistent met sy Goddelike natuur sou wees**. Terwyl hierdie "onvermoëns" van God dus ook in hierdie geval egter geen beperking van sy vermoëns impliseer nie, het dit in hierdie middestandpunt gebruiklik geword om **die almag van God te definieer as Sy vermoë om enigiets te kan doen wat 'n absolute moontlikheid is en wat nie inkonsistent met enige van die basiese Goddelike attribute is nie** (Rowe, 1993:7).

Naas die almag van God, is ook die konsep van die **alwetendheid van God** nou reeds vir baie eeue al die onderwerp van nadenke en debat. Hierdie konsep word reeds in die denke van geleerdes soos Homerus en Sokrates aangetref en in sy *Laws* het Plato die doodstraf voorgeskryf ook vir diegene wat sou ontken dat die gode van die doen en late van die mense bewus is. Ook in die Ou Testament kom 'n mens 'n God teë wat alwetend is (Ps. 139) en ofskoon dit dikwels moeilik is om te bepaal hoe letterlik hierdie uitsprake opgeneem moet word, is hierdie konsep in die geledere van die vroeë kerkvaders op 'n baie letterlike manier ingeklee en was dit maar eers vanaf ongeveer die tyd van Origenes en Augustinus dat daar begin is om na te dink oor al die probleme wat daardeur opgeroep word.

Onder hierdie probleme het vrae getel soos wat die sin van gebed kan wees as God reeds al ons behoeftes ken en hoe daar van die vryheid van mense gepraat kan word indien God reeds weet wat hulle aksies gaan wees? Die antwoord van Boethius op al hierdie vrae was dat Goddelike voorkennis as gevolg van Sy ewigheid nie werklik voorkennis in die menslike sin van die woord is nie en dat menslike vryheid dus nie regtig deur hierdie attribuut in die gedrang gebring word nie. Hierdie lyn van denke is in die Middeleeue deur onder meer Thomas Aquinas en Duns Scotus nagevolg en uitgebrei, maar sonder dat die konsepte van Goddelike alwetendheid en menslike vryheid op 'n werklik bevredigende manier met mekaar versoen kon word. Ook in die tyd na die Reformasie het die polemie bly voortduur tussen



diegene wat Goddelike kennis en mag ten koste van menslike vryheid beklemtoon het en hulle wat ten spyte van God se kennis van die toekoms, op die ongedetermineerdheid van menslike aksies bly aandring het. Hierdie feit het volgens Kenny tot gevolg gehad dat ook negentiende- en twintigste eeuse nadenke rondom hierdie vraagstuk bittermin nuut tot die bydraes van vroeëre filosowe en teoloë kon toevoeg (Kenny, 1979:8).

Soos in die geval van die konsep van die almag van God, kom die klassieke formulering van die konsep van die alwetendheid van God ook uit die pen van **Thomas Aquinas**. Aquinas werk in sy *Summa Theologica* met '**n konsep van Goddelike alwetendheid wat ook versoenbaar met die kontingensie van toekomstige gebeure en derhalwe ook met die vrye aksies van menslike agente is** en die manier waarop hy aan die problematiek van die sogenaamde onversoenbaarheid van goddelike alwetendheid en toekomstige kontingensies en vrye dae ontsnap, is deur vir God **buite die tyd** in die oomblik van die **ewige Nou** te plaas.<sup>1</sup>

Naas die almag en alwetendheid van God word sy **algoedheid** deur die belangrikste teïstiese godsdienste as miskien die mees fundamentele Goddelike attribuut beskou (Hudson, 1991:50). Terwyl teoloë in die aangesig van raaisels soos die probleem van die kwaad miskien nog bereid mag wees om toe te gee dat God se mag nie oneindig is nie, of dat daar dinge mag wees wat God nie van weet nie, is die goedheid van God 'n saak waaroor daar nie maklik kompromieë aangegaan word nie en word dit normaalweg met die skepping van die wêreld en van die mens na die beeld van God in verband gebring. Ook hierdie konsep was oor die eeue die onderwerp van drukke bespreking. Terwyl sommige denkers gemeen het dat God se goedheid so ver bo die mens verhewe is dat daar nie oor nagedink kan word nie, het ander volgehou dat ofskoon God se goedheid dié van die mens by verre oorskry, dit tog nie in wese van die van die mens verskil nie.

Soos in die geval van die konsepte van die almag en alwetendheid van God, kom die klassieke formulering van dié van die algoedheid van God ook uit die pen van die groot Skolastieke sistematiseerder van die Christelike geloof, naamlik Thomas Aquinas. Sy argument is **dat alleen God wesenlik goed is en dat die goedheid van alle ander dinge aan**

---

<sup>1</sup> Sien ook die argument van Wolterstorff dat die God van die Bybel binne die tyd en nie daarbuite bestaan nie (in Clifton & Smedes, 1975:20).

**hulle ooreenkoms met die goedheid van God gemeet word.**<sup>2</sup> Hierbenewens is die goedheid van God vir Aquinas ook **identies met sy wese** en erken hy op grond van sy oortuiging dat kwaad die afwesigheid van syn is, ook die goedheid van alle dinge op grond van hulle wese. Dit is ook op grond van sy nadenke oor Aristoteles se filosofie rakende die grade van syn of aktualiteit, dat hy tot die gevolgtreking kom dat God **suiwer aktualiteit** sonder 'n bymengsel van potensialiteit is en dat God derhalwe **algoed** is.

## 2.2 Die logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie

Die feit dat die teïstiese Godskonsep 'n logies inkonsistente een is, is 'n punt wat met groot stelligheid deur Anthony Kenny gemaak word. Hy skryf in hierdie verband die volgende: *If the argument of the previous chapters has been correct then there is no such being as the God of traditional natural theology: the concept of God propounded by scholastic theologians and rationalist philosophers is an incoherent one. If God is to be omniscient, I have argued, then he is not immutable. If God is to have infallible knowledge of future human actions, then determinism must be true. If God is to escape responsibility for human wickedness, then determinism must be false. Hence in the notion of a God who foresees all sins but is the author of none, there lurks a contradiction. Omnipotence may perhaps be capable in isolation, of receiving a coherent formulation; but omnipotence, while capable of accounting for some historic doctrines of predestination, is inadequate as a foundation for divine foreknowledge of undetermined human conduct. There cannot, if our argument has been sound, be a timeless, immutable, omniscient, omnipotent, all-good being* (Kenny, 1979:121).

Kenny kom tot hierdie gevolgtrekkings na 'n deeglike analise van hoofsaaklik die attribute van die **alwetendheid** en die **almag van God** - hy staan wel ook 'n paragraaf aan die verband tussen die almag en die algoedheid van God af - maar beskou dit as meer as voldoende om aan te toon **dat geen wese die totaal van die sogenaamde Goddelike attribute kan besit nie.**<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Sien in hierdie verband ook Georg N Schlesinger se teenstandpunt wanneer hy die algemeen aanvaarde veronderstelling bevraagteken dat God moreel daartoe verplig is om die menslike bestaan so begeerlik moontlik in te klee (in Cahn & Shatz, 1982:25).

<sup>3</sup> Sien ook die argument van Minas dat 'n alwetende en algoeie wese nie tot vergiffenis instaat is nie (in Cahn & Shatz, 1982:32).

### 2.2.1 Die alwetendheid van God

Wat dus die konsep van die **alwetendheid van God** betref, is Kenny van oortuiging (1) dat enigiemand wat aan die konsep van die alwetendheid van God wil vashou, beslis dié van die onveranderlikheid van God sal moet laat vaar, (2) dat selfs die mees gesofistikeerde pogings tot die versoening van die konsepte van Goddelike voorkennis en vrye menslike aksies gewoon nie oortuig nie en (3) dat ofskoon die konsepte van Goddelike determinisme en menslike vryheid met mekaar versoenbaar mag wees, dit bykans onmoontlik is om aan te toon dat God dan nie die outeur van die sonde sou wees nie.

Die konsep van die **alwetendheid van God**, kan relatief eenvoudig gedefinieer kan word as *that for all p, if p, then God knows that p* (Kenny, 1979:10). Terwyl hierdie definisie dus suggereer dat God alle dinge ken wat bestaan, bly dit egter 'n vraag hoe geldig hierdie definisie sal wees indien *p* deur die konsepte van **tydsbepaalde proposisies, vrye menslike aksies** en ook **gedetermineerde menslike reaksies** vervang sou word?

Kenny se bevinding omtrent die vervanging van *p* deur die konsep van **tydsbepaalde proposisies** in die genoemde definisie, is dat dit 'n ernstige uitdaging aan die genoemde definisie stel en **dat enigiemand wat aan die konsep van die alwetendheid van God wil vashou, beslis dié van die onveranderlikheid van God sal moet laat vaar.**

Die tradisionele opvatting van die ewigheid van God in die Westerse teïsme, is dié van 'n God is wat vir alle tye bestaan het en wat ook nog vir alle tye sal bestaan. Teenoor hierdie opvatting, was daar egter ook nog hulle wat die konsep van die ewigheid van God nie maar net as van ewige duur nie, maar as van hoegenaamd geen duur bekou het. Die uitstaande voorbeeld in hierdie verband is die kerkvader Boethius wat ewigheid gedefinieer het as die totale en gelyktydige besit van oneindige lewe en wie se definisie sedertdien tot gevolg gehad het dat die algemene opvatting van ewigheid dié van tydloosheid geword het.

Die leerstelling van die tydloosheid van God het begryplikerwys ook aan teoloë 'n handige antwoord op die probleme rakende God se kennis van toekomstige kontingente gebeure gebied. So byvoorbeeld het Aquinas aangevoer dat toekomstige kontingente gebeure onbepaald is en derhalwe nie die objek van enige vorm van kennis kan wees nie, maar dat God tog hierdie dinge kan ken omdat dit nie vir hom in die toekoms nie, maar in die teenswoordige tyd geleë is.

Die feit dat die tydloosheid van God as 'n oplossing vir die probleem van sy kennis van **toekomstige kontingente gebeure** nie volledig bevredig nie, is egter reeds deur verskeie geleerdes onderstreep. So skryf Kenny byvoorbeeld self elders: *The whole concept of a timeless eternity, the whole of which is simultaneous with every part of time, seems to be radically incoherent. For simultaneity as ordinarily understood is a transitive relation. If A happens at the same time as B, and B happens at the same time as C, then A happens at the same time as C. If the BBC programme and the ITV both start when Big Ben strikes ten, then they both starts at the same time. But, on St. Thomas' view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on this view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on* (Kenny, 1969:264).

Volgens Kenny het ook Suarez met betrekking tot die opvatting van Aquinas, Augustinus en Boethius daarop gewys dat alhoewel dit die geval is dat tydelike dinge met die ewigheid naasbestaan en die ewigheid ook naas die verlede, hede en toekoms bestaan, dit tog nie die geval is dat hierdie drie tydvakke te enige tyd naas mekaar bestaan nie. Terwyl daar dus wel van God gesê kan word dat hy oor die tyd heen saam met verskillende dinge bestaan sonder om in homself te verander, die enigste manier waarop dinge ewig voor God kan bestaan egter bly dat hulle as objekte in sy kennis bestaan en beteken dit dus dat dit die konstatering van hul teenwoordigheid inderwaarheid 'n herkonstatering van God se kennis van die toekoms en nie 'n verklaring daarvan is nie.

Terwyl daar dus wel 'n lewendige diskussie bestaan rondom vroeë soos of 'n tydlose wese kennis van tydbepaalde feitlikhede kan hê en ook alwetend kan wees, is Kenny tog van oordeel dat die leerstelling van die tydloosheid van God relatief onbelangrik in die tradisie van die westerse teïsme is en **dat die probleme rakende die verhouding tussen alwetendheid en tydsbepaalde proposisies veeleer deur die leerstelling van onveranderlikheid as deur dié van tydloosheid opgeroep word**. Ten einde hierdie punt duidelik te maak, haal hy die volgende argument van Kretzmann aan:

1. *A perfect being is not subject to change*
2. *A perfect being knows everything*
3. *A being that knows everything always knows what the time is*
4. *A being that always know what time it is is subject to change*
5. *A perfect being is therefore subject to change*

6. *A perfect being is therefore not a perfect being*
7. *Ergo there is no perfect being* (Kretzmann, 1966:63)

Op hierdie argument van Kretzmann sou 'n skolastieke denker volgens Kenny (Kenny, 1979:40) min of meer as volg antwoord:

*I distinguish your first proposition thus:*

*A perfect being is not subject to real change, I Agree.*

*A perfect being is not subject to apparent change, I deny.*

*I counter-distinguish proposition 4:*

*A being that always knows what time it is is subject to real change, I deny.*

*A being that always knows what time it is is subject to apparent change, I agree.*

*With the given distinctions I deny your conclusion and reject your proof.*

Die kernvraag in die beoordeling van bogenoemde, is dus of 'n wese wat weet hoe laat dit is, **aan werklike of slegs aan oënskynlike verandering onderworpe is?** Soos uit die aanhaling blyk, is Kretzmann wel van oortuiging dat om eers te weet dat *p* en later te weet dat *nie p*, inderdaad 'n verandering in die kennisobjek en ook in die kenner veronderstel. Kretzmann gee toe dat sodanige verandering wel nie noodwendig op 'n verandering van gedagte dui nie, maar voer tog aan dat dit steeds in stryd met die tradisionele leerstelling van die onveranderlikheid van God is wat nie alleen veranderings van agteruitgang en veranderings van gedagte uitgesluit het nie, maar ook enigiets wat as 'n geval van onvolledige aktualisasie sou kon deurgaan.

Die feit dat Aquinas sodanige veranderinge in die kennis van God as versoenbaar met die leerstelling van die onveranderlikheid van God bekou, is volgens Kenny egter nie van veel hulp in die beantwoording van Kretzmann se probleem nie. Aquinas gee wel in sy *Summa Theologica* toe dat God as veranderlik beskou kan word wanneer daar wat die objek van kennis aan betref, op die proposisionele uitdrukking gefokus word, maar wys ook daarop dat dit egter geen werklike verandering in God impliseer nie, daar God nie in proposisies soos die

mens dink nie en sy kennis nóg deur 'n verandering van sy opinie oor 'n saak, nóg deur die verandering in die waarheid van 'n saak verander kan word.<sup>4</sup>

Hierdie oplossing, sê Kenny, berus op die moontlikheid om 'n onderskeid te maak tussen 'n betrokke item van kennis en die manier waarop hierdie kennis uitgedruk word. Dit staan inderdaad vas dat kennisuitsprake oor die algemeen deur hulle uitdrukking in taal geïdentifiseer en geïndividualiseer word, maar dit beteken egter nie noodwendig dat elke item van kennis net een moontlike uitdrukking in die taal kan hê nie.<sup>5</sup> Tog is dit nie van veel hulp in die beantwoording van Kretzmann se probleem nie, daar sommige filosowe 'n onderskeid tussen sinne en proposisies maak en in hierdie geval daarop sal wys dat hier wel van twee sinne sprake is, maar van slegs een proposisie en Aquinas se oplossing juis vereis dat 'n enkele item van kennis daartoe instaat behoort te wees om in beide sinne en in proposisies uitgedruk te word.

Indien proposisies byvoorbeeld getel sou word deur sinonieme sinne te tel, moet die uitdrukkings "Ek is moeg" en "Jy is moeg" inderdaad as twee verskillende proposisies beskou word. So geld dit ook dat indien proposisies op hierdie manier verstaan word, dit verder volg dat 'n enkele proposisie twee verskillende items van kennis kan uitdruk en ook dat een en dieselfde item van kennis dus deur twee verskillende proposisies uitgedruk kan word. Dit kan selfs ook wees dat 'n item van kennis wat deur een persoon op 'n bepaalde manier uitgedruk word, deur 'n ander in 'n totaal verskillende proposisie uitgedruk kan word. Al hierdie moontlikhede verleen ook verdere steun aan die suggestie dat daar items van kennis kan wees wat 'n onveranderlike God kan besit, al sou hy hierdie items nie op dieselfde manier as tydbepaalde wesens kon of wou uitdruk nie. Daar sou ook daarop gewys kon word dat indien Aquinas korrek is, 'n verskil in tyd dan ook as 'n verskil in uitdrukking, maar met geen verskil in kennis nie, beskou moet word.

---

<sup>4</sup> It must be granted that 'Whatever God knew, he knows' is not true if the reference is to propositions (si ad enuntiabilia referatur). But it does not follow that God's knowledge is changeable. There is no change in the divine knowledge through his knowing that one and the same thing at one time exists and at another does not; and in the same way, there is no change in the divine knowledge through his knowing that a certain proposition is at one time true, and at another time false (Aquinas, 1963:1a, 15).

<sup>5</sup> Kenny skryf in hierdie verband: *Can it be possible for two people A and B to have the same item of knowledge, but for there to be a way of expressing that knowledge which is open to A but not to B? When we put the question in this way there is an immediate and obvious answer. If A and B look out of the window at the rain, and A speaks only French and B speaks only English, they both possess the same item of information that it is raining, but A cannot express it by saying 'It is raining' and B cannot express it by saying "Il pleut"* (Kenny, 1979, 43).

Daar mag dalk ook ter ondersteuning van Aquinas aangevoer word dat indien daar aanvaar word dat die uitdrukking *Today is Friday* en *Yesterday was Friday* wel verskillende proposisies is, maar tog dieselfde item van kennis uitdruk en daar verder aanvaar word dat God se kennis nie in proposisies uitgedruk word nie en hy derhalwe dieselfde item van kennis permanent en onveranderlik ken, daar ook tot die gevolgtrekking gekom moet word dat dit slegs vanweë die tydsbepaaldheid van mense is dat hulle items van kennis eers in een en dan in 'n ander proposisie uitgedruk moet word .

Dit is duidelik, sê Kenny, dat ook hierdie oplossing egter nie volledig bevredig nie<sup>6</sup> en dat daar derhalwe tot die gevolgtrekking gekom moet word dat indien 'n onveranderlike wese nie kan weet hoe laat dit op 'n gegewe tydstip is nie, of wat die datum is nie, dit ook nie kan weet wat in tydsbepaalde proposisies uitgedruk word nie. Die kern van Aquinas se argument ter versoening van die konsepte van die alwetendheid en onveranderlikheid van God, naamlik dat God sy kennis nie deur die nadenke oor, of deur die uitspreek van proposisies uitoefen nie, moet volgens Kenny eenvoudig die implikasie hê dat dit vir 'n onveranderlike wese byvoorbeeld onmoontlik moet wees om te kan sê watter van die proposisies "Christ will be born" en "Christ has been born" op 'n gegewe tydstip die korrekte een is, daar hy nie sou kon weet wat die datum is nie. Dit is dus duidelik dat Kretzmann se argument 'n vernietigende een is en dat enigiemand wat aan die konsep van die alwetendheid van God wil vashou, beslis dié van die onveranderlikheid van God sal moet laat vaar. Ook wys Geach daarop dat terwyl daar wel teïste is wat bereid sou wees om die konsep van die onveranderlikheid van God te laat vaar, so 'n moontlikheid volledig in stryd met die tradisioneel teïstiese Godsopvatting en derhalwe ook uiters riskant sou wees.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *In the first place it is incorrect to regard "Today" in "Today is Friday" as a referring expression picking out a day; it is no more a referring expression than is the "it" in the synonymous sentence "It is Friday today". Secondly, and more importantly, "Today is Friday" on Friday does not express the same knowledge as "Yesterday was Friday" on Saturday. This can be proved by the argument used by Prior in the passage quoted at the beginning of this chapter: what I am glad about when I am glad that today is Friday is not at all necessarily the same thing as what I am glad about when I am glad that yesterday was Friday. Perhaps Friday is payday, on which I always go out for a massive carouse with my friends; when it is Friday, I am glad today is Friday, but during Saturday's hangover I am not at all glad that yesterday was Friday. Moreover, the power that the knowledge that it is Friday gives me on Friday is quite different from the very limited power which is given me by Saturday's knowledge that yesterday was Friday if unaccompanied by the realization on Friday that it was indeed Friday (Kenny, 1979:46)*

<sup>7</sup> Only an unchanging God can be coherently regarded as causing everything other than himself; it would be merely arbitrary to say that of two mutable things one required a cause, the other did not. We may dismiss the question 'Who made God' if we regard God as everlasting and changeless; for only when there is some beginning or some change can there be question of a cause; to dismiss the question if we regard God as

Terwyl dit volgens Kenny dus duidelik is dat  $p$  in die genoemde definisie nie sonder ernstige implikasies vir laasgenoemde deur die konsep van tydsbepaalde proposisies vervang kan word nie, is dit ook sy bevinding ten opsigte van die vervanging van  $p$  deur die konsep van **vrye menslike aksies**. Ook in hierdie geval, sê hy, geld dit **dat selfs die mees gesofistikeerde pogings tot die versoening van die konsepte van Goddelike voorkennis en vrye menslike aksies gewoon nie oortuig nie**.<sup>8</sup>

Wanneer daar oor die verband tussen die konsepte van alwetendheid en vrye menslike aksies gepraat word, sê Kenny, moet daar in gedagte gehou word dat die leerstelling van die Goddelike voorkennis van vrye menslike aksies ewe diep as dié van die onveranderlikheid van God in die tradisionele teïsme gewortel is en dat dit binne hierdie raamwerk as selfs nog meer fundamenteel as die konsep van die Goddelike kennis van abstrakte of wetenskaplike waarhede beskou kan word. Die rede vir laasgenoemde is te vind in die feit dat indien menslike aksies werklik vry sou wees, dit selfs nog groter struikelblokke in die weg van die leerstelling van Goddelike voorkennis sal lê as wat die geval met die probleme verbonde aan die Goddelike kennis van die toekoms was. Voorts wys hy ook daarop dat die probleem van die versoening van Goddelike voorkennis met vrye menslike aksies, baie nou aan die onderskeie opvatting omtrent die aard van vryheid korrespondeer en dat hierdie probleem besonder akuut is vir diegene wat vrye aksies as **vooruit ongedetermineerd** definieer.

Wat die indeterministiese opvatting van menslike vryheid aan betref, is dit belangrik om daarop te let dat enige toekomsgerigte proposisie omtrent vrye menslike aksie, prinsipiële kontingent van aard en as sodanig oop vir 'n positiewe of 'n negatiewe vervulling moet wees. Wanneer daar egter van 'n kontingente proposisie omtrent die toekoms gesê word dat dit slegs òf waar, òf vals kan wees, laat dit die verdere vraag ontstaan of sodanige proposisie dan nie dalk geheel en al sonder 'n waarheidsgehalte sou wees nie.

Hierdie kwessie is reeds deur Aristoteles in sy *De Interpretatione* aan die orde gestel toe hy daarop gewys het dat indien 'n proposisie as slegs waar of vals beskou word, alles dan noodsaaklik gebeur en dat daar dan geen nodigheid vir enige verdere oorwegings bestaan nie. Hierdie feit het hom daartoe genoop om die standpunt in te neem dat aangesien talle toekomstige gebeure nog nie gedetermineer is nie, proposisies omtrent hierdie gebeure dus

---

changeable is, in Schopenhauer's words, to think you can pay off an argument like a cab when it has taken you as far as you choose to go. Process theology is not a live option (Geach, 1977:42).



nòg waar, nòg vals kan wees en dat sodanige proposisies om hierdie rede ook geen waarheidsgehalte kan besit nie.

Ook in die Middeleeue is Aristoteles se opvatting dat toekomstig-kontingente proposisies geen waarheidsgehalte het nie, of dalk selfs 'n derde waarheidsgehalte tussen waar en vals besit, as sodanig deur geleerdes soos Boethius, Aquinas en Occam verstaan. As die mees ekstreme vorm van indeterminisme, is hierdie opvatting egter ook vanweë die oënskynlike skadu wat dit oor God se voorkennis van die toekoms werp, met felheid vanuit kerklike kringe teengestaan. So byvoorbeeld is Peter de Rivo in die vyftiende eeu deur Pous Sixtus IV veroordeel vir onder meer die volgende opvatting: *For a proposition about the future to be true, it is not enough that what it says should be the case: it must be unpreventably the case. We must say one of two things: either there is no present or actual truth in the articles of faith about the future, or what they say is something which not even divine power could prevent* (in Denzinger, 1952:719-723).

Hierdie argumente van De Rivo is egter opnuut in die twintigste eeu ten spyte van alle teenkanting deur Geach verdedig. Geach is in hierdie verband van oordeel dat dit foutief is om aan die toekoms as 'n stel gebeure te dink wat ondanks die feit dat dit nog nie gebeur het nie, tog as *werklikheid*, maar dan as onsigbaar vir die menslike oog hanteer moet word. Vir hom bestaan die verlede wel uit verbygegane entiteite wat derhalwe benoem en gekwantifiseer kan word, maar die toekoms uit niks meer as sekere teenswoordige tendense wat nog nie gerealiseer het nie en wat derhalwe ook nie benoem of gekwantifiseer kan word nie.<sup>9</sup>

Geach ontken ten spyte van hierdie standpunt, egter nie God se alwetendheid omtrent die toekoms nie. Indien toekomsbepaalde proposisies slegs waar kan wees wanneer dit met werklike onvervulde tendense korrespondeer, kan daar volgens hom geen beswaar daarteen wees om te sê dat God dan alle ware toekomsbepaalde proposisies ken nie. Die probleem met

---

<sup>8</sup> Sien ook die argument van Pike dat daar 'n logiese inkonsistensie tussen die konsepte van die alwetendheid van God en die sogenaamde vrye wil van die mens bestaan (in Cahn & Shatz, 1982:61).

<sup>9</sup> Dit is ter toeligting van hierdie standpunt van Geach, dat Kenny skryf: Geach, like Rivo, rejects the idea that Jones's dying of cancer in 1978 is necessary and sufficient for Smith's statement 'Jones will die of cancer in 1978', made in 1977, to be true. But de Rivo regards Jones's subsequent death as insufficient: it must also have been unpreventable in 1977 if Smith's statement was to be true. Geach, it appears, regards the subsequent death as unnecessary: for he reduces statements about the future to statements about what is going to happen; and of course it may have been true in 1977 that Jones was going to die of cancer - the diagnosis of terminal cancer

sodanige standpunt is egter dat dit slegs die druk op die leerstelling van die alwetendheid van God verlig, terwyl dit inderwaarheid ernstige beperkinge op dié van **God se voorkennis van die toekoms** plaas. Volgens hom sou dit hiervolgens dus ook onaanvaarbaar wees om byvoorbeeld te beweer dat God reeds in 1918 geweet het dat Hitler in die veertigerjare ses miljoen Jode sou uitwis.

Die teorie **dat God toekomstige gebeure ken deur dit te sien soos dit in sigself is**, het sy ontstaan by Aquinas gehad. Aquinas was naamlik van oordeel dat terwyl toekomstig kontingente proposisies wel waar mag wees en dit nie *qua future* deur God of mens geken kan word nie, God tog hierdie proposisies danksy hul teenwoordigheid in die ewigheid ook in die hede ken. Soos egter reeds in die vorige paragraaf aangetoon, is die opvatting van ewigheid in hierdie argument 'n inkonsistente een en omlyn Geach nogeens die redes vir die inkonsistensie wanneer hy opmerk: *Misperception is involved if God is supposed to perceive what really is future not as future but as present: flat self-contradiction, if what God sees is both future and simultaneously (since in itself it is just as God sees it) also present* (Geach, 1977:57).

Dat daar 'n inkonsistensie in Aquinas se teorie aanwesig is, neem volgens Kenny egter niks weg van die feit dat een van die argumente wat hy ten gunste van hierdie teorie aanvoer, 'n besonder sterk een is nie. *What is entailed by a necessary proposition is itself necessarily true. But from 'God has always known that here will be a sea-battle tomorrow' there follows 'There will be a sea-battle tomorrow'. But 'God has always known that there will be a sea-battle tomorrow', if true, is necessarily true, because it concerns the past and the past is now determined. Hence, 'There will be a sea-battle tomorrow', if true, is necessarily true* (Kenny, 1979:55). Hierdie argument, sê hy, kan veralgemeen word om aan te toon dat indien God die toekoms ken, laasgenoemde dan ook nie meer as kontingent beskou kan word nie.

Terwyl hierdie argument dus op die oog af 'n geldige een is, is Kenny egter van oordeel dat die proposisie *God has always known that there will be a sea-battle tomorrow* nie as noodsaaklik waar beskou kan word nie. Vir hom is dit duidelik dat hierdie proposisie nie logies noodsaaklik is nie en dat die betrokke argument dus ook nie daarin kan slaag om die leerstelling van die Goddelike voorkennis van vrye toekomstige aksies teen die implikasies van die indeterminisme te verskans nie. Die rede hiervoor is dat dit vir die indeterminisme

---

was perfectly correct - and yet, as it turned out, the moribund Jones was run over by a bus on his way to the nursing home and did not die of cancer after all (Kenny, 1979:54).

van kardinale belang is om aan die verlede en die hede 'n bepaalde soort noodsaaklikheid te koppel, maar dat hierdie noodsaaklikheid egter ver van die tydlose noodsaak van die logika verwyderd is. Wanneer die indeterminis dus aanvoer dat die verlede nie weer tot stand gebring kan word nie en dat huidige aksies slegs nog 'n effek op die toekoms kan hê, word daarmee ook gesê dat God se kennis omtrent die seeslag tot die verlede behoort en dat dit derhalwe geen invloed meer op toekomstige gebeure uitgeoefen kan word nie.

Ofskoon Aquinas se argument dus steeds as inkonsistent beskou moet word, kan dit tog bevraagteken word of *God has always known that there will be a sea-battle tomorrow* wel 'n proposisie omtrent die verlede is en of dit eerder as 'n samestelling tussen onderskeidelik 'n verlede- en 'n toekomsgeoriënteerde proposisie getipeer moet word nie. Dit sou beteken dat hierdie proposisie nie as so gedetermineerd as 'n ware verlede georiënteerde proposisie opgeneem hoef te word nie en dat die daaruit voortvloeiende proposisie *There will be a sea-battle tomorrow* dus ook nie beteken dat die tersprake seeslag nie 'n kontingente feit kan wees nie. Die implikasie van hierdie argument is derhalwe ook dat Goddelike voorkennis wel met 'n kontingente toekoms versoenbaar sou wees.

Dat hierdie argument egter geen ware uitweg uit die genoemde dilemma bied nie, is reeds op oortuigende wyse deur Nelson Pike aangetoon.<sup>10</sup> Die problematiek wat Pike aan die orde stel, naamlik dat die konsep van alwetendheid gewoon nie met vrye menslike aksies klop nie, is reeds in die Middeeeue deur John Duns Scotus geantisipeer. Ook hy het Aquinas se teorie van Goddelike voorkennis verwerp en in die plek daarvan God se kennis van toekomstig kontingente sake op die kennis van Sy eie wil gebaseer. Vir hom het dit beteken dat wanneer die Goddelike intellek nog voor enige Goddelike wilsbesluite in die ewigheid oor 'n proposisie nadink, dit hierdie proposisie as neutraal ervaar en dat dit eers pas na 'n Goddelike wilsbesluit is dat hierdie proposisie waar word en dit ook vir God moontlik word om dit te ken. Sodanige proposisies het volgens hom egter kontingente waarhede gebly, aangesien die dekrete van God se wil ook kontingent en nie noodsaaklik van aard is nie.

---

<sup>10</sup> *Suppose that Jones mowed his lawn last Saturday. Then, eighty years earlier, God, if he is omniscient, believed that Jones would mow his lawn on Saturday. On Saturday Jones did not have the power to perform an act the performance of which would require that God would not have believed as he in fact believed eighty years earlier. For by the time Saturday arrived, God's belief was well into the past. Nothing that Jones was able to do on Saturday could have had the slightest bearing on whether God held a certain belief eighty years earlier. Therefore, if God is omniscient, Jones was not able not to mow his lawn on Saturday, and therefore did not mow his lawn freely (Pike, 1970:58).*

Terwyl Duns Scotus self hierdie standpunt van hom in min of meer dieselfde terme as Pike aan kritiek onderwerp het (Scotus, VI, 403), was dit egter Willem Occam wat die konsep van God se eie wilsbesluite as die grondslag van sy kennis van die vrye aksies van skepsels aan fundamentele kritiek onderwerp het: *I ask, whether the decision of the creatures will necessarily result from the decision of the divine will or not. If it does, then the will must be acting of necessity, just as fire does, and desert and guilt are done away with. If not, then whether p or non-p will be the case cannot be known prior to the decision of the creature's will: the decision of the divine will does not suffice, since the creature's will will have the power to decide in the opposite sense. Therefore, since the decision of the creatures will is not something existing from all eternity, God has not had from eternity knowledge of the matters left unsettled prior to the creature's decision* (in Boehner, 1945:14 en Adams & Kretzmann, 1969:49).

Hierdie kritiek van Occam is ook van toepassing op eietydse weergawes van die benaderings van Duns Scotus. Wanneer Geach die verhouding tussen God en sy skepsels met dié van 'n skaakspel vergelyk (Geach, 1977:58), geld dit ook dat terwyl die meester wel elke moontlike skuif van die beginner mag voorsien, hy tog nie die werklike skuiwe kan voorsien nie en dat hy derhalwe ook nie volle beheer oor die spel kan uitoefen nie. Occam het met hierdie beredenering dus aangetoon dat Duns Scotus se argument slegs haalbaar sou kon wees indien vrye menslike aksies op die een of ander manier gepredetermineer is en is in hierdie standpunt deur Sozzini ondersteun wat ook die universaliteit van Goddelike voorkennis ontken het.

In 'n moderne weergawe van Sozzini se teorie wys John Lucas daarop dat die werklike oplossing vir die probleem van die alwetendheid van God in 'n parallel met die konsep van sy almag geleë is. Soos daar aanvaar word dat God nie alle dinge doen waartoe hy instaat is nie en ter wille van menslike vryheid bereid is om kompromieë ten opsigte van sy almag aan te gaan, so meen Lucas dat God ook ten opsigte van sy alwetendheid bereid sou wees om aanpassings ter wille van die vryheid van sy skepsels te maak. Dit beteken dat terwyl die argumente van Duns Scotus ten opsigte van die versoenbaarheid van die konsepte van Goddelike voorkennis en vrye menslike aksies dus nie oortuig nie en ook Occam volhou dat dit onmoontlik is om God se kennis van toekomstig kontingente gebeure duidelik te omskryf, ook die argument van Lucas nie houdbaar is nie.

Teenoor hierdie bydraes, kom die mees gesofistikeerde poging tot 'n indeterministiese versoening van die konsepte van Goddelike voorkennis en menslike vryheid volgens Kenny uit die penne van twee sestiende eeuse Jesuïte teoloë, naamlik Francesco Suarez en Luis de Molina. Terwyl hierdie teoloë daarvan oortuig was dat daar 'n waarheidsgehalte aan toekomstig kontingente proposisies gekoppel kan word, het hulle vryheid ook gedefinieer as: *That an agent is called free which in the presence of all necessary conditions for action can act and refrain from action or can do one thing while being able to do its opposite* (in Rabenek, 1953:14, 13, d2, n3).

Op hierdie grondslag was Molina van oordeel dat Occam verkeerd was in sy oordeel dat die mens in die oomblik van die uitvoering van 'n aksie nie vry is om daardie aksie nie te doen nie (in Stegmüller, 1935:208). Hierteenoor wend hy hom in sy eie weergawe van die konsep van Goddelike voorkennis van menslike aksies tot die konsep van die Goddelike kennis van teenfeitelike proposisies. Molina was naamlik van oortuiging dat God weet wat enige moontlike skepsel in enige moontlike omstandigheid sal doen en dat hierdie wete, tesame met sy kennis van die skepsels wat hy gaan skep en van die omstandighede wat hy gaan teweegbring, hom instaat stel om presies te weet wat elke skepsel in elke omstandigheid sal doen. Vir Molina het hierdie oortuiging uit sy tipering van God se kennis as natuurlike, vrye en middelkennis voortgevloei. Met God se natuurlike kennis het hy dié kennis bedoel waardeur God sy eie natuur, maar ook al die moontlike dinge vir hom en ook vir sy vrye skepsels ken. Hiernaas was God se vrye kennis vir hom dié kennis waardeur God weet wat werklik gebeur na die Goddelike besluit om vrye skepsels te maak en hulle in bepaalde omstandighede te plaas. Tussen hierdie twee soorte kennis, het Molina God se sogenaamde middel kennis geplaas waardeur hy kan weet wat enige moontlike skepsel in enige moontlike wêreld sal doen.

Molina se oortuiging dat God weet wat enige moontlike skepsel in enige moontlike omstandigheid sal doen, het met betrekking tot byvoorbeeld die verhaal van Adam en Eva beteken dat God selfs nog voordat hy hulle geskep het, gewet het dat Eva voor die versoeking van die slang sou swig en dat Adam op sy beurt ook voor die versoeking van Eva sou swig. God kon hierdie dinge weet omdat hy alle soorte teenfeitelikhede omtrent Adam en Eva geken het en dus kon weet hoe elk van hulle op die onderskeie versoekings sou reageer.

Ten einde ook op 'n konkrete manier aan te toon dat God die teenfeitelikhede ken wat die objekte van sy middelkennis is, het Molina die skrifte deursoek en uiteindelik met drie

teksgedeeltes vorendag gekom wat na sy mening sterk steun aan hierdie opvatting verleen het. Die tweede hiervan het uit die Wysheid van Salomo (4:11) gekom waarin daar met betrekking tot die premature dood van 'n regverdige man gesê word dat hy weggeneem is sodat die kwaad nie sy geloof sou bederf en troueloosheid sy siel sou verlei nie. Volgens Kenny het hierdie teks 'n lang geskiedenis in die teodisee denke van die Kerkvaders gehad en is dit veral deur die Pelagianiste in hul opponering van Augustinus se leerstellinge omtrent die konsepte van genade en predestinasie gebruik. Terwyl die navolgers van Augustinus byvoorbeeld geleer het dat God se predestinasie nie van voorkennis omtrent sonde afhanklik kon wees nie, daar ongedoopte kinders wat nog geen sonde het nie, dan nie in die hemel sou kon kom nie, het die Pelagianiste geantwoord dat die dood van hierdie kinders deur God se voorkennis van wat hulle sou doen indien hulle sou opgroeï, gedetermineer word.

Terwyl die Pelagianistiese konsep ook deur Suarez bevorder is en hierdie konsep selfs tot in die twintigste eeu 'n invloed bly uitoefen het - sien byvoorbeeld Anthony Flew se argument dat dit vanweë God se voorkennis van menslike dade nie nodig is dat God mense op die proef stel om te sien hoe hulle sal reageer nie (Flew, 1955:155) - meen Kenny dat daar vandag algemeen aanvaar word dat ook Molina se argumente nie die mas opgekom het nie. Hierdie feit word in die verskeie vorme van kritiek teen hierdie standpunte weerspieël. Terwyl daar diegene was wat geoordeel het dat sy gebruik van die onderskeie tekste gewoon nie oortuig nie en daar nog ander was wat gemeen dat sy definisie van neutrale vryheid onversoenbaar met die konsep van die almag van God is, was daar ook hulle wat anders as Molina daarvan oortuig was dat God se kennis nie op sy middel kennis van moontlike moontlikhede nie, maar op sy eie onfeilbare dekrete gebaseer was.

Die suksesse van die semantiek van "moontlike wêrelde" in die modale logika het nietemin in die twintigste eeu tot 'n herlewing van die Molinisme aanleiding gegee en ook tot gevolg gehad dat daar aan die hand van hierdie semantiek op 'n nuwe manier met metafisiese onderwerpe, soos ook die probleem van die kwaad, omgegaan sou word. Een van die filosowe wat die konsep van moontlike wêrelde in sy nadenke oor die probleem van die kwaad geïmplimenter het, is Alvin Plantinga wat hierdie konsep gebruik het om 'n nuwe weergawe van die sogenaamde *Free Will Defense* daar te stel waarin daar aangetoon kon word dat daar moontlike wêrelde bestaan wat selfs 'n almagtige God nie kan gerealiseer nie.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Plantinga se redenasie blyk duidelik uit die volgende voorbeeld van Kenny:

Plantinga is op grond van hierdie argument daarvan oortuig dat die onmoontlikheid van die aktualisering van sekere moontlike wêrelde deel van die verklaring van die voorkoms van kwaad in die wêreld is.<sup>12</sup> Ten einde dus die kwaad in die wêreld as versoenbaar met die bestaan van veral 'n alwyse Godheid te bewys, is dit volgens Plantinga absoluut essensieel dat God alle ware teenfeitelikhede omtrent die vrye aksies van alle werklike en selfs moontlike skepsels sal ken ten einde te kan weet watter moontlike wêrelde aktualiseerbaar en watter nie aktualiseerbaar is nie.

Terwyl die konsep van "moontlike wêrelde" egter om verskeie redes deur geleerdes bevraagteken word, is ook Kenny van oordeel dat selfs al sou die moderne verteenwoordigers van hierdie konsep daarin slaag om suksesvol op die besware daarteen te antwoord, daar nooit in geslaag sal kan word om Goddelike voorkennis van vrye menslike aksies aan die hand van teenfeitelikhede te verantwoord nie. Vir hom is die redes hiervoor tweërlei. In die eerste plek is dit volgens Kenny duidelik dat blote kennis van dit wat mense in elk van die moontlike wêrelde kan doen, nie genoegsaam sal wees om enigiets omtrent die optrede van 'n spesifieke persoon in 'n bepaalde situasie te voorspel nie. In die tweede plek is hy ook daarvan oortuig dat dit nie vir God genoegsaam sal wees om te weet watter teenfeitelikhede in elk van die moontlike wêrelde waar sal wees nie, daar dit slegs kennis van die verbande en ooreenkomste tussen die moontlike wêrelde sal toevoeg.

Terwyl daar toegegee moet word dat nie Molina of Plantinga sou wou beweer dat blote kennis van alle moontlike wêrelde genoegsaam sou wees om voorkennis van werklike aksies te verseker nie en dat hulle wel daarop wys dat God oor die kennis beskik om te weet watter moontlike wêrelde nou regtig werklik is, bly dit tog 'n vraag of God kan weet watter van hierdie moontlike wêrelde hy besig is om te skep. Op die oog af behoort daar geen probleem hiermee te wees nie, daar God gewoon 'n betrokke koherente wêreldgeskiedenis kan selekteer

---

1. *If Judas had been offered only 20 pieces of silver, he would not have betrayed Jesus.*

*We can always find another counterfactual with the same antecedent but a contradictory consequent: in this case*

2. *If Judas had been offered only 20 pieces of silver, he would (still) have betrayed Jesus.*

*We may reasonably suppose that exactly one of these counterfactuals is true; and whichever one it is, there will be a possible world which God could not have actualized - if 1. is true the unactualized possible world will be one in which Judas is offered 20 pieces of silver and betrays Jesus; if 2. is true it will be one in which Judas is offered 20 pieces of silver and does not betray Jesus (Kenny, 1979:65).*

<sup>12</sup> Omtrent sy eie definisie van die konsep van "moontlike wêrelde" skryf Plantinga: *We can think of a possible world as an enormous state of affairs that has other states of affairs as parts. A possible world has so many*

en dit dan aktiveer. Soos Plantinga egter tereg opmerk, begin die probleme egter wanneer daar ongedetermineerde vrye menslike aksies in hierdie geskiedenis ingesluit word.<sup>13</sup>

Indien daar ter wille van die argument op slegs maar die wêreld gekonsentreer word wat God in 'n swak sin kan aktualiseer, is dit duidelik dat God slegs dié wêreld kan aktualiseer waarvan hy die relevante teenfeitelikhede van die betrokke vrye menslike aksies ken. Hierdie teenfeitelikhede bestaan in die tyd egter nie voor God se besluit om 'n bepaalde wêreld te aktualiseer nie, daar hulle waarheidsgehalte afhang van watter wêreld die werklike wêreld is. Ook is dit nie die geval dat God se kennis van hierdie teenfeitelikhede nie gebaseer kan word op 'n besluit wat eers geneem kan word nadat daarvan kennis geneem is nie, maar is die probleem dat dit wat teenfeitelikhede waar maak, in geen stadium aanwesig is terwyl daar nog nie besluit is oor watter wêreld die werklike een is nie. God kan hiervolgens dus nie weet watter van die relevante teenfeitelikhede waar is nie en gevolglik ook nie watter wêreld in sy mag is om te aktualiseer nie. Die kern van die probleem met die benaderings van Molina en ook Plantinga is derhalwe geleë in die feit dat indien dit vir God moontlik sou wees om te weet watter wêreld hy besig is om te aktualiseer, sy middel kennis dus sy besluit om te aktualiseer logies moet voorafgaan. Dit is verder ook duidelik dat so lank as wat dit ongedetermineerd is watter aksie 'n individu gaan neem, dit ongedetermineerd sal wees watter wêreld die werklike een is en uiteindelik ook watter teenfeitelikhede omtrent vrye menslike gedrag waar is. Dit is om hierdie redes dat daar algemeen aanvaar word dat selfs die mees gesofistikeerde pogings tot die versoening van die konsepte van Goddelike voorkennis en vrye menslike aksies nie oortuig nie.

Terwyl dit volgens Kenny dus duidelik is dat *p* in die genoemde definisie ook nie sonder ernstige implikasies vir laasgenoemde deur die konsep van vrye menslike aksies vervang kan word nie, is dit ook sy bevinding ten opsigte van die vervanging van *p* deur die konsep van **gedetermineerde menslike aksies**. Ook in hierdie geval, sê hy, geld dit dat ofskoon die konsepte van Goddelike determinisme en menslike vryheid met mekaar versoenbaar is, **dit**

---

*parts, in fact, that for any state of affairs you pick out, either that state of affairs or else its opposite is a part of that possible world. And that is what makes a possible world complete* (Plantinga, 1976:606).

<sup>13</sup> *You are free with respect to an action A only if God does not bring it about or cause it to be the case that you refrain from A. But now suppose that God knows that if he creates you free with respect to A in some set S of circumstances, you will refrain from A; suppose further that he brings it about that you are free with respect to A in S; and suppose finally that you do in fact freely refrain from A. Then in a broader sense of 'bring about' we could properly say that God has brought it about that you freely refrain from A. We must make a corresponding distinction, then, between a stronger and a weaker sense of 'actualize'. In the stronger sense, God can actualize*



**bykans onmoontlik is om aan te toon dat God dan nie die outeur van die sonde sou wees nie.**

Dit was in die geskiedenis van nadenke oor gedetermineerde menslike aksies dat Martin Luther 'n besonder belangrike bydrae gelewer het. Luther was 'n groot voorstaander van Goddelike determinisme en het hom derhalwe in onder meer sy 95 stellinge teen die konsep van die vrye wil van die mens uitgespreek. Terwyl hierdie standpunt voortgespruit het uit sy oortuiging dat God niks op 'n kontingente manier voorsien nie, maar dat hy alle dinge in ooreenstemming met sy ewige, onfeilbare en onveranderlike wil voorsien en beplan, het dit egter ook die vraag laat ontstaan of alles wat die mens doen, dan uit louter noodsaak en sonder enige impak van die vrye wil van die mens is. In antwoord hierop, het Luther in teenstelling met vroeëre Skolastieke onderskeidings in hierdie verband, die konsep van *free will* met dié van *liberty of spontaneity* vervang.<sup>14</sup> Vir hom was die konsep van *liberty of spontaneity* dan ook versoenbaar met dié van determinisme,<sup>15</sup> waarmee hy dan ook 'n keuse teen onder meer Molina se konsep van *liberty of indifference* gemaak het.

Hierdie standpunt van Luther is deur onder meer Thomas More aan ernstige kritiek onderwerp. Vir More het hierdie standpunt die vraag laat ontstaan watter nut die menslike rede dan nog het wanneer die mens geen hand meer in sy eie lot het nie? Ook het hy die ingrypende implikasies verbonde aan 'n deterministiese denkwys op 'n treffende manier aan die hand van die volgende anekdote uitgewys: *One of their sect was served in a good turn in Almayne, which when he had robbed a man and was brought before the judges, he would not deny the deed, but said it was his destiny to do it, and therefore they might not blame him; they answered him, after his own doctrines, that if it were his destiny and that therefore they must hold him excused, then it was also their destiny to hang him, and therefore he must as well hold them excused* (in Campbell, 1931:196).

---

*only what he can cause to be actual; in that sense he cannot actualize any state of affairs including the existence of creatures who take some action or another* (Plantinga, 1974b:172-3).

<sup>14</sup> *By necessity I do not mean compulsion. I mean what they term the necessity of immutability. That is to say, a man void of the Spirit of God does not do evil against his will...he does it spontaneously and willingly. On the other hand, when God works in us the will...desires and acts not from compulsion, but responsively of its own desire and inclination* (in Winter, 1961 :90)

<sup>15</sup> Luther omskryf die term "determinisme "as volg: *If God foreknew that Judas would be a traitor, Judas became a traitor of necessity, and it was not in the power of Judas, nor of any creature, to alter it, or change his will from that which God had foreseen ... if God be not deceived in that which he foreknows, then that which he foreknows must of necessity come to pass. Otherwise, who could believe His promises, who would fear his threatenings if what He promised or threatened did not necessarily ensue?* (Luther, 1961, 102)

Met hiedie anekdote het More die vinger gelê op die vernaamste knelpunt van die standpunt dat die mens geen ander vryheid as dié van spontaneïteit het nie en was die vraag aan die orde in die debat tussen verteenwoordigers van die *liberty of indifference* en die *liberty of spontaneity* sedertdien dié na die gronde waarop die blote teenwoordigheid van spontaneïteit in menslike aksies as 'n regverdiging vir die straf van menslike dade kan dien.

Dit was uiteindelik die veroordeling van Luther se standpunt tydens die Konsilie van Trente wat in Rooms Katolieke geledere daartoe gelei dat alle Katoliekgesinde skrywers voortaan die een of ander vorm van wilsvryheid sou verdedig (Kenny, 1979:75). Terwyl sommige die *liberty of indifference* van Molina en andere bly verdedig het en Dominikaanse skrywers soos Domingo en Bañez 'n vryer vorm van die *liberty of spontaneity* voorgestaan het, was dit veral die opvatting van vader Gibieuf wat 'n groot invloed in hierdie debat uitgeoefen het. Gibieuf was 'n teenstaander van die Jesuïte konsep van *liberty of indifference* en was persoonlik van oordeel dat 'n mens vry is wanneer en slegs wanneer hy ter wille van die algoeie optree. Hoewel hierdie definisie as ietwat ongeloofwaardig in die debat beleef is, was die belang daarvan geleë in die invloed wat dit op die nadenke van Descartes in hierdie verband uitgeoefen het (Kenny, 1979:76).

Descartes het homself wat die konsep van die vrye wil van die mens aan betref, nader aan die Dominikaanse as aan die Jesuïte standpunt bevind en daaronder derhalwe die menslike vermoë verstaan om eweseer 'n bepaalde aksie uit te voer, of dit nie uit te voer nie, asook die ervaring dat hierdie keuses deur geen eksterne mag gedetermineer word nie. Met hierdie definisie het Descartes die wese van menslike vryheid dus binne die kader van die *liberty of spontaneity* geplaas, maar eienaardig genoeg die verband tussen Goddelike voorkennis en menslike vryheid in meer Molinistiese terme bly verreken.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ten einde hierdie punt duidelik te maak, ag Kenny dit nodig om die volgende uitvoerige aanhaling uit een van Descartes se briewe te maak: *I turn to your Highness' problem about free will. I will try to give an illustration to explain how this is both dependent and free. Suppose that a King has forbidden duels, and knows with certainty that two gentlemen of his kingdom who live in different towns have a quarrel, and are so hostile to each other that if they meet nothing will stop them from fighting. If this King orders one of them to go on a certain day to the town where the other lives, and orders the other to go on the same day to the place where the first is, he knows with certainty that they will meet, and fight, and thus disobey his prohibition; but none the less he does not compel them, and his knowledge, and even his will to make them act thus, does not prevent their combat when they meet being as voluntary and as free as if they have met on some other occasion and he had known nothing about it. And they can be no less justly punished for disobeying the prohibition.*

*Now what a King can do in such a case, concerning certain free actions of his subjects, God, with His infinite foresight and power does infallibly in regard to all the free actions of all men. Before He send us into the world He knew exactly what all the inclinations of our will would be; it is He who gave us them, it is He who has disposed all the other things outside us so that such and such objects would present themselves to our senses at*

Terwyl daar heelwat inkonsistensies in hierdie benadering van Descartes aan te wys is, is dit veeleer belangrik om daarop te let dat daar sedert die dae van Descartes 'n vervloeiing van standpunte rondom die konsep van die vrye wil van die mens plaasgevind het. So is Luther se standpunt in hierdie verband deur Melanchthon in die rigting van 'n groter vryheid van die menslike wil aangepas en het Arminius teen die einde van die sestiende eeu 'n leerstelling in die Gereformeerde wêreld verdedig wat teenoor dié van Calvyn, baie naby aan die opvatting van die Jesuïte gekom het. Teenoor die tradisioneel Calvinistiese standpunt dat alle skepsels gedwonge instrumente van die wil van God is, het die Arminiaanse Remonstrante geleer dat Goddelike dekrete voorwaardelik op grond van die uitoefening van menslike vryheid en nie absoluut is nie, dat God se voorkennis die besluite van sy wil logies voorafgaan en nie daarop gebaseer is nie en dat God toekomstig kontingente gebeure slegs voorsien en dit nie veroorsaak nie.

Veel van hierdie standpunte is terug te vind in die werk van John Milton wat van oordeel was dat geen Goddelike dekrete omtrent dinge wat binne die mag van vrye agente geleë is, as absolute dekrete verstaan kan word nie. Hy motiveer hierdie standpunt met verwysing na onvervulde voorspellings in die Bybel en wys ook daarop dat die leerstelling van absolute Goddelike dekrete die mens alle vryheid tot aksie en ook alle motivering tot die doen van die goeie ontnem. Milton het gevolglik die Calvinistiese onderskeiding tussen *necessity of compulsion* en *necessity of immutability* verwerp en ook daarop gewys dat enige noodsaaklike verband tussen Goddelike dekrete en menslike aksies vir God tot die outeur van die sonde maak.<sup>17</sup>

Op grond hiervan het hy Goddelike dekrete omtrent mense as van voorwaardelike aard en die antesedente daarvan as beskrywend van vrye menslike aksies beskou. Hierdie standpunt het egter geïmpliseer dat Goddelike dekrete dan nòg as besluite, nòg as voorspellings, maar

---

*such and such times, on the occasion of which he knew that our free will would determine us to such and such an action; and so He willed, but without any compulsion. In the King of my story it is possible to distinguish two different types of volition, one according to which he willed that these gentlemen should fight, since he caused them to meet; and the other according to which he willed that they should not, since he forbade duels. In the same way the theologians make a distinction in God's willing: He has an absolute and independent will, according to which He wills all things to come about as they do, and another relative will which concerns the merit and demerit of men, according to which He wants them to obey his laws (in Kenny, 1979:77).*

<sup>17</sup> *Divine necessity, they say, imposes no constraint upon the liberty of free agents. I answer, if it do not constrain, it either determines, or co-operates, or is wholly inactive. If it determine or co-operate, it is either the sole or the joint and principal cause of every action, whether good or bad of free agents. If it is wholly inactive, it cannot be called a cause in any sense, much less can it be termed necessity (Milton, 1933:33).*

eerder as bevele met toegevoegde sanksies getipeer moet word en dat hierdie dekrete dan ook as totaal ontoereikend in die uitdruk van God se onfeilbare voorkennis van menslike aksies bestempel moet word.

Milton het hierdie implikasies probeer besweer deur baie sterk klem op die vas en sekere karakter van God se voorkennis te lê, maar Jonathan Edwards het in antwoord daarop gewys dat hierdie sekere kennis inderwaarheid inkonsistent met die tekort aan noodsaak in toekomstige gebeure is.<sup>18</sup> Edwards het vryheid as *liberty of spontaneity* gedefinieer en daarmee die vermoë en geleentheid van enigeen bedoel om te doen soos hy of sy dit verkies. In hierdie uitgangspunt het hy egter swaar op die naïewe teorie van *mental causation* geleun. Volgens hierdie teorie het hy aan 'n keuse as 'n denkgebeure gedink wat aksie tot gevolg het en wat insigself ook oorsaaklik deur die motiewe van die agent genoodsaak word. Dit is op grond hiervan dat hy beweer dat mense ooreenkomstig hulle eie keuses vryelik kan optree, maar in hierdie optredes tog bepaald is, omdat hulle keuses bepaal word deur 'n reeks van oorsake wat tot by die eerste oorsaak toe teruggaan.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *To say that God certainly, and without conjecture, knows that a thing will infallibly be, which at the same time he knows to be so contingent, that it may possibly not be, is to suppose his knowledge inconsistent with itself; or that one thing that he knows is utterly inconsistent with another thing that he knows. Tis the same thing as to say, he now knows a proposition to be of certain infallible truth, which he knows to be of contingent uncertain truth. If a future volition is so without all necessity, that there is nothing hinders but that it may not be, then the proposition which asserts its future existence, is so uncertain, that there is nothing hinders but that the truth of it may entirely fail. And if God knows all things, he knows this proposition to be thus uncertain. And that it is inconsistent with his knowing that it is infallibly true; and so inconsistent with his infallibly knowing that it is true. If the thing be indeed contingent, God views it so, and judges it to be contingent if he views things as they are. If the event be not necessary, then it is possible it may never be: and if it is possible it may never be, God knows it may possibly never be; and that is to know that the proposition which affirms its existence, may possibly not be true; and that is to know that the truth of it is uncertain, which surely is inconsistent with his knowing it as a certain truth (in Ramsey, 1959:260).*

<sup>19</sup> Edwards maak in sy onderskeiding tussen *freedom to act* en *freedom to will*, 'n punt wat reeds deur Luther geantisipeer en ook deur Hobbes uitgespel is: *I did let him know a man was free, in those things that were in his power, to follow his will; but that he was not free to will, that is, that his will did not follow his will. Which I expressed in these words. 'The question is whether the will to write, or the will to forebear, come upon a man, according to his will, or according to anything else in his own power'. He that cannot understand the difference between free to do it if he will and free to will is not fit ... to hear this controversy disputed, much less to be a writer in it (in Morgenbesser & Walsch, 1962:48).*

Dit is ook op grond van Edwards se opvatting van die menslike wilsaksie as 'n denkgebeure wat alle aksies voorafgaan, dat hy ten opsigte van die Arminiaanse standpunt opmerk: *The meaning [of the Arminians] must be that a man has power to will as he pleases or chooses to will: that is, he has power by one act of choice, to choose another; by an antecedent act of will to choose a consequent act; and therein to execute his own choice. And if this be their meaning, it is nothing but shuffling with those they dispute with, and baffling their own reason. For still the question returns, wherein lies men's liberty in the antecedent of will which chose the consequent act? The answer according to the same principles must be, that his liberty in this also lies in his willing as he would, or as he chose, or agreeable to another act of choice preceeding that. And so the question returns ad infinitum: in order to support their opinion their must be no beginning, but free acts of will must have*

Vir Kenny is hierdie argument van Edwards 'n geldige een en hy wys daarop dat ook Gilbert Ryle dit gebruik as teenvoeter vir die teorie dat die wese van 'n vrywillige aksie daarin bestaan dat dit voorafgegaan en veroorsaak word deur 'n onafhanklik identifiseerbare denkmoment soos 'n wilsbesluit. Vir hom staan dit egter vas dat indien wilsbesluite onwillekeurig sou wees, dit nie tot vrywillige aksie aanleiding sou kon gee nie, maar dat indien dit wel willekeurig sou wees, dit dan ad infinitum deur ander wilsbesluite voorafgegaan moet word.

Kenny het ten spyte van die feit dat filosowe soos Ryle en Wittgenstein kon aantoon dat die denkmeganismes van sewentiende en agttiende eeuse deterministe volledig mities van aard is, tog groot waardering vir onder meer die pogings van Hobbes en Edwards om die konsepte van determinisme en vryheid met mekaar te versoen. Dit is juis op grond van hulle werk dat ook hy van oordeel is dat hierdie twee konsepte met mekaar versoen kan word. Terwyl hy die voorstanders van die *liberty of indifference* dus gelyk wil gee dat daar slegs ware vryheid in samehang met die mag tot alternatiewe aksies kan wees, wys hy egter ook daarop dat hierdie mag aanwesig kan wees selfs in gevalle waarin dit gepredetermineer is dat dit nie uitgeoefen gaan word nie en dat die mag om 'n aksie uit te voer beide die vermoë en die geleentheid daartoe impliseer.

Die feit dat die konsepte van determinisme en vryheid dus wel met mekaar versoen kan word en dié van determinisme selfs kan help om die konsep van Goddelike voorkennis te verhelder, neem egter niks weg van 'n feit waarop reeds Milton gewys het nie, naamlik **dat sodanige sisteem vir God verantwoordelik vir menslike wandade kan maak**. Daar word reeds sedert die dae van Calvyn aanvaar dat die determinering van menslike aksies die mens nie van 'n morele verantwoordelikheid ten opsigte van sy dae onthef nie en ook dat enigiemand wat die versoenbaarheid van die konsepte van determinisme en vryheid aanvaar, ook moet toegee dat agente regverdiglik vir gepredetermineerde aksies aanspreeklik is, mits hulle die vermoë en die geleentheid tot 'n weerhouding van hierdie aksies gehad het. Vir die houdbaarheid van die Calvinistiese sisteem is daar egter ook nog 'n verdere en veel moeiliker vereiste, naamlik dat God van alle verantwoordelikheid en skuld ten opsigte van menslike wandade onthef moet kan word. Calvyn het ten opsigte hiervan wel geleer dat nie alles wat in die wêreld gebeur, aan die intensies van God toegeskryf kan word nie en dat God slegs sekere historiese gebeure as middele tot 'n doel gekies het, terwyl die res gewoon konsekwensies van

---

*been chosen by foregoing free acts of will, in the soul of every man, without beginning; and so before he had a*

hierdie keuses is. Tog bly dit ook 'n feit dat morele agente nie slegs vir hul intensionele aksies nie, maar ook vir die konsekwensies van hulle aksies verantwoordelik is. Terwyl dit dus wel vir 'n indeterminis moontlik sou wees om 'n onderskeid te maak tussen dit wat God veroorsaak en wat hy bloot toelaat, kan sodanige onderskeid nie in 'n deterministies georiënteerde sisteem op God van toepassing gemaak word nie en moet daar dus aanvaar word dat ongeag of determinisme waar of vals is, dit bykans onmoontlik is dat daar 'n God kan wees wat 'n onfeilbare kennis van die toekoms het, maar nie die outeur van die sonde is nie.<sup>20</sup>

### 2.2.2 Die almag van God

Die konsep van die **almag van God** kan anders as dié van die alwetendheid van God, nie so maklik in 'n koherente definisie omskryf word nie. Dit blyk uit onder meer die feit dat die genoemde definisie van alwetendheid nie sonder meer op die konsep van die almag van God toegepas kan word nie. Terwyl daar van 'n wese gesê kan word dat dit alwetend is indien ... *for all p, if p, then X knows that p*, kan daar beslis nie van sodanige wese gesê word dat dit almagtig is nie indien ... *for all p, if p, then X can bring about that p*.

Dit blyk verder ook uit Aquinas se talle pogings om tot 'n koherente definisie van die konsep van die almag van God te kom. Aquinas was van oortuiging dat die konsep van die almag van God nòg kan beteken dat God alles kan doen, nòg dat hy kan doen wat hy wil en derhalwe het hy, soos vroeër verduidelik, uiteindelik daarvoor gekies om hierdie konsep as die vermoë tot die doen van die logies moontlike te definieer.

Dat hierdie definisie egter nie die probleme verbonde aan die konsep oplos nie, is duidelik. Hy wys daarop dat indien die konsep hiervolgens gedefinieer sou word as *for all p, if it is logically possible that p, then God can bring it about that p*, daar talle voorbeelde aangehaal sal kan word om aan te toon dat die definisie nie geldig kan wees nie en dat dit boonop ook nie bevredigende antwoorde op die paradokse verbonde aan hierdie konsep sou kon gee nie. Ook Aquinas se voorkeur om eerder van God se mag as oneindig as van die almag van God te praat, bied geen ware uitkoms uit die dilemma van die definiëring van hierdie konsep nie.

---

*being, from all eternity* (in Ramsey, 1959:193).

<sup>20</sup> Whether determinism is true or false, therefore, it seems that there cannot be a God who infallibly knows future free actions, and yet is not the author of sin. If determinism is true, it is comparatively easy to explain how he can infallibly foresee free action, but impossibly difficult to show how he is not the author of sin. If indeterminism is true, the Freewill Defense can be offered to exonerate God for responsibility for sin, but no coherent account seems possible of his infallible knowledge of future free actions (Kenny, 1979:87).

In die twintigste eeu is die problematiek verbonde aan 'n koherente definiëring van die konsep van die almag van God op 'n treffende manier deur John Mackie verwoord: *Can an omnipotent being make things which he cannot control? It is clear that this is a paradox; the question cannot be answered satisfactorily either in the affirmative or in the negative. If we answer 'Yes' it follows that if God actually makes things that he cannot control, he is not omnipotent once he has made them: there are then things which he cannot do. But if we answer 'No' we are immediately asserting that there are things which he cannot do, that is to say that he is already not omnipotent* (Mackie, 1955:210).

Dit is duidelik dat die antwoord op Mackie se vraag 'nee' behoort te wees, maar dit laat onmidellik die vraag ontstaan hoe hierdie antwoord dan met die konsep van almag gerym kan word. Dit is duidelik dat dit nie met 'n beroep op die konsep van die logies moontlike gedoen kan word nie. Wat wel na 'n moonlikheid lyk, is dat Mackie se vraag omgekeer kan word om te vra of dit sou sin maak om te sê dat X 'n skepsel is wat selfs 'n almagtige wese nie kan beheer nie? Sodanige vraag sou beide in die positief en in die negatief sonder ernstige implikasies vir die konsep van die almag van God beantwoord kon word, maar kan volgens Kenny egter steeds ook nie die toets van 'n waterdigte omskrywing deurstaan nie.<sup>21</sup>

Terwyl ook Plantinga reeds die soektog na 'n volledig bevredigende weergawe van die konsep van almag laat vaar het (Plantinga, 1967:168) en Geach daarvan oortuig is dat daar veeleer van God as *almighty* as *omnipotent* gepraat moet word (Geach, 1973:7ff), is Kenny tog van oordeel dat daar 'n weergawe van hierdie konsep bestaan wat die winste van Aquinas se formulering behou, maar nie aan die nadele daarvan onderworpe is nie. Dit is hiervolgens dat hy Goddelike almag as volg definieer: *A being is omnipotent if it has every power which it is logically possible to possess* (Kenny, 1979:96).

Vir hom is dit logies moontlik om 'n krag te besit indien die uitoefening van daardie krag nie 'n logiese onmoontlikheid as sodanig impliseer nie, resp. indien daar geen logiese inkoherensie in die uitoefening van daardie krag bestaan nie. Verder beskou hy dit ook nie as

---

<sup>21</sup> Of course 'X makes a being which X cannot control' is not an impossible sentence-frame; but that does not mean that it will give a possibility with every substitution for 'X', especially if we allow as substitutions phrases like 'a being which can control everything'. Similarly, the fact that both 'X shaves Y' and 'X shaves X' are possible sentence-frames does not mean that there can be a barber who shaves all and only those who do not shave themselves (Kenny, 1979:95).

noodsaaklik dat elke uitoefening van 'n logies moontlike krag koherent denkbaar hoef te wees nie.<sup>22</sup>

Die implikasie van hierdie benadering is onder meer dat 'n almagtige wese oor die mag sou beskik om dit te doen waaraan 'n persoon sou dink, behalwe wanneer dit 'n onsinnige gedagte sou wees. Hierdie benadering gee ook vir Aquinas daarin gelyk dat kragte deur hulle gevolge gemanisfesteer word, maar dan nie op sodanige manier dat 'n krag deur sy gevolge uitgeput kan word en 'n oneindige krag noodwendig 'n oneindige gevolg moet hê nie. Daar is hiervolgens dus voordele daarin om almag eerder as **die totaliteit van logies moontlike kragte en nie as die krag om alle logies moontlike aksies uit te voer nie**, te definieer. Dat selfs hierdie benadering egter nie daarin slaag om die konsep van almag toereikend te omskryf nie, blyk uit die feit dat daar baie voorbeelde van logies moontlike kragte is, soos byvoorbeeld om te sondig en te sterf, waaroor God nie kan beskik nie.<sup>23</sup>

Terwyl die konsep van die almag van God dus nie so maklik in 'n koherente definisie omskryf kan word nie, bly dit tog suggereer dat God by magte sou wees om alle dinge te doen. Dit is egter by nadere ondersoek duidelik dat daar talle dinge is wat selfs 'n almagtige wese nie kan doen nie en dat die attribuut dus **selfs in 'n aangepaste vorm nie aan God toegeskryf kan word nie**. Hierdie feit tree duidelik na vore wanneer die almag van God met die konsepte van **tyd en goedheid** in verband gestel word.

Wat die verhouding tussen die konsepte van **almag en tyd** betref, word daar al sedert die dae van Aquinas gevra word of God, synde almagtig, ook by magte sou wees om die verlede te verander? Op hierdie vraag het geleerdes soos Hiëronimus en Desiderius negatief geantwoord

---

<sup>22</sup> *An omnipotent being can make an irresistible cannonball, and he can make an immovable lamp-post; there is nothing incoherent in the supposition that these powers are exercised. Of course there would be an incoherence in the idea of them both being exercised simultaneously; but our definition of the logical possibility of possessing a power did not imply that every formulatable exercise of that power should be logically possible, but only that some should* (Kenny, 1979:97).

<sup>23</sup> Dit is op grond van hierdie argumente dat hy met betrekking tot die moontlikheid van 'n koherente definisie van die konsep van die almag van God opmerk: *Divine omnipotence, therefore, if it is to be a coherent notion, must be something less than the complete omnipotence which is the possession of all logical possible powers. It must be a narrower omnipotence, consisting in the possession of all logical possible powers which it is logically possible for a being with the attributes of God to possess. This conception of divine omnipotence is close to traditional accounts of the doctrine while avoiding some of the incoherences we have found in them. On this account, an omnipotent God will not have the power to make a table that God did not make. The power to make a table that one has not made is not a power that anyone can have; and the power to make a table that God did not make is not a power it is logically possible for someone to have who is identical with God. Any being with all the attributes of God will of course have, inter alia, the attribute of being identical with God* (Kenny, 1979:98).



en verder aangevoer dat die rede waarom God byvoorbeeld nie by magte sou wees om maagde wat geval het in hulle eer kan herstel nie, slegs maar is omdat hy dit nie wil doen nie. St Peter Damiani het hierdie verklaring as absurd beskryf en hierteenoor aangevoer dat daar inderdaad baie dinge is wat God nie kan doen nie, maar dat hierdie dinge nie aan sy onvermoë nie, maar eerder aan sy besluit van ewige opregtheid toegeskryf moet word. Derhalwe het hy ook die rede vir God se onvermoë om maagde in hulle eer te herstel, veeleer as 'n waarskuwing aan wellustige jongmense en nie as enige vorm van onvermoë aan God se kant beskou nie.

Aquinas was van oordeel dat die moontlikheid om dit te bewerkstellig dat die verlede nie plaasgevind het nie, selfs vir God 'n kontradiktoriese een is. Daar sou dus van God gesê kon word dat hy by magte is om 'n sondaar sy sonde te vergewe, maar nie dat hy by magte sou wees om dit te bewerkstellig dat hierdie sonde nooit deur die sondaar gepleeg is nie. In hierdie standpunt het Damiani hom gelyk gegee, maar tog voortgegaan om 'n verdere vraag te stel, naamlik of God by magte sou wees om die verlede te bewerkstellig soos die toekoms bewerkstellig kan word?

Terwyl Geach in antwoord op hierdie vraag van oordeel was dat daar nie rasioneel gebid kan word vir iets wat reeds tydens die gebed moes gebeur het nie (Geach, 1969:89), het Michael Dummett aangevoer dat daar niks inkohorent aan die konsep van terugwaartse veroorsaking is nie.<sup>24</sup>

Kenny se kritiek teen (hierdie redenasie van) Dummett is egter dat dit die grense tussen oorsaak en gevolg en bygevolg ook tussen verlede en toekoms, laat vervloei. Terwyl daar volgens hom wel gevalle aan te wys is waarin dit moonlik is om 'n aksie A met die oog op die totstandbrenging van 'n effek E uit te voer en waarin die effek aan die aksie vooraf kan gaan,

---

<sup>24</sup> Hy argumenteer as volg: *My conclusion therefore is this. If anyone were to claim, of some type of action A (i) that experience gave grounds for holding the performance of A as increasing the probability of the previous occurrence of a type of event E and (ii) that experience gave grounds for regarding A as an action which it was ever not in his power to perform - that is, for entertaining the possibility of his trying to perform it and failing - then it would either force him to abandon one or other of those beliefs, or else to abandon the belief (iii) that it was ever possible for him to have knowledge, independent of his intention to perform A or not, of whether an event had occurred. Now doubtless most normal human beings would rather abandon (i) or (ii) than (iii) because we have the prejudice that (iii) hold good for every type of case. But if someone were, in a particular case, more ready to give up (iii) than (i) or (ii) I cannot see any argument that one could use to dissuade him (Dummett, 1960:316).*

wys hy daarop dat dit in hierdie gevalle nie om terugwaartse veroorsaking nie, maar wel om 'n verskil tussen die ordes van praktiese redenering en van oorsaaklikheid gaan.<sup>25</sup>

Terwyl hierdie knelpunte volgens Kenny selfs nie met God as subjek uit die weg geruim kan word nie, oortuig die argumente van Dummett derhalwe nie en maak die negatiewe antwoord op die vraag of God die verlede kan verander, of dit selfs net kan bewerkstellig, dus nog 'n verdere bydrae tot sy oortuiging dat daar nie van God as almagtig in die voor die hand liggende sin van die woord gepraat kan word nie.

In sy ondersoek van die verhouding tussen die konsepte van **almag en goedheid** (Kenny, 1979:110), wys Kenny daarop dat daar algemeen in filosofies-teologiese kringe aanvaar word dat almag nie die vermoë tot die doen van die kwade insluit nie en dat hierdie opvatting voortvloei uit Aquinas se definisie dat sonde in die onvermoë tot die doen van die volmaak goeie bestaan.

Onder diegene wat hierdie opvatting onderskryf, was daar volgens Kenny egter nog altyd verskil van mening oor hoe ver God se vryheid sou strek om anders op te tree as wat hy wel opgetree het. 'n Belangrike bydrae in hierdie verband het gekom uit die pen van Abelardus. Hy wys daarop dat dit moeilik is om met 'n ja of 'n nee te antwoord op die vraag of God by magte sou wees om byvoorbeeld dinge beter te doen as wat hy dit reeds gedoen het. Indien daar positief op hierdie vraag geantwoord word, sou daar gevra kon word of dit dan nie gemeen van God sou wees om dit nie te doen nie. Indien daar negatief op hierdie vraag geantwoord sou word, sou dit 'n skadu werp oor God se vermoë om byvoorbeeld die lewe van 'n sondaar te rehabiliteer. Tussen hierdie twee moontlikhede kies Abelardus vir die eerste een en wel op grond van sy oortuiging dat indien God iets wil doen, hy dit kan doen, maar dat dit vir hom onmoontlik is indien hy dit nie wil doen nie.

Met hierdie keuse het hy probeer om 'n antwoord te gee op die kwessie van die rehabilitasie van sondaars, sowel as op die beswaar dat God geen lof van mense sou verdien indien hy nie

---

<sup>25</sup> *Dummett's account therefore leaves it unclear how we are to distinguish between earlier and later. More seriously, it seems to leave it enigmatic how we are to distinguish between earlier and later. Clearly, the distinction between earlier and later cannot here be drawn in terms of cause and effect; we cannot say that of two events if E1 is the cause and E2 the effect then E2 is later than E1. Nor indeed is it clear how we are to distinguish between past and future. For even if the world is not deterministic, we cannot, on Dummett's view, say that the future is distinguished from the past by being partially undetermined: for there are a number of past events of which there is not as yet a determining cause. And there is no reason for thinking of the past as already 'there' in a way in which the future is not: if there can be propositions with truth-values whose truth-*

van plan kan verander nie. Ook was hy van oortuiging dat 'n *liberty of spontaneity* genoegsaam is om die vrywilligheid van God se aksies te waarborg en dat daar nie ook nog 'n *liberty of indifference* nodig is nie. Volgens Kenny dra hierdie bydrae van Abelardus egter nie veel tot die konsep van die almag van God by nie en ontnem die afwesigheid van 'n *liberty of indifference* daarin vir God nie alleen sy almag nie, maar ook sy vermoë tot vrywillige aksie en daarom ook sy persoonlikheid.

Abelardus se opvatting omtrent almag is in 1140 ook met heftige teenstand uit die Raad van Sens begroet, wat tot gevolg gehad het dat alle Katolieke teoloë voortaan sou aanvaar dat God wel by magte sou wees om anders op te tree as wat hy wel optree. Hierdie nuwe opvatting kan volgens Kenny met die kontemporêre idioom van *moontlike wêreld* vergelyk word en is deur Aquinas op 'n baie subtiele manier omskryf. In antwoord op die vraag of God by magte sou wees om 'n beter wêreld te skep, het Aquinas geantwoord dat indien die woord "beter" as 'n bywoord gebruik word, die antwoord beslis nee moet wees, aangesien God alles op die bes moontlike manier geskep het. Indien die woord "beter" egter as 'n byvoeglike naamwoord gebruik word, moet daar volgens Aquinas verder tussen die essensiële en toevallige eienskappe van die dinge wat God gemaak het, onderskei word. Hiervolgens sou daar dus byvoorbeeld van die mens gesê kon word dat God nie by magte sou wees om aan sy wese te verander nie, aangesien hy dan nie meer 'n mens sou wees nie, maar dat hy tog van sy eienskappe sou kon verander om van hom 'n beter verteenwoordiger van God op aarde te maak.

Terwyl Aquinas dus van oortuiging was dat hierdie by verre na nie die bes moontlike wêreld is nie, was Leibniz darenteen egter van oordeel dat dit wel die geval is. Hierdie oordeel het hy gegrond op sy oortuiging dat God se verhewe wysheid, gekoppel aan sy oneindige goedheid, niks minder as die bes moontlike wêreld sou voortbring nie en dat ook die ewige waarhede vereis het dat daar in enige wêreld voorbeelde van fisiese en morele kwaad sal voorkom. Vir hom was dit derhalwe ook 'n illusie dat 'n wêreld sonder kwaad 'n beter een sou wees en dat God die kontradiktoriese kan doen om 'n beter wêreld te maak as die beste een wat hy reeds gemaak het.

Volgens Kenny kan die verskil tussen diegene wat soos Abelardus en Leibniz meen dat God wel die bes moontlike wêreld gekies het en hulle wat soos Aquinas volhou dat God wel 'n

---

*values we cannot determine, there is no reason why these should be exclusively past-tensed rather than future-tensed propositions* (Kenny, 1979:107).

goeie wêreld gekies het, maar nie noodwendig die bes moontlike een nie, as 'n afspieëling van 'n kontemporêre etiese dispuut in die veld van die natuurlike teologie beskou word. Hierdie dispuut is dié van die kontrovers tussen wat reg en wat goed is en het as sodanig reeds by Abelardus en Leibniz en ook by Aquinas voorgekom wat die moraliteit waarvolgens hulle die Goddelikheid beoordeel het as onderskeidelik 'n *morality of rightness* en 'n *morality of goodness* bestempel het. Hierdie geleerdes het dit egter ondanks laasgenoemde verskille met mekaar gemeen gehad dat hulle almal van oortuiging was dat God geen kwaad kan doen nie en het almal derhalwe ook 'n probleem gehad om die teenwoordigheid van fisiese en morele kwaad in die wêreld te verklaar. Dit is teen hierdie agtergrond ook duidelik dat die probleem van die kwaad 'n veel groter uitdaging aan die ondersteuners van 'n *morality of rightness* as aan dié van 'n *morality of goodness* sou stel.

Dit is hiervolgens dus vir Kenny duidelik dat geeneen van hierdie benaderings 'n duidelike antwoord op die vraag na die verhouding tussen die konsepte van almag en algoedheid bied nie en dat die oorsaak daarvan in die verskillende weergawes van die konsep van die almag van God gesoek moet word wat telkens ook weer verskillende weergawes van die konsep van die goedheid van God oproep.

# HOOFSTUK 3

## DIE VERLIGTING EN DAVID HUME

### SE NADENKE OOR

### DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD

#### Inleiding

Teen die agtergrond van die bespreking in Hoofstuk 2, word daar in hierdie hoofstuk aandag gegee aan die feit dat alhoewel die probleem van die kwaad sy wortels in die voor-Christelike tyd het en dit ook dwarsdeur die Patristiek en die Middeleeue 'n onderwerp van drukke bespreking gebly het, **dit egter die denkklimaat van die Verligting en in die besonder die nalatenskap van David Hume was wat 'n bepalende invloed op die inkleding daarvan in die moderne tyd sou uitoefen.**

Soos reeds verduidelik, het Hume sy aanval op die tradisionele teïsme aan die hand van twee beweringe geloods waarvan die eerste en belangrikste was dat die proposisies "God bestaan" en "die kwaad bestaan" logies onversoenbaar is en dat aangesien die kwaad bestaan, daar met sekerheid aanvaar kan word dat God dan nie bestaan nie. Die tweede en effens meer versigtige bewering was dat selfs al sou die genoemde proposisies wel logies versoenbaar wees, daar op grond van die bestaan van kwaad in die wêreld nog steeds sterk, alhoewel nie deurslaggewende gronde nie, sou bestaan om te vermoed dat God dan nie bestaan nie.

Hierdie beweringe het Hume in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* in die vorm van 'n dialoog tussen die karakters Demea, Cleanthes en Philo in twee argumente teen die rasonale houdbaarheid van die teïsme omvorm. In die praktyk van godsdiensfilosofiese nadenke het hierdie argumente van Hume sedert die Verligting in een van twee benaderings tot die problematiek gestalte gekry. Daar was naamlik diegene wat die vraag na die geldigheid van die probleem van die kwaad as argument teen die rasonale houdbaarheid van die teïstiese teorie as 'n suiwer logiese vraagstuk benader het wat met behulp van die metodes van die logika aangepak en opgelos moet word, maar ook hulle wat hierdie vraag afhanklik gestel het van die vraag na die geldigheid, in terme van die verifieerbaarheid, van teïstiese oplossings vir die voorkoms van kwaad in die wêreld.

Dit is dus ten einde die oorspronge van hierdie benaderings en derhalwe ook die **inspirasie van die ateïstiese afwysing van die teïsme** op die spoor te kom, dat daar in **3.1** aan die **tydperk van die Verligting en nadenke oor God** en in **3.2** aan **David Hume se nadenke oor die probleem van die kwaad** aandag gegee word.

### 3.1 Die tydperk van die Verligting en nadenke oor God

Die **Verligting** het as beweging die atmosfeer van die sewentiende en agtiende eeue versinnebeeld. Dit het op die tydperke van die Reformasie en die Renaissance gevolg wat nie alleen tot 'n nuwe inkleding van die Christelike geloof aanleiding gegee het nie, maar wat ook aan die hand van die werk van geleerdes soos Nicolaus Copernicus (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601), Johann Kepler (1571-1630), Sir Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642) en Sir Isaac Newton (1642-1727) 'n totale verruiming van die menslike gees in die hand gewerk het.

Onder hierdie geleerdes, was dit veral die werk van **Isaac Newton** wat 'n werklikheid **onderhewig aan verstaanbare en voorspelbare wetmatighede, en nie meer aan arbitrêre goddelike aksies nie**, onthul het. In sy pogings om die Christendom van enige vorm van misterie te suiwer, het Newton as meganikus by die universum begin en van daaruit op soek gegaan na 'n verklaring van die hemelse stelsels, waarin ook God vir hom 'n sentrale plek ingeneem het. Die resultaat van hierdie soeke het in sy belangrike werk *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) neerslag gevind en 'n sisteem van denke bevat waarin die natuur as volkome passief beskou is, met God as die enigste handelende agent. Vir hom, soos vir Aristoteles, was God dus aan die een kant 'n verlengde van die natuurlike fisiese orde, maar aan die anderkant as Goddelike Meganikus, ook die kern en oorsprong van hierdie orde. Sy studie van die heelal het hom dus ook van die bestaan van God oortuig, en hom laat opmerk: *Ik denk dat dit niet is te verklaren uit louter natuurlike oorzaken en zie me derhalve genoodzaakt het toe te schrijven aan de wijsheid en het vernuft van een onafhankelijk handelend agens* (in Hall & Tilling, 1959:234).

Op hierdie gronslag, het Newton ook tot die oortuiging gekom dat die oerkrag wat die oneindige en komplekse sisteme van die heelal in werking gestel het, dié van *dominatio*, oftewel die almag van God was, en dat die essensiële eienskap van God dus nie sy volmaaktheid nie, maar sy *dominatio* was. Hierdie kennis van God, het Newton geglo, vloei voort uit 'n studie van die heelal, en nie uit die Bybel nie, en dien tegelyk ook as verskansing

teen enige vorm van misterie, wat vir hom gelyk aan onwetendheid en bygeloof was. Sy passie om die Christendom van enige vorm van misterie te suiwer, het tussen 1670 en 1680 selfs tot 'n intense studie van die Triniteitsdogma gelei wat hom tot die gevolgtrekking gebring het dat die kerkvader Athanasius hierdie leerstelling op 'n slinkse manier in die kerk ingesmokkel het in 'n poging om bekeerlinge uit die heidendom te wen. Hy het Arius derhalwe ook gelyk gegee in sy opvatting dat Jesus Christus nie God was nie en dat die Nuwe Testamentiese gedeeltes waarop hierdie leerstelling gegrond was, ook nie eg was nie. Hierdie standpunte sou uiteindelik verreikende gevolge vir die nadenke oor God in die tydperk van die Verligting hê.

Terwyl die natuurwetenskap dus 'n werklikheid onderhewig aan verstaanbare en voorspelbare wetmatighede onthul het en die heelal op grond hiervan steeds minder as die terrein van goddelike aksies beskou is, was daar ook binne die filosofie en **onder die vaandel van redelikheid**, 'n aanslag op tradisionele opvattinge. Reeds vroeër het **René Descartes** (1596-1650) se beroemde uitspraak, *Cogito ergo sum*, nie alleen sy oortuiging verwoord dat twyfel die begin, en die denkende subjek die grondslag van alle ware kennis is nie, maar ook die opvatting laat posvat *that all conceptions must be doubted till proved, and that any adequate proof must have the certainty of mathematical demonstration* (Walker, 1970, 428). Hierdie twee beginsels is verder deur filosowe soos Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) en John Locke (1632-1704) uitgewerk om saam met die natuurwetenskaplike ontdekkings van die tyd, die grondslag van die Verligting te vorm waarin daar 'n bewuste poging aangewend sou word **om die beginsels van outonomie, redelikheid en vooraf bepaalde harmonie op die onderskeie aspekte van die persoonlike, sowel as die korporatiewe lewe toe te pas** (Walker, 1970:430).

Descartes was 'n wiskundige en oortuigde Katolie en het teen hierdie agtergrond ook probeer om die bestaan van God te bewys aan die hand van die rasionaal van die empiriese metodes waarmee hy in sy wiskundige studies vertrou was. Volgens hierdie metodes het hy eerstens die eenvoudige beginsels van enige gegewe saak geïsoleer en vervolgens vanuit hierdie basisprinsipes en via logiese redenering na meer komplekse sake geargumenteer. In teenstelling met Aristoteles, het hy in hierdie proses egter nie die kosmos as vertrekpunt geneem nie, daar hy van oortuiging was dat dit sonder 'n enkele bewys van intelligente beplanning was. Soos Augustinus, en op voetspoor van Anselmus se ontologiese Godsbewys, het Descartes die bewys van die bestaan van God in die menslike bewussyn gevind, en wel in

die vermoë van laasgenoemde om te kan konseptualiseer: *Wanneer wij twijfel, worden de beperkinge en de eindigheid van ons eigen ik blootgelegd. Maar we zouden ons geen voorstelling kunnen maken van het begrip "onvolmaaktheid" als we voordien niet al een voorstelling van "volmaaktheid" hadden gehad. Net als Anselmus kwam Descartes tot de conclusie dat een volmaaktheid die niet bestond een contradictio in terminis was. Onze twyfel bewijst ons daarom dat daar een volmaakt hoogste wezen - God - moet bestaan* (Armstrong, 1995:334).

Op dieselfde manier het Descartes ook 'n aantal feite oor die wêreld uit hierdie Godsbewys afgelei en daarmee ook sy gevoel van bevreemding in die wêreld aangespreek. Terwyl hy 'n ope oog daarvoor gehad het dat die religie en veral die kultus die mens nog altyd in sy oriëntasie in die wêreld begelei het, en dat die vergoddeliking van natuurelemente sedert die vroegste dae aanduiding van menslike verwondering was, het hy in sy filosofie, wat op die introspektiewe tradisie van Augustinus geskoei was, egter geen plek vir verwondering gelaat nie. Die idee dat die wêreld 'n misterie is, moes volgens hom ten alle koste vermy word, daar dit 'n primitiewe opvatting is wat nie meer by beskaafde en mondige mense tuishoort nie. Daar hy hom dit ten doel gestel het om elke natuurverskynsel en misterie op te klaar, merk hy op: *Want ik hoop dat degenen die alles dat in deze Verhandeling gezegd is begrepen hebben, voortaan niets in de wolken zullen zien van hetwelk zij niet lichtelijk de oorsaak zullenn kunnen verstaan, en dat aan hen stof van verwondering zal geven* (in Glazemaker, 1659:197).

Descartes het hierdie beginsels ook op sy kennis van God toegepas. Vir hom was God die god van die filosowe (Armstrong, 1995:196) wat hom nie met die gebeure op aarde bemoei het nie, en hom ook nie deur middel van die wonders in die Skrif geopenbaar het nie, maar wel aan die hand van die ewige wetmatighede wat Hy vir sy skepping verordineer het. Teen die agtergrond van sy oortuiging dat daar geen teenstelling tussen geloof en rede bestaan nie, het hy in sy *Discours de la méthode* (1637) betoog dat daar een sisteem, naamlik dié van *la méthode*, was wat die mensheid instaat sou stel om elke waarheid te ken. Met hierdie opvatting het hy nie alleen gemeen om 'n einde aan alle verwarring en onwetendheid te maak nie, maar om ook enige vorm van mistiek by die wortel af te sny.

Teen hierdie agtergrond, was een van die belangrike gevolge van die verbreiding van die gees van die Verligting in die laat sewentiende en vroeg agttiende eeue, **die ontwikkeling van 'n rasionalisme in die godsdiens**. Hierdie ontwikkeling was die direkte gevolg van 'n hele aantal faktore, waaronder Newton se opvatting van die heelal as 'n ryk van wetmatighede en



geskep deur 'n "Eerste Oorsaak", die geleidelike bewuswording van vroeëre beskawings en ook van ander godsdienste, die morele reaksie teen die passies en brutaliteite van die era van godsdienstige oorloë en ook Locke en andere se gebruikmaking van **redelikheid as kriterium vir waarheid** (Walker, 1970:437). Die hieruit voortspruitende mondigverklaring van die menslike rede, oftewel *het uitrede van de mens uit zijn aan hemzelf te danken onmondigheid* (Kant), het tot implikasie gehad **dat daar nie alleen soos in die skolastiek probeer sou word om die godsdienste in ooreenstemming met die menslike rede te bring nie, maar om dit op die rede self te grondves en om so 'n redelike godsdienst te skep wat die natuurlike bekroning van die gebou van menslike kennis sou vorm** (Störig, 1977:345). Hierdie pogings het hulself in die tydperk van die Verligting oor 'n wye spektrum gemanifesteer. Terwyl die linkerkant van die spektrum 'n verset teen godsdienste in die vorm van 'n **anti-Christelike Deïsme** gehuisves het, en die middeposisie deur 'n volledig **Christelike Deïsme** ingeneem is, het 'n meer gematigde **rasionele supernaturalisme** die regterkant van hierdie spektrum verteenwoordig.

Die **rasioneel supernaturalistiese opvatting** is deur denkers soos Edward Herbert of Cherbury (1583-1648) en John Tillotson (1630-1694) verteenwoordig. Eersgenoemde word allerweë as die pionier deïs beskou, en het reeds in 1624 die geloofsartikels van wat toe as natuurlike religie beskou is, byeengebring en aangeteken. Hieronder het getel dat God bestaan, dat Hy gedien moet word, dat deugszaamheid sy belangrikste taak is, dat die mens hom van sy verkeerde weë moet bekeer en dat daar belonings en straf na die dood bestaan. Tillotson en ook Locke het hulle hierby aangesluit, maar het ook geglo dat 'n natuurlike religie deur die openbaring aangevul moet word wat in elk geval insigself prinsipieel eenvoudig en ook redelik is.

Die middeposisie in pogings om die godsdienst op die rede self te grondves, is hiernaas deur verteenwoordigers van 'n volledig **Christelike deïsme** ingeneem. Deïste soos John Toland (1670-1722) het tesame met hul aanvaarding van die bestaan van God, ook die opvatting gehuldig dat Hy die noodsaaklike "Eerste Oorsaak" en "Opperste Argitek" van die heelal is, en dat laasgenoemde soos 'n groot masjien is wat deur God aan die gang gesit is en wat nou volgens sy ingeboude wetmatighede funksioneer. God is hiervolgens dus as die grondbeginsel van alle dinge beskou, sonder dat Hy met enige spesifieke entiteite in verband gebring is. Wat die insluiting van die openbaring in hierdie konsep betref, was daar onder

verteenwoordigers van hierdie standpunt ook steeds diegene wat van mening was dat dit deur die profesieë en wonderwerke wat daarin vervat is, geregverdig kon word.

Hierdie opvatting omtrent die openbaring is egter aan die linkerkant van die spektrum deur die bydraes van Collins, Woolston en andere verdring. Anthony Collins (1676-1729) se *Discourse of Freethinking* uit die jaar 1713 het 'n direkte aanval op die begroning van die openbaring in die profesie geloods, en in dieselfde trant het ook Thomas Woolston (1669-1733) die konsep van wonderwerke in die openbaring aan venynige kritiek onderwerp. Dit was egter in onder meer die werk van Matthew Tindal (1657-1733), dat daar 'n volledig **anti-Christelike Deïsme** na vore getree het. Tindal se werk *Christianity as old as creation* het in 1730 verskyn en is al dikwels as die Deïstiese Bybel beskryf. Hierin het Tindal aangevoer dat enigiets buite die veld van die rede op bygeloof berus, en dat ware vryheid slegs in 'n bevryding uit die bindinge van hierdie bygeloof bestaan. Vir hom was 'n vrydenker dus ook 'n rasionele denker, en was die grootste vyande van die mensheid, die priesters, wat deur middel van bygeloof mense deur die eeue heen gevange gehou het. Sy opvatting dat die Christendom so oud soos die skepping is, het hy gebaseer op sy oortuiging dat alles van waarde in die Christendom reeds aan die mens in 'n natuurlik redelike religie gegee was, en dat enigiets meer as dit dus totaal waardeloos is. Ook in wonderwerke was daar vir hom geen ware begroning van die openbaring te vinde nie, daar dit niks kon bydra wat nie reeds in die rede aanwesig was nie en selfs as 'n belediging van die perfekte vakmanskap van God in die skepping opgeneem kon word.

Die uitdaging wat hierdie onderskeie pogings aan die tradisionele godsdiens gerig het, is duidelik af te lees uit die **drie groot areas van konflik** wat daar in hierdie tyd tussen die rasionalisme van die Verligting en ortodokse standpunte ontstaan het en wat Heron as dié van **die outoriteit van die Bybel, die moontlikheid van wonders en die konsep van 'n natuurlike religie** tipeer (Heron, 1980:4).

Die ortodoks Christelike opvatting van die dag rakende die Bybel was dat dit 'n kompendium van Goddelik geopenbaarde waarhede is wat onfeilbaar en volledig konsistent is, en wat om hierdie rede **'n absoluut gesaghebbende bron van alle vorme van kennis is**. Hierdie opvatting is met die aanbreek van die Verligting op twee fronte bevraagteken. Die nuwe wêreldbeeld wat uit die bevindinge van geleerdes soos Kopernikus, Galilei en Newton na vore getree het, het ernstige vrae omtrent onder meer die historisiteit van die skeppingsverhale in Genesis laat ontstaan. Hierbenewens het ook die ontwikkelende

Bybelwetenskappe en die sogenaamde "hoër kritiek" meer en meer 'n skadu oor die byna monolities ortodokse opvatting omtrent die Bybel begin werp.

Die kritiese bevraagtekening van die outoriteit van die Bybel, het ortodoksgesindes in hul skanse teruggedwing en hulle na die **wonders in die Bybel** laat gryp in 'n poging om die waarheid en gesaghebbendheid van die boodskap daarvan te waarborg. Hierdie het egter ook 'n futiele oefening geblyk te wees. Dieselfde kritiese gees wat die nuwere nadenke rondom die Bybel geïnisieer het, was in hierdie tyd ook die dryfkrag agter die wetenskaplike studie van die sogenaamde reëlmatighede in die natuurlike orde, oftewel die wette van die natuur. Terwyl hierdie wetenskaplike studie nie die ontkenning van die werklikheid van God op die oog gehad het nie, was dit eweneens ook nie bevorderlik vir die gedagte dat God in hierdie natuurlike orde sou inmeng nie. Daar is veeleer gemeen dat "wonders" die een of ander natuurlike oorsaak moet hê wat nog net nie bekend was nie.

Hierdie rasionalistiese uitkyk in die teologie, het benewens 'n bevraagtekening van die outoriteit van die Bybel en van die moontlikheid van wonders, egter ook nog tot die konsep van 'n **natuurlike religie** aanleiding gegee. Die feit dat hierdie nuwere denke nie noodwendig a- of anti-religieus was nie, en derhalwe steeds geloof in God moontlik gemaak het, het tot die opvatting aanleiding gegee **dat godsdiens 'n natuurlike en regmatige element van die menslike lewe is** en dat die Bybel en die Christelike leerstellings 'n legitieme bron van spirituele en morele waarhede is. Hierdie ontwikkeling het sommiges daartoe gebring om van 'n **natuurlike religie** te praat wat deur God in die harte van mense geskep is en wat essensieel vir die menslike welsyn is. Terwyl hierdie natuurlike religie dus steeds aan die Bybel en die Christelike tradisie 'n plek gegee het, **was dit egter in konsepte soos die rasonele bewyse vir die bestaan van God, in die veronderstelde klaarblyklike waarheid van etiese en religieuse beginsels en in die diverse spontane voorkoms van godsdiens in menslike gemeenskappe, dat hierdie ontwikkeling uiteindelik gehoop het om sy grondslag te vind** (Heron, 1980:80).

In hul pogings om onder meer die bestaan van God deur middel van rasonele argumente te bewys, het die deïste en Christelike rasionaliste van die Verligting hulle dus nie alleen in die geselskap van Descartes nie, maar ook in die volgstroom van 'n eeue-oue tradisie van nadenke bekend as die **filosofiese- of natuurlik teologiese tradisie van nadenke** bevind. Ten tye van die Verligting was onderwerpe soos die bestaan en eienskappe van God reeds vir meer as tweeduisend jaar al in hierdie tradisie onder diskussie, en hiermee was die teologie

van die dag nie alleen bekend nie, maar is daar ook ruimskoots deur teoloë van die idees uit hierdie ou tradisie van nadenke gebruik gemaak.

Onder al hierdie bydraes in die natuurlik teologiese tradisie van nadenke, was dit egter die pogings van **Thomas Aquinas** tot die daarstel van 'n **natuurlike teologie**,<sup>1</sup> georiënteer aan die natuurlike vermoëns van die menslike rede, maar ook aan die Skrif en aan die tradisie van die kerk, wat in die tydperk van die Verligting die grootste invloed op die nadenke oor God sou uitoefen (Walker, 1970:246).

In die tydperk van die Verligting het veral drie van sy argumente ten gunste van die bestaan van God, naamlik die *arguments from causality and design* en die sogenaamde *ontological argument*, nie alleen weer herleef om 'n sentrale plek in die debatvoering rondom God in te neem nie, maar ook eksemplaries geword van die manier waarop daar oor die algemeen met godsdienstige temas omgegaan sou word. In kort het Aquinas se *argument from causality* gelui dat aangesien elke gebeurtenis 'n oorsaak het, die heelal dus ook 'n oorsaak moet hê. Verder het dit ook gelui dat aangesien daar nie 'n onbeperkte reeks van oorsake tot in die oneindigheid kan wees nie, daar eenvoudig 'n Eerste Oorsaak moet wees wat nie veroorsaak is nie, en dat dit kan alleen God wees. In aansluiting hierby het sy *argument from design* gelui dat alles in die wêreld tekens van orde en planmatigheid vertoon, en dat aangesien laasgenoemde nie sonder 'n Beplanner moontlik is nie, daar 'n Argitek en Ontwerper van die heelal moet wees. Sy sogenaamde *ontological argument* was hierteenoor heelwat meer subtiel. Die onderskeie weergawes van hierdie argument het rondom die idee gesentreer dat die konsep "God" iets soos 'n "volmaak goeie wese" beteken en dat volmaakte goedheid die feit van werklike bestaan moet insluit wat dan ook weer as een van die attribute van God beskou moet word. In die tydperk van die Verligting is onder meer hierdie argumente dus weer opgediep en ingespan om behulpsaam te wees in die vestiging van 'n volledig redelike godsdiens wat ook die bekroning van die gebou van menslike kennis kon uitmaak.

Dit was dus in die Verligtingsdebatte rondom **die gesag van die Bybel, wonderwerke en die moontlikheid van 'n natuurlike religie**, dat die kenmerkende eienskappe van benaderings tot die godsdiens in hierdie tydperk op 'n onmiskenbare manier na vore getree het. Oor hierdie eienskappe skryf Heron: *On the rationalist side in each case the enquiry begins from what may be called an anthropological starting point. Man begins with himself in his search*

---

<sup>1</sup> Vir 'n uiteensetting van sommige van die klassieke onderskeidings binne die natuurlike teologie, sien Flew, 1966:58.

*for understanding. The Bible is treated primarily as a human product; the world is explored by human investigation, and only what can be established rationally and scientifically is to be believed; religion itself must be validated by reference to human experience, human values and human reason* (Heron, 1980:11). Dit was hierdie benaderings tot die godsdiens, sê Heron, wat die beweging van rasionalisme in die godsdiens in die tyd van die Verligting uit verskeie oorde in die spervuur sou plaas.

Terwyl William Law (1686-1761) die rede enige plek in die domein van die religie ontsê het, en George Berkeley (1685-1753) en Joseph Butler (1692-1752) hulle in die besonder op kritiek teen die deïsme toegespits het, was dit egter veral die Britse filosoof **David Hume** (1711-1776), wat die hele beweging van **rasionalisme in die godsdiens** ten tye van die Verligting aan vernietigende kritiek sou onderwerp en in sy *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) en *Natural History of Religion* (1757), die grense van vaste en sekere kennis veel nouer as die deïste en Christelike rasionaliste van die Verligting sou trek.

Hume se nadenke rondom die konsep van die teïsme word allerweë as die belangrikste filosofiese behandeling van hierdie problematiek tussen die bydraes van Leibniz en Kant beskou (Hastings, 1921:273) en het filosofies op dieselfde grondslag as dié van John Locke gerus. Soos Locke, was ook Hume van oortuiging **dat alle kennis van feitelike dinge aan ervaring ontleen word en derhalwe ook vierkantig daarop behoort te rus, maar hieraan het hy die kwalifikasie toegevoeg dat die mens hierdie kennis as geïsoleerde indrukke en idees van buite ontvang**. Alle verbande wat tussen hierdie indrukke ingesien word, soos byvoorbeeld dat daar oorsake en gevolge is, was volgens hom gewoon die resultaat van 'n oppervlakkige manier van dink, naamlik om bepaalde dinge met mekaar in verband te bring, en dan tot die oorhaastige gevolgtrekking te kom dat daar wel 'n verband tussen hulle bestaan. Die onvermydelike gevolg en gevaar van so 'n manier van dink, is **dat werklikheid versink kan word** en dat die mens derhalwe **in 'n illusie kan leef**.

Hierdie uitgangspunt in sy denke het Hume in vernietigende kritiek teen die *argument from causality* omvorm: *Where, he asked, do we discover that there is some kind of necessary connection between two events, so that we can confidently affirm that A causes B? Do we actually perceive a link between them? No! All we in fact observe is that A is regularly followed by B. This consistent association leads us to connect the two in our minds, to expect A always to be followed by B, and this we then express by saying that A is the cause of B and B is the effect of A. This is all perfectly in order, and indeed it is through such links and*

*associations that we build up an ordered and coherent conception of the world around us and make sense of our experience of it. But we are wrong, he insisted, if we then imagine that we have discerned some mysterious necessity, some metaphysical connection binding A to B, or if we attempt to project and extend the claim of cause and effect entirely beyond the realm of our direct experience. When God is posited as the First Cause, the very ideas of cause and effect are being torn out of the context in which they properly belong, that of the perceived regularities in the world of which we are aware (Heron, 1980:16).*

Hierdie gedagtelyk was ewe vernietigend vir die sogenaamde *argument from design*. Op die grondbewering van hierdie argument dat die heelal, soos in die geval van 'n artefak, die hand van sy Argitek vertoon, het Hume gereageer deur daarop te wys dat ons kennis van menslike artefakte en hul skeppers op ons vertroutheid met beide hierdie entitiete berus. Sou ons egter met 'n objek in aanraking kom wat ons nog nooit tevore gesien het nie, sou daar nie met sekerheid gesê kon word of dit wel 'n artefak is, of deur wie dit geskep is nie. Dit is hiervolgens dus onmoontlik om 'n enkele geval B, sonder meer met 'n geval A te assosieer. Terwyl die heelal vir hom sò 'n enkele geval is, en ons geen direkte ervarings van ander wêrelde of wêreldskeppers het nie, was hy dus van mening dat daar op geen enkele manier aangetoon kan word dat die wêreld wel deur God geskep is nie en dat dit selfs betreklik arrogant van mense kan wees om sodanige bewering te maak. In teenstelling hiermee het hy toegegee dat ofskoon dit nie bewys kan word dat God die wêreld geskep het nie, dit gelowiges vrygestaan om dit te bly glo. Sy grondreël het egter bly staan, naamlik **dat dit onmoontlik is om vanuit ons beperkte ervaring, toereikende uitsprake oor die wese en eienskappe van God te maak**. Hierdie grondreël is ook af te lees uit sy **kritiek teen wonderwerke**, wat in die Verligting as die belangrikste argument ten gunste van die geldigheid van die Openbaring en van die Christendom in die algemeen beskou is. Sy argument in hierdie verband was dat aangesien ervaring die bron van ons kennis is, en hierdie bron die absolute uniformiteit van die natuur onderstreep, daar dus 'n groot gevaar bestaan dat foute, of selfs misleiding, 'n rol in die rapportering van wonders te speel gehad het. Terwyl hy bereid was om te aanvaar dat voorbeelde van sogenaamde wonderwerke in die Bybel bewaar gebly het, was hy egter van oortuiging dat dit van geen besondere betekenis was nie, tensy daar aangetoon kon word dat dit spesiaal deur 'n goddelike mag vir hierdie doel bewerk was, en dit sou selfs nog moeiliker wees om aan te toon (Walker, 1970:440).

### 3.2 David Hume en die probleem van die kwaad

Die grondreël van Hume se nadenke oor die godsdiens en ook die angel van sy kritiek teen die godsdienstige rasionalisme van die Verligting, is ook die raamwerk waarbinne sy nadenke oor die **probleem van die kwaad** verstaan moet word. Soos in die Inleiding verduidelik, sluit hy hom in sy formulering van hierdie argument teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme ten nouste by Epikurus aan wanneer hy skryf: *Epicurus' old question is still unanswered. Is he willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?* (Hume, 1990:108).

Met hierdie formulering het Hume hom dus **met die ateïstiese tradisie sedert Epikurus vereenselwig** en ook 'n **benadering tot die bevraagtekening van die rasonele houdbaarheid van die teïstiese teorie van stapel gestuur** wat tot vandag toe rigtinggewend gebly het. Soos reeds verduidelik, het hy sy aanval op die tradisionele teïsme aan die hand van **twee beweringe** geloods waarvan die **eerste** en belangrikste was dat die proposisies "God bestaan" en "die kwaad bestaan" **logies onversoenbaar** is en dat aangesien die kwaad bestaan, daar met sekerheid aanvaar kan word dat God dan nie bestaan nie. Die **tweede** en effens meer versigtige bewering was dat selfs al sou die genoemde proposisies wel logies versoenbaar wees, **daar op grond van die bestaan van kwaad in die wêreld nog steeds sterk, alhoewel nie deurslaggewende gronde nie, sou bestaan om te vermoed dat God dan nie bestaan nie** (Pike, 1964:3). Hierdie **beweringe** het Hume in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* in die vorm van 'n **dialog** tussen die karakters Demea, Cleanthes en Philo in **twee argumente** teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme omvorm.

In hierdie dialoog verteenwoordig **Demea** vir Hume die **vrome gelowige** wat vas glo dat die menslike rede volledig ontoereikend is om die weë van God te deurgrond en wat om hierdie rede alle rasonele argumente wil vermy ten einde die wese en weë van God as 'n misterie te laat. **Cleanthes** is hierteenoor die **rasionele teoloog** wat strykdeur probeer om alle aspekte van die geloof deur middel van argumente te begrond. Teenoor hulle is daar **Philo** wat **Hume se eie standpunt verteenwoordig** en wat voorgee om met Demea saam te stem, maar wat anders as hy tot die gevolgtrekking kom **om die wese van God as 'n misterie te laat** deur iedere teïstiese leerstelling met vernuftigheid en sarkasme aan vlymskerp kritiek te onderwerp. Uiteindelik is die punt wat Hume by monde van Philo in hierdie dialoog wil

maak, **dat die probleem van die kwaad nie noodwendig vir 'n geloof in God nie, maar wel vir 'n rasioneel teologiese tekening van God noodlottig is.** Derhalwe is hy bereid om Demea in lyn met die grondreël van sy filosofie gelyk te gee dat die kwaad in die wêreld wel met God versoenbaar mag wees op maniere wat die menslike verstand te bowe gaan. Tog wys hy ook daarop geeneen van die oorsake van kwaad onvermydelik skyn te wees nie en dat die wêreld volgens alle aanduidings deur 'n skepper of 'n stel beginsels beheer word wat betreklik onverskillig staan teenoor dit wat vir mense van waarde is (Hudson, 1991:273).

Hume (Philo) se argument in **afdeling X** van sy *Dialogues* is dus dat die proposisies "God bestaan" en "die kwaad bestaan", **logies onversoenbaar** is. Derhalwe lê hy Philo die volgende woorde in die mond teenoor Cleanthes aan die einde van hierdie afdeling: *But allowing you what never will be believed, at least, what you never possibly can prove, that animal or, at least, human happiness in this life exceeds its misery, you have yet done nothing; for this is not, by any means, what we expect from infinite power, infinite wisdom, and infinite goodness. Why is there any misery at all in the world? Not by chance, surely. From what cause then? Is it from the intention of the Deity? But he is perfectly benevolent. Is it contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasoning, so short, so clear, so decisive, except we assert that these subjects exceed all human capacity, and that our common measures of truth and falsehood are not applicable to them; a topic which I have all along insisted on, but which you have, from the beginning, rejected with scorn and indignation* (Hudson, 1991:279).

Hierdie argument ontwikkel Hume in die loop van die dialoog aan die hand van die temas van die **onderskeie vorme van ellende in die wêreld, mense se reaksie op hierdie ellende en die logiese problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasionele teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God.**

Binne die tema van die **onderskeie vorme van ellende in die wêreld**, stel Hume vir Demea en Philo aan die woord. Demea is homself daarvan oortuig dat elke mens die waarheid van die godsdiens instinktief aanvoel en eerder deur 'n besef van eie onkunde en ellende as deur redelike nadenke daartoe gelei word om skuiling te soek by dié Wese van wie die ganse skepping afhanklik is (Hume, 1990:103). Die mensheid, sê hy, is sig hierbenewens ook reeds tot so 'n mate van die boosheid van die mensdom bewus dat die onderwerpe van die ellendes van die lewe, die ongeluk van die mensheid en die korrupsie van die natuur al byna spreekwoordelik geword het en deur bykans niemand meer ontken word nie.



Terwyl Demea tog in die ontwikkeling van die mensheid 'n moontlikheid sien om dié gevare te kan beveg wat vroeër vir hom 'n bedreiging ingehou het, is hy maar te bewus daarvan dat hierdie stortvloed van objektiewe ellendes egter niks in vergelyking met die ellendes van die menslike gees is nie. Hierdie ellendes, sê hy, mag van 'n meer geheime aard wees, maar enigiemand wat al die prooi van ervarings soos skande, woede, teleustelling, angs, vrees en wanhoop was, sal weet hoe ingrypend die effek van hierdie martelaars van die menslike gees kan wees. Hierdie ervarings het selfs 'n greep op die handjievul mense wat nie aan die harde werklikhede van arbeid en armoede onderworpe is nie, daar hulle in hierdie lewe nooit ware tevredenheid en geluksaligheid sal kan ervaar nie. Dit is op grond hiervan dat Demea van oortuiging is dat die oorwig in die werklikheid na die kant van die kwade en nie na dié van die goeie lê nie en dat hy ook skepties staan teenoor die talle maklike en rasonele oplossings wat oor die jare heen deur vrome heiliges en predikers vir hierdie probleme aangevoer is.

Philo sluit hom op 'n baie sarkastiese manier by hierdie argumente van Demea aan wanneer hy opmerk dat die ellende en die boosheid van die mensheid na sy mening nie alleen die beste nie, maar waarskynlik ook die enigste manier is om iemand tot 'n behoorlike begrip van die godsdiens te bring. Om iemand tot sodanige begrip te bring, sê Philo, is daar ook veeleer sterk beeldspraak as rasonele argumente nodig, aangesien dit onnodig is om iemand te probeer oortuig van iets wat hy in homself aanvoel. Ook in sy opmerking dat die hele skepping vervloek en besoedel en die menslike lewe een van angs en terreur is, wil Philo nogeens vir Demea gelyk gee en vestig hierbenewens ook nog die aandag op al die slenters van die natuur wat daarop gemik is om die lewe van elke lewende wese te vergal (Hume, 1990:105). Tot hierdie slenters behoort vir hom die feit dat in die natuur die sterkeres nie alleen op die swakkeres jag maak nie, maar ook die swakkeres op die sterkeres en dat elke iedere skepsel dus inderwaarheid deur vyande omring is wat onophoudelik sy ellende en ondergang soek.

Wanneer Demea egter die mening uitspreek dat hy tog in die ontwikkeling van die mensheid 'n moontlikheid sien om dié gevare te kan beveg wat vroeër as 'n bedreiging beskou is, reageer Philo baie heftig deur daarop te wys dat die mens wel 'n uitsondering op hierdie reël in die skepping is, maar dan nie omdat hy in samewerking met andere al sy tradisionele vyande kon oorkom nie, maar omdat hy onmiddellik daarna vir hom 'n hele rits nuwe en denkbeeldige vyande geskep het. Dit is hierdie demone van sy verbeeldingswêreld, sê Philo, wat die mens alle plesier in die lewe ontnem en daarvan 'n misdaad maak en wat hom selfs

in die dood agtervolg met die dreigement van eindelose en ontelbare smarte. Hierbenewens is daar ook nog die talle voorbeelde van ellendes wat mense mekaar aandoen. Dinge soos onderdrukking, onreg, minagting, geweld, oorlog, verraad en bedrog is vir Philo maar net nog 'n bewys dat die mens self die mens se grootste vyand is.

Teenoor die tema van die onderskeie vorme van ellende in die wêreld, stel Hume egter ook die van **menslike reaksie op hierdie ellende** waarin hy weer vir Philo, maar nou ook vir Cleanthes aan die woord stel. Philo is hom binne hierdie tema daarvan oortuig dat apologieë die enigste manier is waarop die ellende in die wêreld ontwyk kan word, maar wys ook daarop dat hierdie apologieë die situasie inderwaarheid vererger, aangesien dit die mens in werklikheid onbevredig met die lewe en bang vir die dood laat. Ook is die emosies wat hierdie apologieë ten aansien van al die ellende by die mens oproep, die van totale teleurstelling en irritasie – emosies wat Cleanthes egter veelal ontken en wat hy 'n bietjie werklikheidsvreemd hoop nie naastenby so algemeen is as wat deur Demea en Philo beweerd word nie.

Hierdie aksente bring Hume by die derde tema van sy eerste dialoog, naamlik die **logiese problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonale teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God** en hierin is dit weer eens Philo en Cleanthes wat aan die woord is. Dit is onder hierdie tema dat Philo aan Cleanthes die kritiese vraag van die gesprek stel, naamlik of hy te midde van alles wat reeds gesê en gesuggereer is, **met sy antropomorfisme wil volhard om die morele attribute van God met die menslike deugde van geregtigheid, goedheid, genade en opregtheid gelyk te stel?** Van God, sê Philo, word daar aanvaar dat sy mag oneindig is en dat hy kan uitvoer wat hy wil. Tog is mens en dier ongelukkig, waaruit daar afgelei moet word dat God dan nie die geluk van sy skepping wil nie. Van God word daar ook gesê dat sy wysheid oneindig is en dat hy nooit 'n fout in die keuse van 'n middel tot 'n doel maak nie. Tog dui die rigting van die natuur daarop dat dit nie op die geluk van die skepping afgestem is nie en derhalwe ook nie met die oog daarop totstand gebring is nie. Dit laat derhalwe die vraag ontstaan **tot watter mate die menslike eienskappe van goedheid en genade net so op God van toepassing gemaak kan word en roep ook weer die eeue-oue formulering van Epikurus in herinnering:** indien God gewillig is om die kwaad te voorkom, maar nie instaat daartoe is nie, moet hy impotent wees; indien hy daartoe instaat is, maar nie gewillig nie, moet hy kwaadwillig wees; tog word daar

van God geê dat hy beide daartoe instaat en gewillig is, wat onvermydelik die vraag laat ontstaan hoe die kwaad in die wêreld dan verklaar kan word?

Vir Philo is dit verder ook ondenkbaar dat Cleanthes kan voortgaan **om 'n doel en 'n gerigtheid aan die natuur toe te skryf**. Wat vir hom 'n raaisel bly, is wat die doel van 'n sisteem kan wees wat op die ongeluk van die skepping ingestel is en waarin die goeie by verre deur die kwade oorskadu word. Op hierdie raaisel, sê Philo, **kan Cleanthes se antropomorfistiese inkleding van die goedheid van God geen bevredigende antwoord verskaf nie en bly dit slegs die mistiek met sy klem op die ondeurgrondelikheid van die Goddelike attribute wat van hierdie eenaardige mengsel van verskynsels behoorlike rekenskap kan gee**.

Ook wanneer Cleanthes verklaar dat die melankoliese beskouinge van Philo en Demea hoofsaaklik fiktief en hulle gevolgtrekkings werklikheidsvreemd is, reageer Philo deur daarop te wys dat selfs indien dit aanvaar sou word dat die goeie meer algemeen as die kwade is, dit steeds 'n feit bly dat die kwaad veel meer gewelddadig en ook veel meer langdurig as die goeie is. Daar bestaan talle voorbeelde om te bevestig dat een uur se lyding dikwels swaarder as maande se genietinge kan weeg en dat mense dikwels vir onbeperkte tye aan die mees akute foltering onderworpe kan wees. Ook wil hy Cleanthes daarop wys dat selfs al sou hy hom in die hoogs onwaarskynlike moontlikheid gelyk gee dat geluk in die wêreld meer algemeen as ellende is, dit egter steeds geen antwoord op die vraag na die moontlikheid van die naasbestaan van 'n almagtige en algoeie Godheid én kwaad in die wêreld sal bied nie. Dit bly steeds 'n vraag om watter rede daar soveel ellende in die wêreld is en indien daar geantwoord sou word dat God daar 'n doel mee het, is die volgende vraag gewoon hoe dit dan met die attribute van God te rym val? (Hume, 1990:111). Vir Philo staan dit in aansluiting hierby ook vas dat Cleanthes se benadering gevaar loop om 'n wolk van skeptisisme oor van die mees fundamentele artikels van die natuurlike en geopenbaarde religie te bring.

Binne dieselfde tema stel Hume uiteindelik ook vir Cleanthes aan die woord, maar dan **in 'n ironiese sin** wanneer hy hom in antwoord op Demea en ten opsigte van die rasonale teologie laat opmerk: *These arbitrary suppositions can never be admitted, contrary to matter of fact, visible and uncontroverted. Whence can any cause be known but from its known effects? Whence can any hypothesis be proved but from the apparent phenomena? To establish one hypothesis upon another is building entirely in the air; and the utmost we ever attain by these conjectures and fictions is to ascertain the bare possibility of our opinion, but never can we,*

*upon such terms, establish its reality. The only method of supporting divine benevolence (and it is what I willingly embrace) is to deny absolutely the misery and wickedness of man. Your representations are exaggerated; your melancholy views mostly fictitious; your inference contrary to fact and experience. Health is more common than sickness: Pleasure than pain: Happiness than misery. And for one vexation which we meet with, we attain, upon computation, a hundred enjoyments* (Hume, 1990:110).

Die argument wat Hume in afdeling X van sy *Dialogues* aan die hand van die temas van die onderskeie vorme van ellende in die wêreld, mense se reaksie op hierdie ellende en die problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonele teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God ontwikkel, is dus dié van die **logiese onversoenbaarheid** van die proposisies "God bestaan" en "die kwaad bestaan". Soos reeds gesê, is die punt wat hy by monde van Philo wil maak, **dat die probleem van die kwaad nie noodwendig vir 'n geloof in God nie, maar wel vir 'n rasoneel teologiese tekening van God noodlottig is**. Dit is in hierdie soort teologie, sê Hume, dat daar dinge van God beweer word wat **logies met die werklikheid in stryd is** en wat dus uiteindelik 'n skaduwee oor die bestaan van God werp. Tog stem Philo (Hume) kennelik ter wille van die argument aan die einde van hierdie afdeling daartoe in om nie te veel klem op die kwessie van die logiese inkonsistensie van hierdie proposisies te lê nie en om Cleanthes **selfs daarin gelyk te gee dat die kwaad in die wêreld wel met die almag en algoedheid van God te rym mag wees**. In reaksie op hierdie toegewings sou hy egter graag presies wou weet **hoe Cleanthes hierdie attribute van God met die werklikhede van die skepping in verband bring**.

Teen hierdie agtergrond beweeg Hume na **afdeling XI** van sy *Dialogues* waarin die **swaartepunt van sy argument** teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme geleë is en waarin hy die argument ontwikkel **dat selfs al sou die genoemde proposisies wel logies versoenbaar wees, daar op grond van die bestaan van kwaad in die wêreld steeds sterk, alhoewel nie deurslaggewende gronde nie, sou bestaan om te vermoed dat God dan nie bestaan nie**.

Hierdie argument werk Hume in die loop van die dialoog uit aan die hand van die temas van die **getuienisse van wanontwerp in die heelal** en die **hipoteses wat daar op grond hiervan omtrent die eerste oorsaak(e) van die heelal geformuleer kan word**.

Binne die tema van die **getuienisse van wanontwerp in die heelal**, stel Hume vir Philo aan die woord. Sy slotsom met betrekking tot die ontwerp van die heelal, druk hy met behulp van die beeld van 'n totaal wanontwerpte huis uit. Indien geeneen van die komponente van 'n huis doelmatig is nie, sal die argitek tevergeefs probeer verduidelik om watter redes hy op die betrokke komponente besluit het. Ook sal aanpassings aan 'n komponent of twee nie noodwendig die ongerief verlig nie en sal die oorheersende ervaring maar dié van 'n geheel bly wat doelmatig kon wees indien die argitek die wil en die vermoë tot die totstandbrenging daarvan gehad het. Insgelyks sal ook die onkunde van die argitek jou nooit van die onuitvoerbaarheid van die projek oortuig nie en sal jy hom ook altyd vir alle foute aanspreeklik hou.

Terwyl Philo wil toegee dat die mens maar min insig in die samestelling van die heelal het en deur hierdie onkunde veelal skepties gelaat word, bestaan daar volgens hom egter vier groot oorsake van al die kwaad wat die skepping teister en wat na sy mening nie alleen nie noodsaaklik is nie, maar wat ook voorkombaar is (Hume, 1990:115).

Die **eerste** van hierdie oorsake is **die gebruik wat daar van beide pyn en plesier in die skepping gemaak word om skepsels tot aksie en tot selfbehoud aan te spoor**. Plesier, sê Philo, behoort vanuit menslike oogpunt genoegsaam te wees om hierdie doelstelling te kan bereik. Die mens jaag plesier net so gretig na as wat dit pyn probeer vermy en word ook deur afnames in plesier, soos in die geval van honger en dors, daartoe gedwing om na daardie items te soek wat sy voortbestaan sal verseker. Die feit dat daar dus oënskynlik 'n lewe sonder pyn moontlik is, laat die vraag ontstaan om watter rede skepsels dan aan hierdie sensasie blootgestel moet word. Sou 'n enkele uur sonder pyn nie 'n groot motivering in die rigting weg van pyn kon wees nie, of moet daar maar aanvaar word dat dit so beplan was en dat daar sonder opgaaf van redes op hierdie grondslag voortgebou moet word?, sou hy wou weet.

Dit bring Philo by die **tweede** groot oorsaak van die kwaad in die wêreld wat hy as **die bedryf van die wêreld aan die hand van algemene wetmatighede** beskryf. Terwyl hy wil toegee dat die gang van die skepping nie aan individuele menslike wilsuitinge onderhewig gemaak kan word nie, is dit tog vir hom 'n vraag of God nie die kwade sou kon elimineer en die goeie sonder 'n lang proses van oorsake en gevolge sou kon bewerkstellig nie.

Dit is 'n feit, sê Philo, dat ofskoon daar van die gang van die natuur as absoluut reëlmatig gepraat word, dit dikwels nie as sodanig ervaar word nie. Gesondheid en siekte en kalmtes en storms het 'n groot invloed op die lotsgevalle van mense en gemeenskappe en derhalwe sou 'n wese met sy hande op die kontroles van die skepping 'n groot rol in al hierdie sake kon speel. Hy sou deur middel van individuele wilsuitinge al hierdie ongelukke in gelukke kon verander en sou dit byvoorbeeld kon bewerk dat vlote met goeie oogmerke altyd goeie weer ervaar en dat goeie heersers altyd goeie gesondheid sal geniet en 'n lang lewe sal hê. Langs hierdie weg sou 'n sodanige wese dus die voorkoms van die wêreld kon verander sonder om daarmee enige groot veranderinge aan die gang van die natuur te maak. Daar mag wel goeie redes wees, sê Philo, dat die Voorsienigheid nie op hierdie manier in die gang van sake ingryp nie, maar hierdie redes is aan die mens onbekend. Derhalwe mag die veronderstelling dat daar sulke redes bestaan, wel genoegsaam wees om die gevolgtrekking te ondersteun dat hierdie redes in ooreenstemming met die Goddelike attribute is, maar kan dit nietemin nooit daarin slaag om hierdie gevolgtrekking te staaf nie.

In aansluiting hierby, is die **derde** groot oorsaak van kwaad in die wêreld vir Philo geleë in **die beperkte mate waarin skepsels in die wêreld met magte en vermoëns toebedeel is**. Dit is wel so, sê hy, dat elke skepsel met eie gawes en eienskappe toebedeel is, maar hierdie gawes en eienskappe is met soveel nougesetheid toebedeel dat 'n geringe verlies daarvan tot die totale ondergang van die skepsel kan lei. So is diere wat in hulle vaart uitmunt, andersins betreklik weerloos en is ook die mens met al sy redelike vermoëns en skerpsinnigheid uiteindelik tog maar aan die elemente uitgelewer. Dit wil dus lyk asof die natuur 'n presiese opgawe van al die behoeftes van sy skepsels gemaak het en soos 'n nougesette meester aan hulle weinig meer as dit toebedeel het. Soos daar egter van 'n ouer verwag kan word om sy kinders met verskeie moontlikhede toe te rus om hulle juis teen die minder ideale omstandighede in die lewe te beskerm, sou daar beslis ook van die Outeur van die Natuur verwag kon word om dieselfde vir sy skepsels te doen. Die feit dat hierdie Outeur ook ondenkbaar magtig is, maak dit des te meer onverstaanbaar dat hy so uiters nougeset in die uitdeel van lewensmoontlikhede en in die gepaardgaande skeep van 'n veiliger en gelukkiger lewensruimte vir sy skepsels kon wees. Dit sou selfs verkiesliker gewees het indien hy minder skepsels in die lewe geroep het, maar aan hulle meer lewensmoontlikhede ter wille van hulle eie geluk en behoud toebedeel het.

As 'n kuur vir hierdie oorsaak van kwaad in die wêreld, wys Philo daarop dat die mens nie die vleuels van 'n arend, of die vaart van 'n wildsbok, of die krag van 'n os nie, maar slegs 'n verhoging van een van die kragte in sy siel benodig. Wat die mens nodig het, sê hy, is 'n groter geneigdheid tot arbeid en 'n meer lewenskragtige aktiwiteit van sy denke wat in 'n toepassing van hierdie dinge gestalte kan kry. Daar bykans alle morele en ook natuurlike kwaad verbonde aan die mens sy ontstaan in luiheid het, behoort hierdie vorme van kwaad uit die weg geruim te word waar daar 'n verbouing van die land en ook 'n uitbouing van die industrie en van die kunste kan plaasvind. Tog wil dit lyk asof die natuur maar uiters konserwatief in die uitdeel van hierdie gawes is en veeleer daarop ingestel is om die mens vir sy tekort aan hierdie gawes te penaliseer as om hom vir sy verdienstes in hierdie verband te beloon. Ook wil dit lyk asof die natuur die mens se verwysingsraamwerk sodanig verander het dat hy slegs nog onder dwang sal werk en dat al sy ander behoeftes nou voorrang bo die arbeid geniet. Philo gee toe dat indien die mens vir byvoorbeeld 'n meer delikate smaak van skoonheid, of vir 'n groter sensitiwiteit ten opsigte van welwillendheid sou vra, hy daarvan beskuldig sou kon word dat hy hom bo die bestaande orde verhef en daarmee ook die orde van die natuur in die gevaar stel. Met die vraag na die verhoging van een van die kragte van die siel van die mens, is dit egter nie die geval nie, maar kan daar 'n oplossing vir baie van die kwaad in die wêreld gebied word.

Die **laaste** groot oorsaak van kwaad in die wêreld verbind Philo met **die onakkurate werking van die beginsels van die groot masjien van die natuur**. Daar moet erken word, sê hy, dat daar komponente van die skepping is wat op die oog af geen doel dien nie en wie se weglating derhalwe ook nie 'n noemenswaardige effek op die grotere geheel sal hê nie. Terselfdetyd is dit ook 'n feit dat geneen van die komponente van die natuur so fyn ingestel is dat dit presies binne die grense funksioneer wat daarvoor neergelê is nie. Al hierdie komponente het 'n geneigdheid om van tyd tot tyd buite hulle parameters te funksioneer. So kan dieselfde winde wat veronderstel is om reën te bring en om seevaart moontlik te maak, by tye in storms en orkane ontaard en kan ook die lewegewende reën in lewensbedreigende vloede verander. Ook van die menslike liggaam is dit waar dat die komponente daarvan by tye buite hulle parameters funksioneer en so tot groot probleme in die persoonlike en gemeenskapslewe aanleiding gee. Terwyl hierdie onreëlmatighede selde groot genoeg is om tot 'n totale katastrofe aanleiding te gee, dra dit tog tot die ellende van die skepping by en kan die natuur op hierdie problematiek geen antwoord bied nie.

Dit is deur die vereniging van hierdie vier oorsake, sê Philo, dat die meerderheid van kwaad in die wêreld opgeroep word. Indien alle lewende wesens dus vry was van pyn, of die wêreld deur middel van spesifieke wilsbesluite geadministreer kon word, of skepsels met meer magte en gawes toebedeel was, of daar 'n meer akkurate funksionering van die masjien van die natuur was, sou daar beslis baie minder ellendes in die wêreld aanwesig gewees het. Om nou van al hierdie dinge te sê dat hulle maklik in die ontwerp van die skepping verander kon word, sou volgens Philo te aanmatigend wees. Hy wil toegee dat indien die goedheid van God apriori bevestig kan word, die bogenoemde sake, hoe ongelukkig ookal, nie as getuienes teen die geldigheid van hierdie Goddelike attribuut sal kan geld nie en moontlik selfs nog daarmee versoenbaar mag wees. Die feit dat die waarheid van hierdie attribuut egter nie vooraf bevestig kan word nie, maar uit die bostaande gegewens afgelei moet word, beteken gewoon dat daar dan geen gronde vir sodanige afleiding aangewys kan word nie.

Hierdie aksente vorm die agtergrond van Hume se tweede tema in hierdie dialoog, naamlik **die hipoteses wat daar op grond hiervan omtrent die eerste oorsaak(e) van die heelaal geformuleer kan word**. In hierdie tema is dit weer Philo wat aan die woord is, maar dan in antwoord op die volgende suggesties van Cleanthes.

Cleanthes maak naamlik die suggestie dat aangesien dit onmoontlik is om die gebruik van menslike analogie in die spreke oor God uit te skakel, die antropomorfistiese problematiek daaraan verbonde moontlik opgelos kan word deur die gebruik daarvan effens aan te pas. In hierdie verband wys hy daarop dat terwyl terme soos "bewonderingswaardig", "uitstekend", "wys" en selfs "heilig" binne die verwysingsraamwerk en begripsvermoë van mense val, dit egter nie die geval met die term "oneindig" is nie. Dat 'n aanpassing in die gebruik van hierdie term ook noodsaaklik is, blyk uit die feit dat indien menslike analogie in die spreke oor God behou word, daar nie alleen vir altyd probeer sal word om die bonte verskeidenheid van kwaad in die wêreld met die oneindige attribute van God te versoen nie, maar daar ook nooit daarin geslaag sal kan word om laasgenoemde uit eersgenoemde af te lei nie. Derhalwe wil hy voorstel om nou eerder van God as eindig volmaak te praat, aangesien dit hom nie alleen steeds ver bo die mens sal plaas nie, maar ook sal help om 'n verklaring vir baie van die natuurlike en morele kwaad in die wêreld te bied. God sou hiervolgens ten gunste van 'n kleiner kwaad kon besluit ten einde 'n groter een te vermy, of ook mense aan ongerief kon onderwerp om 'n meer verkieslike doel te bereik. Kortom sou dit dus op 'n goedheid



gereguleer deur wysheid en beperk deur moontlikheid neerkom en as sodanig ook klop met die manier waarop die werklikheid op die oomblik deur mense ervaar word.

Philo se baie siniese reaksie op hierdie suggesties is dat selfs indien iemand van baie beperkte intelligensie en wat totaal onvertrou met die werklikheid is, vooraf daarvan verseker sou word dat die wêreld die skepping van 'n goeie, wyse en magtige, maar eindige wese is, dit vir hom 'n totaal ander prentjie sal bied as wat deur middel van ervaring verkry kan word. Indien sodanige persoon egter met die werklikheid in aanraking sou kom, sou hy waarskynlik verbaas en teleurgesteld wees, maar tog aan sy versekering bly vashou omdat hy van oordeel sou wees dat daar redes vir hierdie toedrag van sake sou wees wat gewoon sy verstand te bowe gaan. Omgekeerd geld dit egter ook dat indien hierdie persoon nie vooraf van die bestaan van 'n verhewe intelligente, goeie en magtige wese verseker is nie, hy dit ook op geen manier uit die voorhande werlikheid sou kon aflei nie. Hy sou hierdie onvermoë van hom miskien aan sy beperkte intelligensie wou toeskryf, maar dit sou inderwaarheid aan die gebrek aan objektiewe gronde vir sodanige afleidings toegeskryf moet word.

Dit bring vir Philo (Hume) by die grondreël van sy filosofie terug, naamlik **dat dit onmoontlik is om vanuit ons beperkte ervaring, toereikende uitsprake oor die wese en eienskappe van God te maak en dat dit onmoontlik bly om die bestaan van 'n baie magtige, wyse en goeie Godheid uit die voorkoms van die werklikheid af te lei**. Terwyl hy nie wil ontken dat daar binne die konteks van 'n eindige Godheid oor die konsistensie van die skepping gepraat kan word nie, bly dit vir hom ononderhandelbaar dat daar enige verdere afleidings uit hierdie gissings gemaak kan word.

Indien die heelal in oënskou geneem word, sê Philo, staan 'n mens aan die een kant verstom voor die ryke verskeidenheid daarvan, maar word jy aan die ander kant ook gekonfronteer met die vyandigheid en destruktiewiteit wat daarin aanwesig is. **Die geheelprentjie is dus veelal dié van 'n blinde natuur wat deur die lewensbeginsel, maar sonder onderskeid of ouerlike sorg, haar verminkte en abortiewe kinders in die wêreld bring**.

Derhalwe vind Philo aan die een kant ook in die antieke Manicheïstiese sisteem, waarin daar aangevoer is dat die wêreld deur beide 'n goeie en 'n bose mag bestuur word, 'n veel meer aanvaarbare verklaring vir hierdie warboel van gegewens in die heelal. Aan die ander kant wil dit egter ook vir hom lyk asof die oorspronklike bron van alle dinge totaal afsydig teenoor

sy skepping staan, sodat hy geen meer aandag aan die goeie bo die kwade as aan die verskil tussen warm en koud bestee nie.

Hierdie aksente, sê Philo, laat enige denkende mens met **vier hipoteses omtrent die eerste oorsaak(e) van die heelal**: dat dit met volmaakte goedheid toegerus is, dat dit oor volmaakte kwaadwilligheid beskik, dat hierdie oorsake in opposisie met mekaar is en oor beide goedheid en kwaadwilligheid beskik en dat dit nie oor goedheid of kwaadwilligheid beskik nie. Hiervolgens, sê Philo, kan die warboel van gegewens in die wêreld nooit die waarheid van die eerste twee hipoteses bevestig nie en is die derde hipotese oënskynlik in stryd met die uniformiteit van die algemene wetmatighede van die natuur. **Dit laat die vierde hipotese dus as by verre die mees waarskynlike een.**

Ook meen Philo dat sy gevoltrekkings omtrent natuurlike kwaad, feitlik net so op die konsep van morele kwaad van toepassing gemaak kan word. Daar bestaan geen beter gronde om te aanvaar dat die opregtheid van God met dié van die mens ooreenstem as wat aangevoer kan word dat sy goedheid met dié van die mens ooreenstem nie. Daar sou intendeel selfs nog sterker argumente aangevoer kon word dat laasgenoemde nie die geval is nie.

Derhalwe is dit sy gevolgtrekking **dat dit 'n raaisel vir antropomorfisties denkendes sal bly hoe die attribute van God met die voorkoms van kwaad in die wêreld versoen kan word**. Daar moet 'n oorsaak vir die kwaad in die wêreld aangedui word en dit kan langs slegs een van twee weë gedoen word. **Daar kan vanaf die effek *ad infinitum* na oorsake teruggevra word, of die effek kan direk met die oorsaak van alle oorsake in verband gebring word.**

Op hierdie gevolgtrekkings reageer Demea met huiwering, aangesien dit vir hom aan vrysinnigheid en ongeloof grens. Cleanthes darenteën, moet egter erken dat die manier waarop onderwerpe soos die onbegryplikheid van die Goddelike natuur en die universele ellende van die skepping in onkunde deur ortodokse geestelikes hanteer is, tot die bevordering van bygeloof in hierdie verband aanleiding gegee het. Dit laat Philo ten slotte opmerk: *Blame not so much the ignorance of these reverend gentlemen. They know how to change their style with the times. Formerly, it was a most popular theological topic to maintain that human life was vanity and misery, and to exaggerate all the ills and pains which are incident to men. But of late years, divines, we find, begin to retract this position and maintain, though still with some hesitation, that there are more goods than evils, more*

*pleasures than pains, even in this life. When religion stood entirely upon temper and education, it was thought proper to encourage melancholy; as indeed, mankind never have recourse to superior powers so readily as in that disposition. But as men have now learned to form principles and to draw consequences, it is necessary to change the batteries, and to make use of such arguments as will endure at least some scrutiny and examination. This variation is the same (and from the same causes) with that which I formerly remarked with regard to skepticism (in Burt, 1939:752).*

## HOOFSTUK 4

# ONTOEREIKENDE OPLOSSINGS

## VIR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD

### Inleiding

Daar is in die Inleiding vermeld dat die mate waartoe David Hume verdere filosofiese nadenke oor die probleem van die kwaad geïnspireer het, duidelik af te lees is uit **die gebruik wat latere ateïste van sy argumente in die afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad sou maak**. Soos uit die bespreking in Hoofstuk 3 geblyk het, was dit in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* dat Hume die konsepte van **die problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonale teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God** en van die **wanontwerp van die heelal** aan die orde gestel en uiteindelik ook sy hipoteses ten opsigte van die aard van die eerste oorsaak(e) daarvan geformuleer het. **Hierdie onderskeidings is egter terug te vind in en vorm ook die ruggraat van die argumente op grond waarvan Mackie en andere aanvoer dat teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad ontoereikend is.**

Wanneer Mackie van **ontoereikende oplossings** vir die probleem van die kwaad praat, het hy daardie teïstiese oplossings in gedagte **waarin al die konstituerende proposisies van die probleem van die kwaad op 'n eksplisiete manier behou word, maar waarin ten minste een van hierdie proposisies tog op 'n implisiete manier verwerp word** (in Pike, 1964:49). Dit is hierdie oplossings wat in 4.2, 4.3 en 4.4 aan die orde kom wanneer daar op onderskeidelik die **teïstiese oplossings vir die probleme van fisiese, morele en psigologiese kwaad** gefokus word. In die lig van die feit dat hierdie oplossings, soos reeds by Hume, egter teen die agtergrond van die reële voorkoms van kwaad in die wêreld verstaan en ook deur die onderskeie vorme van kwaad in die wêreld gekategoriseer word, word daar in 4.1 eers by die **onderskeie kategorieë van kwaad in die wêreld** stilgestaan.

Soos ook in die Inleiding vermeld, word ateïste se kritiek teen hierdie oplossings in die volgende paragrawe ook binne die raamwerk van Hume se onderskeidings in hierdie verband geplaas en val die klem in die besprekings derhalwe telkemale op daardie ateïstiese

argumente wat hulle inspirasie uit die **problematiek verbonde aan 'n antropomorfistiese inkleding van die Goddelike attribute** en uit die **konsep van die wanontwerp van die heelal** put.

#### 4.1 Kategorieë van die kwaad in die wêreld

Soos hierbo vermeld, het reeds **David Hume** sy argumente teen die geldigheid van teïstiese oplossings **teen die agtergrond van die reële voorkoms van kwaad in die wêreld** ontwikkel. Hierdie feit het reeds in Hoofstuk 3 na vore getree toe daar verduidelik is hoe Hume sy argument in afdeling X van sy *Dialogues* saamgestel het aan die hand van die temas van die **onderskeie vorme van ellende in die wêreld**, mense se reaksie op hierdie ellende en die logiese problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonale teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God.

In aansluiting hierby, kom daar nou vir baie eeue al **onderskeidings ten opsigte van al die verskillende vorme van kwaad in die wêreld** voor. Moontlik die mees klassieke onderskeid tussen vorme van kwaad en ook een wat gewis alle latere onderskeidings beïnvloed het, is dié wat deur **G.W. Leibniz** gemaak is. Ten einde die probleem van die kwaad so skerp as moontlik te definieer, maak Leibniz 'n onderskeid tussen wat hy **metafisiese-, fisiese- en morele kwaad** noem.

**Metafisiese kwaad**, sê hy, bestaan in die laaste instansie in die eindigheid van die geskape werklikheid en moet as absoluut onvermydelik gesien word indien in aanmerking geneem word dat God 'n "wêreld" (d.w.s. iets minder volmaak as hyself) moes skep. **Fisiese kwaad** is aan te wys in al die verskillende vorme van lyding en leed wat in die wêreld aangetref word en spruit noodsaaklikerwys uit metafisiese kwaad voort. Dieselfde geld ook vir **morele kwaad**, sê Leibniz, aangesien dit maklik kan gebeur dat 'n geskape wese in sy onvolmaaktheid misluk en sondig, veral as in gedagte gehou word dat God aan sy skepsels die gawe gegee het om in vryheid keuses te kan maak.<sup>1</sup>

Hierdie onderskeidings van Leibniz het eksemplaries geword vir alle latere pogings. Ook in die twintigste eeu sou filosowe deurgaans 'n onderskeid tussen fisiese en morele kwaad maak. Die feit dat die term metafisiese kwaad byna geheel en al van die toneel verdwyn het – Hick

---

<sup>1</sup> Vir 'n volledige weergawe van hierdie onderskeidings, sien G.W. Leibniz (1952).

gebruik wel nog hierdie begrip<sup>2</sup> - beteken egter nie dat dit wat vroeër daarmee bedoel was, op die oomblik nie meer as 'n probleem ervaar word nie. Dit wat Leibniz indertyd met die term bedoel het, naamlik die kwaad wat in die eindigheid van die geskape werklikheid bestaan, het nou in die kategorie van die fisiese kwaad te pas gekom en word vandag deurgaans deur filosowe as 'n spesifieke onderafdeling van die kategorie wat daar deur sommige filosowe ten opsigte van die sogenaamde probleem van psigologiese kwaad gemaak word.

McCloskey beskryf **fisiese kwaad** breedweg as daardie vorme van kwaad *involved in the very constitution of the earth and the animal kingdom* (in Pike, 1964:63) en werk hierdie algemene omskrywing aan die hand van 'n vierledige onderskeiding in meer besonderhede uit. Hiervolgens verwys die term "fisiese kwaad" in die eerste instansie na die feitelike voorkoms van dinge soos sand- en yswoestyne, giftige ongediertes, peste en plaë en ook die bestaan van parasiete in velerlei gestaltes. In die tweede instansie sluit hierdie term sogenaamd natuurlike rampe soos brande, oorstromings, hongersnood, asook al die menslike en dierlike lyding wat daarmee gepaardgaan in en dit vloei oor in McCloskey se derde begrip waarbinne hy die byna oneindige verskeidenheid van siektes wat die mensdom teister, groepeer. Die vierde begrip is ten opsigte van die groot aantal gebreke waarmee mense gebore word - gebreke soos misvormde ledemate, blindheid, doofheid en verstandelike vertraagdheid wat onmeetlike hoeveelhede pyn en lyding tot gevolg het. Hoewel ander filosowe selde soveel tyd aan die uitspel van hierdie kategorie van kwaad bestee, vind die hoofaksente van McCloskey vrywel navolging onder al diegene wat hulle met hierdie vraagstuk besighou.

**Morele kwaad**, sê Ahern, is in sy mees primêre vorm *the evil of a free intelligent agent which chooses what is known to be morally wrong* (Ahern, 1971:18). Dit is derhalwe vervat in dinge soos selfsug, nydigheid, hebsug, bedrog, wreedheid en ook in oorloë met al die gruweldade wat daarmee geassosieer word.<sup>3</sup> Die volgende aanhaling uit Dostoevsky se beroemde werk, *The Brothers Karamazov*, word onder filosowe wat hulle met die probleem van morele kwaad besighou, as 'n klassieke uitbeelding beskou van wat met hierdie vraagstuk bedoel word: *By the way, a Bulgarian I met lately in Moscow, Ivan told me about the crimes committed by Turks in all parts of Bulgaria through fear of a general rising of the Slavs. They burn villages, murder, outrage women and children, and nail their prisoners by the ears to*

<sup>2</sup> Hick, 1966:16.

<sup>3</sup> Dit is gebruikelik om soms ook na morele kwaad as sonde te verwys (Hick, 1966:298).

*the fences, leave them till morning, and in the morning hang them - all sorts of things, you can't imagine. People sometimes talk of bestial cruelty, but that is a great injustice and insult to the beasts; a beast can never be so cruel as a man, so artistically cruel. The tiger only tears and gnaws and that's all he can do. He would never think of nailing people by the ears, even if he were able to do it. These Turks took a pleasure in torturing children too; cutting the unborn child from his mother's womb, and tossing babies up in the air and catching them on the points of their bayonets before their mothers' eyes. Doing it before the mothers' eyes was what gave zest to the amusement. Here is another scene that I thought very interesting. Imagine a trembling mother with her baby in her arms, a circle of invading Turks around her. They've planned a diversion: they pet the baby to make it laugh. They succeed, the baby laughs. At that moment a Turk points a pistol four inches from the baby's face and blows out its brains. Artistic, wasn't it? By the way, Turks are particularly fond of sweet things, they say (Dostoevsky, 1945:244).<sup>4</sup>*

Met fisiese kwaad dus omskryf as daardie vorme van kwaad wat met die eindigheid van die geskape werklikheid gegee is en morele kwaad geïdentifiseer as dié vorme van kwaad wat uit die moreel verkeerde keuses van mense voortspruit, definieer Ahern **psigologiese kwaad** as gewoon die pyn en lyding van baie verskillende en wisselende grade wat deur mens en dier ervaar word (Ahern, 1971:18).<sup>5</sup> Daar is vroeër vermeld dat die onderskeid wat sommige filosowe ten opsigte van die kategorie van psigologiese kwaad maak, as 'n nuwigheid te midde van die tradisionele onderskeidings beskou kan word. Hierdie feit hang vermoedelik saam met die snelle vooruitgang wat die mediese navorsing rondom die verskynsel van pyn in hierdie eeu beleef het. In hierdie verband wys Hick daarop dat filosowe voor die moderne navorsing oor pyn, daartoe geneig was om pyn en plesier as teenstellende qualia van die menslike siel te verstaan.<sup>6</sup> As sodanig is pyn en plesier as psigiese toestande eerder as fisiese sensasies beskou en op die twee uiterste pole van die sogenaamde "hedonistiese skaal" geplaas. Hierdie opvatting, sê Hick, het egter in die lig van die nuutste navorsing 'n onhoudbare een geblyk te wees. Teenoor plesier wat wel as 'n psigiese toestand beskou kan word, is pyn 'n fisiese sensasie wat uit die werking van die sensustelsel voortkom. Pyn het in

<sup>4</sup> Sien ook Dostoevsky se *Rebellion* in dieselfde werk waarin hy op 'n treffende manier die punt maak dat die probleem van die kwaad nie 'n "teologiese raaisel" nie, maar wel 'n probleem is wat elke sensitief religieuse persoon in sy siel behoort te raak.

<sup>5</sup> Hick wys daarop dat die lyding van diere as een van die mees onverstaanbare aspekte van die probleem van die kwaad beskou moet word. Vergelyk Hick, 1966:298.

<sup>6</sup> Hick, 1966:328.

hierdie sin geen teenoorgestelde nie, terwyl die teenoorgestelde van plesier wel in toestande van onplesierigheid of lyding soos ongemak, smart en benoudheid bestaan. Hierdie insigte het filosofiese nadenke rondom die voorkoms van kwaad in die wêreld op 'n nuwe spoor gerangeer waarop daar aan die hand van medies-wetenskaplike getuienis oor al die verskillende aspekte van pyn, uiteindelik ook by die vraag na die rymbaarheid van hierdie psigologiese kwaad met die belydenis van die bestaan van 'n algoeie en almagtige God uitgekom sou word.<sup>7</sup>

Daar sou met reg beweer kon word dat hierdie algemeen aanvaarde onderskeiding tussen die vorme van kwaad in die wêreld, ook die debat rondom die probleem van die kwaad gestruktureer het. Die feit dat die onderskeie tipes kwaad elk om 'n eiesoortige verklaring gevra het, het so tradisies van teodiseë laat ontstaan wat elkeen slegs met die beantwoording van 'n spesifieke aspek van die verskynsel van kwaad gemoeid was. Ook die twintigste eeu was hierin geen uitsondering nie, aangesien bykans alle teodiseë wat in hierdie tyd in diskussies gefigureer het, òf as antwoorde op die vraag na fisiese, òf as morele, of as psigologiese kwaad beskou kan word.<sup>8</sup>

Van die bekendste teodiseë wat teïste ter opheldering van die raaisel van fisiese en metafisiese kwaad aangebied het, is dat die wêreld die bes moontlike wêreld is wat God kon skep (Leibniz), dat daar geen plesier sonder pyn kan wees nie, dat die fisies goeie van die fisies slegte afhanklik is, dat fisiese kwaad in die vorm van pyn geregverdig is as 'n noodsaaklike waarskuwingsstelsel vir die mens, dat fisiese kwaad God se waarskuwing aan die mens is (Joyce), dat fisiese kwaad God se straf op die sonde is, dat fisiese kwaad die onvermydelike resultaat van die werking van andersins goeie natuurwette is (Campbell), dat 'n wêreld met verskeie bestaansordes beter as een met slegs 'n paar is en dat sodanige pluriforme bestaansvorme noodwendigerwys verderfbare en feilbare wesens moet bevat (Aquinas), dat die heelal beter is met kwaad daarin (Niven), dat 'n lewe na die dood die geleentheid bied om onreg wat in die wêreld voorgekom het, reg te stel (Campbell) en dat geloof die grond vir die vertrou is dat daar wel 'n oplossing bestaan, alhoewel dit self geen oplossing is nie.

---

<sup>7</sup> McCloskey onderskei hierbenewens ook nog 'n verdere kategorie wat hy "estetiese kwaad" noem (McCloskey, 1974:19).

<sup>8</sup> Slegs 'n klein persentasie van die teodiseë-denke was op die probleem van psigologiese kwaad gerig.



Onder die teodiseë wat ter opheldering van die raaisel van morele kwaad aangevoer is, staan die sogenaamde *Free Will Defense*<sup>9</sup> voorop. Minder prominente teodiseë in hierdie verband is dat morele kwaad deur die goeie wat dit moontlik maak, geregverdig word en dat morele kwaad deur die vrye wil van die mens sowel as deur die goeie wat dit moontlik maak, geregverdig word.

Ook psigologiese kwaad het teodiseedenke geïnspireer wat spesifiek die vraagstukke verbonde aan pyn en lyding sou aanspreek. Die bekendste voorbeeld in hierdie verband is dat pyn en lyding maak deel uit van die logies noodsaaklike omgewing waarbinne mense moreel kan groei (Hick).

Aangesien hierdie oplossings vir die probleem van die kwaad **egter deur veral McCloskey en Mackie as ontoereikend getipeer word**, val die soeklig in dit wat hier volg op onder meer die redes op grond waarvan hulle glo dat hierdie oplossings vir die voorkoms van fisiese, morele en psigologiese kwaad in die wêreld nie die mas opkom nie.

#### 4.2 Teïstiese oplossings vir die probleem van fisiese kwaad

Die tendens in teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad om **al die konstituerende proposisies van hierdie argument op 'n eksplisiete manier te behou, maar tog ten minste een daarvan op 'n implisiete manier te verwerp**, tree volgens ateïste soos McCloskey en Mackie besonder duidelik na vore in die oplossings wat teïste tradisioneel vir die voorkoms van fisiese kwaad in die wêreld aan te voer het.

'n Eerste van hierdie oplossings is vervat in die argument **dat daar geen genot sonder pyn kan wees nie en dat die fisies goeie ook nie sonder die fisies kwade kan bestaan nie**. Dat hierdie oplossing egter nie alleen insigself ontoereikend is nie, maar tegelyk ook op die **wanontwerp van die heelal dui en 'n ontkenning van die almag van God impliseer**, is 'n standpunt wat deur beide McCloskey en Mackie gehuldig word.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Alvin Plantinga kan as 'n belangrike eksponent van hierdie teïstiese oplossing vir die probleem van morele kwaad beskou word. Vir 'n volledige weergawe van sy formulering, sien sy *The Free Will Defense* (Plantinga, 1967:131). Sien ook Adams se argument verbonde aan die konsep van "middelkennis" teen die rasonele houdbaarheid van hierdie oplossing (in Adams & Adams, 1990:110).

<sup>10</sup> Sien ook die argument van Cahn dat elke poging om die kwaad as 'n komponent van 'n groter goeie geheel te tipeer, deur 'n teenargument ontmoet kan word wat die goeie as 'n komponent van 'n groter kwade geheel tipeer (Cahn & Shatz, 1982:20). Ook die argument van Chrisholm dat 'n wêreld met kwaad daarin, nie die bes moontlike een kan wees nie, aangesien een sonder kwaad beslis 'n beter een sal wees (in Adams & Adams, 1990:53).

Volgens McCloskey moet hierdie as 'n redelik desperate poging van die kant van teïste beskou word om 'n antwoord op die probleem van fisiese kwaad te gee en kan daar twee sub-argumente hierin uitgewys word: dat genot op die een of ander wyse die eliminerings van pyn insluit en omvat en dat dit noodsaaklik is om van teenoorgesteldes bewus te wees, omdat die een nie sonder die ander geken kan word nie (McCloskey, 1974:85).

Met betrekking tot die eerste, sê McCloskey, wil dit voorkom of die vurige begeerte vir die bevrediging van 'n behoefte hier as essensieel beskou word vir die genot wat op die uiteindelijke bevrediging van daardie behoefte volg. Tog is dit so dat die genietings van sig en smaak nie noodwendig deur 'n vurige begeerte voorafgegaan word nie.<sup>11</sup> Dit is wel moontlik dat 'n mens met verloop van tyd 'n groot begeerte vir hierdie soort genietings kan ontwikkel, maar die feit dat die mens ook as't ware deur hierdie genietings oorval en verras kan word, lewer bewys dat die begeerte daartoe nie essensieel vir die realisering daarvan is nie.

Ook die tweede sub-argument is volgens McCloskey foutief, omdat dit gewoon onwaar is dat 'n mens eers pyn sowel as genot moet leer ken voordat jy kan weet wat genot is. Indien dit wel die geval sou wees, sou dit onmoontlik wees om enigiemand van die twee te leer ken. Die mens leer normaalweg eers die een ken en kom dan later daartoe om dit met die ander te kontrasteer en dit is bowendien ook denkbaar dat iemand deur sy hele lewe vanweë siekte nooit genot sal kan ken nie, of dat superieure wesens soos engele nooit nodig sal hê om pyn te ervaar nie. Die ontoereikendheid van die argument blyk ook nog verder uit die feit dat, selfs al sou kennis van pyn vir die kennis van genot noodsaaklik wees, daar by verre nie die hoeveelheid pyn wat in die wêreld aanwesig is, vir hierdie doel benodig word nie.<sup>12</sup>

Ofskoon hierdie voorgestelde oplossing kennelik met fisiese kwaad te make het, voer McCloskey die argument self 'n stap verder deur die moontlikheid te opper dat ook vorme van die goeie, soos geluk en gesondheid, in voortsetting van die argument rakende fisiese kwaad, afhanklik gestel kan word van vorme van die kwaad soos siekte en lyding. Ook hier wys hy aan die hand van 'n eeue-oue onderskeiding van Plato, enige verband tussen die goeie en die kwade af en stel dit dat daar vanweë die feit dat dinge soos geluk en gesondheid per

---

<sup>11</sup> *The pleasure of looking at things, at beautiful works of art, a beautiful scene, an oceanscape, a patch of colour, a beautiful horse, and the like, are pleasures which come upon us without any prior craving. So too when we experience a new pleasant taste, or the scent of a rose, or the touch of velvet, we experience it as pleasant without there having been any prior craving* (McCloskey, 1974:85).

<sup>12</sup> Ter toeligting skryf McCloskey: *One toothache would be sufficient for us to know what pain is. This means at least less pain is necessary for us to have a capacity to enjoy pleasure, and that if the main arguments above are sound, no pain is essential as a precondition for enjoying pleasure* (McCloskey, 1974:86).

definisie opsigself denkbaar is, geen rede bestaan om te vermoed dat die bestaan daarvan ook die bestaan van vorme van die kwaad moet impliseer nie.

Terwyl hierdie argument dus insigself ontoereikend is, wys McCloskey ook verder daarop dat selfs al sou dit nie die geval wees nie, dit steeds die wenkbroue oor die rasionaal onderliggend aan God se ontwerp van die heelal en daarmee ook oor sy vermoë om 'n ander heelal tot stand te bring, sou laat lig.

Mackie sluit hom in sy afwysing van hierdie oplossing vir die probleem van die kwaad by McCloskey aan wanneer ook hy daarop wys dat hierdie oplossing 'n ernstige inperking van die almag van God impliseer en dat dit verder ook 'n streep trek deur die algemeen aanvaarde kwasi-logiese reël dat die goeie op so 'n manier die teenoorgestelde van die kwade is dat 'n goeie wese altyd sal probeer om die kwade te elimineer (in Pike, 1964:50).

'n Tweede van hierdie oplossings lui **dat fisiese kwaad in die vorm van pyn daardeur geregverdig word dat dit as 'n belangrike en selfs noodsaaklike waarskuwingsstelsel dien.**<sup>13</sup> Dat egter ook hierdie oplossing op die **wanontwerp van die heelal** dui en 'n **ontkenning van beide die almag en die algoedheid van God impliseer**, word duidelik deur McCloskey aangetoon.

Dit is naamlik 'n vraag, sê McCloskey, of pyn teen verdere pyn en lyding waarsku en of pyn as 'n waarskuwing teen die gevaar van die dood beskou moet word? Indien pyn as 'n waarskuwing teen pyn en verdere lyding opgeneem word, dra die konsipiëring daarvan as waarskuwingsmeganisme na sy mening nie veel tot die regverdiging daarvan by nie en indien dit as waarskuwing teen die gevaar van die dood verstaan word, is dit ook moeilik om te verstaan hoe pyn geregverdig kan word as dit byvoorbeeld as waarskuwingsmeganisme moet optree in iemand se lewe wat geheel en al gelukkig is.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *The argument here is that pain has a real justification as being a means of warning us of the possibility of evils, of self-injuries and self-neglect, of the dangers of diseases and the danger of death. If hunger did not cause discomfort, and even pain, we may not eat; if heat did not burn and hurt, we may unknowingly severely burn ourselves, doing permanent, irreparable harm; if our teeth did not ache when they decayed, we may not seek treatment with greater evils resulting; if ulcers did not cause discomfort, their presence would not be known and death would follow; if malignant tumors did not cause pain, their existence may be ignored, and so on (McCloskey, 1974, 87).*

<sup>14</sup> McCloskey gebruik die volgende voorbeeld hier ter toeligting: *If one knew that one had seventy years of happy life to live, pain on the way would not make up for itself. Compare here being on a very enjoyable holiday and having painful reminders that one had only a fortnight, a week, a day, to go. I suggest that life, even more evidently than the holiday, would be better for not having the painful warnings (McCloskey, 1974:87).*

Dit is verder ook 'n vraag, sê hy, of pyn inderdaad altyd as 'n noodsaaklike waarskuwingsmeganisme beskou kan word. Daar is na sy mening talle voorbeelde waar dit nie die geval is nie. Dit is byvoorbeeld duidelik dat die pyn wat met arbeid gepaard gaan, geen aanwysbare funksie as waarskuwingsmeganisme teen swak gesondheid het nie en dit wil ook voorkom of neurotiese pyn waaroor die pasiënt normaalweg geen beheer het nie, ook geen sodanige funksie het nie. Ook in die geval van die pyn wat diere in die vorm van ouderdom en siektes moet verduur, kan pyn as sodanig nie as 'n waarskuwingsmeganisme beskou word nie en wil dit trouens lyk of dit net daartoe bydra om die situasie te vererger. Dit lei noodwendigerwys tot die suggestie dat dié soort pyn wat as 'n waarskuwing dien vir ander voorkombare vorme van pyn, dus deur hierdie funksie geregverdig word. Vanweë die feit dat pyn volgens hierdie opvatting egter steeds hoofsaaklik as waarskuwingsmeganisme vir moontlike toekomstige pyn optree, bly daar dus nog 'n vraagteken oor hierdie oplossing hang.

Vir McCloskey is dit ook 'n vraag of dit korrek is om te beweer dat pyn die enigste en mees effektiewe waarskuwingsmeganisme is indien God as die agent optree? Terwyl hy self meen dat die opvatting dat pyn die mees effektiewe waarskuwingstelsel is, onder verdenking is, wys hy daarop dat met betrekking tot ander moontlike waarskuwingsisteme, selfs mense al aan alternatiewe gedink het en dat daar waarskynlik nog talle ander moontlikhede bestaan.<sup>15</sup> Sy voorbehoud met betrekking tot die aanvaarding van pyn as die mees effektiewe meganisme, berus op sekere vroeëre gevolgtrekkings waartoe hy reeds geraak het, naamlik dat pyn nie altyd as 'n waarskuwing teen ongesteldheid beskou kan word nie en dat onder omstandighede waar dit wel die geval is, die hoeveelheid pyn dikwels nie in verhouding tot die erns van die ongesteldheid is nie. Pyn is byvoorbeeld in die geval van siektes soos tuberkulose, kanker en geslagsiektes, geen betroubare en effektiewe waarskuwingsmeganisme nie en moet daar van ander metodes soos hoesverslae, X-strale en bloedtoetse gebruik gemaak word om die erns van die ongesteldheid vas te stel.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Vergelyk die volgende opmerking van Hume: *an alternative arrangement in terms of diminution of pleasure would be possible and preferable.* (In Pike, 1964:29). Sien ook Hick, 1966:338 – 343.

<sup>16</sup> McCloskey verwys ook nog na die volgende gevalle waarin pyn 'n onbetroubare waarskuwingsmeganisme is: *Another type of case which tells against the efficiency of the pain warning system is that of injuries which at first are experienced as not unpleasant, and even as pleasant, for instance, injuries due to frostbite, those incurred under the influence of or as caused by drugs. Another objection relates to or involves the distinction between the sensation of pain in the nervous system and the felt experience of pain. Hick and others point out that one may suffer pain, that is be injured, and feel no distress, but sometimes even pleasure. They cite the footballer, the soldier, and the like, who suffer injuries, and the person who has a frontal leucotomy operation. In such cases the pain warning system is inefficient* (McCloskey, 1974:89).

Na sy mening sal 'n waarskuwingsstelsel wat rondom die konsep van pyn gebou word, wil dit daarop aanspraak maak dat dit geregverdig is, aan die volgende vereistes moet beantwoord: dat daar absolute sekerheid sal moet bestaan dat daar geen ander stelsel, net so effektief en selfs met minder pyn, moontlik is nie, dat daar geen meer effektiewe waarskuwingsstelsel bestaan nie, dat die stelsel universeel met betrekking tot alle lewende wesens met gevoel is en dat dit absoluut betroubaar is in dié sin dat dit onder alle omstandighede teen gevalle van ongesteldheid waarsku. Omdat pyn as waarskuwingsmeganisme nie aan hierdie voorwaardes voldoen nie en ook nie as waarskuwingsmeganisme optree binne 'n ander baie belangrike faset van fisiese kwaad, naamlik dié van lyding<sup>17</sup> nie, is McCloskey van oortuiging dat ook hierdie teïstiese oplossing vir die voorkoms van kwaad in die wêreld nie slaag nie, daar dit nogeens 'n skadu oor die ontwerp van die heelal werp en boonop ook 'n inperking van beide die konsepte van die almag en die goedheid van God impliseer (McCloskey, 1974:88).

'n Derde teïstiese oplossing wat dikwels vir die probleem van fisiese kwaad aangevoer word, is dat **fisiese kwaad 'n waarskuwing van God aan die mens is**. Terwyl hierdie 'n argument is wat met groot stelligheid deur teïste aangevoer word en wat in sy eenvoudigste vorm ook deur 'n baie groot persentasie van gewone gelowiges as antwoord op die probleem van fisies voorkomende kwaad gehandhaaf word,<sup>18</sup> is dit volgens McCloskey by nadere ondersoek egter duidelik dat ook dit 'n **ontkenning van die wysheid, die almag en/of die goedheid van God** impliseer.

Volgens McCloskey staan hierdie argument in die nouste verband tot die Christelike belydenisse van versoening en van die ewige lewe, aangesien hierdie belydenisse as regverdiging van fisiese kwaad beskou word en daar geredeneer word dat God sondaars teen

---

<sup>17</sup> Consider the suffering, indeed misery, that comes from a sense of despair, of hopelessness, worry, anxiety about the future, fear, melancholy - the healthy and the neurotic conditions - the distress caused by the sense of despair, futility, worthlessness, grief, loneliness, where these may be such as to drive a person to take his life. These forms of suffering are real, and it is probable that more persons commit suicide from these forms of suffering than from pain itself. It is possible today to do much to lessen pain; it is more difficult to alleviate and eliminate suffering. Suffering is not part of a warning mechanism and it need in no way be related to human defects or disorders in the sufferer. Much suffering is natural in the sense of being a product of highly valued traits, such as sensitivity, humility, affection, and concern for others. It is therefore important to stress that whatever may be the case for justifying pain as a warning system that line of argument leaves untouched a major area of the problem of physical evil (McCloskey, 1974:90).

<sup>18</sup> Sien G.H. Joyce in verband met natuurlike rampe: *The earthquake and the volcano serve a moral end which more than compensates for the physical evil which they cause. The awful nature of these phenomena, the overwhelming power of the forces at work, and man's utter helplessness before them, rouse him from the religious indifference to which he is so prone. They inspire a reverential awe of the Creator who made them and controls them, and a salutary fear of violating the laws which He has imposed* (Joyce, 1957:596).

sy krag waarsku, maar tegelyk ook deur middel van die versoenende offer van Jesus die moontlikheid tot 'n liefdevolle verwantskap met Hom skeep.

Ten spyte van die feit dat die konsep van 'n ewige lewe wel as 'n mate van regverdiging van fisiese kwaad beskou kan word, bly dit volgens McCloskey egter 'n vraag wat die waarde van 'n respons, in hierdie geval die Christelike geloof, kan wees wat onder die dwang van vrees na vore tree.<sup>19</sup> Hy plaas ook 'n vraageteken agter die opvatting van Joyce en andere dat fisiese kwaad, soos byvoorbeeld groot natuurrampe, 'n morele doel kan dien deurdat dit mense tot eerbiedige verering van God bring. Daar is talle voorbeelde van mense wat as gevolg van sodanige gebeure aan die goedheid of selfs die bestaan van God begin twyfel het. Ook die feit dat fisiese kwaad logies gesproke die mees onwaarskynlike wyse is waarop 'n algooie God mense tot die eerbiedige verering van hom sou bring, is vir hom 'n aanduiding dat hierdie oplossing nie 'n bevredigende antwoord op die probleem van fisiese kwaad kan bied nie. Vir hom bly die belangrikste rede op grond waarvan die toereikendheid van ook hierdie oplossing bevraagteken word, egter die feit dat dit baie sterk op die Christelike belydenis van versoening steun en as sodanig 'n ontkenning van die wysheid, die almag en/of die goedheid van God impliseer.

'n Vierde oplossing wat dikwels deur teïste vir die voorkoms van fisiese kwaad aangevoer word, is **dat dit God se straf op die sonde is**. Hierdie verklaring is byvoorbeeld aangebied nadat daar gedurende die agttiende eeu 40 000 mense in Lissabon as gevolg van 'n aardbewing gesterf het en berus oënskynlik op die voorveronderstelling dat alle mense, selfs ook kinders wat misvorm en met allerlei gebreke gebore word, sulke groot sondaars is dat God heeltemal geregverdig sou wees om hulle so swaar as moontlik te straf. Wanneer hierdie oplossing egter onder die vergrootglas geplaas word, is dit duidelik dat ook daarmee **'n ernstige skadu oor die attribuut van die algoedheid en ook die regverdigheid van God gewerp word**.

Binne dié raamwerk, is McCloskey se besware teen hierdie oplossing vir die probleem van fisiese kwaad tweërlei van aard. Op voetspoor van Voltaire, sou hy in die eerste plek wou vra of God deur hierdie natuurramp die 40 000 sondigste inwoners in Lissabon uitgesoek het, want sê hy, al sou dit aanvaar word dat alle mense voor God strafskuldig staan, sou enige

---

<sup>19</sup> *Such a response must be regarded as unfortunate rather than be landed as a good. It is strange that Joyce, whose whole discussion shows sensitive awareness that reverence for mere power is very different from reverence and awe for a wholly perfect God, should invoke such an argument (McCloskey, 1974:91).*

moontlikheid van 'n keuse wat met betrekking tot sekere mense gemaak kon gewees het, om ernstige verklaring en regverdiging vra. Sy tweede beswaar hou verband met die feit dat daar onder kinders, wat tog nog nie as gevolg van hulle sondes kan ly nie, steeds soveel lyding voorkom. Vir hom bly die oplossing wat vrywel deur teoloë vir hierdie probleem aangebied word,<sup>20</sup> naamlik dat 'n mens nie net as gevolg van persoonlike sonde nie, maar ook as gevolg van sogenaamde *oorspronklike sonde*, d.w.s. erfsonde, ly, logies gesproke nie aanvaarbaar nie.

Ook die feit dat hierdie oplossing geen antwoord op die probleem van die lyding van diere verskaf nie, bevestig verder ook maar net sy oortuiging dat dit vanuit ateïstiese perspektief as ontoereikend afgewys moet word.

'n Vyfde oplossing wat dikwels in teïstiese geleedere gehoor word, is dat **fisiese kwaad die onvermydelike resultaat van die werking van andersins voordelige natuurwette is**. Die wese van hierdie oplossing vir die probleem van fisiese kwaad, bestaan volgens C.A. Campbell daarin dat 'n wêreld waarin daar natuurwetmatighede werksaam is, veel beter is as een waarin dit nie die geval is nie, aangesien dit die mens in die geleentheid stel om sy lewe aan die hand van hierdie wetmatighede te beplan en te orden (Campbell, 1957:298). Terwyl dit hierby inbegrepe is dat vorme van fisiese kwaad, soos grondverskuiwings en aardbewings, die prys verteenwoordig wat die mens moet betaal vir 'n wêreld wat aan die hand van natuurwetmatighede funksioneer, is dit vir McCloskey duidelik dat sodanige redenasie **nie alleen op 'n wanontwerp van die heelal dui nie**, maar ook 'n **ontkenning van die almag van God** impliseer.

Vir hom lê daar 'n hele aantal probleme in hierdie oplossing opgesluit. Die eerste het te make met die feit dat indien die mens die natuurwetmatighede waaraan hy onderworpe is vroeër en met minder inspanning kon leer ken, daar sonder enige twyfel veel minder fisiese kwaad en die daarmee gepaardgaande lyding in die wêreld aanwesig sou wees.<sup>21</sup> Die feit dat die

<sup>20</sup> Journet skryf in hierdie verband in navolging van Aquinas: *All the trials in our human life are due to sin, though not all in the same way: some are attributable to original sin, others to personal sins. St. Thomas writes that at baptism Christ immediately delivers man 'from everything which affects his person, i.e. the guilt of original sin and the pain which follows from it, the privation of the divine vision. But the penalties of the present life, such as death, hunger, thirst, etc., affect human nature from which they flow as from their source since it was stripped of original justice; and that is why these miseries, defectus, will only disappear at the time of the ultimate repairing of our nature by the glorious resurrection* (Journet, 1963:218; 220).

<sup>21</sup> Ter toelichting van hierdie argument, skryf McCloskey: *Knowledge of the laws of nature has enabled man to make better use of things in the world, to act without causing or enduring suffering which otherwise would have been unavoidable, and to prevent great suffering by eradicating evils such as diseases. Consider here what a*

algemene teenwoordigheid van fisiese kwaad in die wêreld direk met die beperkte intelligensie, redelike vermoë en geheue van die mens in verband gebring moet word, laat dus die vraag ontstaan om watter rede 'n almagtige Skepper nie alle mense met die intellektuele vermoëns van byvoorbeeld 'n Newton of 'n Einstein kon skep nie. Desnieteenstaande die feit dat sommige teïste sodanige moontlikheid probeer bestry deur daarop te wys dat die mens op evolusionêre wyse deur die werkinge van die natuurwetmatighede tot stand gekom het en dus moeilik bo hierdie wetmatighede te stel is, meen McCloskey nie dat hierdie feit noodwendig 'n almagtige en algoeie wese aan bande hoef te lê. Ook die moontlike teenwerping dat die insigte van Newton en Einstein in die vervaardiging van destruktiewe wapentuig gebruik is, is vir McCloskey nie aanvaarbaar nie, omdat die wetenskap na sy mening tot veel meer goed as kwaad bygedra het.

Die tweede beswaar wat McCloskey teen hierdie oplossing aanteken, staan in verband met teïste se hantering van natuurwetmatighede, as sou dit soos die wette van die logika, ook analitiese waarhede verteenwoordig. Natuurwetmatighede, sê hy, is geen analitiese waarhede nie, maar moet in aansluiting by Hume en andere eerder as waargenome reëlmattighede in die natuur opgeneem word aan die hand waarvan daar geen sekere vooruitskattings gemaak kan word nie. Vanweë die feit dat die vraag na die universeel-geldigheid van natuurwetmatighede alleen deur middel van eksperimentering beantwoord kan word, moet daar met veel minder stelligheid oor die onveranderlikheid van hierdie wetmatighede gepraat word en vervaag die verbinding tussen wetmatighede en die voorkoms van fisiese kwaad ook aanmerklik. Boonop sou daar gesê kon word dat indien natuurwetmatighede wel as analitiese vasstaande waarhede beskou word, dit beslis 'n refleksie op God as die skepper daarvan sal werp, aangesien dit sou impliseer dat God nie by magte sou wees om die oorsaaklike verband tussen die wetmatighede en fisiese kwaad te verbreek nie.

McCloskey se derde beswaar teen hierdie oplossing hou verband met die opvatting van talle teïste dat hierdie wêreld met al sy natuurwetmatighede en met al die negatiewe wat daaruit

---

*knowledge of the laws of nature has made to be possible in terms of goods produced; consider also the vast evils which have been eliminated or now prevented or lessened by the use of this knowledge. Malaria was very widespread and was a great killer, but now because of our comparatively recently acquired knowledge of it, it is much less widespread and much less of a killer. This is true to a greater or less extent of most other killer diseases-bubonic plague, tuberculosis, poliomyelitis, cholera, typhoid, meningitis, to mention only a few such diseases. It is our ignorance of the causes of diseases (that is of the laws relating to them) such as arthritis, cancer, and many other diseases which now bring suffering and whose symptoms can be treated or their progress retarded, but often no cure affected, which allows this state of affairs to prevail. Consider also how much suffering could have been avoided if penicillin had been discovered 2 000 years ago, or if all that is now*



voortvloei, tog inderdaad die beste logies moontlike wêreld is.<sup>22</sup> Die kritikus van hierdie opvatting word dikwels deur teïste daaraan herinner dat dit slegs moontlik lyk dat daar 'n beter logies moontlike wêreld mag bestaan, omdat 'n mens nie oor al die besonderhede beskik nie en ook omdat dit nog nooit aangetoon kon word dat so 'n wêreld inderwaarheid bestaan nie. Sy antwoord hierop is dat al hierdie dinge onmoontlik bly vanweë die feit dat mense in alle opsigte slegs beperkte vermoëns het.<sup>23</sup> Die beperkte vermoëns van mense is hier egter geheel en al nie ter sake nie, aangesien dit om God as agent gaan en Hy die eenskappe van algoedheid, alwysheid en almagtigheid besit, wat hom in staat behoort moes stel om 'n beter wêreld te skep.

Die vierde beswaar wat McCloskey aanteken, staan in verband met die vermoë van God om wonderwerke te kan doen en is vervat in die vraag of God nie deur 'n wonderwerk, al is dit slegs 'n enkele een, sekere van die kwaad uit die wêreld kon wegneem nie? Die antwoord wat teïste normaalweg hierop gee is dat God, indien hy 'n betekenisvolle hoeveelheid kwaad uit die wêreld wou verwyder, op so 'n skaal in die wêreld sou moes inmeng dat die natuurwetmatighede daardeur versteur sou raak. Sy teenargument is egter dat daar duidelik talle vorme van wonderwerke in werking gestel kan word sonder dat daar in die wetmatighede ingemeng word - hy dink hier veral aan siektes wat op 'n wonderbaarlike wyse genees word - en hy meen dat dit noodsaaklik sou wees dat God in sulke tye tog wonderwerke sou laat plaasvind.

Benewens hierdie vier besware, stel McCloskey ook nog die vraag of daar vir die mens werklik soveel voordele in 'n wêreld opgesluit lê wat deur natuurwetmatighede beheers word en antwoord dan dat, indien ons alwetend was, die aan- of afwesigheid van natuurwetmatighede geen verskil sou maak nie, aangesien ons in elk geval sou weet wat in die toekoms gaan gebeur. Aangesien daar volgens hom dan ook geen rede bestaan waarom mense nie alwetend kan wees nie en dit nie 'n uitgemaakte saak is dat 'n wêreld met wetmatighede beter is as een sonder wetmatighede of met minder wetmatighede is nie, is dit inderdaad 'n vraag of 'n wêreld met wetmatighede die beste moontlike een is.

---

*known about viruses, microbes, and other disease organisms, and about carriers of diseases, mosquitoes, fleas, ticks, flies, and the like, had been known two millenia ago (McCloskey, 1974:93).*

<sup>22</sup> Sien die argument van N. Smart (Smart, 1961:188-195).

<sup>23</sup> *Of course we cannot describe in all its detail a law-governed universe superior to this one. We cannot even describe this universe, the one in which we live in all its detail. It has already been noted how limited our knowledge of it is. We do not know all the laws of nature, nor what their ultimate outcome will be (other than*

'n Sesde teïstiese oplossing vir die voorkoms van fisiese kwaad, is vervat in die argument **dat 'n wêreld met meer ordes, beter as een met minder ordes is en dat dit met die meerdere ordes gegee is dat daarin sondige en feilbare wesens sal voorkom waarvan sommige inderdaad foute sal maak.** Hierdie oplossing verteenwoordig 'n baie belangrike deel van die Thomistiese opvatting van kwaad wat lui dat dit met die volmaaktheid van die heelal gegee is dat sommige wesens die kwade kan doen (Maritain, 1942:6) en dat aangesien dit die geval is, dit ook werklik sal gebeur dat wesens die kwade sal doen (Maritain, 1966:37).<sup>24</sup> Dit is by nadere ondersoek egter vir beide McCloskey en Mackie duidelik dat ook hierdie oplossing **'n skadu oor die ontwerp van die heelal werp** en dat dit ook **die konsep van die algoedheid van God in die gedrang bring.**

McCloskey se argumente teen die opmerkings van Maritain en ook dié van Journet,<sup>25</sup> staan in verband met die eienaardige waarde-oordeel waarop hierdie oplossing berus, sowel as die aard en betekenis van die begrip, *sal gebeur*, wat hier as 'n ekwivalent van die begrip, *moet gebeur*, gebruik word.

McCloskey se beswaar teen die waarde-oordeel waarop hierdie oplossing berus, is dat hy nie kan insien om watter rede iemand kan beweer dat 'n wêreld waarin daar slegs geestelike wesens voorkom, minderwaardig moet wees teenoor 'n wêreld waarin daar stoflike sowel as geestelike wesens voorkom nie en ook dat 'n wêreld wat parasiete en roofdiere bevat, superieur is ten opsigte van een waarin hierdie dinge nie voorkom nie. Dit is implisiet in die eerste bewering dat 'n wêreld waarin slegs God aanwesig is, minderwaardig moet wees ten opsigte van die wêreld soos dit nou bestaan en dat een waarin daar mense voorkom wat sonde doen, meer verkieslik sou wees as 'n wêreld wat slegs deugsame mense bevat.

McCloskey se tweede punt van kritiek staan in verband met die genoemde opvatting dat daar met betrekking tot die verdorwenheid van mense, 'n bepaalde noodsaak bestaan waarna

---

*the destruction of this planet, among other such related knowledge), although we have reason to suppose that it may ultimately be very unpleasant for some future human beings and animals (McCloskey, 1974:96).*

<sup>24</sup> *Perfection of the universe, St. Thomas continues, 'requires therefore that there be some beings who can fall from goodness; and if there are beings who can fall from goodness, the result will be that such defection will in fact sometimes occur in those beings.' For if it is in the nature of things that an event can happen, this event actually will happen sometimes. 'Now, to fall from good, there is the actual evil. That is why evil is found in things as well as the existence in them of the process of destruction or corruption, for corruption itself is a certain evil (Maritain, 1942:6). From the moment that created creatures are naturally peccable, there will be some who will in fact sin (Maritain, 1966:37-38).*

<sup>25</sup> Met betrekking tot hierdie oplossing, skryf Journet: *Evil is permitted for greater good. But what greater good? Primarily, and as regards the evil in nature for that universal good which is more precious than that of*

Maritain as 'n analitiese noodsaaklikheid verwys.<sup>26</sup> Vir McCloskey is hierdie 'n duistere opmerking, aangesien Maritain klaarblyklik nie die term *analities noodsaaklik* in die gewone sin van die woord gebruik nie, maar aan die een kant sy parallelle trek volgens die normale gebruik van die term, terwyl hy aan die ander kant die term met betrekking tot die bestaan van God gebruik asof dit 'n universeel geldige waarheid is. Terwyl daar klaarblyklik geen analitiese noodsaak bestaan dat sommige of alle feilbare wesens wel die een of ander tyd in hulle optrede sal faal nie, bevind hy ook hierdie oplossing vir die probleem van fisiese en morele kwaad ontoereikend en wys verder daarop dat die implikasie van hierdie opvatting boonop 'n ernstige refleksie op die konsep van die algoedheid van God werp. Hierdie opvatting impliseer naamlik dat dinge soos sonde, lyding en ellende deur God toegelaat word ten einde sy goedheid te inisieer en dat dit derhalwe die prys is wat daarvoor betaal moet word.

Ook Mackie onderstreep die ontoereikendheid van hierdie oplossing vanuit ateïstiese perspektief wanneer hy daarop wys dat dit 'n karikatuur van die konsep van die algoedheid van God maak, aangesien dit vir God skets as sou hy nie die vermindering van kwaad nie, maar slegs die bevordering van die goeie op die oog hê (in Pike, 1964:54).

'n Sewende oplossing wat algemeen in teïstiese geleedere gehoor word, is **dat 'n lewe na die dood 'n geleentheid bied om ongeregthede wat in hierdie wêreld mag voorkom, te korrigeer**. Terwyl hierdie 'n oplossing is wat hoofsaaklik deur Campbell en andere, waaronder ook Immanuel Kant, met betrekking tot die lyding van jong kinders en van onskuldige slagoffers in natuurrampe aangevoer is, is McCloskey daarvan oortuig dat ook hierdie oplossing **die attribute van God in die gedrang bring** en daarom vanuit ateïstiese perspektief as ontoereikend beskou moet word.

McCloskey wys naamlik daarop dat hierdie oplossing, selfs al sou dit slegs op mense van toepassing gemaak word, geheel en al onbevredigend is, aangesien die goeie waardeur daar vir die kwaad gekompenseer moet word, in algemeen menslike omgang nie as 'n regverdiging

---

*which particular creatures are deprived by evil. It is better for the world to move on and species to reproduce themselves than for individuals to go on for ever. Philosophy on its own can go us further* (Journet, 1963:86).

<sup>26</sup> *God therefore cannot make any creature who is naturally impeccable, any more than He can make a squared circle; these are not necessities independant of God which are forced upon Him from without ...; these necessities themselves depend on His very essence as His intelligence sees it, seeing at the same time all those ways in which that very essence can be participated in. To annihilate these necessities one would have to annihilate first the very essence of God, and thus we must admit that God can no more create a being by nature impeccable, than He can cease to exist and to be what He is. It is the same sort of necessity* (Maritain, 1966:16–17).

van die kwaad nie, maar bloot as 'n leniging daarvan beskou kan word.<sup>27</sup> Omdat die blote leniging van kwaad selfs in die geval van menslike agente nooit as die regverdiging daarvan kan deurgaang nie, slaag ook hierdie oplossing nie daarin om vir God as 'n almagtige en algoeie wese van die verantwoordelikheid van die kwaad in die wêreld te onthef nie.

'n Agste oplossing uit teïstiese geleedere is vervat in die argument **dat geloof weliswaar geen oplossing vir die probleem van fisiese kwaad kan bied nie, maar wel 'n grondslag waarop daar geglo kan word dat daar tog 'n oplossing is.** Terwyl die wesenlike van hierdie opvatting daarin bestaan dat geloof in God analoog aan dié in 'n vriend met hoë morele waardes, maar met laakbare gedrag is, wys McCloskey daarop **dat ook hierdie argument 'n skadu oor die attribute van God werp** en derhalwe as ontoereikend vanuit ateïstiese perspektief beskou moet word.

McCloskey se eerste punt van kritiek teen hierdie oplossing is dat daar wel gevalle voorkom waarin mense wat eens deur die geloof in 'n persoonlike verhouding tot God gestaan het, in 'n later stadium moet erken dat hulle hulself misgis het. Dit is verder ook algemeen dat geloofsuitsprake wat deur gelowiges gemaak word, in kontradiksie met mekaar kan staan. Volgens hom is die probleem dat geloofsuitsprake self geen tekens van geldigheid dra nie en dat dit heel dikwels klaarblyklik bloot illusionêr is. Die feit dat daar ook geen eksterne toetse aangelê kan word om die geldigheid daarvan te bepaal nie, noodsaak dit derhalwe ook dat daar in die soeke na waarheid veeleer op redelike gevolgtrekkings staatgemaak moet word.

Sy tweede punt van kritiek hou verband met moontlik die enigste geloofsuitspraak waarvan die waarheid tot 'n mate bepaalbaar is, naamlik dat goeie werke met geloof gepaard gaan en dat iemand se lewe verbeter wanneer hy tot geloof in God kom. Hierdie opvatting van gelowiges kan egter volgens alle aanduidings nie bevestig word nie, omdat daar ten spyte van die veranderinge wat daar in 'n persoon mag plaasvind, geen verbetering van sy totale morele statuur tot stand kom nie. Die mens bly met ander woorde ten spyte van sy vernuwende geloof, 'n moreel bedorwe wese.

'n Verdere punt van kritiek teen hierdie oplossing, is dat geloof oënskynlik nie daarin slaag om, ten spyte van die direkte toegang wat dit tot Gods volmaaktheid bied, van gelowiges beter mense te maak as andere wat nie in God glo nie. Die argument is dat soveel toewyding,

<sup>27</sup> *We arrange for the maimed pedestrian to be compensated for his injury; but this we deem but a second best. It would be better if he had not been injured. The compensation is all we can do to mitigate the evil* (McCloskey,

vertroue en kennis 'n enorme verskil in die morele standaard van gelowiges se lewens behoort te maak, maar dat dit nie die geval is nie, is slegs 'n bevestiging van die vermoede dat alle geloof op illusies gebou is.

'n Laaste punt van kritiek uit die pen van McCloskey is dat indien geloof opgeneem word as iets waardeur mense se lewens verbeter kan word, die probleem van morele kwaad selfs nog meer akkute word, aangesien God dan langs hierdie weg geweldige hoeveelhede morele kwaad uit die weg sou kon ruim. Dit is egter so dat baie mense klaarblyklik nie tot geloof kom nie omdat hulle nie deur God tot geloof gebring word nie en dit is daarom duidelik dat geloof nog as verduideliking of regverdiging van morele kwaad, nog as moontlikheid tot die oorkoming van die probleem van lyding beskou kan word.

Dit is hierdie tendens onder teiste om ten spyte van alles op God te bly vertrou, tesame met die feit dat die verhouding tussen God en mens in elk geval metafories van aard en nie letterlik soos dié tussen mense is nie,<sup>28</sup> wat uiteindelik vir McCloskey daartoe bring om **op grond van die skadu wat dit oor veral die almag van God werp om 'n beter bedeling tot stand te bring**, ook hierdie oplossing as ontoereikend vanuit ateïstiese perspektief te bestempel.

'n Laaste en hierby aansluitende oplossing uit teïstiese geleedere word vervat in die agnostiese standpunt **dat daar nie met sekerheid gesê kan word dat daar geen oplossing is nie en dat dit ook nie aangetoon kan word dat 'n oplossing logies onmoontlik is nie.**<sup>29</sup> McCloskey verbind hierdie oplossing met die naam van Ahern wat die algemene opvattinge huldig dat kwaad 'n logies noodsaaklike voorwaarde vir die bestaan van sekere vorme van goed is en dat die totstandkoming van die goeie as 'n regverdiging vir die toelating van kwaad beskou kan word.

---

1974:108).

<sup>28</sup> Volgens McCloskey blyk die metaforiese aard van geloof as 'n persoonlike verhouding tot God veral duidelik uit die onderskeie wyses waarop teoloë geloof omskryf het. Hy verwys onder andere na die volgende opmerking van Richard Niebuhr: *What I have in mind is the attitude and action of confidence in, and fidelity to, certain realities as the sources of value and the objects of loyalty. This personal attitude or action is ambivalent: it involves reference to the value that attaches to the self and to the value toward which the self is directed. On the one hand, it is trust in that which gives value to the self: on the other hand, it is loyalty to what the self values* (Niebuhr, 1960:8).

<sup>29</sup> Sien veral die argument van Wykstra wat op grond van sy *Condition of Reasonable Epistemic Access (CORNEA)* aanvoer dat niemand met reg kan aanvoer dat daar sommige vorme van lyding is wat as sinneloos bestempel moet word nie (in Adams & Adams, 1990:138).

Ofskoon McCloskey hierdie twee opvattinge in beginsel as waar aanvaar, ontken hy dat dit met betrekking tot God as agent as geldig beskou kan word. Met betrekking tot die eerste opvatting en met verwysing na vorme van die goeie soos medelye, geluk en skoonheid, skryf hy dat God, synde almagtig, die goeie na vore behoort te kan bring sonder om daarmee ook kwaad na vore te bring of kwaad te veroorsaak. Met betrekking tot die probleem van werklik voorkomende kwaad, sou die volgende *ethical connecting link* dus geformuleer kon word, naamlik dat 'n volmaakte wese nie voorkombare en ongeregverdigde kwaad sou toelaat nie. Dit heropen die vraag hoe geldig aansprake is wat beweer dat werklike kwaad òf onvermydelik is, òf nie geregverdig is nie. Volgens McCloskey is hierdie vraag onbeantwoordbaar en moet ondersoekers van hierdie probleem hulle maar laat lei deur die oorwig van getuienis om te besluit of dit 'n oënskynlike of 'n werklike kontradiksie is.

Met betrekking tot Ahern se tweede opvatting, naamlik dat die totstandkoming van die goeie as 'n regverdiging vir die toelating van die kwaad beskou kan word, vervolg hy dat indien feitlike kwaad in die wêreld die barbaarse en wrede uitwissing van 'n volk, of selfs 'n gestadigde dood as gevolg van ondervoeding en hongersnood sou behels, dit op 'n totale misverstand van die voorafgaande argument sou dui om te beweer dat sulke vorme van kwaad deur die totstandbrenging van die goeie regverdig kan word. McCloskey het dus geen erg aan die verwyte van teïste - hy verwys in hierdie verband onder meer na A. Plantinga - dat kritici van die teïsme nog nie alle logiese moontlikhede ontgin het en sonder enige twyfel kon aantoon dat die belydenisse van die bestaan van 'n volmaakte godheid en dié van kwaad in die wêreld met mekaar in teëspraak verkeer nie. Hy is eerder van oordeel dat die toets vir enigeen wat Plantinga se argument wil aanvaar, daarin moet bestaan of so iemand bereid sal wees om voorkombare kwaad, soos om byvoorbeeld te verhoed dat 'n kind verbrand, te laat voortgaan. Dat dus ook die agnostiese oplossing vanuit ateïstiese perspektief geen ware uitkoms bied nie en boonop 'n ontkenning van veral die almag en algoedheid van God impliseer, staan vir McCloskey soos 'n paal bo water.

### **4.3 Teïstiese oplossings vir die probleem van morele kwaad**

Soos in die geval van teïstiese oplossings vir die probleem van fisiese kwaad, tree die tendens om **al die konstituerende proposisies van die probleem van die kwaad op 'n eksplisiete manier te behou, maar tog ten minste een daarvan op 'n implisiete manier te verwerp**, ook na vore in die oplossings wat teïste tradisioneel vir die voorkoms van morele kwaad in die wêreld aangevoer het.

Miskien is die heel bekendste van hierdie oplossings die teïstiese argument **dat die vrye wil van die mens 'n toereikende regverdiging vir die voorkoms van morele kwaad in die wêreld bied** en dat ofskoon die mens oor 'n vrye wil beskik en morele kwaad 'n gevolg van die misbruik daarvan is, 'n wêreld met hierdie misbruik steeds verkiesliker as een is waarin mense net blote outomate is (in Pike, 1964:77). Dat egter ook hierdie oplossing **'n skadu oor die almag en algoedheid van God laat val** en derhalwe vanuit ateïstiese perspektief as ontoereikend beskou moet word, is 'n standpunt wat met groot stelligheid deur onder meer McCloskey en Mackie gestel word.<sup>30</sup>

Volgens McCloskey kan daar hoofsaaklik twee teenargumente teen hierdie oplossing aangevoer word. Die eerste is dat indien hierdie argument konsekwent deurgevoer word, die logiese moontlikheid erken sal moet word dat alle mense onder alle omstandighede ook kwade keuses kan maak. Daarmee sal hierdie argument enersyds ten volle gehandhaaf bly, terwyl dit andersyds sou beteken dat 'n wêreld vol slegte mense, maar wat elk 'n vrye wil besit, beter is as een waarbinne mense voorbestem is om deugszaam te leef. Dit sou verder impliseer dat die waarde van vrye keuses so hoog geag word dat dit veel swaarder as al die morele kwaad in die wêreld weeg en so 'n opvatting sou op geen enkele wyse geregverdig kon word nie.

Die tweede teenargument is dat vrye wil teoreties met die konsep van minder kwaad, of selfs geen kwaad nie, versoenbaar is. Indien dit egter aangetoon kan word dat vrye wil versoenbaar met absolute goedheid is, of selfs met minder morele kwaad as wat op die oomblik in die wêreld aanwesig is, alle, of ten minste sommige van die morele kwaad, nie deur hierdie oplossing verklaar sal kan word nie.

In aansluiting hierby, wys McCloskey daarop dat sowel Mackie as Joyce reeds argumente aangevoer het om aan te toon dat vrye wil versoenbaar met absolute goedheid is. Die kern van Mackie se argument is dat indien dit nie vir God moontlik is om vrye wil aan die mens toe te ken en tegelykertyd te verseker dat daar geen morele kwaad ontstaan nie, God nie werklik almagtig kan wees nie. Joyce se argument is meer op mede-teïste gerig en lui dat vrye wil nie noodwendig die moontlikheid om verkeerde keuses te maak, hoef in te sluit nie (Joyce, 1957:hfst 5), maar dat die feit dat mense hierdie gawe misbruik, te make het met die omstandighede waaronder dit gebruik word. In die huidige bedeling is dit moontlik om die

---

<sup>30</sup> Sien ook Flew se argumente teen die rasonale houdbaarheid van die *Free Will Defense* (Flew & Macintyre, 1955:144).

goeie te verwerp en om kwade keuses uit te oefen, maar dit hoef nie noodwendig die geval te wees nie. Wie die Christelike openbaring aanvaar, moet erken dat hulle wat ver gevorderd het op die pad van die geloof, die kennis van die Essensieel Goeie besit aan die hand waarvan alle keuses gemaak word en dat hulle dit met die uitoefening van 'n vrye wil bereik het en tog nie anders as die goeie kon kies nie. Die argument lui bowendien dat dit in die huidige bedeling binne die moontlikhede van 'n Almagtige is om sake so te reël en die wil van die mens so te beheers dat regte keuses en nie die verkeertes nie, gemaak word (Joyce, 1957:hfst 17).

Op hierdie opvatting, naamlik dat vrye wil met absolute goedheid versoenbaar is en dat 'n algoeie en almagtige God dus aan die mens 'n eie vrye wil sou gee om daardeur sy absolute deugszaamheid te verseker, is die reaksie dikwels dat die logies onmoontlike hiermee van God gevra word. McCloskey wys ook daarop dat dit algemeen onder teiste aanvaar word dat indien God slegs in hierdie opsig nie almagtig sou wees nie, dit geen wesenlike inbreuk op die gangbare gebruik van hierdie konsep sal maak nie. Hy wil ook geredelik toegee dat die logiese onversoenbaarheid van die mens se vrye wil en absolute goedheid nie enige negatiewe implikasie vir die konsep van die almagtigheid van God inhou nie.

Die vraag wat hom bly interesseer, is egter of die vrye wil van die mens en absolute goedheid inderdaad logies teenstellende begrippe is. Die onsekerheid hieroor spruit voort uit die vraag of agente wat deur God geskep is sodat hulle altyd deugsame beslissings maak, nog die eienskap van 'n vrye wil besit. Na die mening van McCloskey suggereer die opmerkings van Joyce dat sulke agente tog nog oor 'n vrye wil beskik en hy verkies ook self die alternatief van spesiale vrye wil of pseudovrye wil met absolute goedheid bo dié van egte vrye wil met al die morele en fisiese kwaad wat daarmee gepaard gaan.

Wat die tweede teenargument aan betref, naamlik dat vrye wil moontlik versoenbaar sou wees met **minder** morele kwaad as wat op die oomblik in die wêreld ervaar word, argumenteer McCloskey (1) dat God, indien Hy almagtig was, op 'n wonderbaarlike manier tussenbeide sou kon tree om sommige, of miskien alle morele kwaad te verhoed - iets wat Hy na bewering by geleentheid in antwoord op gebede of vanuit Sy eie vrye wil doen, (2) dat God wat die mens volgens teoloë met 'n geneigdheid tot die kwaad geskape het, dit eerder met 'n geneigdheid tot die goeie kon doen, aangesien dit steeds ruimte vir die uitoefening van vrye wil en verkeerde keuses sou laat en (3) dat 'n Almagtige God die wêreld sodanig sou kon orden dat dit minder bevorderlik vir die kwaad sou wees.



Al drie hierdie oorwegings, sê hy, is implisiet in die opmerkings van Joyce en voer individueel en gesamentlik tot die moontlikheid dat God wel aan mense vrye wil kon verleen en ten minste die hoeveelheid morele kwaad in die wêreld kon verminder. Volgens hom is dit voldoende om aan te toon dat nie alle morele kwaad wat in die wêreld voorkom, deur 'n verwysing na die mens se vrye wil alleen, geregverdig kan word nie.

Ook Mackie is van oordeel dat die *free will defense* nie slaag as oplossing vir die probleem van morele kwaad nie. Sy argument wentel rondom twee aspekte wat albei met die konsep van die almag van God in verband staan (in Pike, 1964:56). Indien daar naamlik van God beweer word dat hy almagtig is, sou daar met reg gevra kon word om watter rede hy dan, terwyl hy mense gemaak het wat by tye verkeerde vrye keuses maak, nie mense gemaak het wat altyd die regte vrye keuses maak nie? Hy sou verder ook wou vra of daar in die lig van die mens se moontlikheid tot vrye keuses en die implikasies wat dit vir God se beheer oor mense het, nog steeds van die almag van God gepraat kan word? Hierdie vraag beantwoord hy in die negatief en sonder dit uit as nog 'n voorbeeld van 'n oplossing waarin die attribuut van die almag van God op 'n eksplisiete manier behou, maar op 'n implisiete manier verwerp word.

#### **4.4 Teïstiese oplossings vir die probleem van psigologiese kwaad**

Die tendens in teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad om **al die konstituerende proposisies van hierdie argument op 'n eksplisiete manier te behou, maar tog ten minste een daarvan op 'n implisiete manier te verwerp**, tree hierbenewens egter ook nog in daardie oplossings na vore waarin teïste oplossings vir die probleem van psigologiese kwaad in die wêreld probeer aanvoer. Dat ook hierdie oplossings egter vanuit ateïstiese perspektief mank gaan aan dieselfde gebreke as dié wat vir fisiese en morele kwaad aangevoer word, tree duidelik na vore in sekerlik die bekendste van hierdie oplossings.

Hierdie oplossing uit die pen van John Hick lui **dat pyn en lyding deel uitmaak van die logies noodsaaklike omgewing (a vale of soul-making) waarbinne mense moreel kan groei** en kan deur die volgende proposisies omskryf word: dat God hierdie wêreld as die logies noodsaaklike omgewing geskep het waarin mense vryelik op sy ewige liefde moet reageer, dat hierdie vryheid dit vir God onmoontlik maak om te verseker dat morele kwaad nooit sal voorkom nie, dat pyn en lyding deel van hierdie logies noodsaaklike omgewing vir morele groei uitmaak, dat gevalle van oënskyndig oordadige lyding in die wêreld as die

noodsaaklike voorwaarde vir die totstandkoming van heel spesifieke deugde beskou moet word en dat die vreugdes van die hiernamaals meer as genoeg kompensatie aan iedere mens sal verskaf vir al die ellendes van hierdie lewe (Hick, 1966:290vv).

Ahern se kritiek teen hierdie oplossing is tweeledig.<sup>31</sup> Hy wys in die eerste plek daarop dat Hick oor geen manier beskik om die waarheid van hierdie eskatologiese oplossing te verifieer nie. In die tweede plek wys hy ook daarop dat die vrye keuses waardeur mense op die liefde van God moet reageer, so onbepaald is dat selfs God nie die uitkoms daarvan kan verseker nie en dat dit ingevolge hiervan riskant word om nog van die alwetendheid van God te praat en ook daarvan verseker te wees dat alle dinge wel 'n gelukkige einde sal hê (Ahern, 1971:64).

---

<sup>31</sup> Sien ook Madden en Hare se kritiek op Hick se *Vale of Soul-Making* teodisee: *This solution, itself a sign that the end is near at hand, can be rejected with confidence for the following reasons. (a) This effort to solve the problem of evil does not do justice to the good sense God presumably would have were he to exist. God would certainly have sense enough to administer rewards and punishments in view of motives and not simply in view of what an agent does. It would already be an unjust response if God rewarded an agent for doing what is objectively right on prudential grounds alone. (b) This effort misfires psychologically as well as theologically. If God usually rewarded men when they sincerely performed an act solely because it was right, this could only have a beneficial effect on human morality. If a parent regularly rewards the child who performs a good act only because he thinks it right more than he rewards a child performing the same act only to curry favour with the parent, this can only tend to reinforce the tendency to act virtuously. Even if completely regular rewarding of right-behaviour would tend to undermine the good will, there is still every reason to believe that an enormous amount of the persistent unjust punishment could be eliminated without jeopardizing the possibility of acting from a sense of duty. The all-or-nothing fallacy is omnipresent in theistic arguments and its presence here at the end, after it had been supposedly rejected, comes as no surprise* (Madden & Hare, 1968:103).

## HOOFSTUK 5

# TOEREIKENDE OPLOSSINGS VIR DIE PROBLEEM VAN DIE KWAAD

### Inleiding

Soos reeds in die Inleiding verduidelik, maak David Hume se onderskeidings egter nie slegs die grondslag uit van ateïste se tipering van teïstiese oplossings van die probleem van die kwaad as ontoereikend nie, **maar het dit ook 'n belangrike rol te speel in daardie oplossings wat wel deur hulle as toereikend bestempel word.** So was dit uiteindelik juis die konsepte van **die problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonale teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God en van die wanontwerp van die heelal**, wat ateïsties georiënteerde filosowe gemotiveer het om met daardie soort oplossings te eksperimenteer wat deur Mackie as **toereikende oplossings vir die probleem van die kwaad** bestempel word. Die **kriterium vir hierdie oplossings**, sê Mackie, is dat daar daarin **van ten minste van een van die proposisies wat die probleem van die kwaad konstitueer, afstand gedoen word** (in Pike, 1964:49) en soos aanstons sal blyk, beantwoord die bydraes van Mill, Geach, Aiken en ook Kushner almal wel deeglik aan hierdie kriterium.

Terwyl ateïsties geïnspireerde oplossings vir die probleem van die kwaad om die reeds genoemde redes<sup>1</sup> nog nie juis aftrek onder teïsties, of selfs ook ateïsties denkende filosowe gekry het nie, **is die weg tot nadenke hiervoor egter reeds deur denkers soos Mill, Geach en Aiken gebaan** en is die probleem van die kwaad inderwaarheid ook reeds **deur Kushner vanuit 'n ateïstiese gesigspunt bearbei**. Van Mill, Geach en selfs ook Aiken geld dit dus **dat hulle weliswaar nog nie tot 'n formele bearbeiding van die probleem van die kwaad vanuit 'n ateïstiese gesigspunt oorgaan nie**, maar dat hulle nadenke oor die rasonale houdbaarheid van die Goddelike attribute tog **belangrike rigtingwysers bied** aan die hand waarvan daar tot sodanige bearbeiding van die problematiek oorgegaan kan word.

---

<sup>1</sup> Vergelyk die opmerking in die Inleiding dat die betreklik min aandag wat hierdie konsep tot dusver in die godsdiensfilosofiese debat rondom die probleem van die kwaad geniet het, volgens Mackie (in Pike, 1964) en McCloskey (in Brody, 1974) eenvoudig aan die **voorbehoude van teïsties-georiënteerde filosowe** toegeskryf moet word.

Soos aanstons sal blyk, is daar by hierdie hierdie vier denkers ook 'n **bepaalde progressie** in hul nadenke oor die moontlikheid van 'n ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad te bespeur. Terwyl **Mill** hom nog enkel maar met 'n **beoordeling van die rasionele houdbaarheid van die Goddelike attribute wil besighou**, gee **Geach** reeds 'n tree verder deur hom tog wel nog met laasgenoemde te bemoei, maar deur ook 'n **alternatief vir nadenke oor die vermoëns van God te suggereer**. Ook **Aiken** sluit hom hierby aan wanneer hy nie net op die probleme verbonde aan die teïstiese Godsbeeld bly fokus nie, maar op sy beurt ook nog 'n tree verder as **Geach** gee **deur die probleem van die kwaad binne hierdie konteks aan die orde te stel** en in die lig van laasgenoemde, **verskeie uitweë uit hierdie dilemma te suggereer**. Al hierdie aksente kulmineer dan ook tot 'n baie groot mate in die bydrae van **Kushner** wanneer hy hom nie maar net met die raaisel van kwaad in 'n Godgeskape wêreld bemoei en ook 'n uitweg uit hierdie dilemma probeer aanwys nie, **maar hierdie uitweg ook wel deeglik in die teks van die Bybel veranker**.

Om hierdie rede, kom die bydraes van **Mill**, **Geach** en **Aiken** eerste aan die beurt en word daar in **5.1** op die argumente van **JS Mill** gefokus waarin hy **vanuit verskeie hoeke aanvoer dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie**, daar hy volgens die getuienis van die ontwerp van die wêreld, van allerlei middele gebruik moes maak om sy doelstellings te bereik.

In aansluiting hierby, word daar in **5.2** aan die bydrae van **PT Geach** aandag gegee wanneer hy argumenteer **dat enige redelike verstaan van God die erkenning moet insluit dat daar baie dinge is wat geen wese, hoe magtig ookal, kan doen nie en dat daar dus eerder van God as *almighty* in plaas van *omnipotent* gepraat moet word**.

Dit is binne hierdie raamwerk dat ook die argumente van **HD Aiken** ten gunste van 'n ateïsties georiënteerde bearbeiding van die probleem van die kwaad in **5.3** verstaan moet word. Aiken wil met hierdie argumente in die eerste plek daarop wys **dat logiese probleme ook op die terreine van die godsdiens en die moraliteit kan ontstaan** en dat hierdie probleme fundamenteel praktiese probleme is wat op 'n manier beantwoord moet word wat die wil of die hart van die mens beïnvloed, wil dit enige aanspraak op sukses maak. In die tweede plek het hy dit ten doel om aan te toon dat die probleem van die kwaad op 'n treffende manier daarin slaag om die feit te onderstreep **dat filosofiese teorieë wat op die noodsaaklike outonomie van godsdiensstige en morele beginsels berus, nie gehandhaaf kan bly nie** en dat iemand wat die prooi van hierdie probleem geword het, hom dikwels in 'n

konflik tussen etiese afhanklikheid en onafhanklikheid bevind. Sy derde oogmerk is om aan te toon hoe die probleem van die kwaad daarin slaag om die vraag na die bestaan van God aan die orde te stel en **dat die monoteïstiese tese, ten spyte van al die religieuse argumente, inderdaad falsifiseerbaar is.**

Die hoofstuk word in 5.4 afgesluit met 'n bespreking van **Harold S Kushner** se meditasie rondom die vraag **waarom slegte dinge met goeie mense gebeur.** Dit is in aansluiting by die voorafgaande gedagtes dat ook Kushner aan die hand van die verhaal van Job bereid is om vir die moontlikheid te kies **dat God nie almagtig kan wees nie en dat terwyl dit sy wil is dat mense sal ontvang wat hulle verdien, Hy gewoon nie oor die vermoë beskik om dit altyd te laat realiseer nie.**

### 5.1 'n Skepper met beperkte vermoëns

John Stuart Mill (1806-1873) sal in die filosofie as 'n toonaangewende voorstander van die utilitarisme, die politieke liberalisme en ook van die rasonele religie onthou word. Dit is binne hierdie raamwerk dat Mill hom in sy nadenke oor die **rasionele houdbaarheid van die Goddelike attribute** (Mill, 1970:175) weliswaar nie direk met die probleem van die kwaad bemoei nie, maar tog **die eerste tree op die pad van 'n atëistiese bearbeiding van hierdie problematiek gee** met sy beoordeling van die rasonele houdbaarheid van die teïstiese Godskonsep. Hy doen dit deur **vanuit verskeie hoeke** aan te aanvoer **dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie,** aangesien hy volgens die getuienis van die ontwerp van die wêreld van allerlei middele gebruik moes maak om sy doelstellings te bereik.<sup>2</sup>

In sy nadenke oor die **rasionele houdbaarheid van die attribute wat in die teïsme aan God toegeskryf word,** spreek dit vir Mill gewoon vanself dat God se mag en intelligensie dié van die mens ver te bowe moet gaan, maar hy wys ook daarop dat dit van die grootste belang is om daarop te let **dat daar selfs tussen die mag en intelligensie van God en die konsepte van almag en alwetendheid, 'n wye kloof gaap** (Mill, 1970:176).

Teen hierdie agtergrond, is die **eerste hoek** van waaruit Mill sy oortuiging wil belig, dié van die **ontwerp van die kosmos.** Vir Mill is dit teen die agtergrond van sy bogenoemde oortuiging nie oordrewe om te beweer **dat dit nie uit die ontwerp van die kosmos afgelei**

**kan word dat die ontwerper daarvan almagtig kan wees nie.**<sup>3</sup> Met ontwerp bedoel hy die aanwending van middele tot 'n doel en dit, sê hy, is 'n aanduiding van beperkinge op mag, aangesien iemand met onbeperkte mag slegs sy woord nodig sou hê om sy doelstellings te bereik. Die implimentering van middele tot 'n doel **suggereer ook dat die middele oor magte beskik waaroor die implimenteerder nie beskik nie** en sodanige aksie sou dus geen plek in die mondering van 'n almagtige wese hê nie. Hiervolgens impliseer die getuienisse van die natuurlike teologie dus **dat die outeur van die kosmos onderhewig aan beperkinge gewerk het en dat hy daartoe verplig was om sy werksaamhede aan te pas volgens die eis van die omstandighede waaronder hy moes skep.**

Hierdie hipotese, sê Mill, **klop ook met ander getuienis omtrent die ontstaan van die kosmos** (Mill, 1970:177). Terwyl daar in die natuur wel aanduidings van 'n oorsprong van die kosmos, van orde in die natuur en van ontwerp is, bestaan daar egter geen tekens wat op die aanvang, of selfs op die skepping van die twee groot elemente van die heelal, naamlik materie en krag, dui nie. Meer nog, is daar in die natuur geen rede om te vermoed dat enige van hierdie elemente, of van hulle eienskappe, deur dié wese geskep is wat as die outeur van die heelal beskou word nie, of dat sodanige wese oor die vermoë sou beskik om enige van hierdie eienskappe te verander nie. Dit is **slegs wanneer daar van die voorveronderstelling uitgegaan word dat die heelal wel deur hierdie wese geskep is**, dat daar 'n behoefte aan wysheid en aan die konsep van die gebruik van middele tot 'n doel ontstaan. Volgens hierdie hipotese moes die Godheid wysheid en middele inspan om met die voorhande materiaal sy doelstellings te bereik en moet dit dus 'n beperking op die magte van hierdie wese impliseer.

Indien daar in antwoord hierop beweer sou word dat 'n almagtige skepper sonder enige dwang op die gebruik van middele kon besluit om daarmee aan die mens leidrade tot die herkenning van sy skeppingswerk te bied, **sou egter ook dit op 'n beperking op die mag van hierdie wese dui** (Mill, 1970:178). 'n Almagtige wese sou sodanige doelstelling trouens

---

<sup>2</sup> Vergelyk ook Mill se argumente in verband met die attribuut van die algoedheid van God (Mill, 1865:Hoofstuk 7).

<sup>3</sup> Vergelyk in hierdie verband CS Lewis se kritiek op Mill se argument dat die Skepper van hierdie wêreld beslis nie almagtig kan wees nie. Lewis merk onder meer op: *All agents here includes God Himself. His Omnipotence means power to do all that is intrinsically impossible, not to do the intrinsically impossible. You may attribute miracles to Him, but not nonsense. This is no limit to his power. If we choose to say God can give a creature free-will and at the same time withhold free-will from it, you have not succeeded in saying anything about God: meaningless combinations of words do not suddenly acquire meaning simply because we prefix to them the other words God can. It remains true that all things are possible with God: the intrinsic impossibilities are not things but nonentities. It is no more possible for God than for the weakest of his creatures to carry out both of*

met 'n blote wilsdaad kon laat realiseer. Volgens Mill krap geleerdes al lank reeds kop oor die moontlike redes op grond waarvan God sou kon verkies om sy bestaan met soveel twyfel te omring. Hierdie veronderstelde redes, sê hy, is egter almal ongelukkige voorbeelde van drogredenasies wat, al sou hulle geldigheid ook erken word, steeds van geen waarde in die veronderstelling van die almag van God sou wees nie. Dit het God immers vrygestaan om indien dit hom nie behaag het om 'n volledige oortuiging van sy bestaan in die harte van mense te skryf nie, ook te bepaal tot watter mate hierdie oortuiging dan wel in die harte van mense sal bestaan.

Dit is gebruiklik, sê Mill, om op 'n maklike manier van probleme van hierdie aard ontslae te raak deur gewoon aan te voer **dat ons nie oor die redes beskik op grond waarvan God in sy alwysheid sou besluit om sekere dinge bekend te maak en andere nie**. Tog word daar nie dikwels besef **dat sodanige verduideliking self 'n beperking op die konsep van die almag van God impliseer nie**. Wanneer iets klaarblyklik goed en volgens alle aanduidings in ooreenstemming met die ontwerp van die Skepper is en daar gesê word dat 'n mens nie kan weet om watter rede God dit nie gedoen het nie, word daar normaalweg bedoel dat 'n mens nie kan weet ten gunste van watter ander, of selfs beter, moontlikhede God hierdie betrokke saak ter syde gestel het nie.

Tog moet die noodsaak om een moontlikheid ten gunste van 'n ander tersyde te stel, **ook op 'n beperking in mag dui**, aangesien almag gewoon nie nodig het om een moontlikheid teen 'n ander op te weeg nie. Indien die Skepper, soos in die geval van 'n menslike regeerder, nodig gehad het om hom by 'n stel omstandighede aan te pas waarvoor hy nie beheer gehad het nie, sou dit beide onfilosofies en aanmatigend gewees het om hom vir onvolmaakthede in sy werk aanspreeklik te hou, of om beswaar aan te teken dat hy teen sy bedoeling opgetree het. Hy is immers beter ingelig as die mense en derhalwe is laasgenoemdes in geen posisie om te oordeel oor wat die beter of die slegter opsie sou wees nie. Indien die Skepper egter almagtig was, moes dit binne sy wil gewees het dat die genoemde twee moontlikhede onversoenbaar en dat die hindernis in sy ontwerp onoorkomelik is. Die ontwerp van die kosmos kon derhalwe nie sy eie ontwerp gewees het nie en daar sou selfs van konkurrente ontwerpe gepraat kon word. In die geval van 'n Wese wat nie deur omstandighede of moontlikhede aan

---

*two mutually exclusive alternatives; not because his power meets an obstacle, but because nonsense remains nonsense even if we talk it about God (Lewis, 1940:15).*

bande gelê kan word nie, **is dit immers onmoontlik dat een moontlikheid noodsaaklike beperkings op 'n ander sou kon lê.**<sup>4</sup>

In aansluiting hierby, is die **tweede hoek** van waaruit Mill sy oortuiging wil belig dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie, dié van **'n kritiese beoordeling van die Goddelike attribuut van alwetendheid**. Die dilemma verbonde aan laasgenoemde, sê Mill, is dat terwyl die attribuut van almag nie op grond van die beginsels van die natuurlike teologie aan God toegeskryf kan word nie, **hierdie beginsels egter nie die konsep van die alwetendheid van God uitsluit nie**, ofskoon daar oënskynlik ook nie werklike gronde vir die houdbaarheid daarvan bestaan nie (Mill, 1970:185). Kennis van die kragte en samestellings van die kosmos gaan die menslike insig kennelik ver te bowe en dit geld ook van die vernuf en die subtiliteit waarmee die hele sisteem van die kosmos aanmekaar gesit is. Tog, sê Mill, is daar niks wat ons verplig om te veronderstel dat hierdie kennis en vernuf oneindig is nie, of selfs dat die middele wat in hierdie sisteem aangewend is, noodwendig die beste was nie. Indien 'n mens dit sou onderneem om die kosmos te beoordeel, sou daar op talle defekte gewys kon word.

Terwyl byvoorbeeld die menslike liggaam 'n treffende voorbeeld van die kunstige en vernuftige aanwending van die middele van die natuur is, sou daar met reg gevra kon word **om watter rede hierdie wonderlike masjien nie so ontwerp kon word dat dit 'n langer lewensduur gehad en nie aan soveel wanfunksies onderworpe was nie**. Daar sou ook gevra kon word om watter rede die menslike ras so saamgestel is dat dit vir tallose eeue in absolute ellende moes rondploeter voordat 'n klein persentasie daarin kon slaag om hulle tot die steeds baie onvolmaakte vlak van die huidige beskawing te verhef. Dit mag wees dat dit selfs vir die Goddelike mag onmoontlik was om aan die kosmos 'n ander beslag te gee, of dat die struikelblokke op hierdie pad gewoon onoorkomelik was, maar dit is ook moontlik dat nie een van hierdie dinge 'n rol gespeel het nie. Wat wel gesê kan word, is **dat die mag van die Skeppergod genoegsaam was om dit te skep wat bestaan**.

---

<sup>4</sup> Vergelyk in hierdie verband die volgende opmerking van Mill: *He must at least know more than we know, and we cannot judge what greater good would have had to be sacrificed or what greater evil incurred if he had decided to remove this particular blot. Not so if he is omnipotent. If he be that, he must himself have willed that the two desirable objects should be incompatible; he must himself have willed that the obstacle of his supposed design should be insuperable. It cannot therefore be his design. It will not do to say that it was, but that he had other designs which interfered with it; for no one purpose imposes necessary limitations on another in the case of a Being not restricted by conditions of possibility* (Mill, 1970:180).



Wat onseker is, is of hierdie skepping die bes moontlike kombinasie van die beskikbare materiaal en kragte verteenwoordig. Dit blyk selfs onmoontlik te wees om aan die hand van die natuurlike teologie te kan sê **dat die Skepper die toekoms vooruit kan sien en kan weet wat die presiese gevolge van sy aanwending van die beskikbare middele gaan wees.** 'n Groot wysheid gaan nie noodwendig met die vermoë tot vooruitsien en die presiese berekening van alle gevolge gepaard nie. Terwyl laasgenoemde ook van die mens waar is, is dit Mill se aanvoeling **dat 'n kennis van die organiese natuurwette dit dalk selfs vir die mens moontlik sou kon maak om wesens te skep wat nie noodwendig minder wonderlik of minder goed aangepas as die bestaande wesens in die natuur sou wees nie.**

Volgens Mill moet daar dus aanvaar word **dat 'n studie binne die natuurlike teologie met 'n skepper moet rekening hou wat nie almagtig is nie** (Mill, 1970:182). Dit is egter 'n vraag of die beperkinge op die mag van God **in die krag van ander intelligente wesens, of in die ontoereikendheid van die materiaal van die kosmos geleë sou wees** en of dit nie dalk in die feit gesoek moet word **dat die outeur van die kosmos wel wys en ingelig, maar nie alwys en alwetend is nie** en dat hy derhalwe nie altyd die heel beste keuse kon maak nie.

Die eerste van hierdie moontlikhede was tot in die mees onlangse verlede 'n algemeen voorkomende teorie selfs binne die Christendom. Terwyl die Skepper binne hierdie teorie tot 'n sekere mate as almagtig beskou word, word hy om die een of ander onverklaarbare rede binne hierdie tradisies egter ook as **dié wese geteken wat die voortdurende ondergrawing van sy wil deur 'n ander minder magtige karakter tolereer.** 'n Verdere deel van die prentjie is dat hierdie karakter, naamlik die Duiwel, **deur die skepper geskep is en dat laasgenoemde oor die vermoë beskik om die Duiwel te vernietig, maar dit tog nie doen nie.**<sup>5</sup>

Vir Mill is laasgenoemde ook 'n **vorm van politeïsme** en hierdie konsep, sê hy, **kan slegs met groot moeite met 'n heelal, beheer deur algemene wetmatighede, versoen word.** Gehoorsaamheid aan wetmatighede en nie 'n voortdurende konflik nie, is die kenteken van 'n gevestigde regering. Wanneer kragte met mekaar in stryd vir die beheer van die wêreld is, is die grense tussen hulle nie vas nie, maar bly dit fluktrueer. Indien slegs die resultate beoordeel

<sup>5</sup> Mill kontrasteer in hierdie verband die Christelike geloof met die Zoroastrianisme. Dit is met betrekking tot hierdie godsdienstige stroming waarin die goeie gees (Ormuzd) voordurend in stryd met die slegte gees (Ahriman) in die beïnvloeding van die gedrag van mense is, dat hy skryf: *The only difference on this matter between popular Christianity and the religion of Ormuzd and Ahriman is that the former pays its good Creator the bad compliment of having been the maker of the Devil and of being at all times able to crush and annihilate him and his evil deeds and counsels, which nevertheless he does not do* (Mill, 1970:183).

word, mag dit inderdaad lyk of dit die geval op aarde tussen die magte van die goeie en die kwade is. Op die keper beskou, is dit egter duidelik dat beide goed en kwaad 'n plek in die gang van die natuur het, dat hulle mekaar afwissel en soms selfs saam voorkom. Die onderskeid tussen die magte van die goeie en die kwade is dus slegs maar oënskylik. Inderwaarheid vertoon hierdie magte so 'n hegte eenheid **dat daar bykans van 'n planmatigheid sprake kan wees.**

Volgens Mill, is die veronderstelling wat betreffende hierdie aangeleentheid uit die getuienisse van die natuurlike teologie voortvloei, egter van 'n ander aard. Volgens hierdie getuienisse, is die aanduidings van ontwerp baie sterk in een rigting, naamlik die behoud van dié skepsels in wie se struktuur hierdie aanduidings te vinde is. Tog, sê hy, bestaan daar naas die behoudende, ook die vernietigende agente ten opsigte waarvan daar die versoeking mag bestaan om hulle oorsprong aan 'n ander skepper toe te skryf. Hulle verteenwoordig egter selde verskynsels van die geheime middel van destruksie, behalwe in dié gevalle waar die destruksie van een skepsel die behoud van 'n ander sou beteken. Ook kan dit nie veronderstel word dat die behoudende agente deur een en die destruktiewe agente deur 'n ander wese beheer word nie. Hierdie agente is inderdaad interafhanklik van mekaar en derhalwe moet ook die tekortkominge in die bereiking van hulle gesamentlike doestellings nie as deel van hulle ontwerp, of as die resultaat van opponerende magte nie, maar veeleer as sekere van die onbedoelde newe-effekte van hulle werking beskou word.

Dit is op grond van hierdie argumente dat Mill tot die gevoltrekking kom **dat daar binne die natuurlike teologie geen gronde bestaan om intelligensie of persoonlikheid aan dié hindernisse toe te ken wat dreig om die doelstellings van die skepper in die war te bring nie.** Die beperkinge op die mag van God moes derhalwe **òf uit die kwaliteit van die materiaal van die kosmos, òf uit 'n gebrek aan skeppingsvaardighede by die skepper voortgespruit het.**<sup>6</sup>

Die **derde hoek** van waaruit Mill sy oortuiging wil belig dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie, is **die kwessie van die morele attribute van God en in die besonder die vraag watter aanduidings daar in die natuur van die doelstellings van die**

<sup>6</sup> Vergelyk die volgende belangrike opmerking van Mill: *We may conclude, then, that there is no ground in natural theology for attributing intelligence or personality to the which partially thwart what seems the purposes of the Creator. The limitation of his power more probably results either from the qualities of the material – the substances and forces of which his purposes could be more completely fulfilled; or else, the purposes might have been more fully attained, but the Creator did not know how to do it; creative skill, wonderful as it is, was not sufficiently perfect to accomplish his purposes more thoroughly* (Mill, 1970:185).

**outeur daarvan te vinde mag wees.** Hierdie vraag, sê Mill, stel totaal verskillende eise aan diegene wat binne die raamwerk van die natuurlike teologie met die noodsaak belas is om die almag van die skepper te bly handhaaf en hulle daarbuite wat geen sodanige verpligtinge het nie. Laasgenoemdes het gelukkig nie die onmoontlike opdrag om in 'n wêreld soos hierdie die konsepte van algoedheid en geregtigheid met dié van die almag van die skepper te probeer versoen nie. Sodanige pogings het normaalweg nie alleen absolute kontradiksies tot gevolg nie, maar is dikwels ook die vertoonvensters van 'n sluwe verdediging van morele gruweldade.

Dit is egter een vraag of 'n bepaalde gevolgtrekking in pas met die bekende feite is en 'n totaal ander een of daar getuienis bestaan om dit te staaf. Indien byvoorbeeld die gevolgtrekking rakende die inperking van die skeppende krag deur beskikbare materiaal nie aan die hand van die ontwerp van die kosmos nie, maar slegs op grond van die gedane werk beoordeel kan word, kan dit betreklik gevaarlik wees om te veronderstel dat die uiteindelijke skeppingswerk van 'n ander standaard as die beplande ontwerp daarvan was. Hoewel riskant, kan daar egter tog 'n entjie op hierdie pad gevorder word.

Dit is egter 'n feit, sê Mill, **dat daar in sommige dele van die natuur meer aanduidings van die gebruik van middele tot 'n doel as in ander dele daarvan is** (Mill, 1970:187). Tekens van die gebruik van middele is byvoorbeeld meer opvallend in die strukture en prosesse van die plante- en diereryke. Wat laasgenoemde aan betref, is dit egter waarskynlik dat hierdie tekens in die natuur nie maklik deur die mensheid as tekens van die bestaan van 'n Godheid beleef sou word nie. Indien die bestaan van 'n Godheid egter uit die organisasie van lewende wesens afgelei is, het ander dele van die natuur, soos byvoorbeeld die struktuur van die sonnestelsel, klaarblyklik nog altyd 'n sterk bevestiging van hierdie oortuiging gebied. Om dus te beweer dat daar 'n ontwerp in die natuur aanwesig is, kan daar ten beste maar gehoop word dat die mens verlig sal word om op die spoor daarvan te kom aan die hand van daardie dele van die natuur waarin die mees opvallende leidrade te vinde is.

In aansluiting hierby sou daar dus met reg gevra kon word **watter doel die beplanning agter die plante en dierewêreld dan dien?** Op hierdie vraag antwoord Mill dat hierdie beplanning waarskynlik op geen meer verhewe doel gerig is as om die struktuur van die lewe instand te hou nie. Dit, sê hy, geld ook vir die selfs nog minder opvallende tekens van ontwerp wat daar in die anorganiese wêreld te bespeur is. So is die ontwerp van die sonnestelsel byvoorbeeld op die behoud en instandhouding daarvan vir 'n onbepaalde

bepaalde tyd afgestem en nie soseer op die beperkte lewensbehoefes van die mens nie. Daar sou derhalwe ook omgekeerd gesê kon word dat die beplanning van die lewe maar vir 'n beperkte tyd by die staat van die sonnestelsel aangepas word.<sup>7</sup>

Volgens Mill kan die grootste deel van die ontwerp van die kosmos waarvan daar aanduiding in die natuur is en ten spyte van die absoluut ongelooflike aard daarvan, egter **nie as getuienis van enige moreel attribute bekou word nie**. Die rede daarvoor is dat hierdie aanduidings nie op die behoeftes van enige denkende wese gerig is nie en daarom ook nie moreel van aard is nie. Derhalwe, sê Mill, is die **enigste moontlike afleiding wat daarvan met betrekking tot die karakter van die skepper gemaak kan word, dat hy op die lange duur oor die instandhouding van sy werk besorg is**.

Indien al hierdie beplanninge gerig op die instandhouding van die kosmos egter buite rekening gelaat word, bly daar volgens Mill tog 'n **aantal bepalinge vir beide die genot en die pyn van die mens oor**. Of hierdie bepalinge op hulle beurt egter nie ook tot die geheel van dié middele behoort wat die bestaan van skepsele verseker nie, is nie duidelik nie. Beide genot en pyn het immers 'n konserwatiewe tendens, aangesien genot normaalweg so georden is dat dit wesens tot die lewegewende aanmoedig en pyn dat dit wesens van die lewensbedreigende weerhou.

Indien al hierdie dinge in berekening gebring word, sê Mill, is dit duidelik **dat 'n baie groot aantal van die getuienisse ten gunste van 'n Skepper in die natuur nie as getuienisse ten gunste van 'n welwillende doel beskou kan word nie** (Mill, 1970:192). Wanneer daar egter met 'n oop gemoed na die aangeleentheid gekyk en die bestaan van ontwerp in die kosmos erken word, wil dit tog lyk **asof daar 'n oorwig van getuienis ten gunste daarvan mag bestaan dat die genot van sy skepsels die Skepper behaag het**. Daarvan is daar volop getuienis in onder meer die genot wat daar uit fisiese en geestelike aksies geput word en ook

---

<sup>7</sup> Ter toeligting van hierdie punt skryf Mill as volg: *The adaptations, for instance, which appear in the solar system consist in placing it under conditions which enable the mutual action of its parts to maintain, instead of destroying, its stability, and even that only for a time, vast indeed if measured against our short span of animated existence, but which can be perceived even by us to be limited; for even the feeble means which we possess of exploring the past are believed by those who have examined the subject by the most recent lights to yield evidence that the solar system was at once a vast sphere of nebula or vapor and is going through a process which in the course of ages will reduce it to a single and not very large mass of solid matter frozen up with more than arctic cold. If the machinery of the system is adapted to keep itself at work only for a time, still less perfect is the adaptation of it for the abode of living beings, since it is only adapted to them during the relatively short portion of its total duration which intervenes between the time when each planet was too hot and the time when it became or will become too cold to admit of life under the only conditions in which we have experience of its possibility. Or we should perhaps reverse the statement and say that organization and life are only adapted to the conditions of the solar system during a relatively short portion of the system's existence* (Mill, 1970:189).

wat daar uit die leer van lesse in pynlike situasies voortspruit. Dit blyk verder ook uit die feit dat genot oënskynlik uit die normale funksionering van die masjien van die natuur na vore kom, terwyl pyn sy ontstaan normaalweg aan 'n inmenging van buite in hierdie sisteem te danke het. Selfs ook in gevalle waar pyn danksy 'n wanfunksionering van die sisteem ontstaan, is daar egter geen aanduidings dat daar middele in die spel gebring is om pyn te veroorsaak nie. Dit maak die outeur van die masjien natuurlik daarvoor aanspreeklik **dat dit as onderhewig aan pyn ontwerp is**, maar dit kan moontlik ook 'n noodsaaklike voorwaarde vir die ervaring van genot beskou word.

Hierdie veronderstelling is natuurlik **van geen waarde binne die teorie van 'n almagtige Skepper nie**, maar is tog 'n baie waarskynlike een in die geval van 'n uitvinder wat onder die beperkings van onverbiddelike wetmatighede en onvernietigbare materie moes werk (Mill, 1970:193). Terwyl daar volgens Mill dus baie getuienis is **dat genot die Skepper welgevallig mag wees, is daar baie min, indien enige dat dit ook met pyn die geval is**. Daar bestaan dus 'n sekere mate van regverdiging **om op grond van die natuurlike teologie alleen te beweer dat welwillendheid een van die attribute van die Skepper is**.

Om egter op grond van hierdie bewering tot die gevolgtrekking te geraak **dat die geluk van die skepsels die hoofdoel van die skepping sou wees, sou nietemin in stryd met al die beskikbare getuienis wees**. Indien geluk die motief van die Godheid in die skepping van denkende wesens was, sou hierdie doelstelling as 'n klaaglike mislukking beskou moet word en sou dit verder ongelooflik wees dat hy mense met hierdie oogmerk in die teenswoordige wêreld kon inbring. Indien die mens nie die vermoë daartoe gehad het om sy eie omstandighede te verbeter nie, sou die Skepper beslis nie dank van hom te wagte kon wees nie, al sou daar erken moes word dat ook hierdie vermoë van laasgenoemde afkomstig is en dat dit meer as kompenseer vir al die ellende wat daarmee gepaardgaan. Ofskoon laasgenoemde wel die geval mag wees, sou dit egter ook veronderstel **dat God nie by magte was om 'n beter skepping daar te stel en die mens hierdie dinge op 'n meer aanvaarbare manier te laat toekom nie**. Die mens dra sekerlik nie kennis van al die hindernisse waaraan die konsep van goddelike almag onderworpe is nie, maar dit bly vreemd dat dit God genoodsaak het om vermoëns aan sy skepsels toe te ken waaroor hyself nie beskik het nie (Mill, 1970:194).

Terwyl laasgenoemde dus Mill se gevolgtrekkings omtrent die konsep van Goddelike welwillendheid in die natuurlike teologie verteenwoordig, is hy egter ook wat ander morele

attribute aan betref, van oordeel **dat daar in die natuur geen getuienis daarvan aan te tref is nie**. In die natuur, sê hy, bestaan daar gewoon geen getuienis van Goddelike of algemene geregtigheid nie en moet die enigste onvolmaakte weergawe daarvan in die wêreld aan die pogings van die mens self toegeskryf word.<sup>8</sup>

Met hierdie argumente **ten gunste van 'n God met beperkte vermoëns**, beantwoord Mill dus nie alleen aan Mackie se kriterium vir 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad nie, maar gee hy inderwaarheid ook reeds **die eerste tree op die pad van 'n ateïstiese oplossing van die probleem van die kwaad**.

## 5.2 God as *almighty* in plaas van *omnipotent*

Soos reeds vroeër verduidelik, argumenteer Geach dat enige redelike verstaan van God die erkenning moet insluit dat daar baie dinge is **wat geen wese, hoe magtig ookal, kan doen nie** en dat daar dus eerder van God as *almighty* in plaas van *omnipotent* gepraat moet word (Geach, 1973:7). Soos in die geval van Mill, bemoei ook Geach hom nie in die eerste instansie met die probleem van die kwaad nie, maar wel met nadenke oor die rasonale houdbaarheid van die Goddelike attribute. Dit is egter hierin dat hy Mill se argumente **tog 'n tree verder voer** deur nie net op die onhoudbaarheid van die attribuut van die almag van God te bly wys nie, maar ook op die alternatief **om eerder van God as *almighty* te praat**. Dit is ook hiermee dat Geach **die belangrike skuif maak** om in sy afwysing van die teïstiese Godsbeeld, **nie die kind met die badwater weg te gooi nie**, maar juis te probeer om die teïstiese vrese in hierdie verband te akkomodeer en daarmee ook die weg tot 'n meer bevredigende spreke oor God en so ook oor die probleem van die kwaad te open.

Dit is gelukkig, sê Geach, dat die Engelse taal oor beide die woorde *almighty* en *omnipotent* beskik. Terwyl *almighty* die bekende woord is wat in die belydenisskrifte van die kerk na vore kom, is dit volgens Geach veeleer die geval **dat *omnipotent* in streng teologiese debatte soos dié rondom wonderwerke en die probleem van die kwaad aan te tref is**. Die woord *almighty* se herkoms is in die Griekse woord *pantokrator* waarna dit via die Latynse

---

<sup>8</sup> Dit is ook teen hierdie agtergrond dat Mill opmerk: *These then are the net results of natural philosophy on the question of the divine attributes. A being of great but limited power, how or by what limited we cannot even conjecture; of great, and perhaps unlimited intelligence, but perhaps also more narrowly limited than his power; who desires and pays some regard to the happiness of his creatures, but who seems to have other motives of action which he cares more for, and who can hardly be supposed to have created the universe for that purpose alone. Such is the Deity whom natural religion points to; and any idea of God more captivating like this comes only from human wishes or from the teaching of either real or imaginary religion* (in Hudson, 1999, 134).

*omnipotens* in Engels beland het en in al hierdie tale nog altyd gebruik is as aanduiding van die feit **dat God bevoegdheid oor alle dinge het**. Hierteenoor is die woord *omnipotent* in veral die Skolastieke tradisie en ten spyte van die feit dat dit van dieselfde wortels stam, verstaan as **dat God alle dinge kan doen**. Dit is teen hierdie agtergrond dat Geach in die betrokke artikel met dié twee terme omgaan en ook van oordeel is **dat daar beslis van God as *almighty* gepraat sal moet word indien die tradisioneel Christelike geloof in God behou wil word**. Die situasie met die term *omnipotent* is wat hom aan betref egter radikaal anders. Hy wil met onder meer McTaggart saamstem dat hierdie term gebruik kan word om vir God bo die mens te verheerlik, maar glo ook dat hierdie en ander skrywers met hom sal saamstem dat hierdie term nie in die genoemde betekenisnuanse in ernstige teologiese debatte gebruik kan word nie. Wat hom aan betref, het die geskiedenis reeds geleer **dat alle pogings om te bewys dat God alle dinge kan doen, onsuksesvol was en nie alleen tot onhanteerbare probleme aanleiding gegee het nie, maar dikwels ook tot gevolgtrekkings gelei het wat nie binne die Christelike geloof aanvaar kan word nie**.<sup>9</sup>

Wanneer Geach van God as *almighty* praat, bedoel hy nie alleen **dat God bevoegdheid oor alle dinge het en dat geen mens derhalwe met hom kan kompeteer nie**, maar ook **dat God die bron van alle vorme van mag is** (Geach, 1973:8). Soos Nebukadneser op die harde manier moes leer, ontvang 'n mens alle mag van God en bly jy ook slegs in besit daarvan solank as wat dit God mag behaag. Hierin kan niemand God mislei, of uitoorlê, of frustreer nie en bestaan daar ook nie 'n moontlikheid dat God in enige doelstelling kan misluk nie. In die hemel en op aarde kan God inderdaad doen **wat ookal hy wil**. Derhalwe is daar sekere dinge waarvan daar gesê kan word dat God dit kan doen, maar ook ander wat hy nie kan nie omrede hy dit nie wil nie en sou dit hiervolgens dus onmoontlik wees om 'n wig tussen die mag en die wil van God in te dryf.

Vir Geach staan dit vas **dat die leerstelling van God as *almighty* van fundamentele belang vir die Christelike geloof is**. Laasgenoemde sentreer rondom die beloftes van God en in die besonder dié rakende die koms van sy Koninkryk. Indien God dus nie *almighty* sou wees nie,

---

<sup>9</sup> Vergelyk in hierdie verband ook die volgende opmerking van Geach: *But theologians have tried to prove that God can do everything, or to derive conclusions from this thesis as a premise. I think such attempts have been wholly unsuccessful. When people have tried to read into 'God can do everything' a signification not of Pious Intention but of Philosophical Truth, they have only landed themselves in intractable problems and hopeless confusions; no graspable sense has ever been given to this sentence that did not lead to self-destruction or at least to conclusions manifestly untenable from a Christian point of view* (Geach, 1973:8).

sou hy dalk nie aan hierdie beloftes gestalte kon gee nie en sou dit die Christelike geloof alle geloofwaardigheid ontnem.

**'n Christen moet derhalwe glo dat God *almighty* is, maar hoef nie noodwendig te glo dat hy alles kan doen nie** (Geach, 1973:8). Inderwaarheid mag hy ook nie glo dat God alle dinge, of selfs ook die logies moontlike kan doen nie, anders sou hy ook daaraan moes twyfel dat God sy beloftes sal hou.

Vir Geach het Christene **derhalwe ook geen nodigheid om hulself in pogings tot 'n verstaanbare en aanvaarbare omskrywing van die konsep van *omnipotence* te verstriek nie**. Die ontkenning dat God alle dinge kan doen, sê hy, mag op die oog af wel as heiligskennis voorkom, maar daar sou eweseer saam met Hobbes gevra kon word **of enige mens kan dink dat God deur sulke absurditeite vereer kan word?**

Geach plaas hierdie **suggesties ten opsigte van 'n meer bevredigende spreke oor God** teen die agtergrond van 'n viertal bekende argumente teen die rasonale houdbaarheid van die Goddelike attribuut van almag. Die **onhoudbaarheid** van die gebruik van die konsep van *omnipotence*, sê Geach, blyk naamlik duidelik uit 'n oorweging van die **vier belangrikste teorieë** wat daar omtrent hierdie konsep in omloop is (Geach, 1973:9).

Die **eerste teorie** is dié waarvolgens daar beweer word dat God absoluut alles en daarom ook die logies onmoontlike kan doen. Hierdie teorie noem Geach dié van die absolute almag van God. Die **tweede teorie** is dat God daardie dinge kan doen wat logies konsistent is en die **derde** dat dit binne sy vermoë as God is om dié dinge te doen wat logies konsistent is. Die **vierde teorie** is dat God oor die vermoë beskik om al daardie dinge wat logies moontlik is en wat in die toekoms lê, te kan doen.

Die **eerste teorie**, waarvolgens daar van God beweer word **dat hy absoluut alles kan doen**, word volgens Geach tot vandag toe baie nou met die nadenke van Descartes verbind en het in die geskiedenis nie alleen 'n uiters verderflike invloed op die godsdienstige denke van mense gehad nie, maar is selfs ook aanwesig in die redevoeringe van hulle wat nie met die uiteindelijke konsekwensies van hierdie konsep sou saamstem nie.

Descartes was van oortuiging dat die waarheid van die logika en die wiskunde deur die wil van God daargestel is en dat ook die mens se begrip daarvan deur God moontlik gemaak is. Tog is dit ook so dat die noodsaaklikheid van hierdie waarhede nie 'n noodsaaklike



noodsaaklikheid is nie en dat God ook kon kies om 'n ander soort werklikheid daar te stel waarin daar ander soort waarhede sou wees. Die moontlikheid van sodanige werklikheid is egter iets wat die mens wel kan aanvoel, maar nooit kan verstaan nie.

Die rede vir Descartes se standpunt van absolute almag was sy vrees dat God dalk aan die reëls van onder meer die logika onderworpe sou moes wees. Om dit egter as 'n rede vir sodanige standpunt te aanvaar, sê Geach, lewer sy eie probleme op. Die mens kan hom gewoon nie 'n nie-logiese wêreld indink nie en dit is ook onmoontlik om 'n begrip van 'n supralogiese Godheid te vorm. Derhalwe handhaaf Geach sy standpunt dat die Christen nie in absolute almag kan glo nie en dan veral ook omdat dit, soos dit aanstons sal blyk, in ieder geval uiters moeilik is om iets as logies konsistent te bewys.<sup>10</sup>

Met betrekking tot die **tweede teorie**, naamlik dat God **daardie dinge kan doen wat logies konsistent is**, wys Geach daarop dat indien daar beweer sou word dat God "dit of dat" kan doen, die logiese konsistensie van die beskrywing van hierdie aksie as 'n noodsaaklike voorwaarde vir die waarheid daarvan beskou moet word. Dit beteken dat indien hierdie "dit of dat" nie 'n konsistente beskrywing van 'n aksie sou wees nie, die uitspraak dat God dit kan doen, sonder twyfel as 'n vals en 'n onmoontlike proposisie beskou moet word. Hierdie opvatting van almag is deur die eeue deur baie Christene gehandhaaf en ontleen sy klassieke omskrywing aan Aquinas wat van oortuiging was dat indien die "dit of dat" nie 'n logiese inkonsistensie sou impliseer nie, God dan wel by magte sou wees om dit te kan doen.

Hierdie opvatting van almag is volgens Geach baie aantreklik vir mense op grond van die algemene verwarring tussen selfkontradiktoriese sinne en sintakties inkoherente kombinasies van woorde.<sup>11</sup> Volgens Geach bestaan daar ook talle ander voorbeelde van logies konsistente

---

<sup>10</sup> Met betrekking tot die belang van die afwysing van hierdie opvatting, skryf Geach: *It is important that Christians should clearly realize this, because otherwise a half-belief in absolute omnipotence may work in their minds subterraneously. As I said, I think McTaggart was absolutely right in drawing attention to this danger. One and the same man may deny the doctrine of absolute omnipotence when the doctrine is clearly put to him, and yet reassure himself that God can certainly do so-and-so by using merely the premise of God's omnipotence. And McTaggart is saying this is indefensible. At the very least this 'so-and-so' must represent a logically consistent description of a feat; and proofs of logical consistency are notoriously not always easy. Nor, as we shall see, are our troubles at an end if we assume that God can do anything whose description is logically consistent* (Geach, 1973:11).

<sup>11</sup> Ten einde hierdie opmerking toe te lig, skryf hy: *One instance of a description of a feat that is really but not overtly self-contradictory has some slight importance in the history of conceptions of omnipotence. It appeared obvious to Spinoza that 'God can bring about everything that God can bring about', and that to deny this would be flatly incompatible with God's omnipotence. Well, the italicized sentence is syntactically ambiguous. 'Everything that God can bring about God can bring about' is one possible reading of the sentence, and this is obvious, indeed trivial predication about God, which must be true if there is a God at all. But the other way of taking the sentence relates to a supposed feat of 'bringing about everything that God can bring about - all of*

aksies wat God nie kan verrig nie. Om leuens te vertel, of om aan beloftes ontrou te wees, sou goeie voorbeelde van sodanige aksies kon wees. Hierdie voorbeelde klop ook met ander bekende algemeen logiese voorbeelde, soos die vraag of dit vir 'n agent moontlik sou wees om iets te maak wat hy nie weer kan vernietig nie? Dit is 'n voorbeeld van 'n logies moontlike aksie wat selfs mense kan uitvoer, maar ook een waarop daar ten opsigte van God nie positief of negatief geantwoord kan word nie.<sup>12</sup>

Die **derde teorie** is dié waarvolgens almag gedefinieer word as die vermoë van God om **binne sy vermoë as God, dié dinge te doen wat logies konsistent is**. Hierdie teorie, sê Geach, is daarop gemik om die knelpunte van die vorige een te ondervang, maar is egter ook aan ernstige besware onderworpe. Hy verduidelik: *This suggestion also, however can easily be refuted by an example of great philosophical importance that I borrow from Aquinas. 'It comes about that Miss X never loses her virginity' is plainly a logical possible proposition: and so also is 'God brings it about that Miss X never loses her virginity'. All the same, if it so happens that Miss X already has lost her virginity, 'God can bring it about that Miss X never loses her virginity' is false. Before Miss X had lost her virginity, it would have been true to say this very thing; so what we can truly say about what God can do will be different at different times. This appears to imply a change in God, but Aquinas would certainly say, and*

---

*those bringable-about things together - and it says that God is capable of this feat. This is clearly the way Spinoza wishes us to take the sentence. But taken this way, it is not obvious at all; quite the contrary, it is obviously false. For among the things that are severally possible for God to bring about, there are going to be some pairs that are not compossible, pairs which it is logically impossible should both come about; and then it is beyond God's power to bring about such a pair together - let alone, to bring about all the things together which he can bring about severally (Geach, 1973, 12).*

<sup>12</sup> In antwoord op hierdie problematiek, is daar reeds verskeie antwoorde gegee. Volgens Geach is die mees interessante een dié waarin die proposisie "God kan nie iets maak wat hy nie kan vernietig nie", omgekeer word om te lees dat "enigiets wat God kan maak, hy ook kan vernietig". Hierdie proposisie lyk nie op die oog af na 'n beswaar daarteen dat God by magte sou wees om enigiets logies moontlik te doen nie, maar dat dit wel die geval is, word duidelik uit die volgende voorbeeld wat hy aan die hand van die vroeëre verwysing na Spinoza gebruik:

A. *Everything that God can bring about, God can bring about.*

B. *God can bring about the following feat: to bring about everything that God can bring about.*

*And we saw that A is trivially true, given that there is a God, and B is certainly false. Here, similarly, we have to distinguish two senses of 'God cannot make a thing that its maker cannot destroy':*

A. *Anything that its maker cannot destroy, God cannot make.*

B. *God cannot bring about the following feat: to make something that its maker cannot destroy.*

*And here A does contrapose, as the objectors would have it, to 'Anything that God can make, its maker can destroy', which on the face of it says nothing against God's power to do anything logical possible. But just as in the Spinoza example, the B reading purports to describe a single feat, 'bringing about everything that God can bring about' (this feat, I argued, is impossible for God, because logically impossible): so in our present case, the B reading purports to describe a single feat, 'making something that its maker cannot destroy'. This, as I said, is a logical possible feat, a feat that men sometimes do perform; so we may press the question whether this is a feat God can perform, or not; and either way there will be some logically possible feat God cannot accomplish. So this notion of omnipotence, like the Cartesian idea of absolute omnipotence, turns out to be obviously incompatible with Christian faith, and moreover logically untenable (Geach, 1973:13).*

*I think rightly, that it doesn't really do so. It is just like the case of Sokrates coming to be shorter than Theatetus because Theatetus grows up; here the change is on the side of Theatetus not of Sokrates. So in our case, the change is really in Miss X not in God; something about her passes from the realm of fait accompli, and thus no longer comes under the concept of the accomplishable. I think that Aquinas's position here is strongly defensible; but if he does defend it, he has abandoned the position that God can do everything that it is not apriori impossible for God to do, let alone the position that God can bring about everything describable in a logical consistent way (Geach, 1973:14).*

Dit bring Geach by die **vierde teorie** omtrent almag waarin daar aangevoer word dat God oor die vermoë beskik **om al daardie dinge wat logies moontlik is en wat in die toekoms lê, te kan doen** (Geach, 1973:15). Ook hierdie teorie het volgens Geach egter nie veel kans op sukses nie. Die rede daarvoor is dat wanneer God aan die mens beloftes maak, hy dit hou en daar geen kans bestaan dat hy dit nie sal nakom nie. Dit hou verband met die reeds genoemde onverbreekbare band tussen die wil en die mag van God en maak derhalwe ook die uitvoering van sy beloftes onvermydelik. Ook bestaan daar geen moontlikheid dat God sou weet om aan die beloftes gestalte te gee, maar nie oor die krag sou beskik om dit te doen nie, of oor die krag sou beskik, maar nie oor die kennis nie.

Geach is dus daarvan oortuig **dat al vier hierdie teorieë rakende die konsep van almag nie die mas opkom nie**. Terwyl die eerste 'n bespotting van die logika maak, is daar logiese kontradiksies in al drie die ander teorieë aanwesig en **lei al hierdie teorieë ook tot konsekwensies wat noodlottig vir die waarheid van die Christelike geloof is**.<sup>13</sup>

Vir Geach blyk die onhoudbaarheid van die konsep van die almag van God egter nie slegs uit die onhoudbaarheid van hierdie vier teorieë nie, maar selfs ook uit die **omgekeerde van sy eie kritiek** ten opsigte van hierdie vier teorieë (Geach, 1973:17). Terwyl hy in sy eie kritiek probeer aantoon het dat hierdie teorieë wil impliseer dat God dinge kan doen wat deur die Christelike geloof ontken word, wys hy egter ook op 'n lys wat Aquinas in die tweede deel van sy *Summa Theologica* maak van dié dinge wat vir 'n almagtige Godheid onmoontlik sou wees om te doen, maar wat God volgens die Christelike tradisie kan doen en ook reeds

---

<sup>13</sup> In hierdie verband merk Geach op: *Thus all four theories of omnipotence that I have considered break down. Only the first overtly flouts logic; but the other three all involve logical contradictions, or so it seems; and moreover, all these theories have consequences fatal to the truth of Christian faith. The last point really ought not to surprise us; for the absolute confidence a Christian must have in God's revelation and promises involves,*

gedoen het. Uit hierdie lys is daar 'n aantal items wat nie alleen moeilik met die bekende standpunt van Aquinas te rym is nie, maar wat ook nie met die getuienis uit die Christelike tradisie klop nie. Hieronder tel onder meer dat God 'n liggaam, of iets van dié aard kan wees, dat hy moeg en onbewus van sy omstandighede kan wees, dat hy kwaad of berouvol kan wees, dat hy kan ly en dat hy aan die verdorwenheid onderworpe kan wees.

Met betrekking tot hierdie lys, wys Geach daarop dat Aquinas waarskynlik as teoloog daartoe verbind was om die teenoorgestelde van hierdie items te onderskryf, maar dat dit uit die Bybel duidelik is dat God reeds al hierdie dinge gedoen het wat Aquinas meen dat hy nie kan doen nie. Vir Geach is die belang van hierdie opmerking dat dit die omgekeerde van sy eie kritiek ten opsigte van die vier teorieë van almag verteenwoordig. Terwyl hy in sy eie kritiek probeer aantoon het dat hierdie teorieë wil impliseer dat God dinge kan doen wat deur die Christelike geloof ontken word, **sou daar egter ook daarteen beswaar gemaak kon word dat Aquinas sou beweer dat daar dinge is wat God nie kan doen nie, terwyl hy dit volgens die Christelike geloof kan doen en ook reeds gedoen het.**

Geach antisipeer dat Aquinas in antwoord op hierdie argument sou redeneer dat God inderdaad 'n mens geword en 'n menslike liggaam gehad het, maar dat dit vir **God as God** onmoontlik is om 'n mens te wees, of 'n liggaam te hê. Die logika van hierdie verdubbelende tipe proposisies bly volgens Geach egter steeds 'n onopgeloste probleem, ten spyte daarvan dat dit alreeds deur Aristoteles in sy *Prior Analytics* aan die orde gestel is en ook vry algemeen in die omgangstaal voorkom.<sup>14</sup>

Volgens Geach het reeds Aristoteles daarop gewys dat 'n simplistiese grammatikale illusie 'n mens mag verlei om te dink dat in *A as P is Q*, die predikaat *Q* aan 'n komplekse subjek *A as P* verbind is (Geach, 1973:18). Aristoteles was na sy mening egter korrek in sy opsomming dat *A* die subjek en *P is Q* die predikaat is en dat daar in hierdie voorbeeld dus nie 'n komplekse subjek nie, maar 'n komplekse predikaat is. Vir Geach is die teologiese belang van hierdie voorbeeld dat wanneer teoloë oor Christus as God en oor Christus as mens praat, hulle daartoe geneig mag wees om die twee frases as logiese subjekte van 'n predikaat te neem en

---

*as I said at the outset, both a belief that God is almighty, in the sense I explained, and a belief that there are certain describable things that God cannot do and therefore will not do* (Geach, 1973:16).

<sup>14</sup> *Jones, we say, is Director of the Gnome Works and Mayor of Middletown; he gets a salary as Director of the Gnome Works and an expense allowance as Mayor; he signs one letter as Director, another as Mayor. We say all this, but how far do we understand the logical relations of what we say? Very little, I fear. One might have expected some light and leading from medieval logicians; the theological importance of reduplicative*

derhalwe te dink dat Christus as God een entiteit en Christus as mens 'n ander is. Wat Aquinas dus na die mening van Geach in antwoord op hierdie argument sou doen, is om 'n onderskeid te tref tussen wat ons sê God kan doen en wat ons sê God *as* God kan doen. Sodanige skuif het egter aansienlike logiese komplikasies.<sup>15</sup>

Terwyl Geach hom dus met die konsep van God as *almighty* kan versoen, wil hy egter daarop wys **dat daar 'n groot gaping bestaan tussen die vraag of God iets kan doen en die antwoord dat hy alles kan doen** en dat daar derhalwe beslis rekening gehou moet word met die implikasies wanneer daar gesê word dat God iets kan doen, of nie kan doen nie, of dat God as God iets kan doen, of nie kan doen nie.<sup>16</sup>

Met hierdie argumente, beantwoord Geach dus nie alleen aan Mackie se kriterium vir 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad nie, maar gee hy met sy **suggestie van 'n alternatief**, ook 'n verdere tree op die pad van 'n meer bevredigende spreke oor God en so ook van 'n ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad.

### 5.3 Die falsifiseerbaarheid van die monoteïstiese tese

Soos reeds vroeër vermeld, verskaf ook Aiken **belangrike rigtingwysers op die pad van 'n ateïstiese bearbeiding van die probleem van die kwaad**. Hy onderskei hom egter daarin van Mill dat hy hom nie slegs met 'n beoordeling van die rasonale houdbaarheid van die Goddelike attribute bemoei nie, **maar ook die probleem van die kwaad binne hierdie konteks aan die orde stel** en aan die hand daarvan ook begin **om enkele uitweë uit hierdie problematiek te suggereer** wat in lyn met die inherent praktiese aard van die probleem van

---

*propositions did in fact lead to their figuring as a topic in medieval logical treatises. But I have not found much that is helpful in such treatments as I have read* (Geach, 1973:19).

<sup>15</sup> *Let us go back to our friend Jones: there is a logical difference between:*

1. *Jones as Mayor can attend this committee meeting.*
2. *Jones can as Mayor attend this committee meeting.*

*As we may see if we spell out the two a little:*

1. *Jones as Mayor has the opportunity of attending this committee meeting.*
2. *Jones has the opportunity of (attending this committee meeting as Mayor).*

*We can easily see now that 1 and 2 are logically distinct: for one thing, if Jones is not yet Mayor but has an opportunity of becoming Mayor and then attending the committee meeting, 2 would be true and 1 false. And if we want to talk about what Jones as mayor cannot do, the complexities pile up; for then we have to consider how the negation can be inserted in one or other position in a proposition of one of these forms, and how all the results are logically related* (Geach, 1973:19).

<sup>16</sup> *All this is logical work to be done if we are to be clear about the implications of saying that God can or cannot do so-and-so, or again that God as God can or cannot do so-and-so. It is obvious, without my developing the matter further, that the logic of all this will not be simple. It's a far cry from the simple method of*

die kwaad is. Hiermee neem Aiken die debat dus ook nog 'n **tree verder as Geach** en maak ook hy 'n belangrike bydrae tot 'n meer bevredigende spreke oor God en daarmee ook tot 'n meer bevredigende bearbeiding van die probleem van die kwaad.

As agtergrond van sy beoordeling van die rasonale houdbaarheid van die teïstiese Godskonsep, wys Aiken daarop dat buitestaanders tot die geloof nog altyd gefassineer was deur die feit **dat die voorkoms van kwaad in die wêreld so 'n belemmerende effek op die Westerse monoteïsme met sy boodskap van bevryding van die kwaad deur 'n almagtige God kon hê** (Aiken, 1958:77). Selfs ingewydes soos Augustinus het hierdie ironie aangevoel en moes dikwels tevrede wees dat hulle pogings tot die regverdiging van God in verskonings vir hom ontaard het. Die rede vir hierdie ingrypende invloed, sê Aiken, is dat die probleem van die kwaad **enersyds die absolute konsistensie van 'n lewensvorm raak, maar andersyds ook die geloof bedreig waarin hierdie lewensvorm vergestalt word**. Die ingrypende effek van kwaad beteken derhalwe ook dat daar liefs nie van oplossings vir die probleem nie, maar eerder van metodes tot die afstand neem daarvan gepraat behoort te word. In hierdie aksie **kan die inkonsistensie tussen die geloof en die gewete van die tradisionele monoteïs nie deur die metodes van onder meer die linguïstieke filosofie uit die weg geruim word nie, maar kan hierdie metodes tog aangewend word om die problematiek sodanige te verhelder dat ook die eis tot die opheffing daarvan duidelik in fokus kom**.<sup>17</sup>

Dit is binne hierdie raamwerk dat Aiken sy **beoordeling van die rasonale houdbaarheid van die teïstiese Godskonsep en ook sy ter sprake bring van die probleem van die kwaad laat saamval**. In die mond van Hume se Philo, sê Aiken, kom die probleem van die kwaad tot stand wanneer iemand tegelyk beweer dat daar (a) 'n almagtige, alwetende en algoeie wese genaamd God en (b) ook kwaad in die wêreld bestaan. Vir die doel van die bespreking, verwys Aiken na (a) as die **teologiese tese** en na (b) as die **etiese tese**. Die inkonsistensie van hierdie twee teses spruit voort uit die feit dat 'n almagtige en alwetende wese kan doen wat ookal hy wil, terwyl enige volmaak goeie persoon goed sal doen so ver as moontlik. Indien

---

*bringing our question "Can God do so-and-so?" under a reassuring principle 'God can do everything'. But I hope I have made it clear that any reassurance we can get that way is entirely spurious* (Geach, 1973:19)

<sup>17</sup> Vergelyk in hierdie verband die volgende hierby aansluitende opmerking van Aiken: *There is nothing very devastating in these truisms save for those who are tempted to protect their faith by talking nonsense about their God. 'If you make up a self-contradictory sentence', as Professor Anthony Flew has observed, 'it won't miraculously become sense just because you have put the word 'God' as its subject. It should be added that obscurity and obfuscation do not suddenly become edifying when transposed into a theological key. Opinions may differ as to the regenerative value of continual preoccupation with matters of ultimate concern. But there should be no room for doubt that ultimate concerns which cannot be consistently formulated are offenses against reason and hence offenses against the human spirit itself* (Aiken, 1958:78).

daar nou 'n wese sou bestaan wat al drie hierdie kwaliteite besit, sou dit dus tegelyk oor die mag en die wil beskik om die kwaad te voorkom. Die feit dat kwaad wel bestaan, moet dus beteken dat daar geen sodanige wese bestaan nie (Aiken, 1958:79).

Hierdie is egter slegs 'n ernstige probleem vir diegene **wat beide die teologiese en die etiese teses onderskryf**. Die verknorsing van sodaniges, sê Aiken, is **dat albei hierdie teses as geldig voorkom, daar die eerste deur die geloof en die tweede deur die gewete gesertifiseer word**. Indien 'n gelowige dus vir die getuienis van sy gewete sou kies, bring hy daarmee sy geloof in die gevaar en indien hy vir die inhoud van sy geloof sou kies, moet hy daarmee noodwendigerwys die getuienis van sy gewete verloën. In hierdie onbenydenswaardige situasie is daar volgens Aiken egter 'n **viertal uitweë** vir die gelowige beskikbaar. Hy kan òf sy opvatting van God, òf van die kwaad aanpas, òf hy kan probeer om onder die beskerming van 'n teodisee, verskonings vir God te vind, òf hy kan 'n poging aanwend om met hierdie kontradiksie saam te leef (Aiken, 1958:80).

Alvorens hy hierdie uitweë ondersoek, fokus Aiken egter eers op die semantiese inhoud van die betrokke teses. Die eerste deel van die teologiese tese, naamlik dat daar 'n almagtige en alwetende wese bestaan, noem hy die **metafisiese aanspraak**. Hierdie twee attribute, sê hy, is natuurlik nie vry van interne probleme nie en daar is ook al aangevoer dat daar van hulle geen konsistente konsep gevorm kan word nie. Terwyl daar al baie oor die presiese inhoud van hierdie attribute gedebatteer is, kies Aiken daarvoor om almag as onbepaalde mag en alwetendheid as onbepaalde wete te definieer.<sup>18</sup>

Die tweede deel van die teologiese tese, naamlik dat hierdie almagtige en alwetende wese bestaan en ook 'n volmaak goeie persoon is, noem Aiken die **morele aanspraak** (Aiken, 1958:82). Met "goed" bedoel hy dat hierdie wese op dieselfde manier goed is as wat 'n mens goed is, en dat met betrekking tot God, dit veral in sy welwillendheid en geregtigheid verwys.

---

<sup>18</sup> Met betrekking tot die probleme verbonde aan die metafisiese aanspraak, skryf Aiken: *The theological thesis has several parts which are not always clearly distinguished. It is not to be supposed that, taken as a whole, the thesis explicates the meaning of "God", even for the monotheist himself. The fundamental reason why God has no essence is that no essence can exhaust the idea of the holy or the worshipful. In theology, as in ethics, definitions are commonly misleading. Where they occur, they serve not as explications of the use of expressions, but as devices for the focussing and directing of sentiments or attitudes. They explain nothing, but signify much, and what they signify is not something about the nature of things in themselves but rather the drift of our own sense of what is holy or worshipful. It is in this way, I take it, that we must understand how such theologians as Aquinas can argue that God has no essence, while at the same time discoursing at length about his power, personality, and goodness* (Aiken, 1958:80).

Tussen hierdie metafisiese en morele attribute, **bestaan daar volgens Aiken egter geen logies noodsaaklike verband nie** (Aiken, 1958:82). Daar bestaan geen logiese rede waarom 'n almagtige en alwetende wese nie 'n volslae nikswerd kan wees nie. Ook is dit nie onmoontlik dat sodanige wese nie as God vereer sou word nie. Volgens Aiken is die opvatting van 'n suiwer almagtige Godheid nie aantreklik nie, maar tog denkbaar en is dit sedert Genesis op 'n konstante grondslag deur die konsep van die goedheid van hierdie God aangevul. Hierdie feit het aan God 'n persoonlikheid gegee, wat egter ook deur talle misbruik is in hulle pogings om hom van sy verantwoordelikhede ten opsigte van die kwaad te onthef. Sodanige aksies het egter 'n prys gehad wat hoër was as wat die tradisionele monoteïsme normaalweg bereid sou wees om te betaal.

Dit is naamlik **onmoontlik**, sê Aiken, **om van 'n almagtige en alwetende wese ook as volmaak goed te praat sonder om hom as 'n persoon en derhalwe ook as 'n morele agent te behandel**.<sup>19</sup> Om van sodanige wese as 'n persoon en 'n morele agent te praat, beteken verder ook dat daar van hom bepaalde dinge verwag kan word en dat hy soos alle morele agente ook aan morele lof en blaam onderhewig sal wees. Terwyl daar in die verlede al geargumenteer is dat 'n almagtige, alwetende en volmaak goeie wese en die mens nie op hierdie manier gelykgeskakel kan word nie, wys Aiken daarop dat enige versuim om dit te doen, hierdie wese nie alleen sy persoonlikheid nie, maar ook sy status as opperwese sal ontnem. Hierdie status as opperwese en ook as heilige, is die oorsprong van sodanige wese se morele persoonlikheid en impliseer dat indien sy volmaaktheid as 'n morele persoon betwis sou word, hierdie status ook in gevaar gestel sal word. Dit beteken verder ook dat terwyl die goddelikheid van hierdie wese die waarborg vir sy wysheid is, die betroubaarheid van sy wysheid ook die kriterium van sy goddelikheid uitmaak.

In aansluiting hierby, noem Aiken dié deel van die teologiese tese wat hierdie almagtige, alwetende en algoeie wese met God in verband bring, **die religieuse aanspraak** en wys daarop **dat dit die mees deurslaggewende deel van hierdie tese uitmaak** (Aiken, 1958:85). Die woord "God", sê hy, is 'n eienaam en 'n titel wat dit waarmee dit in verband gebring

---

<sup>19</sup> Vergelyk in hierdie verband die volgende opmerking van Aiken: *The term "good", as everyone now knows, is a general term of commendation and praise. In using it, we normally perform what Professor John Austin calls an "illocutionary act". That is, in saying that something is good, we are doing something with words, and in this case what we are doing is to praise or to commend the thing in question in some way. Ordinary commendations, of course, are always qualified and, in context, they presuppose some standard in relation to which the commendation is made. We have here to do only with moral goodness, and hence with moral praise or commendation, for we are considering God only as one who acts adn whose merits are those of a good person* (Aiken, 1958: 82).



word, vergoddelik en wat tegelyk ook die voorregte en die verantwoordelikhede wat met hierdie titel geassosieer word, daaraan verbind. Indien enige wese dus as God getipeer word, is dit per definisie aanbiddenswaardig en behoort derhalwe ook aanbid te word.

Teen hierdie agtergrond, bestaan daar volgens Aiken **geen logiese kontradiksie in die aanvaarding van enige een van die metafisiese, morele, of die religieuse aansprake nie, solank die ander twee ontken sou word** (Aiken, 1958:86). 'n Mens sou byvoorbeeld die metafisiese aanspraak kon aanvaar sonder om ook die morele of die religieuse aansprake te aanvaar en so ook die metafisiese en morele aansprake sonder om noodwendig ook die religieuse aanspraak te aanvaar. In beginsel sou dit ook moontlik wees om die suiwer religieuse aanspraak te aanvaar sonder om die metafisiese en morele aansprake te aanvaar. In kort, sê Aiken, is dit dus nie logies noodsaaklik dat God 'n almagtige en alwetende, of selfs 'n volmaak goeie persoon hoef te wees nie en ook nie noodsaaklik dat 'n almagtige wese, of selfs 'n volmaak goeie persoon God hoef te wees nie. **Vir die normale monoteïs is sulke logiese moontlikhede ook nie teologies denkbaar nie, of altans dan totdat hy met die probleem van die kwaad gekonfronteer word** (Aiken, 1958:86). So beskou, kan daar ook na die teologiese tese as die **monoteïstiese sindroom** verwys word waarvolgens God as 'n almagtige, alwetende en volmaak goeie persoon beskou móét word en 'n almagtige, alwetende en volmaak goeie wese omgekeerd alleen God genoem kan word.

Wat die logiese status van hierdie sindroom betref, wys Aiken daarop **dat dit sekerlik nie 'n analitiese waarheid, of 'n normale feitlike uitspraak is nie, maar dat die funksie daarvan eerder met dié van morele beginsels vergelyk kan word**. Morele beginsels funksioneer prinsipiële preskriptief, aangesien dit daarop ingestel is om die korrekte aksie te omskryf wat gebruik moet word om die grondbeginsels van gedrag te regverdig. Vir die monoteïs, sê Aiken, **funksioneer die monoteïstiese sindroom as 'n religieuse beginsel wat vooraf op die titel van "God" vir die benoeming van hierdie almagtige, alwetende en algoeie wese beslag lê**. Dit verduidelik ook om watter rede iemand soos RM Hare van oortuiging is dat die teologiese tese nie gefalsifiseer kan word nie (Madden&Hare, 1968:102). Dit kan nie gefalsifiseer word nie, sê hy, **omrede die persoon wat dit aanvaar, normaalweg in beginsel weier om enige alternatiewe daartoe te oorweeg en ook weier om vir die kontingente ruimte te laat uit vrees dat die sindroom dalk as vals bewys mag word**.

Dit neem egter niks weg van die feit dat die mens aan die werklikhede van geloof, maar ook ongelooft blootgestel is nie en **dat jou geloof, ten spyte van die feit dat jy daaraan bo alle twyfel vashou, verydelt mag word deur oorwegings wat in die woorde van Mill "instaat tot die beïnvloeding van die denke is"**.

Daar word soms gesê dat die geloof, ofskoon onderworpe aan oorsake, nie toeganklik vir redes is nie, maar dit, sê Aiken, is gewoon nie waar nie. In aansluiting by Pascal se bekende opmerking dat die hart redes het waarvan die verstand nie weet nie, stel hy dit dat die geloof ten spyte van die feit dat dit moontlik geen redes het nie, **tog aan redes onderworpe is** en derhalwe daardeur versterk of bevestig, maar ook verswak en verydelt kan word. Om hierdie redes kan die sogenaamde bewyse vir die bestaan van God ook nie werklik as bewyse beskou word nie, maar dien dit veeleer as bevestigende getuienisse van die geloof.<sup>20</sup>

Terwyl daar in die domein van die geloof dus wel redes bestaan, kan hierdie redes **die weg tot of die geloof, of ongelooft, of selfs die mistiek voorberei**. Van hierdie redes geld dit ook dat daar nie van noodsaaklike, of genoegsame redes nie, maar slegs van goeie redes gepraat kan word. **Wat as goeie redes geld, kan ook nie deur teoloë besluit word nie, maar moet as relevant deur normaal denkende mense ervaar word en moet uit die lewe self na vore kom** (Aiken, 1958:88).

In die geheel beskou, kan die monoteïstiese sindroom **dus nie as 'n spekulatiewe hipotese, of selfs as 'n teorie in die wetenskaplike of metafisiese sin beskou word nie**. Sulke moontlikhede word deur die morele aanspraak dat die almagtige en alwetende wese ook 'n volmaak goeie persoon is, uitgeskakel. In die belydenis van die teologiese tese word daar dus nie soseer iets omtrent die aard van dinge beweer nie, **maar veeleer sekere rigtinggewende denkwyses omtrent die aard van dinge uitgedruk**. Om die teologiese tese te verwerp, beteken derhalwe nie maar net om 'n streep deur die metafisiese hipotese omtrent die bestaan van iets (God) te trek nie, **maar meer pertinent om die lewens- en werklikheidsbeskouing wat deur hierdie sindroom verteenwoordig word, te loën**. Dit sê Aiken, **maak van die**

---

<sup>20</sup> In hierdie verband merk Aiken op: *It is sometimes thought that faith and conversion, while subject to causes, are impervious to reasons; and that while they may have, so to say, a psycho-logic they have no logic. This is simply not true. Pascal, the arch-fedeist, claimed that the heart has reasons that the intellect knows not of, but he still claimed, significantly, that the heart has reasons, not that it is subject to causes. I should prefer to say that faith, although it may perhaps have no reasons, is nevertheless subject to reasons, and that it may be weakened or else defeated by reasons, as well as strengthened or confirmed by them. It is in this light, I think, that the proofs for the existence of God are to be understood from a religious point of view: they are not really proofs at all but, for those who accept them, confirming evidences of a faith which might still be sustained without them* (Aiken, 1958:87).

**teologiese tese 'n praktiese proposisie en die verbintenis daaraan ook 'n praktiese verbintenis met onberekenbaar groot konsekwensies vir die persoon wat dit aanvaar of verwerp.**

Teen hierdie agtergrond, is dit duidelik **dat die inkonsistensie tussen die teologiese en etiese teses inderwaarheid 'n konflik van instellings teenoor die werklikheid** en nie soseer 'n kontradiksie in geloofsuiting omtrent die aard van die werklikheid is nie. **Derhalwe kom die opheffing van hierdie inkonsistensie essensieel eerder neer op die vestiging van 'n konsistente sisteem van religieuse en morele sentimente as op 'n konsistente teorie omtrent die aard van dinge** (Aiken, 1958:88).

Dit is **teen hierdie agtergrond** dat Aiken ook daartoe oorgaan **om sekere uitweë uit hierdie dilemma te suggereer.**

Onder daardie uitweë wat primêr **'n aanpassing aan die teologiese tese veronderstel**, is in die eerste plek dié waarin daar die een of ander verskoning vir die kwaad aangevoer word om daarmee God se verantwoordelikheid ten opsigte daarvan te verlig. Hierdie uitweg mag wel die voordeel hê dat dit die monoteïstiese sindroom betreklik ongeskonde laat, maar loop die gevaar om uiteindelik nie te oortuig nie, aangesien verskonings aanvaar of verwerp kan word.

Volgens Aiken bestaan daar vier basiese maniere om vir iemand verskoning aan te teken, naamlik deur aan te toon (a) dat die betrokke daad nie verhoed kon word nie, (b) dat, alhoewel die betrokke daad nie verhoed kon word nie, dit in die lig van die gevolge geregverdig was, (c) deur die verantwoordelikheid na iemand anders te verskuif en (d) deur 'n uitsondering van die betrokke persoon te maak (Aiken, 1958:89).

Teen die agtergrond van die aannames van die teologiese tese, is dit moeilik in te sien hoe God ooit op grond van die eerste moontlikheid verskoon sou kon word. Hy kon sekerlik logies en ook metafisies 'n ander werklikheid tot stand gebring het, maar synde volmaak, is dit teologies onmoontlik dat hy 'n ander wêreld as die huidige kon skep. 'n Verskoning van hierdie aard mag dus wel die aspirasies van die monoteïs dien, **maar sal nooit die morele wroeging uit die weg kan ruim dat die wêreld eties ontwrig is nie.**

Die tweede soort verskoning mag aanvanklik 'n bietjie meer belowend lyk, daar byvoorbeeld vryheid as so 'n groot bate beskou mag word, dat God in sy toelating van morele kwaad ook

as geregverdig gereken mag word. By nadere ondersoek blyk dit egter dat hierdie verskoning nie 'n antwoord op die probleem van natuurlike kwaad kan bied nie en **dat dit ook van mense vra om dinge soos geluk en estetiese waardes ter wille van vryheid op te offer**. Of vryheid vir mense soveel gewig sal dra, is ook te betwyfel. 'n Verdere probleem met hierdie verskoning is **dat dit vir God van die aanspreeklikheid, maar nie van die verantwoordelikheid van morele kwaad onthef nie en dat die mens derhalwe nie alleen die skuld las met God moet deel nie, maar dat hy boonop ook nog die skuld vir sy eie aksies moet dra**. Dit laat die mens inderwaarheid op sy eie en laat die vraag ontstaan hoe hy God nog vir verlossing van morele kwaad kan dank en of hy nie dalk op sy eie morele prestasies sou kon roem nie?

Volgens Aiken is die mees radikale manier om vir God verskoning aan te teken, **om gewoon van hom 'n uitsondering te maak** (Aiken, 1958:91). Dit gebeur van tyd tot tyd in die alledaagse lewe waar iemand in 'n belangrike posisie vir 'n bepaalde voorval verskoon en vir dié betrokke geleentheid buite die perke van die moreel goeie en kwade geplaas word. Indien so iets egter op God van toepassing gemaak sou word, sou dit ingrypende implikasies vir die monoteïstiese sindroom inhou, **aangesien dit God se waarde as 'n eties voorbeeldige wese en daarmee ook die mens se verantwoordbaarheid aan hom, ernstig sal verskraal**. Enige vorm van teodisee, sê Aiken, loop oor die algemeen gevaar om as ongeloofwaardig voor te kom vir enigiemand wat 'n oorweldigende besef van die natuurlike kwaad in die wêreld het. Die rede daarvoor is **dat 'n teodisee ten beste maar op 'n versagting van God se verantwoordelikhede ten opsigte van die morele kwaad in die wêreld neerkom en om hierdie rede ook 'n verskraling van die mens se verbondenheid aan hom in die hand werk**. Religieus gesproke mag daar dan steeds aan die almagtige wese as God gedink word, maar sou daar nie meer na hom as die bron van morele goedheid verwys kon word nie en sou daar ook nie meer na hom opgekyk kon word as dié een wat alle lof waardig is nie. Teodiseë, sê Aiken, is bykans oor die algemeen daartoe geneig om die afstand tussen God en mens te vergroot en mag selfs by diegene wat nie so direk deur die probleem van die kwaad geraak word nie, 'n sin vir selfvoldaanheid en onvermydelikheid wek. Hierteenoor is dit hoogs waarskynlik dat diegene wat direk deur die probleem van die kwaad geraak word, daardeur afgestoot sal word en dat hulle gevoel van persoonlike skuld daardeur versterk sal word.

Benewens hierdie vier maniere om God se verantwoordelikheid ten opsigte van die kwaad te verlig, is daar egter ook nog dié wat **'n meer radikale aanpassing aan die Goddelike**

**natuur en derhalwe ook aan die menslike instellings teenoor hom impliseer** (Aiken, 1958:91). Al hierdie metodes behels 'n **fundamentele ontbinding van die monoteïstiese sindroom**, resp. 'n fundamentele verskraling van die tradisioneel monoteïstiese geloof en kan ook nie sonder die gevaar van 'n wegdraai van die monoteïsme in werking gestel word nie.

Volgens Aiken is die mees radikale en in sommige opsigte ook die maklikste van hierdie opsies, **om gewoon afstand te doen van die attribute wat daar in die metafisiese aanspraak aan God toegedig word**. Daar sou afstand gedoen kon word van die feit dat God almagtig, of alwetend is, of ook dat die almag en die alwetendheid van God vir die attribuut van heiligheid noodsaaklik is. Daarmee sou die druk van die probleem van die kwaad outomaties verlig word, daar 'n God wat nie almagtig of alwetend is nie, nie vir die kwaad aanspreeklik gehou kan word nie. Terwyl die opgee van die metafisiese aanspraak egter nie 'n versaking van geloof in die goedheid van God hoef te impliseer, of die dien van God as die heilige hoef uit te sluit nie, sal dit wel die mens se instellings en aksies ten opsigte van geloof op belangrike maniere beïnvloed. Terwyl God nog steeds aanbid sal kan word, sal daar egter nie meer dinge van hom gevra kon word nie en sal gebede per definisie ook sinloos word. Insgelyks sal dit toenemend moeiliker word om die skepping in 'n religieuse gees as die voorsienige werk van 'n Godheid op te neem en sal ook die ervaring van absolute afhanklikheid van God geneig wees om te verdwyn. Volgens Aiken het hy 'n groot respek vir daardie hedendaagse teoloë wat met eerlikheid die konsep van 'n eindige Godheid aanvaar, aangesien hulle teologie aan gelowiges die geleentheid bied om hulle morele integriteit, sowel as hulle geloof in 'n goeie God te behou.<sup>21</sup>

Volgens hom is nog 'n manier om die probleem van die kwaad te verlig, **om die morele aanspraak omtrent die goedheid van God te laat vaar** (Aiken, 1958:92). Soos reeds gesê, is daar geen logiese verbintenis tussen die metafisiese en die morele aansprake van die teologiese tese nie en is dit absoluut moontlik om 'n almagtige en alwetende wese as God te beskou, sonder om aan hom die attribuut van 'n volmaak goeie persoon toe te ken. Indien daar op hierdie weg gegaan word, verloor God egter outomaties sy morele betekenis en sal byvoorbeeld sy gebooie nie meer nagekom word omdat hy dit gegee het nie, maar omdat dit

<sup>21</sup> *I, for one, respect those contemporary theologians who candidly accept the notion of a finite God. If such finitistic theologies are still involved in grave metaphysical difficulties, they at least enable the believer to preserve his moral integrity and his religious devotion to a God who can be regarded with a straight face as a good person. They are possible, however, only to men of great emotional maturity and stability for whom, so to say, the trauma of birth has in some measure been overcome. They are not appealing to those for whom religious piety is possible only to the degree that the needs of emotional dependency are satisfied* (Aiken, 1958:92).

in sigself goed is. Vanuit hierdie standpunt sal die religieuse lewe sigself ook volledig van die etiese lewe begin losmaak en sal 'n beroep op die wil van God nie langer as regverdiging vir 'n morele beginsel, of vir die vergoeliking van 'n bose praktyk gebruik word nie. Daar moet verder egter ook toegegee word dat die vergoddeliking van die metafisiese attribute as sodanig waarskynlik verwarrend vir die deursnee morele bewussyn kan wees, maar dat wanneer die konsep van die goedheid van God op 'n effektiewe manier uitgedaag word, dit waarskynlik is dat die belangstelling in die metafisiese attribute geheel en al sal verval.

Naas hierdie twee metodes om die probleem van die kwaad te verlig, sê Aiken, is **die mees drastiese een dié waarvolgens die geloof in God geheel en al laat vaar word omdat daar gemeen word dat daar in ieder geval niks aanbidswaardig bestaan nie** (Aiken, 1958:93). Hierdie formulering mag egter dubbelsinnig klink, aangesien dit moonlik is om die geloof in enigiets aanbidswaardig te laat vaar sonder om noodwendig jou eie instellings te laat vaar wat breedweg as religieus beskou sou kon word. Dit was egter juis op hierdie gronde dat filosowe soos Comte en Dewey kon redeneer **dat terwyl geen tasbare substansie aanbidswaardig kan wees nie, die morele ideaal dit tog wel is en ook Aiken kan opmerk dat daar vanuit 'n logiese gesigspunt dus geen beswaar daarteen kan wees dat 'n persoon 'n vaste geloof in God kan hê terwyl hy tegelykertyd kan ontken dat God 'n persoon of 'n substansie is nie.**

Hierdie moontlikheid, sê hy, **suggereer 'n aanpassing aan die monoteïstiese sindroom wat die probleem van die kwaad vir eens en vir altyd kan oplos.** Hierdie aanpassing impliseer dat daar van God gesê word **dat hy absoluut onkenbaar is en dat daar as sodanig geen positiewe attribute aan hom toegedig kan word nie.** Dit impliseer ook dat die Goddelike natuur 'n volslae misterie word en dat die aanbidding ophou om dié van 'n almagtige, alwetende en algoeie skepper van die hemel en die aarde te wees. **Dit is die koers, sê Aiken, wat in die verlede deur die mistici en deur mense van ware geloof ingeslaan is en wat die probleem van die kwaad oplos deur die religieuse lewe van die morele lewe te skei.**

Al die voorafgaande maniere ter verligting van die probleem van die kwaad, impliseer volgens Aiken dus die een of ander vorm van aanpassing aan die teologiese tese. In die geskiedenis was daar egter ook **verskeie pogings tot die aanpassing van die etiese tese.**

Onder hierdie pogings was die mees drastiese, maar ook die mees ongeloofwaardige dié een **waarvolgens die etiese tese geheel en al ontken is.** Volgens hierdie standpunt, wat onder

meer deur die Christian Science ingeneem word, word daar geheel en al ontken dat daar iets soos kwaad in die wêreld aanwesig is en word dinge soos aardbewings en siekte gewoon as illusies afgemaak <sup>22</sup>. Volgens Aiken is hierdie standpunt egter té lewensvreemd om hoegenaamd ernstig geneem te word.

'n Meer gematigde standpunt is dié waarvolgens **die kwaad as 'n berowing van die goeie beskou word** (Aiken, 1958:94). Die argument is dat God wel alle dinge goed gemaak het, maar dat die kwaad 'n noodsaaklike konsekwensie van die eindigheid van geskape wesens is. Volgens Aiken kan ook hierdie nie as 'n suksesvolle oplossing vir die probleem van die kwaad beskou word nie en moet dit veeleer as **een van die mees pynlike vorme van hierdie probleem beskou word**. Dit heropen naamlik die vraag na die regverdiging van die skepping self en plaas die individu tussen sy behoefte om God lief te hê en sy haat van die wêreld wat deur dieselfde God geskep is.

Met hierdie benadering beantwoord Aiken dus nie alleen aan Mackie se kriterium vir 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad, maar tree daar ook **drie belangrike winste** vir nadenke oor hierdie problematiek na vore (Aiken, 1958:96). Die **eerste wins**, sê hy, is die besef **dat logiese probleme ook op die terreine van die godsdiens en die moraliteit kan ontstaan** en dat hierdie probleme **fundamenteel praktiese probleme** is wat op 'n manier beantwoord moet word wat die wil of die hart van die mens beïnvloed, wil dit enige aanspraak op sukses maak. Die **tweede wins** wat hieruit vir hom na vore tree, is dat die probleem van die kwaad op 'n treffende manier daarin slaag om die feit te onderstreep **dat filosofiese teorieë wat op die "noodsaaklike outonomie" van godsdienstige en morele beginsels berus, nie gehandhaaf kan bly nie** en dat iemand wat die prooi van hierdie probleem geword het, hom heel dikwels **in 'n konflik tussen sy gewete en sy geloof bevind**. 'n **Derde wins** wat uit hierdie benadering na vore tree, is dat die probleem van die kwaad nie alleen daarin slaag om die kwessie van die bestaan van God aan die orde te stel nie, maar dat dit ook daarin slaag om aan te toon **dat die monoteïstiese tese, ten spyte van al die religieuse argumente, inderdaad falsifiseerbaar is**.

---

<sup>22</sup> Vergelyk in hierdie verband die standpunte van Mary B Eddy in haar *Science and Health with Key to the Scriptures*.

#### 5.4 God as algoed, maar nie volledig almagtig nie

Soos reeds vroeër vermeld, kulmineer die bydraes van Mill, Geach en Aiken tot 'n baie groot mate in dié van **Kushner** wat hom nie maar net met die raaisel van kwaad in 'n Godgeskape wêreld bemoei en ook 'n uitweg uit hierdie dilemma probeer aanwys nie, **maar hierdie uitweg ook wel deeglik in die teks van die Bybel veranker.**

Harold S Kushner is 'n rabbi wat sy seun Aaron op 'n baie vroeë ouderdom aan die dood moes afstaan (Kushner, 1982:9). Hierdie gebeure het hom en sy gesin baie diep geraak en het hom as geestelike leier voor die vraag te staan gebring **waarom slegte ding met goeie mense gebeur.**

In sy **worsteling met die raaisel van kwaad in 'n Godgeskape wêreld** en daarmee ook met die teïstiese Godsbeeld waarmee hy grootgeword het (Kushner, 1982:11), het hy homself as 'n goeie mens bestempel wat probeer het om te doen wat God wil en was hy daarvan oortuig dat hy 'n meer religieus toegewyde lewe as die meeste mense gely het. Derhalwe het hy ook geglo dat indien God maar net 'n klein bietjie billik was, hy nie sou kon toelaat dat hierdie tragedie hom en sy huis getref het nie. Selfs al sou hy homself kon oortuig dat hy hierdie straf vir die een of ander vorm van sonde verdien het, was dit onmoontlik om te verstaan op watter gronde Aaron so moes ly.<sup>23</sup>

Soos die meeste ander mense het ook hy en sy vrou met die beeld van God as 'n alwyse en almagtige Ouer grootgeword wat vir hulle selfs beter as aardse ouers sou versorg. Hulle het geglo dat indien hulle gehoorsaam was, God hulle daarvoor sou beloon en dat indien hulle ongehoorsaam was, hy hulle teësinnig daarvoor sou dissiplineer. Soos die meeste ander was hulle ook bewus van die menslike tragedies wat hulle elke dag afspeel, maar het hierdie tragedies egter nooit vir hulle 'n vraagteken oor die geregtigheid en billikheid van God geplaas nie.

---

<sup>23</sup> *I had been a good person. I had tried to do what was right in the sight of God. More than that, I was living a more religiously committed life than most people I knew, people who had large, healthy families. I believed that I was following God's ways and doing His work. How could this be happening to my family? If God existed, if he was minimally fair, let alone loving and forgiving, how could He do this to me? And even if I could persuade myself that I deserved this punishment for some sin of neglect or pride that I was not aware of, on what grounds did Aaron have to suffer?* (Kushner, 1982:10).



Die **dood van sy kind** het hom egter vierkantig met die vraag gekonfronteer waarom slegte dinge met goeie mense gebeur? Vir hom het hierdie nou die enigste vraag geword wat regtig saakmaak, aangesien hy dit ook telkens dwarsdeur sy bediening en in 'n wye verskeidenheid omstandighede teëgekrom het (Kushner, 1982:14).

Volgens Kushner is een van die gevolge van die slegte dinge wat met goeie mense gebeur, dat dit 'n hele rits vrae rondom die almag en die goedheid en selfs ook die bestaan van God oproep. Dit bly eenvoudig vir mense moeilik om te verstaan waarom veral die regverdiges moet ly, en dit het in sy bediening in 'n magdom vrae rondom God gestalte gekry. Terwyl hierdie vrae en reaksies van 'n wyd uiteenlopende aard was, het hulle dit tog in gemeen gehad **dat daar in almal aanvaar is dat God die oorsaak van lyding is en dat die mens moet probeer om te verstaan waarom God hom sou wou straf**. Vir die lydendes was dit dus inderdaad 'n vraag of die lyding vir hulle eie beswil was en of dit nie dalk as die een of ander vorm van straf beskou moes word nie. Die gevolg was dat sommige hulself blameer het om daarmee God se reputasie in stand te hou, terwyl andere gewoon die werklikheid van die lyding bly ontken het.<sup>24</sup>

Hierdie reaksies het 'n groot invloed ook op Kushner en sy gesin gehad en by hom die vraag laat ontstaan of daar nie tog 'n ander moontlikheid was nie. Kon dit wees dat God nie die oorsaak van slegte dinge is nie, dat Hy nie besluit watter gesin 'n gestremde kind sal hê nie en dat hy nie mense vir sekere vorme van lyding uitsonder nie? 'n Verdere vraag was of dit nie die verkeerde vraag was om te vra hoekom God dit aan hom gedoen het nie? Dit was in die boek Job dat hy begin het om antwoorde op al hierdie vrae te kry.

Hierdie filosofiese gedig vertel die verhaal van 'n goeie man se worsteling om te verstaan om watter rede slegte dinge met goeie mense gebeur. As sodanig, wentel hierdie gedig rondom drie belangrike stellings, naamlik (a) dat God almagtig en die oorsaak van alles in die wêreld is, (b) dat Hy regverdig en billik is en ten gunste daarvan is dat mense kry wat hulle verdien en (c) dat Job 'n goeie mens is.

---

<sup>24</sup> *All the responses to tragedy which have been considered have at least one thing in common. They all assume that God is the cause of our suffering, and they try to understand why God would want us to suffer. Is it for our own good, or is it a punishment we deserve, or could it be that God does not care what happens to us? Many of the answers were sensitive and imaginative, but none was totally satisfying. Some led us to blame ourselves to spare God's reputation. Others asked us to deny reality or to repress our true feelings. We were left either hating ourselves for deserving such a fate, or hating God for sending it to us when we did not deserve it (Kushner, 1982:37).*

Hiervolgens is dit duidelik dat indien God almagtig en regverdig was, Job 'n sondaar moes wees wat sy verdiende loon ontvang en dat indien Job goed sou wees, God nie regverdig kon wees nie. Indien Job iets beter verdien het en God nie sy lyding veroorsaak het nie, kon hy ook nie almagtig gewees het nie (Kushner, 1982:45).

Aan de hand hiervan, handel die argument in die boek Job dus oor die vraag watter van hierdie stellings 'n mens bereid sou wees om te laat vaar. Terwyl Job se vriende aan die hand van die verhaal bereid was om (c) te laat vaar en Job self gevoel het om (b) te verwerp, is dit egter die skrywer van die verhaal wat aan beide (b) en (c) wil vashou, maar bereid is om (a) te laat vaar. Hy is van oortuiging dat slegte dinge in hierdie wêreld wel met goeie mense gebeur, maar dat dit nie die wil van God is nie. Dit is sy wil dat mense sal ontvang wat hulle verdien, maar Hy beskik gewoon nie oor die vermoë om dit altyd te laat realiseer nie. **Onder dwang om te moet kies tussen 'n almagtige God wat nie volledig goed is nie en een wat algoed, maar nie volledig almagtig is nie, kies die skrywer van Job dus vir laasgenoemde** (Kushner, 1982:52).

So was dit was uiteindelik **op grond van hierdie verhaal uit die teks van die Bybel** dat Kushner tot die gevolgtrekking kon kom **dat dit nie God is wat hierdie dinge aan mense doen nie, maar dat hy as 'n goeie Godheid steeds aan die kant van die mens is as hierdie dinge met hom gebeur.**<sup>25</sup> Met die **aanwys van hierdie uitweg uit die dilemma**, wil hy toegee dat indien 'n mens, soos Job en sy vriende, opgegroeï het om aan God as 'n almagtige en alwetende wese te dink, dit moeilik is om jou persepsies te verander. Tog is dit ook waar **dat daar 'n wêreld vir jou oopgaan** wanneer jy hierdie skuif maak (Kushner, 1982:53). Dit maak dit vir die mens moontlik om, in plaas van onrealistiese verwagtinge te koester, jou tot God te wend vir dié dinge wat hy wel kan doen en om jou selfrespek te behou deur nie gedurig skuldig te voel nie. Boonop kan 'n mens op grond hiervan jou woede ten opsigte van die onregverdigheide van die lewe lug, sonder om vir God kwaad te wees. God leer die mens immers in sy Woord om woede teenoor die ongeregthede in die lewe te openbaar en om ook met medelye teenoor die noodlydendes op te tree.

Op hierdie fondament kon Kushner voortgaan om 'n verskeidenheid ander gevolgtrekkings in hierdie verband te maak.

---

<sup>25</sup> Sien ook Dominique Morin se opmerkings in hierdie verband (Morin, 1990:105).

Hy kon aan die hand van die wetmatighede van die fisika tot die gevolgtrekking kom **dat die talle vorme natuurlike van kwaad waarskynlik aan die funksionering van die skepping toegeskryf moet word en dat daar dikwels geen rede vir 'n bepaalde gebeure bestaan nie** (Kushner, 1982:54). Die mens kan egter daarin rus dat hierdie vorme van kwaad teen die wil van God is en dat dit hom net so irriteer en ontstel as wat met die mens die geval is.

Hy kon hierbenewens ook tot die gevolgtrekking kom **dat daar in hierdie lewe geen uitsonderings vir gawe mense bestaan nie** (Kushner, 1982:64). Die dood bly een van die groot werklikhede van die lewe en kan net so min as die lewe verduidelik word. Dit kan nie beheer of uitgestel word nie en die mens kan maar net probeer om verby die "waarom" vraag te kom ten einde die vraag te begin beantwoord wat hom nou in die lig van die dood te doen staan.

Nog 'n gevolgtrekking was **dat God aan die mens ruimte gelaat het om menslik op te tree deurdat Hy aan hom 'n vrye wil toegestaan het** (Kushner, 1982:80). Dit het hom in staat gestel om vrye keuses te maak, maar het ook die bron van eindelose morele kwaad geword, waarop God wel gereageer het deur in Christus saam met die mens te ly.

Ten slotte het al hierdie dinge Kushner ook geleer **dat 'n mens nie in jou ellende moet bly sit nie, maar met God en ander mense moet meewerk aan die opheffing en hantering daarvan en dat dit ten spyte van alles steeds sin maak om in God te bly glo.**<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vergelyk in hierdie verband ook die volgende opmerkings van Kushner: *In the final analysis, the question of why bad things happen to good people translates itself into some very different questions, no longer asking why something happened, but asking how we will respond, what we intend to do now it has happened.*

*Are you capable of forgiving and accepting in love a world which has disappointed you by not being perfect, a world in which there is so much unfairness and cruelty, disease and crime, earthquake and accident? Can you forgive its imperfections and love it because it is capable of containing great beauty and goodness, and because it is the only world we have?*

*Are you capable of forgiving and loving the people around you, even if they have hurt you and let you down by not being perfect? Can you forgive them and love them, because there aren't any perfect people around, and because the penalty for not being able to love imperfect people is condemning oneself to loneliness?*

*Are you capable of forgiving and loving God even when you have found out that He is not perfect, even when He has let you down and disappointed you by permitting bad luck and sickness and cruelty in His world, and permitting some of those things to happen to you? Can you learn to love and forgive Him despite His limitations, as Job does, and as you once learned to forgive and love your parents even though they were not as wise, as strong, or as perfect as you needed them to be?*

*And if you can do these things, will you be able to recognise that the ability to forgive and the ability to love are the weapons God has given us to enable us to live fully, bravely, and meaningfully in this less-than-perfect world?* (Kushner, 1982:155). Sien in hierdie verband ook Kushner se *Who needs God* (1989).

Met hierdie argumente beantwoord Kushner dus nie slegs aan Mackie se kriterium vir 'n ateïstiese oplossing van die probleem van die kwaad nie, maar bundel hy ook die bydraes van Mill, Geach en Aiken saam en **transponeer hy ook die debat na die ruimte waarin dit sy ontstaan gehad het** en waarin dit ook in die volgende hoofstuk aan die orde gestel gaan word.

# HOOFSTUK 6

## 'N HERMENEUTIES-FILOSOFIESE BEGRONDING

### Inleiding

Daar is in die voorafgaande hoofstukke nou reeds uitvoerig by **al daardie redes stilgestaan op grond waarvan filosowe soos Mackie en McCloskey meen dat 'n skrapping van sommige van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing van die probleem van die kwaad as die sterkste argument teen die rasonele houdbaarheid van hierdie teorie kan lei.**

Wat die **meer negatief gerigte** van hierdie redes aan betref, is daar in Hoofstuk 2 verduidelik **dat laasgenoemde rondom die konsep van die logiese inkonsistensie van die teïstiese teorie sentreer** wat met reg as **die spil van die ateïstiese argument bekend as die probleem van die kwaad** beskryf kan word. Daar is ook verduidelik dat hierdie konsep nie alleen reeds sedert die dae van Epikurus soos **'n goue draad deur formulerings van hierdie argument loop nie**, maar dat dit ook **die rasionaal verteenwoordig van Mackie en andere se afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad as ontoereikend.**

In 'n **nadere omskrywing van die oorsprong van hierdie redes**, is daar in Hoofstuk 3 daarop gewys dat alhoewel die probleem van die kwaad sy wortels in die voor-Christelike tyd het en dit ook dwarsdeur die Patristiek en die Middeleeue 'n onderwerp van drukke bespreking gebly het, **dit egter die denkklimaat van die Verligting en in die besonder die nalatenskap van David Hume was wat 'n bepalende invloed op die inkleding daarvan in die moderne tyd sou uitoefen.** Daar is verduidelik dat Hume sy aanval op die tradisionele teïsme aan die hand van twee beweringe geloods het en dat hy hierdie beweringe in afdelings X en XI van sy *Dialogues Concerning Natural Religion* in die vorm van 'n dialoog in **twee argumente (redevoeringe) teen die rasonele houdbaarheid van die teïsme** omvorm het. Dit was hierdie argumente van Hume, is gesê, wat sedert die Verligting in een van twee benaderings tot die problematiek gestalte gekry het en wat sedertdien die belangrikste **inspirasie van ateïstiese afwysings van die teïsme** geword het.

In Hoofstuk 4 is daar in 'n verdere bespreking van die genoemde redes by hierdie aspekte aangesluit met 'n oorsig oor **die gebruik wat latere ateïste van Hume se argumente in die afwysing van teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad sou maak**. Daar is aangetoon dat Hume se onderskeiding van die konsepte van **die problematiek verbonde aan Cleanthes (die rasonale teologie) se antropomorfistiese inkleding van die attribute van God** en van **die wanontwerp van die heelal, nie alleen terug te vind is in die argumente (redes) op grond waarvan Mackie en andere aanvoer dat teïstiese oplossings vir die probleem van die kwaad ontoereikend is nie**, maar dat dit inderdaad ook **die ruggraat van hierdie argumente** uitmaak. Die klem het in hierdie bespreking derhalwe telkemale op daardie ateïstiese argumente geval wat hulle inspirasie uit hierdie konsepte put en wat dit ten doel het om teïstiese oplossings te ontmasker **waarin al die konstituerende proposisies van die probleem van die kwaad op 'n eksplisiete manier behou word, maar waarin ten minste een van hierdie proposisies tog op 'n implisiete manier verwerp word**.

Hoofstuk 5 het hieruit voortgevloei met 'n bespreking van die **meer positief gerigte redes** op grond waarvan daar in ateïstiese gelede gemeen word dat die skraping van een of meer van die Goddelike attribute in die teïsme tot 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad kan lei. Daar is in hierdie hoofstuk naamlik gefokus op ateïsties georiënteerde filosowe se pogings om op voetspoor van die tweeledige onderskeiding van Hume en teen die agtergrond van die leemtes van teïsties georiënteerde oplossings vir die probleem, met daardie oplossings te eksperimenteer **waarin daar van ten minste van een van die proposisies wat die probleem van die kwaad konstitueer, afstand gedoen word**. Daar is aangevoer dat die weg tot eksperimentering met hierdie oplossings reeds deur onder meer die nadenke van Mill, Geach en Aiken gebaan is en dat dit aan iemand soos Kushner oënskynlik **genoegsame rede** gebied het om die probleem van die kwaad **ook vanuit 'n ateïstiese gesigspunt te bearbei**.

Teen die agtergrond van **al hierdie negatief en positief gerigte redes** op grond waarvan ateïsties georiënteerde filosowe meen dat 'n skraping van een of meer van die Goddelike attribute tot 'n toereikende oplossing vir die probleem van die kwaad kan lei, het dit egter nou tyd geword om ook op die **tweede oogmerk** van hierdie studie te fokus. Hierdie oogmerk is naamlik om aan te toon **dat daar 'n nog meer fundamentele rede bestaan op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs hierdie weg en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos en die emosionele druk so eie aan hierdie problematiek verlig kan word**.

Dit is in die omskrywing van **laasgenoemde rede** dat die studie sigself wil aansluit by die denkers wat in die vorige hoofstuk onder bespreking was en veral by die **winste wat daar in hul nadenke vir 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad na vore getree het**.

Wat **JS Mill** aan betref, is daar in die vorige hoofstuk daarop gewys dat hy hom weliswaar nie direk met die probleem van die kwaad bemoei nie, maar dat sy **kritiese beoordeling van die rasonele houdbaarheid van die Goddelike attribute**, tog 'n belangrike eerste tree op die pad van 'n ateïstiese bearbeiding tot die probleem van die kwaad verteenwoordig. Met hierdie beoordeling het hy 'n sterk saak daarvoor uitgemaak dat die skepper van die wêreld beslis nie almagtig kan wees nie (Mill, 1970:176) en daarmee **nie alleen die vraag na die rasonele houdbaarheid van die teïstiese Godskonsep op die tafel geplaas nie**, maar ook 'n fondament vir nadenke gelê waarop die ander denkers kon voortbou. Sy oortuiging dat daar om 'n verskeidenheid van redes nie van die skepper van die wêreld as almagtig gepraat kan word nie, is derhalwe ook terug te vind in byvoorbeeld Geach se argument dat daar eerder van God as *almighty* gepraat moet en vorm sonder twyfel ook die kern van die raaisel waarmee Kushner worstel wanneer hy nadink oor die moontlike redes waarom slegte dinge met goeie mense gebeur.

Terwyl Mill met hierdie argumente dus wel 'n belangrike bydrae tot 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad maak, **bly sy pogings egter steeds blootgestel aan die teïstiese besware teen enige sodanige benadering**. Daar is reeds in die Inleiding daarop gewys dat die betreklik min aandag wat die ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad tot dusver in godsdiensfilosofiese nadenke oor die probleem van die kwaad geniet het, volgens Mackie en McCloskey eenvoudig aan die **voorbehoude van teïsties-georiënteerde filosowe** toegeskryf moet word.

Soos reeds verduidelik, is dit volgens Mackie gewoon die traagheid van laasgenoemdes om aan die gesprek rondom hierdie, volgens hom *adequate solutions* vir die probleem van die kwaad, deel te neem wat hom summier die gesprek laat beëindig om hom dan maar met die *fallacious solutions* van die teïste besig te hou (in Pike, 1964:49). McCloskey sluit hom hierby aan en is ook meer spesifiek in sy aanvoer van redes vir hierdie toedrag van sake wanneer hy skryf: *Few Christians accept these solutions, and this is no doubt partly because such solutions ignore the real inspiration of religious beliefs: and partly because they introduce embarrassing complications for the theist in his attempts to deal with other serious*

*problems* (in Brody, 1974:169). Die feit dat 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad dus bykans noodwendig die gevaar loop om deur teïsties denkendes **as 'n bedreiging vir die ware inspirasie van teïstiese geloofsoortuigings en derhalwe ook as 'n verleentheid vir die teïs ervaar te word**, moet dus beslis as 'n demper op Mill se inisiatiewe in hierdie verband beskou word.

Dit is dan ook juis in dié verband dat die argumente van Geach (Geach, 1973:7) 'n belangrike bydrae daartoe maak **om hierdie struikelblok op die pad van 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad uit die weg te ruim**. Soos reeds verduidelik, bemoei ook Geach hom nie direk met die probleem van die kwaad nie, maar wel met nadenke oor die rasonale houdbaarheid van die Goddelike attribute en onderskei hy hom ook daarin van Mill dat hy daartoe oorgaan om **'n alternatief vir nadenke oor die vermoëns van God te suggereer**. Hierdie alternatief, sê Geach, is om eerder van God as *almighty* in plaas van *omnipotent* te praat en hou vir gelowiges die voordeel in **dat hulle steeds aan die bevoegdheid van God oor alle dinge kan bly vashou**, maar sonder om hulself in pogings tot 'n verstaanbare en aanvaarbare omskrywing van die konsep van *omnipotence* te verstriek. Soos reeds gesê, is dit ook hiermee dat Geach **die belangrike skuif maak** om in sy afwysing van die teïstiese Godsbeeld, **nie die kind met die badwater weg te gooi nie**, maar daardeur juis die weg tot 'n meer bevredigende spreke oor God en so ook die probleem van die kwaad te open.

Terwyl ook Geach dus hiermee 'n belangrike verdere bydrae tot 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad maak, **bly egter ook sy pogings steeds blootgestel aan die reeds genoemde teïstiese besware teen enige sodanige benadering**. Dit word volgens Geach immers steeds algemeen **as teologiese etiket beskou** om van God as *omnipotent* te praat (Geach, 1973:7), selfs al sou jy dit beklemtoon dat die leerstelling van God as *almighty* van fundamentele belang vir die Christelike geloof is en dat 'n Christen inderwaarheid nie mag glo dat God alle dinge kan doen nie (Geach, 1973:8).

**Aiken** maak 'n verdere belangrike bydrae tot die uit die weg ruim van die bogenoemde struikelblok wanneer hy nie maar net op die probleme verbonde aan die teïstiese Godsbeeld bly fokus nie, maar op sy beurt ook weer 'n tree verder as Geach gee **deur die probleem van die kwaad in hierdie konteks aan die orde te stel** en in die lig van laasgenoemde, **verskeie uitweë uit hierdie dilemma te suggereer** (Aiken, 1958:77). Soos reeds vroeër verduidelik, laat Aiken sy beoordeling van die rasonale houdbaarheid van die teïstiese Godskonsep



saamval met sy bespreking van die probleem van die kwaad en is dit van hieruit dat hy daartoe oorgaan om 'n aantal uitweë uit hierdie dilemma aan te wys wat daarmee rekening hou **dat logiese probleme op die terreine van die godsdiens en die moraliteit fundamenteel praktiese probleme is** wat op 'n manier beantwoord moet word wat die wil of die hart van die mens beïnvloed, wil dit enige aanspraak op sukses maak.

Terwyl Aiken met hierdie argumente die fokus in nadenke oor die probleem van die kwaad **vanaf 'n teologies georiënteerde na 'n veel meer prakties georiënteerde benadering verskuif**<sup>1</sup> en hy daarmee ook 'n belangrike bydrae daartoe maak om die genoemde struikelblok op die pad van 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad uit die weg te ruim, **bly egter ook sy pogings steeds blootgestel aan van die reeds genoemde teïstiese besware teen enige ateïsties georiënteerde benadering tot hierdie problematiek.** So merk hy trouens self met betrekking tot die moontlike ontvangs van sy suggesties in teïstiese geleere op: *Such, I take it, is the theological position of Kierkegaard. But the spiritual remedies which it proposes are desperate remedies which ordinary persons are not likely to be able to accept. What remains of monotheism, when it is accepted, is anybody's guess. It is not for nothing, indeed, that Kierkegaard himself has been sometimes called an "atheist". No doubt some precedent for it can be found in the biblical literature. But surely the drift of what most people think of as biblical monotheism is incompatible with it, and surely it is not the view of God which is normally entertained in our churches and synagogues* (Aiken, 1958:93).

Teen hierdie agtergrond, is dit **Kushner** wat by verre die belangrikste bydrae daartoe maak om die genoemde struikelblok op die pad van 'n ateïstiese benadering tot die probleem van die kwaad uit die weg te ruim. Hy doen dit deur hom in sy nadenke oor die problematiek nie maar net met die raaisel van kwaad in 'n Godgeskape wêreld te bemoei en ook 'n uitweg uit hierdie dilemma te probeer aanwys nie, **maar deur ook hierdie uitweg wel deeglik in die teks van die Bybel te veranker.** Daarmee plaas hy die seël op die skuif waarmee reeds

---

<sup>1</sup> Vergelyk in hierdie verband Aiken se opmerking dat om die teologiese tese te verwerp, derhalwe nie beteken om 'n streep deur 'n metafisiese hipotese omtrent die bestaan van iets (God) te trek nie, maar meer pertinent om die lewens- en werklikheidsbeskouing wat deur hierdie sindroom verteenwoordig word, te loën. Dit maak van die teologiese tese 'n praktiese proposisie en die verbintenis daaraan ook 'n praktiese verbintenis met onberekenbaar groot konsekwensies vir die persoon wat dit aanvaar of verwerp. Dit is teen hierdie agtergrond derhalwe ook duidelik, sê hy, dat die inkonsistensie tussen die teologiese en etiese teses inderwaarheid 'n konflik van instellings teenoor die werklikheid en nie soseer 'n kontradiksie in geloofsuitinge omtrent die aard van die werklikheid is nie. Derhalwe kom die opheffing van hierdie inkonsistensie essensieel ook eerder neer op die vestiging van 'n konsistente sisteem van religieuse en morele sentimente as op 'n konsistente teorie omtrent die aard van dinge (Aiken, 1958:88).

Geach vorendag gekom het, naamlik om in sy afwysing van die teïstiese Godskonsep, **nie die kind met die badwater weg te gooi nie**, maar juis te probeer om die teïstiese vrese in hierdie verband te akkomodeer en daarmee ook die weg tot 'n meer bevredigende spreke oor God en so ook die probleem van die kwaad te open. Terwyl Geach aan laasgenoemde gestalte gee deur 'n alternatiewe spreke oor God te suggereer **wat van fundamentele belang in die Christelike geloof is** (Geach, 1973:8) en Aiken dit laat realiseer in die aantoon van uitweë **wat in lyn met die inherent praktiese aard van die probleem van die kwaad is** (Aiken, 1958:88), doen Kushner dit deur nie alleen sy afwysing van die teïstiese Godskonsep nie, maar ook sy aantoon van 'n uitweg uit die dilemma, **in die teks van die Bybel en wel in die verhaal van Job te veranker**. Dit is ook hiermee dat Kushner 'n **deurslaggewende bydrae** daartoe maak om die **struikelblok van teïstiese vrese** uit die weg te ruim en daarmee ook die moontlikheid tot 'n meer bevredigende bearbeiding van die probleem van die kwaad te open.

Dit is by hierdie winste uit die nadenke van Geach, Aiken en Kushner dat die studie sigself wil aansluit in sy omskrywing van 'n **nog meer fundamentele rede** op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs die weg van 'n ateïstiese bearbeiding tot hierdie problematiek en ook **sonder ernstige implikasies vir die geloof in God** opgelos kan word. Die studie wil naamlik in sy omskrywing van laasgenoemde en op voetspoor van hierdie denkers, aan die een kant standpunt inneem **teen 'n teïstiese benadering tot die probleem van die kwaad**. Aan die ander kant en ook terwille van die teïstiese vrese in hierdie verband, wil die studie die debat ook nog 'n tree verder probeer voer deur die ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad nie net in 'n enkele Bybelboek nie, **maar in die volle spektrum van Ou Testamentiese literatuur te veranker**.

Dit is hierdie aspekte wat in 6.1 en 6.2 aan die orde kom wanneer daar in aansluiting by van die vroeëre opmerkings van Carroll en ook Ricoeur se nadenke oor die konsep van 'n hermeneutiek van die idee van openbaring, op die **ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma as hierdie mees fundamentele rede gefokus word**, asook op die **implikasies van hierdie bewering vir nadenke oor die probleem van die kwaad**.

### 6.1 Die ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma

Die bewering dat die **ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma** as die mees fundamentele rede beskou moet word op grond waarvan daar aangevoer kan word dat die probleem van die kwaad inderdaad langs die weg van 'n ateïstiese bearbeiding van die

probleem en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God opgelos kan word, vra om nadere verduideliking.

Die feit dat die Christelike dogma **bykans onvermydelik van 'n ontleende en ondergeskikte aard is** en dat dit oor die algemeen nie na behore in nadenke oor God verreken word nie, is 'n punt wat met groot stelligheid deur **Paul Ricoeur** gemaak word.

Ricoeur maak hierdie punt binne die raamwerk van sy nadenke oor die konsep van **'n hermeneutiek van die idee van openbaring** waarin hy hom teen 'n **outoritêre en duister konsep van openbaring** verset en ook teen 'n **konsep van redelikheid wat daarop aanspraak maak om soewerein en volledig deursigtig vir sigself te wees** (Ricoeur, 1980:73)<sup>2</sup>. Derhalwe het hy dit in hierdie nadenke ten doel om daardie konsepte van openbaring en die rede te herwin wat sonder om noodwendig ooreen te stem, weer tot 'n lewende dialektiek kan toetree en so tot 'n beter verstaan van die konsep van geloof kan lei.

Met 'n **duister konsep van openbaring**, bedoel Ricoeur een waarin daar drie vlakke van taal **in die een konsep van openbaring geamalgameer word**. Hierdie drie vlakke is dié waarin **die taal van die geloofsbelydenis nie van dié van die belydenis van die geloof onderskei word nie**, die vlak van die kerklike dogma **waarin 'n historiese gemeenskap hul verstaan van die geloof vir hulself in 'n kerklike leerstelling interpreteer** en dié waarin 'n **versameling leerstellings deur die leergesag tot die ortodokse leer verhef word**. Die spesifieke soort amalgamasie waarteen Ricoeur dit het, is dié wat in terme van die derde vlak uitgedruk word en wat om hierdie rede **nie alleen duister nie, maar ook outoritêr van aard is**. Dit is op hierdie vlak dat die kerklike leergesag uitgeoefen en 'n stempel van outoriteit op allerlei geloofskwessies geplaas word en daar derhalwe ook die grootste mate van aantasting van die konsep van openbaring plaasvind. Dit is wanneer **die geloofsuitinge van 'n gemeenskap onder die leerstellige voorgedyskap van 'n leergesag geplaas word, dat dit volgens Ricoeur nie alleen die historiese karakter van die interpretasies daarvan verloor nie, maar ook die soepelheid van die lewende prediking van die openbaring moet inboet**. Dit is ook te wyte aan hierdie soort amalgamasie en aantasting van die konsep van openbaring, sê hy, dat die massiewe en bykans ondeurdringbare konsep van **die "geopenbaarde waarheid", of selfs "waarhede"** na vore tree.

<sup>2</sup> Ofskoon Ricoeur hom in die tersprake bydrae nie direk met die probleem van die kwaad bemoei nie, lê sy argumente tog in die verlengde van sy vroeëre werke in hierdie verband. Sien veral sy *Fallible Man* (1965), *The Symbolism of Evil* (1967) en *Het Kwaad: een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie* (1992).

Terwyl Ricoeur dus nie die waarde van die formulering van 'n dogma wil ontken nie, is hy egter van oordeel dat dit **ten opsigte van die meer oorspronklike modaliteite van diskoers in die taal van 'n geloofsgemeenskap, van 'n ontleende en ondergeskikte aard is**. Dit is derhalwe ook vir hom van belang om die konsep van openbaring na die mees oorspronklike vlak daarvan terug te voer, wat hy as die **diskoers van die geloof, of die belydenis van die geloof** tipeer.

Dit is binne hierdie raamwerk dat hy aanvoer dat daar in 'n hermeneutiek van die idee van openbaring, voorkeur gegee behoort te word aan **daardie modaliteite van diskoers wat die mees oorspronklike in die taal van die geloofsgemeenskap is en aan die hand waarvan die lede van 'n geloofsgemeenskap hulle ervaring in die eerste plek vir hulleself en vir andere interpreteer** (Ricoeur, 1980:90).<sup>3</sup>

Onder hierdie modaliteite, verteenwoordig die **profetiese diskoers** vir Ricoeur die **basiese referent van nadenke oor die konsep van 'n openbaring** (Ricoeur, 1980:75). Dit is dié vorm van diskoers, sê Ricoeur, wat sigself **by monde van die profeet, maar dan ook nog in die naam van God aanmeld** en wat as sodanig dus ook as 'n **diskoers aan die hand van 'n dubbele outeur** beskou kan word.

'n Punt van groot belang in hierdie verband is egter dat terwyl die konsep van profetiese diskoers sentraal binne dié van die openbaring is, **dit egter nie sonder ernstige gevolge vir laasgenoemde van die konteks daarvan losgemaak kan word nie**. Dit is wanneer die konsep van profetiese diskoers van dié van die narratiewe diskoers losgemaak word, dat 'n filosoof die ernstige gevaar loop om die idee van openbaring in 'n te eng konsep, naamlik dié van die spreke deur 'n dubbele outeur, in te perk. Hierdie ingeperktheid het ook die kenmerk **dat dit die konsep van die profesie aan dié van die orakel verbonde hou en ook die opvatting van openbaring aan dié van inspirasie, opgeneem as 'n stem agter 'n stem, verbind**.

Volgens Ricoeur is dit **wanneer die profetiese diskoers na alle ander vorme van Bybelse diskoers uitgebrei en as sinoniem van die konsep van openbaring in die algemeen**

---

<sup>3</sup> Met betrekking tot die voordele verbonde aan 'n terugkeer na daardie modaliteite van diskoers wat die mees oorspronklike in die taal van die geloofsgemeenskap is, merk Ricoeur op: *The principal benefit of such a return to the origin of theological discourse is that from the outset it places reflection before a variety of expressions of faith, all modulated by the variety of discourses within which the faith of Israel and then of the early church is inscribed. So instead of having to confront a monolithic concept of revelation, which is only obtained by transforming these different forms of discourse into propositions, we encounter a concept of revelation that is pluralistic, polysemic, and at most analogical in form – the very term revelation, as we shall see, being borrowed from one of these forms of discourse* (Ricoeur, 1980:75).

**gebruik word, dat ook die konsep van die Skrif as gedikteer in iemand se oor na vore kom.** Die idee van die openbaring word dan met dié van 'n dubbele outeur verwar en daarmee word nie alleen enige toegang tot 'n minder subjektiewe verstaan van die openbaring by die wortel afgesny nie, maar word ook **die gedagte van die inspirasie van die Heilige Gees van die verrykende invloede van die ander vorme van religieuse diskoers beroof.**

Ook die eeue-oue band tussen die orakel en tegnieke van voorspelling, het 'n bykans onverbreekbare band tussen die konsepte van die profesie en dié van die ontsluiting van die toekoms gelê. Hierdie feit het verder daartoe aanleiding gegee dat die inhoud van die openbaring as God se plan vir die geskiedenis opgeneem sou word en dat dit in die apokaliptiek veral in 'n ontsluiting van God se planne omtrent die laaste dae beslag sou kry. Hiervolgens het die konsep van die laaste dae dus die karakter van 'n Goddelike geheim gekry wat aan die hand van die openbaring, opgeneem as 'n voorteken, ontrafel kon word.

Dit is om hierdie redes, sê Ricoeur, dat daar nie daarby berus kan word om die konsep van openbaring slegs met dié van die profesie te identifiseer nie, maar dat dit ook deur onder meer die konsep van **narratiewe diskoers** verryk behoort te word wat veral in die Pentateug, maar ook in die Sinoptiese Evangelies en Handeling na vore kom (Ricoeur, 1980:77). Terwyl daar van profetiese tekste gesê kan word dat dit 'n dubbele outeur het, wys Ricoeur daarop dat die outeur in narratiewe tekste dikwels verdwyn en dat daar hierin eerder van 'n **dubbele akteur** en derhalwe ook van 'n **dubbele oogmerk met die verhaal** gepraat moet word.

Vir Ricoeur is die uiteindelijke doel van hierdie verhale **'n meditasie rondom die karakter van die gebeure wat daarin verhaal word** en word die konsep van openbaring daarin ook direk aan die gebeure self verbind. Wat van hierdie gebeure opval, is dat hulle nie maar net verskyn om weer te verdwyn nie, maar dat hulle 'n epog vestig en geskiedenis genereer deur eerstens 'n gemeenskap te vestig en hierdie gemeenskap dan tweedens uit groot gevaar te verlos. Om in sulke gevalle van openbaring te praat, beteken dus **om hierdie gebeure transendent ten opsigte van die normale verloop van die geskiedenis te stel.** Hierdie punt word volgens Ricoeur ook deur Gerhard von Rad onderstreep wanneer hy daarop wys dat Israel se belydenis van God vanuit 'n paar kerngebeure oor hulle sages, tradisies en stories heen uitgekring het. Von Rad vind die mees antieke kern van die Hebreeuse credo in Deut.

26:5b-10b<sup>4</sup> waarin daar eers oor Jahwe in die derde persoon gepraat word, maar Hy dan ook later in die tweede persoon aangespreek word.

Die wesenlike van die narratiewe diskoers bestaan vir Ricoeur in **die klem wat daarin op die betrokke gebeure as 'n afdruk van 'n aksie van God geplaas word**. In hierdie soort diskoers vind belydenis deur die vertel van die verhaal plaas en is die kwessie van inspirasie by verre na nie die primêre oorweging nie. God se teenwoordigheid is heel eerste in die geskiedenis te sien en eers daarna in die taal waarin dit opgeneem word. Dit is derhalwe maar eers in 'n tweede-orde taalgebeure dat daar na byvoorbeeld die outeur van die verhaal gevra sal word en dat die verteller na vore kom om in dieselfde verhouding tot sy vertelling te staan as wat die profeet tot sy woorde gestaan het. Om die eie aard van hierdie vorm van diskoers te verreken, beteken dus vir Ricoeur **om jouself teen enige dogmatiese verskraling van die Woord tot 'n blote woordgebeure te verskans** en om die werklikheid van die historiese gebeure op voetspoor van teoloë soos Pannenberg, Fuchs en Ebeling te herbevestig.

Terwyl daar dus wel van die narratiewe diskoers gesê sou kon word **dat dit ook die profetiese diskoers insluit**, wys Ricoeur daarop dat daar byvoorbeeld met betrekking tot die gebeure bekend as die "dag van Jahwe", ook 'n ernstige spanning tussen hierdie twee vorme van diskoers bestaan. Hierdie spanning, sê hy, spruit voort uit die feit dat die "dag van Jahwe" in die narratiewe diskoers as 'n **reddende aksie van God**, maar in die profetiese diskoers as 'n **dreigement van die kant van dieselfde God** geskets word. Hierdie spanning, sê Ricoeur, **kan deur geen sisteem van denke opgehef word nie**. Tussen die sekuriteit van die belydenis van die vestigingsgebeure aan die een kant en die bedreiging wat aan die ander kant deur die profeet aangekondig word, **is daar geen rasonale sintese, of 'n triomfantelike dialektiek moontlik nie, maar moet daar gewoon met 'n dubbele belydenis gewerk word wat nooit volledig opgelos kan word nie en wat slegs deur die hoop aanmekaar gehou word**.<sup>5</sup> Dit is ook om dié rede dat hierdie dubbele relasie tot die geskiedenis so grondig verraai word wanneer die Stoïsynse idee van voorsienigheid daarop toegepas en daar gepoog

---

<sup>4</sup> *My Father was a wandering Aramaean. He went down to Egypt to find refuge there, few in numbers; but there he became a nation, great, mighty, and strong. The Egyptians ill-treated us, they gave us no peace and inflicted harsh slavery upon us. But we called on Yahweh the God of our fathers. Yahweh heard our voice and saw our misery, our toil and our oppression; and Yahweh brought us out of Egypt with a mighty hand and outstretched arm, with great terror, and with signs and wonders. He brought us here and gave us this land, a land where milk and honey flow. Here then I bring the first fruits of the produce of the soil that you, Yahweh, have given me (Jerusalem Bybel).*

<sup>5</sup> Sien ook A Neher (1955).

word om die spanning tussen die profetiese en narratiewe diskoerse in die een of ander teologiese konstruksie, of teleologiese voorstelling van die geskiedenis tot rus te bring.<sup>6</sup>

Die veelsinnigheid van die idee van openbaring, kan volgens Ricoeur dus nie met hierdie verbinding tussen die konsepte van profetiese en narratiewe diskoers uitgeput word nie, maar tree ook duidelik in die preskriptiewe diskoers van die Bybel na vore (Ricoeur, 1980:81). Hy noem hierdie die praktiese dimensie van die openbaring wat in die Bybel met die simboliese uitdrukking van die "wil van God" korrespondeer en op 'n voorskrif dui wat ten uitvoer gebring moet word.

---

<sup>6</sup> Soos reeds in die Inleiding verduidelik, word hierdie punt ook vanuit 'n ander hoek deur Carroll onderstreep wanneer hy daarop wys dat daar 'n inherente onversoenbaarheid tussen die Bybelse en Christelik teologiese Godskonsepte en daarmee ook tussen die metaforiek van die Bybel en die Christelike dogma bestaan (Carroll, 1991:37).

Hierdie onversoenbaarheid, sê hy, vind sy oorsprong in die feit dat die onderskeie tiperinge van God in die Bybel nie onder 'n enkele konsistente noemer tuisgebring kan word nie, maar dat dit intendeel 'n hele reeks teenstrydige en selfs kontradiktoriese beelde van hierdie Godheid oproep. Vir die taal van die Bybel lewer hierdie feit egter geen besondere probleme op nie, aangesien dit danksy die beeldende en metaforiese aard daarvan, veel meer bestand teen die implikasies van kontradiksies en teenstrydighede as die filosofiese teologie is. Dit is egter wanneer die taal van die Bybel in diens van die laasgenoemde gestel word, dat hierdie teenstrydige beelde problematies word.

'n Teologie, opgeneem as die gesistematiseerde geloofsleer van 'n geloofsgemeenskap, kan volgens Carroll nou maar eenmaal nie aan die hand van teenstrydige beelde opereer nie en is danksy die filosofiese oorspronge en konsistensie gebondenheid daarvan, ook besonder blootgestel aan die immer verglydende aard van die Bybelse metaforiek. Hy is derhalwe van oortuiging dat daar moontlik filosofies of teologies tot 'n rasioneel koherente konsep van God geraak kan word, maar dat laasgenoemde nie binne die raamwerk van die taal van die Bybel moontlik is nie. Die rede hiervoor vind hy in die feit dat die Godsbeeld van die Bybel nie sy ontstaan in filosofiese of sistematiese denke nie, maar in diverse denkrigtings en in hoogs verbeeldingryke taal het en dat daar dus nie verwag kan word dat al hierdie bronne en tradisies tot 'n eenvoudige en konsistente Godsbeeld aanleiding sou gee nie.

Volgens Carroll konstitueer die taal van die Bybel 'n web van poëtiese metafore en 'n netwerk van betekenisvolle verhale en moet dit om hierdie rede deur literêre, estetiese en kulturele kriteria, eerder as aan die hand van filosofiese en teologiese standaarde beoordeel word. Dit is in hierdie verhale dat die God van die Bybel as 'n karakter optree en dat hy bykans 'n fiktiewe figuur word wat nie alleen beide Goddelike en menslike eienskappe openbaar nie (Gen. 11:1-6), maar wat ook ander gode en goddelike wesens as sy kollegas het (Job 1-2). Dit is in hierdie verhale dat die God van die Bybel soms as die sterkere onder sy kollegas geteken word, maar op ander tye as maar net nog 'n mag onder ander magte (1 Kon. 22) en dat Hy, soos die ander gode, genadeloos teenoor die mens kan optree (1 Sam. 2:27-3:18) en selfs ook as die bewerker van die goeie en die kwade getipeer kan word (Jes. 45:7).

Soos ook reeds verduidelik, hang die feit dat al hierdie aspekte 'n plek binne die taal van die Bybel kan hê, vir Carroll met die eie aard van verhale saam. Dit is naamlik so, sê hy, dat 'n karakter in 'n verhaal slegs deur die eienskappe van die karakter en deur die gang van die verhaal beperk kan word en dat daar dus nie van verskeie verhale oor hierdie karakter uit boonop verskillende bronne verwag kan word om 'n konsistente beeld van die karakter te skets nie (Carroll, 1991:40). Terwyl daar tussen hierdie verhale ongetwyfeld familiegelykenisse mag voorkom, sou daar egter nie van sodanige karakter verwag kon word om aan die wetmatighede van die logika te konformeer nie. Daarvoor vind die Semitiese manier van uitdrukking volgens Carroll veels te veel genot in die metaforiese en selfs hiperboliese uitdrukking van die werklikheid! Die gelykskakeling van die Godsbeeld van die Bybel met die abstrakte en trinitariese Godsbeeld van die Christelike belydenisskrifte, moes dus noodwendigerwys tot ernstige probleme aanleiding gee. Dit was die filosofiese eis tot konsistensie en koherensie, sê Carroll, wat 'n krasse en onhaalbare standaard aan die ou verhale uit vergange kulture kom stel het en tot gevolg gehad het dat die Bybel 'n probleem vir die Christelike teologie sou word (Carroll, 1991:56).

Ook hierdie konsep is volgens hom in die tradisionele opvatting van die openbaring deur slaggate omring, waarvan die Septuagint se vertaling van die Hebreeuse *Torah* as *nomos* 'n goeie voorbeeld is. Volgens hierdie vertaling van *Torah* as "wet", moet die woord as 'n Goddelike imperatief verstaan word, terwyl dit ook moontlik is om dit in terme van Kant se morele filosofie veeleer as die vrywillige onderwerping aan 'n hoër eksterne opdrag te tipeer.

Terwyl die idee van 'n afhanklikheid van God essensieel tot dié van openbaring is, wys Ricoeur daarop dat hierdie begrip nie na behore sonder 'n duidelike afgrensing van die konsepte van heteronomie en outonomie verstaan kan word nie. Wat die konsep van heteronomie aan betref, wys hy daarop dat daar geen meer onvanpaste manier is om die betekenis van die term *Torah* in die Joodse ervaringswêreld te omskryf nie. Om aan die term *Torah* reg te laat geskied, sou dit nie eens genoegsaam wees om te sê dat dit met die hele regstelsel van die Ou Testamentiese tradisie verbonde was, of sigself oor die hele lewe van die individu uitgestrek het nie.

Dit is veeleer van belang, sê Ricoeur, om daarop te let **dat die wetgewende tekste van die Ou Testament in die mond van Moses en binne die konteks van Israel se verblyf in die woestyn geplaas moet word**. Dit verbind hierdie instruksies aan die vestigingsgebeure wat deur die uittog uit Egipte gesimboliseer word en sluit nie alleen die preskriptiewe in die narratiewe diskoers in nie, maar beteken ook dat die dekalooë die wet van 'n verlore volk is – iets wat vreemd aan die konsep van heteronomie is.

Dit is verder van belang om daarop te let **dat die Wet maar een aspek van 'n baie meer konkrete en omvangryke verhouding was**. Hierdie verhouding word op 'n onvolmaakte manier deur die term "verbond" uitgedruk en sluit die idees van verkiesing en belofte, sowel as van seën en van vloek in.

'n Derde saak van belang, is dat die *Torah* ten spyte van die onveranderlike en apodiktiese karakter van die dekalooë, **in 'n dinamiek ontvou wat as histories gekarakteriseer kan word**. Hiermee word nie net die historiese ontwikkeling van die *Torah* bedoel nie, maar veral die transformasie wat dit in die verhouding tussen die Wet en die gelowiges tot stand gebring het. Hierdie transformasie is af te lees in beide die uitbreiding en opsomming van die *Torah* in die Ou Testament en was fundamenteel op die **heiligheid van die gelowiges** gerig. Derhalwe kom die liefdesgebod lank voor die Nuwe Testament ook al in Deuteronomium voor en is daar ook deur sommige profete van 'n nuwe gebod gepraat wat op die harte van mense geskryf moet word. Hierdie transformasie verklaar ook die oënskynlike



teenstrydigheid tussen Jesus se woorde dat die Fariseërs ondraaglike laste op die mense laai, maar dat elke jota van die wet tog vervul sal word.<sup>7</sup>

Vir Ricoeur is dit hierdie instelling wat die **etiese dimensie van die openbaring** konstitueer en wat ook die ontoereikendheid van 'n heteronome omskrywing daarvan duidelik aan die lig bring. Die verryking wat hieruit vir die idee van openbaring voortspruit, is **dat daar nie langer aan God se ontwerp as 'n bloudruk vir sy skepping gedink moet word nie**, maar veeleer as **'n voorskrif wat 'n beroep op die wil van die mens doen**. Ook wanneer daar van die openbaring as histories gepraat word, word daarmee nie maar net na God se spore in die vestigingsgebeure verwys nie, maar ook na die feit dat die geskiedenis van die mens se praktiese aksies daaraan georiënteer en die dinamiek van menslike instellings daardeur gegeneer word.

Hierdie verdieping in die konsep van die wet tree ook duidelik in die genre van die **wysheidsdiskoers** na vore wat die openbaring as wysheid teken en wat volgens Ricoeur alle ander genres oortref (Ricoeur, 1980:85). Die wysheidsliteratuur, sê hy, handel op die oog af oor die kuns om goed te lewe en oor die pad na ware geluk, maar dit is **agter hierdie fasade dat daar 'n groot stuk nadenke lê wat inderwaarheid op die persoon agter die lede van die verbond en derhalwe op elke individu gerig is**.

Die wysheid, sê Ricoeur, oorskry die raamwerke van die verbond en van die verkiesing en die beloftes van Israel en omsluit al daardie grenssituasies van die lewe waarvan Karl Jaspers gepraat het. Dit interpreteer hierdie situasies as die verdelging van die mens en as die onverstaanbaarheid en die stilte en afwesigheid van God en bring op 'n baie akute manier die vraag van vergelding **binne die konteks van die disharmonie tussen geregtigheid en geluk ter sprake**.

Op hierdie manier vervul die wysheidsliteratuur dus een van die mees fundamentele funksies van die godsdiens, naamlik om *ethos* en *cosmos*, oftewel die sfeer van menslike aksie en dié van die wêreld, met mekaar te verbind. Dit vervul hierdie funksie **deur die aandag op die punt van disharmonie tussen hierdie twee entiteite, naamlik op dié van lyding en dan veral onregverdige lyding, te vestig** en nie deur daarop te wys dat hierdie verbinding in die

---

<sup>7</sup> *Without this pulsation in the Torah, we would not understand how Jesus could have, on the one hand, opposed the "traditions of the elders", which is to say, the multiplication and excess load of commandments put forth by the scribes and Pharisees, and on the other hand, have declared that in the Kingdom the Law would be fulfilled to its last iota. For Jesus, the Law and the Prophets were summed up in the golden rule from Deuteronomy: So always treat others as you would like them to treat you; that is the meaning of the Law and the Prophets (Matt.*

werklikheid neergelê is, of deur menslike aksies na vore gebring kan word nie. Wysheidsdiskoers leer die mens om lyding nie te vermy, of om dit te ontken nie, maar veeleer om dit te verduur en dit in 'n betekenisvolle raamwerk te plaas.

Dit is veral in die boek Job dat 'n opvatting van die wêreld en van menslike aksie in 'n nuwe opvatting omtrent lyding vervloei en dat dit duidelik word dat die konsepte van *cosmos* en *ethos* tog wel verenig kan word, aangesien dit *pathos* na vore bring. Hierdie *pathos* word in Job se finale reaksie in Job 42:1-6 uitgedruk waarin sy vrae rondom geregtigheid weliswaar onbeantwoord bly, maar hy tot belydenis kom van die feit dat hy geglo het dat daar geen sin in sy bestaan is nie. Met hierdie belydenis het Job **'n sin en betekenis veronderstel wat nie deur die taal of die logika van die mens getranskribeer kan word nie en wat ook nie anders as deur die boetvaardigheid wat deur lyding verleen word, tot uitdrukking gebring kan word nie.**

Ook binne hierdie konteks is dit volgens Ricoeur dus duidelik **dat die opvatting van God se ontwerp van sy skepping as 'n teleologiese plan nie steekhou nie, maar dat daar veeleer van die moontlikheid van hoop ten spyte van die ondeurgrondelikheid van die Goddelike ontwerp gepraat moet word.** Hierdie vorm van diskoers herbevestig ook vir hom die onderskeie maniere waarop die konsep van openbaring aan die orde gestel kan word. Terwyl die profeet Goddelike inspirasie opeis as waarborg vir wat hy sê, doen die wysheidsleer niks van hierdie aard nie, aangesien hy weet **dat die wysheid aan hom voorafgaan en dat hy slegs deur deelname aan hierdie wysheid as wys beskou kan word.** Derhalwe is niks ook verder van die wysheidsdiskoers verwyder as die Stoïsynse idee van die **outonomie en selfgenoegsaamheid van die menslike denke nie** en word die ware wysheid in die Bybel ook as 'n geskenk van God teenoor die slang se "kennis van goed en kwaad" getipeer.<sup>8</sup> Hierdie opvatting van wysheidsdiskoers bring dit ook weer in verband met die profesie, aangesien die objektiwiteit van die wysheid op dieselfde saak as die subjektiwiteit van die profetiese inspirasie dui en daar tradisioneel dus geen verskil tussen die inspirasie van hierdie twee entiteite bestaan het nie.

---

7:12). *In this sense, the sermon on the mount proclaims the same intention of perfection and holiness that runs through the ancient Law* (Ricoeur, 1980:84).

<sup>8</sup> Met betrekking tot die Bybelse tipering van die wysheid as vroulik, merk Ricoeur op: *What is more, for the scribes following the Exile, Wisdom was personified into a transcendent feminine figure. She is a divine reality that has always existed and that will always exist. She lives with God and she has accompanied creation from its very beginning. Intimacy with Wisdom is not to be distinguished from intimacy with God* (Ricoeur, 1980:88).

Die laaste vorm van Bybelse diskoers wat deur Ricoeur onderskei word, is dié van die **himniese diskoers** (Ricoeur, 1980:88). Hierdie vorm van diskoers, wat veral in die psalms en ander liedere na vore tree, verteenwoordig geen marginale vorm van godsdienstige diskoers nie, maar spruit uit die kern daarvan voort. Dit is **ten nouste verbonde met die verhaal van God se redding en verteenwoordig 'n hart wat nie alleen die eer en lof van God besing nie, maar wat ook sy pyn in afhanklikheid van God ter sprake bring**. Terwyl God in die profetiese diskoers in die eerste persoon aan die woord gestel word en daar in die narratiewe diskoers van hom in die derde persoon gepraat word, word God in die himniese diskoers in die tweede persoon aangespreek en kom die mens daarin **deur lof en danksegging tot die aanbidding van God**. Himniese diskoers gee in 'n sin dus ook 'n tree verder as *pathos*. Die psalms omvorm die mens se gevoelens deur dit tot uitdrukking te bring en dit is in die openbaring dat hierdie uitdrukking van gevoelens hulle alledaagse modaliteite transendeer.

Die belangrike punt wat Ricoeur vir die doel van die studie met hierdie onderskeidings ten opsigte van die ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma wil maak, is **dat konsep van openbaring op grond van hierdie onderskeie modaliteite van diskoers, nie op 'n uniforme manier geformuleer** en daar ook nie van **dié Bybelse openbaring** gepraat kan word nie. Dit is ook op grond hiervan dat hy dit onaanvaarbaar vind om die onderskeie modaliteite van diskoers as gewoon literêre genres of retoriese fasades te beskou **wat slegs maar ophef behoort te word ten einde die teologiese inhoud daarvan te ekstraheer** (Ricoeur, 1980:91). Dit is juis wanneer laasgenoemde gebeur, sê Ricoeur, **dat hierdie oorspronklike modaliteite van diskoers deur die filosofies-teologiese werk van sintese en sistematisering geneutraliseer word** en daar uiteindelik met reg van die proposisionele resultate van hierdie werk en by al die goeie bedoelings daarvan, gesê moet word **dat dit van 'n ontleende en 'n ondergekikte aard is**.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Vergelyk die volgende opmerkings van Carroll met betrekking tot die implikasies van die filosofies-teologiese werk van sintese en sistematisering: *This makes the Bible a very untidy book for theologians. Its embarrassment of riches defies the pigeonholing so beloved of the philosophical-theological category-maker. A god who loves and hates, makes and destroys, sleeps and does not sleep, even rises early, changes his mind regularly, rages against and blesses, and is generally unpredictable in behaviour, is a mythic formation which does not lend itself to the formulations of the classical theology. That entails a serious gap between the language of the Bible and the things theologians try to do with the Bible. The sheer unsuitability of the Bible as a source from which to do (philosophical) theology has been known for a long time – Spinoza has splendidly analyzed it – but Christian theology has inherited the Bible from a different culture and has nailed itself to that cross. Theology may function happily without the Bible because it does not need the Bible in order to do its work, but where it is yoked (unequally) with the Bible, then it will struggle in vain to accommodate all the Bible's anarchic language* (Carroll, 1991:56).

Vir Ricoeur impliseer hierdie gevolgtrekkings derhalwe ook dat **die analogiese vorme van openbaring**<sup>10</sup> **wat in die oorspronklike modaliteite van diskoers na vore tree, nimmer deur die sogenaamd vas en sekere kennis van die filosofies-teologiese nadenke gedomineer mag word nie** (Ricoeur, 1980:93). Vir hom bly die God wat homself in die openbaring bekend maak, steeds 'n **verborge God** tot wie daar ook verborge dinge behoort. Dit is immers uit die konsep van die openbaring dat die opvatting na vore kom **dat God se gedagtes hoër as dié van die mens is** en dat hy ons op maniere lei wat ons denke te bowe gaan. In die openbaring is die een wat hom bekend maak, ook die een wat homself verberg en tree hierdie feit nêrens duideliker na vore as in die verhaal van die brandende braambos in Exodus 3 nie. Terwyl daar geleerdes is wat meen dat dit in hierdie insident om die bekendmaking van die Goddelike naam gaan, wys Ricoeur daarop dat dit nie die geval is nie, maar dat dit juis die vertaling van *Ehyeh asher ehyeh* as "Ek is wat ek is" was wat tot die **bykans grafiese omskrywing van die wese van God in die Neoplatonistiese en Augustiniaanse ontologie en in Thomistiese metafisika sou lei**. Dit was hierdie gesistematiseerde omskrywing **in die kenmodi van die filosofies-teologiese dissiplines**, sê Ricoeur, wat die **dialektiek van 'n verborge God** wat homself openbaar en ook van **die openbaring as sodanig**, geneutraliseer het.<sup>11</sup> Dit was ook hierdie omskrywing wat bykans noodwendig tot gevolg gehad het dat daar tot vandag toe beswaarlik iets ontdek of geleer kan word uit 'n vlak van diskoers **wat sigself hoogstens op fragmente van 'n eie diskoers en op**

---

<sup>10</sup> Met betrekking tot die analogiese aard van die openbaring, skryf Ricoeur: *Earlier I spoke of such a concept as analogical. Now I want to explain this analogy. It proceeds from a reference term: prophetic discourse. There revelation signifies inspiration from a first person to a first person. The prophet implies the notion of a person who is driven by God to speak and who does speak to the people about God's name and in God's name. If we do not see the analogical bond between the other forms of religious discourse and prophetic discourse we generalize in univocal fashion the concept of inspiration derived from the prophetic genre and assume that God spoke to the redactors of the sacred books just as he spoke to the prophets. The Scriptures are then said to have been written by the Holy Spirit and we are inclined to construct a uniform theology of the double divine and human author where God is posited as the formal cause and the writer is posited as the instrumental cause of the texts.*

*However, by taking up this generalization, we do not render justice to those traits of revelation that are not reducible to being synonymous with the double voice of the prophet. The narrative genre invited us to displace onto the recounted events that revealing light that proceeds from their founding value and their instituting function. The narrator is a prophet, but only inasmuch as the generative meaningful events are brought to language. In this way, a less subjective concept of inspiration is roughed out. In a similar manner, the nuances of revelation that are derived from the prescriptive force of instruction, the illuminating capacity of the wisdom saying, and the quality of lyrical pathos in the hymn, are connected to these forms of discourse. Inspiration, then, designates the coming to language of the prescriptive force, this illuminating capacity, and this lyric pathos, but only as analogous to one another (Ricoeur, 1980:92).*

<sup>11</sup> Dit is binne hierdie raamwerk dat Ricoeur opmerk: *But to say that the God who reveals himself is a hidden God is to confess that revelation can never constitute a body of truths which an institution may boast of or take pride in possessing. So to dissipate the massive opacity of the concept of revelation is also at the same time to*

**die parodie van 'n diskoers ontleen aan 'n outoritêre en duistere gebruik van die openbaring kan beroep** (Ricoeur, 1980:74).

Dit is derhalwe ook op grond van al hierdie redes dat Ricoeur van oortuiging is dat **die analise van teologiese diskoers nie op die vlak van stellings soos "God bestaan", "God is almagtig" en "God is onveranderlik" behoort te begin nie**, aangesien hierdie tipe diskoers inderdaad van 'n tweede orde en nie denkbaar sonder die gebruikmaking van konsepte uit die spekulatiewe filosofie is nie.

## **6.2 Implikasies vir nadenke oor die probleem van die kwaad**

Soos reeds vermeld, wil die studie aan die een kant standpunt inneem **teen 'n teïstiese benadering tot die probleem van die kwaad**, maar aan die ander kant die debat ook nog 'n tree verder probeer voer deur die ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad nie net in 'n enkele Bybelboek nie, **maar in die volle spektrum van Ou Testamentiese literatuur te veranker**.

Terwyl dit sekerlik teoreties moontlik is om in reaksie op Kushner se oplossing vir die probleem van die kwaad te beweer **dat sy eksegeese van Job riskant en sy toepassing daarvan dus teologies onverantwoord is**, sou sodanige oordeel egter veel moeiliker gefel kon word oor die bewering **dat die ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma, die mees fundamentele grond vir 'n ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad verteenwoordig**.

Daar is trouens nou reeds uitvoerig stilgestaan by Ricoeur se argumente **dat die Christelike dogma van 'n ontleende en ondergeskikte aard is**. Daar is onder meer gewys op sy oortuiging dat die konsep van openbaring in die lig van die onderskeie modaliteite van diskoers, **nie op 'n uniforme, of monolitiese manier geformuleer kan word nie** en dat wanneer laasgenoemde wel gebeur, **die oorspronklike modaliteite van diskoers deur die filosofies-teologiese werk van sintese en sistematisering geneutraliseer word** en daar uiteindelik met reg van die proposisionele resultate van hierdie werk gesê kan word **dat dit van 'n ontleende en 'n ondergeskikte aard is**. Daar is in aansluiting hierby ook op die verdere argument van Ricoeur gewys dat **die analise van teologiese diskoers derhalwe nie op die vlak van stellings soos "God bestaan", "God is almagtig" en "God is onveranderlik" behoort te begin nie**, aangesien hierdie tipe diskoers van 'n tweede orde en

---

*overthrow every totalitarian form of authority which might claim to withhold the revealed truth* (Ricoeur, 1980:95).

derhalwe nie denkbaar sonder die gebruikmaking van konsepte uit die spekulatiewe filosofie is nie.

Dit is dus wanneer daar in teologiese refleksie na die oorspronklike modaliteite van diskoers teruggekeer en die fokus vanaf 'n monolitiese na 'n polisemiese konsep van openbaring verskuif word, **dat onder meer die ontleende en ondergeskikte aard van proposisies soos "God is almagtig" en "God is algoed" na vore tree en die totale onhoudbaarheid van die gebruik van hierdie proposisies in nadenke oor God en daarmee ook oor die probleem van die kwaad aan die lig gebring word.**

Teen die agtergrond van die feit dat die probleem van die kwaad juis deur proposisies soos hierdie gekonstitueer word en 'n ateïstiese oplossing van die probleem volgens Mackie vereis dat daar **van ten minste van een van hierdie Goddelike attribute afstand gedoen word** (in Pike, 1964:49), sou daar dus met reg van **'n begroning van die ateïstiese oplossing van die probleem van die kwaad in die feit van die ontleende en ondergeskikte aard van die Christelike dogma gepraat kon word.**

Dit is verder ook aan die hand hiervan dat daar **'n ferm standpunt teenoor teïsties georiënteerde benaderings tot die probleem van die kwaad**<sup>12</sup> ingeneem kan word. Hierdie standpunt vloei voort uit die feit dat die tradisioneel godsdiensfilosofiese probleem van die kwaad **op 'n filosofies-teologiese interpretasie van aansprake oor God parasiteer** wat nie noodwendig reg laat geskied aan daardie modaliteite van diskoers wat die mees oorspronklike in die taal van die geloofsgemeenskap is en aan die hand waarvan lede van 'n geloofsgemeenskap hulle ervaring in die eerste plek vir hulleself en vir andere interpreteer nie. Dit is juis wanneer laasgenoemde nie as sodanig eerbiedig word nie en daar as gevolg daarvan probeer word om die versoenbaarheid van teïstiese aansprake oor God (byvoorbeeld "God is almagtig") met behulp van suiwer logiese metodes<sup>13</sup> te beoordeel, dat daar op 'n

<sup>12</sup> Die tradisioneel godsdiensfilosofiese benadering tot die probleem van die kwaad kan met reg as "teïsties" bestempel word, daar dit volgens Penelhum deur die proposisies "dat die wêreld die skepping van 'n almagtige, alwetende en algoeie Godheid is" en "dat daar kwaad in die wêreld voorkom", gekonstitueer word (Penelhum, 1967:95).

<sup>13</sup> Dit was veral Rudolf Carnap wat in Wene 'n verneme rol in die totstandkoming van metodes vir die logiese analise van taal gespeel het. Daar is naamlik hier in aansluiting by die sintakties en semantiese aspekte van taal, beide sintakties en semanties georiënteerde metodes van taalanalise ontwikkel. Wat die sintakties geörienteerde metodes van taalanalise aan betref, is daar hoofsaaklik aangesluit by die insigte waarmee Rudolf Carnap in sy bekende werke, *The Logical Syntax of Language*, *Introduction to Semantics* en *Meaning and Necessity* vorendag gekom het. In sy *The Logical Syntax of Language* het hy van die veronderstelling uitgegaan dat die taal 'n logiese, d.w.s. 'n deur die wetmatighede van die logika beheersde struktuur het en hom dit tot taak gestel om hierdie struktuur te ontrafel deur die sogenaamde reëls van formasie en transformasie wat die taal beheers, na die oppervlak te bring (Carnap, 1937).

oënskynlik onoorkomelike problematiek gestuit word – dié problematiek waaromheen nadenke oor die sg. probleem van die kwaad nou reeds vir eeue lank al wentel.

---

Om dit te doen, het hy twee hoogs vereenvoudigde modeltake gekonstrueer waaruit hy aan die hand van die analisemoontlikhede van die formele logika die formasie en transformasiereëls van die betrokke tale geformuleer het. Op hierdie grondslag het Carnap nog 'n stap verdere gegaan en algemene formasie en transformasiereëls geformuleer wat op enige taal van toepassing gemaak kan word en aan die hand waarvan enige taal ook aan analise onderwerp kan word. In terme van die so geïdentifiseerde taalwetmatigheede, was Carnap se opvatting van taalanalise in *The Logical Syntax of Language* dat indien 'n mens maar net die formele reëls ken waardeur die taal beheers word, jy niks addisioneel benodig om 'n analise van die betrokke taal mee uit te voer en die probleme daarin op te los nie.

In sy *Introduction to Semantics* het Carnap egter self hierdie opvatting onder die invloed van Tarski aanmerklik gewysig (Carnap, 1942). Terwyl hy die logika in *The Logical Syntax of Language* as 'n onderafdeling van sintaksis beskou het en alle logiese relasies sintakties geïnterpreteer het, het hy in hierdie werk van die standpunt uitgegaan dat logika primêr op betekenis, d.w.s. op semantiese reëls, gebaseer is en dat die formalisering van die logika slegs as die sekondêre belang geag moet word. Die taak van die filosofie het hy ook nou as die semiotiese analise van die taal van die wetenskap én van die teoretiese deel van die algemene omgangstaal omskryf en daarmee die analisemoontlikhede van die filosofie verruim om vir die analise van taal vanuit die pragmatiese, semantiese en sintaktiese gesigspunte voorsiening te maak.

In *Meaning and Necessity* het Carnap hierdie analisemoontlikhede nog verder verfyn deur die ontwikkeling van wat hy die *method of extension and intention* genoem het (Carnap, 1947). In hierdie metode het hy twee prosesse in die analise van alle linguïstiese uitdrukkings onderskei. Die eerste proses behels 'n analise van die betrokke uitdrukking met die uitsluitlike doel om dit te verstaan. Dit is 'n proses wat van 'n logiese of 'n semantiese aard is en wat sigself aan die hand van die semantiese reëls van die uitdrukking voltrek. Die tweede proses behels ondersoek na die feitelike situasie waarna daar in die uitdrukking verwys word, en is nie van 'n logiese aard nie, maar eerder op die bevestiging van feitelike waarheid gerig. Hierdie twee prosesse het vir Carnap ten nouste verband gehou met die twee kante wat hy gemeen het daar aan alle linguïstiese uitdrukkings is. Die eerste kant is dié wat met die verstaan van die betekenis van die uitdrukking sonder die gebruikmaking van enige feitelike kennis te make het. Daarteenoor is die tweede kant dié wat met 'n ondersoek van die uitdrukking met die oog op empiriese verifieëring te make het, waarby beide analise prosesse betrokke is en wat met die tegniese term van "extension" aangedui word. Hierdie insig van Carnap, naamlik dat *for every expression which we can understand, there is the question of meaning and the question of actual expression*, het egter nie slegs die kern van sy benadering tot taalanalise in *Meaning and Necessity* uitgemaak nie, maar ook die grondslag voorsien waarop hy in dieselfde werk sy modale logika ontwikkel het.

In die uitwerk van laasgenoemde, het Carnap nou aangetoon dat logiese modaliteite ook as verteenwoordigend van die karakter van reële modaliteite beskou kan word en as rede aangevoer dat laasgenoemde nou wel na objekte verwys en uitsprake oor die noodsaaklikheid of moontlikheid van stande van sake impliseer, maar dat daar byvoorbeeld onder die konsep van "natuurlike noodsaaklikheid" niks anders as die noodsaaklikheid van die logiese konsekwensies van 'n wet van die natuur verstaan kan word nie: *There are but facts in nature. Organisms simply die, as a matter of fact. That they have to die, that death is necessary for every organism, is true only insofar as it is determined by biological laws, i.e. insofar as it follows from the latter. Should this not be the case, there would be no necessity for this event to occur; it would then be possible for organisms to be immortal. Thus "possible" only means "compatible with laws of nature.* Op soortgelyke wyse het dit nou ook moontlik geblyk om die logiese modaliteit van logiese onmoontlikheid direk met die reële modaliteit van byvoorbeeld die onmoontlikheid om 'n immerbewegende voertuig te ontwerp - dit is in kontradiksie met die tweede wet van die term dinamika en in die natuur bestaan die kontradiktoriese gewoon nie - in verband te bring. Die insig van Carnap dat modale uitsprake eintlik maar oënskynlik kwasi-logies van aard is en inderwaarheid met die relasies tussen stande van sake in die werklikheid te make het, was dus nog 'n uitvloeisel van sy latere opvatting dat logika in die laaste instansie op die semantiese gebaseer is, en het in 'n sin die kulminasie van sy bydrae tot die ontwerp van sintakties georiënteerde metodes van taalanalise in die gelede van die Weense Kring verteenwoordig. Presies hoe fundamenteel Rudolf Carnap se bydrae in hierdie verband was, is ook duidelik uit hedendaagse literatuur oor die logika af te lees.

Wat die studie in aansluiting by iemand soos Ricoeur sou wou beweer, is dat 'n oefening van hierdie aard **'n omgang met die teks van die Bybel vereis wat vreemd is aan die manier waarop die onderskeie modi van die teks sin gemaak het in die kontekste waarin dit oorspronklik gefunksioneer het.** Binne hierdie kontekste sou daar weinig begrip bestaan vir die strak-omlynde "eienskappe van God" wat dan na bewering, logies geproke, onversoenbaar sou wees. Dit is in hierdie kontekste dat daar verhale vertel word waarin God dikwels 'n (hoof)karakter is, maar dan sonder enige aansprake **dat hierdie (hoof)karakter presies dieselfde "eienskappe" of "magte" sou hê in al die verhale wat daar binne die geloofsgemeenskap oor hom vertel word.**

So kan God soms soos wanneer Israel deur die Skelfsee moet trek (Eksodus 14), die bykans ongelooflike doen, terwyl Hy op ander tye kennelik magteloos is, soos in die kruisverhaal (Matteus 27). Soms sal Hy ingryp, soos wanneer Abraham vir Isak moet offer (Genesis 22), terwyl Hy soms kennelik óf nie in staat, of moontlik selfs onwillig is om in te gryp, soos wanneer Jefta moet ontdek dat sy eie dogter die slagoffer van sy onverstandige belofte aan God gaan wees (Rigters 11). Soms oorrumpel Sy liefde en genade Sy toorn, soos wanneer hy vir Kain summier van die gevolge van 'n wandaad onthef (Genesis 4); soms is Hy genadeloos, soos blyk uit die lot van Annanias en Saffira (Handelinge 5).

Die inherente en bykans onvermydelike problematiek verbonde aan die Christelike dogma en daarom ook aan die teïsme, is **dat dit die sentrale karakter in al hierdie Bybelse verhale deur die sistematiserende gerigtheid daarvan in die keurslyf van 'n uniforme filosofies-teologiese interpretasie wil indwing.** Dit is hierdeur dat die sogenaamde probleem van die kwaad ontstaan, **wat kennelik vermy kan word** indien daar meer ag geslaan sou word op die onderskeie modi van diskoers oor God wat in die oorspronklike verhale oor Hom na vore kom. Dit is ook in hierdie sin dat daar aangevoer kan word dat die problematiek verbonde aan die probleem van die kwaad deur die insigte van Ricoeur ontkrachtig word en **dat die debat bevry kan word van die obsessie om 'n "oplossing" vir hierdie problematiek te probeer vind aan die hand van 'n logika wat vreemd aan die wêreld van die oorspronklike teks is.**

Deur dus die **polisemiese en polifoniese karakter van die Bybel** as die bron van gelowige spreke oor God te eerbiedig, **kan een of selfs meer van hierdie sogenaamde "onversoenbare proposisies" dus met gemak en ook sonder ernstige implikasies vir die geloof in God laat vaar word.** Terwyl daar in teïstiese geledere nog altyd die vrees bestaan het dat die ateïsties-geïnspireerde skrapping van een of meer van die Goddelike attribute tot 'n



miskenning van die ware inspirasie van die teïstiese geloofsoortuigings en daarmee ook tot 'n verleentheid vir teïste sou lei, **blyk dit nou juis die ontleende en ondergeskikte inhoud van hierdie geloofsoortuigings te wees wat 'n donker skadu oor hierdie proposisies laat val en wat die vraag laat ontstaan tot watter mate daar in die lig van hierdie insigte nog van 'n respektable handhawing daarvan in teïstiese geleedere en daarmee ook van die teïsme gepraat kan word.**

Die God van die Bybel is immers **nie die God van die filosowe nie**, maar die God van Abraham, Isak en Jakob (Pascal) en die Een aan wie ook die lede van die Christelike geloofsgemeenskap hulself nou reeds vir eeue lank al oriënteer. Dit is hierdie God wat homself in die openbaring bekend maak, **maar wat steeds ook die verborge God (Eksodus 3) bly** tot wie daar verborge dinge behoort en van wie die openbaring ook sê dat sy gedagtes hoër as dié van die mens is. Dit is hierdie God wat met ons op pad is in ons komplekse en ondeursigtige aardse bestaan en wat nie alle probleme in 'n oomblik oplos nie, maar wat in Sy selfopenbaring in Christus self met 'n vraag, eerder as 'n antwoord, op die lippe sterf. Dit is van Hom wat daar in 'n ryke verskeidenheid van verhale gesê word dat Hy Noag spaar, dat Hy Abraham roep tot die vader van 'n groot nasie, dat Hy sy beloftes hou en dat sy graf leeg is. Dit is hierdie verhale **wat die bronpunt van die geloof uitmaak** en wat terug te vind is in daardie modaliteite van diskoers wat die mees oorspronklike in die taal van die geloofsgemeenskap is en aan die hand waarvan die lede van 'n geloofsgemeenskap hulle ervaring in die eerste plek vir hulleself en vir andere interpreteer. Dit is hierdie verhale wat ten opsigte van hulle boodskap op gesigswaarde geneem kan word **sonder om selfgemaakte teologiese konstruksies daarop te probeer afdwing en daardeur die gevaar te loop om die rykdom van die diskoers van die geloof in die Skrifte te verbeur.**

Op die kwelvraag van teïsties-georiënteerdes **of die suggesties van Mackie en McCloskey nie “te ver” gaan in die bearbeiding van die probleem van die kwaad nie**, sou daar tenslotte dus ontkennend geantwoord moet word en selfs ook bygevoeg kon word **dat hierdie suggesties kennelik “nie ver genoeg” gaan in die bearbeiding van hierdie problematiek nie**. Wanneer die probleem van die kwaad aan die hand van die suggesties van Mackie en McCloskey bearbei word, lewer dit weliswaar die wins op dat dit die debat uit sy voë lig en opnuut weer die hoop op die oplossing van hierdie problematiek laat opvlam. 'n Dilemma wat hierdie tipe benadering egter nooit kan ontloop nie, **is die skadu wat dit ten spyte van die suiwere bedoeling daarvan, oor die kern van die teïstiese belydenis bly werp**. Dit is eers wanneer daar op voetspoor van denkers soos Geach, Aiken en Kushner nie slegs op die

afwysing van die teïstiese Godskonsep nie, maar ook op teïstiese vrese in hierdie verband gefokus word, **dat hierdie oënskynlik onoorkomenlike struikelblok op die pad van 'n ateïstiese oplossing vir die probleem van die kwaad van die toneel begin verdwyn.** Dit is eers dan **dat die totale onhoudbaarheid van die gebruik van die genoemde proposisies in nadenke oor die probleem van die kwaad aan die lig en tersprake gebring kan word en die impak van hierdie proposisies en daarmee ook van die probleem van die kwaad, uiteindelik in die weegskaal geplaas kan word.** Dit is ook pas dan dat dit duidelik word dat die bearbeiding van die probleem van die kwaad aan die hand van die suggesties van Mackie en McCloskey, maar dan vanuit 'n hermeneuties-filosofiese hoek, **inderdaad 'n oplossing vir die probleem van die kwaad bied sonder om noodwendig die geloof in God in die gedrang te bring.**

Hierdie oplossing laat egter steeds die vraag na 'n oplossing vir die praktiese probleme verbonde aan die verskillende vorme van kwaad in die wêreld onbeantwoord. Terwyl die soeke na 'n oplossing vir hierdie beslis groter probleem met vrug uit die winste van die oplossings van die teoretiese probleem sal kan put, sal daar in 'n verdere studie egter nog baie meer intensief op onder meer die verstaansakte van die mens en die dialektiese verband tussen taal en ervaring gefokus moet word.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Vergelyk ook die siening van Allen dat al die waarom-vrae verbonde aan die probleem van die kwaad in elk geval nie spiritueel raadsaam is nie, daar dit die mens nie alleen verhinder om ook uit lyding te leer nie, maar ook die weg tot die vind van oplossings verbonde aan die praktiese- en eksistensiële probleme van die kwaad blokkeer (in Adams & Adams, 1990:189). Ook Adams is van oordeel dat die voorkoms van wanstaltige kwaad in die wêreld, die vra van waarom-vrae met betrekking daartoe totaal vrugteloos maak (in Adams & Adams, 1990:209).

# BIBLIOGRAFIE

## BOEKE

- Adam, C & Tannery, P (red) (1964) – *Euvres*. Parys; SUP
- Adams, MC & Adams, RM (1990) – *The Problem of Evil*. Oxford; Oxford University Press
- Adams, RM & Kretzmann, N (red) (1969) – *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*. New York; Oxford University Press
- Ahern, MB (1971) – *The Problem of Evil*. London; Routledge & Kegan Paul
- Aquinas, St Thomas (1955) – *Summa Contra Gentiles*. New York; Doubleday & Co Inc
- Aquinas, St Thomas (1967) – *Summa Theologica*. London; Eyre & Spottiswoode
- Armstrong, K (1995) – *Een gesiedenis van God*. Amsterdam; Uitgeverij Anthos
- Armstrong, AH (1972) – *An Introduction to Ancient Philosophy*. Northampton; John Dickens & Co
- Augustine, St. (1955) – *Augustine: Confessions and Enchiridion*. Philadelphia; Westminster Press
- Boehner, P (red) (1945) – *St Bonaventure*. New York; Oxford University Press
- Bradley, FH (1930) – *Appearance and Reality*. London; Oxford University Press
- Brody, BA (red) (1974) – *Readings in the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs; Prentice-Hall Inc.
- Brizzi, F (red) (1943) – *De Divine Omnipotentia ed altri opuscoli*. Rome
- Burt, EA (1939) – *The English Philosophers from Bacon to Mill: The Golden Age of English Philosophers*. New York; The Modern Library
- Cahn, SM & Shatz, D (red) (1982) – *Contemporary Philosophy of Religion*. New York; Oxford University Press
- Campbell, CA (1957) – *On Selfhood and Godhood*. London; Allen & Unwin
- Campbell, N (red) (1931) – *Dialogue against Tyndale*. London; Oxford University Press
- Carnap, R (1937) – *The Logical Syntax of Language*. London; Oxford University Press
- Carnap, R (1942) – *Introduction to Semantics and the Formalization of Logic*. Cambridge; Harvard University Press
- Carnap, R (1947) – *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. Chicago; University of Chicago Press

- Carroll, RP (1991) – *Wolf in the Sheepfold: The Bible as a problem for Christianity*. Bristol; The Longdunn Press Ltd
- Clifton, JO & Smedes, LB (red) (1975) – *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*. New York; Eerdmans Publishing Company
- Copleston, F (1953) – *A History of Philosophy, Occam to Suarez*. London
- Denzinger, H (1952) – *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg
- Dostoevsky, F (1945) – *The Brothers Karamazov*. London; Heinemann
- Eddy, Mary B – *Science and Health with Key to the Scriptures*. Authorized Edition
- Feuer, LS (red) (1959) – *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. New York; Doubleday
- Flew, A (1966) – *God and Philosophy*. London; Hutchinson of London
- Flew, A & Macintyre, A (red) (1955) – *New Essays in Philosophical Philosophy*. London; SCM Press
- Gale, RM (1991) – *On the nature and the existence of God*. Cambridge; Cambridge University Press
- Geach, PT (1969) – *God and the Soul*. London; Routledge
- Geach, PT (red) (1977) – *Providence and Evil*. Cambridge; Cambridge University Press
- Gerson, LP (1990) – *God and Greek Philosophy*. London; Routledge
- Glazemaker, JH (1659) – *Proeven der Wijsbegeerte: of Redeneringe van de Middel om de Rede wel te beleiden, en de waarheit in de wetenschappen te zoeken*. Amsterdam; Tymon Houthaak
- Görman, U (1977) – *A good God?* Lund; Verbum-Ohlssons
- Joyce, GH (1957) – *Principles of Natural Theology*. London; Longmans, Green & Company
- Hall, AR & Tilling, L (red) (1977) – *The Correspondence of Isaac Newton*. Cambridge; Cambridge University Press
- Hastings, J (1921) – *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh; T & T Clark
- Heron, AIC (1980) – *A Century of Protestant Thought*. London; Lutterworth Press
- Hick, J (1966) – *Evil and the God of Love*. London; Macmillan
- Hudson, Y (red) (1991) – *The Philosophy of Religion: Selected readings*. London; Mayfield Publishing Company
- Hume, D (1979) – *Dialogues Concerning Natural Religion*. London; Penguin Books
- Hunt, RW (1943) – *Studies on Priscian: Medieval and Renaissance Studies*. London; MPC
- Journet, C (1963) – *The Meaning of Evil*. London; Geoffrey Chapman
- Kenny, A (1979) – *The God of the Philosophers*. Oxford; Clarendon Press

- Kushner, HS (1982) – *When bad things happen to good people*. London; Pan Books
- Kushner, HS (1989) – *Who needs God*. London; Pocket Books
- Leibniz, GW (1952) – *Theodicy*. London; Routledge & Kegan Paul
- Lewis, CS (1940) – *The Problem of Pain*. London; Geoffrey Bles
- Mackie, J (1982) – *The Miracle of Theism-Arguments for and against the existence of God*.  
Oxford; Clarendon Press
- Madden, EH & Hare, PH (1968) – *Evil and the Concept of God*. Springfield; Charles C  
Thomas Publisher
- Maritain, J (1942) – *St Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee; Marquette
- Maritain, J (1966) – *God and the permission of Evil*. Milwaukee; Bruce
- McClelland, JC (1988) – *Prometheus Rebound-The Irony of Atheism*. Ontario; Wilfrid  
Laurier University Press
- McCloskey HJ (1974) – *God and Evil*. Den Haag, Marthinus Nijhoff
- Mill, JS (1865) – *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London; Longmans,  
Green & Company
- Mill, JS (1874) – *Essays on Ethics, Religion and Society*. Toronto; Routledge & Kegan Paul
- Milton, J (1933) – *De Doctrina Christiana*. New Haven
- Morgenbesser, S & Walsch, J (red) (1962) – *Free Will*. Englewood Cliffs
- Morin, D (1990) – *How to understand God*. London; SCM Press
- Neher, A (1955) – *L'Essence du prophétisme*. Parys, PUF
- Niebuhr, R (1960) – *Radical Monotheism and Western Culture*. Lincoln; University of  
Nebraska
- Pease, W (1955) – *Cicero's De Natura Deorum*. Cambridge
- Pegis, AC (red) (1945) – *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. New York; Random  
House
- Pike, N (red) (1964) – *God and Evil*. Englewood Cliffs; Prentice-Hall
- Pike, N (1970) – *God and Timelessness*. London; Oxford University Press
- Plantinga, A (1967) – *God and other minds*. New York; Colonial Press Inc.
- Plantinga, A (1974 A) – *Other atheological arguments*. London; George Allen & Unwin
- Plantinga, A (1974 B) – *God, Freedom and Evil*. London; George Allen & Unwin
- Plantinga, A (1974 C) – *God, Freedom and Evil*. London; George Allen & Unwin Ltd
- Rabeneck, G (red) (1953) – *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis ... Concordia*. Madrid
- Ramsey, P (red) (1959) – *The Freedom of the Will*. Princeton
- Riddle, O (1954) – *The Unleashing of Evolutionary thought*. New York; Vantage Press

- Ricoeur, P (1965) – *Fallible Man*. Chicago; Henry Regnery Company
- Ricoeur, P (1967) – *The Symbolism of Evil*. New York; Harper&Row
- Ricoeur, P (1980) – *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia; Fortress Press
- Ricoeur, P (1992) – *Het Kwaad: Een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie*. Kampen; Kok Agora
- Robinson, JAT (1963) – *Honest to God*. London; Billing and Sons Limited
- Rowe, WL (1993) – *Philosophy of Religion*. Belmont; Wadsworth Publishing Company
- Stace, WT (1952) – *Time and Eternity: an essay in the Philosophy of Religion*. Princeton; Princeton University Press
- Stegmüller, W (red) (1935) – *Geschichte des Molinismus*. Münster
- Steinberg, E (red) (1977) – *An Enquiry concerning Human Understanding*. Indianapolis; Hackett
- Stewart, D (1980) – *Exploring the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall
- Strachey, J (red) (1961) – *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. London; Hogarth Press
- Swinburne, R (1977) – *The Coherence of Theism*. Oxford; Clarendon Press
- Swinburne, R (1979) – *The Existence of God*. Oxford; Clarendon Press
- Strachey, J (red) (1961) – *Civilization and Its Discontents*. New York; WW Norton
- Tillich, P (1957) – *Dynamics of Faith*. New York; Harper Collins Publishers Inc
- Walker, W (1970) – *A history of the Christian Church*. Edinburgh; T&T Clark Ltd
- Whitehead, AN (1960) – *Process and Reality*. New York; Harper & Row, Publishers
- Winter, EF (red) (1961) – *Erasmus and Luther: Dialogue on Free Will*. New York
- Yandell, KE (1971) – *Basic Issues in the Philosophy of Religion*. Boston; Allyn and Bacon

**TYDSKRIFARTIKELS**

- Aiken, HD 1958 – God and Evil: Some Relations Between Faith and Morals. *Ethics* Vol LXVIII,
- Dietl, PJ 1968 – On Miracles. *American Philosophical Quarterly* 5
- Dummett, M 1959 – Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *Philosophical Review*
- Geach, PT 1973 – Omnipotence. *Philosophy* Vol 48
- Kretzmann, N 1966 – Omniscience and Immutability. *Journal of Philosophy* 63
- Mackie, J 1955 – Evil and Omnipotence. *Mind* 210
- McKinnon, A 1967 – Miracle. *American Philosophical Quarterly* 4, Oktober
- Penelhum, T 1967 – Divine Goodness and the Problem of Evil. *Religious Studies* 2
- Smart, N 1961 – Omnipotence, Evil and Supermen. *Philosophy* 36 no. 137
- Wykstra, SJ 1984 – The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance. *International Journal for Philosophy of Religion*