

Brand, Gerrit VW¹
Universiteit Stellenbosch

Om God in goed en kwaad te sien. Oor twee vorme van teodisee

ABSTRACT

Seeing God in good and evil: Two forms of theodicy

The author distinguishes between two theodicy questions: (1) Why does God permit evil and suffering to happen? (2) Are evil and suffering compatible with the existence of God? In answer to the first question: the author pleads ignorance. We cannot know God's thoughts and motives. He does show, however, that there are several possible motives and reasons. The answer to the second question is shown to be positive. The author uses the tsunami of 2004 as his main example, and shows in his discussion that human responsibility plays a more important role than is often thought. Following Vincent Brümmer, he argues that in the final resort, our view of the balance of good and evil in the world is a question of religiously motivated interpretation.

Is die geloof in God hoegenaamd houdbaar in die lig van die kwaad in die wêreld? Dié problematiek word in die teologie en godsdienstilosofie die teodisee-vraag genoem. Talle filosowe en teoloë het probeer om 'n antwoord op hierdie vraag te formuleer, en so die geloof in God te verdedig. Die probleem is hiermee, dat namate ons beter daarin slaag om duidelik te maak waarom God die kwaad toelaat, ons – ook as dit in die geheel nie die bedoeling is nie – ook 'n sterker regverdiging van die kwaad self gee. Daarom is daar sedert die jare tagtig ook kritici van die teodisee wat sê dat die middel erger is as die kwaal (Surin 1986, Tilley 1991, Scott 1996).

Vincent Brümmer is bewus van hierdie probleem, maar het hom nie daardeur laat ontmoedig om tog by te dra tot die teodisee-projek nie, maar dan op 'n manier waarop die lyding van die lydende mens nooit ver weg is nie. “Kan 'n teodisee troos?”, so lui die titel van een van sy artikels.² Brümmer noem dit 'n moreel sensitiewe manier om oor die teodisee na te dink (Brümmer 1987). Hierdie refleksies bou op Brümmer se werk. Brümmer self het eens geskryf: “Het hoogste wat een wijsgeer zou kunnen bereiken is om brede schouders te hebben waar anderen met vrucht op zouden kunnen staan om een beetje verder te zien” (Brümmer 1992:93). Vir Brümmer self geld dit inmiddels, en op sy skouers staan ek en probeer om op my beurt op 'n moreel sensitiewe manier oor die teodisee na te dink.

DIE TEODISEE-VRAAG

Dit is die wiskundige en filosoof Leibniz wat die term “teodisee” gemunt het. Dit gaan terug op die Griekse woorde vir “God” en “regverdig” en dui op pogings deur gelowiges om die dade van God te regverdig in die lig van al die kwaad in die wêreld: Hoekom het God so 'n wêreld gemaak? En hoekom laat hy die kwaad toe? Leibniz se eie poging in dié verband is een wat met

1 Ek spreek graag my hartelike dank uit aan Prof. Marcel Sarot vir sy hulp met die voltooiing van hierdie bydrae, asook Helgard Pretorius vir sy redaksionele hulp.

2 Brümmer 1988:142-170. Ook Sarot (1995, 1999) en Van den Brink (1997) dink soos Brümmer.

die opkoms van die sogenaamde modale logika in ons tyd weer 'n nuwe aktualiteit (ten minste in sekere filosofiese kringe!) verkry het (Adams 1972). Volgens Leibniz doen God altyd die beste. Wat God doen is per definisie (omdat God volmaak is) nie net goed of selfs baie goed nie, maar beter as alle ander moontlike handelwyses. Aangesien God die wêreld geskep het, kan ons seker wees dat dit beter was om dit te doen as om dit nie te doen nie. En as God, om watter rede dan ook, die kwaad in die wêreld toelaat, dan hoef ons nie te twyfel nie dat die alternatief slegter sou wees. Kortom, God sorg vir “die beste moontlike wêreld” (Leibniz 1710).

In die moderne denke ná Leibniz het die teodisee-vraag 'n ander vorm begin aanneem (Sarot 2003). Nou is dit nie meer 'n vraag wat gelowiges oor hulle God vra nie, maar eerder 'n vraag oor die houdbaarheid van geloof in God as sodanig: As God goed was, sou God die kwaad wou voorkom. En as God almagtig was, sou God dit ook kon regkry. Maar daar is kwaad in die wêreld. God is dus óf nie goed nie (Van het Reve 1987), óf nie almagtig nie (Hartshorne 1984, Kushner 1981, Schiwy 1995) óf – en dit is gewoonlik die gevolgtrekking wat gesuggereer word – God “is” gewoon nie (Dawkins 2006, Philipse 2012: 292–309). Die vraag is nie meer “Hoekom doen God dit of dat?” nie, maar eerder “Is daar hoegenaamd 'n God?” Vir diegene wat hierdie vraag ontkenkend beantwoord, lyk dit na 'n logiese teenstrydigheid om enersyds die kwaad in die wêreld onder oë te sien en andersyds steeds in die goeie, almagtige God van die Judees-Christelik-Islamitiese tradisie te glo.

TWÉÉ TEODISEE-VRAE

Hierdie twee teodisee-vrae – Leibniz se gelowige vraag en die latere, skeptiese vraag – moet duidelik van mekaar onderskei word. Dit gebeur ongelukkig nie altyd nie. In argumente tussen gelowiges en ateïste (en tussen gelowiges onderling) word die twee dikwels met mekaar verwar. 'n Antwoord op die eerste vraag word dan as 'n antwoord op die tweede vertolk (en omgekeerd). Hierdie soort verwarring tree veral dikwels op wanneer die vraag ietwat vaag geformuleer word, soos in die wel bekende “Waar was God toe dit of dat gebeur het?” (Volgens die Judees-Christelik-Islamitiese beskouing was God natuurlik presies waar God altyd is: oral – en dus ook dáár. Sien Van den Brom 1993.) Tog is dit duidelik dat dit hier om twee verskillende vrae gaan wat heeltemal verskillende antwoorde vereis. Vergelyk die volgende twee vrae:

1. Ek wonder hoekom my vriend, wat tog 'n bedagsame en lojale persoon is, nie ons afspraak nagekom het nie?

En:

2. Ek wonder of my vriend werklik betroubaar en lojaal is? (Immers, hy het nie eers ons afspraak nagekom nie.) Miskien hét ek glad nie eers 'n vriend nie?

Natuurlik kan die een vraag maklik in die ander oorslaan, maar dan word dit ook 'n ander vraag en nie maar net 'n ander bewoording van dieselfde vraag nie. Om te sê “Dalk het hy karprobleme gehad en kon nie by 'n telefoon uitkom nie” of “Ek kan dit nie verstaan nie, maar hy sal wel 'n goeie rede hê”, is iets heeltemal anders as “Duidelik is hy geen ware vriend nie” of “Miskien het ek my net verbeel dat hy bestaan”.

ANTWOORDE OP VRAAG 1: HET GOD “'N DOEL DAARMEE”?

Laat ons eers by die eerste vraag begin: Gestel dat God wel bestaan en ook goed en almagtig is. Hoekom sou God dán toelaat dat slegte dinge gebeur?

Een antwoord wat baie gelowige mense gee, is dat God een of ander doel met slegte

gebeurtenisse het. God wil dan byvoorbeeld mense straf (en so die Goddelike geregtigheid laat geld) of God wil mense tot bekering bring, hulle beproef, hulle afhanklikheid by hulle tuisbring, hulle karakter vorm of geleenthede vir onbaatsugtige, heroïese daade verskaf (en so eintlik genade betoon; Lewis 1940:77-97). Volgens dié antwoord is God self regstreeks verantwoordelik vir die slegte dinge wat gebeur. En omdat God 'n goeie doel (geregtigheid of genade) daarmee het, is dit eintlik goed dat dié dinge gebeur – die doel heilig die middele. Dié antwoord kom dan ook eintlik daarop neer dat die slegtheid van dit wat sleg is, ontken word: dit wat met die eerste oogopslag sleg lyk, is in werklikheid goed. Juis dié ontkenning van die slegtheid van dit wat sleg is, maak myns insiens hierdie antwoord problematies. In die Bybel en die outentieke Christelike tradisie word die werklikheid van die kwaad immers nooit ontken of selfs afgeswak nie. Juis in die lig van Christene se ervaring dat God goed is en die goeie verlang, staan die donkerte van die kwaad duidelik afgeëts en word dit – as kwaad – onder oë gesien. Christene glo nie in 'n meer uiteimende, a-morele dimensie “verby goed en kwaad” nie, maar hou vol om God as die volmaak goeie te beskou en alles wat teen God se wil is as boos en verwerplik. Om te sê dat God die kwaad wil – in die sin dat God dit doelbewus bewerkstellig – kom neer op 'n ontkenning van God se goedheid. Die outentiek Christelike houding sal altyd wees om die kwaad raak te sien as dit wat téén God se wil is en wat, om dié rede, ongekwalfiseerd betreur en bestry moet word.

Tog lê daar 'n geldige intuïsie in dié populêre antwoord opgesluit. Ons het almal al ervaar dat slegte dinge soms tot goeie dinge aanleiding gee. Die dood van 'n geliefde kan mense nader aan mekaar bring en hulle die lewe opnuut laat waardeer. In noodsituasies word soms merkwaardige heldedade verrig. Ons kom soms as beter mense aan die ander kant van pyn en lyding uit. Mense wat trauma deurgemaak het, kan soms ander mense in soortgelyke omstandighede beter bystaan. Niemand minder as Paulus nie het geskryf dat God “alles ten goede laat meewerk”. Die paradigmatische voorbeeld hiervan is die kruisiging van Jesus – 'n afskuwelike misdaad wat, volgens Christelike oortuiging, deur God in 'n verlossingsgebeure omskep is. Om in die goedheid en almag van God te glo, impliseer inderdaad dat God die goeie uit die slegte kan en sal voortbring, dat die kwaad nooit die laaste woord kan spreek nie (Brümmer 2006:235–244). Maar dit is iets heel anders as om te beweer dat God self die kwaad vir 'n goeie doel bewerkstellig.

DIE GEVOLG VAN SONDE?

Ek het reeds verwys na die opvatting dat slegte gebeure soms as God se straf vertolk word. 'n Nou verwante opvatting is dat slegte dinge die gevolg van menslike sonde is. Dit hoef nie te beteken dat God mense vir hulle sonde straf deur slegte gebeure te bewerkstellig nie; dit kan ook gewoon daarop dui dat mense se daade gevolge het en dat slegte daade dikwels slegte resultate tot gevolg het. Lank voordat die term “teodisee” bedink is, het die kerkvader Augustinus reeds die teodisee-vraag op klassieke wyse só beantwoord: God se uiteindelige doel met die skepping is om 'n volmaakte liefdesverhouding met die mens te hê (Brümmer 2006:226–228). Aangesien daar in enige verhouding ten minste twee persone betrokke is en omdat wederliefde slegs vrywillig gegee kan word (anders is dit geen liefde nie), kan God nie dié doel bereik deur van mense willose outomate ('n ou Gereformeerde belydenis praat van “stokke en blokke”) te maak nie (Brümmer 1988:92–119). Om die Goddelike doel te bereik, moet mense dus 'n mate van vryheid hê; hulle moet kan kies of hulle God wil liefhê en gehoorsaam. Maar die vryheid om die goeie te doen, is tegelykertyd ook die vryheid om dit nie te doen nie – om die kwaad te kan doen. Daarmee is die moontlikheid van die kwaad gegee. Volgens hierdie argument is die kwaad nie self 'n voorwaarde vir die bereiking van God se goeie doel (soos in die God-het-'n-doel-daarmee argument) nie, maar die reële moontlikheid van die kwaad is wel so 'n voorwaarde. As skepper is God verantwoordelik vir die feit dat dié moontlikheid bestaan, maar as mense kies

om dié moontlikheid te realiseer, is dit hulle keuse en nie God s'n nie. God se wil is dat mense deurgaans vir die goeie sal kies. Op dié manier poog Augustinus – en die hoofstroom van die Christelike tradisie ná hom – om aan die volmaakte goedheid van God vas te hou en steeds die werklikheid van die kwaad te verreken (Brümmer 1988:156-166; Evans 1982).

Een beswaar wat soms teen Augustinus se vrye-wil-teodisee ingebring word, is dat 'n goeie God in daardie geval nie sou gekies het om die wêreld en die mense te skep nie. Die prys vir die bereiking van God se doel, so word gesê, is te hoog. Hierop sou Leibniz, met sy beste-moontlike-wêreld teorie, dalk antwoord deur te sê dat God veel beter as ons instaat is om te oordeel oor die relatiewe meriete van verskillende handelingsopsies. Ons is immers alles behalwe volmaak goed; vir ons om te dink dat ons kan inskat watter keuses 'n volmaak goeie wese sou maak, is niks minder as naïef en selfs arrogant nie. Gegewe God se volmaakte goedheid (onthou, ons is nog met Vraag 1 besig!) en ons eie morele beperkinge, is dit glad nie vreemd dat God se besluite soms anders as selfs ons mees oorwoë beslissings sal uitval nie (Howard Snyder & Bergmann 2001). 'n Ander manier om iets soortgelyk te sê, is die volgende: Wanneer ons beweer dat 'n goeie God nie die wêreld en die mense sou skep as die prys daarvoor die moontlikheid – en uiteindelik ook die werklikheid – van sulke verskriklike kwaad was nie, dan pas ons 'n standaard van goedheid toe wat nie God s'n is nie. Ons sou miskien anders as God geoordeel het, maar ons is nie God nie. Duidelik heg God meer waarde aan al die goeie dinge in die wêreld – en met name die bestaan van vrye persone wat kan liefhê en geluk proe – as wat ons (soms) daaraan heg. Volgens die Judees-Christelik-Islamitiese opvatting, is God se wil die maatstaf van alle goedheid (Brümmer 2006:271–281). Die feit dat God wel gekies het om die wêreld en die mense te maak – ten spyte van die risiko en die prys wat daaraan verbonde is – behoort ons dus daartoe te beweeg om God se waardestelsel ons eie te maak, om self ook die goeie dinge in die wêreld hoër in te skat as wat ons dalk van nature geneig is om te doen.

'n Verdere beswaar teen Augustinus se argument is dat dit oënskynlik God se almag in twyfel trek. Hy redeneer immers dat God nie 'n liefdesverhouding met mense “kan” hê én hulle tegelykertyd van hulle vryheid ontnem nie. Hoe so? Beteken almag dan nie dat enigiets moontlik is nie? Dit mag dalk logies teenstrydig wees om te sê dat mense sonder vryheid vir God kan liefhê – so lui dié beswaar – maar as God almagtig is, kan God tog enigiets doen, nie waar nie? “Nie waar nie”, sê die Middeleeuse teoloog Thomas van Aquino, “God se almag sluit nie logies onmoontlike handeling in nie” (Thomas van Aquino, ScG II 25 = Thomas Aquinas 1956:73–76). Word God se mag dan deur die wette van die logika beperk? Nee, God se mag ken geen perke nie, maar daar is perke aan wat 'n mens kan sê en dink sonder om betekenis in te boet. As jy sê “Die sirkel is vierkantig”, dan gebruik jy wel woorde, maar jy sê eintlik niks. Om jouself teë te spreek, is om iets te beweer en dit tegelykertyd terug te neem – en dit is dieselfde as om niks te beweer nie. Soos CS Lewis dit stel: Betekenislose woordkombinasies kry nie skielik betekenis wanneer hulle deur die woorde “God kan ...” voorafgegaan word nie. Om te sê dat God mense kan skep wat liefhet en goed doen sonder om vry te wees, het net so min betekenis as om te sê dat God 'n vierkantige sirkel kan maak. Nóg die bevestiging, nóg die ontkenning van so 'n stelling dra enige betekenis oor. Sommige gelowiges meen dat hulle die misterie en ondeurgrondelikheid van God gestand doen deur allerlei teenstrydighede oor God kwyt te raak, maar in feite is dit net 'n vroom verskoning om onsin te praat. En onsin bly onsin, ook wanneer daar oor God gepraat word (Lewis 1940:16, Brümmer 1981:26–27, 2006:249–253). Daar is dus geen sprake, in Augustinus se teodisee, van 'n beperking van God se mag nie, maar wel van 'n fyn aanvoeling vir logika en 'n sterk antenna vir onsin.³

3 Sien hier ook veral Ingolf Dalferth (*Becoming Present*) wat op 'n soortgelyke, baie toerykende manier God se almag met God se liefde in verband bring en ook wys wat dit vir die teodisee vraagstuk inhoud (2006: 166-168). Dit is opmerkend dat Dalferth gereeld in gesprek tree met Brümmer se *Speaking of a*

DUIWELSWERK?

'n Meer pertinente beswaar teen Augustinus se posisie is dat dit nie 'n verklaring kan bied vir die kwaad waaroor mense geen beheer het nie, soos natuurrampe, siektes en ongelukke. Toegegee, baie van die kwaad in die wêreld is die gevolg van mense se optrede, maar natuurrampe gebeur mos sommer net; dit is niemand se skuld nie. Hoe kan die vrye-wil-teodisee sulke dinge verklaar? Augustinus se antwoord hierop is dat alle slegte gebeure – ook dinge soos natuurrampe, siektes en ongelukke – inderdaad die gevolg van (slegte) vrye dade is. In sy wêreldbeeld is daar naamlik, behalwe vir menslike persone, ook nog ander “agente” of “aktore” wat die gang van sake in die wêreld kan beïnvloed: engele en bese geeste. Laasgenoemde is, volgens Augustinus, voortdurend daarop uit om mense kwaad aan te doen en gevolglik laat hulle slegte dinge met ons gebeur (Evans 1982). Vir baie moderne, Westerse mense is hierdie wêreldbeeld moeilik om te sluk. Tog kom dit in breë lyne ooreen met die wêreldbeeld van die meeste ander gemeenskappe. In Afrika, byvoorbeeld, glo meeste mense nog steeds dat onsigbare kragte – die voorouers – op een of ander manier daar is en die lewens van hulle aardse nakomelinge kan beïnvloed. Sels in die Weste glo baie, veral post-Christelike, mense vandag weer in die werklikheid en krag van afgestorwe geeste, beskermengele, “spirituele gidse” en dergelike. Wie weet, miskien het Shakespeare se Hamlet gelyk wanneer hy sê: “There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy” (Act 1, Scene 5)?

Hier kan ek nie ingaan op die vraag of dit rasioneel houdbaar is om in die bestaan van sulke onsigbare agente te glo nie.⁴ Dit lyk my egter dat die manier waarop Augustinus oor bese geeste dink probleme vir sy argument skep. Soos baie Christene, glo Augustinus dat die bese geeste inderdaad deur-en-deur boos is. Anders as die kerkvader Origenes, sien hy geen moontlikheid dat dié “gevalle engele” uiteindelik weer tot inkeer kan kom, met God versoen kan raak en goed kan word nie. Volgens Augustinus se argument respekteer God mense se vryheid omdat dit 'n voorwaarde is vir die soort verhouding wat hulle met God kan en moet hê. Maar hoekom sal God die duiwels se vryheid respekteer deur hulle toe te laat om kwaad aan te rig? Daar is immers geen kans meer dat hulle hulle vryheid reg sal gebruik nie. Sal 'n goeie en genadige God nie ten minste hulle vryheid wegneem of hulle selfs heeltemal tot niet maak nie? Myns insiens kan 'n beroep op die slegte dade van onsigbare agente om slegte gebeure in die wêreld te verklaar slegs logies steekhou as daar afgesien word van die idee van deur-en-deur bese geeste. In hierdie opsig werk ander beskouings oor die geesteswêreld, soos dié in die Afrikagodsdienste, beter as die tradisionele Christelike beskouing. Immers, in die Afrika-wêreldbeeld is die “geeste” nóg deur-en-deur sleg, nóg (behalwe vir God self) volmaak goed. Die voorouers is mense soos ons: almal het goed én sleg in hulle en party is beter as ander; op sommige kan jy peil trek, ander moet jy vrees; 'n vyandige voorouer kan gepaai en oorgewen word en 'n geliefde, vertroude een kan skielik in toorn ontvlam as jy iets doen waarvan hy of sy nie hou nie. Kan engele (of watter naam 'n mens dan ook wil gebruik) nie soortgelyk voorgestel word nie? In die Bybelse geskifte, met hulle antieke wêreldbeeld, is daar beslis aanleiding vir so 'n minder strak dualistiese prentjie. In die wysheidsfantasie Job, byvoorbeeld, is die “Satan” in feite 'n handlanger van God, ook al is daar sprake van onenigheid tussen hom en God en 'n sekere ambivalensie oor sy optrede teenoor die hoofkarakter (Becking 2008). Ook in dié boek word die rampe wat vir Job tref as die dade van 'n onsigbare agent vertolk, maar sonder om daarmee, soos Augustinus later sou doen, die skrikbeeld van 'n deur-en-deur slegte duivel op te tower.

Personal God en talle male daarna verwys (bls. 128f, 142, 160, 234).

4 In Brand 2002 gaan ek uitvoerig daarop in met verwysing na sulke opvattinge in die godsdienste van Afrika.

SO WERK DIE NATUUR MAAR ...

'n Ander antwoord op die “probleem van nie-morele kwaad” (Sarot 1999:39) – rampe, ongelukke, siektes ensovoorts – is dat sulke vorme van kwaad onvermydelik is in 'n wêreld wat volgens vaste natuurwette funksioneer – ten minste solank dié wêreld bewoon word deur vrye agente (mense) wat hulle in die verkeerde plek op die verkeerde tyd kan bevind. 'n Aansienlike mate van reëlmaat en voorspelbaarheid in die natuur is bowendien noodsaaklik – so redeneer CS Lewis byvoorbeeld – vir mense om sinvol te kan handel: vrye handeling vereis 'n min of meer stabiele “agtergrond” waarteen dié handeling kan afspeel. En inderdaad, dit is moeilik om in te sien hoe mense rasioneel sou kon handel – beplan, voornemens uitvoer en dergelike – in 'n totaal onvoorspelbare wêreld. In dié sin sou die relatiewe wetmatigheid in die natuur, soos die relatiewe vryheid van mense, as 'n noodsaaklike voorwaarde gesien kon word vir die soort verhouding wat God uiteindelik met mense wil hê: 'n verhouding gekenmerk deur wedersydse liefde waarin mense ultieme geluk kan vind (Lewis 1940:18-22; Brümmer 2006:297). Hoewel dit intuïtief sin maak om te vermoed dat die soort vryheid wat deur so 'n verhouding vereis word op sy beurt 'n wêreld met natuurlike reëlmaat veronderstel – en dat, in so 'n wêreld, slegte dinge soms onbedoeld kan gebeur – is dit waarskynlik onmoontlik om met sekerheid te bepaal of dit ook logies gesproke noodwendig is. Is daar 'n “moontlike wêreld” waarin vrye agente hulle lewe voltrek teen die stabiele agtergrond van 'n wetmatige werklikheid sonder dat rampe of ongelukke ooit onbedoeld kan gebeur? Christene sal in elk geval vermoed dat, as so iets moontlik (dit wil sê denkbaar) was, God dit sou realiseer.

MENSE SE AANDEEL

Voordat ek van hierdie vraag (die eerste teodisee-vraag) afstap, wil ek nog een punt aan die orde stel wat deur onder meer die godsdienstilosoof Marcel Sarot in verband met sogenaamde “nie-morele kwaad” geopper word. Dit is dat ons, by die hantering van hierdie probleem, dikwels die sommer-maar-net karakter van slegte gebeurtenisse ernstig oorskakel. Mense het dikwels 'n veel groter aandeel, selfs in natuurrampe, as wat hulle geredelik wil toegee (Sarot 1999:38–39).

Die tsoenami van 26 Desember 2004 is 'n goeie voorbeeld: Dat plate op die seabodem oor mekaar skuif en 'n vloedgolf tot gevolg het, kon seker deur niemand voorkom word nie, maar daar is mense wat redeneer dat die geweldige destruktiewe impak van die tsoenami – en die enorme menslike leed wat daardeur veroorsaak is – aansienlik beperk kon gewees het as sekere instansies en persone nie onverantwoordelik en onverskillig opgetree het nie. Vir jare al waarsku omgewingsbewustes teen die grootskaalse garnaal-boerderye aan die kuste van sommige lande wat onlangs deur die tsoenami getref is. Om plek vir dié boerderye te maak, word oeroue manglietwoude (mangroves) op groot skaal uitgekap. In die verlede het dié woude die impak van vloedgolwe op die droë land aansienlik beperk deur as 'n soort buffer te dien. Ook koraalriwwe dien dikwels as 'n buffer teen die impak van tsoenamies. Die koraalriwwe ly egter toenemend skade vanweë die vuil sliedat ná reënbuie in die see in stroom. Voorheen is hierdie reënwater deur die manglietwoude gefilter sodat die koraalriwwe dieper see-in nie geaffekteer is nie. Buiten hierdie bewuste vernietiging van ekosisteme het die gierigheid van ontwikkelaars daartoe gelei dat hotelle en ander bouwerke met verloop van tyd al nader aan die see gebou is – weer eens ondanks waarskuwings deur wetenskaplikes en die plaaslike bevolking op grond van vorige ervaring met tsoenamies. Heelwat van die vernietiging en doodslag wat deur die tsoenami veroorsaak is, kon vermy gewees het as daar op hierdie waarskuwings ag geslaan is.

Alles in ag genome wil dit dus lyk of selfs die kwaad wat die gevolg van natuurlike prosesse in ons wêreld is aansienlik minder kon wees as mense nie dikwels, uit selfsugtige motiewe,

onverantwoordelik opgetree het nie. Ook met betrekking tot rampe, ongelukke, siektes ensovoorts het Augustinus se vrye-wil-teodisee dus 'n sekere relevansie – ook as ons die moontlike rol van “onsigbare magte” buite rekening laat ...

ONS WEET NIE

Wat die eerste (gelowige) teodisee-vraag betref – “Waarom laat 'n goeie en almagtige God kwaad in die wêreld toe?” – is daar dus 'n hele aantal moontlike antwoorde. Sommige van dié antwoorde is meer oortuigend as ander; verskillende antwoorde sal tot verskillende mense spreek; en verskillende vorme van die kwaad sal verskillende soorte antwoorde vereis. Omdat ons nie God se gedagtes kan lees nie sal, in die geval van spesifieke slegte gebeurtenisse, enige spesifieke antwoord nooit meer kan wees as raaiwerk nie. In 'n spesifieke geval, soos met die toename, is daar altyd net een definitiewe antwoord op die vraag “Hoekom het God dit toegelaat?”. Dié antwoord is: Ons weet nie. En dit is nogal nie 'n slegte antwoord nie. Het ons enige rede om te vermoed dat ons instaat sal wees om God se denkprosesse te deurgrond? Kinders verstaan dikwels nie hoekom hulle ouers sekere dinge doen nie, ook al handel die ouers in hulle kinders se beste belang. Ek verstaan maar weinig van wat chemici in hulle laboratoriums aavanng, maar my onkunde hieroor doen geen afbreuk aan my vertroue dat hulle seker darem meeste van die tyd weet waarmee hulle besig is nie. Is dit enigszins vreemd dat blote mense, by die vraag na God se beweegredes in spesifieke gevalle, ook maar in onkunde moet berus? (Howard Snyder & Bergmann 2001).

Daarmee wil ek nie sê dat die verskillende antwoorde wat oorweeg is geen sin het nie. As verklarings van kwaad in die algemeen dien hulle beslis 'n doel: Hulle help ons om breedweg, vanuit die geloof in 'n goeie en almagtige God, sin te kan maak van die feit dat slegte dinge ons en ander mense in die lewe tref.

'N ANDER GOD?

Daar is teoloë wat meen dat ons, in die lig van die teodisee-vraag, moet afsien van die tradisionele geloof in óf die almag óf die goedheid van God. Eersgenoemde opsie – om aan die goedheid van God vas te hou, maar die almag te laat vaar – is, om verstaanbare redes, die meer populêre een. Prosesteoloë soos Hartshorne predik byvoorbeeld 'n volmaak goeie God wat weliswaar magtig is, maar nie almagtig nie (Hartshorne 1984). Die probleem hiermee is dat 'n hele klomp ander Judees-Christelik-Islamitiese opvattinge en praktyke dan in gedrang kom. Wat word van gelowiges se vertroue dat God “alles ten goede laat meewerk”, dat die kwaad nie die laaste woord sal spreek nie, dat (ook in die woorde van Paulus) “die heerlikheid wat kom die teenswoordige lyding ver sal oortref” – wat word van die hoop van gelowiges as God nie almagtig is nie, as daar geen waarborg is dat God uiteindelik sterker as die kwaad is nie? Ander teoloë wil weer die almag van God vashou, maar die goedheid kwalifiseer. Hulle beroep hulle dan op sekere lyne in die Christelike tradisie wat suggereer dat daar agter die liefdevolle God wat in Jesus openbaar word, 'n ander, onbekende God skuilgaan – *Deus absconditus*.⁵ Soms suggereer hulle dat God wel goed is, maar dan in 'n totaal ander sin as wat ons onder die woord “goed” verstaan.⁶ Maar het dit dan nog enige betekenis om God goed te noem? En as God nie goed is in die sin dat God ons liefhet en ons beste belange op die hart dra nie, het ons dan nog

5 Sien Van der Veer (1992) oor Maarten Luther, maar veral ook Daferth (2006: 140-145) wat die verhouding tussen *Deus absconditus* and *Deus revelatus* in die lig van die kruisgebeure verstaan en uiteindelik filosofies verwerk om van verskillende modi van God se teenwoordigheid te praat.

6 Sien Davies (2011:51–64) oor Thomas van Aquino.

rede om God te vertrou? Is dit nie selfs moreel verwerplik om so 'n grillige, onvoorspelbare God lief te hê nie?

Gelukkig is dit nie nodig om aan die oënskynlike “dilemma” van 'n goeie en almagtige God wat kwaad in die wêreld toelaat te ontkom deur die almag óf goedheid van God te ontken nie. Maar dit bring ons reeds by die tweede (skeptiese) teodisee-vraag.

VRAAG 2: GEEN LOGIESE TEENSTRYDIGHEID

Bewys die voorkoms van kwaad in die wêreld nie dat die God van die Judees-Christelik-Islamitiese tradisie nie bestaan nie? Hierdie vraag gaan gewoonlik uit van die veronderstelling dat mense wat in dié God glo, verbind is tot drie stellings wat nie onderling logies versoenbaar is nie:

1. God is goed (en wil dus nie die kwaad nie).
2. God is almagtig (en kan dus die kwaad voorkom).
3. Daar is kwaad in die wêreld. (Larrimore 2001:xviii–xxii)

Oor hierdie argument hoef ons nie lank te dink nie. Die rede hiervoor is dat daar, streng gesproke, geen logiese teenstrydigheid ter sprake is nie. Neem 'n alternatiewe, maar struktureel soortgelyke voorbeeld:

1. Die man is lief vir sy vrou (en wil dus nie dat sy doodgery word nie).
2. Die man is sterker as sy vrou (en kan dus keer dat sy ooit die huis verlaat om 'n straat oor te steek).
3. Die vrou verlaat die huis, steek 'n besige straat oor en word doodgery.

Weerspreek hierdie drie stellings mekaar? Impliseer die man se liefde vir sy vrou en die feit dat hy sterker as sy is dat hy haar in die huis gevange sal hou om te verhoed dat sy dalk buite die huis iets oorkom? Intendeel, ons sou eerder sulke gedrag as strydig met ware liefde beskou. (“If you love somebody, set them free”, sing Sting.) Daar is eenvoudig geen rede om te dink dat iemand wat goed bedoel en by magte is om sekere slegte moontlikhede uit te skakel dit noodwendig onder alle omstandighede sal doen nie. Daarom is dit ook nie logies teenstrydig om te beweer dat God én goed én almagtig is én dat daar slegte dinge in die wêreld gebeur nie. CS Lewis is reg as hy in sy boekie *The Problem of Pain* die skeptiese teodisee-vraag weerlê deur eenvoudig die begrippe “liefde/goedheid”, “almag” en “kwaad/pyn” behoorlik te analiseer (Lewis 1940).

ROBOTLIEFDE

In die verhaal *I, Robot* deur Isaac Asimov (Asimov 2004), wat onlangs met Will Smith in die hoofrol verfilm is, word die wêreld van die toekoms onder meer bewoon deur robotte wat as beskermers en bediendes vir mense optree. Om seker te maak dat die robotte nie 'n gevaar vir mense inhou nie, is hulle geprogrammeer om hulle konsekwent aan drie basisreëls te hou:

1. Moet nooit 'n mens seermaak nie.
2. Help altyd as 'n mens in gevaar verkeer.
3. Gehoorsaam altyd bevele deur 'n mens (behalwe as dit die oortreding van (1) of (2) behels).

Uiteindelik lei hierdie program tot ramspoedige gevolge juis deurdat die robotte hulle so konsekwent aan die basisreëls hou. Hulle besef naamlik dat die wêreld vol gevare is en dat die beste manier om mense teen gevaar te beskerm, is om hulle in hulle huise gevange te hou en totale beheer oor die samelewing oor te neem. So ontstaan 'n soort totalitêre robotstaat waar mense self eintlik robotte word wat in alle opsigte beheer en gemonitor word. Die mense kan niks daaraan doen nie: As hulle die robotte bevele om die situasie op te skort, word dié bevele verontagsaam omdat dit in stryd is met die oorheersende norm, naamlik om mense teen gevaar te beskerm. So lyk die “liefde” en mag van robotte. Maar egte liefde – en mag wat

in liefde uitgeoefen word – is iets anders; dit lei nie tot die soort absurde konklusies waartoe robotliefde lei nie. Die soort implikasies wat in die skeptiese teodisee-vraag aan liefde en mag (met betrekking tot die kwaad) verbind word, en wat dan tot logiese teenstrydighede lei, is uiteindelik gebaseer op 'n opvatting van liefde wat met robotliefde ooreenstem – die soort liefde wat nie twee keer sal dink om van mense robotte te maak nie en waarvoor die hoogste norm die vermyding van risiko en gevaar is. Dit is nie die soort liefde wat in die Judees-Christelik-Islamitiese tradisie aan God toegeskryf word nie. Daarom hoef mense wat in dié God glo ook nie die vermeende teenstrydigheid vir hulle rekening te neem nie (Brümmer 1988:160–161).

VERDOEMENDE GETUIENIS

Sommige kritici van die Judees-Christelik-Islamitiese Godsbegrip erken dat die teodisee-vraag nie streng gesproke 'n logiese teenstrydigheid blootlê nie: streng logies gesproke, is dit heeltemal denkbaar dat 'n goeie en almagtige God sekere vorme van kwaad sal toelaat. Hulle meen egter dat die kwaad in die wêreld – en veral die omvang en intensiteit daarvan (“horrendous evils”, soos Marilyn McCord-Adams 1999 dit stel) – as sterk getuienis (“evidence”) teen die bestaan van 'n goeie en almagtige God gereken moet word. Anders gestel: Die kwaad in die wêreld maak dit hoogs onwaarskynlik dat so 'n God bestaan (Rowe 1979).

Ek het groot begrip vir hierdie standpunt en beskou dit selfs as die mees oortuigende vorm van die skeptiese teodisee-vraag. Ek twyfel nie vir 'n oomblik nie dat die wete en ervaring van soveel en sulke verskriklike kwaad in die wêreld (Auschwitz is die klassieke voorbeeld) dit vir baie mense moeilik of onmoontlik maak om in 'n goeie en almagtige God te glo. Soos baie mense wat gelowig probeer leef, ervaar ek self dikwels dié wete en ervaring as 'n gewigtige bron van twyfel. Tog weet ek ook van baie mense wat, ondanks dieselfde wete en ervaring, steeds in God bly glo – nie omdat hulle die kwaad geringskat of minder sensitief daarvoor is nie, maar omdat daar ander dinge in hulle ervaring is wat as stawende getuienis vir hulle geloof in God funksioneer, wat die bestaan van 'n goeie en almagtige God in hulle oë weer waarskynliker maak. Daar is immers ook baie goeie dinge in die wêreld. Vir my was die geboorte van my kinders byvoorbeeld so 'n oorweldigend positiewe ervaring (dat iets so ongekwalfiseerd goed kan gebeur!) dat dit byna opweeg teen die “getuienis van die kwaad”. In die *Cape Times* van 20 Januarie 2005 skryf die Anglikaanse Aartsbiskop van Kaapstad Njongonkulu Ndungane oor 'n ander soort ervaring, te midde van die teengetuienis, wat sy geloof in die goedheid van God versterk:

“Repeatedly, those who face tragedy tell how they were sustained by God’s presence, comfort, strength and his encouragement to pick up the pieces and go forward.

Many of us know this personally – as I did both on Robben Island, and later when my first wife died suddenly. When you have experienced him like this you cannot doubt his love or his power to transform lives.”

En verder oor die mag van God:

“God’s power is also evident in the creation of an awe-inspiring universe, in which our tiny planet, through processes like this earthquake, has produced conditions which sustain life. Earthquakes, the awesome power of Victoria Falls, a butterfly emerging from a chrysalis, a baby’s first smile – all are acts of God.”

Net soos die “horrendous evils” in die wêreld as getuienis téén die bestaan van 'n goeie en almagtige God tel, so tel ervaringe soos dié as getuienis ten gunste daarvan; laat dit – ten minste vir sommige mense – die bestaan van 'n goeie en almagtige God meer waarskynlik lyk. Die skeptikus mag beswaar maak dat ervarings soos dié slegs deur gelowiges as “acts of God” ervaar

word omdat hulle dit so interpreteer. Dit is natuurlik waar. Soos Vincent Brümmer sê: “Religieuse ervaring is religieus geïnterpreteerde ervaring” (Brümmer 2006:206). Maar dieselfde geld vir geloofsondermynende ervarings. Ook die kwaad in die wêreld geld net as getuënis teen die bestaan van God in soverre dit as sodanig geïnterpreteer word. Alle ervaring is geïnterpreteerde ervaring; alle getuënis is geïnterpreteerde getuënis. Tot op sekere hoogte kan mense self besluit hoe hulle hulle ervarings wil interpreteer, maar spesifieke interpretasies dring hulle ook soms as’t ware aan ons op. Sommige mense kan nie help om die kwaad in die wêreld te ervaar (dit wil sê: te interpreteer) as oorweldigende getuënis teen die bestaan van God nie. Ander kan nie help om, te midde van die kwaad of los daarvan, sekere positiewe ervarings as oorweldigende tekens van God se mag en liefde te ervaar nie. Ander weer (miskien die meeste van ons?) se gemoed word in twee rigtings getrek sodat hulle gewoon ’n besluit moet neem oor die relatiewe gewig wat hulle aan dié ervarings wil toeken.

IS VRAAG 2 'N SOM?

Wie se interpretasie is korrek? Natuurlik die een wat waar is. Maar as ons dit as toetssteen wil gebruik, dan beland ons gou in ’n sirkelredenasie. Daar is geen uitkoms uit die fundamentele onsekerheid wat die menslike kondisie kenmerk nie; geen manier om te ontsnap aan die noodzaak om beslissings te moet maak nie. Dit het twyfelende gelowiges en gelowige twyfelaars met mekaar in gemeen; dit is – nogmaals – die menslike kondisie. Daar is geen objektiewe skaal waarin die relatiewe gewig van opponerende getuënisse geweeg kan word nie; elke mens is sy eie skaal. Sommige godsdiensfilosowe, soos Richard Swinburne, meen dat hulle die wetenskaplikes se “waarskynlikheidskalkulus” kan gebruik om die relatiewe waarskynlikheid van stellings soos “God bestaan” objektief te bepaal. Dit lei dan tot bevindinge soos “It is more likely than not that God exists” (met stelligheid uitgespreek) (Swinburne 2004). Daarmee soek hulle na wat die etikus Jeffrey Stout noem “knock-down arguments”: “arguments that reverberate in the brain: accept the conclusion, or die!” (Stout 1990:252) Ek het ernstige voorbehoude oor so ’n benadering. Selfs in die natuurwetenskappe word toenemend besef dat die “waarskynlikheidskalkulus” uiteindelik neerkom op ’n slim manier om intuïtiewe oordele wat reeds uit die staanspoor gemaak word in statistiese formules uit te druk (Czobel 2010). Hoogstens kan dié metode ons help om die relevante getuënis sistematies uiteen te sit en ons intuïtiewe oordele daaroor – die relatiewe gewig wat ons daaraan toeken – vir ander deursigtig te maak. Geen kalkulus gaan ons van die vryheid óf noodsaak bevry om self te besluit hoe ons wil leef nie.

OM VERANTWOORDELIK TE GLO (OF NIE)

My eie gevolgtrekking (my antwoord op die tweede teodisee-vraag) is dat dit nie onredelik is om, in die aangesig van verskriklike gebeure soos die tsoenamie van 2004, steeds in ’n goeie en almagtige God te glo nie. Dit kan egter nie aangetoon word dat die bestaan van so ’n God objektief meer waarskynlik is as dat God nie bestaan nie. Dit val selfs te betwyfel of die begrip “objektief waarskynlik” enige duidelike betekenis in hierdie verband het; waarskynlikheid is dit “in the eye of the beholder”. Die belangrikste is dat mense, of hulle nou glo of nie, verantwoordelikheid vir hulle eie opvattinge neem: dat hulle daardie opvattinge krities toets vir teenstrydighede en ongewenste logiese konsekwensies; dat hulle eerlik is oor hulle opvattinge (en die graad van sekerheid waarmee hulle hulle opvattinge huldig); dat hulle bereid is om botsende, alternatiewe opvattinge oopkop en simpatiek te oorweeg; dat hulle verdraagsaam teenoor ander se opvattinge is; en – bo alles – dat hulle op so manier vanuit hulle opvattinge lééf dat hulle, in Herman van

Veen se woorde uit die liedjie “Anne”, hierdie wêreld wat “niet mooi” is “een beetje mooier kleur”. In hierdie opsig, en nie net in die teodisee wat hy opgestel het nie, is Vincent Brümmer vir my 'n inspirerende voorbeeld.

BIBLIOGRAFIE

- Adams, Marilyn McCord 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Adams, Robert Merrihew 1972. “Must God Create the Best?”, *The Philosophical Review* 81/3, 317–332.
- Asimov, Isaac 2004. *I, Robot*. NY: Bantam Books.
- Becking 2008. “Heeft de duivel een vader? De oudtestamentische voorstelling van de Satan”, *Schrift* 236, 45–48.
- Brand, Gerrit V.W. 2002. *Speaking of a fabulous ghost: In Search of Theological Criteria, With Special Reference to the Debate on Salvation in African Christian Theology*. Frankfurt aM: Peter Lang.
- Brümmer, Vincent 1981. *Theology and Philosophical Inquiry*. London: Macmillan.
- Brümmer, Vincent 1987. “Moral Sensitivity and the Free Will Defence”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 29, 86–100.
- Brümmer, Vincent 1988. *Over een persoonlijke God gesproken: Studies in de wijsgerige theologie*. Kampen: Kok.
- Brümmer, Vincent 1992. *Wijsgerige theologie in beweging*. Utrecht: Faculteit Godgeleerdheid, 1992.
- Brümmer, Vincent 2006. *Brümmer on Meaning and the Christian Faith: Collected Writings of Vincent Brümmer*. Aldershot: Ashgate.
- Czobel, Gabe 2010. “An Analysis of Swinburne’s *The Existence of God*”, *The Secular Web Library* 2010, http://www.infidels.org/library/modern/gabe_czobel/swinburne.html.
- Davies, Brian 2011. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: OUP.
- Dalferth, Ingolf U 2006. *Becoming Present: An enquiry into the Christian sense of the Presence of God*. Leuven: Peeters
- Dawkins, Richard 2006. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- Evans, G.R. 1982. *Augustine on Evil*. Cambridge: CUP.
- Hartshorne, Charles 1984. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany, NY: State Univ. of NY Pr.
- Howard-Snyder, Daniel & Michael Bergmann 2001. “Grounds for Belief in God Aside, Does Evil make Atheism More Reasonable than Theism?”, in: William Rowe (ed.,) *God and the Problem of Evil*. Oxford, Blackwell, 140–155.
- Kushner, Harold 1981. *When Bad Things Happen to Good People*. NY: Schocken Books.
- Larrimore, Mark 2001. *The Problem of Evil: A Reader* (Oxford: Blackwell).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1710. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*.
- Lewis, C.S. 1940. *The Problem of Pain*. London: Geoffrey Bles.
- Phillips, Herman 2012. *God in the Age of Science: A Critique of Religion*. Oxford: OUP.
- Rowe, William L. 1979. “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16, 335–341.
- Sarot, Marcel 1995. “Pastoral Counseling and the Compassionate God”, *Pastoral Psychology* 43, 185–190
- Sarot, Marcel 1999. *Living a Good Life in Spite of Evil*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Sarot, Marcel 2003. “Theodicy and Modernity”, in: A. Laato & Johannes C. De Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden: Brill, 1–26.
- Schiwy, Günther 1995. *Abschied vom allmächtigen Gott*. München: Kösel Verlag.
- Scott, Michael 1996. “The Morality of Theodicies”, *Religious Studies* 32, 1–13.
- Stout, Jeffrey 1990. *Ethics After Babel: The Language of Morals and Their Discontents*. Pb Cambridge: James Clarke [orig. ed. 1988].
- Surin, Kenneth 1986. *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: BlackweSwinburne, Richard 2004. *The Existence of God*. Revd. ed. Oxford: Clarendon Press.
- Shakespeare, William 1602. *Hamlet*.
- Thomas van Aquino, *Summa contra gentiles*, liber II: Thomas Aquinas 1956, *On the Truth of the Catholic Faith Book II: Creation*. Garden City, NY: Image Books.
- Tilley, Terrence 1991. *The Evils of Theodicy*. Washington, D.C.: Georgetown UP.

- Van den Brink, Gijsbert 1997. *Het probleem van het kwaad: Gedachten over God en het lijden*. Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1997.
- Van den Brom, Luco 1993. *Divine Presence in the World*. Kampen: Kok Pharos.
- Van der Veer, E. 1992. *Cruciale verborgenheid: Een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis*. Kampen: Kok.
- Van het Reve, Karel 1987. *De ongelooflijke slechtheid van het opperwezen*. Amsterdam: Van Oorschot.

KEY WORDS

theodicy
evil
divine attributes
tsunami 2004

TREFWOORDE

teodisee
kwaad
eienskappe van God
tsoenami 2004

Dr Gerrit Brand
Sistematiese Teologie
Teologiese Fakulteit
Dorpstraat
Universiteit Stellenbosch
7600

gbrand@sun.ac.za