

D I E   N A T U U R L I K E   T E O L O G I E

met besondere aandag aan die visie daarop by

THOMAS VAN AQUINO, JOHANNES CALVYN EN DIE "SYNOPSIS PURIORIS THEOLOGIAE"

- n wysgerige ondersoek

deur

BAREND JOHANNES VAN DER WALT

M.A., Th.B.

Proefskrif goedgekeur vir die graad

DOCTOR PHILOSOPHIAE

aan die

Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

Promotor: Prof. dr. J.A.L. Taljaard

Hulppromotor: Prof.dr. B. Duvenage

Potchefstroom, 1974

"Want sy onsigbare dinge kan van die  
skepping van die wêreld af in sy werke  
verstaan en duidelik gesien word,  
naamlik sy ewige krag en goddelikheid..."  
(Rom. 1:20)

Opedra aan my vrou,  
Mias, George, Barend en Marita.

## ONWETENSKAPLIKE VOORWOORD

Wat verdienstelik in hierdie werk mag wees, het ek te danke aan die inrigtings waaraan ek my wetenskaplike vorming kon ontvang: Die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika en die Vrije Universiteit van Amsterdam. Ek beskou dit as n besondere voorreg dat ek juis aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys en die Vrije Universiteit in die Wysbegeerte kon studeer, omdat daar eerlik gepoog word om n radikaal-Skrifmatige Wysbegeerte by die lig van die Heilige Skrif uit te bou.

Ek is aan hierdie inrigtings verder veel verskuldig omdat hulle ook finansiël daartoe bygedra het om my in staat te stel om my akademiese opleiding te voltooi: van albei het ek beurse ontvang en aan beide kon ek betrekkinge beklee.

Die P.U. vir C.H.O. het bykans sewe jaar gelede n.a.v. my M.A.-verhandeling versoek dat ek vir die doktorsgraadstudie die hele probleem van die verhouding tuseen Wysbegeerte en Teologie verder sal ondersoek. Hoewel dit n te omvangryke taak geblyk het, is in die huidige studie die vraagstuk tog vanuit n bepaalde hoek, nl. die van die Natuurlike Teologie aangepak. Graag doen ek hiermee dus aan my alma mater verslag van die resultate van etlike jare se worsteling. Mag dit ook n beskeie bydrae wees tot die reformatoriese arbeid wat nog in die Centrale Inter-faculteit van die Vrije Universiteit verrig word.

Die personeel van die Ferdinand Postma-Biblioteek van die Potchefstroomse Universiteit vir G.H.O. en van die Centrale Bibliotheek van die Vrije Universiteit het met groot geduld gehelp en honderde werke ook van elders aangevra.

Prof.dr. J.A.L. Taljaard, ek mag u my geestelike vader noem. Dit was u wat die afgelope sewentien jaar die leue-aandeel in my wetenskaplike vorming in die algemeen en wysgerige skoling in die besonder gehad het. U indringende kritiek, briljante, versierende insigte en onvermoeide ywer om "in U lig" te filosofeer, was die stimulus wat vir myself steeds tot aansporing gedien het. U warme belangstelling en opregte vriendskap sal ook in die toekoms vir my as ligtends voorbeeld dien. Dit is vir my n groot vreugde dat u bereid was om as promotor

op te tree sodat ek my wysgerige opleiding, onder u begin, ook onder u bekwame leiding kon voltooi.

Ek betuig ook besondere dank aan prof.dr. B. Duvenage (Hoof van die Departement Wysbegeerte en Interfakultêre Wysbegeerte aan die P.U. vir C.H.O.) wat, as hulppromotor vir die teologiese aspekte van hierdie studie, vir my baie beteken het - hoewel ons dikwels van standpunt verskil het.

Prof.dr. E.J. Marais (Hoof van die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Fort Hare) het my met sy kenmerkende vriendelikeheid in baie opsigte tegemoet gekom en soveel vryheid gelaat dat hierdie studie by al my gewone akademiese verpligtinge voltooi kon word.

Die volgende persone wat so vriendelik was om gedeeltes van die manuskrip te lees en my van opbouwende kritiek te voorsien, het baie tot die verbetering daarvan bygedra: drs. N.T. van der Merwe (Departement Wysbegeerte, P.U. vir C.H.O.), drs. H.G. Geertsema (L'Abri, Nederland), mnr. G. Groenewoud (Centrale Interfaculteit, Vrije Universiteit), mnr. J.M. Els (Departement Grieks, Universiteit van Fort Hare) en mnr. F. Venter (Departement Publikereg, P.U. vir C.H.O.).

Dr. D.P. Wissing het veel moeite met die taalkundige versorging van die manuskrip gedoen.

Van n heel ander aard is die dank wat ek graag aan my vrou en kinders wil betuig. Hulle moes die afgelope jare hier en oorsee veel opoffer en ontbeer sodat hierdie studie gebore kon word. Dat hulle dit steeds met graagte en groot begrip vir hul filosowe-man en -pappa gedoen het, was die inspirasie wat die deurslag gegee het, en dit lê dure verpligtinge vir die toekoms op my. Die feit dat hierdie werk aan hulle opgedra word, is nie blote formaliteit nie, want hulle het daaraan help bou. My vrou het vanaf die eerste konsep tot by hierdie finale teks die tikwerk van die kolos op haar geneem. Sonder haar noukeurigheid sou ek talle foute laat deurglip het en sou die tegniese afwerking nie so daaruit gesien het nie.

In opofferende liefde het my ouers baie jare aangemoedig en met n milde hand in liefde gegee en so moontlik gemaak dat hierdie mylpaal bereik kon word. Ook my skoonouers ee steun en belangstelling was n groot bemoediging. Dieselfde geld ook van die hulp en meelewing van familie en vriende in Suid-Afrika en Nederland. Die wyse waarop die familie

Hollander ons die tyd van ons verblyf in Nederland opgevang het, sal altyd n aangename herinnering bly.

Laaste maar nie die minste nie: teenoor al diegene uit wie se geskifte ek kon leer, word op die gebruiklike wyse in voetnote en bibliografie die nodige erkenning bewys. Die heuning is uit baie blomme uit verre oorde versamel. Met apologie teenoor hulle vir die swak beeld, wil ek tog F.W. Lane nasê: "I have milked a thousand cows, but the cheese I made is my own". Aan die lesers word die oordeel gelaat om vas te stel of die brood van verskillende soorte graan gebak darem verteerbaar is en of die wyn uit druiwe van verskillende lande drinkbaar is.

Eraamus het meermale beweer dat die eintlike waarde van studie nie in die versameling van n hoeveelheid feitekennis lê nie, maar veel eerder in die persoonlike omgang met groot geeste. Om in die geselskap van denkers soos Thomas van Aquino, Johannes Calvyn e.a. te kon vertoef was geen verlore tyd nie. As hulle standpunte, en dié van andere vir wie groot respek gekoester word, in hierdie ondersoek soms bevraagteken word, was dit alleen moontlik omdat die skrywer self - soos n dwergie - op die skouers van hierdie reuse kon staan en daarom effens verder kon sien.

x x x

Wetenskaplike, en veral wysgerige studie, is vir iemand wat eenmaal in die greep daarvan gekom het, iets heerliks. Daar lê iets avontuurliks daarin om - na baie dae, nagte en jare van intense worsteling - n probleem stadigaan te sien oopgaan, om langsaam deur allerlei mieleidende en verwarrende standpunte en verskynsels heen te boor en deur te steek na die kern. Daar is elke keer weer intense blydschap wanneer jy plotseling vergesigte sien oopgaan na verrassende rykdomme van gedagtes. Hoe kan n mens nie geboei word deur dié perspektiewe nie en, daardeur besield, weer jou ontdekkingstog voortsit!

Terselfdertyd is daar in wetenskapsbeoefening iets wat n mens nameloos klein maak. Dit laat jou nie net juig nie maar ook huiwer. Dit besef jy in verwondering en eerbied as jy, nietige skepsel, teenoor God se magtige skepping te staan kom en soekende en denkende die grendels van die geheimenis van die skepping probeer oopmaak, worstel om die newels weg te skuiwe. n Mens voel soms asof jy op n bergpas in n

warrelende, verblindende sneeustorm vasgevang is en alleen af en toe n glimp van moontlike weë wat gevolg kan word, kry. Calvin het heel gepas gesê fundamentum nostrae philosophiae esse humilitatem ("Institusie", Boek II, hoofstuk 2, begin van paragraaf II). Ons bly maar naguile wat van die skitterende heerlikheid van God in sy skepping so weinig nog raakgesien het.

In die Wysbegeerte veral word miskien meer vrae gestel as antwoorde verskaf, omdat dit met die grens- of bodemvrae worstel. Die troos is dat alleen twee tipes mense geen vrae meer het nie: diegene wat (dink dat hulle) alles weet en diegene wat (nie weet dat hulle) niks weet nie. Elke opgeloste vraag roep nuwe probleme op.

Een of ander tyd moet die voorlopige resultate egter neergeskryf word, want ars longa, vita brevis est. Dit het nie sonder huiwering geskied nie: verba volant sed scripta manent. Dat hierdie studie uiteindelik afgesluit kon word, beteken nie dat al die vraagstukke opgelos is nie: dit is geen eindpunt nie, alleen maar n haltepunt.

n Kritiese terugblik op die weg wat in hierdie studie afgelê is, laat nou die gevoel ontstaan dat daar so effens aan die eeu-oue vraagstukke wat hierin aangeroe word, geknaag is sonder om veel verder te kom. Die voorlopige oplosings lyk nou na bombastiese uitsprake - soos dié van n selfgenoegsame esndagsvlinder oor die eeu-oue eikeboom op die blaar waarvan hy n oomblik vertoef het. Wat ek oorspronklik gedink het dat opgelos sou kon word, het nou eers werklik probleme geword. Gedagtig aan die Xhosa spreekwoord "Isiziba siviwa ngodondolo" lyk dit asof die stok waarmee ons die diepte van die kuil wou meet nie lank genoeg was nie. Die bodem van die ingewikkelde probleme is nie geraak nie. Die oplossing van vele probleme rondom die Natuurlike Teologie verg blykbaar n noukeurige deurvaart in die digte mis presies tussen die gevaarlike uiterstes van die Scylla en Charaybdis - sonder om in die gemaklike "goue middeweg" of sintesedenke te verval.

Moontlik het ons tog n tree of twee gevorder - al is dit dan alleen soos iemand in n gietende reën bui in die nag in die veld wat alleen n stap vooruit kan waag wanneer die flikkerlig van die onweer sy weg n oomblik verlig.

Die Xhosas het n spreekwoord wat sê dat n muishond (gelukkig!) nie sy eie aroma ruik nie. Van al die gebreke van hierdie ondersoek is

die skrywer hom gelukkig nie ten volle bewus nie. Hy ontvang daarom graag wenke en kritiek waarop in die toekoms voortgebou kan word:

"We shall not cease from exploration  
And the end of our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time."

(T.S. Elliott)

Mag hierdie nietige arbeid op een of ander wyse tog in diens staan van die koninkryk van Hom van Wie ons alles - veral sy ryke Woord - genadiglik ontvang het. In lumine Tuo videbimus lumen (Ps. 36:10)

Jaarwisseling 1974/1975

# I N H O U D S O P G A W E

Enkele tegniese gebruike	xix
<u>HOOFSTUK I : ORIËNTASIE</u>	1
1. Die probleem	1
2. Die aktualiteit van die vraagstuk	14
3. Leentes in die huidige stand van navorsing	21
4. Beperking	23
5. Bou	35
6. Aard	38
7. Radikale grondslae-onderzoek	40
7.1. Sistematies	41
7.2. Histories	43
7.3. Krities	46
8. Die voorveronderstellings	51
8.1. Die noodsaaklikheid	51
8.2. Die hermeneutiese probleem	52
8.3. Skrifmatige wetenskapsbeoefening met spesiale verwysing na Wysbegeerte en Teologie en hulle onderlinge verhouding	54
8.4. "Skrifmatige" versus "Skriftuurlike" of "Christelike" wetenskap	63
8.5. Perspektief op die geskiedenis van die Wysbegeerte	66
8.6. Sistematiese perspektiewe	69
8.6.1. n Volledige en korrekte Ontologie	69
8.6.1.1. Noodsaaklikheid van n volledige Ontologie	69
8.6.1.2. Noodsaaklikheid van n korrekte Ontologie	73
8.6.2. Die samehangende verskeidenheid tussen God, wet en kosmos	73
8.6.2.1. Verhouding nie bepaalbaar volgens die skema van ooreen- koms en verskil nie	74
8.6.2.2. Verhouding nie bepaalbaar volgens die geheel-deel- skema nie	74
8.6.2.3. Die onderlinge samehang tussen God, wet en kosmos	75

8.6.2.4. Die onderlinge verskeidenheid of radikale onderskeid tussen God, wet en kosmos	78
8.6.2.5. Wetsontologie	80
8.6.2.6. Ontologie van die kosmos (Kenteorie en Antropologie)	83
9. Samevatting: doel van ondersoek	86
VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK I	88

HOOFSTUK II : GENERASIE IN DIE GRIEKSE, VROEG-CHRISTELIKE EN  
MIDDELEEUSE DENKE 107

1. <u>Die wortels van die Natuurlike Teologie in die Griekse denke</u>	108
1.1. <u>Die pre-Platoniese denkers (+ 600 - + 400 v.C.)</u>	108
1.1.1. Teologie of Filosofie die eerste wetenskap?	108
1.1.2. Bestryding van die mitiese teologieë	110
1.1.3. Allegoriese metode	110
1.1.4. Drie tipes teologieë	111
1.1.5. Godsbewyse	112
1.2. <u>Plato (427 - 347 v.C.)</u>	113
1.2.1. Kritiese aard van Teologie	114
1.2.2. <u>Pistis, doksa en epistemé</u>	114
1.2.3. Wetenskapsidee. Teologie as Synsteologie	115
1.2.4. Godsbewyse	116
1.2.5. Wetsontologie	116
1.3. <u>Aristoteles (384 - 322 v.C.)</u>	117
1.3.1. Ontologie en Kenteorie	117
1.3.2. Wetenskapsleer	121
1.3.3. Naam en veld van ondersoek vir die Teologiese Filosofie	122
1.3.4. <u>Regina scientiarum</u>	125
1.3.5. Godsbewyse	125
1.4. <u>Die resultaat dusver</u>	126
1.5. <u>Die Stoa (+ 300 v.C. - + 200 n.C.)</u>	127
1.5.1. Drie soorte Teologie	128

1.5.2.	Die Teologie van die Stoa binne die raamwerk van die wetenskappe	130
1.5.3.	Logosleer en godsbewyse	131
1.6.	<u>Terugblik op Griekse en Hellenistiese denke</u>	135
2.	<u>By die wieg van die Natuurlike Teologie in die vroeg-Christelike denke</u>	137
2.1.	<u>Die ontmoeting tussen Christendom en die Griekse Wysbegeerte</u>	137
2.1.1.	Redes vir vertraagde ontmoeting	137
2.1.2.	Redes vir sintesehouding	138
2.1.3.	Regverdige beoordeling?	140
2.1.4.	Verskillende standpunte t.o.v. heidense denke en die mate van beïnvloeding daardeur	142
2.1.5.	Sintese of sinkretisme?	145
2.1.6.	Geloof en wete	147
2.2.	<u>Philo van Alexandrië (+ 25 v.C. - 40 n.C.)</u>	148
2.2.1.	Logosleer	148
2.2.2.	Jodendom en heidendom	149
2.2.3.	Allegoriese eksegeese van Ou Testament	150
2.2.4.	Geloof en wete en "Natuurlike Teologie"	151
2.3.	<u>Justinus die Martelaar (+ 110 - 165 n.C.)</u>	151
2.3.1.	Christendom en ware filosofie	151
2.3.2.	Logosleer	152
2.3.3.	"Natuurlike Teologie"	153
2.4.	<u>Clemens van Alexandrië (oorlede 212 n.C.)</u>	154
2.4.1.	Logosleer	154
2.4.2.	Goddelike opvoeding	155
2.4.3.	Geloof en wete	158
2.4.4.	"Natuurlike Teologie"	159
2.4.5.	Godsbewyse	160
2.4.6.	Negatiewe karakter van Teologie	160
2.5.	<u>Origenes (182 - 233 n.G.)</u>	161
2.5.1.	Logosleer en beeldskap Goda	161
2.5.2.	Christendom en heidense filosofie	162

2.5.3.	Twee soorte Christene	163
2.5.4.	Twee soorte bewyse	163
2.5.5.	Allegoriese Skrifverklaring	164
2.5.6.	Godsbewyse	164
2.5.7.	Negatiewe trek van sy Teologie	165
2.6.	<u>Tertullianus</u> (+ 150 - 223 n.C.)	165
2.6.1.	Stryd teen die Filosofie	166
2.6.2.	<u>Credo quia absurdum?</u>	167
2.6.3.	Maak tog van Filosofie gebruik	168
2.6.4.	Godsbewys vanuit die menslike siel	169
2.6.5.	Invloed van die Stoa	170
2.7.	<u>Augustinus</u> (345 - 430 n.C.)	171
2.7.1.	Geloof en wete, Teologie en Filosofie	171
2.7.2.	Tweeterreine- of tweerykeleer?	176
2.7.3.	Wetsontologie en Wetenskapsleer	176
2.7.4.	Godsbewyse	180
2.7.5.	Natuurlike Teologie?	183
2.8.	<u>Dionisios die Pseudo-Areopagiet</u> (+ 500 n.C.)	185
2.8.1.	Synsleer	185
2.8.2.	Drie teologiese	185
2.9.	<u>Terugblik op die vroeg-Christelike denke</u>	187
3.	<u>Groei en afronding van die Natuurlike Teologie tydens die Middleeue</u>	189
3.1.	<u>Johannes Scotus Eriugena</u> (+ 810 - + 877)	189
3.1.1.	Ontologie	189
3.1.2.	Geloof en wete	190
3.1.3.	Teologie en Filosofie geïdentifiseer	191
3.1.4.	Tweërlei Teologie	191
3.2.	<u>Anselmus van Canterbury</u> (1033 - 1109)	191
3.2.1.	Geloof en wete	191
3.2.2.	Natuurlike Teologie	193
3.2.3.	Godsbewyse	193

3.3.	<u>Petrus Abaelardus</u> (1079 - 1142)	195
3.3.1.	Geloof en wete	195
3.3.2.	Natuurlike Teologie	197
3.4.	<u>Terug- en vooruitblik</u>	197
3.4.1.	Geloof- weteproblematiek	198
3.4.2.	Die tweeterreineleer	203
3.4.3.	Universaliastryd	206
4.	<u>"Summa summarum"</u>	208
	VERWYSINGS EN OPMERKINGS	210
	<u>HOOFSTUK III : FORMASIE BY THOMAS VAN AQUINO</u>	243
1.	<u>Wysgerige voorveronderstellings</u>	244
1.1.	Metodologiese probleem: was Thomas n teoloog of n filosoof?	244
1.2.	Ontologiese voorveronderstellings	248
1.2.1.	Louter kosmologiese denke	249
① 1.2.2.	Dualisme	250
1.2.3.	Parsiële Universalisme sonder makro-mikrokosmostema	252
1.2.4.	Wetsontologie	252
① 1.2.5.	<u>Analoga entis</u>	256
① 1.2.6.	Partisipasie	260
1.2.7.	<u>Tweeterreineleer en desiderium naturale</u>	261
1.2.8.	Antropologie: die mens as beeld van God	268
1.2.9.	Kenteoretiese voorveronderstellings	271
1.2.10.	Wete en geloof	274
✓ 1.2.11.	Filosofie en Teologie	280
1.3.	Samevatting van die wysgerige voorveronderstellings van die "Summa Contra Gentiles"	282
2.	<u>Bonatuurlike en Natuurlike Teologie</u>	283
2.1.	Verskillende soorte Godskennis	283
2.2.	Bonatuurlike Teologie	285

2.2.1. Moontlikheid	285
2.2.2. Wetenskaplikheid	286
2.2.3. Verhewenheid	290
2.3. Natuurlike Teologie	293
2.3.1. Moontlikheid	293
2.3.2. Inhoud	295
2.3.3. Gebreke	301
2.3.4. Noodsaaklikheid	304
3. <u>Die geweldige invloed van die "Summa Contra Gentiles"</u>	308
VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK III	310
<u>HOOFSTUK IV : REFORMASIE BY JOHANNES CALVYN</u>	339
1. <u>Inleiding</u>	339
1.1. <u>Die plek van die Reformasie binne die Westerse denke</u>	339
1.2. <u>Die belangrikste wysgerige strominge voor en tydens die Reformasie</u>	343
1.2.1. Derde sintese (Pre-Reformasie en "Christelike" Humanisme)	344
1.2.2. Begin van die nuwe tyd	345
1.2.2.1. Linkse anti-sinteesedenke	346
1.2.2.1.1. Humanisme	346
1.2.2.1.2. Renaissance	347
1.2.2.1.3. Verbinding tussen Humanisme en Renaissance	348
1.2.2.2. Regse anti-sinteesedenke: die unieke van die Reformasie	350
1.2.2.3. Voortsetting van die sinteesedenke	351
1.3. <u>Beperking tot Calvyn se visie in die "Institutio Christianae Religionis"</u>	354
1.3.1. Waarom Calvyn?	354
1.3.2. Waarom die "Institusie"?	355
1.4. <u>Die rol van die Natuurlike Teologie binne die Reformatoriese denke</u>	358

1.5.	<u>Die standpunte van Luther en Zwingli kortliks geskets</u>	360
1.5.1.	U. Zwingli (1484 - 1531)	360
1.5.2.	M. Luther (1483 - 1546)	362
1.5.2.1.	Algehele breuk met die Middeleeue?	362
1.5.2.2.	Tweerykeleer	364
1.5.2.3.	Wet en Evangelie	370
1.5.2.4.	Geloof en wete	371
1.5.2.5.	Teologie en Filosofie	374
1.5.2.6.	Natuurlike Teologie?	375
2.	<u>Johannes Calvyn se visie op die natuurlike Godskennis in die "Institutio Christianae Religionis"</u>	378
2.1.	<u>Wysgerige voorveronderstellings</u>	378
2.1.1.	Skrifmatige denke	378
2.1.2.	Buite-Bytelse (wysgerige) invloede	380
2.1.2.1.	Middeleeuse denke	381
2.1.2.2.	Platonisme en neo-Platonisme	383
2.1.2.3.	Humanisme	384
2.1.2.4.	Stoïsieme	385
2.1.2.5.	Patristiek (veral Augustinus)	387
2.1.2.6.	Konklusie	389
2.1.3.	Die Sentrale gedagte in die "Institusie"?	390
2.1.4.	Ontologie	393
2.1.5.	Antropologie en Kenteorie	<u>398</u>
2.1.5.1.	Die mens as religieuse wese	398
2.1.5.2.	Selfkennis afhanklik van Godskennis	398
2.1.5.3.	Die mens as liggaam en siel	402
2.1.5.4.	Onsterflikheid van die siel.	407
2.1.5.5.	Die mens as beeld van God	410
2.1.5.6.	Natuur en bonatuur in die mens	414
2.1.5.7.	<u>Samevatting van Calvyn se antropologiese beskouing</u>	<u>418</u>
2.1.6.	<u>Tweeterreineleer in die vorm van 'n tweerykeleer</u>	419
2.1.6.1.	<u>Kritiese bespreking van Calvyn se beskouinge</u>	<u>419</u>
2.1.6.2.	Koninkryk, kerk en wêreld	426
2.1.6.2.1.	Omskrywing van koninkryk van God	426
2.1.6.2.2.	Die verhouding tussen koninkryk en kerk	430

2.1.6.2.3.	Die verhouding tussen die ryk van God en die wêreld	432
2.1.7.	Geloof en wete, Teologie en Filosofie	434
2.1.7.1.	Geloof en wete	434
2.1.7.2.	Teologie en Filosofie	439
2.1.8.	Samevatting van die wysgerige voorveronderstellings van die "Institutio Christianae Religionis"	444
2.2.	<u>Godskennis</u>	449
2.2.1.	Kennis van God die Skepper	452
2.2.1.1.	Godskennis uit die skepping: ingeplant en verworwe	453
2.2.1.1.1.	Ingeplante Godskennis uit die skepping	453
2.2.1.1.1.1.	<u>Semen religionis</u>	453
2.2.1.1.1.2.	<u>Conscientia</u>	459
2.2.1.1.2.	Verworwe Godskennis uit die skepping	465
2.2.1.2.	Godskennis uit die Heilige Skrif	471
2.2.2.	Kennis van God die Verlosser	476
2.2.3.	Samevatting: Het Calvyn n Natuurlike Teologie voorgestaan?	477
	VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK IV	480

<u>HOOFSTUK V : POST-REFORMASIE IN DIE "SYNOPSIS PURIORIS THEOLOGIAE"</u>		529
1.	<u>Inleiding</u>	529
1.1.	<u>P. Melancton en T. Beza as erfgename van die Reformasie en erflaters van die Skolastiek</u>	530
1.1.1.	P. Melancton (1497 - 1560)	534
1.1.1.1.	Ontwikkelingsgang	534
1.1.1.2.	Sintesedenke	534
1.1.1.3.	Deur die tweeterreineleer beïnvloede tweerykeleer	535
1.1.1.4.	Geloof en wete, Teologie en Filosofie	536
1.1.1.5.	Natuurlike Godskennis	539

1.1.2.	T. Beza (1519 - 1605)	542
1.1.2.1.	Aristotelies-Skolastiese denke	543
1.1.2.2.	Geloof en wete, Teologie en Filosofie	543
1.1.2.3.	Natuurlike Godskennis	545
1.2.	<u>Die Protestantse Ortodoksie van die sewentiende eeu</u>	547
1.2.1.	Redes vir die onbokendheid van hierdie tydperk	548
1.2.2.	Belangrikheid as n fase in die Westerse kultuur- geskiedenis	549
1.2.3.	Oorsake vir en draagwydte van die terugval in die Skolastiek	550
1.2.4.	Belangrikste verteenwoordigers uit die Reformatoriese en Lutherse Ortodoksie	555
2.	<u>Die Natuurlike Teologie in die "Synopsis Purioris Theologiae"</u>	556
2.1.	<u>Algemene inleiding tot die "Synopsis"</u>	557
2.1.1.	Ontstaan	557
2.1.2.	Inhoud	558
2.2.	<u>Wysgerige voorveronderstellings van die "Synopsis"</u>	559
2.2.1.	Ontologiese voorveronderstellings	562
2.2.1.1.	Dualisme (God en kosmos)	562
2.2.1.2.	Wetsontologie	564
2.2.1.2.1.	Die wet <u>ante</u> , <u>in</u> en <u>post</u>	564
2.2.1.2.2.	Die natuurlike wet as n natuurlike lig	570
2.2.1.2.3.	Die natuurlike wet as n natuurlike openbaring	570
2.2.1.3.	Parsiële Universalisme sonder makro-mikrokosmostema (Hulemorfisme)	572
2.2.1.4.	<u>Analogia entis</u> en partisipasie	573
2.2.1.5.	Tweeterreineleer	576
2.2.2.	Antropologiese uitgangspunte	581
2.2.2.1.	Die mens as beeld van God	581
2.2.2.2.	Kreasianisme	584
2.2.2.3.	Onsterflikheid van die siel	587
2.2.2.4.	Sielsvermoëns	588

2.2.3.	Kenteorie	589
2.2.3.1.	Ontologiese bepaaldheid	590
2.2.3.2.	Nie-konsekvente empirisme	590
2.2.3.3.	Illuminasie	591
2.2.3.4.	Geloof en wete	593
2.2.4.	Samevatting van die wysgerige voorveronderstellings van die "Synopsis Purioris Theologiae"	594
2.3.	<u>Natuurlike Teologie</u>	595
2.3.1.	Verskillende soorte teologieë	595
2.3.1.1.	Argetipiese en Ektiipiese Teologie	596
2.3.1.2.	Bonatuurlike Teologie	597
2.3.2.	Natuurlike Teologie	600
2.3.2.1.	Veld van ondersoek	600
2.3.2.2.	Godsbewyse	601
2.3.2.3.	Noodsaaklikheid	603
2.3.2.4.	Gebreke	604
2.4.	<u>Slot: die geestelike voorouers van die "Synopsis"</u>	607
	VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK V	610
	<u>HOOFSTUK VI : KONFRONTASIE</u>	637
1.	<u>Balans</u>	637
1.1.	Doel en metode van die ondersoek	637
1.2.	Die belangrikste resultate: samevattende vergelyking van die wysgerige voorveronderstellings van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	639
1.2.1.	Verskil in lesers, doelstelling, etyl en metode van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	639
1.2.2.	Vergelyking van die wysgerige voorveronderstellings van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	642

2. <u>Perspektief</u>	651
2.1. <u>God, wet en kosmos</u>	652
2.1.1. Die antwoord van n Skrifmatige Wysbegeerte op die beginvraag.	652
2.1.2. Antwoord beslis oor die bestaan van n Natuurlike Teologie	653
2.1.3. Verdere filosofiese uitbouing van die Skrifperspektiewe aangaande die samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos	654
2.1.4. Skrifmatig-wysgerige wortelkritiek op die ontologiese voorveronderstellings wat tot n Natuurlike Teologie aanleiding gee	657
2.1.4.1. God-kosmos	657
2.1.4.2. God-wet-kosmos	662
2.1.4.2.1. Die Wetsontologie	663
2.1.4.2.2. Verskillende tipes wette	666
2.1.4.2.3. Die wetsbeskouinge van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	669
2.1.4.2.4. Kritiese besinning oor die wetsbeskouinge van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	670
2.1.4.2.5. Hand. 17:15 - 34 en Rom. 1:18 - 25 in die lig van die voorafgaande	673
2.2. <u>Die mens as geskape na die beeld en gelykenis van God</u>	678
2.2.1. Betekenis van die uitdrukking "geskape na die beeld en gelykenis van God"	679
2.2.2. Skrifmatig-wysgerige wortelkritiek op die beskouinge aangaande die mens as beeld van God wat tot n Natuurlike Teologie aanleiding gegee het	684
2.2.3. Die onderskeid tussen beeld in engere en ruimere sin of verlore en behoue (res)beeld as invalspoort vir n Natuurlike Teologie	686
2.2.4. Die tweeterreineleer van natuur en genade	691
2.2.4.1. Historiese agtergronde	692
2.2.4.2. Verskillende tipes tweeterreineleer	694

2.2.4.3.	Die Natuurlike Teologie as n konsekwensie van die natuur-genadetema	697
2.2.4.4.	Skrifmatig-wysgerige kritiek op die twee-terreineleer	701
2.3.	<u>Kenteoretiese uitgangspunte</u>	704
2.3.1.	Die kenteorieë van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	704
2.3.1.1.	Gemeenskaplike trekke in die kenteorieë van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	705
2.3.1.2.	Verskille tussen die kenteorieë van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	705
2.3.1.3.	Die Kenteorie van die "Summa Contra Gentiles" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	706
2.3.1.4.	Die Kenteorie van die "Institutio Christianae Religionis"	707
2.3.2.	Skrifmatig-wysgerige kritiek op die kenteorieë van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae"	709
2.3.2.1.	Kritiek a.g.v. basiese ontologiese verskille	709
2.3.2.2.	Openbaring en kennis	711
2.4.	<u>Wetenskapsleer: Filosofie en Teologie</u>	714
2.4.1.	Ontologiese bepaaldheid van die visie van die "Summa Contra Gentiles" en die "Synopsis Purioris Theologiae" t.o.v. Wysbegeerte en Teologie	716
2.4.2.	Skrifmatig-wysgerige besinning oor die velde van ondersoek van Wysbegeerte en Teologie	718
2.4.3.	Konsekwensies van die standpunte van die "Summa Contra Gentiles", "Institutio Christianae Religionis" en die "Synopsis Purioris Theologiae" in konfrontasie met die eie visie m.b.t. Filosofie en Teologie	730
2.4.3.1.	Bonatuurlike Teologie as besondere (geloofs)wetenskap teenoor Wysbegeerte (e.a. dissiplines) as gewone wetenskap	731

2.4.3.2. Christelike (Bonatuurlike)Teologie teenoor sekulêre Filosofie (en ander wetenskappe)	734
2.4.3.3. Bonatuurlike Teologie as koningin teenoor Wysbegeerte as diensmaagd	736
ONWETENSKAPLIKE NAWOORD	742
VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK VI	745
SAMEVATTING	755
SUMMARY	757
ZUSAMMENFASSUNG	760
RÉSUMÉ	762
AFKORTINGS VIR TYDSKRIFTE, ENSIKLOPEDIË, WOORDEBOEKE EN ANDER WERKE WAARNA MEERMALE VERWYS WORD	764
BIBLIOGRAFIE	768
ERRATA	904
ABSTRACT	911

## ENKELE TECNIESE GEBRUIKE

Enkele formele opmerkings i.v.m. die sisteem van verwysings of voetnote is vooraf gewens.

In die voetnote (soos in die teks) word veelvuldig van direkte sitate gebruik gemaak. Die sitate kon ook by wyse van parafrase in eie woorde weergegee gewees het. Skrywer hiervan het egter verkies om liever meestal die ipsissima verba van 'n outeur te gee aangesien by 'n weergawe in eie woorde alreeds 'n element van interpretasie 'n rol speel. In die geval van die Summa Contra Gentiles (Thomas van Aquino), Institutio Christianae Religionis (J. Calvyn) en die Synopsis Purioris Theologiae is dan ook, behalwe die Afrikaanse vertaling in die teks (om dit vir 'n breër leserskring toeganklik te maak), in die voetnote die oorspronklike Latynse teks self gegee.

Die voetnote verskyn om tegniese redes (o.a. die lengte van sommige, asook vergemakliking van die tikwerk) aan die einde van elke hoofstuk en nie, soos meestal gebruikelik, onder aan die betrokke bladsy van die teks nie.

Van werke of artikels word alleen die noodsaaklikste besonderhede (die van van die outeur en die titel van die werk) in die voetnote verstrekk, aangesien volledige besonderhede in die alfabetiese bibliografie aan die einde van die studie gegee word.

Hierdie bibliografie is breedvoeriger as die bibliografiese verwysings wat in die voetnote verskyn, aangesien al die materiaal wat oor die onderwerp geraadpleeg is nie in die teks en voetnote verwerk kon word nie, en die bibliografiese navorsing i.v.m. die Natuurlike Teologie tog as 'n belangrike onderdeel van die ondersoek beskou word.

Die afkortings vir veral tydskrifte, waarvan sowel in die voetnote as in die bibliografie gebruik gemaak is, word verduidelik voordat die bibliografie aan die einde gegee word.

ORIËNTASIE

Die woord "oriëntasie" hou met die Oriënt verband, d.w.s. die Ooste, die plek vanwaar die son opgaan en die lig die duisternis verdryf. In ooreenstemming met die betekenis van die woord wil hierdie oriënterende, inleidende hoofstuk enkele opbelderinge verskaf. Sekere verduidelikings vooraf is noodsaaklik. Dit vind onder die volgende hoofafdelings van hierdie hoofstuk plaas: die probleem, die aktualiteit van die vraagstuk, leemtes in die huidige stand van navorsing, beperking, bou, aard, radikale grondslae-onderzoek en eie voorveronderstellings.

1 Die probleem

Die Natuurlike Teologie wil die bestaan van God (of n god) uit die kosmos of aardsgeskepe werklikheid bewys<sup>1)</sup>. Dit word as Teologie aangedui, omdat dit met God (of n god) te make het, en nader as Natuurlike Teologie aangedui aangesien dit nie, soos die gewone (ook genoem Bonatuurlike) Teologie, sy kennis van God uit die Woordopenbaring kry nie maar dit uit die skepping, met behulp van die menslike rede, put. Anders as in die geval van die sg. Bonatuurlike Teologie<sup>2)</sup>, word die bestaan van God nie in die geloof as n feit aanvaar nie, maar moet sy bestaan redelik bevestig word. Die metodes van die Natuurlike Teologie staan dus nader aan dié van die Wysbegeerte (in tradisionele sin) sodat daar dan ook m.b.t. die resultaat van die Natuurlike Teologie dikwels van die "god van die filosowe" gesprek word<sup>3)</sup>.

Die Natuurlike Teologie, soos so pas omskryf, word as probleem in hierdie ondersoek benader. Aangesien die blootlegging van die problematiese in hierdie dissipline nie iets nuuts is nie sal later (o.a. onder 7.1 - 7.3) nog duidelik gemaak word presies vanuit watter

hoek hierdie ondersoek aangepak word.

Ter inleiding sou dit egter goed wees om enkele kritiekpunte vanuit die tradisionele sg. immanente kritiek op die Natuurlike Teologie na vore te bring. Hiermee word nie geïmpliseer dat met hierdie tipe kritiek die saak as afgehandel beskou kan word nie. Soos nog sal blyk (vgl. 7.3), wil die huidige studie juis dieper as die gangbare immanente kritiek d.m.v. radikale Skrifmatige wortelkritiek tot die wysgerige grondslae van die saak deurdring. Ter oriëntasie vooraf is dit egter noodsaaklik om van die belangrikste punte van die tradisionele kritiek op die Natuurlike Teologie kennis te neem om sodoende ook met die leemtes van hierdie kritiek op hoogte te wees.

Die doel van die Natuurlike Teologie is, volgens die meeste voorstanders daarvan, nie in die eerste plek om te sê wat God is nie, maar alleen dat Hy is. Hier duik die eerste probleem reeds op. Kan n mens oor die bestaan van God nadink sonder om aan die begrip "God" n sekere inhoud te gee, of sonder om jou oor die "hoe?" van God se bestaan uit te laat? n Mens moet tog ten minste tot n sekere mate eers weet waarvan jy spreek wanneer jy die bestaan van die iets wil bewys<sup>4)</sup>.

Dit gee aanleiding tot n volgende probleem. As n mens vooraf reeds n sekere idee van dié God, wie se bestaan jy wil bewys, het, is die bewys dan nog so objektief en neutraal? Anders gestel: is die ondersoeker nie nog voordat hy die bewys dat God bestaan gelewer het, reeds van sy godsídee oortuig nie? Dan is dit nie meer die bewyse wat die oortuiging bewerk nie, maar omgekeerd die oortuiging wat die bewyse tot gevolg het<sup>5)</sup>. Die natuurlike Teoloog het dan vooraf reeds aan die bestaan van God geglo sodat sy bewys dat God bestaan eintlik nie meer noodsaaklik is nie. Staan die Natuurlike Teologie hier nie skuldig aan die drogredenasie bekend as petitio principii, waarby dit

wat bewys moet word, op onopvallende wyse reeds implisiet in die bewysvoering as bewysgrond opgeneem is nie?<sup>6)</sup> Openbaar die argumentasie nie n sirkelredenasie nie?

Heel dikwels kom hierdie tipe vraag in die gangbare immanente kritiek na vore. Myns insiens gaan sodanige kritiek nie diep genoeg nie. Moontlik word hier n nog dieperliggende probleem aangeroer, naamlik dié van die verhouding tussen wetenskaplike en voorwetenskaplike (geloofs)kennis. Soos later nog sal blyk, is die hele vraagstuk van die verhouding tussen geloof en wete inderdaad van fundamentele belang vir die Natuurlike Teologie. Dit blyk egter reeds hier dat, omdat wetenskaplike kennis myns insiens deur voorwetenskaplike kennis bepaal en gerig word, argumente vir die bestaan van God (of n god) geen grond vir nie maar juis die produk van (n bepaalde) geloof is.

Dit bring die ondersoeker by n volgende vraag. Wat sou dan die motiewe van die natuurlike teoloog, wat die bestaan van God wil bewys, wees? Wil hy homself of iemand anders van die bestaan van God oortuig?<sup>7)</sup> Vir homself kan dit nie van enige betekenis wees nie aangesien - soos hierbo aangetoon - hy reeds (voorwetenskaplik) in die bestaan van God glo.

Meestal is die motivering van die natuurlike teoloog dan ook apologeties van aard: die ongelowige moet via n weerlegging van besware daarteen tot die geloof in God gebring word. Voordat die ongelowige egter kan glo, moet hy op redelike vlak oorreed word. Volgens redelike eise moet die gesagsinstansie waarin geglo word eers gelegitimeer word<sup>8)</sup>. Hierdie legitimering moet op gronde wat vir elkeen evident is, geskied. Die rasonele oorreding (sg. preambula fidei) vind gewoonlik in twee stappe plaas. In die eerste plek word uit premisse wat vir elkeen duidelik sou wees, afgelei dat God bestaan. Daarna word, met n beroep op wonders en tekens, bewys dat die kerk en God se Woord goddelike gesag

besit en dat die leer van die kerk daarom van dié God wie se bestaan pas bewys is, afkomstig is. Die redenasie van die natuurlike teoloog is dus ongeveer die volgende: Om te glo is wel die aanvaarding van beweringe waarvan die waarheid nie vir elkeen evident is nie. Om te glo is egter nie onredelik nie, aangesien die gesagsinstansie waarop die geloof gegrond is, op rasionele, vir iedereen aanvaarbare gronde geregverdig kan word.

Die probleem word dus verskuif van die geloof na die redelike gronde vir die geloof. Dit is egter reeds aangetoon dat die redelike gronde juis op die geloof, waartoe dit die ongelowige redelik wil oorreed, gebaseer is. Die konklusie dat God bestaan, volg alleen dan uit die premisse wanneer die premisse vanuit die geloof in die bestaan van God geïnterpreteer word. Die bestaan van God is alleen evident vir diegene wat alreeds van sy bestaan oortuig is. Dieselfde geld ook vir die wonderkarakter van God se Woord en die kerk: alleen wie dit reeds as gesaghebbend aanvaar het, sien die wonderkarakter raak.

Die probleem met die Natuurlike Teologie is dus of dit nie by voorbaat tot mislukking gedoen is nie<sup>9)</sup>, aangesien dit blykbaar nóg vir die gelowige nóg vir die ongelowige van enige waarde skyn te wees.

Die vraag is selfs of die Natuurlike Teologie nie n uiters gevaarlike bedryf vir die gelowige is nie. Die persoon wat die bestaan van God wil bewys, moet sy bestaan tot n sekere mate eers bevraagteken - al is dit dan vir die skyn tesnoor die ongelowige wat oorreed moet word. "De loutere poging zijn bestaan te bewijzen, brengt hem van werkelijkheid terug tot pure mogelijkheid, ontnemt hem zijn bestaan, doodt hem. Het godsbewijs heeft evenzeer als de godsvoorstelling bijgedragen tot de dood van God"<sup>10)</sup>.

Vir die gelowige (wat God reeds ken) is nie die probleem of God bestaan die groot vraag nie, maar hoe God in verhouding tot sy skepping in die algemeen en die mens in besonder bestaan. Natuurlik

moet n mens ook versigtig wees om met n te groot nadruk op die hoe (God) bestaan die probleem van die dat (God bestaan) heeltemal in die skadu te stel nie. Aangesien (soos hierbo aangetoon) die dat- en die hoe-vraag nie geskei kan word nie, mag die een nie teen die ander uitgespeel word nie. Dit is vir die mens net so belangrik om te weet dat God daar is. Veral in die moderne wêreld twyfel selfs gelowige Christene soms of God werklik bestaan.

n Volgende vraag is of dit vir die mens heeltemal van pas is om die bestaan van God te bewys. Volgens S. Kierkegaard word God belaglik gemaak wanneer gepoog word om sy bestaan te probeer bewys. Òf Hy bestaan, en dan kan n mens dit nie bewys nie, òf God bestaan nie, en dan kan sy bestaan ook nie bewys word nie<sup>11)</sup>.

Vir n Skrifgehoorsame of Skrifmatige Wysbegeerte is dit belangrik om in hierdie verband ook na die Skrif te luister. In Sy Woord openbaar God immers in die eerste plek Homself aan die mens. Die opmerklike is egter dat in die Bybel geen pogings om die bestaan van God te bewys, aangewend word nie. In plaas van n redelike bewys te gee, gaan dit gewoon van die feit uit dat God bestaan<sup>12)</sup>.

Wanneer God n soort konklusie van n logiese redenering is, is die vraag of God - wat, volgens die Skrif, tog verskillend is van dit wat Hy geskape het - nie gedwing word in die kader van n bloot menslike bewysvoering nie. Sou dit nie op ontsettende hoogmoed van die kant van die mens dui nie? Om dit ietwat paradoksaal te stel: as die radikale verskil tussen God en mens wat die Bybel verkondig, gehandhaaf word, sou eerder die mislukking van alle pogings tot n godsbewys n "bewyse" wees dat Hy werklik bestaan!

Voorts sou bewees kon word dat die sogenaamde godsbewyse uiteindelik op iets binne die aardgeskape werklikheid dui en nie werklik die ware God bereik nie. Die godsbewyse begin by die beperkte

kosmiese realiteit en kan dit nie transendeer nie - tensy n ongeoorloofde sprong gemaak word. Daar kan byvoorbeeld vanuit die kousale samehang in die kosmos tot n eerste oorsaak gekonkludeer word, maar om dan te sê dat die eerste oorsaak dieselfde as God is, m.a.w. iets is wat bo die skepping uitgaan, impliseer n onmotiveerbare sprong<sup>13)</sup>. Hier loer die voorveronderstelde geloof weer om die hoek! Om hierdie probleem met n beroep op die algemene openbaring te probeer ondervang het ook nie sin nie, aangesien daar eers in die realiteit van die openbaring van God in die natuur geglo moet word.

Die vraag is dus, in die woorde van Pascal, of die "god van die filosowe" wel dieselfde is as die God van Abraham, Isak en Jakob<sup>14)</sup>. Vir die apologeties-missionêr ingestelde natuurlike teoloog behoort dit dieselfde God te wees. Hy kan tog nie op redelike wyse eers die ongelowige van die feit dat daar n God bestaan probeer oorreed en dan met n nuwe godsidee na vore tree nie. (Reeds is aangetoon dat die dat-vraag nie sonder n sekere begrip van die hoe-vraag moontlik is nie.)

Indien die natuurlike teoloog daarin sou elaaag om die bestaan van n god te bewys, is dit myns insiens alleen maar n abstrakte god en nie die God van die Christelike geloof tot Wie n mens kan bid en met Wie jy daaglik kan wandel nie<sup>15)</sup>. n Bewese god kan nie iets anders wees as n afgod wat n projeksie van die mens nie<sup>16)</sup>. Tot die selfbedagte (af)god kan die mens wel kom sonder dat daar iets met hom verander, sonder dat hy hom bekeer, of skerper gestel: hy kom daartoe juis a.g.v. sy onbekeerdheid. Die Natuurlike Teologie is dus heel moontlik nie alleen n nuttelose denksport nie, maar selfs n gevaarlike vorm van intellektuele afgodery. Is spekulاسie oor God nie ook sonde teen die tweede gebod nie? Tot die ware God kan n mens alleen kom as God self iets in die mens verander, hom tot bekering en geloof bring. Die weg tot Godskennis loop nie van die mens na God nie, maar van God na die mens!

Ter illustrasie van die moontlike immanente kritiek wat, met die nodige aanpassings, ook op ander godsbewyse toegepas kan word, word alleen die bewegingsbewys geneem. Hierdie godsbewys gaan van die feit uit dat alles in die skepping wat beweeg deur iets anders beweeg word en dat dit die mens uiteindelik tot God (as die Onbeweegde Beweër) bring. Die volgende kritiese vrae kom in die verband na vore:

Die bewegingsbewys gaan van die onbewese voorveronderstelling uit dat daar n eindpunt in die bewegingsreeks moet wees en hou nie rekening met die feit dat die beweging ad infinitum sou kon voortgaan nie.

Die feit van beweging hou nie in dat daar één eerste beweër moet wees nie. Daar kan verskillende bewegingsreekse wees en hulle hoef nie noodwendig juis deur iets anders beweeg te word nie.

Die ruspunt aan die einde van die serie moet, volgens die bewys, self nie binne nie, maar buite die bewegingsketting val en van n heeltemal ander aard, nl. goddelik, wees. Dit kan nie bewys word nie maar alleen aanvaar word deur n sprong vanuit die relatiewe na die absolute te maak. n Onbeweeglike beweër hoef dus nie noodwendig goddelik te wees nie.

Dit word verder aanvaar - en nie bewys nie - dat die finale punt in die bewegingslyn identies aan die God van die Skrifte is. Ook dit is n onbewese aanvaarding of voorveronderstelling van die geloof.

Uit die abstrakte, teoretiese begrip van n Onbeweeglike Beweër word tot die konkrete, werklike bestaan daarvan besluit.

In al die voorafgaande punte van kritiek is nog nie eers die probleem onder oë gesien nie of disharmonie, kwaad, ellende ensovoorts in die skepping nie juis die teendeel bewys, naamlik dat God nie bestaan nie. Hierdie probleem het daartoe aanleiding gegee dat baie van die voorstanders van n Natuurlike Teologie tesame met die Natuurlike Teologie, of as inherente deel daarvan, ook n bypassende Theodisee uitgebou het.

Hoewel die Natuurlike Teologie en die Theodisee verwant is, sal hierdie studie nie in besonderhede op die verband tussen die twee kan ingaan nie, aangesien die Theodisee n aparte ondersoek regverdig. In wat hier volg, word dit alleen illustratief ter sprake gebring om aan te toon dat dit met soortgelyke probleme as die Natuurlike Teologie te make het en dat feitlik dieselfde kritiese vrae as tot die Natuurlike Teologie aan die Theodisee gerig kan word. As agtergrond word alleen sekere gegewens i.v.m. die geskiedenis en omskrywing van die Theodisee verstrek voordat enkele probleme met hierdie susterswetenskap van die Natuurlike Teologie na vore gebring word.

Die Theodisee is net so oud soos die Natuurlike Teologie self. By die Stoa, waar die Natuurlike Teologie reeds so n belangrike rol speel (vgl. Hoofstuk II), tref ons ook reeds die Theodisee aan<sup>17)</sup>; die vroeë Christene hou hulle daarmee besig<sup>18)</sup>; in die agtiende eeu sien lywige werke in die verband die lig<sup>19)</sup> - hoewel die kritiek nie uitbly nie<sup>20)</sup> - en ook in die twintigste eeu bly dit n aktuele saak<sup>21)</sup> ook onder Gereformeerde denkers<sup>22)</sup>. n Groot verskeidenheid tipes van Theodisee het dan ook alreeds in die geskiedenis van die Westerse denke na vore getree<sup>23)</sup>.

Waar die Natuurlike Teologie veral die bestaan van God wil bewys, is die oogmerk van die Theodisee nie om God (of n god) se bestaan te bewys nie, maar bepaalde eienskappe, nl. o.a. sy regverdigheid en goedheid. Die agtergronde daarvan lê baie na aan dié van die Natuurlike Teologie, want (soos reeds gestel) teenoor die sg. gods-bewyse van die Natuurlike Teologie kan die kritiese vraag gestel word of al die ellende, kwaad, disharmonie, onreg, siekte, dood ens. in die wêreld nie juis die teendeel bewys nie, nl. dat God nie bestaan nie of, indien Hy sou bestaan, dat Hy nie n regverdige en goeie God is nie. In die Theodisee (van die Grieks theos = god + diké = regverdig,

d.w.s. "regverdiging van God") word dus getrag om die Godsbestuur teenoor die kwaad in die wêreld te regverdig, of word probeer om die ellende in die wêreld in ooreenstemming met die volmaakte goedheid van God te bring<sup>24)</sup>.

Die naam "Theodisee" laat vele egter al n vraagteken daaragter plaas. Is dit die mens se taak om God te regverdig? Moet i.p.v. n Theodisee nie eerder n Antropodisee gestel word nie?<sup>25)</sup> Het die grote God behoefte daaraan om deur n nietige skepsel, wie se kennis van God se toorn en die mens se skuld maar ten dele is, verdedig te word? Mag Hy voor die swakke, beperkte menslike rede gedaag word?

In die geval van die heidense gode wat op dieselfde vlak as die mense staan, is dit dalk nog moontlik, maar spreek dit nie van ontsettende hoogmoed van die mens in die geval van die enige ware God nie? Die Skrif openbaar duidelik dat Hy ondeurgrondelik is. Pas simplisistiese menslike antwoorde dan nog?

Die saak word nog meer twyfelagtig as in gedagte gehou word dat die Skrif duidelik openbaar dat God regverdig en goed is. Van dié sekerheid moet die mens uitgaan, dit moet die begin van alle oorwegings in die verband wees. In die gangbare Theodisee word egter tot n sekere mate eers toegegee aan die twyfel dat God dalk nie regverdig en goed is nie en langs n lang denkweg word gepoog om met redelike argumente uiteindelik te kan konkludeer dat God tog wel n goeie God is. Die metode is dus ongeveer dieselfde as die van die Natuurlike Teologie hierbo geskets: dit gaan van die ongelowige se veronderstelling dat God nie bestaan nie uit om vanuit die ontkenning tot die erkenning van sy bestaan te kom!

Sommige voorstanders van die Theodisee sal moontlik beweer dat hulle nie van die soeke nie maar van die sekerheid dat God wel god is, uitgaan. Die vraag is dan egter waarom hulle nie die sekerheid ook

direk aan die moontlike soekendes oordra nie, maar langs die omweg van die twyfel dit wil doen.

Dit bring die ondersoeker by dieselfde probleem as in die geval van die Natuurlike Teologie, nl. of dit enige oorredingskrag vir die ongelowiges besit. Dialekties gestel: vir diegene wat reeds glo, is dit nie nodig om God se goedheid te bewys nie, en diegene wat nie glo nie, sal dit nie as bewys aanvaar nie - juis omdat hulle nie glo nie. Oorreding i.v.m. die bestaan en goedheid van God lê op n veel dieper vlak as dié van redelike analise, argumentasie en bewysvoering.

Soos God se bestaan in die Natuurlike Teologie die konklusie van menslike denke is, so word God se goedheid in die Theodisee die eindresultaat van menslike denkarbeid<sup>26)</sup>. Nie die mens is van God afhanklik nie, maar God se bestaan en goedheid word van die mens afhanklik gemaak!

Dieselfde vraag vroeër i.v.m. die Natuurlike Teologie gestel, kan dus in hierdie geval gestel word, nl. of dit die ware God is wie se goedheid op die wyse gestaaf word en of dit nie bloot n spekulatiewe "god van die filosowe" is nie. Die eindresultaat is miskien wel n godsbeeld wat voor die regbank van die menslike rede gered en geregverdig is, maar dit is bleek en inhoudloos omdat menslike maatstawwe op God van toepassing gemaak is.

Net soos wat die Natuurlike Teologie met behulp van die outonome rede, los van die Woordopenbaring van God, die bestaan van God wil bewys, wil ook die Theodisee sy goedheid bewys. Tersg konstateer Berkouwer: "Niemand zal ooit uit de werkelijkheid kunnen opklimmen tot de rechtvaardigheid Gods, omdat de werkelijkheid alleen gekend kan worden door het verklarend spreken Gods... Daárin ligt het principieel onaanvaarbare van alle theodisee"<sup>27)</sup>.

Net soos in die geval van die Natuurlike Teologie word vanuit die geskaps werklikheid na God opgeklim. By die voorafgaande kritiese vrae aan die Natuurlike Teologie het dit geblyk onmoontlik te wees, want al vorder n mens ook hoe ver met bv. oorsaak en gevolg, bly jy tog nog binne die geskapene en kan alleen by wyse van n (nie meer redelik te verantwoorde) sprong bo die geskapene uitspring om op irrasionele wyse die bestaan van God te "bewys". In die geval van die Theodisee lyk dit byna nog onmoontliker: vanuit die kwaad (negatiewe) in die skepping word tot die goedheid (positiewe) - en dan nog die goedheid van God ook - gekonkludeer.

Verder beweeg die Theodisee in n visieuse sirkel. Dit wil vanuit die werklikheid langs die weg van menslike denke tot God opklim om te bewys dat Hy regverdig is. Omgekeerd word egter die kwaad in die wêreld weer op vernuftige wyse vanuit God verklaar wat op teleologiese wyse die kwaad ten goede beskik.

Berkouwer veetig die aandag op n ander fout van die Theodisee wat nie so ooglopend is nie, nl. dat die mens homself daarin van sy sonde en die gerig van God kan probeer verontskuldig. Dit kan op uiteenlopende wyses, afhangende van die tipe van Theodisee, gebeur: "De dualistiese theodisee roept een eeuwige strijd uit tuseen twee oerbeginselen: het licht en de duisternis, het goed en het kwaad en heft daarmee de verantwoordelijkheid en de schuld op. De teleologiese theodisee vliegt over de realiteit van zonde, leed en dood heen en meent in haar denken te kunnen doen, wat alleen Góddelijk privelege is: het kwade nog ten goede schikken en zo Zijn doel bereiken. De harmonistiese theodisee neemt het kwaad in al z'n vormen in de schepping op en ontwijkt daardoor de concrete oordeel Gods, terwyl tenslotte Monod de Almacht Gods ook in Zijn gericht in de katastrofes dezer wereld uitschakelt en het pluralisme eindigt met de spanningen uit deze wereld in te dragen in God.

"In al deze variaties is één ding gemeenschappelijk: de grens der schuld, zoals ze door de Schrift wordt aangegeven, word gepasseerd met het gevolg, dat zo een theodicee 'mogelijk' wordt geacht..."<sup>28)</sup>

Na die katastrofale gebeurtenisse wat die twintigste eeu reeds belewe het, het daar, merkwaardigerwyse, nie n opbloei maar eerder n sterk afkeer aan die Theodisee ontstaan. Wie dit nog gebruik, doen dit op baie beskeie en versigtige wyse<sup>29)</sup>. Eintlik moet gestel word dat daar n afkeer aan n rasionalistiese vorm van Theodisee ontstaan het. Dieselfde saak het sy verskyning na die Tweede Wêreldoorlog in irrasionalistiese en selfs ateïstiese gedaantes gemaak.

Nie net die rasionalistiese Theodisee (wat God voor die regbank van die menslike rede daag nie), maar ook die irrasionalistiese vorm (wat in die willekeur van n verborge God rus wil vind) en die ateïstiese variant (wat die beskuldiging teenoor God in n (skyn)gerig oor die mens self omsit) bevredig nie. Ook die irrasionalistiese vorm dus bied nie die "vrede wat alle verstand te bowe gaan" nie.

Uit die voorafgaande het geblyk hoe nou die Theodisee en Natuurlike Teologie histories en sistematies verwant is: uit sekere dinge in die skepping "bewys" die Natuurlike Teologie die bestaan van God, terwyl die Theodisee weer probeer bewys dat minder gelukkige dinge nie die teendeel bewys nie, nl. dat God nie as n goeie en regverdige God sou bestaan nie. A.g.v. die verwantskap is ons kritiek op beide dan ook ongeveer dieselfde.

Uit die kritiese vrae wat tot sover aan die Natuurlike Teologie (asook aan die Theodisee wat dit dikwels vergesel of n deel daarvan is) en in besonder aan die Godsbewyse, as die hart daarvan, gerig is, mag nie die gevolgtrekking gemaak word dat aan die bestaan van God self (of sy goedheid) getwyfel word of dat dit ontken word nie<sup>30)</sup>. Die doel van die kritiek was op die Godsbewyse en nie op God self gerig nie.

Wat sou die rede wees dat die Natuurlike Teologie, ten spyte van genoemde probleme, die hoë ouderdom gehaal het wat dit wel bereik het: meer as 2000 jaar? Die blote feit van die taaie uithoudingsvermoë van die Natuurlike Teologie deur al die eeue bewys tog seker dat dit in 'n baie noodsaaklike, essensiële behoefte moes voorsien het. Die groot ywer waarmee dit beoefen is, dui heel waarskynlik ook daarop dat dit daarin nie maar bloot om interessante "hersensgimnastiek" gegaan het nie, maar werklik van eksistensiële belang vir die voorstanders daarvan moes gewees het. Sou dit dus nie moontlik kon wees dat ons skeptiese houding daarteenoor tog verkeerd is nie? Is dit nie dalk so dat, al kon die bestaan van God nie bewys word nie, daar tog sekere aanwysings in die rigting is nie?<sup>31)</sup> Kan die sg. gods-bewyse nie moontlik 'n steun vir die dikwels swakke geloof wees en dit meer geloofwaardig maak nie?

Indien die Natuurlike Teologie alleen 'n "gebrekkige kennis" verwerf, bereik dit tog ten minste iets. Al sou dit alleen kon aantoon dat dit nie onwetenskaplik is om in God te glo nie. Verder: is 'n mens nie ook ongehoorsaam as jy nie die ewige krag en goddelikheid van God in die skepping (Rom. 1:20) probeer naspel nie?

Aangesien die Natuurlike Teologie telkens in die Westerse denke weer kop uitsteek, sodat ons selfs van sy ewige wederkeer kan spreek, moes daar 'n leemte of behoefte gewees het waarin dit wou voorsien. Wat was hierdie behoefte? As die behoefte vasgestel is, kan die volgende vraag beantwoord word, nl. of in hierdie behoefte die beste voorsien kan word met 'n dissipline soos die Natuurlike Teologie.

## 2. Die aktualiteit van die vraagstuk

Dit is bloot menslik - al is dit nie altyd korrek nie - om jou nie te bemoei met dinge wat uitsluitlik tot die verlede behoort en geen betekenis meer vir die hede het nie. Met die onderhawige onderwerp is daar egter nie die gevaar dat dit irrelevant kan wees nie. Ten spyte van die tweeduisendjarige geskiedenis daarvan blyk dit een van dié tipe probleme te wees wat nie uit die diskussie verdwyn nie<sup>32)</sup> maar die eeue trotseer en telkens weer n nuwe jeug belewe.

n Vluchtige blik oor die eerste sestig jaar van die twintigste eeu bied egter nie n bemoedigende beeld wat die Natuurlike Teologie betref nie. Drie grepe sal voldoende wees om dit te illustreer.

Erkende Gereformeerde dogmatici soos o.a. A. Kuyper<sup>33)</sup> en H. Bavinck<sup>34)</sup> aanvaar aan die begin van hierdie eeu alleen met groot versigtigheid nog n Natuurlike Teologie.

Ongeveer dertig jaar later ontbrand daar n hewige polemieek binne die Lutherse Protestantisme tussen K. Barth en E. Brunner oor die bestaansreg van die Natuurlike Teologie<sup>35)</sup>. Dit was egter maar n kortstondige opflikkering en geensins n teken van algemene belangstelling in die saak nie.

Nog dertig jaar hierna bring ons in n geestesklimaat wat vir God weinig plek meer het en dus seker ook nie vir n wetenskap wat probeer om die bestaan van God te bewys nie. "God is dood" - die slagkreet selfs tot in die teologiese denke van vandag - beteken dat daar selfs geen plek meer vir God as Leemtevuller ("Lückenbüßer") of Hipotese om die leegtes in ons wêreldverklaring te vul, is nie. Namate die menslike kennis gegroei het, is God al meer teruggedring, totdat die leemtes vandag min of meer almal gevul is en n godsidee heeltemal oorbodig geword het. Die "god van die filosowe" het gesterwe<sup>36)</sup>. Volgens sommige het hy nooit eers werklik gelewe nie,

omdat hy alleen maar n idee of n "Begriffsgötze" was.

Op die oog af sou dit dus lyk asof die bestaansmoontlikheid van n Natuurlike Teologie vandag uiters gering is. Dit is egter geensins die geval nie. Die klimaat is juis baie gunstig noudat die sg. "godsprobleem" die teologiese en wysgerige denke in n krisis, wat in die geskiedenis sy weerga moeilik sal vind, gebring het. Dit is n hoogs merkwaardige verskynsel dat juis nou, wanneer God (en gode) dreig om agter die menslike horison weg te raak, die godsprobleem sterker as ooit die belangstelling gaande maak<sup>37)</sup>. Boeke oor God (gode) vanuit teologiese en filosofiese standpunte het die afgelope paar jaar die mark begin oorstroom. Selfs geharnaste atefiste soos die navolgers van Karl Marx neem deel aan die diskussie en beweer dat God (god?) nog nie dood is nie!<sup>38)</sup>

"Juist nu het godsvertrouwen zo ernstig geschokt is als nooit tevoren, is er een sterk gevoel van heimwee, dat ook in de hedendaagse wereldliteratuur duidelijk tot expressie komt, naar God en naar geborgenheid in God"<sup>39)</sup>. Blykbaar kan die mens nie sonder God, of afgode in die plek van God, lewe nie. Daarom verlang die moderne godlose mens in n god(de)lose wêreld weer na n god en is vele emigrante-gode weer aan die terugkeer.

Hierdie verskynsel kan teen die agtergrond van die verloop van die Sekularisme belig en verklaar word. H.G. Stoker onderskei<sup>40)</sup> die volgende drie fases. In die eerste fase word nog wel aan die transendensie van God geglo, maar vir sy bestiering en regering van die wêreld, vir sy teenwoordigheid of immanensie in die kosmos sowel as vir sy wonderdade is daar geen plek meer nie. Daarom kan die eerste fase van Sekularisme as deïsties getipeer word. Die tweede fase is atefisties, want die selfstandigheid van die kosmos of iets in die kosmos (byvoorbeeld die mens) word al meer en meer verabsoluteer of vergoddelik en die transendensie van God uitgeskakel. Die derde

fase van Sekularisme is die resultaat van die ontgoddelikte wêreld, mens, kultuur en wetenskap, nl. n besef van sinloosheid en die soeke na nuwe sin en betekenis. "Die huidige mens (ook die huidige wetenskaplike) staan hierby op n nuwe wyse oop vir die irrasionele en die religieuse. Iets diepers word gesoek. God word weer nodig"<sup>41</sup>). Tereg voeg Stoker daaraan toe dat die nuwe "god" wat in hierdie derde fase van Sekularisme na vore tree n gesekulariseerde god is, bv. n krag, n faktor, n funksie, n waarde - of wat ook al van of in die wêreld of mens vergoddelik kan word. God het sy transkosmiese karakter verloor.

n Bietjie meer as n dekade gelede nog kon o.a. K. Lohff<sup>42</sup>), G.C. Berkouwer<sup>43</sup>), en H.J. Birkner<sup>44</sup>) - moontlik nog steeds gedagtig aan die radikale "Nein!" van K. Barth - beweer dat die aandele van die Natuurlike Teologie baie laag gedaal het en dat dit nie meer tot die aktuele vraagstukke van die dag gereken kan word nie.

In 1969 - nie eers tien jaar na hierdie uitsprake nie - dui K. Runia egter daarop dat die groot belangstelling in die Natuurlike Teologie een van die trekke van die kontemporêre teologiese denke is<sup>45</sup>).

Die huidige aktualiteit van die saak blyk o.a. uit n spesiale uitgawe van Gereformeerde Theologiese Tijdschrift (Februarie 1974) wat in sy geheel aan die moderne herlewing van die Natuurlike Teologie gewy is. In die woord vooraf spreek die skrywers van die Natuurlike Teologie as n ingrypende probleem wat vele fasette het en die reg het om op almal se aandag aanspraak te mag maak<sup>46</sup>). G.C. Berkouwer, (een van die skrywers in hierdie uitgawe) stel die volgende:

"Herlevings: het woord onderstel dat er t.a.v. de natuurlijke theologie, waarop van verschillende zijden zoveel kritiek is geoefend, iets aan de hand is dat er weer vragen naar voren komen die de kritiek wat te schijnen te relativieren. Op allerlei wijze komt het bezef

tot uitdrukking, dat met de zo radikaal-afwijzende kritiek toch niet alles gezegd is en dat er reden is zich opnieuw over de kritiek op de natuurlike teologie te bezinnen<sup>47)</sup>.

Binne die bestek van ongeveer die afgelope dekade is die aspoestertjie van die Natuurlike Teologie dus weer in ere herstel. Op die oomblik lyk dit nog maar na n gedeeltelike herstel sonder al die eertydse glorie. Sonder om die profetemantel om te hang, is in die volgende woorde tog n belangrike element van die taak van die wysgeer vervat: "De wysgeer staat op een vooruitgeschoven post: hij observeer, signaleert, combineert, systematiseert. Hy gaat voorop en moet een sterke intuïsie hebben om te weten en te voelen wat er leeft<sup>48)</sup>. As ons soos n seismograaf die fyn trillinge van die "gees" van die tyd opvang, lyk dit asof die tekens baie gunstig is dat die Natuurlike Teologie - al is dit in n heel nuwe gedaante - weer n tyd van groot bloei tegemoet gaan en (ten regte of ten onregte) volkome in ere herstel gaan word.

J.H. Bavinck het blykbaar meer as twintig jaar gelede (1949) profetiese woorde gespreek toe hy gesê het: "Dit uiters moeilijke punt betreffende de moegelykheid van een natuurlike teologie... dat zo in het brandpunt ligt van heel de theologische discussie tussen de dialectiese teologie enersyds en Rome andersyds, begint zich hoe langer hoe meer af te tekenen als het cardinale vraagstuk voor de ontwikkeling van het theologisch en wysgerig denken in de komende tye<sup>49)</sup>.

Van die verskillende denkrigtings waarbinne die Natuurlike Teologie vandag weer aktueel word, kan alleen enkeles genoem word.

#### Die Rooms-Katolisisme

Die Natuurlike Teologie het binne die Rooms-Katolieke (veral Thomistiese denke) seker die minste ernstige krisis sedert die

Middeleeue belewe. Veral sedert die einde van die vorige eeu het n nuwe ontwaking ontstaan. Dié groot belangstelling in die Natuurlike Teologie by Rooms-Katolieke denkers is te begrype gesien die feit dat die Eerste Vatikaanse Konsilie (1870) Thomas van Aquino o.s. se beskouinge in die verband herbevestig het. Die Konsilie het besluit: "Eadam sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creaturis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta eunt, intellecta, conspiciuntur". D.w.s. die kerk aanvaar dat God met die natuurlike lig van die menslike rede uit die geskape dinge met sekerheid geken kan word<sup>50</sup>).

Ook die bonatuurlike Openbaring en Bonatuurlike Teologie word deur die Vatikaanse Konsilie gehandhaaf. Direk na die bogenoemde uitspraak volg die volgende woorde (vry vertaal): "... tog het dit Hom in sy wysheid en goedheid behaag om Homself ook nog op n ander, bonatuurlike wyse aan die menslike geslag te openbaar, nl. deur sy mensgeworde, goddelike Woord. Aan hierdie goddelike openbaring moet toegeskryf word dat, wat van die goddelike dinge nie vir die menslike rede ontoeganklik is nie, ook in die teenwoordige staat van die menslike geslag deur almal gemaklik, met vaste sekerheid en sonder dwaling geken kan word. Hierdie openbaring is daarom nie absoluut noodsaaklik nie..." Belangrik is veral die laaste sin, nl. dat die bonatuurlike Openbaring van God nie absoluut noodsaaklik is nie, omdat die mens God op natuurlike wyse sonder dwaling kan ken.

I.v.m. die dubbele kenorde (geloofskennis en redelike kennis) die volgende: "Steeds het die Katolieke Kerk eenstemmig vasgehou, en hou nog vas, dat daar n tweevoudige kennisorde is, onderskeie nie alleen in beginsel nie, maar ook in voorwerp. Onderskeie in beginsel omdat ons in die een geval met die natuurlike rede en in die ander geval met die goddelike geloof ken. Onderskeie in voorwerp omdat ons, buite

dit waartoe die natuurlike rede in staat is, die in God verborge geheimenisse voorgelê word om te glo, wat ons nie sou kon ken as dit ons nie deur God geopenbaar is nie"<sup>51</sup>).

Hoewel die Tweede Vatikaanse Konsilie versigtiger formuleer, herbevestig dit die uitsprake van die Eerste Konsilie asook die Anti-Moderniste Eed van 1910 wat bepaal: "Ek erken dat God, die Oorsprong en Doel van alle dinge, met die natuurlike lig van die rede deur dit wat geskape is, d.w.s. deur die sigbare werke van die skepping, soos wat die oorsake uit die werking, met sekerheid geken en bewys kan word."

Die volgende stelling van W.M. Horton bevestig die groot waarde wat vandag nog aan die rede binne die Rooms-Katolieke Kerk geheg word:

". . . Roman Catholic theology have never yielded to the Barthian attack upon the rational factors in Christian thought: natural theology, natural law, rational argumentation, general revelation etc. . . . One might even add that the powerful movement called neo-Thomism. . . is . . . a perpetuation of the liberal concern, so strong in St. Thomas Aquinas himself, to relate the Christian message to secular truth in every significant field." Dan voeg hy daaraan toe: "In this connection, we must note that Eastern Orthodox thought, although more mystical and less dryly rational than Western thought, is as jealous of the right of reason . . . as Anglican and Roman thought"<sup>52</sup>).

Selfs ten spyte van die dikwels sterk invloed van moderne filosofiese strominge op kontemporêre Rooms-Katolieke denkers, bly hulle oor die algemeen tog min of meer aan hierdie klassieke konsepsie van "Natuurlike Teologie, as voortrap tot 'n Bonatuurlike, getrou. Een van die beste voorbeelde in dié verband is die werk van Macquarrie: De beginselen van de Christelijk Theologie I. Filosofische Theologie. Veral onder invloed van die moderne Eksistensiefilosofie wil hy in die

werk, nadat hy kennis geneem het van die kritiek vanuit wysgerige en teologiese hoek op die tradisionele Natuurlike Teologie, en terselfdertyd die noodsaaklikheid van die Natuurlike Teologie herbeklemtoon het, n nuwe Filosofiese Teologie of n "Natuurlike Teologie in nuwe styl" uitbou wat sommige van die fundamentele funksies van die Natuurlike Teologie in die ou styl oorneem, maar die swak plekke daarin probeer uitskakel. Sy nuwe Filosofiese Teologie verskil daarin van die ouere Natuurlike Teologie dat dit nie deduktief, maar eksistensiële-fenomenologies beskrywend wil wees en volgens hom daarom veel meer kans op sukses om die moderne mens te oorrede, het<sup>53</sup>).

#### Die Protestantisme

F. Sontag maak in sy boek The future of Theology. A philosophical basis for contemporary protestant theology (1969) die stelling dat die Protestantse teologie se belangrikste taak vandag die ontwikkeling van n nuwe opvatting aangaande God<sup>54</sup>) is, want daarsonder, sê hy ". . . Protestant theology does not seem to be able to keep its God alive." Hierdie dringende taak om n nuwe (Natuurlike) Godsleer te ontwikkel kan die Teologie nie sonder die hulp van die Wysbegeerte verrig nie<sup>55</sup>).

Andere - soos o.a. De Vos<sup>56</sup>) - betoog dat die Godsbewyse tog nie heeltemal waardeloos is nie en tree met die Rooms-Katolieke daaroor in diskussie<sup>57</sup>).

Binne die Protestantse denke in Noord-Amerika het verskillende persone (o.a. Ch. Hartshorne, D.W. Sherburne, W.A. Christian, D.D. Williams, S.M. Ogden en J.B. Cobb) in die kader van die metafisiese denksisteem van A.N. Whitehead n nuwe Natuurlike Teologie begin ontwikkel<sup>58</sup>).

## Logies-Positivistiese en Taal-Analitiese denke

Ook onder voorstanders van hierdie rigtings, wat meestal gods-dienstige taal en dus begrippe soos "god" as sinloos bestempel, is daar nuwe belangstelling in die Natuurlike Teologie en aanverwante probleme<sup>59)</sup>.

In die "eeu van die nihilisme" het die Natuurlike Teologie - al is dit dan in nuwe gedaantes - nog nie uitgesterf nie<sup>60)</sup>. n Laaste besonder treffende voorbeeld is

### Op die gebied van die natuurwetenskappe

In sekere huidige natuurwetenskaplike bespiegeling - nie alleen dié van n meer Christelike kleur nie - begin iets van die tendens na n Natuurlike Teologie deurskemer<sup>61)</sup>. Volgens sommige Christelike natuurondersoekers sou die Christelikheid van hulle wetenskaplike werk daarin bestaan dat hulle uit die bestudering van die skepping tot n Alwyse en Almagtige kon konkludeer. Iemand het na aanleiding daarvan al selfs beweer dat die God wat in die Teologie dood verklaar is, vandag in die natuurwetenskappe opstaan<sup>62)</sup>.

### 3 Leemtes in die huidige stand van navorsing

Die feit dat die Natuurlike Teologie al soveel eeue in diskussie is, tesame met die huidige aktualiteit daarvan, mag die vraag laat ontstaan wat die sin van nog n studie by die vele ander daarvoor is. Is die terrein nie reeds so volkome uitgeput dat dit onmoontlik is om nog n bydrae te lewer nie? In antwoord daarop moet gewys word op die volgende vier leemtes in die navorsing tot dusver wat dit moontlik maak om tog nog verdere bydraes te lewer.

In die eerste plek is daar nog nie voldoende navorsing oor die geskiedenis van die Natuurlike Teologie gedoen nie. By die aanvang

van hierdie studie het daar nog geen volledige oorsig oor die geskiedenis van die Natuurlike Teologie bestaan nie<sup>63</sup>). Intussen het W. Weischedel se Der Gott der Philosophen (2 dele), wat grootliks in hierdie behoefte voorsien het, verskyn. Die veld is egter so breed dat, selfs na Weischedel se lywige werk, nog steeds leemtes bestaan. Hoewel (soos onder paragraaf 7 sal blyk) die eerste oogmerk van hierdie studie nie 'n weergawe van die historiese ontwikkelingsgang van die Natuurlike Teologie is nie, bied dit tog ook op die gebied 'n bydrae, aangesien 'n standaardwerk soos die van Weischedel in sy historiese oorsig bv. nie Calvyn of die Synopsis kon betrek nie.

In die tweede plek konsentreer die meeste studies oor die Natuurlike Teologie op 'n histories gerigte en/of sistematiese en/of kritiese uiteensetting van die godsbewyse. Die Natuurlike Teologie as vak en sy plek onder die wetenskappe, bv. sy verhouding tot die Teologie aan die een kant en die Wysbegeerte aan die ander kant, is uiters selde die veld van ondersoek en besinning. Wat dit betref wil hierdie studie ook 'n leemte vul.

Derdens hoop hierdie studie om 'n nuwe bydrae tot die diskussie betreffende die Natuurlike Teologie te lewer, omdat dit vanuit 'n bepaalde hoek aangepak word, nl. vanuit 'n radikaal-Skrifmatige Wysbegeerte<sup>64</sup>) wat, wars van alle sintese, in gehoorsaamheid voor die Woord van God wil buig. Kontemporêre Calvinistiese denkers soos H. Dooyeweerd<sup>65</sup>), C. van Til<sup>66</sup>) en F.A. Schaeffer<sup>67</sup>) het hulle reeds met die onderwerp besig gehou, maar nie baie diepgaande nie. Daar bestaan, gesien die aktualiteit van die aangeleentheid, dringende noodsaaklikheid vir 'n diepgaande besinning oor die onderwerp vanuit 'n radikaal-Skrifmatige uitgangspunt. Hierdie verkenning hoop om die gestolde gesprek rondom die Natuurlike Teologie binne die Calvinistiese kring van filosowe en teoloë weer op gang te bring. Veral in die lig van die huidige aktualiteit van die Natuurlike Teologie is dit

dringend noodsaaklik dat nie alleen andere nie maar ook diegene wat "in die lig van die Skrif" dink ernstig oor die vraagstuk sal besin.

Deur in die vierde plek na die wysgerige grondslae van die Natuurlike Teologie te vra, kan n nuwe bydrae op die gebied gelewer word. Die meeste ondersoeke i.v.m. die Natuurlike Teologie is uiters onbevredigend aangesien daar net bolangs geskoffel word en nie diep genoeg tot by die wortels van die saak gegrawe word nie. Vele is byvoorbeeld nog steeds van mening dat reeds afdoende en oortuigende immanente kritiek oor die houdbaarheid van die Natuurlike Teologie gelewer is. Steeds meer word egter beseef dat die saak nog gladnie as afgehandel beskou kan word nie. Myns insiens bestaan daar n groot behoefte aan diepergaande grondslae-kritiek.

Hierdie feit van die afwesigheid van radikale grondslae-kritiek is moontlik die rede waarom dieselfde probleme i.v.m. die Natuurlike Teologie oor en oor in die geskiedenis weer opgeduik het. Soos in paragraaf 7 van hierdie hoofstuk nog sal blyk, is die doel om tot n meer radikale kritiek, wat die wortels van die saak raak, te kom. Daar sal byvoorbeeld aangetoon word dat een van die redes waarom daar al soveel eeue n stryd rondom die Natuurlike Teologie gevoer word sonder om tot n bevredigende oplossing te kom, die feit is dat dit onmoontlik is om, terwyl n mens self binne die sintesedenke staan, n probleem, wat juis n vrug van die sintesedenke is, op te los.

#### 4. Beperking

Die terrein is egter te uitgestrek om dit in één proefskrif selfs op n vinnige gallop te deurreis - wat staan nog volledig in kaart te bring. By n onderwerp soos hierdie staan n mens voor die keuse van of n detailondersoek in n klein onderafdeling, of n globale verkenning. Om praktiese redes, en om hierdie studie binne die grense van n proefskrif te hou, moes dit beperk word. Die afbakening sal

kortliks hier gemotiveer word.

Behalwe vir 'n inleidende gedeelte oor die Natuurlike Teologie in die Griekse denke, is dit beperk tot enkele grepe uit die Christelike besinning i.v.m. die probleem. Omdat die studie te onhanteerbaar sou word, word dit tot die Christelike denke van tot ongeveer die einde van die sewentiende eeu beperk.

Die redes vir die beperking is die volgende: In die eerste plek is die Christelike denke i.v.m. die Natuurlike Teologie van belang vir iemand wat self vanuit Christelike oortuiging daaroor wil besin.

Tweedens vind ons in hierdie periode o.a. ook die bloeityd van die Natuurlike Teologie in sy klassieke vorm, wat die geleentheid bied om die verskynsel deeglik te bestudeer.

In die derde plek bied die tydperk tot die einde van die sewentiende eeu 'n min of meer afgebakende eenheid aangesien die karakter van die Natuurlike Teologie daarna radikaal verander het.

By laasgenoemde punt is 'n breër motivering noodsaaklik, veral aangesien die huidige aktualiteit van die Natuurlike Teologie voorheen reeds so beklemtoon is. Indien die saak vandag so aktueel is, waarom dan by die sewentiende eeu eindig? Die antwoord daarop is dat die hoogbloei van die Natuurlike Teologie in sy klassieke vorm in die sewentiende eeu terselfdertyd ook die uitbloei was. Daarna ondergaan dit 'n metamorfose en die moderne en kontemporêre Natuurlike Teologieë verskyn in nuwe gedaantes.

'n Kort historiese oorsig<sup>68)</sup> van die verdere verloop van die Natuurlike Teologie na die sewentiende eeu is dus gewens om aan te toon hoe hierdie gedaanteverwisseling plaasgevind het. Dit dien nie alleen om die beperking tot 'n spesifieke gebied te regverdig nie maar wil terselfdertyd probeer om die gebied wat wel bestudeer word in 'n breër historiese omringing of reliëf te plaas.

## Ontwikkeling binne die Rasionalisme

Die rede waarom die bloeityd van die Natuurlike Teologie in sy klassieke, Christelike vorm na ongeveer die einde van die sewentiende eeu verby was, was dat die sintesedenke plek gemaak het vir die linkse anti-sintesedenke. Reeds die sewentiende eeu bring die opkoms van die Rasionalisme, wat in sy verskillende gedaantes ook die agtiende en die negentiende en die eerste dekades van die twintigste eeu beheers het. Die rasionalistiese denke breek met die Middeleeuse tweeterreineleer, omdat dit ten volle reg aan die natuur en die menslike rede wil laat geskied. Dit het nie langer vrede met 'n semi-outonome rede op die gebied van die natuur onder heerskappy van die genade nie maar verklaar die Rede tot die enigste outonome rigsoer. Die terrein van die genade verval. Die tweeterreineleer en die daarmee sam-  
hangende kenteoretiese probleem van geloof en wete, Teologie en  
Filosofie, word verwerp. Dit was juis een van die hoekstene van die gebou van die Natuurlike Teologie, sodat hierdie wetenskap, wat soveel eeue bestaan het, nou in duie stort. Van die egte Natuurlike Teologie (wat, soos die naam aandui, 'n Bonatuurlike Teologie veronderstel) kan gedurende die tydperk van die rasionalistiese denke eintlik nie meer gespreek word nie. As daar van Natuurlike Teologie binne die Rasionalisme sprake is, beteken dit nie dat 'n Bonatuurlike Teologies veronderstel word nie, maar juis dat dit verwerp word. Die karakter van hierdie Natuurlike Teologie is dan ook heeltemal anders as die Natuurlike Teologie wat die eintlike tema van hierdie studie sal vorm. Dit sou juister wees om dit theologia rationalis as theologia naturalis te noem.

Die hele ontwikkeling kan kortliks in die volgende vier stappe saamgevat word.

1 Gedurende die Middeleeuse sintesedenke, en, a.g.v. die nawerking

daarvan, ook nog lank daarna in Christelike milieu, erken n Natuurlike en Bonatuurlike Teologie weens die aanvaarding van n tweeterreineleer van natuur en genade en die daarop gegronde onderskeid tussen geloof en wete. Die Bonatuurlike Teologie is n "geloofswetenskap" terwyl die Natuurlike Teologie en die Wysbegeerte albei redelike wetenskappe is, hoewel hulle oogmerke verskil. Die Natuurlike Teologie bestudeer die kosmos om die bestaan van God daaruit te bewys terwyl die Filosofie met die bestudering van die kosmos as sodanig volstaan.

2 Die rasionalisties linkse anti-sintese-denke breek met die sintese-denke, skrap die genadepool (wat o.a. die Bybel ingesluit het) en hou dus alleen die natuurpool oor.

3 Die geloof-weteprobleem verdwyn egter nie binne die Rasionalisme nie maar verander alleen van karakter, omdat dit binne die oorgeblewe "natuur" weer na vore tree. Dit word moontlik a.g.v. die onderskeid binne dieselfde rede tussen n teoretiese en n praktiese deel. Op die gebied van die praktiese rede is daar vir (n redelike) geloof ruimte. (I. Kant sê bv. dat hy die teoretiese rede beperk het om vir die praktiese geloof plek te maak.) Op hierdie wyse is daar ook binne die Rasionalisme weer plek vir die Teologie ingeruim. Dit is egter n redelike Teologie wat iets totaal anders as die tradisionele Natuurlike Teologie is.

4 Tussen drie tipes Teologie moet dus duidelik onderskei word: die Natuurlike en Bonatuurlike Teologie van die Christelike sintese-denke aan die een kant en die Redelike Teologie van die rasionalistiese linkse anti-sintese-denke aan die ander kant wat sowel die Natuurlike as die Bonatuurlike Teologie vervang.

Hierdie studie wil nie op die rasionalistiese Redelike Teologie ingaan nie maar op die klassieke Natuurlike Teologie, wat steeds met

n Bonatuurlike Teologie gepaardgegaan het, konsentreer.

Die verandering wat so pas geskets is, vind natuurlik nie eensklaps nie maar geleidelik plaas.

Die Rasionalisme kan in twee groot tydperke, nl. die ouere of vroeëre (circa 1600 - 1820) en die jongere of latere Rasionalisme (circa 1830 - 1920) ingedeel word. Die ouere Rasionalisme val in drie hoofstrominge uiteen: die Scientialisme (ongeveer 17e eeu), die Praktikalisme of Aufklärung (ongeveer 18e eeu) en die Idealisme (einde van die 18e tot begin 19e eeu, ongeveer 1830). Ook die latere Rasionalisme toon n verdeling in drie strominge wat mekaar opvolg: die Positivisme, neo-Positivisme en neo-Idealisme.

Gedurende die ouere Rasionalisme word by verskeie denkers nog duidelik floue naklanke van die voorafgaande Middeleeuse denke gevind. René Descartes (1596 - 1650) skryf in 1641 sy Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur, en in 1644 sy Principia Philosophiae, waarin die godshewyse nog n belangrike rol speel. Die verskil is egter al opmerklik. Die Filosofie word nie meer in diens van die bewyse vir die bestaan van God (min of meer n Natuurlike Teologie) gestel nie, maar net die omgekeerde: die godsbewyse staan in diens van die filosofiese stelsel en moet n sluitende sisteem daarvan maak. Descartes se denke dien nie God nie, maar die Godsidee staan in diens van Descartes se filosofiese stelsel!

Ook in die denke van Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716) is daar nog veel wat aan die tradisionele Natuurlike Teologie herinner. Christian Wolff (1679 - 1754) is feitlik die laaste denker wat nog breedvoerig die verskillende godsbewyse behandel en aan sommige nog enige waarde heg. Veral sy twee Latynse werke, Philosophia prima sive Ontologia (1729) en Theologia naturalis, 2 dle. (1736 - 1737), is

in hierdie verband van belang. In laasgenoemde werk aanvaar hy byvoorbeeld nog die kosmologiese en ontologiese argument maar heg geen besondere waarde aan die teleologiese godsbewys nie.

n Belangrike ontwikkeling wat by Wolff voltooi word, is die skeiding tussen Synsleer en Godsleer of Ontologie en Metafisika<sup>69</sup>). Die Metafisika, wat hy ook Natuurlike Teologie noem, handel oor die bekende trits: God, wêreld en siel. Die klem val egter duidelik nie meer op die Natuurlike Teologie nie maar op die Ontologie of Algemene Synsleer. Dit is teen die agtergrond van die linkse anti-sinteesedenke heeltemal begryplik. Die belangstelling in die bonatuurlike en in God word steeds minder, en gevolglik ook die interesse in n Natuurlike Teologie wat die bestaan van hierdie God moet bewys. In die Ontologie word alleen oor die natuurlike werklikheid gehandel.

H.J. Birkner, wat in n artikel o.a. ook die standpunt van Leibniz en Wolff m.b.t. die Natuurlike Teologie behandel, stel in die volgende woorde duidelik die verskuiwing wat daar tydens die vroeëre Rasionalisme plaasgevind het:

"Bleibt also das Gegenüber von theologia naturalis und theologia revelata durchaus erhalten, so ist doch unverkennbar, dass die Stimmung des Ganzen eine andere geworden ist. Die Funktion der natürlichen Theologie hat sich gewandelt. Unmittelbar einsichtig ist das daran, dass es jetzt die Philosophie ist, die sich der theologia naturalis energisch annimmt. Dieser Philosophie eignet ein neues Selbstbewusstsein. Aus der Unterordnung unter die Theologie ist Gleichberechtigung geworden. Die Magd hat sich in die Partnerin verwandelt - und sie stand in die Versuchung, die einsige Herrin vor der Welt und den Menschen als abergläubisch, gewalttätig und vernunftfeindlich zu denunzieren. Hatte in der Orthodoxie die theologia revelata die Möglichkeit einer theologia naturalis eingeräumt, begründet und

zugleich begrenzt, so kehrt sich jetzt das Verhältnis um. Die theologia naturalis setzt ihrerseits Möglichkeit und Grenzen einer theologia revelata... Nun wendet sich das Blatt. Die natürliche Theologie hat gegenüber die geoffenbarten die Funktion der Kritik<sup>70)</sup>.

Met die denke van Immanuel Kant word een van die grootste keerpunte in die geskiedenis van die Natuurlike Teologie<sup>71)</sup> bereik. In sy vroeëre werke staan hy nog minder krities teenoor die godsbewyse en die Natuurlike Teologie. In sy Kritik der Reinen Vernunft (1781) gee hy egter vernietigende kritiek op die Godsbewyse en dus ook op die Natuurlike Teologie wat n geweldige invloed op die Protestantse denke na hom gehad het. Aangesien dit baie bekende stof is<sup>72)</sup>, beperk ons ons hier alleen tot die belangrike vraag waarom Kant die Natuurlike Teologie verwerp het.

Die antwoord hierop word verskaf deur sy Ontologie van die rede. As idealis (wat die voorafgaande Scientialisme en Praktikalisme wou versoen) beperk hy die natuur (of teoretiese rede) om vir die geloof (of praktiese rede) plek te maak. Nóg in die eersgenoemde, nóg in die laasgenoemde fakulteit is daar egter vir godsbewyse enige ruimte.

Die kenproses in die teoretiese rede gaan vanaf die chaos van gewaarwordinge uit die noumenale wêreld (wat die rede via die sintuie bereik) deur drie verskillende vorm-materieskemas wat agtereenvolgens die Transendentale Estetika, Transendentale Analitika en Transendentale Dialektika bied. In die Transendentale Dialektika spreek Kant wel van god, wêreld en siel maar hy noem dit (aangebore) ideë en geen bewyse op grond van empiriese ervaring nie. Van kosmologiese Gods-bewyse kan hier dus geen sprake wees nie.

Binne die praktiese rede (die gebied van die moralistiese geloof) is ook nie Godsbewyse moontlik nie en dus nie ruimte vir n Natuurlike Teologie nie, want die trits god, wêreld en onsterflikheid word hier deur Kant as postulate aanvaar.

Dit is duidelik dat Kant hier nóg n Natuurlike nóg n Bonatuurlike Teologie bied. Soos reeds hierbo verduidelik, is dit n Redelike Teologie wat ons hier aantref.

Wat die verhouding tussen Teologie en Filosofie betref, is die rolle ook omgekeer. Van Kant is die beeld afkomstig (uit sy werk Streit der Fakultäten) dat die Filosofie nie meer die sleep van haar diensmaagd, die Teologie, agternadra nie, maar aan die Teologie met die fakkel van die rede die weg wys!

J. Klein het aangetoon hoe hierdie emansipasie van die Filosofie uit die oorheersing van die (Bonatuurlike) Teologie aanvanklik plaasgevind het juis via die Natuurlike Teologie<sup>73</sup>). Vroeër het die Bonatuurlike Teologie die finale sê gehad. Nou word - vir sover daar nog aan n Bonatuurlike Teologie vasgehou word - vanuit die Natuurlike Teologie die kritiek uitgeoefen. Want die natuurlike, redelike godsdiens is die belangrikste en die Christelike godsdiens moet hom ~~voordie~~ forum van die outonome rede regverdig.

In die algemeen kan gesê word dat die (Bonatuurlike) Teologie in die tydperk van die Rasionalisme feitlik geheel en al deur die Filosofie geabsorbeer word<sup>74</sup>). Die godsdiens word onder die Filosofie geplaas. Die rede bepaal die plek daarvan. Die Teologie word onttroon, van sy eensame hoogte afgehaal.

In hierdie verband is dit nodig om te wys op die ontstaan van die Godsdienstwetenskap of Godsdienstfilosofie in die 19e eeu. Die "Aufklärung" het die natuurlike religie tot die eintlike en universeel-menslike gemaak waarvan die Christelike religie slegs n belangrike vorm kon wees. Die logiese konsekwensie wat in die negentiende eeu volg, is dat die Godsdienstwetenskap, as wetenskap van die natuurlike religie, in die plek van beide die Natuurlike en Bonatuurlike Teologie gestel word<sup>75</sup>). Die klem val nie meer op God nie, maar op die

menslike godsdienstige aktiwiteit. Söderblom stel dan ook uitdruklik die Godsdienstwetenskap in die plek van die theologia naturalis<sup>76</sup>).

In die algemeen kan gesê word dat na F.E.D. Schleiermacher (1768 - 1834) die Natuurlike Teologie heeltemal in die vergetelheid raak<sup>77</sup>). Hy probeer nog die eie karakter van die historiese (Christelike) godsdienst red deur daarop te wys dat die religie nie n saak van die rede nie maar van die gevoel is. Die eiesoortigheid van die Christelike geloof kon hy egter nie waarborg nie, aangesien die verskil tussen Christus en die res van die mensdom ten slotte slegs in die intensiteit van die afhanklikheidsgevoel lê, iets wat volgens Schleiermacher tot die natuurlike aard van elke mens behoort.

#### Die jongste tendense

In die gedaante waarin die Natuurlike Teologie vandag na vore kom, word die konsekwensies van die voorafgaande ontwikkeling binne die antitetiese linkse denke voortgesit. Daar word radikaal met die tweeterreineleer gebreek, maar nie om teenoor n supranaturalisme n naturalistiese standpunt te handhaaf nie - want die hele dualisme word as uit die borse verwerp.

N.F.S. Ferré het raak beskrywe hoe ons vandag met n radikaal nuwe gestalte van die Natuurlike Teologie te make het. Hy sê:

"From the viewpoint of those who no longer believe in any ontological reality beyond this actual world or who believe positively that our theological task is correctly to analyze this world and to prescribe remedy for it, natural theology, in the classical sense, appears within a radically altered perspective. It is not right to observe this view of natural theology from within the assumptions of supernaturalism. Instead of being a realm beyond nature and history where God basically is and works and whence he came to reveal himself

and to save us, the whole revelational content of classical theology is, for these thinkers, simply part of the data of Christian theology in the postcritical modern sense. Thus, whereas those who hold to supernaturalism interpret as naturalism all the theologies that do not affirm supernaturalism, and consequently class and compare these, in intent and field, with the historic doctrines of natural theology generally, from the point of view of those who consider classical supernaturalism untenable, the old naturalism is itself untenable because it was built upon a fallacious dualism<sup>78)</sup>.

Dit hang alles ook saam met die feit dat die "verdiepingsmodel" (natuur en genade) vervang word (by mense soos J.A.T. Robinson) deur n "dieptemodel". God is nie meer die transendente nie maar die immanente. Daar word haas nie meer tussen God en die skepping onderskei nie. God word "in die diepte" van hierdie één syn gesoek. Die titel van n werk van M.P. van Dijk tipeer dit raak: Horizontalistiese Godservaring<sup>79)</sup>.

Ter illustrasie word hier alleen die standpunt van P. Tillich, soos beskrywe deur Hensen in sy werk Paul Tillich. Wijsgeer/Theoloog, gebruik. Tillich staan bekend as dié persoon wat die supranaturalisme definitief bestry het. Hy het tot die besliste uitspraak gekom dat die Teologie nie n tweede werklikheid naas of bo die ervaringswêreld as veld van ondersoek het nie, maar dat die beelde van die Teologie simbole is van die transendentale sin van die één ervaringswerklikheid. Die "God daarbo" word vervang deur die "god hier benede", in die diepte. "Volgens Tillich is de natuur de eindige uitdrukking van de oneindige grond van alle dingen, en ontmoeten wij die grond wanneer we niet heersend, dwingend, grijpend op de werkelijkheid afgaan maar in participatie, in een bereidheid tot eenheid met de werkelijkheid haar 'sprake' afluisteren"<sup>80)</sup>.

Tereg spreek Hensen van 'n mistieke beleving van die werklikheid waarin die natuur self manifestasie van die heilige word. Die volgende uitspraak van Tillich self is veelseggend: "'God' is the name for that which concerns man ultimately. This does not mean that first there is a being called God and then the demand that man should be ultimately concerned about him. It means that whatever concerns man ultimately becomes God for him, and, conversely, it means that man can be concerned ultimately only about that which is God for him"<sup>81</sup>).

Dit is te begrype dat Tillich e.s. egter nie meer vir godsbewyse in hul nuwe Natuurlike (of Naturalistiese) Teologie plek het nie. Die bestaan van 'n bonatuurlike, transendente god hoef nie meer vanuit die natuur bewys te word nie, aangesien die natuur self god is. Die bonatuurlike God wat dood verklaar is, word nou panteïsties in die skepping gesoek. 'n Gesekulariseerde vorm van algemene openbaring speel 'n belangrike rol: die natuur of die sijn self openbaar dat dit goddelik is. Dit is nie meer God wat Homself via die natuur aan die mens openbaar nie.

N.F.S. Ferré vat die huidige situasie so saam: ". . . God is no longer considered to be a supernatural, personal being, he is both the ground and the goodness of life. Creation and providence are no longer deemed to be due to God's personal initiative from beyond our world but are rather conceived of as divine activity within our world and history.

"In these interpretations, Christ is still central to Christian faith, not, to be sure, as the Son sent by God into the world to save the world, but as the revealer of the true meaning of existence and its saving power. The Cross and the resurrection are for them still the power of God for salvation, not as God going literally to his death and rising again a victor over it, and not as salvation in terms of

continued personal life after death, but as God's victory within history and human life over man's chief enemies and the tragedies of existence. God, in a new sense, is ultimate meaning and effective power for good. Natural theology, as traditionally considered, becomes within this context the general religious experience of men, and is apart from the central revelatory and redemptive acts of the Christian faith"<sup>82</sup>).

Samevattend kan dus gestel word dat die Natuurlike Teologie a.g.v. allerlei filosofiese ontwikkelinge sedert die sewentiende eeu n ingrypende metamorfose ondergaan het. A.g.v. die kritiek op die tweeterreineleer van natuur en bonatuur (of genade) het dit nie alleen selfstandig teenoor die Bonatuurlike Teologie te staan gekom nie maar dit in baie gevalle selfs oorwoeker. Ook hermeneutiese vrae speel vandag n baie groter rol in die hele diskussie in die verband.

Soos later nog aangetoon sal word, beteken hierdie radikale gedaanteverwisseling van die Natuurlike Teologie egter nie dat daar absoluut geen kontinuiteit tussen die oue en die nuwe bestaan nie. Dit is juis a.g.v. die merkwaardige kontinuiteit t.o.v. die probleemstellinge dat die verlede - waarop hierdie studie wil konsentreer - vandag nog steeds baie belangrik is.

x x x

Na die historiese intermezzo waarin die hooftrekke van die ontwikkeling van die Natuurlike Teologie vanaf die begin van die agtiende eeu tot vandag geskets is, kan tot die afgebakende gebied, waaroor dit in hierdie studie sal gaan, teruggekeer word met die vertroue dat die historiese oorsig van die verdere verloop na ± 1700 ook die periode tot die einde van die sewentiende eeu in breër perspektief geplaas het en die eie karakter daarvan beter na vore sal bring.

Binne die Christelike denke sal n verdere beperking moet plaasvind. Waaron en hoe die ondersoek hoofsaaklik tot Thomas van Aquino (1225 - 1274), Calvyn (1509 - 1564) en die Synopsis Purioris Theologiae (1624) beperk is, word in die volgende paragraaf verduidelik.

## 5. Bou

Om die wysgerige presupposita van die Natuurlike Teologie op te spoor is n lang reis ver terug in die geskiedenis nodig. Om te verklaar hoe dit gebeur het dat so n dissipline die lig gesien het kan die ondersoek nie eers aan die einde van die Middeleeue, waar die naam theologia naturalis opduik, begin nie. Reeds lank voor die Middeleeuse denke, in die tyd van die Christelike Apologete, moet die ontstaan van die Natuurlike Teologie in Christelike milieu gesoek word. Omdat die tydperk van die Apologete egter nie sonder die agtergrond van die Griekse filosofie verstaan kan word nie, is dit noodsaaklik dat n vlugtige blik ook op die Griekse en Hellenistiese denke gewerp word.

Die saad word deur die Griekse en Romeinse denke gesaai, in die sintesedenke van die Apologete ontkiem dit, gedurende die Patristiek en die vroeë Middeleeuse denke ekiet dit op en by Thomas van Aquino dra dit die volle vrug. Die boumateriaal deur vele eeue bymekaar gemaak, stel hom in staat om as argitek te kan optres en hierdie wetenskap af te rond.

Werner Jaeger sê tereg van die geskiedenis: "Its value is by no means antiquarian. Philosophical thought is much more cloeely and indissolubly bound up with its history than are the special sciences with theirs. . . Whenever we speak of the beginnings of European philosophy we think of the Greeks; and an attempt to trace the origins of natural or philosophical theology must likewise begin with them"<sup>83</sup>).

Dit is dus essensieel dat n kort historiese oorsig (Hoofstuk II) van die periode voor Thomas van Aquino by hierdie studie geïnkorporeer moet word. /

Die volgende hoofstuk (III) is die eerste swaartepunt van hierdie studie, naamlik n konfrontasie met die argitek van die Natuurlike Teologie, Thomas van Aquino, se beskouinge. Dit sal hier veral duidelik blyk dat die Teologiese Filosofie n vrug van die sintesedenke, wat by Thomas n hoogtepunt bereik, is<sup>84</sup>).

Hoofstuk IV maak n sprong van ongeveer 300 jaar na die Reformasie en bied die resultate van n bestudering van die standpunt van Johannes Calvyn betreffende die Natuurlike Teologie<sup>85</sup>). Die motivering vir n nadere kennismaking met sy visie is tweërlei. In die eerste plek weens die eie Calvinistiese lewensbeskouing wat - sonder om by Calvyn te sweer - graag wil voortbou op sy reformatoriese arbeid. In die tweede plek is noukeurige ondersoek van Calvyn vir iemand van Gereformerd-Protestantse oortuiging gewens, veral gesien die teenstrydige interpretasie van Calvyn se standpunt betreffende die Natuurlike Teologie. Sowel Karl Barth (wat geen Natuurlike Teologie wil aanvaar nie) as Emil Brunner (wat wel n Natuurlike Teologie voorstaan) het hulle vir hul standpunte op Calvyn beroep. Is die oorsaak hiervan nie moontlik by Calvyn self nie? Het hy hom nie duidelik genoeg oor die saak uitgespreek nie, was hy nie konsekwent genoeg nie, of kon hy hom in sy denke nog nie heeltemal van die skolastiese sintesefilosofie bevry nie?

In die daaropvolgende hoofstuk (V) word n sprong van byna 100 jaar gemaak en val die fokus op een werk, naamlik die Synopsis Purioris Theologiae (in vervolg afgekort as SPT) n handboek wat n oorsig van die suiwere Teologie gee wat in 1624 (dus kort na die Dortse Sinode) in Leiden verskyn, geskryf deur vier Gereformeerde teoloë: Johannes Polyander, Andreas Rivetus, Antonius Walaeus en Antonius Thysius.

Hierdie werk is verteenwoordigend van die sewentiende-eeuse Ortodoksie of Nadere Reformasie, waartydens, volgens outoriteite, egter n terugval in die skolastiese sintese-denke plaasvind. Geld hierdie terugval ook van die Synopsis of is dit inderdaad n gesuiwerde handboek?

Hoofstuk III (Thomas), IV (Calvyn) en V (SPT) bied die brandpunt van die studie. Aan elk van die fokuspunte gaan egter n inleidende gedeelte vooraf. Op die noodsaaklikheid van Hoofstuk II (Oudheid en Patriistiek), voordat Thomas van Aquino behandel word, is reeds gewys. Voordat Calvyn behandel word, is dit nodig om eers kortliks iets i.v.m. sy voorganger, Luther, te sê. Beza (wat Calvyn opvolg) en Melancton (Luther se opvolger) kan in hoofstuk V nie heeltemal verontagsaam word nie, omdat hulle die oorgangsfigure is van Reformasie na Ortodoksie. Hulle is wel erfgename van die Reformasie, maar word erflaters van n skolastiese Ortodoksie. Verder sal, ter inleiding op die behandeling van die SPT, in die algemeen iets in verband met die Protestantse Ortodoksie gesê moet word. Met hierdie "opvullings" tussenin word nie gepoog om n volledige geskiedenis van die Natuurlike Teologie te bied nie - daar bly nog steeds gapings van eeue - maar wel om te voorkom dat die drie brandpunte van die ondersoek heeltemal los naasmekaarstaande momentopnames word wat geen onderlinge verband vertoon nie en word dus ook gepoog om tot n sekere mate n historiese omraming of reliëf te verskaf.

Saamgevat word in Hoofstuk I dus gestel waarom die Natuurlike Teologie n probleem is, in Hoofstukke II tot V word aangetoon hoe die probleem in die loop van die geskiedenis (tot ongeveer 1700) veral binne die Christendom gelyk het, en in Hoofstuk VI volg die eie besinning oor wat die oplossing vir die probleem is.

In paragraaf 7 van hierdie oriënterende hoofstuk word ses basiese probleme rondom die Natuurlike Teologie genoem. Hierdie grondslag-

probleme sal deur die loop van die geskiedenis (hfst. II - V) gevolg word, en weer die hoofpunte van die sistematiese besinning in die slothoofstuk word.

## 6 Aard

Twee vrae, wat nou saamhang, moet hier beantwoord word. Eerstens: wat is die aard van dit wat bestudeer word of die veld van ondersoek vir hierdie studie? Tweedens: wat is die karakter van die studie self?

Wat die eerste vraag betref, bestaan daar hoofsaaklik drie antwoorde. Vele sien nie Natuurlike Teologie as onderdeel van die teologiese wetenskap<sup>86)</sup> nie. In vele dogmatiese boeke is die Natuurlike Teologie dan ook in die prolegomena opgeneem. In hierdie geval pas die benaming "Natuurlike Teologie" of "Filosofiese Teologie". Andere sien dit egter as 'n wysgerige dissipline en verkies dus om liever van "Teologiese Filosofie" te spreek. 'n Derde groep beskou dit as 'n mengsel van Teologie en Wysbegeerte<sup>87)</sup>. Daar bestaan dua heelwat onsekerheid oor die presiese ensiklopediese plek van die Natuurlike Teologie.

Dit kan met die gedaanteverwisselinge wat die Natuurlike Teologie gedurende sy lang geskiedenis reeds ondergaan het, verband hou. Gedurende die tydperk van die Antieke filosofie (voor-sintese-denke) is dit duidelik as 'n filosofiese wetenskap beskou. Dieselfde geld van die Moderne (linkse anti-sintetiese) denke. Gedurende die Christelike Patristiese en Middeleeuse (sintese)denke was dit nie altyd so duidelik waar die wetenskap presies tuishoort nie. Historiese ondersoek toon egter aan dat, hoewel die behoefte aan 'n Natuurlike Teologie aan die kant van die (Bonatuurlike) Teologie ontstaan het, dit inhoudelik tog primêr filosofies van aard was. Dit was die wetenskap

met behulp waarvan die Christen die ongelowige op gelyke (wysgerige) vlak probeer ontmoet het.

Hoewel die naam "Teologiese Filosofie" - wat reeds in die Griekse denke voorkom - die wetenskap die beste sou tipeer, word in hierdie ondersoek nogtans (veral om verwarring te voorkom) van die gangbare term "Natuurlike Teologie" gebruik gemaak.

n Wetenskap kan reeds bestaan voordat dit benoem is. (Om benoem te word, moet dit eers tot iets "aparts", tot n selfstandige vak uitgroei.) In dié sin is dit moontlik om van Natuurlike Teologie te spreek voordat dit nog "amptelik" as selfstandige dissipline beskou is. Die begrip Natuurlike Teologie eal dus ook i.v.m. die Griekse en vroeg-Christelike denke in dié sin gebruik word, al is dit so dat toe nog nie - soos tydens die hoogtepunt van die Middeleeuse denke - aan die vak n min of meer welomskrewe taak en veld van ondersoek toegeken is nie.

Die tweede vraag was in verband met die karakter van die studie self. Die oplossing hiervoor lê in die antwoord op die voorafgaande vraag opgesluit, aangesien die karakter van die veld van ondersoek die aard van die betrokke wetenskap wat die veld bestudeer, bepaal. Hierdie studie self kan dus, soos in die titel daarvan gestel, met reg n wysgerige ondersoek genoem word. Verdere motivering daarvoor is dat uitsprake oor die Natuurlike Teologie uitsprake oor n bepaalde wetenskap is, of iets wat sigself as wetenskap aangedien het. Hierdie arbeid lê dus op die gebied van die Wetenskapsleer wat deel van die Wysbegeerte is. Daarby kom nog dat die wyse van die behandeling in hierdie studie wysgerig van aard is: daar word na die wysgerige grondslae van die Natuurlike Teologie gevra. Op dié wyse is dit ook moontlik dat nie net n oorwegend filosofiese werk soos die

Summa Contra Gentiles (voortaan afgekort as SCG) nie, maar ook teologiese werke soos die Institutio Christianae Religionis (voortaan afgekort as ICR) en die SPT binne die veld van ondersoek betrek kan word: die wysgerige presupposita waarop elke Teologie gebou is, word daaruit gedistilleer. Dit gaan om ontologiese basisprobleme en die Ontologie is een van die hoofdisiplines van die Wysbegeerte.

Aangesien hierdie ondersoek op genoemde drie werke uit Christelike milieu konsentreer, sal dit ook die beroepe wat daarin op die Skrif vir of teen 'n Natuurlike Teologie gemaak word, moet toets. Dit sou teenoor die denkers self die regverdigste wees om hulle beroep aan die Skrif self te kontroleer. In die geval van hierdie ondersoek is dit egter ook nog 'n vereiste van die kant van die skrywer daarvan, aangesien hy beoog om 'n Skrifmatige Wysbegeerte te beoefen. Die vraag is egter of sodanige Skrifmatige toetsing van die Skrifberoepe van ander nog Wysbegeerte is en nie eerder 'n teologiese aktiwiteit nie. Sou moontlik van die resultate van 'n Skrifgenooërse Teologie (alle Teologie is nie vanselfsprekend Skrifmatig nie) oorgeneem kon word sonder dat die Wysgerige karakter van die studie daarmee aangetas word? Daar behoort tog wisselwerking en onderlinge hulpverlening tussen alle wetenskappe te wees. Hierdie probleem voer die ondersoek na die volgende paragraaf waar die eie voorveronderstellings aan die orde kom en hierdie probleem o.a. ook opgeklaar sal word. (Die eie visie m.b.t. die taak van die Wysbegeerte en dié van die Teologie asook hulle onderlinge verband kom later - vgl. 8.3 - nog meer eksplisiet aan die orde.)

## 7 Radikale grondlae-ondersoek

Opmerkings i.v.m. die sistematiese, die historiese en die kritiese fasette van die ondersoek is, ter verduideliking van die metode daarin toegepas, gewens.

## 7.1 Sistematies

In die eerste plek wil hierdie studie sistematies die wysgerige grondslae van die Natuurlike Teologie probeer blootlê. Daar sal rondom die boom van die Natuurlike Teologie gegrawe word om die verskillende wortels, wat die boom staande hou en voed, bloot te lê. Wysgerig sal radikaal tot die wortels (radices) van die saak deurgedring word want dan alleen kan 'n korrekte oordeel gevel word en kan bepaal word of dit 'n gewenste, vrugbare boom is of 'n nuttelose, giftige gewas. Dit help nie om - soos so dikwels al i.v.m. die Natuurlike Teologie gedoen is - bo in die takke of op die stam korreksies te probeer aanbring, of alleen nuwe idees daarop in te ent nie.

Wanneer met die graafwerk 'n aanvang geneem word, blyk al spoedig dat die Natuurlike Teologie 'n stewige wortelstelsel het. (Oppervlakkig sien 'n mens alleen die klein deel van die ysberg bokant die water raak, terwyl die grootste deel onder die water verborge is.) Agter elke soort Natuurlike Teologie skuil 'n bepaalde godsïdeë, kosmosïdeë, wetsïdeë, mensbeskouing, openbaringsïdeë, Kenteorie en Wetenskapsleer. Hierdie verskillende idees is ook nou aan mekaar verwant: soos 'n spinnerak kan 'n mens nie die een daarvan aanraak sonder dat almal aangeroer word nie.

Vir elke denker is die gebou van die Natuurlike Teologie verskillend, maar dit wil tog lyk asof die fundamente waarop al die verskillende geboue verrys in die meeste gevalle ongeveer dieselfde is. Op enkele sistematiese probleemstellinge wat direk met die meeste soorte natuurlike teologiese verband hou, sal dus gekonsentreer word.

'n Bepaalde visie op die verhouding tussen God, wet en kosmos vorm 'n vrugbare teelaarde vir die Natuurlike Teologie. Indien die radikale onderskeid tussen God, wet en kosmos nie gehandhaaf word nie, en die onderlinge samehang gevolglik nie korrek gesien word nie, mag dit tot

n Natuurlike Teologie (vanuit n vergoddelike wet of iets goddeliks in die kosmos) lei.

Van baie groot belang vir die moontlikheid van n Natuurlike Teologie is verder die aanwesigheid van n tweeterreineleer (van natuur en bonatuur of genade) in die kosmos met die aanvaarding van n bepaalde verhouding tussen die twee terreine<sup>88</sup>).

Samehangend met die voorafgaande kan n sekere siening van die verhouding tussen God en mens (waarin veral die idee van die mens as die beeld van God, as "aanknopingspunt" geïnterpreteer) as basis vir n Natuurlike Teologie dien. Ook n spesifieke opvatting aangaande die verband tussen God se Woordopenbaring en sy werke(of skeppings-)openbaring kan n belangrike rol by die totstandkoming van n Natuurlike Teologie speel - veral as die werkeopenbaring van God geïsoleer en teenoor sy Woordopenbaring verselfstandig word. Belangrik is verder sekere voorveronderstellings i.v.m. die verhouding tussen wete en geloof en, in ooreenstemming daarmee, tussen Filosofie en Teologie, asook n bepaalde apologetiese of missionêre ingesteldheid.

Kenteoreties gekonkretiseer kom die voorafgaande kortliks op die volgende neer. By die mens word tussen twee kenfakulteite, nl. geloof en wete onderskei wat elk n eie veld van ondersoek, respektiewelik genade en natuur, het. Die geloof verkry kennis van die terrein van die genade d.m.v. die Woordopenbaring en die wete verwerf van die natuur kennis ðf via sintuiglike waarneming ðf d.m.v. God se werkeopenbaring. Die resultaat van die twee verskillende kenprosesse is in ooreenstemming daarmee drie verskillende wetenskappe: een op die terrein van die bonatuurlike genade en twee op die terrein van die natuur. Die geloof wat via die Woordopenbaring op die genade gerig is, bied n Bonatuurlike Teologie. Die wete via die eintuiglike waarneming op die natuur gerig, het die Wysbegeerte as resultaat. As

dieselfde kenaktiwiteit egter God se werkeopenbaring in die natuur bestudeer, is die resultaat nie Filosofie nie maar Natuurlike Teologie.

Hierdie basiese probleme, wat nou met mekaar saamhang, gee aan ons die sirkel wat die gebied rondom die boom van die Natuurlike Teologie afbaken waarbinne die graafwerk na die wortels gedoen moet word. Omdat hierdie probleme direk vir die Natuurlike Teologie relevant is (aangesien dit die bestaansgrond daarvan vorm), sal dit (sover moontlik) by elke denker wat behandel word, opgespoor word.

## 7.2 Histories

Die geskiedenis van die Natuurlike Teologie is in hierdie studie dus nie die belangrikste ondersoekgebied nie: op die wysgerige voorveronderstellings, soos wat dit in die loop van die geskiedenis duideliker geword het, is die aandag in die eerste plek gevestig. Die gang van die geskiedenis word wel nagegaan, maar eintlik dien die geskiedenis alleen om die probleme te illustreer, aanskoulik te maak en verskillende standpunte te verduidelik. Die sistematiese skema bepaal tot 'n groot mate die behandeling van die historiese ontwikkeling. Deur die sleutelgat van die sistematiek word die geskiedenis beskou. Dit is dus nie die bedoeling om 'n volledige geskiedenis van die onderhawige probleem te gee nie.

Die historiese aspek is egter nie onbelangrik nie; dit vorm 'n inherente deel van hierdie ondersoek, hoewel die doel nie is om 'n geskiedenis van die Natuurlike Teologie te skrywe nie. Die geskiedenis kan vergelyk word met die grond waaruit die boom van die Natuurlike Teologie sy sappe trek en waarsonder dit nie sou kon bestaan nie. Die wortels (die sistematiese probleme) kan nie van die aarde (die historiese gang) waarin dit veranker is, geskei word nie. Ook die geskiedenis moet dus ondersoek word, want dit is bepaalde historiese

omstandighede wat tot die spesifieke probleme aanleiding gegee het.

Die probleme rondom die Natuurlike Teologie kan verder beter begryp word wanneer nagegaan word hoe hulle in die geskiedenis ontstaan, gegroei en ontwikkel het, opgelos is, of nog meer gekompliseerd geraak het. (Om die rede is Hoofstuk II van hierdie ondersoek bv. noodsaaklik.)

Die historiese verband tussen verskillende denkers is in hierdie studie ook belangrik, nl. in hoe n mate n latere denker deur n vroeëre beïnvloed is. In hierdie verband sal egter met uiterse versigtigheid te werk gegaan moet word om latere denkers nie bloot as die produk van vroeëres te beskou nie. Die probleem sal byvoorbeeld opduik of die SPT spesifiek Thomistiese invloed verraaien of dit nie maar net n vae eklektisisme is of die flou nawerking van Thomistiese denkbeelde openbaar nie. Calvyn se intensie om in sy Institusie skriftuurlik te dink, sal in ag geneem moet word. Mag sy gedagtes i.v.m. die semen religionis byvoorbeeld bloot tot Stoïsynse beïnvloeding herlei word? Dieselfde woorde of eenderse taalgebruik kan wel op n historiese verband tussen twee denkers dui, maar dit hoef nie noodwendig nie, aangesien aan diesselfde woord totaal verskillende betekenis gegee kan word. Aangesien werke soos die SCG, ICR en SPT histories ver uitmekaar lê en die presiese historiese verbande tussen hulle onmoontlik hier volledig nagegaan kan word, sal die klem dus - in ooreenstemming met die gerigtheid van hierdie ondersoek - meer op n sistematiese vergelyking val.

Die historiese sy van die Natuurlike Teologie is laastens van belang omdat in die geskiedenis die kritiek van latere op voorafgaande denkers gevind word. Uit die geskiedenis kan geleer word om byvoorbeeld nie diesselfde foute te begaan as wat reeds tot openbaring gekom het nie. Verfris deur die bad in die geskiedenis, sal aan die einde van hierdie ondersoek n meer weloorwoë standpunt i.v.m. die Natuurlike Teologie geformuleer kan word.

Dit is juis die groot belang van die geskiedenis wat n deurslaggewende rede was waarom hierdie studie tot die verlede beperk is en nie op die moderne tendense ingegaan het nie. (By n latere geleentheid kan dit nog wel gebeur.) In n besinning op die kontemporêre beskouinge betreffende die Natuurlike Teologie kan die geskiedenis nie sonder skade maar afgeskryf word nie. Juis deur in die verlede te delf, kan n bydrae gemaak word tot n beter begrip van die huidige visies oor die aangeleentheid. Die nuwe gestalte van die Natuurlike Teologie vandag staan nie geïsoleerd van die ou probleme nie. Die probleemstellinge rondom die vroeëre Natuurlike Teologie het nog geensins heeltemal uit die veld verdwyn nie. Wanneer G.C. Berkouwer oor die huidige herlewing van die Natuurlike Teologie handel, besluit hy soos volg: "In ieder geval blijkt er een groote probleemcontinuïteit te bestaan te midde van alle discontinuïteit en blijkt de participatie aan de hedendaagse discussie nauwelijks mogelijk te zijn zonder diepgaande kennis van het boeiende verleden"<sup>89</sup>).

Die ooreenkoms tussen die ou en die nuwe Natuurlike Teologie blyk byvoorbeeld daaruit dat dit nog steeds apologetiese oorwegings is wat die dryfveer agter die ontstaan van die moderne Natuurlike Teologie is<sup>90</sup>).

x x x

Wat tot dusver i.v.m. die sistematiese en die historiese sy van die ondersoek gestel is, kan op twee verskillende maniere gekonkretiseer word. Die verskillende probleme rondom die Natuurlike Teologie kan as uitgangspunt geneem word en van elkeen afsonderlik word die historiese ontwikkeling dan gevolg, of die verskillende probleme word in die gang van die geskiedenis by verskillende denkers kronologies gevolg. Albei metodes het voor- en nadele. Die eersgenoemde

metode verhoog die sistematiese karakter van die studie, maar dit hou dié nadeel in dat by die behandeling van elke tema wat met die Natuurlike Teologie verband hou, sekere historiese gegewens noodwendig herhaal sal moet word. Dieselfde denkers sal weer by verskillende van die sistematiese probleme bespreek moet word. Dit beteken nie alleen onnodige herhaling nie maar ook dat die eenheid van n bepaalde denker se opvatting op die wyse verlore gaan. Om die rede is besluit om in die loop van die historiese ontwikkeling die aandag op die basiese probleme rondom die Natuurlike Teologie te vestig. Aangesien oorsigtelikheid t.o.v. die probleme op die wyse (veral by Hoofstuk II waar verskillende denkers aan die orde kom) skadelig is, is dikwels van kort sistematiese samevatting gebruik gemaak.

Sommige mag van mening wees dat die historiese soveel aandag in hierdie ondersoek ontvang dat die sistematiese probleme - waarom dit eintlik gaan - daardeur verduister word. Soos reeds gestel, is geen metode egter sonder probleme nie. Dit is nie steeds moontlik om die balans tussen historiese en sistematiese te handhaaf in n sistematiese- (of probleem-)historiese metode nie - veral omdat dit veel meer ruimte in beslag neem om historiese gegewens mee te deel as om die sistematiese daaruit te distilleer.

### 7.3 Krities

Hierdie ondersoek wil nie net sistematiese en historiese nie, maar veral ook krities (positief en negatief) gerig wees.

Sowel i.v.m. die plek as i.v.m. die aard van die kritiek in hierdie ondersoek is nadere verduideliking noodsaaklik.

Die gevaar aan alle kritiek verbonde, is dat dit uitgespreek kan word nog voordat n denker die geleentheid gegun is om volledig sy of haar standpunt te verduidelik. Die teenoorgestelde gevaar is dat die

luisterende houding nie een en al word en die eie reaksie tot n paar opmerkings aan die einde beperk word. Albei hierdie metodes is onbevredigend. Daarom is gepoog om in hierdie studie n beter weg as die volgende tradisionele twee weë te volg.

Volgens die eerste gaan die volledige uiteensetting van die eie standpunt aan die uiteensetting van die ander se idee en die (negatiewe of positiewe) beoordeling daarvan vooraf. Volgens die tweede metode word die denker wat bestudeer word se gedagtegang so objektief moontlik uiteengesit en eers daarna word dit vanuit die eie visie beoordeel. Albei metodes het voor- en nadele. Eersgenoemde metode kan maklik die indruk van bevooroordeeldheid skep: die denker onder bespreking se filosofie word by voorbaat al gediskwalifiseer voordat hy nog rustig aangehoor is. Dit hoef natuurlik nie die geval te wees nie, maar die gevaar is groter as by lg. metode. Eg. metode bied egter die voordeel dat, wanneer n denker se gedagtes behandel word, dit terselfdertyd ook dadelik krities (positief of negatief) gedoen kan word - wat nie by die lg. metode moontlik is nie. Volgens lg. metode volg die kritiek eers in die tweede fase van die ondersoek, wat ook nog dié nadeel bied dat, terwyl gekritiseer word, dit waarteen die kritiek gerig is (d.w.s. die inhoudelike van die standpunt wat reeds in die eerste gedeelte van die ondersoek uiteengesit is) tot n mate weer herhaal moet word.

In hierdie studie word n gewysigde vorm van die eersgenoemde metode gebruik. Die eie voorveronderstellings sal (in paragraaf 8) slegs kortliks en voorlopig gestel word sodat die leser die waardering en kritiek wat hy onderweg teëkom makliker sal kan begryp. Die finale en vollediger formulering van die eie standpunt t.o.v. die Natuurlike Teologie volg egter eers in die slothoofstuk sodat verryking en verdieping van die eie visie deur die studie van andere se idees in die verband nie uitgesluit is nie.

Wat die aard van die kritiek betref, word daar gewoonlik tussen drie tipes kritiek onderskei, nl. immanente, transendentale en transendente kritiek<sup>91</sup>).

Immanente kritiek kan deur tydgenote van 'n sekere denker gelower word of deur latere denkers. Dit is oorwegend negatief van aard, aangesien dit inherente probleme blootlê soos byvoorbeeld dat 'n denker sekere vrae nie beantwoord het nie, teenstrydige bewerings maak, of hom aan logiese foute (byvoorbeeld drogredenasies) skuldig maak. (Voorbeelde hiervan is reeds aangetref by sommige van die kritiese vrae wat in paragraaf 1 van hierdie hoofstuk gestel is.)

Transendentale kritiek lê die wysgerige voorveronderstellings bloot waarop 'n wysgerige stelsel of probleem gegrond is. Dit kan beide negatief en positief wees.

Transendente kritiek wys nie op die ander persoon se wysgerige en religieuse voorveronderstellings nie, maar gaan van eie voorveronderstellings uit, toon aan wat die implikasies daarvan is, en kritiseer ander standpunte wat nie dieselfde uitgangepunt huldig nie. Die verkil tussen transendentale en transendente kritiek is dus ongeveer dat eg. na basiese voorveronderstellings van iemand anders heweeg om dit bloot te lê, en dat lg. van die eie voorveronderstellings uitgaan om dit toe te pas.

Al drie vorme van kritiek, maar veral transendente kritiek, kan onregverdig wees, omdat 'n mens al te gemaklik die standpunt van iemand anders vanuit eie oortuigings van die tafel af kan vee. Daarom word dit gewoonlik aanbeveel dat die verwerping van 'n standpunt vanuit eie posisie (transendente kritiek) op die aanwysing van interne logiese moeilikhede (immanente kritiek) in die standpunt wat gekritiseer word, gebaseer word.

Om twee redes sal in hierdie ondersoek nie op immanente kritiek gekonsentreer word nie en gevolglik ook nie op transendente kritiek (waarvan die gevaar reeds hierbo genoem is) nie.

Die eerste rede is die feit dat waardevolle en meestal ook korrekte immanente kritiek op die Natuurlike Teologie (veral op die hart daarvan, nl. die godsbewyse) reeds in die loop van die geskiedenis vanuit veral die linkse anti-sintesindeke gelewer is. Om die beoordeling van die Natuurlike Teologie, wat op dié wyse in die gang van die geskiedenis reeds aan die lig gekom het, saam te vat en dus te herhaal, sou geen nuwe bydrae oplewer nie. Samehangend hiermee gaan ook nog die oortuiging - soos reeds voorheen gestel - dat die immanente kritiek myns insiens nie afdoende kritiek op die Natuurlike Teologie gelewer het nie.

Die tweede rede is dat die agtergrond van die metodes van immanente en transendente kritiek gekombineerd nie in ooreenstemming met die voorveronderstellings is waarvan hierdie ondersoek uitgaan nie. In hierdie studie word (soos sal blyk) die tweeterreineleer bestry, terwyl dit juis die ontologiese agtergrond van genoemde tweërlei kritiek vorm. In die geval van die immanente kritiek probeer die Christen-wetenskaplike neutraal wetenskap beoefen deur bloot immanent, d.w.s. in die ander denker se sisteem alleen teenstrydighede, logiese foute ens. bloot te lê. In die geval van die transendente kritiek word die "algemeen-menslike" terrein getransendeer en op die vlak van die genade vanuit die Christelike voorveronderstellings (d.w.s. nie meer op neutrale wyse nie) die ander se standpunt beoordeel. Dieselfde spanning wat daar tussen die ryke van natuur en genade bestaan, skemer ook by die twee metodes waartoe dit aanleiding gegee het, deur.

Teen die tipe kritiek wat die gangbare immanente kritiek op die Natuurlike Teologie bied, kan daar myns insiens nie beswaar wees nie. (In hierdie studie is tewens reeds geldige immanente kritiek

in paragraaf 1 van hierdie hoofstuk aan die orde gestel en verderaan sal terloops ook nog daarna verwys word.) Gekombineerd met transendente kritiek, met die oog daarop om kritiek op twee vlakke (n algemeenskommenslike en n besonder-Christelike) te lewer, is dit myns insiens onaanvaarbaar. Die filosofiese agtergronde daarvan is n dualistiese ontologie wat van die onderskeid immanent (d.w.s. nie-transendente) en transendent (met n tweeterreineleer op die gebied van die nie-transendente) uitgaan.

Die tradisionele transendentale kritiek is meer geskik vir toepassing in hierdie studie wat radikale wortelkritiek beoog. Die begrip "transendentiaal" is histories egter so swaar belas dat dit vir die doel van hierdie studie onbruikbaar is. Dit wortel o.a. in n Kantiaanse en neo-Kantiaanse Ontologie wat aan die voorveronderstellings van waaruit in hierdie ondersoek gewerk word, vreemd is. In die onderhawige studie word daarom wel daarna gestreef om die wortels oop te dek maar nie met behulp van die transendentale kritiek soos vervat in Dooyeweerd se religieuse grondmotiewe nie.

Die wortelkritiek waarna hier gestreef word, kan gewoonweg as Skrifmatig aangedui word in die sin waarin die woord "Skrifmatig" in die volgende paragraaf (vgl. 8.3 en 8.4) verduidelik sal word.

Duidelikheidshalwe moet in die verband alleen nog die volgende i.v.m. die beoogde kritiek gestel word. Kritiek kan myns insiens nie objektief wees in die sin dat iemand se werk bestudeer word sonder dat die persoon self daarby betrek word nie. Volgens die oorspronklike betekenis van die woord is kritiek n beoordeling. Volg ons Skrifmatige wortelkritiek sal dit n beoordeling (nie veroordeling) van die hart van die skrywer beteken. Die peiling van iemand se hart (n.a.v. die neerslag van sy harte-aktiwiteit in sy geskrifte) kom in die praktyk op die bepaling van die plek van die Woord van God in n

denker se sisteem neer. Die verdere uitwerking van hierdie gedagte word gebied in 8.2 (wat oor die hermeneutiese vraagstuk handel) en 8.5 (wat die eie visie t.o.v. die geskiedenis van die Wysbegeerte uiteensit).

## 8. Eie voorveronderstellings

In die twee voorafgaande paragrawe (6 en 7) het reeds geblyk hoe noodsaaklik dit is om die eie voorveronderstellings breër te verduidelik. Aan die einde van paragraaf 6 het die vraag na vore gekom of Skrifmatige kritiek (o.a. by die toets van denkers se beroep op die Skrif vir of teen n Natuurlike Teologie) hierdie ondersoek nie noodwendig op die gebied van die Teologie(se eksegeese) bring nie. In paragraaf 7 is reeds gestel dat die ondersoek Skrifmatige radikale wortelkritiek wil lewer, m.a.w. van spesifieke voorveronderstellings in die beoordeling van andere se beskouinge wil uitgaan. Wat presies hierdie voorveronderstellings is, sal nou skerper geformuleer moet word.

### 8.1 Die noodsaaklikheid

Vooraf moet nogeens beklemtoon word dat die doel daarvan nie is om by voorbaat, voordat nog op eerlike wyse met verskillende ander standpunte swaarde gekruis is, veroordelend te wees nie. Die rede waarom die eie voorveronderstellings nie verberg word nie maar openlik op die tafel geplaas word, is omdat dit n belangrike deel van die beoogde wetenskaplike eerlikheid van die skrywer teenoor homself sowel as teenoor die leser uitmaak. Die grootste mate van objektiwiteit is in wetenskaplike ondersoek noodsaaklik, maar neutraliteit is onmoontlik. Elke wetenskaplike gaan bewus of onbewus van sekere voorveronderstellings uit. Die wetenskaplike wat hom doelbewus oor sy uitgangspunte besin, bereik op die ou end meer as diegene wat dit

probeer verberg (omdat hulle aan die dogma van 'n neutrale wetenskapsbeoefening glo), of hul filosofiese "geloofsbelofenis" vir die laaste bladsy(e) van hul werk reserveer. Die leser wat egter vooraf die wysgerige voorveronderstellings, of die agtergronde van waaruit 'n bepaalde geskrif geskryf is, ken, kan die metode, interpretasie, waardering en kritiek van die outeur des te beter volg. Groter helderheid en beter begrip van wat hierna vanaf hoofstuk 1 volg, is dan ook die rede waarom die essensiële elemente van die eie wysgerige denkraamwerk vooraf hier gegee word. Op twee vlakke is duidelikheid gewens: die leser van hierdie werk moet ingelig word ten opsigte van die skrywer se voorveronderstellings by die lees van die denkers wat hier behandel sal word. Die hermeneutiese vraag van die reëls waarvolgens gefinterpreteer moet word, kom dus hier aan die orde.

## 8.2 Die hermeneutiese probleem

Wat hier beoog word, is in ooreenstemming met sekere nuwe ontwikkelings op die gebied van die Hermeneutiek. Hoewel nie met alles (veral die konklusies wat daaruit getrek word) saamgegaan kan word nie, stel Schillebeeckx dit korrek in die volgende uitspraak: "What is thematically new in modern hermeneutics is our having come to realize that this... is made possible not by our adopting a neutral attitude and putting our own background in brackets in an effort to exclude it, but only by our doing the direct opposite. . . The exclusion of the presuppositions and prejudgments (that is, prior judgments) which we all have because we are situated in history and live from the past in the present towards the future does not involve the elimination of the presuppositions altogether; on the contrary, we should remain conscious of the fact that we approach the text from a preunderstanding and that we must, in so doing, confront the text with our own preunderstanding. The process of understanding is

accompanied precisely in the possible correction of our preunderstanding . . . It is precisely those presuppositions which we have not made conscious (but which are nonetheless always present) which make us blind to, or screen us from, a right understanding . . . Prejudgment does not in itself have an unfavourable meaning . . . (it is a) necessary structural aspect of all understanding"<sup>92</sup>).

Kort saamgevat is die hermeneuties-kenteoretiese situasie in hierdie ondersoek dus die volgende: Die navorser rig hom op die uitsprake (tekste) van denkers uit die verlede om dit te probeer begryp. Begrip is moontlik, want die tekste is geskryf in woorde waarmee die outeurs vir die leser (die huidige skrywer) iets i.v.m. die werklikheid wou aandui of duidelik maak. Die bedoeling van die outeur(s) kan, a.g.v. die historiese afstand tussen skrywer en leser, soms egter moeilik gepeil word. Op een of ander wyse moet die tydsgaping tussen teks en leser oorbrug word. Daartoe is dit nodig om meer van die outeur se agtergrond, tyd, milieu en (indien moontlik) lewensgeskiedenis te wete te kom.

In n Skrifmatige wetenskapsbeoefening sal veral na die religieuse gerigtheid van die hart van die outeur gevra word, want sy werk was geen neutrale aktiwiteit wat los van homself gestaan het nie maar die produk van die religieuse rigting van sy hart of in gehoorsaamheid of in ongehoorsaamheid aan die ware God. (Vergelyk 8.5: "Perspektief op die geskiedenis van die Wysbegeerte" hieronder.) Elke filosoof se wysgerige Ontologie of Synsleer (soos geopenbaar in sy geskrifte) word deur n voorwetenskaplike werklikheidsvisie, wat op sy beurt weer deur die religieuse rigting van sy hart bepaal word, gekleur. Dit is baie belangrik dat die outeur self (d.m.v. sy geskrif) toegelaat sal word om aan die leser te sê wat sy religieuse oortuigings (d.w.s. sy houding teenoor die Woord van God) was. Uit die denke van byvoorbeeld Aristoteles sal dit duidelik blyk dat hy n volslae heiden was. Om

derhalwe van hom n "halwe Christen" te maak is om hom verkeerd te interpreteer omdat dan iets by hom "ontdek" word, of in sy werke ingelees word, wat nie daarin te vinde is nie. Luister, lees en interpreteer is dus n uiters verantwoordelike werk en dit is noodsaaklik dat elke stelling wat i.v.m. iemand se denke gemaak word met sy eie woorde gestaaf word sodat andere ook kan kontroleer of die interpretasie korrek was.

Dit (nl. kennis van die outeur) is egter nog net die een kant van die muntstuk. Soos reeds gestel, vind die lesers se eie beskouinge en historiese situasie onvermydelik ook weerklank in sy interpretasie<sup>(2a)</sup>. Om die bedoeling van die skrywer wie se werk bestudeer word, te begryp, is dit dus ook nodig om jouself as lesers te ken! Hoewel dit in die moderne Hermeneutiek oordryf word, is dit waar dat alle verstaan in n sekere mate ook selfverstaan impliseer. Ook die lesers interpreteer vanuit n religieus-bepaalde werklikheidsvisie wat wetenskaplik tot n Werklikheidsleer (Ontologie of Synsleer) uitgebou kan word. Die duidelike formulering van die eie voorveronderstellings as eksegeet - waarop die aandag reeds gevestig is - blyk dus noodsaaklik te wees vir die regte verstaan van die ander.

### 8.3 Skrifmatige wetenskapsbeoefening met spesiale verwysing na Wysbegeerte en Teologie en hulle onderlinge verhouding

Detail i.v.m. die eie voorveronderstellings volg hierna (onder die opskrif "Sistematiese perspektiewe"). As inleiding daartoe volg vooraf n verdere verduideliking van die eie standpunt t.o.v. die beoefening van die wetenskap "in U lig" in die algemeen. Gewoonlik word in die verband van Christelike wetenskapsbeoefening gespreek.

Christelike wetenskap is nie n vanselfsprekendheid as die wetenskaplike kenner n Christen is nie. Christelike wetenskap is dus nie

eenvoudig wetenskapsbeoefening deur Christene nie, omdat baie eg. Christene wel Christelik in hul persoonlike lewe is, maar nie in hul wetenskapsbeoefening nie. Die Christelikheid van die wetenskap hang ook nie van die veld van ondersoek as sodanig af nie. (Die blote feit dat iemand die Bybel of die kerk bestudeer, beteken nog nie dat hy met n Christelike wetenskapsbeoefening besig is nie.) Om n werklike Christelike wetenskapsbeoefening te hê moet die Christen-wetenskaplike doelbewus ook in sy/haar wetenskaplike aktiwiteit na gehoorsaamheid aan God streef. Dit gebeur wanneer hy dit wat nagevors en bestudeer word, gelowig in die lig van die Woord van God doen. Daar moet gevra word na die lig wat die Woord van God op die kenbare werp. Dit is moontlik, want die Heilige Skrif spreek in woorde wat vir die mens verstaanbaar is. Met hierdie woorde dui God nie alleen Homself aan nie, maar vestig Hy ook die aandag op die geskapene. Dit toon o.a. aan wat die aardsgeskepe werklikheid alles insluit, asook wat die toestand daarvan (na die sondeval) is - openbaringe wat van die allergrootste belang is vir die wetenskaplike wat die aardsgeskepe werklikheid bestudeer.

Die Skrifgelowige besit vooraf reeds n voorwetenskaplike Christelike werklikheidsvisie of lewensbeskouing. Die wetenskaplike (i.c. wysgeer) het die taak om hierdie werklikheidsvisie tot n Skrifmatig-verantwoorde Werklikheidsleer of Ontologie uit te bou, m.a.w. sy eie wysgerige uitgangspunte of voorveronderstellings. As die voorwetenskaplike lewensvisie aan die wysgeer vergelyk kan word met die brilglase waardeur hy die werklikheid betrag, is die wetenskaplik-wysgerige Werklikheidsleer dus die geslypte brilglase wat hom in staat stel om die werklikheid nog skerper te sien. Omdat die Woord van God self toegelaat word om hierdie slypwerk te doen, kan die Christen-wysgeer vertrouwe hê in die bril waardeur hy die werklikheid sien. Aangesien die mens se verstaan van die Skrif egter feilbaar is, is die

bereidwilligheid om hierdie slypwerk elke dag te laat voortgaan d.m.v. voortdurende ondersoek van die Skrifte n absolute vereiste:  
philosophia reformata est semper reformanda!

Wat hierbo gestel is, geld van alle wetenskappe wat met reg op die naam "Christelik" aanspraak wil maak. Die Christelike ekonoom moet die Skrif ken en toepas vir sover dit van belang is vir sy veld van ondersoek. Die Christelike fisikus, psigoloog ens. moet vra na die lig van die Skrif vir hulle spesifieke velde van ondersoek.

Dit alles impliseer hoegenaamd nie dat, om wetenskap "in U Lig" te beoefen, beteken om, behalwe fisikus, sielkundige ens., ook die rol van teoloog te probeer speel nie. Dit sou n foutiewe konklusie wees, aangesien die lig van die Bybel nie die monopolie van n bepaalde wetenskap, nl. die Teologie, is nie. Die lig wat die Woord van God bied, mag nie uitsluitlik aan één wetenskap toegesê word nie, aangesien God daarin dinge aangaande die werklikheid openbaar wat die wetenskaplike aktiwiteit van elke Christenwetenskaplike rig en lei. Elke egte Christenwetenskaplike behoort die Woord van God dan ook só te ken dat hy die lig wat dit op sy spesifieke veld van ondersoek verskaf, kan gebruik.

Baie van die probleme in hierdie verband kan opgeklar word wanneer akerp ingesien word dat die Skrif as sodanig nie die direkte veld van ondersoek vir enige wetenskap is nie maar die voorwetenskaplike beligting op die velde van ondersoek van die verskillende wetenskappe bied. Die Woord van God vind nie sy regmatige plek in die Skrifmatige wetenskapsbeoefening deur daarvan kenbron of terrein van wetenskaplike ondersoek te maak nie maar deur die lig wat dit op die kenbare werklikheid werp ernstig te neem.

Vir die meeste teoloë sal hierdie standpunt heelwaarskynlik onaanvaarbaar wees, aangesien hulle van die veronderstelling uitgaan

dat die Heilige Skrif die direkte veld van ondersoek van die Teologie - of dan ten minste die sg. Bibliografiese groep van teologiese vakke is. Die probleem wat opduik indien die Teologie die Woord wetenskaplik wil bestudeer, is egter die volgende: Wetenskap soek na die waarheid en is daarom ook krities teenoor die veld van ondersoek ingestel. Die Skrif as die Woord van God is egter die Waarheid. Indien die teoloog die Woord wetenskaplik wil bestudeer, soek hy dus na waarheid in die Waarheid. Dit kan alleen tot ontmitologisering van die Woord van God, waarvan daar vandag inderdaad talle voorbeelde bestaan, lei. 'n Skrifmatige wetenskapsbeoefening sou so 'n tipe Teologie dus nie kon aanvaar nie. Ook die Teologie moet, om Skrifmatig te kan wees, die Skrif sy regmatige plek gun, d.w.s. hierdie wetenskap moet ook in die lig van die Skrif beoefen word. Ook vir 'n Skrifmatige Teologie is die Skrif dus nie veld van wetenskaplike ondersoek nie maar beligting vir die veld.

Dit is duidelik dat hierdie nuwe visie m.b.t. die Teologie 'n nuwe beskouing omtrent die veld van ondersoek vir hierdie wetenskap impliseer. Ook aangesien die hele kwessie van die Teologie en sy verhouding tot die Wysbegeerte so 'n belangrike rol in hierdie ondersoek speel, sal breër op die probleem ingegaan moet word. Die veld van ondersoek vir die Teologie kan soos volg omskryf word: "Teologie beoog kennis aangaande God in die lig van die Skrif". Breedvoeriger geformuleer: "Teologie is die wetenskaplike verantwoording van ons kennis aangaande God soos belig deur die Skrif".

Hierdie definisie sluit nie alleen direk by die oorspronklike betekenis van die woord "teologie" (theos + logos) aan nie maar omvang ook die hierbogestelde probleem: die Woord van God hoef nie bevraagteken te word nie. Volgens hierdie nuwe omskrywing word nie die onfeilbare Openbaring van God aangaande homself nie maar die mens se feilbare (geloofs)kennis aangaande God krities in die lig van die

Skrif bestudeer. Die teoloog staan nie krities teenoor die Woord van God nie maar teenoor sy eie gebrekkige kennis aangaande God en hy is bereid om dit deur God self, d.m.v. Sy Woord, te laat korrigeer.

Gereformeerde teoloë het nog altyd besef dat hulle anders teenoor die Woord van God as teenoor 'n gewone veld van ondersoek staan. Myns insiens word hierdie probleem van hoe presies die teoloog teenoor die Skrif moet staan, opgelos deur die Skrif nie langer as veld van ondersoek aan te dui nie.

Verder moet duidelikheidshalwe gestel word dat met Godskennis as veld (soos hierbo uiteengesit) alleen die hart van die Teologie aangedui is. Soos verskillende teologiese vakke inderdaad doen, kan dit ook breër vanuit hierdie sentrum beweeg. In hierdie kort terrein-afbakening gaan dit egter net om die essensiële.

N.a.v. die terreinomskrywing van die teologiese wetenskap wat hierbo gebied is, kan die vraag gestel word hoe dit moontlik is dat die Teologie God in die lig van die Skrif moet bestudeer, terwyl ware Godskennis alleen uit die Skrif self bekombaar is. Die vraag impliseer dus dat die Teologie tog die Skrif as direkte veld van ondersoek moet hê. Die antwoord is dat die Christen voordat hy nog 'n Christelike Teologie begin beoefen op grond van die lees van die Skrif reeds oor voorwetenskaplike geloofskennis aangaande God beskik. Hierdie (voorwetenskaplike) geloofskennis van die mens aangaande God is die veld van ondersoek soos reeds betoog. Vanselfsprekend beteken dit 'n sirkelbeweging: Die voorwetenskaplike geloofskennis van die mens (aangaande God) wat op die Skrif gebaseer is, word in die lig van voorwetenskaplike geloofskennis van die Skrif in die Teologie wetenskaplik verantwoord. (In die geval van afvallige gelowê in valse gode tree die hermeneutiese sirkel nie so op die voorgrond nie: die Christelike teoloog bestudeer dan die geloofskennis van afgode by die lig van die Skrif.) N.a.v. die beeld van die brilglase reeds vroeër gebruik, kan

dit ook soes volg verduidelik word. Die voorwetenskaplike geloofskennis aangaande God (= ongeslypte brilglase) word in die Teologie by die lig van die Woord van God geslyp, sodat die resultaat van n Skrifmatige Teologie n veel skerper beeld (= geslypte brilglase) is. Hierdie visie m.b.t. die taak van die Teologie laat dus ruimte vir voortdurende reformasie ook van hierdie wetenskap by die lig van die Skrif.

Wanneer naas die taak van die Skrifmatige Teologie ook die taak van n Skrifmatige Wysbegeerte kortliks gestel word, sal moontlik nog meer vrae opgeklar kan word. Onder 8.6.1.1 sal nog uiteengesit word waarom n Skrifmatige Wysbegeerte van die samehangende verskeidenheid van God, wet en skepping uitgaan. Die veld van ondersoek vir n Skrifmatige Wysbegeerte is myns insiens die samehangende verskeidenheid van drie radikaal verskillende dog ook samehangende werklikhede, naamlik God, wet en skepping.

Indien die taak van die Wysbegeerte so geformuleer word, duik wat sy verhouding tot die Teologie betref, die volgende vraag op. As die Skrifmatige Wysbegeerte ook met God te make het, kan hy die kennis seker alleen uit die Skrif vind. Die antwoord hierop is bevestigend, naamlik dat die Skrifmatige Wysbegeerte God in die lig van sy Openbaring aangaande Homself bestudeer en hom nie tot allerlei spekulasies wend nie. Indien dit die geval is, kom die volgende dringende vraag na vore: Wat is dan die verskil tussen Wysbegeerte en Teologie? Is hierdie nuwe Wysbegeerte werklik nog Wysbegeerte as dit alleen op die Skrif vir sy Godskennis aangewese is? Of die twee dissiplines oorvleuel grootliks, of Wysbegeerte is dieselfde as Teologie of onderdeel daarvan, of die omgekeerde is die geval.

Die antwoord is dat hoewel sowel Teologie as Wysbegeerte met Godskennis te make het, dit op totaal verskillende wyse gebeur. Met

"wyse" word nie alleen bedoel dat dit bloot twee verskillende blik-  
rigtings op een en dieselfde veld is nie. Die velde self is  
verskillend.

Soos reeds gestel, is die Teologie n wetenskaplike verantwoording  
van ons voorwetenskaplike Godskennis soos belig deur die Skrif. Die  
Filosofie bestudeer ook menslik-feilbare voorwetenskaplike Godskennis  
maar dan binne die konteks van die spesifieke veld van ondersoek van  
die Wysbegeerte. Sowel in die Sitematiek as in die Geskiedenis van  
die Wysbegeerte blyk die verskil met die Teologie duidelik.

In die Sistematieke Wysbegeerte word God nie spesifiek (soos in  
die Teologie) die veld van ondersoek nie maar wel die samehangende  
verskeidenheid van God, wet en skepping. God word deur die Wysbegeerte  
in hierdie geval gesien, aan die een kant in sy radikale onderskeid van  
wet en skepping, aan die ander kant in sy intieme verbondenheid daarmee.  
Dit gaan in die Wysbegeerte dus nie, soos in Teologie, om n direkte  
volledige kennis aangaande God by die lig van die Skrif nie. Vanself-  
sprekend is die twee wetenskappe op hierdie wyse nie waterdig van  
mekaar geskei nie - eintlik kan geen wetenskap absoluut van n ander  
afgesonder word nie - en tog is die onderskeie velde van ondersoek  
duidelik afgebaken.

In die Geskiedenis van die Wysbegeerte, die tweede wysgerige hoof-  
dissipline, oortree die Filosofie ook nie op die gebied van die  
Teologie nie. n Skrifmatige bestudering van die geskiedenis van die  
wysbegeerte het ten doel om by die lig van die Skrif na te gaan in  
hoeverre ander filosofiese stelsels die samehangende verskeidenheid  
van God, wet en skepping korrek gesien het. Dit stel ons o.a. dus in  
staat om met die lig van die Skrif foutiewe godsbegrippe of godsidees  
te ontbloot. (In die verdere verloop van hierdie ondersoek na die  
wysgerige grondslae van die Natuurlike Teologie sal byvoorbeeld aan-  
getoon word hoe sekere denkers nie radikaal tussen God en sy skepping

onderskei het nie en so verkeerde Godsidees uitgebou het.) Die Skrifwaarhede aangaande die ware God geld in die beoefening van die Skrifmatige Wysbegeerte dus terdeë sonder dat die Wysbegeerte in Teologie oorgaan.

Die voorafgaande onderskeid tussen Wysbegeerte en Teologie impliseer geen vyandige skeiding nie. In die praktyk kan dit die Skrifmatige wetenskapsbeoefening in die algemeen alleen ten goede kom indien wysgeer en teoloog mekaar onderling bystaan en bereid is om wedersyds van mekaar te leer. In die praktyk gebeur dit dan ook, omdat die velde van ondersoek vir die verskillende wetenskappe (i.o. Wysbegeerte en Teologie) nooit so waterdig geskei kan word soos wat dit in 'n teoretiese Ensiklopedie van die wetenskappe gedoen word nie, maar op talle punte oorvleueling voorkom wat interwetenskaplike samewerking noodsaaklik maak.

Waar nodig word dan ook in hierdie ondersoek van die vir die Wysbegeerte relevante insigte van Christelike teoloë gebruik gemaak. Omgekeerd sou diegene wat 'n radikaal-Skrifmatige Teologie wil uitbou ook baie kon leer van wat in beskeidenheid hier as Skrifmatig-wysgerige denke aangebied word.

Na hierdie enigsins lang maar vir die res van hierdie ondersoek belangrike uiteensetting i.v.m. die eie visie m.b.t. Wysbegeerte en Teologie, bly daar nog net 'n enkele probleem i.v.m. die Christelike wetenskapsbeoefening in die algemeen oor.

Sommige voorstanders van 'n Christelike wetenskap huldig die standpunt dat alle wetenskaplikes wel in voorwetenskaplike hoedanigheid met die Woord van God te make het, maar dat hulle hul alleen via die Teologie (wat alleen die Woord wetenskaplik bestudeer) wetenskaplik op die Skrif mag beroep. Die gevaar wat in hierdie standpunt skuil, is dat die Teologie maklik 'n onmisbare middelares tussen die wysgeer

en die vakwetenskaplike aan die een kant, en die Bybel aan die ander kant, kan word en dat die universele reikwydte en krag van die Woord van God gekortwiek word en selfs verlore gaan deurdat dit in die Teologie opgesluit word. Dit nog afgesien van die foutiewe veronderstelling dat die Skrif as sodanig die veld van ondersoek vir die Teologie sou wees.

Daar mag byvoorbeeld gevalle wees waar Christenwetenskaplikes op ander gebiede wel ernstiglik daarna streef om bv. n werklik Christelike Ekonomie of Psigologie uit te bou maar daarin verhinder sou word omdat hulle dit alleen via n Christelike Teologie - wat, mirabile dictu, toevallig nie bestaan nie - kan bereik. Die omgekeerde is natuurlik ook - miskien nog meer dikwels - die geval, nl. dat, a.g.v. laksheid of valse beskeidenheid van die kant van die nie-teologiese wetenskappe, en die feit dat die Skrif algemeen nog as die veld van ondersoek vir die Teologie beskou word, die Christelike teoloog die enigste persoon is wat hom nog ernstig met die Skrif besig hou. Die ideaal van n Christelike wetenskapsbeoefening kan egter alleen verwerklik word as alle Christelike wetenskaplikes self ernstiglik soek na die lig van die Woord vir hulle betrokke studieveld. Die Christelike wetenskapsgebou kan onmoontlik op die één pilaar van die Teologie (al is dit ook hoe stewig) verrys.

Hiermee is die antwoord verskaf op die vraag of die wysgeer byvoorbeeld vroeëre denkers se Skrifberoep vir of teen n Natuurlike Teologie self aan die Skrif mag toets. As die Christelike filosoof die lig van die Skrif op sy spesifieke veld van ondersoek ken, sal hy seker ook andere, wat op wysgerige terrein beweeg en hul daarvoor op die Skrif beroep, mag beoordeel.

Soos hierna sal blyk, is die aandag van die Christelike wysgeer in sy Skrifmatige Ontologie op God, wet en kosmos in hul onderlinge

samenhang gerig, terwyl die Teoloog weer die menslike kennis (van die geopenbaarde waarheid) aangaande God wetenskaplik bestudeer. In die praktyk kan dit die Christelike wetenskap in die algemeen dus alleen ten goede kom as daar noue samewerking tussen 'n Skrifmatige Wysbegeerte en die Teologie bestaan.

#### 6.1 "Skrifmatige" versus "Skriftuurlike" of "Christelike" wetenskap

Tot dusver is die terme "Christelike", "Skriftuurlike" en "Skrifmatige" wetenskap as sinonieme gebruik. Waarom die term "Skrifmatig" bo die terme "Skriftuurlik" of "Christelik" verkies word, moet nog verduidelik word alvorens die eie ontologiese voorveronderstellings breër uiteengesit word.

Die term "Skrifmatig" word verkies i.p.v. "Skriftuurlik" om onderskeid te maak tussen die eie visie en vele ander Christelike denkers wat wel van die Skrif in hul wetenskapsbeoefening gebruik maak het en nog gebruik maak. Indien iemand hom in sy wetenskapsbeoefening op Skrifuitsprake beroep, sou sy denke as "Skriftuurlik" (volgens die Skrifteks) aangedui kon word, maar dit impliseer nog nie Skrifmatige denke (gemeet aan die maat van die Skrif) nie - die Skriftuurlike denke kan die Skrifuitsprake selfs só interpreteer dat hulle heel onskrifmatig gebruik word.

Die ander uiterste is dat Skriftuurlike denke bibliisisties i.p.v. bybels kan wees. Die bibliisistiese denke wil so na as moontlik aan die Biblia hou wat inhoud en uitdrukkingswyse betref. Daarteen as sodanig hoef nog geen beswaar te wees nie, maar Bibliïsisme gaan sover dat dit ook niks meer wil sê as wat in die Bybel self staan nie. Tereg sê A.D.R. Polman daarvan: "Het zou echter fout gaan, wanneer het ook enkel in Schriftwoorden geformuleerd wilde zien, en vergat, dat God Zijn H. Schrift geschonken heeft niet maar om

nagesproken, doch om na- en ingedacht te worden, en dat wat uit haar bij juiste gevolgtrekking afgeleid wordt, ook Gods Woord is, zij het al in menselijke formulering uitgedrukt. Men moet daarbij ook niet miskennen het werk en de leiding des H. Geestes...<sup>93</sup>).

n Voorbeeld van Biblisme op die gebied van die wetenskapsbeoefening deur sekere Christene (geen Christelike wetenskapsbeoefening!) sou die volgende wees. God openbaar wel in sy Woord dat Hy alle geskape dinge aan wette onderwerp het maar nie presies wat die wette vir elke ding is nie. Om dus, i.p.v. die werklikheid self te bestudeer om die wette vir byvoorbeeld die planteryk te ontdsk, niks meer i.v.m. die plantelewe te wil sê as wat die Heilige Skrif dienaangaande openbaar nie, sou op Biblisme neerkom. Die Bybel is egter nie n wetenskaplike handboek nie!

Aangesien die term "Skrifgebonde" die indruk mag gee dat die wetenskapsbeoefening aan die Skrif as veld van ondersoek gebonde is, bied dit ook nie n oplossing nie.

Baie hang natuurlik hier af van die betekenis wat aan woorde geheg word. Sommige sou onder "Skriftuurlik" gewoon "Skrifgefundeerd" verstaan. Indien dit die geval is, sou daar geen beswaar teen die woord kon wees nie.

Met die term "Skrifmatig" word eenvoudig bedoel dat die wetenskapsbeoefening aan die maat van die Skrif gemeet word. Dit beteken dus niks anders nie as wetenskapsbeoefening in die lig van die Woord van God soos voorheen reeds uiteengesit. Heel moontlik sou die beste oplossing dus nog wees om van "Skrifbeligte" wetenskap te spreek. Veral aangesien die term "Skrifmatig" die indruk mag skep dat die Heilige Skrif bloot funksioneel en operasioneel as maatstaf of norm gebruik word i.p.v. dat dit van radikale en fundamentele betekenis vir die wetenskapsbeoefening is. Die Skrif is nl. veel meer as

alleen norm, maatstaf of "wet".

Met hierdie opmerkings is in alle geval nou duidelik gestel wat presies met die term "Skrifmatig" - wat verkieslik in vervolg gebruik sal word - bedoel word.

Die term "Skrifmatig" word ook verkies bo aanduidings soos "Christelik" aangesien lg. te algemeen is om die karakteristieke van die eie visie te tipeer. Die term "Christelik" word byvoorbeeld ook gebruik om wetenskapsbeoefeninge wat nog steeds van 'n tweeterreineleer van natuur en genade uitgaan, aan te dui. Christelike wetenskap is in so 'n geval dan die optelsom van wetenskap (op die terrein van die natuur) en "Christelikheid" (op die terrein van die genade). Of - en op dié wyse staan ook sekere moderne Rooms-Katolieke denkers 'n "Christelike" wetenskapsbeoefening voor - die wetenskap (op die laere terrein) word vanuit die Christelike geloof (op die hoëre vlak van die genade) gekersten of gechristianiseer. Op hierdie wyses word geen radikaal-Christelike wetenskap (d.w.s. Christelik vanuit die wortel) gebou nie maar word alleen 'n Christelike sousie bygevoeg of suikerlagie gestrooi. Christianisering in bogenoemde sin lei nie tot Skrifmatige wetenskapsbeoefening nie, maar - soos die geskiedenis reeds bewys het - eerder tot sekularisasie en eventuele Sekularisme.

Soms word voor "Skrifmatig" in hierdie studie nog 'n tweede byvoeglike naamwoord "radikaal" gevoeg. Met die begrip "radikaal-Skrifmatig" (of "radikaal-Bybelse") word die aandag daarop gevestig dat daarna gestreef moet word om nog konsekwenter as in die verlede die beoefening van die Wysbegeerte in anti-sinteties regse sin "in U Lig" te probeer realiseer.

## 8.5 Perspektief op die geskiedenis van die Wysbegeerte

Die belangrikste vraag wat die Skrifmatige Wysbegeerte aan die geskiedenis van die Wysbegeerte stel, is of die Woord van God sy regmatige plek in enige bepaalde filosofie vind.

Hierdie vraag gaan uit van die veronderstelling dat elke mens se hart of in gehoorsaamheid tot God gerig is of nie. Dit is bepalend vir sy hele lewe, want uit die hart, wat deur God gegryp of nie gegryp is nie, is die uitgange van die lewe. Die religieuse standpunt is dus ook bepalend vir sy filosofiese konsepsie - die resultaat van n filosofiese aktiwiteit.

In die Bybelse geskiedskrywing vind ons n analoë werkswyse. In die Kroniekeboeke het ons n duidelike voorbeeld. Net sekere dinge word van n koning vermeld en vir die res word die leser verwys na die "Boek van die Konings van Juda en Israel" (byvoorbeeld 2 Kron. 32:32). In die dae van die konings is naamlik uitgebreide "notuleboeke" bygehou. Daaruit het die Kroniekeskrywer egter alleen die dae oorgeneem waaruit duidelik geblyk het hoe n bepaalde koning se hart teenoor die Here gestaan het. Dit was vir hom die hoofsaak in sy geskiedskrywing.

Die plek wat aan die Woord van God in n bepaalde filosofie toegeken word, openbaar aan ons wat die houding van n denker teenoor die God van die Woord was. By die bestudering van die filosofie van elke denker is die primêre vraag dus: Wat het hy met die Woord van God in sy filosofie gemaak?

Op hierdie vraag is daar in hoofsaak net twee moontlike antwoorde: of die Openbaring van God word sy regmatige plek gegun, of nie. Die eerste antwoord kom uiters selde (indien ooit!) in die geskiedenis van die Filosofie voor, die tweede egter veelvuldig. By die tweede antwoord (die Woordopenbaring word nie sy regmatige plek gegun nie) was daar ook nog twee moontlikhede in die geskiedenis:

Of die Woord van God word in ongeregtigheid heeltemal misken (die heidendom), of dit word wel halfhartig erken maar vind nie sy regmatige plek nie, omdat dit met onskrifmatige gedagtes uit die heidense filosofie versoen word (sintese).

Hierdie drie antwoorde stel ons in staat om, met die sintesetyd as uitgangspunt, die geskiedenis van die Westerse Wysbegeerte in drie hoof tydperke in te deel.

Vanaf ongeveer 700 v.C. tot 40 n.C. kry ons die tydperk voor die sintese (Oudheid), vanaf + 40 n.C. tot + 1600 die tydperk van die sintese (Patristiek en Middeleeue) en daarna die tydperk van die anti-sintese (Nuwe Tyd).

Voor die koms van Christus het daar wel al sintese tussen die heidendom en die Ou Testament plaasgevind (vergelyk byvoorbeeld Philo van Alexandrië). Dit het egter op klein skaal gebeur, want God het sy besondere Openbaring beperk tot die aartsvaders en later die bondsvolk. Christendom en heidendom ontwikkel dus nog feitlik apart van mekaar.

Na die koms van Christus en na die uitstorting van die Heilige Gees was die Evangelie egter nie meer tot die Jode beperk nie, maar is dit oor die hele Europa uitgedra. Toe het op groot skaal sintese tussen heidendom en Christendom plaasgevind. Die lyne van Christendom en heidendom het nou bymekaar gekom.

Die sintesefilosofie het taamlik onskuldig ontstaan. As iemand uit die heidendom die Christelike geloof aangeneem het, het hy nie dadelik sy (heidense) opvoeding afgeweer nie - geen bekeerde heiden kan ooit dadelik volkome Christelik dink en lewe nie. Dit gaan langsaam en neem dikwels geslagte om die heidendom te oorwin. Dit was egter die rede vir die ontstaan van die dilemma: wat is die verhouding tussen my geloof, godsdiens, die Woord van God aan die een kant en my

(heidense) filosofie aan die ander kant? Hoe kan die twee (bewus of onbewus) met mekaar versoen word?

Die sintese tussen Christendom en heidendom kon op die lang duur egter nie standhou nie. Daarom gaan die weë van die Christendom en die heidendom op die gebied van die wetenskap weer uitmekaar. Daar ontstaan dus twee rigtings. Die linkse anti-sintetiese rigting word gevind by diegene wat in hulle wetenskapsbeoefening met die sintese breek, omdat hulle met die Woord van God wil breek. Die verteenwoordigers van hierdie rigting hoef nie noodwendig ongelowiges te wees nie. Hulle kan Christene wees wat egter nie aanvaar dat die Bybel sy regmatige plek ook in die wetenskap moet vind nie. Die regse (Christelike) anti-sintetiese rigting wil breek met die sintese om aan die Skrif sy regmatige plek in die wetenskap te gee.

Albei anti-sintetiese strominge het deur die sintese heengegaan en daarom is die heidendom en Christendom van ná die sintese nie dieselfde as dié van voor die sintese nie. Die sogenaamde "post-Christelike" heidendom wil huis skoonmaak sodat dit van al die Christelike reste ontslae kan raak, en die radikale Skrifmatige Filosofie moet hom steeds van die heidense gedagtes wat hom nog aankeef, ontworstel.

Dit is duidelik dat die voor-sinteesdenkers en die anti-sintetiese (linkse en regse) denkers se antwoorde op die vraag wat hulle houding teenoor die Woord van God in hul wysgerige denke is, duideliker is as die antwoord van die sinteesdenkers. Waar die voor-sinteesdenkers die Woord nie geken het nie, en die linkse anti-sinteesdenkers dit wel ken maar verwerp, is daar 'n ambivalente houding by die sinteesdenkers - hoewel hulle gewoonlik Christelik genoem word. Juis daarom sal in hierdie ondersoek, waarin veral op die Christelike nadenke i.v.m. die Natuurlike Teologie gekonsentreer word, vanuit 'n radikaal regse

Skrifmatige anti-sinteesrigting uiters noukeurig nagegaan moet word in hoeverre die bestudeerde werke (veral die SCG, ICR en SPT) moontlik n sintesehouding openbaar.

## 8.6 Sistematiese perspektiewe

Alleen op die eie sistematiese voorveronderstellings wat direk vir hierdie ondersoek relevant is, sal hier ingegaan word. Wat hier gestel word, is dus reeds n voorlopige antwoord op die hierbo vermelde probleme (vgl. 7.1 hierbo) wat direk met die Natuurlike Teologie in verband staan of die wysgerige grondslae daarvan vorm.

### 8.6.1 n Volledige en korrekte Ontologie

Om as wysgeer alles wat bestaan volgens hulle aard raak te sien, en die dinge as sodanig in hulle onderlinge samehang korrek te sien, is die lig van God se Woordenopenbaring onontbeerlik. Die Woord van God spreek in menslik-verstaanbare woorde wat betekenis het, iets aandui en dus ons aandag op die aangeduidene vestig. Dit openbaar aan one wat alles bestaan en ook hoe dit bestaan. Hierdie Openbaring maak dit due vir die Skrifmatige wysgeer nie alleen moontlik om n volledige nie maar ook n korrekte Werklikheidsleer of Ontologie daar te stel - vir sover dit natuurlik in hierdie bedeling onder die verblinding van die sonde moontlik is.

#### 8.6.1.1 Noodsaaklikheid van n volledige Ontologie

God openbaar in sy Woord in die eerste plek Homself as die Absolute Soewereine aan die mens. Hy openbaar egter ook belangrike dinge aangaande dit wat Hy geskape het, nl. o.a. dat Hy in die skepsele sy wette vir die skepsele gestel het. Saamgevat kan gesê word dat

die Woord van God aangaande die werklikheid openbaar dat God is, dat Hy geskape het en dat Hy sy wet vir die skepping daargestel het. Verder word, behalwe die onderskeid, ook die samehang tussen God, wet en aardsgeskepe werklikheid in die skeppings- en herskeppingsverbond openbaar. In n Skrifmatige Ontologie, wat n wetenskaplike (d.w.s. wysgerige) verantwoording van die werklikheid in sy samehangende verskeidenheid bied, sal besinning i.v.m. die soewereine God, die vir die skepping geldende wet, en die aan die wet onderworpe skepping, dus die hoofmomente vorm.

Daar sou dus van "drieërlei syn" gesprek kon word. Aangesien sodanige terminologie egter maklik die indruk mag skep dat die drie radikaal verskillende werklikhede (God, wet en skepping) daarmee onder die één noemer van die syn geplaas word, wat ons maklik in die leer van die analogia entis kan laat beland, word dit liever vermy.

Die kritiese vraag kan natuurlik gestel word of die skema God-wet-kosmos nie n vooropgesette interpretasie van die inhoud van die Skrif is nie. Kan nie net so goed volgens n ander interpretasie gesê word dat die Skrif n God-kosmosfilosofie leer nie? Indien die God-kosmosfilosofie vanuit die God-wet-kosmosfilosofie as dualisties beoordeel word, kan, omgekeerd, die aanklag van die kant van die God-kosmosfilosofie trilateralisme wees. Is die skrywer hiervan dus werklik geregtig om op grond van die Skrif alle ander teologiese en wysgerige stelsels vanuit die eie interpretasie van wat die Skrif openbaar te beoordeel?

Die enigste antwoord hierop is dat sover tans gesien kan word die God-wet-kosmoskema die mees bevredigende interpretasie van die Skrif vir die uitbouing van n Skrifmatige Wysbegeerte bied. Vanselfsprekend is alle verstaan van die Skrif as mensewerk feilbaar.

Voorlopig word dit egter as vertrekpunt vir hierdie studie behou -

sonder om daarmee die reg van ander benaderings te ontken<sup>94</sup>).

Vanselfsprekend is vrugbaarheid nog geen bewys van die korrektheid van n saak nie maar die eie God-wet-kosmosfilosofie het (soos vervolgens sal blyk) reeds getoon n baie suksesvolle benadering te wees wat telkens verrassende nuwe perspektiwes kan open.

Aangesien dit in die verskil tussen die God-kosmos- en God-wet-kosmosfilosofie veral op die wetsidee aankom, sou in die verband nog die volgende gestel kon word. Gods wet, as die derde werklikheid naas God en skepping, is die uitdrukking van sy wil vir die geskape werklikheid. Die synswyse van die wet bestaan in sy geldingskarakter teenoor die skepping wat vanuit hierdie hoek as wetsonderworpene getipeer sou kon word. Die wet is dus nie maar alleen die wyse waarop God oor die skepping heerskappy voer nie. "Wyse waarop" gee die indruk dat die wet nie n afsonderlike synswyse het nie. Die wette (oor die verskillende tipes wette word later nog gehandel) geld as "dinge" kragtens hul ponering deur God.

x x x

Ons keer terug na die noodsaaklikheid van n volledige Ontologie.

Die oortuiging dat n wysgerige Ontologie alleen volledig kan wees indien God ook daarin betrek word, is nie alleen in ooreenstemming met die Woordopenbaring nie maar ook met die eeuelange Westerse wysgerige tradisie. n Studie van die geskiedenis van die Wysbegeerte toon nl. dat feitlik elke filosoof n idee aangaande God (of god) gehad het wat n meer of minder belangrike rol in sy hele denksisteem gespeel het - selfs wanneer die godsidee n negatiewe ontkenning van die ware God was. Die tendens van verabsoluttering of verafgoding van iets kosmies in die plek van die ware God, en die talle ismes wat dit tot gevolg gehad het, spreek hier boekdele.

Vele Christelike denkers uit die verlede en die hede het nie so n volledige Ontologie as die hierbo vermeld nie, aangesien hulle "skepping, sondeval en verlossing" as die samevatting van God se Openbaring beskou. Hierdie standpunt vind sy historiese wortels in die Griekse louterkosmologiese denke wat in reaksie teen twee ander foutiewe standpunte, nl. mitologiserende en kosmogono-kosmologiese denke ontstaan het. Die louterkosmologiese denke wil hom (soos die naam aandui) alleen tot die kosmos beperk, in gechristianiseerde vorm dus alleen tot die drie belangrikste feite i.v.m. die kosmos, nl. skepping, sondeval en verlossing. Hiermee word die Ontologie egter onnodig tot Kosmologie vereng. Die wet word in sodanige konsepsies gewoonlik op een of ander wyse verkosmiseer en God word alleen nog (o.a. as Skepper en Verlosser) veronderstel of ook binne een syn (as die transendente of hoëre deel daarvan) ingetrek. Aangesien (selfs in die Christelike louterkosmologiese denke) God se bestaan alleen nog veronderstel word, verloor die Teologie sy veld van ondersoek. Eintlik het God dus nie eers in die kontemporêre linkse denke "gesterwe" nie, maar reeds in die Christelike louterkosmologiese denke! Die noodsaaklikheid van n Natuurlike Teologie wat langs n omweg, nl. via die kosmos, tog weer God se bestaan "bewys", lê dus voor die hand, aangesien geen Christen seker sonder God wil leef nie. Soos egter reeds aangetoon, kan die Natuurlike Teologie nie die ware God red nie.

n Verdere gevolg van hierdie tipe denke was dat aangesien God buite die wysgerige Ontologie geplaas is en alleen as die veld van ondersoek vir die Teologie beskou is, die Wyebegeerte (en vakwetenskappe) eventueel van God en sy Woord gesekulariseer is. Die Skrifmatige visie (ook in ooreenstemming met die hoof tendens in die wysgerige tradisie) verskil hier radikaal. Soos reeds gestel, is die belangrikste, mees fundamentele wysgerige dissipline die Ontologie wat die samehangende

verskeidenheid van God, wet en kosmos bestudeer. Die Wysbegeerte het dus wel deeglik met God te make, hoewel op n ander wyse as die Teologie. Waar die Skrifmatige Teologie die menslike kennis van God se openbaring aangaande Homself as veld van ondersoek het, d.w.s. spesifiek op Godskennis konsentreer, vestig die Wysbegeerte die aandag op die breëre veld van die samehang van die onderlinge verskeidenheid van God, wet en kosmos. (Vgl. 8.3 hierbo.) Die verskillende vakwetenskappe weer strewe na kennis van die wette wat vir die verskillende skepsele of terreine in die kosmos geld.

Die kontrastering van die Skrifmatige visie met dié van die Christelike louterkosmologiese denke toon duidelik die noodsaaklikheid van n volledige Ontologie wat besinning oor God, wet en kosmos in hul onderlinge samehang insluit.

#### 8.6.1.2 Noodsaaklikheid van n korrekte Ontologie

Behalwe vir die volledigheid is dit verder ook noodsaaklik dat God, wet en kosmos in hul onderskeid en onderlinge samehang korrek gesien word. Die volledigheid en korrektheid hang nou saam: n onvolledige Ontologie kan byvoorbeeld nie korrek wees nie.

#### 8.6.2 Die samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos

Vir n korrekte Ontologie is dit, volgens die Skrif, nodig dat die samehangende verskeidenheid tussen God, wet en kosmos gehandhaaf word. Om tot n juiste insig in die verband te kom is dit belangrik om vooraf daarop te wys hoe die verhouding tussen God, wet en kosmos nie bepaal mag word nie. Die Skrifmatige visie word hier dus teenoor ander visies gestel om die unieke daarvan skerper na vore te bring.

### 8.6.2.1 Verhouding nie bepaalbaar volgens die skema van ooreenkoms en verskil nie

Met "samehang" en "verskeidenheid"/"onderskeid" word nie dieselfde bedoel as met die begrippe "ooreenkoms"/"ooreenstemming" en "verskil" nie. Ooreenkoms en verskil is nie verhoudingsmaatstawe nie. Veral die verhouding tussen bv. God en kosmos mag nie volgens ooreenkomste en verskille bepaal word nie<sup>95)</sup>, want dan beland ons dadelik in die onskrifmatige leer van die analogia entis waarin die radikale onderskeid tussen God en kosmos gerelativeer word. n Vergelyking volgens ooreenkomste en verskille is alleen moontlik as God en aardsgeskepe werklikheid aan dieselfde "syn" deel het of op een of ander wyse op n gemeenskaplike vlak geplaas word. Anders gestel: die begrippe "ooreenkoms" en "verskil" het alleen op die skepping<sup>95a)</sup> betrekking en mag nie op God van toepassing gemaak word nie.

### 8.6.2.2 Verhouding nie bepaalbaar volgens die geheel-deel-skema nie

Die terme "samehangende verskeidenheid" mag ook nie in die lig van die "deel-geheel" skema geïnterpreteer word waarvolgens vele die verhouding tussen bv. God en die skepping reeds wou bepaal nie. Hiervolgens word God en kosmos dan ðf geïdentifiseer (met die klem op God, ontstaan Panteïsme, en met die klem op die kosmos ontstaan Pankosmisme), ðf een van die twee se bestaan ontken (word God ontken, dan is die resultaat Ateïsme, word die kosmos ontken, is dit Akosmisme). Tussen dié ekstreme standpunte is talle tussenposisies moontlik. Vir wie die skema deel-heel nie so konsekwent toepas nie kan God (n god) n deel van die skepping of die skepping n deel van God wees. Eg. word as Parsiële Kosmisme en lg. Parsiële Teïsme aangedui. Word meer kontrasterend gedink, kan die twee dele geskei word sodat daar in die Deïsme byvoorbeeld geen kontak bestaan nie teenoor die Teïsme wat wel kontak van die kant van God aanvaar. Op die wyse het in die loop van

die geskiedenis al n stuk of tien verskillende teorieë ontstaan<sup>96</sup>).

Nadat nou gestel is hoe die samehangende verskeidenheid tussen God, wet en kosmos nie gesien behoort te word nie, aangesien n korrekte Ontologie dan uitgesluit is, word vervolgens positief uiteengesit hoe die samehang en verskeidenheid of onderskeid tussen die "drieërlei syn" in n Skrifmatige Wysgerige Ontologie uitgewerk behoort te word.

Vooraf is dit nodig om in ag te neem dat die samehang en onderskeid m.b.t. God, wet en kosmos nie geskei mag word nie: daarom word steeds van "samehangende verskeidenheid" in één begrip gespreek. Sonder die erkenning van die radikale onderskeid kan die onderlinge samehang nie reg gesien word nie en vice versa. Juis a.g.v. die handhawing van n radikale andersheid is die samehang moontlik!

### 8.6.2.3 Die onderlinge samehang tussen God, wet en kosmos

Na die onderlinge samehang sal die onderskeid tussen God, wet en kosmos ter sprake kom. Die samehang blyk reeds daaruit dat n wet sonder n Wetgewer aan die een kant, of sonder iets waarvoor dit as wet geld aan die ander kant, n onmoontlikheid is - net soos wat n skepping sonder n Skepper, of n wetsonderdaan sonder n wet en n Wetgewer ondenkbaar is. God se soewereiniteit kom tot openbaring in Sy wil, gekonkretiseer in die wette, waardeur Hy die kosmos regeer, maar waaraan Hy nie self onderworpe is nie, hoewel Hy daaraan getrou is. Beide wet en kosmos het gelyktydig deur n skeppingsdaad van God tot stand gekom en is nie alleen vir hul ontstaan nie maar ook hul voortbestaan absoluut van God afhanklik. Die wette, en die dinge waarvoor die wette geld, bestaan in korrelasie, sodat, hoewel hulle van mekaar onderskei kan word, hulle nie geskei kan word nie. Hulle kan alleen as abstraksies geskeie van mekaar bestaan.

In n Skrifmatige Werklikheidsleer mag God en kosmos ook nie apart van die wet beskou word nie - net soos wat die wet en die kosmos saam nie van God losgemaak mag word nie - anders word n valse beeld van die werklikheid geteken.

Een voorbeeld van n foutiewe God-kosmosfilosofie is die Dualistiese wat slegs een syn, onderverdeel in n transendente (god) en n nie-transendente (kosmos), aanvaar. Sodanige filosofie gee aanleiding tot n oneindige aantal spekulasies oor die presiese verhouding tussen God en kosmos. Gewoonlik is die ideaal om so n noukeurig moontlike balans tussen die immanensie (in-die-wêreld-wees van God) en sy transendensie (bo-die-wêreld-wees) te handhaaf - wat natuurlik nie verhoed het dat sommige tog meer die transendensie en ander die immanensie van God beklemtoon het nie<sup>97</sup>).

Die relevansie hiervan vir die Natuurlike Teologie is duidelik. Dualistiese denkers wat byvoorbeeld die immanensie van God in die kosmos beklemtoon, sou heel moontlik omgekeerd vanuit die nie-transendente kosmos tot die bestaan van n transendente godheid kon konkludeer.

Teenoor die dualistiese konsepsies wat net een syn aanvaar, het die Realisme van bv. Plato twee onderskeie syne, nl. dié van die wet en die kosmos aanvaar, m.a.w. nog steeds n onvolledige Ontologie sodat n korrekte Werklikheidsleer, waarin die samehang korrek gesien word, uitgesluit was. Die Skrifmatige visie handhaaf egter nóg n God-Kosmos-, nóg n God-Wetfilosofie, maar erken sowel God, Wet en kosmos as onderskeie en ook samehangend - sonder om met die aanduiding "drieërlei syn" God, wet en kosmos onder een gemeenskaplike noemer, nl. die idee van "syn" tuis te bring en die onderskeid dus weer tot "eensynigheid" te relativeer. Dit is wel so dat dit oneerbiedig mag aandoen om van God as n "Synde" te spreek en, gesien die synspekulasies

i.v.m. God wat die geskiedenis opgelewer het, selfs gevaarlik.

Die menslike taal is egter beperk. Met die begrip "syn" word hier gewoonweg bedoel dat God, wet en kosmos is, d.w.s. as realiteite bestaan. Op die radikale verskil in hul bestaanswyses is voorheen reeds die aandag gevestig deur van God as die soewereine, die wet as die geldende en die kosmos as die aan die wet onderworpen te spreek.

Die onderlinge ontiese samehang tussen God, wet en kosmos kom veral tot openbaring in die religieuse verhouding. God het met die mens en die hele skepping 'n verbond gesluit. Hy het Homself as Vader teenoor die mens as sy kind gestel. Aan hierdie verbond bly God getrou ook selfs na die sondeval toe die mens verdorwe en die aarde vervloek is. Hy stuur selfs sy enigste Seun om as Middelaar na die val weer die verbond te herstel. Eers na die oordeelsdag verbreek Hy sy verbond met die ongelowiges wat die verdienste van Christus nie wou aanneem nie. Dan sterf hulle die tweede dood wat algehele Godverlatenheid beteken - dit wat Christus se lyde aan die kruis ingehou het, terwyl Hyself egter God nooit verlaat het nie.

Die gelowige se taak is om op die verbond (die Vader-kindrelasie) te beantwoord deur tot God in 'n kind-Vaderrelasie te lewe. Via die mens, as die kroon van die skepping, is ook stof, plant en dier in hierdie religieuse verhouding betrek. In hierdie verhouding tussen God en die kosmos (veral die mens) is die wet nie uitgesluit nie - dit gaan steeds om die onderlinge samehang van die "drieërlei syn". Religie kan dan ook omskrywe word as die verhouding van die mens tot die God van die verbond in gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan die wet van God<sup>98)</sup> soos saamgevat in die sentrale liefdesgebod (Matt. 22:37 - 39).

Saamgevat kan gesê word dat God met die mens 'n verbond gesluit het, hom in 'n amp gestel het, en dat die mens, wat in antwoord hierop

God in gehoorsaamheid aan Sy wet liefhet en dien, die beeld van God vertoon. Dat Adam en Eva na die beeld en gelykenis van God geskape is, beteken dat hulle só geskape was dat hulle in die regte verhouding tot God kon lewe. Die beeldskap Gods dui dus nie op iets goddeliks in die mens nie. Deur die soenverdienste van Christus, en die vernuwende werk van die Heilige Gees, kan die mens weer na die beeld en gelykenis van God vernuwe word, omdat hy weer God se liefdeswet (al is dit op gebrekkige wyse) kan gehoorsaam. Om dié rede kan dit ook 'n opdrag van God wees dat die mens sy beeld moet vertoon, d.w.s. om sy eie wil in ooreenstemming met die wil van God, soos gekonkretiseer in God se wet, te bring.

#### 8.6.2.4 Die onderlinge verskeidenheid of radikale onderskeid tussen God, wet en kosmos

Net so min as wat die samehang uit die oog verloor mag word, mag die radikale onderskeid tussen God, wet en kosmos in 'n Skrifmatige Ontologies verontagsaam word. God mag daarom nie verkosmiseer of verwettiseer word nie, die wet mag nie vergoddelik of verkosmiseer word nie en die kosmos mag nie vergoddelik of verwettiseer word nie. By wyse van omgekeerdes gestel: God mag nie verkosmiseer of die kosmos vergoddelik word nie, die wet mag nie vergoddelik of God verwettelik word nie en die kosmos mag nie verwettelik of die wet verkosmiseer word nie.

Die Skrifmatig-verantwoorde Werklikheidsleer aanvaar 'n radikale onderskeid tussen God en kosmos en nie slegs 'n graduele, relatiewe onderskeid nie. (Die graduele bring die verhouding God-kosmos weer op die vlak van "ooreenkoms en verskil" en verkosmiseer God.) Die openbaring aangaande die radikale onderskeid tussen God en die aardsgeskape werklikheid beteken volgens die Skrif egter nie dat daar nou

geen band tussen God en die werk van Sy hande bestaan nie. (Die intieme samehang is hierbo reeds beklemtoon.) Intendeel, God (d.w.s. Vader, Seun en Heilige Gees) onderhou en bestier dit elke dag. Die Almagtige God hoef egter nie n deel van die skepping of immanent daaraan te word om dit te kan doen nie. Ontiese of synsverwantskap tussen God en die kosmos is nie nodig nie en word ook nie deur die Heilige Skrif geleer nie. Soos reeds gestel, is dit egter juis vermeende synsverwantskap tussen God en kosmos wat n Natuurlike Teologie moontlik maak omdat vanuit die sg. goddelike in die kosmos maklik tot God opgestyg sou kon word.

Die geskiedenis van die Wysbegeerte en Teologie wemel egter van pogings om God in terme van die skepping te verstaan. In die vele spekulasies rondom sy Drie-eenheid is die getselsaspek, in die diskussies oor sy alomteenwoordigheid die ruimtelike aspek, en die hewige stryd oor sy "wese" die begrip "persoon" - almal kosmiese begrippe - dikwels verkeerdelik aan Hom toegeskrywe. God is nie telbaar nie en daarom is sowel monoteïstiese as triteïstiese idees aangaande Hom onskrifmatig. Sy alomteenwoordigheid mag ook nie ruimtelik opgevat word nie maar alleen in dié sin dat Hy nie, soos skepsel, plekgebonde is nie.

Die feit dat God en die kosmiese werklikheid by vele denkers nie duidelik onderskei is nie, kan ook daaraan toegeskrywe word dat hulle die wet uit die prentjie uitgelaat het of dit met die kosmos vereenselwig het.

Behalwe dat God en die kosmiese werklikheid verwar is, is daar dikwels in die geskiedenis van die Westerse denke ook nie skerp tussen God en die deur Hom gestelde wette onderskei nie. God is verwettelik wanneer byvoorbeeld beweer word dat by Hom eksistensie en essensie (=wet) saamval. Die wet is vergoddelik wanneer in dieselfde

beskouing geleer word dat God die veelheid essensies wat in Homself bestaan, ook in die dinge ingeskape het. Omgekeerd vorm hierdie goddelike essensies in die dinge dan die brug van die dinge terug na hul Oorsprong en word n Natuurlike Teologie dus realiseerbaar.

Laastens blyk dit dat die onskrifmatige denke feitlik dwarsdeur die geskiedenis die kosmos en die wette wat daarvoor geld, verwar het. Die wette kan verkosmiseer, d.w.s. versubjektiveer, verobjektiveer of (in bv. die Realisme van Plato) verdinglik word. Omgekeerd kan die kosmiese dinge in n essensialistiese beskouing heeltemal verwettelik word.

Hierteenoor leer die Skrifmatige wysgeer dat die wette van God in Sy werke nagespeur kan word. Met die "in die werke" word wet en kosmos nie verwar nie maar juis onderskei: die kosmos self is nie die wet nie, maar die wet is in die geskape dinge. Hierdie "in" mag ook nie in ruimtelike sin verstaan word nie, want die ruimtelike is n aspek van die skepsel en die wet is nie geskape nie maar dsur God geponeer, sodat dit vir die geskapene geld. (Die ontisiteit van die wet is sy geldigheid.) Aangesien die wet onsigbaar is, wat nie beteken dat dit onwerklik is nie (n mens loop jou terdeë daarteen vas!), kan dit alleen bestudeer word soos wat dit in die subjek bestaan. (n Wet sonder n subjek of subjek sonder wet is dus abstraksies en kan nie werklik bestaan nie.) Via die wetmatige funksionering van die kosmos word die wette of skeppingsordinansies van God (m.a.w. sy gekonkretiseerde wil) opgespoor. Dit is n veel-eisende taak waarmee alle wetenskappe hulle bemoei.

#### 8.6.2.5 Wetsontologie

Vir hierdie ondersoek is n korrekte, d.w.s. Skrifmatige Wetsontologie van baie groot belang. Daar is so pas melding gemaak van denkers wat God en wet (ten spyte van hul onderlinge samehang) nie

skerp onderskei nie, en so die deure vir 'n Natuurlike Teologie oopmaak. Die wetsbeskouing is dus 'n belangrike wysgerige probleem wat direk met die vraagstuk van die Natuurlike Teologie in verband staan.

Vir 'n Skrifmatige visie in die verband is Rom. 1:18 - 25, waar van die heidene gesê word dat hulle God se werke=openbaring onderdruk het en in plaas van die Skepper skepsele in sy plek vereer het, van kardinale belang. Veral verse 20 en 21: "Want Sy onsigbare dinge kan van die skepping van die wêreld af in die werke verstaan en duidelik gesien word, naamlik sy ewige krag en goddelikheid, sodat hulle geen verontskuldiging het nie; omdat hulle, alhoewel hulle God geken het, Hom nie as God verheerlik of gedank het nie; maar hulle het dwaas geword in hul oorlegginge en hul onverstandige hart is verduister".

In die werke kan die onsigbare dinge van God gesien word. Die onsigbare dinge van God is nie Hyself nie, maar twee van sy eienskappe, nl. sy ewige krag (Grieks: dunamis, Latyn: virtus) en goddelikheid (Grieks: theiotès, Latyn: divinitas). Dit is opmerklik dat juis dié twee eienskappe "onsigbare dinge" van God genoem word. Sy krag dui op sy mag, op die soewereine wyse waarop Hy alles regeer en alles van Hom afhanklik is. Sy goddelikheid dui daarop dat Hy nie dieselfde as die sigbare skepsel is nie. Die heidene het gedwaal deur God nie van sy skepsele te onderskei nie. Sonaanbidders onderskei byvoorbeeld nie tussen die son as 'n blote skepsel en God se openbaring van Homself in die son nie. Vers 23 openbaar dat die heidene die heerlikheid van die onverganklike God verander in die gelykvormigheid aan die beeld van 'n verganklike mens en van voëls en viervoetige en kruipende diere. Die omgekeerde van die feit dat God tot die vlak van skepsele neergetrek word, is dat skepsele verabsoluteer of vergoddelik word. Dit kom egter op dieselfde neer: in die een geval is dit meer

gesien van die kant van die openbaring van God se krag en goddelikheid in sy werke en in die ander geval van die ongelowige se reaksie daarop.

God openbaar van die begin van die wêreld af in sy werke sy heerlikheid, d.w.s. sy soewereiniteit. In die werke kan ons dus die wil van die soewereine God, soos gekonkretiseer in die wette vir die verskillende dinge, met die verstand ontdek. (Reeds Romeine 1, en nie eers Romeine 2 nie, handel dus oor God as Wetgewer.) Dit was noodsaaklik van die begin van die skepping af, want hoe anders sou die mens sy Godgegewe taak, nl. om oor die skepping heerskappy te voer, kon volbring? God heers as Soewereine oor die skepping d.m.v. sy wette en die mens, as dienskneg, ampsdraer van God, moet hierdie wette ken, sodat hy, as kroon van die skepping, met behulp van dié kennis sy menslike heerskappy kan volbring. Die mens se heerskappy moet immers in ooreenstemming met die wil van God vir die geskapene wees. Menslike heerskappy geskied naamlik deur die konkretisering van die menslike wil in reëls en regulasies wat hy op verskillende terreine maak. Alleen op dié wyse word God verheerlik d.w.s. as Soewereine erken.

Die Skrif openbaar egter dat, hoewel God sy wil d.m.v. die wette in sy werke van die begin af duidelik openbaar het, die mens God nie verheerlik het nie, maar Hom van sy eer beroof het, d.w.s. Hom nie as die Alleen-Soewereine Wetgewer erken het deur sy wil te doen nie. Die rede hiervoor is die mens se onvermoë om na die val God se werkeopenbaring te begryp, omdat sy hart verduister geraak het - iets wat egter geen verontskuldiging vir sy dwaasheid bied nie, aangesien die mens self vir sy val verantwoordelik is. Hy is ook nog steeds besig om die waarheid in ongeregtigheid te onderdruk.

Hoewel die wette, as God se werkeopenbaring (of die sg. skeppings- of algemene openbaring) na die sondeval nog steeds in die dinge te vinde is, en dus nie in die Skrif gesoek mag word nie, kan kennis van hulle nou alleen in die lig van die Woordopenbaring van God gevind word.

Saamgevat is daar dus drie redes waarom op grond van 'n Skrifmatige Wetsontologie Romeine 1:20 nie as die locus classicus vir 'n

Natuurlike Teologie gebruik mag word nie. In die eerste plek openbaar God in sy werke Homself slegs op indirekte wyse, nl. sy soewereiniteit of sy wil vir die skepping. Hy openbaar primêr sy wette in die dinge en nie Homself nie. In die tweede plek is die mens a.g.v. sy verduisterde verstand nie in staat om hierdie openbaring reg te begryp nie. Hy herken en erken nie die wil van God nie en gevolglik ook nie die God wie se wil dit is nie, maar verheerlik sy selfgemaakte skepsel-gods. Indien, in die derde plek, die lig van die Woordenbaring van God wat, soos geblyk het, onontbeerlik vir die korrekte verstaan van die werklikheid is, ook nog verontagsaam word, is alle moontlikheid om tot ware Godskennis te kom, uitgesluit.

N.a.v. die derde motivering sou die vraag gevra kon word of iemand wat wel die Woordenbaring van God aanvaar dan nie in staat sou wees om n Natuurlike Teologie uit te bou nie. Die antwoord daarop is in die voorafgaande uiteensetting reeds verstrek. Iemand wat n Skrifmatige Ontologie hanteer, en dus van die samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos uitgaan, word daardeur verhinder om vanuit n verdraaide wetsidee die mensgemaakte godheid van n Natuurlike Teologie i.p.v. die ware God te vereer.

In die wetsontologie van die halfhartige sintese-denke kan Rom. 1:20 wel gebruik word as die locus classicus ter bevestiging van die moontlikheid van n Natuurlike Teologie. In die Wetsontologie van die radikaal-regse anti-sintetiese denke egter word hierdie teks as dié bewys ter ontkenning van n Natuurlike Teologie gebruik. Vandaar dat dit as kernspreuk aan die begin van hierdie ondersoek opgeteken staan.

#### 8.6.2.6 Ontologie van die kosmos (Kenteorie en Antropologie)

In die voorafgaande uiteensettinge is reeds soveel oor die eie Kosmologie meegedeel dat dit alleen nog nodig is om enkele opmerkings

van kenteoretiese en antropologiese aard hier te maak. Natuurlik gaan dit nie hier om 'n volledige uiteensetting van die eie Kenteorie of Antropologie nie maar alleen oor sekere aspekte wat vir die Natuurlike Teologie van belang is. (Die eie kenteoretiese voorveronderstellings het teweens reeds aan die orde gekom in die voorafgaande uiteensettinge i.v.m. watter tipe kritiek beoog word, by die bespreking van die hermeneutiese probleem en by die verduideliking i.v.m. Christelike wetenskapsbeoefening.)

### (1) Die geloof-weteprobleem

In die eerste plek is daar die eeu-oue probleem van geloof en wete wat in die sintese-denke ontstaan het a.g.v. die vraagstuk wat presies die verhouding tussen die heidense wetenskap (veral Wysbegeerte) en Skrifgeloof behoort te wees. Verskillende oplosings is daarvoor aan die hand gedoen. Sommige was van mening dat dit noodsaaklik is om bo die geloof uit te styg om tot redelike insig te kom. Andere was egter van oortuiging dat die pagane filosofie waardeloos is en dat die mens juis moet glo, omdat dit wat geglo moet word nie redelik nie maar onredelik of absurd is. 'n Volgende groep het beweer dat die mens moet weet om te kan glo en moet glo sodat hy kan begryp. Dan was daar ook nog diegene wat beweer het dat geloof en wete twee aparte terreine is wat nie oorvleuel nie, sodat wat ons kan glo, nie redelik bewys kan word nie, en wat ons redelik kan bewys, nie geglo kan word nie.

Die relevansie hiervan vir die Natuurlike Teologie kan met twee voorbeelde verduidelik word. Worddie "geloof en wete" standpunt gehuldig, is die gevolg gewoonlik 'n strewe na kommunikasie tussen die Christelike en heidense denke a.g.v. eg. "waarheidsmomente" by die heidene. Daar word dan gestreef om met behulp van die heidense denke die redelikheid

van die Christelike geloof te bewys en die Natuurlike Teologie bloei. Soos n boog bestaan by die gracie van die punte deur die één snaar saamgetrek, so bestaan die Natuurlike Teologie by die gracie van geloof en wete.

Word egter die standpunt van "òf geloof. òf wete" voorgestaan, is daar gewoonlik nie kontak tussen Christendom en heidense denke nie en kom n Natuurlike Teologie moeilik op die been.

In n Skrifmatige Kenteorie word hierdie probleem nie opgelos deur eerstens òf geloof òf wete uit te skakel of, in die tweede plek, beide in n harmoniese eenheid te probeer saamvat nie maar deur van gelowige wetenskap te spreek. Die Skrifmatige denke ken nie n outonome wetenskap onafhanklik van geloof nie - die eeu-oue idee van n outonome wetenskap is self n onbewese geloof! Die teëstelling bestaan dus nie tussen die Christelike geloof en die wetenskap nie, maar dit gaan om n konflik tussen twee gelowe, nl. die Christelike geloof teenoor die geloof in die menslike outonomie. Aangesien alle wetenskapsbeoefening deur voorwetenskaplike geloof bepaal word, het hierdie twee geloofstandpunte twee wetenskappe tot gevolg wat antiteties teenoor mekaar staan.

#### Natuur- en genadetema

Hierdie kenteoretiese probleem van die verhouding tussen geloof en wete is later tot die ontologiese tweeterreineleer verbreed waarvolgens die hele kosmos volgens n dubbelfokusbril van natuur en genade betrag word. Op grond van die Skrif kan wel n tweerykeleer (die ryk van Christus en die van die Antichris, n civitas Dei en civitas terrena) geleer word, maar geen ontologiese tweeterreineleer nie. Die geskiedenis toon egter hoe die Skriftuurlike gedagte van n tweerykeleer dikwels verkeerdelik in die sin van n tweeterreineleer geïnterpreteer is. Hierdie tweeterreineleer blyk onontbeerlik vir

die Natuurlike Teologie in sy klassieke vorm in Christelike milieu te wees. Soos n trein het die Natuurlike Teologie twee spore nodig om op te beweeg: beide natuur en genade.

### Antropologiese perspektiewe

Saam met die ontologiese dualisme wat die tweeterreineleer in die kosmos meebring, gaan meestal ook n dichotomie in die mensbeskouing gepaard. In n Skrifmatige Antropologie pas egter geen dichotomie nie. Die mens is byvoorbeeld nie n samestelling uit verskillende dele of substansies soos byvoorbeeld siel en liggaam nie maar n onverdeelbare eenheid van buitengewone gekompliseerdheid waarvan die Bybelse begrippe soos "siel", "liggaam", "vlees", "gees" en "hart" alleen bepaalde fasette aandui.

Verder is dit ook belangrik om in n Skrifmatige Antropologie toe te pas dit wat reeds i.v.m. die onderlinge samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos in die algemeen gestel is. Ook vir die relasie tussen God en die mens geld die radikale verskil sodat daar niks goddelike in die mens te vinde is nie - nie eers in sy "siel" in die tradisionele betekenis van die woord nie. Iets goddeliks in of aan die mens sou sinsrelatiewe beteken en die deure vir n Natuurlike Teologie open. Juis omdat God en mens radikaal verskillend is, bestaan die moontlikheid van n religieuse verbondsverhouding tuseen beide.

### 9 Samevatting: doel van die ondersoek

In die voorafgaande is agtereenvolgens op die volgende gelet: Sekere probleme in verband met die geldigheid van die Natuurlike Teologie; die huidige aktualiteit van die Natuurlike Teologie in die lig van die nuwe herlewing daarvan vandag en leemtes in die

ondersoek op hierdie gebied. Verder is die veld van ondersoek vir hierdie studie afgebaken en die redes daarvoor verstrekk; die plan van die studie is uiteengesit; die aard daarvan is bepaal; die metode waarvolgens dit aangepak sal word asook die eie voorveronderstellings is verduidelik.

In die lig daarvan kan die doelstelling van die ondersoek nou kortliks soos volg geformuleer word. Die oogmerk van hierdie proefskrif is n ondersoek na die wysgerige voorveronderstellings van die Natuurlike Teologie. Daarom sal besondere aandag aan sekere vraagstukke rondom die Natuurlike Teologie gegee word. Hoewel die ondersoek beperk word tot die tradisionele Natuurlike Teologie binne die Christelike denke, en meer spesifiek tot drie werke wat in detail bestudeer sal word, is dit noodsaaklik dat die historiese agtergronde daarvan by die Grieke en vroeg-Christelike denke ook betrek sal word. Ten spyte van talle studies oor die Natuurlike Teologie bestaan daar nog steeds groot leemtes en vraagstukke wat om oplossingroep. Aan immanente kritiek is daar byvoorbeeld reeds heelwat gedoen maar aan die wysgerige wortels van die Natuurlike Teologie in n bepaalde Ontologie, Antropologie en Kenteorie is nog nie voldoende aandag gegee nie. Hierdie proefskrif wil probeer om juis op hierdie gebied n nuwe bydrae te lewer deur die hele vraagstuk vanuit n nuwe hoek, nl. die van n radikaal-Skrifmatige Wysbegeerte te benader. Om hierdie wortelkritiek te kan begryp was dit noodsaaklik dat in hierdie oriënterende hoofstuk vooraf ook eers die eie wysgerige voorveronderstellings uiteengesit word.

x x x

VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK I

1. Hierdie definisie is doelbewus breed sodat ongeveer alle tipes tradisionele Natuurlike Teologie waarop in hierdie studie gekonsentreer word, daardeur gedek sal word. Tereg antwoord Langmead Casserley op die vraag wat Natuurlike Teologie is:

"There can be no simple answer. Natural theology is not a specific and unchanging form of doctrine which can be written down, discussed, and criticized once and for all. On the contrary, it is a particular kind of Christian intellectual activity which has assumed many different forms in the past and may, for all we know, assume new forms in the future to which at present we can have no conception." Graceful reason, p. 1.

Van Steenberg~~en~~ probeer n sistematiese oorsig van die verskillende metodes (deur verskillende soorte natuurlike teologieë aangewend) gee in sy werk The hidden God. How do we know that God exists? p. 40 e.v. In hoofstuk V (p. 56 e.v.) van dieselfde werk grospeer hy die verskillende tipes godsbewyse in agt kategorieë.

2. Reeds die naam "Natuurlike Teologie" veronderstel n tweede Teologie, nl. n Bonatuurlike. Hick sê van die onderskeid in n duplex theologiae: "This distinction has been almost universally accepted by christian theologians of all traditions until the present century". Philosophy of religion, p. 63.
3. n Noukeuriger omskrywing van die begrippe "Teologie" en "Wysbegeerte/Filosofie" volg in paragraaf 8 waar die eie visie in die verband geformuleer sal word.
4. Cf. Smith. Philosophy of religion, p. 2, asook De Vos. De bewijzen voor Gods bestaan, p. 10, 15.
5. Cf. De Vos, op. cit., p. 125.
6. Cf. ibid., p. 9 asook Hick, The existence of God, p. 5 - 7.

Pascal het alreeds i.v.m. die argumente vir die bestaan van God daarop gewys dat die geloof en nie die rede nie die deur-slaggewende faktor is. Cf. fragment nr. 561 en veral 564 van sy Gedachten(Pensées) (vertaald en ingeleid door R. Limburg,

1951), p. 272 en 273.

S. Kierkegaard het veel later soortgelyke kritiek gelewer.

Cf. ook Brown wat sy kritiek op die Natuurlike Teologie in die volgende sprekende beeld gee: "All too often in the past the Christian apologist has put himself in the position of the schoolboy who knows how the theorem should come out, but, through not following the proper proof, has found himself obliged to 'cook' it. Just as the shrewd eye of the maths. master soon spots the cooking, so the modern secular philosopher refuses to be taken by the lame arguments of natural theology". Philosophy and Christian faith, p. 276.

Swagerman gee soortgelyke kritiek in die vorm van net so n treffende beeld: "De conclusie is onontkoombaar, dat de auteurs als kenners van de bijzondere openbaring hier bewust naar Bijbelse noties of posita uit de christelike dogmatiek toewerken en met alle reverentie voor de 'goede' bedoelingen van hun opzet worden we gedrongen hen, mede door de zilverzekerdheid van hun betoogrant en door de indruk, die zij (willen) wekken, dat hun conclusies met een vanzelfsprekende 'gladheid' getrokken worden, te vergelijken met goochelaars, die met een zekere triomfantelikeheid een konijn uit een hoge hoed toveren, waarvan zij weten, dat ze het er eerst ingestopt hebben".

Ratio en revelatio. Een theologisch onderzoek naar het Gods-  
bewijs en de Godsleer uit de menselijke ratio en de verhouding  
van de natuurlike tot de geopenbaarde teologie bij enige  
Nederlandsch hoogleraren in de teologie of in de filosofie van  
1650 tot 1750, p. 180. Cf. ook p. 212, 213.

Cf. verder De Vos, op. cit., p. 9 en Hick, The existence of God, p. 5 - 7.

7. Volgens Langmead Casserley, op. cit., p. 7 en 171 is albei hierdie elemente in die Natuurlike Teologie teenwoordig.
8. Die "bewys" van die geloof sou dus nie voldoende wees nie. Die geloof is onbewysbaar, en, omdat Teologie en geloof so nou geskakel word, is n dwingende bewys in die Teologie ook onmoontlik, want dit beskik nie oor die wapens van die rede nie. Daarom neem die (Bonatuurlike) Teologie sy toevlug tot die Natuurlike Teologie wat wel oor redelike argumente beskik en

dus n veilige(?) grondslag kan lê waarop die geloof stewig kan staan.

9. Hick sê byvoorbeeld: "I shall not only argue that no successful argument of this kind has yet been produced, but that it is in principle impossible that such ever should be produced - and equally impossible irrespective of whether or not God does in fact exist". Op. cit., p. 4. Cf. ook p. 13.

Elders konkludeer hy: "None of the arguments which we have examined seems qualified to compel belief in God in the mind of one who lacks that belief". Philosophy of religion, p. 30.

Op p. 58 van hierdie werk voeg hy daaraan toe: ". . . it is not possible to establish either the existence or the non-existence of God by rational arguments proceeding from univereally accepted premises".

10. Verhoeven. Rondom de leegte, p. 168.

11. Cf. sy Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Broeken II (1958), p. 256.

Honig haal in sy Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek, p. 163 die volgende woorde van Van Oosterzee aan: "God wordt niet bewezen door ons maar bewijst Zichzelven aan ons..."

12. Cf. Hick. The existence of God, p. 13;

Id. Philosophy of religion, p. 60, 61; Van der Linden. Het wezen Gods (In Het dogma der kerk, p. 116) en De Groot & Hulst: Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God, p. 10: "Het bestaan van God staat overal radioaal buiten discussie. Dat is het gewaagde realisme van het Oude Testament. Het bestaan van God wordt nergens bewezen (hetgeen trouwens onmogelijk is)..."

13. Cf. Hick. The existence of God, p. 14, 15; Meuleman. De encycliek "Humani Generis", p. 35 en Van Steenberghe, op. cit., p. 186:

". . . you can never obtain an absolute being from the multiplication of completely relative beings, any more than you can set a chariot in motion by harnessing it to wooden horses. Keep for ever multiplying beings that are dependent in their very being and you multiply imperfection infinitely".

Soos uit die volgende paragraaf sal blyk, word daar in die Christelike Natuurlike Teologie eintlik twee spronge gemaak: die eerste van die relatiewe (kosmos) na die absolute en die tweede van die absolute (god) na die God van die Heilige Skrif.

14. Cf. Pascal se Pensées, fragment nr. 556 (p. 272 - 3 in die bogenoemde vertaling.)

Wanneer ons van Pascal e.a. die uitdrukking "god van die filosofe" oorneem, word daarmee nie geïmpliseer dat die Christelike filosoof geen "Godsidee", n.a.v. wat God aangaande Homself in sy Woord openbaar, mag hê nie. Inteendeel, ons hanteer die begrip "god van die wysgere" om die natuurlike teoloog, wat sonder die lig van God se Woord te werk gaan, se godsiede te kritiseer.

15. "He would not be the true God if he appeared to us with the clarity of a proposition deduced in some geometrical theorem, or with the kind of evidence we associate with an experiment carried out in a laboratory". Van Steenberghe, op. cit., p. 296 - 7.
16. In hierdie verband is Feuerbach se kritiek, dat die godsiede n produk van die menslike verbeelding is, van toepassing. Marx, wat op Feuerbach se idees voortbou, huldig dieselfde standpunt. Vir n goeie uiteensetting van hierdie twee denkers se idees i.v.m. die Natuurlike Teologie, met veelvuldige sitate uit hulle oorspronklike werke, cf. Weischedel, Der Gott der Philosophen, p. 390 - 428.
17. Cf. Ridderbos. De historiese betrekkinge tussen die Theodicee der Stoa en die van Leibnitz. PhR, 3:94 - 123, 166 - 92, 1938.
18. Cf. Gronau. Das Theodizeeproblem in der altchristliche Auffassung.
19. Cf. Lempp. Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts.

n Klassieke voorbeeld uit die tyd is die Essay de Théodicee zur la bonté de Dieu (1710) van G.W. Leibniz (waarvan daar n Duitse vertaling onder die titel Die Theodicee (1883) in twee dele bestaan).

20. Cf. o.a. Kant. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791). Dit is opgeneem in Deel 9 (1970), p. 105 - 24 van Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden onder redaksie van W. Weischedel.

21. Brücking. Die christliche Theodizee; Van Rooyen. Het vraagstuk der Theodicee by Wilfred Monod en vele handboeke oor Godsdienswysbegeerte soos bv. Hick. Philosophy of Religion.
22. Cf. Kuyper, A. jr. De Theodicee. Dat God rechtvaardig is in de regering der wereld.
23. Cf. Berkouwer. De voorzienigheid Gods, p. 279 - 94 waar hy 5 verskillende tipes bespreek.
24. Berkouwer gee die volgende omskrywing van die Theodisee: "Het gaat in de theodicee nl. om de rechtvaardiging van het Godsbestuur in de zin, dat gepoogd word een bewijs te leveren, dat het wereldbestuur Gods ondanks alle raadselachtigheid en alle kritiek, die men meent er op te kunnen uitoefenen, toch heilig, goed en rechtvaardig kan worden genoemd". Op. cit., p. 276.  
Elders sê hy dat die Theodisee sig konsentreer op konfrontering van die eienskappe van God met die ervaringswerklikheid van sonde, lyde en dood (p. 294). Cf. ook wat H.-H. Schrey s.v. "Theodizee (Dogmengeschichtlich)". in RGG, VI (1962), p. 740 - 3 in die verband sê.
25. Cf. in die verband Luther wat die vraagstelling omgekeer het: God hoef Hom nie voor die forum van die menslike verstand te regverdig nie, maar die mens moet deur God geregverdig word: RGG, VI (1962), p. 742. Cf. verder Kant se omskrywing van die Theodisee:  
"Unter einer Theodizee versteht Man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt - Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten. . ." (kursivering B.J.v.d.W.) Op. cit., p. 105.
26. Cf. Berkouwer, op. cit., p. 300. Dit maak volgens hom alle Theodisee waardeloos en verwerplik, aangesien dit nie die verwêreldliking van die denke teŝwerk nie maar dit juis bevorder omdat gesuggereer word dat God bereikbaar sou wees langs die weg van menslike redenering. Ondanks die goeie bedoelinge werk die Theodisee so mee aan die Sekularisme.
27. Berkouwer, op. cit., p. 299
28. Ibid., p. 316.

29. Cf. bv. Hick, Philosophy of religion, p. 30:

"Theodicy, as many modern thinkers see it, is a modest enterprise, negative rather than positive in its conclusions. It does not claim to explain, nor to explain away, every instance of evil in human experience, but only to point to certain considerations which prevent the fact of evil (largely incomprehensible though it remains) from constituting a final and insuperable bar to rational belief in God."

Cf. ook Berkouwer. Vragen der Theodicee. (In Syllabus Studium Generale 1945/'46, p. 18 - 24.)

30. Die polemieë gaan hier teen die rasionalistiese gedagte dat om (voorwetenskaplik) te ken dieselfde beteken as om (wetenskaplik) te kan bewys. God kan geken word sonder om sy bestaan te bewys. Tereg sê Smart in sy bydrae The existence of God (In Edwards & Pap. A modern introduction to philosophy, p. 501): "Does proving that the arguments are invalid prove that God does not exist? Not at all. For to say that an argument is invalid is by no means the same thing as to say that its conclusion is false."

31. De Vos dink in die rigting. Cf. op. cit., p. 4, 16 en 17. Hy verwys ook na andere wat beweer dat die godsbewyse ten minste sekere aanwysings bevat wat 'n waarskynlikheidskarakter het.

Huonder behandel in Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal diegene wat nie "Gottesbeweise" in die streng sin van die woord nie, maar wel "Gottesweisen" wil aanvaar.

32. Die feit dat die Natuurlike Teologie so 'n lang geskiedenis het, en telkens na dodelike kritiek wonderbaarlik kan herstel, laat Weischedel blykbaar die volgende oordrewe stelling maak: "Die Anstrengung, zu Aussagen über Gott zu gelangen, begleitet die gesamte Geschichte der Philosophie, ja, sie bildet auf weiten Strecken deren wesentlichen Antrieb; und dies so sehr, dass man kaum fehlgeht, wenn man die Bemühungen um eine Philosophische Theologie als das Grundgeschehen in der Geschichte der Philosophie ansieht." Op. cit., I, p. 38.

33. 'n Breedvoerige bespreking van die standpunte van A. Kuyper en H. Bavinck sou nie hier van pas wees nie - veral omdat dit nie deeglik binne so 'n kort bestek gedoen sou kon word

nie. Aangesien hulle albei egter vandag nog deur vele as groot gesaghebbendes op die gebied van die Gereformeerde Dogmatiek aanvaar word, word tog enkele besonderhede hier verstrekk.

Kuyper handhaaf dat "zonder den ondergrond van de theologia naturalis geen theologia specialis bestaat". Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid, p. 328. Hy waarsku alleen dat die theologia naturalis nie 'n afsonderlike Teologie naas die theologia specialis mag wees nie in plaas van tot die crux van die saak deur te dring en albei teologieë te bevraagteken. Cf. op. cit., p. 326, 327. Die verhouding tussen die twee teologieë is soos dié tussen 'n edel vrugteboom wat op 'n wilde boom se stam geënt word! Op. cit., p. 329. Cf. verder ook p. 253 - 61.

In Uit het Woord III gaan Kuyper in die hoofstuk "Natuurlike Godskennis" breedvoerig op die Natuurlike Teologie in. Hy beroep hom vir die aanvaarding daarvan nie alleen op die geskiedenis nie, maar ook op die locus classicus, Rom. 1:20. As hy die vrugte van die natuurlike Godskennis beskrywe, blyk baie duidelik dat agter die hele betoog die natuur-genadetema (met die natuur as voortrap tot die genade) skuil. Cf. p. 219, 20. Die twee teologieë het dan ook twee reekse van geloofsartikels tot gevolg wat as articuli puri et mixti onderskei word (p. 220, 221) - 'n onderskeid van die Gereformeerde skolastikus Alsted uit die 17e eeu afkomstig. Vir meer besonderhede oor die Natuurlike Teologie by A. Kuyper vgl. Douma, Algemene Genade. Uiteenzetting, vergelyking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over "algemene genade", p. 114 - 6 asook Berkouwer, Die algemene openbaring, p. 14.

34. Na die studies, eers van Brummer, Herman Bavinck als dogmaticus, en daarna van Veenhof, Revelatie en Inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeskouing van Herman Bavinck in vergelyking met die der ethische theologie is dit nie meer nodig om die eterk Thomistiese invloed op die denke van Bavinck aan te toon nie. Veenhof toon byvoorbeeld op p. 126 aan hoe nou Bavinck by die Aristoteliese wysbegeerte in sy Thomistiese en neo-Thomistiese vorm aangesluit het en op p. 354 - 5 hoe die natuur-genadetema sy hele konsepsie beheers. Vgl. in die verband ook p. 362, 406 en voetnoot 57 op p. 415.

Vir Bavinck se standpunt i.v.m. die Natuurlike Teologie vgl. sy Gereformeerde Dogmatiek I (1906), p. 73, 74, 99 asook Hoofstuk II, paragraaf 10 oor die Algemene Openbaring (p. 311 - 36), en verder Deel II (1908), paragraaf 24 en 25 (p. 29 - 74) waarin oor die kenbaarheid van God en die godsbewyse gehandel word.

35. n Goeie uiteensetting van die verloop van die stryd en waarom dit presies gegaan het, bied Van Til in The new modernism. An appraisal of the theology of Barth and Brunner, p. 188 - 211. In hoofstuk IV sal (n.a.v. hulle verskillende interpretasies van Calvyn) die stryd tussen Barth en Brunner weer aan die orde kom.

Gedurende 1967 - 1968 was daar n heel interessante diskussie in die Hervormde Kerk in Nederland aan die gang i.v.m. die aktualiteit van die Belydenis van Barmen (aan die formulering waarvan ook K. Barth deel gehad het) o.a. ook omdat dit moontlik as teenvoeter vir die huidige sterk tendens na n Natuurlike Teologie kon dien. Cf. in die verband veral die diskussie wat in die tydskrif In de Waagschaal gevoer is: Van Niftrik, Barmen I. In de Waagschaal, 23:16, 17, 1967/'68; Van Ruler, Barmen II. In de Waagschaal, 23:28, 29, 32 - 4, 1967/'68; Spijkerboer, Nog iets over Barmen. In de Waagschaal, 23:35, 1967/'68; Rasker, Over de aktualiteit van de Barmer Stellingen. In de Waagschaal, 23:171 - 7, 1967/'68; Spijkerboer, Het gewicht van de Barmer Thesen. In de Waagschaal, 24:37 - 8, 1968/'69; Szekeres, De betekenis van de Barmer thesen. In de Waagschaal, 24:118 - 9, 1968/'69 en Szekeres, Barmer Thesen in 1968. KTh, 9:269 - 74, 1968.

36. Die uitdrukking "god is dood" kan uiteenlopende betekenis hê. Van Wyk onderskei bv. in Die mens en God in ons tyd - n uitdaging! Ko, 37(2):133 - 4, Okt. 1969 n tiental verskillende betekenis.
37. Cf. Springer. Wat, waar en wie is God?, p. 284.
38. Cf. die (vertaalde) werk van die Marxistiese filosoof Gardavsky: Nog is God niet dood. Een Marxist over bijbel, christendom en ateïsme.
39. Springer, op. cit., p. 132 - 5.
40. Cf. Stoker. Oorsprong en Rigting II, p. 132 - 5. Aangesien

Stoker se onderskeidings hier geskied binne die raamwerk van sy dualistiese God-kosmosfilosofie, terwyl ekself van n God-wet-kosmosfilosofie uitgaan, sou ek nie die ontwikkelingsgang binne die sekularisasieproses soos hy (bv. van deïsties na ateiïsties ens.) indeel nie. (Vgl. vir breër motivering die slothoofstuk, 2.1.5.1 wat oor God-kosmos handel.) Stoker se uiteensetting word hier dus bloot illustratief gebruik.

41. Ibid., p. 135. Kursivering B.J.v.d.W.

Vgl. in die verband ook Von Balthasar se De moderne mens op zoek naar God, in 1957 uit die Duits vertaal - net n jaar na die vertaling (ook uit Duits) van Picard se De vlucht voor God.

42. Cf. Lohff. Zur Verständigung über das Problem der Ur-Offenbarung (In Dank aan Paul Althaus, p. 151.)

43. Cf. Berkouwer. Het bewys in de Theologie. (In Het bewys in de wetenschap, p. 10.)

44. Cf. Birkner. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Eine Theologiegeschichtlicher Überblick. NZSTh, 3:279, 1961.

45. Cf. Runia. Calvinism and present day theological tendencies. (In Die Atoomeu "in U Lig", p. 64.) Cf. ook sy Some features of contemporary liberal theology. IRB, 9(24/25):4-6, 1966.

Bestudering van n werk soos die van Macquarrie, Twentieth-Century religious thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900 - 1960, bevestig die stelling van Runia.

Lekkerkerker wys in Waar staan we nu? (In Revolte in de theologie, p. 188) op die volgende: "Het lijkt wel alsof we weer in de Middeleeuwen zitten, toen er (uit apologetische overwegingen) ontzaglijk veel aandacht werd gegeven aan God en zijn wezen en de zogenaamde Godsbewijzen. . . Het is verrassend, dat er tegenwoordig tal van dogmenhistorische publicaties los komen over de interpretatie van de Middeleeuwse Godsbewijzen."

Ook uit die herlewing van allerlei aanverwante probleme, soos o.a. die natuurlike moraal en die natuurreg, kan afgelei word dat die Natuurlike Teologie weer aan die opkom is.

46. Cf. GThT, 74:1, 1974.

47. Berkouwer. De achtergrond. GThT, 74:3, 1974.

48. Velema. Nieuwe wegen, oude sporen, p. 54.
49. Bavinck. Religieus besef en Christelĳk Geloof, p. 159. Cf. ook Ferré wat in 1961 reeds die volgende prognose maak: "We seem to be on the edge of a reformulation of the basic approach to religious knowledge. In any rethinking of this sort, natural theology, in one form or other, should be given an important place..." Searchlights on contemporary theology, p. 145.
- Vroeg in die sestigerjare (1963) konstateer Hick reeds: "These traditional 'theistic proofs' are of great philosophical interest, and have been receiving more rather than less attention from both secular and religious writers in recent years". Philosophy of religion, p. 15.
50. Cf. in die verband Simon. Die natųrlĳche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils. PhJGG, 53:78 - 96, 1940.
51. Die Latyn lees soos volg: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidam, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt". Sessio II, Const. de fide cathol. (Caput 4)
- Vir meer besonderhede oor die besluit van die Eerste Vatikaanse Konsilie, cf. Lennerz: Natųrlĳche Gotteserkenntnis, p. 133 - 84.
52. Horton. The development of theological thought. (In Neill, red. Twentieth century Christianity. A survey of modern religious trends by leading churchmen, p. 289, 290.)
53. Uit die groot hoeveelheid literatuur op die gebied alleen enkeles. Twee van die bekendste moderne Rooms-Katolieke denkers, Maritain en Blondel het indringende studies op die gebied gelewer (e.g. o.a. in sy Approaches to God). Cf. in die verband ook Daly, Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study. n Uiteensetting van die standpunt van Blondel bied Seiterich Wege der Glaubensbegrundung nach der sogenannten Immanenzapologetik, p. 45 - 84 en Meuleman, Maurice Blondel en

de Apologetik. Veral die indringende, skerpsinnige studie van Zuidema is die moeite van bestudering werd: De immanentie-methode van Maurice Blondel. PhR, 26:131 - 60, 1961.

Cf. verder Brosnan, God and reason. Some theses from Natural Theology; De Lubac, The discovery of God (Translated by A. Dru); Gilson, God and Philosophy; Jolivet, The God of reason; Pontifer, The existence of God. A Thomist essay; Sillem, Ways of thinking about God. Thomas Aquinas and some recent problems en Van Steenberghe, The hidden God. How do we know that God exists?

n Heel merkwaardige tendens is dat sekere Rooms-Katolieke in die Natuurlike Teologie (wat tussen hulle neutrale Wysbegeerte en Christelike Bonatuurlike Teologie lê) die moontlikheid van n Christelike Wysbegeerte sien, aangesien al meer erken word dat die geloof van beslissende betekenis in die Godsbewyse is. n Sprekende voorbeeld in hierdie verband is die epiloog in die slothoofstuk (19)(p. 258 - 68) van die werk van twee Rooms-Katolieke, Oltheten en Braun, Hij die is. Proeve van een wijsgerige Godsleer.

54. Cf. op. cit., p. 71, 79 en 126.

55. Ibid., p. 85, 86.

56. Cf. sy De bewijzen voor Gods bestaan.

57. Cf. Berkouwer, Schillebeeckx & Oberman. Ksetters of voortrekkers? RW, 12(1):3 - 39, 1970.

Opmerklik is ook die huidige belangstelling in twee klassieke voorbeelde van die Natuurlike Teologie, binne die Protestantisme, nl. Butler, The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature (1736) en Paley, Natural Theology; or evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature (1802).

58. Cf. Meuleman. Herleving van de natuurlike teologie in Amerika. GThT, 74:49 - 71, 1974.

59. Cf. o.a. Ayer, Language, truth and logic, hoofstuk 6; Blackstone, The problem of religious language; Clarke, Language and Natural Theology; Cobb, A Christian natural theology based on the thought of Alfred North Whitehead; Ferré, Language, Logic and

God; Hick, red., New essays in philosophical theology; Macquarrie, God talk. An examination of the language and logic of theology; Martin, The new dialogue between Philosophy and Theology; Michalson, The rationality of faith. An historical critique of the theological reason; Mitchell, red., Faith and Logic; Ramsey, Religious language; Tennant, Philosophical Theology en Zuurdeeg, An analytical Philosophy of Religion.

Populêre oorsigte van hierdie strominge bied Hick, Philosophy of Religion, hfst. 9, p. 94 e.v.; twee artikels in die bundel Revolte in de Theologie uit die pen van Sperna Weiland, De Angelsaksische Vernieuwingstheologie, p. 48 - 61 en Hubbeling, Analytische filosofie en theologie, p. 62 - 73, asook Hubbeling, De betekenis van de analalytische Filosofie voor de wijsgerige theologie. TvF, 29:734 - 70, 1967.

60. Cf. in die verband veral die pleidooie van Weischedel in deel II van Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im zeitalter des Nihilismus asook die versamelwerk onder redaksie van Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus.

61. Twee uitstaande voorbeelde (hoewel nie van resente datum nie) is Wittaker, Space and spirit met as subtitel: Theories of the universe and the arguments for the existence of God (1946) en die rede wat Pous Pius XII op 22 November 1951 voor die Pouslike Akademie vir wetenskappe gehou het met as tema die bewyse vir die bestaan van God in die lig van die moderne wetenskap. (Vir n Engelse vertaling daarvan cf. The Irish Ecclesiastical Record, Jan. 1952, p. 60 - 71.) Van Steenberghe, op. cit., hfst. VI, p. 85 e.v. bespreek die idees van beide Wittaker en Pius XII. Vir die pouslike rede cf. ook Sikken, Het wonder, p. 85, 86.

Cf. verder ook Meiring Naudé, Die ontwikkeling van die menslike natuurbeskouing (In De waardes van die Afrikaner. Referate gelewer by die jaarvergadering van die Suid-Afrikaanss Akademie vir Wetenskap en Kuns, Junie 1968, p. 1 - 20.)

62. Edwards & Pap verwys in A modern introduction to philosophy, p. 541 o.a. na Sir James Jeans, Eddington en Lecomte du Nouty in die verband, nl. of die natuurwetenskappe steun aan die geloof in die bestaan van God kan verleen. Die naam van die bekende Pierre Teilhard de Chardin sou hier bygevoeg kon word. Cf. *ibid*, vir

n bibliografie van die werke van verskillende persone wat op die gedagte dat God deur die natuurwetenskappe bewys kan word, krities gereageer het.

63. Sover nagegaan kon word, was die enigste poging om n oorsig van die hele geskiedenis te gee, die van Zöckler in die eerste gedeelte van sy Theologia Naturalis. Entwurf einer systematischen Natur-theologie von Offenbarungsgläubigen Standpunkt aus (1860) wat baie oppervlakkig en verouderd is. Dieselfde geld van Gwatkin se oorsig in deel II van The knowledge of God and its historical development (1908) en die oorsig van Fulton in Hoofstuk II - IV van Nature and God (1927)

Daar bestaan wel resenter werke soos byvoorbeeld dié van Collins, God in modern Philosophy wat oor die godsídee in die wysbegeerte in die algemeen maar nie spesifiek oor die Natuurlike Teologie handel nie. Verder is - soos verderaan in hierdie studie sal blyk - ook enkele artikels, wat oorsigte oor sekere gedeeltes van die geskiedenis bied, of monografieë oor die Natuurlike Teologie by bepaalde denkers beskikbaar maar geen breedopgesette werk wat die hele gang van die Natuurlike Teologie vanaf sy ontstaan tot vandag in detail behandel nie.

64. Motivering vir die gebruik van die term "Skrifmatig", i.p.v. "Skriftuurlik" of "Christelik", om n radikaal-Bybelse wetenskapsbeoefening aan te dui, volg onder paragraaf 8.
65. Cf. Dooyeweerd, De transcendentale kritiek van het theoretisch denken en de Thomistische theologia naturalis. PhR, 17:151 - 84, 1952.
66. Van Til het hom veral met die uitbou van n eie Calvinistiese Apologetiek bemoei. Materiaal i.v.m. die Natuurlike Teologie is o.a. in die volgende werke te vinde: The defence of faith; Apologetics (syllabus for class purposes); Christian-theistic evidences (syllabus for class purposes); A Christian theory of knowledge; The Reformed Pastor and modern thought; Why I believe in God; Is God dead?; The intellectual challenge of the Gospel asook die bundel (onder redaksie van Geehan) aan Van Til opgedra: Jerusalem and Athens. Critical discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius van Til.

67. Ook Schaeffer beweeg meer op apologetiese gebied. Sy studies soos The God who is there (onder die titel De God die leeft in Nederlands vertaal); He is there and He is not silent en Escape from reason bied dus nie direk stof i.v.m. die Natuurlike Teologie nie, maar is wel van belang in soverre daar verband tussen Natuurlike Teologie en Apologetiek bestaan. (Op sy gedagtes word byvoorbeeld voortgebou deur Pinnock: Set forth your case. Studies in Christian Apologetics.)
68. Szekeres gee n heel kort historiese oorsig met die belangrikste gebeurtenisse en figure in die geskiedenis van die Natuurlike Teologie vanaf die Christelike Apologete tot by die moderne Rooms-Katolieke denke in Natuurlijke Theologie. Woord en Dienst, 17(12):181 - 2.
69. Cf. Elizabeth M. Rompe, Die Trennung von Ontologie und Metaphysik, p. 339 - 62.
70. Birkner. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick. NZSTh, 3:284, 285, 1961.
71. Die gedaanteveranderinge van die Natuurlike Teologie in die loop van die geskiedenis hang o.a. ook saam met die veranderinge wat daar in die begrip "natuur" gekom het. By die vroeë Griekse voor-sinteesedenke is dit n omvattende begrip wat hul godsídee, wetsídee en kosmosídee insluit. Gedurende die Middeleeuse sinteesedenke word die begrip versmal tot n laere terrein van die natuur (wat die skepping en die wet insluit) teenoor n hoëre terrein van die genade. By die moderne linkse anti-sintetiese Rasionalistiese denkers is die terrein van die genade uit reaksie geskrap sodat alleen die natuurpool oorbly, wat nou (omdat dit nie meer alleen ondergeskikte voortrap is nie maar outonoom) heeltemal van karakter verander. Kant ruim (d.m.v. sy onderskeid tussen n teoretiese en praktiese rede) binne die Rasionalistiese natuurbegrip egter weer plek vir n (redelike) geloof in. Vandag word oor die algemeen onder "natuur" verstaan ðf alles binne die skepping behalwe die mens, ðf die aard, wesentlike of karakteristieke van iets. Die korrekte standpunt is moontlik om onder "natuur" te verstaan alles wat God tydens die skeppings-dae daargestel het, d.w.s. alle dinge asook die wette waaraan hulle onderworpe is.

72. Wie hom op die hoogte van Kant se gedagtes in die verband wil stel, kan bv. De Vos, Kant als teoloog lees.
73. Cf. Klein: 'Ursprung und Konsequenzen der natürlichen Theologie. (In Horen und Handeln. Festschrift für Ernst Wolff zum 60. Geburtstag.) Hy sê byvoorbeeld op p. 241: "Er ist das Ergebnis jahrhundertlangen Gefangenschaft der Philosophie. In der natürlichen Theologie fand sie zu sich selbst zurück. Die verbleibende Abhängigkeit dokumentiert schon allein der Name."
74. Cf. Klein, op. cit., p. 239.
75. Dit geld nie alleen van die Godsdienstwetenskap ("Religionswissenschaft") en Godsdienstgeskiedenis ("Religionsgeschichte") nie, maar ook van die nouliks daarvan te onderskeie Godsdienstwysbegeerte ("Religionsphilosophie"). Hick sê byvoorbeeld van "Philosophy of Religion": "Until recently it was generally understood to mean religious philosophizing in the sense of the philosophical defense of religious convictions. It was seen as continuing the work of 'natural', distinguished from 'revealed', theology". Philosophy of Religion, p. 1.

Dat die gangbare Godsdienstwetenskap, of Godsdienstwysbegeerte (of Wysbegeerte van die Godsdienst), wat as selfstandige wetenskap in die tyd van die "Aufklärung" ontstaan, niks anders as gesekulariseerde Natuurlike Teologie is nie, blyk ook uit Blauw, Godsdienstwetenskap en Theologie.

Hessen stel die verband tussen die vroeëre Natuurlike Teologie, en die uit die 18e eeu stammende Godsdienstfilosofie, in die volgende woorde:

"In ihrer ältern Gestalt nennt sie sich darum auch durchaus sachgemäss 'Theologie' und nicht 'Religionsphilosophie'. Es ist jene von Aristoteles begründete und von Thomas von Aquin ausgebaute 'theologia naturalis' - der Name rührt von Raymund von Sabunde (+ 1432) her - , die in der Aufklärungsphilosophie als theologia rationalis weiterlebte". Religionsphilosophie I, p. 20.

Vgl. verder ook die inougurele rede van Mulder, Theologie en Godsdienstwetenskap.

76. Cf. Söderblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Oor Söderblom se standpunt handel Hessen in die tweede hoofdeel van sy werk Griechische oder biblische Theologie? getitel "Theologia Naturalis", p. 52. n Besonder goeie studie oor Söderblom se beskouinge is die van Hanna Wolff, Die lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. Sy siteer as motto by die aanvang van haar werk die veelseggende woorde van Söderblom op sy sterfbed: "Ich weisse, dass Gott lebt. Ich kann es durch die Religionsgeschichte beweisen".
77. Birkner sê dat na Schleiermacher in Duitsland op Protestantse bodem geen Natuurlike Teologie in die klassieke sin meer beoefen is nie. Die begrip "Natuurlike Teologie" het hou selfs n baie ongunstige betekenis gekry en beteken ongeveer dieselfde as kettery. Cf. op. cit., p. 288, 9. Ook Hessen is van mening dat in die denke van Schleiermacher die finale slag aan die tradisionele Natuurlike Teologie toegedien word. Cf. Griechische oder biblische Theologie?, p. 46 - 9. Dieselfde by Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, p. 42, 43. Ook volgens hom dra Schleiermacher die Natuurlike Teologie grafwaarts.
- Andere meen egter dat Kant se kritiese denke reeds die keerpunt in die geskiedenis van die Natuurlike Teologie gebring het. Weischedel behandel Kant, Schleiermacher, Fichte, Schelling en Hegel egter nog onder deel 1. van sy werk Der Gott der Philosophen getiteld "Der Aufstieg der philosophische Theologie". Deel 2, "Der Verfall der philosophische Theologie", begin volgens Weischedel eers by Feuerbach en Marx en kom verder skerp tot openbaring by Nietzsche en Heidegger.
78. Ferré. Natural Theology and Christian Faith. (In Searchlights on contemporary theology, p. 148.)
79. Vir die jongste tendense by denkers soos P. Tillich, Robinson, Cox, Van Buren, Sölle, Altizer, Bultman en ander. cf. o.a. die volgende: Van Dijk, Naar een nieuwe vrijzinnigheid; Velema, Nieuwe wegen, oude sporen; Runia, Religie zonder God en Berkouwer & Van der Woude, red., Revolte in de Theologie.
80. Hensen, op. cit., p. 29.

81. Tillich. Systematic Theology I, p. 21. Vir algemene inleidings in Tillich se denke vgl. ook De Deugd, Paul Tillich's Filosofiese Teologie en Killen, The ontological theology of Paul Tillich.
82. Ferré, op. cit., p. 148, 9.
83. Jaeger. The theology of the early Greek philosophers, p. 1.
84. Die hoofbron hier is die Summa Contra Gentiles (tussen die jare 1258/9 - 1263/4 geskryf).
85. Die hoofbron is in die geval die Institutio Christianae Religionis (1559).
86. Langmead Casserley sê byvoorbeeld: "In most of the classical systems of theology the department of the subject which overlaps with philosophy, and in which the theologian makes his own position clear, is usually called natural theology." Op. cit., p. xvi.
87. So o.a. Weischedel wat in hoofstuk 1 van deel I van Der Gott der Philosophen, filosofiese Teologie as Teologie, en in hoofstuk 2 dit as Filosofie behandel.
88. Hierdie onderskeid wortel in die baie ou tema van profaan (of sekulêr) en sakraal (of heilig). Op die historiese agtergronde daarvan word in hoofstuk II (3.4.2) ingegaan.
89. Berkouwer. Achtergrond. GThT, 74:17, 1974.
90. Cf. bv. Bakker. Openbaring en werklikheidservaring: de weg van Pannenberg. GThT, 74:18 - 48, 1974.
91. Cf. Van Riessen. Op wijsgerige wegen, p. 21 en Stoker, (In Jerusalem and Athens. Critical discussions on the philosophy and apologetics of Cornelius van Til, p. 35.)
92. Schillebeeckx. God the future of man, p. 26, 27.
- 92a. Tereg skryf K.J. Popma o.a. die volgende i.v.m. die vroeg-Christelike denke: "... we speak the language of our time more than we realize or are able to realize. Now we may accept this in casual resignation and say that that's the way things are. But then, inevitably, the possibility of understanding the authors

of another era is undermined. Then how do we evaluate at all? What sense does historical research still make? Is it right that, in trying to understand the fathers, we are really engaged in translating their testimonies into our own language from the very start, since we do not actually understand their language? These are the historian's questions of self-appraisal; a self-appraisal that is personal, albeit dialogue. What in fact, is the historian doing? Is the "office" of being a historian nothing but an illusion after all? Then what is the sense of sourcee-reorientation?" PhR, 38:105, 1973.

93. Popma. Biblisisme. (In CE, I (1956), p. 615 - 6.)

94. As voorbeelde van die verskillende vertrekpunte en gevolglike nuanses onder Calvinistiese denkers vgl. bv. H. Bavinck se "Wysbegeerte van die Openharing", H.G. Stoker se "Wysbegeerte van die Skeppingsidee" en H. Dooyeweerd se "Wysbegeerte van die Kosmonomiese idee". My hulppromotor, prof.dr. B. Duvenage, wil tot n nog meer omvattende perspektief kom deur n "Wysbegeerte van die Koninkryk" uit te bou.

Hoe aanloklik dit ookal mag wees, aan al hierdie beskouinge kan onmoontlik in hierdie ondersoek aandag gegee word.

95. Die teorieë wat geneig is om die ooreenkoms tussen God (of n god) en kosmos te beklemtoon, is gewoonlik monisties van aard: God en die skepping word tot één oorsprong herlei waarvan hulle slegs twee uitlopers (n hoëre en laere respektiewelik) is. Die beskouinge wat veral die verskil tussen God (of n god) en die skepping beklemtoon, is meestal dualisties. Waar die Monisme die veelheid uit n oorspronklike eenheid verklaar, verklaar die Dualisme die eenheid uit n oorspronklike veelheid.

95a. Soos sal blyk, word die begrippe "kosmos", "skepping" en "aardsgeskepe werklikheid" as sinonieme afwisselend gebruik hoewel hulle nie altyd dieselfde beteken nie. Omdat die Griekse woord "kosmos" volgens oorspronklike betekenis ook die godheid kan insluit en "skepping" behalwé die aarde ook die hemel (nie dieselfde as uitspannel nie), sou dit miskien nog die beste wees om van "aardsgeskepe werklikheid" te spreek.

96. Vir n duidelike uiteensetting van die verskillende teorieë cf. Stoker, God (Theos) en wêreld (kosmos). (In Oorsprong en Rigting II. Kaapstad, Tafelberg, 1970. p. 9 - 17.)
97. Cf. vorige voetnoot vir meer besonderhede.
98. Soos uit die verband blyk, kan die begrip "wet" in verskillende betekenisgebruik word om verskillende soorte wette aan te dui, o.a. die struktuurwette in die dinge, deur die mens gepositiveerde wette, en die sentrale liefdesgebod wat volmaak deur God self "gepositiveer" is. In hoofstuk VI word nog breër op die verskillende tipes wette ingegaan.

## H O O F S T U K    I I

### GENERASIE IN DIE GRIEKSE, VROEG-CHRISTELIKE EN MIDDELEEUSE DENKE

Op die ontstaan van die Natuurlike Teologie in die gryse verlede binne die Griekse, vroeg-Christelike en Middeleeuse denke word die aandag in hierdie hoofstuk gevestig. Wanneer, en waarom dit ontstaan het, en hoe dit daarna ontwikkel het, is van groot belang vir die regte verstaan daarvan.

Die direkte belang van sekere basiese probleme rondom die Natuurlike Teologie in die vorige hoofstuk genoem (vgl. 7.1), sal steeds weer blyk - hoewel al die probleme nie gelyktydig by elke denker nie. Temas soos bv. die van geloof en wete, die verhouding tussen Teologie en Filosofie, drieërlei (en later tweeërlei) Teologie, Godsbewyse en sekere wetsontologieë is feitlik deurlopend aan die orde en moet steeds gesien word in die lig van wat reeds in Hoofstuk I i.v.m. die verhouding tussen God, wet en kosmos, tussen God (of gode) en mens, ens. gestel is. Kritiek vanuit eie voorveronderstellings kan onmoontlik by elke denker op elke aspek van sy denke herhaal word. Waar nodig sal die kritiese implikasies van die eie wysgerige uitgangspunt vir 'n ander standpunt egter aangetoon word.

Aangesien dit in hierdie hoofstuk weer om 'n algemene oorsig gaan, en die studie van die oorspronklike werke van al die denkers wat behandel word 'n onbegonne taak binne die bestek van hierdie ondersoek is, is hoofsaaklik van betroubare sekondêre literatuur gebruik gemaak. Verder was dit ook onmoontlik om op die fynere nuanses (soos byvoorbeeld die verandering van konsepsie a.g.v. 'n wysgerige ontwikkelingsgang by sekere denkers) in te gaan of alle denkers van belang vir die onderwerp te behandel.

## 1 Die wortels van die Natuurlike Teologie in die Griekse denke.

"Het antieke Griekenland is een merkwaardig land. Het lijkt soms, of God het in de historie heeft geplaatst, opdat alles zich eerst eens op kleine schaal, als in ontwerp, als op een architectenbestek, zou afspelen, wat later in de Westersche cultuur in het groot zich zou voltrekken. Want wij kunt geen gedachte, geen streving, geen enkele evolutie van den menschelijken logos bedenken - afgezien van datgene, waartoe het christendom als nieuw materiaal hem in staat stelde - of het heeft zich dáár voorgedaan"<sup>1)</sup>.

Hoewel effens oordrewe, sit in hierdie woorde van A.W. Begemann groot waarheid. Die Westerse denke begin op n besondere hoë peil by die Grieke.

Die speurtog na die oorsprong van die Natuurlike Teologie sal ook nie tevergeefs die lang terugreis van vyf-en-twintig eeue na Hellas maak nie<sup>2)</sup>.

### 1.1 Die pre-Platoniese denkers (+ 600 - + 400 v.C.)

Aangesien die bronnemateriaal hier baie beperk is, bestaan daar nog veel onduidelikhede en bowendien ook groot verskil onder die wysgerige historiografe.

#### 1.1.1 Teologie of Filosofie die eerste wetenskap?

Die meningsverskil blyk al dadelik t.o.v. een van die fundamentele probleme van hierdie ondersoek, nl. die verhouding tussen Teologie en Wysbegeerte. Die eie visie in die verband is reeds in Hoofstuk I geskets. Skrifmatige Wysbegeerte bestudeer (in die Wysgerige Ontologie) die onderlinge samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos, terwyl n Skrifmatige Teologie hom veral op die Godskennis by die lig van God

se Woordopenbaring sal toelê. Volgens hierdie terreinafbakening sou moontlik bepaal kon word wat as Teologie en wat as Filosofie binne die Griekse denke beskou moet word. Die probleem is egter wat die Grieke self as Teologie en as Wysbegeerte<sup>3)</sup> beskou het - indien albei wetenskappe natuurlik deur hulle erken is. Die oorsaak van die verwarring onder historiograwe is juis dat latere problematiek in die pre-Platoniese denke (en selfs daarna) ingedra word wat toe nog nie bestaan het nie. Daarom kan die pre-Platonici meestal as filosowe behandel word, terwyl sommige weer beweer dat hulle in die eerste plek sonder uitsondering teoloë was<sup>4)</sup>. Andere weer onderskei twee fases in die oud-Griekse denke waarvan die eerste 'n teologiese en die tweede 'n filosofiese sou gewees het<sup>5)</sup>. Sommige is selfs van mening dat die Griekse denke suiwer Natuurlike Teologie is<sup>6)</sup>.

'n Meer korrekte standpunt is myns insiens dat die twee wetenskappe toe nog nie so duidelik onderskei is nie: "Aan het begin der wijsgerige historie zijn theologie en wijsbegeerte één. In hun eenheid handelen zij over dezelfde zaken, en de eenheid is zo innig, dat slechts vanuit de verdere evolutie der historie die de afsplijting bracht, de tweeheid te onderscheiden valt..."<sup>7)</sup>.

Om eenvoudig aan te neem dat die pre-Platonici se idees omtrent die gode hulle Teologie was, is nie korrek nie<sup>8)</sup> aangesien hulle hulself nie (of nie duidelik) oor hierdie wetenskap en sy veld van ondersoek uitgelaat het nie. Selfs met die latere omskrywings wat bv. Plato en Aristoteles van die Teologie gee, mag nie na teologies (of filosofies) in die pre-Platoniese denke gesoek word nie.

Selfs al word aanvaar dat die nadenke oor die gode hulle Teologie moes gewees het, bly talle onduidelikhede oor o.a. of die Teologie oor sowel die god(e) as die goddelike (teale) gehandel het<sup>9)</sup>. Dit sou byvoorbeeld moontlik kon wees om hul studie van die gode as hul Teologie

en die studie van die teale of goddelike syn as hul Wysbegeerte aan te dui. Nader gespesifiseer sou die sg. digterlike teologieë die gode en die sg. fisiese teologieë die teale (hoogste) deel van die kosmos bestudeer. Daarvolgens loop die studie van die teale dan eventueel op die Natuurlike Teologie (as deel van die Wysbegeerte) uit. Die latere Christelike denkers bou in hulle Natuurlike Teologie dan op die Fisiese Teologie en nie op die Digterlike Teologie voort nie aangesien hulle nie meer die heidense gode aanvaar nie.

Sonder om op al dié hipotetiese moontlikhede in te gaan, sal tog gepoog word om 'n algemene idee van die ontwikkeling in die verband te verkry.

#### 1.1.2 Bestryding van die mitiese teologieë

Vir die vroegste Grieke gaan dit in hulle "teologieë" om hul gedigte en nadenke oor die gode<sup>10)</sup>. Die digters soos Homeros, Hesiodos en Orpheus het in mitiese vorm oor die gode geskrywe.

'n Besondere kenmerk van die voor-Platoniese denke is die stryd wat teen hierdie poëtiese-mitiese denke ontstaan<sup>11)</sup>. Die voorstellings aangaande die gode word steeds meer "gerasionaliseer". Die denkers stel hulle ook ten doel om die angste vir die duisternis, weerlig, verskynsels aan die hemel(liggeme) ens. te oorwin of ten minste die gedagte aan 'n goddelike mag daarin te bestry<sup>12)</sup>.

#### 1.1.3 Allegoriese metode

Die ou mitiese sangers en digters in die Griekse kultuur is dus mettertyd deur die denkers opgevolg. Dis denkers of filosowe neem die mitiese tradisie (vaagwel in die verskillende gedigte) as basis en gaan daarvandaan krities verder.

Die wysgereg neem dus in hulle Wysbegeerte ook 'n leer in verband met die gode op. Hier is dus in kiem reeds die latere Natuurlike

Teologie. Hulle wysgerige godsbegrip het meestal nie met dié van hul godsdienstige omgewing en van die mites oor die gode ooreengekom nie. As hulle tog "godsdienstige" mense wou wees - soos dit die gewoonte was - moes hulle die gangbare godsideë so interpreteer dat albei gods-begrippe (hulle eie filosofiese en die gangbare) met mekaar in ooreenstemming was. Hierdie herinterpretasie kom dikwels ooreen met wat in ons moderne taal as "ontmitologisering" aangedui word. Die mites word verallegoriseer, want die mites druk volgens hulle op allegoriese of sinnebeeldige wyse dieselfde uit as wat die filosowe in meer abstrakte teoretiese taal sê. Die mites bedoel dus iets anders as wat hulle werklik sê! Die woord "allegorie" beteken dan ook letterlik "iets anders sê" as wat daar letterlik staan.

So word die brug geslaan tussen die mitiese volksgeloof en die nuwe denkbeelde van die filosowe. Dit stel die filosowe ook in staat om die "onredelike" elemente en die teenstrydighede in die mitiese verhale asook onwaardige dinge wat dikwels aan die gode toegeskryf is, "weg te eksegetiseer".

Dit is belangrik om daarop te let dat agter die allegoriese verklaring apologetiese motiewe skuil. Dit wil die mite in n sekere sin red deur aan te toon dat die nuwe wysheid van die filosowe reeds lank bekend was by die mitiese digters, maar dat hulle alleen die praggewaad van die mite omgehang het<sup>13)</sup>.

#### 1.1.4 Drie teologieë

Dit is opmerklik dat daar wel gewaag is om die mitiese "teologieë" van die digters te bevraagteken, maar nie - altans nie gou - om dieselfde met betrekking tot die amptelike staatskultus te doen nie. Dié is (voorlopig) as onaantasbaar beskou en om daarteen in reaksie te kom sou te gevaarlik wees.

Reeds vroeg in die Griekse kultuur bestaan daar dus drie verskillende vorme van nadenke oor die gode naas mekaar: die mitiese, die "filosofiese" (in aanhalingstekens, want die mitiese was ook "wysbegeerte" - alleen in poëtiese vorm) en die burgerlike<sup>14</sup>). Dit is n belangrike feit, want dit het gelei tot die latere bekende driedeling van die Teologie in Mitiese, Natuurlike en Burgerlike by figure soos Panaetios, Scaevola, Varro, Tertullianus en Augustinus.

#### 1.1.5 Godsbewyse

Interessant is dat in hierdie tyd behalwe bewyse vir, ook bewyse teen die bestaan van die gode gevind word. As voorbeeld kan die volgende twee genoem word<sup>15</sup>).

Die gestalte van die god is nie liggaamlik of onliggaamlik nie. Was hy liggaamlik, dan was hy verganklik, was hy onliggaamlik, sou hy nie kon handel nie, want ons kan ons nie waarneming en handele sonder sinnelike organe, dit wil sê liggaamlikheid, voorstel nie. God is dus nóg die een nóg die ander en bestaan dus nie.

Aan die gode word die besit van deugde toegeskrywe. As hulle egter deugde besit, besit hulle ook die gebreke wat deur die deugde oorwin word. Aangesien die godheid geen ondeug het nie, het hy ook geen deug nie, is so sonder etiese eienskappe en bestaan dus nie.

Bekend is ook die standpunt van Kritias dat die gode uitvindseels van die regeerders was om gesag aan die staatswette te verleen en vrees vir die oortreding daarvan.

Van Xenophanes is sy siening oorgelewer dat die gode skeppinge van mense is. Dit blyk volgens hom daaruit dat die mense glo dat die gode gebore word, klere dra, spreek en gestaltes het soos hulself; dat die Ethiopiërs sê hulle gode het stompneuse en is donker van vel, die Traciërs egter dat hulle gode ligte blou oë en rooi hare het.

As beeste en perde hande gehad het en kon teken, sou die perde hulle gode soos perde, en die beeste hulle gode soos beeste geteken het!

Gigon wys daarop dat eers deur sulke atefistiese spekulasies die godsbewyse (as reaksie daarteen) in aansyn geroep is. "Archaische Zeiten beweisen das Dasein Gottes nicht; dies wird erst in dem Augenblick notwendig, in dem es ausdrücklich geleugnet wird"<sup>16</sup>). Dit is n besondere belangrike gegewe, want dit openbaar die apologetiese motief wat die Natuurlike Teologie dwarsdeur sy geskiedenis vergesel.

Gigon vind by die Sofiste alreeds twee bewyse vir die bestaan van n godheid<sup>17</sup>). Die eerste gaan uit van n historiese betragting van die godevoorstelling wat lei tot die bewys van die bestaan van god ex consensu gentium. n Oortuiging (naamlik dat n god bestaan) wat by al die volke van die aarde voorkom, kan nie vals wees nie. Volgens Gigon het Demokritos hierdie argument die eerste formuleer. Die tweede is die teleologiese duiding van die kosmos. Veral die matemtiese astronomie was n sterk impuls vir die teleologiese denke want n matemties-geordende kosmos is sonder n matemtiese godheid (theos geometron) nie denkbaar nie.

## 1.2 Plato (427 - 347 v.C.)

Hy was die eerste denker wat die woord "teologie" gebruik<sup>18</sup>) en by wie dié "wetenskap" n bietjie duideliker uit die verf kom. Aangesien hy egter geen sistematikus was nie, bly veel ook hier nog onduidelik. Die behoefte om alles wat hy gedurende sy lewe aan denkresultate na vore gebring het, te orden, het hy blykbaar nie geken nie. Aristoteles was die eerste groot analitikus en sistematikus; die grootmeester in die onderskeiding, indeling en onderverdeling. Plato se denke sou vergelyk kon word met die bruisende bergstroom teenoor die water in die besproeiingekanaal by Aristoteles.

### 1.2.1 Kritiese aard van Teologie

Ook sy teologie het veral 'n negatiewe, kritiese funksie. Dit moet beskerm teen die dwalinge van die mitiese godedigters (bv. Hesiodos en Homeros). In staatsbelang moet volgens streng riglyne (tupoi) die godesages van hul aanstootlikhede gereinig word. Die maatstawwe (tupo peri theologias) vir die toelaatbaarheid van die sages is onder andere dat die gode goed is en dus nie die oorsaak van die kwaad is nie, onveranderlik is en dus nie omkoopbaar is nie en ook nie lieg nie. In sy boek oor die wette word die staat gebou op die regte godsdiens en daarom moet die burger die regte kennis van die gode hê. Hy sê onder andere dat daar oral gode is, dat die gode vir die mense sorg en dat hulle nóg deur gebede nóg deur geskenke omkoop kan word<sup>19</sup>).

Die positiewe taak van die Teologie is om 'n beskrywing of voorstelling van die gode op meer wetenskaplike niveau te gee.

Ons vind dus ook by Plato 'n konflik tussen die mitiese tradisie en die meer redelike benadering tot die gode. Die teoretiese kennis word bo die populêre volksgeloof gestel.

### 1.2.2 "Pistis", "doksa" en "epistemé"

In verband met die kritiese karakter van die Teologie moet op die onderskeid tussen pistis (geloof), doksa (mening) en epistemé (kennis) gewys word. Volgens Plato moet die vermeende kennis (doksa) deur die ware kennis (epistemé) oorwin word. In sy teologie gaan dit om ware (teoretiese) kennis teenoor die meninge van die mitiese digters. Die geloof (pistis) staan egter nie bo die ware kennis nie, maar op 'n selfs nog laer vlak as die mening.

Hier is nog geen geloof-weteproblematiek aanwesig nie<sup>20</sup>). Die voor-Christelike, klassieke denke beweeg nog nie tussen die alternatiewe van wêreldse wete en bo-wêreldse geloof nie. Daar is ook nog nie 'n

spanning tussen Filosofie en Teologie nie. Die Teologie is deel van die Filosofie - die belangrikste deel daarvan. Die probleem is hier nog nie of n mens die gode redelik kan ken of eers daarin moet glo nie, maar of die gode beter geken kan word as in die populêre religie. Die Teologie staan hier nie teenoor die Filosofie nie, maar teenoor die gangbare religie van die polis. Die teëstelling is hier dus nie geloof-wete nie, maar doksa-epistemé.

Hoewel ons hier nog nie eksplisiet die geloof en weteproblematiek vind soos by die latere Christelike denkers nie, is dit nie vergesog om hierin tog n prototipe van die latere stryd te sien nie<sup>21)</sup>. By die Grieke immers word die idee van n selfstandige wetenskap, waarin menslike outonomie naas en teenoor die afhanklikheid van die religie, veronderstel word, reeds gebore - iets wat egter onmoontlik is aangesien alle wetenskap deur religieuse voorveronderstellings bepaal word.

### 1.2.3 Wetenskapsidee. Teologie as Synsteologie

Die Griekse wetenskapsidee is dan ook van groot belang vir die ontwikkeling van die latere Westerse denke. Die woord "teorie" beteken ongeveer "skoue" (van byvoorbeeld n goddelike epifanie). In die nuwe wetenskaplike (filosofiese) Teologie gaan dit dan ook om n teoretiese of logiese skoue van die gode. Verder is die woord theoretiké synswetenskaplik gestempel. In die wetenskaplike bedryf gaan dit om die skoue van of die insig in die syn. Ook dit geld van die nuwe Filosofiese Teologie by die Grieke. In die wetenskaplike kennis van die gode gaan dit veral om die deurgronding van hulle syn. Hierdie klem op die ontologiese was n algemene trek van die Griekse denke in teëstelling met die latere Hellenisme wat oorwegend gnoseologiese belangstelling gehad het<sup>22)</sup>. Hulle Teologie tipeer Popma dan ook as Teo-onto-logie of Synsteologie. Popma vind hierdie trek reeds so

vroeg as by Hesiodos wat die syn van die gode wil ophelder en die "godwees" van die gode wil verstaan. Hierdie synsteologiese denke loop dwarsdeur die Griekse denke en is, volgens hom, ook nog die spesifieke trek van die latere Skolastiek<sup>23</sup>).

#### 1.2.4. Godsbewys

Eers in die Aristoteliese geskrifte word 'n hele aantal duidelik onderskeie godsbewyse gevind. By Plato kan slegs een bewys reeds duidelik onderskei word, naamlik die teleologiese wat by van vroeëre denkers oorneem<sup>24</sup>). Vanuit die doelmatigheid en die ordelikheid in die skepping word bewys dat daar 'n hoogste argitek van dit alles moet bestaan.

#### 1.2.5 Wetsontologie

Van besondere belang by Plato is ten slotte sy Realisme. Volgens hom bestaan die wette nie in die subjekte of objekte (soos deur die Subjektiviste en Objektiviste voor hom verkondig) nie, maar as aparte ideë (dié van die ware, goeie en skone) in die intelligibele wêreld. In sy denke gaan dit dan ook veral om kennis van hierdie ideë (in die agtergrond) wat as perfekte, ewige voorbeelde of modelle vir die kosmiese dinge (op die voorgrond) dien.

Dat Plato aan die wet 'n aparte bestaan toegeken het, was 'n groot stap in die rigting van 'n korrekte wetsontologie. Gemeet aan 'n Skrifmatige Ontologie is daar hoofsaaklik drie gebreke aan sy wetsbeskouing. Die wette is eerstens nie "dinge" wat net soos die kosmiese dinge bestaan nie. Hulle is wette en hul ontisiteit lê in hul gelding. Daarom is die wette ook nie net ideale voorbeelde soos Plato se ideë en getalleself nie, maar hulle geld vir die subjekte. Laastens het Plato die wet verkeerdelik gesien as iets wat in sigself bestaan, nie alleen heeltemal los van die werklikheid waarvoor dit

geld nie, maar ook van die Wetgewer.

Plato self het hierdie idee tereg van die gode onderskei. A.g.v. die ontwikkeling tydens die neo-Platonisme na hom, het vele Christelike sintesedenkers egter die Platoniese idees as wette in die kennende gees van God geplaas. Verdere vermenging met die latere logos-spekulasies (van die Stoa afkomstig, vgl. 1.5), wat veral via Philo (vgl. 2.2.1) in die Christelike denke ingang gevind het, lei uiteindelik tot die gedagte van die wet in God, wat Hyself ook in die dinge inskep waarvandaan dit geabstraheerd weer in die kennende gees van die mens verskyn. In die denke van Augustinus het hierdie proses alreeds ver gevorder (vgl. 2.7.3 en veral 2.7.4). Dit is n uiters belangrike ontwikkelingsgang waarsonder die Natuurlike Teologie binne die Christelike denke nie tot op die wortel gepeil kan word nie en waarop dus nog terugkeer sal word.

### 1.3 Aristoteles (384 - 322 v.c.)

Hierdie reus uit die antieke denke is van groot belang vir die onderhawige ondersoek, sodat breedvoeriger op sy denke ingegaan word.

#### 1.3.1 Ontologie en kenteorie

Hy huldig in die finale fase van sy lang ontwikkelingsgang n louter-kosmologiese dualisme verbind met n partiële universalisme sonder makro-mikrokosmostema d.w.s. met vorm-materieleer<sup>25</sup>). Hy aanvaar m.a.w. nie die mites as verklaring vir die oorsprong van die werklikheid nie maar wil bloot oor die kosmos soos dit bestaan, filosoofeer. Die werklikheid word dualisties verdeel in (hoërs) transendente en n (laere) nie-transendente deel. <sup>3a</sup> In die transendente onderskei hy die godheid (of monarg) en daaronder die hemelsfere met die universele denkgees op n nog laer vlak. In die nie-transendente bestaan alles uit (die laere) materie, as die individuele en potensiële en (die hoëre) vorm

as die universele en aktuele.

4) GODHEID

Die Aristoteliese god in die transendente sfeer is 'n starre, onbeweeglike godheid wat soos 'n kragtige magneet alles na hom toe trek en laat beweeg as hoogste doelloorsaak. Hy is suiwer denke en dus suiwer vorm (teenoor die nie-transendente waar vorm steeds met materie saamgaan). Die inhoud van sy denke is hyself. (Dit sou onwaardig wees as die godheid iets anders sou dink.) In die kennis en liefde van sigself vind die godheid volkome saligheid. Die goddelike denke, intellek (nous) en wese is dieselfde. Denkende subjek en gedagte objek is in sy god identies. Daarom is die sigselfdenkende god 'n "denke van die denke".

Aristoteles se wetsidee verskil van die van sy groot voorganger, Plato, daarin dat die wet nou nie meer apart van die dinge nie maar deel van die dinge is. Die universele vorm, ousia (wese) of substansie<sup>26</sup>, wat Aristoteles ook as die oorsaaklike sien, is die wet. Elke ding bestaan volgens hom uit vorm (of wet) - as die universele - en materie - as die individuele. Met sy hulemorfisme of vorm-materieleer wou Aristoteles op Plato se ideëleer verbeter. Hy wou nie selgs drie ideë (ware, goeie en skone) aanvaar nie maar wou vir elke ding 'n eie wet in die ding hê. Sy vorme is dus eintlik 'n vermeerdering van die Platoniese ideë in die dinge self.

Hierdie wetsbeskouing van Aristoteles is van die allergrootste belang vir wat nog verderaan in die geskiedenis sou gebeur. Daarom is enkele stippellyne oor die ontwikkelingsgang na Plato en Aristoteles hier gepas. Soos reeds gestel, word Plato se ideë binne die neo-Platonistiese lyn in die goddelike gees geplaas. Binne die Aristoteliserende lyn word Plato se ideë (soos so pas aangetoon) die vorme in die dinge. Via 'n derde ontwikkelingslyn tydens die Hellenisme (die sg. aprioriteitstema) kom die ideë of wette ook in die kennende

gees van die mens. Wanneer hierdie drie lyne uiteindelik saamloop, bring dit ons by die Middeleeuse leer van die ideae ante re (in God self), die formae in rebus (in die dinge) en die normae post rem (in die kennende gees van die mens). Hieroor sal egter later (vgl. o.a. 3.4.3) nog breedvoerig gehandel word.

Gemeen aan n Skrifmatige Ontologie is sowel Plato as Aristoteles se wetsbeskouinge onaanvaarbaar. Waar eg. die wette (as ideë in die intelligibele wêreld) heeltemal van die subjekte, waarvoor dit geld, losmaak, fouteer lg. weer deur die wette en die kosmiese subjekte nie duidelik genoeg te onderskei nie. Soos in Hoofstuk I gestel, is die Skrifmatige standpunt dat hoewel die wette (as die wil van God vir die dinge) in die dinge gesoek moet word, dit duidelik van die dinge onderskeie is. Die gedagte van outonome substansies pas ook nie in n Skrifmatige Ontologie, wat God as Wetgewer erken nie.

In Aristoteles se Kenteorie<sup>27)</sup> gaan dit om kennis van die wette of vorme in die dinge soos so pas omskrywe. Die doel van wetenskaplike kennis is volgens hom om tot kennis van die universele vorm of wese te kom. Teenoor die epistemé wat hierdie algemene en noodwendige as veld van ondersoek het en nie kan dwaal nie, staan die doxa wat met die individuele en toevallige te make het en dus ook vals kan wees. Die teoretiese denkaktiwiteit abstraheer egter langs die weg van induksie die algemene uit die besondere en hierdie kennis aangaande die algemene vorm of wese word begripsmatig in die wetenskaplike definisie uitgedruk. Hiermee is Aristoteles se Kenteorie egter nog nie volledig uiteengesit nie. Die transendente, intelligibele wêreld en die godheid wat daartoe behoort (Aristoteles onderskei as dualistiese denker tussen n transendente en nie-transendente wêreld) kan nie deur middel van die sintuie geken word nie, d.w.s. deur afdrucke wat op die tabula rasa gemaak word nie. Aristoteles moet gevolglik sy konsekwente empirisme (wat alleen

op kennis van die nie-transendente van toepassing kan wees) wysig en tot 'n nie-konsekwente empirisme oorgaan om die kennis wat hy van die intelligibele wêreld besit te kan verklaar.

Reeds wanneer Aristoteles tot die monarchianisme oorgaan, vind ons die gedagte dat menslike denke heeltemal van die bopersoonlike denkgees (tussen die mens en die godheid) afhanklik is omdat die mens se denke telkens deur die bo-individuele denkgees of nous geaktualiseer moet word om tot kennis te kan kom<sup>28)</sup>. Hierdie aktiwiteit van die bopersoonlike denkgees is ook op die intelligibele wêreld gerig. Aristoteles is vir sy kennis van die intelligibele dus heeltemal van die aktualiseringsaktiwiteit van hierdie denkgees afhanklik<sup>29)</sup>.

Hierdie gedagte van Aristoteles kom baie na aan die verligtingsgedagte van Plato in sy latere jare sodat die moontlikheid sterk is dat Aristoteles (selfs reeds voordat hy tot die monarchianisme oorgaan het) die verligtingsteorie vir sy kennis van die intelligibele wêreld aanvaar het. Een en ander oor Plato in die verband kan verheldering bied.

In Plato se kosmogoniese, dualistiese jare (waartydens hy ook 'n parsiele universalisme met makro-mikrokosmosteorie huldig) het hy geleer dat die siel van die mens 'n prêksistente bestaan in die transendentahet en op hierdie wyse 'n skoue in die intelligibele wêreld kon kry. Wanneer hierdie siel in die liggaam kom (dus nie-transendent word), het dit nog steeds die herinnering (anamnêsis) aan sy kennis van die transendente intelligibele wêreld<sup>30)</sup>.

Toe Plato monis - word, kon hy nie langer hierdie anamnêsis-leer<sup>31)</sup> behou nie aangesien die transendente wêreld verval. Gevolglik aanvaar hy 'n verligtingsteorie. Die ideë in die intelligibele wêreld word verlig en ook die mens se denke self sodat die ideë kenbaar is. F. Sassen sê byvoorbeeld van Plato se Kenteorie: "De idee van de

Goede speelt bij het kenproces een bijzonder rol, welke ooreenkomt met die van die zon in die wereld der waarneming. Zij verleent nl. door een zekere verligting aan die kennend subjek die kenkracht, en aan die ideën die kenbaarheid<sup>32)</sup>.

Hieruit blyk duidelik die groot ooreenkoms van Aristoteles se Kenteorie<sup>33)</sup> in sy dualistiese fase met dié van Plato in sy monistiese fase. In albei gevalle moet aan die mens die kenkrag verleen word en die intelligibele kenbaar gemaak word om tot kennis te kan kom.

Saamgevat: die Stagiriet huldig n nie-konsekwent-empiristiese Kenteorie.

In die lig van bostaande uiteensetting moet ook Aristoteles se standpunt gesien word dat daar onbewysbare, n sigself evidente beginsels of oerprinsipes is waarop alle kennis teruggaan. Hierdie eerste beginsels (later prima principia genoem) is niks anders nie as n vervorming van Plato se ideë wat, volgens Aristoteles se nie-konsekwente empirisme, dan ook deur illuminasie alleen geken kan word. Vanuit hierdie eerste beginsels vind wetenskaplike bewysvoering volgens sy eillogistiese Logika plaas<sup>34)</sup>.

### 1.3.2 Wetenskapsleer

Die wetenskappe word by Aristoteles in ooreenstemming met sy Ontologie hiërargies georden. In die hoogste wetenskappe word ook die hoogste beginsels bestudeer en die laere wetenskappe kan hulle beginsels aan die hoëre wetenskappe ontleen.

Hy het in verskillende geskifte verskillende wetenskapsindielings gegee<sup>35)</sup> wat nie almal hier ter sprake hoef te kom nie. Van belang hier is sy indeling waarin die Teologie ook spesifiek genoem word.

Volledigheidshalwe moet eers nog vermeld word dat Aristoteles die woord "teologie" in tweërlei sin gebruik, naamlik sistematies en histories. Die historikus Aristoteles dui met hoi theologoi die Griekse denkers aan wat Vollenhoven as mitologiserend tipeer, maar dan die oudste groep: Hesiodos cum suis. Hierdie teoloë gaan volgens Aristoteles die filosowe, waarvan die eerste Thales van Milete was, vooraf<sup>36</sup>). Vir hierdie ondersoek is veral die sistematiese gebruik van die woord "teologie" deur Aristoteles - soos dit ook in sy wetenskapsindeling gevind word - van belang.

Volgens hoofstuk I van die sesde boek van sy Metafisika moet onderskei word tussen drie tipes denke of filosofie, naamlik die prakties-etiese, die poëties-tegniese en die teoretiese denke. Van hierdie drie filosofieë is die laaste die hoogste. Die teoretiese filosofie word weer in drie tipes onderverdeel: die wiskundige, die natuurkundige en die teologiese (philosophia mathematicè, physikè en theologikè)<sup>37</sup>). Ook van hierdie drie is laasgenoemde die hoogste. In die Natuurkunde (Fisika) gaan dit om wat afsonderlik bestaan (selfstandig is) en beweeglik is, in die Wiskunde om wat nie afsonderlik bestaan (selfstandig is) en nie beweeglik is nie, en in die Teologie om wat wel afsonderlik bestaan (selfstandig is) en ook nie beweeglik is nie.

Aan die Teologie word hier dus die selfstandig bestaande syn, wat aan geen beweging onderworpe is nie, as veld van ondersoek toegewys. Hy noem hierdie wetenskap ook Eerste Filosofie of Wysheid.

### 1.3.3 Naam en veld van ondersoek vir die Teologiese Filosofie

Dit is uit sy werke duidelik dat Aristoteles met die benaming Teologiese Filosofie (philosophia theologikè), Eerste Filosofie (prote philosophia) en Wysheid (sophia) dieselfde wetenskap op die oog het. Dit is egter nie duidelik waar die benaming "Metafisika" -

waarmee die bekende werk van Aristoteles, wat later as sy Teologie bestempel word - vandaan kom nie aangesien dit nie in die geskrifte van Aristoteles self voorkom nie<sup>38</sup>).

Die probleme lê egter veral by wat presies Aristoteles as die veld van ondersoek vir sy Teologiese Filosofie gesien het<sup>39</sup>). Die hoofprobleem is hier dat dit soms lyk asof dit die syn as sodanig as veld van ondersoek het (meer Ontologie) en dan weer die hoogste, onbeweeglike, goddelike syn (meer Teologie). P. Merlan stel dit so: "Sometimes Aristotle refers to first philosophy as being theology; sometimes he refers to it as being science of being-as-such. The former seems to lead to metaphysica specialis; the latter to metaphysica generalis"<sup>40</sup>).

Verskillende oplossings vir hierdie probleem is aan die hand geding deur kenners soos onder andere Natrop, Jaeger, Merlan, Wagner, Geiger en Patzig<sup>41</sup>), waarop onmoontlik hier ingegaan kan word, aangesien dit tot allerlei detailprobleme laat afdwaal. Teen die agtergrond van Aristoteles se synsleer (met sy vorm-materieleer) lyk dit nie of dit n heeltemal onoorkomelike probleem is nie. Juis as gevolg van sy Ontologie<sup>42</sup>) hoef daar geen teenstrydigheid in te sit dat hy soms die goddelike substansie en soms die syn as syn as veld van ondersoek vir sy Teologiese of Eerste Filosofie aandui nie<sup>43</sup>). Myns insiens is Patzig, Wagner, Geiger en Rompe hier korrek dat die betragting van die syn as sodanig voer tot die substansie (vorm of wese) as die eintlike synde (soos aangetoon is, gaan dit vir Aristoteles in die wetenskaplike kennis om die universele vorm, wese, ousia of substansie) en dit tegelyk die weg open na die onbeweegde bewêr as die eerste, suiwer geestelike en onveranderlike substansie. Vir Aristoteles is daar dus identiteit tussen Eerste Filosofie as wetenskap aangaande god en Filosofie van die syn as sodanig. Elisabeth Rompe

stel dit samevattend so: "Man wird folglich darin, dass der Stagirite zuweilen das on he on, zuweilen prote ousia als Gegenstand der prima philosophia nennt, keine Unsicherheit darüber sehen dürfen, warum es in dieser Wissenschaft geht. Ebenso wäre es falsch anzunehmen, Aristoteles habe vielleicht zwei verschiedene Disziplinen konstituieren wollen. Die Metaphysik ist für Aristoteles. . . Grundwissenschaft und oberste Wissenschaft zugleich. Das bedeutet, dass für Aristoteles die Frage nach dem Seienden als Seienden zusammenfällt mit der Frage nach dem Sein des Göttlichen"<sup>44</sup>).

Moontlik word die probleem nog duideliker as dit gesien word in die lig van wat reeds onder 1.3.1 i.v.m. Aristoteles se Ontologie gestel is. Volgens sy dualisme onderskei hy tussen n transendente en n nie-transendente. Aangesien die transendente ook die godheid insluit, het sy Teologie die transendente en sy Filosofie nie nie-transendente syn as veld van ondersoek.

In die latere dualistiese Christelike denke van bv. Thomas van Aquino kom die Bybelse God in die plek van dié van Aristoteles in die transendente sfeer. Hierdie God word nie meer soos in die geval van Aristoteles d.m.v. illuminasie nie maar deur openbaring van Homself geken. (Die geweldige verskil tussen die heidense verligtingsgedagte en die Openbaring van God is ook nie altyd baie duidelik gesien nie.) Dit maak vir die Christen n Bonatuurlike Teologie moontlik. Aangesien Aristoteles se Filosofie van die nie-transendente syn egter ook gods-bewyse ingesluit het, kon dit maklik tot die Natuurlike Teologie binne Christelike milieu omgebou word.

Van besondere belang is om ten slotte daarop te let dat dit veral Aristoteles se spesifieke wetsontologie is wat sy godsbewyse (as die kern van sy Teologiese Filosofie) moontlik maak. D.m.v. dié, deur die wetenskap geabstraheerde, universele vorme, wesens, oorsake of wette

in die dinge kan daar tot 'n suiwer vorm of eerste oorsaak (god) gekonkludeer word.

#### 1.3.4 "Regina scientiarum"

Aristoteles noem nie sonder rede sy Teologiese Filosofie Eerste Filosofie nie<sup>45</sup>). Volgens sy Metafisika (Boek 3, hoofstuk 2) is die Teologie vir hom die koningin van die ander wetenskappe wat haar soos slawe moet gehoorsaam sonder om haar te durf weerspreek. Die rede vir die hoë rang van hierdie wetenskap is die verhevenheid van sy veld van ondersoek, naamlik die eerste (goddelike) syn<sup>46</sup>).

#### 1.3.5 Godsbewyse

"Erstmals in den aristotelischen Schriften finden wir Beweise für die Existenz Gottes in streng wissenschaftlichen Form. Darum darf Aristoteles als der eigentliche Schöpfer formaler Gottesbeweise bezeichnet werden"<sup>47</sup>).

Aristoteles gee 'n hele aantal godsbewyse in sy Metafisika. Daar is die godsbewys vanuit die synstrappe wat volgens die opstyging in synsvolmaaktheid ex gradibus tot 'n allervolmaakste goddelike wese konkludeer<sup>48</sup>). Vervolgens aanvaar hy ook die bekende teleologiese bewys. Soos iemand wat 'n skip met volle seile die hawe sien nader, weet dat dit 'n stuurman aan boord moet hê, so het die mens wat die son en die sterre in hulle vaste bane aanskou, 'n magtige en onverganklike werkmeester van hierdie wêreldorde in god gesoek<sup>49</sup>). Derdens leer Aristoteles die kinesiologiese of bewegingsbewys. Alles wat sig beweeg, word deur iets anders beweeg. Aangesien die ry van beweginge of die oorsake van die beweging nie tot in die oneindige kan deurgaen nie, moet daar 'n eerste bewêër wees waarvan al die beweging uitgaan maar self onbeweeglik is. Die eerste onbeweeglike

beweër is vir Aristoteles god<sup>50</sup>). Hierdie bewys hang nou saam met Aristoteles se leer van akte en potensie. (Soos reeds verduidelik, beweeg Aristoteles se god as eerste oorsaak die wêreld op die wyse van n verliefde sy geliefde. God werk attraktief soos n doel waarheen gestreef word.) n Vierde bewys is die sogenaamde kontingensiebewys waarin vanuit die toevallige synde tot n absolute noodsaaklike synde gekonkludeer word<sup>51</sup>).

#### 1.4 Die resultaat dusver

Samevattend kan gesê word dat daar by die Grieke, in die konflik wat ontstaan het tussen die ou "teologieë" en die nuwe filosofieë, hoofsaaklik drie wêë gevolg is<sup>52</sup>).

Sommige het probeer om die ou Teologie in hul Filosofie te assimileer. Empedokles, Herakleitos en andere annekseer uit die kultus en mite bekende godename vir hulle Filosofie. Iets soortgelyke word gevind by Plato, Aristoteles (asook die Stoa wat hierna behandel word). Die allegoriese metode was een van die wyses waarop hierdie assimilasië en anneksasie kon plaasvind.

Ander het as gevolg van die onversoenbaarheid tussen Teologie (of die destydse religieuse beskouinge) en die Filosofie n oplossing gesoek deur verskeie teologieë te onderskei. Daar is reeds op die drie tipes teologie gewys wat later veel duideliker in die Stoa gevind word, maar van veel vroeër datum moet wees<sup>53</sup>).

Derdens is daar diegene (soos Epikurus) wat openlik verklaar het dat hulle in hul filosofie geen plek vir die ou mitiese teologie (of volksreligie) het nie en ook nie vir die staatskultus nie. Nogtans het die meeste van hulle in die praktyk tog die staatskultus gehoorsaam - blykbaar omdat hulle geen aanstoot wou gee en ander laat struikel nie of self in gevaar wou kom nie.

Die meeste skrywers<sup>54)</sup> voer die ontstaan van die Natuurlike Teologie net tot sover as die Stoa terug. Gesien die resultate van die voorafgaande ondersoek moet die ontstaan van die Natuurlike Teologie egter veel verder terug in die geskiedenis van die Westerse denke gesoek word. Die Grieke gebruik wel nog nie die benaming "Natuurlike Teologie" nie - dit kan uiteraard eers binne die sintesedenke waarin daar tussen 'n natuurlike en bonatuurlike terrein onderskeid gemaak word. Die Filosofiese Teologie by die Griekse denkers vertoon egter essensiële kenmerke van die latere Natuurlike Teologie. Ook die latere Natuurlike Teologie is 'n Teologiese Filosofie. Verder is die hart van die latere Natuurlike Teologie ook die godsbewyse waarin vanuit die skepping tot die bestaan van God of 'n godheid besluit word. Die apologetiese motief by die Grieke (stryd teen Ateïsme), vergesel ook die Filosofiese Teologie deur sy hele lang geskiedenis. Dit lyk dus geoorloof om te konkludeer dat ten minste die grondslae van die Natuurlike Teologie reeds in die Griekse denke gelê is.

#### 1.5 Die Stoa (+ 300 v.C. tot + 200 n.C.)

Die Stoïsynse visie m.b.t. die Natuurlike Teologie is vir hierdie ondersoek van besondere belang, aangesien die Christelike denkers in latere eeue telkens daarmee gekonfronteer word. Die volgende drie gevalle onderstreep die aktualiteit van hierdie wysgerige stroming deur die eeue.

Paulus ontmoet op een van sy sendingreise in Athene - die bakermat van die Westerse Wysbegeerte - op die Areopagus Stoïsynse denkers. Sommige geleerdes beweer dat Paulus by die Stoïsynse Natuurlike Teologie aangesluit het om sy filosowe-gehoor tot geloof te bring. (Vgl. Hoofstuk VI, 2.1.4.2.5)

Die geweldige aantrekkingskrag van die Stoïsynse filosofie vir die vroeg-Christelike denkers sal nog uit die res van hierdie hoofstuk blyk.

Gedurende die tyd van die Reformasie belewe die Stoa n reveal en veral denkers uit die Middel Stoa (soos Cicero) en die Laat Stoa (o.a. Seneca) word deur reformators soos Calvyn baie simpatiek benader. (Vgl. hiervoor Hoofstuk IV.)

### 1.5.1 Drie soorte Teologie

In die voorafgaande is reeds daarop gewys dat daar al vroeg in die Griekse denke drie verskillende vorme van nadenke oor die gode en die goddelike naas mekaar ontstaan: die van die staatskultus (burgerlike), die poëties-mitiese en die meer filosofies-wetenskaplike. Die Stoïsynse filosowe omvorm dit tot drie soorte teologie. Augustinus dui dit by Varro aan as theologia civilis, mythica en physica<sup>55)</sup> of politica, fabulosa en naturalis<sup>56)</sup>.

Volgens Tertullianus (150 - 223 n.C.)<sup>57)</sup> en Augustinus (345 - 430 n.C.)<sup>58)</sup> is hierdie driedeling afkomstig van Varro (116 -27 v.C.), terwyl Augustinus ook nog die naam van Scaevola noem<sup>59)</sup>. J. Pepin het in n besonder goeie artikel<sup>60)</sup> nagegaan wat die bronne van hierdie driedeling by Varro is.

Scaevola<sup>61)</sup> onderskei wel tussen tria genera deorum<sup>62)</sup> (drie soorte gode) wat deur die digters, wysgere en staatsmanne geïntroduseer is, maar nog nie eksplisiet tussen drie teologieë nie. Verder lê sy voorkeur duidelik by die Burgerlike (Nasionale) Teologie van waaruit hy kritiek op die Mitiese en Fisiese (Filosofiese) Teologie uitoefen. Die Romeins-Stoïsynse priester Scaevola wil die staatskultus verdedig<sup>63)</sup>.

Volgens Pepin was Scaevola egter alleen n skakel tussen Varro en die geskiedenis van die driedelige teologie wat nog veel verder in die

geskiedenis tot op die Stoa teruggaan. Hy behandel in hierdie verband Panaetios<sup>64)</sup> en Posidonios<sup>65)</sup> en toon aan dat dit nie presies uitgemaak kan word by wie van hulle die oorsprong van die driedeling lê nie. Duidelik is in alle geval dat die driedeling wat hulle hanteer nog verder teruggaan - minstens tot op Zeno en Chrysippos. In hierdie verband toon Pepin ook aan dat die bodem waaruit die tripartita theologia gespruit het die konfrontasie tussen die fisiese (filosofiese) en mitiese tradisie was en die allegoriese interpretasie van laasgenoemde deur eersgenoemde<sup>66)</sup>. Die vroeëre Stoïsynse denkers het hulle egter onthou van 'n veroordeling van die Mitiese en Burgerlike Teologie wat die allegoriese van diskrediet bewaar het. Hierin het Scaevola (wat openlik kies vir die Burgerlike Teologie) en Varro (wie se simpatie duidelik by die Fisiese Teologie lê) dus heelwat verder gegaan.

Wat Varro self betref, is dit belangrik dat hy (volgens Augustinus se weergawe) nie alleen tussen drie soorte gode en hulle inleiers (die digters, die volk en die filosowe) nie maar ook tussen drie soorte teologie onderskei<sup>67)</sup>.

Dit is van belang dat ook nog gewys word op vier ander figure by wie hierdie driedeling voorkom en wat dit aan Varro ontleen. Hulle het almal aan die einde van die eerste eeu of in die tweede eeu n.C. gelewe en kom dus na Varro maar voor Tertullianus en Augustinus. Die vier figure is Plutarchus<sup>68)</sup>, Chrysostomos<sup>69)</sup>, Aetius<sup>70)</sup> en Eusebius<sup>71)</sup>.

Veral Chrysostomos<sup>72)</sup> (2e eeu n.C.) se idee is vir hierdie ondersoek belangrik. In die twaalfde boek van sy Orationes bespreek hy die oorsprong van die godsbegrip. Die fundamentele bron is volgens hom die universele idee van God, die ingebore denke. Hierdie aprioriese idee vorm die basis waarop sekondêre bronne vrugbaar gebruik kan word. Hy onderskei twee sodanige bronne van godskennis, naamlik dié deur die digters aangebied en dié deur die staatswette opgelê. Die ware

oorsprong van die geloof in die gode is egter die onveranderlike aangebore idee wat hom by alle volke handhaaf en van redelike aard is. Hierteenoor is godskennis uit die twee sekondêre bronne verworwe begrippe wat alleen kan bestaan kragtens die ingebore idee. Hierdie verworwe kennis (van digters en wetgewers) druk hom nie altyd op korrekte wyse in ooreenstemming met die eerste (aangebore) begrippe uit nie. Volgens Pepin val hierdie ingebore begrip van God sonder moeite binne die kader van die Teologiese Filosofie.

Wat ons hier by Chrysostomos vind<sup>73)</sup>, is van die aller grootste belang vir die verdere ondersoek. Soos nog sal blyk, word later voortgebou op hierdie onderskeiding tussen aangebore en verworwe godskennis en spreek sommige denkers van n theologia naturalis insita en acquisita. Wat hier veral van belang is, is dat die idee van n ingeplante Godskennis op n bepaalde wetsontologie gegrond word. Die aprioriteitstema (waaroor by die logospekulasies van die Stoa nog breedvoerig gehandel sal word) vorm die basis van sy Teologiese Filosofie. Die idee (as wet) bestaan nie meer soos by Plato buite die kennende gees van die mens nie maar intramenteel. Tog staan die gedagte van die aangebore idee ook nie los van die Platoniese wetsidee nie. Dit herinner duidelik aan Plato anamnésis-leer soos voorheen (vgl. 1.3.1 hierbo) reeds uiteengesit. Net soos Plato se wetsontologie is ook hierdie een onskrifmatig, aangesien die menslike subjek (in sy rede) nou die wet stel i.p.v. God as die Wetgewer.

#### 1.5.2 Die Teologie van die Stoa binne die raamwerk van die wetenskappe

By die weergawe van Plato se standpunt is reeds een en ander in verband met die indeling van die Filosofie in Logika, Etiek en Fisika meegedeel. Hierdie indeling word ook deur die Stoa oorgeneem<sup>74)</sup>. Die aangewese plek vir die Teologie binne hierdie skema is dat dit deel van

die philosophia physikè uitmaak. Soms is dit as n onderafdeling van die Fisika aangedui (so byvoorbeeld deur Cleathes en Julianus die Afvallige), soms egter sonder enige onderverdeling of enige onderskeidende benaming sodat die philosophia theologikè identies is met die philosophia physikè<sup>75)</sup>.

Die studie van die Teologie ontstaan uit n studie van die kosmos (physis) en is in sekere sin identies daarmee: "For the thorough going Stoic, theology was, or at least tended to be, identical with the study of nature. The coherent, necessary and rational system of the cosmos tends to become identified with divinity, and the study devoted to it, philosophia physikè with theologia"<sup>76)</sup>.

Dit is n belangrike verskil met byvoorbeeld Aristoteles wat hier na vore tree. By hom het die Teologie tot die Metafisika behoort. By die Stoa word die Teologie tot die Fisika gereken en ofskoon hulle aan die Fisika, insoverre dit die leer oor die godheid insluit, die hoogste teoretiese waardigheid toeken, word dit in feite tog met minder ywer en toewyding as byvoorbeeld die Etiek beoefen.

Waarom die Teologie by die Fisika gereken word, blyk uit die Stoa se

### 1.5.3 Logosleer en godsbewyse

Die logosleer van die Stoa is vir hierdie studie van besondere belang. Dit bied die wetsontologie van die Stoa waarin hulle wel op voorafgaande filosofieë voortbou maar tog iets heeltemal nuuts bied. Alle voorafgaande wetsbeskouinge binne die Griekse filosofieë (Subjektivisme - die wet word in die subjek gesoek; Objektivisme - die wet word verobjektiveer en Realisme - die wette is apart bestaande dinge) het daarin ooreengekom dat die wet steeds buite die kennende gees gesoek moes word. Die verskuiwing tydens die Hellenisme, wat (anders as die Griekse filosofie, wat oorwegend ontologiese belangstelling

gehad het) groot klem op die kenteorie lê, was beslissend vir die verdere ontwikkeling van die visie op die wet<sup>77)</sup>. Hier ontstaan die aprioriteitstema waarvolgens die wet na binne die kennende gees verskuif word. Die rede hiervoor was die golf van skepsis wat alle skole met die vraag of die wet wel kenbaar is, en selfs of dit bestaan, veront-rus het. Deur die wet (as aprioriese begrip) in die kennende gees (logos) van die mens te plaas is gepoog om dit weer veilig te stel. Soos die naam aandui, lê die wette nou a-priories, d.w.s. voor alle ervaring in die menslike gees in die vorm van algemeengeldige begrippe i.v.m. bv. goed en kwaad, reg en verkeerd - en ook aangaande die gode self.

H. Hart skets die ingrypende verandering tydens die Hellenistiese filosofie so: "Practical life had been robbed of its necessary certainties, its points of orientation, its criteria for judging correctly in practical affairs. This explains the predominance of moral problems and the flowering of ethical schools in this period. An important problem became: what to say about the grounds of certainty? The final answer came in the spirit of the epistemological attitude: certainty lay in the inborn pre-suppositions of the understanding, in universals preceding experience but determinative of it. The universally valid conditions for all experience were located in the universally valid logical concepts of the individual human mind or the divine mind or the universal mind. This construction of understanding with a priori laws of existence or of experience was called ratio by Cicero. Its first exponent was Chrysippos around 200 B.C. and four hundred years later it was firmly lodged in every school of philosophy"<sup>78)</sup>.

By al die goeie bedoelinge wat daaragter mog lê, openbaar die aprioriteitstema geen Skrifmatige denke nie. Volgens die Skrif het die wet n aparte bestaan (vgl. Hoofstuk I, o.a. 8.6.1.1) buite die mens in die dinge (vgl. Hoofstuk I, 8.6.2.5) en nie in die rede van die mens

nie. Alleen die Skrifmatige wetsbeskouing, wat God as Wetgewer erken, kan ook die nodige sekerheid aan die mens vir sy handele verskaf. Deur die wet subjektivisties van die menslike nous afhanklik te maak word dit juis op losse skroewe gestel - soos in die verdere ontwikkeling in die Westerse denke reeds duidelik geblyk het.

Met hierdie kritiek op die wetsontologie van die Hellenisme in die algemeen en die Stoa in die besonder is terselfdertyd radikale kritiek op hul Natuurlike Teologie gelewer, aangesien hul wetsbeskouing, soos vervolgens sal blyk, die basis daarvan vorm.

Die Stoïsynse denkers sien nl. die logoi spermatikoi<sup>79)</sup> of redekieme as kiemkragte van die in die skepping immanente godheid of Logos.

Volgens Zeno (336 - 279 v.C.), die vader van die Stoa, is die algemene wet wat in die rede bestaan en alles deurdring, gelyk aan die god Zeus. H. Meyer beweer dan ook dat die begrip logoi spermatikoi van Zeno afkomstig is<sup>80)</sup>. Dit is belangrik om daarop te let dat die godheid (Logos) hom deur middel van die wet (logoi spermatikoi) manifesteer of openbaar in die skepping.

Phölenz, 'n kenner van die Stoa, gee die volgende samevatting: "Gottes Wesen offenbart sich uns allein in der schöpferischen Urkraft, aus der als erster Ursache alle Bewegung und alle Gestaltung des Einzelseins entspringt. Gott kann nichts anders sein als der Logos, der die vernunftige Keimkräfte für jede künftige Entwicklung in sich trägt und die schöpferische Seite der Allsubstanz darstellt. Mit der Hyle von Ewigkeit verbunden, ist er selbst körperlich, ist Feuer, aber zugleich Geist. Man kann ihn ebensowohl 'denkendes Feuer' wie 'feurigen Geist' nennen. Er ist mit der Physis identisch als das 'künstlerisch gestaltende Feuer, das auf methodischen Wegen zum Schaffen schreitet'. Gott ist Künstler, aber er steht nicht ausserhalb des

Stoffes, ist nicht transzendent, sondern der Welt immanent. Er gibt allem Gestalt, wandelt sich selbst in alles, durchdringt die ganze Welt und macht sie selbst zu etwas Göttlichem. Der Kosmos umschliesst ja auch die Vernunftwesen, enthält die Keimkräfte, aus denen diese hervorgehen. Wie kann man es leugnen, dass er selbst Vernunft hat und ein vernünftiges Lebenwesen ist! Er ist das schönste und vollkommenste Seiende, unendlich viel umfassender und höher als alle Einzelwesen, die ihm ihr Sein verdanken; er hat die vollendetste Gestalt<sup>81)</sup>.

Die Stoa lê dus die verband tussen hul (immanente) godheid en die kosmos in hul wetsontologie. Gesien die verband tussen die Logos en die logoi spermatikoi kan daar met behulp van die menslike rede vanuit die redekieme kennis van die godheid gevind word. Die onsigbare (godheid) kan deur middel van die tekens wat dit in die sigbare (ook die mens self) agtergelaat het, geken word<sup>82)</sup>.  
n Fisiese of Natuurlike Teologie is op hierdie wyse moontlik.

In hul bewyse vir die bestaan van God gaan hulle onder andere van die consensus omnium uit. Bekend is die Stoïsyn Cicero se uitspraak dat geen volk so ru en onbeskaafd is dat dit nie n voorstelling van God het nie. In die Natuurlike Teologie word hierdie natuurlike godskenis egter gereinig en verhelder.

Volgens K. Leese<sup>83)</sup> bied die Stoa egter ook reeds die drie bekende Godsbewyse wat tot by die Aufklärung van krag bly, naamlik die kosmologiese, ontologiese en teleologiese. In die kosmologiese word vanuit die bestaande wêreld tot die eerste oorsaak gekonkludeer. God is die veroorsaker van die kosmos. In die ontologiese word vanuit die begrip van die volmaakste wese tot sy bestaan besluit. In die teleologiese word uit die skoonheid en doelmatigheid van die wêreld gekonkludeer tot n oerkrag wat al die, as logoi spermatikoi werksame

kragte, omvat. Panaetios bou selfs in die trant n eie voorsienigheidsleer uit, want die skoonheid, die orde en doelmatigheid in die kosmos kan tog nie die werk van blinde toeval wees nie.

Soos hierna nog sal blyk, het die logospekulasies van die Stoa groot invloed op die vroeg-Christelike denkers gehad en ook nog veel later, o.a. gedurende die Reformasie en Renaissance, toe n grootskaalse herlewing van die Stoïsynse denke plaasgevind het. Sommige skrywers het selfs beweer dat Paulus ook deur die Stoa beïnvloed sou gewees het, en dus ook n Stoïsynse Natuurlike Teologie voorgestaan het. Na die deeglike studie van o.a. GÄrtner<sup>84)</sup> behoort daaroor egter geen twyfel meer te bestaan dat dit beslis nie die geval was nie. Die Bybel se leer betreffende die werkeopenbaring van God en die natuurteologiese spekulاسies van die Stoïsynse wysgere is twee radikaal verskillende sake.

#### 1.6 Terugblik op Griekse en Hellenistiese denke

Aangesien verskillende denkers en strominge in die voorafgaande die revue passeer het, is n kort samevatting gewens voordat tot die vroeg-Christelike denkers oorgegaan word. Veral drie temas het geblyk van besondere belang te wees.

In die eerste plek was daar die stryd vanuit die wysbegeerte teen die mitiese teologieë (o.a. d.m.v. allegoriese eksegesi) en later selfs ook teen die sg. politiese teologieë wat tot n triplex theologiae aanleiding gegee het. Van die drie teologieë het die fisiese teologieë, wat die bestaan van die gode nie op gesag van die mites of die staatskultusse aanvaar het nie maar uit die kosmos self wou bewys, uiteindelik geblyk die sterkste te wees. Hierdie tipe Wysgerige Teologie was dan ook die voorloper van die latere Natuurlike Teologieë in Christelike milieu.

In die tweede plek is kursories die ontwikkelingsgang van die wetsbeskouinge vanaf Subjektivisme, Objektivisme, Plato se Realisme en Aristoteles se Hulemorfisme tot by die aprioriteitetema in die logospekulasies van die Hellenisme gevolg. Hoewel onskrifmatig, het geeneen van hierdie wetsideeë die bal totaal mis geslaan nie. Elkeen van hulle het iets van die karakter van die wet raakgesien. Aangesien die pagane denkers egter nie die Woord van God geken het by die lig waarvan hulle hul wetsontologieë kon uitbou nie, was die waarheid steeds verdraaid. Hulle het God se wil, soos gekonkretiseer in die wette vir dis dinge (d.w.s. sy werkeopenbaring), nie reg verstaan nie sodat hul wetsbeskouinge die basis kon word vir allerlei teologiese filosofieë. Dit gebeur veral aangesien hulle nie die onderlinge samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos geken en erken het nie.

Dit is nie sonder rede dat in die voorafgaande uiteensetting die aandag veral op die verskillende wetsideeë gevestig is nie. Die indruk mag a.g.v. hierdie besondere nadruk selfs geskep word dat die wetsides ten koste van die ander wysgerige voorveronderstellings van die Wysgerige Teologie oordryf word, aangesien die kritiek veral daarop toegespits was. Dit is egter doelbewus so gedoen aangesien dit meestal die wet was wat in die voorafgaande beskouinge as die ontologiese springplank na n Filosofiese Teologie gedien het. Natuurlik gaan n sekere wetsbeskouing met n bepaalde godsídee en kosmosídee gepaard. Ruimte om meer as die essensiële in hierdie oorsig oor vele eeue te verstrek, is daar egter nie.

In die derde plek het geblyk hoe, veral uit apologistiese motiewe (o.a. stryd teen die Ateïsme), allerlei vorme van godsbewyse ontstaan en vermenigvuldig word. Basies kom al die godsbewyse egter op dieselfde neer, nl. dat, vanuit die kosmos tot die bestaan van n god of gode gekonkludeer word.

## 2 By die wieg van die Natuurlike Teologie in die vroeg-Christelike denke

Die Grieke het die grondslae gelê, maar die ontstaan van die Natuurlike Teologie in sy klassieke vorm binne Christelike milieu (d.w.s. as dissipline wat steeds met n Bonatuurlike Teologie gepaardgaan) moet in die vroeë Christelike denke gesoek word. Net soos hierdie dissipline in sy Griekse gedaante geleidelik duideliker gestalte aange- neem het, so ook binne die Christelike denke. Die feit dat die vorm van die Natuurlike Teologie by die vroeë Christene nog nie helder uit- gekristalliseer het nie, maak hierdie periode egter nie minder belangrik as byvoorbeeld die Middeleeuse denke nie.

### 2.1 Die ontmoeting tussen Christendom en die Griekse Wysbegeerte<sup>85)</sup>

Voordat enkele vroeg-Christelike denkers behandel word, is n kort agtergrondskets van die situasie waarin hulle gelewe het, gewens, aan- gesien dit n antwoord mag bied op die vraag waarom daar reeds vroeg binne die Christelike denke vorme van natuurlike teologies<sup>86)</sup> aanwesig was.

#### 2.2.1 Redes vir vertraagde ontmoeting

Daar was verskillende redes waarom n ernstige konfrontasie tussen die Christendom en die Antieke wysbegeertes betreklik laat eers, nl. in die tweede eeu n.C., plaasgevind het<sup>87)</sup>.

In die eerste plek het die Evangelie die wêreld nie met groot gedruis oorrumpel nie maar geruisloos die antieke wêreld verower en ey gelaat - soos die lente in die natuur - vernuut. Die gesante van die Evangelie het sonder uiterlike pragsvertoon feitlik incognito opgetree. Dit het tot gevolg gehad dat, terwyl die Christendom soos n suurdeeg gewerk het, dit deur die meeste heidense geleerdes nie raak-

gesien is nie, of hulle dit met veragting geïgnoreer het.

Verder het die geaardheid van die destydse kultuur die afstand verskerp. Die Imperium Romanum was gebaseer op 'n elite-kultuur waarvan slegs weinige uitverkorenes deel gehad het.

In aansluiting daarby kom nog dat die jong Christendom aanvanklik die meeste invloed gehad het onder die breë massa van die volk.

Die laaste rede vir die vertraagde ontmoeting is dat die beskaafde wêreld die Christendom eers laat ontdek het, omdat dit aanvanklik as Joodse sekte beskou is.

### 2.1.2 Redes vir sintesehouding

Die vroeë Christene het tereg besef dat God die waarheid in sy Woord openbaar het. Hulle was egter ook bewus van die feit dat die Griekse Wysbegeerte waardevolle insigte opgelewer het. Die dringende vraag was wat die regte verhouding tussen die Griekse en Romeinse kultuur in die algemeen, en Wysbegeerte in besonder, aan die een kant, en die Woord van God aan die ander kant, behoort te wees. Verskillende faktore het tot 'n sintesehouding bygedra.

Sommige van die Christelike denkers was vroeër heidene en by hulle oorgang tot die Christelike geloof moes hulle hulself vergewis wat die verhouding tussen hulle geloof in Gods Woord en hulle vroeë lewensbeskouing is. Selfs die (latere) denkers wat van kindsbeen af Christelik opgevoed was, is nog daagliks met die omringende heidense kultuur gekonfronteer.

Daar het ook 'n drang by die Christene ontstaan om hulle geloof en godsdiens redelik te deurdink. Die boodskap van die Evangelie is tot 'n min of meer sistematiese leer omvorm.

Dit het veral noodsaaklik geword, aangesien die Christene hulle teenoor n filosofies-opgevoede kultuurwêreld bevind het. As hulle enige invloed wou hê, of aanhangers verwerf - so is geredeneer - moes hulle hul geloof (geloofsleer) in n filosofiese vorm inklee. Aangesien die heidense denke die kerk aangeval het, moes die Christene hulself verdedig en hulle verdediging kon alleen verstaanbaar wees as die terminologie van die heidense wysbegeerte gebruik word. Die gevolg was natuurlik dat allerhande soorte pagane idees in die Christelike denke ingesluip het, want die terminologie kon nie losgemaak word van die filosofiese stelsels waaraan dit ontleen is nie. In plaas van die teëstanders met hulle (die vyande se) eie wapens te verslaan het die Christene (dikwels) self in die geleende swaarde geval!

n Verdere rede was dat die plaag van ketterye binne die kerk die Christene gedwing het om n duidelike uiteensetting en bewoording van hul geloof te gee. Ook in hierdie opsig het hulle dikwels die teoretiese apparaat vir die verstaan en sistematiseer van die Skrifwaarheid van die pagane denke geleen. (Dit is byvoorbeeld gedoen in die stryd rondom die triniteit en die twee nature van Christus.) Ook dit het dikwels die Christelike boodskap nie onbevleek gelaat nie.

Die vroeë Christene se bekering het vir hulle veral n godsdienstige ommekeer, n bevryding uit die veelgodedom beteken, maar die feit dat hul bekering ook verregeande implikasies sou hê vir hul hele lewe en samelewing was nie dadelik heeltemal duidelik nie. Gevolglik kon die Christene op godsdienstige gebied hul houding teenoor die heidendom makliker bepaal as op die wetenskaplike (i.c. wysgerige) terrein.

Dit is begrypplik (o.a. as gevolg van die vervolginge) maar tog jammer, dat om Christen te wees vir baie gelowiges feitlik uitsluitlik beteken het om lid van die Christelike kerk te wees, terwyl die roeping van die Christen buite die geïnstitueerde kerk, op die breë terrein

van die koninkryk van God, nog nie raakgesien is nie. Al die ander terreine van die lewe is nie werklik aangeraak deur die reformatoriese krag van die Woord van God nie, omdat dit al meer en meer tot die kerk beperk is. Die koninkryk van God is min of meer met die kerk vereenselwig. Die wêreld buite die kerk was heidens. Die verhouding van Christendom en heidendom word gevolglik met dié van kerk tot wêreld gelykgestel. So ontstaan die valse dilemma van kerk teenoor die (res van die) wêreld.

Die kenteoretiese probleem van die verhouding tussen heidense wete(nskap) en Christelike geloof het uiteindelik tot 'n ontiese tweedeling in die werklikheid uitgegroeï. Die ontmoeting tussen Christendom en heidendom het so aanleiding gegee tot die ontstaan van 'n tweeterreïneleer van natuur en bonatuur (of genade). Aan die einde van hierdie hoofstuk, wanneer 'n sistematiese samevatting gegee word (vgl. 3.4.2), sal nog aangetoon word dat die Christendekers hier maklik by die bestaande Grieks-heidense onderskeid tussen sakraal en profaan kon aansluit.

### 2.1.3 Regverdige beoordeling?

'n Belangrike vraag vir hierdie ondersoek is presies wat met sintesedenke bedoel word. Volgens Hoofstuk I is reeds tussen die Antieke (Griekse en Romeinse) voorsintesedenke, die Patrietiese en Middeleeuse sintesedenke en die Moderne en Kontemporêre anti-sintesedenke onderskei (vgl. Hoofstuk I, 8.5).

Vrae wat hier na vore kom, is o.a. of dit werklik die bedoeling van die Christene was om Skriftuurlike en heidense gedagtes sinteties saam te dink. Het hulle doelbewus daarna gestrewe? Daar is tog duidelike bewyse uit hul skriftelike nalatenskap dat hulle van die teëstelling tussen die Woord van God en die heidense filosofiese

gedagtes bewus was.

Is dit korrek om byvoorbeeld iemand soos Tertullianus te beskuldig van dit wat hy juis nie wou nie, nl. n kompromie met die heidense wysbegeerte? By n ander figuur soos Justinus die Martelaar moet in aanmerking geneem word dat hy as Christen, al kon hy geen bevredigende oplossing daarvoor bied nie, tog ernstig met die probleem geworstel het en selfs bereid was om as martelaar vir sy Christelike oortuigings te sterwe. Die vraag is of die mense in hulle eie tyd anders kon doen. Bekering tot die Christendom beteken wel radikale ommekeer in lewensrigting, maar die sondige mens is nie in staat om eensklaps in alle lewensfasette radikaal-Christelik te lewe en te dink nie.

Vir ons, wat die tydperk van die vroeë Christelike denke as n historiese gegewe van n afstand af kan beskou, is dit makliker om die foute wat hulle begaan het, raak te sien as wat dit vir die vroeë Christene self was, wat, as kinders van hulle tyd, elke dag in n wêreld wat van die heidendom deurdrenk was, gelewe het.

Was dit ook absoluut verkeerd om van die denkresultate van die pagane wysbegeerte gebruik te maak? Was daar dan niks waar en goed en mooi in nie? Doen die Christene vandag nie maar dieselfde as hulle in hul eie denke ook die resultate van nie-Christelike wetenskapsbeoefening probeer verwerk nie? Aangesien dit tog seker die geval is, het ons dan die reg om die vroeë Christene, wat moontlik onder nog veel moeiliker omstandighede gelewe en gewerk het, as sintesedenkers te brandmerk?

Dit is almal geregverdigde vrae wat die ondersoeker tot versigtigheid maan om nie te kras in sy beoordeling te wees nie. Dit neem egter nie die verantwoordelikheid weg om uit andere se foute te leer nie deur byvoorbeeld aan te toon dat, hoewel die vroeë Christene hulle van die antitese bewus was, hulle dit meestal nie radikaal genoeg gesien het nie. Dikwels is die radikale verskille gerelativeer deur

uit apologeties-missionêre oorwegings die klem meer op die ooreenkomste as die verskille met die heidense denke te lê. n Radikaal-Skrifmatige Wysbegeerte moet nie net mild in sy oordeel wees nie, maar ook radikaler met die sintesementaliteit breek.

#### 2.1.4 Verskillende standpunte t.o.v. heidense denke en die mate van beïnvloeding daardeur

In die verband is dit ook belangrik om tussen die uiteenlopende houdings van die vroeë Christene teenoor die heidense kultuur in die algemeen en die wysbegeerte in besonder te onderskei. Saamgevat en vereenvoudig kan die volgende drie hoofstandpunte duidelik onderskei word: wêreld eenvormigheid, wêreldmyding en wêreldkompromie<sup>88</sup>). Gebruik ons Tertullianus se beeld van Athene (heidense denke) en Jerusalem (Bybelse denke) is daar volgens eersgenoemde standpunt eintlik geen verskil tussen die twee nie. Dit is alleen nodig dat Athene Bybelse sanksie en outoriteit van Jerusalem ontvang! Volgens die standpunt van wêreldmyding (wat in reaksie teen die eerste ontstaan) mag Jerusalem niks met Athene te make hê nie maar moet haar so ver moontlik vermy. Nogtans het albei die reg van afsonderlike bestaan. Voorstanders van die (derde) standpunt van kompromie met die wêreld probeer die ekstremisme van albei die vorige standpunte vermy: Jerusalem mag nie in Athene ondergaan nie maar ook nie geheel daaraan ontsnap nie. Jerusalem is nie dieselfde as Athene nie, dit is ook nie teenoorgesteld daaraan nie, maar dit oortref Athene soos die hoëre n laere sfeer. Dit is egter nie nodig of moontlik vir die hoëre om die laere te hervorm nie, want die laere bly tot n groot mate outonoom op eie gebied.

Hierdie derde standpunt is n duidelike voorbeeld van die twee-terreineleer van natuur-genade wat aan die einde van 2.1.2 vermeld is.

Die eeu-oue antieke dualisme van 'n profane of sekulêre gebied teenoor 'n sakrale of heilige sfeer vind hierin duidelik weerklank. (Vgl. later 3.4.2.) Aangesien die natuur-genadetema die finale uitkoms van die twee voorafgaande standpunte (wêreldgelykvormigheid en wêreldmyding) is, moet ook hierdie twee houdings teen die agtergrond van die profaan-sakraaldilemma gesien word.

I.v.m. die probleem van die verhouding van die Christen tot die wêreld het M.C. Smit interessante perspektiewe geopen. Hy ontleed veral die asketiese trek onder sommige van die vroeë Christene en toon aan dat hulle wel oortuig was dat God alles goed geskape het, maar hulself tog geroepe gevoel het om teen hierdie wêreld te waarsku, en selfs aan die wêreld te onttrek, omdat die liefde tot God dit onvermydelik eis. Die dilemma was dat die liefde tot God vervreëding van die wêreld vergen en terselfdertyd eis dat die mens homself in liefde tot die wêreld sal wend. Die negatiewe (die nie gebruik en bevryding van hierdie wêreld) staan by die Christelike askete egter nie voorop nie, maar die positiewe, nl. die konsentrasie op God, die sigself aan Hom radikaal en volstrek ter beskikking stel.

Die dilemma was: of om van die goedheid van die skepping uit te gaan en aan die groot kultuurgebod van God te gehoorsaam, of om die bedreiging van die sondige wêreld voorop te stel en te probeer ontvlug. Die korrekte houding in die probleem word deur Smit soos volg geformuleer: "... we zullen met de asceet moeten erkennen dat het de diepe tendentie van de wereld is ons af te houden van de liefde tot God, doch we zullen hem tegelijkertijd weerspreken: daar is een mogelijkheid aan het dodelijk gevaar van de verzoeking der wereld te ontkomen, niet door haar te ontvlugten, maar in de overgave aan Christus! Deze heeft zelf de mens de eis gesteld zich van de wereldlijke dingen los te maken en wel op radicale wijze: 'verkoop alles wat ge besit' (Luc. 18:22); 'niemand,

die niet afstand doet van al wat hy heeft, zal mijn discipel kunnen zijn' (Luc. 14:33); doch op hetzelfde moment wijst Jezus terug naar de wereld: 'Ik bid niet, dat Gij hen uit de wereld wegneemt, maar dat Gij hen bewaart voor den boze' (in het Hoge priesterlijk gebed: Joh. 17:15). Jezus maakt de zijnen los uit de wereld en tegelijk bindt Hij hen er weer aan, omdat in Hem een volledig waarborg is, dat zij het kunnen uithouden teenover de verleiding van de zelfheerlijkheid der wereld. In Christus vallen niet-gebruiken en gebruiken van de dinge dezer wereld saen"<sup>89</sup>).

Dit spreek vanself dat die moontlikheid van beïnvloeding deur die heidense wysbegeerte in die geval van die bogenoemde eerste en die derde standpunt groter sal wees as in die geval van die tweede, meer asketiese.

Onder geleerdes heers daar egter groot meningsverskil oor die mate waarin die Patristiese en Middeleeuse Christelike denke deur die heidense erfenis beïnvloed is.

Dit is nodig dat die invloed van die heidendom op die Christendom nie so oordryf sal word nie (en so die krag van die Evangelie onderskat word) soos bv. tot uitdrukking kom in die beroemde woorde van Von Harnack waarin wel waarheid sit maar tog heeltemal oordrewe en dus aanvegbaar is: "Das Dogma ist in seiner Konzeption und seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums"<sup>90</sup>). Aan die ander kant mag die invloed van die heidense filosofie op die Christelike denke ook nie onderskat word nie. Verskeie voorbeelde hiervan was daar ook reeds in die geskiedenis<sup>91</sup>). Myns insiens onderskat diegene wat alleen n formele (en geen inhoudelike) invloed van die heidense filosofie op die Christelike denke aanneem, ook die invloed. Voorbeelde hiervan is onder andere Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte en Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in

## der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart.

Volgens hulle sou die Christelike denke hierdeur niks verloor het nie maar alleen gewen het, omdat die heidense invloed die impuls vir 'n kragtige historiese ontwikkeling gebied het. Hierdie standpunt is onaanvaarbaar omdat dit myns insiens onmoontlik is om tussen vorm en inhoud van die Christelike denke so 'n skeiding te maak. Dit is onmoontlik vir die Christelike teologie om bloot formeel van 'n sekulêre filosofie gebruik te maak sonder dat dit enige inhoudelike, materiële invloed daarvan ondergaan<sup>92</sup>). Myns insiens ondergrawe die Christelike Teologie (as dit Skrifmatige wil wees) sigself op hierdie wyse - soos 'n broeie hen wat besig is om 'n nes vol slangeiers uit te broei!

Aangesien 'n belangrike hermeneutiese beginsel ook vir die res van die studie hier op die spel is, moet uitdruklik gestel word dat in 'n woord (in hierdie geval uit die heidense wysbegeerte, maar dit geld vir alle woorde) nie tussen vorm en inhoud skeiding gemaak mag word nie. 'n Woord het betekenis en dui iets spesifiek aan. Daar mag dus nie maar na willekeur 'n ander betekenis daaraan geheg word nie. Indien 'n Christelike Teologie op hierdie wyse met die heidense denkbeelde, soos dit in woorde uitgedruk is, omgaan, dwaal dit omdat sintesedenke beoefens word. Wanneer denkers soos Thomas en Calvyn later a.g.v. hul gebruik van denkbeelde van heidense oorsprong gekritiseer sal word, sou dit dus nie korrek wees om hulle te wou verdedig deur te sê hulle gebruik wel dieselfde woorde maar verstaan tog iets (Bybels) daaronder nie. Woorde is nie lêë vorme of houers waarin na hartelus verskillende inhoude gegiet kan word nie. Woord en betekenis is één.

### 2.1.5 Sintese of sinkretisme?

Gewoonlik word by die resultaat van die ontmoeting van verskillende religies (soos dit ook in verskillende filosofies tot vergestaltung kom)

tussen sintese en sinkretisme onderskei.

Volgens Mulder moet daar onderskei word tussen (1) die opname deur die Christendom van nuwe gedagtes uit nie-Christelike beskouinge, (2) die oornamme van vreemde elemente wat egter as "Fremdkörper" bestempel kan word en (3) gevalle waar twee verskillende standpunte so saamvloei en geamalgameer word dat n heeltemal nuwe beskouing of religie daardeur tot stand kom. Alleen die laaste geval wil hy as sinkretisme aandui<sup>93)</sup>. Volgens Van den Berg word in die sinkretisme die Evangelie só omgebuig en ingekapsel en aan bestaande godsdienste, lewenspatrone en filosofiese stelsels ondergeskik gemaak dat dit heeltemal kragteloos word. Sinkretisme is dus die poging van die heidendom om sigself teen die Evangelie te handhaaf deur dit in diens te neem. Die Woord van God word omvorm tot propaganda van die heidendom! Sinkretisme teer dus soos n parasiet op die Christendom wat sy grootste vyand is! Van den Berg onderskei verder tussen sinkretisme wat n spontane en dié wat n bewuste of opsetlike karakter vertoon. Onder die spontane sinkretisme, wat die algemeenste voorkom, onderskei hy nog verder tussen n passiewe en aktiewe vorm. Die passiewe vorm word daar gevind waar die inhoud van die Woord van God slegs op n gebrekkige, oppervlakkige wyse verstaan word en dus nie as werklike bedreiging vir die ou lewensbeskouing ervaar word nie. Aktiewe sinkretisme tree in werking waar die Woordopenbaring wel as bedreiging gevoel word en dus onskadelik gemaak moet word<sup>94)</sup>.

Dit wil voorkom asof sintesedenke ongeveer op die vlak van die eerste moontlikheid deur Mulder genoem, lê. Die vroeë Christene het gepoog om sekere heidense elemente te absorbeer deur dit te annekseer of in besit te neem. Die tweede moontlikheid, wat n mengsel van onverenigde en nie aan mekaar geakkommodeerde bestanddele tot gevolg het, is blykbaar meer eklektisisme as sintesedenke. Sinkretisme, as die

derde moontlikheid deur Mulder genoem, omskryf dan meer die reaksie van die kant van die heidene teenoor die Woord van God.

Vanselfsprekend sal dit nie altyd moontlik wees om tussen verskillende vorme van sintese en (al die variasies binne) die sinkretisme te onderskei nie. (Vele van die vroeë Christene was bekeerlinge uit die heidendom.) Terminologiese onderskeidings het beperkte waarde, aangesien die konkrete lewe meestal meer gevarieerd is as die wetenskaplike onderskeidings en klassifikasies daarvan. Myns insiens mag die vroeë Christelike denke en ook die latere Middeleeuse denke wel as sintesedenke<sup>95)</sup> maar nie as sinkretisme getipeer word nie - behalwe moontlik enkele uitsonderings soos bv. die Gnostiek<sup>96)</sup>.

#### 2.1.6 Geloof en wete

Op kenteoretiese gebied het die konfrontasie van die Christendom met die heidense denke tot die probleem van die verhouding tussen die Christelike geloof en heidense wetenskap gelei. Die Christene was nie altyd daarvan bewus dat dit 'n skynprobleem kan wees nie, omdat, in die ontmoeting tussen Christelike geloof en heidense filosofie, dit nie om geloof teenoor wete gegaan het nie, maar primêr om Christelike geloof teenoor afvallige geloof, aangesien die heidense wysbegeerte deur die geloof van die heidene bepaal is. Die skyn was egter werksame skyn en die valse dilemma het tot uiteenlopende standpunte aanleiding gegee. Diegene wat tot wêreldmyding geneig was, het byvoorbeeld die teenstelling beklemtoon, terwyl diegene wat na wêreldgelykvormigheid gestreef het, meer klem op die eenheid tussen geloof en wete gelê het.

Op die hele geloof-wetedilemma eal later nog breedvoerig ingegaan word. Kortliks kom die eie standpunt in die verband op die volgende neer: Die "geloof of wete" en ook nie "geloof en wete" nie

maar "gelowige wete" is die werklike oplossing. Met "geloof of wete" of "geloof en wete" kom daar n gespletenheid in die lewe en gevolglike sekularisasie. Gelowige wete sny dit egter by die wortel af. Vanselfsprekend geld van gelowige wete (soos ook van bv. gelowige arbeid, kunsskepping ens.) dat dit regs gerig (tot eer van die ware God) of links gerig (in diens van Satan) kan wees - geloof is nie die monopolie van die Christen nie.

Met hierdie agtergrondskeets van die probleme verbonde aan die ontmoeting tussen die Christendom en Griekse Wysbegeerte kan vervolgens die natuur-teologiese tendense by enkele vroeëre Christendekere ondersoek word. Volgens K. Leese het die vroeg-Christelike apologete, die Alexandrynse teoloog, die Kappadosisiese Vaders, Tertullianus, Augustinus en Anselmus almal, elk op sy eie wyse, meegehelp tot n redelike onderbou vir die Christelike geloof<sup>97</sup>). W. Jaeger beweer selfs dat dit d.m.v. die Natuurlike Teologie binne die Christelike denke is wat die Griekse wysgerige tradisie vir die Weste gered is<sup>98</sup>).

## 2.2 Philo van Alexandrië (+ 25 v.C. - + 40 n.C.)

Hoewel nie n Christen nie maar n Jood, word hy tog kortliks behandel a.g.v. die groot invloed wat hy op die latere Christelike denkers gehad het. Tereg sê K.J. Popma van hom: "It is not too much to say that Philo occupies a key position in the correct understanding of the Fathers' evaluation of culture"<sup>99</sup>).

### 2.2.1 Logosleer

Op grond van motivering reeds voorheen verskaf word, wat sy Ontologie betref, veral aan sy wetsidee aandag gegee. By Philo word die wetsbeskouing van die Stoa met die ideëleer van Plato verbind. Die Platoniese ideë word in die neo-Platonisme onder invloed van die

aprioriteitstema apriories in die rede van God geplaas en volgens hierdie ideë as archetipes skep die Logos (soos n argitek volgens sy ontwerp) die logoi spermatikoi in die dinge. Philo ontkom so aan die materialistiese Panteïsme van die Stoa en handhaaf die transendensie van Jahwe, hoewel Hy in die redekieme ook in die skepping immanent is<sup>100</sup>).

Hierdie ontwikkeling t.o.v. die wetsontologie is besonder belangrik vir die Christelike denke waar dit feitlik net so oorgeneem is. Die gedagte van die ideë in die goddelike rede het in die Christelike denke beslag gekry. Hoewel die ideë as die besit van God drie-enig beskou is, is dit veral met die Logos, nl. Christus geassosieer aangesien Hy die uitdrukking van God se wese is. Afgesien daarvan dat die gedagte van die ideë in die verstand van God na Philo nog n lang ontwikkelingsgang deurgemaak het, waartydens dit in detail uitgewerk is, loop die lyn van dié spesifieke wetsidee deur tot by die grootmeesters van die Skolastiek, soos Thomas en Bonaventura, en selfs tot in die moderne tyd.

### 2.2.2 Jodendom in heidendom

Die logosleer lei daartoe dat Philo nie die radikale verskil tussen die Ou Testamentiese geloof en heidendom sien nie - dit is immers dieselfde redekieme wat by die heiden en die Jood werksaam was. Van hom is dan ook die bekende gedagte afkomstig dat die heidene die waarheidselemente in hul filosofie aan die Ou Testament te danke het en dit dus nie onaanvaarbaar hoef te wees nie. Orpheus het met Moses en Phythagoras met die leerlinge van Jeremia in Egipte bekend geraak. Die Griekse wetgewers en filosowe het die Pentateuch geken en het geen reg om hulle op hul eie bevindinge te beroem nie, terwyl Socrates by Moses in die leer gegaan het. Waar die heidense denkers duidelik van die Skrif afwyk, is dit alleen omdat hulle nie die verborge allegoriese

waarheid daarvan kon begryp nie!

Hierdie gedagtes van Philo is dus 'n direkte uitvloeiing van sy logosleer. Volgens hom is die menslike rede verwant aan God, aangesien dit volgens die beeld van die goddelike Rede of Logos geskape is. Daarom is dit in staat om tot kennis van transendente realiteite te kom<sup>101</sup>). Ook hierdie gedagte is van baie groot belang veral gesien die feit dat 'n verkeerde visie aangaande die mens as beeld van God hier as aanknopingspunt vir o.a. 'n natuurlike Godskennis gebruik word. In 'n Skrifmatige visie, waarin die beeldskap Gods van die mens nie op sinsverwantskap (via in die skepping-immanente redekieme) dui nie, sal so 'n aangebore Godskennis nie aanvaarbaar wees nie.

### 2.2.3 Allegoriese eksegeese van Ou Testament

Daar is reeds aangetoon hoe hierdie metode by die latere Griekse filosoof gebruik is in hul stryd teen die mitologiese denke oor die gode. Hulle haal met behulp van die allegoriese eksegeese die sogenaamde "diepere sin" (hul Filosofie) uit die mites, terwyl dit gladnie daarin hoef te sit nie! Op dié wyse vrywaar hulle hulself egter van die aanklag dat hulle die volksreligie sou ondergrawe. Die ou Grieke en die Stoa het dus reeds vir die Joodse en later Christelike sintesedenkers die wsg gewys hoe om die Skrif met die heidense filosofie in ooreenstemming te bring. Philo is daarvan 'n duidelike voorbeeld<sup>102</sup>). Nadat hy bepaalde heidense gedagtes in die Ou Testament ingelees het, word dit weer daaruit gelees en kan aan die heidense denkers gesê word dat hy nie hulle filosofie aanvaar omdat hulle dit leer nie, maar omdat die Ou Testament dit openbaar!

Die allegoriese eksegeese word dus gebruik as 'n middel om die Skriftuurlike geloof te verdedig. Op hierdie wyse val hy egter in sy eie swaard. In werklikheid word daar nie gelees wat in die Ou

Testament staan nie en (in en uit) gelees wat daar nie staan nie, naamlik die gedagtes van die heidense filosowe.

#### 2.2.4 Geloof en wete en "Natuurlike Teologie"

P. Heinisch toon dan ook aan dat hieragter die strewe gelê het om geloof en (heidense) wete te versoen en dat op dié wyse ongemerk die Filosofie die oorhand oor die geloof gekry het<sup>103</sup>) en die allegoriese eksegesië die deur tot willekeur by die Skrifverklaring geopen het.

Hoewel geen studie opgespoor kon word wat definitief aantoon dat Philo voorstander van n Natuurlike Teologie was nie<sup>104</sup>), lê daar in sy denke tog reeds belangrike elemente wat n Natuurlike Teologie moontlik maak en wat by die verdere ontwikkeling van die Westerse denke inderdaad gerealiseer is.

### 2.3 Justinus die Martelaar (+ 110 - 165 n.C.)

#### 2.3.1 Christendom die ware filosofie

Justinus was van heidense afkoms en het, eers nadat hy by vele filosofieë lig probeer soek het, by die Christendom uitgekom wat hom ware bevrediging geeken het. Vir hom is die Christendom dan ook die ware filosofie. Dit is opmerklik dat die Christelike leer vanaf die Apologete tot by Augustinus, en selfs daarna, nie as Teologie nie maar as Christelike Filosofie aangedui word. Die woord "teologie" word baie algemeen in die Patristiese literatuur in n groot verskeidenheid betekenis gebruik. In sommige van die betekenis kom dit na aan die sin van ons woord "teologie", maar wanneer dit gebeur, is dit toevallig. Die woord "teologie" is nie voor die twaalfde eeu (sowel in Grieks as Latyn) die tegniese term vir n spesifieke wetenskap nie.

Die rede waarom die Christene van Christelike Filosofie spreek, is blykbaar omdat die woord "teologie" nog te veel aan sy paganistiese oorsprong herinner het<sup>105</sup>). Markus formuleer n ander rede soos volg: "... philosophia would in fact commend itself very much more obviously as the name for the Christian's, no less than for the pagan's quest of wisdom. It bore the inclusive, totalitarian sense throughout antiquity which is exploited by patristic writers from the apologists to Augustine and after. It was easy to speak of 'Christian philosophy' (meaning thereby simply 'Christianity') and to contrast it with Greek or pagan philosophy, to assert its superiority over this, and so forth. In this way of speaking one was unavoidably contrasting a whole complex of thought and behaviour pattern, a mental world, with another, rival vision"<sup>106</sup>).

### 2.3.2 Logosleer

Justinus waardeer die Griekse Filosofie positief<sup>107</sup>). Hy regverdig dit gedeeltelik met die gedagte (wat reeds by Philo gevind is) dat die Griekse denkers die Ou Testament geken en bestudeer het. Die belangrikste regverdiging bied hy egter met sy logosleer, m.a.w. d.m.v. sy filosofie self. Aangesien God transendent is en bo alle menslike skepsele verhewe is, is dit nodig om hierdie kloof te oorbrug. Dit word gedoen deur die Logos wat as Middelaar tussen God die Vader en die wêreld optree. God openbaar Homself alleen deur die Logos.

Hierdie Logos van Justinus is dus iets anders as dié van die Stoa: "Der Logos ist bei Justin nicht, wie in der Stoa die Naturvernunft, die identisch mit dem materiellen Urpneuma sich in die Mannigfaltigkeit der einzelnen Weltdinge differenziert, sondern eine göttliche Person, die durch ihre Macht die Weltdinge schafft, durch ihre Wirkungsweise den Dingen in gewisser Weise immanent wird und in

der Inkarnation menschliche Gestalt annimmt<sup>108)</sup>.

Elke redelike wese deel in die universele Logos en daar kan dus ook waarheidsmomente by die heidense filosowe wees. "Heidentum und Christentum stehen sich nicht fremd und feindlich gegenüber, sie sind aufeinander hingeordnet, sie verhalten sich wie der Teil zum Ganzen, wie die Vorstufe zur Vollendung, wie die keimhafte Anlage zum Zustand der Vollreife. Den Zusammenhang vermittelt der Logos, der, was er spermatisch wirkend in der Menschheit begonnen, durch seine Menschwerdung vollenden wollte"<sup>109)</sup>.

Volgens Justinus kan daar dus eintlik nie botsing tussen die heidense filosofie en die Christelike geloof wees nie. Almal wat, volgens die redekieme in hulle gesaai, geleef het (soos bv. Socrates), was Christene. Die heidense filosofie bring in alle geval tot op die drupel van die Christendom<sup>110)</sup>.

### 2.3.3 "Natuurlike Teologie"

Justinus se logosleer slaan dus die brug tussen pagane filosofie en Christendom. Tereg sê C.J. de Vogel dat hierdie leer van Justinus later uitgegroeï het tot die leer van die natuurlike godskenis by onder andere die Vatikaanse Konsilie van die vorige eeu<sup>111)</sup>. Sy word hierin gesteun deur J. Klein wat van Justinus se denke sê: "Man vermag in diesem theologischen Philosophen schon den geschichtlichen Vorläufer der später systematisch verstandenen natürlichen Theologie zu erkennen"<sup>112)</sup>. Ook A. Szekeres beweer dat by Justinus n tipe Natuurlike Teologie te voorskyn tree<sup>113)</sup>.

Daar is reeds aangetoon hoe die Stoa se Natuurlike of Fisiese Teologie moontlik gemaak is deur die kosmiese openbaring of manifestasie van die Logos deur middel van die logoi spermatikoi. Ueberweg

spreek dan ook tereg van n openbaring deur die Logos in die logoi spermatikoi by Justinus<sup>114</sup>). By die Stoa is ook verder daarop attent gemaak dat die moontlikheid van n Natuurlike Teologie nou met die wetsidee en openbaringsgedagte verbonde is. Justinus se beskouinge bevestig dit.

Besonder belangrik is verder dat die godsvoorstelling by Justinus aangebore is<sup>115</sup>). Dit klop pragtig met wat reeds van die aprioriteite-tema gesê is: die logoi spermatikoi bestaan (as wet) ook in die rede van die mens en omdat hulle redekieme van die Rede (Logos) is, kan gesê word dat die godsvoorstelling in elke mens aangebore is. Met so n filosofie is dit geen probleem om n Natuurlike Teologie uit te bou nie!

## 2.4 Clemens van Alexandrië (oorlede 212 n.C.)

In Alexandrië, die brandpunt van die Hellenistiese kultuur aan die begin van die 3e eeu, ontstaan die eerste Christelike teologiese skool. Hier volg Titus Flavius Clemens, n heiden van geboorte, sy voorganger Pansitus ongeveer 200 n.C. op.

### 2.4.1 Logosleer

Hy bou sy hele teologiese sisteem op die logosleer<sup>116</sup>). Net soos by Justinus manifesteer of openbaar God hom (as wet) in die logoi spermatikoi. Die goddelike Logos, wat soos die lig van die son deur middel van die logoi spermatikoi in alles uitstraal, verlig die menslike gees<sup>117</sup>). Justinus sien dus wel iets van die wet van God in die dinge as sy wil vir die geskapene raak. Hy verdraai dit egter wanneer hy dit as logoi spermatikoi sien.

Clemens se logosleer is veel konkreter en duideliker uitgebou as dié van Justinus. Die Logos is die Skepper van die wêreld. Hy is

diegene wat God manifesteer in die wet van die Ou Testament, in die filosofie van die Grieke en - in die volheid van die tyd - in Christus se inkarnasie. Hy vorm saam met die Vader en die Heilige Gees die Drie-eenheid en dit is deur Hom wat ons die Vader kan ken.

Meyer gee van Clemens se Logosidee 'n goeie samevatting: "Er ist die von Ewigkeit her aus Gott geborene Weisheit, Gottes Vernunft als Person gedacht, der Sohn und Erstgeborene Gottes, der Inbegriff der Ideen und Kräfte, das Abbild Gottes, nach dessen Vorbild, und die Kraft durch deren Vermittlung die Welt ins Dasein gerufen wurde. In der Welterschöpfung wird der Logos der Welt immanent, durchzieht als formierendes, ordnendes und fürsorgendes Prinzip das Universum und verbindet die Welt mit dem Vater"<sup>118</sup>).

Die mens is beeld van God omdat hy in sy redelike siel aan die Logos deel het, omdat hy 'n afbeelding van die Logos is of 'n uitvloeisel van God. By elke geboorte skep God 'n menslike siel in die liggaam as 'n afdruk van sy Rede<sup>119</sup>).

#### 2.4.2 Goddelike opvoeding

Die antiek-heidense filosofie speel ook in sy denke 'n belangrike rol<sup>120</sup>). Nuut by hom is die gedagte van die goddelike opvoeding. God het die Grieke met hul filosofie en die Jode met die Ou Testament tot Christus opgevoed. Die Ou Testament en die Griekse filosofie is twee riviere wat in een groot rivier uitmond. Beide die Griekse filosofie en Ou Testament is dus voorportale tot die Nuwe Testament. Daarom mag die Griekse filosofie aanvaar en tot op sekere hoogte waardeer word. In sy eie woorde gestel, is die heidense Wysbegeerte "die fris stortvloed van lewewekkende reënbuie wat die veld vir die saad van die ware kennis, die Christelike Gnosis, moet voorberei"<sup>121</sup>).

Heidense wysbegeerte berei die weg vir die Christelike geloof, omdat dit die siel vooraf reinig of suiwer en opvoed<sup>122</sup>). Onnodig om te sê dat op hierdie wyse die Openbaring van God (veral die Ou Testament) gerelativeer word.

Hier kom dus weer die gedagte van n gemeenskaplike basis na vore. In hierdie geval is dit ongeveer n voortrap of onderbou waarbo die Nuwe Testament as vervulling staan. Dit is n duidelike voorbode van die latere skema van natuurlik-bonatuurlik. K. Leese sien dit raak as hy sê dat die vroeg-Christelike apologete en die Alexandrynse teoloog almal, elk op sy eie wyse, aan n redelike onder- of voorbou vir die Christelike geloof gearbei het<sup>123</sup>).

Clemens se denke is egter nie sonder spanning nie, want ener syds is die Christendom absolute godsdiens en andersyds het die heidendom waarhede gesien wat in die Christendom tot vervolmaking gekom het<sup>124</sup>).

Ernstige besinning m.b.t. hierdie sg. waarheidsmomente wat by Clemens en vele ander Christendenkers na hom gevind word, is vir hierdie ondersoek noodsaaklik. Baie probleme kan hier opgelos word deur nie alle wetenskappe oor dieselfde kam te skeer nie. Op die gebied van vele vakwetenskappe sou daar byvoorbeeld geen beswaar bestaan dat n Christen ook van die nie-Christelike wetenskaplike leer en gedagtes oorneem nie. In wetenskappe soos die Wysbegeerte, waar dit om meer omvattende en fundamentele probleme gaan, sal in die verband egter met groot versigtigheid te werk gegaan moet word. In die Ontologie byvoorbeeld, waarin dit oor die onderlinge samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos gaan, blyk dit duidelik hoe heidense of nie-Christelike denkers heelwat raakgesien het, maar dit tog verdraai het. Verskillende eensydige mensbeskouinge sou ook ter illustrasie genoem kon word. Veral wat die Christelike Teologie betref, wat Godskennis beoog, sou moeilik van die nie-Christelike denke iets oorgeneem kon

word - behalwe as dit n Natuurlike Teologie wil wees!

Die fout wat gewoonlik i.v.m. die ag. waarheidsmomente binne die heidendom gemaak word, is dat n gedagte van die verband van die hele filosofiese konsepsie waarvan dit deel uitmaak, geïsoleer word, of dat n werk van die hele oeuvre van n outeur geïsoleer word, of n outeur van die "gees" wat hom dra, losgemaak word. Uitsprake word nie gesien in die lig van die pagane geloof waarvan dit n belydenis is nie. Die ag. waarheidsfragmente of brokstukke waarheid word uit hulle natuurlike verband losgeruk. Sodra n mens hulle in hul konteks sien, blyk egter dat dit geen waarheid kan besit nie, aangesien dit dele van n groter geheel is wat nie as waarheid aangedui kan word nie. Die waarheid (of die leuen) val nie in los stukke uiteen nie maar vorm n organiese geheel. Hierdie verwaarlosing van die reële samehange en gebrek aan sistematiese insig by Clemens en andere was alleen bevorderlik vir die sintesedenke<sup>125</sup>).

Selfs die argument dat die heidense denke gebruik mag word om daarmee die heidense filosofie self te bestry (soos Dawid die heiden Goliat met sy eie swaard onthoof het) is uiters gevaarlik.

Hiermee word nie impliseer dat die heidens net suiwere onsin sou verkondig het nie. Kenteoreties kan die saak soos volg verduidelik word: Dit is dieselfde kenbare werklikheid wat deur die Christelike en die heidense denker ondersoek word. Die kenresultate sal egter verskil a.g.v. die verskillende religieuse gerigthede van die hart wat sy invloed ook op die kenaktiwiteit laat geld. n Tweede faktor wat tot verskillende kenresultate aanleiding gee, is die lig van die Skrif: in die geval van die Christen vind dit sy regmatige plek (of behoort dit altans te kry) en in die geval van die heiden nie. Aangesien die kenbare werklikheid (d.w.s. die aardsgeskepe subjekte en die wette waaraan hulle onderworpe is) egter dieselfde in beide gevalle is, het

diegene wat buite die vrese van die Here en die ligkring van sy Woord gelewe het, meestal tog wel iets raak gesien. Soos voorheen reeds aangetoon, blyk dit byvoorbeeld duidelik uit die heidense wetsidee: hulle het wel iets van God se werkeopenbaring begryp. Omdat dit die resultaat van links gerigte denke is wat die lig van die Skrif ontbeer, is dit dikwels verdraaid en vervals. Vervalsing beteken egter nog nie totale vernietiging nie. In die beskouinge daaroor kan die werklikheid verwronge daar uitkom, maar dit bly nogtans daarin funksioneer. Die taak van die Christendenker is dus o.a. ook om (behalwe n selfstandige eie studie van die werklikheid) die heidense kennis in die lig van die Skrif te ondersoek.

#### 2.4.3 Geloof en wete

Clemens herhaal steeds dat wete en geloof nie onversoenbaar is nie en albei noodsaaklik is. Dit sê hy teenoor die Gnostiese kettters wat geleer het dat geloof en wete met mekaar bots. Hy bly egter nie by die negatiewe bestryding nie maar stel teenoor die valse Gnostiek<sup>126)</sup> sy ware Christelike Gnosis. Hy leer naamlik dat dit noodsaaklik is dat die Christen nie by die kennis van die kategese mag bly staan nie maar tot n dieper verstaan van die geloof moet kom, n redelike insig daarin moet hê. Hierdie hoëre kennis moet noodsaaklik van die Filosofie gebruik maak. n Mens moet wel op jou hoede wees vir die infiltrasie van pagane gedagtes wat onversoenbaar met die geloof is, maar sonder die Filosofie is redelike indringing in die geloof nie moontlik nie, terwyl dit tog noodsaaklik is - nie alleen vir die uiteensetting van die Christelike leer nie maar ook om die kettery van binne die kerk en aanvalle van buite af te weerlê. Die heidense Filosofie dra dus by tot n versterking van die geloof! Verder is dit, soos voor die koms van Christus, ook nog vandag wegbereider vir diegene wat met

redebewyse tot die geloof oorreed moet word.

Dit is egter alleen binne die geloof-wetedilemma waar gepoog kan word om te bewys dat die Christelike geloof waar of redelik is. Die probleem is dat vooraf reeds aanvaar is dat die heidense wetenskap in mindere of meerdere mate waar of gesagsvol is.

Om die heidene met redelike argumente tot die geloof te oorreed moet dit in vir hulle begryplike filosofiese taal gegiet word, dit wil sê min of meer verfilosofeer word. Op hierdie wyse kan daar van die Christelike boodskap dalk weinig oorbly. Dieselfde geld van die poging om aan die heidene met redelike argumente die waarheid van hul eie filosofie te bewys en hulle so tot die Christendom te wil oorreed. Ook hier is die oorwinning te vroeg behaal en word in werklikheid n nederlaag gely.

Clemens onderskei dus tussen die gewone gelowige en die volmaakte gelowige wat met behulp van die heidense wysbegeerte van die eenvoudige pistis tot die gnosis gekom het. Hy gebruik die beeld van Paulus in Rom. 11:17 om dit te verduidelik. Die Filosofie is soos n wilde olyfboom wat veel voedsel uit die grond trek maar geen vrugte dra nie. Word n mak olyftak daarop ingeënt, kan dit die voedsel gebruik en veel vrugte dra. Iets soortgelyks gebeur as die geloof op die filosofiese denke ingeënt word<sup>127</sup>). Die Christelike Gnostikus, wat volgens Clemens bo die gewone gelowige staan, is niks anders as die teoloog nie. Hierdie gedagte van Teologie as intellectus fidei ("Glaubenswissenschaft") word later nog baie algemeen.

#### 2.4.4 "Natuurlike Teologie"

As Quasten beweer dat dit geen oordrywing is om Clemens n grondlegger van die Spekulatiewe Teologie te noem nie<sup>128</sup>), kan daarmee ingestem word, want ons vind inderdaad hier al die trekke van die

latere Natuurlike Teologie terug asook al die probleme wat nou daarmee sou saamhang. Ook J. Klein spreek van Clemens se teologie as 'n voorbereiding vir die later meer sistematiese uitgewerkte Natuurlike Teologie<sup>127</sup>). Dit is hier by Clemens alleen nog geen uitgewerkte, selfstandige dissipline nie.

Van groot belang is in hierdie verband ook Clemens se uitleg van tekste soos Romeine 1:18 - 23 en 2:14 - 16. (Tekste wat later loci classici vir 'n Natuurlike Teologie word.) Uit sy eksegetiese daarvan blyk reeds duidelik hoe dit beïnvloed is deur filosofiese gedagtes van o.a. die natuurlike, redelike kenbaarheid van God uit die kosmos<sup>130</sup>). In Hoofstuk I (vgl. 8.6.2.5) is egter reeds aangetoon dat hierdie Skrifgedeeltes juis 'n Natuurlike Teologie verwerp i.p.v. dat dit sodanige dissipline sou regverdig.

#### 2.4.5 Godsbewyse

Dit is interessant dat Clemens nie probeer om aparte Godsbewyse te gee nie. Hy gaan uit van die algemeenheid van die godsbewuseyn by alle mense. Lees 'n mens wat C. van Endert in hierdie verband sê, dan blyk weer duidelik hoe dit met Clemens se logosleer en dus sy wets-ontologie saamhang. A.g.v. die goddelike Logos of wet in die dinge en in die kennende gees van die mens is daar 'n innige samehang tussen die kennis van die wêreld, die self en God<sup>131</sup>).

#### 2.4.6 Negatiewe karakter van Teologie

'n Ander interessante trek is die negatiewe vorm van Clemens se Teologie: 'n mens kan nie weet wat God is nie maar alleen wat Hy nie is nie<sup>132</sup>). Dit is steeds nie altyd duidelik of hierdie sg. Negatiewe Teologie (wat die eerste keer by die Gnostiek voorkom en na Clemens o.a. ook nog by Origenes, Dionisios die Pseudo-Areopagiet, Thomas,

Eckhardt en Cusanus) n deel van die Natuurlike Teologie is, waarin die bestaan van God op n negatiewe wyse bewys word (Hy is wat die skepping nie is nie), en of dit juis as n teenvoeter vir die Natuurlike Teologie optree nie. Die Negatiewe Teologie lyk op die oog af nogal na n aanvaarbare benadering vir wie die radikale onderskeid tussen God en kosmos wil handhaaf. Leer die Skrif nie ook dat God onsienlik is en n ontoeganklike lig bewoon nie?

Die gevare wat in hierdie tipe Teologie skuil sal egter later nog duideliker aan die lig kom. (Vgl. die uitaensettinge i.v.m. Dionisios en Thomas van Aquino.)

## 2.5 Origenes (182 - 233 n.C.)

Die teologiese skool van Alexandrië bereik sy bloeiperiode onder Clemens se opvolger, Origenes "... the outstanding teacher and scholar of the early Church, a man of spotless character, encyclopaedic learning..."<sup>133</sup>). Na alles wat reeds oor Philo, Justinus en Clemens gesê is, kom nie veel nuuts by Origenes na vore nie. Al die voorafgaande drade word tot n groot mate deur hom saamgevat.

### 2.5.1 Logosleer en beeldskap Gods

Ook by hom verskil die logosleer van dié van die Stoa. By die Stoa word die redekieme meer materieel gedink, en by Origenes - soos by die ander Christene - meer immaterieel<sup>134</sup>). Net soos by Clemens is die mens, wat sy (redelike) siel betref, na die beeld van God geskape, omdat hy in sy siel aan die Logos deel het<sup>135</sup>). Die vertolking van die Skriftuurlike gedagte van die mens as geskape na Gods beeld en gelykenis is van besondere belang vir hierdie ondersoek van die Natuurlike Teologie, omdat dit later een van die fondamentstene in die gebou van die Natuurlike Teologie word. Bavinck sê egter tereg

dat die mens - altans in sommige van sy vermoëns - op die wyse waarop Origenes die beeldskap vertolk, vergoddelik word<sup>136</sup>).

### 2.5.2 Christendom en heidense filosofie

Ook Origenes hanteer die gedagte van die heidense wysheid as voorbereiding tot die Christelike geloof wat die vervolmaking bied<sup>137</sup>). Die Evangelie bring dus tot aktualiteit dit wat in die ongelowige denks potensieel reeds aanwesig is.

Filosofie is dan ook n waardevolle voorbereidende wetenskap vir die (geopenbaarde) Teologie. Die menslike wysheid is n soort opvoeding vir die siel (vergelyk Clemens), en die goddelike wysheid is die uiteindelijke doel. Die Christen hoef dus nie te aarsel om dit wat goed in die heidense filosofie is te annekseer nie. Omdat die heidense filosowe hul wysheid aan plagiaat op die boeke van Moses te danke het, mag die Christene dit weer "terugsteel" - net soos die Here die Israëliete by hul vertrek uit Egipte opdrag gegee het om die skatte van die Egiptenare te neem vir die bou van die tabernakel! n Vroomklinkende argument maar alleen as gevolg van gebrek aan radikale Bybelse kritiek op die pagane denke. Tereg sê Popma van hierdie gedagte van die plundering van die heidense wysbegeerte (wat later nog by denkers soos Augustinus, Gregorius van Nyssa, Cassiodorus, Alouinus en talle andere tot in die moderne tyd voorkom): "Wanneer de apologeten op het voetspoor hunner judaïstische leermeesters de wijsheid der Grieken annexeren voor het Christendom, dan is dit een verkapte poging om de ontzetting der antithese te ontgaan"<sup>138</sup>).

Die idee van die terugsteel van die regmatige eiendom is nie alleen histories foutief nie (die Grieke het nie die Bybel geken nie), maar dit openbaar ook n poging tot kerstening of verchristeliking van heidense gedagtes wat nooit n Skrifmatige Wysbegeerte tot gevolg kan

hê nie. Selfs al was dit slegs n poging tot n bloot "formele" indiensname van die heidense denke, kon dit nie slaag nie (vgl. 2.1.4), aangesien (dit bewys die geskiedenis van die vroeg-Christelike denke self) die Wysbegeerte nie tevrede was om bloot diensmaagd te bly nie.

### 2.5.3 Twee soorte Christene

Filosofie is volgens Origenes wel nie onmisbaar om tot die geloof te kom of om die beginsels van die openbaring te verstaan nie maar tog noodsaaklik - in elk geval vir diegene wat bo die "gewone geloof" wil uitstyg. By Origenes keer dus Clemens se gedagte van twee soorte Christene terug. Die "besondere gelowige" of teoloog moet met behulp van die Filosofie insig in sy geloof verwerf en die aanvalle van die kettters en heidene weerle<sup>139</sup>). In die eerste geval (waar dit om beter insig vir die gelowige gaan) sal die rol van die Filosofie geringer wees as in die tweede (waar dit om die heidene gaan) want daar moet as't ware by die heidense denke aangeknoop word. In die eerste geval het ons in kiem wat later die Bonatuurlike Teologie sou word, en in laasgenoemde geval dit wat nog tot n volwaardige Natuurlike Teologie sou uitgroei.

### 2.5.4 Twee soorte bewyse

Interessant is dat Origenes in sy verdediging van die Christendom sowel "natuurlike" as "bonatuurlike" argumente aanvoer waarvan hy die bonatuurlike (soos die wonders, vervulde profesieë, die wonderbaarlike uitbreiding van die kerk ten spyte van vervolging) as die belangrikste beskou. Die natuurlike en bonatuurlike argumente hang nou saam. In die eerste plek word, uit premisse wat vir elkeen duidelik sou wees, afgelei dat God bestaan. Daarna word, met n beroep op allerlei (bonatuurlike) wonders bewys dat die Christelike kerk en God se Woord goddelike gesag besit en dat die leer van die kerk daarom van dié God

wie se bestaan pas bewys is, afkomstig is. Om te glo is dus nie onredelik nie, aangesien die gesagsinstansie waarop die geloof gegrond is op rasionele wyse regverdig kan word!

#### 2.5.5 Allegoriese Skrifverklaring

As Origenes met behulp van spekulatiewe denke n sisteem van Christelike denke wil uitbou, stuit hy op die Openbaring en die vraag hoe hy uit die openbaring n sistematiese leer kan saamstel, aangesien die Skrif geen sistematiese werk is nie. Hiervoor gebruik hy die allegoriese Skrifverklaring<sup>140)</sup> want daarvolgens is hy nie so eng aan die letterlike betekenis van die Skrif gebonde nie en kan sy spekulasie (gevoed deur die pagane filosofie) vrye teuels neem.

Origenes self sien sy allegoriese eksegeese natuurlik nie in die lig soos so pas gestel nie. Sy motivering daarvoor is dat God in sy Woord Hom by die kapasiteit van die hoorders daarvan aanpas. Nie alle hoorders het dieselfde vermoëns nie. Diepsinniger geeste mag daarom betekenis in die Bybel onderskei wat vir die eenvoudiges verborge is. Daarom moet tussen twee - en soms selfs vier<sup>141)</sup> - vlakke van betekenis van die Woord onderskei word. God moet volgens Origenes dus sy uiterse bes doen om Homself vir die mens verstaanbaar te maak. Om Hom te kan akkommodeer aan die menslike begripsvermoë sê Hy eintlik iets anders as wat Hy werklik wou openbaar! Omgekeerd moet die mens sy uiterste bes doen om te probeer peil wat God eintlik wou openbaar!<sup>142)</sup>

#### 2.5.6 Godsbewyse

Ook Origenes se godsbewyse word deur sy logosleer moontlik gemaak<sup>143)</sup>. Ons vind by hom duidelik die gedagte van deelname (participatio) by die mens aan die Waarheid (God) as gevolg van sy logosleer<sup>144)</sup>. Belangrik is verder dat hy ook n hiërargiese rangorde

by die redelike skepsele aanneem<sup>145</sup>). Dit is almal elemente wat van groot belang vir die moontlikheid van 'n Natuurlike Teologie is.

Origenes ag dit eintlik nie noodsaaklik om bewyse vir die bestaan van God te gee nie, wel vir die enigheid van God. Die rede wys volgens hom eenduidig na die Monoteïsme wat ook die Skrif sou leer<sup>146</sup>).

### 2.5.7 Negatiewe trek van sy Teologie

Ons vind by Origenes ook die negatiewe tendens terug: dit is onmoontlik om te sê wat God eintlik is. Sy liggaamlike eienskappe kan alleen op negatiewe wyse weergegee word (byvoorbeeld dat hy onsigbaar en onliggaamlik is), en sy geestelike alleen op superlatiewe wyse (byvoorbeeld God is meer as gees, meer as waarheid ens.)<sup>147</sup>).

### 2.6 Tertullianus (+ 150 - 223 n.C.)

Die denkers uit die vroeg-Christelike periode wat tot sover bespreek is, het dit gemeenskaplik gehad dat hul stelsels na 'n relativisering van die antitese tussen Christelike geloof en die heidense denkwêreld geneig het. Hierdie tipe denke was destyds die oorheersende tendens. Dit is slegs enkele Christene wat 'n meer antitetiese houding ingeneem het. Waar die denkers tot sover behandel, nivellering bewerkstellig, sien die volgende meer die teëstelling en onversoembare konflik tussen Christendom en pagane Filosofie raak. Verteenwoordigers hiervan is onder andere die Siriër Tatianus ('n Griekse outeur uit die tweede eeu n.C.), die Noord-Afrikaanse advokaat Tertullianus, nog later (+ 300 n.C.) Lactantius en Lucifer, biskop van Calaris, Sardinië (oorlede 370 n.C.). As voorbeeld word alleen Tertullianus behandel<sup>148</sup>). Dit sal duidelik word dat hy - ten spyte van sy meer antitetiese houding - ook nie vir die probleem van die verhouding tussen Christendom en antieke Filosofie 'n bevredigende oplossing bied nie, en selfs heel

duidelik in die rigting van n Natuurlike Teologie dink.

Hy is in Karthago in die eertydse bloeiende Noord-Afrikaanse provinsie van Rome, wat die Romeinse kultuur en taal oorgeneem het, gebore. Behalwe Augustinus was hy seker een van die belangrikste en oorspronklikste kerkvaders. Quasten sê van hom: "with a profound knowledge of philosophy, law, Greek and Latin letters, Tertullian combines inexhaustible vigor, burning rhetoric, and biting satire. His attitude is uncompromising. Forever a fighter, he knew no relenting towards his enemies, whether pagans, Jews, heretics, or later on, Catholics"<sup>149</sup>).

#### 2.6.1 Stryd teen die Filosofie

Een van Tertullianus se aartsvyande was die wysbegeerte. Hierin verskil hy van die skool van Alexandrië, veral van sy jonger tydgenoot, Clemens. Hy wil nie n harmonie tussen geloof en filosofie bewerk nie, want hulle besit niks gemeenskapliks nie. Bekend is sy uitspraak: "Wat het Athene met Jerusalem te make? Wat die Akademie met die kerk? Wat die ketter met die Christen? Ons onderrig kom uit die saal van Salomo wat self geleer het n mens moet die Here in eenvoud van hart dien. Weg met alle pogings om n Stoïsynse, Platoniese of dialektiese Christendom voort te bring. Ons het geen nuuskierige diskussie nodig nadat ons Christus ontvang het, en geen ondersoek na die Evangelie nie. Wanneer ons glo, het ons nie behoefte aan iets bo die geloof nie. Wat ons glo, is die eerste: daar is niks meer wat ons bo die geloof nog moet glo nie"<sup>150</sup>).

In hierdie selfde gedeelte van De praescriptione haereticorum spreek hy van die arme Aristoteles (miserum Aristotelem) en hy haal Paulus aan wat in sy brief aan die Kolossense waarsku teen die nuttelose filosofie. Socrates, wat deur Justinus tot Christen verklaar

is, word deur Tertullianus (in 'n ander geskrif) 'n verleier (corruptor) van die jeug genoem.

Tertullianus verwerp dus enige gemeenskaplike basis tussen Christendom en heidense denke, enige waardering van of sintese met die filosofie omdat filosofie en kettery sinonieme is. Hy het geen behoefte daaraan om met behulp van die Filosofie - soos Clemens en Origenes - 'n dieper insig in die geloof te verwerf en so bo die gewone geloof uit te styg nie. Hy staan dus ook nie 'n Teologie in die sin van intellectus fidei voor nie.

#### 2.6.2 "Credo quia absurdum?"

Dit is te begrype dat aan hom die uitspraak credo quia absurdum (ek glo omdat dit absurd is) toegeskryf word. Hierdie spesifieke woorde kom egter nie in sy geskrifte voor nie. Wel vind ons uitsprake soos die volgende wat in die gedagterigting dui: "Crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est"<sup>151</sup>).

Dit kom veral aan op die credibile est, quia ineptum est waarvan die credo quia absurdum est afgelei is. Tertullianus gebruik dus nie die woord absurdum nie, maar ineptum. Tussen die twee woorde is daar egter nie soveel verskil in betekenis nie. Beide kan "dwaas", "ongerymd" of "onsinnig" beteken.

Tertullianus wil met sulke uitsprake aandui dat sodanige ongerymdhede hom nie hinder nie, aangesien hy hom nie ten doel stel om 'n brug tussen geloof en wete te bou nie. Selfs die oënskynlike konflik tussen die verlossingsfeite en die rede verhinder hom nie om dit te glo nie.

Op die keper beskou, het Tertullianus tog nie daarin geslaag om hom te ontworstel aan die geloof-weteproblematiek nie. Die woord

quia (omdat) is die crux, want daarin word tog weer die verbinding tussen die geloof en die wete gelê. Meer nog: die geloof byt die spit af, want die (heidense) wete bepaal dat die geloof ineptum is. Die geloof word tog weer verintellektualiseer - al is dit op negatiewe wyse deur dit as onsinnig of dwaas aan te dui. Anders gestel: wat hier as afweer teen die (filosofiese) denke bedoel is, het presies die teenoorgestelde uitwerking: dit bring die Evangelie en geloof weer op wysgerige vlak en sodanig dat dit anti-wysgerig is. Indien Tertullianus gesê het: "Credo etsi ineptum est". (Ek glo hoewel dit dwaas is) of as hy gesê het "Ek glo hoewel dit dwaas is vanuit die standpunt van die heidense wete" sou sy uitspraak nie so gevaarlik gewees het nie<sup>152</sup>). Die Christendom mag ook nie met n beroep op tekste soos bv. 1 Kor. 1:18 - 25, Gal. 5:11 en Kol. 2:8 as n geloof in die absurde gekarakteriseer word sodat n sacrificium intellectus noodsaaklik is nie<sup>153</sup>).

### 2.6.3 Maak tog van Filosofie gebruik

Dit blyk dan ook uit die geekrifte van Tertullianus dat hy - ten spyte van sy stryd teen die filosofie - veel invloed van die heidense denke ondergaan het<sup>154</sup>). Hy haal ewe rustig ook diverse uitsprake van wysgere aan om sy betoog te steef.

Wel moet gesê word dat hy dit meer krities as die ander figure wat tot dusver bespreek is, doen. Tertullianus het bemerk dat die pagane filosofie nie eenvoudig in die Skrif ingedra kan word nie. Hoewel hy besef dat die twee op meer as een punt strydig is, verhinder dit hom nie om sowel die pagane filosofie as die Skrif te aanvaar nie. So beland hy egter in n paradoks: sowel die een as die ander is waar. Dit is natuurlik n onuithoubare standpunt. Belangrik is egter om te sien dat ook dit n metode of vorm van sintesedenke is<sup>155</sup>).

Met sy paradoksaale metode stel ook Tertullianus die verskil tussen Christelike en heidense denke relatief en laat die antitese val. Dit blyk alleen nie met die eerste oogopslag nie, omdat die skyn van die teenstrydige voorgehou word.

#### 2.6.4 Godsbewys vanuit die menslike siel

Dit verbaas ons gevolglik nie as by Tertullianus n vorm van Natuurlike Teologie gevind word nie. Hy grond dit op die getuienis van die siel wat van nature Christelik is (testimonium animae naturaliter christianae). Die mensesiel is volgens die gelykenis van God geskape en al die mensesiele na Adam erf nie alleen die sonde nie, maar ook oorspronklike gelykenis met God. Soos die meeste ander Christendenkers van sy tyd verstaan Tertullianus die Bybelse gegewe van die mens as geskape na die beeld en gelykenis van God ook s6 dat die (redelike) siel die beeld van God is. Hy het - anders as die meeste van sy voorgangers - egter ook die liggaam by die beeldskap ingesluit, maar die nadruk val tog op die siel waarvan die liggaam maar instrument is<sup>156</sup>).

Sy voorgangers het ook wel die beeldskap in die redelike, onsterflike siel gesien, maar die Natuurlike Godskennis is by hulle tog veral deur hul wetsontologie (logoi spermatikoi) moontlik gemaak. By Tertullianus lê die nadruk op die menslike logos of rede self wat van nature Christelik is, omdat die goddelike idee daarin (apriories) aangebore is. Die natuurlike menslike rede openbaar dus die bestaan van God! Die Natuurlike Godskennis word nog moontlik gemaak as gevolg van n natuurlike openbaring maar dit vind nou intramenteel plaas<sup>157</sup>). Die werkeopenbaring van God (sy wet as gekonkretiseerde wil vir die geskape dinge) word deur Tertullianus nie reg gesien nie en lei daarom tot n Natuurlike Teologie.

Tereg kritiseer J.H. Bavinck Tertullianus se gedagte van die beeld van God as "aanknopingspunt" en die testimonium animae, (getuienis of openbaring van die siel) in die plek van die openbaring van God alleen<sup>158</sup>).

Volgens Tertullianus is dit dus alleen nodig om die getuienis van die menslike siele te versamel om daaruit die waarheid aangaande God te leer ken. Daarom analiseer hy die spraakgebruik, gebede en uitroepe van die heidene. Wat laasgenoemde betref, sien hy byvoorbeeld hoe hulle onwillekeurig God (?) se naam in nood uitroep of God (n god?) as regter aanroep. Die siel lê soms op die mees onverwagte momente getuienis af dat dit in één God glo. Dan is dit asof Jupiter en Saturnus en al die baie gode nie meer bestaan nie maar alleen die één God tot wie die siel in die diepste van sy nood roep<sup>159</sup>). Die natuurlike mensesiel leer nie alleen van die bestaan van God nie maar ook van sy eie onsterflikheid en van sy toekomstige straf en beloning.

G. van Endert sê dat Tertullianus so die bekende (historiese) godsbewys ex consensu omnium gebruik: "Er führt nämlich den historischen Nachweis, dass jenes Gottesbewusstsein thatsächlich der unverlierbare und unveräusserliche Besitz der ganzen Menschheit sei. Diese Allgemeinheit charakterisiert dasselbe als etwas Naturnothwendiges, objektiv Begründetes und Wahres. Weil es allgemein ist, so kann es keine subjektive Täuschung, kein individueller Irrthum sein, sondern erscheint als der untrüglich wahre Ausspruch jener allgemeinen Lehrmeisterin, der Natur in uns und ausser uns"<sup>160</sup>).

#### 2.6.5 Invloed van die Stoa

Die sterk Stoïsynse invloed wat verskeie persone by Tertullianus signaleer, blyk duidelik uit die voorafgaande. By die Stoa was die natuur ook die leermeesteres! Ook die bekende driedeling van die

Teologie, wat by die Stoa behandel is, word by Tertullianus teruggevind en dit is duidelik dat sy simpatie by die Fisiese of Natuurlike Teologie lê. Tertullianus sê bv.<sup>161)</sup> dat hy vir sy opsomming die werke van Varro gekies het wat die beste indeling van goddelike sake bied. Hy stel die klassifikasie in drie tipes gode (die Fisiese van die filosowe, die mitiese van die digters en die nasionale van die volk) egter voor as gevalle wat mekaar uitsluit en waartussen gekies moet word. Sy voorkeur gaan duidelik uit na die Fisiese Teologie (physicum theologiae genus) wat sy oorsprong in die wêreld het omdat die wêreld ons aangaande die gode leer

## 2.7 Augustinus (345 - 430 n.C.)

Augustinus is die grootste kerkvader wie se invloed op die latere Christelike denke geweldig was. J. Hessen oordryf sekerlik nie as hy van Augustinus sê: "Seine Ideen waren die leuchtenden Sterne am Himmel der christlichen Philosophie, die den Seefahrern im Reiche des Geistes auf Jahrhunderte hinaus zur Orientierung dienten. Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ist, wie besonders die neueren Forschungen gezeigt haben, zum grossen Teil eine Geschichte des Einflusses Augustinus"<sup>162)</sup>. Hierdie primus inter pares onder die kerkvaders verbind die vroegste Christelike met die Middeleeuse denke sodat sy visie m.b.t. Natuurlike Teologie van groot belang vir hierdie ondersoek is. Ook met die oog op Hoofstuk IV is sy beekouinge van die aller-grootste belang aangesien hy Calvin sterk beïnvloed het.

### 2.7.1 Geloof en wete, Teologie en Filosofie

Van die oudheid neem hy die konsepsie oor van Filosofie as 'n aktiwiteit wat alles insluit wat vir die verwesentliking van die uiteindelijke doel van die menslike lewe relevant is. Volgens hierdie

gebruik is die Christendom ook n "filosofie". "Christendom" en "ware filosofie" is vir Augustinus dieselfde<sup>163</sup>).

Tussen hierdie "ware filosofie" en die filosofie van die heidense maak hy egter n duidelike onderskeid. Die verskil lê veral in die metode: die Christen gaan van die geloof in die outoriteit van die Woord uit en die heidense filosoof van die rede.

Ook Augustinus worstel dus met die vraag van die verhouding tussen geloof en wete<sup>164</sup>). Hy gryp veral na Jesaja 7:9b waarvan die vertaling in Latyn lui: "Nisi credideritis, non intelligetis". Dit beteken egter nie dat hy eensydig net van die geloof uitgaan nie. Ons kry ander uitsprake waar die wete weer die geloof voorafgaan of albei kante beklemtoon word. So byvoorbeeld: "Intellige ut credas, credo ut intelligas"<sup>165</sup>). In ooreenstemming daarmee is Augustinus ten gunste van n intellektuele deurdringing van die geloofswaarhede. Volgens M. Grabmann maak sy strewende na die intellectus fidei hom skepper van die Teologie van die Avondland<sup>166</sup>). Net soos by die vroeëre Christendenkers sit agter hierdie intellectus fidei ook n polemiese trek<sup>167</sup>). Hy ag dit belangrik dat daar redes vir die geloof in die Skrif aangevoer word, onder andere: vervulde voorspellings, geopenbaarde wonders en die uitbreiding van die Christendom oor die hele aarde. Samevattend kan egter gesê word dat daar by Augustinus nog nie n skerp skeiding tussen geloof en wete bestaan soos dit later in die Middeleeue sou gebeur nie<sup>168</sup>).

Daar is reeds op gewys dat Augustinus nie onderskei tussen Christendom en (ware) filosofie nie. Sy siening van die verhouding van geloof en wete dra ook daartoe by dat Filosofie en Teologie as wetenskappe nie by hom te onderskeie is nie. Die feit dat die Teologie n filosofiese stempel bly behou, hang met die apologetiese karakter daarvan saam<sup>169</sup>). Die stryd teen die ketterye moes op wysgerige

nivieau gevoer word, aangesien die kettters filosowe was - en hulle ortodokse teëstanders nie minder nie. Die gevolg was dat die Christelik-bedoelde verweer teen die heidense ketterye deur heidense gedagtes vergiftig is. A.W. Begemann noem enkele voorbeelde van die heidense infiltrasie in die (filosofiese) teologieë van die Patristiek en Augustinus moet volgens hom honoris causa vermeld word<sup>170</sup>).

Volgens Dooyeweerd is die kernfout by Augustinus sy visie op die Dogmatiese Teologie wat in die Griekse lyn as Wysbegeerte - en dan as die ware of Christelike Wysbegeerte - opgevat word<sup>171</sup>). Hierdie misvatting hang saam met 'n tweede verwarring by Augustinus, naamlik dié tussen die veld van ondersoek vir die Teologie en die Woord van God. Dooyeweerd sê van Augustinus se siening van Teologie:

"Enerzijds wordt onder 'theologie' verstaan de ware Godskennis en zelfkennis 'deum et animam scire', die alleen door de werking van Gods Woord en Geest in de harten der gelovigen kan worden gewekt; en onder 'vera religio' de leer van Christus en de Apostelen, zoals ze in de belijdenis der katholieke Kerk is samengevat. Als zodanig kunnen deze termen geen theoretisch-wetenschappelijke betekenis hebben. Maar anderzijds worden beide termen gebruikt in de zin van een theoretisch-dogmatologisch uiteenzetting van de geloofsstukken der kerkleer in hun confrontatie met de aan een theologisch exegetisch onderworpen teksten van de Heilige Schrift en met de onderscheiden opvattingen van de rechtzinnige en heterodoxe theologen. En daarby komen dan ook verschillende wijsgerige theorieën en theologoumena ter sprake.

"In deze laatste zin genomen is de christelijke theologie gebonden aan het theoretisch menselijk denken, dat geen aanspraak kan maken op de onfeilbaarheid, die aan Gods Woordopenbaring wordt toegekend.

"De verwarring tussen deze beide betekenissen van de termen 'theologie', 'godskennis' ('godgeleerdheid'), en 'ware religie', heeft geleid tot een even gevaarlijke verwarring tussen het Woord Gods als centraal kennisprincipe, en de steeds aan de H. Schrift te toetsen geloofsleer der Kerk als het theoretisch onderzoekingsveld of de 'Gegenstand' (gemeenlijk op onnauwkeurige wijze 'object' genoemd) der dogmatisch theologische wetenschap"<sup>172</sup>).

Hierdie verwarring tussen Teologie en die Openbaring van God (as die veld van ondersoek vir die Teologie beskou), was iets algemeens in die vroeë Christelike denke. F. Kattenbusch wys daarop as hy sê dat by die apologete bepaalde bybelskrywers (soos Moses en Paulus) as teoloë gesien is en die Ou en Nuwe Testament as die Ou en Nuwe Teologie aangedui is<sup>173</sup>). Veral J. Stiglmayr toon dit besonder duidelik aan. Nie net skrywers van bepaalde Bybelboeke nie, maar selfs Christus word teoloog genoem! Daar word ook nie onderskei tussen Teologie en prediking nie. Die woord "teologie" en "teoloog" word selfs tot in die Middeleeue (en vandag nog!) nie eenduidig gebruik nie. Stiglmayr onderskei tot voor die Middeleeue in Christelike milieu nie minder as nege betekenisse van die woord "teoloog", twintig van die woord "teologie" en nege van die werkwoord "teologiseer" nie!<sup>174</sup>)

Dooyeweerd sien hierdie verwarring tussen die Woord van God en die teoretiese voorwerp van die Teologie by Augustinus as fataal, omdat dit tot 'n oorskatting van die Teologie gelei het. Die gevolge daarvan vir die praktiese geloofslewe was ewe ramspoedig. Die teologiese kennis is gaandeweg bo die voorwetenskaplike geloofskennis van elke gelowige gestel. Die gelowige kon nie direk na die Bybel gaan nie, maar die Teologie moes hom as 'n soort middelares voorlig<sup>175</sup>).

Augustinus vertoon in sy houding teenoor die heidense denke 'n duidelike ontwikkelingsgang. In sy vroeëre geskrifte (selfs dié na sy

bekering) spreek hy met veel meer entoesiasme daaroor as in sy latere werke waarin hy meer gereserveerd daarteenoor staan. Nêrens huldig hy egter die standpunt dat hy niks met die kultuur van die klassieke oudheid te doen wil hê nie. Ook hy huldig die standpunt dat die filosofiese denke in diens van die Christelike geloof gestel moet word. In sy De doctrina Christiana (2.40) gebruik hy die bekende beeldspraak wat reeds vroeër teëgekomp is: soos wat Israel die Egiptenare (as onregmatige besitters) van hul skatte geplunder het (Ex. 11:1,2) om dit saam te neem vir die bou van die tabernakel, sê moet van die heidense filosowe die waarhede wat hul geleer het, geneem word om dit vir die regte doel te gebruik, naamlik die verkondiging van die Evangelie<sup>176</sup>). In die De doctrina Christiana stel Augustinus die artes liberales<sup>177</sup>) en die filosofie dan ook in diens van die Skrifstudie. Dit vorm n propedeuse, n voorskoling tot die bestudering van die Skrif. Hy spreek daarom die wens uit dat die resultate van die heidense wetenskappe, vir sover dit vir die Bybelondersoek van belang is, in handboeke saamgevat moet word. Die heidense kultuur tree hier op as dienaar van die Christendom<sup>178</sup>).

Volgens Sizoo moet De doctrina Christiana nie met "Oor die Christelike leer" maar met "Oor die Christelike wetenskap" vertaal word. Hierdie werk bied dus Augustinus se idee van n Christelike wetenskap. Die Christelike wetenskap is tot n sekere mate dieselfde as die heidense, aangesien dit die heidense as basis gebruik, maar bied tog iets meer, omdat dit ook die Skrif ken. Myns insiens bestaan n wetenskap se Christelikheid nie daarin dat dit n ekstra of n plus bo die nie-Christelike bied nie. Die Christelike wetenskap moet radikaal, van die wortels af Christelik (of beter) Skrifmatig wees. (Vgl. wat reeds in Hoofstuk I hieroor gesê is.)

Augustinus onderskei nog nie verskillende Christelike wetenskappe nie. Eintlik is sy Teologie (wat nie duidelik van die ware Filosofie onderskei word nie) die enigste Christelike wetenskap.

### 2.7.2 Tweeterreine- of tweerykeleer?

Vele (veral Rooms-Katolieke) geleerdes het probeer aantoon dat Augustinus die vader van die tweeterreineleer is<sup>179</sup>). F. Kinder<sup>180</sup>) waarsku egter dat Augustinus onreg aangedoen word deur sy werke (met positiewe of negatiewe bedoelinge) te lees in die lig van die Middeleeuse tweeterreineleer van natuur en genade. Ook B. Wentzel stel<sup>181</sup>) dat die Rooms-Katolieke ten onregte n beroep op Augustinus doen vir die deur hulle aanvaarde onderskeid tussen natuur en genade. Andere<sup>182</sup>) is egter van mening dat, hoewel Augustinus nie die tweeterreineleer in sy Middeleeuse vorm ken nie, hy tog n vorm van die tweerykeleer aanvaar. Daar bestaan onder kenners dus uiteenlopende meninge oor hierdie probleem.

Moontlik sou alleen met veiligheid gesê kon word dat Augustinus nie n tweeterreineleer nie maar wel n tweerykeleer huldig<sup>183</sup>). Tussen die twee is daar n groot verskil: eg. impliseer n ontologiese tweedeling in die werklikheid wat Skriftuurlik nie te regverdig is nie, terwyl lg. op die religieuse antitese tussen die ryk van die lig en die ryk van die duisternis dui, wat n Skrifmatige gedagte is<sup>184</sup>). Dit is natuurlik nie uitgesluit dat Augustinus se Skrifmatige gedagte van n tweeryksleer tog tendense na die onskrifmatige gedagte van n tweeterreineleer bevat het nie.

### 2.7.3 Wetsontologie en Wetenskapsleer

Soos wat Augustinus se denke ten opsigte van die verhouding tussen Teologie en Filosofie nie klaar en duidelik is nie, so het hy ook geen sistematiese Wetenskapsleer daargestel nie<sup>185</sup>). Wel gee hy verskeie

wetenskapsindielings. Die belangrikste indeling skyn te wees die een waar hy van die tradisionele driedeling van die wetenskap (of Filosofie) in Fisika (bestudering van die natuurdinge en hul oorsake), Logika (vastelling van die reëls vir die soeke na die waarheid) en Etiek (die rig van die lewe op die hoogste doel) uitgaan<sup>186</sup>). Daaroor is reeds voorheen een en ander vermeld. Volgens K. Lorenz sluit Augustinus hierin by Varro aan<sup>187</sup>). Dit is belangrike gegewe, omdat ons by Augustinus ook weer Varro se driedeling van die Teologie ontmoet.

Vir hierdie studie is dit veral belangrik hoe Augustinus die taak en moontlikheid van die wetenskap sien. Daarvoor is dit nodig om kortliks iets van sy wetsontologie mee te deel. In neo-Platoniese lyn sien Augustinus nie meer (soos Plato) die ideë en getalle self as aparte bestaande dinge nie, maar hy plaas hulle (geaprioriseerd) in God. Volgens hierdie geaprioriseerde, vergoddelike ideë en getalle self ekep God ook die dinge. In die "oermaterie" word hierdie kiemkragte gelê waarvolgens die ontwikkeling in die skepping plaasvind. Hierdie kiemkragte of rationes seminales herinner onwillekeurig aan die logoi spermatikoi van die Stoa<sup>188</sup>). Meyer toon aan dat hierdie rationes causales of rationes aeternae (soos Augustinus ook sy rationes seminales aandui) nie geïsoleerd van voorafgaande wetsontologieë gesien mag word nie. "Nun sind die augustinischen rationes causales bei all der Verschiedenheit des Rahmens, in den sie eingefügt sind und bei aller Verschiedenheit im einzelnen im Grunde nichts anderes als die stoisch-neuplatonischen logoi, und diese logoi nichts anderes als die aristotelischen Entelechien, die ihrerseits mit den platonischen Ideen verwandt sind. Augustin hat in der doppelten Form, in der Form der idealen Urbilder im göttlichen Geiste, wie in der Form der in der Natur wirkenden Kräfte, diese Lehre der antiken Philosophie übernommen..."<sup>189</sup>).

Meyer toon egter ook die unieke van Augustinus se leer van die rationes seminales aan. God skep deur sy Seun, die ewige Wysheid of Logos, die wêreld volgens die voorbeeld van die ideë in die goddelike Gees. Die goddelike Logos is die inbegrip van die ewige gedagtes van God. Die ideë staan dus nie meer soos by Plato selfstandig buite God nie maar eksisteer in God. Verder is die ideë nie meer beperk soos by Plato nie, maar vir elke individuele ding bestaan daar n idee. By die skepping word die rationes causales, as objektiewe korrelate van die ideë in God, in die materie gelê waarvolgens die skepsele dan ontwikkel<sup>190</sup>).

Dit is belangrik om hier te vermeld dat Augustinus se wetsidee (soos Meyer ook aantoon) nie bloot as Stoïsyne-neo-Platoniese aangedui kan word nie. Gewoonlik word Augustinus as neo-Platonikus bestempel. Sy gedagte dat die ideë in die Goddelike Gees bestaan, is ongetwyfeld van neo-Platoniese oorsprong. Sy opvatting betreffende die goddelike ideë as rationes seminales in die dinge is egter heel waarskynlik n Aristoteliserende trek. Soos voorheen reeds aangetoon, is Plato se ideëleer deur Aristoteles in die hulemorfistiese vorm-materieleer omskep. Hierdie gedagte word deur Augustinus met die idee van die logoi spermatikoi van die Stoa verbind tot sy leer van die rationes seminales wat wette in die dinge beteken. Sy gedagte van die oerbeeld of argetipe (die wet ante rem in latere terminologie) is dus n neo-Platoniese trek, terwyl sy leer van die goddelike afbeelding of ektipe (die wet in rebus in latere terminologie) op die Aristoteliserende trek by hom dui. Augustinus se konsepsie sou dus - afhangende van waar die swaartepunt lê - as Platoniserende Aristotelisme of Aristoteliserende Platonisme aangedui kon word. Tussen die ideë in God as Oerbeeld en die afbeelding daarvan<sup>191</sup>) in die logoi spermatikoi bestaan volgens Augustinus n noue verband. Op grond daarvan kan Augustinus sê dat in die skepping die spore van God (vestigia Dei)

te bespeure is, dat dit die tekens van God bevat. "So ist Gott alles in allem. Er ist der Grund der Wesenheiten der Dingen oder der rationes aeternae..."<sup>192</sup>).

Soos wat alle dinge van God uitgegaan het, so voer ook alle dinge die soekende mens na God terug. Augustinus leer die opstyging van die sinnelike dinge, deur middel van die siel, na God<sup>193</sup>). Dit word verder moontlik gemaak omdat die siel van die mens beeld van God is. Terwyl alles in die skepping die gelykenis van God vertoon, is die eintlike beeld tog in die mensesiel, meer spesifiek in sy kennende gees of rede<sup>194</sup>).

Dit is belangrik dat Augustinus ook die beeldskap van God by die mens in verband met die redelike siel, wat die Logos sou afbeeld bring. Die beeld van God word dus ook as iets goddeliks in die mens verstaan - n gedagte wat (soos reeds meermale gesê) feitlik dwarsdeur die Christelike denke loop en n belangrike "aanknopingspunt" vir n Teologiese Filosofie in die Antropologie gebied het. As gevolg van die goddelike ideë wat apriories in die menslike rede (die goddelike deel in die mens wat maak dat die mens Gods beeld is) lê, kan die mens na God, die Oorsprong van die ideë, opstyg. Daarom lê Augustinus ook soveel klem op die kennis van die siel en van God: "Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino"<sup>195</sup>) en "Deus semper idem, noverim me, noverim te"<sup>196</sup>) Soos uit Hoofstuk IV nog sal blyk, speel hierdie gedagte van die noue samehang tussen self- en Godskennis later n belangrike rol ook by Calvin.

Hiermee is alreeds die punt bereik waar oor Augustinus se Natuurlike Godskennis gehandel kan word. Vooraf is dit egter nodig om eers nog iets meer oor sy Wetenskapsidee te sê. Dit word in die volgende woorde van Lorenz goed saamgevat: "An die sinnlichen Wirklichkeit erinnert sich die Seele der Idee. Die ars Dei wird aus ihren Werken erkannt, nicht durch Abstraktion, sondern indem die entdeckten Spuren der

Vernunft auf ihren Ursprung hin gedeutet werden. Gott hat in der Welt seine göttlichen Gedanken verwicklicht. Auf diesen göttlichen Gedanken ruht Wirklichkeit, Wahrheit und Erkennbarkeit der Dinge. Nun soll der Mensch von der irdischen Wirklichkeit zu diesen ewigen Gedanken zurückfinden. So wird die Wissenschaft zu einem Gang durch die Dingwelt, wo die Vernunft jedesmal, wo sie es bemerkt, das göttliche anzeigt und von da ihren Aufstieg beginnt. Damit erfüllt die Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe, das reddere rationem, die Zurückführung der Erscheinungen auf ihren Grund<sup>197</sup>). Kort saamgevat sê hy van Augustinus se wetenskap: "... das, was sie zur Wissenschaft macht, ist der vernünftige Rückgang vom Abbild zum Urbild, von den Spuren des Seins zum absoluten Sein"<sup>198</sup>).

Augustinus voer as Skrifbewys vir hierdie gedagte dat die sigbare aan die Onsigbare herinner, en vanuit die sigbare (via die rationes seminales) dus kennis van die Onsigbare verwerf kan word, die locus classicus Rom. 1:20 aan <sup>199</sup>). Nogeens word hierdie belangrike Skrifgedeelte, wat nou reeds verskeie kere aan die orde gekom het, dus teen die agtergrond van n bepaalde filosofiese beskouing oor die wet gelees. Aangesien voorheen (vgl. o.a Hoofstuk I, 8.6.2.5) reeds gestel is hoe hierdie teks myns insiens verstaan moet word en dat dit nie n Natuurlike Teologie impliseer nie, hoef dit nie hier herhaal te word nie.

#### 2.7.4 Godsbewyse

Uit die voorafgaande was dit duidelik tot hoe n mate Augustinus die Platoniese ideëleer in sy neo-Platoniese gestalte oorgeneem het. Hy het die intelligibele wêreld met die Logos, die tweede persoon in die goddelike Drie-eenheid, geïdentifiseer en die Platoniese ideë gesien as die skeppingsgedagtes van God, die sg. rationes aeternae.

Die mens self, wat die intelligibele vorme in sy siel besit, is die duidelikste afbeelding van God. Daarom kan die mens, deur in homself in te kyk, tot kennis van God kom<sup>200</sup>).

Die verskil met Aristoteles is hier oorlopend. Soos aangetoon het die Stagiriëter empiristiese teorie t.o.v. die kennis van die transendente gehuldig. In die geval van Augustinus is abstraksie (van die vorm uit die materiële binding) egter nie nodig nie. Die in-die-menslike-gees-aangebore ideë kan direk aanskou word en herinner volgens die Platoniese illuminasieleer aan hulle oorsprong (neo-Platonies gesien) in God en dus aan God self (vgl. 1.3.1).

M. Stumpf, wat oor die verband tussen selfkennis en illuminasie by Augustinus geskryf het, toon aan dat in die afstraal van die goddelike ideë in die menslike gees die illuminasie verwerklik word en spreek van 'n "Aufblitzen der Wahrheit" in die selfkennis<sup>201</sup>). In die inkeer in die siel, word die Waarheid bo die siel openbaar. In die volgende woorde vat hy dit heel kernagtig saam en kom dit duidelik na vore dat die beweging terug na God verband hou met die beweging van God af (die rationes aeternae wat volgens die ideae exemplares in die dinge geskape is):  
"... so ist Seele um ihres Sein willen nichte anderes als die Bewegung durch sich hindurch über sich hinaus zu Gott zurück. Die metaphysische Struktur der Seele besteht damit in einer Bewegung von Gott zu Gott"<sup>202</sup>).

Die kenmerkende verskil van Augustinus met die meeste latere skolastiese denkers, wat in die eerste plek vanuit die buitewêreld tot die bestaan van God besluit het, is dat hy dus vanuit die siel self God wil ken. Dit beteken nie dat hy nie ook vanuit die skepping buite die mens tot God wil opstyg nie. Dit is moontlik omdat die sinlike dinge - al is dit onvolmaak - ook afbesldinge van die ideae exemplares is. Die interessante is egter dat hierdie Godsbewyse vanuit die natuur volgens Augustinus tog weer alleen via die menslike gees self moontlik

is. Die weg is hier van buite (die natuur) na binne (die kennende gees) en vandaar na bo (na God)<sup>203</sup>).

Wat hier by Augustinus na vore kom, is van die allergrootste belang ook vir die latere Middeleeuse denke waar die gedagte van die wet ante rem (in God), in rebus (in die dinge) en post rem (in die kennende gees van die mens) iets algemeens word. Die invloed van Augustinus op bv. Thomas lê hier voor die hand. Dat hulle beskouinge nie in alle opsigte ooreenkom nie is te begrype a.g.v. die eeue van ontwikkeling wat tussen hulle lê. Thomas huldig bv. 'n subsistensie-teorie. Wat die wet post rem (in die kennende gees) betref, aanvaar Thomas 'n (Aristoteliese) empiristiese Kenteorie terwyl Augustinus duidelik die (Platoniese) illuminasieleer voorstaan. Afgesien van onderlinge verskille is dit tog insiggewend om te weet dat reeds by Augustinus die begin van die wet as ante rem, in rebus en post rem aangetref word.

Vir Augustinus is dit dus moontlik om trap vir trap met die leer van die skepping vanaf die laagste skepsel tot by die menslike rede op te klim om daarvandaan, as hoogste spits van die kosmos, die stap na die Transendente en Absolute te waag<sup>204</sup>). Soos duidelik uit die voorafgaande geblyk het, het die groot biskop van Hippo God se wette (as sy wil vir die geskape werklikheid) wel raakgesien. Omdat hy, a.g.v. die sterk invloed van heidense wetsidees, God se werkeopenbaring nie korrek gesien het nie het dit by hom egter tot Godsbewyse aanleiding gegee.

Augustinus se eerste Godsbewys word gewoonlik kortweg die waarheidsbewys genoem. Daarin word vanuit die gedagtes van God in die skepping tot dié Waarheid (Ideë in God en dus God) gekonkludeer. Omdat daar drie belangrike ideë is (ware, goeie en skone) is daar ook nog twee ander godsbewyse moontlik, naamlik vanuit die estetiese of

skone in die skepping tot die Absoluut Skone, of vanuit die goeie tot die Absoluut Goeie<sup>205</sup>).

Volgens J. Obersteiner erken Augustinus behalwe die weg van die filosofie tot God (soos in die voorafgaande uiteengesit) ook nog n mistieke weg tot God wat vir elke mens toeganklik is. Ook dit is moontlik as gevolg van die intieme verband wat daar tussen God en die (menslike) siel is<sup>206</sup>).

Tot krediet van Augustinus moet gesê word dat hy in sy gods-bewyse nooit vergeet het dat God in die laaste instansie onbegryplik is nie<sup>207</sup>). Verder wou hy nie met sy bewyse die bestaan van God noodwendig maak of bewys dat God moet bestaan nie (soos dikwels by die gods-bewyse die gedagte is). Augustinus het nie getwyfel aan die bestaan van God nie en met sy bewyse wys hy alleen na die bestaande God<sup>208</sup>).

#### 2.7.5 Natuurlike Teologie?

Volgens sommige kan alleen van n Natuurlike Teologie by Augustinus in die begin van sy filosofiese ontwikkelingsgang gespreek word<sup>209</sup>). Uit die voorafgaande uiteensetting het egter geblyk dat hierdie groot kerkvader hom terdeë met die Gods-bewyse - die hart van die Natuurlike Teologie - bemoei. Verder is dit uit die voorafgaande ook duidelik dat sy hele filosofiese konsepsie nie alleen n Natuurlike Teologie moontlik maak nie maar selfs daartoe dring. Insiggewend is verder dat hy ook oor die drieërlei teologie van Varro handel<sup>210</sup>) en dit doen in n werk soos die De civitate Dei wat aan die einde van sy lewe geskrywe is. Augustinus dui die drie teologieë soms aan as theologia mythica, physica en civilis<sup>211</sup>) en dan weer as fabulosa, naturalis en politica<sup>212</sup>). Varro se minagting van die Teologie van die digters, sy moeite om die burgerlike kultus te aanvaar en sy duidelike voorkeur vir die filosofiese

soort van vroomheid, gee Augustinus die opening om Varro se driedeling tot 'n tweedeling te reduceer. Die eersgenoemde twee teologiese val hy aan<sup>213)</sup> en verwerp dit as "vals, sleg en onwaardig"<sup>214)</sup>. In Boek VIII behandel hy die theologia naturalis. Volgens hom dui dit op die filosoof se refleksie oor of weergawe van die goddelike<sup>215)</sup>. Hoewel theologia naturalis op die Filosofiese Teologie in die algemeen dui, beperk Augustinus hom tot die Natuurlike Teologie van die Platoniste wat nader as Varro aan die waarheid kom, omdat hy (Varro) met sy Natuurlike Teologie nie verder as die wêreld sou kon kom nie, terwyl die Platoniste 'n god (wat ook die siel van die mens geskape het) bokant die siel erken. Volgens Augustinus het die Platonisme van al die filosofiese dan ook die naaste aan die Christendom gekom - nie alleen in hulle Logika en Etiek nie maar ook in hul verstaan van die verhouding van die kosmos tot God.

Dit is duidelik waar Augustinus se simpatie lê. Markus skryf: "... although Augustine never speaks of a theologia naturalis, or indeed a theologia as such, within a Christian setting, the theologia which he ascribes to the Platonists is adopted by him wholesale and incorporated in his Christian 'philosophy', along with all that he found acceptable in Platonism"<sup>216)</sup>.

Augustinus se behandeling van die Natuurlike Teologie van die pagane denke het geweldige konsekwensies gehad vir die latere ontwikkeling. Dit het die weg aangedui vir Christendekkers om in hul dissiplines 'n teologie in te lyf wat verskil van die teologiese dissipline wat op die Skriftuurlike openbaring gebaseer is<sup>217)</sup>. Al onderskei hy hulle self nie so duidelik nie, vind ons by Augustinus in beginsel dus reeds twee teologiese: 'n natuurlike en 'n bonatuurlike. Hy noem hulle alleen nog nie so nie en gee ook geen skerp afbakening van die terrein van elkeen nie. In die plek van die heidense triplex theologia stel

Augustinus as Christen n duplex theologia.

## 2.8 Dionisios die Pseudo-Areopagiet (+ 500 n.C.)

Teen die einde van die Patristiek het die Teologie as wetenskap n belangriker rol begin speel<sup>218</sup>). Ons vind by Dionisios die Pseudo-Areopagiet dan ook n volledig uitgewerkte teologie in verskillende onderafdelings.

### 2.8.1 Synsleer

Van sy Ontologie is van belang dat hy n hiërargiese syn aanvaar en die neo-Platoniese emanasiële leer met die Christelike leer van die skepping verbind. Die voorbeelde (ideë) van al die bestaande dinge is in God. Die skepsele is in hulle wese teofanie, manifestasie, simbool van God en hulle ideaal is om weer na God terug te keer (deïfikasie)<sup>219</sup>).

### 2.8.2 Drie teologieë

Teen hierdie agtergrond is sy Teologie ook begryplik. Volgens hom is daar drie teologieë (met verdere onderverdelings): n Katafatiese Teologie (katafatikè theologia), Apofatiese Teologie (apofatikè theologia) en Simboliese Teologie (sumbolikè theologia). Streng gesproke is die Apofatiese Teologie net die eerste deel van sy Mistiese Teologie.

Die Katafatiese Teologie is meer positief van aard en sy rigting is van bo na benede. Dit begin by God self en bevestig sy goddelike eienskappe. Hoe verder van God af en hoe nader aan die sinnelike, hoe oneeakter word egter die uitsprake.

Daarom is die Simboliese, maar veral die Mistiese (waarvan die Apofatiese Teologie n belangrike deel uitmaak), vir Dionisios belangriker.

Dit is negatief van aard en volg die omgekeerde roete, naamlik van onder na bo, van die skepping na die Skepper. Dit is moontlik as gevolg van Dionisios se wetsontologie. As gevolg van die idee wat in God is en in die dinge geskape is, is hul simbole van God (vergelyk benaming "Simboliese Teologie") en kan vanuit die skepping kennis van die Skepper gevind word. Sheldon Williams stel dit so: "The Symbolic Theology ascent from the sensible to the intelligible or knowable, to be prolonged in the Apophatic Theology from the knowable to the unknowable, culminating in the super-intelligible union with the Transcendent One... the Apophatic is a continuation of the Symbolic Theology, for both work from the principle that every creature, sensible or intelligible, considered in its proper nature, and according to the capacity of its proper nature, is, as St. Gregory of Nyssa thought, a theophany or manifestation or symbol of the One"<sup>220</sup>).

Die uiteindelijke doel van die weg van onder na bo is die onuitspreekbare perfeksie en eenwording met God (deïfikasie). Tog het Dionisios die verskil tussen skepping en Skepper aangevoel en dit in die negatiewe karakter wat hy aan die Simboliese en die Mistiese (Apofatiese) Teologie toeskryf, tot uitdrukking gebring. Die skepping is n manifestasie van God, en daar kan onder aan die hiërargie begin word en omhoog geredeneer word, maar telkens moet gekonkludeer word dat God nog lewe, nog verstand, nog liggaam is, nog gestalte besit ens. om aan die einde te konstateer dat God in sy transendensie bo alle dinge in die diepste duisternis gehul is<sup>221</sup>). Die kennis van God in hierdie geval is dus eintlik die wete dat Hy onkenbaar is! (n Soort docta ignorantia). Volgens Dionisios opereer die Katafatiese en Apofatiese Teologieë egter op dieselfde gebied alleen in teenoorgestelde rigting en kontroleer die een die ander.

By Maximus Confessor vind ons n soortgelyke gedagtegang.

"Affirmation and negation in relation to each other display opposition, but in relation to God the affinity of meeting extremes. The apophatic and cataphatic theologies complement each other... In saying something of anything, if it be true, we say something of its Creator. Nor does what we say contradict the Apophatic Theology: an affirmation made about the Creator is a negation made about the creature, and vice versa. If the former is, the latter (in the sense of being) is not; if the latter is, the former (in that sense) is not!"<sup>222</sup>)

## 2.9 Terugblik op die vroeg-Christelike denke

Hoewel n verskeidenheid opvattinge by die denkers uit die vroeg-Christelike periode van die eerste vyf eeue aangetref word, kan tog enkele algemene kenmerke, van direkte belang vir hierdie ondersoek, by wyse van samevatting uitgelig word. Veral op drie trekke sal die aandag opnuut gevestig word.

In die eerste plek is daar by al hierdie denkers die worsteling om tot n vergelyk tussen die Bybelse openbaring en die Grieks-Romeinse denke te kom. Die algemene neiging was sintesedenke soos bv. blyk uit die populêre maar nafewe opvatting dat dit wat waar en goed in die Oudheid was, van die Bybel afkomstig moet wees. Hierdie en ander hipotesees (soos bv. dat God die heidene met die Griekse filosofie vir die Nuwe Testament voorberei het, soos hy die Jode daartoe opgevoed het met die Ou Testament) het die kritiese ingesteldheid van die vroeë Christene aansienlik verswak en dit vir hulle moeilik gemaak om n prinsipiële antitese te stel. I.p.v. die heidense wysbegeerte vanuit die Skrif te beoordeel, is die omgekeerde weg dikwels gevolg: die Skrif is in die lig van die heidense Wysbegeerte benader en moes dit sanksioneer. Dit kon heel gemaklik met behulp van die metode van eisegese en eksegese plaasvind waarby die populêre allegoriese eksegese

van die tyd baie handig te pas gekom het. Die resultaat was dat die vroeë Christendekers swaar teen die Grieks-Romeinse kultuurgoedere aangeleun het. Hoewel die Christelike motiewe van hul denke nie geïgnoreer mag word nie, en kategorieë uitsprake wat in gelyke mate op almal van toepassing sou wees, nie gemaak mag word nie, mag die gewigtige lading erfgoed uit die pagane denke nie oor die hoof gesien word nie.

Hierdie sintesehouding veroorsaak in die tweede plek 'n wysgerige skisofrenie of gespletenheid by die Christendekers. By feitlik almal van hulle sou noukeurige studie twee lyne kon blootlê waarvan die een aan die Bybel ontleen is en die ander hul Grieks-wysgerige oriëntasie verraaï. Dit kom byvoorbeeld na vore in die wyse waarop hulle met die geloof-wetprobleem geworstel het. Gedurende die vroeg-Christelike denke word reeds belangrike voorbereidings getref sodat hierdie ken-teoretiese probleem gedurende die Middeleeue tot die ontologiese tweedeling van natuur en genade sou uitgroei waarvolgens die grense tussen Wysbegeerte en Teologie - wat tydens die vroeë Christelike denke baie vaag was - toe ook skerper gestel kon word.

In die derde plek het die heidense beskouinge ook op die gebied van die wetsontologie geïnfiltreer en die Christendekers se standpunte gekleur<sup>223</sup>). Hul opvattinge in die verband kan nie sonder die sterk neo-Platoniese, Aristoteliese en Stoïsynse inslag gesien word nie. Dit blyk veral duidelik uit hulle logospekulasies. Die skema van die wet in God, in die dinge en in die menslike rede word iets algemeens en sou gedurende die Middeleeue nog verder uitgebou en verfyn word. Hiervolgens word die Skriftuurlike radikale onderskeid tussen God, wet en kosmos nie gehonoreer nie, maar juis volgens hierdie skema word Skrifgedeeltes soos Rom. 1:19, 20 uitgelê. Hierdie tipe wetsontologie vorm die heel belangrikste ontologiese grondslag van hul natuur-

teologiese denke en Godsbewyse. Daarmee word die radikale onderskeid tussen God en kosmos gerelativeer, sodat die Bybelse openbaring aangaande die mens as geskape na die beeld en gelykenis van God in syn-relativistiese sin vertolk kon word. Die mens is in sy siel die besitter van iets goddeliks, sodat hierdie siel van God kan getuig - afgesien nog van die feit dat die menslike rede die bestaan van God van sy "spore" in die dinge buite die mens kan aflees.

### 3 Groei en afronding van die Natuurlike Teologie tydens die Middeleeue

Die baba, wat tydens die vroeg-Christelike denke uit die huwelik tussen die Christendom en die Grieks-Romeinse denke gebore is, het opgegroeï en volwassenheid in die volgende sewe eeue bereik. Slegs n paar grepe uit sy lewensgeskiedenis kan nog gedoen word voordat die volwasse gestalte daarvan by Thomas van Aquino ondersoek sal word. Agtereenvolgens word die volgende drie figure behandel: Johannes Scotus Eriugena, Anselmus van Canterbury en Petrus Abaelardus.

#### 3.1 Johannes Scotus Eriugena (+ 810 - +877)

Eriugena staan nog baie na aan Augustinus en Dionisios die Pseudo-Areopagiet maar lewer ook n eie bydrae.

##### 3.1.1 Ontologie

In die middelpunt van sy sisteem staan die begrip natuur of wese. Hy onderskei agtereenvolgens tussen die skeppende en ongeskape natuur (natura, quae creat et non creatur) wat dieselfde is as God, die Wese of Essensie van die dinge; die geskape en skeppende natuur (natura, quae creat et creatur) wat dieselfde is as die ideë, prototipes of voorbeelde waarvolgens die dinge geskape word; die geskape en nie-skeppende natuur (natura, quae creatur et non creat) wat dieselfde is

as die sigbare dinge, maar dan veral die wesenhede van die dinge; die natuur wat nog skep, nog geskape is (natura, quae nec creat nec creatur), wat weer met die eerste natuur saamval, nl. God. Die hele skepping wat van God uitgegaan het, keer in hierdie laaste fase weer tot God terug en word met Hom één of vergoddelik.

Eriugena se wetsontologie kom hierin duidelik na vore. A.g.v. die wesenhede in die dinge, wat van die ideë afkomstig is wat vir God as prototipes by die skepping van die dinge gedien het, is die wêreld volgens Eriugena 'n wesensopenbaring van God<sup>224</sup>). Sy wetsbeskouing verskyn in 'n nuwe kleur, maar dieselfde basiese patroon het ons reeds vroeër in die geskiedenis gevind. Ook hy sien die skepping in die lig van die neo-Platoniese emansieleer: daar is 'n uitgaan van die skepsele uit God wat hy ontplooiing (resolutio), en 'n terugkeer tot God wat hy vergoddeliking (deificatio) noem<sup>225</sup>). Dit word ook in die toekomst die grondskema vir die meeste van die Middeleeuse wetsbeskouinge. A.g.v. hierdie tipe wetsontologie word die radikale verskil tussen die drieërlei syn egter gerelativeer en word die weg vir 'n Natuurlike Teologie gebaan.

### 3.1.2 Geloof en wete

Wat die geloof-weteproblematiek betref, postuleer hy die eenheid van geloof en wete. Net soos Augustinus haal hy graag Jesaja 7:9b aan: "Nisi credideritis non intelligetis". Aan die ander kant aanvaar hy, net soos Augustinus, ook die omgekeerde. Eriugena sê byvoorbeeld dat Petrus die geloof en Johannes die rede verteenwoordig. As hulle na die graf van Christus stap, loop Johannes vooraan, omdat die rede vinniger as die geloof is. Petrus kom nogtans eerste by die graf, want die volkomenheid word alleen deur die geloof bereik<sup>226</sup>).

### 3.1.3 Teologie en Filosofie geïdentifiseer

Ook hy identifiseer soos Augustinus ware religie (Teologie) en Filosofie<sup>227</sup>). Om die ooreenstemming tussen die filosofiese spekulاسie en die kerkleer (gebaseer op die Heilige Skrif) te bewerk, bedien hy hom van die bekende metode van allegoriese eksegesis. Daar is tweërlei sin in die Skrif: die letterlike betekenis en die diepere sin wat deur middel van die rede ontdek word. Dit hou in dat daar ook twee soorte gelowiges is: die gewone volk wat nie verder as die woordelike sin kan kom nie, en die teoloog-filosoof wat die diepere sin ontdek.

### 3.1.4 Tweërlei Teologie

Hy aanvaar verder (in aansluiting by Pseudo-Dionysios) ook twee teologiese wat in twee teenoorgestelde rigtings beweeg, die een bevestigend en die ander ontkennend<sup>228</sup>). Net soos by Dionysios beskou Eriugena die Negatiewe Teologie, wat vanuit die skepping na God opklim, as die belangrikste. Ten spyte van die negatiewe aard word God hier tog vanuit die skepping (deur steeds te ontken) bereik. So word ook 'n Godsbewys gelewer. Ons vind by Eriugena egter (net soos by Augustinus) geen volledige reeks breed opgesette Godsbewyse nie. In so 'n negatiewe klimaat is dit ook begryplik.

## 3.2 Anselmus van Canterbury (1033 - 1109)

Ook Anselmus toon ooreenkomste met Augustinus, maar die verskille is tog reeds groter as wat dit by Eriugena was.

### 3.2.1 Geloof en wete

Met betrekking tot die nou reeds eeu-oue probleem gaan ook hy van die geloof uit: "Want ek soek nie insig om dan te glo nie, maar ek glo

om tot insig te kom. Want ek glo ook dit: as ek nie tot geloof kom nie, sal ek nie tot insig kom nie<sup>229</sup>). Ook Anselmus beroep hom (myns insiens ten onregte) op die reeds meermale genoemde Jes. 7:9b: "Nisi credideritis, non intelligetis" wat in die Afrikaanse vertaling lui: "As julle nie glo nie - voorwaar dan sal julle nie bevestig word nie".

Dit lyk asof die geloof vir Anselmus die hoogste is. Eintlik is die geloof egter net die uitgangspunt, die aanleiding, die voorfase of steierwerk wat hom by die wete moet bring. As die geloof die rede eers in die saal gehelp het, word dit agtergelaat en bly die suiwere wete oor<sup>230</sup>). Anselmus sê dan ook alleen dat hy "glo om te kan weet" en nie dat hy "weet om te glo" nie. Hierin verskil hy van Augustinus wat albei stellings handhaaf.

Ook hy hanteer die reeds bekende onderskeid tussen twee soorte gelowiges. Daar is diegene wat hul hele lewe lank nie bo die gelowige aanname van die Opnbaring uitkom nie. Hulle geloof het nog nie die hoogste punt bereik nie, omdat hulle nie verstaan wat hulle glo nie. Hy vergelyk hulle met die vlermuis en die naguil wat in die donker lewe teenoor die adelaar wat met helder oë die son self aanskou. Hieruit blyk duidelik hoe die geloof gediskwalifiseer word as iets blinde of duister teenoor die wete. Die geloof bly egter nodig as eerste fase, want die wete is juis n verstaan van die geloof. Teologie is vir hom intellectus fidei (geloofsverstaan of "Glaubenswissenschaft")<sup>231</sup>). Met die geloofsinsig word die Christen in staat gestel om sy eie twyfel te oorwin en ook om hom teen die aanvalle van die ongelowiges te verdedig. Die apologetiese motief speel ook hier dus n belangrike rol.

### 3.2.2 Natuurlike Teologie

Omdat (net soos Augustinus en Eriugena) Anselmus geloof en wete, en gevolglik ook Teologie en Filosofie, nie duidelik onderskei nie<sup>232</sup>) kan die Natuurlike Teologie ook by hom nie so duidelik uit die verfkom nie<sup>233</sup>), egter wel duideliker as in die geval van by Augustinus en Eriugena. Dit moet toegeskryf word aan die groot klem wat hy op die rede lê. Soos reeds aangetoon, is die geloof (in sy stelling fides quarens intellectum) elege n springplank om by die intelligere te kom waar die spekulasis dan taamlik vrye spel het. Wie sy werke bestudeer, kry dan ook eerder die indruk dat dit Natuurlike Teologie is as dat dit 'n Natuurlike Teologie sou wees. Dit is bowendien n krasse vorm van Natuurlike Teologie. Anselmus wil nie alleen die bestaan van God nie maar ook die ~~Drie-enigheids~~ die Inkarnasie bewys. In die Monologion en die Proslogion laat hy die Skrifbewyse vir die Godsleer en Triniteitsleer heeltemal weg en grond hom alleen op redegronde. Ook in sy geskrif Cur deus homo? wil hy met die blote rede, sonder om die Openbaring te hulp te neem, bewys dat die mens sonder Christus se vleeswording nie gered sou kon word nie. Die inkarnasie was dus redelik noodwendig.

### 3.2.3 Godsbewyse

Anselmus het tot n groot mate as gevolg van sy Godsbewyse (veral die ontologiese) beroemd geword.

By Monologion lewer n bewys waarin hy vanuit die kosmos tot die bestaan van God konkludeer. Insiggewend is dat dit - soos by vorige denkers - moontlik gemaak word deur sy wetsontologie. Soos die gedagtes die innerlike woorde in die mens is, so het God ook die dinge volgens die woorde, die ideë in Hom geskape. Die geskapene is dus die afbeeldinge van die woorde van God. Die wet of wese in God is ook in

die dinge wat hiërargies gestruktureer is. Omgekeerd kan vanuit die wese of universele (natura) in die dinge na die hoogste, universele wese in God teruggekonkludeer word. Anselmus spits sy bewys veral op die idee van die goeie toe. Vanuit die relatiewe goeie in die skepping word tot die Absolute Goeie, naamlik God opgestyg en sy bestaan bewys<sup>234</sup>). Verder is daar ook nog die bewys uit die idee van die syn. Alles wat bestaan, bestaan deur iets anders. Daar kan geen regressus ad infinitum wees nie, sodat daar n universele syn moet wees waardeur alles bestaan, en dit is God. Daarbenewens vind ons in die Monologion ook die bewys vanuit die graduele verskil tussen die dinge. In die natuur bestaan graadverskeidenheid: die een skepsel staan op n hoër vlak as die ander. Dit kan egter nie in die oneindigheid so deurgaang nie, sodat daar n absoluut hoogste en volmaakte synsgraad moet wees<sup>235</sup>).

Die godsbewys wat Anselmus beroemd gemaak het, is sy sogenaamde ontologiese bewys wat die Proslogion<sup>236</sup>) bied. Die bewys word hier gedra deur die begrip van God as n wese waarbo nie iets groters gedink kan word nie. So n godsbegrip het volgens Anselmus alle mense - ook die godloënaars. Daar is verskil tussen die begrip en dit wat werklik hestaan. Dit waarbo niks groters gedink kan word nie, kan nie in die denke alleen bestaan nie. Dit kan ook as werklik bestaande gedink word - en dit is nog groter. Dit waarbo niks groters gedink kan word nie, is dus nog nie die hoogs denkbare nie. Dit wat buite die verstand bestaan, is groter en dit is God!

Anselmus wil hierdie godsbewys gee omdat dit hom gehinder het dat hy in sy godsbewyse in die Monologion die bestaan van die Absolute (God) van die relatiewe (skepping) afhanklik gemaak het. n Tydgenoot van Anselmus, die monnik Gaunilo, het egter reeds die vinger op die swak plek ook van hierdie tweede poging van Anselmus gelê, naamlik dat uit die begrip nie tot die werklike bestaan gekonkludeer mag word nie<sup>237</sup>).

In wese begaan Anselmus weer dieselfde fout as in die Monologion, naamlik dat hy vanuit die skepping (in hierdie geval die menslike rede) tot die bestaan van die Skepper wil kom. Wat Anselmus self met betrekking tot sy bewyse in die Monologion gehinder het, is in wese die fout by alle godsbewyse - die radikale verskil tussen skepping en Skepper word nie ten volle eerbiedig nie.

Anselmus wil met sy Godsbewyse<sup>238)</sup> (veral die ontologiese) onder meer demonstreer dat ongeloof in die bestaan van God nie enkel ongeloof is nie maar allereers blyke gee van intellektuele tekort. Geen redelike, "fatsoenlike" mens kan ateïs wees nie! Elke mens met verstand is verplig om die bestaan van God as hoogs natuurlike saak te aanvaar. Dit is redelik uitgeslote dat God nie sou bestaan nie en tegelyk ingeslote dat Hy wel bestaan! Hierdie gedagte kom dikwels by die Godsbewyse voor. Myns insiens is die aanvaarding al dan nie van die bestaan van God egter nie primêr 'n redelike kwessie nie. Dit lê veel dieper. Dit gaan om geloof van die hart wat die Heilige Gees alleen kan skenk<sup>239)</sup>.

### 3.3 Petrus Abaelardus (1079 - 1142)

Volgens F. Ueberweg en andere was Abaelardus die invloedrykste filosoof en teoloog van die twaalfde eeu. Hy is 'n duidelike voorbeeld van 'n oorgangsfiguur van die oorwegend Augustiniaanse tendens in die vroeëre Middeleeue na die rigting (wat op Thomas uitloop) waarin geloof en wete, Teologie en Filosofie, duideliker onderskei word. Soos sal blyk, lê Abaelardus nog meer as Anselmus op die wete die klem.

#### 3.3.1 Geloof en wete

Schreier<sup>240)</sup> skets drie strominge ten opsigte van die geloof-weteprobleem ten tye van Abaelardus. Daar was 'n rigting wat meer klem gelê het op die geloof as outoriteitsgeloof en dus nie so 'n belangrike

rol aan die rede toegeken het nie. Die ander rigting het (in navolging van Eriugena en Anselmus) groter klem op die rede gelê, en wou selfs alle twyfel aan die kerkleer met die wapens van die rede weerlê. Die geloof bly by hulle egter streng outoriteitsgeloof (gegrond op die Woord van God en die "Vaders"), en daarvan word ook in die redelike bewyse (vergelyk die credo ut intelligam van Anselmus) uitgegaan. Die derde rigting wou nie met die geloof begin nie maar met die rede en vandaar tot die geloof kom (meer intelligo, ut credam). Anders gestel: hulle wou die geheimenisse van die geloof deur die rede verwerf. Die geskrifte van hierdie rigting het feitlik almal verlore geraak behalwe dié van Abaelardus. Abaelardus keer egter nie net Anselmus se stelling om nie, hy maak ook duideliker tussen die gebiede van geloof en wete onderskeid<sup>241</sup>).

Abaelardus omskryf die geloof so: fides est existimatio rerum non apparantium, hoc est sensibus corporis non subjacentium. Waar veral die aandag op gevestig moet word, is die existimatio (mening). Die geloof is volgens hom n mening. Dit is dan ook te begrype dat hy alleen n geloof wat deur redegronde gesteun is, as seker aanvaar. Volgens Schreiter het hy hom hiermee die kritiek van sy tydgenote op die hals gehaal. Abaelardus het homself egter verdedig deur te sê dat die vaders tog ook na insig in dit wat hulle geglo het, gesoek het.

Hy erken wel sekere outoriteite, naamlik die Skrif, die geskrifte van die Vaders en ... die werke van die heidense filosowe! Hy grond sy geloof aan die gesag van die Skrif egter op die feit dat die Bybelskrywers besonder veel verstand gehad het en hy sê ook dikwels dat die Bybelskrywers gedwaal het hoewel die Skrif "im grossen ganzen" tog waar is.

In sy gelykstelling van die apostels en profete met die heidense filosowe (derde outoriteit hierbo) herinner hy aan Justinus, Clemens

en andere. Nie alleen aan die Bybelskrywers nie maar ook aan die heidense denkers, skryf hy goddelike inspirasie toe. Hy skryf selfs aan die heidene kennis van die Drie-eenheid toe. Ook die apologetiese gedagte dat die teëstander met sy eie wapens bestry moet word - soos Dawid Goliat se eie swaard gebruik het om hom te onthoof - is by hom aanwesig<sup>242</sup>).

Die meeste outoriteite wil aan Abaelardus geen Rasionalisme toeskryf nie, hoewel hulle almal erken dat die rede tog n groter en selfstandiger rol by hom speel as wat tot dusver die geval was. Dit blyk in alle geval duidelik uit die feit dat hy die geloof rasioneel wil toets of rationes necessariae aanvoer alvorens dit aanvaar word asook uit sy hoë waardering vir die heidense denke.

### 3.3.2 Natuurlike Teologie

Gesien sy hoogagting vir die rede, is dit begryplik dat Abaelardus aansy Teologiese Filosofie n breë veld van ondersoek toewys. Hy wil selfs die Drie-eenheid redelik bewys.

Sy Godsbewyse bring nie veel nuuts nie. Hy volg die metode van alle Godsbewyse, naamlik van die relatiewe of sinnelike na die absolute of geestelike. Ons tref by hom ook die bekende neo-Platonies-Augustiniaanse gedagte aan dat die ideë as n soort "bloudruk" in die goddelike rede bestaan waarvolgens die dinge geskape is. Sy Godsbewys gaan dan ook van die gedagte uit dat alles volgens n vooropgestelde plan reëlmatig en doelmatig gebeur. Vanuit die planmatigheid in die skepping word bewys dat dit n Argitek of Bestuurder moet hê<sup>243</sup>).

### 3.4 Terug- en vooruitblik

Die opmerklikste verskil tussen die vroeg-Christelike denke en die vroeë Middeleeue is dat die rede n eelstandiger en belangriker rol

begin speel. Eriugena, Anselmus en Abaelardus lê daarvan getuigenis af. Geloof en wete, Teologie en Filosofie word steeds duideliker onderskei en namate dit gebeur, neem die Natuurlike Teologie, as aparte dissipline, ook steeds duideliker gestalte aan.

Nie alleen die ontwikkelings voor nie maar ook na Thomas is egter belangrik. Insig in die ontwikkelinge "rondom" Thomas dra daartoe by om sy eie bydrae (wat in die volgende hoofstuk aan die orde kom) des te beter te kan evalueer. Dit word gedoen deur op die ontwikkeling van sekere temas, wat van direkte belang vir die Natuurlike Teologie is te let. Agtereenvolgens sal die geloof-weteproblematiek, die tweeterreineleer en die wetsontologie (soos dit in die universaliasstryd na vore tree) gedurende die Middeleeue in behandeling geneem word.

#### 3.4.1 Geloof-weteproblematiek

Die probleem van die verhouding tussen geloof en wete word een van dié probleme in die Middeleeuse denke. Vergelyk alleen die volgende vier uiteprake van outoriteite: "Auctoritas und ratio sind die beiden Pole, zwischen denen sich das mittelalterliche Denken bewegt"<sup>244</sup>).

"Das Verhältnis von Wissen und Glauben, von ratio und auctoritas, von Philosophie und Theologie, von Natur und Uebernatur darf seit der Patristik geradezu als das Grundproblem der christlichen Spekulation bezeichnet werden"<sup>245</sup>).

"Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gehört zu jenen wissenschaftlichen Problemen, welche sowohl auf theologischem, wie auch auf philosophischem Gebiete die Gebildeten fast aller Zeiten bis besonders auch in unsere Tage herein stark beschäftigt haben; ja, wir dürfen wohl mit Recht sagen, sie ist so alt, wie die christliche Kirche überhaupt"<sup>246</sup>).

"Die Lehre der Scholastiker über das Verhältnis von Glauben und Wissen gehört zu den grundlegenden Problemen der mittelalterlichen Theologie"<sup>247</sup>).

In die voorafgaande gedeeltes van hierdie hoofstuk is aangetoon hoe sommige denkers die eenheid tussen geloof en wete en ander die teëstelling beklemtoon het. In die Middeleeuse denke word die rigting wat die eenheid benadruk, voortgesit en ook die tendens waarin 'n teëstelling tussen geloof en wete geleer word. Ons vind nou egter ook 'n tussenposisie waarin harmoniese saambestaan verkondig word. Geloof en wete word wel as aparte terreine onderskei, dog nie as teëstelling geskei nie. Saamgevat: "Die mittelalterlike Scholastik hatte begonnen mit der Identifikation von wahrer Philosophie und wahrer Religion durch Johannes Scotus Eriugena, sie erreichte ihren Höhepunkt in dem Nachweis der Harmonie beider Grössen durch Thomas van Aquin und endete mit der Feststellung ihres unvereinbaren Gegensatzes durch Wilhelm von Ockham und seine Schule einerseits, und Pietro Pomponazzi andererseits"<sup>248</sup>).

Die sentrale vraag waarom dit gegaan het, was of by dieselfde persoon geloof en wete tegelyk ten opsigte van dieselfde voorwerp moontlik is<sup>249</sup>). Hierop vind ons dan (in hoofsaak) drie antwoorde:

Die eerste groep beantwoord die vraag bevestigend. Hier word geloof en wete en ook Teologie en Filosofie nie duidelik onderskei nie. Bonatuurlike Teologie is wel wetenskap in die sin van intellectus fidei. Die gevolg is dat die Natuurlike Teologie nie as aparte dissipline uit die verf kom nie. Hierdie groep, wat hoofsaaklik tot die vroeë Middeleeue behoort, beweeg dus in die rigting van Augustinus voort.

'n Tweede groep beantwoord die vraag, of by dieselfde persoon geloof en wete gelyktydig ten opsigte van dieselfde voorwerp moontlik

is, ontkennend. Geloof en wete word skerp geskei en so ook Teologie en Filosofie. Dit word hier wel n probleem of Teologie - wat op die geloofsgebied lê - nog wetenskap kan wees. Ook die bestaansreg van n Natuurlike Teologie word problematies, want geloofsake (soos byvoorbeeld die bestaan van God) kan alleen geglo word en is nie meer bewysbaar nie. Die redelike verdwyn uit die geloof. Hierdie gedagte word hoofsaaklik aan die einde van die Middeleeue, byvoorbeeld by Occam en die voorstanders van die sg. dubbele waarheid gevind.

Die derde groep denkers wat veral in die bloeityd van die Middeleeue aangetref word, en waarvan Thomas die duidelikste voorbeeld is, neem n tussenposisie tussen die twee ekstreme standpunte in. Hulle antwoord op die bogenoemde vraag is in n sekere sin ontkennend en tog ook bevestigend. Geloof en wete en hulle terreine word enersyds duidelik onderskei, sodat Teologie en Filosofie as aparte wetenskappe elk hul eie veld van ondersoek het. Andersyds word egter ook gepoog om die eenheid en harmonie tussen geloof en wete, Teologie en Filosofie te handhaaf. By hierdie derde rigting kry die Natuurlike Teologie die duidelikste gestalte. As gevolg van die duidelike onderskeid tussen geloof en wete is daar sake wat alleen in die geloof aanvaar en in die (Bonatuurlike) Teologie bestudeer kan word. (Later word hierdie soort geloofsake articuli puri genoem.) Weens die intieme verband tussen geloof en wete was daar egter ook dinge (soos byvoorbeeld die bestaan van God) wat, behalwe in die geloof aangeneem, ook met die rede bewys kon word. (Die eogenaamde preambula fidei wat later as die articuli mixti bekend gestaan het.) Die Natuurlike Teologie rig hom op laasgenoemde sake. Hoe breed die veld van ondersoek van die Natuurlike Teologie gesien word, hang af van waar die grens tussen geloof en wete, Teologie en Filosofie presies getrek word.

Ter illustrasie kan die volgende vier denkers geneem word: Occam (+ 1290 - 1350), Siger van Brabant (1235 - 1282), Duns Scotus (1266 - 1308) en Raymundus van Sabunde (+ 1436).

Occam<sup>250</sup>) behoort tot die tweede groep denkers hierbo genoem. Hy skei geloof en wete, Teologie en Filosofie en lê alle klem op die geloof sodat 'n Natuurlike Teologie glad nie of baie moeilik kan bestaan.

Siger van Brabant is een van die verteenwoordigers van die sg. dubbele waarheid wat by die sg. Latynse Averroïste aangetref word. Oor hierdie leer van die duplex veritas word uiteenlopende standpunte gehuldig<sup>251</sup>). Volgens sommige beteken die leer van die dubbele waarheid die gelyktydige aanvaarding van twee (skynbaar) teenstrydige waarhede. Andere het egter gesuggereer dat die leer alleen 'n sarkastiese wyse was om te sê dat die teologiese of geloofswaarheid suiwer onsin is. Die voorstanders van die duplex veritas sou die teorie dan alleen maar as 'n skild gebruik om hulle geheime ongeloof te verberg en vervolging van die kant van die kerk vry te spring. Agter die rookskerm van die aanvaarding van 'n dubbele waarheid kon Wysbegeerte en wetenskap, waaraan die hoogste gesag toegeken is, die mees fundamentele Christelike waarhede ontken! Die voorstanders van die leer was dus in die eerste plek filosofies geïnteresseerd.

Siger van Brabant, Johannes van Jandun en Boëtius van Dakië behoort dus ook tot die derde groep denkers hierbo genoem maar hulle verskil van Occam c.s. daarin dat, waar hy alle klem op die geloof en Teologie lê, hulle die aksent weer op die rede en die Filosofie plaas. Die resultaat is wat die Natuurlike Teologie betref egter dieselfde. Die feit dat hulle die rede beklemtoon, lei nie (soos dalk verwag sou word) tot die bloei van die Natuurlike Teologie nie. Dit is nog 'n historiese bewys dat die Natuurlike Teologie met sy godsbewyse nie 'n suiwer redelike aktiwiteit is nie maar deur die geloof geïnspireer word en alleen kan

bloei binne n harmoniese saambestaan tussen geloof en wete.

By Duns Scotus<sup>252)</sup> is daar nog n groot mate van harmonie tussen geloof en wete<sup>253)</sup>, sodat sekere waarhede deur die rede bewysbaar is en die Natuurlike Teologie n bestaansmoontlikheid het.

Hy word egter ver oortref deur Raymundus van Sabunde wat feitlik alles as bewysbaar geag het<sup>254)</sup>. In navolging van sy naamgenoot, Raymundus Lullus, n sendeling onder die Islam in Spanje, probeer die Spanjaard Sabunde om so te sê al die waarhede van die Christelike geloof uit die natuur langs n redelike weg af te lei. Van die twee boeke in één band wat God aan ons gegee het, nl. die Heilige Skrif en die natuur, ag hy lg. om die volgende drie redes baie belangriker: In die eerste plek is dit vir alle mense toeganklik terwyl die Bybel alleen vir die klerus toeganklik is. In die tweede plek glo hy dat die natuur nie, soos die Heilige Skrif, vervals kan word nie. In die derde plek is die Bybel volgens hom van sekondêre belang, aangesien dit eers na die sondeval gegee is toe die mens nie meer die boek van die natuur kon lees nie. Die natuur moet dan ook eers bestudeer word voordat die Bybel reg verstaan kan word! Dit is presies die omgekeerde as wat myns insiens die Skrifmatige standpunt is, nl. dat die natuur alleen in die lig van die Skrif reg verstaan kan word. Geen wonder dat hy selfs deur die Roomse Kerk veroordeel is nie en die proloog tot sy bekende boek, waaraan die naam Theologia Naturalis, gegee is<sup>255)</sup>, op die indeks geplaas is.

n Studie van Sabunde se werke toon aan dat hy baie na aan Thomas en Duns Scotus staan. Veral met Thomas is daar opmerklike ooreenkomste wat verklaarbaar is gesien die feit dat ey doel was om die Thomisme te populariseer. Sabunde is egter n duidelike oorgangsfiguur wat, in reaksie teen die sg. Supra-naturalisme (wat alle klem op die genadepool gelê het), die natuurpool beklemtoon en so n herout van die nuwe tyd word. Die Natuurlike Teologie bloei egter nog by hom omdat hy, ten epyte van

sy groot klem op die natuur, die genade nog nie loslaat soos in die moderne tyd sou gebeur nie. Hy aanvaar nog beide boeke: die natuur as naturalis en die Bybel as supernaturalis.

#### 3.4.2 Die tweeterreineleer

Hoewel die natuur-genadetema eers in die Middeleeue duidelik na vore kom, is dit reeds in die vroeë Christelike denke voorberei. In die verband kan slegs aan die Christelike apologete herinner word wat geleer het dat daar waarheidsmomente in die heidense filosofie skuil, want hulle besit n deel van die logos terwyl die Christene dit heeltemal besit; of dat die heidense filosofie deur God gebruik word om op te voed tot die Christelike geloof en dus n kinderlike stadium teenoor die groter volwassenheid van die Christendom is. In al hierdie gevalle sit die tendens om van die heidense denke n gemeenskaplike basis, n algemene voortrap tot die Christelike te maak. Die Christelike bou daarop voort en bring iets meer. Omgekeerd word die heidense denke vervolmaak in die Christelike. Van radikale verskil is daar nie sprake nie. Al hierdie worstelinge met die moeilike vraagstuk van die verhouding tussen Christendom en heidense denke het uiteindelik uitgeloop op die tweeterreineleer wat gedurende die bloeiperiode van die Middeleeue by vele denkers tot volle ontplooiing gekom het. Die kenteoretiese probleem van die verhouding tussen heidense wete en Christelike geloof het dus tot n ontologiese tweedeling in die werklikheid uitgegroei<sup>256</sup>).

Volgens hierdie skema word die menslike bestaan in n terrein van die natuur en n terrein van die bonatuurlike (genade) verdeel. Die natuur (waartoe ook die heidense denke behoort) staan tot die terrein van die genade soos dié van voortrap tot heiligdom. Die natuur word nie deur die genade opgehef nie, maar daardeur vervolmaak. Vollenhoven dui die gebiede wat die natuur en die genade beslaan kernagtig in die volgende woorde aan: "Natuur is bij Rome heel het leven van den

kosmos, zoals die gezien word in het licht der heidensche wijsbegeerte, dus een leven zonder Woord Gods, ambt en sacramenten. En de genade bestaat in de prediking van het eerste, de uitoefening van het tweede en het genieten van de derde"<sup>257</sup>).

Die tweeterreine leer het n tweedeling in die hele lewe van die mens tot gevolg: sekulêr-religieus, outonome mens - soewereine God, kind van die aarde - kind van die hemel, liggaam - siel, leke - klerus, staat - kerk, burger - Christen, politikus - predikant, wetenskap - geloof, horisontaal - vertikaal, tydelik - ewig, liefde tot die wêreld - liefde tot God, kultuur - godsdiens, ens. Die Bybel leer egter dat die mens oral en altyd en op alle terreine òf in diens van God, òf in die diens van die Satan staan. n Neutrale posisie (op die gebied van die natuur) is onmoontlik, beteken n weiering om God te gehoorsaam en impliseer dus disne aan n afgod.

Die Skrifmatige visie t.o.v. genade is dan ook totaal anders as wat volgens die natuur-genadetema daaronder verstaan word<sup>258</sup>). Volgens die Heilige Skrif is genade die gunsbetoon van God aan die mens. Daarvan kan daar dus eers na die sondeval sprake wees, want voor die val was die verhouding tussen God en mens nog goed. Genade staan dan ook nie teenoor natuur soos in die Middeleeue nie, maar teenoor die toorn van God. Genade staan verder nie teenoor sonde nie, maar genade met betrekking tot sonde beteken vergewing. Soos wat aan die kant van God genade die teenoorgestelde van toorn is, is aan die kant van die mens vergeefde sonde teenoor sonde wat toegereken bly. Dit is gevolglik verkeerd om van terreine van genade en natuur te spreek wanneer dit met n tweedeling in die samestelling van die aardsgeskepe werklikheid of die mens saamval - soos wat dit in die Middeleeuse denke gebeur het. Veel liever kan van voorwerp as van "terrein" van genade gespreek word.

Afgesien nog van die Skrifmatige kritiek daarop toon ook die historiese oorsprong van hierdie tema die valsheid daarvan aan. Dis

historiese wortels daarvan lê selfs verder terug in die geskiedenis as die vroeë Christelike denke<sup>259</sup>). K.J. Popma wil dit reeds in die pagane Griekse denke soek waar die onderskeid tussen profaan en heilig blykbaar al algemeen was<sup>260</sup>). Die dualisme van profaan en heilig is veel ouer as Plato. Dit vorm reeds die godsdiens-historiese agtergrond van sy denke<sup>261</sup>). Popma vind dit ook by Aristoteles<sup>262</sup>).

Myns insiens is hierdie insig dat die natuur-genadetema sy historiese wortels in die heidense dualisme van profaan en heilig vind, van groot belang. Sintesedenke by die Christene en die vorm van die tweeterreineleer van natuur en genade beteken dan nie dat net die "natuur"komponent van die pagane denke oorgeneem is en die "genade"pool van die Christelike lewensbeskouing afkomstig is nie: die hele dualistiese skema van natuur en genade is dan 'n modifikasie van die dualisme van profaan en sakraal wat blykbaar so oud as die mensheid self is. Sintesedenke beteken die aanvaarding binne die Christendom van die pagane idee van 'n oorspronklike dualisme tussen 'n profane en heilige terrein. Hierdie visie op die sintesedenke (in die vorm van die natuur-gensdetema) verklaar dan ook veel beter (as die gedagte dat die Christene op die gebied van die natuur alleen heidense gedagtes sou oorgeneem het) die geweldige invloed van die heidense wysbegeerte op byvoorbeeld die Christelike teologie: die heidense wysbegeerte was nie tot die terrein van die natuur alleen beperk nie!

Die volgende uitspraak van Popma is vir hierdie ondersoek insiggewend:

"Amongst others Mircea Eliade and G. van der Leeuw made it acceptable that a dualism of a holy against a profane 'world' belongs to the oldest traditions of human paganism. In the holy sphere live gods their own lives and speak their own languages. Man in his profane existence needs the divine message, which as such is ununderstandable to him.

So he uses the intervention of a bearer of cultic function who is considered to can understand the divine language and to translate it in profane words. In his function, not in his person, this middleman was hold to be divine in the same way as the god whom he represented. Sometimes his title was 'theologos', i.e. the speaker and translater of divine words; this is not only the oldest but also the original and never-completely vanished meaning of our word 'theologian' (263).

Hierdie insigte van Popma is van geweldige groot belang. Dit verklaar o.a. waarom die Bybel in die latere Christelike denke (waar die skema van profaan-heilig met dié van natuur-genade vervang is) as iets bonatuurliks beskou is wat deur die kerklike teoloog in gewone, natuurlike mensetaal vertaal moes word. Dit is ook die agtergrond van die idee van die Teologie as 'n bonatuurlike wetenskap wat deur 'n Natuurlike Teologie aangevul moet word sodat die kloof tussen natuur en genade oorbrug kan word.

Die duplex ordo van natuur en genade was dus een van die essensiële wysgerige presupposita waardeur die bestaan van 'n Natuurlike Teologie binne die Christelike denke moontlik gemaak is.

### 3.4.3 Universaliastryd

Vroeg in die Westerse denke is die universele aspek reeds ten onregte met die wet verwar. Dit is moontlik verklaarbaar gesien die feit dat die wet algemeen of universeel vir alles wat daaraan onderworpe is, geld. Die wetenskap soek van oudsher af na die universele wette. Gedurende die Middeleeue ontstaan die vraag of aan die algemene begrip, waarin gepoog is om die wet te formuleer, realiteit toegeken moet word of nie. Hierdie vraag ontstaan a.g.v. die verwarring tussen die universele en die wet. Ons kennis van die universele is egter iets anders as ons kennis van die wet.

Volgens die gangbare handboeke<sup>264)</sup> in die Wysbegeerte moet hoofsaaklik tussen drie standpunte onderskei word. Die Ekstreme Realisme, waarvan Plato verteenwoordiger is, beweer dat die universalia n aparte bestaan voor die individuele dinge het. Volgens die Gematigde Realisme, waarvan Aristoteles gewoonlik as verteenwoordiger genoem word, het die universalia ook n reële bestaan, maar nie voor die dinge nie, dog in die dinge. Die Nominaliste weer was van die oortuiging dat die universalia nóg voor, nóg in die dinge bestaan, maar dat dit geen reële bestaan het nie. Dit is alleen konsepte of woorde waarin die gemeenskaplike van die individuele dinge, wat alleen reël bestaan, saamgevat word. Die formules waarin hierdie drie standpunte saamgevat is, is universalia ante rem, universalia in re en universalia post rem.

Gesien die tipe wetsontologie wat in voorafgaande gedeeltes van hierdie hoofstuk steeds duideliker uitgekristaliseer het, is dit begryplik dat hierdie drie standpunte gedurende die Middeleeue tot een standpunt saamgevloeï het. Die tipiese wetsbeskouing reeds in die vroeg-Christelike denke was nl. dat die wette as ideë in God bestaan waarvandaan dit in die dinge ingeskep word en vanwaaruit die mens dit weer kan abstraheer.

Abaelardus probeer reeds die verskillende standpunte in die universalistastryd in een visie saamvat. Albertus Magnus slaag nog beter daarin: die universele bestaan op drievoudige wyse, nl. voor, in en na die dinge. Eerstens bestaan hulle ante rem in die kennende gees van God (volgens die neo-Platoniese en Augustiniaanse tradisie); tweedens bestaan hulle in re in die dinge (volgens die lering van Aristoteles); derdens post rem as begrip in die kennende gees (volgens die aprioriteitstema by o.a. die Stoa).

Hierdie tipe wetsontologie is van direkte belang vir die Natuurlike Teologie. Dit kan die beste geïllustreer word met die gevolge van

die Nominalistiese tendens aan die einde van die Middeleeue vir die Natuurlike Teologie.

Toe die goddelike wette tydens die bloeiperiode van die Middeleeuse wysbegeerte nog as reële universele "afdrukke" van God in die dinge beskou is, is die Natuurlike Teologie nie bevraagteken nie want uit sy "spore" kon die natuurlike teoloog God self opspoor. Wanneer Occam en ander Nominaliste hul twyfel oor die realiteit van die universele essensies begin uitspreek, en dit bloot as name of konsepte beskou, kom die bestaangrond van die Natuurlike Teologie egter ook in die gedrang. Dit is dus nie net Occam c.s. se skeiding van geloof en wete, natuur en genade wat die doodsklok oor die Natuurlike Teologie lui nie maar ook 'n bepaalde opvatting m.b.t. die wet.

#### 4 "Summa Summarum"

Afsluitend is dit nodig om opsommenderwys vas te stel hoe verrens met die bereiking van die doelstelling van hierdie ondersoek gevorder is, nl. die opsporing van die wysgerige voorveronderstellings van die Natuurlike Teologie histories sowel as en veral sistematies.

'n Terugblik op die voorafgaande toon aan dat veral die volgende sistematiese voorveronderstellings van groot belang was vir die Natuurlike Teologie soos dit in die geskiedenis gegroei het.

Binne Christelike milieu was die sintesedenke 'n belangrike faktor en die allegoriese Skrifverklaring (van die Grieke *geōrf*) het 'n handige middel geblyk om die sintese tussen die Woord en die antieke heidense denke te kon bewerkstellig.

Wat die Ontologie betref, is veral op die Wetsidee gekonsentreer soos wat dit gegroei het en uiteindelik ontwikkel het tot die idee van die ante rem, in rebus en post rem. Deurgaans is aangetoon op welke wyse

dit moontlikhede vir 'n Natuurlike Teologie geopen het. Vanuit die bespreking van die verskillende wetsideeë is indirek ook lig op die verskillende Godsideeë en kosmologieë gewerp.

Verder het dit duidelik geword wanneer en waarom die tweeterreineleer - wat van vitale belang vir die bestaan van die tipe Natuurlike Teologie wat in hierdie studie ondersoek word - ontstaan het.

Vervolgens het geblyk dat die geloof-wetedilemma op kenteoretiese gebied van baie groot belang was. Gekombineerd met die apologeties-missionêre oorwegings van die Christene lei dit tot die poging om d.m.v. die Natuurlike Teologie op redelike wyse tot "geloof" in die bestaan van God te oorrede.

In die verskillende wetenskapsideeë wat behandel is, het die vraagstuk van die verhouding tussen Teologie en Filosofie prominent na vore gekom - veral die relasie tussen Christelike Teologie en heidense Wysbegeerte by die vroeg- Christelike denkers.

Vanselfsprekend is aan die verskillende tipes teologieë en spesiaal die Natuurlike Teologie self besondere aandag bestee. Die godsbewyse as die essensiële element van die Natuurlike Teologie kon nie nagelaat word nie.

Soos ook uit die hieropvolgende hoofstukke nog sal blyk, is al hierdie resultate dusver bereik van die allergrootste belang vir 'n dieptepeiling van die wysgerige grondslae van die Natuurlike Teologie.

X X X

Die saad is reeds in die Oudheid geseai, dit het ontkiem by die Apologete, opgeskiet tydens die Patristiese denke en begin bloei in die vroeë Middeleeue. Die doel van die volgende hoofstuk sal wees om die boom van die Natuurlike Teologie in volle drag te beskou voordat dit verwelk (Hoofstuk IV) om tydens die Nadere Reformasie (Hoofstuk V) nog enkele navrugte voort te bring.

VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK II

1. Begemann. De Logos en zijn verlossing. (In Gods Woord in het studentenleven, p. 111.)

n Soortgelyke uitspraak by J. Hessen: "Das Volk der Griechen war wie kein anderes philosophisch begabt. Sein Genius zeigt auf philosophischem Gebiete eine schöpferische Kraft und Fruchtbarkeit, die einzig dasteht". Patristische und scholastische Philosophie, p. 7.

2. "Whenever we speak of the beginnings of European philosophy we think of the Greeks; and an attempt to trace the origins of natural or philosophical theology must likewise begin with them." Jaeger. The theology of the early Greek philosophers, p. 1.

3. Daaroor bestaan geen eenstemmigheid by kenners van die Griekse denke nie. Die saak word nog bemoeilik deurdadig daar onder die Griekse denkers self ook nie eenstemmigheid daaroor bestaan het nie, want elke filosoof se wysbegeerte bepaal sy visie oor die taak van die Wysbegeerte en Teologie!

Die talle betekenis van die begrip "teologie" blyk o.a. uit die volgende ondersoek: Ebeling, Theologie: Begriffsgeschichtlich. (In RGG, 6:754 - 770, 1962); Eisler, Wörterbuch der philosophische Begriffe s.v. "Theologie"; Kattenbusch, Die Entstehung einer christliche Theologie. ZThK, 11:161 - 205, 1930; Markus, The study of theology and the framework of secular disciplines. TDR, 78:192 - 202, 1960 en Stiglmayr, Mannifache Bedeutung von "Theologie" und "Theologen". ThGl, 11:296 - 309, 1939.

4. Cf. Popma. Vroeg-antieke teologieën. (In Wijsbegeerte en anthropologie, p. 40, 49, 85.)
5. Cf. o.a. Conford, From religion to Philosophy, p. 134, 135; Jaeger, op. cit., p. 5 en Peterich, Die Theologie der Hellenen, p. 9.
6. Cf. Weischedel, Die Gott der philosophen I, p. 38, 47, 54 e.a. plekke.
7. Begemann. De relatie tussen wijsbegeerte en teologie en haar belangrikste gestalte in de Helleense periode van het oud-Griekse denken, p. 15.

8. Tereg sê Vlastos dat n mens deur die religieuse karakter van die pre-Platoniese denke getref word: weinig woorde kom meer dikwels by hulle voor as die woord "god". Dit gee volgens hom egter nog nie aan Jaeger die reg om van die "teologie" van die vroeg-Griekse denkers te spreek nie. Cf. sy artikel Theology and Philosophy in early Greek thought. The Philosophical Quarterly, 2(7):97 & 101, April 1952.
9. "The word theology originally and in its true Greek sense meant the rational approach of the human mind to the "problem" indicated by the word gods (theoi) and the divine (theon)". Jaeger, The pre-socratic philosophers as founders of philosophical theology. (In Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948, p. 1070.)
10. Cf. Peterich, Formen and Formeln vorchristlicher Theologie. (In Festgabe für W. Hausenstein, p. 75.)
11. Cf. Gigon, Die Theologie der Vorsokratiker. Entretiens sur l'Antique Classique, I, p. 129 asook Nestle, Vom Mythos zum Logos, p. 6 en Solmsen, Plato's Theology, p. 6, 38, 51.
12. Cf. Gigon, Grundprobleme der antieken Philosophie, p. 201.
13. Cf. vir die allegoriese eksegesi by die Grieke in die algemeen Heinisch, Der Einfluss Philos auf die Älteste christliche Exegese, p. 5 - 15; Nestle, op. cit., p. 126 e.v.; Pepin, Mythe et allégorie, p. 93 e.v.; Rossouw, Klaarheid en interpretasie, p. 48 - 88 en Solmsen, op. cit., p. 42.
14. Cf. Gigon, Die Theologie der Vorsokratiker. Entretiens sur l'Antique Classique I, p. 163 en Pepin, La "theologie tripartite" de Varron. REA, 2:287, 1956.
15. Cf. ibid., p. 143, asook id., Grundprobleme der antieken Philosophie, p. 220.
16. Id. Grundprobleme der antieken Philosophie, p. 221.
17. Id. Die Theologie der Vorsokratiker. Entretiens sur l'Antique Classique, I, p. 153 - 4.
18. Cf. o.a. sy boek oor die Wette (10e boek) en oor die Staat (2e boek); Jaeger, op. cit., p. 4; Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers I, p. 32.

19. Vlastos, op. cit., p. 115 beskou Plato dan ook as een van die eerste grondleggers van die Theodisee.
20. Cf. Löwith, Wissen und Glauben. (In Augustinus Magister, p. 403 - 4.)
21. Cf. Betzendörfer, Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit. Ihr erstmalige Auftreten im Christlichen Abendland und ihre Quellen. Hy voer die leer van die dubbele waarheid, wat veral in die laat-Middeleeuse denke na vore kom, en n uitvloeisel van die geloof-weteproblematiek is, terug tot by Plato en Aristoteles (p. 43 - 6) wat die waarheidsmomente uit die mites van die volksreligie wou distilleer. By hulle ontstaan daar reeds n kloof tussen die klein getal denkers (filosowe) wat ware kennis sou besit en die groot massa ongeletterdes vir wie die antropomorfe godsgeloof voldoende is.
- Verderaan (p. 49) toon hy aan dat daar selfs verband is tussen die leer van die duplex veritas en die bekende drieërlei teologie. (Petrus Pompanatus beroep hom bv. uitdruklik op Q. Mucius Scaevola se drieërlei Teologie.)
22. Cf. Vollenhoven, Geschiedenis der Wijsbegeerte I, p. 589.
23. Cf. Popma, op. cit., p. 44, 45.
24. Cf. Huonder, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal, p. 19 - 25. (Plato gee dit in sy Philebos en Timaeos.)
25. Cf. Spier, Van Thales tot Sartre, p. 49 - 52.
26. Cf. vir die substansiebegrif by Aristoteles Berger, Op zoek naar identiteit. Het Aristotelische substantiebegrif en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek. Hy behandel in n aparte hoofstuk eers die ousia-opvatting van Plato en na Aristoteles die verdere ontwikkeling van die substansiebegrif tot by Thomas van Aquino. Cf. verder De Vos, Het "eidos" als "eerste substantie" in de metaphysica van Aristoteles. TvF, 20:571 - 600, 1958; Verhoeven, Het woord substantia. TvF, 22:495 - 543, 1960 en Mansion, Die erste Theorie der Substanz: die Substanz nach Aristoteles. (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, p. 114 e.v.) en die drie bydraes in die bundel Het Hulemorfisme, nl. Kuiper, Substantiële verandering en hulemorfisme; Peters, De plaats van het hulemorfisme in de metafysik en Couturier, Het hulemorfisme in de mens.

Dooyeweerd gee die volgende kort samevatting: "De Platonische ideeën, waarvan de empirische wereld slechts de nevelachtige afschaduwing vertoonde, verlegde Aristoteles als entelechieën in het wezen der empirische dingen zelve. Het wezen van al het bestaande werd nu volgens hem het bewegend beginsel van het potentieel (d.i. in kiem) in de stof ingeschapen doel, waarnaar de stof volgens de natuurwet als naar zijn volmaking streeft. Deze wet der entelechie. . . breide hij uit tot een universeel kosmologisch beginsel van beweging van de lagere naar het hogere, de stof naar den vorm, het middel naar het doel. De kroon op dit gehele teleologisch georden wereldplan was god, de absolute, alles bewegende, maar zelve onbewogene, de eerste oorzaak en het laatste doel van alle dingen." Calvinisme en natuurrecht, p. 4.

Cf. ook Mansion, "Die 'Philosophie der Wesen' triumphiert doch endgultig bei Aristoteles". Die Aporien der aristotelischen Metaphysik. (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, 221.) en Moreau, "Die ousia ist für Aristoteles dementsprechend nicht Subject. . . sondern auch Washeit und Wesen". Sein und Wesen in der Philosophie der Aristoteles. (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, p. 225.)

27. Cf. o.a. Geysler, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles; Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles; Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik?; Merlan, From Platonism to Neo-Platonism (gedeeltes); Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin (p. 7 - 39) en die bundel studies onder redaksie van Hager, Metaphysik und Theologie des Aristoteles.
28. Cf. Vollenhoven, Kort overzicht van de geschiedenis der Wijsbegeerte voor den cursus Paedagogiek M.O.A., p. 18.
29. Cf. Vollenhoven, n Kort oorsig van die geskiedenis van die Wysbegeerte, 79, 80.
30. Cf. vir meer besonderhede oor Plato se anamnêsis-leer Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie I, p. 263. Plekaanduidings uit Plato se verskillende werke word gegee en ook aangetoon dat hy in sy latere werke die leer of modifiseer of verwerp het (soos aangetoon het hy na die illuminasiegedagte oorgegaan).
31. Die aandag word terloops hier daarop gevestig dat die Platoniese anamnêsis-leer (asook die illuminasieteorie) van baie groot belang

is vir o.a. Calvyn en die S.P.T. In hierdie werke - soos sal blyk - ~~kan~~ die gedagte van die ideae innatae of aangebore idees sterk na vore.

32. Sassen. Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen, p. 65.

33. Cf. vir die ooreenkoms Ritter, op. cit., p. 264 -5.

Soos nog sal blyk, neem Thomas Aristoteles se Kenteorie grootliks oor. Dit is te begrype dat Thomas die Aristoteliese gedagte met die Christendom kon versoent: vir sy kennis van God is hy ook heeltemal van die Openbaring van God en van 'n bonatuurlike verligting afhanklik. Dit is veral verstaanbaar as in gedagte gehou word dat die Woordopenbaring by Augustinus reeds met die Platoniese verligtingsgedagte verbind is. (Dit is selfs moontlik dat verligting en openbaring reeds by Plato haie na aan mekaar gestaan het of feitlik ekwivalente was.) Thomas trek dus net die lyne van Augustinus af verder deur.

34. Antweiler kom dan ook tot die konklusie dat daar volgens Aristoteles twee omskrywinge van wetenskap moontlik is: ". . . die Wissenschaft is eine Annahme über die Allgemeindige und die notwendig seienden Dinge" en ". . . die Wissenschaft ist die dauernde Befähigung zu beweisen". Volgens hom lyk dit of die twee mekaar uitsluit omdat die eerste sterk "dingbezogen" en die tweede weer "denkbezogen" is. Hy vat albei gedagtegeenge by Aristoteles egter saam in die volgende definisie: "Wissenschaft ist die Befähigung beweismässig das Allgemeine zu erkennen". Op. cit., p. 115.

35. Cf. id., p. 81 e.v. Meyer noem in op. cit., p. 37 drie verskillende indelings van die Filosofie (wetenskap): 'n Driedeling in Logika, Fisika en Etiek (Platoniese indeling), 'n tweedeling in teoretiese en praktiese wetenskappe en 'n driedeling in teoretiese, praktiese en poëtiese filosofie.

36. Cf. Begemann, op. cit., p. 20 en Jaeger, op. cit., p. 5.

37. Vir meer besonderhede i.v.m. hierdie driedeling wat voor Aristoteles al bestaan het, dwarsdeur die Middeleeue aangetref word en selfs in die agtiende eeu teruggevind word, cf. Markus, op. cit., p. 193; Merlan, op. cit., p. 59 e.v. en Strong, Procedures in Metaphysice.

38. Cf. bv. Reiner, Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, p. 39 e.v.). Hy verwerp daarin die ouere gedagte dat die naam nie van soveel belang is nie, omdat dit "rein usserlich als eine bibliothekarische Verlegenheitsbezeichnung" ingevoer sou wees (deur Andronikos van Rhodos) volgens die plek wat hierdie geskrif in die hele Aristoteliese oeuvre ingeneem het. Eers later het die gedagte ontstaan dat die titel ook op die inhoud van die werk dui. Reiner staan dan ook n "sachliche Ordnung" i.p.v. "bibliothekarischen Ordnung" voor en volgens hom is hierdie saaklike ordening dieselfde as wat in die naam "eerste Philosophie" tot uitdrukking gebring word (of. p. 152). Hy sê dan ook dat die naam "Metafisika" heel moontlik ontstaan het op grond van tendense wat by Aristoteles self aanwesig was.
39. Ambühl gee in Das Objekt der Metaphysik bei Aristoteles die volgende samevatting van moontlikhede uit verskillende boeke van die Metafisika: "In A 1-2 werden der Weisheit, die dort zur Untersuchung steht, die ersten Prinzipien und Ursachen als Objekt zugewiesen. In T 1 lesen wir von einer gewissen Wissenschaft welche das Seiende als Seiendes und das ihm an sich Zukommende betrachtet. Schliesslich hat sich E 1 die 'Erste Philosophie' oder 'Theologie' mit dem 'Unbewehenen und (von der Materie) Getrennten', oder sagen wir kurz, mit dem Immateriellen, zu befassen." (p. 9)

Met ander woorde, drie moontlikhede: die eerste oorsake of prinsipes, die syn as syn en die immateriële (onstoflike) syn. Die vraag is natuurlik of hierdie drie dinge nie (aspekte van) een en dieselfde werklikheid is sodat Aristoteles dit almal (by verskillende geleenthede) as veld van ondersoek vir één wetenskap toewys.

Cf. in hierdie verband ook Merlan, Metaphysik: Name und Gegenstand. (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, p. 251 e.v.); Mansion, Erste Philosophie, zweite Philosophie und Metaphysik bei Aristoteles. (In Metaphysik und Theologie des Aristoteles, p. 299 - 366); Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? p. 101 e.v. asook Patzig, Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles KantSt, 52:185 - 205, 1960 en Söhnngen, Zum aristotelischen Metaphysikbegriff (In Philosophia Perennis. Festgabe Josef Geysler. I, p. 27 - 38).

40. Merlan. From Platonism to Neo-Platonism, p. 161. Hierdie onduidelikheid by Aristoteles het in die latere Middeleeuse Filosofie (toe Aristoteles opnuut ontdek is) volgens Zimmermann, op. cit., tot drie verskillende interpretasies gelei: God is een van meerdere subjekte van die Metafisika, God is alleen oorsaak van die subjek van die metafisika en God is deel van die subjek (veld) van die Metafisika.
- Op die groot verwarring wys ook Callus: The subject-matter of Metaphysics according to some thirteenth-century Oxford Masters. (In Die Metaphysik im Mittelalter, p. 393.)
41. Vir 'n kort samevatting van hulle verskillende oplossings cf. Rompe: Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts, p. 19 - 21.
42. Cf. hiervoor Owens, The doctrine of being in the Aristotelian "Metaphysics".
43. Ons wil dan ook ons instemming betuig met Patzig as hy konkludeer: ". . . für Aristoteles besteht gar nicht der anstößige Widerspruch zwischen einer 'ersten Philosophie', die allgemeine Seinswissenschaft ist, und einer 'ersten Philosophie', die als Theologie nur die Substanz Gottes erforschte". Op cit., p. 191.
44. Rompe, op. cit., p. 25.
45. Volgens Mansion gebruik Aristoteles self net eenmaal die uitdrukking "Tweede Filosofie" (cf. op. cit., p. 336) en is dit uit 'n studie van sy werke duidelik dat hy daarmee die wetenskap Fisika bedoel (cf. op. cit., p. 342). Die rangorde van die drie filosofiese dissiplines (van laer na hoër) is volgens Aristoteles dus Wiskunde, Fisika en Teologie.
46. Cf. id., p. 314.
47. Huonder, op. cit., p. 27.
48. Cf. hiervoor Aristoteles se dialoog oor die Filosofie, Fragment 16. (In Rose: Aristoteles qui ferebantur fragmenta.)
49. Cf. id., fragment 11.
50. Cf. o.a. Metafisika, 1073a asook Huonder (op. cit., p. 28 - 31) se uiteensetting in die verband.
51. Cf. daarvoor o.a. Metafisika, 1072b.

52. Cf. Gigon, op. cit., p. 215, 216.
53. Gigon, op. cit., p. 216 sê van die drie teologiese ". . . erstens die filosofiese, die nicht jedermann zugänglich ist und auch nicht jedermann mitgeteilt werden soll, weil sie leicht missverstanden werden kann; zweitens die politische, also der Staatskult, der durch sein Alter geheiligt und wegen seines pädagogischen Nutzens unentbehrlich ist; schliesslich die Theologie der Dichter, die im Sinne eines berühmten Satzes Platons im Grunde nicht wissen, was sie tun; sie kennen die Wahrheit nicht, aber es kann sein, dass in ihren Worten, wenn der Philosoph sie deutet, eben doch Wahrheit ist".
54. So onder andere De Vos in NThT, 30:250, 1942; Ebeling in RGG, 6:755, 1962 en Kattenbusch in ZThK, 11:172, 1930. Hessen is een van die weiniges wat vir die oorsprong van die Natuurlike Teologie tot by Aristoteles teruggaan. Cf. Griechische oder biblische Theologie, p. 29.
55. Cf. Augustinus in De civitate Dei, VI, 5.
56. Id., VI, 12.
57. Cf. sy Ad nationes, III, 8 - 11.
58. Cf. Augustinus, op. cit., VI, 5 - 12.
59. Cf. ibid., IV, 27.
60. Cf. Pepin. La "theologie tripartite" de Varron. REA, 2:265 - 94, 1956.
61. Cf. ibid., p. 269 - 71.
62. Cf. Markus, Studia Patristica, 6:476, 1962.
63. Cf. Pholenz. Die Stoa, 262, 263.  
Cf. ook Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie I, p. 477. Volgens hom is die besware van Scaevola teen die Teologie van die digters dat dit antropomorf en daarom vals is, teen die Teologie van die filosowe dat dit rasioneel en dus waar maar onbruikbaar is, sodat alleen die Teologie van die staatsmanne onontbeerlik is.
64. Volgens Pholenz, op. cit., p. 197, 198 was Panaetios die eintlike begroeder van die drieërlei Teologie.
65. Vir besonderhede oor Panaetios en Posidonios cf. Pepin, op. cit., p. 290 - 4.

66. Cf. id., p. 294.
67. Cf. vir Varro behalwe Pepin, op. cit., p. 272 - 8 ook P. Boyance, Sur la théologie de Varron. Revue des Etudes Anciennes, 57:57 - 84, 1955; Ueberweg, op. cit., p. 471 en Henry, Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie. ZKTh, 82:429 - 1960.
68. Cf. sy Amatorius, 18, 733 B.
69. Cf. sy Orationes, XII, 39 - 40.
70. Cf. sy Flacita, I, 6, 2 - 9.
71. Cf. sy Praeparatio Evangeliae, IV, 1, 1 - 5.
72. Cf. Pepin, op. cit., p. 280, 281.
73. Epikurus het alreeds gesê dat die natuur self in alle geeste die idee van die gode ingedruk het waarvolgens elke mens hulle bestaan erken. Cf. Pepin, op. cit., p. 291.
74. Cf. Pholenz, op. cit., p. 33 en Markus, The study of theology and the framework of secular disciplines. TDR, 78:193, 194, 1960.
75. Cf. Markus, op. cit., p. 194.
76. Id., p. 194.
77. Cf. vir n goeie oorsig van die ontwikkeling van die wetsbeskouinge vanaf Plato, oor die Platonisme en die Stoa tot by die Patristiese en Middeleeuse Wysbegeerte Armstrong & Markus, Christian faith and Greek Philosophy, hoofstuk 3.
78. Hart, Communal certainty and authorized truth, p. 2. n Breedvoeriger uiteensetting daarvan gee hy in The challenge of our age, p. 42 - 44. Die aprioriteitstema word nog breedvoeriger behandel deur Runner, The relation of the Bible to learning. (In Christian Perspectives 1960, p. 142 - 4.) Cf. ook die kort samevatting van Vollenhoven, Conservatisme en progressiviteit in die wysbegeerte. (In Conservatisme en progressiviteit in de wetenschap, p. 40,)
79. Een van die beste studies oor die onderwerp is dié van Holte, Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies. Studia Theologica, 12:109 - 68, 1958. Hy behandel nie alleen kortliks die belangrikste navorsing op die gebied nie, maar gee ook n kort historiese oorsig oor die

ontwikkeling van die logosleer by talle denkers. Van die Stoa sê hy o.a. in die verband: "Individual matter is regarded as part and ofshoot of the Original Spirit. The effective causes of individual matter is called Logoi Spermatikoi. These, too, are only differentiations of the Original Logos and are even described as identical with him. Logos is the principle both for Man's intellectual and moral life. Logos is both natural and moral law, and the condition for all human knowledge and moral action is based upon the fact that the human reason (Logos) is an emanation of the Divine Reason (the Original Logos)."

p. 120.

80. Cf. Meyer, H. Geschichte der Lehre von der Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, p. 16. Volgens H. Meyer bou die Stoa hul leer van die logoi spermatikoi uit na aanleiding van die filosofie van Herakleitos. Cf. p. 7 en 16.
81. Pholenz, op. cit., p. 95. A.H. Armstrong gee in sy bydrae oor die Stoa in The Cambridge History of later Greek and early Mediaeval Philosophy (p. 124) die volgende raak tipering wat ons hul fisiese teologie ook beter laat begryp: "The Stoic system can be interpreted in two ways. We see in it either a 'mundanization' and a materialization of the divine, or, on the contrary, a divinization and spiritualization of matter."
82. Cf. daarvoor R! Lorenz, Die Wissenechtaftslehre Augustins. ZKG, 67:230, 231, 1955/'56.
- "To the Stoic philosopher, man's guiding principle in this world is his reason, which is a portion of the divine Logos. The origin of the knowledge of God is to be sought in himself." Gärtner, The Areopagus speech and natural revelation, p. 105 - 6. Cf. ook p. 110. "In Stoic philosophy. . . we are dealing with a Logos, lodged in the cosmos, which man must fathom, and this knowledge is rendered accessible nay, more, guaranteed, by his own nature. He has a share and a kinship with this Logos, and this faculty enables him to achieve a true knowledge of God and the universe. Thus, the fundamental part of Stoic knowledge of God resides in the cosmos and in human reason." Ibid, p. 115.
83. Cf. Leese. Recht und Grenzen der natürlichen Religion, p. 20, 21. Volgens Gigon, Grundprobleme der Antieken Philosophie, p. 221 het daar teen hierdie tyd egter al die volgende godsbe wyse

bestaan: Die historiese argument dat alle volke n godsbesef het, god as eerste oorsaak, god as laaste doel, god as diegene aan wie die orde in kosmos toegeskryf moet word, god as eerste beweer en god as absoluut volmaakte. Cf. ook Huonder, op. cit., p. 33.

84. Cf. Gärtnner, op. cit. waarin hy die Natuurlike Teologie van die Stoa noukeurig met die Skrituurlike leer van die werke-openbaring van God (o.a. Romeine 1:19, 20 en Handeling 17) vergelyk en op oortuigende wyse santon dat die Skrif definitief nie die Stoïeynse Natuurlike Teologie leer nie, of daardeur bïnvloed is nie maar dit eerder radikaal verwerp. Die Nuwe Testament sluit hierin duidelik by die Ou Testament aan en nie by die Hellenistiese tradisie nie.
85. Cf. o.a. Coetzee, Die Christendom en die klassieke. Ko, 22:131-50, 1954; Cramer, Geschiedenis van de eerste zes eeuwen der christelike kerk; Courcelle, The conflict between paganism and christianity in the fourth century; Daniélou & Marrou, The first six hundred years; De Vogel, Wysgerige aspekte van het vroeg Christelike denken (literatuurlys, p. 149 e.v.); Fortin, Christianisme et culture philosophique au Ve siècle. La quarelle de l'âme humaine en Occident; Geffcken, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt; Gigon, Die Antike Kultur und das Christentum; Hagendahl, Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other christian writers; Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia; Joly, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologists grecs du deuxième siècle; Klein, red., Das Frühe Christentum im römischen Staat; Labriolle, The history and literature of Christianity from Tertullian to Boethius; Laistner, Christianity and pagan culture in the later Roman Empire; Malan, Die betekenis van Ambrosius as oorgangsfiguur tussen die klassieke kultuurpatroon en sekere aspekte van die vroeë Christendom. Proefskrif, P.U. vir C.H.O., 1972; Malan, Die betekenis van Ambrosius as oorgangsfiguur tussen die klassieke kultuurpatroon en sekere aspekte van die vroeë Christendom. In die Skriflig, 7(27):23 - 33, Sept. 1973; Muller, Christians and pagans from Constantine to Augustine; Popma, Patristic evaluation of culture. PhR, 38:97 - 113, 1973; Rijswijk, "De waardering voor de klassieke bij de vroeg-christelike schrijvers". Hermeneus, 201 - 5, 1948/'49; Sizoo, Het Christendom

en zijn verhouding tot de antieke cultuur; Speigl, Der römische Staat und die Christen: Staat und Kirche von Domitian bis Commodus; Timothy, The early Christian apologists and Greek philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria; Van der Leeuw, "De botsing tusschen heidendom en christendom in de eerste vier eeuwen." Mededelingen der Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde, nr. 9:53 - 79, 1949; Warkotsch, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im widerstreit der Philosophen (Texte und Übersetzungen.) Van die verskyning van die volgende werk (teen die einde van 1973) is kennis geneem maar dit kon nie geraadpleeg word nie: Van der Aalst, A.J. Aantekeningen bij de hellenisering van het Christendom. Over de invloed van de antieke wijsbegeerte der Grieken op het Christendom van de eerste eeuwen.

Vir die verset van die kant van die heidendom of. Bossier, Het stervend heidendom. Een cultuurbeeld van de 4e eeuw onser jaartelling; De Labriolle, La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle; Geffken, Der Ausgang des Griechisch-Römischen Heidentums en Hommes "Christendom en antieke Cultuur". (In Cultuurgeschiedenis van het Christendom, I, p. 399 e.v.)

86. Ferre beweer o.a.: ". . . it is important to observe that most of the Church Fathers, not just writers like Justin Martyr and Clement of Alexandria, assumed some form or measure of natural theology". Searchlights on contemporary theology, p. 150.

Cf. verder Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Vätern dargestellt en Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetische Literatur des 2. Jahrhundert.

87. Cf. Hommes, Christendom en antieke kultuur. (In Cultuurgeschiedenis van het christendom I, p. 400 - 4.)
88. Hierdie drie houdings is moontlik gemaak deur drie onderskeie metodes van sintese, nl. die in- en uitlegmetode, die metode van paradoks en die natuur-genademetode. Cf. Van der Walt, "Athene en Jerusalem: metodes van sintese in hul ontmoeting". TCW, 9:21 - 39, 1973; Id., "Eisegesis-exegesis, paradox and nature-grace: methods of synthesis in Mediaeval philosophy." PhR, 38:1 - 21, 1973.

89. Smit, Cultuur en heil, p. 22.
90. Von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, p. 20.
91. Gilson beweer bv. in sy werk History of Christian Philosophy in the Middle Ages (p. 5) die volgende: ". . . not a single Greek philosophical notion. . . has ever become a constitutive element of Christian faith as such." Cf. verder vir die verskillende standpunte in die verband Hessen, Griechische oder biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, p. 96. Ook sy ander werk Platonismus und Prophetismus. Die Antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung is in die verband van belang.
92. Steiger het in sy Die Hermeneutik als dogmatische Problem die sg. "formaliseringmetode" op oortuigende wyse ontmasker.
93. Cf. Mulder, World missions and syncretism. IRB, 11(35):40 e.v., Okt. 1968.
94. Cf. Van den Berg, Syncretisme als uitdaging, p. 16, 33 - 5.
95. Cf. i.v.m. die term "sintesedenke" wat reeds onder 8.5 (Perspektief op die geskiedenis van die Wysbegeerte) van Hoofstuk I gestel is t.o.v. voorsintese-, sintese- en antisintesedenke. Moontlik mag hierdie indeling van D.H.Th. Vollenhoven as simplisisties beskou word. Dit is egter veel meer bevredigend as baie gangbare indelings van die Westerse wysgerige geskiedenis. Die beswaar kan ook geopper word dat die aanduiding van die vroeg-Christlike denke as sintesedenke te ongenueanseerd is. Die enigste antwoord hierop is in die geskrifte van Christendenkers uit hierdie tyd te vinde: dit openbaar duidelik 'n sintesetrek soos nog verderaan in hierdie hoofstuk sal blyk.
- Ter staving word voorlopig verwys na Popma wat in die Patristiese denke wel duidelik onderskei tussen 'n solidariteits-tendens en strominge wat die solidariteit met die heidense denke verwerp maar nogtans konstateer: ". . . we prefer to label the whole period of patristic philosophy as 'synthetic'." PhR, 38:99, 1974.
96. Hessen. Patristische und scholastische Philosophie, p. 20 beskou die Gnostiek as sinkretisties. Cf. verder Bolland, Gnosis en Evangelie. Een historische studie; Burkitt, Church and Gnosis. A study of Christian thought and speculation in the second century;

Foerster, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis;  
 Grant, Gnosticism and early Christianity; Id., Gnosticism. A sourcebook of heretical writings from the early christian period;  
 Leisegang, Die Gnosis; Van Unnik, Newly discovered Gnostic writings en Wilson, The Gnostic problem. A study of the relations between Hellenism and Judaism in the Gnostic heresy.

97. Cf. Leese. Recht und Grenzen der natürlichen Religion, p. 30.
98. Jaeger. The theology of the early Greek philosophers, p. 2.
99. Popma. Patristic evaluation of culture. PhR, 38:97, 1974.  
 Cf. ook p. 113.
100. Cf. vir Philo se logosleer Chadwick: "Philo and the beginnings of Christian thought" (In Cambridge history of later Greek and early Mediaeval philosophy, p. 142); Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristiek, p. 26 - 46. Die tweedelige studie van Aall: Geschichte der Logosidee in der christliche Literatur kon ongelukkig nêrens opgespoor word nie maar bevat heel moontlik ook materiaal in die verband.
101. Cf. Chadwick, op. cit., p. 151.
102. Cf. Heinisch. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum, p. 31, 32.
103. Cf. id., p. 34, 35.
104. Die studie van Kuhlmann, Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus is teleurstellend.
105. Cf. Szekeres, De structuur van de filosofische Theologie, p. 5.  
 Oor die gebruik van die woord "teologie" in die vroeë Christelike denke bestaan nog veel verskil. Volgens Szekeres, op. cit., word die begrip "teologie" in die betekenis wat teenwoordig daaraan geheg word, vir die eerste keer deur Eusebius van Caesarea in die kerklike taalgebruik ingevoer.

Volgens Webb egter was Abelardus die eerste persoon wat die woord "teologie" gebruik het om daarmee die studie van die Christelike leer (doctrina Christiana) aan te dui (i.p.v. die

- meer gebruiklike philosophia of philosophia Christiana) en daarvoor moes hy die spot van sy tydgenote verduur wat skertsend na hom as noster theologus verwys het. Cf. op. cit., p. 16 - 7. Volgens Stiglmayr, op. cit., is die uitspraak van Webb, nl. dat die woord "teologie" eers by Abelardus voorkom, oordrewe hoewel hy erken dat die woord meestal vermy is of dat die vera theologia duidelik van die heidense teologie onderskei is indien die woord wel gebruik is.
106. Markus. TDR, 78:196, 1960. Cf. ook Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie. ZKTh, 560 - 70, 1908.
107. Cf. Joly, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle.
108. Meyer, H., op. cit., p. 90. Hierdie verskil tussen die leer van die logoi spermatikoi by Justinus (en die ander apologete) en dié van die Stoa is begryplik, gesien die ontwikkeling van hierdie leer na die Stoa tydens die neo-Platonisme. Meyer handel op p. 46 - 80 breedvoerig daaroor en by Philo is reeds iets daarvan vermeld. By die neo-Platonisme staan die kiemkragte tot die ideë in God soos die "Abbild" tot die "Urbild". Dit is daar meer n beweging van bo (vergelyk emansieleer van Plotinus) na onder. Meyer sê in die verband onder andere: "In der Stoa sind die logoi keimhaft im Urpneuma grundgelegt und kommen gleichsam von unter aus der pneumatischen Ursubstanz heraus, im Neuplatonismus strömen sie als Emanationsprodukte durch eine lange Emanationslinie hindurch von ober herab" (p. 72). By hierdie neo-Platoniese ombuiging van die leer van die logoi spermatikoi kon die Christene, wat in God as Wetgewer glo, nog veel makliker as by die oorspronklike leer van die Stoa aansluit.
109. Id. Cf. verder Holte, Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies. Studia Theologica, 12:109 - 68, 1958 en Waszink, Bemerkungen zu Justin's Lehre vom Logos Spermatikos. (In Mullus. Festschrift Theodore Klauser. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband I. p. 380 - 90)
110. Cf. Quasten, op. cit. I, p. 267; Chadwick, op. cit., p. 162, 163 en Böhner & Gilson. Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, p. 25 - 7.

111. Cf. De Vogel, De ontmoeting van het wijsgerig denken met de Christelijke Openbaring. (In Philosophia. Beknopt handboek tot de geschiedenis van het wijsgerig denken I, p. 144); Id., Wijsgerige aspecten van het vroeg-Christelijke denken, p. 21.
112. Klein. Ursprung und Konsequenzen der natürlichen Theologie. (In Hören und Handeln. Festschrift für E. Wolf, p. 232.) Cf. ook Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts.
113. Cf. Szekeres. De natuurlijke theologie, p. 5.
114. Cf. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie II, p. 17.
115. Cf. *ibid.*, p. 18.
116. Cf. vir sy denke in die algemeen Chadwick, *op. cit.*, p. 168 e.v.; Quasten, *op. cit.* II, p. 2 e.v.; Böhner-Gilson, *op. cit.*, p. 31 e.v.; Ueberweg, *op. cit.*, p. 62 e.v. en (vir sy logosleer); Meyer, *op. cit.*, p. 93 - 9. Cf. ook Timothy, The early Christian apologists and Greek philosophy. Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria.
117. Cf. Ueberweg, *op. cit.*, p. 63.
118. Meyer, *op. cit.*, p. 96, 97.
119. Cf. *ibid.*, p. 98.
120. Cf. Timothy, The early Christian apologists and Greek philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria.
121. Clemens. Stromata, I, 7.
122. *Ibid.*, I, 10.
123. Cf. K. Leese, *op. cit.*, p. 30. Cf. ook De Vogel, Wijsgerige aspecten van het vroeg-Christelijke denken, p. 24.
124. Seeberg stel dit raak: "Das Christentum steht also im ausschließenden Gegensatz zu allen Religionen und es ist doch auch ihr Abschluss". Lehrbuch der Dogmengeschichte I, p. 336.
125. Vir verdere gedagtes i.v.m. die sg. "waarheidsmomente" cf. Spoelstra, Die begrip "waarheidsmoment..." gaan dit op? In die Skriflig, 8(29):3 - 6, Maart 1974.
126. Op die Gnostiek as sodanig en die invloed daarvan op die vroeg-Christelike denkers kan nie hier ingegaan word nie. Cf. in

die verband die literatuur waarna reeds onder voetnoot 96 hierbo verwys is.

127. Cf. Böhner-Gilson, p. 39 waar die volledige uitgewerkte beeld van Clemens gegee word. Hy onderskei naamlik nog vier verskillende wyses waarop die inenting kan plaasvind!
128. Cf. Quasten op. cit., II, p. 20.
129. Klein, op. cit., p. 233.
130. Cf. die besonder insiggewende werk van Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18 - 23, II, 14 - 16 und Acta XIV, 15 - 17, XVII, 22 - 29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. (Op p. 285 - 8 gee hy Clemens, Origenes en Tertullianus se eksegeese van Rom. 1 en 2.)
131. Cf. Van Endert, Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit, p. 35 - 7.
132. Cf. Böhner-Gilson, op. cit., p. 43, 44.
133. Quasten, op. cit. II, p. 37. Vir n kort uiteensetting van sy idees in die algemeen cf. De Vogel, op. cit., p. 27 - 35.
134. Cf. Meyer, op. cit., p. 108.
135. Ibid., p. 100.
136. Cf. Bavinck, Religieus besef en Christeljk geloof, p. 131.
137. Cf. Ueberweg, op. cit. II, p. 66.
138. Popma. De oudheid en wij, p. 73.
139. Cf. Böhner & Gilson, op. cit., p. 54.
140. Cf. genoemde werk van Heinisch asook Böhner-Gilson, op. cit., p. 56 - 8.
141. Cf. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition, p. 74 e.v. asook De Lubac, Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'écriture, deel I, 1, p. 171 e.v.
142. I.v.m. Origenes se allegoriese eksegeese is die volgende uitspraak van Popma van baie groot belang vir hierdie studie:

"This view of Origen found continued expression in the doctrine that mankind is indeed referred to Revelation as theologia ectypa sive revelata but that nevertheless, we, or at least the theologians amongs us, should find a way to translate

this theologia ectypa back into the language which God had really wanted to speak and should have spoken, namely the theologia archetypa. This is God's own language in which that knowledge is speaking by which God knows Himself." PhR, 38:104, 1974.

Tereg voeg Popma direk daaraan toe: "This idea is familiar in many types of Scholasticism including Protestant Scholasticism . . .", want dieselfde gedagte word o.a. duidelik in die SCG (vgl. Hoofstuk III, 2.2.2) en die SPT (vgl. Hoofstuk V, 2.3.1.1) uitgespreek.

Dit is duidelik dat sowel die allegoriese eksegesië as die archetipies-ektipiese Skrifbeskouing die deure wyd oopmaak vir menslike willekeur by die Skrifverklaring.

143. Cf. Van Endert, . op. cit., p. 40.
144. Cf. Böhner-Gilson, op. cit., p. 66.
145. Id., p. 75 e.v.
146. Id., p. 60, 61.
147. Id., p. 63, 64.
148. Vir besonderhede oor die standpunte van Tertullianus, Tatianus en Lucifer van Calaris cf. Popma, *Patristic evaluation of culture*. PhR, 38:99 - 113, 1974.
149. Quasten, op. cit., II, p. 247.
150. De praescriptione haereticorum, 7. Vir oorspronklike Latynse teks cf. Böhner-Gilson, op. cit., p. 159. Volgens De Vogel, op. cit., p. 58 het Tertullianus met sodanige uitsprake die bo-redelike karakter van die geloof sterk beklemtoon en daarmee die openbaringskarakter van die Christendom onderstreep, terwyl sy tydgenote die lyn van die rede na die Christelike geloof al te maklik laat deurloop het. Sy wil in die verband selfs van n Protestantse trek by Tertullianus spreek!
151. De Carne Christi, 5. Vertaling: "Die Seun van God is gekruisig; ek skaam my nie daarvoor nie, juis omdat dit skandelik is. Die Seun van God het gesterwe ; dit is volstrek geloofwaardig omdat dit onsinnig is. Hy is begrawe en het opgestaan; dit is seker omdat dit onmoontlik is."

152. Cf. in die verband ook Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tertullian. Ka, 1:124 - 40, 1913 en Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zur der griechisch-römischen Philosophie.
153. Cf. Wassink, Credo quia absurdum, p. 162.
154. Daarop wys o.a. Ueberweg, op. cit. II, p. 46 en Wassink, op. cit., p. 124 - 6. Cf. ook Timothy, The early Christian apologists and Greek philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria.
155. Cf. Vollenhoven, Kort overzicht van de geschiedenis der Wijsbegeerte, p. 25.
- Popma stem hierin saam met Vollenhoven. Soos voorheen reeds vermeld, toon hy duidelik aan hoe sowel die solidariteits-tendens as die anti-solidêre houding teenoor die Grieks-Romeinse kultuur by die vroeg-Christelike denkers op sintesedenke uitloop. Cf. die konklusie van sy artikel Patristic evaluation of culture. PhR, 38:112, 1974.
156. Cf. Wolmarans. De mens naar de beeld van God, p. 54 - 8 en Otto, Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian. (In Scheffczyk, red., Der Mensch als Bild Gottes, p. 134 - 43.)
157. Volgens Waibel, Die natuerlike Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts, p. 121, 122 lê Tertullianus wel die klem op die godsbewys uit die siel maar gee soos sy voorgangers tog ook godsbewyse uit die ervarings-wêreld buite die siel.
158. Cf. Bavinck, op. cit., p. 135.
159. Cf. Quispel, Het getuigenis der ziel bij Tertullianus.
160. Cf. Van Endert, op. cit., p. 34, 35.
161. Cf. sy werk Ad Nationes, II, 1, 8 - 11 en verder Pepin: La 'theologie tripartite' de Varron. REA, 2:266 - 8, 1956 (wat duidelik die Stoïsynse invloed aantoon) asook Kattenbusch, Die Entstehung einer christliche Theologie. ZThK, 11:173,
162. Hessen, Patristische und scholastische Philosophie, p. 39.
163. Markus sê bv. van Augustinus se soeke na die waarheid die volgende:  
"Modern usage would not, of course, treat his inquiry as a

philosophical one, but would assign it to the discipline of theology. The distinction between the two disciplines did not exist in Augustine's world, and their realms are merged in his 'Christian Philosophy'. The Cambridge history of later Greek and early Mediaeval Philosophy, p. 253. Cf. ook p. 344.

Cf. ook wat reeds by Justinus die Martelaar (punt 2.3.1) in verband met die aanduiding van die Christendom as die ware Filosofie gestel is.

164. Cf. hiervoor onder andere Bezendörfer, Glauben und Wissen bei den Grossen Denkern des Mittelalters; Hähnel, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin; Warfield, Augustine's doctrine of knowledge and authority. PThR, 5:353 e.v., 529 e.v., 1907; Schulz, Die Einfluss der Gedanken Augustin's über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8., 9. und 11. Jahrhunderts. ZKG, 34:323 - 59, 1913 en 35:9 - 39, 1914; Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken. (In Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresgesellschaft, p. 87 - 110); Gangauf, Verhältnis von Glauben und Wissen nach den Prinzipien des Kirchenlehrers Augustinus; Schwenkenbecher, Augustinus Wort: Fides praecedat intellectum en Weischedel, Der Gott der Philosophen I, p. 103 - 6.

165. Sermo 43, c7. Cf. ook die volgende uitsprake van Augustinus:  
"Quod intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille, qui ait per Prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis." De Trinitate I, 15 c.2.

"Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione percipere nondum valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut maginae rationis capiat et perferat lucem, et hoc utique rationis est et idco rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis, ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus; proinde, ut fides praecedat, rationabiliter iussum est." Epistola 120 ad Consentium.

166. Cf. Grabmann, op. cit., p. 95.

167. Cf. ibid., p. 94.

168. Cf. Betzendörfer, op. cit., p. 8.
169. Cf. Popma, Lb, I, p. 237.
170. Cf. Begemann, De relatie tussen wijsbegeerte en theologie in haar belangrijkste gestalten in de Helleense periode van het oud-Griekse denken, p. 11.
171. Cf. Dooyeweerd, PhR, 23:6, 1958. Lorenz wys op die dieperliggende rede agter hierdie vereenselwiging van Teologie (doctrina christiana) en ware wetenskap of Filosofie, naamlik die identifisering van die Waarheid met God, omdat die idee van die waarheid - een van Plato se drie ideë - apriories in God se rede geplaas is. Cf. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins. ZKG, 67:250, 1955/1956.
172. Dooyeweerd, op. cit., p. 3.
173. Cf. Kattenbusch, op. cit., p. 198 - 9.
174. Cf. Stiglmayr, Mannigfache Bedeutung von "Theologie" und "Theologen". ThG, 11:299 - 309, 1939. Op p. 303 - 9 gee hy 'n samevatting.
175. Cf. Dooyeweerd, op. cit., p. 18 - 9. Hierdie gevolge blyk heel moontlik nog nie so duidelik by Augustinus self nie (anders sou sy standpunt Rooms wees!) maar wel later gedurende die Middeleeue.
176. Augustinus het tog 'n modifikasie by hierdie beeld van Origenes aangebring. Hy onderskei tussen die bekere (vasa) wat skadeloos is en die gevaarlike wyn van die dwaling (vinum erroris) wat hulle bevat waarvan ons ontslae moet raak. Die vasa is die blote woord, retoriek, die uiterlike vorm. (Cf. Confessiones 1.16)
- Tereg sê Battles en Hugo in hul werk, Calvin's Commentary on Seneca's de Clementia, p. 49 hiervan: "The metaphor is hardly convincing; but it may serve as an indication of the complexity of the problem with which these men had to deal."
- Myns insiens is hierdie standpunt van Augustinus nie net nie oortuigend nie maar uiters gevaarlik. Soos reeds voorheen betoog (cf. einde van 2.1.4) is dit myns insiens nie moontlik om bloot formeel van die vreemde, d.w.s. onchristelike, gebruik te maak sonder dat dit enige inhoudelike gevasr inhou nie. Die vorm en inhoud van woorde en begrippe kan nie op hierdie wyse geskei word nie.

177. Gewoonlik verdeel in die trivium: Grammatika, Retorika en Dialektiek (Logika) en quadrivium: Aritmetika, Geometrie, Musiek en Astronomie.
178. Cf. Sizoo, Augustinus' werk over de Christelijke wetenschap, veral p. 16, 17 asook sy Het oude Christendom en zijn verhouding tot de antieke cultuur, p. 46, 47.
179. Teselle. Nature and grace in Augustine's exposition of Genesis 1, 1 - 5. Recherches Augustiniennes, 5:95 - 137, 1968.

Ook Lorenz het in sy artikel Gnade und Erkenntnis bei Augustin, ZKG, 75:21 - 78, 1964 aangetoon dat Augustinus n twee-terreineleer handhaaf en dat hy vanuit sy Antropologie tot die onderskeiding van die twee terreine gevoer word (p. 78). Besonder insiggewend is dat Lorenz aantoon dat Augustinus se twee-terreineleer nou met sy wetsidee saamhang: die goddelike vorme of ideë is die genade (gedeelte) in die skepsels. Aangesien die genade n kosmiese begrip is (alwerksaamheid van God in die skepping), bring dit Augustinus tot n Natuurlike Teologie wat die genadespore wat oral en te alle tye gevind word - ook buite Israel - opspoor. (Cf. p. 77)

Cf. verder Dumont, Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin. Revue des sciences religieuses, 11:513 - 42, 1931 en Thonard, La notion de 'nature' chez saint Augustin.

180. Cf. Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. (In Schrey, H.-H., red. Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zweireichen, p. 42.)
181. Cf. Wentsel, Natuur en genade, p. 446 & 448.
182. Cf. Schrey, H.-H. Aufhebung und Erfüllung der Geschichte? Ein Beitrag zum Verständnisse der Lehre von den zwei Reichen, in die werk in voetnoot 180 hierbo genoem, waarin hy tussen drie tipes onderskei: die Manicheïstiese tipe van Augustinus, die Eusebiaans-Middeleeuse en die Lutherse. Cf. in die verband ook Adam; Die manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin (in dieselfde bundel). Interessant is dat volgens Van Laarhoven, Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizien über ihre Herkunft (in dieselfde bundel) Augustinus nie as die geestelik vader van die leer van die twee ryke by Luther beskou kan word nie.

183. Vir besonderhede oor sy tweerykeleer of. Van der Laan, Wezen en 'oorsprong van Augustinus' leer der twee rijken. GVCW, 24:33 - 44, April 1960.
184. Uitvoeriger kritiek op die tweeterreineleer word later onder 3.4.2 gebied. Die Bybelse gedagte van die alomvattende koninkryk van God laat sodanige tweedeling in die lewe van die gelowige nie toe nie. (Cf. verder Hoofstuk IV, 2.1.6.2.)
185. Dit blyk duidelik uit onder andere die studie van Haitjema: Augustinus' wetenskapsidee. Bijdrage tot de kennis van de opkomst der idee eener Christelijke wetenschap in de antieke wereld en die reeds vermelde artikel van R. Lorenz.
186. Cf. Lorenz. Op. cit., p. 30.
187. Cf. ibid., p. 35 e.v.
188. Cf. Ueberweg, op. cit. II, p. 107.
189. Meyer, op. cit., p. 210. Cf. ook De Vogel, op. cit., p. 71 - 2.
190. Cf. ibid., p. 173 - 4. Vir die leer van die rationes seminales cf. ook Jansen, The divine ideas in the writings of St. Augustine. MS, 22:117 - 31, 1944/'45 en Thonnard, Les raisons séminales selon saint Augustin. Actes du XIe Congrès International de philosophie Vol. XII, p. 146 - 52.
- Markus, op. cit., p. 399 sê dat Augustinus die idee van n natuurlike wet (lex naturalis) met die rationes seminales verbind net soos die Stoa hul natuurreg met die logoi spermatikoi. Hommes behandel Augustinus in die verband in Een nieuwe herleving van het natuurrecht, p. 29 - 31, en sê dat hy Stoïsynse en neo-Platoniese ideë met Skriftuurlike gedagtes verbind.
191. Hierdie gedagte van die oerbeeld (argetipe) en afbeelding daarvan (ektipe) is van groot belang, want dit word nie alleen by Thomas nie maar ook in die SPT weer teruggevind.
192. Jansen. Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae. (In Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus, p. 123.)
193. Cf. Böhner-Gilson, op. cit., p. 210.
194. Id., p. 211 e.v. "Non secundum formam corporis homo factus est ad

imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem". De Trinitate, XII, 7 en elders: "Imaginem Dei in spiritu mentis impressam..." De gen. ad lit., VI, 27. Vir verdere besonderhede in verband met Augustinus se visie van die mens as beeld van God, cf. Wolmarans, Die mens naar die beeld van God, p. 58 - 69; Heijke, God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus. BTFTh, 16:357 - 77, 1955; Id., St. Augustine's comments on "Imago Dei" en Huijbers, Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' "De Trinitate", Augustiniana, 2:88 - 107, 205 - 29, 1952.

195. Cf. sy Soliloquia I, 7.
196. Ibid., II, 4.
197. Lorenz, op. cit., p. 58.
198. Ibid., p. 60.
199. Ibid., p. 231. Vir Augustinus se eksegesi van Rom. 1 cf. Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung, p. 295, waar hy ook die verskillende werke noem waar Augustinus oor hierdie Skrifgedeelte handel.
200. Cf. Obersteiner, Der Weg zur Gotteserkenntnis bei Augustinus und Descartes. A, 13:285, 1968.
201. Cf. Stumpf, Selbsterkenntnis und Illuminatio bei Augustinus. Eine quellenanalytische Studie mit besonderer Berücksichtigung des Werkes De Trinitate, p. 93.
202. Ibid., p. 90. Cf. ook p. 15, 18 en 19.
203. Cf. Obersteiner, op. cit., p. 292 - 3.
204. Cf. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, p. 107 e.v. In besonderhede handel Hessen daaroor in De augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt. Cf. ook Van Endert, Der Gottesbeweis in der patristische Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, p. 71 e.v. en Grundwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, p. 4 - 15.
205. Cf. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, p. 129 - 35.

206. "Augustins intinerarium mentis ad Deum... grûndet sich auf die Tatsache, dass nach seiner Auffassung die menschliche Seele mit ihrem Schöpfer eng verbunden ist, dass Gott der Seele gegenwärtig ist und er vom Geistesauge der Seele erkannt werden kann in ähnlicher Weise, wie das leibliche Auge das Licht wahrzunehmen vermag." Aldus Obersteiner, op. cit., p. 294.
207. Cf. Markus, op. cit., p. 397. Die feit dat Augustinus sê God word beter geken deur onkunde, of dat Hy klem lê op sy onbegryplikheid of die onvermoë van die menslike taal om reg van Hom te spreek, wys in die rigting van die Negatiewe Teologie wat reeds vantevore teëgekome is en later in die geskiedenis ook nog weer voorkom. Cf. in die verband die artikel van W. Lossky, Les éléments de "Théologie négative" dans la pensée de saint Augustin. (In Augustinus Magister, p. 575 - 81.)
208. Heesen, op. cit., p. 170 stel dit so: ". . . so ist das augustinische Argument nicht sowohl als Gottesbeweis (im strengen Sinne), denn vielmehr als eine rationale Begründung des Gottesglaubens zu charakterisieren".
- Volgens Obersteiner, op. cit., p. 302 het Augustinus egter nie n "Begründung" nie maar eerder n "Vertiefung" met sy Godsbewyse voor oë gehad.
209. Cf. bv. Polman, De leer van God bij Augustinus, p. 399.
210. Cf. hiervoor o.a. Pepin, La "Theologie tripartite" de Varron. REA, 2:265 - 94, 1956; Jaeger, The theology of the early Greek philosophers, p. 1 - 4; Webb, Studies in the history of natural theology, p. 10 - 12; Markus, Saint Augustine and theologia naturalis. Studia Patristica, 6:476 - 79, 1962 asook sy reeds genoemde artikel in TDR, 78:197, 1960.
211. Cf. De Civitate Dei, VI, 5.
212. Cf. Ibid., VI, 12.
213. Cf. ibid., VI en VII.
214. Cf. ibid., VI, 5.3.
215. Cf. ibid., VIII, 1: "de divinitate rationem sive sermonem".
216. Markus. TDR, 78:197 - 8, 1960.
217. Cf. Markus, Saint Augustine and theologia naturalis. Studia Patristica, 6:479, 1962.

Weischedel, op. cit. I, p. 99 sê van Augustinus: "Sie stellt - neben dem Werk des Thomas von Aquino - das bedeutendste Beispiel einer Philosophische Theologie auf dem Boden des Christentums dar".

218. I.P. Sheldon-Williams sê in sy bydrae oor Dionisius Pseudo-Areopagiet (In The Cambridge History of later Greek and early Mediaeval Philosophy, p. 458/9: "Theology, which had already swallowed up the rest of theoria, has now engulfed praxis as well."
219. Cf. Ueberweg, op. cit., p. 126 - 8. Gilson-Böhner, op. cit., p. 138.
220. Op. cit., p. 463. Cf. ook p. 471.
221. Die bevestigende weg van bo na benede begin in die duister en die ontkennde roete van benede na omhoog eindig weer in die duisternis. Cf. Gilson & Böhner, op. cit., p. 133.
222. The Cambridge history of later Greek and early Mediaeval philosophy. p. 393 - 4. Cf. i.v.m. die negatiewe teologie die opmerkings wat reeds voorheen in die verband gemaak is.
223. Reeds voorheen is verduidelik dat beide a.g.v. ruimtegebrek en a.g.v. die belangrike rol wat die wetsidee by die vroeg-Christelike denkers in die totstandkoming van 'n Natuurlike Teologie gespeel het, by die uiteensettinge van hul Ontologiese hoofsaaklik op die wetsontologiese gekonsentreer is. Dit mag 'n eensydige indruk skep asof die wetsontologie uit verband geruk en oorbeklemtoon word, maar volledigheid was binne die bestek van hierdie ondersoek nie moontlik nie.
- Om verder te beskrywe presies wat elke denker onder "wet" verstaan en hoe die een van die ander daarin verskil was ook buite die kwessie. Die klem is om begryplike redes hoofsaaklik op die deurlopende lyne laat val.
224. Cf. Ueberweg, op. cit., p. 165.
225. Cf. De Vogel, op. cit., p. 95 - 103.
226. Cf. Bezendörfer, op. cit., p. 20.
227. Cf. ibid., p. 11, 21 asook Staudenmaier: Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion,

und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie.

228. Cf. Betzendörfer, op. cit., p. 17, 18 en Ueberweg, op. cit., p. 165.
229. "Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam." Proslogion, hfst. I, slot.
- Vir n uiteensetting van Anselmus se leer i.v.m. geloof en wete cf. Benzendörfer, op. cit., p. 30 - 44; Beeker, Der Satz der hl. Anselm: credo ut intelligam. PhJGG, 19:115 - 27, 312 - 26, 1906; Grabmann, Die Geschichte der scholastische Methode, Deel I; E. Haencken, Anselm, Glaube und Vernunft. ZThK, 48:312 - 41, 1951 en Wendschuch, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury.
230. Daarop wys Zuidema in sy kritiek op Barth se interpretasie van Anselmus se Proslogion in Confrontatie met Karl Barth. Ook Söhngen wys daarop in n artikel "Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologische Sicht besonders von Anselms ontologischem Argument her". (In Die Einheit in der Theologie) dat Anselmus net met die credidimus (ons glo) begin en die godsbewys dan sola ratione (alleen met die rede) verder gevoer word.
231. Volgene Betzendörfer, op. cit., p. 36, was die oorepronklike titel van Anselmus se Monologion dan ook Exemplum meditandi de ratione fidei en dié van sy Proslogion was Fides quarens intellectum.
232. Springer se byvoorbeeld in sy dissertasie Argumentum ontologicum van Anselmus: "There is no theology without philosophy with him. His theology is philosophy and his philosophy is theology". p. 204.
233. Cf. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. (In Die Einheit der Theologie, p. 24 - 62.) Omdat geloof en wete by hom nog nou verbonde is, is sy Teologie intellectus fidei. By latere denkers, wat geloof en wete duideliker onderskei, het die Teologie alleen met die geloof te make (dit word n scientia conclusionum ex principiis fidei) en duik dus die probleem op of dit werklik n wetenskap is. Teenoor die Bonatuurlike Teologie, op die vlak van die geloof, kan, op die gebied van die rede, die Natuurlike Teologie nou duidelik gestalte aanneem.
234. Cf. Ueberweg, op. cit., p. 197 en 198 en Grundwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, p. 27 - 9.

235. Cf. De Vogel, op. cit., p. 131 - 3 vir die drie bewyse in die Monologion en Grundwald, op. cit., p. 29 - 31 vir die laaste twee bewyse. Beide Ueberweg en Grundwald vestig die aandag daarop dat Anselmus met sy Godsbewyse in die Monologion in die lyn van Augustinus staan en dat hulle deur die neo-Platoniese kenteorie (dus gegrond op 'n bepaalde wetsontologie!) moontlik gemaak word.

Vir die syneleer van Anselmus in die algemeen (en ooreenkomste met Augustinus) cf. Buller, Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury.

236. Cf. vir die oorspronklike teks met Engelse vertaling Charlesworth: St. Anselm's Proslogion with a reply on behalf of the fool by Gaunilo and the author's reply to Gaunilo, 100 - 55. Zuidema, op. cit., bied alleen die teks en vertaling van hoofstuk 1 - 5.
237. Gaunilo val Anselmus aan in sy werk Liber pro insipiente en Anselmus het daarop geantwoord in sy werk Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentum pro insipiente. Vir besonderhede in hierdie verband cf. onder andere Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte, (Hfst. III, p. 23 - 6 gee Gaunilo se kritiek en Hfst. IV, p. 27 - 33 Anselmus se antwoord); Jasniewicz, Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury bis zu René Descartes, (p. 22 - 7 vir reaksie Gaunilo van Montigny en p. 27 - 31 vir die antwoord van Anselmus) en Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik, (p. 30 - 4 vir Gaunilo en p. 34 e.v. vir die antwoord van Anselmus). Vir die oorspronklike teks met vertaling van Gaunilo se aanval en Anselmus se antwoord cf. Charlesworth, op. cit., p. 156 - 91. Cf. ook De Vogel, op. cit., p. 135 - 45.
238. Verdere literatuur oor sy godsbewyse bied o.a. Tyszka, Geschichte der Beweise für die Dasein Gottes bis zum 14. Jahrhundert, Grundwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik en Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise in dreizehnte Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm.

Oor die geskiedenis van die ontologiese godsbewys cf. Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte en Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik.

Vanaf Anselmus tot Descartes en verder: Budde, Die Beweise für das Dasein Gottes vom Anselm von Canterbury bis zu R. Cartesius; Hartshorne, Anselm's discovery. A re-examination of the ontological proof for God's existence en Hick & McGill, red., The many-faced argument. Recent studies in the ontological argument of God. Hierdie werk gee ook (op p. 357 - 70) n uitgebreide bibliografie oor al die verskillende aspekte van die ontologiese hewys. Verder: Jahnke, Über die ontologische Beweis von Dasein Gottes mit besonderer Beziehung auf Anselm und Descartes; Jasiewicz, Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury bis zu René Descartes; Liedtke, Die beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury und Descartes; Runze, Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seine Geschichte seit Anselm bis auf der Gegenwart en Barnes, The ontological argument.

Kritiek op K. Barth se interpretasie van Anselmus se Proslogion in sy werk Fides quaerens intellectum. Anselmus Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms gee onder andere die volgende: Haenchen, Anselm und Barth. (In Wort und Geist. Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag.); Koplring, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes; Kuhlmann, Zu Karl Barths Anselmbuch. ZThK, Jrg. 13 (1932); Springer, op. cit., en Zuidema, op. cit., p. 53 e.v.

239. Anselmus self lewer hiervoor die bewys. Aan die einde van sy bewys van God as quo majus cogitari nequit moes hy oorstroom word van die vrede wat hy met die intelligere verbind het. Anselmus breek egter nie in n jubelsang nie maar in n geklaag uit: "Het jy gevind, my siel, wat jy gesoek het? As ek U gevind het, waarom vul U nie my siel nie? O, ganse en salige Waarheid, hoe ver is u van my!" Tereg sê Schlink "Hier wird schmerzhaft fühlbar, dass die vermeintliche Gotteserkenntnis aus dem Beweis das Wirkliche, das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott nicht berührt und nicht fördert". Anselm und Luther, eine Studie über den Glaubensbegriff in Anselms Proslogion. (In Weltlutherthum Heute, p. 340.)
240. Cf. Schreiter, Petrus Abélards Anschauungen über das Verhältnis vom Glauben zum Wissen, p. 1 - 3.
241. Cf. Ueberweg, op. cit., p. 213 en 220.

242. Cf. Betzendörfer, op. cit., p. 54 en Schreiter, op. cit., p. 34. Vergelyk wat reeds oor hierdie tendens by die vroeg-Christelike denkers gesê is. Sien ook Grane, Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter. Vir die invloed van Abaelardus cf. Luscombe, The school of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period.
243. Cf. onder andere Grundwald, op. cit., p. 36 - 40.
244. Betzendörfer, op. cit., p. 1.
245. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, p. 118.
246. Wendsuch, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Cantorbury, p. 9.
247. Finkenzeller, Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, p. 235.
248. Betzendörfer, op. cit., p. 257. Op p. 95 gee hy 'n breedvoeriger samevatting. Cf. ook Finkenzeller, op. cit. p. 222 - 3; Weischedel, op. cit. I, p. 121 - 7; Armstrong & Markus, Christian faith and Greek Philosophy, hfst. 10 en Gilson: Reason and Revelation in the Middle Ages. Gilson behandel eers diegene wat die geloof primêr gestel het (p. 1 - 34), vervolgens diegene wat, omgekeerd, die rede as die belangrikste beskou (p. 35 - 66) om af te sluit met Thomas wat die probleem "oplos" deur harmonie tussen rede en geloof (openbaring) te aanvaar.
249. Cf. Finkenzeller, op. cit., p. 228.
250. Cf. vir Occam se idees i.v.m. die Natuurlike Teologie die seleksies: "The possibility of natural theology" en "The proof of God's existence" opgeneem in Boehner, red., Ockham. Philosophical writings. Cf. verder Guelluy, Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham; Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition en Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter.
251. Cf. vir die leer van die dubbele waarheid o.a.: Betzendörfer, Die Lehre von der Zweifachen Wahrheit. Ihr erstmalige Auftreten im christliche Abenland und ihre Quellen; Breen, The twofold truth Theory in Melancton. (In Christianity and Humanism, p. 69 - 72.); Gilson, Boèce de Dacie et la double vérité. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age. 22:81 - 99, 1955; Heim, Zur Geschichte des Satzes von der

doppelten Wahrheit; Haufnagel, Zur lehre von der doppelte Wahrheit. Tübing. theol. Quartalschrift, 136:284 - 95, 1956; Maier, Das Prinzip der doppelte Wahrheit; Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit; Michaud-Quantin: La double - vérité des Averroistes. Un texte nouveau de Boèce de Daci. Theoria, 22:167 - 84, 1956; Pine, Pomponazzi and double truth. Journal of the history of ideas, 29:163 - 76, 1968 en Van Steenberghe, Introduction à L'étude de la Philosophie Médiévale, p. 555 - 70.

252. Vir sy denke in die algemeen cf. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre en Wolter, red., Duns Scotus. Philosophical writings.
253. Cf. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus, p. 5, 9, 204; Finkenzeller, Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, veral p. 231 - 235; Müller, Theologie und Theologie nach Johannes Duns Scotus. WuW, 1:39 - 51, 1934 en Betzendörfer, op. cit., p. 215 e.v.
254. Vir besonderhede i.v.m. sy Natuurlike Teologie cf. Huttler, Die Religions-Philosophie des Raymundus von Sabunde (dit bied op p. 73 - 6 n vertaling van die verbode proloog van Sabunde se werk Theologia Naturalis); Makke, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts; Zückler, Geschichte der Apologie des Christentums, p. 225 - 30; Id., Theologia naturalis. Entwurf einer systematischen Naturtheologie von offenbarungsglaubige Standpunkte aus, p. 40 - 6; Fulton, Nature and God, p. 37 - 8, 55 - 60 asook die literatuur deur Stegmüller s.v. Raimund von Sabunde. (In Die Religion in Geschichte und Gegenwart V (3e druk), p. 771.) vermeld.
255. Dit was nie die oorspronklike naam nie maar het verskeie ander name voorheen gehad. Cf. Makke, op. cit., p. 3 - 4 vir verskillende name tydens verskillende edisies.
256. Indien hierdie siening van die ontwikkeling van die probleem korrek is, het ons hier met n baie merkwaardige verskynsel te make, nl. dat n kenteoretiese vraagstuk ontologiese implikasies gehad het. (Normaalweg is presies die omgekeerde die geval: die ontologiese voorveronderstellings bepaal die kenteorie.)

Tog is dit nie n absolute novum in die geskiedenis van die Wysbegeerte nie. In die Hellenisme en die Rasionalisme (wat albei groot klem op die Kenteorie gelê het) is daar bv. voorbeelde van hoe die Kenteorie tot ontologiese verenigings en modifikasies aanleiding gegee het.

257. Cf. Vollenhoven. CVCW, 2(1):5, Febr. 1937.
258. Cf. Vollenhoven, Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte, p. 47.
259. Aangesien so weinig nog oor die agtergrond van die profaan-sakraaldilemma in die Griekse denke bekend is, is dit nie by die behandeling van o.a. Plato en Aristoteles vroeër in hierdie hoofstuk vermeld nie.
260. Profaan kom van die Layn pro + fanum wat beteken voor die heiligdom of heilige plek, d.w.s. nie heilig of gewyd nie. Hierdie gedagte dat die heilige ver weg is van die gewone, alledaagse lewe is n oer-oue idee volgens Popma, Lb IV, 179. Deur tussen heilig en profaan skeiding te maak, word die menselewe skade aangedoen omdat die sg. profane lewe dan verag word en lewensheiliging elke moment van die lewe uitgesluit is, aangesien die heiliging beperk is tot die kultiese fees of (in die geval van Christene) die kerk waartydens die mens alleen tydelik gesterk word. Die heidense mens lewe ook in voortdurende angs vir die heilige wat tot n ander, ver wêreld behoort. Die vroeg-antieke orakel-eksegeet (of teoloog volgens Popma) het die kultiese amp gehad om die kloof tussen heilig of profaan te oorbrug en moes die kontak baie versigtig soek, anders kon die sekulêre wêreld vernietig i.p.v. deur die sakrale wêreld gesteun word. Cf. in die verband ook Eliade, Das Heilige und das Profane.
261. Cf. Popma, Natuur en genade. PhR, 36:110, 1971.
262. Cf. Popma, Lb, III, p. 333.
263. Popma, PhR, 36:123 - 4, 1971.
264. Die Konsekwent Probleem-Historiese metode het hier n ander siening wat meer bevredigend is maar a.g.v. die ruimte wat dit in beslag sal neem om n uiteensetting en verklaring van die nuwe terminologie te verskaf nie hier gegee kan word nie. Belangrik is wel om te stel dat volgens hierdie metode die wet en die universele duidelik onderskei moet word. Wetsbeskouinge soos

subjektivisme, objektivisme en realisme moet dus nie met die verskillende beskouinge aangaande die universele en die verhouding daarvan tot die individuele (soos bv. individualisme, universalisme en parsiele universalisme) verwar word nie.

Of. verder die volgende artikels van die skrywer oor die Konsekwent Probleem-Historiese metode: Wysgerige Historiografie. Per, 8(2/3): 70 - 117, Junie 1969 & 8(4):1 - 14, Maart 1970; The Consistent Problem-Historic Method. TCW, 9(4e kwartaal): 163 - 84, 1973.

Verdere gegewens oor die universalieprobleem is o.a. in die volgende te vinde: Aaron, The theory of universals; Carré, Realists and Nominalists. St. Augustine, Abelard, St. Thomas Aquinas, William of Ockham; Copleston, History of Philosophy. Augustine to Scotus, p. 136 - 55; De Wulf, Le problème des Universaux. Archiv für Geschichte der Philosophie, 10:427 e.v., 1896; Id., History of Mediaeval Philosophy, p. 137 - 52; Doergens, Andeutungen zu einer Geschichte und Beurteilung des Lehre von der Universalis; Fremantle, The age of belief, p. 19 - 23 & 66 - 71; Sassen, Geschiedenis der Patristische en Middeleeuwse Wijsbegeerte, p. 95 - 9; Staniland, Universals; Stegmüller, Das Universalienproblem einst und jetzt; Stoker, Nominalisme en realisme. Ko, 3(6):14 - 22, Junie 1936; Van Iten, The problem of universals; Vollenhoven, Realisme en Nominalisme. PhR, 3:65 - 83 & 150 - 65, 1938.

FORMASIE BY THOMAS VAN AQUINO

Thomas van Aquino (1224/25 - 1274) is ongetwyfeld een van die reuse uit die geskiedenis van die hele Westerse denke<sup>1)</sup>. Hy is een van die grootste, indien nie die grootste nie, eksponent van n baie belangrike periode in die geskiedenis van die Westerse wyshegeerte, nl. die Christelike sintesedenke. .

Vir nie minder nie as sewe eeue is daar nou al oor die doctor communis se geestelike nalatenskap nagedink en latterlik biblioteke vol boeke en artikels geproduseer. In die jaar van die sewende-eeuse herdenking van sy dood, o.a. by wyse van n internasionale kongres<sup>2)</sup>, verskyn daar, behalwe die groot hoeveelheid geleentheidspublikasies<sup>3)</sup> ook nog hierdie onbenullige hoofstukkie oor n tema uit die denke van die doctor angelicus waaroor al veel dikker en meer indrukwekkende werke die lig gesien het<sup>4)</sup>. Veral die afgelope eeu sedert die herlewing van die Thomisme aan die einde van die vorige eeu is intensiewe Thomasstudie verrig<sup>5)</sup>.

Die denkarbeid van Thomas t.o.v. die Natuurlike Teologie kan met dié van n elektriese transformator vergelyk word. Hy vang die strome van die verlede op en bring die worsteling en besinning van vele eeue in n sekere sin tot n afsluiting en n definitiewe resultaat. Die gedagtestrominge van die verlede word deur hom saangebundel en getransformeer tot n magtige konsepisie: so kragtig dat die impulse daarvan tot op die hede waarneembaar is. Die weerklanke van sy gedagte klink deur tot vandag toe - nie net binne die Rooms-Katolieke Kerk, waar sy filosofie tot omtelike leer verklaar is nie<sup>6)</sup>, maar ook daarbuite.

Soos uit die voorafgaande hoofstuk geblyk het, het vels voor hom oor die saak besin, maar by geen van sy voorgangers het die Natuurlike Teologie so duidelik uitgekristaliseer nie. Aan hom kom die eer toe om

die formator van die Natuurlike Teologie genoem te word.

In sy Summa Contra Gentiles vind ons dié Natuurlike Teologie van die Middeleeue<sup>7)</sup> wat sonder gevaar van oordrywing die prototipe van feitlik alle Natuurlike Teologie in Christelike milieu na hom genoem mag word. Dit geld nie alleen vir die Rooms-Katolieke nie maar ook vir die Protestantse denke<sup>8)</sup>.

## 1 Wysgerige voorveronderstellings

In n ondersoek na die wysgerige voorveronderstellings van die Natuurlike Teologie by Thomas is n uiteensetting van die ontologiese agtergronde van sy denke n vereiste.

### 1.1 Metodologiese probleem: was Thomas n teoloog of filosoof?

Dit is n ou strydpunt of Thomas n teoloog of filosoof, of in die eerste plek teoloog of primêr filosoof was. Onlangs weer het Barendse daarop gewys: "Thomas is een teken van tegenspraak tussen filosofen en theologen. Voor menig filosoof is Thomas' filosofie een verkapte theologie. Omgekeerd zal voor menig theoloog Thomas' theologie een verkapte filosofie zijn"<sup>9)</sup>.

*alleen* [ Dit is uit sy werke duidelik dat Thomas nie bloot teoloog of suiwer filosoof is nie. Wat egter die presiese verhouding tussen Wysbegeerte en Teologie in sy werke is, is die probleem. Het Thomas alleen die Filosofie gebruik as n middel ter verwerking van sy Teologie of het hy moontlik die gegewens van die Christelike geloof as voorwendsel gebruik om te kan filosofeer? ]

Uit die inhoud van Thomas se werke, maar ook n.a.v. wat hyself oor die verhouding tussen Teologie en Wysbegeerte sê (waaroor later gehandel word) kan met veiligheid aangeneem word dat Thomas self in die eerste plek teoloog wou wees<sup>10)</sup>. Hy wou as teoloog in sy Teologie

(sacra doctrina) die Woord van God interpreteer, sistematiseer, begryp en verduidelik. Die studie van die Wysbegeerte, waarin dit vir hom om die kosmiese dinge gaan, word deur hom nie ter wille van sigself onderneem nie maar gesubordineer aan die primêre teologiese doelstelling.

Hierdie stand van sake maak dit natuurlik nie so eenvoudig om die wysgerige voorveronderstellings van Thomas se denke op te spoor nie. Die meeste tradisionele Thomiste (geïnspireer deur die ideaal van n philosophia perennis) soos byvoorbeeld Garrigou-Lagrange en Maritain het van die veronderstelling uitgegaan dat dit moontlik is om uit Thomas se geskryfte n volledige, suiwer rasonele Thomistiese filosofie te distilleer. Selfs iemand soos Gilson, wat groter klem op die invloed van die Christendom op Thomas se denke gelê het, glo dat n volledige filosofiese stelsel - al is dit dan n "Christelike" filosofie - by Thomas te vinde sou wees. Die groot vraag is natuurlik of dit wel moontlik is om uit Thomas se gedagtewêreld die filosofiese inslag te isoleer en op dié wyse tog nog n selfstandige, lewende geheel as eindresultaat te bereik. Is nie veel eerder n baie kunsmatige produk die eindresultaat nie?

Preller kritiseer dan ook myns insiens tereg diegene wat Thomas se filosofiese uitsprake in volkome isolasie van die dogmatiese milieu waarin dit voorkom, wil analiseer. "Such procedure is misleading:

(1) It implies that Aquinas was at times motivated by a purely philosophical intention. (2) It implies that the philosophical positions and arguments utilized within the theological treatises of Aquinas are his own positions and arguments, or ones with which he must necessarily agree. (3) It implies that philosophical statements remain unchanged in their essential nature when they are integrated into a theological framework. All of those claims are false." Self sien hy die saak so:

"Aquinas' sole intention in writing such works as the Summa Theologiae is the articulation of theological truth - he writes as catholicae veritatis doctor. Even in the Contra Gentiles Aquinas self-consciously adopts a theological order, rather than a philosophical order. The closest that Aquinas comes to manifesting a purely philosophical intention is his commentaries on Aristotle. Even there, however, theological considerations color his interpretations, and there he articulates positions which are rejected in the basically theological writings"<sup>11)</sup>.

Die bedoeling van hierdie ondersoek na die ontologiese agtergronde van die Natuurlike Teologie in Thomas se Summa Contra Gentiles<sup>12)</sup> is nie om n volledige en sluitende filosofiese stelsel uit die oorwegend teologiese konteks te distilleer nie. Aangesien elke wetenskap egter (ook in die gevalle waar dit nie erken word nie) op wysgerige voorveronderstellings gebou is, kan dit ook in die geval van die SCG nagespeur word - veral waar Thomas so duidelik erken dat hy in sy Teologie van die Wysbegeerte gebruik maak<sup>13)</sup> en gesien die feit dat sy SCG meestal as sy filosofiese hoofwerk (teenoor die Summa Theologiae as sy teologiese hoofwerk) beskou word<sup>14)</sup>.

Uit wat sover i.v.m. die verhouding tussen Teologie (volgens hom wetenskaplike bestudering van die Bybel) en Wysbegeerte (volgens hom wetenskaplike bestudering van die kosmos as geheel) by Thomas gestel is, mag nie die konklusie getrek word dat sy Teologie suiwer Skrifmatig is en dat die Wysbegeerte wat daaruit gedistilleer eal word uit en uit heidens is nie. Die eenheid wat Thomas, as dié verteenwoordiger uit die bloeiperiode van die sintesedenke, tussen Bybelse en Griekse denke bewerk het, is veel intiemer en gold vir sowel Wysbegeerte as Teologie. Binne sy teologiese denke het daar a.g.v. die sintesementaliteit talle pagane elemente ingesluip en die wysgerige denkbeelde wat hy van bv. Aristoteles

oorgenseem het, het ook nie onaangeraak gebly deur die Bybelse openbaring nie<sup>15)</sup>.

Tereg sê J.B. Metz: "Wat gebeurde er nu bij deze middeleeuwse ontmoeting van Thomas met het griekse denken? De christelijke heilsleer - want dáárom alleen gaat het bij Thomas uiteindelijk - ontvang daarbij voor het eerst een gesloten, filosofisch geïntegreerde gestalte. Ze wordt 'theologie' in de meer strikte betekenis, d.w.z. een heilsleer in duidelijke begrippen en doordacht gestructureerd. Doch dit denken dat de christelijke boodschap systematisch tot theologie omvormt, is niet eenvoudigweg Griekse metafysiek. Het is ook nie precies een denken met behulp van griekse en bijbelse elementen, doch zonder meer de opkomst van een nieuwe denkvorm. Anders sou het in laatste instantie slechts gaan . . . om griekse theologie betreffende christelijke gegevens"<sup>16)</sup>.

Heeltemal tereg beweert Metz dat Thomas se denke nie as Bybelse denke bestempel mag word bloot e.g.v. die feit dat die inhoud van sy denke meestal Bybelse gegewens is nie.

"Nu zou het een gevaarlijke vergissing zijn wanneer men deze theologie zou willen zien als het resultaat van een optelsom van bijbelse openbaring en griekse filosofie, van bijbels woord en grieks denken, van bijbelse inhoud en griekse vorm. Wat aldus zou ontstaan, zou geensins christelijk doch in het beste geval griekse theologie zijn. . . Want 'christelijk' is een theologie pas wanneer niet slechts het object van de systematisch verhelderende reflexie doch ook de horizon zelf daarvan christelijk van aard is, wanneer dus niet alleen een nieuwe wijn in oude zakken gegoten wordt, doch - een gevaarlijke vergelijking! - de zakken zelf worden omgewisseld: wanneer niet alleen over 'christelijke' inhouden 'grieks' wordt nagedacht doch dit herdenkende nadenken zelf 'christelijk' is, (althans in aanzet) gestempeld en doordrenkt van een bijbels-christelijke denkvorm"<sup>17)</sup>.

Thomas se bedoeling was wel om Bybels en Christelik in sy Teologie te dink, maar sy denke sou nie as radikaal-Bybels of Skrifmatig nie dog eerder as Christelike sintesedenke getipeer kon word<sup>18</sup>).

## 1.2 Ontologiese voorveronderstelling<sup>19</sup>)

Die SCG<sup>20</sup>) verteenwoordig n bepaalde fase in Thomas se filosofiese ontwikkelingsgang. Wat sekere sake betref, het hy dwarsdeur sy lewe in al sy geskifte dieselfde standpunt gehuldig. Hy het byvoorbeeld steeds sinteties, louter-kosmologies, dualisties en parsieel-universalisties (sonder makro-mikrokosmostema) gedink. n Noukeurige studie van sy werke toon egter aan dat daar twee hoofperiodes (elk met twee verdere onderverdelings) in sy denkontwikkeling onderskei moet word<sup>21</sup>).

Van belang is hier alleen sy wysgerige konsepsie soos wat dit in die SCG aangetref word. Dit val binne die tweede hoofase van sy wysgerige ontwikkelingsgang waarin die invloed van Aristoteles duideliker na vore kom. Teenoor die eerste hoofase, wat as die Platoniserend-monarchianistiese periode aangedui kan word (tot + 1259), word hierdie periode (1260 - 1274) as die van Aristoteles-interpretasie gekarakteriseer waarin Thomas die subsistensieteorie aanvaar. Aanvanklik (1260 - 1265) huldig hy n Platoniserende vorm van die subsistensieteorie, maar as die invloed van die Aristoteliserende denke sterker word, gaan hy tot n nie-Platoniserende subsistensieteorie oor wat karakteristiek van die finale periode van sy denkarbeid (1265 - 1274) is. Die SCG verteenwoordig die tweede laaste (Platoniserende) fase en die Summa Theologiae die laaste (nie-Platoniserende) fase in Thomas se wysgerige ontwikkelingsgang.

1.2.1 Louter-kosmologiese denke<sup>22)</sup>

As antwoord op die vraag vanwaar die aardsgeskepe werklikheid kom, gebruik Thomas nie die mite nie, sodat hy nie mitologiserend dink nie. Hy stel die wording van die kosmos ook nie primêr sodat hy ook nie n kosmogono-kosmologiese visie huldig nie. Hy probeer nie die ontstaan van die dinge wysgerig verklaar nie maar gaan van die Skrifwaarheid van die skepping uit waarvan hy n Aristotelies-gekleurde filosofiese interpretasie bied. Thomas handel volkome tereg as hy alleen oor die betaande wil filosofeer en nie op die wordingsvraag wil ingaan nie.

Sy louter-kosmologiese denke het egter ook skadukante. Hy vra wel na die lig van die Skrif vir die werklikheid<sup>23)</sup>, maar a.g.v. sy louter-kosmologiese uitgangspunt word die lig van die Skrif geweldig vereng. By die uiteensetting van die eie voorveronderstellings in Hoofstuk I is aangetoon dat die Woord van God openbaar dat God daar is, dat Hy geskepe het en dat Hy sy wette vir die skepping gestel het. Volgens n Skrifmatige wysgerige Ontologie moet daar dus tussen die samehangende verskeidenheid van God, wet en kosmos onderskei word. Thomas se Ontologie word a.g.v. sy louter-kosmologiese denke (skepping, sondeval en verlossing) egter tot n Kosmologie vereng. Aangesien God en wet egter realiteite is wat nie geloën kan word nie, is Thomas verplig om hulle (soos weldra sal blyk) op een of ander manier onder sy Kosmologie tuis te bring.

Die lig wat die Skrif volgens Thomas op die aardsgeskepe (kosmiese) werklikheid werp, kan in drie woorde, nl. "skepping, sondeval en verlossing" saamgevat word<sup>24)</sup> waarvan skepping en verlossing volgens hom die belangrikste momente is. Hieruit blyk reeds dat God wel indirek in Thomas se Kosmologie betrek word, nl. as Skepper en Verlosser. (Dit is reeds n belangrike gegewe vir die onderwerp van hierdie studie aangesien dit vir Thomas in sy Natuurlike Teologie veral om God as Skepper

en in die Bonatuurlike Teologie veral om God as Verlosser gaan.)

God word deur die denke van Thomas van Aquino egter nog veel direkter in sy Kosmologie betrek as op die volgende tipering van sy denke gelet word.

### 1.2.2 Dualisme<sup>25)</sup>

Aangesien Thomas se louter-kosmologiese denke inhou dat hy eintlik net een syn (i.p.v. drie), nl. dié van die kosmos erken, is die vraag wat hy dan met God gemaak het. Die antwoord hierop lê in sy Dualisme opgesluit. Volgens die Monisme is die eenheid primêr en die veelheid (wat uit die eenheid gegroei het) sekondêr. Die dualistiese denkers se antwoord op die vraag hoe die werklikheid oorspronklik daar uitgesien het, is egter dat die veelheid (gewoonlik tot n tweeheid reduseerbaar) primêr is.

Volgens Thomas se dualistiese visie moet binne die een syn tussen n hoëre, transendente en n laere, nie-transendente "deel" onderskei word. Gedoop met Christelike terme dui Thomas die twee komponente in hierdie Griekse (en dus heidense) Dualisme nie as die transendente en die nie-transendente aan nie. maar as God (Skepper) en skepping. Bloot op die spraakgebruik gelet, wil dit dus voorkom asof Thomas heel Skrifmatig dink deur Skepper en skepping te onderskei. Op die keper beskou huldig hy egter n onskrifmatige visie, aangesien hy God en kosmos in één syn (as die transendente en nie-transendente deel daarvan) saamgevat het. Die implikasies daarvan is dat die radikale verskil tussen God en die skepping in sy denke nie werklik erken kan word nie - iets wat n vrugbare teelaarde vir n Natuurlike Teologie bied.

In hierdie God-kosmosfilosofie moet Thomas nou die verhouding van God en kosmos bepaal. Is God nou heeltemal transendent aan die kosmos sodat Hy niks daarmee te make het nie? Die Bybelse openbaring van God se bemoesienis met sy skepping dwing Thomas om die idee te verwerp. Hy wil die alomteenwoordigheid van God aanvaar. Aangesien hy God (onder invloed van die Dualisme) egter reeds ruimtelik (as die transendente) geplaas het, kan hy God se alomteenwoordigheid nie meer Skrifmatig korrek sien nie maar alleen in die sin van immanensie, d.w.s. s6 dat God deel van die skepping word. Wie egter die radikale onderskeid tussen God en skepping erken, en dus nie ruimtelike maatstawwe (iets wat alleen vir die skepping geld) op God toepas nie, hoef nie die Bybelse leer van God se teenwoordigheid s6 te verstaan dat God deel van die skepping word nie.

In Hoofstuk I (8.6.2.2) is reeds daarteen gewaarsku dat die verhouding tussen God en kosmos nie volgens die skema van deel-geheel benader mag word nie. Terselfdertyd is die toepassing van die skema van ooreenkoms en verskil t.o.v. die God-kosmosverhouding van die hand gewys. Soos verderaan sal blyk, is dit egter presies wat Thomas doen. Veral uit sy leer van die analogia entis sal blyk hoe die idee van ooreenkoms in verskil (of verskil in ooreenkoms) op die verhouding God-kosmos van toepassing gemaak word.

Voordat daaraan aandag gegee kan word, moet egter nagegaan word wat Thomas met die wet binne sy louter-kosmologiese, dualistiese konsepsie gemaak het. Hoewel hy dit nie meer Skrifmatig korrek kon sien [nie (aangesien hy net 66n dualisties gekonsipierde syn erken), het hy die wet nie geignoreer nie. Inteendeel, dit speel n uiters belangrike rol in sy hele konsepsie en is van fundamentele belang vir die bestaan van sy Natuurlike Teologie.

### 1.2.3 Parsiële Universalisme sonder makro-mikrokosmostema<sup>26)</sup>

Teenoor die uiterstes van die Universalisme en die Individualisme, wat respektiewelik die universele en die individuele aspekte van die kosmiese werklikheid primêr etel, huldig Thomas 'n meer gematigde standpunt waarin gepoog word om sowel die universele as die individuele tot hul reg te laat kom. Volgens hom is die universele wel nog die belangrikste (vandaar die tipering van sy konsep as Parsiële Universalisme) maar die individuele kry ook 'n plek. Hy sien egter nie die universele en die individuele as apart bestaandes, langs mekaar soos die parsiële universaliste wat die makro-mikrokosmostema aanvaar het nie. Volgens hom kom die universele en die individuele (as die hoëre en laere komponente) in een en dieselfde ding voor. Dit is sy bekende vorm-materieleer of hulemorfisme wat hy van Aristoteles oorneem (vgl. Hoofstuk II, 1.3.1.) Die universele is dieselfde as die hoëre vorm en die individuele as die laere materie. Elke geskape ding bestaan dus uit materie en vorm.

Thomas se standpunt t.o.v. die verhouding tussen die universele en die individuele bring ons ook by sy wetsontologie aangesien die wet (ten onregte) reeds vroeg in die Westerse denke met die universele vereenselwig is. Aan die slot van hoofstuk II (3.4.3) is aangetoon hoe die worstelinge rondom die wet uiteindelik op die idee van universalia ante rem, in re en post rem uitgeloop het: die wet bestaan voor die (kosmiese) dinge in God, word deur God in die dinge geskape en kan deur die menslike rede weer uit die dinge geabstraheer word. Dit is in 'n neutredop ook Thomas se wetsontologie wat vervolgens breedvoeriger ondersoek sal word.

### 1.2.4 Wetsontologie<sup>27)</sup>

Thomas plaas die wet dus ook binne die een syn wat in 'n transendente (God) en nie-transendente (skepping) verdeel word. Die wet word met

sowel God as die skepsel verwar.

Volgens Thomas is God suiwer vorm of essensie (wet). By die ekepele is daar verskil tussen vorm en materie, essensie en eksistensie, maar by God val dit saam<sup>28</sup>). God is sy essentia, quidditas of natura. God se wese word verder nou met sy intellek verbind: wese en intellek is dieselfde<sup>29</sup>).

Die essensies van die kosmiese dinge bestaan dan ook in mente Dei en word deur God in die dinge ingeskape. God se wese is die exemplar van alle dinge, want God bevat in sy wese die ideale of modelvorme (wette) van die verskillende ekepele. Ons moet dit so voorstel dat God, behalwe sy eiesoortige wet, in Hom ook wette (eksemplare) vir elke partikuliere ding bevat. Die eksemplare is dus nie identies met die essensie van God nie maar lê in die goddelike essensie opgesluit.

Skematies voorgestel: Van twee konsentriese sirkels dui die buitenste een God se eksistensie en die binnetete een sy essensie of wese aan.

Eintlik lê Thomas soveel klem op die essensie van God dat hy beweer dat essensie en eksistensie van God saamval. (Die konsekwensies hiervan

in die lig van 'n Skrifmatige Filosofie is dat God sowel versubjektiveer as verwettiseer word, omdat Hy as subjek sowel as wet gesien word.)

Tussen die twee konsentriese sirkels lê die exemplares waarvolgens God die dinge skep. Hierdie argetipiese voorbeelde vir die geskape dinge is dus nie identies met die wese of essensie van God nie maar slegs analoog daaraan.

Volgens hierdie vorme ante rem in God word die vorme of wesens in rebus d.w.s. in die aardse dinge (wat dan uit vorm en materie bestaan) geskaap. Thomas gebruik graag die beeld van die kunstenaar en die kunsprodukt om te verduidelik hoe die dinge deur God geskep word. Volgens die plan in sy denke skep die kunstenaar en so ook God volgens die eksemplare in sy intellek. Die vorme, wesens of wette in die

geskape dinge is volgens Thomas se subsistensieteorie subsisterende vorme, aangesien hulle God in die skepping assisteer of help. Deur abstraksie kan hierdie vorme weer van hulle materiële binding losgemaak word en post rem in die kennende gees van die mens verskyn.

Meer van die kant van die skepsele besien, heet die eksemplare gelykenisse, afbeeldings of nabootsings (similitudines). God deel sy natuur (wese, wet) deur middel van die similitudines aan die dinge mee. Hierdie similitudo of gelykenis met God lê in die vorm of wet in die ding. Die skepsele lyk op God volgens hul vorme.

Thomas stel duidelik dat, aangesien die skepsel sy gelykenis met God aan God te danke het (die vorm wat God daarin skep), alleen gesê mag word dat die skepsel die gelykenis van God vertoon en nie die omgekeerde, naamlik dat God die gelykenis van die skepsel dra nie. Hoe sterk Thomas egter die gelykenis sien, blyk ook daaruit dat hy sê die dinge kopieer, imiteer of representeer God met betrekking tot hulle vorme.

In die lig van die logospekulasie wat by die Apologete en in 'n ander vorm by Augustinus aangetref is (vgl. Hoofstuk II), is dit besonder interessant dat Thomas van die similitudines ook as rationes spreek. By Augustinus is die leer van die rationes seminales, causales of aeternae gevind waarmee hy in wese dieselfde aangedui het as die logoi spermatikoi van die Apologete wat op hulle beurt dit weer van die Stoa oorneem. Thomas noem Christus dan ook die Woord of Verbum - dieselfde as die Grieks Logos. Die rationes is woorde (logoi) van die Woord (Logos) in die skepsele.

Teen hierdie agtergrond word Thomas se eksegeese van Rom. 2:14 - 16, waar daar gehandel word oor die wet van God wat in die barte van die heidene geskape is, ook duidelik<sup>30</sup>). In God bestaan die lex aeterna. Alle skepsele partisipeer as gevolg van die lex naturalis (die vorme in hulle) egter aan die lex aeterna in God<sup>31</sup>).

Thomas spreek van die similitudines in die skepsele egter alleen as wet (lex) in die geval van redelike skepsele, omdat wet gehoorsaming en dus verstand veronderstel. Dit hang saam met die hiërargiese struktuur wat die syn volgens Thomas openbaar. Bo-aan staan God, wat suiwer vorm is, en heel onderaan materia prima, wat suiwer materie is (en dus nie werklik kan bestaan nie). Daartussen lê n hele reeks skepsele wat uit vorm en materie saamgestel is. Die materie vir n hoëre ding word die vorm vir die laere ding. Of omgekeerd: die vorm vir n laere skepsel is die materie vir n hoëre. So is die syn volgens Thomas soos n piramide met verskillende grade van volmaaktheid opgebou. Die volmaaktheid by n skepsel hang af van die mate waarin dit die gelykenis van God vertoon, m.a.w. hoe sterk die goddelike essensie daarin verteenwoordig is. Hoe duideliker die similitudo, hoe hoër staan die skepsel in die synshiërargie en hoe nader aan God. Hoe verder van God, hoe minder goddelik is dit. Daarom maak Thomas duidelik onderskeid tussen die mens wat die beeld (imago) van God vertoon (omdat hy net soos God self oor intellek beskik) en die ander skepsele wat alleen die voetspore (vestigia) van God dra.

Op hierdie stadium sou n vergelyking van Thomas se wetsontologie met dié van Plato, die neo-Platonisme<sup>32)</sup> en Aristoteles verhelderend kon wees. By die tipering van Thomas se wyegerige konsepie in die SCG is vermeld dat hy n Aristotelesinterpretasie toegedaan is. Dit is nader as n Platoniserende subsistensieteorie aangedui. In die doctor angelicus se denke is daar dus spore van sowel Aristoteles as Plato. In die lig van wat reeds in Hoofstuk II i.v.m. Plato en Aristoteles asook die neo-Platonisme gestel is, kan dit soos volg verduidelik word. Plato self het geen vorm-materieleer gehuldig nie maar slegs die drie ideë (van die ware, skone en goeie) en getalleself as ideale modelle in die intelligibele wêreld geken. Aristoteles het met sy hulemorfisme as 't ware Plato se ideë as wette (vorme) in die dinge vermenigvuldig.

Thomas staan ook nie n suiwer Aristoteliese wetsidee voor nie maar n Aristotelesinterpretasie. Die neo-Platoniese wetsidee het intussen ook nog bygekom waarvolgens die Platoniese ideë (vermenigvuldig) in die Gees van God geplaas is. (Vgl. die uiteensetting i.v.m. Augustinus in die vorige hoofstuk.) Die gedagte dat God die wesens van die dinge volgens die exemplares in Homself skep (Thomas) is dus nie n Platoniese of Aristoteliese idee nie maar lê nader aan die neo-Platoniesme. Vandaar dat Thomas se konsepsie in die SCG ook nie as Platonies aangedui word nie maar as Platoniserend. Die Platoniserende trek kom by Thomas dus veral in sy subsistensieteorie na vore: vanuit die substansie van God kom die subsisterende vorme van die dinge wat n assisterende karakter dra.

n Samevatting van Thomas se plasing van God, wet en kosmos bied dus die volgende beeld. Hy aanvaar een syn wat in n transendente (God) en n nie-transendente (kosmos) verdeel word. Binne hierdie een syn bestaan die wet sowel in God as in die dinge. Hierdie Ontologie van Thomas is die resultaat van sy sintesedenke waarin hy gepoog het om sowel motiewe uit die Griekse denke as uit die Bybel tot n eenheid saam te dink. Op die oog af lyk sy wysgerige Ontologie Skrifmatig. By nadere beskouing blyk egter duidelik die pagane agtergrond.

In wat hierna volg word sy Ontologie nie in detail beskrywe nie maar alleen nog op enkele belangrike uitvloeisels daarvan gewys. Aan die orde kom agtereenvolgens sy leer van die analogia entis, partisipasie, tweeterreineleer en desiderium naturale, mensbeskouing, kenteorie en visie m.b.t. die verhouding tussen wete en geloof, Filosofie en Teologie.

#### 1.2.5 "Analogia entis"<sup>33)</sup>

Samevattend is tot dusver die volgende aangetoon: Die werklikheid vertoon volgens Thomas n hiërargiese struktuur. Daar is verskillende

grade van syn. God is die hoogste, die volheid van syn, en by die laere synsniveaus is daar steeds n verdere verwydering van hierdie synsvolmaaktheid in die rigting van absolute afwesigheid van syn. Hierdie synshiërargie is volgens die vorm-materieskema opgebou. Die materie in die hoëre synslaag word vorm vir die laere, of omgekeerd: die vorm van die laere is die materie vir die hoëre dinge. God is absoluut suiwer vorm of wet (essensie). Die vorme van die dinge is die goddelike wet (genoem exemplar, similitudo, ratio, verbum of imago) wat deur God daarin geskape is. God druk op dié wyse sy gelykenis op kreatuurlike wyse uit. Sy absolute volmaaktheid kan alleen tot uitdrukking gebring word deur n veelheid en verskeidenheid van geskape dinge. God word deur Thomas die causa efficiens en exemplaris genoem. Die verhouding tussen Skepper en geskape werklikheid is dus dié van oorsaak en gevolg. As gevolg van sy wetsidee word daar deur Thomas dus nie duidelik tussen Skepper en skepping onderskei nie, want skepping beteken volgens hom o.a. dat God iets goddeliks (die wet) in die dinge lê. Via die goddelike wet in die dinge ingeskape, is daar n sekere kontinuïteit tussen God en kosmos.

Hierdie intieme aanwesigheid van God in die dinge dreig om Thomas in konflik met God se transeendensie te bring, sodat hy in sy leer van die analogia entis n nadere bepaling van die syn gee wat tot uitdrukking moet bring dat daar behalwe die ooreenkoms tussen Skepper en skepping ook verskil is.

"Syn", as die mees omvattende begrip in die Ontologie van Thomas, is nie eensinnig (univoce) nie, ook nie meersinnig (asquivoce) nie, maar analoog (analogice).

7) Van eensinnigheid is sprake wanneer twee of meer dinge met mekaar ooreenkom deurdát dit dieselfde soort wese (wet, vorm) het. Die begrip "mens" kan bv. in dieselfde betekenis gebruik word vir Soorates, Plato

en Aristoteles, hoe verskillend hulle ookal mag wees. Dit wat met die woord en begrip "mens" uitgedruk word, is dieselfde wese wat in aldie gevind word.

⑥ n Term is meersinnig of dubbelsinnig wanneer dit toegepas kan word op meer dinge wat heeltemal verskillende wesenhede (essensies, wette, vorme) bevat. So kan bv. die woord "blik" gebruik word vir twee heeltemal verskillende begrippe: n visie en n metaalhouer.

Analogie staan tussen eensinnigheid en meersinnigheid. n Term is analoog as dit op meer as een ding toegepas verskillende maar in sekere opsig tog dieselfde betekenis het. Byvoorbeeld wanneer van God gesê word dat Hy Skepper is en van die mens dat hy skepper is.

Thomas lê in sy analogieleer dus eers klem op die ooreenkoms (gelykenis) tussen God en sy skepping. Hy gebruik onder andere die beeld van die son wat warmte in die skepping uitstraal. Tussen die son en sy warmte-effek in die skepping is daar ooreenkoms. Daar is egter ook verskil, want die warmte-effek in die dinge is nie gelyk aan die warmte in die son self nie.

Niks mag op eensydige wyse aan God en die dinge toegeskryf word nie, want daar is ook verskil tussen God en die skepsels. Niks mag omgekeerd op suiwer veelsinnige wyse aan God en sy skepsels toegeskryf word nie, aangesien dit sou beteken dat die ooreenkoms tussen God en sy skepsels verval. Name wat vir God en die skepping gebruik word, word nóg eensinnig, nóg veelsinnig, maar analoog gebruik.

Teen die agtergrond van Thomse se besondere wetsontologie is die ooreenkoms en verskil of die analogie tussen God en die skepsels heeltemal duidelik. As gevolg van die feit dat die goddelike volmaakte syn sig in die skepsels (via hulle vorme) uitdruk, lyk dit op God, vertoon dit gelykenis met God - soos n foto lyk op die persoon waarvan dit n afbeelding

is. Hulle verskil egter ook van God - soos die foto verskil van die persoon self waarvan dit n afbeelding is - omdat hulle nie met die goddelike essensie ident is nie. Anders gestel: die skepsels kan ooreenkoms met God vertoon, omdat hulle van God ontvang het wat hulle na Hom laat lyk naamlik die vorme, rationes of similitudines. Hulle verskil egter ook van God, omdat hulle nie soos God suiwer wet (essensie) is nie. Hoewel hul eksemplare in God opgesluit lê, is die eksemplare tog nie identies met die goddelike wet (essensie) nie.

Thomas se analogielear is dus die middel waarmee hy sowel die immanensie van God in die eindige syn as sy oneindige transendensie bo al die geskape dinge tot uitdrukking wil bring. Hy probeer sowel kontinuïteit as diskontinuïteit handhaaf.

Soos in Hoofstuk I aangetoon, kan die verhouding van God en die kosmos egter nie met die begrippe ooreenkoms en verskil benader word nie. Dit is duidelik dat die grondverhouding nie louter uit die ooreenstemming bepaal kan word nie en ewe-eens duidelik dat dit nie bloot uit die verskil tussen God en kosmos bepaal kan word nie. Dit het Thomas self tot n mate ingesien en daarom wou hy ooreenkoms en verskil m.b.t. die verhouding God-kosmos kombineer. Die oplossing bestaan egter ook nie in die gelyktydige handhawing van sowel ooreenkoms as verskil nie. In die verhouding tussen kosmiese dinge kan dit wel - hoewel ooreenkoms en verskil nie verhoudingsmaatstawwe is nie - maar op God kan dit nie van toepassing gemaak word nie. Openbaar Hy dan nie self in sy Woord dat Hy met niks van die skepping vergelyk kan word nie. D.m.v. die leer van die analogia entis word God tot die vlak van die kosmiese neergehaal - ten spyte van die feit dat behalwe ooreenkoms ook die verskil tussen God en kosmos aandag geniet.

Op allerlei fynere onderskeidings i.v.m. Thomas se leer van die analogie van die syn word nie verder ingegaan nie<sup>34)</sup>. Wat hier van die

analogie tussen Skepper en skepping vermeld is, is voldoende vir die doel van hierdie studie. Juis as gevolg van die analogie tussen God en skepping is Thomas se Natuurlike Teologie (wat vanuit die skepping Godskennis wil verwerf), moontlik. Omdat die analogie nie net ooreenkoms nie maar ook verskil beteken, kan hierdie kennis nie volmaakte, voltooide kennis wees nie en handhaaf Thomas ook nog n Bonatuurlike Teologie wat op die bonatuurlike Openbaring van God aangaande Homself gegrond is. Die analogieleer maak ook duidelik waarom Thomas (soos nog aangetoon sal word) in sy Teologiese Filosofie twee weë bewandel om tot Godskennis te kom, naamlik n negatiewe en positiewe weg.

#### 1.2.6 Partisipasie<sup>35)</sup>

As gevolg van die wet wat as eksemplaar in God en ook in die skepsels is, kan die skepsele aan God deel hê (participare). Hoewel sommige Thomistiese denkers beweer dat die partisipasie by Thomas nie beteken dat die skepsels (soos die werkwoord participare laat vermoed) letterlik aan God deel het nie, is dit wel die geval.

Volgens die leer van die analogia entis is daar nie n radikale onderskeid tussen Skepper en skepping gemaak nie, want hulle val onder één noemer, naamlik die syn (hoewel op twee vlakke, grade of nivieus van syn). In die partisipasieleer word dit nog duideliker dat die radikale verskil tussen God en dit wat Hy geskape het nie tot sy reg kom nie: die skepping het deel aan God, besit iets goddeliks!

Die verskil tussen God en sy skepping is elegs hiërargies, n kwessie van meer of minder syn. Nie deur iets positief te besit wat God nie het nie, verskil die wêreld van die oneindige God nie, maar deficiendo, deur n gebrek, n gemis aan volmaakte goddelikheid! Dit is net gedeeltelik goddelik<sup>36)</sup>.

Moontlik sou die verskil tussen die partisipasieleer en die eksemplareleer so gestel kon word: In die eksemplareleer is die rigting van bo na benede belangrik: God skep die eksemplare bestaande in Homself in die skepsels. In die partisipasieleer is die rigting van onder na bo belangrik: die skepsele het (as gevolg van die eksemplare in hulle) deel aan God. God deel homself mee via die wet wat Hy in die dinge inskep, en die skepsele het aan God deel as gevolg van die wet (vorm) wat hulle van God ontvang het. Die wet oorbrug (gedeeltelik) die verskil tussen Skepper en geskapene.

Die volgende probleem ontstaan egter: "De leer der participatie, toegepast op de grondverhouding van God en scheepsel, brengt een innorlijk antinomisch element in de zijnsgedachte: ze zegt iets van het geschapen zijnde, dat alleen aan de Schepper toekomt en eenmaal van het creatuurlijke gezegd, laat het zich daarmee niet verzoenen. Het absolute kan niet tegelijk - zij het op analoge wijze - aan Schepper en scheepsel toegekend worden. Het zijn is naar Thomistische beschouwing de fundamentele eenheid van alles; het omgrijpt én Schepper én het geschapene, zij het ook dat via de participatie- en analogie-gedachte de oneindige distantie gehandhaaf blijft. Maar wanneer God en het scheepsel samen op éénzelfde zijnsseenheid betrokken worden, dan is dit slechts mogelijk door aan Gods transcendentie boven het geschapene te kort te doen, juis via de analogie en de participatie en door een antinomie tussen absolute zijnswaarde en bijzondere zijnswijze"<sup>37</sup>).

#### 1.2.7 Tweeterreineleer en "desiderium naturale"

Die einde van die vorige hoofstuk het reeds n kritiese uiteensetting van die tweeterreineleer van natuur en genade gebied. Tot ongeveer 1255 is hierdie tema nog nie duidelik in die denke van Thomas teenwoordig nie. Daarna opereer hy duidelik daarmee. Volgens sy

filosofiese ontwikkelingsgang (soos kortliks reeds uiteengesit) is dit dus alleen in die heel eerste fase van sy denkontwikkeling waar die tweeterreineleer nog nie aanwesig is nie. In die SCG, wat die derde <sup>Summa Contra Gentiles</sup> periode van sy wysgerige ontwikkeling verteenwoordig, is die tema al duidelik uitgewerk.

Die laere natuur staan tot die genade in die verhouding van voorportaal tot heiligdom. Die natuur word nie deur die genade opgehef nie maar verhef en vervolmaak<sup>38)</sup>. Die natuur is dus slegs n onvolmakter fase en staan nie in teëstelling tot die genade nie.

P. Ohm gee die volgende omskrywing van wat Thomas onder die begrippe "natuur" en "genade" verstaan:

"Der hl. Thomas gebraucht das Wort 'Natur' für die Wesenheit eines Dinges, speziell für die Wesenheit eines Dinges, insofern es handeln und leiden kann. 'Natürlich' ist dann für dieses die Natur mit allem, was zu ihr gehört, aus ihr folgt oder von ihr gefordert wird.

"Folglich ist für den Menschen 'natürlich' zunächst seine Wesenheit, dann alles, was es auf Grund seiner Wesenheit hat, bezw. beanspruchen kann"<sup>39)</sup>.

Van die bonatuurlike volgens Thomas sê Ohm:

"Uebernatur ist der Inbegriff alles dessen, was uns Gott ungeschuldet in freier Liebe zu den natürlichen Gaben hinzugeben hat oder geben will. Unter 'Uebernatur' verstehen wir alle Erkenntnisse, Werte und Vorzüge, Gaben und Ziele, Betätigungen und Wirkungen, welche die natürlichen Ansprüche, Bedürfnisse und Kräfte des Menschen übersteigen und von Gott aus ungeschuldetem Wohlwollen zur 'natur' hinzu gegeben werden"<sup>40)</sup>.

Op al die fynere onderskeidings (o.a. sy onderskeid tussen verskillende tipes genade) kan nie hier ingegaan word nie<sup>41)</sup>. Belangrik

is dat Thomas se tweeterreineleer intiem met sy filosofiese konsepie soos sover geskets, verband hou. Dit impliseer 'n tweedeling op die gebied van die nie-transendente of die kosmos. Reeds is aangetoon dat alle skepsele uit materie en vorm, wat in die verhouding potensieel-aktueel staan, saamgestel is. Aangesien die natuur-genadetema veral op die mens betrekking het, staan dit in noue verband met Thomas se onderskeiding by die mens tussen materie en vorm of liggaam en siel (waaroor in die volgende paragraaf breër gehandel sal word). A.g.v. die feit dat God die menslike siel volgens die exemplar in sy eie wese in die menslike liggaam inskep, het die mens aan die genade deel. (Daarom spreek Thomas ook reeds van genade voor die sondeval.) In die vorm of wese moet dus na die genade gesoek word. Die menslike siel is die draer van die genade. Hierdie bonatuurlike genade laat die mens in die goddelike natuur deel, dit gee 'n sekere gelykheid met God. God is d.m.v. die bonatuurlike genade in die menslike siel teenwoordig of die genade is 'n refleksie in die mens van God drie-enig. Eintlik beteken die besit van die genade by Thomas dus vergoddeliking van die mens<sup>42</sup>), terwyl verlies van die bonatuurlike genade op ontgoddeliking neerkom - gedagtes wat geensins as Skrifmatig aangedui sou kon word nie.

Aangesien Skrifmatige kritiek op die tweeterreineleer reeds aan die einde van die vorige hoofstuk gegee is, en ook later nog weer aan die orde kom (vgl. Hoofstuk VI, 2.2.4) word hier daarmee volstaan deur aan twee persone die woord te gee:

"Het zwaartepunt van Thomas' zondeleer is gelegen in het verlies van het bovennatuurlijke en niet in de relatieve gebrokenheid van het natuurlijke. De centrale tegenstelling is bij hem niet die tussen zondige natuur en genezen natuur, maar tussen natuur en genade of het bovennatuurlijke"<sup>43</sup>).

Meuleman beweer van Thomas sowel as die jongere Thomiste:

"Hoeveel verschil er nu ook is tussen de oudere en de nieuwere rooms-katholieke visie op natuur en genade, in beide visies wordt. . . de genade allereerst gezien als het bovennatuurlijke. Daar ligt het eigenlijke bezwaar, dat men van reformatorisch standpunt zowel tegen de oudere als tegen de nieuwere opvatting moet inbrengen. In beide opvattingen moet men van reformatorisch gezichtspunt een miskennis zien van het feit, dat het tot het wezen van de mens behoort in de verbondsrelatie met God te staan. Deze verbondsrelatie is zozeer wezenlijk, dat men theologisch niet meer zinvol over de mens kan spreken als men deze relatie wegdenkt. De mens is mens, zo kan men m.i. het reformatorisch standpunt weergeven, krachtens het feit, dat hij door de aanspraak van de Verbondsgod in aanzijn is geroepen. Op deze overtuiging berust het dat men niet natuur en genade, maar enkel zonde en genade tegenover elkaar wil stellen"<sup>44</sup>).

n Belangrike vraag, waaraan by die behandeling van Thomas se tweeterreineleer nog aandag gegee moet word, is wat presies die verhouding tussen natuur en genade by Thomae is. Navorsing het steeds duideliker aangetoon dat die terreine van natuur en genade volgens Thomas nie twee waterdigte, volkome van mekaar afgeslote kompartemente is nie. Dit is nie alleen so dat die genade die natuur vervolmaak nie, maar die natuur self streef ook na die genade. Die gratia non tollit sed perfecit naturam word juis deur die natuurlike strewe na vervolmaking moontlik gemaak!

In die SCG word deur Thomas besondere klem daarop gelê dat alles uit God uitgaan en weer na Hom terugstresf. B. Meyer beskou die SCG selfs as die belangrikste bron vir hierdie leer van die "kringloop van die dinge" by Thomas<sup>45</sup>). Oor die uitgaan van die dinge uit God (exitus) is reeds genoegsaam gehandel. Dit gaan hier om die tweede helfte van die kringloop, naamlik die terugtreef van die skepping na

die Skepper (reditus) of oor Thomas se stelling: homo insitum est desiderium naturale<sup>46)</sup>. Hy wat Thomas se wetsontologie skerp sien, het geen probleme met sy gedagtes in die verband nie. Ook dit is n vanselfsprekende konsekwensie daarvan: die goddelike (wet) in die skepsels (meer of minder volmaak - afhange van die plek in die hiërargiese synstruktuur) herinner aan die bonatuurlike oorsprong in God. Daarby kom nog die Aristoteliese gedagte van God as die hoogste doel wat alles na Hom trek. Dit lê voor die hand dat Thomas - ten onregte - vir die regverdiging van hierdie leer hom op Rom. 11:36a beroep het!

Thomas se spesifieke wetsontologie werp dus lig op die probleem van vele moderne Rooms-Katolieke<sup>47)</sup>, naamlik: hoe kan daar in die natuur n ontiese strewe na die bonatuurlike wees, aangesien so n strewe nie meer bloot natuurlik kan wees nie<sup>48)</sup>? Anders gestel: die natuurlike moet, om na vervolmaking te kan verlang, weet dat dit onvolmaak is. Om dit egter te kan weet, impliseer egter reeds ten minste iets van bonatuurlike volmaaktheid. Omgekeerd geld dieselfde: as die natuur vervolmaak word, en nie deur die bonatuurlike genade opgehef word nie (soos Thomas steeds beklemtoon), dan moet daar ook in die bonatuurlike iets natuurliks wees!

Die probleme wat in Thomas se leer van die desiderium naturale lê, blyk reeds duidelik by sy kommentatore<sup>49)</sup>. Cajetanus (oorlede 1534) los die probleem op deur die natuurlike karakter van die verlange te elimineer. Hy het van die natuurlike verlange n bonatuurlike gemaak (sonder om daarmee die natuur aan te tas). Die mens kan volgens hom nie van nature na God verlang nie, omdat die natuur alleen neig na dit wat natuurlik bereikbaar is. Wel verlang die natuur na Godsaanskouing wanneer dit tot die bonatuurlike orde verhef is. Die begrip "natuurlik" in desiderium naturale word deur Cajetanus dus nie in eintlike sin gebruik nie.

Teenoor Cajetanus se interpretasie staan dié van Sylvester Ferrariensis (oorlede 1528). Waar eg. van die natuurlike verlang iets bonatuurliks maak, los lg. die probleem op deur die bonatuurlike aard van die objek van die desiderium naturale te loën. Die natuurlike verlange sou alleen gerig wees op die natuurlike "deel" van God en nie op die bonatuurlike nie!

By nie een van hierdie denkers is daar dus sprake van 'n positiewe gerigtheid van die natuur op die genade nie. Reeds aan die einde van die vorige eeu, maar veral na die Tweede Wêreldoorlog, het die Thomas-interpretasie op hierdie punt verander. In die felle stryd wat binne die Rooms-Katolieke denke rondom hierdie leer ontstaan het, het allerlei nuwe interpretasies van die desiderium naturale ontstaan. Die nuwe opvattinge het dit gemeenskaplik dat hulle elke gedagte van 'n natuur as louter passiewe substraat van die bonatuurlike verwerp en 'n positiewe ordening van die natuur op die genade aanneem. Hulle wil dus nie 'n blote harmonie van twee in sigself beslote, aparte wêreldes aanvaar nie<sup>50</sup>).

M. Blondel is 'n besonder duidelike voorbeeld. Hy verbind sy dinamiese werklikheidsbeskouing met die idee van die natuurlike verlange. Sy filosofie is selfs so vervul van die gedagte van die opwaartse strewe van die syn dat dit die sentrale tema daarvan genoem kan word. Blondel spreek van 'n gaping, heilwee, tekort, manco, ongenoegsaamheid en 'n onversadigbare ontiese verlange by die natuur.

Die groot probleem vir die Thomis is hier om die grens tussen natuur en genade te handhaaf. Oorskryding van die grens sou plaasvind indien die natuurlike strewe uit eie krag sy bonatuurlike bestemming sou kon bereik. Die hele kwessie van die eoweriniteit van God en die verantwoordelikheid van die mens hang dus ook nou hiermee saam. Wanneer God in die mens so 'n drang na die bonatuurlike ingeskape het, beteken dit dan nie 'n eis van die natuur aan die genade nie? Moet God nie

antwoord nie? Hoewel Blondel in sy vroeër werke spreek van die nood-  
saaklikheid van die bonatuurlike en van die eig wat die menslike natuur  
ten aansien van die genade stel, het hy sulke uitdrukkings later vermy,  
want daarmee word God se vryheid beperk en gaan die onverdiende karakter  
van die genade verlore.

Die probleem word deur n ander Rooms-Katolieke, H. De Lubac, opge-  
los deurdat hy leer dat die natuurlike strewe die mens nie aan outonome  
besit geskenk is nie, maar dat dit voortdurend uit God emaneer, sodat  
wanneer God verlang, Hyself in die skepping na Homself verlang en self  
op sy eie verlange antwoord<sup>51</sup>). So is die probleem van die aantasting  
van God se vryheid wel opgelos, maar hier loer die gevaar van die  
panteïsme weer om die hoek.

Soos dit in die geval van twee magnetiese velde wat mekaar aantrek,  
moeilik is om te bepaal watter een aantrek en watter een aangetrek word,  
word dit dus n hele worsteling om te bepaal of die vertikale strewe of  
verlange van die geskape werklikheid uitsluitlik iets natuurliks of  
bonatuurliks is. Uit die worstelinge van die enkele Rooms-Katolieke  
denkers wat bespreek is, blyk iets van die dialektiese spanning tussen  
die twee gebiede by Thomas. Die gevaar daarvan is natuurlik om die  
spanning te probeer oplos deur op die een pool van die dubbele synsorde die  
klem te lê. Daarvoor het die Thomisme egter steeds gewaak. Wie alle  
klem op die genade lê, verval in Panteïsme (alles is God) en wie klem op  
die natuur lê, verval in die teenoorgestelde uiterste van "Naturalisme".  
Die enigste oplossing is dus om die spanningsvolle balans te probeer  
handhaaf - iets wat blykbaar nie so maklik was nie gesien die feit dat  
verskillende pouse moes waarsku teen uiterstes na een van die twee kante.

Dit is byna onnodig om ten slotte nog te wys op die belang van die  
leer van die desiderium naturale vir die Natuurlike Teologie: die  
natuurlike Godskennis is ook opgeneem in hierdie beweging van die natuur

na die bonatuurlike. Die leer van die natuurlike strewe na die bonatuurlike vervolmaking bied n belangrike wysgerige voorveronderstelling vir die bestaan, op kenteoretiese gebied, van n wetenskap soos die Natuurlike Teologie.

#### 1.2.8 Antropologie<sup>52)</sup>: die mens as beeld van God

Wat van die ander skepsels geld, geld ook van die mens. God skep die exemplar van elke mens (wat van ewigheid af in God bestaan) in hom in. Dit impliseer nie die pre-eksistensie van die siel nie, want dit is alleen die exemplar, en nie die intellektiewe siel self nie, wat van ewigheid af in God aanwesig is. Om dieselfde rede leer Thomas ook dat die mens se intellek nie n deel van die substansie van God is nie maar alleen n gelykenis (similitudo) van God. Volgens Thomas word die siel dus nie met die semen oorgedra soos die tradusianiste glo nie maar onmiddellik deur God in elke nuwe mens ingeskepe. Hy huldig duidelik die kreasianistiese visie.

Die intellektiewe siel wat God as exemplar in die mens inskep, is - net soos in die geval van alle skepsele - die formele aspek. Die verhouding tussen siel en liggaam is volgens Thomas dan ook dié tussen vorm en materie. Aangesien hy vorm en materie as die hoëre en die laere komponente van dieselfde ding sien, is die verhouding tussen siel en liggaam ook dié van die hoëre tot die laere. Die siel is volgens Thomas nie alleen hoër nie, maar is, as die wese of essensie van die mens, ook beter en belangriker: die geestelike of ewige dinge van die siel is van veel meer waarde as die liggaamlike of tydelike. Sonde is dan ook volgens Thomas om aan die laere liggaamlike drifte toe te gee, en verlossing beteken nie dat die hart van die mens deur die Heilige Gees verander word nie, maar dat die mens nie meer liggaamlik nie maar geestelik lewe!

Volgens Thomas is die intellektiewe siel die substansiële vorm (forma substantialis) van die mens. Aan die liggaam kom hierdie eer nie toe nie. As substansie is die siel dan ook onvernietigbaar en onsterflik wat na die dood onaangetas voortbestaan. Hoewel die siel nie ewig (aeternus) is soos God nie, is dit tog ewigdurend (perpetuum) en dus bo-tydelik.

Thomas huldig duidelik n substansialistiese mensbeskouing. Sy antropologiese standpunt word as subsistensieteorie aangedui, omdat die anima intellectiva as n substansie of subsistente vorm gesien word, wat deur God in die liggaam ingeskape word om dit te assisteer of lewend te maak, en wat na die dood van die liggaam as geïndividualiseerde vorm of substansie bly voortbestaan.

Van besondere belang vir hierdie ondersoek is Thomas se gedagtes i.v.m. die mens as die beeld van God. In die vorige hoofstuk is by verskeie denkers reeds die aandag daarop gevestig dat die idee van die mens as beeld van God n belangrike rol in hul denke speel en dat hul beskouinge in die verband duidelik deur hul wysgerige voorveronderstellings bepaal word. Aangesien die beeldskap Gods gewoonlik as iets goddeliks in die mens gesien is, kon dit ook as n aanknopingspunt vir n natuurlike Godskennis fungeer.

Thomas bou voort op wat reeds in die geskiedenis voor hom aan nadenke i.v.m. die mens as beeld van God gelower is<sup>53</sup>). Ireneus het reeds die uitdrukking beeld en gelykenis (tselem en demut in die Hebreeus, eikon en homoios in die Grieks en imago en similitudo in die Latyn) so verstaan dat dit op n tweedeling in die mens neerkom. "Beeld" het volgens hom gedui op die redelike menslike natuur, wat alle mense gemeenskaplik besit, terwyl "gelykenis" die besondere bonatuurlike gawe van gemeenskap met God aangedui het. Terwyl die sonde die verlies van die bonatuurlike "gelykenis" tot gevolg gehad het, het die natuurlike

"beeldskap" egter gebly aangesien die menslike natuur onverliesbaar is.

Thomas verskerp hierdie dualisme deurdat hy nog duideliker natuur en genade as twee aparte terreine afbaken: die imago - anima rationalis en die similitudo - donum superadditum supernaturale word skerp onderskei<sup>54</sup>). Eintlik onderskei Thomas tussen drieërlei beeld Gods by die mens, nl. n natuurlike beeld, n genadebeeld en n glorie-beeld<sup>55</sup>). Lg. is egter alleen van toepassing op die saliges in die hiernamaals.

Wat voorheen reeds gestel is, nl. dat Thomas se tweeterreineleer nou met sy Antropologie saamhang, blyk dus ook duidelik uit sy beskouinge i.v.m. die mens as die beeld van God. Thomas sê byvoorbeeld dat die mens a.g.v. die feit dat hy na die beeld van God geskape is op God gerig is<sup>56</sup>). Die leer van die desiderium naturale (wat die eenheid tussen die terreine van natuur en genade beklemtoon) kan dus nie los van die leer van die imago Dei gesien word nie. I.v.m. die tema van hierdie ondersoek word alleen nog daarop die aandag gevestig dat sowel die natuurlike beeld (imago) as die bonatuurlike (similitudo) op synsverwantskap tussen mens en God dui. Selfs na die sondeval behou die ongelowige nog die natuurlike beeld. Die gevolge daarvan vir Thomas is o.a. dat die vrye wil van die mens gebly het, dat die mens (ook afgesien van die genade) goeie werke kan doen, dat n natuurlike moraal en ook n Natuurlike Teologie moontlik is<sup>57</sup>).

Gesien die feit dat die tweeterreineleer nie in n Skrifmatige Wysbegeerte aanvaarbaar is nie (vgl. 1.2.7 hierbo), moet Thomas se eksegeese van Gen. 1:26 e.a. plekke in die verband as onskrifmatig verwerp word. Ook in die lig van Hoofstuk I, waar die Skrifmatige radikale onderskeid tussen God en skepsel (dus ook die mens) uiteengesit is, is Thomas se idee van die beeldskap Gods as iets goddeliks in die mens onhoudbaar. In sy konsepsie, waarbinne in een en dieselfde syn tussen n transendente God en die nie-transendente kosmos onderskei word, met

n verhouding van analogie tussen beide, is sy interpretasie van die Bybelse openbaring van die mens as geskape na die beeld en gelykenis van God egter begryplik. Die slothoofstuk van hierdie ondersoek sal nog die geleentheid bied om meer positief op die vraag in te gaan hoe die openbaring aangaande die mens as beeld en gelykenis van God deur n Skrifmatige Wysbegeerte verstaan moet word.

#### 1.2.9 Kenteoretiese voorveronderstellings<sup>58)</sup>

Thomas se Dualisme, waarvolgens binne die één syn tussen n transendente (God) en n nie-transendente (kosmos) onderskei word, het tot gevolg dat hy ook tussen tweërlei kennis onderskeid maak, nl. kennis van God en kennis van die kosmos. Kennis van God word hoofsaaklik d.m.v. die kenfakulteit van die geloof verkry, hoewel, soos sal blyk, n natuurlike Godskennis d.m.v. die rede ook moontlik is. Wat die kennis van die kosmos betref, is die intellek die aangewese kenfakulteit. Oor die presiese verhouding van hierdie twee kognitiewe aktiwiteite word in die volgende paragraaf gehandel. In hierdie paragraaf gaan dit hoofsaaklik om kennis deur middel van die intellek.

In die intellektiewe siel onderskei Thomas n spekulatiewe en praktiese intellek. By die spekulatiewe intellek speel die rede die belangrikste rol en by die praktiese die wil. Die rede staan in verband met die denke en die wil met die handele. By die spekulatiewe intellek onderskei Thomas verder tussen die intellectus agens en intellectus possibilis.

Deur middel van die spekulatiewe intellek, waar die rede belangrik is, word kennis van die sintuiglik-waarneembare dinge gevind. Die rede het dus die terrein van die natuur as veld van ondersoek. Vir n goeie begrip van die Natuurlike Teologie by Thomas is sy kenteorie op die gebied van die natuur veral belangrik<sup>59)</sup>.

Dit gaan vir hom in die redelike kennis van die spekulatiewe intellek veral om kennis van die universele, teenoor die praktiese intellek waar dit om die individuele gaan<sup>60</sup>). Die universele is, soos reeds aangetoon, vir Thomas dieselfde as die vorm of wet (lex naturalis) in die dinge. Kennis van die vorm of wese word gevind deur abstraksie uit die materie waarmee dit steeds saamgaan. Thomas huldig hier 'n empiristiese kategorie, want hy leer dat die vorm van die kenbare deur middel van die sintuie (waarvan daar vyf is) in die intellek kom. Die rigting van kennisverwerwing is nie soseer van die kenner na die kenbare, as die omgekeerde nie. Die vorm van die kenbare word eers as species sensibilis impressa op die sintuie afgedruk en daarna volg 'n hele lang kenproses<sup>61</sup>) voordat uiteindelik van 'n finale kenresultaat gesprek kan word.

Wetenskap is dus geen feitekennis nie, want feite is wisselvallig en nie noodsaaklik nie - dit kan ewe goed anders wees as wat dit is, of glad nie bestaan nie. In wetenskap gaan dit om die universele, konstante en noodsaaklike oorsake. Die wetenskap moet bewys waarom iets so is en waarom dit nie anders kan nie. In die wetenskaplike definisie word die kennis van die wese neergelê. Vanuit die kennis van die wese (soos in die definisie vasgelê) word bv. aangetoon dat 'n bepaalde eienskap, voortvloeiend uit die wese, altyd en oral aan die gegewe geval en sy soortgenote toekom. Die ooreenkoms tussen Thomas en "sy filosoof", Aristoteles, is hier duidelik. (vgl. Hoofstuk II, 1.3.1).

Afgesien hiervan neem Thomas ook Aristoteles se principia-leer oor. By die behandeling van Aristoteles is vermeld dat hy van die veronderstelling uitgaan dat daar selfevidente, onbewysbare oerbeginsels is waarop alle kennis teruggaan. Vanuit hierdie eerste beginsels sou die wetenskaplike bewysvoering dan volgens die sillogistiese Logika plaasvind. Dit herinner ongetwyfeld aan Plato se ideëleer en is duidelik

n nie-empiristiese trek in Aristoteles se Kenteorie. Kennis van hierdie hoogste beginsels kan dan ook alleen met behulp van illuminasie van sowel die beginsel self as die kenner verkry word.

Thomas beweer in navolging van Aristoteles ook dat wetenskaplike kennis uit principia of beginsels afgeleide kennis is. Hierdie eerste beginsels word nie empiries bekom nie maar selfevident deur die intellek ingesien.

Net soos Aristoteles beweer Thomas ook dat nie alle wetenskappe hulle eie beginsels het nie. Sommige moet op die beginsels van hoëre wetenskappe steun. So gaan die Optika uit van beginsels deur die Geometrie, en die Musiek van beginsels wat deur die Aritmetika gelewer word. Dit is die bekende subalternasieleer van Thomas, nl. dat sommige vakke op ondergeskikte wyse wetenskappe is, omdat hulle hul beginsels van hoëre wetenskappe ontvang. Hierdie subalternasieleer is veral van belang, omdat dit Thomas in staat stel om ook sy Bonatuurlike Teologie wetenskap te noem soos nog aangetoon sal word.

Vir hierdie ondersoek is dit belangrik dat Thomas in sy redelike kennis na wetskennis, wesenskennis of kennis van die universele of oorsaaklike soek. In die voorafgaande is op die intieme verband tussen die exemplar of die vorm in die ding en die exemplar daarvan in God gewys. Kennis van die universele wesensvorme van die skepsele kan Thomas dus ook kennis van God bied. Hierin lê die bestaansmoontlikheid van sy Natuurlike Teologie.

Vir n goeie insig in die wysgerige voorveronderstellings van Thomas se Natuurlike Teologie is dit egter ook van belang om na te gaan hoe hy die verhouding tussen kennis deur middel van die intellek en kennis d.m.v. die kenfakulteit van die geloof sien. Dan sal dit o.a. duidelik word dat Thomas se kenteorie as geheel nie (soos in die voorafgaande) as empiristies aangedui kan word nie, omdat geloofskennis

volgens hom nie by wyse van afdrukke via die sintuie op die tabula rasa bereikbaar is nie.

#### 1.2.10 Wete en geloof

In die eerste plek kan gestel word dat die princeps scholasticorum n duidelike onderskeid tussen hierdie begrippe maak. Net soos sy leermeester, Albertus Magnus<sup>62)</sup>, leer hy dat dieselfde saak nie terselfdertyd voorwerp van geloof en wete by dieselfde persoon kan wees nie<sup>63)</sup>. Terselfdertyd handhaaf hy egter ook die harmonie tussen albei. Aan sowel sy skeiding as verbinding van geloof en wete word kortliks aandag gegee.

Thomas maak onderskeid tussen die kenbare, die kenaktiwiteit en kenresultaat by wete en geloof.

Soos reeds gestel, is die kenbare of die kenobjek in die geval van die wete, die sigbare skepping, en in die geval van die geloof, die onsigbare, naamlik God en die inhoud van sy Openbaring. Thomas los dus die probleem op deur aan elkeen van die kenaktiwiteite n aparte terrein of veld van ondersoek toe te wys. Dit beteken egter geen waterdigte skeiding nie, want daar is ook oorvleueling. Byvoorbeeld: met God het nie alleen die geloof nie maar ook die wete te make. Thomas huldig immers n Natuurlike Teologie ook.

Soos later sal blyk, maak Thomas egter ook duidelik onderskeid tussen wat van God tot die terrein van die wete (Natuurlike Teologie) en wat tot die gebied van die geloof (Bonatuurlike Teologie) behoort. Dat God is (sy eksistensie) is n saak van die wete en wat God is (sy essensie) is n saak van die geloof. Aangesien by God syn (eksistensie) en wese (essensie) volgens Thomas één is, word dit egter tog moeilik om duidelik die grens te trek.

Beide geloof en wete is in die tweede plek kenaktiwiteite, funksies van die intellek. Die kenaktiwiteite verskil egter. Soos aangetoon is, kom die wete langs die weg van abstraksie tot kennis. By die geloof is van illuminasie of bonatuurlike verligting sprake. Dit kom tot stand deur 'n bonatuurlike genadewerking van God. By die wete is verder van evidensie sprake. (Die principia word as selfevident ingesien.) By die geloof is van outoriteit sprake. (Die beginsels word op gesag van God se Woordopenbaring aangeneem.)

Soos in die geval van Aristoteles moet ook Thomas se Kenteorie as geheel dus as nie-konsekwent empiristies getipeer word. Behalwe die empiriese kennis van die sintuiglik-waarneembare nie-transendente wêreld (kosmos) erken hy ook dat kennis van die bosinnelike, transendente wêreld (God) moontlik is. Die verskil met Aristoteles is dat die God van die Skrifte (altans soos Thomas Hom sien) in Thomas se konsepsie die plek van die Aristoteliese Monarg inneem en dat aan hierdie God nou ook die verliggende krag (o.a. d.m.v. sy openbaring) toegeskryf word wat Aristoteles oorspronklik aan die bo-individuele denkkees toegeken het.

In die derde plek is daar verskil in die kenresultaat by geloof en wete. Wat betref die sekerheid is die geloof, "objektief" beskou, sekerder, aangesien dit op die goddelike waarheid gerig is. "Subjektief" beskou, is die wete sekerder, omdat die wetende sy veld van ondersoek beter kan begryp. Thomas aanvaar in die verband die bekende onderskeid tussen mening (opinio), geloof (fides) en wete (scientia) wat by vroeëre denkers reeds aangetref is<sup>64</sup>). Wat die graad van sekerheid betref, neem die geloof volgens hom 'n tussenposisie tussen mening en wete in. Dit is sekerder as blote mening maar minder seker as die wete.

Tot sover dan Thomas se onderskeiding (in drieërlei opsig) tussen geloof en wete. Met betrekking tot die harmoniese band tussen geloof en wete (of tussen die twee belangrikste wetenskappe wat met die

kenfakulteite van geloof en wete respektiewelik opereer, nl. Teologie en Filosofie), word eers op die verhouding geloof-wete en dan op die verhouding wete-geloof gelet.

Die geloof vul die wete aan, verhef dit. Dit leer Thomas in ooreenstemming met sy tweeterreineleer waarvolgens die genade die natuur nie ophef nie maar vervolmaak en verhef<sup>65</sup>). Vir die verhouding tussen Teologie en Filosofie beteken dit o.a. die volgende: Die Bonatuurlike Teologie (wat die Skrif bestudeer) help die Filosofie (in sy hoogste deel, nl. die Natuurlike Teologie) deurdat dit sekere waarhede aangaande God wat ook redelik kenbaar is, bekendmaak. Die rede waarom God hierdie waarhede (ten spyte van die feit dat Hy redelik kenbaar is) openbaar, is omdat die mens dan vinniger tot hierdie Godskennis kan kom, alle mense dit kan besit en ook sonder dwalinge kan besit. Afgesien van hierdie oriënterende rol van die Teologie t.o.v. die Filosofie vervul dit ook die rol van 'n negatiewe kriterium t.o.v. die Filosofie deurdat dit moet sorg dat die Filosofie nie die Skrif weerspreek nie.

Die wete (en Filosofie), op sy beurt, dien die geloof (en Teologie) op drieërlei wyse, naamlik deur vooraf die weg vir die geloof te berei, deur daarbinne die geloofsinhoud te help uitbou, en deur agterna die geloof te verdedig<sup>66</sup>). Die geloof word dus nie alleen van voor en van agter omsluit deur die wete nie, maar dit word selfs ook binne die terrein van die geloof as diensmaagd toegelaat.

Eerstens berei die wete die weg vir die geloof voor deur geloofwaardigheidsmotiewe (motiva credibilitatis of credentitatis), of, soos Thomas dit self noem, praeambula fidei te verskaf. Tot die praeambula fidei behoort die rasionele oortuiging van God se bestaan, sy eenheid, die moontlikheid van openbaring ens. Met ander woorde al die waarhede aangaande God en goddelike dinge wat binne die bereik van die menslike rede val - dus nie die eintlike sogenaamde geloofsmisteries nie.

Dit is belangrik om daarop te let dat die Heilige Skrif volgens Thomas nie alleen bonatuurlike waarhede oor God en die praktiese lewenshouding bevat nie, maar ook natuurlike, rededelike waarhede. Die goddelike Openbaring begin dus nie eers daar waar die menslike verstand nie tot verdere kennis in staat is en die gevaar van dwaling begin nie.

In die tweede plek help die wete (in die vorm van Filosofie) die geloof (in die Teologie) in die uitbou van die geloofsinhoud. Die rede voer dus nie net tot voor die poorte van die geloof om daar halt te roep nie. Dit mag ook die heiligdom van die geloof betree maar dan as dienskneg wat beseef dat hy nou op heilige grond beweeg. Sy taak is nie om die geloofsmisteries te bewys nie maar kan dit tog deur middel van analogieë toelig of denkbaar maak. Verder kan dit n betere begrip daarvan bevorder deur sistematisering en skynbare teenstrydighede op te los.

In die derde plek het die wete (of Filosofie) ook die apologetiese taak om die geloof (soos in die Teologie gesistematiseer) te verdedig<sup>67</sup>). Hierdie verdediging is na binne en na buite gerig<sup>68</sup>). Na binne het dit n meer positiewe taak, naamlik om die waarheidsgehalte van die geloofsmisteries vir die gelowiges te "bewys". Na buite is die taak meer negatief, naamlik om die teenargumente van die ongelowiges kragteloos te maak deur aan te toon dat hulle nie dwingend of houdbaar is nie<sup>69</sup>).

Hier kom dus weer iets van die gedagte van die fides quaerens intellectum, die soeke na n redelike geloof, na vore<sup>70</sup>). Die vraag na die redelikheid van die geloof kan in tweërlei sin gestel word: die (meer uiterlike) vrsag na die geloofswaarheid van die Openbaring en die (meer innerlike) geloofsekerheid.

Wat die eersgenoemde betref, kan volgens Thomas rationes demonstrativae, manifesta indicia of evidentia signorum vir die Openbaring van God aangevoer word<sup>71</sup>). Ook hier bandhaaf Thomas die skeiding tussen

die natuurlike en bonatuurlike, wete en geloof. Vir bonatuurlike sake (in casu die Heilige Skrif) kan alleen bonatuurlike bewyse aangevoer word<sup>72</sup>). Daarom geld vir Thomas - anders as vele van sy voorgangers - alleen die wonder (as bonatuurlike daad van God) hier as bewys<sup>73</sup>). Thomas onderskei in die opsig n hele aantal soorte wonders as motiva credibilitatis<sup>74</sup>). Hy kan tereg behalwe argitek van die Natuurlike Teologie ook n belangrike grondlegger van die Rooms-Katoliese Apologetiek genoem word<sup>75</sup>).

Soos reeds gesê, is daar behalwe die vraag na die geloofwaardigheid van die Skrif ook die probleem van die (meer subjektiewe) geloofsekerheid. Soos aangetoon, worstel Thomas ook met die probleem van die sekerheid van die geloof o.a. in sy onderskeid tussen mening, geloof en wete. Hierdie worsteling kom ook na vore in die definisie wat hy van geloof gee<sup>76</sup>). A.g.v. sy intellektualistiese neiging (beklemtoneing van die rede teenoor die Voluntarisme wat die wil beklemtoon) soek hy die sekerheid van die geloof veral in die redelikheid daarvan<sup>77</sup>). n Besonder insiggewende werk in hierdie verband is dié van Espenberger: Grund und Gewissheit des Übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik<sup>78</sup>). Hy behandel eers die voluntaristiese standpunt wat die grond of kriterium vir die geloof met die wil verbind, dan die intellektualistiese wat dit met die rede verbind en laastens n bemiddelingstandpunt tussen die twee. Soos uit die kort opsomming van hierdie studie blyk, hang die probleem van die geloofsekerheid nie alleen nou met die geloof-weteproblematiek saam nie maar ook met die vraag na die verhouding van die geloof tot die intellek en die wil. Lg. aspek word, in teëstelling met die kenteoretiese probleem van geloof-wete, gewoonlik as n psigologiese probleem behandel soos in die deeglike studie van Englhardt: Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. Dit hang dus ten diepste met die Antropologie saam, naamlik hoe die verskillende sielsvermoëns (intellektiewe, voluntatiewe ens.) gesien word.

(Voorheen is reeds aangetoon dat Thomas in die intellektiewe siel tussen n spekulatiewe of teoretiese en n voluntatiewe of praktiese intellek onderskei.)

Op al die vrae in hierdie verband hoef nie hier ingegaan te word nie. Die probleme is alleen genoem om die worstelinge van Thomas met die geloof-wetevraagstuk<sup>79)</sup> te illustreer. n Meer Skrifmatige visie op die verhouding tussen geloof en wete (vgl. Hoofstuk I, 8.6.2.6 en slotgedeelte van Hoofstuk II, 3.4.1) sou vele van die vraagstukke kon oplos. Myns insiens kan geloof en wete (ook al beklemtoon Thomas hulle eenheid) nie onderskei word volgens die hoër-laerskema soos wat hy doen nie. Die verhouding is nie wete en geloof (ekstra daarby) nie maar gelowige wete (soek in die geval van die sg. "ongelowige"). Die geloof is nie maar n donum superadditum bo die wete nie. Tereg sê Berkouwer van n sodanige geloofsbeskouing: "Deze opvatting is in de diepste grond alleen te verklaren uit een losmaken van het geloof van de volheid en concreetheid van het menselijk leven. Men schijnt daardoor het wonder van deze gave des Geestes te meer te eren, maar doet in werkelijkheid aan deze gave te kort. Niet een nieuw orgaan word geschapen, noch is het geloof een nieuwe substantie, die ingedragen wordt in het vlak der menselijke existentie als een nieuwe, bovennatuurlijke en completerende ingestorte genade. . . Niet allerlei anthropologische gegevens maken samen de gave Gods uit, maar de betrokkenheid van de gánse mens vanuit het hart, vanwaar de uitgangen des levens zijn, op de onwankelbaarheid van Gods genade"<sup>80)</sup>.

Indien Thomas die standpunt van "of geloof of wete" gehuldig het, sou die kans vir die ontstaan van n Natuurlike Teologie nie so sterk gewees het nie. Sy standpunt van "en geloof en wete" berei egter die weg vir n Natuurlike sowel as Bonatuurlike Teologie.

### 1.2.11 Filosofie en Teologie

Uit die uiteensetting van wete en geloof het reeds heelwat van die verhouding tussen Filosofie en Teologie duidelik geword<sup>81</sup>).

In die eerste plek probeer Thomas Filosofie en Teologie duidelik onderskei. Die tyd was ryp daarvoor, want die lossere vorme van onder- rig soos die kloosterskole is in sy tyd steeds meer deur die eerste universiteite, waarin al die verskillende wetenskappe onder één dak saamgebring is, vervang. Vanselfsprekend moes uit organisatoriese en ander oorwegings n ensiklopediese indeling van die verskillende vakke gegee word. Die indeling word gemaak in vier fakulteite: facultas theologia, artium (waaronder die bekende sewe artes liberales, bestaande uit die trivium en quadrivium, ressorteer), juris canonica et civilis en medicinae<sup>82</sup>). Gesien die noue verbondenheid van Teologie en Filosofie, soos dit uit die voorafgaande geskiedenis geblyk het (vgl. Hoofstuk II), was dit in die lig van bogenoemde belangrik om hulle duidelik van mekaar te skei.

Dat Thomas die twee wetenskappe onderskei het, is lofwaardig. Die vraag is of die wyse waarop hy hulle onderskei het korrek was. Dit is voor die hand liggend dat hy dit sou doen teen die agtergrond van die natuur-genade- en die kenteoretiese geloof-wetetema. Aangesien die tweeterreineleer Skrifmatig beoordeel, onaanvaarbaar is, kan die wyse waarop hierdie twee wetenskappe deur Thomas onderskei is, ook nie aanvaar word nie<sup>83</sup>). Die spanninge wat daar aan die natuur-genadetema vassit (waarop in die voorafgaande die aandag gevestig is) blyk ook in die verhouding tussen Filosofie en Teologie soos Thomas dit sien, te bestaan. Daar bestaan eerstens die spanning tussen die (Bonatuurlike) Teologie as besondere wetenskap (sui generis) versus die Filosofie as "gewone" wetenskap. Verder is daar die spanning tussen die (Bonatuurlike) Teologie as vanselfsprekende en enigste Christelike (sakrale) wetenskap

teenoor die profane Filosofie. Laastens bestaan daar n spanning tussen die (Bonatuurlike) Teologie as regina versus die Filosofie as ancilla.

Verder het dit alreeds by die uiteensetting van Thomas se siening van die verhouding tussen wete en geloof geblyk dat die grense tussen Filosofie en Teologie nie so waterdig getrek kan word nie. Die Teologie word nie alleen van voor en van agter deur die Filosofie ingesluit nie, maar die Filosofie kry ook die kans om binne die Teologie hulp te bied. Ook hierdie oorvleueling tussen Wysbegeerte en Teologie volgens die visie van Thomas openbaar n groot tekortkoming.

Ten slotte nog n samevatting van Thomas se indeling van die filosofiese (spekulatiewe) wetenskappe:

"Es gibt Erkenntnisobjekte, die ihrem Sein und ihrer Erkennbarkeit nach an die Materie gebunden sind, die nur ein Sein in der Materie haben und in deren Definition die sensible Materie einen unerlässlichen Bestandteil ausmacht. Mit ihnen beschäftigt sich die Naturphilosophie. Ferner gibt es Gegenstände, die zwar ihrem Sein nach an die Materie gebunden sind, nicht aber ihrer Erkennbarkeit nach, da in ihre Definition die sensible Materie nicht eingeht. Die Gegenstände der Mathematik bilden diesen zweiten Bereich. Drittens gibt es Erkenntnisobjekte, die ihrem Sein nach ohne Materie sein können, entweder so, dass sie niemals mit der Materie vorkommen, teils auch nicht, wie Substanz, Qualität, Potenz, Akt, Eines, Vieles u.s.w. Mit diesen Gegenständen beschäftigt sich die Theologie oder die Wissenschaft von Göttlichen. Theologie heisst sie deshalb, weil Gott ihr vornehmster Gegenstand ist. Sie heisst auch Metaphysik (Transphysik), da wir vom Sichtbaren aus zur Erkenntnis des Unsichtbaren fortschreiten. Erste Philosophie heisst sie, insofern alle anderen Wissenschaften die Prinzipien von ihr empfangen und so erst nach ihr kommen"<sup>84</sup>).

### 1.3 Samevatting van die wysgerige voorveronderstellings van die SCG

Die studie van die SCG het as resultaat gehad dat Thomas van Aquino se denke daarin soos volg getipeer is: louter kosmologies, dualisties en partiële universalisme sonder makro-mikrokosmostema. Verder n wetsontologie wat die wet as wese ante rem in God, in rebus in die geskape dinge en post rem in die kennende gees van die mens plaas as gevolg waarvan analogie en partisipasie tussen God en die geskapene moontlik is. Daarby kom dat Thomas n dichotomietiese antropologie huldig wat nader as n Platoniserende subsistensieteorie aangedui kan word. In sy mensbeskouing speel die idee van die mens as imago Dei, wat deur sy spesifieke wetsontologie bepaal word, n belangrike rol. Hierbenewens is Thomas in die SCG ook n voorstander van n tweeterreine-leer waarvolgens die laer terrein van die natuur die voortrap is tot die hoëre terrein van die genade. Sy kentsoretiese posisie is as nie-konsekwente empirisme gekenskets, aangesien hy behalwe die wete ook die geloof as kenfakulteit erken. Eg. kenfakulteit het die terrein van die natuur as veld van ondersoek en lg. die terrein van die genade. In beide gevalle word wesenskennis of kennis van die wet nagestreef. In die geval van die wete word die wesenskennis d.m.v. eintuiglike waarneming en abstraksie bereik en in die geval van die geloof via die Woordopenbaring van God. Soos vervolgens sal blyk, is die resultaat van beide kenaktiwiteite n spesifieke wetenskap. In die geval van die geloof, wat via Woordopenbaring wesenskennis van die terrein van die genade verkry, is dit die Supranaturele Teologie. In die geval van die wete, wat via sintuiglike waarneming kennis van die natuur verkry, onderskei Thomas tussen twee wetenskappe, nl. Wysbegeerte en Natuurlike Teologie. Natuurlike Teologie is dieselfde soort wetenskap as Wysbegeerte en tog verskil dit. Die verskil lê daarin dat die Wysbegeerte volgens Thomas na wesenskennis van die nie-transendente soek en daarmee volstaan, terwyl die Natuurlike Teologie (as hoogste deel van die

Filosofie) verder gaan. Dit bestudeer die sintuiglik-waarneembare in soverre dit heenwysinge na die transendente God bevat.

Aangesien Thomas se Natuurlike en Bonatuurlike Teologie nou saamhang, word vervolgens eers oor die Bonatuurlike gehandel voordat die Natuurlike aan die orde kom.

## 2 Bonatuurlike en Natuurlike Teologie

### 2.1 Verskillende soorte Godskennis

Teologie beoog volgens Thomas Godskennis<sup>85</sup>). Hy onderskei in die SCG egter nie minder as vier soorte godskennis nie, nl.:

- 1) Die Godskennis wat die meeste mense besit. (n soort natiewe kennis)
- 2) Die redelike Godskennis →
- 3) Godskennis deur die geloof →
- 4) Godskennis (van die saliges) deur direkte aanskoue van God

Van die eerste tipe kennis sê hy dat dit feitlik by alle mense gevind word. Dit is òf die gevolg van die feit dat dit selfevident is dat God bestaan òf dat die mens deur middel van sy rede vanuit die ordelikheid in die skepping konkludeer tot die bestaan van God van Wie hierdie orde afkomstig is. Hierdie soort godskennis is egter vaag en gaan mank aan vele foute. Belangrik is egter dat Thomas wel leer dat feitlik alle mense die bestaan van God aanvaar.

Die vierde tipe Godskennis is vir Thomas die hoogste, maar dit is eers na hierdie lewe moontlik.

Hierdie ondersoek is dus veral gerig op die tweede en derde vorm van Godskennis waarop hy hom verderaan in die SCG ook toespits. (Vervolgens eerste en tweede tipe genoem.)

[ Volgens Thomas se tweeterreineleer is die eerste vorm van godskennis natuurlik en die ander bonatuurlik, die eerste word bereik

met behulp van die natuurlike intellek en die tweede met die bonatuurlike geloofsverligting. Die veld van ondersoek is in die eerste geval die skepping (en vandaar na God) en in die tweede geval God se Openbaring (en vanuit God sy verhouding tot die skepping). Die rigting of metode van die eerste is vertikaal van onder na bo, en in die tweede geval is die rigting vertikaal van bo na benede. Hy sê byvoorbeeld aan die einde van hoofstuk 4 van Boek II van die SCG: "Die twee soorte leringe (doctrina) volg nie dieselfde orde nie. Want in die lering van die filosofie, wat eerste die skepsels in hulself beskou en van hulle af na die kennis van God voer, is die eerste oorweging oor die skepsels en die laaste oor God. In die lering van die geloof (egter), wat die skepsels alleen in hul verhouding tot God beskou, kom die oorweging van God eerste en dié van die skepsels daarna. Dit (die lering van die geloof) is dus volmakter, omdat dit meer lyk op die kennis van God self, wat, in sy kennis van Homself, ander dinge onmiddellik ken"<sup>86</sup>).

Hier sê Thomas dus duidelik dat die Godskennis wat op redelike wyse met die intellek bereik word, filosofies van aard, deel van die Filosofie is<sup>87</sup>). Die verskil tussen die filosofie as geheel en die redelike Godskennis lê nie in die velde van ondersoek nie maar meer in die wyse waarop dieselfde veld bestudeer word<sup>88</sup>). Die filosofie "beskou die skepsels in hulself" en die redelike Godskennis "voer van die skepsels af tot kennis van God". Die Natuurlike Godskennis kom dus via n bestudering van die skepsels tot God.

In die SCG self gebruik Thomas nie die benaming Bonatuurlike Teologie<sup>89</sup>) of Natuurlike Teologie nie. In sy werk Expositio super librum Boethii De Trinitate spreek hy egter van Christelike Teologie en Natuurlike Teologie<sup>90</sup>).

## 2.2 Bonatuurlike Teologie.

Omdat Thomas se standpunt met betrekking tot die Natuurlike Teologie so nou met sy siening van die verhouding tussen Filosofie en (Bonatuurlike) Teologie verband hou, is dit gewens dat, voordat verder oor die Natuurlike Teologie gehandel word, sy visie met betrekking tot die Bonatuurlike Teologie kortliks uiteengesit word<sup>91</sup>).

### 2.2.1 Moontlikheid

Die Bonatuurlike Teologie is alleen moontlik omdat daar (as gevolg van die genade van God) behalwe die rede, ook die kenfakulteit van die geloof is. As Thomas in Boek III, hoofstuk 152 oor die genade en die geloof handel, sê hy byvoorbeeld: "Maar by die mens is daar, sodat hy sy hoogste doel kan bereik, n volmaaktheid hoër as sy eie natuur bygevoeg, naamlik genade, soos wat aangetoon is. Daarom is dit noodsaaklik dat bo die mens se natuurlike kennis n kennis wat die natuurlike rede oortref, bygevoeg word. Dit is die geloofskennis wat gaan oor dinge wat nie met die natuurlike rede gesien word nie"<sup>92</sup>).

Tereg sê Fehr: "Der Glaube ist auch für Thomas eine Erkenntnis, die nicht in unsern natürlichen Kräften liegt. Er besteht ja im Erkennen und Anerkennen von Gottes 'Über-natürlichem' Offenbarungswort. Soll solcher Glaube möglich werden, dann muss Gott den Menschen dazu die Fähigkeit schenken. Dies geschieht, indem Gott durch seine Gnade den menschlichen Verstand und Willen fähig und geneigt macht, in der 'geschöpflichen Gestalt' des Bibelwortes und der Kirchenlehre, Gottes Wort zu erkennen und anzuerkennen.

"So müssen also Verstand und Wille des Menschen von Gottes Gnade ergriffen, befähigt, bewegt werden, wenn der Glaube an Gottes Wort wirklich werden soll"<sup>93</sup>).

Op die gebied van die geloof aanvaar Thomas n bonatuurlike verligting - soos wat hy by die rede van n natuurlike verligting spreek - wat dit moontlik maak om die openbaring te gryp<sup>94</sup>).

### 2.2.2 Wetenskaplikheid

Die interessante is dat Thomas se Bonatuurlike Teologie, hoewel dit op die terrein van die geloof lê, volgens hom tog ook n wetenskap (scientia) is<sup>95</sup>). Dit het Thomas se navolgers in die geskiedenis nogal probleme besorg. Hoe kan die Bonatuurlike Teologie, wat sy objek op die terrein van die genade het, en waarin deur middel van die geloof kennis van God gevind word, n wetenskap wees? Die geloof is volgens Thomas wel n kenfakulteit en dit bied ook kennis, maar mag dit wetenskap in die streng Aristoteliese sin genoem word?<sup>95</sup>)

G.F. van Ackeren se werk, Sacra Doctrina. The subject of the first question of the "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas, handel in besonderhede oor hierdie probleem. Hy behandel eers verskeie standpunte van ander Rooms-Katolieke denkers<sup>97</sup>). Vervolgens stel hy ondersoek in na wat Thomas in sy verskillende werke met doctrina bedoel, om daarna na te gaan wat Thomas met sacra doctrina bedoel. Volgens Van Ackeren beteken doctrina in die SCG die volgende: "Science is acquired by discovery or by teaching. Discovery is a natural action, the natural discourse in the student by which he acquires science by himself. Teaching (doctrina) is an artificial action; it is the rational discourse induced artificially (per modum artis) by the teacher in the disciple"<sup>98</sup>).

Hy onderskei egter tussen nie minder nie as ses betekenisse van die woord doctrina in die verskillende werke van Thomas: "In summary, then, we may say that doctrina is the generation of knowledge. It can take place in two ways: 1) by way of illumination, i.e. affording the

intellectual light in which the object is seen; God and angels teach in this way; 2) by way of speech i.e. by presenting the object to be known; God, angels, and men can teach in this way. Moreover, we may recognize six meanings of the term doctrina in St. Thomas: 1) the generation of science (of any knowledge not habitually possessed) by way of illumination; 2) the generation of science (of any knowledge not habitually possessed) by way of speech; 3) the verbal discourse by means of which this knowledge is generated; 4) the knowledge of science which is generated, id quod docetur; doctrine in the sense of its object, its final cause, considered as a body of knowledge or a body of conclusions; 5) the habit of knowledge generated; 6) discipline, the reception of knowledge from another<sup>99</sup>).

Wat sacra doctrina betref, verskil hy van ander wat van mening was dat Thomas sacra doctrina en sacra Scriptura geïdentifiseer het. Hy gebruik die volgende beeld in die verband: ". . . it is not difficult to see the relation between Sacred Scripture and sacred doctrine. They are not identical, but one is ordered to the other, just as the negative of a photograph is ordered to the printing of the positive"<sup>100</sup>).

Belangrik is verder dat sacra doctrina volgens Van Ackeren ook nie presies dieselfde as Teologie beteken nie. Hy wil n verskil tussen die wetenskap Teologie (resultaat) en die onderrig van andere in die Teologie (aktiwiteit) by Thomas sien. Sacra doctrina moet by Thomas in die laasgenoemde sin verstaan word. Hy skryf: "Hence sacred doctrine is not to be identified with Sacred Scripture, nor is it to be identified with the habit of sacred theology. It is doctrine in the formal sense of the term: i.e. the generation of knowledge, an operation induced in the intellect of the disciple terminating in new knowledge acquired"<sup>101</sup>).

Dit verklaar volgens hom ook die opmerklike verskynsel dat Thomas in sowel die SCG as die Summa Theologiae verkies om nie die woord "teologie" nie maar die woord doctrina ("teaching") te gebruik<sup>102</sup>).

Moontlik is Van Ackeren reg in hierdie fynere onderskeiding tussen die gebruik van die benaming sacra doctrina en theologia by Thomas. Sy onderskeid tussen die wetenskaplike aktiwiteit (doctrina) en die wetenskaplike resultaat (theologia) los egter nog nie die probleem op hoe die Bonatuurlike Teologie wetenskap kan wees nie. "Enthält der Begriff einer Glaubenswissenschaft nicht einen Widerspruch? Kann es vom Glauben ein Wissen geben, und wenn ja, wie weit und in welcher Beziehung?"<sup>103</sup>)

Thomas wil die Teologie as wetenskap in die Aristoteliese betekenis van die woord sien, d.w.s. as kennis verkry langs die weg van deduktiewe redenering. Wetenskap is dus geen feitekennis nie, maar dit gaan om die universele en noodsaaklike wette of oorsake soos reeds hierbo aangetoon. Hiervolgens kan die sacra doctrina egter nie 'n wetenskap wees nie, aangesien dit oor individue (soos byvoorbeeld die doen en late van Abraham, Isak en Jakob) handel. Thomas los hierdie probleem (soos voorheen aangetoon) op deur te sê dat dit oor die individuele slegs in bykomstige sin gaan, naamlik ter illustrasie van die algemene leer. In die Bonatuurlike Teologie gaan dit vir Thomas ten diepste om die wese of essensie van God wat, soos reeds aangetoon, met sy eksistensie saamval.

Die groot probleem waarmee Thomas egter te kampe kry, is dat wetenskaplike kennis kennis uit principia of beginsels afgelei is (vgl. 1.2.9 hierbo). Net soos die profane wetenskappe is die metode van die Teologie discurrere de principiis ad conclusiones en so van die bekende na die onbekende. Thomas sluit by 'n ou tradisie aan as hy sê die geloofsartikele is in die Teologie quasi prima principia<sup>104</sup>).

Soos wat geen wetenskap sy selfevidente principia bewys nie maar daarvan uitgaan en daaruit sy stellings aflei, bewys die Teologie ook nie die geloofsartikels nie. Die probleem is egter dat die principia volgens die Aristoteliese wetenskapsidee (vgl. Hoofstuk II, 1.3.1) onmiddellik uit sigself duidelike, redelike, evidente insigte is (principia per se nota). Dit geld nie van die geloofsartikels as principia vir die Bonatuurlike Teologies nie, want dit word nie redelik deur elkeen ingesien nie maar in die geloof aanvaar. Omdat hier kennis op gesag van 'n instansie buite die rede self aanvaar word, bied die Teologie dus nie noodsaaklike, algemeengeldige, bewysbare en dus wetenskaplike kennis nie.

(In die denke van Thomas is dit vanselfsprekend dat na algemeengeldige kennis gesoek word, want volgens hom gaan dit in die wetenskap om kennis van die geldende wette. (In die Bonatuurlike Teologie selfs om God as die hoogste wet of prima principia.) 'n God-wet-kosmos-filosofie sal 'n breër siening van die doel van wetenskaplike studie bied, aangesien nie alleen kennis van die wette nie maar ook kennis van God en die aardsgeskepe werklikheid as sodanig beoog word.)

Thomas los bogenoemde probleem op met die Aristoteliese gedagte van die ondergeskikte wetenskap (scientia subalternata)<sup>105</sup>). Soos reeds gestel, is daar twee soorte wetenskappe. Die eerste soort wetenskap lei sy stellings af uit prinsipes wat onmiddellik deur die rede geken word. So 'n wetenskap is byvoorbeeld die Wiskunde. Die ander soort wetenskap lei sy stellings af uit beginsels wat aan 'n hoëre wetenskap ontleen word. So leen die Optiek sy beginsels van die Geometrie en die Musiek syne van die Aritmetika. Die principia of axiomata van hierdie soort wetenskappe word dus nie deur die rede onmiddellik op selfevidente wyse ingesien nie, maar hulle is vir hulle beginsels afhanklik van hoëre wetenskappe sodat hier van iets soos gelowige aanvaarding op grond van hoëre gesag sprake is. Tot hierdie tweede groep van wetenskappe behoort

volgens Thomas dan ook die Teologie. Dit is ook op ondergeskikte wyse wetenskap, omdat dit sy konklusies op kenbeginsels baseer wat nie sy eie nie maar God se eiendom is. Die Bonatuurlike Teologie ontleen sy prinsipes aan 'n hoërre, hemelse wetenskap, naamlik aan die kennis waarmee God sigself ken (cognito quam Deus de se ipso et in se ipso habet)<sup>107</sup>).

Thomas los dus nie die beswaar op dat die prinsipes van die Teologie nie per se nota is nie. Hy ondervang die probleem deur van die (Bonatuurlike) Teologie 'n besondere wetenskap, aan die goddelike wetenskap as die subordinerende wetenskap (scientia subalternans), gesubordineerde wetenskap (scientia subalternata) te maak<sup>108</sup>).

Ook hiermee los hy egter nog nie die probleem utrum theologia sit scientia proprie dicta op nie, want streng gesproke kan die Teologie geen scientia subalternata wees nie<sup>109</sup>). By die gesubordineerde profane wetenskappe is daar nog altyd die moontlikheid dat die beginsels van die subordinerende wetenskap, waarop hulle hul grond, redelik getoets word. By die Teologie is dit egter nie moontlik nie<sup>110</sup>). Hier aanvaar die Teologie in die geloof sy beginsels van die wetenskap van God en die saliges.

Uit Thomas se worstelinge met die vraag of die Bonatuurlike Teologie 'n wetenskap kan wees, het weer eens duidelik geblyk hoe die geloof-wetedilemma die hele problematiek bepaal. Teenoor vroeërre denkers (vgl. Hoofstuk II) wat die Teologie as geloofswetenskap beskou het, verdedig Thomas die Teologie as geloofswetenskap.

### 2.2.3 Verhewenheid

Uit die voorafgaande het al geblyk dat Thomas die wetenskaplike karakter van die Teologie alleen kon red deur daarvan 'n besondere wetenskap (sui generis) te maak. Die feit dat die Teologie as ondergeskikte wetenskap gesien word, beteken volgens hom egter geen devaluasie

daarvan nie, maar dui eerder op die besondere verhevenheid bo al die ander profane wetenskappe op die terrein van die natuur, aangesien dit sy prinsipes van geen ander wetenskap nie maar onmiddellik van God se Openbaring neem.

Die sacra doctrina staan verder in dignitas bo die ander wetenskappe as gevolg van sy objek of veld van ondersoek, naamlik God self; omrede die sekerheid van sy uitgangspunt, naamlik die Openbaring van God; en om die verheve doel van die Teologie as scientia practica, naamlik die ewige saligheid<sup>111</sup>). Thomas aanvaar hier dan ook die Aristoteliese gedagte van die Teologie as regina scientiarum en spreek daarvan as die caput, principium, ordinatrix omnium scientiarum. Die heerskappy van die Teologie beteken nie dat die ander wetenskappe hul beginsels van die Teologie kry nie, want elkeen het sy eie, maar die Teologie mag wel oordeel oor die beginsels van die ander wetenskappe in dié sin dat hulle nie met die Heilige Skrif mag bots nie<sup>112</sup>). Op die wyse is die Bonatuurlike Teologie wel 'n negatiewe kriterium vir die ander wetenskappe en hou dit oor hulle toesig.

Dit word as vanselfsprekend aanvaar dat die Bonatuurlike Teologie as heilig (sacra) aangedui kan word teenoor al die ander wetenskappe wat ipso facto neutraal is. Onder laasgenoemde behoort ook die Natuurlike Teologie waaroor vervolgens gehandel word.

Voordat daartoe oorgegaan word (ter wille van helderheid m.b.t. die voorafgaande en wat i.v.m. die Natuurlike Teologie gaan volg) samevattend die volgende.

As dualistiese God-kosmosfilosoof onderskei Thomas tussen God as die transendente en die kosmos as die nie-transendente. In die mens, wat tot die nie-transendente behoort, is die belangrikste onderskeid dié tussen intellektiewe siel en liggaam. Van die teoretiese en praktiese fasette van die intellek is eg. vir sy wetenskapsidee die belangrikste.

Hier onderskei hy tussen twee kenfakulteite nl. wete en geloof wat elk n eie veld van ondersoek het, repsektiewelik natuur en genade. Die wete verwerf kennis van die natuur op empiristiese wyse, d.w.s. deur middel van afdrucke op die tabula rasa wat via die (liggaamlike) sintuie van die kenbare buitewêreld kom. Kennis van die bonatuurlike en veral van die Transendente kan egter nie op empiristiese wyse bekom word nie. Wat die kenfakulteit van dié geloof betref, dink Thomas nie-empiristies, aangesien openbaring en verligting hier ter sprake kom. Die resultaat van beide tipes kenaktiwiteite is drie verskillende wetenskappe: een op die terrein van die bonatuurlike genade en twee op die gebied van die natuur. Die geloof, via die verligting van die Woordopenbaring gerig op die genade, bied die Bonatuurlike Teologie. Die wete via die sintuiglike waarneming op die natuurlike gerig, het Wysbegeerte as resultaat. As dieselfde kenaktiwiteit egter die natuur bestudeer om die bestaan van God daaruit te bewys (a.g.v. die afdrucke van die wese van God in die dinge is dit moontlik), is die resultaat nie Filosofie nie maar Natuurlike Teologie.

Aangesien in albei kenfakulteite (geloof en wete) na universele wesens- of wetskennis gesoek word, sou in die lig van die voorafgaande uiteensetting van Thomas se wetsontologie die verskillende rigtings langs dieselfde roete van die twee teologieë soos volg aangedui kon word: Die Bonatuurlike Teologie gaan vanaf die wet ante rem in God via die wette in rebus in die dinge na die wette post rem in die kennende gees. Die Natuurlike Teologie volg presies die teenoorgestelde roete van die post rem via die in rebus na die ante rem in God.

Op laasgenoemde wetenskap - die fokuspunt van hierdie ondersoek - word vervolgens toegespits.

## 2.3 Natuurlike Teologie

### 2.3.1 Moontlikheid

Thomas sluit uitdruklik by Aristoteles se Eerste Filosofie aan<sup>113</sup>).

Wat die moontlikheid betref, hoef, na die uiteensetting van sy ontologiese voorveronderstellings, nie veel meer gesê te word nie. As gevolg van die bepaalde wetsontologie kan uit die sigbare effekte van God (sy skepping) kennis van Homself bereik word. Sy konklusie aan die einde van Hoofstuk 12 van Boek I is:

"Dit is dus evident dat, hoewel God alle sintuiglike dinge en die sintuie self transendeer, sy effekte, waarop die bewys vir sy bestaan gebaseer is, nogtans van sintuiglike aard is. Dus geld die ontstaan van ons kennis in die sintuiglike ook vir die dinge wat die sintuie te bowe gaan"<sup>114</sup>);

Elders sê hy: ". . . beginnende met die sintuiglike word ons intellek daartoe gelei om van God te weet dat Hy bestaan en ander soortgelyke karaktertrekke wat aan die Eerste Beginsel toegeskryf behoort te word"<sup>115</sup>).

Dat die Natuurlike Teologie ten diepste moontlik gemaak word deur Thomas se spesifieke Ontologie, blyk onder andere uit die volgende woorde: "Sintuiglik waarneembare dinge, waaruit die menslike rede se kennis begin, besit in hulself n soort spoor van gelykenis met God"<sup>116</sup>).

Die Natuurlike Teologie van Thomas volg feitlik net die omgekeerde weg as dit wat volgens hom by die skepping gebeur het. By die skepping het God die wette in die dinge ingeskape. In die Natuurlike Teologie maak Thomas hierdie wette weer los van hulle materiële binding en klim met behulp van sy kennis daarvan weer op na God waarvandaan hulle gekom het.

Die feit dat via die exemplares tot Godskennis opgestyg word, beteken nie dat die mens d.m.v. sy rede God se wese (waarvandaan die exemplares afkomstig is) kan ken nie. Thomas sê uitdruklik dat die mens d.m.v. sy redelike vermoëns alleen kan weet dat God is, maar nie wat sy wese is nie. Lg. soort kennis kan hy alleen met behulp van die goddelike genade verkry<sup>117</sup>).

Voorheen in hierdie hoofstuk is aangetoon dat die Skrif vir Thomas behalwe 'n bonatuurlike ook 'n natuurlike aspek het - met ander woorde dinge leer wat met die menslike rede ook bereik kan word. In ooreenstemming daarmee vind ons dat Thomas in die uitbou van sy Natuurlike Teologie nie net redelik te werk gaan nie maar veelvuldig ook van die Skrif gebruik maak. Hy maak van die Skrif nie alleen gebruik wat die inhoudelike aspek van sy Natuurlike Teologie betref nie, maar ook om die bestaansreg daarvan as sodanig te sanksioneer. Verskeie Skrifuitsprake word daarvoor gebruik, maar die locus classicus is alweer Rom. 1:19, 20 wat hy soos volg vertaal: "Invisibilia Dei per ea quae factu sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas"<sup>118</sup>).

Uit Lackmann se weergawe<sup>119</sup>) van Thomas se gebruik van Rom. 1:19 en 20, Hand. 14:15 - 17 en Hand. 17:22 - 29 in verkillende van sy werke blyk glashelder hoe Thomas hierdie Skrifgedeeltes teen die agtergrond van sy wysgerige konsepsie eksegetiseer. Die eie eksegese van Rom. 1:20 en aanverwante tekste is reeds in Hoofstuk I gebied, het ook in die loop van Hoofstuk II ter sprake gekom en sal in die Slothoofstuk VI nog weer die aandag ontvang. Daarom word nie hier verder op Thomas se uitleg daarvan ingegaan nie.

Besonder interessant is dat Thomas in die verklaring van Rom. 1:20 (in een van Thomas se geskifte deur Lackmann genoem) uitdruklik die drieërlei teologie (vgl. Hoofstuk II) ter sprake bring.

Volgens Thomas skyn dit of die apostel Paulus by die heidene, a.g.v. hulle onderdrukking van die waarheid, 'n drievoudige teologie aantref: die theologia civilis van die priesters in die tempels, die theologia fabularis van die digters in die teaters en die theologia naturalis van die filosowe in die wêreld.

### 2.3.2 Inhoud

In Boek I - III van die SCG gee Thomas sy natuurlike Teologie. In Boek I word oor God gehandel, in Boek II oor die skepping (waarin besondere aandag aan die mens bestee word) en in Boek III oor die Voorzienigheid en alles wat daarmee saamhang (onder andere die probleem van die kwaad, sonde, genade, die wet, wonders ens.).

Thomas se Natuurlike Teologie is dus nogal omvattend. Dit gaan daarin nie bloot, soos dit soms voorgestel word, om die bestaan van God te bewys nie.

Soos reeds meermale gestel, gaan dit in hierdie studie nie om 'n weergawe van die inhoud van die Natuurlike Teologie by die verskillende denkers nie, maar meer om die wetenskap as sodanig en die wysgerige agtergronde daarvan. Hier word dus alleen met enkele kritiese opmerkings n.a.v. die inhoud van die Natuurlike Teologie by Thomas volstaan sonder om op die inhoud self in besonderhede in te gaan.

Thomas se godsbewyse is, soos in die meeste natuurlike teologiese, hoewel nie die hele inhoud nie, tog 'n besonder belangrike deel daarvan. Hy gee vier Godsbewyse in SCG I, 13. Hierdie vier godsbewyse kom ooreen met bewyse 1, 2, 4 en 5 van die bekende quinque viae van die Summa Theologiae<sup>120</sup>). Die vyf Godsbewyse is die bewegingsbewys (God is die Onbeweegde Beweër), die oorsaaklikheidsbewys (God is die Onveroorsaakte Oorsaak), die noodsaaklikheidsbewys (God is die Volstrek Noodsaaklike), die volmaaktheidsbewys (God as die Oneindige Eenheid, Waarheid, Goedheid

en Skoonheid), en die doelmatigheidsbewys (God as die Hoogste Doel)<sup>121</sup>).

Die belangrike waarop by Thomas se Godsbewyse die aandag gevestig moet word, is dat Thomas God alleen uit die skepping buite die mens bewys en nie, soos bv. Tertullianus en Augustinus, vanuit die menslike gees self nie. Dit hang saam met die groot invloed van die Empirisme van Aristoteles op die denke van Thomas wat kennis van die natuur betref. Dit is ook die rede waarom Thomas bv. nie die ontologiese Godsbewys van Anselmus kon aanvaar nie: op die terrein van die natuur is sintuinglike afdrucke vir Thomas n vereiste vir natuurlike Godskennis.

Die punte van immanente kritiek wat reeds in Hoofstuk I (onderafdeling 1) op die Godsbewyse in die algemeen gegee is, sou ook op Thomas se bewyse toegepas kon word. Daarom volg hier geen detailkritiek nie<sup>122</sup>) maar word slegs op enkele punte die aandag gevestig. Die belangrikste in hierdie studie is immers dat, in die blootligging van die wysgerige voorveronderstellings van Thomas se denke, aangetoon is dat dit die onskrifmatige trekke daarvan is wat hom tot n wetenskap soos die Natuurlike Teologie verlei het.

Opsommenderwys sou die volgende punte van immanente kritiek genoem kon word: dat vanuit die skepping moontlik net sulke sterk bewyse teen die bestaan van God gelewer kan word en alreeds tydens die Griekse denke gelewer is; dat, indien Godsbewyse vir die mens moontlik was, die grootste en bekendste heidense godsdienste tog ook op n kennis van die ware God moes uitgeloop het; dat die meeste heidense godsdienste nie op grond van redelike godsbewyse tot die bestaan van hul gode gekom het nie en dat in die Heilige Skrif self ook geen poging tot die (redelike) bewys van die bestaan van God gevind word nie, omdat van die gelowige aanvaarding van die bestaan van God uitgegaan word; dat dit dus nie vir die mens gepas is om God se bestaan te probeer bewys nie

omdat, om te kan bewys, God se bestaan eers (al is dit bloot metodologies)<sup>123)</sup> betwyfel moet word; dat die Godsbewyse tot mislukking gedoem is, aangesien die gelowiges nie ooreed hoef te word nie en dit vir die ongelowiges geen ooreedingskrag besit nie; dat die Godsbewyse alleen n abstrakte "redegod", n subjektiewe projeksie van die mens tot gevolg het en dus op "intellektuele afgodery" neerkom ens.

Soortgelyke immanente kritiek as wat reeds aan die begin van Hoofstuk I van hierdie studie genoem is, sou dus ook op Thomas se Natuurlike Teologie van toepassing wees. Ter illustrasie van hoe hierdie tipe kritiek uitgebou kan word, word slegs die volgende twee gedagtes breër uitgewerk.

In die eerste plek Thomas se poging om in sy Natuurlike Teologie (hoofsaaklik) te bewys dat God bestaan en nie wat Hy is nie. Tereg sê Huber hiervan:

"Fraglich bleibt, ob sich Dasein und Sosein überhaupt absolut voneinander trennen lassen, denn das Dasein ist doch immer Dasein von Etwas, und dieses Etwas ist ein Begriff, der nicht ganz leer sein kann, sondern irgendein positives oder negatives Merkmal enthalten muss"<sup>124)</sup>.

Hierdie probleem hang saam met die twee weë wat Thomas in sy Natuurlike Teologie bewandel, naamlik die weg van ontkenning (negasie) en van relasie (affirmasie). Die verskil is in sy eie woorde:

". . . die volgende verskil bestaan tussen die twee soorte kennis: as ons deur bevestigings n deeglike kennis van n ding het, weet ons wat (quid) die ding is en hoe dit van ander onderskeie is; maar wanneer ons deur ontkennings n deeglike kennis van n ding het, weet ons dat (quod) dit onderskeie van ander dinge is, maar wat dit is, bly onbekend. So is die gepaste kennis wat ons van God deur bewys het. Dit is natuurlik nie voldoende vir die uiteindelijke saligheid van die mens nie"<sup>125)</sup>.

In hierdie negatiewe en positiewe weg in sy Natuurlike Teologie sluit Thomas veral by Dionisios die Pseudo-Areopagiet (vgl. Hoofstuk II) aan. "Dionisios sê in sy De Mystica theologia: 'Ons is met God as die Onbekende verbonde'. Dit is inderdaad so, want terwyl ons van God weet wat Hy nie is nie, bly wat Hy is vir ons heeltemal onbekend"<sup>126</sup>).

Die wyse waarop die negatiewe metode te werk gaan, is om God van alles te onderskei wat Hy nie is nie. Uiteindelik word Hy dan geken as onderskeie van alle ander dinge<sup>127</sup>). In hierdie verband is dit al leersaam om op die hoofstukopskrifte van Boek I wat oorwegend negatief is te let: Daar is nie passiewe potensie in God nie (Hoofstuk 16); daar is nie materie in God nie (Hoofstuk 17); daar is geen komposisie in God nie (Hoofstuk 18); daar is niks geweldadigs in God nie (Hoofstuk 19); God is nie n liggaam nie (Hoofstuk 20). Die opskrifte van Hoofstukke 21 en 22 is meer positief gestel maar Hoofstukke 23 tot 27 volg weer die negatiewe weg van ontkenning. Daarna volg Thomas die weg van afirmasie.

Dit kan ook nie anders nie. Die Negatiewe Teologie moet in die Positiewe oorgaan anders word dit n sinlose bedryf. Thomas kan sê dat God nie n klip, n plant, n dier, n mens is nie en so deurgaans tot in die oneindige sonder om veel daardeur te bereik. Saamgevat bly die resultaat dan dat God nie iets van die skepping is nie. Daar kan dus ontelbare dinge van God gesê word, sonder om ooit te sê wat God is. (As iemand sê wit is nie swart nie dan het hy nog nie gesê wat wit dan wel is nie!)

Dit is te begrype waarom Thomas sy skeiding tussen dat en wat nie konsekwent kon handhaaf nie: dan sou sy Natuurlike Teologie seker nie drie van die vier boeke van die SCG kon beslaan nie. As hy wat die wat betref, moes wag op die Bonatuurlike Teologie, sou die swaartepunt in die SCG beslis op die bonatuurlike moes val. Die feit dat hy ook n

gedeelte van die informasie van die Heilige Skrif (wat inligting aangaande wat God is, bied) in sy Natuurlike Teologie gebruik, help hom tot 'n groot mate uit die vrugteloesheid van sy Natuurlike Teologie.

In die tweede plek kan daarop gewys word dat Thomas in sy gods-bewyse 'n sprong maak wat volgens sy eie stelsel nie toelaatbaar is nie. Hy kan byvoorbeeld op die gebied van die natuur steeds terugredeneer na meer oorspronklike oorsake maar kan nooit konkludeer dat die laaste oorsak God is nie, omdat hy dan nie meer op redelike vlak besig is nie, maar 'n sprong in die geloof maak<sup>128</sup>). Die sprong is nie meer redelik bewysbaar nie maar op geloofsinsig gebaseer. Ten diepste verval hiermee die moontlikheid van die Godsbewyse, want die doel van sy Natuurlike Teologie is juis om buite die geloof om die bestaan van God te bewys. Daar speel in die bewyse dus 'n geloofselement mee en dit blyk duidelik dat die Natuurlike Teologie - net soos enige ander wetenskap - nie neutraal kan wees nie.

H. Dooyeweerd het dit aangetoon toe hy van "spekulatiewe skyn" gespreek het wanneer gesuggereer word dat die teoretiese denke in 'n suiwer wetenskaplike redenering van die teoretiese verskeidenheid tot 'n idee van die Oorsprong opklim - terwyl die laaste van meet af aan aan die bewys ten grondslag lê<sup>129</sup>).

Dit is dan ook nie sonder betekenis nie dat ons uitgebreide gods-bewyse eers tydens die Christendom vind (vgl. Hoofstuk II). 'n Mens ontkom in alle geval nie aan die indruk dat die reeds (in die geloof) bekende agteraf ook nog bewys word nie. M. Huber is myns insiens tereg van mening. ". . . dass die Vernunft mit ihren Gottesbeweisen mit Vorliebe dort als Vater an die Wiege der Gotteserkenntnis tritt wo das Kind schon geboren ist"<sup>130</sup>).

Hierdie kritiek geld nie net vir Thomas se Godsbewyse nie maar ook ander aspekte van sy Natuurlike Teologie. Een voorbeeld is voldoende

om te verduidelik: die feit dat Aristoteles (dié filosoof vir Thomas) nooit in sy Redelike Teologie tot die gedagte van skepping gekom het nie, laat n mens wonder of dit nie n gegewe uit die Heilige Skrif is wat by die agterdeur van Thomas se Natuurlike Teologie ingeskuif is nie, terwyl in die SCG die indruk geskep word dat die skepping n redelike saak is<sup>131</sup>).

Soos reeds in Hoofstuk I gestel, is die bedoeling van hierdie ondersoek nie om die immanente kritiek op die Godsbewyse, waarvan hier nou enkele illustrasies gegee is, te herhaal of uit te bou en te verfyn nie. Die studie gaan juis daarvan uit dat die immanente kritiek nie die laaste woord oor die Natuurlike Teologie gespreek het nie, omdat die diepere wysgerige uitgangspunte daarin nie ter sprake kom nie. In hierdie hoofstuk oor Thomas is dus aangetoon hoe sy ontologiese voorveronderstellings tot n Natuurlike Teologie aanleiding gegee het, omdat dit nie konsekwent by die lig van die Skrif uitgebou is nie. Die onskrifmatige wysgerige grondslae van sy denke het n Natuurlike Teologie tot gevolg gehad. Om dit aan te toon was die bedoeling van die hele hoofstuk sover. Ter illustrasie van hierdie oogmerk word alleen aangetoon hoe Thomas reeds by die beantwoording van die heel eerste wysgerige vraag die pad byster geraak het en die weg vir n Natuurlike Teologie geopen het.

Op die vraag wat bestaan, of wat daar is, antwoord Thomas volgens sy Christelike louter-kosmologiese denke skepping, sondeval en verlossing. Hy begin in sy Wysbegeerte dus met die bestaan van die aardgeskape werklikheid. God word aanvanklik uitgeskakel of alleen baie indirek betrek insoverre van die skepping en verlossing van die kosmos sprake is. Op n latere stadium word dan gepoog om d.m.v. sy Natuurlike Teologie (as hoogste deel van die Filosofie) die bestaan van God te bewys. Sy Wysbegeerte begin

nie maar eindig met die bestaan van God - indien sy Godsbewyse natuurlik ~~sukse~~suksesvol is! Thomas se uitgangspunt dwing hom (as gelowige wat nie die bestaan van God wil ontken nie) dus om sy toevlug tot n Natuurlike Teologie te neem.

Hierteenoor gaan die Skrifmatige Wysbegeerte van die veronderstelling uit dat alleen die alwetende God self aan ons die antwoord op die beginvraag van die Filosofie, naamlik wat bestaan, kan verstrek. Ons kennis van die sienlike word deur die onsienlike bepaal! Die opmerklike is dat Hy in sy Woord in die eerste plek Homself, sy bestaan aan ons openbaar. Die Skrifmatige Wysbegeerte begin dus met God en nie met die skepping om vandaaruit sy bestaan te probeer bewys nie. Die radikaal Skrifmatige denke verwerp dus reeds by die beantwoording van die heel eerste vraag die Natuurlike Teologie: geen mens mag die bestaan van God ontken of hoof dit te probeer bewys nie!

Met hierdie tipe Skrifmatige wortelkritiek word n veel grondiger beoordeling van die Natuurlike Teologie bereik as wat in die gangbare sog. immanente kritiek die geval is waar bloot logiese teenstyrdighede, inkonsekwensies ens. ontbloot word.

### 2.3.3 Gebreke

Die voorafgaande mag die indruk skep dat Thomas nie self ook die gebreke van sy Natuurlike Teologie erken het nie. Daarom dat uitdruklik nog die aandag op die tekortkominge daarvan wat hy in die SCG noem, gevestig word. Op een belangrike gebrek - wat hyself ook erken - is reeds gewys, naamlik dat die Natuurlike Teologie alleen kan sê dat God bestaan en nie hoe of wat Hy is nie.

Thomas wys verder op die gebreke van die Natuurlike Teologie as hy die volgende drie gevolge noem<sup>132)</sup> wanneer die goddelike waarheid alleen n saak vir die ondersoek van die rede sou wees:

1) Net enkele mense sou dan kennis van God gehad het. Daar is drie redes waarom die meeste mense dan nie Godskennis sou vind nie:

Sommige het geen aanleg of geaardheid om te studeer nie en hoe hard hulle ook probeer, die hoogste vlak van kennis, naamlik Godskennis, sou hulle nooit bereik nie.

Ander het nie daarvoor tyd nie, omdat hulle deur te veel ander aktiwiteite verhinder word.

Nog ander word verhinder deur hulle traagheid - dit is alleen deur harde studie wat n mens langs natuurlike weg tot Godskennis kom. n Mens moet eers heelwat van die skepping self weet voordat jy tot kennis van God kan kom.

2) Die tweede "lastigheid" sluit hierby aan. Die Natuurlike Teologie verg nie alleen net onvermoeide arbeid nie maar ook baie tyd, want:

Dit is n diepsinnige waarheid.

Van baie dinge moet reeds kennis verwerf wees.

Die jeug is weens sy geaardheid nog nie geskik vir hierdie hoë kennis nie. Dit kom eers in die later jare.

3) As die goddelike waarheid alleen n saak van die natuurlik-redelike ondersoek was, sou die derde lastige konsekwensie wees dat ons kennis van God nie sonder foute sou wees nie, want:

Ons intellek is swak.

Dan sou sommige mense ook twyfel aan die dinge wat werklik

bewys is, omdat hulle sien hoe baie die wyse manne onder mekaar verskil.

Hy sê selfs: "As die enigste weg vir die kennis van God dié van die rede was, sou die mensdom in die swartste skaduwee van onkunde gebly het<sup>133</sup>).

Ons wys nog uitdruklik daarop dat (volgens Thomas) God in sy Woord nie alleen dinge openbaar wat vir die rede ontoeganklik is nie, maar as gevolg van al die bostaande gebrske, ook die dinge wat vir die rede toeganklik behoort te wees. Hy sê:

"Gelukkig daarom het die goddelike barmhartigheid voorsien dat dit ons onderrig om deur die geloof ook die waarhede te aanvaar wat die menslike rede in staat is om te ondersoek. Op hierdie wyse kan alle mense maklik in die Godskennis deel en wel sonder onsekerheid en dwaling<sup>134</sup>).

Hoewel Thomas dus erken dat die intellek swak is, ontbreek by hom tog n duidelike beklemtoning van die radikale betekenis van die sondeval vir die natuurlike Godskennis. As Christelike denker spreek hy natuurlik van die sondeval en die gevolge van die erfsonde. Reeds in die woorde wat hy (op verskillende plekke in verskillende geskrifte) gebruik om die effekte van die sondeval te beskrywe (soos o.a. "aangetas", "bedorwe", "gewond", "verdonker", "verward", "verblind", "verdof" en selfstandige naamwoorde soos "onnoselheid" en "onwetenheid") kom tot uitdrukking dat hy die gevolge daarvan volgens hom nie te ingrypend was nie.

C.H. Stinson het heelwat gegewens in die verband versamel<sup>135</sup>) en behandel vanselfsprekend ook Thomas se Natuurlike Teologie. Hy maak o.a. die stelling dat geen ander Middeleeuse teoloog naastenby soveel klem op die swakhede van die Natuurlike Teologie a.g.v. die sondeval gelê het as Thomas nie<sup>136</sup>). Dit mag waar wees wat Stinson van Thomas in vergelyking met ander Middeleeuse denkers sê maar dit hoef nog nie

te impliseer dat die doctor angelicus die sondeval werklik Skrifmatig korrek gesien het nie. Stinson se verhandeling gee die indruk dat hy, om 'n gunstige vergelyking tussen Thomas en Calvyn daar te kon stel, die effekte van die sondeval volgens Thomas bietjie opblaas en die gevolge volgens Calvyn se visie effens afblaas.

Die Wysgerige Ontologie van Thomas verhinder hom (a.g.v. die onskrifmatige invloede) myns insiens om die radikale effekte van die val op die menslike kenvermoë raak te sien. Sy tweeterreineleer (as een faset van sy Ontologie) illustreer bv. die invloed van 'n onskrifmatige Ontologie op die Bybelse openbaring aangaande die sondeval. Volgens die natuur-genadetema is die afvallige heidenwêreld op die natuurlike gebied nie totaal die pad byster nie en radikale bekering is ook nie nodig nie, want die kennis wat hulle aangaande God besit is alleen 'n kinderlike voorstadium wat deur die genade nie opgehef word nie maar alleen vervolmaak moet word.

#### 2.3.4 Noodsaaklikheid

Gesien die feit dat die Natuurlike Teologie aan baie gebreke mank gaan, en die Bonatuurlike Teologie tog volmaakte kennis bied, is dit belangrik om te weet waarom Thomas dan tog aan die Natuurlike Teologie vashou en waarom dit selfs die grootste gedeelte van die SCG beslaan.

Die antwoord hierop is reeds gegee toe die wysgerige voorveronderstellings van sy denke blootgelê is<sup>137</sup>). Verder moet hier nog spesiaal op die aanleiding tot die skryf van die SCG gewys word<sup>138</sup>). Thomas skryf hierdie werk op versoek van die sendelinge in Spanje om hulle in staat te stel om die Mohammedane tot die Christelike geloof te oorreed. Dit kan volgens hom alleen op redelike vlak gebeur. Hy sê byvoorbeeld:

" . . . die Mohammedane en die heidene aanvaar nie met ons die gesag van die Skrif waardeur hulle oortuig kan word nie, soos wat ons teen die

Jode met die Ou Testament, teen die kettters met die Nuwe kan argumen-  
teer. Want hulle (die Mohammedane) aanvaar nie een van die twee nie.  
Dit is dus noodsaaklik dat ons ons toevlug tot die natuurlike rede,  
waarmee almal moet instem, neem<sup>139</sup>).

Maar, as die Mohammedane dan alleen deur die redelike argumente  
van die Natuurlike Teologie vir die Christelike geloof gewen kan word,  
dan kom die Bonatuurlike Teologie weer in gedrang. Waarom gee Thomas  
(in SCG IV) dan ook nog 'n Bonatuurlike Teologie?

Die eerste rede is moontlik weens die gebrekkige karakter van die  
Natuurlike Teologie. (Dit kan feitlik net bewys dat God is - al sê  
Thomas in sy Natuurlike Teologie ook heelwat van hoe God is.)

Sou 'n tweede rede waarom Thomas tog wel 'n Bonatuurlike Teologie  
(aan die sendelinge in Spanje vir hulle arbeid onder die Islam) bied,  
nie miskien wees omdat hy besef dat hy nie met redelike argumente (van  
die Natuurlike Teologie) ongelowiges tot die geloof sal oorreed nie?  
Die volgende woorde van Thomas is insiggewend:

"Om die eerste soort waarheid duidelik te maak, moet ons volgens  
demonstratiewe argumente, waardeur die teëstander oorreed kan word, te  
werk gaan. Aangesien sulke argumente nie vir die tweede soort waarheid  
beskikbaar is nie, behoort ons bedoeling nie te wees om die teëstander  
deur argumente te oorreed nie, maar om sy argumente teen die geloof op  
te los; want, soos ons aangetoon het (Hoofstuk 7), kan die natuurlike  
rede nie teen die geloof wees nie. Die enigste wyse om 'n teëstander van  
die waarheid te oorreed, is deur middel van die gesag van die Skrif,  
deur goddelike wonders bevestig. Want dit wat bo die menslike rede is,  
glo ons nie tensy God dit geopenbaar het. Nóg tans is daar sekere ar-  
gumente wat gebruik kan word om die waarheid (aangaande God: B.J.v.d.W.)  
kenbaar te maak. Dit moet gedoen word vir die oefening en die versterking  
van die gelowiges en nie om die teenstanders te oorreed nie, want die

ontoereikendheid van die argumente sal hulle eerder in hul dwaling sterk aangesien hulle mag dink dat ons aanvaarding van die geloofswaarheid op sulke swak gronde steun<sup>140</sup>).

Uit hierdie woorde van Thomas blyk inderdaad dat hy beseft het dat hy met die Natuurlike Teologie nie daarin sal slaag om die ongelowiges tot die geloof te oorrede nie. "Die enigste wyse om n teëstander van die waarheid te oorrede, is deur middel van die gesag van die Skrif." Hiermee diskwalifiseer hy eintlik sy Natuurlike Teologie en daarom is ook die Bonatuurlike Teologie nodig, aangesien dit met die gesag van die Skrif opereer.

Dan kom egter vir die tweede keer die vraag na vore waarom Thomas nie die Natuurlike Teologie laat vaar en met die Bonatuurlike volstaan nie. Omdat hy (as gevolg van sy aanvaarding van die valse geloof- en wetedilemma) tog aan die redelike argumente ook vashou!

Die dilemma is: die Natuurlike Teologie het die redelike argumente, maar ongelowiges kan tog nie daarmee oorrede word nie. Met die Bonatuurlike Teologie kan wel oorrede word, maar dit het geen redelike argumente nie - omdat dit op die gebied van die geloof lê.

Dit is blykbaar die rede waarom Thomas wil hê dat die sendelinge met albei teologieë na die ongelowige Mohammedane moet gaan. Hy glo immers in n tweevoudige waarheid aangaande God. In wese is dit één waarheid wat die twee teologieë bied.

Die SCG is apologeties-missionêr gemotiveerd<sup>141</sup>). Thomas moet daarin hulp bied aan die sendingwerk onder die ongelowiges in Spanje<sup>142</sup>). Hy staan voor die dilemma<sup>143</sup>) (as gevolg van sy uitgangspunt) dat die eending sinloos word as hy aanvaar dat die heidene reeds Godskennis besit (want dan hoef dit hulle nie verder geleer te word nie), maar ook as hy aanvaar dat hulle hoegenaamd geen godskennis het nie (want dan is daar niks waarby in die sendingwerk "aangeknoop" kan word nie).

Thomas aanvaar dus dat daar 'n gemeenskaplike, redelike, neutrale gebied is waarop Christen en heiden mekaar kan ontmoet. Die pylers waarop die twee punte van die brug van sy Natuurlike Teologie rus, is aan die een kant ingeslaan op die terrein van die natuur en aan die ander kant op die terrein van die genade.

Dit is duidelik dat Thomas se Natuurlike Teologie nie suiwer filosofies van aard is nie - in alle geval nie volgens sy eie visie van Filosofie waarbinne die geloof nie 'n rol mag speel nie. Reeds is daarop gewys hoe die geloof daarin terdeë 'n rol speel. Juis in die feit dat die Natuurlike Teologie van gemengde bloed is, lê egter die probleem. Aan die een kant wil Thomas dit as 'n neutrale (filosofiese) wetenskap op die terrein van die natuur sien, en aan die ander kant kan dit as (teologiese) wetenskap heel duidelik nie neutraal bly nie. Die spanning tussen natuur en genade en die moeite om hulle 'n te skei 'n harmonies te verbind is besonder duidelik hier sigbaar. (Teen die agtergrond hiervan lê natuurlik die geloof-wetedilemma, Thomas se foutiewe "geloof en wete"-standpunt. Die eie visie van "gelowige wete", d.w.s. dat die geloof in elke druppel wete of kennis 'n rol speel, sou hier bevrydende perspektiewe kon bied.)

Soos die spanning die hoogste is in die sluitsteen waar die twee pilare van 'n triomfboog mekaar ontmoet, so kom die spanning ook die duidelikste tot openbaring in die Natuurlike Teologie wat die sluitsteen moet vorm tussen (Bonatuurlike) Teologie en Filosofie. Die Bonatuurlike Teologie moet in die Natuurlike Teologie die taal van die heiden spreek om hom op redelike wyse te kan oorrede. Die bonatuurlike waarbede moet in natuurlike taal vertaal word. Die risiko wat geneem word, is dat die vertaalde in die vertaling verswelg word. Die Bonatuurlike Teologie staan voor die onmoontlike keuse om of te swyg (en voort te gaan in 'n bonatuurlike, esoteriese "geheime taal" wat die natuurlike mens nie kan

begryp nie) ðf om die "boodskap" te vertaal en die risiko te loop dat die boodskap ook nie deurkom nie, omdat dit in die vertaling verkleur raak of heeltemal verlore gaan.

Thomas hou egter vol dat, hoewel die waarheid van die Bonatuurlike Teologie die rede te bowe gaan, die Natuurlike nie die Bonatuurlike Teologie kan opponeer of bestry nie<sup>144</sup>). Hiervoor beroep hy hom weer op sy wetsontologie. Hy sê byvoorbeeld: "Die kennis van die beginsels wat op natuurlike wyse deur ons geken word, is op goddelike wyse in ons ingeplant, want God is die outeur van ons natuur. Hierdie beginsels word daarom ook deur die goddelike Wysheid bevat. Gevolglik is alles wat daarmee strydig is, strydig met die goddelike wysheid en kan dit dus nie van God kom nie. Dit wat ons deur die geloof as goddelik geopenbaar aanvaar, kan dus nie met ons natuurlike kennis bots nie"<sup>145</sup>).

Indien daar botsings tussen die twee waarhede ontstaan, moet die fout dus by verkeerd afgeleide konklusies van die rede lê en nie by die redelike kennis as sodanig nie.<sup>146</sup>).

### 3 Die geweldige invloed van die "Summa Contra Gentiles"

Thomas van Aquino was n groot denker en so ook die kaliber van die SCG. Dit het nie alleen geblyk uit die weergawe in die voorafgaande bladsye nie, maar word ook bevestig deur die weerklink wat dit in die daaropvolgende eeue gevind het. Die invloed van die SCG blyk uit die volgende uitspraak van Zückler:

"Die Summa wider die Heiden ist das klassische Hauptzeugnis der abendländisch-apologetischen Lehrtätigkeit aus ihrer scholastischen Epoche. Der tiefgreifende und nachhaltige Einfluss, den sie als Vorbild für spätere Apologien geübt hat, ist nicht auf das Mittelalter beschränkt geblieben. Auch die protestantische Orthodoxie beider Reformationskirchen, der lutherischen wie der reformierten, hat da, wo sie das

kirchliche System unter apologetischem Gesichtspunkte zur Darstellung brachte, den thomistischen Lehrverfahren in der Summa contra gentiles mehr oder weniger bewusste Nachfolge geleistet. Namentlich in der Unterscheidung zwischen den natürlichen, der Vernunft zugänglichen, und den Übernatürlichen, die Vernunft überragenden Wahrheiten stehen auch die protestantischen Dogmatiker und Apologeten der 16. bis 18. Jahrhunderte mehr oder weniger alle als Nachahmer des Aquinaten da. Dies selbstverständlich nicht ohne dass bei ihnen die evangelische Lehr- und Erkenntnisgrundlage das Hervortreten mancher wichtigen Abweichungen von dem mittelalterlichen Vorbild bewirkte"147).

Ook tydens die Internasionale Thomaskongres waarvan aan die begin van hierdie hoofstuk melding gemaak is, het n hele aantal referate direk of indirek oor die grootmeester van die Skolastiek se Natuurlike Teologie gehandel. Nie net Rooms-Katolieke nie maar ook denkers van ander oortuigings gryp vandag weer terug na Thomas in die soeke na n oplossing vir die impasse waarin die God-is-dood-Teologie en -Filosofie die Westerse denke laat beland het. Dit is nie iets nuuts nie. Reeds ongeveer sewentig jaar gelede blyk A. Kuyper - nog steeds een van die grotes onder die Gereformeerde denkers - se respek vir Thomas uit die volgende woorde: "Alle Theologie, dien naam waard (voor zover ze dus niet een Theologie in den zin van Aristoteles, als onderdeel der philosophie bedoelt), zal dus steeds aan den draad moeten voortspinnen, dien met name Thomas van Aquino ons in handen gaf"148).

Kuyper sluit op dieselfde bladsy sy waardering van Thomas af deur te sê "Ook Calvijn's Institutie is van Thomas' geslacht". Die volgende hoofstuk sal die antwoord moet bied of hierdie uitspraak ten regte of ten onregte gemaak is.

## VERWYSINGS EN OPMERKINGS BY HOOFSTUK III

1. Vir besonderhede oor die lewensgeskiedenis van Thomas van Aquino cf. my M.A.-verhandeling: Die wysgerige konsepsie van Thomas van Aquino in sy "Summa Contra Gentiles" met spesiale verwysing na sy siening van Teologie, p. 29 - 37 waarin heelwat literatuur vermeld word. N.a.v. 'n besoek aan gedenkwaardige plekke uit sy lewensgeskiedenis verskyn daar binnekort van my die volgende artikel in Koers: "Op die spore van Thomas van Aquino (1225 - 1274): 'n biografiese skets."
2. Die kongres is gehou vanaf 17 - 24 April 1974 te Rome en Napels. Uit die bywoning (ongeveer 1,500 mense uit 60 lande) blyk die geweldige belangstelling wat daar vandag nog in die denke van Thomas bestaan. 'n Seleksie uit die referate, onder die sentrale tema "Thomas van Aquino en die fundamentele probleme van ons tyd", is reeds gepubliseer onder die titel: Tommaso D'Aquino nel suo VII centenario. 17 - 24, aprile, 1974. Die volledige acta wat by Herder Liberia in Rome verskyn, sal ongeveer vyftien dele beslaan! Dit sal nie alleen die 150 lesings bevat wat tydens die kongressitting gelewer is nie maar ook die plus minus 400 bydraes wat kongresgangers ingestuur het wat nie voorgedra kon word nie.

By hierdie geleentheid is ook 'n Internasionale Thomistiese Vereniging in die lewe geroep om o.a. verdere navorsing i.v.m. Thomas te stimuleer.

3. Tydskrifte (soos o.a. die Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, April - Sept. 1974-uitgawe) het spesiale uitgawes aan die denke van Thomas gewy. Lesings by plaaslike geleenthede ter herdenking van sy dood het in druk verskyn (soos dié van die Universiteit van Fribourg onder die titel L'Anthropologie de S. Thomas) en institute het herdenkingsuitgawes gepubliseer soos bv. die Pontifical Institute of Mediaeval Studies te Toronto: St. Thomas Aquinas 1274 - 1974. Commemorative Studies (Foreword by E. Gilson).

Vanselfsprekend word die lewensgeskiedenis van die doctor angelicus ook opnuut onder die visier geplaas. Cf. die nuwe biografie van R. Spiazzi San Tommaso D'Aquino.

4. Ook tydens die internasionale kongres in voetnoot 2 hierbo vermeld, is by wyse van verskeie referate Thomas se Natuurlike Teologie

. opnuut onder die soeklig geplaas.

5. In die bibliografie aan die einde van hierdie studie word werke oor die herlewing van die Thomisme aan die einde van die vorige eeu vermeld. (Die réveil was veral te danke aan pous Leo XIII se ensikliek Aeterni Patris en die sewe ander uitsprake wat hy tot 1895 i.v.m. die werk van Thomas gemaak het.) Die mees resente en een van die beste werke oor die renaissance van die Thomisme asook die studie van die Middeleeuse Wysbegeerte die afgelope eeu is F. van Steenberghen: Introduction à l'étude de la Philosophie Médiévale.
6. Thomas se denke is op 4 Augustus 1879 deur Pous Leo XIII as dié filosofie van die Rooms-Katolieke kerk gekanoniseer. Vanaf 1323, die jaar toe Thomas heilig verklaar is, het byna elke pous een of meer uitsprake i.v.m. die doctor communis gemaak. J. Maritain gee in sy St. Thomas Aquinas, p. 130 - 3 die uitsprake van nie minder nie as 66 pouse wat direk of indirek met Thomas se filosofie verband hou. Hierdie dokumente is volledig in Nederlandse vertaling beskikbaar in die reeks Ecclesia Docens: pauselijke dokumenten voor onze tijd. Cf. ook Fremantle: The papal encyclicals in their historical context.

Vir die geweldige hoë waardering vir Thomas se beskouinge binne die Roomse Kerk cf. verder: Metz: Christelike mensbetrokkenheid. Over de denkvorm van Thomas van Aquino, p. 7, 8 en Wentzel, Natuur en genade p. 49-50, ~~as~~ dat die Summa Theologiae van Thomas op die Konsilie van Trente naas die Bybel op die altaar van die vergadersaal gelê het en Metz beweer: "Noch in de oudheid, noch in de Middeleeuwen, noch in de moderne tijd is er een ander leraar in de Kerk, met wie de katholieke kerk sigzelf zo geïdentifiseer heeft. . . als met Thomas".

Ook buite die Rooms-Katolieke kerk word Thomas deur vele as van die grootste onder die grotes erken. Cf. Kenny, red., Aquinas. A collection of critical essays wat hom as "one of the dozen greatest philosophers of the western world" beskou.
7. Cf. Webb, Studies in the history of natural theology wat die SCG "the central work of the Middle Ages on Natural Theology" noem.
8. Cf. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, p. 223 - 4.
9. Barendse. Thomas van Aquino, p. 59.

10. Cf. *ibid.*, p. 56 asook Persson, Sacra Doctrina. Reason and revelation in Aquinas, p. 239: "There can be little doubt that Thomas did not think of himself as a philosopher but primarily as a theologian, and as a philosopher only in order to fulfil this function more effectively".
11. Preller. Divine science and science of God. A reformulation of Thomas Aquinas, p. 22.
12. In vervolg afgekort as SCG.
13. Cf. Preller, *op. cit.*, p. 25. "Aquinas puts it rather bluntly: it might be thought, he says, that the use of philosophical statements in expressing the faith will result in the 'watering down' of the faith; rather, he replies, when philosophy is used in the light of theology 'water is turned into wine' - philosophy becomes theology. (De Trinitate, II, 3, ad 5.)"
14. Usberweg sê byvoorbeeld: "Das philosophische System des Thomas ist am volendetsten in seinem philosophischen Hauptwerk, der Summa Contra Gentiles enthalten". Grundriss der Geschichte der Philosophie II, p. 428.
15. Cf. Metz, *op. cit.*, p. 125 - 6.
16. *Ibid.*, p. 50 - 1.
17. *Ibid.*, p. 124 - 4. Cf. ook p. 156: "Niet dat zij over speciale ('christelijke') inhouden nadenkt doch dat zij met een nieuwe ('christelijke') horizon het oude bedrijf van filosofie uitoefent, maakt een filosofie tot 'christelijke filosofie'."
18. Thomas se sintesedenke in die SCG word op treffende wyse geïllustreer deur n skildery van Francesco Traini in 1344 op die altaar van die Dominikaanse kerk van St. Catharina te Pisa, Italië. (n Reprodusie daarvan is te vinde teenoor die titelbladsy van die werk van Van den Berg: Inleiding tot het denken van Thomas van Aquino.) Thomas sit in die middel met n breë sirkel rondom en ligstrale wat na alle kante toe uitskiet uit die vier boeke wat hy vashou. Die boonste van die vier boeke is die SCG, want dit lê geopen en die volgende aanvangswoorde van die SCG kon gelees word: "Veritatem meditabitur gutter meum et labia mea detestabuntur impium" ("My mond spreek die waarheid en van goddeloosheid het my lippe n afsku". Spreuke 8:7.) Die drie ander boeke onder die SCG dui moontlik op die Summa Theologiae.

Bokant en aan weerskante van Thomas is die bronne wat hom geïnspireer het, afgebeeld. Reg bokant Thomas is Christus in die middel, en links en regs verskyn Moses met twee kliptafels, Paulus met een van sy briewe en die vier evangeliste Matteus, Markus, Lukas en Johannes met hulle Evangelies. Aan Thomas se regterhand staan Aristoteles en aan sy linkerhand Plato met 'n geskrif. Reg onder sy voete verskyn die verslane Averroës en links en regs daarvan twee groepe teoloë en filosowe wat hom lof toeswaai. In die stralebundels, wat op die inspirasie wys wat van Thomas uitgaan, lees ons die volgende tekste: "Hic adinvenit omnem viam disciplinæ". ("Hy het al die weë van wysheid gevind". Barug 3:37) en "Doctor gentium in fide et veritate". ("Leraar van die heidene in geloof en waarheid". 1 Tim. 2:7)

Hierdie veelseggende skildery toon op treffende wyse hoe Thomas deur sowel die Bybel as deur die Griekse denke geïnspireer is asook wat sy bedoeling was, nl. om Christelik te dink en so 'n leraar van die heidene te wees. (vgl. die doel van die SCG.)

19. Aangesien die skrywer in 'n ander geskrif, nl. Die wysgerige konsepsie van Thomas van Aquino in sy "Summa Contra Gentiles" (in Februarie 1968 vir die meestersgraad in Wysbegeerte aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys ingedien) reeds breedvoerig op Thomas se filosofie ingegaan het, word hier alleen 'n kort samevatting van die wysgerige voorveronderstellings gebied en word ook nie steeds die bewysplekke uit die SCG aangehaal om die uiteensetting te staaf nie om op hierdie wyse ruimte te bespaar. Vanselfsprekend is nuwe literatuur, of literatuur wat by die skryf van genoemde geskrif nie beskikbaar was nie, asook eie nuwe insigte in die huidige uiteensetting bygewerk.

Van die Thomistiese Ontologie in die algemeen gee M.C. Smit in sy dissertasie De verhouding van Christendom en Historie in die huidige Rooms-Katholieke geschiedbeskouing (27 - 48) 'n uitstekende kernagtige samevatting.

20. Let wel: Die plekaanduiding in die SCG geskied in vervolg eerstens met vermelding van die betrokke boek in Romeinse syfers, vervolgens die betrokke hoofstuk in Arabiese syfers, terwyl die tweede Arabiese syfer(s) die bepaalde paragraaf van die hoofstuk aandui.

Vir die Latynse teks is gebruik gemaak van die jongste Spaanse edisie van die SCG (Summa contra los Gentiles) wat in twee dele (1967 en 1968) in die serie "Biblioteca de Autores Cristianos" te Madrid verskyn het.

Vir kontrole van die eie vertaling is gebruik gemaak van 'n Amerikaanse vertaling (1955 - 1957) van die SCG (getitel On the truth of the Catholic faith) wat in die reeks "Imago Books" by Doubleday & Co. in New York uit die pen van verskeie Thomas-kenners verskyn het.

21. Vir 'n breedvoeriger uiteensetting in die verband cf. Van der Walt: Die wysgerige konsepsie van Thomas van Aquino in sy "Summa Contra Gentiles", p. 39, 40. Verduideliking van die gebesigde terminologie om die verskillende periodes in sy ontwikkelingsgang te beskrywe word ook daar gebied.
22. Cf. *ibid.*, p. 76 - 9.
23. Volgens oorlewering (cf. Stinson, Reason and sin according to Calvin and Aquinas, p. 142.) was sy geliefde Bybelteks Ps. 36:10b: "In lumine Tuo videbimus lumen" - "In U lig sien ons die lig". Dit is vandag die leuse van onder andere die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. (in Afrikaans) en die Universiteit van Fort Hare (in Latyn).
24. Dat Thomas hier in 'n eeu-oue tradisie staan (waarvan H. Dooyeweerd 'n moderne eksponent is) blyk uit die volgende woorde van die Rooms-Katolieke M.Fr.J. Marlet:  

"Die im Lichte der Offenbarung von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung in Christo, als transzendente Idee verstandene Seins-idee, mit der für sie wesentlichen Unterscheidung zwischen Konstitution und Existenz: als Gesetzesidee also und ihr entsprechende Subjektsidee, ist bezeichnend für die ganze christliche Tradition der Philosophie, in der Thomas von Aquin eine zentrale Stelle einnimmt, und in die sich die Philosophie der Gesetzesidee durch eigene, bewusst christliche Initiative wie von selber einfügt." Grundlinien der kalvinistischen "Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie, p. 129.
25. Cf. Van der Walt, *op. cit.*, p. 80.
26. Cf. *ibid.*, p. 81 - 2.
27. Cf. *ibid.*, p. 62 - 75.

28. Vir die verhouding tussen essensie en eksistensie in die denke van Thomas cf. Pattin: De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de tweede helfte der XIIIe eeuw, p. 15 - 130.
- Die feit dat volgens Thomas by God eksistensie en essensie (wet) saamval, beteken vir hom nie dat God self aan die wet onderworpe is nie. Hy behandel die vraag of dit wel die geval is in sy Summa Theologiae, pars prima secundae, questio 93, articulus 4 en antwoord daarop ontkenend.
29. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 57 - 62 vir Thomas se Godsidee in die SCG.
30. Cf. hiervoor Lackmann, Vom Geheimnis der Schopfung, p. 313 - 4.
31. Cf. in die verband ook Summa Theologiae, pars prima secundae, questio 90 waarin Thomas breedvoerig oor die wese van die wet handel. Volgens die eerste artikel is die wet iets redeliks en in die derde artikel behandel hy Rom. 2:14. Ook questiones 92 - 95 handel oor die wet. In questio 91, articulus 2 konkludeer hy bv.: "Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio Legis aeternae in rationali creatura". ("Daaruit is dit duidelik dat die natuurwet niks anders as die deelname van die redelike skepsele aan die ewige wet is nie".) In questio 93, articulus 1 word verduidelik dat die ewige wet die hoogste rede in God is.
32. Cf. in die verband Berger, Op zoek naar identiteit. Het Aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek. Hy behandel in Hoofstuk II die agtergronde van die substansiebegrip in die ousia-opvatting van Plato, in Hoofstuk III Aristoteles se substansieleer en in Hoofstuk IV Thomas se substantia-leer. Cf. ook Armstrong & Markus: Christian faith and Greek Philosophy, hoofstuk 3. Een van die beste werke wat die invloed van die neo-Platonisme vanaf die vroegste tye tot in die Middeleeue betref, is die van Von Evánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.
33. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 85 - 91.
34. Vir meer besonderhede cf. Aalders, De analogia entis in geding; Anderson, Reflections on the analogy of being. Hierdie werk gee (op p. 80 - 1) die belangrikste primêre bronne en (p. 81 - 8) n

uitgebreide bibliografie van recente publikasies oor hierdie vraagstuk wat in die Rooms-Katolieke denke veral vanaf 1930 besonder aktueel geword het en tot gevolg gehad het dat die publikasies op hierdie gebied omstreeks 1950 'n crescendo bereik het. Cf. verder Angelinus, De eenheid van het analoge zijnsbegrip. (In Analogie van het zijn. Verslag van de Achtste Algemeene Vergadering der Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte. Bijlage van SC, 1942. p. 5 - 30.); De Witte, Analogie; Dooyeweerd, De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en in de Wijsbegeerte der Wetsidee. PhR, 7:47 - 57, 1942; Id., De leer der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrrip. Een kritische onderzoek naar de grondslagen der thomistische zijnsleer. PhR, 7:65 e.v., 1942; Kreling, De betekenis van de analogie in de kennis van God (In De analogie van het zijn. Verslag van de Achtste Algemeene Vergadering van de Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte. Bijlage bij SC, 1942. p. 31 - 54.); Habel, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin; Klubertanz, St. Thomas und analogie; Little, The Platonic heritage of Thomism; Lyttkens, The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquinas; McNery, The logic of analogy. An interpretation of St. Thomas; Id., Studies in analogy; Mondin, The principle of analogy in protestant and catholic theology en Phelan, St. Thomas and analogy.

35. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 91 - 6 ssook die volgende: Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino; Geiger, La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin; Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages (by sy behandeling van Thomas); Id., The christian philosophy of St. Thomas Aquinas (betrokke gedeeltes); Henle, Saint Thomas and platonism; Kremer, De neo-platonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin; Little, op. cit. en Robbers, Antieke wijsgerige opvattingen in het Christelijk denkleven (betrokke gedeeltes). In hierdie verband is ook die Verslag van die Tiende Algemeene Vergadering der Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte (Bijlage van de tijdschrift SC, 1944) wat lesings oor die Thomistiese partisipasieleer bevat, insiggewend. Die eerste, uit die pen van H. van Rooijen, behandel die historiese gegewens omtrent die oorsprong en ontwikkelingsgang van die Thomistiese

partisipasieler en die tweede, van J. Peters, die partisipasieler by Thomas self.

36. Barendse sê dan ook van Thomas se siening van die verhouding tussen God en sy skepping: "Verskilde de wereld van God als positief anders dan God, dan was er tussen beiden volslagen vreemdheid en onherleidbaarheid. Nu echter verschillen zij hiërarchisch, dwz. als minder en méér. Niet door een positieve factor van onderscheid, niet door iets positiefs te hebben dat God niet heeft, verschilt de wereld van de oneindige God, maar deficiendo: door een deficit, gemis, door voor God onder te doen". Op. cit., p. 76. Cf. ook p. 113.
37. Smit, op. cit., p. 34.
38. Cf. ook Thomas se Summa Theologiae waar hierdie verhouding dikwels beskrywe word. So bv. in die Pars Prima, questio 1, articulus 8: "Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei. . ." In die Pars secunda secundae, questio 2, handel articulus 3 oor die vraag "Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem" en Thomas antwoord o.a. "Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis". Cf. ook pars secunda secundae, questio 171, articulus 2: "Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam".
- Persson, op. cit., p. 170 - 90 gee 'n goeie samevatting van Thomas se beskouinge in die verband. Op p. 172 gee hy o.a. die volgende omskrywing van Thomas uit sy De Veritate: ". . . gratia . . . est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale".
39. Ohm, Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin, p. 26.
40. Ibid., p. 27.
41. Thomas handel in die Summa Theologiae, pars prima secundae, questio 110 oor die wese van die genade. Cf. veral articulus 1 waarin hy drie betekenis van die begrip "genade" onderskei. Cf. verder ook Schütz: Thomas-Lexikon sub voce: "gratia" (p. 344 e.v.) en "natura" (p. 509 e.v.); Lais, Die Gnadenlehre des heiligen

Thomas in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris Ferrara en Wentzel, Natuur en Genade, p.448 - 75.

Uit die bespreking van die begrip "bonatuurlik" deur Meijer: De eerste levensvraag in het intellektualisme van St. Thomas Aquino, p. 312 e.v. blyk hoe breed dit werklik is. Dit word gebruik van die wese van God, die twee persone van Christus, die genadelewe, die salige aanskouing van God in die hiernamaals, die Christelike Godskennis, die Openbaring van God, wonders ens. Bavinck behandel in sy Gereformeerde Dogmatiek I, p. 330 e.v., II, p. 499 e.v.; III, p. 73 e.v., p. 509 e.v. en IV, p. 416 e.v. die Rooms-Katolieke leer van natuur en genade in die algemeen.

42. Die bekende Rooms-Katolieke denker Karl Rahner kan dan ook die volgende i.v.m. natuur en genade stel: ". . . het totale, door God geschapen, geestelike wezen van de mens, dat, voorzover het voorafgaat aan de vrije begenadiging door Gods eigen heerlijkheid en aan de eigenlijke onwaardigheid door schuld, geen recht heeft op Gods nabijheid. Een bijgevolg moet dan deze vergoddelijkende genade Gods (kursivering B.J.v.d.W.) met betrekking tot deze 'natuur' 'bovennatuurlijk' worden genoemd. . ." Natuur en genade volgens de leer van de Katholieke Kerk. (In Brandpunten van de hedendaagse Theologie, p. 100.)
43. Wentzel, op. cit., p. 461.
44. Meuleman. Natuur en genade. (In Protestantse Verkenningen na Vaticanum II, p. 87.)
45. Cf. Meijer, op. cit., p. 196. In sy opstel Het participatiebegrip in de thomistiese circulatorieleer sê hy byvoorbeeld van die sirkulatorieleer by Thomas in die SCG: "In de apologetische Summa wordt dit gegeven over de lengte van de eerste drie Boeken zelfs dermate breed uitgewerkt, dat men daarin terecht de leidende gedachte, de groote synthese heeft gezien van al wat de doctor communis als wijsgeer en als godgeleerde over de verhouding tussen Schepper en schepsel te zeggen weet." p. 55.

Veral Boek III (hoofstukke 25, 49, 51 en 147) van die SCG is belangrik vir Thomas se leer van die desiderium naturale.

46. Hierdie ondersoek word doelbewus tot die desiderium naturale in die algemeen beperk en handel nie oor die desiderium naturale videndi deum by Thomas nie, aangesien dit hier nie soseer om die probleem

van die natuurlike strewe na die aanskoue van God gaan nie maar alleen om die feit van n natuurlike strewe na die bonatuurlike by Thomas.

Volgens De Raedemaeker moet (in die lyn van Cajetanus) duidelik tussen n desiderium naturalis cognoscendi Deum en desiderium naturale videndi Deum onderskei word. Eersgenoemde is suiwer natuurlik, maar in laasgenoemde speel die bonatuurlike ook n rol (as gevolg van die genade by die gelowige). Hy vat dit in die volgende twee punte saam:

"1. Thomas aanvaardt geen enkel natuurlik verlangen naar de Godschouwing, indien wij 'natuurlik' verstaan in de zuiver filosofische zin, waarin 'niet-bovennatuurlik' wordt meegedacht. In de sfeer is er alleen een natuurlik verlangen om God analogisch te kennen. 'Videre' staat dan teenover 'intelligere' of 'cognoscere'.

"2. Wanneer Thomas over het desiderium naturale videndi Dei spreekt, dan gebruikt hij het woord 'naturale' in een zin waarin het bovennatuurlike wordt meegedacht. Hij bedoelt een metafysisch natuurlik verlangen in de tot genade verheven mens. Nochtans, alhoewel er in deze bovennatuurlike orde een desiderium naturale videndi Deum bestaat, toch is er geen dergelyk verlangen aanwezig naar de comprehensio Dei: deze is de onmededeelbare kennis van God door God zelf. Hier staat dus de 'visio' teenover de 'comprehensio'." Het desiderium naturale videndi Deum. BTFTh, 17:58, 1956.

47. Meyer, op. cit., noem alleen uit die nuwe tyd n sesigtal verskillende interpretasies (wat hy in vier hoofgroepe probeer klassifiseer) onder Rooms-Katolieke denkers! Cf. ook Bastable, Desire for God wat Thomas se opvatting in Hoofstuk II (p. 31 e.v.) bespreek en in n skema op p. 34 n goeie samevatting daarvan gee. Van drie tipes interpretasies onder die Roomse Katolieke denkers gee hy op p. 83 n skematiese oorsig.
48. Cf. De Raedemaeker, op. cit., p. 56.
49. Cf. Smit, op. cit., p. 38 - 47.
50. Cf. *ibid.*, p. 19, 20. Cf. vir die moderne Rooms-Katolieke visies op die tweeterreineleer ook Meuleman, op. cit. p. 80 - 8. (Hy bespreek o.a. H. de Lubac, K. Rahner, H.U. von Balthasar,

- J. Schoonenberg); Kühn, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen Katholischen Theologie der Gegenwart. (Hy bespreek o.a. K. Eschweiler, R. Guardini, E. Przywara, K. Rahner en H.U. von Balthasar) en Wentsel, op. cit. Vir die ouere standpunte t.o.v. die natuur-genadeleer cf. Van Boven, De leer van Trente over natuur en genade. (In Cultuurgeschiedenis van het Christendom II, p. 1063 - 73.)
51. Cf. Wentsel, op. cit., p. 62 - 102 vir n volledige uiteensetting van De Lubac se idees i.v.m. natuur en genade.
  52. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 96 - 108.
  53. Cf. vir die geskiedenis van die nadenke i.v.m. die mens as beeld van God voor Thomas, behalwe wat reeds in Hoofstuk II vermeld is, ook De Grijs, Goddelijk mensontwerp. Een thematische studie over het beeld Gods volgens het Scriptum van Thomas van Aquine, p. 15 - 30 en die bundel Der Mensch als Bild Gottes onder redaksie van Scheffczyk wat op p. 133 - 205 verskeie relevante studies bied. Aan die beskouinge van Thomas self m.b.t. die mens as beeld van God word vanaf p. 206 - 330 drie verskillende bydraes gewy.
  54. Dit kan verhelderend wees om saam met die gegewens wat die SCG bied ook die Summa Theologiae, pars prima, questio 93, wat spesifiek oor die mens as imago Dei handel, te lees.
  55. Cf. Summa Theologiae, pars prima, questio 93, articulus 4.
  56. Cf. ibid., articulus 8: "Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum".
  57. Volgens Polman, De praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvyn, p. 141 - 4 is Thomas n aanhanger van die semi-Pelagianisme.
  58. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 108 - 20.
  59. Cf. daarvoor o.a. Siewerth, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. I. Teil. Die sinnliche Erkenntnis en Rahner, Geist und Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.
  60. Tereg sê Meyer in Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, p. 9, 10: "Der Gegenstand des Wissens ist wie das Allgemeine und Notwendige das Unveränderliche. . . Diese Allgemeine, Notwendige und Unveränderliche ist nun zugleich der Wesensform

der Dinge." Dieselfde volgens Neumann in sy werk Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf grund der Expositio super librum Boethii de Trinitate.

Aangesien dit volgens Thomas in die wetenskapsbeoefening om die universele wet gaan, het hy probleme met wetenskappe soos Geskiedenis waar die eenmalige individuele gebeurtenisse van groot belang is. Geskiedenis is volgens hom geen wetenskap nie.

n Soortgelyke probleem ondervind hy in verband met die (Bonatuurlike) Teologie. Volgens hom is die Bybelse geskiedenis met al die individuele gebeurtenisse nie veld van ondersoek vir die Teologie nie maar alleen voorbeelde vir die praktiese lewe. (Waarom dit dan wel in die (Bonatuurlike) Teologie gaan, word later aangetoon.) Punnakapadavil Eine kritische Untersuchung über "Die Erkenntnis des Einseln" bei Thomas von Aquin gaan dieper op hierdie interessante probleem in.

61. Cf. Van der Walt, op. cit., p. 108 - 19 waar die verskillende stappe in die kenproses uiteengesit word.
62. Feckes het in sy artikel Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen. ZKTh, 54:1 - 39, 1930 aangetoon hoe weinig Thomas van sy leermeester op hierdie punt verskil. Hy sê selfs: "In der Gesamtlösung und in fast allen Einzelheiten gehen die beiden grossen Aristoteliker des Mittelalters, Albert und Thomas, der Meister und der Schüler, Hand in Hand." Verder: "Alberts Lösung ist durch Thomas von Aquin die Lösung der katholischen Theologie geworden. Sein grosser Schüler bringt nichts wesentlich Neues mehr hinzu, er führt nur noch konsequenter die aristotelischen Prinzipien durch. . ." (p. 39) Feckes toon aan hoe Albert die Grote reeds geloof en wete, Teologie en Filosofie skerp onderskei en hoe hy ook twee teologieë (n natuurlike en bonatuurlike) onderskei.

Vir Thomas se siening van die verhouding van geloof en wete cf. Betzendörfer, op. cit., p. 154 - 84; Gilson, Reason and revelation in the Middle Ages, p. 67 e.v. en Nied, Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin.

63. Cf. Summa Theologiae, pars secunda secundae, quaestio 1, articulus 5.

64. Cf. bv. *ibid.*, pars secunda secundae, questio 4, articulus 1 & 8.
65. Persson sê van geloof en wete by Thomas die volgende: "The two are not to be regarded as separate spheres, independent of one another, and the relationship is best understood as a particular instance of or a parallel to the relation between nature and grace - sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile (for faith presupposes natural knowledge, just as grace does nature and all perfections that which they perfect). Faith does not disclaim the contribution made by reason, but presupposes and perfects it . . . Just as grace is more than an external condition to nature, like a second storey added to it, and is rather the elevatio of this nature to a higher and more perfect life, so the knowledge that is revealed through faith means more than an external addition to reason". *Op. cit.*, p. 230.
66. Thomas sê in sy werk Expositio super librum Boethii de Trinitate (q. 2 a. 3): "In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti:
- "Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur.
- "Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei. . .
- "Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa sive ostendendo non esse necessaria".
- Persson, *op. cit.*, p. 231 - 3 bespreek hierdie drieërlei hulp en voeg nog 'n vierde gebruik van die Wysbegeerte in die Teologie by Thomas daaraan toe, nl. die sistematiese interpretasie van die permisses in die articuli fidei gegee. Dit is juis wat die Teologie van die geloof onderskei, want die Teologie gaan nie soos die geloof net van die openbaring uit nie maar beoog ook 'n deeglike begrip daarvan. Die Teologie gebruik dus ook rasionele metodes analoog aan dié van die ander wetenskappe - anders sou dit nie 'n scientia genoem kon word nie. Die taak van die (Bo-natuurlike) Teologie is dus volgens Thomas om met die hulp van die ratio te verduidelik wat in die Bybel gegee is.
67. Thomas maak duidelik onderskeid tussen die eerste en die derde gebruik

van die rede (en Filosofie) m.b.t. die geloofsake (en Teologie):  
Tereg sê Lang:

"Die apologetischen Voraussetzungen des Glaubens werden von Thomas nicht unter die praeambula gerechnet. Von den historischen Grundlagen der christlichen Offenbarung und den Glaubwürdigkeitsmotiven wird dort, wo Thomas von den praeambula fidei handelt, nie etwas erwähnt". Die Entfaltung des apologetischen Problem in der Scholastik des Mittelalters, p. 99.

Moontlik word die onderskeid duidelik deur te sê dat die eerste gebruik van die wete m.b.t. die geloof (die voorbou) in die Natuurlike Teologie, en die derde gebruik van die wete met betrekking tot die geloof (die werk agteraf) in die Apologetiek plaasvind. Wat by die Christelike Apologete dus nog taamlik ineengewef was (Natuurlike Teologie en Apologetiek), word by Thomas al duideliker onderskei.

68. Thomas sê byvoorbeeld in Hoofstuk 2 van SCG I waar hy die doel van die SCG stel: ". . . propositum nostrae intentiones est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. . ."
69. n Besonder interessante vraag is in hoeverre Thomas van mening is dat besware teen die geloof ingebring op redelike wyse ontsenu kan word. Hy handel daarvoor onder andere in SCG deel I, hoofstuk 7. Sy konklusie is dat alle argumente wat teen die geloof ingebring word, weerlê kan word aangesien daar geen botsing tussen geloof en wetenskap kan wees nie en die argumente teen die geloof dus verkeerde afleidings uit die selfevidente prinsipes in die natuur moet wees.
70. As Skrifbewys vir die noodsaaklikheid daarvan word dikwels 1 Petrus 3:15 aangehaal waar staan dat van die geloof rekenskap gegee moet word. Interessant (en amusant) is dat die bekende onderskeiding in twee soorte gelowiges in die Middeleeue dikwels met n beroep op Job 1:14, waar gespreek word van die beeste wat aan ploë was en die esels aan wei langs hulle, verdedig word. Dit word die eerste by Gregorius die Grote gebruik. Hy verstaan onder die boves arantes (ploënde beeste) die ontwikkelde gelowiges (priesters en monnikke) wat, wat hulle glo, ook begryp; onder die asinae pascentes (die weiende esels) verstaan hy die onontwikkelde wat by gebrek aan insig tog kragtens die onderlinge

liefde op die geestelike arbeid van hulle broeders mag teer. Cf. o.a. Dee wat in Het geloofsbegrip van Calvin, p. 104 op hierdie eksegesi van Job 1:14 wys.

Hier blyk hoe die "gewone" geloof gediskwalifiseer word teenoor die insig van die teoloog. Dit word selfs n aanleiding tot die - vir ons onaanvaarbare onderskeid - tussen geestelikes en leke in die Roomse denke. Selfs vandag nog word Teologie en geloof dikwels verwar en die teoloog se kennis hoër as dié van die gewone gelowige geag terwyl die verskil eerder in die andersoortigheid daarvan lê. Rome huldig dan ook die leer van die fides implicita, d.w.s. die annessin van waarhede wat n mens nie (persoonlik) ken nie!

71. In sy strewe om geloofwaardigheidsgronde vir die Christendom en dié se geloof in die Bybel aan te voer, bied Thomas niks nuuts nie. Ook dit stam reeds uit die tyd van die Christelike Apologete. Waibel het daarop gewys in sy Die naturlike Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts. Interessant is dat Waibel die Godsbewyse by die vroeë Christene in bewyse op die natuurlike en bonatuurlike gebied verdeel. Tot die Godsbewyse op die gebied van die natuur reken hy die teleologiese bewys, die bewegingsbewys en die bewys vanuit die wetmatigheid in die skepping asook die kosmologiese bewys. By die Godsbewyse op die bonatuurlike terrein noem hy dan die volkomenheid en foutloosheid van die Christendom in teëstelling tot die heidense Filosofie. Verder die resultate van die Christelike leer, die standvastigheid van die martelare, die wonders en die (vervulde) profesieë. Volgens Waibel het veral die profesieë n belangrike rol by die apologete gespeel. Cf. p. 79.

Verder blyk dat by die Apologete nog nie so duidelik tussen argumente vir die goddelikheid van die Skrif en die bestaan van God self onderskei is nie. Thomas maak egter reeds duidelik tussen die gebruik van die rede in geloofsake (praeambula fidei) en die apologetiese gebruik daarvan onderskeid.

Op die grondslae wat deur die Apologete gelê is, word in die eeue daarna voortgebou. Cf. Lang op. cit., hoofstuk 7, p. 129 e.v. vir die geloofwaardigheidsgronde deur verskillende Middeleeuse denkers aangevoer. Dit is opmerklik hoe die bewyse steeds in getal toeneem.

72. Cf. SCG Boek III, Hoofstuk 154 waar Thomas sê dat, omdat die geloofsake nie vir die rede evident is nie, dit noodsaaklik was dat op een of ander wyse die woorde van die predikers bevestig sou word. Die demonstrasie kan egter nie deur rasionele beginsels gebeur nie want dit gaan hier om sake wat bo-redelik is. Daarom is die mondelinge getuienis bevestig deur tekens (genesing van siekes en ander bemenslike dade) wat duidelik bewys het dat die woorde van God afkomstig is. Cf. ook SCG I, 6.
73. Lang sê tereg: "Für den heiligen Thomas ist. . . die einzig durchschlagende Glaubwürdigkeitsgrund für die christliche Offenbarung das von Gott gewirkte Wunder. Die der Vernunft zugängliche Wahrheit kann durch innere Gründe erhärtet, die der Vernunft nicht mehr zugängliche Wahrheit aber muss durch Gott gewirkte Zeichen bestätigt werden. . ." Op. cit., p. 134.
74. In SCG Boek I, Hoofstuk 6 noem Thomas die genesing van allerlei siektes, die opwekking van dooies, en die inspirasie deur die Heilige Gees sodat die eenvoudige en ongeleerde mense dadelik die hoogste wysheid en welsprekendheid besit. Die wonderlike bekering van die wêreld tot die Christelike geloof beskou hy as die duidelikste teken wat gegee kan word.
75. Lang sê tereg: "Viele Texte des Aquinaten beweisen klar, dass er der Sache nach die apologetische Rechtfertigung des Glaubens nicht nur gekannt, sondern auch als notwendig bejaht hat. Besonders durch sein ganz positives Eintreten für das Wunderkriterium hat er die traditionell gewordene Linie der katholischen Apologetik begründet". Op. cit., p. 100.

Dit is van die grootste belang om in te sien dat die apologetiese probleem vanaf die vroeg-Christelike denkers tot by Thomas (en daarna) steeds met die geloof-weteproblematiek saamhang. Lang is korrek as hy beweer: "Die apologetische Fragestellung war in der Zeit der Scholastik. . . eingegliedert in den Problemenkomplex, der unter dem Spannungsverhältnis von auctoritas und ratio, Glauben und Wissen sich birgt; sie darf nicht losgelöst davon betrachtet werden". Op. cit., p. 12.

Cf. in hierdie verband verder ook die ander studie van A. Lang: Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern

14. Jahrhunderts waarin die lyne verder deurge trek word.  
 Spesifiek oor Thomas handel ook nog P.H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des Übernatürlichen Glaubens.
76. Cf. o.s. Summa Theologiae, pars secunda secundae, questio 1, art. 4: "respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur" en questio 2, art. 9: "Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritate divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. . ." Cf. ook questio 4, art. 1 waar Thomas Hebr. 11:1 se omskrywing van die geloof bespreek.
77. Geloof staan dus nie teenoor twyfel nie (soos die Skrif leer), maar redelike geloof teenoor "gewone" geloof wat maar taamlik onseker, blind, duister is. Eers insig in die geloof, n bewese geloof bring sekerheid. Dit teenoor die Skrif wat leer die geloof is n vaete vertrouwe op die dinge wat ons hoop en n bewys is van die dinge wat ons nie sien nie. (Hebr. 11:1)
78. Ander werke oor die probleem van die geloofsekerheid in die Middeleeue is die van Heim, Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher; Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts en in die nuwere skolastiese denke Schlagenhaufen: Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik. ZKTh, 56:313 - 74 en 530 - 95, 1932.
- Die invloed van die Middeleeuse beskouinge aangaande die probleem van geloofsekerheid blyk o.a. uit die studie van Dee, Het geloofsbegrip van Calvijn en die van Graafland, De zekerheid van het geloof. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie.
79. Tereg konstater Heim: "Logische Evidenz und aus Autoritätszeugnissen erworbener Glaube sind also - mathematisch ausgedrückt - die beiden Grenzwerte, zwischen denen sich die katholische Lehrbildung über die Gewissheitsfrage hin - und herbewegen kann. . ." Op. cit., p. 161.
80. Berkouwer. Geloof en rechtvaardiging, p. 202.
81. Cf. in die verband die studie van die Thomas-kenner Grabmann, Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissen-

schaft. (In Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932/33.  
Anhang, p. 77 -144.)

82. Studies oor die verhouding tussen die artes Liberales en die Wysbegserte gedurende die Middeleeue bied die bundel Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge (Actes du quatieme congrès international de Philosophie Médiévale. Montreal, 27 août - 2 septembre 1967.)

83. Verder kan nog daarop gewys word dat Thomas se tweeterreineleer nie alleen twee teologiese nie maar 'n verdubbeling in die meeste wetenskappe tot gevolg gehad het. Wilpert se byvoorbeeld:

"Erst seit Thomas sind im Bereiche des Christentums philosophische und theologische Betrachtung klar voneinander zu scheiden, und neben einer philosophischen Gotteslehre gibt es eine theologische, ebenso neben einer theologischen Moral eine philosophische Ethik, neben einer Geschichtstheologie eine Geschichtsphilosophie, neben einer theologischen Anthropologie eine philosophische Lehre vom Menschen." Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter. (In L'homme et son destin. D'après les penseurs du Moyen Âge, p. 57, 58.)

Thomas se sintetiese natuur-genadeleer maak dit moontlik om op die gebied van die Filosofie die heidense wetenskappe te aanvaar en op die gebied van die Teologie 'n "Christelike" pendant van die wetenskappe daar te stel!

84. Meyer, op. cit., p. 41. Thomas gee die mees omvattende wetenskapsleer in sy werk Expositio super librum Boethii de Trinitate ('n resente uitgawe daarvan is dié deur B. Decker, Leiden, 1955.) Questio 1 daarvan is vertaal deur V. White (Oxford, 1947) onder die titel On searching into God en questio 5 - 6 deur A. Maurer (Toronto, 1953) onder die titel Division and method of the sciences. Cf. in die verband ook Neumann, Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf grund der Expositio super librum Boethii de Trinitate.

85. Cf. Summa Theologiae, pars prima, q. 1, a. 7: ". . . illud est subjectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum huius scientiae."

86. "Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit.

Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundam se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur." SCG, II, 4, 5.

87. Ook in sy Summa Theologiae, pars prima; q. 1, a. 1 sê Thomas uitdruklik: "Unde theologiae quas ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologiae quae pars philosophiae ponitur" (d.w.s. die teologie in die sacra doctrina vervat, verskil van die teologie wat deel van Filosofie is).

In SCG I, 4, 3 sê hy selfs die volgende: "Want feitlik die hele filosofie is gerig op die kennis van God, en dit is waarom die metafisika, wat oor die goddelike dinge handel, die laaste deel van die filosofie is wat geleer moet word."

88. Cf. Summa Theologiae, pars prima, q. 1, a. 1 (ad secundum)
89. Hy spreek daarvan as doctrina fidei en doctrina fidei Christiana. Uit die vorige voetnoot blyk dat hy dit in die Summa Theologiae ook as sacra doctrina aandui.
90. Cf. Gilby, St. Thomas Aquinas. Philosophical texts, voetnoot p. 11. Preller gee n mooi samevatting:

"According to Saint Thomas Aquinas there are two distinct 'sciences' to which the name 'Theology' may be given. On the one hand there is a body of propositions resulting from philosophical reflection on the 'cognitions of God' available to man on the basis of the natural powers of reason alone. Those propositions express a dispositional state of the intellect to which Aquinas gives the name of scientia divina or 'Divine Knowledge'. To that 'science' are also given such names as 'first philosophy', 'metaphysics', 'philosophical theology' and 'natural theology'. In addition to scientia divina there is a dispositional state of the intellect called 'faith'; to the 'science' produced by faith, Aquinas gives the name of scientia dei or 'Knowledge of God'. The propositions which express that 'science' results from a theological reflection on the 'cognitions of God' available to man on the basis of revelation (sacra scriptura)". Divine science

71. Aangesien die SCG in die eerste plek oor die Natuurlike Teologie handel, word by die uiteensetting van Thomas se siening i.v.m. die Bonatuurlike Teologie ook van sy ander geskifte betrek.
92. "Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c. 150). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis, addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat. Et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem." III, 152, 3.
93. Fehr. Das Offenbarungsproblem in dialectischer und thomistischer Theologie, p. 77.
94. Cf. II, 154, 4.
95. Cf. byvoorbeeld sy Summa Theologiae, pars prima, q. 1, a. 2 waarin hy o.a. twee argumente teen die wetenskaplikheid van die Bonatuurlike Teologie verwerp. In die eerste plek word beweer dat die Teologie geen wetenskap kan wees nie aangesien dit nie van selfevidente beginsels nie maar van die geloofsartikels uitgaan. n Tweede argument van sommige teen die wetenskaplikheid van die Bonatuurlike Teologie is dat dit nie op die algemene nie maar op individuele gevalle gerig is.
96. Dooyeweerd noem bv. drie oplossings wat deur Thomasverklaarders aan die hand gedoen is op die vraag wat Thomas bedoel as hy van die sacra doctrina as scientia spreek: "Sommigen meenden dat bedoeld was het christelike geloof, als bovenatuurlike genadegift, anderen de theologie in wetenschappelijke zin, weer anderen de 'heilige geloofsleer der Kerk', los beschouwd van het geloof en de theologie". PhR, 23:9, 1958.
- n Rooms-Katoliek, Fenton, doen die volgende oplossing aan die hand: "While sacred theology is fundamentally supernatural, by reason of its mode of procedure it is formally natural". The concept of sacred theology, p. 171.
97. Cf. Van Ackeren, op. cit., p. 52 waar hy n kort samevatting van die verskillende standpunte gee.
98. Id., p. 69. Van Ackeren beroep hom hiervoor veral op die SCG II, 75.
99. Id., p. 76.

100. Id., p. 114.
101. Id., p. 118.
102. Id., p. 121.
103. Meyer. Die wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, p. 130.
104. Volgens Meyer, op. cit., p. 131, het hierdie gedagte van die geloofsartikels as die grondprinsipes reeds lank-voor Thomas in die tyd van die Apologete en die kerkvaders bestaan.

Friederichs wys in sy werk Die Theologie als spekulatiewe und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin ook daarop dat iemand soos Willem van Auxerre reeds gesê het dat die prinsipes van die Teologie die geloofsartikels is (cf. p. 6) en dat die vroeëre Middelseeuise denkers ook wel geweet het dat die Teologie aan die scientia Deo et beatorum ondergeorden is, maar dat hulle dit nog nie soos Thomas gebruik het om die wetenskaplike karakter van die Teologie te bewys nie (cf. p. 33).

105. Volgens M. Grabmann sluit Thomas hierin by die gedagte van Aristoteles in sy Analiëtika Posteriora, Boek I aan. Cf. Grabmann, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium De Trinitate" in Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnende 14. Jahrhunderts dargestellt, p. 141.
106. Cf. Summa Theologiae, pars prima q. 1, a. 2:

"Respondeo dicendum sacra doctrinam esse scientiam. Sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometrica et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo". Cf. ook q. 1, a. 8 (respondeo).

107. Die latere onderskeid tussen theologiae archetypa en theologia ectypa kom van Thomas af. Die kennis van God bestaan as argetipiese Teologie in die goddelike bewussyn en as ektipiese

Teologie in die menslike. (Die theologia archetypa word gewoonlik nog onderverdeel in die theologia beatorum, dus die godskennis van die saliges wat reeds in die hemel is, en die theologia viatorum, d.w.s. die Godskennis van die gelowige pelgrims, die teologiese wetenskap soos wat dit deur die gelowiges hier op die aarde beoefen word. Die woord "argetipies" en "ektipies" van die Grieks archetupon en ektupon toon weer duidelik die verband met die Thomistiese wetsontologie. Die Grieks tupon beteken model, voorbeeld, vorm, wese ens. sodat archetupon op die wese van die arche (= God) dui en die ektupon op die deur God ingeskepe wet, d.w.s. die wet ante rem en in rebus. Vgl. wat by Hoofstuk I, voetnoot 142 by die behandeling van Origenes reeds hieroor gestel is. Die argetipies-ektipiese skema word o.a. in die SPT teruggevind (vgl. Hoofstuk V, 2.3.1.1.)

108. Volgens Baumer, Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie. Schol, 30:196 e.v., 1955 handel Thomas oor die Teologie as scientia subalternata in nog drie ander werke ook. In sy Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi (Boek III) spreek hy die eerste keer daarvan in die volgende sinsnede: ". . . qui supponit principia subalternatae scientiae ad scientiam subalternantem. . ." Vervolgens in sy Quaestiones disputatae. De veritate en in sy Expositio super librum Boethii de Trinitate.

Cf. in hierdie verband verder Engert, Die Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas von Aquin. (In Festschrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstage. p. 94 - 116.); Neumann, Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin auf grund der Expositio super librum Boethii De Trinitate; Wyser, Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, p. 149 en Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid I, p. 105.

109. Nied sê tereg die volgende in sy studie Glauben und Wissen nach Thomas von Aquin, p. 32 van die Bonatuurlike Teologie: "Sie nahm zwar, wie eine solche, ihre Principien (die eigentlichen Glaubensartikel) aus einer höheren Wissenschaft, nämlich der Wissenschaft Gottes und der Seligen, denen die Glaubenswahrheiten evident seien, aber sie selber könne diese Prinzipien niemals anders als im Glauben einfach gegeben hinnehmen, während jede andere Wissenschaft die Möglichkeit besitze, ihre Prinzipien (oberste Wahrheiten) letztlich

auf per se nota d.h. evidente Wahrheiten zurückzuführen, mithin auch eine vernünftige Kontrolle bei auftauchenden Zweifeln jederzeit zur Hand haben."

110. Volgens Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, p. 187 het die subalternasieler in die veertiende eeu (na die kritiek van Duns Scotus e.a. daarop) dan ook geen belangrike rol meer gespeel nie.
111. Cf. Summa Theologiae, pars prima, q. 1, a. 5.
112. Cf. Ibid., a. 6.
113. Cf. SCG I, 1, 2.
114. "Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt." I, 12, 9.
115. ". . . ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio." I, 3, 3.
116. ". . . res . . . sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent. . ." I, 8, 1.
117. Cf. Summa Theologiae, pars prima, q. 12.
118. Cf. SCG II, 2, 3 en II, 154, 6. As Thomas in sy Summa Theologiae, pars prima, q. 12, a. 12 die vraag stel of die mens in hierdie lewe d.m.v. die natuurlike rede God kan ken, verwerp hy alle standpunte wat die natuurlike Godskennis ontken en beroep hom daarvoor op Rom. 1:19: "Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 19: quod notum est Dei, manifestum est in illis, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem".
119. Cf. Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung, p. 310 - 3. Vir Thomas se eksegese van die betrokke gedeeltes cf. ook Stinson: Reason and sin according to Calvin and Aquinas. The noetic effects of the fall of man, p. 60.
120. Cf. Summa Theologiae, pars prima, q. 2, a. 3.
121. Uit die onoorsienbare literatuur oor Thomas se Godsbewyse in die algemeen noem ons alleen die volgende: Hübner, Natürliche

Gotteserkenntnis. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Huldrych Zwingli; Kenny, The five ways. St. Thomas Aquinas' proofs of God's existence; Peters, Metaphysica. Een systematisch overzicht, hoofstuk 30, p. 522 - 36; Preller, Divine science and science of God. A reformulation of Thomas Aquinas; Robbers, Menselijk weten over God en schepping. Hoofdstukken uit een wijsgerige theologie in den Geest van S. Thomas; Schneider, Natur, Vernunft, Erkenntnis Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin dargestellt en Sillem, Ways of thinking about God. Thomas Aquinas and some recent problems.

Gf. vir die tweede gods bewys o.a. Albrecht, Das Ursachengesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin. PhJGG, 33:173 - 82, 1920; Bendiak, Die essentielle Ursachenordnung bei St. Thomas von Aquin in der Neuscholastik. FS, 40:1 - 19, 1950 en Kirfel, Zum Gottesbeweise des hl. Thomas aus die Ordnung der Wirkursachen. JPhSTh, 25:146 - 63, 1911.

Gf. vir die derde Gods bewys van Thomas: Stallmach, Zur Problematik der tertia via der Gottesbeweise Thomas von Aquins. (In Metaphysik im Mittelalter. p. 380 - 5.)

Vir die vierde Gods bewys cf. o.a. Laumer, Das Gottesbeweis aus den Stufen der Vollkommenheit in der beiden Summen des hl. Thomas von Aquin. PhJGG, 50:152 - 75 en 273 - 305, 1937; Rolfes, Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit. PhJGG, 26:146 - 59, 1913 en Scherag, Der Gottesbeweis aus der seinsabstufung in den beiden Summen der Thomas von Aquin. PhJGG, 52:265 - 300, 1939.

122. D. Hume het in verskillende van sy werke (o.a. Treatise on human nature, Dialogues concerning natural religion en Enquiry concerning human understanding) reeds interessante kritiek na vore gebring en ook I. Kant lewer vernietigende kritiek in o.a. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, Kritik der reinen Vernunft en Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. (Al hierdie werke is opgeneem in Immanuel Kant Werke in Zehn Bänden onder redaksie van W. Weischedel). Veral Kant se Kritik der Reinen Vernunft (uitgawe van 1868) is belangrik waarin hy o.a. as sy oortuiging uitspreek:

"Ich werde darthun, dass die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirische) so wenig, als auf dem anderen (dem transcendentalen) etwas ausrichte, und dass sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um Über die Sinnenwelt durch die blosser Macht des Spekulation hinaus zu kommen" (p. 475).

Vervolgens gee hy dan sy vernietigende kritiek op die ontologiese bewys (p. 476 - 83 - wat ons nie by Thomas vind nie), die kosmologiese (p. 483 - 91) en die fisiko-teologiese (p. 491 - 502). Cf. vir Kant se kritiek ook die werk van De Vos, Kant als teoloog.

Die vernietigende kritiek van Kant op o.a. Thomas se Godsbewys spruit uit die totaal verskillende Kenteorie van hierdie Rasionalistiese denker. In Hoofstuk I (onder 4. Beperking), by die bespreking van die ontwikkelinge m.b.t. die Natuurlike Teologie tydens die Rasionalisme, is Kant se Kenteorie kortliks reeds uiteengesit. Daaruit blyk duidelik dat hy nie n empiristiese Kenteorie (soos Thomas op die terrein van die natuur) toegedaan was nie.

Ook Carnell gee in sy An introduction to Christian Apologetics. p. 126 - 39 n samevatting van moontlike kritiek op die quinque viae.

123. Volgens die moderne Rooms-Katolieke denker Van Steenberg is metodologiese of psigologiese twyfel toelaatbaar. Hy skets die saak soos volg:

"Indeed, the Christian's situation may appear paradoxical, faced as he apparently is by two irreducible duties: that of firmly believing what God revealed, without ever suspending his assent, and, on the other hand, that of making sure that he has good reasons for believing, which means critically examining these reasons and, especially, the reasons for believing in God's existence. It is easy to answer this difficulty. In the first place, the act of super-natural faith does not have for direct object the existence of God, but revealed truths which we firmly believe on the authority of God who speaks. As regards 'motives of credibility' or reasons for believing, they are examined at the scientific level and in answer to a methodic doubt which is perfectly compatible with the assent of faith. Besides, the assent of faith is also compatible with psychological doubt regarding the reasons for believing, provided it is not voluntarily

accepted as entailing real suspension of the assent of faith".  
The hidden God. How do we know that God exists?, p. 23.

124. Huber, Natürliche Gotteserkenntnis. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Huldrych Zwingli, p. 36.

Thomas self voer die onderskeid tussen dat God bestaan en wat Hy is nie so streng deur as ons let op Boek I van die SCG waarin hy behalwe dat hy Godsbewyse gee, ook veel sê van hoe God daaruitsien. Hy het self ook besef dat die dat en wat nie geskei kan word nie. Preller, op. cit., p. 135 gee die volgende vertaling van 'n gedeelte uit Thomas se Expositio super librum Boethii de Trinitate (VI, 3) waaruit dit duidelik blyk:

"It is to be noted, however, that we cannot know of anything whether it exists unless it be known in some fashion what it is, whether it be known by a perfect cognition or a confused cognition. And so we are not able to know whether God and other immaterial substances exist unless we know in some fashion what they are, even if in a confused manner."

125. ". . . hoe interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, acitur quid est res, et quomodo ab aliis separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens." SCG III, 30, 1.

Cf. ook I, 14 wat betoog dat ons God deur die negatiewe via remotionis leer ken. Hy sê daarin onder andere: "So is ons nie in staat om te weet wat Hy is nie. Nogtans is ons in staat om 'n sekere kennis te hê van wat Hy nie is nie."

126. "Dionysius dicit, in libro De mystica theologia, 'cum Deo quaei ignoto coniungimur': quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum." III, 49, 9.
127. Cf. I, 14, 3. Sy konklusie hier is egter weer dat die kennis nie volmaak is nie, omdat dit ons nog nie sê wat God is nie.
128. Meuleman sien dit raak as hy sê:

"In de oorzaak moet dan immers steeds weer iets liggen van

het gevolg, waarbij men de redenering aanving. Een stap naar iets absoluut anders kan men niet doen, juist krachtens de aard der redenering. Gevolg en oorzaak moeten daarin steeds iets gemeenschappelijks hebben, moeten zich op de een of andere wijze 'onder één noemer' laten brengen". De Eencyoliek "Humani Generis", p. 35.

129. Cf. Dooyeweerd, PhR, 17:167, 1952 asook Weischedel, Der Gott der Philosophen II, p. 141.
130. Huber, op. cit., p. 57. Cf. verder wat reeds in Hoofstuk I (punt 1) in hierdie verband gesê is.
131. Cf. Weischedel, op. cit., p. 133 - 4.
132. Cf. I, 4, 2 - 5.
133. "Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris."  
I, 4, 4.
134. "Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore." (I, 4, 6.) (Daar is reeds voorheen op gewys dat die Woord van God volgens Thomas n natuurlike en n bonatuurlike aspek het.) Volgens die sitaat neem sommige mense dus in geloof aan wat ander (wat meer begaafd is en nie aan al die gebreke mank gaan nie) met die rede insien. Die grens tussen geloof en wete in die Godskennis lê dus nie vas nie maar hang van die vermoë van die mens af!
135. Cf. Stinson, Reason and sin according to Calvin and Aquinas, p. 37 - 76.
136. Cf. op. cit., p. 98.
137. H. Dooyeweerd se antwoord op die vraag waarom Thomiste nie die theologia naturalis kan prysgee nie is tereg: "Het religieuse grondmotief van natuur en genade, dat heel de thomistische wijsbegeerte beheerst, eist in zijn typisch Romanistische conceptie een onderbouw van een autonome natuurlijke godskennis onder de openbaringstheologie". PhR, 17:181, 1952.

Hierdie ondersoek het egter aangetoon dat Thomas se hele wysgerige Ontologie, en nie net die tweesterreineleer nie as n

onderdeel daarvan, hom tot n Natuurlike Teologie lei. Verder word met hierdie sitaat uit Dooyeweerd nie impliseer dat die tweeterreineleer as religieuse grondmotief gesien word of dat Dooyeweerd se idee van religieuse grondmotiewe gesanksioneer word nie.

138. Vir besonderhede betreffende die aanleiding tot die skryf van die SCG cf. Van der Walt, op. cit., p. 40 - 3.
139. ". . . Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire ooguntur." I, 2, 3.
140. "Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7). Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelate. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandum rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire." I, 9, 2.
141. Grabmann, n outoriteit oor die Middeleeuse denke, noem die SCG ". . . das bedeutendste apologetische Werk der Scholastik". (In Aurelius Augustinus. 1930, p. 97.)

In sy Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang Vaterzeit, spreek hy van "Die 'Summa Contra Gentiles', eine Glanzleistung sachlicher und besonnener apologetischer Methode. . ." (p. 79).

Hoewel Barendse, op. cit., p. 31, teen n verkeerde begrip van wat met "apologeties" bedoel word, waarsku, stem hy ook daarmee in dat die SCG n apologetiese werk is:

"Met gentiles word niet zozeer 'heidenen' bedoeld, als wel 'niet-gelovigen'. Men heeft dit werk wel eens apologetisch genoemd in de zin die veel later aan dit woord is gegeven. Ten onrechte: nooit is het in Thomas opgekomen de waarheid van het geloofsmysterie te gaan bewijzen. Wel staat het voor hem vast dat het geloof zich laat verdedigen: men kan aantonen dat de argumenten die tegen de geloofspunten uit naam van de rede worden aangevoerd, rationeel niet doorslaan. In deze zin kan deze summa een apologetisch werk heten."

142. Ohm, op. cit., p. 1 - 9 noem die factoren wat bygedra het tot die nuwe opbloei van die sendingywer in die dertiende eeu.
143. Cf. *ibid.*, p. 51, 52.
144. Cf. I, 7.
145. "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria." I, 7, 2.
146. Cf. I, 7,7.
147. Zöckler. Geschichte der Apologie des Christentums, p. 223 - 4.
148. Kuyper. Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid I, p. 108.