

E T I E K V A N V R E D E

**E T I E K   V A N   V R E D E**

**'n Teologies-etiese evaluering van die Christenpasifisme**

**Proefskrif goedgekeur vir die graad  
Theologiae Doctor  
aan die Potchefstroomse Universiteit  
vir Christelike hoër Onderwys**

**Aangebied deur  
Jan Harm van Wyk    (Honns. BA, Th.B)**

A A N R I A

## V O O R W O O R D

By die voltooiing van hierdie studie is die eerste en oorweldigende gewaarwording dié van diepe dankbaarheid. En voor alles innige dankbaarheid teenoor die *Here God* vir gesondheid, krag, insig en volharding. Dit was Hÿ, die God van vrede, wat deur Sy Gees telkens weer geïnspireer het tot voortsetting wanneer dit baie dae geskyn het of daar nooit iets van tereg sou kom nie. Dit was ook geen eenvoudige taak om hierdie studie sinvol te kombineer met 'n bedrywige gemeentelike program nie!

Met dankbaarheid word ook teruggedink aan die studietyd aan die *Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys*. Die filosowe H.G. Stoker, J.A.L. Taljaard en P.G.W. du Plessis het die kritiese insig verskerp. Die teoloë W.J. Snyman, S. du Toit, P.J.S. de Klerk (later S.J. van der Walt), J.P. Jooste, H. du Plessis en S.P. van der Walt het almal 'n betekenisvolle bydrae gelewer tot my teologiese vorming. 'n Woord van besondere dank rig ek aan u, prof. S.P. van der Walt, wat as promotor opgetree het. Ofskoon u oor sekere aspekte van die studie sterk standpunte daarop nagehou het, het u aan my 'n verkwikkende ruimte vir selfstandige denke gelaat en was ons samewerking altyd van die hartlikste. U volgehoue aanmoediging tot finalisering, u kritiese vrae en u lojale begeleiding van die studie het 'n blywende indruk gelaat. Die gulhartige wyse waarop Mevrou my altyd ontvang het, is 'n aangename herinnering.

Ek kon ook profiteer van oorsese gesprekke met etici en polemoloë. Gesprekke is gevoer met A.J. Rasker, J. de Graaf, Kr. Strijd, G. Th. Rothuizen, H.M. Kuitert, W.H. Velema en B.V.A. Röling. Besondere vermelding verdien die feit dat prof. A. Troost van die

*Vrije Universiteit Amsterdam* bereid was om vir 'n jaar as studie-leier te fungeer en verskillende werkstukke krities deur te lees. 'n Aangename voorreg was ook die maandlange verblyf in Wes-Berlyn en die stimulerende gesprekke met prof. Helmut Gollwitzer.

Die binnelandse en buitelandse *Universiteitsbiblioteke* verdien lof vir die wyse waarop hulle hul van hul dikwels moeilike taak gekwyt het. Aan al die baie tiksters wat so onbaatsugtig met die voorfinale tikwerk behulpsaam was, en aan mev. Selma Wolfaardt wat die finale tikwerk so netjies gedoen het: my hoogste dank en waardering.

'n Jaarlange studie aan die Vrije Universiteit is o.m. finansiëel moontlik gemaak a.g.v. twee *beurstoekennings*, nl. die PUCHO-studiebeurs aan die VU en die Nasionale Beurs. 'n Woord van hartlike dank aan die betrokke instansies is hier gepas.

Die Kerkraad van die *Gereformeerde Kerk Johannesburg-Sentraal* moet eervol vermeld word vir die onbaatsugtige wyse waarop hulle in 1969 'n jaar voltydse studieverlof toegestaan het, asook vir die twee maande deeltydse verlof in 1973 om aan skryfwerk te wy. Die agtjarige middestadsbediening, wat onvergeetlik was, het hopelik 'n bevrugterende invloed uitgeoefen.

My *familie* verdien groot dank en waardering. Met piëteit dink ek ook aan my heengegane, godvresende grootouers aan vaderskant, wat ek goed geken het. Oupa Andries was 'n Kaapse rebel (1899-1902) -- oupa Kruger weer 'n Vrystaatse banneling --, en die feit dat hy hom verset het teen 'n *politieke* imperialisme terwyl sy kleinseun dit opneem teen 'n *tegnologiese* imperialisme, moet as 'n kontinuïteit in die familie aangemerkt word. My vader en moeder het steeds met groot liefde en verwagting die studie begelei. Hulle bydrae, indirek maar groot, moet met eer vermeld word.

Ook aan my skoonouers kom 'n dankwoord toe. Dit was teweens a.g.v. die offervaardige wyse waarop al vier ons ouers in 1969 na ons twee kinders, wat in Suid-Afrika agtergebly het, omgesien het dat dit moontlik was om dag en nag by die boeke deur te bring. Dat dié studie tot 'n einde kon kom, sal ook 'n groot bron van vreugde vir Marietjie en Jannie wees. En dan ten slotte 'n woord van matelose dank aan my vrou. Ria, jy was dit wat my telkens weer geïnspireer, bygestaan, gehelp en bemoedig het, en sonder wie se eensame dae en nagte die werk nooit voltooi sou gewees het nie. Baie dankie ook vir proefleeswerk en taalkundige advies. As blyk van opregte dank en waardering word hierdie werk aan jou opgedra.

Hierdie studie het slegs één motief: die eer van God, die opbou van Sy kerk, die heil van die mens. Slegs één doel was altyd voor oë: die voortgang van die Koninkryk van God. En mag dit bydra tot die vrede op aarde!

Johannesburg  
20 Julie 1973

## I N H O U D

1. O R I Ë N T E R I N G . . . . .	1
1.1 EEN VAN DIE VIER . . . . .	1
1.2 AKTUALITEIT EN AKUUTHEID . . . . .	2
1.3 VIER SOORTE. . . . .	7
1.3.1 Beperkte oorlog. . . . .	8
1.3.2 Totale oorlog. . . . .	8
1.3.3 Guerrillaoorlog. . . . .	9
1.3.4 Koue oorlog. . . . .	10
1.4 ENKELE OORSAKE . . . . .	10
1.4.1 Tegnokratiese oorsake. . . . .	11
1.4.2 Ekonomiese oorsake . . . . .	12
1.4.3 Demografiese oorsake . . . . .	13
1.4.4 Etnologiese oorsake. . . . .	14
1.4.5 Psigologiese oorsake . . . . .	15
1.4.6 Juridiese oorsake. . . . .	16
1.4.7 Religieuse oorsake . . . . .	17
1.4.8 Hamartologiese oorsake . . . . .	17
2. N U A N S E S . . . . .	35
2.1 RADIKALE PASIFISME . . . . .	36
2.2 PARSIELE PASIFISME . . . . .	39
2.3 PARSIELE MILITARISME . . . . .	47
<i>Atompasifisme-sonder-deterrentteorie.</i> . . . .	49
<i>Atompasifisme-met-deterrentteorie</i> . . . . .	52
<i>Situatiewe militarisme</i> . . . . .	56
<i>Fatalistiese militarisme</i> . . . . .	56
2.4 RADIKALE MILITARISME . . . . .	58

3.	HISTORIE . . . . .	87
3.1	KATOLIEKE KERKE . . . . .	87
3.1.1	Pasifistiese fase (E1 - 3) . . . . .	87
3.1.1.1	<i>Van nà Christus tot Aurelius(30-173/4)</i> . . . . .	89
3.1.1.2	<i>Van Aurelius tot Arles (173 - 314)</i> . . . . .	93
3.1.2	Militaristiese fase (E 4 - 20) . . . . .	111
3.1.2.1	<i>Arlesiaanse wending?</i> . . . . .	111
3.1.2.2	<i>Van Augustinus tot Aquinas (E 5 -13)</i> . . . . .	118
3.1.2.3	<i>Rondom Luther en Calvyn (E 16)</i> . . . . .	126
3.1.2.4	<i>Van Nà-reformasie tot Nagasaki (E17-20)</i> . . . . .	134
3.1.3	Neo-pasifistiese fase (E 20) . . . . .	138
3.1.3.1	<i>Die Rooms-Katolieke Kerk</i> . . . . .	139
3.1.3.2	<i>Die Wêreldraad van Kerke</i> . . . . .	143
3.1.3.3	<i>Die Geref. Ekumeniese Sinode</i> . . . . .	146
3.1.3.4	<i>Die Hervormde en Geref. Kerke in Nederland.</i> . . . . .	148
3.1.3.5	<i>Die Geref. Kerk in Suid-Afrika</i> . . . . .	151
3.2	HISTORIESE VREDESKERKE . . . . .	155
3.3	VREDESBEWEGINGE . . . . .	158
4.	MOTIEWE . . . . .	207
4.1	BIBLIOLOGIESE MOTIEF . . . . .	208
4.1.1	Die Ou Testament . . . . .	210
4.1.1.1	<i>Protologie</i> . . . . .	210
4.1.1.2	<i>Polemologie</i> . . . . .	210
4.1.1.3	<i>Dekalogie</i> . . . . .	214
4.1.1.4	<i>Profetologie</i> . . . . .	216
4.1.2	Die Nuwe Testament . . . . .	218
4.1.2.1	<i>Johannes die Doper</i> . . . . .	218
4.1.2.2	<i>Jesus Christus</i> . . . . .	220
4.1.2.3	<i>Die apostel Paulus</i> . . . . .	232
4.1.2.4	<i>Die apostel Johannes</i> . . . . .	235
4.1.3	Evaluering . . . . .	236

4.2	CHRISTOLOGIESE MOTIEF . . . . .	239
4.2.1	Profetologie. . . . .	240
4.2.2	Soteriologie. . . . .	242
4.2.3	Kuriologie. . . . .	244
4.2.4	Imitatio. . . . .	247
4.2.5	Evaluering. . . . .	250
4.3	EKKLESIOLOGIESE MOTIEF. . . . .	253
4.3.1	Ekumenologie. . . . .	253
4.3.2	Eksemplarisme . . . . .	255
4.3.3	Sakramentologie . . . . .	256
4.3.4	Historie. . . . .	257
4.3.5	Evaluering. . . . .	257
4.4	ESKATOLOGIESE MOTIEF. . . . .	259
4.4.1	Realiteit . . . . .	259
4.4.2	Realisering . . . . .	260
4.4.3	Finaliteit. . . . .	262
4.4.4	Evaluering. . . . .	263
4.5	ETIES-RASIONELE MOTIEF. . . . .	268
4.5.1	Etiese aspekte. . . . .	269
4.5.2	Rasionele aspekte . . . . .	272
4.5.3	Evaluering. . . . .	274
4.6	JURIDIESE MOTIEF. . . . .	277
4.6.1	Voorvrae . . . . .	278
4.6.1.1	<i>Apriorisme</i> . . . . .	278
4.6.1.2	<i>Regepraak</i> . . . . .	279
4.6.1.3	<i>Geregtigheid</i> . . . . .	282
4.6.1.4	<i>Onskuldiges</i> . . . . .	286
4.6.2	Kernvrae. . . . .	288
4.6.2.1	<i>Legitima auctoritas</i> . . . . .	288

4.6.2.2	<i>Justa Causa</i> . . . . .	290
4.6.2.3	<i>Recta intentio</i> . . . . .	291
4.5.2.4	<i>Debitus modus</i> . . . . .	293
4.6.3	Navrae . . . . .	299
4.6.3.1	<i>Ultima ratio</i> . . . . .	300
4.6.3.2	<i>Simplisme</i> . . . . .	301
4.6.3.3	<i>Proporsionalisme</i> . . . . .	302
4.6.3.4	<i>Kataklisme</i> . . . . .	305
4.6.3.5	<i>Mondialisme</i> . . . . .	305
4.6.4	Evaluering . . . . .	305
4.7	POLITIKOLOGIESE MOTIEF . . . . .	307
4.7.1	Defensibiliteit . . . . .	309
4.7.1.1	<i>Polisionele weerbaarheid</i> . . . . .	309
4.7.1.2	<i>Geweldlose weerbaarheid</i> . . . . .	310
4.7.2	Mondialisme . . . . .	313
4.7.2.1	<i>Relatiewe nasionalisme</i> . . . . .	313
4.7.2.2	<i>Mondiale strukture</i> . . . . .	316
4.7.3	Kommunisme . . . . .	322
4.7.4	Evaluering . . . . .	331
5.	P E R S P E K T I E W E . . . . .	423
5.1	KERK EN VREDE . . . . .	423
5.1.1	Die kerk en sy vredestaak . . . . .	423
5.1.1.1	<i>Kerklike werk</i> . . . . .	424
5.1.1.2	<i>Vredeswerk</i> . . . . .	438
5.1.2	Kerk en vredesbeweging . . . . .	444
5.1.3	Kerk en kapelaan . . . . .	446
5.2	STAAT EN VREDE . . . . .	449
5.2.1	<i>Societas semper reformanda</i> . . . . .	449
5.2.2	Staat en weermag . . . . .	455
5.2.3	Staat en militêre diensweieraars . . . . .	461
5.3	WETENSKAP EN VREDE . . . . .	468

5.3.1 Polemologie. . . . .	468
5.3.2 Etiek. . . . .	471
6. KONKLUSIE . . . . .	503
SUMMARY . . . . .	507
BIBLIOGRAFIE . . . . .	511

## 1. O R I Ë N T E R I N G

"Ein japanischer Student, der sechs Jahre in Europa studierte und dann vom Christentum wieder zum Buddhismus übertrat, schrieb vor kurzem an seine Mutter: „Man kann wohl sagen, dass alle nichtchristlichen Völker aller Zeiten zusammen nicht so viel Blut vergossen haben wie die Christen in den zweitausend Jahren ihrer Existenz. Mir fiel das Wort Jesu ein: ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.‘ Ich habe sie erkannt und habe mich von ihnen gelöst“". (1).

### 1.1 EEN VAN DIE VIER

Tot die vier groot wêreldvraagstukke van die laaste helfte van die twintigste eeu moet gereken word die besoedelingvraagstuk <sup>(2)</sup>, die armoedevraagstuk <sup>(3)</sup>, die oorbevolkingsvraagstuk <sup>(4)</sup> en die oorlogsvraagstuk. En van hierdie vier neem die oorlogsvraagstuk 'n unieke posisie in. Die besoedelingsvraagstuk, die armoedevraagstuk, die oorbevolkingsvraagstuk, dit is almal groot gevare vir die *toekoms* van die mens - weliswaar *nabye toekoms* -, maar die oorlogsvraagstuk is die vraag, die dodelike vraag i.v.m. die *hede* van die menslike bestaan en voortbestaan. Dit is 'n vraag wat, ofskoon die literatuur oor die onderwerp oewerloos is <sup>(5)</sup>, dringend roep om 'n antwoord vanuit die Christelike etiek. "Aan het vraagstuk van de oorlog als politieke aangelegenheid op zigzelf met haar historische en etische implicaties is men maar weinig - zeker in de gereformeerde kring als geheel te weinig - toegekomen" <sup>(6)</sup>. Inderdaad is daar heel weinig oor hierdie onderwerp vanuit reformatoriese visie besien. Die pasifisme probeer op hierdie dringende vraag 'n antwoord gee en dit sal nodig wees om hulle antwoord te analiseer en dit onder die kritiek van die Woord te plaas. Maar dit is eweneens noodsaaklik om 'n paar opmerkinge te maak oor die fenomeen

"oorlog", waaromheen die problematiek grotendeels sentreer.

## 1.2 AKTUALITEIT EN AKUUTHEID

Talle skrywers het telkens die aandag gevestig op die vraagstuk van oorlog en vrede. Cardoux sien dit as "the problem" vir die Christendom (7), terwyl Raven beweer dat die Christelike houding ten opsigte van oorlog van "the most critical importance" is (8). Macgregor verwys na die oorlogsvraagstuk as "this greatest of all modern ethical problems" (9). Reeds in 1959 het die V.V.O. 'n voorstel aanvaar waarin verklaar word dat algemene en algehele ontwapening die belangrikste probleem is waarvoor die mensheid gestel word (10).

Gedurende die laaste dekade is hierdie stemme herhaal en het dit uitgegroeï tot 'n magtige koor. Bianchi sien die probleem van oorlog en vrede as nog altyd die "grootste uitdaging" van die Christendom (11). Vir Diepenhorst is dit "een der moeilikste en in zijn gevolgen stellig een der ernstigste problemen" (12). Die voorkoming van 'n atoomoorlog, ja oorlog in die algemeen, is vir Müller "die Kardinalfrage menschlicher Verantwortung" (13). Ook Van Peursen tipeer die internasionale konflik as "het centrale vraagstuk van onze tijd" (14). In *Met Pacem in terris onderweg* word die vrede erken "als het centrale vraagstuk van deze tijd" (15), terwyl dit tegelyk gesien word "als hoogste menselijke opdracht" (16). Ook Rothuizen tipeer dit as die "centrale vraagstuk van onze tijd" (17), en Verkuyl betoog dat die vraagstuk van oorlog en vrede "hoge prioriteit heeft en dat de behandeling ervan geen uitstel gedooft" (18). Uit die mees resente literatuur verwys ons na Schmidt: "Der Frieden ist zu dem Thema unserer Zeit geworden" (19); en na Röling wat dit noem "het grootste probleem, waarmede de mensheid op het ogenblik wordt geconfronteerd" (20); en ten slotte Lochman: "Der Fragenkomplex "Krieg, Konflikt und Frieden" ist in den letzten Jahrzehnten zu einem

der wichtigsten Spannungsfelder Ökumenischer Zozialethik geworden" (21).

Al hierdie stemme laat sien dat ons hier met 'n aktueel-etiese vraagstuk van wêreldformaat te doen het, al toon hulle nie aan hoé nie. Maar hierop gaan ons weldra nader in. Want ons probleem is naamlik nie maar bloot "aktueel"nie, hy is ook grootliks *akueel*.

Die probleem van oorlog en vrede is tans akueel as gevolg van die uitvinding en vervolmaking van die moderne wapens en die nimmer eindigende bewapeningswedloop. Die voorrade atoomwapens word deur deskundiges geskat op 'n hoeveelheid "genoeg om alle menselijk leven 20X te vernietigen" (22). Nog presieser: "Er ligt in de arsenalen van de atoommachten al voldoende explosieve kracht om het equivalent te leveren van meer dan honderd ton TNT *per op aarde levende mens*. Als  $\frac{1}{4}$  ons TNT dicht bij een mens ontploft, betekent dat gewoonlijk zijn dood" (23). Weer anders gesê: Daar is genoeg kernwapens op aarde "om alle leven .... op tien planeten van de grootte van de aarde te vernietigen" (24). Of: "Een duizendste van de tans aanwezige voorraad atoombommen is voldoende om alle leven op aarde te vernietigen" (25). Diskrepancies in hierdie beweringe doen niks af aan die erns van die saak nie. Die prent word selfs nog donkerder wanneer ons verneem dat dit al tegnies moontlik is om een vuil waterstofbom te maak "met het doel door middel van radioactiviteit alle leven op een halfrond te vernietigen" (26). Skrikwekkender nog: "Zelfs de bom die al het leven op aarde kan wegvegen is technisch mogelijk"! (27). En dan is daar nog nie eens verwys na die biologiese, chemiese en geofisiese (BCG-) wapens waarvan in die boek *Tenzij er vrede komt* .... 'n doembeeld geskilder word nie (28). Die somberste voorspelling van wat die gevolge van so 'n totale oorlog kan wees, word gemaak, waarvan dié van Einstein die mees sprekende is: as die derde wêreldoorlog met atoombomme gevoer word, sal die daaropvolgende een weer met knopkieries

gevoer word (29): "De somberste voorspellingen zullen in vervulling gaan en zelfs de meest bescheiden dromen voor een betere toekomst zullen worden vernietigd als de huidige militaire ontwikkeling en instelling zich blijven doorzetten. Wij zullen dan een dubbel verlies lijden, omdat we niets tot stand brengen van wat mogelijk ware geweest terwijl wij teweens verliezen wat we al bezaten. Tenzij er vrede komt" (30).

Hiermee saam gaan die werklikheid dat die *bewapeningswedloop* onverpoos voortgesit word, dat daar al hoe meer gevaarliker wapens kom en dat al hoe meer lande hierdie gevaarlike wapens besit (31). Volgens Röling vind daar elke vyf jaar 'n rewolusionêre ontwikkeling met die wapens plaas: atoombom, waterstofbom, vuurpyle, verkenningssatelliete, polarisduikbote (32).

Dit kan geredelik toegegee word dat niemand so 'n totale allesvernietigende oorlog wil nie - soos bv. gebyk het met die Kubaanse Krisis in 1962 -, maar dit was die bekende Nederlandse polemoloog, Röling, wat onophoudelik die aandag gevestig het op die sogenaamde *onbedoelde oorlog*. "De gewilde, doelbewuste oorlog vormt niet het enige gevaar, maar ook de niet gewilde, onbedoelde oorlog" (33).

Die haglike van die huidige wêreldsituasie is ook daarin geleë dat die groot magte tot 'n groot mate *weerloos* teenoor die totale wapens is. "Er bestaat tot nu toe ook geen betrouwbare verdediging tegen een kernaanval. Onder die omstandigheden betekent een nucleaire oorlog voor de deelnemende partijen de zekerheid van wederzijdse vernietiging" (34). Die doeltreffendheid van 'n defensiewe ABM-sisteem ("anti-ballistic missile") word tans nog ver oortref deur die offensiewe ICBM-sisteem (interkontinentale ballistiese projektiel).

'n Volgende akute probleem by die moderne oorlogvoering, veral

met kernwapens, is dat sodanige oorlog 'n *oomblikbeslissing* verg, want die teenaanval moet begin op dieselfde oomblik as wanneer die aanval geloods word. "Voor een anti-raketsysteem bedraagt de reële tyd ongeveer drie miljoenste sekonden. Dit soort tyd bestond vroeger niet" (35). Gepaardgaande hiermee gaan die *gekomputeriseerde* oorlogvoering, waarby rekenoutomate 'n bepalande en selfs deurslaggewende rol kan speel by 'n oorlogsverklaring. Die rekenoutomate kan tewens veel sneller en akkurater as die mens die gegewens verwerk, en die situasie is nie uitgeslote nie dat 'n sodanige blikbrein op 'n gegewe moment kan adviseer om oor te gaan tot die voer van 'n preventiewe oorlog. "Dan zal de computer doorslaggevend worden en zal de mens moet beslissen of hij zal geloven wat het apparaat zegt" (36). Die situasie het dusdanig ontwikkel dat dit geen oordrewe stelling is nie wanneer beweer word dat "op een kritisch oomblik ligt het lot van de hele mensheid in de handen van twee mensen en hangt het ervan af of die hun zenuwen bedwingen en helderheid van geest zullen behouden" (37).

En selfs al sou die moontlikheid bestaan om prakties alle kern- en ander totale wapens prakties te vernietig, kan die *kernis* om hierdie wapens te maak nooit weer vernietig word nie (38). Dit was hierdie waarheid wat Von Weizsäcker laat spreek het daarvan dat die mensheid sal moet leer om "met die bom te lewe".

Die vraag is: het die moderne wapens die oorlog *verander*, ja *wesenlik* verander, sodat 'n moderne oorlog juis as gevolg van die middele wat daarin gebruik word, self nie meer as middel tot 'n doel kan dien nie, waarvolgens die bekende sienswyse van Carl von Clausewitz, nl. dat 'n oorlog niks anders is nie as 'n voortsetting van politiek met ander middele (39), ook onhoudbaar geword het? Watter *veranderinge* sal 'n eventuele kernoorlog in vergelyking met 'n totale oorlog teweegbring? Gollwitzer (40) - en ander skrywers saam met hom (41) - het baie duidelik gewys op die omvattendheid,

totaliteit en onbegrensde van so 'n atoomoorlog:

- (i) In 'n totale oorlog verval die onderskeid tussen soldaat en burger. Die wapens tref so ver en wyd dat niemand meer veilig is nie (42).
- (ii) Die onderskeid tussen oorwinnaars en oorwonnes val weg. Die moderne oorlog val nie meer onder die begrip stryd nie, omdat dit met sekerheid lei tot die selfvernietiging van beide strydende partye (43). Die situasie is paradoksaal: "als een van beide 'wint' is het met allebei gedaan" (44).
- (iii) In onderskeid van alle ander wapens tref die atoomwapens nie net die huidige maar ook die komende geslag. Na weke of maande kan radioaktiewe deeltjies uit die troposfeer en na jare uit die stratosfeer nog neersif (45).
- (iv) Die onderskeid tussen vegtende en neutrale lande verdwyn ook, aangesien kernwapens geen landsgrense eerbiedig nie (46).
- (v) Uiteindelik vervaag die onderskeid tussen vaderland en kosmos, aangesien 'n volk wat sy vaderland met alles vernietigende wapens wil verdedig, nie net selfmoord pleeg nie maar ook 'n wêreldbrand veroorsaak (47).

Hierdie volkome nuwe situasie het 'n strydvraag ontlok nl. of die *wese* van 'n oorlog dieselfde gebly het en of dit totaal verander het. Diepenhorst is van oordeel dat die kernwapens 'n oorlog wel kwantitatief maar nie kwalitatief gewysig het nie - en hy verwys na slagtinge wat reeds in die Assiriese oorloë voorgekom het (48). Thielicke en ander, daarenteen, is die mening toegedaan dat hier

wel van 'n *wesensverandering* sprake is. Hy noem "dass die Steigerung des Wirkungsgrades moderner Waffen zu einem Umschlag von der Quantität in eine Qualität geführt und damit ein anderes Wesen des Krieges gezeitigt habe" (49). "Een nuwe situasie is ontstaan, waarin het karakter van de oorlog fundamenteel gewijzigd is. Vroeger gehanteerd als instrument van politiek handelen, is de oorlog thans een inbreuk op de menselijke samenleving in haar geheel" (50). Gollwitzer is miskien die naaste aan die waarheid met sy stelling dat dit skyn "dass mit den neuen Kriegsmitteln nur unübersehbar die wahre Natur des Krieges an den Tag gekommen ist, die früher latent, gezähmt und beschränkt doch immer schon Wirklichkeit gewesen ist" (51). Dit kan dus nie ontken word nie dat die mensheid leef in die periode van die "dirty war". Die dilemma is weliswaar vol spanning, angst en dinamiek - "sonder atoomwapens is er de zekere nederlaag, met atoomwapens is er de zekere vernietiging" (52) -, maar juis dit maak 'n studie oor hierdie materie so boeiend en dringend.

Steek daar dalk enige waarheid in die volgende opmerking van Einstein: "The splitting of the atom has changed everything save our modes of thinking, and thus we drift toward unparalleled catastrophe"? (53).

Ten minste sōveel is duidelik dat ons beland het in die "periode van de vuile, vulgaire oorlog" (54), "the era of the dirty war". En die keuse waarvoor die mens van die twintigste eeu gestel word, is in 'n groot mate - skynbaar - diē tussen "coexistence or coextinction".

### 1.3 VIER SOORTE

Dit is nie ons pretensie om 'n gedetailleerde weergawe te bied van alle moontlike soorte van oorloë wat bestaan (het) nie. Vir ons doel, nl. om ons tema teen 'n duidelike agtergrond te plaas,

bied ons 'n kort skets van 4 soorte oorloë wat voorgekom het, of voorkom, of kan voorkom.

### 1.3.1 Die beperkte oorlog

Onder die beperkte of konvensionele of lokale oorlog moet dan verstaan word elke oorlog wat met beperkte wapens, dus uitgesonderd die sg. NBCG-wapens, op 'n beperkte gebied geveg word. Dit moet egter onthou word dat die oorgang van die modernste konvensionele wapens (vgl. die fosfor- en napalmbomme) na die NBCG-wapens uiters vloeiend is (55).

### 1.3.2 Die totale oorlog

Hierdie oorlog word "totaal" genoem omdat die wapens daarin gebruik en die omvang wat dit aanneem, onbeperk is of die moontlikheid besit om onbeperkte afmetings aan te neem. Iets hiervan het in die laaste twee wêreldoorloë - in die streng sin van die woord was dit nie wêreldoorloë nie - na vore getree. In hierdie verband speel die lugmag 'n groot rol (56) en sedert onlangs die satelliete (57). Ons het reeds duidelik gewys op die soorte en hoeveelheid vernietigingswapens wat die mensheid al gereed het vir so 'n finale oorlog - en dit is geen spekulasie of 'n oordrewe gevoel van pessimisme om in hierdie verband van 'n "finale oorlog" te spreek nie, dit is volkome realisties ..... en Bybels ook.

Die vraag is egter of daar nog, van die menslike kant geoordeel, in hierdie verband van 'n "oorlog" gespreek sou kon word. 'n Oorlog veronderstel tog stryd vanuit bepaalde motiewe, met bepaalde middele en veral ter bereiking van 'n bepaalde doel. Die eenaardige situasie doen hom egter in 'n totale oorlog voor dat die middele die doel vernietig. Dit moet dus sterk betwyfel word of die term "oorlog" nog hier van toepassing kan wees, en dit is 'n vraag of daar in hierdie verband nie eerder van "selfvernietiging" of

"allesvernietiging" gesprek behoort te word nie (58).

Om 'n konkrete voorbeeld te noem. Indien 'n superwaterstofbom (10 megaton) ontplof, sal die volgende gebeur (59):

- (i) 'n *lugdruk golf* ontstaan, met 'n totale vernietiging tot 6 kilometer, baie ernstige skade tot 13 kilometer en ligte skade vanaf 26 kilometer. (Die lugdruk golf eis 55% van die totale aantal slagoffers);
- (ii) 'n *hittestraling* ontstaan, wat brandwonde veroorsaak tot 55 kilometer ver. (Die hittestraling eis 30% slagoffers);
- (iii) *radioaktiewe deeltjies* ontstaan, met 'n trefkrag vanaf 700 tot 1 000 kilometer - en eis 15% slagoffers.

Dit is begryplik dat wanneer bv. één sodanige bom op 'n stad soos Johannesburg neergewerp word, die hele Suid-Afrika tot 'n stadium van woestheid en leegheid teruggevoer sal word.

### 1.3.3 Guerrilla oorlog

As gevolg van, enersyds, die besef van die absurditeit van die moderne wapens en, andersyds, as gevolg van 'n nasionale ontwaking, het guerrilla oorloë oral in die wêreld, maar veral in Suid-Amerika en Afrika, soos paddastoele opgespring. Waar dit die vorm aanneem van terrorisme, word soms die mees skrikwekkende daade gepleeg in naam van vryheid. Die guerrilla oorlog is egter die wapen van die magtelose, en dit sal as sodanig 'n werklikheid bly waarmee rekening gehou moet word. Tereg sê 'n skrywer dat "indien het nucleaire evenwicht tussen de grote mogendheden blijft bestaan, zal de guerrilla oorlog de voornaamste militaire factor van onze tijd blijven" (60).

Noemenswaardig is ook die opmerking dat die belangrikste in hierdie verband dít is om die toestande wat aanleiding gee tot 'n guerrilla-oorlog te verbeter (61).

Mede rondom hierdie problematiek het al 'n "Teologie van die Rewolusie" ontwikkel (62) en ook 'n sg. "Swart Teologie" (63).

#### 1.3.4 Die Koue Oorlog

Hierdie oorlog word "koud" genoem omdat dit veral 'n ideologiese stryd is wat dikwels dien as voorfase tot 'n bloedoorlog. Dit is 'n psigologiese en ideologiese stryd in vredestryd, 'n senu-oorlog gerugsteun deur toegeruste vuurpyle, polarisduikbote en gelaaide satelliete. Die koue oorlog is "een vorm van massaal wantrouwen" (64). Dit verdeel die wêreld in blokke (65). Dit wakker haat, misverstand en agterdog aan. Dit bring mee dat die vyand of opponent al tientalle kere in gedagtes gedood is nog voordat die werklike bomme neergewerp word.

Die koue oorlog vorm 'n onlosmaaklike skakel met die "warm" oorloë. "Man kann ruhig sagen, dass mit dem Abwurf dieser Bombe der kalte Krieg angefangen hat, ehe der heisse zu Ende ging; dass die Toten von Hiroshima nicht nur die letzten Opfer des zweiten Weltkrieges, sondern auch die ersten Opfer des kalten Krieges zwischen Russland und Amerika gewesen sind" (66).

Hierdie verskeie soorte oorloë moet steeds in gedagte gehou word wanneer die eintlike materie ter sprake kom.

#### 1.4 ENKELE OORSAKE

Weer eens as 'n stukkie agtergrondskildering, bied ons 'n kort skets van enkele belangrike oorsake wat dikwels aanleiding (ge-)gee (het) tot die ontstaan van oorloë. Ook hierdie paragraaf is

bedoel om verhelderend in te werk op die stof wat later ter sprake kom. Ons moet egter baie duidelik beseef dat 'n oorlog heel selde uit één oorsaak ontstaan, maar meesal "uit een mengeling van motiewen" (67).

#### 1.4.1 Tegnokratiese oorsake

Een van die groot probleme van die moderne tyd is die ontsaglike mag wat die mens besit as gevolg van 'n ongekennde tegnologiese ontwikkeling. Hierdie kolossale mag is saamgebal in die geweldige wapenapparatuur wat die mens besit. En nou is die gevaar lewensgroot dat hierdie wapens "een eigen politiek gaat voeren", (68) soos bv. met Japan gebeur het voor die Tweede Wêreldoorlog. Dit bring mee dat "de dreiging die er van bewapening uitgaat (is) zelf oorzaak van onrust en spanning en (kan) zelfs van oorlog worden" (69). "De wapens zijn een geheel eigen gevaar geworden, op de basis van de bestaande angst-politiek" (70). Die bewering dat die bestaan self van hierdie wapens "de grootste verleiding" vorm om dit te gaan gebruik, is dus belangrik (71). Geen wonder ook dat Brouwer van oortuiging is dat die grootste struikelblok vir vreedsame koëksistensie tussen Oos en Wes nie die kommunistiese ideologie is nie maar die massavernietigingsmiddele (72).

Hierby moet gevoeg word dat daar militêre en industriële interessegroepe vir bewapening bestaan vir wie die werk in verband met vrede 'n bedreiging inhou (73). Die wapenindustrie kan selfs sò kapitalisties georiënteerd wees dat dit in oorlogstyd wapens aan die vyandelike magte verkoop! (74).

Ons moet konkludeer dat "het wapenprobleem is het belangrijkste vredesprobleem van de rijke landen, zoals het armoedeprobleem het belangrijkste vredesprobleem van de ontwikkelingslanden is" (75).

Die vraag is egter of die mens die opgehoopte militêre mag

*besit*, dan wel of hy daardeur besit wōrd. Die vraag is of hy die steeds uitdyende tegnologiese ontwikkeling kan beheer en kontroleer, en of dit 'n mag is wat hom uit die hande loop. Die grondvraag, ook wanneer ons oor die bom en oor oorlog praat, is: "hoe staan wij teenover de techniek?" (76). "In deze tijd echter is de macht van de mens zo groot geworden, dat hij in staat is om de wereld naar de chaos terug te brengen. Waar is de macht over de macht, hoe kan de mens in het atoomtijdperk als mens blijven leven?" (77). Die kernvraag is dus of die mensheid daartoe in staat gaan wees om die tegnologie *tegnologie* te laat bly en of die tegnologie gaan uitbreek tot *tegnokrasie*.

#### 1.4.2 Ekonomiese oorsake

In hierdie verband kom veral die *armoedevraagstuk* ter sprake. "Het wereldarmoedeprobleem is ook een oorlogsprobleem" (78). Die groeiende teenstelling tussen die arm en ryk lande "is allicht de belangrikste bron van spanning in de wereld" (79), en dit val te betwyfel of vreedsame koëksistensie gerealiseer kan word solank hierdie spanningsbron bly bestaan. Minder as 30% van die wêreld=bevolking leef in die noorde en beskik oor meer as 80% van die wêreldinkomste. Die 2 miljard inwoners van die res van die wêreld moet lewe van 20% (80).

Wat die probleem nog meer vergroot, is die feit dat die afstand tussen ryk en arm lande jaarliks groter word (81). Dit alles gee aanleiding tot voortdurende onrus, te meer as profete al voorspel dat 'n hongerkatastrofe voor die deur staan, "een hongercatastrofe die veel meer slachtoffers zal eisen dan de beide wereldoorlogen samen" (82).

Terwyl die wêreld waggel as gevolg van hongersnood en daar jaarliks ongeveer 'n 35 miljoen mense 'n hongerdood sterf (83),

word daar nogtans miljoene rande spandeer aan bewapening. Volgens berekening word daar jaarliks 120 miljard dollar vir militêre doeleindes uitgegee <sup>(84)</sup>, in die V.S.A. alleen 60 - 70 miljard dollar <sup>(85)</sup>. Byna 10% van die produktiewe kragte in die wêreld word nou vir militêre doeleindes bestee <sup>(86)</sup>. Die minimum uitgawes vir die installasie ter vervaardiging van kernwapens word gestel op ruim 300 miljoen dollar <sup>(87)</sup>. Volgens Ralph Lapp kos een atoombom van 100 000 ton ongeveer 750 000 dollar, een waterstofbom van een miljoen ton (1 megaton) ongeveer 1 miljoen dollar, een waterstofbom van 10 megaton ongeveer 1,1 miljoen dollar, en een waterstofbom van 100 megaton ongeveer 1,2 miljoen dollar <sup>(88)</sup>.

Dit is volkome begryplik dat terwyl hierdie enorme bedrae geld deur hoofsaaklik die ryk westerse lande aan bewapening - of is dit vernietiging? - bestee word, hulle met afkeer bejeën sal word deur daardie lande waar die armoedevraagstuk onpeilbare afmetings aanneem. Dit is verstaanbaar dat die arm nasies met misnoeë sal toekyk hoedat die Christelike Weste kolossale finansiële uitgawes aangaan vir *bewapening* terwyl halfhartige bedrae bestem word vir *voedsel* aan die armes - hoeveel ekonomiese probleme ook al aan lg. verbonde mag wees. Ekonomiese hulpverlening deur die ontwikkelde lande aan die ontwikkelende lande sal egter vry moet wees van alle uitbuiting, selfverryking en politieke opportunistiese indien dit nie die bestaande spanningssituasie verder wil vertroebel nie.

#### 1.4.3 Demografiese oorsake

In hierdie verband dink ons veral aan die wêreldoorbevolkingsprobleem. Diepenhorst wys daarop dat daar 300 jaar gelede 540 miljoen mense op aarde was; 200 jaar gelede 730 miljoen; 100 jaar

gelede 1 170 miljoen. Tans is dit 3 miljard - en selfs meer. Teen die jaar 2 000 sal daar 6 miljard -- of meer -- mense wees (89). "Als de aanwas in de volgende eeuw zo doorgaat, dan zou men voor het einde van de volgende eeuw makkelijk twintig miljard kunnen verwachten, en het is wiskundig duidelik dat op onze beperkte ronde aarde niet meer dan een bepaald aantal mense kan leven" (90). Aten is van mening dat in ons tyd die getal mense op aarde ongeveer elke 30 jaar verdubbel, "en wanneer wij deze lijn even zouden doortrekken in de toekomst, dan sien we dat over 200 jare die hele wereld bewoond zou moeten word soos nu in die stad Amsterdam die geval is, terwyl na nogeens 200 jaar die aardebewoners nog juist voldoende plaats zouden hebben om allemaal tegelyk te gaan ligg" (91). 'n Wiskundige professor het selfs bereken dat 'n ramp die wêreld teen die jaar 2250 n.C. sal tref "wanneer die wereldbevolking die 25 000 miljoen bereik zal hebben (op die oogenblik 3 000 miljoen). Die wereldbevolking zal dan dalen tot 2 000 miljoen en dit proses zal sich om die 300 jaar herhalen" (92).

Dit is voor-die-hand-liggend dat hierdie vraagstuk heel maklik 'n aanleiding tot oorlog kan wees. "Massale frustratie door oorbevolking leidt tot massale agressiviteit" (93). Daarom is die konklusie van Rölting ad rem: "Die bevolkingsexplosie is zeer veront- rustend, een probleem van die allergrootste betekenis voor die oorlogsprobleem" (94). Hy verwys ook na die teorie van die Franse geleerde, Gaston Bouthoul, en noem dat dit nie kan ontken word nie "dat wereldoverbevolking zal moeten word voorkom as men die vrede in die wereld wil handhaven" (95).

#### 1.4.4 Etnologiese oorsake

Wat hier ter sprake kom, is oordrewe nasionalisme, wat gewoonlik omslaan in 'n imperialistiese motief. "Die vryheid van die naties, die hoë waarde, is, in die oue betekenis van souve"

reiniteit, de facto een bedreiging - een weldra wellicht dodelijke bedreiging voor het bestaan van deze naties" (96). "De prijs van nationale souvereiniteit is zo nu en dan de oorlog" merk Röling op (97). Oorloë vind tussen state plaas, en daarom: "geen oorlog zonder staatssouvereiniteit" (98).

Hierdie werklikheid bring mee dat daar enersyds sterk gewaak moet word teen 'n ongetemperde etnosentrisme, terwyl andersyds gewerk moet word in die rigting van 'n internasionale orde - wat nie identies is aan 'n superstaat nie. Die groot vraag is hier die wyse waarop nasionalisme en mondialisme sinvol verbind kan word, sonder dat nōg die een nōg die ander sy regmatige plek en funksie verloor (99).

In verband met die nasionale ontwaking by die jong lande, 'n ontwaking wat dikwels onstuimig ontwikkel, moet daar, volgens Röling, veral gewaak word vir die gevaar om hulle sonner van Kommunisme te beskuldig. Dīt is dikwels "die tragische vergissing van die Westerse wereld" (100). 'n Ander gevaar is natuurlik diē van *neo-kolonialisme*, d.w.s. dat die jong lande *politie*s ontvoog maar *ekonomie*s opnuut verkneg word (101).

#### 1.4.5 Psigologiese oorsake

Dit is duidelik dat die groot wêreldmoondhede in spanning en vrees vir mekaar lewe. Rusland het byvoorbeeld na die Tweede Wêreldoorlog geweldig bewapen omdat hulle die V.S.A., wat toe reeds kernwapens besit het, gevrees het. En hulle vrees was groot aange sien die V.S.A. getoon het "er niet voor terug te schrikken dit wapen ook zonder dringende noodzaak te gebruiken" (102). Hierdie feit nl. dat die atoombom eenmaal *gebruik* is, dat dit *onnodig* gebruik is (103), dat dit *redeloos* gebruik is (104), dīt het die hele wêreldsituasie volkome verander. Geen wonder nie dat van hierdie gebeurtenis gesê

is dat dit die "ernstigste fout in die profane geskiedenis" is <sup>(105)</sup>. Tereg sê Rölting dat "wedarzijdse angst is de belangrikste faktor in de Oost-West relatie" <sup>(106)</sup>.

Angs en vrees karakteriseer die verhouding tussen Oos en Wes, terwyl dié tussen Suid en Noord met terme soos haat en nyd beskryf moet word. Almal vrees 'n oorlog, en - "oorlogsverwachtingen vormen een belangrike oorlogsoorzaak"! <sup>(107)</sup>. "Vrees voor oorlog (is) de hoofdoorzaak van oorlog" <sup>(108)</sup>.

Magspolitiek en angspolitiek gaan hand aan hand. "Machtspolitiek is voor een goed stuk angstpolitiek" <sup>(109)</sup>. Volgens Fortmann is die magshonger egter nooit primêr nie, maar wel die ang. "De angst kleurt de waarneming en de gekleurde waarneming bevestigt de angst!" <sup>(110)</sup>. Bollnow meen ook dat tereg beweer is dat die beslissende grondtrek van ons tyd die angst is <sup>(111)</sup>. Thielicke sien die vrede vandag ook as "ein Friede der Angst" <sup>(112)</sup>.

Geld hier dalk die Skrifwoord: "Die volmaakte liefde dryf die vrees buite"? (1 Joh. 4:18).

#### 1.4.6 Juridiese oorsake

"Geregtigheid" is 'n sleutelbegrip in die wêreld van vandag. In die Ooste en Weste word aandoenlik gepraat van vrede, vryheid en geregtigheid, maar word daar altyd dieselfde konnotasie aan hierdie woorde geheg? Dit is aangrypend om te ontdek "dat het westen daarmee totaal iets anders bedoelt dan het oosten en omgekeerd. En juist daarin zit misschien het hart van het conflict"<sup>(113)</sup> 'n Oorlog kan daarom maklik ontstaan "uit de botsing van rechtsopvattingen, die beide met overtuiging worden verdedigd. Het recht kan oorzaak zijn van de oorlog" <sup>(114)</sup>.

As tipiese voorbeeld hiervan kan die kommunistiese rewolusie

in Rusland dien. Die regmatige eise van die laagste klasse is geïgnoreer, terwyl 'n feodaal-kapitalistiese voorregtesistiem homself gesanksioneer het (115). En terwyl die kommuniste dit opgeneem het vir sosiale geregtigheid, was die Russiese kerkleiers besig om te twis oor die kleure van die ampsgewaad -

#### 1.4.7 Religieuse oorsake

Dit klink byna na 'n anakronisme, maar tog moet bely word dat religie ook 'n oorsaak van oorlog kan wees - en was (116). In hierdie verband kan slegs verwys word na die stryd tussen Jode en Christene, tussen Rooms-katolieke en Protestante. Vermelding verdien ook die feit dat Augustinus - selfs met 'n Skrifberoep!, Lukas 14:23 - nie gehuiwer het nie om die owerheidshulp in te roep om die Donatiste "in te dwing" in die Koninkryk van die hemele (117). Religieuse fanatisme, gepaardgaande met 'n bepaalde soort Skrifgebruik, selfs Skrifmisbruik, kan dus 'n bydraende faktor wees tot die ontstaan van 'n oorlog - dink aan die Kruistogte!

#### 1.4.8 Hamartologiese oorsaak

Die diepste oorsaak van alle oorloë is, volgens die Woord van God, die sonde. Die Bybel kyk dus dieper as die bloot menslike faktore, politieke en ekonomiese oorsake en militêre magsverhoudinge, die Bybel voer telkens 'n nuwe element in: die denomiese (Efes. 6:12) (118). "Waarvandaan kom oorloë en vegterye onder julle? Kom hulle nie hiervandaan, van julle welluste wat in julle lede stryd voer nie? Julle begeer en julle het nie, julle pleeg moord en is naywerig en julle kan niks verkry nie. Julle veg en maak oorlog, en julle het nie, omdat julle nie bid nie" (Jak. 4: 1-2). Die Skrif spreek van afval van God en juis daarom ook afval van, ja aanval op die naaste (119). Thielicke is korrek as hy sê "dass die Entstehungsursache des kalten und de heissen Krieges in

den innersten Bezirken des gefallenen Menschen zu suchen ist" (120).  
Artikel I van die preamble van UNESCO bevat dus wel waarheid:  
"omdat oorloë in die gees van die mens ontstaan, moet ook in die  
gees van die mens die werke ter verdediging van die vrede opgerig  
word" (121).

Alle oppervlakkige vredesoptimisme word dus deur die harde  
werklikheid van die bestaan en voortbestaan van die sonde noodwendig  
gerelativeer. As daar dan bv. beweer word dat die mens die kern=  
wapens slegs moet besit - as afskrikmiddel - sonder die bedoeling  
om dit ooit te gebruik, moet die kritiese vraag gestel word of dit  
houdbaar is dat daar in die *dogmatiek* soveel aksent gelê kan word  
op die sonde en sondeval terwyl in die *etiese* 'n "irreële en  
optimistiese verwagting van de mens" daarop nagehou word (122).  
"Het lijkt mij dat sinds de gaskamers en de atoombommen *er geen*  
*enkele reden is om grenzen te aanvaarden van menselijke kwaad=  
aardigheid.* De nieuwe wapens zullen ontwikkeld worden, en zullen  
gebruikt worden, vroeg of laat" (123). Dit is hierdie werklikheid  
wat by Von Weizsäcker die volgende uitspraak ontlok het: "Vielleicht  
gibt es keine Möglichkeit für uns Menschen, *so wie wir wirklich*  
*sind,* mit der Bombe zu leben" (124).

Daarby moet onthou word dat die sonde ðral is - en nié slegs  
by die een kant nie (125).

Daar is selfs skrywers wat meen dat die mens in hierdie  
vraagstuk laer daal as die *diere*, aangesien daar by diere selde of  
nooit 'n oorlog voorkom tussen soortgenote nie (126).

In verband met die sondevraagstuk het daar in die jongste  
tyd 'n hele diskussie ontstaan rondom die sg. "strukturele"  
sondes (127). Reeds by Durkheim en Freud het hierdie problematiek  
ter sprake gekom. Durkheim se standpunt is: verander die

maatskappy en die mense verander, terwyl Freud die omgekeerde opinie gehuldig het: verander die mens en die maatskappy verander. Vir e.g. is die oorlog onvermydelike produk van 'n ongunstige drifontwikkeling van die individuele mens (128). Die dilemma "personele òf strukturele sondes" is egter vals. Die mens, as sondaar, besondig ook die institute waarin hy hom bevind (129).

Hiermee is nog slegs maar gesprek oor sonde as *oorzaak* van 'n oorlog en nie van sonde as *wese* van 'n oorlog nie. K. Barth vra: "Muss im Krieg nicht auf breitester Front ungefähr alles getan werden, was Gott verboten hat? Müssen die Kriegführenden nicht, um wirksam töten zu können und in Zusammenhang damit, auch stehlen, rauben und mordbrennen, lügen, betrügen und verleumden und leider weithin auch huren? - um von der fast unvermeidlichen Zurückstellung aller feineren und gewichtigeren Formen des Gehorsams gar nicht zu reden" (130).

Sonder twyfel kan gestel word dat 'n oorlog sonder sonde - as oorsaak en wese daarvan - onverklaarbaar en onbegryplik is.



- (1) A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben*, München 1961, p. 45. Vgl. ook F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956, 118 (Boeddhiste i.v.m. Christene) en J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie. Over middelen en doeleinden in de stryd om transformasie van saamenlevingen*, Kampen 1968, 19 (Troelstra i.v.m. Christene).
- (2) "Dit het egter tyd geword dat die ganse mensdom tot die besef moet kom dat die omgewingsbesoedelingvraagstuk een van die grootste probleme van die 20e eeu is, en dat dit ter wille van die voortbestaan van alle lewe op aarde, die hoogste prioriteit en aandag moet geniet", J.J.P. van Wyk, *Die vraagstuk van besoedeling in Almanak Geref. Kerk S.A.* 1973, 185. Vgl. ook sy brosjure: *Die Probleem van Omgewingsbesoedeling* (IBC-studiestuk no. 73), Potchefstroom s.j. Die besoedelingsvraagstuk het veral drie aspekte: milieu-,water- en lugbesoedeling.
- (3) Vgl. H.M. de Lange, *Rijke en Arme Landen*, Baarn 1967; H. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala*, München 1969; L.J. Zimmerman, *Arme en Rijke Landen*, Den Haag 1960; Josue de Castro, *Geography of Hunger*, London 1953.
- (4) Vgl. A. de Froe, *Het vraagstuk van de Wereldbevolking*, Baarn 1966; N.J. van Rensburg, *Bevolkingsontploffing in Suider-Afrika*, Pretoria 1972.
- (5) Vgl. B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede. Problemen van het Atoomtijdperk*, Amsterdam/Delft 1967: "Het terrein is onvoorstelbaar uitgestrekt" (228); H. Thielicke, *Theologische Ethik II 2. Ethik des Politischen*, Tübingen 1966(2): "unübersehbar geworden Literatur" (586; vgl. 514); C.J. Cadoux meen: "No one needs to be told that the literature on our subject, specially that produced within the last twenty five years, is enormous. The outbreak of the present war has brought the stream almost to floodlevel", *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 13. G.J.N.M. Ruygers meen selfs dat "temidden van de stormachtige ontwikkeling van de techniek blijft in deze materie bijna geen studie langer dan een paar jaar toonaangevend", in *Kerk-Oorlog-Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 27. 'n Opvallende verskynsel hierdie verband

is die gebrek aan (Christelike) boeke oor militarisme, terwyl die pasifistiese literatuur oorstelpend uitgebreid is.

- (6) J.A.H.J.S. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog. Gereformeerde Stemmen over het Oorlogsvraagstuk*, Kampen 1966, 157.
- (7) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* 1940 a.w., 8. Vgl. E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1939 (4), 455 - 456: "Hier stossen wir auf eine der meist umstrittenen etischen Fragen"; ook E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften I), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1919: "für die christliche Ethik so schwierigen Kriegsproblem" (728).
- (8) C.E. Raven, *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, 6 - 7.
- (9) G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism*, Leicester, 1958(5), 7.
- (10) B.V.A. Röling in *Aspeeten van de Koude Oorlog*, Assen 1964, 103-104.
- (11) H. Bianchi in *Christelijke Encyclopedie VI*, J.H. Kok N.V. Kampen 1961, 533.
- (12) I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging. Het probleem van die moderne oorlog*, Wageningen 1962, 7.
- (13) A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität. Der Atomkrieg als theologisches Problem*, Gütersloh 1963, 67.
- (14) C.A. van Peursen in *De Oorlog in het Licht der Wetenschappen*, Assen 1963, 37.
- (15) *Met Pacem in terris onderweg*, Roermond Maaseik 1965, 47.
- (16) Idem, 89.
- (17) G.Th. Rothuizen, *Schema 13*, Kampen, z.j(2), 58. Vgl. Voorwoord by *Christendom en Oorlog* a.w.: "Die oorlogs-vraagstuk betref één van de meest dringende problemen van onze tijd" (5); en die Voorwoord by *Kerk - Oorlog - Vrede* a.w.: "De ontwikkeling van de moderne wapentechniek heeft het vraagstuk van oorlog en vrede gemaakt tot het centrale vraagstuk van deze tijd" (8).

- (18) J. Verkuyl in *Meegenomen voor de Vrede. Nadere verantwoording van het gereformeerd vredesberaad*, Kampen 1969, 10.
- (19) Hans Schmidt, *Frieden*, Berlin 1969, 13. W. Trillhaas is van oordeel dat die Christelike etiek net die vrede as tema kan hê en nie die oorlog nie, *Ethik*, Berlin 1965 (2), 435. Volgens G. Th. Rothuizen bied Trillhaas een van die beste kort verhandelinge oor "oorlog en vrede" (*GTT*, Aug. 1965, 185), maar m.i. is dié van N.H. Sjøe, *Christlike Ethik. Ein Lehrbuch*, München 1957(2) beter.
- (20) B.V.A. Røling, *Wetenschappelijk onderzoek in dienst van de Vrede*(2) in *Voorlopig*, jg. 2 no. 5, Mei 1970, 165.
- (21) Jan Milic Lochman, *Krieg und Abschreckung in Ökumenischer Perspektive* in *ZEE*, Jg. 16 Heft 2, März 1972, 75. Vgl. ook W. Huber in *De angst voor de vrede*, Baarn 1971, 102: "De wereldvrede is .... het kernprobleem van onze generasie geworden ...".
- (22) *Ethische Aspecten van het Kernwapen*, Kampen 1968, 5.
- (23) D. Inglis in *Tenzij er vrede komt .... Prognose over de gevolgen van de wetenschappelijke oorlogvoering*, Leiden, 1968, 68 (vgl. 61-62).
- (24) Generale Synode Ndl. Herv. Kerk, *Het vraagstuk van de kernwapenen*, 's-Gravenhage 1963(4), 18.
- (25) Hoofbestuur van "Kerk en Vrede" in *Hoe dienen wij de vrede?* 's-Gravenhage 1956(3), 12 (vgl. 15).
- (26) D. Inglis in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 64.
- (27) N. Calder in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 225 (vgl. 65). Vgl. ook A. Myrdal in *Vrede* (Voordrachten voor 13e Kirchentag E.K.D.) Baarn 1968, 13, en J. Verkuyl in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 29 (met verwysing na U Thant).
- (28) *Passim*, vgl. 138, 140, 147 (chemiese wapens); 152, 156, 217 (biologiese wapens); 15, 183, 184, 185, 190, 193, 194, 197 - 198 (geofisiese wapens). B.V.A. Røling verwys ook in sy *Over Oorlog en Vrede* a.w. 13 na Samuel Glassone (Ed.), *The Effects of Nuclear Weapons*, Washington 1962 en Tom Stonier, *Nuclear Disaster*, Penguin Books 1963.
- (29) By A.J. Fasker, *Politiek Ethos*, Nijkerk z.j., 57 (vgl.56).

Vgl. ook B.V.A. Röling in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 138.

- (30) N. Calder in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 233.
- (31) Vgl. D. Inglis in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 60. Verdere gegevens oor die moderne wapens is te vind in *Nieuwe Literatuur over oorlog en vrede*, jg. 8 no. 1, Januarie 1971, asook in verskillende uitgawes van *Transaktie*, o.m. jg. 1 no. 10, Des. 1972, 1 - 4 (oor H-bom), 15 - 18 (kernenergie); jg. 2 no. 1, Jan. 1973, 16 - 18 (oor biologiese en chemiese wapens), en veral jg. 1 no. 1, Jan. 1972, 2 - 14 (B.V.A. Röling oor *Aspekte van de wapensituatie*). Vgl. hier ook John Strachey, *On the Prevention of War*, London 1967 (veral 117-134), en Quincy Wright, *A Study of War*, Chicago - London 1964. Ook G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom. Een studie over Christendom, Staat en Oorlog*, Utrecht 1953(4), 167, 170.
- (32) In *De Oorlog in het licht der wetenschappen*, a.w. 139 Vgl. E. Lefever (Ed.), *Arms and Arms Control*, London, 1962.
- (33) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede*, a.w. 149 (216); eweneens in *Inleiding tot de Wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 191.
- (34) André Beaufre in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 18 (vgl. ook 70 - 71, 88 - 91, 170). Vgl. ook *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 41 - 42.
- (35) H. Wheeler in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 102 (vgl. 175).
- (36) Idem 120 (vgl. 101-120). Vgl. Diepenhorst, *In de schaduw der vernietiging*, a.w. 43, en G. Th. Rothuizen, *Wat is Ethiek?*, Kampen 1973, 23.
- (37) A.J. Rasker, *Politiek Ethos*, a.w. 64. So ongeveer J.A.H.J.S. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog*, a.w. 162. Vgl. Van Weizsäcker in *Vrede*, a.w. 89, i.v.m. die miskien 60 000 mense wat die lot van 3,6 miljard mense bepaal.
- (38) Vgl. C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede*, Rotterdam 1960, 60; idem, *Mit der Bombe leben*, Hamburg 1958; C.J. Dippel, *In Godes Naam. Wat kan de kerk voor de vrede doen?*, 1962, 7; Patijn en Röling in *Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 70, 123; A.D. Müller *Dämonische Wirklichkeit und Trinität*, a.w. 209 - 210

(m.v.n. Von Weizsäcker); G.C. van Niftrik, *Het dilemma met betrekking tot de Kernwapenen in Christelijk Historisch Tijdschrift*, jg. 8 no. 1, Okt. 1962, 20; *Met Pacem in terris onderweg*, a.w. 35; Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 16.

- (39) Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Leck/Schleswig 1963 (heruitgawe). Trillhaas wys daarop dat Clausewitz tog probeer het om 'n oorlog na vier kante te begrens, maar dat hierdie begrensing tans sinloos geword het, *Ethik* a.w. 432v.
- (40) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957, 22 - 27, en H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit*, Aufsätze und Reden zur Politischen Ethik, München 1964, 294 - 301.
- (41) So ook by Heinrich Vogel in *Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945 - 1965. Eine Dokumentation*, Hamburg 1965, 83 - 84; F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956, 25; Lorson in *Caritas*, Strasbourg, Okt. 1948 (by Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 33 - 34); A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit* a.w. 182 (m.v.n. J. Messner); *Ethische Aspecten van het Kernwapen* a.w. 4-5; *Nieuwe Literatuur over oorlog en vrede*, jg. 8 no. 6, Junie 1971; H. Thielicke, *Theologische Ethik II 2*, a.w. 515, 587; E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, a.w. 457.
- (42) Dit geld ook t.o.v. biologiese wapens, vgl. C. Hedén in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 164 - 165. Daarby het die V.V.O. in 1968 'n besluit sonder teenstemme aanvaar dat dit verbode is om aanvalle teen die burgerlike bevolking te onderneem (Besluit 2444, xxiii, 19 Des. 1968), by J. de Graaf, *Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung* in ZEE, Jg. 15, Heft 3, Mai 1971, 136. En reeds in 1961 het die V.V.O. die gebruik van kernwapens getipeer as 'n misdryf teen die mensheid, *Met Pacem in terris onderweg*, a.w. 43, 59.
- (43) Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften I*, München 1958, 160 v. Vgl. ook G. Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom. Over Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1969, 107.
- (44) H. Wheeler in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 115 Vgl. B.V.A. Röling, *Polemologische aspecten van de afschrikkingsgedachte* z.j., 111 - 112.
- (45) Diepenhorst, *In de Schaduw der Vermietiging* a.w. 37.

- (46) Dit geldt ook t.o.v. biologiese wapens, vgl. C. Hedén in *Tenzij er vrede komt* ... a.w. 160.
- (47) H.N. Ridderbos vind die bewering dat elke gebruik van die kernwapens sal uitgroeï tot 'n totale oorlog, aanvegbaar ('n Argument post factum), *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, Kampen 1968, 265.
- (48) Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 96 (95). Insgelyks S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk. Toelichtingen op de uitspraken van de generale Synoden van de Gereformeerde Kerken van Assen 1957/1958 en van de Oecumenische Synode van Potochefstroom 1958*, Kampen 1965, 45. Abdus Salam wys ook daarop dat rondom 1258 die Mongole in Bagdad meer as een miljoen mense op bloeddorstige wyse omgebring het, *Tenzij er vrede komt* ... a.w. 14. Vgl. ook G.Bouthoul in *Vrede en Rechtvaardigheid*, Roermond 1968, 19.
- (49) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, Tübingen 1966 (2), 587.
- (50) *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 12 (vgl. ook 29, 32, 41, 46). Dieselfde gedagtes ook by W.J. Schuijt (p.94) en G.J.N.M. Ruygers (p. 16) in *Kerk - Oorlog - Vrede* a.w., asook by H.J. Heering, *Kernvragen der Kernwapening*, Lochem (1964?), 10. Vgl. ook Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede*, Amsterdam 1965, 19. Interessant is dit dat G.J. Heering anders oordeel: "Men ziet niet of te weinig in, dat de oorlog in zijn wezen dezelfde is gebleven", *De Zondeval van het Christendom* a.w. 228.
- (51) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 49. Insgelyks by J.A.M. Weterman in *Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 61. Vgl. ook A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit* a.w. 142.
- (52) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 37.
- (53) By B.V.A. Röling in *De Oorlog in het Licht der Wetenschappen* a.w. 134.
- (54) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 188.
- (55) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 28. Vgl. ook *Het Vraagstuk van de Kernwapenen* a.w. 19; A.J. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 60. Vir F.M. Stratmann is die grens tussen konvensionele en moderne wapens nie dié tussen atomêre en nie-atomêre wapens nie, maar tussen

waterstof- en nie-waterstofwapens, *War and Christianity Today* a.w. 36, 56 - 57.

- (56) Vgl. H.J. Diekerhof, *Een vuile Verrader. Krijgsmacht en kerk onderweg bekeken*, Utrecht 1967(6), 88.
- (57) Vgl. *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 41 - 42: "Het is technisch mogelijk geworden een satelliet in een baan om de aarde te brengen, geladen met kernwapens, en die op ieder gewenst moment op iedere gewenste plaats op de aarde te laten vallen. Daartegen bestaat geen verdediging met conventionele wapens".
- (58) C.J. Cadoux verwys daarna wát alles gedoen kon gewees het met die geld wat gedurende die Eerste Wêreldoorlog verkwis is, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 37 - 38. Sien ook F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 74.
- (59) Vgl. P. de Kam in *Oorlog en Vrede* a.w. 3 - 12. Die volgende opmerking wat verskyn in die "Voorwoord" van 'n brosjure (*Die wolk verrys! Wat nou?*, Afd. Noodbeplanning, Oorlewingsbrosjure no. 2, s.j.), deur die S.A. Regering uitgegee, hou nie genoegsaam rekening met die disastreus uitwerking van kernbomme nie: "Die krag van alle bomme is beperk. Sels die waterstofbom kan nie die aarde aan flarde blaas nie en ook nie die ganse mensdom vernietig nie".
- (60) W. Dedijer in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 33. Vgl. ook H.G. Leih, *Revolutie. Ideaal en Verwachting*, Kampen, z.j. en B.V.A. Röling (red.), *Opstand en Revolucie*, Assen 1965.
- (61) W. Dedijer in a.w. 34 (vgl. 37, 38 - 39).
- (62) Vgl. hier o.a. G.H. ter Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, Haarlem 1971(2); T. Rendtorff en H.E. Tödt, *Theologie der Revolucie* Baarn 1968; A. Th. van Leeuwen, *Ontwikkeling door revolutie. Een theologische bezinning*, Baarn 1970. Verder my *Etiek in 'n Eeu van Tegnologie en Tegnokrasie*, Potchefstroom 1971, 174 - 204 (met literatuurverwysinge).
- (63) Vgl. o.a. James H. Cone, *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black - Power - Bewegung*, München 1971; C.W.H. Boshoff e.a., *Swart Teologie*, Pretoria 1972; L. Floor, *Die Exodus-motief in die Swart Teologie in Die Saarland is die Wêreld*, (Hammanskraal 1973), 119-150.

- (64) A.F. Manning in *Aspeeten van de Koude Oorlog* a.w. 46 (vgl. 48 - 49). In sy *Politiek Ethos* a.w. 62 - 64 bied Rasker 'n ontleding van die koue oorlog t.o.v. sy doel, houding, middele, gevolge en sy teologie.
- (65) "De Koude Oorlog is de tegenstelling tussen 'kapitalisme' en 'communisme'", B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 70 (vgl. 74).
- (66) A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 43.
- (67) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek*, Amsterdam 1947(2), 342. Vgl. verder L.L. Bernard, *War and its causes*, New York 1944; Quincy Wright, *A Study of War*, Chicago - London, 1964.
- (68) B.V.A. Röling in *Aspeeten van de Koude Oorlog* a.w. 97-98.
- (69) P.J. Roscam Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 14.
- (70) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 62 (vgl. 149, 155, 217, 240). Dieselfde gedagte van hom ook in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 145, 148. Hiermee stem ook saam Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956, 261 ("Ist es nicht vielmehr der Besitz einer schlagkräftigen Armee, die den imperialistischen Appetit anregt?"); H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 63; C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 217; *Nieuwe Weerbaarheid*, Arnhem 1952, 41.
- (71) O. Klineberg in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 207. So Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 39 ("the very possession of them constitutes a temptation to use them"). Presies die omgekeerde gedagte is te vinde by J. Barents wat beweer dat dit die pasifisme en die vërgaande ontwapening van die jare '20 en '30 was wat die Tweede Wêreldoorlog nader gebring het: in *Oorlog en Vrede* a.w. 16.
- (72) B.J. Brouwer in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 44. Ins-gelyks N.A. Schuman in *Synoodkreet. Vragen met voorrang*, Baarn 1969, 66.
- (73) A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 50. Vgl. W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 105.
- (74) F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 92.

- (75) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 88. Vgl. ook sy *Over oorlog en vrede* a.w. 31
- (76) C.L. Patijn in *Oorlog en Vrede* a.w. 69. Vgl. in hierdie verband die boeiende boek van H. van Riessen, *Mondigheid en de Machten*, Amsterdam 1967. Ook A.Th. van Leeuwen, *Profetie in een technocratische tijd*, Baarn 1968.
- (77) G.J.N.M. Ruygers in *Kerk - Oorlog - Vrede* a.w. 12. Vgl. ook Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III, 4, Zürich 1951, 517: "Haben wir die Macht zum Leben oder hat sie uns? Solange sie uns hat, wird der Krieg immer wieder unvermeidlich werden".
- (78) B.V.A. Röling in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 8 (vgl. 9). So ook Röling in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 133. I.J. Brugmans verwys ook na L. Robbins, *The economic causes of war*, 1939 (in *De oorlog in het licht der wetenschap* a.w. 81). Vgl. *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 83.
- (79) B.V.A. Röling in *Aspecten van de koude oorlog* a.w. 128.
- (80) *Gerechtigheid en Barmhartigheid. Onze verantwoordelijkheid teenover de ontwikkelingslande* z.j., 16. Verskillende outeurs wys hierop: B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 113, en *Inleiding tot de wetenskap van oorlog en vrede* a.w. 70; W. Dedijer in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 39; E. Eppler in *Offensive ohne Waffen*, Wuppertal 1968, 32; 'Bola Ige in *Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*, Berlin 1967, 67: "Denn es kann keinen Frieden geben in einer Welt, in der zwei Drittel der Menschheit von oben herab als "die Armen", "die Unterentwickelten", "die Dritte Welt" oder heute "die neu erwachten Völker" genannt werden". Die nasies van die wêreld sal daarom ander maatstawe moet gebruik w anneer hulle die 70% aardoppervlakte wat deur die see bedek word, regverdig wil verdeel, W.A. Nierenberg in *Tenzij er vrede komt ...* a.w. 132.
- (81) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenskap van oorlog en vrede* a.w. 71; *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 130; *Oorlog en Vrede* a.w. 103 (vgl. 133 - 134); in *Vrede* a.w. 20.
- (82) C.F. von Weizsäcker in *Vrede* a.w. 72.
- (83) Piet Reckman, *Het blawwe boekje. Vredesdienstregeling*, Utrecht 1968(7), 6.

- (84) Vgl. *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 64; *Eén wereld of geen wereld - Vier Kernvragen uit de Verenigde Naties*, Roermond Maaseik 1966, 75; *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 130 (noem 180 miljard dollar). Vgl. S.C. Derksen, *Hoe leren we de vrede?*, Groningen 1970(3), 77; *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 89, 106; *Kerk-Oorlog-Vrede* a.w. 43.
- (85) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 122.
- (86) J. Meijer in *Eén wereld of geen wereld* a.w. 37.
- (87) J. Cockcroft in *Tensij er vrede komt ...* a.w. 47 (48).
- (88) By B.V.A. Röling in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 137 (m.v.n. Ralph E. Lapp, *Kill and Overkill. The Strategy of Annihilation*, New York 1962(2), 37).
- (89) I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 29. B.V.A. Röling verwys daarna dat waar daar vroeër 1600 jaar nodig was vir 'n verdubbeling van wêreldbevolking, dit tans binne 40 jaar geskied! - en dat die hoogste toename veral in die arm lande plaasvind, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 117; vgl. ook sy *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 71.
- (90) C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede*, Rotterdam 1966, 109 (vgl. 60, 79).
- (91) A.C. Aten, *De Overlevingskansen van de mens als soort in Voorlopig*, jg. 3 no. 1., Jan. 1971, 3.
- (92) By. G. Rattray Taylor, *De biologische tijdbom*, Amsterdam - Brussel 1968, 56.
- (93) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 71.
- (94) Idem, 71.
- (95) Idem, 48. Dit is begryplik dat die oproep in S.A. om groter blanke gesinne (sien B. Duvenage in *Almanak van die Geref. Kerk in S.A.*, Potchefstroom 1971, 175) ingaan teen die meeste gesaghebbende opinies in hierdie verband. Vgl. ook J.A. Heyns, *Die Nuwe Mens Onderweg. Oor die Tien Gebouie*, Johannesburg/Kaapstad 1970, 202 (contra situatisme en dubbele moraal).

- (96) C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 77. Vgl. C.F. Beyers Naude, *Vreedsame Geweld in Pro Veritate* vol. 10 no. 7, 15 Nov. 1971, 10: "Rassisme is 'n besliste bedreiging van die vrede van die mensdom".
- (97) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 57. Vgl. ook C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 184: "I suspect that national and racial self-regard has also played a great part in the provocation of war".
- (98) I.J. Brugmans in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 93.
- (99) Veral J. Verkuyl lewer skerp kritiek teen die (Afrikaner-) nasionalisme (of rassisme, soos hy dit noem), vgl.o.a. sy *Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen*, Baarn 1969, en *Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland* Kampen 1972. En tog kan hy weer onbevange skryf oor "nationbuilding" by die swart volke, *Onderweg naar één werelddamenleving*, Kampen 1971, 15 - 17. Dit is inkonsekwent. Die vraag is nie beantwoord waarom net die Afrikane en nie ook die Afrikaners hulle mag besig hou met "nationbuilding" nie. Of moet 'n nasie ontbind sodra as wat die "nationbuilding" voltrek is?
- (100) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 99. (Woorde van groot gewig vir die toekoms van Suid-Afrika).
- (101) Vgl. Piet Reckman, *Het blaaue boekje*, a.w. 29.
- (102) B.H.M. Vlekke in *Oorlog en Vrede* a.w. 146.
- (103) "De conclusie kan geen andere zijn, dan dat de bom niet zozeer gebruikt werd met oog op Japan, maar met het oog op het Sovjet Unie, als een soort aanschouwelijk onderwys aan de Russen met 100 000 Japanners als leermiddel", B.V.A. Röling, *Inleiding in de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 172 - 173.
- (104) In Nagasaki is "het centrum van het Christendom in Japan vernietigd", idem, 166 voetnoot 2. En dit nadat 'n Lutherse dominee die seën van die Here op die onderneming afgebid het!, vgl. H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 7.
- (105) I.A. Diepenhorst, *Kerk en Communisme in Rusland* 1949, 356.

- (106) B.V.A. Röling in *Polemologische aspecten van de afschrik= kingsgedachte* a.w. 132; eweneens *Over Oorlog en Vrede* a.w. 74.
- (107) S.C. Derksen, *Hoe leven we de vrede?* a.w. 24.
- (108) By I.J. Brugmans in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 95.
- (109) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 204.
- (110) H.M.M. Fortmann in *Oorlog en Vrede* a.w. 161. So ongeveer Pen in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 128 - 129.
- (111) O.F. Bollnow in *Oorlog en Vrede* a.w. 166.
- (112) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 573.
- (113) C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid - Duel om het Kernwapen*, Den Haag 1963, 14. Vgl. ook H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 627 (i.v.m. konnotasie van "vrede").
- (114) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 195.
- (115) Idem, 197.
- (116) Vgl. idem, 229.
- (117) J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London 1965, 12; H. Berkhof, *Geschiedenis der Kerk*, Nijkerk 1955 (6), 84.
- (118) C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 54. Vgl. ook H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, 547, waar hy die gedagte afwys om die oorlog eensydiglik af te lei òf uit die skepping òf uit die sonde (sien ook 552).
- (119) Vgl. H. van Riessen in *Fundamentele Worsteling* (Redevoeringen tijdens Protestantse-Christelike Kongres, Den Haag, 1963), 28.
- (120) H. Thielicke, *Der Christ und die Verhütung des Krieges in Atomzeitalter* in ZEE, Jg. 1, März 1957, 4. Vgl. I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 121 - 122.
- (121) In *Oorlog en Vrede* a.w. 154 en *Vrede* a.w. 31. Vgl. H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 377:

"Kriege fange immer in uns an, im Geiste der Menschen";  
C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede* a.w. 22  
(vgl. 112).

- (122) Kr. Strijd en J. de Graaf, *Wederwoord op Wederwoord*,  
Lochem 1965, 14 (vgl. 33).
- (123) B.V.A. Röling, *Polemologische aspecten van de afschrik-  
kingsgedachte* a.w. 126.
- (124) C.F. von Weizsäcker, *Mit der Bombe leben*, Hamburg 1958,  
13.
- (125) J. de Graaf in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 151. Vgl.  
H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 66: "Wer  
nur die Gefahr von aussen, heute etwa vom Osten her,  
sieht, wird leicht blind für die Gefahr von innen".
- (126) Vgl. B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van  
oorlog en vrede* a.w. 106, en *Over Oorlog en Vrede* a.w.  
47; G.P. Baerends in *De Oorlog in het licht der weten-  
schappen* a.w. 58; Tooke a.w. 175; Roland H. Bainton.  
*Christian Attitudes toward War and Peace. A historical  
survey and critical re-evaluation*, New York 1960, 26;  
J. Lever, *Waar blijven we? Een bioloog over de wording  
van deze aardse werkelijkheid*, Kampen 1969, 61.
- (127) Vgl. o.a. A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben*  
a.w. 32; J. Verkuyl, *De Boodschap der bevrijding in deze  
tijd*, Kampen 1970, 46; J. Verkuyl in *Verantwoorde  
Revolutie. Over middelen en doeleinden in de strijd om  
transformatie van samenlevingen*, Kampen 1968, 42 - 45;  
R. Hensen in *Theologie der Revolutie*, Baarn 1968, 144.
- (128) Vgl. H.M.M. Fortmann in *Oorlog en Vrede* a.w. 157. Sien  
J.H. Plokker in *De oorlog in het licht der wetenschappen*  
a.w. 69 - 73 (uitgebreid oor Freud).
- (129) W.H. Velema, *Herleving van de natuurlijke ethiek tegen  
de achtergrond van de secularisatie*, Kampen 1969, 30  
wil nie van "strukturele sondes" spreek nie.
- (130) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III 4 a.w. 520.  
So by Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede* a.w. 41.  
Vgl. ook F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w.  
19 - 20: "No one is more bound than the Church to point  
out that war is a consequence of sin; that it is  
accompanied and followed by a flood of sins - -"



## 2. N U A N S E S

Vir 'n goeie begrip van hierdie problematiek, sal dit vragbaar wees om in breë trekke 'n raamwerk op te stel van die verskillende antwoorde wat daar in die loop van die tyd gegee is en gegee word. Dit is bv. volkome onhoudbaar, onwetenskaplik en uiters generaliserend om ongenuanseerd van "die pasifisme" te spreek, want die vraag kan onmiddellik gestel word: presies watter pasifisme word bedoel? Dieselfde geld natuurlik ook van "die militarisme". By lg. moet in die onderstaande skema veral ook rekening gehou word met die feit dat sekere militariste vóór die periode van "die bom" geleef het, dit dus nooit geken het nie en daarom ook nie tot 'n opinievorming daaromtrent kon gekom het nie.

Wat hier volg, is 'n algemene skematisering van standpunte ten opsigte van oorlog en vrede <sup>(1)</sup>. Maar nogtans 'n dusdanige indeling wat m.i. meer reg laat geskied aan die ingenome standpunte as die al te simplistiese wyse waarop dikwels gespreek word <sup>(2)</sup>.

Ten aansien van die pasifisme meen ons (ten minste) te onderskei tussen radikale en parsiële pasifisme, en by die militarisme eweneens tussen parsiële en radikale militarisme.

Dat daar al heelwat geëksperimenteer is om op die gebied van die pasifisme allerlei onderskeidings aan te bring, is waar. Brunner onderskei bv. tussen (i) "radikale, täuferische Pazifismus", (ii) "doktrinäre Pazifismus" (Heering) en (iii) "politische Pazifismus" <sup>(3)</sup>. Thielicke volg hom in 'n groot mate na met sy indeling van (i) "schwärmerische Pazifismus" (Lasserre en Macgregor), (ii) "rationale Pazifismus" (Heering) en "pragmatische Pazifismus" (Tolstoy en Gandhi) <sup>(4)</sup>. Andere onderskei weer tussen "utopisch en realistisch pacifisme" <sup>(5)</sup>; "individueel-ethisch en politiek

pacifisme" (6); "christenpacifisten", "klassieke pacifisten" en "atoom-pacifisten" (7).

Wat ons ongeveer onder "radikale pasifisme" verstaan, word deur andere genoem: "doctrinaire" pasifisme (8); "emotioneel pacifisme" (9); "autonome Pasifismus" (10); "illusionêre" (11) "utopistiese" (12), "perfeksionistiese" (13), "religieus-absolutistiese" (14), "moralistiese" (15), "idealistiese" pasifisme (16); "pragmatic or redemptive pacifism" (17). Hierdie bonte verskeidenheid name laat baie duidelik sien dat daar 'n wye spektrum van nuanses bestaan en dat dit wetenskaplik nie te verantwoord is om hier te simplifiseer of te generaliseer nie. Meeste van bg. benaminge bevat egter reeds 'n beoordeling, selfs 'n element van vêroordeling, en daarom verkies ons die meer objektiewe onderskeiding van "radikale en parsiële pasifisme". Bowendien sou die aanvaarding van bg. benaminge neerkom op 'n prejudisering van en antisipasie op ons onderwerp.

## 2.1 RADIKALE PASIFISME

Hierdie vorm van pasifisme moet goed onderskei word van die parsiële pasifisme. Hier gaan dit om "non-resistance" (geweldsloosheid) in onderskeiding van "non-violent resistance" (geweldlose verzet) (18). Ons kan dit ook noem *passivisme* in onderskeiding van *pasifisme* (19).

Hierdie beskouing gaan uit van die gedagte dat elke oorlog sonde en teen die wil van God is, en daarom nooit kan dien as politieke en/of strafregtelike middel ter bereiking van 'n bepaalde doel of ter oplossing van 'n bepaalde probleem nie. Enige betrokkenheid by 'n oorlog word om gewetensredes van die hand gewys en vandaar ook dat militêre diensweiering hier 'n beginsel is. Hierdie siening is radikaal pasifisties, omdat hier van ver-

set teen die aanvaller hoegenaamd nie sprake is nie; wat oor hulle kom, word in volkome passiwiteit aanvaar.

Voorbeelde van hierdie standpunt word veral aangetref by die sg. "historiese vredeskerke", nl. die Kwakers, Doperse en Broedergemeente (20), terwyl die Jehovagetuies in die jongste tyd veral in Suid-Afrika op die voorgrond tree. Tog moet ons by behandeling van die historiese vredeskerke ook nie veralgemeen nie. Bainton bied die volgende kernagtige samevatting van hulle visie(-s): "The Anabaptists (now the Mennonites and the Hutterites), the Quakers and the Brethern are popularly called the "historic peace churches", not because other churches are not concerned for peace but because these groups have refused to take part in war. They have differed somewhat among themselves in their emphasis. The Anabaptists have been the most aloof from society and averse to participation in Government. The Quakers have been the least segregated and have been willing even to assume political office up to the point of war. The Brethern have taken a median position" (21).

Bender bied in sy *De Doperse Visie* 'n kort uiteensetting van hulle standpunt waarin hy groot klem lê op die navolging van Christus (22). Die uiteensetting van die besondere goedheid van die Doperse (23) doen egter vreemd aan. Andersyds moet erken word dat die optrede van die Reformatore, veral Bullinger, teenoor die Doperse ook nie altyd verantwoord genoem kan word nie. Volgens Bullinger was die doodmaak van Doperse 'n noodsaaklike werk! (24). En die Ryksdag van Spiers (1529) spreek selfs die doodvonnis uit oor die Doperse! (25)

In Suid-Afrika was daar veral die afgelope twee jaar, en gestimuleer deur 'n proses van interne remilitarisasie vanweë opdringende versetsbeweginge, veel roering rondom die standpunt van

Jehovagetuies. Diensweieraars is gevangenisstraf toegedien en skoolkinders wat geweier het om aan die jeugweerbaarheidskursus - of aspekte daarvan - deel te neem, is ontslaan. Dit alles spruit natuurlik voort uit die absolutisties-pasifistiese standpunt van die Jehovas, selfs al is hulle sku vir die benaming "pasifisme"<sup>(26)</sup>. Hier het ons te doen met die mees ekstreme vorm van 'n twee-ryke-leer wat maar enigsins denkbaar is. Omdat hulle trou wil bly aan die Almagtige God en Sy Koninkryk, "neem hulle nie deel aan plaaslike, nasionale of internasionale eleksies of politiek nie"<sup>(27)</sup>. Van die Christologie (as kuriologie) bly nie veel oor nie, want: "Nog 'n rede waarom hulle hul aan die wêreld onttrek het, is dat die Duiwel die onsigbare regeerder daarvan is"-en dan verwys hulle na Matt. 4: 8-9, Joh. 14: 30 en II Kor. 4: 4<sup>(28)</sup>. Hulle maak ook aanspraak op vrystelling van militêre diensplig: die O.T. priesters was dan vrygestel, en eweneens wêreld evangeliedienaars<sup>(29)</sup>. En hulle is almal evangeliedienaars! Die oorlogswapens van 'n krygsman van Christus Jesus is nie vleeslik nie, en daarom is hy verbied om aan 'n vleeslike oorlogvoering van hierdie wêreld deel te neem<sup>(30)</sup>. Hulle salueer ook nie vlae nie, o.m. omdat dit teen die eerste en tweede gebod is<sup>(31)</sup>. Hulle is nie gekant of werk nie "teen die begeerte van enige persoon om in die gewapende magte van enige nasie te dien nie". Voortgaande met hierdie dubbele moraal, werk hulle ook nie "poginge van enige nasie om 'n leer op die been te bring deur die mannesterkte daarvan op te kommandeer, teë nie"<sup>(32)</sup>. Dit is nie hulle doel "om die wêreld te bekeer" wanneer hulle weier om vlae te salueer of om wapens te dra nie; "hulle handhaaf maar net hulle neutraliteit..."<sup>(33)</sup>. Die dualisme voer hulle selfs deur in eie kring, aangesien "elkeen van Jehova se getuies vir homself moet besluit watter standpunt hy ten opsigte van sulke gesigspunte sal inneem"<sup>(34)</sup>. Aan 'n gewelddadige vernietiging van 'n regering mag hulle nooit deelneem nie<sup>(35)</sup>. Wat dan van Rom. 13? Die "hoër magte" waarvan Paulus praat, sien

nie op die aardse regeerders nie - dié is tog almal in die greep van Satan -, maar dui op "die vernaamste heersende magte van die Almagtige God se gemeente, of die onsigbare bestuursliggaam van die Koninkryk van God" (36).

Die groot eksponent van die radikale pasifisme of passivisme is egter *Leo Tolstoy*. In sy twee briewe wat verskyn het in *The Pacifist Conscience* het ons sy hele pasifistiese visie in 'n neutrop. Daarin betoog hy dat "in reality war is an inevitable result of the existence of armies; and armies are only needed by governments in order to dominate their own working-class" (37). Hy sien dan ook die regering as die "greatest enemy" van die Christendom (38). Die evangelie van Christus vertel slegs "what man must do to save himself. For this purpose it is only necessary to act to others as we wish them to act to us— In that is all the law and the prophets, as Christ said". En om sō te handel, is geen kerk en ook geen *regering* nodig nie, "on the contrary, we need perfect freedom from all that" (39).

Die kritiek teen die beskouinge van die radikale pasifisme trek hierin saam dat hier nie genoegsaam erns gemaak word met die konkrete politieke situasie nie, en dat met so 'n radikale visie die lewe maklik aan die chaos uitgelewer word (40). Die parsiële pasifis, G.J. Hearing, lê die vinger op die wond as hy opmerk dat die fout van bv. die Doperse geleë is "in hun miskenning van het rechts- en staatsprobleem" (41). By Tolstoy bly daar nie alleen geen regering oor nie, maar selfs geen *kerk* nie (42).

## 2.2 PARSIELE PASIFISME

Die ooreenstemming in standpunte tussen die radikale pasifisme en parsiële pasifisme is daarin geleë dat beide 'n oorlog, en wat daarmee saamhang, soos militêre diensplig in die tradisionele sin

van die woord, verwerp. En des te meer omdat 'n oorlog tans allesvernietigende afmetinge kan aanneem. Anders as die radikale pasifisme wil die parsiële pasifisme nie ontsnap aan die konkrete politieke situasie nie en aanvaar hulle bv. 'n nasionale, en selfs internasionale, polisiemag. In oorlogstyd moet daar dus 'n *verdediging* wees, dit is "niet alleen zedelijk geoorloofd doch zelfs geboden ... het kwaad doelbewust en methodisch te bestrijden" (43). Alleen maar, die *wyse waarop* en die *metode waarvolgens* hierdie verdediging geskied, moet nie-gewelddadig en nie-bloedvergiend wees. "Wij worden gedwongen om iedere vorm van weerbaarheid af te wijzen, waarvan het typische kenmerk is de bewuste, opzettelijke, georganiseerde vernietiging van de bedreigende of aanvallende naaste" (44). Hier is dus ooreenstemming met die militarisme daarin dat daar verdediging moet wees en dat die vyand dus nie in 'n passivistiese gesindheid tegemoet getree moet word nie. Maar 'n *alternatiewe* metode van verdediging word voorgestaan, nl. dié van geweldlose verset. As ideaal word dan gestel dat 'n hele bevolking hom in hierdie metode moet oefen (45).

Gregg het hierdie standpunt kernagtig soos volg saamgevat: "The conduct of the non-violent resister is not one of mere passive waiting on endurance. Toward his opponent he is not aggressive physically, but his mind and motions are active, wrestling constantly with the problem of persuading the latter that he is mistaken, seeking proposals as to a better way out, examining his own cause and organisation to see what may be its mistakes or shortsightedness, thinking constantly of all possible ways of winning the truth for both sides" (46).

Dat hierdie metode werklik van politieke betekenis kan wees en dus 'n bepaalde doel kan bereik, blyk o.a. uit die volgende drie voorbeelde. Eerstens is daar die voorbeeld van die Kwakers wat in

Amerika ongestoord gaan woon en werk het te midde van die oorlog-  
sugtige Rooi Indiane <sup>(47)</sup> (hierdie voorbeeld geld - veral - ook  
2.1); voorts is daar die besonder suksesvolle optrede van Gandhi  
waardeur hy deur middel van die parsiële pasifisme 'n oorwinning  
behaal het oor die Britse imperialisme en militarisme, en aldus  
die volle vryheid van Indië verkry het <sup>(48)</sup>; uiteindelik is daar  
die voorbeeld van M.L. King wat as gevolg hiervan in die V.S.A.  
veel vermag het.

Sonder pretensie van volledigheid, gaan ons enkele van die  
prominente figure in hierdie verband noem.

Uit die *Engelse literatuur* verwys ons graag na die volgende  
toonaangewende pasifiste:

*C.J. Cadoux* het in sy twee groot werke oor die pasifisme,  
*The Early Christian Attitude to War*, *A Contribution to the*  
*History of Christian Ethics* <sup>(49)</sup> en *Christian Pacifism Re-*  
*examined* <sup>(50)</sup> sy gesigspunte oor hierdie tema toegelig. Hy wys  
daarop dat "Christian pacifism does not consist simply in "not  
fighting": it consists in "not fighting because you are committed  
to the reconciling work of a Christian"" <sup>(51)</sup>. Hy wys alle  
pasifistiese ekstremisme af <sup>(52)</sup>. Hy aanvaar selfs 'n "relative  
justification" van oorlog <sup>(53)</sup>, en dit is baie duidelik dat die  
Tweede Wêreldoorlog sy invloed gehad het op Cadoux se tweede boek  
uit die jaar 1940, sōdanig dat hy baie naby kom aan die standpunt  
van die parsiële militarisme <sup>(54)</sup>.

*G.H.C. Macgregor* het in sy deeglike eksegetiese werk, *The New*  
*Testament Basis of Pacifism*, 'n indringende studie gelewer <sup>(55)</sup>.  
Hy distansieer hom sonder twyfel van die "pure Tolstoyism (i.e. the  
complete renunciation of every kind of force), a creed, which we  
believe to be an over-simplification of our own particular problem" <sup>(56)</sup>

As geweld dan 'n plek moet hê binne die raamwerk van die Christelike etiek, "it must only be in a form which is limited by such sympathetic discrimination that it may be expected to prepare the way for the final appeal of redemptive love" (57) - en dit kan nie 'n oorlog wees nie. Macgregor aanvaar dus gesag, 'n owerheid en polisiemag (58), maar hy verwerp 'n oorlog.

'n Derde belangrike figuur in hierdie verband is *Ronald H. Bainton*. Ons verwys na sy studie *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (59). Hy staan op die standpunt van die parsiële pasifisme (60). "The pacifist must dissociate himself from war. He need not therefore dissociate himself from the political life" (61). Hy aanvaar selfs 'n beperkte doodslag (62), en - wonder bo wonder - hy verwag meer van die "peaceminded nonpacifists" as van die pasifiste! (63).

Ons sou op nog ander belangrike figure kon gewys het soos o.a. L. Richards (64), C.E. Raven (65), C.G. Rutenber (66), R.B. Gregg (67), maar vir ons doel is bg. voldoende (68). Miskien moet hier ook verwys word na die bekende woorde van King, ook 'n voorstander van die "realistiese pasifisme", 'n posisie wat hy nie as "sinless" beskou nie, "but as the lesser evil in circumstances": "The choice today is no longer between violence and non-violence. It is either nonviolence or nonexistence" (69).

Uit die *Duitse teoloë* noem ons eerstens die naam van *Emil Brunner*. Brunner - en Schlatter (70) - was van die eerstes wat tot die ontdekking gekom het dat die moderne wapens onbruikbaar geword het. Reeds voor die uitbreek van die Tweede Wêreldoorlog skryf Brunner in sy *Das Gebot und die Ordnungen* "dass alles, was man früher mit einigem Recht zugunsten des Krieges sagen konnte, heute seine Gültigkeit völlig verloren hat. Die Entwicklung der Kriegstechnik, der Kriegsintensität und der Kriegsextension hat zu

dem Punkt geföhrt, wo Krieg mit Völkerselbstmord identiesch wird. Der Krieg hat sieh sieh selbst überlebt" (71). Hy wys daarop dat 'n huidige oorlog fundamentele onderskeidinge oorskry en spreek van "fundamentele Verändering" (72). "Es ist heute Aufgabe einer christlichen Ethik, dem Krieg zu schänden, weil er zum Wahnsinn geworden ist" (73). Brunner kies daarom vir die pasifisme, "wir fordern einen *politischen* Pazifismus, einen Pazifismus aus Staatsraison" (74). "Pazifismus ist heute die einzige politische Vernunft" (75).

'n Tweede voorbeeld uit die Duitse literatuur wat ons wil noem, is dié van *Helmut Gollwitzer*. In sy *Die Christen und die Atomwaffen* toon hy aan hoedat die huidige oorlogsmiddele die oorlog as middel ontoelaatbaar maak (76). As die atoomwapens dan onbruikbaar is, ag hy eensydige ontwapening, hoewel riskant, tog verantwoord (77). In sy groter werk, *Erörterungen der Ereiheit*, kom sy parsiele pasifisme ook duidelik na vore (78), hoewel hy hierin ook die standpunt van die parsiele militarisme verdedig (79). In sy *Die reichen Christen und der arme Lazarus* is hy egter weer uitgesproke en oordeel hy: "Das Normale und Nächtsliegende für den Christen ist der absolute Pazifismus" (80).

By hierdie name sou ook nog andere bygevoeg kon word (81), maar dit is nie ons intensie om alle Christenpasifiste die revue te laat passeer nie. Miskien vind iemand dit tog eienaardig dat die naam van die groot Duitse etikus, *Dietrich Bonhoeffer*, hier onvermeld gebly het. Dit is nie moedswillig gedoen nie, maar wel om die eenvoudige rede dat Bonhoeffer nie maklik "ingedeel" kan word nie. In sy onafgeronde en posthuum verskene *Ethik* het hy geen uitgewerkte "oorlogsetiek" nagelaat nie, maar daar is allerlei aanduidinge dat hy 'n oorlog "aanvaar" het, in terme van die parsiele militarisme (82). Te midde van sterk pasifistiese geluide (83), waarin die invloed van sy groot pasifistiese vriend, Jean Lasserré, duidelik merkbaar

is, was Bonhoeffer egter bereid om die bom te plaas wat die einde van Hitler moes beteken (84). Had die oorlog dalk sy pasifisme "ingrypend verander"? (85). Rothuizen se konklusie is dan ook enigszins dialekties: "Bonhoeffer, inderdaad, is pacifist geweest, overtuigd pacifist." (86); en: "dit valt inderdaad te betwijfelen" of Bonhoeffer wel ooit heeltemal pasifis was (87).

Wat die Franse literatuur betref, hoef daar nie veel twyfel oor te bestaan nie dat die boek van Jean Lasserre, *La Guerre et L'Evangile* (88), by verre die mees bekende is. Dit is ongetwyfeld véél méér as 'n "Essay und Meditationsbuch", soos Thielicke dit noem (89). Inteendeel, Lasserre het 'n magdom van Bybelse gegewens versamel en geëksegetiseer om sy standpunt te fundeer. Dat die staat 'n roeping het en dat hy sy burgers moet beskerm, word deur Lasserre beaam (90). Alleen maar, die staat mag in hierdie proses nie mense doodmaak nie (91). Hoedat die staat moet optree teen 'n illegale invaller, kan by Gandhi geleer word (92). "Wenn man von einer Gewaltlosigkeit des Evangeliums sprechen kann, so schließt das keinesfalls die Feigheit und die Kapitulation vor dem Bösen ein; sie erfordert vielmehr grosse ethische Kraft und ganze Selbstbeherrschung" (93). "Es ist gewiss unsere Pflicht, den zu verteidigen, dessen Leben ungerechterweise bedroht wird; tun wir das nicht, dann werden wir an seinem Tode mitschuldig; --- *Das wirkliche Problem besteht darin, wie man seinen Nächsten verteidigt, ohne einen anderen Nächsten zu töten.* Die Notwehr ist in den Augen Gottes nur dann berechtigt, wenn sie nicht tötet. Das gilt ebenso für die Völker wie für den einzelnen" (94).

Ons sluit hierdie gedeelte af met verwysinge na die *Nederlandse literatuur*. In hierdie verband moet dan eerste genoem word - en die boek sal blykbaar vir 'n geruime tyd nog sy prominensie behou - die werk van G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom*. Een

studie over Christendom, Staat en Oorlog (95). Die belangrikheid van hierdie studie blyk ook daaruit dat wanneer Karl Barth die pasifisme in sy *Kirchliche Dogmatik* bespreek, hy hom hoofsaaklik oriënteer op Heering se *Zondeval*. Heering wil geen anargistiese pasifis wees nie, want hy kies doelbewus vir 'n regsorde en 'n staatsgesag, hoewel hy die oorlogstaat verwerp (96). Hy verwerp die moderne wapens radikaal (97) en spreek hom skerp uit teen die sg. atoompasifisme (98). Met groot bewoënheid kan hy sy standpunt voordra: "Men begriipt ons verkeerd, als men in ons alleen maar pacifisten, anti-militaristen ziet. Dan heeft men de diepste reden van ons verzet niet begrepen. Ons 'anti' is slechts de keerzijde van ons 'pro', pro Christo, pro Rege. De diepste reden van ons verzet is het brandend verlangen om terwille van Christus' naam het Christendom los te slaan van de oorlogsidee. Deze aanklevende idee bezoedelt het Evangelie dat de kerk predikt, verlamt haar winnende werk bij de jongeren, verlamt haar zending onder de heidenen, en berooft de kerk van het vermogen om als reële vredesmacht in de wereld op te treden. De wereld kan de kerk, die tot nog toe in elke oorlog niet een tegen - maar een meewerkende en inspirerende factor was, niet zien als een vredesfiguur" (99). Volgens Heering het die oorlog *in sy wese* dieselfde gebly, nl. as rebellie teen God, oortreding van Gods gebooeie, negering van Christus en skending van Sy evangelie (100). 'n Fanatikus wil hy ook nie wees nie, want terwyl vir sommige pasifistiese persone en strominge die Christendom en pasifisme identies is, en 'n nie-pasifis eintlik 'n nie-Christen is, wil Heering graag nog die militariste respekteer, "maar tegelyk zijn wij overtuigd: op dit punt dwalen zij ....." (101).

Vermelding verdien ook die *52 Vragen over oorlog en vrede* van *Kr. Strijd* (102). Ook Strijd wil geen fatalistiese pasifis wees nie maar wel 'n aktiewe pasifis. Hy aanvaar 'n polisiemag (103) en ag 'n regsorde - maar dan 'n internasionale - noodsaaklik (104).

Hy meen dat goed besef moet word dat wapenloos nie identies is aan weerloos nie (105).

Nog 'n naam wat hier genoem kan word, is die van *A.J. Rasker*, en ons vervys veral na sy *Wir wählen das gefährlichen Leben* (106) en sy *Politiek Ethos* (107). In sy eg. werk kies hy vir die gevaarlike lewe, vir die mins gevaarlike (en s.i. mees Christelike) van twee moontlikhede tussen 'n allesvernietigende kernoorlog en 'n moontlike kommunistiese heerskappy (108). Onder die Kommunisme kan die Christen nog leef (109), ja, leef hulle inderdâad (110). Rasker wil geen radikale pasifis wees nie (111), maar wel 'n parsieële pasifis wat kies vir geweldlose verzet (112). In sy tweede werk verwerp hy 'n totale oorlog (113), eweneens die "utopiese pasifisme" en kies hy vir 'n "realistiese pasifisme" (114). Daar moet moedig, en desnoods eensydig, ontwapen word (115). Hy pleit daarvoor dat die kerk dit moet waag sônder die magt=middele (116).

Daar is nog heelwat name om by te voeg (117), maar ons wil met bostaande volstaan en net die aandag vestig op 'n vergete - en by 'n onbekende uitgewer verskene - geskrif van die bekende Gereformeerde predikant, *S.G. de Graaf*, nl. sy *De Heilige Schrift, Het Koninkrijk Gods en de Oorlog* (118). Hierdie werkie is verbasingwekkend. Dit is geskryf voor die Tweede Wêreldoorlog, en daarin kom die skrywer tot die konklusie dat die tyd kan kom, en "nu gekomen is, dat elke oorlog als zonde moet worden veroordeeld" (119). "Van geen enkelen oorlog kan meer gezegd worden, dat hij wettig is" (120). 'n Oorlog moet "als barbarisme wordt verworpen" (121). De Graaf se konklusie is dus eensluidend met dié van Schlatter en Brunner. Hy gee nie 'n pertinente antwoord op die vraag oor presies watter metode ter verdediging dan aangewend moet word nie, maar boeiend is sy opmerking dat dit in Rom. 13 net gaan oor die verhouding tussen owerheid en onderdaan (122).

Voorts kies hy - saam met W. Geesink (123) - vir 'n internasionale orde (124).

Ook by J. Verkuyl en H.M. Kuitert speel die pasifisme 'n belangrike rol (124a).

Hiermee het ons 'n kort oorsig gebied van die standpunte van die belangrikste voorstanders van die parsiële pasifisme. Dit is veral hiërdie vorm van pasifisme, soos tans gerugsteun deur 'n teologie van die rewolusie, transformasie of herstrukturering, wat besonder opbloei en die verbeelding van talle aangryp, en daarom ook besondere voorwerp van ons aandag sal wees. Die merkwaardige situasie doen hom tans voor dat die "oorlogsmilitariste" nagenoeg almal "rewolusiepasifiste" is, terwyl die "oorlogspasifiste" (vgl. H. Gollwitzer, J. Verkuyl en H.M. Kuitert) oorwegend "rewolusiemilitariste" is! (125). Opmerklik is ook die standpunt van N.H. Sõe, wat in sy *Christliche Ethik* een van die beste oorsigte oor die oorlogsvraagstuk bied (126), en wat geen pasifis is nie, weliswaar die dweperse pasifisme afwys maar noem dat aan die politieke pasifiste (en atoompasifiste) "ein gewisses Gewicht" nie ontsê kan word nie (127).

### 2.3 PARSIELE MILITARISME

In onderskeiding van die pasifisme kies die militarisme vir 'n oorlog asook vir die middele wat daarin aangewend word (128). Oorlog word dus beskou as 'n metode ter oplossing van 'n bepaalde politieke of juridiese vraagstuk. Binne die militarisme is daar egter ten minste twee divergerende standpunte, nl. tussen die parsiële militarisme, wat die gebruik van alle allesvernietigende NBCG-wapens verwerp en dus kies vir 'n konvensionele oorlog met konvensionele wapens, en die radikale militarisme waar die gebruik van kernwapens aanvaar word. Die grens tussen beide nuanses kan

soms uiters vloeibaar wees in soverre as wat die grens tussen konvensionele en kernwapens vloeibaar is - die grootste konvensionele wapens is alreeds groter as die kleinste atoomwapens! (129).

Die groot rede waarom die parsiële militarisme afsien van die gebruik van kernwapens (en alle totale wapens), is omdat dit middele is wat sy eie doel vernietig, omdat die bekende 5 grense oorskry word (130) en omdat 'n sodanige oorlog doelloos, sinloos en absurd word. Dit loop uit op nasionale selfmoord, kontinentale selfmoord en mondiale selfmoord.

Die parsiële militariste word soms ook atoompasifiste genoem, omdat hulle ten opsigte van atoomwapens 'n pasifistiese visie daarop nahou. Suiwre pasifisme is dit egter nie, omdat dit onmoontlik is om 'n pasifistiese visie in 'n militaristiese struktuur in te bou, al sou daar ook van bepaalde pasifistiese momente binne die militarisme sprake kon wees (131).

Binne die parsiële militarisme is daar egter ook weer kleiner nuanseringe. So bv. is daar diegene wat, naas die konvensionele wapens ook die *besit van NBCG-wapens* aanvaar en wel as 'n afskrik-middel en faktor vir magsewig, terwyl die *gebruik van* totale wapens afgewys word. Ons sou hierdie standpunt kon noem: *atoom-pasifisme - mèt - deterrentteorie* - en ons neem "atoom" dan as simbool van alle totale wapens. Andersyds is daar die parsiële militariste wat selfs maar die *besit* van totale wapens afwys en dus genoem sou kon word: *atoompasifisme - sònder - deterrentteorie*. Miskien moet ons hier ook onderskei - en dit geld ook die radikale militarisme - tussen *situatiewe militarisme*, wat 'n oorlog streng voorwaardelik aanvaar (*bellum justum*), en die *fatalistiese militarisme*, wat onvoorwaardelikheid eis op grond van die "my-country-right-or-wrong" -idee.

By 'n weergawe van die standpunt van die militarisme is daar

egter 'n opvallende gebrek aan gedeë studies oor hierdie tema. Daar is wel allerlei oriënterende werke <sup>(132)</sup>, maar dit ontbreek nog steeds aan groot - veral teologiese - studies wat enigsins vergelyk kan word met dié van die pasifisme. Die vraag kan tevens gestel word of so 'n studie inderdaad wel moontlik is.

Eerstens dan: *die atoompasifisme-sónder-deterrentteorie*. As pregnante voorbeeld kan ons hier verwys na *Karl Barth*. Barth wil geen totale pasifis wees nie <sup>(133)</sup>, maar tog doen hy radikaal afstand van die moderne vernietigingswapens. "Schluss mit der Vorbereitung eines Krieges mit Waffen, die ihn für alle Beteiligten von vornherein sinnlos machen! Schluss auch mit der gegenseitigen Bedrohung mit der Anwendung solcher Waffen! Sofortiger Schluss mit den offenbar schon im Frieden für uns alle lebensgefährlichen Experimenten!" <sup>(134)</sup>.

In hierdie verband sou ons ook kon verwys na 'n hele reeks van *Duitse outeurs* wat 'n totale oorlog verwerp, maar wat tog nie nader ingaan op die sg. deterrent - problematiek en of die besit van totale wapens wel eties veroorloof sou kon wees nie. So bv. word 'n totale oorlog deur *Althaus* as sinloos verwerp <sup>(135)</sup>, terwyl hy tog kan beweer dat "trotz allem" daar niks verander het aan die morele plig van die staat om sy - en ander - volk(e) met die nodige middele te beskerm nie <sup>(136)</sup>. *Schlatter* het hom vroeg reeds (1929) uitgespreek teen die moderne oorlog <sup>(137)</sup>, maar hy aanvaar tog 'n "klassieke oorlog" <sup>(138)</sup>. *Müller* verset hom heftig teen alle kernwapens <sup>(139)</sup>, en hy wys daarop dat 'n verwerping van 'n kernoorlog implisiet 'n verwerping van elke oorlog beteken <sup>(140)</sup>. Hy aanvaar nietemin die deterrentteorie <sup>(141)</sup> - om dit egter radikaal te verwerp! <sup>(142)</sup>.

Merkwaardig is in hierdie verband ook die beskouinge van Rooms-Katolieke outeurs. *Tillmann* aanvaar 'n oorlog onder bepaalde voorwaardes - selfs 'n aanvalsoorlog - <sup>(143)</sup>, maar hy ignoreer

die huidige problematiek volkome! *Häring* sou miskien ook 'n atoompasifis genoem kon word <sup>(144)</sup>, hoewel sy betoog dikwels irreeël en spekulatief is <sup>(145)</sup>. Pous *Johannes XXIII* was in sy *Pacem in terris* egter veel meer konkreet. Hy wys daarop dat oorloë nie meer pas in 'n atoomtyd nie <sup>(146)</sup>, dat atoomwapens verbied moet word <sup>(147)</sup> en dat die teorie van magsewewig verwerplik is <sup>(148)</sup>.

W a t d i e *Nederlandse teologiese literatuur* betref, is daar 'n aantal standpunte wat duidelik as parsiële militarisme aangedui kan word, maar waarby duidelike nuanseringe binne hierdie raamwerk ontbreek. *Geesink* kies vir militarisme <sup>(149)</sup>, maar baie duidelik in sy parsiële nuanse, want hy ag dit ongeoorloof dat onskuldiges en weerloses en "non-valeurs" gedood word, "en zoo ook het gebruik van vergiftigde wapenen. De strijd mag slechts gevoerd tusschen combattanten terwijl niet combattanten het leven uiteraard moet worden gespaard." <sup>(150)</sup>. Of hy volkome ontkom het aan die probleem van 'n dubbele moraal in hierdie verband is 'n ope vraag. Hy skryf bv. dat "de krijg is opzigzef het tegendeel van het koninkrijk Gods, maar tog is hij zedelijk geoorloofd en geboden"; 'n regverdigde oorlog is geoorloof, "op zigzef blijft hij een kwaad als een ziekte"; 'n oorlog kan selfs sò goed wees - as kwaad - dat dit "een zedelijke zegen zijn voor een volk, ja zijn zedelijke wedergeboorte tengevolge kan hebben." <sup>(151)</sup>. Die probleem van 'n dubbele moraal en 'n dialektiese etiek is hier geen irrealiteit nie, en dit blyk bv. baie duidelik daaruit wanneer *W.J. Aalders* enersyds van die moderne oorlog spreek as "de massale vernietiging van stoffelijke en geestelijke waarden en daarmee den ondergang van de cultuur der moderne menschheid. Bovenal is hij eene openbare tarding van God, als den Schepper van het leven en de Bron van alle recht en barmhartigheid. Als zoodanig is hij evenzeer iets onredelijks als onzedelijks en in beide goddeloos. Het is zelfs, of hij daemonisch

is ..." (152), ja, dit is "eene kolossale zonde en eene verzoeking sonder weerga." (153). Terwyl hy andersyds tog weer van 'n oorlog kan spreek as "niet louter kwaad" (154), ja, as "een noodzakelijk kwaad en dus een goed kan zijn" (155). Dit is verbasend dat G. Brillenburg Wurth in sy *Het Christelike Leven* nagenoeg geen aandag bestee aan 'n oorlogsetiek nie (156), hoewel hy in ander geskifte hom duidelik uitgespreek het tēen 'n atoomoorlog (157). G. Th. Rothuizen wil geen pasifis wees nie (158), maar vind dit nietemin 'n uiters katolieke uitspraak wanneer Pous Paulus VI in New York daarvoor pleit dat daar *nooit!* weer 'n oorlog mag wees nie (159). Hy besef "dat oorlog met de modernste wapenen niet meer valt te voeren" (160), en vind dit "een zeer verontrustend geluid" wanneer Schelhaas vanuit die O.T. en N.T. 'n atoomoorlog probeer regverdig (161). Alhoewel hy kernwapens onbruikbaar ag vir die *voer* van 'n oorlog, noem hy dat hulle dalk onmisbaar mag wees vir die *voorkoming* van 'n oorlog (162). Soms huiwer hy egter op die grens tussen pasifisme en militarisme (163). Dit is enigszins verbasingwekkend dat die "etiese" P.D. Chantepie de la Saussaye 'n oorlog as "mannelijk" tipeer (164) - 'n uitdrukking van Luther! -, en dat hy selfs die "zegeningen" daarvan besing (165), al besef hy dat dit geen onvermengde seëninge kan wees nie (166). Pasifisme wys hy egter as sentimentalisme af (167).

M e t verwysing na die *Engelse en Franse literatuur*, kan ons die name noem van R. Niebuhr en J. Comblin. Hoewel Niebuhr afskeid geneem het van die pasifisme (168), het hy daarmee nog geensins vir 'n totale oorlog gekies nie. "We regard an international armed conflict as so suicidal that we are certain that we will not participate in it" (169). Comblin wys die prinsipiële pasifisme af (170) en neig na atoompasifisme (171), hoewel daar ook tendense is van 'n fatalistiese militarisme (172).

I n *Suid-Afrika* het die skrywer die etiese regmatigheid van die

aanhouding van totale wapens as afskrikmiddel bevraagteken (173).

Tweedens: *die atoompasifisme - met - deterrentteorie*. Die basiese redenering hier is dat die atoomwapens - of totale wapens dan - *onbruikbaar* maar tog *omnisbaar* is ... as afskrikmiddel en as ewewigsfaktor. 'n Groot voorstander van hierdie standpunt is *Helmut Thielicke*. Dit is opvallend dat Thielicke in sy *Theologische Ethik* II 2 slegs die pasifisme as probleem behandel en nie óók die militarisme nie (174). Wie hieruit sou konkludeer dat die militarisme vir hom 'n outomatiese, vanselfsprekende en normale saak is, het hom misverstaan, want hyself gee blyke daarvan dat ook die militaristiese standpunt vol spannende, akute probleme is. Thielicke worstel met die vraag of die moderne wapens nog bruikbaar sou kon wees in 'n oorlog, en hy konkludeer dat as gevolg van die katastrofale aard daarvan 'n kernoorlog verwerplik is (175). Hy meen egter dat 'n oorlog "gehört bis zum Eschaton zu den Wesensmerkmalen dieser Aons" en daarom moet ons *ja sê* vir 'n konvensionele oorlog in die sin van 'n burgeroorlog (176). Hy kies ook positief vir 'n vrede-deur-dreiging (177) en dus vir 'n pax atomica. Hy is gekant teen eensydige atoomontwapening (178), maar nie teen veelsydige ontwapening nie (179), al besef hy dat dit eintlik nie sal gebeur nie! (180).

In Nederland het dit groot opskudding verwek toe die Sinode van die *Hervormde Kerk* in 1962 "een radicaal neen tegen de kernwapenen" uitgespreek het (181). Kernwapens mag selfs in die uiterste gevalle nie gebruik word nie en dit sou van Christene onverantwoord wees om aan sodanige oorlog deel te neem (182). Hierdie besluit was egter ten minste na twee kante eensydig, omdat die Sinode eerstens nagelaat het om 'n uitspraak te doen oor die (on-)geoorlooftheid van die *besit* van kernwapens, en tweedens geen woord vermeld het van die ander totale wapens as die kernwapens nie, bv. die biologiese, chemiese en geofisiese wapens (183). Dit

gee aanleiding tot 'n nadere verantwoording in 1964 en dan stel die Sinode hom duidelik op die standpunt van die atoompasifisme-plus-deterrentteorie: die nee! van 1962 geld net die *gebruik van* en nié die *aanhouding van kernwapens nie* (184). Daarby is chemiese en bakteriologiese wapens ook onaanvaarbaar (185).

V o o rstanders van die atoompasifisme-plus-deterrentteorie in Suid-Afrika is o.m. te vind by J.A. Heyns en B. Duvenage. Heyns verwerp 'n totale oorlog volledig. "'n Oorlog wat alles, of byna alles vernietig en die aarde as bestaansruimte ook vir toekomstige geslagte onmoontlik maak, is 'n oorlog wat religieus-eties ten ene male nie veroorloof is nie (186). Tog sluit dit nie die bestaansreg van die moderne wapens uit nie. "Hulle hê bestaansreg - maar dan nie as wapens waarmee 'n oorlog geveg mag word nie, maar wapens op grond waarvan 'n oorlog *nie* geveg mag word nie!" (187). B. Duvenage meen dat 'n owerheid nie hierdie wapens mag gebruik "as hy homself of sy grondgebied sal vernietig nie" (188), maar die situasie in Suid-Afrika is sodanig "dat hy as klein staat so 'n afskrikmiddel nodig het". "Ons meen dat die besit van kernwapens ook vir Suid-Afrika in die huidige situasie nodig kan wees" (189).

Die vraag kan reeds hier gestel en voorlopig beantwoord word wáárom daar gekies word vir 'n atoompasifisme-sónder-deterrentteorie en waarom die gedagte van afskrikking en magsewig in hierdie atomeeu sêlf 'n verskriklike en riskante saak is - of sal blyk te wees, Veral Röling (190), maar ook ander skrywers, het telkens gewys op die haas ondraaglike van die standpunt wanneer totale wapens onbruikbaar maar tog onmisbaar geag word. Ons noem 'n paar van die mees opvallende probleme:

- (i) Wat is die waarde van wapens wat 'n owerheid besit

sonder om dit te wil gebruik, en sal die vyand dit buitendien nie vroeër of later uitvind nie? "De grote bommen beantwoorden aan hun doel, vrede en vrijheid te beschermen, pas als ze nooit vallen. Ze beantwoorden ook niet aan hun doel als iedereen weet dat ze nooit zullen vallen. Juist daarom bestaat het gevaar dat zij op zekere dag echt zullen vallen" (191). 'n Dreigement wat alleen waargemaak kan word ten koste van die eie ondergang, "is helemaal geen dreigement. Wanneer iedereen weet dat die bommen niet zullen vallen, dan kunnen ze er zo goed niet zijn" (192).

- (ii) 'n Volgende aspek is dat die dilemma onbruikbaar - onmisbaar soms simplisties hanteer word. Die uitgangspunt is dat die totale wapens onbruikbaar is *in oorlogstyd*, maar daarmee is nie verdiskonteer nie dat hierdie wapens wël gebruik word - *psigologies* gebruik word -, en wal in *vredestyd* (193).
- (iii) Die konklusie by die deterrentteorie moet wees dat "de dreiging moet worden afgewend door die te verhogen" en "dat de aanwezigheid van kernwapenen de cultuur bedoelt te behouden, maar haar tegelijk bedreigt ..." (194). Daarby verhoog dit voortdurend die oorlogsfrekwensie (195), verhewig die wapenhandel en dinstmieseer dit proliferasie of verdere verspreiding van kernwapens (196).
- (iv) Op hierdie wyse word die primaat toegeken aan die *negatiewe vrede*, vrede deur totale wapens, en word die *positiewe vrede*, die vrede deur reg, geminimaliseer (197).

- (v) Die *onbedoelde of kataklismiese oorlog*, wat in die twintigste eeu 'n katastrofale oorlog kan wees, bly onophoudelik van dag tot dag 'n dreigende gevaar (198).
- (vi) Wiesner, 'n wetenskaplike adviseur van pres. Kennedy, se bevinding was dat namate die militêre mag toeneem, na dieselfde mate *verklein* die nasionale veiligheid (199). Die mensheid ondervind dus tans 'n presies omgekeerde situasie as voorheen toe 'n *groot militêre mag* ook *groot veiligheid* beteken het.
- (vii) Die wêreldgeskiedenis weerspreek hierdie metode volkome. Nog nooit het die teorie van magsewig geslaag om die vrede blywend te garandeer nie. Dit kan hoogstens tydelik van waarde wees, egter sonder die minste hoop op permanensie (200).
- (viii) Hierdie metode gaan uit van 'n optimistiese - om nie te sê: humanistiese - mensbeskouing, aangesien gehoop word dat die (sondige!) mens (i.c. Russiese mens) tog nou eenmaal so rasioneel-eties sal optree dat hy hierdie wapens nooit sal gebruik nie (201).
- (ix) Ofskoon dit nie noodwendig die bedoeling hoef te wees nie, gee hierdie teorie tog dikwels aanleiding tot moord met die woord en met die gedagte nog lank voordat die bloedige oorlog uitbreek het (202).
- (x) Ten slotte bied dit ruimskoots aanleiding tot afgodediens, omdat die totale wapens heel maklik

kan funksioneer as "enigste redmiddel" en as "redder" (203), "waarsonder" die lewe van 'n staat of van die Weste dan in duie sal stort.

Samevattend meen Rōling dat daar geen veiligheid is "achter waterstofbommen en raketten" (204).

Ons het eerder genoem dat binne die raamwerk van die parsieële (en selfs radikale) militarisme ook nog onderskei moet word tussen *situatiewe* en *fatalistiese militarisme*. Die situatiewe militarism maak ruimskoots gebruik van 'n situasie-etiek (205) en wil dus heel konkreet en heel spesifiek die regverdigheid van elke oorlog beoordeel in die lig van die Woord van God. Hy doen dus radikaal afstand van die oorlog-is-oorlog-konsepsie en die bevel-is-bevel-idee, en aanvaar 'n bepaalde oorlog streng voorwaardelik - bellum justum - en dan ook nog as ultima ratio. 'n Tipiese voorbeeld hiervan vind ons in die uitspraak van die Nederlands Hervormde Kerk, nl. "dat onder bepaalde omstandighede, het afzien van deelneem aan het oefene van geweld, voor *ieder* Christen de enig oorblijwende moegelykheid is" (206). 'n Ander sprekende voorbeeld uit die twintigste eeuse geskiedenis is die verset van *Dietrich Bonhoeffer* teen die imperialistiese Duitse oorlog van die jare 1939 - 1945, omdat hy van oortuiging was dat hierdie oorlog uit magswellus en waansin gebore was (207). En aangesien daar 'n groeiende konsensus by die kerke sigbaar word tēn 'n oorlog met desastreuse wapens, kan verwag word dat hierdie nuanse van situatiewe militarisme in die toekoms 'n al hoe groter rol sal speel. Ongetwyfeld sal dit aanleiding gee tot skerp konfliktsituasies tussen owerheid en onderdaan, soos tewens altyd die geval was waar die situasie-etiek 'n rol gespeel het in oorlogstyd.

Uiteindelik moet die aandag gevestig word op die *fatalistiese*

*militarisme*. Die basiese konsepsie hier is dat die oorlogssituasie sò 'n deel is van hierdie sondige wêreldsituasie dat dit as 'n onvermydelikheid aanvaar moet word. Onvoorwaardelike en blinde gehoorsaamheid aan die owerheid is 'n sine qua non. Hoewel hierdie visie nie altyd ewe absolutisties voorgedra word nie, meen ons dit tog hoofsaaklik te vind by veral Duitse teoloë, en dit sou 'n uiters boeiende en besonder interessante studie wees om na te gaan in hoeverre daar 'n *teologiese* fiat gegee gewees het vir die twee rampspoedige oorloë wat hierdie eeu in Duitsland en Europa gewoed het (208).

Inagnemende dat sommige skrywers nie die moderne oorlogssproblematiek geken het nie - en dus bloot militariste genoem kan word -, meen ons iets van hierdie fatalisme by die volgende te ontdek. *Schleiermacher* meen dat dit in 'n oorlog nie om doodslag gaan nie maar om die besetname van "Land und Leute" (209) - doodslag vind heel "terloops" plaas omdat daar verzet is! (210). En dan: die onderdaan mag nie die beslissing van die owerheid weeg nie, hy moet onvoorwaardelik gehoorsaam (211). Volgens *Harnack* is dit duidelik "dass das Evangelium alle Gewalt ausschliesst und nichts Kriegerisches an sich hat oder auch nur dulden will", en tog is "der Krieg eine der Grundformen alles lebens" (212). 'n Algemene verwerping van die oorlog kan daarom nie gevra word nie "*weil Gott selbst nach der Anschauung der ältesten Christen Kriege bewirkt und leitet*" (213). Vir *Seeberg*, leermeester van *Bonhoeffer*, is oorloë 'n noodwendigheid en dit dien 'n goeie doel, nl. vrede (214). Hy veroordeel nie 'n massamoord as massamoord - en dus as 'n onetiese daad - nie, en sou dus in moderne terme byna 'n "atoommilitaris" of radikale militaris genoem kon word (215). Oor die militaristiese standpunt van *D.W. Herrmann*, leermeester van *Karl Barth*, hoef daar nie die minste twyfel te bestaan nie. Die begrip "selfverloëning" geld hoegenaamd nie vir die sosiale etiek nie: "Es ist sinnlos,

von einem Staat zu verlangen, dass er sich im Dienst anderer Staaten selbst verleugne. Seine Aufgabe ist, ein bestimmtes Volk mit seiner Kultur innerhalb der Menschheit zu bewahren" (216). "Es ist nicht wahr, dass der Krieg das Absolut Unchristliche sei ... Es ist aber Heuchelei, wenn man den Staat will und den Krieg unter keinen Umständen zu wollen vorgibt" (217). 'n Oorlog is "weder christlich noch unchristlich, weder sittlich noch unsittlich" (218). "Den Krieg überhaupt zu negieren, kann aber nicht die Aufgabe des Christen sein" (219). 'n Oorlog is sedelik geregverdig wanneer dit polities juis is, "als ein Akt der Selbstbehauptung eines Volkes in seiner Kulturaufgabe" (220). *Karl Heim* is van mening dat niemand kan lewe "ohne Leben zu töten. Die Grundordnung des brutalen Existenzkampfes wird erst aufgehoben am Ende der Tage - - - Die Gewaltordnung is nach Gottes Willen da" (221). Dit is waar dat gewalddadigheid ons diepste wese weerspreek (222), en dat dit ons plig is om alles te doen ten einde oorloë te verhoed (223), tog "hat Jesus das Schwert bejaht" (224).

Hierdie "oorlogsfatalisme", wat by sommige heel skerp en by ander ietwat afgeswak voorkom, is nie maar iets van bloot teoretiese betekenis nie. Vir sover teologie en kerk aan mekaar verbonde is, en dit is, onlosmaaklik, kan verwag word dat hierdie teologies-etiese visies ook hulle neerslag in die kerklike lewe sal vind. En vir sover dieselfde mens kerklidmaat en staatsburger is, sal die teologie ook die politiek - ten goede of ten kwade - beïnvloed. Etiek is van buitengewone betekenis vir die politiek en politikologie.

#### 2.4 RADIKALE MILITARISME

In onderskeiding van die parsiële militarisme kies die radikale militarisme vir 'n totale oorlog met totale wapens, meesal in terme slegs van 'n verdedigingsoorlog (225) - afgesien van die vraag

of die onderskeiding tussen aanvals- en verdedigingsoorlog in 'n gekomputeriseerde eeu nog relevant is. Opvallende probleme in lg. verband is bv.

- (i) dat elke goeie verdedigingsoorlog omswaai in 'n aanvalsoorlog, omdat die vyand nooit net tot by die landsgrens teruggedring word nie maar meesal verower word (226);
- (ii) elke volk is gewoonlik oortuig dat hÿ verdediger en geen aanvaller is nie, en wie sal regspraak in so 'n situasie? (227);
- (iii) in 'n atoomeweu moet die teenaanval begin op dieselfde oomblik as die aanval, en moet gereken word met tyd in terme van 'n drie-miljoenste van 'n sekonde -- Dit alles maak duidelik dat daar vandag nouliks meer sprake kan wees van 'n *bellum offensivum*, veral soos Thomas Aquinas dit ontwikkel het.

Ofskoon *Paul Tillich* ook in verband met die radikale militarisme ter sprake kom, is die opvallende dat van die meeste radikale militariste veral in Nederland gevind word, en dan nog wel binne die raamwerk van die Gereformeerde Teologie en Filosofie. ('n Paar losstaande grepe sal hierdie stelling weldra adstrueer). Sonder om Tillich geweld aan te doen, meen ons tog dat ook hÿ huiwerend vir 'n radikale militarisme kies. "It must be stated that the Kingdom of God in history does not imply the denial of power in the encounter of centred political groups, for example, nations" (228). Die kerke moet 'n weg vind tussen pasifisme en militarisme (229). Hy is uitgesproke dat "churches as representatives of the Kingdom of God can and must condemn a war which has only the

appearance of a war but is in reality universal suicide. One never can start an atomic war with the claim that it is a just war, because it cannot serve the unity which belongs to the Kingdom of God" (230). Indien Tillich met hierdie kragtige uitspraak volstaan het, sou hy ongetwyfeld voorstander van 'n parsiële militarisme gewees het, maar hy vervolg: "But one must be ready to answer in kind, even with atomic weapons, if the other side uses them first" (231).

Vervolgens 'n aantal verwysinge na Nederlandse skrywers. Vir *G.C. van Niftrik* is die Kommunisme lewensgevaarlik en kan die roeping van die staat in hierdie verband nouliks genoegsaam beklemtoon word (232). *I.A. Diapenhorst* huiwer om hier die jawoord te spreek (233), want hy stel 'n aantal kritiese vrae ten aansien van atoombewapening en 'n kernoorlog, en konkludeer dat die "ja" van tans vroeër of later in 'n "nee" sal kan verander (234). *H. van Riessen* verset hom teen 'n verabsoluttering van die *vrede* (met kleinletter "v") ten koste van die *Vrede* (met 'n hoofletter "V") (235). Hy betoog "dat het kernwapen allereerst een wapen voor de vrede is. Het is een wapen voor een realistische coëxistentie, die de idealistiese coëxistentie, waarbij men blindemamatje speelt met het duidelik uitgedrukte bedoelen van het *communisme*, afwijst" (236). *Besit van kernwapens* beteken egter vir hom nie outomaties die *gebruik daarvan* nie. Tog stel hy met nadruk dat "het hebben van de atoomwapenen het gebruik ook niet uitsluit" (237). (Terloops moet daarop gewys word dat waar die militarisme nog altyd in die verlede die pasifisme van utopisme en irrealisme verwyf het, vandag presies die omgekeerde gebeur!: 'n genocide is immers utopies?). *A. Troost* kan nie ongenueanseerd "gegroepeer" word nie, daarvoor is sy standpunt nou eenmaal te oorwoë. Hy skryf dat "Als de militaire situatie gekenmerkt is door deze dubbelzinnigheid: onze kernbewapening is onmisbaar én onbruikbaar, dan dansen we

inderdaad langs de rand van de afgrond - - - Onze *laatste* verantwoording is dan, dat we deze *zeer riskante* bewapening moeten aanhouden om het *nog grotere* risiko van de oorlog te verminderen. We hebben dan gekozen, niet tussen goed en kwaad maar tussen twee kwaden (bewapening of oorlog)" (238). Hy vervolg verder dat "de hele *afschrikwekkende* en daardoor *nu nog zegenrijke werking* van de atoombewapening verdwijnt met *één slag* als men NIET van plan is op het kritieke moment de dreiging om te zetten in daden. Dat zou de vijand *immers* spoedig weten en uitbuiten" (239). Die laaste verantwoording van die innerlike bereidheid om desnoods kernwapens te gebruik, bestaan s.i. dan in "de *opdraagt van God* aan de overheden met hun volken, in gerechtigheid te leven" (240). 'n Seer uitgesproke voorstaander van 'n atoomoorlog, en wel op grond van wat die O.T. en N.T. leer, is te vind by J. *Sohelhaas*. Hy skryf: "Dit pacifisme is *één* van de grootste gevaren van onze tijd. Dat dit pacifisme onskriftuurlik is, blykt reeds heel duidelik uit de opdracht tot 't voeren van oorlog in het Oude Testament. De Heere heeft Israel *immers* geroepen tot de verovering van het land Kanaän, waarbij die Bewoners van dit land selfs moeten worden gedood" (241). Hy vind dit "onweersprekelyk" dat, omdat die uitroeiing van die Kanaäniete geen sonde was nie, "ook het gebruik van ABC-wapens in dienst van religie en vryheid geen zonde kan en mag word genoeemd" (242).

In Suid-Afrika is hierdie nuanse van militarisme voorgestaan deur J.T.C. *Snyman*. Oorlog moet gesien word "altyd (as) die werk van die duiwel", hoewel dit soms kan behoort tot "God se wil", selfs 'n kernoorlog (243). 'n *Kernoorlog* moet verwerp word - "omdat hy juis vernietig wat hy wil verdedig" (244) -, maar nié kernwapens nie, en wel ter wille van magsewewig (245), al mag ook dit later verwerplik word (246). Die kernwapen kan in hierdie lig "dan ook in diens staan van die Koninkryk van God", omdat die evangelie=

verkondiging in vredestryd sy vrye loop kan hê (247). Hy sê tans nog "nee" vir 'n kernoorlog, maar "daar kan omstandighede kom waarin ons ook "ja" moet sê teenoor 'n kernoorlog en dan moet ons gereed wees" (248). 'n Kernoorlog dien dan as "uiterste redmiddel" (249).

Daar is verskil van mening oor presies wát die Weste moet verdedig. Dit varieer van 'n demokratiese staatsvorm (250) tot geestelike waardes, soos geestelike vryheid (251), en sedelike en godsdienstige waardes (252). Hier en daar kom daar selfs heel krasse uitlatinge voor, soos bv. dat die gebruik van ABC-wapens "in dienst van religie" geen sonde genoem kan en mag word nie (253). Of: "Die beskerming en handhawing van die Christendom is die diepste motief vir militêre diensplig - dan is dit voorwaar 'n roeping van die Here!" (254).

Alle gebreke wat eie is aan 'n skematisering, is ook eie aan hierdie skema. Situasies verander, die oorlogstegniek verander, opinies verander, en daarom wil hierdie skema nie die minste aanspraak maak op volledigheid of selfs eksakte noukeurigheid nie. Dit wil slegs as wegwysers dien vir 'n oriëntasie op die oorlogs-vraagstuk, wat nie alleen immens wyd is nie maar ook intens diep.

Voordat ons nader ingaan op die kern van die problematiek, nl. die *motiewe* van die pasifisme, kan 'n verfrissende bad in die *historie* moontlik nuwe gesigspunte open en in elk geval meehelp tot beter verstaan van ons onderwerp.

- (1) Vgl. J.H. van Wyk, *Nuanses in Pasifisme en Militarisme* in *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap*, no. 20, Sept 1969, 42 - 50. ('n Tê gedetailleerde indeling).
- (2) Bv. deur Bas Goedhart, *Die Adel van jou Naam. Suid-Afrika - wentelpunt van wêreldstrategie*, Johannesburg 1972, 54 - 63.
- (3) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1949 (4), 662 - 663.
- (4) H. Thieliicke, *Theologische Ethik* II 2, Tübingen 1966(2), 619 - 622, 622 - 629, 629 - 640 onderskeidelik.
- (5) A.J. Rasker, *Politiek Ethos*, Nijkerk z.j., 59.
- (6) B. de Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog*, Kampen 1966, 206.
- (7) P.J. Roscam Abbink in *De oorlog in het licht der wetenschappen*, Assen 1963, 16.
- (8) Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede*, Amsterdam 1965, 141.
- (9) C.F. von Weizsäcker in *Voorwaarden voor de Vrede*, Rotterdam 1966, 93 (op p. 22 praat hy van "rationele pacifisme").
- (10) A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität*, Gütersloh 1963, 211.
- (11) Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York 1946, 25.
- (12) Idem, 4, 125.
- (13) Idem, 4.
- (14) Idem, 16.
- (15) Idem, 30.

- (16) Idem, 32.
- (17) R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York 1960, 82 - 83 (met verwysing na Origines). J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London 1965.
- (18) By Peter Mayor (Ed.), *The Pacifist Conscience. An Anthology of Pacifist Writing*, London 1966, 252. Niebuhr lewer egter kritiek op hierdie onderskeiding, *Christianity and Power Politics* a.w. 10.
- (19) Vgl. G.H.C. MacGregor, *The New Testament Basis of Pacifism*, Leicester 1958 (5), 11; C.G. Rutenber, *The Dagger and the Cross. An Examination of Christian Pacifism*, New York 1958, 18 - 36; Leyton Richards, *Christian Pacifism after two World Wars*, London 1948, 32, 36; F. van Raalten, *Pasifismus und Ethik in ZEE*, Jg. 12, 1968, 34 ("Pasifismus ist nicht Passivität, sondern höchste innerliche Aktivität"); G. Th. Rothuizen, *Pacifisme in het geweer II in Gereformeerd Weekblad*, jg. 20 no. 38, 19 Maart 1965, 269: "Pacifisten zijn geen passivisten" (vgl. idem, "Een christen-pacifist is net zo min een lafaard of een egoïst als een christen - soldaat").
- (20) 'n Kort samevatting van hul standpunt is te vind in *Peace is the will of God. A testimony to the World Council of Churches* (1953), Amsterdam 1954 (2). Dit moet egter opgemerk word dat daar by die Doperse ook nie-pasifiste is.
- (21) R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 152. Vgl. ook R. Niebuhr se opmerking dat daar ook binne die F.O.R. nuanses is: die een groep verwerp geweld radikaal, "another group in the Fellowship (47 percent to be exact) believes in the use of some form of coercion short of violence", in *The Pacifist Conscience* a.w. 251.
- (22) H.S. Bender, *De Doperse Visie*, Amsterdam 1948, 14 - 17.
- (23) Idem, 5 - 14. Vgl. ook die doperse ds. T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel sêgt. Dienende weerlose liefde ... òf niet?*, 1959 (3). Sy uitsprake is soms fanaties skerp (vgl. 9, 18, 19, 25) en dit lyk byna of hy die pasifisme aandui as 'n nuwe heilsweg. Vgl. Macgregor a.w. 75: "Let it be sadly confessed that spiritual pride is apt to be the besetting temptation, if not the besetting sin, of Pacifists".

- (24) H.S. Bender, *De Doperse Visie* a.w. 6. (Vgl. J. Calvyn, *Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godadienst* III, Meinema- Delft z.j. 3e dr., IV, XX, 2/5 oor die taak van die staat t.o.v. die kerk. Volgens Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956, 200, 302 voetnoot 36 was Calvyn van mening dat die vorste die onderdane moes dwing om Christelik te lewe. Vgl. A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis. Verklaard uit het verleden, geconfronteerd met het heden* IV, Franeker z.j., 299, in verband hiermee: "Het is zonder meer duidelijk, dat het oude artikel boven deze klare gegevens van de Schrift uitgaat").
- (25) Bender a.w. 7. Interessant is dit dat H.M. Kuitert wil meedoen "aan een gevecht voor eerherstel van de dopers ... ook omdat ze in een aantal vragen van juist politieke aard gelijk hadden ....", *In Gesprek met Van Ruler*, Nijkerk 1969, 35 (vgl. 28, 34).
- (26) Watchtower Bible and Tract Society: *Laat God waaragtig wees*, 1948, 228.
- (27) Idem, 228.
- (28) Idem, 228, 45.
- (29) Idem, 228 - 229.
- (30) Idem, 230.
- (31) Idem, 232 v.
- (32) Idem, 238.
- (33) Idem, 238.
- (34) Idem, 238.
- (35) Idem, 240.
- (36) Idem, 241. In *Die Waarheid wat lei tot die Ewige lewe*, 1969, is hulle standpunt opmerklik rojaler (157-162), en word selfs beweer dat Rom. 13 sien op aardse regerings (158). In die *Nieuwe-Wereldvertaling van de Heilige Skrifte*, 1969, word vertaal met "superieure autoriteiteit".
- (37) By Peter Mayor (Ed.), *The Pacifist Conscience* a.w. 161.

Vgl. ook sy groot roman, Leo Tolstoi, *Oorlog en Vrede* I-II, Blaricum z.j.

- (38) *The Pacifist Conscience* a.w. 162.
- (39) *Idem*, 165.
- (40) Vgl. S.U. Zuidema, *Enkele motieven van het anti-militair pacifisme in Waarheid en Werklikheid*, Braamfontein 1971, 299. "De kombinasie van politieke gnostiek en van een "Diesseitigkeits" - geloof is de kern van alle theologisch anti-militaire pacifistiese kerkelike boodschappen van vandaag"; B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967 (4), 221. Kritiek mag egter nie simplisties wees nie, Vgl. R.H. Bainton, *Christian Attitudes towards War and Peace* a.w. 155. As daar dus beweer word: "Die pasifisme kan dus nie op Skriftuurlike gronde geregverdig word nie" (F.J.M. Potgieter, *Gereformeerde Etiek*, Stellenbosch (1963), 16), dan moet die vraag gestel word: Watter soort pasifisme bedoel die skrywer? Vgl. G. Th. Rothuizen, *Wat is Ethiek?* Kampen 1973: "Dit is en blyft de zwakte van bepaalde vorme van pacifisme: dat ze bewust a-politiek willen zijn en daarmee wordt dit pacifisme niet alleen krachteloos, maar ook zedeloos. Van bepaalde vorme" (30; vgl. 132).
- (41) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom*, Utrecht 1953(4), 22 voetnoot 6.
- (42) Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 629-633 se kritiek op Tolstoy.
- (43) *Geweldlose Weerbaarheid*, Amsterdam 1965, 31 (vgl. 30, 33).
- (44) *Nieuwe Weerbaarheid*, Arnhem 1952, 11.
- (45) Vgl. hier die groot boek van Richard B. Gregg, *The Power of Non-Violence*, New York 1944 (veral 185-211; ook 93, 129, 142); Verder *Nieuwe Literatuur over oorlog en vrede*, jg. 7 no. 1, Nov. 1970; G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 236 - 238; J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie*, Kampen 1968, 55 - 60. Daar is tans ook nie sprake van geweldlose veras nie maar ook van aanval, vgl. E. Jaha, *Sosiale verdediging of sosiale aanval?* *Trans-aktie*, jg. 2 no. 1, Jan. 1973, 4-10.

- (46) R.B. Gregg, *The Power of Non-Violence* a.w. 93.
- (47) Vgl. T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel zegt* a.w. 25 ("Niemand hunner is gedood").
- (48) H. Thielicke meen dat die pragmatiese pasifisme van Gandhi vandag nié toepasbaar is nie vanweë o.a. die unieke Indiese situasie van destyds en omdat geen klein minderheid dit kan deurvoer nie, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 637 v.
- (49) London 1919. In sy *The Early church and the World. A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the time of Constantinus*, Edinburgh 1925, het hy die gegewens van sy boek van 1919 opgeneem en hersien, vgl. p. Xiv van 1g.
- (50) Oxford 1940.
- (51) *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 164.
- (52) Idem, 142.
- (53) Idem, 135, 131, 216.
- (54) Idem, 216: hy handhaaf dat W.O. II "is relatively justified" en daarom is dit beter "that it should be victoriously carried through ....."; (vgl. 101).
- (55) Leicester 1958(5). Terwyl C.E. Rawn, *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, verwys na Macgregor se "full and unanswered study", meen Thielicke dat "Macgregor scheint freilich die Problematik der Zwei Reiche nicht einmal zu kennen", *Theologische Ethik* II 2, a.w. 619. Macgregor se Skrifbeskouing is m.i. soms dualisties, vgl. 38, 65, 89.
- (56) A.w. 51 (vgl. 11). Thielicke fouteer daarom m.i. wanneer hy Macgregor (en Lasserre) groepeer by "schwärmerische Pazifismus".
- (57) Macgregor a.w. 77.
- (58) Idem, 11, 29, 39, 51, 77, 85, 94.
- (59) New York 1960. Bainton bied 'n besonder goeie oorsig oor die problematiek van oorlog en vrede. Hierdie studie kan min of meer vergelyk word met G.J. Heering se *De Zondeval van het Christendom* a.w.

- (60) A.w. 82, 240, 252.
- (61) Idem, 252.
- (62) Idem, 240.
- (63) Idem, 253.
- (64) *Christian Pacifism after two World Wars*, London 1948. Veral gerig teen R. Niebuhr (2, 35, 50 - 58). Theologies dun. Vgl. ook sy *The Christian's alternative to war. An examination of Christian Pacifism*, London 1935(5). Ons verwys hoofsaaklik na sy jongste werk (van 1948).
- (65) *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952. 'n Weinig gedokumenteerde maar met groot vaart en meeslependheid geskrewe boek. Skerp kritiek op Augustinus, Barth en Calvyn - maar het Raven hulle ooit (deeglik) gelees? Vgl. ook sy *War and the Christian*, London 1938. Ons verwys hoofsaaklik na sy jongste werk (van 1952).
- (66) *The Dagger and the Cross. An Examination of Christian Pacifism*, New York 1958.
- (67) *The Power of Non-Violence*, New York 1944. Die boek is m.i. meer psigologies as teologies van aard. Bevat veel van en oor Gandhi - die skrywer was trouens 4 jaar in Indië. Handel uitgebreid oor geweldlose verset (185-211). Gandhi se bekende leuse was - soos ook dié van die Kwakers -: "Daar is geen weg na vrede nie; vrede is die weg".
- (68) Die standpunt van Paul Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, New York/Evanston 1963, 140-143 is moeilik weer te gee.
- (69) In *The Pacifist Conscience* a.w. 408. Disputabel is die volgende bewering van King: "Christ furnished the spirit and motivation while Gandhi furnished the method", idem 406.
- (70) Reeds in 1929 het Adolf Schlatter tot die gevolgtrekking gekom dat die moderne oorlog nie meer as politieke middel kan funksioneer nie en dat die Duitse volk en staat hom "ohne ausreichenden Waffenschutz" moes staande hou, *Die christliche Ethik*, Stuttgart 1961(4), 167. Hy keur egter 'n "klassieke oorlog" goed, a.w. 166.
- (71) Subtitel: *Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1939(4) (1e druk 1932), 457 - 458.

- (72) Idem, 457.
- (73) Idem, 664.
- (74) Idem, 663. Met afwysing van die ander vorme van pasifisme.
- (75) Idem, 664. Brunner (456) - en ook Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 572v., 586v. - onderskei tussen 'n tydlose en aktuele oorlog(s) probleem). Tereg se H.M.M. Fortmann m.i. dat 'n abstrakte oorlog 'n fiksie is: in *Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 151.
- (76) München 1957, veral 18 - 27.
- (77) Idem, 40. In *En brengen waar gij niet wilt. Verslag van een gevangenschap*, Franeker z.j., 3e dr., 10, verwys Gollwitzer daarna hoedat die etiek-handboeke rondkrabbel (veral t.o.v. die verbinding van noodweer en Bergrede).
- (78) Subtitel: *Aufsätze und Reden zur Politischen Ethik*, München 1964, XVI, 293, 299, 301, 308, 314, 315, 318, 319, 344.
- (79) Idem, XVI, XVII, XXII, 66, 130, 137, 155, 166, 167, 286 292, 320.
- (80) Subtitel: *Die Konsequenzen von Uppsala*, München 1969, 79 (so76).
- (81) Vgl. o.a. Paul Jacobs, Walter Dignath, Heinrich Vogel, Martin Niemöller.
- (82) *Ethik*, München 1966(7), vgl. 99, 169 - 170, 278. Die volgende (algemene) stelling is tipies Luthers: "In Zweifelsfällen ist der Gehorsam gefordert; denn der Christ trägt nicht die obrigkeitliche Verantwortung", 364.
- (83) Vgl. D. Bonhoeffer, *Navolging*, Amsterdam 1968(3), 92, 122 - 123, 136; en veral sy *Gesammelte Schriften* I, München 1958, 216 - 217: ""Friede auf Erden", das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot. Zum Gebot gibt es ein doppeltes Verhalten: den unbedingten, blinden Gehorsam der Tat oder die scheinheilige Frage der Schlange: sollte Gott gesagt haben? Diese Frage ist der Todfeind des Gehorsams, ist darum der Todfeind jeden echten Friedens. Sollte Gott nicht die menschliche Natur besser gekannt haben und wissen, dass Kriege in dieser Welt kommen müssen wie Naturgesetze? Sollte Gott nicht

gemeint haben, wir sollten wohl von Frieden reden, aber so wörtlich sei das nicht in die Tat umzusetzen? Sollte Gott nicht doch gesagt haben, wir sollten wohl für den Frieden arbeiten, aber zur Sicherung sollten wir doch Tanks und Giftgase bereitstellen? Und dann das scheinbar Ernsteste: Sollte Gott gesagt haben, Du sollst dein Volk nicht schützen? Sollte Gott gesagt haben, Du sollst Deinen Nächsten dem Feind preisgeben? Nein, das alles hat Gott nicht gesagt, sondern gesagt hat er, dass Friede sein soll unter den Menschen, dass wir ihm vor allen weiteren Fragen gehorchen sollen, das hat er gemeint. Wer Gottes Gebot in Frage zieht, bevor er gehorcht, der hat ihn schon verleugnet."

- (84) Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 106, 114 (vgl. 118). Reeds Origines het 'n sg. tirannemoord goedgekeur, *Contra Celsum* I, 1; asook Thomas Aquinas, vgl. R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 108.
- (85) Rothuizen laaste a.w. 117.
- (86) Idem, 113.
- (87) Idem, 120.
- (88) Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956 (vert.). Vgl. ook F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956 en Pierre Lorson, *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Frankfurt a.M. 1952. (F. Stratmann se *The Church and War. A Catholic Study*, New York/London 1971 het ek te laat ontdek vir verwerking).
- (89) *Theologische Ethik* II 2 a.w. 619.
- (90) Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 245, 251, 255.
- (91) Idem, 179, 245.
- (92) Idem, 256.
- (93) Idem, 73.
- (94) Idem, 228.
- (95) Utrecht 1953(4). Vgl. ook sy kleiner werk, *Militia Christi*, Arnhem 1936.
- (96) *Zondeval* a.w. 22, 83, 117, 192, 193, 205, 206, 235. Hy kies vir geweldlose verset, 236 v. W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek*, Amsterdam 1947(2) is dus korrek as

hy opmerk: "Heering is niet eschatologisch in den zin der Anabaptisten" (350).

- (97) *Zondeval* a.w. 227.
- (98) Idem, 228.
- (99) Idem, 247.
- (100) Idem, 228.
- (101) Idem, 243. Dieselfde gedagte is ook te vinde by K. Strijd en J. de Graaf, *Wederwoord op Wederwoord*, Lochem 1965, 41; H. Bremer, *De basis van ons weerloos Christendom* (1965), 8; Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede*, Amsterdam 1965, 39.
- (102) Strijd a.w.
- (103) Idem, 82.
- (104) Idem, 87 (vgl. 157).
- (105) Idem, 85, 151. Vgl. ook Heinz Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld*, Baarn 1967, 84, waarin hy die dweepers afwys, maar ook opmerk: "we onderscheiden nog tussen militaire dienst met wapens en militêre dienst zonder wapens".
- (106) München 1961.
- (107) Nijkerk (1963?).
- (108) *Wir wählen* a.w. 65.
- (109) Idem, 25.
- (110) Idem, 34, 35.
- (111) Idem, 60.
- (112) Idem, 64.
- (113) *Politiek Ethos*, a.w. 57.
- (114) Idem, 59 - 60.

- (115) Idem, 60. Maar waarom dan die "voorzichtig" en "beperkte stappen"?, idem, 60.
- (116) Idem, 65, 70, 73.
- (117) Vgl. o.a. H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader. Krijgsmacht en kerk onderweg bekeken*, Baarn 1967(6); C.J. Dippal, *In Godes naam. Wat kan de kerk voor de vrede doen?* 1962; S.C. Derksen, *Hoe leven we de vrede?*, Groningen 1970(3); F. van Raalten, *Pasifismus und Ethik in ZEE*, Jg. 12, 1968, 22 - 36; J. de Graaf, o.a. *Morele dwaasheid kan geen politieke wijsheid zijn in Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen, 1960, 55 - 60; B. de Digt, *Vrede als daad*, Arnhem, 1931, 1933. Vir 'n kort bespreking van Bart de Ligt se vredeswerk, met bronneverwysings, vgl. G. Jochheim, *Vredesbeweging en Vredeswetenschap in Transactie*, jg.2 no.5, Mei 1973, 1-5.
- (118) Sluis 1932(2). (Vgl. *Christendom en Oorlog* a.w. 142 - 144).
- (119) S.G. de Graaf a.w. 11. Insgelyks op 12,13,16(3x), 24 (2x).
- (120) Idem, 12.
- (121) Idem, 16.
- (122) Idem, 11, 21.
- (123) *Gereformeerde Ethiek II*, Kampen 1932, 414, 420.
- (124) S.G. de Graaf a.w. 13 - 15, 16, 22 - 23.
- (124a) Vgl. J. Verkuyl o.a. in *Meegenomen voor de Vrede. Nadere verantwoording van het gereformeerde vredesberaad*, Kampen 1969. H.M. Kuitert *Een Nieuw soort martelaren in Sermo*, jg. 10 no. 6, Maart 1963; *De Realiteit van het Geloof. Over de antimetafysische tendens in de huidige theologiese ontwikkeling*, Kampen 1966, 222 ("misschen komt er nog een tyd dat we elkaar met zekerheid erbij kunnen zeggen: ook het christenzijn en oorlogvoeren sluiten elkaar uit"); *Sociale Ethiek en geloof in Jezus Christus*, Kampen 1967, 15 (elke owerheid wat kernwapens dra, dra dit "tevergeefs"); *Verstaat gij wat gij leest? Over de uitleg van de bijbel*, Kampen 1968(3) ("Hier is b.v. onmogelyk vol te houden dat God ons heden door middel van de bijbel gebiedt van kernwapenen gebruik te maken, zij het dan ook in geval van nood. Met de beste wil van de wereld kan men zich voor dit gebruik niet op de bijbel

beroepen", 81, vgl. 23, 84); *Anders Gezegd. Een verzameling theologiese opstellen voor de welwillende leser*, Kampen 1970, 194 (kritiek op Jaspers se atoommilitarisme); vgl. *Om en Om. Een bunbel teologie en geloofsbesinning*, Kampen 1972, 116 - 132, 137 - 157.

- (125) J. Bopp wys ook op hierdie dialektiek in: *De Angst voor de vrede*, Baarn 1971, 56 - 57, 58 - 60, 88 - 89. Vgl. H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid*, Nijkerk 1969, 116 ("Zedelijk rechtvaardigen laat de sociaal-politieke revolusie zich evenmin als de oorlog"), maar tog ag hy die rewolusie in 'n aantal Suid-Amerikaanse state "ethies verantwoord" (113). Vgl. ook D. Bonhoeffer, *Ethik* a.w. 373: "Es gibt nach der Heiligen Schrift kein Recht auf Revolution ....."; Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 460: "Es gibt nicht ein allgemein auszusprechendes ethisches Recht der Revolution", maar: "Wo die alte Ordnung ihren Ordnungsdienst nicht mehr tut, ist neue Ordnung notwendig", J. de Graaf in *ZEE*, Mei 1971 a.a. 140. "Nicht die Gewalt an sich, sondern die gerechtfertigte Gewalt entfremdet völlig den Menschen vom Mitmenschen".
- (126) Subtitel: *Ein Lehrbuch*. München 1957(2). Sy weergawe van die *historie* is egter hier en daar twyfelagtig (354, 355).
- (127) Idem, 358.
- (128) Vgl. G. Th. Rothuizen, *De a.r. en de oorlog in Gereformerd Weekblad*, jg. 25 no. 47, 29 Mei 1970, 326: "Ik zou onder militarisme *vandaag* willen verstaan: het oplossen van politieke geschillen bij voorkeur en in de eerste plaats met geweld van wapenen".
- (129) Vgl. 1.3.1 met voetnoot.
- (130) Vgl. die interessante opmerking van Zuidema in *Waarheid en Werklikheid* a.w. 285: "Een "christen-militarist" en een "christelijk-militarisme" is, evenals elk militarist en elk militarisme uit den boze".
- (131) Vgl. voetnote 40 v. by hfst. 1.
- (132) Vgl. N.J.A. van Exel, *Het Oorlogsprobleem. Dogmatische studie over Christendom en Oorlog*, Amsterdam 1947 (Die Ou Testamentiese oorloë maak duidelik dat God nie teen 'n oorlog is nie (37), terwyl die Nuwe Testamentiese "anti-militaristiese" gegewens bedoel is vir die Godsryk

en nie vir die aarde nie (52-59). Hy wys egter daarop dat ontoelaatbare strydmodes 'n oorlog onregverdig maak (164), terwyl in ons tyd (voor 1944) met die moontlikheid rekening gehou moet word dat die strydwyse sodanig kan verander dat dit nie meer met Gods geboois in ooreenstemming te bring is nie (190)). Vgl. ook Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Leck/Schleswig 1963; S.R. Steinmetz, *Soziologie des Krieges*, Leipzig 1929.

- (133) Vgl. sy *Die Kirchliche Dogmatik* III 4, Zürich 1951, 515-538, asook A. Dekker en G. Puchinger, *De oude Barth*, Kampen 1969, 133: "Je kunt geen totaal pacifisme uit de Bijbel halen". Insgelyks Karl Kupisch, *Karl Barth*, Vltg. Ten Have N.V., Baarn 1972, 116 - 117. Tog skryf Barth ook: "Man kann im Sinn des Neuen Testaments nicht prinzipiell, nur praktisch Pazifist sein. Es sehe aber Jeder zu, ob er es, in die Nachfolge gerufen, vermeiden kann und unterlassen darf, praktisch Pazifist zu werden!". *Die Kirchliche Dogmatik* IV, 2, 1955, 622. Barth matig dus die standpunte van F. Schleiermacher en sy leermeester, D.W. Herrmann. Vgl. ook G. J. Heering, *Karl Barth over het Oorlogsprobleem*, Amsterdam (1952).
- (134) In *Es geht ums Leben!* a.w., 57. Barth se argumentasie is opvallend onchristologies, maar veeleer rationeel en emosioneel. Die opmerking van Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede* a.w. 22: "Nergens echter geeft Barth antwoord op de vraag of alle middelen ter verdediging geoorloofd zijn voor volgelingen van Jezus de Messias", tref Barth dus nie (meer nie).
- (135) Paul Althaus, *Grundriss der Ethik*, Gütersloh, 1953(2), 152: "Der moderne materialisierte, totalisierte und dämonisierte Krieg ... hat durch die geschichtliche Entwicklung seinen politischen Sinn verloren."
- (136) Idem, 152. Opvallend is dat Alfred de Quervain, *Die Heiligung. Ethik* I, Zürich 1946(2) haas geen aandag bestee aan 'n totale oorlog nie (vgl. 420 - 428, veral 427 - 428) - terwyl hy o.a. na Althaus se etiek (1931) verwys. Hy sê: "Wer den Kriegsdienst als Übertretung des Gebotes Gottes und den Krieg als Mord bezeichnet, der kann sich dafür nicht auf die heilige Schrift berufen" (425) - maar self gee hy, helaas, bitter weinig aandag aan die relevante Skrifgegewens (425 - 426).
- (137) Adolf Schlatter, *Die christliche Ethik*, Stuttgart 1961(4), 167.

- (138) Idem, 166. Ook Paul Jacobs verwerp 'n ABC-oorlog as massamoord en mensheidsmoord, *Grundlinien christlicher Ethik*, Witten 1959, 195.
- (139) A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität*, Gütersloh 1963, 67, 149, 151, 163, 176, 182, 183.
- (140) Idem, 67, 164, 165.
- (141) Idem, 67.
- (142) Idem, 205. Baie opvallend is dat C.F. von Weizsäcker dit opneem vir 'n "adequate konvensionele bewapening" (150), met afwysing van die rasonele (22) en die emosionele pasifisme (93), *Voorwaarden voor de vrede* a.w.
- (143) Fritz Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre* IV, 2. *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, Düsseldorf 1950, 475, 458.
- (144) B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg im Breisgau, 1956, 972, 976. Vgl. ook sy kleinere werk, *Auf dem Weg zu einer Christlichen Moraltheologie*, Remscheid 1969.
- (145) *Das Gesetz Christi* a.w. 974.
- (146) *Pacem in Terris*, Hilversum 1964, 33, 34.
- (147) Idem, 39.
- (148) Idem, 40. Insgelyks by *Pax Christi* in *Met Pacem in terris onderweg*, Roermond Maaseik 1965, waar atoomwapens (39), die teorie van magsewig (40) en 'n (atoom-) oorlog as middel (44) verwerp word.
- (149) W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek* I, Kampen 1931, 403.
- (150) Idem, II, 419, Vgl. ook sy *Van's Heeren Ordinantiën* II, II, Amsterdam 1908, 196: "Zowel een aanvallende oorlog als een verdedigende oorlog kan rechtmatig zijn", en insgelyks in sy *Geref. Ethiek* II a.w. 417. L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, New York 1960(5), 118 verwerp 'n aggressiewe oorlog.
- (151) Vgl. *Geref. Etiek* II. a.w. 418. Vgl. ook Wennie du Plessis, *Die Goue Draad. Op die Trekpad van 'n nasie*, Johannesburg 1970, 81, 82 - 83.

- (152) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek*, Amsterdam 1947(2), 349 (vgl. 351).
- (153) *Idem*, 353.
- (154) *Idem*, 351.
- (155) *Idem*, 355. Vgl. ook Johan Claassen, *Die Jongman in Uniform*, I.B.C. Studiestuk no. 35, Potchefstroom s.j. 3: "dat alhoewel oorlog deur die Christen altyd as 'n fisiese kwaad gesien moet word, bied die Skrif nie genoegsame rede om oorlog onvoorwaardelik af te keur nie", en G. Th. Rothuizen, *De hand aan de ploeg. Klein commentaar op de Bergrede*, Aalten z.j., 103: "De ethiek gaat niet op in de heiliging en de wet niet in het evangelie. De tien geboden functioneren in de preek weer anders dan op het politiebureau en bij de generale staf". Op hierdie probleem het ek nader ingegaan in *Oorlog as etiese vraagstuk* in *Die Goue kandelaar*, Potchefstroom 1971, 41-44.
- (156) Vgl. veral *Het Christelijk Leven III. In de Maatschappij*, Kampen 1951 (-en tōg, 165). Ook R. Schippers, *De Gereformeerde Zede*, Kampen 1955(2) en F.H. von Meyenfeldt *De Christelijke Levenswandel*, Wageningen z.j. (vgl. 137), gaan aan ons vraagstuk verby.
- (157) Vgl. sy *Rondom het Probleem van de Atoomoorlog in Anti-Revolutionaire Staatkunde*, jg. 29, no. 9, Sept. 1959, 242-250. Ons verwys nagenoeg deurgaans na hierdie artikel. Ander artikels van Wurth oor hierdie tema is: *Heiligt het doel alle middelen?* in *Geref. Weekblad*, jg. 9 no. 14, 2 Okt 1953, 108; *Een oud of nieuw vraagstuk?* - *GW.* jg. 9 no. 15, 9 Okt. 1953, 117; *Kerk en atoomoorlog* in *GW.*, jg. 11 no. 5, 29 Juli 1955, 34; *De kerk en de kernwapenen* in *GW.* jg. 14 no. 4, 25 Juli 1958, 29 - 30; *Een derde weg* in *GW.* jg. 14 no. 5, 1 Aug. 1958, 37; *Het harderlijk schrijven over de kernwapenen* in *GW.*, jg. 18 no. 23, 7 (& 14) Dec. 1962, 182 - 183; *Het probleem van de verantwoordelijkheid ten opzichte van de moderne oorlog* in *Anti-Revolutionaire Staatkunde*, Jan. 1952, 1 - 21.
- (158) *Een zeer verontrustend geluid* in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 25 no. 17, 24 Okt. 1969, 95. Vgl. G.Th. Rothuizen, *Pacifisme in het geweer III* in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 20 no. 39, 26 Maart 1965, 276 - 277, en sy *Popma over oorlog en vrede* in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 20 no. 40, 2 April 1965, 284 - 286.

- (159) *Schema 13*, Kampen/Hilversum z.j. (2e dr.), 62 (vgl. 58-69).
- (160) In *De Thora in De Thora II*, Franeker z.j. 49 (vgl. 49-54). Vgl. ook G. Th. Rothuizen, *Pacifisme in het geweer I*, in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 20 no. 37, 12 Maart 1965, 260: "Maar tot het uitlokken van een massamoord zonder weerga in de geschiedenis zijn wij nimmer vrijgemaakt door de Vrijheid van Christus". Eweneens H.N. Ridderbos, *Het Woord, Het Rijk en onze verlegenheid*, Kampen 1968, 265: "Want welk christen, ja welk verantwoordelijk mens zou niet inzien, dat dit middel erger is dan de kwaal en daarom ook nooit middel kan of mag zijn, dat God aan de overheid gegeven heeft tot bescherming van het leven?" Later spreek Ridderbos van 'n totalitêre oorlog met kern- en ander wapens as "niet alleen rampzalig en absurd, maar ook zedelijk volstrekt verwerpelijk". Hy voeg by dat dit "in zekere zin ook reeds (geldt) van de totalitaire oorlog met conventionele wapens", *Het vraagstuk Kerk en oorlog op de synode in Geref. Weekblad*, jg. 25 no. 11, 12 Sept. 1969, 42.
- (161) A.a. in *Geref. Weekblad*, vgl. my voetnoot 158.
- (162) In *Christendom en Oorlog*, Kampen 1966, 220 - 221 (vgl. 213-232).
- (163) Vgl. *De Hand aan de Ploeg. Klein Commentaar op de Bergrede*, Aalten z.j. 104 (vgl. 92-95, 101-104, 107); *Aristocratisch Christendom. Over Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1969, 129 ("Welke weg wij ook inslaan ...") (vgl. 106-129). Sien ook sy *Obediëren inder geherechtigheyt; waarom christenen nog wapenen dragen* Delft 1953.
- (164) P.D. Chantepie de la Saussaye, *Het Christelijk Leven II*, Haarlem 1912, 192.
- (165) *Idem*, 192 - 193.
- (166) *Idem*, 193 - 194.
- (167) *Idem*, 191.
- (168) R. Niebuhr in *The Pacifist Conscience* a.w. 252. (Niebuhr het die F.O.R. in 1933 verlaat, blykbaar sonder wysiging van sy standpunt nl. 'n parsiële militarisme). Hy het nietemin nog groot waardering vir die radikale pasifisme, *Christianity and Power Politics* a.w. 5, 31, en dit klink na 'n kapitulasie voor die pasifisme as hy sê dat "the day may come when we will be grateful for

those who try to restrain all demons rather than choose between them", *The Pacifist Conscience* a.w. 255. In sy *Basic Christian Ethics*, London 1950 (veral 171 - 184) distansieer ook Paul Ramsey hom van die Christenpasifisme. Sy argumente is egter nie altyd genoegsaam ter sake nie (vgl. 182). Vgl. ook Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience. How shall modern War be conducted justly?*, London 1961.

- (169) *The Pacifist Conscience* a.w. 252.
- (170) Joseph Comblin, *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen*, Graz/Wien/Köln 1963, 77, 117; 420: "Denn die Bibel verbietet den Krieg nicht"; (vgl. 423).
- (171) *Idem*, 78 - 79.
- (172) *Idem*, 193, 217, 218: "Das Schwert bleibt notwendig".
- (173) Vgl. J.H. van Wyk, *Calvinisme en kernwapens in Woord en Daad*, jg. 12 no. 98, Nov. 1970, 7-8; *Die Oorlogsvraagstuk - 'n Oriëntasie*, I.B.C. -studiestuk no. 49 Potchefstroom (1971), 10; *Gesprek oor wapens wat vernietig in Woord en Daad*, jg. 13 no. 102, Maart 1971, 7 - 9; *Oorlog as etiese vraagstuk in Die Goue kandelaar* a.a., 43; *Etiëk in 'n Eeu van Tegnokrasie en Tegnokrasie*, Potchefstroom 1971, 147; *Kerk en Oorlog in Almanak 1973*, Geref. Kerk S.A., 192. B.B. Keet aanvaar 'n regverdigde oorlog, *Sedelike Vraagstukke*, Kaapstad 1945, 100, maar hy is van oordeel dat ons a.g.v. die moderne verwoestende middele veel meer vir die vrede moet doen, 103. Vir 'n kort kernagtige samevatting van die tradisioneel-Calvinistiese standpunt, vgl. B.J. de Klerk, *Die Christen en Oorlog in Die Kerkblad*, jg. 45 no. 950, 17 Julie 1942, 12-13.
- (174) Vgl. W.J. de Klerk in *Roeping en Werklikheid*, Potchefstroom 1972, 334: "Sowel die pasifisme as die militarisme is eensydige benaderinge ....". Die vernaamste kritiek teen H. Thiëlicke se oorlogsetiek in sy *Theologiesche Ethik* 112 a.w. is m.i.:
- (i) Soos die pasifisme, moes ook die militarisme as probleem pertinent ter sprake gebring gewees het.
  - (ii) Thiëlicke gaan nie (altyd)konkreet in op die argumente van die pasifiste nie en sy beoordeling - en veroordeling soms - is hier en daar

volkome abstrak, teoreties en swewend omdat dit gelewer word *Los van* die konkrete (atoom-) oorlogsituasie om. Is die onderskeiding tussen 'n "formele oorlog" (572v.) en 'n "aktuele oorlog" (586v. 643) houdbaar? (Hierdie - weinig sinvolle - onderskeiding is ook by E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 456 te vind, 'n spekulasie wat hy later self terugneem,663).

- (iii) 'n Algehele gebrek aan Christologie met 'n verabsolutering van die Naogologie (vgl. 589, 628). Ook Heinz Zahrnt attendeer hierop, *Wachtend op God. De Duitse protestantse teologie in de twintigste eeuw*, Utrecht 1967, 209 - 210: "Onthullend is de overheersende plaats die in zijn politieke ethiek wordt ingenomen door de zogenaamde 'noachitiese ordening'..... Waarom heeft Thielicke deze (= Gods openbaring in Jezus Christus)) niet veel sterker tot overheersende model voor zijn politieke ethiek gemaakt? Noach of Christus - daar gaat het hier om. In Thielickes ethiek lijkt het oerbeeld Noach menigmaal beslissender te zijn dan het oerbeeld Christus".
- (iv) Tendense van 'n fatalistiese hamartologie (528, voetnoot 1).
- (v) Tendense van 'n verabsoluteerde staatsbeskouing - met as konsekwensie: 'n gekompromiteerde kerkbeskouing.

- (175) *Theologische Ethik* II 2, 528, 572-573, 579-580, 588-589, 599. Vgl. ook sy *Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter* in *ZEE*, Jg. 1, 1957, 1/2 ("dass es keine nuklearen Kriege geben darf"); *Die Atomfrage als Frage an die christliche Ethik*, Tübingen 1958.
- (176) *Theologische Ethik* II 2 a.w. 528 (so572-573).
- (177) *Idem*, 573.
- (178) *Idem*, 600-604.
- (179) *Idem*, 604.

- (180) Idem, 595.
- (181) Generale Synode Nedl. Hervormde Kerk, *Het vraagstuk van de kernwapenen. Nadere beschouwingen over oorlog en vrede*, 's-Gravenhage, 1963(4), 24.
- (182) Idem, 44.
- (183) Vgl. o.a. Kr. Strijd en J. de Graaf, *Wederwoord op Wederwoord. Voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de Kernwapenen*, Lochem 1965; H.N. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid* a.w. 263 - 267.
- (184) *Woord en Wederwoord. Voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de kernwapenen*, 's-Gravenhage 1964(2), 23.
- (185) Idem, 37.
- (186) J.A. Heyns, *Die Nuwe Mens Onderweg. Oor die Tien Gebodde, Kaapstad/Johannesburg* 1970, 185. Vgl. sy *Lewende Christendom. 'n Teologie van gehoorsaamheid*, Kaapstad/Johannesburg 1972, 11.
- (187) Heyns, *Die Nuwe Mens Onderweg* a.w. 186.
- (188) Anoniem in *Woord en Daad*, jg. 12 no. 99, Des. 1970, 13 (*S.A. kan kernwapens ook nodig hê*).
- (189) Idem, 13. Alle studente aan die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. kry te doen met die volgende stelling: "Gesien teen hierdie agtergrond ((nl. teen die vereistes van 'n geregverdigde oorlog, J.H. v.W.)) is die moderne wyse van oorlogvoering eties te veroordeel", W.J. de Klerk in *Roeping en Werklikheid* a.w. 333.
- (190) Vgl. veral B.V.A. Röhling, *Polemologiese Aspekte van die Afschrikkingsgedaachte* (s.u. & z.j.) en *Nieuwe Literatuur over Oorlog en Vrede* (Afschrikkingnummer), jg. 7 no. 10, Okt. 1970.
- (191) C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede* a.w. 45.
- (192) Idem, 46. So. H. Vogel in *Es geht ums Leben!*, Hamburg 1965, 84; en J. de Graaf, *Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung* in *ZEE*, Jg. 15 Heft 13, Mai 1971, 136: "Die Drehung ist nicht glaubwürdig, wenn man nicht bereit

ist, sie einzusetzen." 'n Sentrale probleem is natuurlik dat die kennis om die bomme te maak nooit meer vernietig kan word nie, vgl. voetnoot 38 by hfst. 1.

- (193) Vgl. C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 34.
- (194) *Ethische Aspecten van het kernwapen*, Kampen 1968, 17 - 18.
- (195) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 17.
- (196) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967(4), 62.
- (197) Idem, 190 (*passim*). Vgl. ook J. Bopp en W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 71, 73-74, 94, 107, 108 oor die negatiewe en positiewe vrede.
- (198) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 191, en *Over Oorlog en Vrede* a.w. 27, 58, 149, 216-217; *Ethische aspecten van het kernwapen* a.w. 21.
- (199) By N.A. Schuman in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 86. Vgl. ook *Tensif er vrede komt .....*, Leiden 1968, 209 (i.v.m. Tsaar Nikolaas II van Rusland).
- (200) Vgl. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 17, en Dippel, *In Godes Naam* a.w. 9. Vgl. B. Vlekke in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 51: "De moderne opvatting van machtsevenwicht leidt op zijn hoogst tot uitstel van executie". (Hy meen ook dat dit nie die angsewewig is nie maar die angs vir eie wapens self wat die staatsleiers afhou van 'n wêreldkonflik, idem, 50).
- (201) Vgl. H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 84; G. Th. Rothuizen, *Een zeer verontrustend geluid in Geref. Weekblad* a.a. 179.
- (202) Vgl. Dippel, *In Godes Naam* a.w. 8.
- (203) H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 84.
- (204) *Over Oorlog en Vrede* a.w. 32.
- (205) Vgl. my *Etiek in 'n eeu van Tegnologie en Tegnokrasie*, Potchefstroom 1971, 34 - 35.

- (206) *Het vraagstuk van de kernwapenen* a.w. 52.
- (207) Vgl. G. Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 101 - 161.
- (208) G. Th. Rothuizen, *Wat is ethiek?* a.w. 62 wys daarop dat Karl Barth (*Eine Schweizer Stimme*, 1938-1945, Zürich 1945, 113) die twee-ryke-leer gesien het as een van die oorsake van die jongste Duitse katastrofe. J.A. Wolfaardt, *Kerklike Konfrontasie-oorde. 'n Deskriptiewe, analitiese studie met die Evangeliese Akademies as model*, Groningen 1971, verwys ook hierna (47v.). Vgl. ook die boeiende weergawe van Murray Janson, *Die Kerk en die Ideologie. Toe 'n Volk so byna deur 'n Teologie vernietig is*, Potchefstroom (1967). Vir 'n kort feite-oriëntasie oor Hitler, vgl. J.S. Bartstra, *Adolf Hitler*, Zeist/Antwerpen 1964.
- (209) Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelische Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1884(2), 281, 283.
- (210) Idem, 281.
- (211) Idem, 283 - 284. Gollwitzer sê van Schleiermacher se oorlogsetiek dat dit "zum Unerquicklichsten gehören, was man in der theologischen Literatur zur Kriegsfrage lesen kann", *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 14 voetnoot 13. Vgl. hier ook *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 19. Band, 1897, 625 - 662, veral 629; verder 11. Band, 1900, 245 - 281.
- (212) Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963 (oorspr. 1905), 2.
- (213) Idem, 11.
- (214) Reinhold Seeberg, *System der Ethik im Grundriss*, Leipzig 1911, 136 - 137.
- (215) Idem, 136.
- (216) D.W. Herrmann, *Ethik*, Tübingen 1913(5), 216. (Die 6e druk, wat in 1921 ná die Eerste Wêreldoorlog verskyn het, was ongelukkig nie bekombaar nie).

- (217) Idem, 221.
- (218) Idem, 221.
- (219) Idem, 223.
- (220) Idem, 221 - 222. Vir kritiek op Herrmann, vgl. o.a. W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 91, 118.
- (221) Karl Heim, *Die christliche Ethik*, Tübingen 1955, 259.
- (222) Idem, 253.
- (223) Idem, 265.
- (224) Idem, 260. Alleen, vir die Godsryk mag nie geveg word nie. Vgl. ook Friedrich Gogarten, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932, 195: "Ein Staat, der seine Freiheit verloren hat, kann seine eigentliche Aufgabe nicht mehr erfüllen (vgl. ook 210.). Werner Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Tübingen 1949 (liefdesgebod is nie interstaatli nie maar slegs interpersoonlik toepasbaar, 159, 160); Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal*: "Der Krieg ist ... als notwendiges Stück der göttlichen Schöpfungsordnung, als notwendige Erscheinung des geschichtlichen Lebens der Menschheit begriffen" (101); en: "Der Krieg ist die grosse staatenbildende Potentz der Geschichte" (104). Lg. aanhalinge by H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 522.
- (225) Die Handves van die V.V.O. (art. 2 sub 4) verbied elke oorlog, behalwe die oorlog in verdediging teen 'n gewapende aanval, B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 55, en *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967(4), 202 v. Op 24 Nov. 1961 het die V.V.O. besluit dat die gebruik van 'n atoomwapen 'n skending is van die Handves en van die volkereg, en indruis teen die wette van menslikheid en 'n misdryf is teen die menslikheid en die beskawing, *Ethische Aspecten van het kernwapen*, Kampen 1968, 11 - 12 (Suid-Afrika sou hierteen gestem het). Op 19 Des. 1968 het die V.V.O. ook eenparig 'n voorstel aanvaar dat dit verbode is om aanvalle teen die burgerlike bevolking te onderneem (Resolusie 2444, XXIII), *ZEE*, Jg. 15, Heft 3, Mai 1971, 136.
- (226) H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 41: "Elk geslaagd

defensief wordt offensief". Vgl. ook J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, a.w. 186.

- (227) Vgl. I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging*, Wageningen 1962, 106.
- (228) *Systematic Theology* III, London 1968, 412 - 413. Vgl. 56: "Life lives on life".
- (229) Idem, 413.
- (230) Idem, 414.
- (231) Idem, 414.
- (232) *Het Dilemma met betrekking tot de kernwapenen in Christelijk Historisch Tijdschrift*, jg. 8 no. 1, Okt. 1962, 1 - 23. Die kernwapens mag nie gebruik word nie, maar wanneer nodig, moet dit (14, 16) Egter geen ongetemde militarisme nie, 18, 20.
- (233) *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 115-116 ("op dit oogenblik ten opzichte van de atoombom uitgesproken "ja" ....", 116). Ook W.G. de Vries, *Het eeuwige evangelie en de vierde mens. Gedachten over bijbel, kerk en moraal*, Groningen 1970, 157 kies vir atoombewapening - t.w.v. elke vertroude ordening en die verkondiging van die evangelie in vryheid. Hoewel nie maklik nie, wil hy selfs vandag nog spreek van 'n regverdigde oorlog (155), want Rom. 13 bestaan nog! (153v.). Christene mag egter geen heilige oorlog meer voer nie; dit doen Christus alleen (152-153). Christene moet soveel moontlik 'n oorlog weer (149).
- (234) A.w. 115, 116. Vgl. C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid*, Den Haag 1963, 68 ("zolang").
- (235) *Christen-Overheid-Krijgsmacht-Moderne Bewapening in Fundamentele Worsteling* (Den Haag 1963), 30 - 31.
- (236) Idem, 39.
- (237) Idem, 39. Vgl. ook S.U. Zuidema, *Enkele motieven van het anti-militair pacifisme in Waarheid en Werklikheid*, Braamfontein 1971, 283-301 en S.U. Zuidema, *In de ban van het kernwapen of het kernwapen in de ban?* in *Anti-Revolutionaire Staatkunde*, jg. 31 no. 7/8, Juli/Aug. 1961, 188 - 211.

- (238) *Is Kernbewapening verantwoord? in Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, Juli 1964, 2-3.*
- (239) *Idem, 3.*
- (240) *Idem, 3. Vgl. ook sy De hoogste inzet in Sermo, jg.10 nr. 4, Jan. 1963; Over het doel en de middelen in Sermo, jg. 10 nr. 5, Febr. 1963; Laatste verantwoording van het "laatste risico" in Sermo, jg. 10 nr. 7, April 1963; Anti-communisme in Sermo, jg. 10 nr. 8, Mei 1963; "Vrede op Aarde" - ook door atoombommen? in Geref. Kerkbode Rotterdam, Kerstnummer 1962.*
- (241) *De Nucleare oorlog zonde? in Waarheid en Eenheid, jg. 22 no. 1, 14 Okt. 1969, 1.*
- (242) *Idem, 1. Voorts: "Het ergste wat een mens op aarde kan overkomen is de beroving van de vrijheid God te dienen naar Zijn Woord. Daartegen moet elke macht, die beschikbaar is, worden ingezet, zolang en zover dit mogelijk is".*
- (243) *J.T.C. Snyman, Gereformeerde Etiek en Kernwapens (Th. M-skripsie), Potchefstroom 1967, 41 en 40, 42, 50.*
- (244) *Idem, 49.*
- (245) *Idem, 28.*
- (246) *Idem, 30.*
- (247) *Idem, 32. Die vraag is of Snyman nie te gemaklik die saak van die Weste identifiseer met die saak van God en dié van die Ooste met dié van die duivel nie.*
- (248) *Nou "ja" vir kernwapens, maar nog "nee" vir kernoorlog in Woord en Daad, jg. 10 no. 74, Okt. 1968, 4.*
- (249) *Idem, 4. Vgl. ook A.D. Pont i.v.m. 'n atoomoorlog, Kerke al meer verbind aan Oorlog en Revolusie in Die Afrikaner, 19 Nov. 1971, 24; en G.D. Scholtz, Republiek het nou ook 'n 'groot stok' in Die Transvaler, 23 Julie 1970.*
- (250) *I.A. Diepenhorst, In de Schaduw der Vernietiging a.w. 108. Die militariste verwyf die (anargistiese) pasifiste*

dikwels dat hulle leef by die grasia van dieselfde bestel wat hulle permanent ondermyn, S.U. Zuidema in *Waarheid en Werklikheid* a.w. 289. Vgl. ook J.A.T. Robinson, *Vershuiving in de moraal?* Amsterdam 1964, 120: Die pasifis leef by die grasia van die mag waarteen hy sy getuienis rig.

- (251) S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk*, Kampen 1965, 38.
- (252) G.C. van Niftrik, *Het Dilemma met betrekking tot de kernwapenen* a.a. 15.
- (253) J. Schelhaas, in *Waarheid en Eenheid* a.a. 1.
- (254) L.S. van der Vyver, *Vasbyt .... Min dae?* in *Die Kerkblad* jg. 74, no. 2125, 10 Nov. 1971, 9. Die Sinode van die Geref. Kerk in Suid-Afrika het hom egter volkome gedistansieer daarvan dat die evangelie met enige middele van geweld òf verdedig òf bevorder mag word, vgl. o.a. *Handelinge* 1967, Potchefstroom, 90-100.

### 3. H I S T O R I E

Wat hier volg, is 'n summiere skets van die siening van die Kerk en Teologie op die vraagstuk van oorlog en vrede. Ons beweeg dus ter wille van perspektief ietwat breër as om net die geskiedenis van die Christenpasifisme as sodanig weer te gee. Ons meen om ruweg drie fases in die historiese te onderskei, nl. 'n pasifistiese fase (E 1-3), 'n militaristiese fase (E 4-20) en 'n neo-pasifistiese fase (E20). Dit sal egter baie gou duidelik wees dat daar heel selde van 'n puur pasifistiese of militaristiese fase sprake kan wees en dat die standpunte heel dikwels mekaar deurkruis en gemengd voorkom. Dit sou selfs meer korrek wees om te sê van 'n fase met 'n pasifistiese *hoofmotief* en militaristiese *newemotief*, en vice versa, omdat nóg die pasifisme nóg die militarisme eintlik ooit ontbreek het <sup>(1)</sup>. Dit dan wat die standpunte van die Katolieke Kerke betref. Ons sluit die hoofstuk af met twee kort paragrawe oor die sg. Historiese Vredeskerke en die Vredesbeweginge.

#### 3.1. KATOLIEKE KERKE

##### 3.1.1 Pasifistiese fase (E1-3)

G.J. Heering het sy groot boek oor die Christenpasifisme betitel met *De Zondeval van het Christendom*, waarmee hy tot uitdrukking wil bring dat die standpunt van die Vroeë Kerk (i.e. Christendom) radikaal pasifisties was, terwyl daar in 314 'n wending na die militarisme ingetree het wat hy dan as "sondeval" tipeer. Dit is daarom die moeite werd om nogmaals - want daar het reeds vele uitnemende boeke en artikels oor hierdie onderwerp verskyn - hierdie standpunt aan 'n wetenskaplike toets te onderwerp en na

te gaan in hoeverre daar inderdaad sprake kan wees van 'n kerklike wending, ja, sondeval, ten opsigte van die visie op oorlog en vrede. In hierdie beoordeling moet deurgetas word na die *offisieel kerklike standpunt* (2) -- vir sover dit moontlik is -- en moet nie slegs uitsprake van *kerkvaders* klakkeloos weergegee word as standpunt van die kerk nie. Dit is uiters simplisties, ongenuanseerd en generaliserend om die uitsprake van groot *teoloë* aan te haal as bewys van die *kerklike* standpunt. Vanuit hierdie uitgangspunt, met inagneming van die genuanseerde kerkregtelike situasie in die Vroeë Kerk, is daar veel voor te sê om die *Kanones (Kerkordes)* swaarder te laat weeg as die *teologiese visies*, omdat ons daarin die *stem van die kerk* (al is dit ook die regionale kerk) verneem (3). Daarby kan verwag word dat ten minste in die aanvangstadium die visies van die groot *biskoppe* -- as kerklike ampsdraers -- in die kerk meer gesaghebbend sou wees as dié van die groot *teoloë* van daardie tyd. Maar dan word hierdie opmerking nie bedoel as sou 'n uitspraak meer gesaghebbend wees namate dit mĳnder teologies en mĳer ampelik-kerklik is nie (so geïsoleerd is kerk en teologie nie), *want gesaghebbend is slegs daardie uitspraak wat 'n suiwere vertolking is van die Woord van God*, meer toegespits: Jesus aanvaar as die Messias en Here van die Koninkryk van God. Daarom moet ook nog opgemerk word dat, reformatories besien, 'n kerklike besluit of standpunt nooit as onfeilbaar aanvaar kan word nie en dus nooit absolute maatstaf kan wees nie. Tereg sê Hornus dat "mit allem Nachdruck sei auf die Tatsache hingewiesen, dass für uns die Tradition nicht absolut massgebend ist", en dat "Tertullian, Origines oder Lactantz nicht das "Wort des Evangeliums" (sind)..." (4). Dit beteken dat die standpunt van die kerk voortdurend getoets moet word aan die Woord van God, nie minder nie die standpunt van die Vroeë Kerk. Dit sou van 'n optimistiese kerkbeskouing getuig om die kerk van vandag van afval te beskuldig bloot omdat die Vroeë Kerk 'n ander visie op oorlog en vrede gehad het,

sonder dat daardie visie van die Vroeë Kerk nie self aan Skriftuurlike kritiek onderwerp word nie.

Wie hom besig hou met 'n studie van die standpunt van die Vroeë Kerk oor oorlog en vrede moet Von Campenhausen onmiddellik toegee: "Noch immer wird die Frage, wie das Frühe Christentum zum Kriege gestanden habe, erstaunlich verschieden beantwortet. Das liegt nicht an den Quellen, die längst gesammelt und oft besprochen sind, sondern das liegt an der modernen Fragestellung, die das Problem in einer undialektischen Allgemeinheit so stellt, wie es für die alte Kirche -- und für die Kirche überhaupt -- niemals gegeben ist" (5). Bainton wys ook daarop dat daar ten opsigte van die siening op die *feitlike situasie* in die Vroeë Kerk eenstemmigheid heers, maar dat die divergensies na vore tree as hierdie feite *geïnterpreteer* moet word (6). Dit maak nogal 'n groot verskil of die vertolker 'n pasifis of militaris is, ook of hy rooms-katoliek (Leclercq, Bigelmair, Ryan, Schöpf), dan prebiteriaan (Moffat), lutheraan (Harnack), metodis (Cadoux), gereformeerd (Hornus, De Jongh, Van den Berg), kongregasionalis (Bainton) is.

### 3.1.1.1 *Van nà Christus tot Marcus Aurelius (30-173/4)*

Meeste kenners stem met Harnack saam: "Welche Stellung das Christentum bis etwa zum J.170 zum Soldatenstand faktisch eingenommen hat, ist so gut wie ausschliesslich aus Rückschlüssen zu bestimmen. Erst von der Zeit des Marc Aurel an besitzen wir direkten Quellen ....; die Christlichen Urkunden der älteren Zeit schweigen fast vollständig" (7). Bainton meen ook dat "from the end of the New Testament period to the decade 170-80 there is no evidence whatever of Christians in the army. The subject of military service obviously was not at that time controverted" (8).

Cadoux, 'n besonder knap kenner van hierdie periode, konkludeer ook dat "though on the one hand no unanimous prohibition had been laid down by the Church, yet on the other, up to the reign of Marcus Aurelius at least, no Christian would become a soldier after his baptism". Hy meen dat tot en met Marcus Aurelius moes daar weinig Christen-soldate gewees het, "and those few must have been men converted when already in the army .... After the at best doubtful cases of Cornelius and the Philippian gaolor in Acts, we have no reliable evidence of any Christian soldiers until we come to the reign of Marcus Aurelius" (9).

Die groot vraag is egter wáárom die oorlogsvraagstuk vir die vroeë Christendom blykbaar geen groot probleem opgelewer het nie. Dit is duidelik dat enersyds op die *Nieu-Testamentiese antwoord* hierop gelet moet word, terwyl andersyds die *politieke situasie* binne die Romeinse Ryk verdiskonteer moet word.

#### *Nuwe Testament*

Bainton is van mening dat die oorlogsvraagstuk alreeds op die eerste kerklike sinode in Hand. 15 ter sprake gekom het. "The early Church had an aversion to bloodshed, however. To some extent this was due to the Western text of the Apostolic Decrees, recorded in Acts 15'(:29)) (10). Hornus verwys na die paar tekste waar die soldatevraagstuk direk ter sprake kom: Luk. 3:14, Matt. 8: 5-13, Hand. 10: 1-7, Hand. 16: 27-34. (11), hoewel hy m.i. tē vlug oor hierdie tekste heenstap, veral as ons in gedagte hou dat in hierdie periode (tot en met Marcus Aurelius) feitlik slegs die N.T. enige gegewens hieromtrent bied. Weliswaar word in al bg. tekste geen veroordeling van die soldatestand uitgespreek nie; in elk geval word die soldate nie beveel om hulle roeping te laat vaar nie. Natuurlik kan hieruit ewemin, netsoos in die geval

van slawerny, gekonkludeer word dat die N.T. die soldatestand outomaties sanksioneer, en daarmee ook 'n oorlog (dit sou 'n logiese denkfout wees: *argumentum e silentio*), maar dit is belangrik om hierdie Nieu-Testamentiese gegewens skerp in die oog te hou vir 'n juiste visie op die standpunt van die Vroeë Kerk. Dit is nl. nie onmoontlik nie dat daar van *meer as een omwenteling* sprake sou kon wees: van 'n nie-pasifistiese visie in die Nuwe Testament (in elk geval nie radikaal-pasifisties nie) na 'n radikale pasifisme in die tweede eeu, met 'n "militaristiese" omwenteling vanaf 314 (12).

Natuurlik is die hele Nieu-Testamentiese boodskap nie afgedaan met die aanhaling van 'n paar tekste nie. Daar sou trouens eweneens 'n aantal "pasifistiese" tekste (veral Matt. 26:52, Joh. 18: 36, 1 Kor. 10: 3-6, Efes. 6: 10-20) aangehaal kon word om die "militaristiese" uit te balanseer. Omdat met 'n dusdanige Skrifhantering byna alles bewys kan word, moet dit as onvrugbaar tersyde gestel word. In hfst. 4 gaan ons dieper op die Skrifgegewens in.

#### *Politiëk-historiese agtergrond*

Ten opsigte van die politieke situasie waarin die Christene hulle bevind het, moet die volgende opgemerk word: Rekrute het oor die algemeen uit *vrywilligers* bestaan en 'n beswaarde Christen was dus nie gedwonge om soldaat te word nie (13). Jode was uitgesluit van militêre diens, en dus ook vele Christene, omdat die kerk aanvanklik hoofsaaklik uit Christen-Jode bestaan het (14). "Auch haben wir zu beachten, dass sich das Christentum in Gebieten ausbreitete, die wenig Militär aufwiesen und wo demzufolge nur ein geringer Bedarf an Rekruten vorhanden war" (15). Daarby was daar 'n magtige hoeveelheid religieuse en morele redes waarom dit

vir 'n Christen inderdaad onmoontlik was om soldaat te word (en te bly). In die woorde van Ryan: "The reasons which operated against acceptance of military service by a Christian were really formidable. Emperor worship was especially strong in the army. Officers had to sacrifice to the gods and soldiers were required to assist at the seremony. The *signa* of the legions were venerated as divinities, *propria legionum numina*. Moreover, the reputation of the Roman soldiery for violence, extortion, and intemperance made the prospect of serving very unpalatable for the Christian conscience. Since soldiers were not allowed to live in marriage or to marry, they had to choose between continence and fornication. Above all, there was the fact that from Nero (54-68) to Constantine (306-37) the practise of Christianity was a misdemeanor punishable by death" (16). Cadoux vestig die aandag op "the shedding of blood on the battlefield, the passing of death-sentences of officers and the execution of them by common soldiers, the judicial infliction of scourging, torture, and crucifixion, the unconditional military oath, the all-pervading Kaiserkult, the sacrifices in which all were expected in some way to participate, the average behaviour of the soldiers in peace-time, and other idolatrous and offensive customs ..." (17). Hornus wys egter daarop dat die deelname aan die keiserkultus nie verplig was nie en dat die keiser dit ook soepel gehandheaf het, voorts dat die Jode van die seremonies onthef was -- wat egter nie wegneem nie dat dit soms wel in die leër tot 'n skerp konflik gekom het tussen Christen en staatsreligie (18).

Dit kan egter nie ontken word nie dat "despite the lack of explicit evidence, no one denies that there were Christian soldiers in the army during the period" (19), maar dan tog wel as klein minderheid. "De bewering, dat de Christenen reeds tegen het einde der tweede eeuw de legerkampen vervulden, is ten enenmale onbetrouwbaar" (20). Die groot vraag is alleen maar *watter interpretasie*

aan hierdie feit, nl. die aanwesigheid van Christene in die leër, geheg moet word. Het die kerk dit stilswyend goedgekeur of was dit ongehoorsaamheid aan die kant van die Christensoldate? Rooms-Katolieke skrywers kies feitlik unaniem vir eersgenoemde; pasifiste voel meer geneë tot laasgenoemde visie.

### *Vroeë Kerkvaders*

In hierdie heel vroeë periode is daar tog enige belangrike uitsprake van die kerkvaders. *Clemens Romanus* kom met 'n ekumeniese motief: Waarom verskeur en bedroef ons die lede van Christus, en waarom rebelleer ons teen ons eie Liggaam met so 'n waansin dat ons vergeet om lede van mekaar te wees?, vra hy <sup>(21)</sup>. *Justinus* sê in sy *Apologie* (153 n.C.): Ons het voorheen mekaar doodgemaak, maar nou maak ons nie eens ons vyande dood nie; en dat ons nie ons owerhede sal belieg en bedrieg nie, sterf ons eerder, met belydenis van Christus <sup>(22)</sup>. Ook by *Tatianus* vind ons dieselfde gedagtes. Volgens Hornus het hy nie geaarsel om geweld en militêre mag met hoerery gelyk te stel nie, terwyl hy dit vir 'n Christen verwerplik geag het <sup>(23)</sup>.

Hoewel bg. verwysinge ver van volledig is, is dit tog belangrik om te konstateer dat daar by die groot teoloë uit hierdie eerste periode 'n sterk pasifistiese tendens merkbaar is.

#### 3.1.1.2 *Vanaf Aurelius tot Arles (173-314)*

### *Christene in die leër*

Vanaf die laaste kwart van die tweede eeu verander die politieke situasie. Meer Romeine word Christene. Die Romeinse Ryk ondervind ook druk vanuit die Noorde (Germane) en Ooste (Perse) <sup>(24)</sup>. "Rome was strictly on the defensive and the very existence

of the Empire was at stake. This fact could not but influence the outlook of the Christians" (25).

Eers vanaf die tyd van Marcus Aurelius kom daar meer lig op die soldatestand (26). Celsus lewer sy felle aanval op die Christene se pasifistiese houding (rondom 177-180 (27)), en ons verneem van 'n gebeurtenis met die sg. "Thundering Legion" (173 of 174, (28)). Hierdie 12e legioen -- Legio Fulminata -- het gedeeltelik bestaan uit Christene, en hulle het, toe die leër van dors wou beswyk in hul stryd teen die Quadi, om reën gebied. Die gebed is verhoor en uitkoms het gevolg (29). Hornus wil uit hierdie één gebeurtenis in één leër nie te veel aflei nie, veral nie dat die hele 12e legioen uit Christene sou bestaan het nie. "Der legendäre Charakter gerade dieser letzten Einzelheit liegt heute klar zu Tage" (30). Tog kan dit nie ontken word nie dat hieruit ten minste dít gekonkludeer kan word dat daar iewers Christene, hoe klein in getal ook, hulle in die Romeinse leër bevind het.

Daar is egter ook ander bewyse dat Christene in die leër gedien het. "Ein erster Beweis für das Vorhandensein von christlichen Soldaten wird uns durch die Inschriften, vor allem die Grabinschriften vermittelt" (31). Hornus konkludeer hieruit dat dit nie te veel gesê is nie "dass die Inschriften im ganzen durch ihr nahezu völliges Stillschweigen bezeugen, in welchem tiefem Gegensatz die frühe Christenheit zum Dienst mit der Waffe stand" (32). Voorts is daar, en ons noem slegs van die belangrikste gegewens, die uitsprake van die groot kerkvaders in hierdie periode (veral Tertullianus en Origines, waaroor straks meer), martelaarsaktes (veral beroemd is dié van Maximilianus) en Diokletianus se vervolging van Christensoldate.

Voordat ons nader ingaan op die geskifte van die groot kerkvaders in hierdie periode, vestig ons die aandag op die feitlike aanwesigheid van Christene in die leër. Frappant is die verwyd van die Romeinse prokonsul aan die 21-jarige militêre diensweieraar, Maximilianus: "In die lyfgarde van ons heersers Diokletianus en Maximianus, Constantius en Maximus is Christelike soldate en ((hulle)) dien" (33). Die manmoedige diensweiering van die jong Afrikaan, wat as gevolg van sy diensweiering tereggestel is (295 n.C.), en langs Cyprianus begrawe is, het vele in groot verleentheid geplaas. Cadoux wys daarop dat Bigelmair, "in his otherwise full account of Christians in the army, does not, so far as I can see, mention Maximilianus at all: he is, of course, an awkward saint for a Roman Catholic to deal with" (34). In hierdie verband vestig Hornus ook die aandag daarop dat twee belangrike sinne in die Maximilianus-prokonsul-gesprek in sommige handskrifte uitgelat word, en hy sien dit as 'n spanning in die houding van 'n Kerk wat Maximilianus as martelaar eervol herdenk, "und der offiziellen Haltung, die später diese selbe Kirche einnehmen sollte" (35). Die Rooms-Katoliek Schöpf meen weer dat die antwoord van Maximilianus sò vaag was dat hieruit "lässt sich einfach nichts Sicheres über den genauen Grund der Kriegsdienstverweigerung Maximiliaans heraus-holen" (36).

En hiermee is inderdaad 'n belangrike punt aangesny, want daar is voortdurend 'n verskil van mening oor die *eintlike rede(s)* waarom sommige Christene geweier het om militêre diens te verrig. Was die eintlike rede die *afgodiese wanpraktyke* in die leër, sodat toe dit later weggeval het, toe die staat "Christelik" geword het, die weg gebaan was vir 'n gewetensvrye diensplig, of was die kernbeswaar teen *bloedvergieting* gerig, of was dit beide (met klem op die eerste rede: so by die meeste Rooms-Katolieke skrywers en militariste; met klem op die laaste: so die meeste pasifiste)? Terwyl

Cadoux noem dat "idolatry" nie die enigste motief vir diensweiering was nie maar ook (en veral) "*the humanitarian objection to bloodshed*" (37), oordeel Ryan dat "if the main body of Christians was hesitant about sanctioning military service it was principally because military life was full of pagan practices", en daarom kon die Christene vanaf die laaste kwart van die derde eeu maklik soldate word (38). Tog gee Ryan toe dat "there were, too, some pacifists in the Christian community" -- met verwysing veral na Tertullianus (39). Wie egter onbevange en verantwoord die voorhande feite hanteer, moet erken dat *beide* hierdie hoofmotiewe -- religieuse en etiese -- ten volle gehonoreer moet word vir 'n juiste verklaring van die diensweiering by die eerste Christene.

Benewens die martelaarsaktes van *individues*, waarvan ons een van die sprekendstes aangehaal het, word daar in die historie ook verwys na *massamoorde* op Christene. "Dionysius of Alexandria tells us that there were soldiers among the martyrs in the Decian persecution (250 A.D.)" (40). Dit is begryplik dat Christene hulle sou verset teen die vergoddeliking van die keiser, wat steeds 'n groter omvang sou aanneem en op vervolging sou uitloop. Die beslissende stap in hierdie fase word bereik in 291 N.C. "als sich die Kaiser rundweg je als "*diis genitus*" (von göttlicher Geburt) proklamierten, also als Göttern und Söhne von Göttern in substansieller Weise, wobei Diokletian der Sohn des Jupiter und Maximilian der des Herkules sein sollte. So sollte es von nun an Geltung haben bis Konstantin ....." (41). As Diokletianus tussen 298 en 302 met die groot vervolging begin en die leër wil suiwer, "erhielten die christlichen Soldaten den Befehl, entweder ihrem Glauben abzuschwören oder den Dienst aufzugeben" (42). Cadoux wys ook daarop dat in hierdie vervolging "soldiers were its first victims" (43). Hornus konkludeer dan dat die "die Ablehnung des Kaiserkults keineswegs die entscheidende Ursache für die Verfolge="

rungen war. Er diene einfach als Test, um die Christen aufzu-  
spüren; diese wurden dann wegen der verweigerung vervolgt, den  
Staat und den ihn verkörpernden Herrscher als höchste und  
unbedingte Wesen anzuerkennen" (44). Die vraag na die hoeveelheid  
van Christen-soldate is moeilik te beantwoord. Cadoux is van  
oordeel dat daar "baie" soldate in die legioene van Diokletianus  
en Galerius, rondom 300 n.C., te vind was; maar "when we consider  
that these two Emperors endeavoured to cleanse their whole army  
of Christians, we cannot imagine that the percentage could have  
been very high" (45).

Wanneer egter eenmaal bewys is dat daar wêl Christene in die  
leër te vind was, is daarmee nog nie outomaties bewys dat die kerk  
'n militaristiese standpunt sou ingeneem het nie - net so min as  
wat die blote aanhaling van pasifistiese uitsprake van kerkvaders  
bewys dat die kerklike standpunt pasifisties was. Hierdie aspek  
-- Christene in die leër -- kom egter later weer ter sprake by die  
behandeling van die Kerkordes en die Sinodebesluit van Arles.

#### *Rondom Tertullianus en Origines*

Hiermee stap ons af van die politieke situasie om ons te wend  
na die standpunte van die groot kerkleiers in hierdie periode,  
terwyl nogmaals gesignaleer word dat dit uiters simplisties is om  
die oordeel van die kerkvaders met dié van die kerk te identifiseer,  
alhoewel geensins die noue relasie tussen kerk en teologie, ook  
in hierdie begintyd, ontken word nie -- veral daar waar 'n teoloog  
terselfdertyd ampsdraer (biskop) was.

Reeds by *Clemens Alexandrinus* (oorlede † 216) tref ons die  
huiwering aan vir 'n oorlog, of beter gestel: vir 'n Christen in  
'n oorlog -- 'n gedagte wat so kenmerkend was van die meeste  
kerkvaders in hierdie periode. In sy *Protrepticus* skryf hy dat

Christus deur Sy bloed en woord 'n bloedlose leër versamel het om aan hulle die Koninkryk van die Hemel te gee <sup>(46)</sup>. Hy roep die Christene op om daardie Leëraanvoerder te gehoorsaam wie se wagwoord "geregtigheid" is <sup>(47)</sup>. Later skryf hy in sy *Stromateis* dat die vyande, selfs wanneer hulle die stadsmure bedreig en aanstalles maak om die stad in te neem, "nie meer as vyande aangiesien kan word nie" <sup>(48)</sup>. Tog is hiermee nie afdoende bewys dat Clemens 'n radikale pasifis sou gewees het nie. Hornus konkludeer selfs dat "Clemens den Militärdienst wohl als eine Tatsache in dieser Welt hinnimmt, ihn jedoch nicht als Entscheidung eines Christen billigt" <sup>(49)</sup>, terwyl Van den Berg dit nader presiseer met: "Men krijgt de indruk, dat Clemens de gedachte aanhangt van het "militare, non bellare", in krijgsdienst zijn zonder actief aan de krijg deel te nemen" <sup>(50)</sup>. Hierteenoor oordeel Schöpf dat dit volgens Clemens "einen gerechten und darum auch einen moralisch einwandfreien Krieg geben (kann)" <sup>(51)</sup>.

Die tweede Afrikaanse teoloog, uit Karthago, wat ons - besonder - aandag vra, is *Tertullianus* (± 160 - 220). Saam met Origenes vorm beide die belangrikste teoloë oor hierdie onderwerp in hierdie periode. Sy belangrikste geskrifte in hierdie verband is sy *Apologeticus* (197 n.C.), *Idololatria* (198 - 203 n.C.) en *De Corona Militis* (211 n.C.) <sup>(52)</sup>. Van lg. twee sê Cadoux dat "these are the earliest pieces of positive evidence we have on this point ((nl. van Christene in die leër, J.H.v.W.)), the more normal case in earlier times having unquestionably been that of the man who was converted when already a soldier" <sup>(53)</sup>, terwyl hy tewens die aandag daarop vestig dat *Idololatria* geskryf is toe Tertullianus nog 'n lojale Katoliek (lees: Roomse) was, en *De Corona* terwyl hy Montanis was <sup>(54)</sup>. Belangrik is die feit dat die chronologie van sy geskrifte aantoon dat "his disapproval of military service for Christians dated from the beginning of his

literary career, and was not a late developement" (55). Hornus verset hom heftig teen 'n devaluering van Tertullianus op grond van sy latere Montanisme: "Hier gilt es, einen wahren Teufelskreis zu durchbrechen, in dem es heisst, seine in diesem Punkt entschiedenen Schriften gehörten der letzten -- häretischen -- Periode an und könnten daher nicht mehr als repräsentativ für die Auffassung der Kirche genommen werden .... Im übrigen ist unseres Erachtens die Haltung Tertullians vom Anfang bis zum Ende seines Auftretens weit einheitlicher, als oftmals behauptet wird" (56).

In sy *Apologeticus* maak hy daarvan melding dat in die Christelike religie dit beter is om doodgemaak te word as om te dood -- en tog is die Christene gereed vir enige oorlog (57). Hy skets hoedat Christene hulle nie onttrek aan die staatslewe nie maar voluit aan alles deelneem -- uitgenome die afgodery en sonde --, en hy gaan so ver deur te sê: Ons reis met julle op see, ons veg met julle ("et militamus"), en bebou die grond met julle (58). Vir sy tyd was hy 'n mondiale denker (met asketiese trekke): Hy erken 'n allesomvattende gemenebes -- die wêreld (59). Tertullianus hou hom ook besig met die vraag "of 'n gelowige hom mag wend tot die militêre diens, en of 'n militêre toegelaat mag word tot geloof". Sy antwoord, óók t.o.v. hulle by wie daar geen noodsaak bestaan om deel te neem aan offerandes of aan straf nie, is: Daar is geen ooreenkoms tussen die goddelike en die menslike sakrament nie (w.o. die militêre eed); 'n mens kan nie twee here, God en Ceasar dien nie; en hoe kan 'n Christen oorlog maak, hoe kan hy selfs in vredestryd (militêre) diens verrig, sonder 'n swaard, wat die Here weggeneem het? Want alhoewel soldate na Johannes gekom het en 'n lewensreël van hom ontvang het -- sê Tertullianus --, en alhoewel 'n hoofman oor honderd gelowig geword het, nogtans: "omnem postea militem Dominus, in Petro exarmando, discinxit..." (60). Hierdie sinnetjie uit sy *Idololatria* i.v.m. die ontwapening

van Petrus en dus van elke soldaat (Matt. 26: 52), is een van die mees beroemde.

As hy in sy *De Corona* 'n antwoord moet gee op die vraag of 'n Christen die Romeinse "corona" mag dra al dan nie, begin hy met die stelling dat vóóraf uitgemaak moet word "of 'n oorlog überhaupt toelaatbaar is vir Christene; watter sin is daarin om die aksidentele te bespreek indien die fondament veroordeel moet word?" -- "cum a praecedentibus culpa sit". Met hierdie standpunt eindig hy ook hierdie paragraaf: Hy verwerp die militêre lewe, en aldus is die vraag na die dra van die militêre corona geen bespreking werd nie (61). In sy skerp afwysing van 'n oorlog, en dus van die Romeinse corona, lê Tertullianus sterk klem op wat soldate alles moet doen, veral in vredestryd. Is dit wettig, vra hy, om 'n swaarddiens te verrig, terwyl die Here sê dat wie die swaard gebruik deur die swaard sal sterf? Mag 'n Christen op die dag van die Here wagstaan, as hy dit nie eens vir Christus Self doen nie? En sal hy wagstaan voor tempels wat hy verwerp? En dan verwys Tertullianus na "baie ander oortredinge i.v.m. kampdienste". Wanneer 'n soldaat Christen word, is die situasie egter moeiliker. Wanneer iemand gelowig geword het en dit is bevestig, dan moet hy dit (die soldaat-wees) óf laat vaar, soos baie ook gedoen het ("suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut multo actum"), óf allerlei uitvlugte moet gesoek word ten einde nie teen God te oortree nie (62).

Hoe word hierdie standpunt van Tertullianus teologies beoordeel? Tereg sê Heering van hom dat "geen christenschrjver van die oude tijd heeft zich zo scherp tegen het militarisme gekeerd als deze temperamentvolle apologet, zelf officierszoon" (63) -- al is hierdie tipering van Heering ietwat ongemansseerd. Ook Van den Berg is van mening dat ons Tertullianus "zonder meer tot de

christelike pacifiste (kunnen) rekenen" (64). Tog is die polemologiese siening van hierdie groot teoloog nie so eenvoudig as wat dit met die eerste oogopslag lyk nie. Dit het trouens geblyk dat sy visie nie aan 'n sekere dualisme ontkom het nie (vgl. sy *Apologeticus*). Hy laat voorts ook die moontlikheid oop vir 'n bekeerde soldaat om soldaat te bly indien hy nie sal sondig nie (*De Corona*). Meer nog, hy laat die moontlikheid oop vir 'n *heiden* om wêl te veg, iets wat hy vir 'n Christen radikaal afwys. Juis daarom is hy m.i. *geen radikale pasifis* nie, want 'n radikale pasifis verwerp elke oorlog, ook daardie waarin heidene betrokke is. 'n Radikale pasifis ken geen dubbele moraal nie waarby 'n bepaalde saak vir 'n Christen wel sonde sou wees ("Jy mag nie doodslaan nie"), maar vir 'n heiden niê. Geen wonder nie dat daar ook skerp kritiek gelewer is op Tertullianus. De Jong spreek van die "zoo tweeslachtige van zijn aard": "de moralist verloochent de polemicus" (65). Veral Schöpf wys deeglik op die dualisme by Tertullianus, en konkludeer -- m.i. te kras -- dat "Tertullian gebrauchte die Tatsachen so, wie es ihm gerade gelegen war" (66). Karpp oordeel dat "er kennt keine Amtsethik neben der Privatethik. Der Christ hat als Soldat dieselbe Verpflichtung gegen Christ wie als Zivilist" (67) -- hierdie standpunt is natuurlik ook nie vry te spreek nie van 'n -- sy dit andersoortige -- dubbele moraal. Hy verwys ook na 'n sekere "Rigorismus" by Tertullianus (68), van "eine gewisse Spannung" (69), en noem dat ons nie hier met 'n "allgemein geübten kirchlichen Haltung" te doen het nie, "das sagt er ((Tertullianus)) selbst sehr deutlich" (70). Hornus meen die swakheid daarin te ontdek "dass er es nicht verstanden hat, zwischen den verschiedenen Elementen seines Denkens eine vollkommen zusammenhängende Synthese herausarbeiten. Was uns als Widerspruch erscheint, ist es nicht notwendigerweise für ihn" (71). Harnack attendeer daarop dat Tertullianus in sy geskrifte aan Christene, veel meer pasifisties was as in dié aan 'n heidense leserskring, en voeg by: "Man kann

den heissblütigen Mann von dem Vorwurf einer doppelten Buchführung nicht entlasten" (72). Harnack gaan selfs so ver -- tē ver -- om te beweer dat "Tertullians Angriff auf den Dienst der Christen im Heere etwas Neues, bisher Unerhörtes (war)" (73).

Dit kan m.i. . nie ontken word nie dat Tertullianus se pasifisme gebou was op 'n dubbele moraal: Wat vir 'n Christen sonde is (doodslag), hoef dit nog nie noodwendig vir 'n heiden te wees nie. Hier kan nie sprake wees van totale pasifisme nie, omdat bepaalde militaristiese momente hierby ingebou is. Hierdie standpunt het die Christendom ook nie genoegsaam voorber. i op 'n volslae nuwe politieke situasie nie, met 'n Christelike keiser en 'n "corpus Christianum" -- maar hierdie problematiek tree veral skerp na vore by Origines.

*Origines* (± 185 - 254) is die derde teoloog wat hier ter sprake moēt kom, deur Harnack genoem "der grösste Theologe des Zeitalters" (74). Tussen 177 - 180 n.C. het die heidense platoniese filosoof, Celsus, 'n felle aanval gedoen op die Christendom ten opsigte van hulle houding teenoor oorlog en vrede. "Ongetwijfeld heeft Celsus de hoofdlijn in de houding van de christenen goed gezien: christenen meldden zich niet voor het leger" (75). Op aandrang van biskop Ambrosius het die Alexandrynse Origines, toe reeds op hoē ouderdom en wonende in Cesaréa (Palestina), Celsus van 'n antwoord bedien (76). Terwyl Celsus sy aanval teen die einde van die tweede eeu geloods het (177 - 180 n.C.) (77), is die Christelike antwoord daarop pas gereed teen die middel van die derde eeu, 'n geloofsmoedige en monumentale werk: "*Contra Celsum*" (248 n.C.). (78).

W a t was Celsus se verwyf? Hierdie heiden verwyf die Christene dat hulle on-Romeins en onpatrioties optree en aan die keiser geen soldatediens wil verrig nie. Hy vermaan hulle om aan die Regering

van die vaderland deel te neem, omdat dit vir die onderhouding van die wette en godsdiens nodig is. "Indien almal so handel soos die Christene, sou die Barbare die mag oorneem" (79).

En wat antwoord Origenes? Aan hulle wat navraag doen i.v.m. ons oorsprong, sê hy, wil ons meedeel dat ons kom volgens die bevele van Jesus om die geestelike swaarde wat teen ons veg en ons beledig, òm te buig in ploegskare, en om die spiese wat voorheen teen ons geveg het, te verander in snoeiskêre; ons sal nie langer die swaard opneem teen 'n nasie nie, ook nie leer om oorlog te maak nie, want deur Jesus het ons kinders van vrede geword (80).

Hoe moet die O.T. oorloë dan beoordeel word? Dit was onmoontlik vir Christene, sê Origenes, om die Mosaïese wet te volg deur vyande of illegales dood te maak. Die Voorsienigheid, wat eers die wet en daarna die evangelie van Jesus Christus gegee het, "wou nie dat die gewoontes van die Jode voortgesit sou word nie" (81). En, meer konkreet, "as, soos Celsus suggereer, alle Romeine oortuig was en gebid het, sou hulle hul vyand se meerdere gewees het, of hulle sou dalk totaal geen oorloë gevoer het nie omdat hulle deur goddelike krag beskerm sou word waarvan berig is dat hierdeur vyf totale stede behoue is t.w.v. vyftig regverdiges manne" (82). Celsus het die Christene verwyt dat hulle uit die politiek spring en hulle gewaarsku om die keiser te help, vir hom te veg, soldate te wees vir hom, en generaals met hom. Hierop antwoord Origenes dat die Christene by passende geleenthede aan die keisers goddelike hulp verleen. Hy verwys dan na die Christelike gebed vir owerhede (1 Tim. 2: 1-2), en vervolg dat hoe meer godvrugtig 'n mens is, des te meer betekenisvol is sy hulp aan die keisers -- veel meer as die soldate wat soveel as moontlik vyandige troepe ombring. Hy verwys daarna dat heidense priesters deur die Romeinse wet verskoon word van leëdiens met die oog op hul taak (nl. om te offer). Wanneer dít aanvaarbaar is, dan behoort Christene ook te kan stry as pries-

ters en aanbidders van God. Hy voeg dan by dat Christene deur hul gebede tot God hulp bied aan diegene "wat veg vir 'n regverdige saak" en vir die keiser wat regverdig regeer. Ja, Christene wat deur middel van hul gebede alle duiwels vernietig wat oorloë oproep, ede verbreek en die vrede versteur, is van meer waarde vir die keisers as die vegtende soldate. En alhoewel hulle nie medesoldate van die keiser word nie, selfs al sou hul daartoe geforseer word (και ου συστρατευομεθα μεν αυτω καν επειρη,...), tog veg hulle vir hom en vorm 'n besondere leer van vroomheid deur middel van die voorbidding tot God (83).

H i e r die geloofsmoedige antwoord sou egter kritiek oproep. Eerstens blyk duidelik dat Origenes se pasifisme nie vry te spreek is van sekere militaristiese tendense nie, wat daarin uitkom dat slegs *Christene* nie mag veg nie maar *heidene* wel "vir 'n regverdige saak" (84). Hierdie vorm van dubbele moraal het reeds by Tertullianus deurgeskemer. Tweedens ontstaan die vraag -- as immanente kritiek -- waarom Christensoldate dan nie mag veg nie as dit vir heidense soldate tog moontlik is "om korrek op te tree". Al lewer Origenes self steekhoudende immanente kritiek op die Romeinse visie (waar heiden-priesters van militêre diens verskoon is), is hierdie fundering van 'n Christenpasifisme tog suiwer rasionalisties -- toegegee dat dit in V,33 Christologies is. Dit was daarom 'n ope vraag of dit moontlik sou kon wees om met hierdie dubbele-moraal-antwoord van Origenes in die politieke see te kon vaar.

I n e l k geval is by Origenes duidelik "dass es nicht bloss der Götzendienst und die Gefahr des Unrechtuns ist, die die Christen von der Armee fernhalten, sondern es ist der Krieg, das blutige, irdische, Soldatenhandwerk als solches, das nicht zu ihrer Berufung passt" (85). Hierdie duidelikheid laat des te meer die dualistiese antwoord van Origenes aan die lig tree. Veral Cadoux en Schöpf toon duidelik aan dat hierdie groot teoloog nie aan die gevaar van

dualisme ontkom het nie <sup>(86)</sup>, terwyl Schöpf selfs so ver gaan deur te beweer dat "wie Origines wirklich den Krieg beurteilte, lässt sich wegen mancher widerspruchsvoller Äusserungen nur schwer ermitteln" <sup>(87)</sup>. Von Campenhausen is nog feller: "Ein leiser "pazifistischer" Unterton klingt auf, der als solcher nicht aus der Bibel, sondern aus dem spätplatonischen Spiritualismus stammt" <sup>(88)</sup>. Van der Berg oordeel -- tereg -- milder, maar meen tog dat die swak punt in die grootse betoog daarin geleë is "dat in die stryd teen die chaotisering van het leven het pacifisties standpunt niet houdbaar was voor wie politieke verantwoordelijkheid te dragen had" <sup>(89)</sup>. Cadoux is selfs van opinie dat "it was only because the Church at large failed to maintain the full Christian ethic for which he (( Origines)) pleaded, that the scene of Christian barbarians invading the Empire was made possible" <sup>(90)</sup>.

Hoedanig Origines ook al geïnterpreteer word, een saak staan soos 'n paal bo water en dit is dat ook hÿ hom nie kon ontworstel het aan 'n dubbele moraal en 'n twee-ryke-leer nie wat die kerk spoedig voor moeilike keuses sou plaas. Hy was geen radikale pasifis nie, hoogstens 'n parsiële pasifis in soverre slegs die deelname van *Christene* aan 'n oorlog verbied is, maar daarmee was die vrypas gegee vir oorloë tussen heidense nasies, daarmee was geen wesentlike oplossing vir die oorlogsprobleem in mondiale perspektief gebied nie -- tensy almal hulle tot die Christendom bekeer (wat ook rondom 313 gebeur het, sônder, helaas 'n oplossing vir die oorlogsproblematiek!)

Die vierde kerkleier wat hom met die probleem van oorlog en vrede besig gehou het, was *Cyprianus* (oorlede 258), die groot biskop uit Afrika (Karthago). Van hierdie gigantiese figuur, wat in 246 tot bekering gekom het, in 248 tot biskop van Karthago verkies is!, en in 258 die marteldood gesterf het, sê Harnack dat sy "Traktate

und Briefe mehr gelesen wurden als die heiligen Schriften" (91). Sy mees beroemde uitspraak in hierdie verband is wel: "Madet orbis mutuo sanguine; et homicidium, cum admittant singuli, crimen est, virtus vocatur cum publice geritur" (92). Hiermee het Cyprianus die oorlogsproblematiek geplaas binne die kader van individuele en sosiale etiek, en alle eeue deur sou hierdie relasie van uiters gewigtige -- om nie te sê deurslaggewende nie -- betekenis wees vir 'n juiste oplossing van die oorlogsvraagstuk. Cadoux wys in sy gedetailleerde studie daarop dat Cyprianus 'n oorlog veroordeel het, "but nowhere -- in the writings of his that have come down to us -- had occasion to say in so many words whether a Christian might not serve in the legions" (93). Tog het Cyprianus nie ont- kom aan die heersende dubbele moraal nie, want hy skryf dat ons voortdurend daarom smee "dat die vyand teruggedryf mag word" (94). Ook Hornus konkludeer dat ons Cyprianus vandag 'n krygadiensweieraar sou kon noem, en tog "beklagt ((er)) das Absinken der Truppenstärke in den römischen Garnisonen als Zeichen des Unheils und der Degeneration, die in seiner Zeit anzutreffen seien" (95). Ryan se konklusie is -- weereens in militaristiese rigting -- dat Cyprianus en vele ander kerkvaders "would have been reluctant to authorize military service in the Roman formations at that time, but that does not prove that they were pacifists" (96). Hoe uiteenlopend ook al geoordeel mag word, o.i. staan dit wel vas dat ook Cyprianus die tradisie van 'n moraal-vir-die-Christendom en 'n ander-vir-die-heidendom onverkort voortgesit het. Waarskynlik was hy ook hierin leerling van sy groot leermeester Tertullianus. Terloops noem ons die vanselfsprekende feit dat Cyprianus se standpunt, juis omdat hy *biskop* was, groot invloed in die kerk uitgeoefen het.

By *Lactantius* († 250 v) vind ons dieselfde argument as by Cyprianus: Wanneer iemand 'n enkele mens doodmaak, word hy as oortreder beskou, maar wie honderdduisende dood, word in die tempel en

in die hemel toegelaat! (97). Schöpf attendeer op die volgende uitspraak: As God doodslag verbied, dan is nie net die rowersmoord verbied nie -- dit verbied ook die wêreldlike wet --, maar dan is elke ander doodslag verbode, ook daardie wat volgens wêreldlike reg heeltemal geoorloof is, byvoorbeeld (so kommentarieer Schöpf) die dood van die vyand in oorlog (98). Soms is Lactantius baie uitgesproke, soos wanneer hy skryf dat dit onwettig is vir 'n regverdige man om as soldaat te dien of om enigiemand van halsmisdaad aan te kla, want dit maak die verskil of iemand met 'n swaard of met 'n woord doodmaak nie -- doodmaak self is verbode. So mag daar ten opsigte van hierdie gebod van God "geen uitsondering hoe-genaamd" gemaak word nie, want dit is altyd verkeerd om 'n mens -- 'n heilige skepsel van God -- dood te maak (99). Tog vertoon ook die standpunt van Lactantius 'n sekere dualisme, waarop Schöpf attendeer, en wat hy ook aantoon: "Während man, nach den Divinae Institutiones Lactantius als entschiedenen Pazifisten bezeichnen muss, gewinnt man aus den nach 313 entstandenen Schriften De ira Dei und der Epitome einen andern Eindruck" (100). So kan Lactantius byvoorbeeld ook sê -- dieselfde geluid het ons ook by Origenes gehoor - dat as geweld van die vorste weggeneem word, dan sal nie slegs niemand meer aan hulle gehoorsaam wees nie, maar die vorste self sal van hulle verhewe plek onttroon word (101). Hy sien dan ook die oorwinnings van Konstantyn en Licinius oor Maxentius en Daja as te danke aan God, omdat... hulle Christelike vorste was (102). Hoedanig ons ook met die konklusie van Schöpf mag verskil -- "Man sieht, der Schriftsteller hat in späteren Jahren sein Urteil über die Erlaubtheit des Krieges geändert" (103) --, ook Lactantius kon nie volledig ontkom aan die tradisionele dubbele moraal nie.

By *Eusebius* († 265 - 339) word 'n ander oorgang merkbaar. Tereg sê Bainton dat "Eusebius in A.D. 313 foreshadowed the ultimate

solution when he posited two grades of Christian conduct, the first for the laity, who must participate in pure marriages, just wars...; and the second for the clergy, requiring celibacy...." (104).

Eusebius vermeld in sy "Kerkgeskiedenis" (VIII, 4) dat die duiwel eerstens met sy versoeking in die leër begin het, en volgens Ryan hou dit in "not only .. that there were numbers of Christians in the army, but also shows that they were far from being considered lax in their religion" (105). Veral Schöpf vestig skerp die aandag op die "militaristiese" uitsprake van hierdie groot ryks-teoloog (106). Kenners is dit daaroor eens dat by Eusebius die radikaliteit van die vroeëre kerkvaders ontbreek en dat die weg gebaan is vir Christene om gewetensvry militêre diens te verrig, uitgeslote...."geestelikes". Die Christenpasifisme het dus nie totaal van die toneel verdwyn nie maar is opsienbarend versmal tot die dun stroompie van "geestelikes".

### *Kerkordes*

Van besondere betekenis vir die verstaan van die standpunt van die Vroeë Kêrk, is die getuienis van enkele *Kerkordes* en *Kanones* uit hierdie periode. Veral Cadoux en Hornus bestee tereg veel aandag aan die Kerkordes. "Das bedeutsamste Dokument auf diesem Gebiet ist die "Traditio Apostolica" des Hippolyt samt den Texten, die sich daraus ableiten. Diese "Traditio" ist eine römische Kirchenordnung aus dem Ende des 2. oder dem Beginn des 3. Jahrhunderts. Sie ist in allen späteren Sammelwerken verwandt worden, so dass man sie als Quelle und Grundstock für die gesamte kanonische Gesetzgebung der ersten Jahrhunderte ansehen muss" (107). Cadoux spreek van "the original Church-Order of the early part of the third century, which was later expanded into the present 'Canons of Hippolytus', and which probably consisted of regulations drawn up by Hippolytus himself...." (108).

In die *Canones Hippolyti* word o.a. die volgende bepaal: Geen Christen mag 'n soldaat word nie tensy hy daartoe gedwing word. 'n Bevelvoerder, wat 'n swaard dra, moet vry wees van bloedskuld. Voorts: as hy bloed vergiet het, mag hy nie deelneem aan die (Christelike) sakramente nie totdat hy gereinig is deur tugtiging, trane en sugte (109). In die *Egiptiese Kerkorde* (Ethiopiese uitgawe) lui dit: 'n katkisant of gelowige wat soldaat wil word, moet afgewys word, want dit is ver van God <sup>(110)</sup>. In die -- waar= skynlik nā 314 verskene -- *Testamentum Domini nostri* lees ons die volgende: 'n Soldaat, of iemand in 'n gesagsposisie, moet geleer word om nie te onderdruk, dood te maak of te roof nie. Maar wanneer hulle in die Here gedoop wil word, moet hulle die militêre diens of gesagsposisie laat vaar, en indien nié, moet hulle geweier word. Verder: 'n katkisant of gelowige wat 'n soldaat wil word, moet sy voorneme laat vaar, of indien nie, moet hy weggewys word. Want hy het God verag <sup>(111)</sup>. Volgens hierdie Kerkordes mog 'n soldaat nie gedoop word nie tensy hy die militêre diens verlaat het, en indien 'n katkisant 'n soldaat wou word, moes hy dit òf laat vaar òf geëskommunikeer word <sup>(112)</sup>. Hornus se konklusie is meer ge= nuanseerd: "Die grundlegende Disziplinarordnung der Alten Kirche, welche von den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts an und bis weit in das 5. Jahrhundert hinein in Rom wie in Syrien und Ägypten praktiziert worden ist, hatte demnach zwei Seiten: Es ist dem Glied der Kirche wie auch dem Taufbewerber strikt verboten, in das Heer einzutreten. Dagegen kann einer, der sich erst bekehrt hat, als er schon Soldat war, unter zwei Voraussetzungen dort verbleiben: einmal, dass er an keinen kriegerischen Handlungen teilnimmt, und zweitens, dass er einfacher Soldat bleibt und keinen verantwortlichen Posten annimmt" <sup>(113)</sup>.

Hornus vestig ook die aandag op die *Constitutiones Apostolorum* waarin 'n ander noot begin deurklink as daar bepaal word (VIII, 12, 42) dat

'n Christen vir die vorste en vir almal wat hulle in 'n amp bevind, moet bid, ook vir die ganse leër, sodat die Christen vrede en rus mag ervaar en die Here kan prys (114). Voorts vind ons hierin ook die -- dualistiese -- bepaling dat 'n biskop nie soldaat mag word nie (115).

Die vraag is egter watter gesag aan hierdie Bepalinge toege- skryf moet word en hoe verstrekkend hierdie gesag gegeld het. Ook hierin divergeer die meninge van die kerkhistorici. Bigelmair oordeel dat "derartigen Kirchenordnungen kam keine allgemein ver- pflichtende Kraft zu; aber sie prägen klar und deutlich die Stimmungen aus, die weite Kreise beherrschten" (116), en Karpp stem gedeeltelik saam deur te verklaar dat die Kerkordes "keine amtliche Verfügungen sind", terwyl hy voorts daarop wys dat die wapendiens nie uitgesonderd nie maar sām met die ander sondes be- handel word (117). Harnack konkludeer kort en klaar (origens ook met verwysing na Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Origenes en Lactantius): "Aber diese Anweisungen der Moralisten sind im 3. Jahrhundert keineswegs befolgt worden" (118). Andersyds meen Cadoux dat ons <sup>die</sup> betekenis van Kerkordes nie mag minimaliseer nie. Hy skryf o.a.: "When we realize that the stringent prohibition of military life for Christians, which is found in the oldest Church- Orders, represents in all probability the view of a churchman of so early date and so great influence as Hippolytus...." (119) ((d.w.s. rondom die jaar 200)), en hieruit blyk dat hy hierdie Bepalinge in hulle volle draagwydte wil honoreer. Hy gee egter toe dat die in- vloed van die Kerkordes, "though probably extensive", tog nie "exactly" bepaal kan word nie, en vermeld tewens dat "we have no extant record of any attempt being made to compel soldier-converts to leave the army on baptism" (120). Hornus meen selfs dat "hinter den hier vorliegenden Texten gibt sich also eine ursprüngliche Auffassung zu erkennen, die noch weit radikaler war und die unter

allen Umstanden die Moglichkeit ausschloss, gleichzeitig Christ und Soldat zu sein" (121).

Wat was dan die feitlike situasie voor die koms van keiser Konstantyn? "The evidence, then, for Christians in the armed forces before the time of Constantine adds up to this: until the decade A.D. 170 - 80 we are devoid of evidence ((behalwe vir die N.T. -- J.H.v.W.)); from then on the references to Christian soldiers increase. The numbers cannot be computed. The greatest objection to military service appears to have been in the Hellenistic East. The Christians in northern Africa were divided..... The eastern frontier reveals the most extensive Christian participation in warfare...." (122). Dit is geen eenvoudige saak om tot 'n juiste beoordeling van die kerklik-teologiese standpunt oor oorlog en vrede gedurende die eerste drie eeue te kom nie. By alle variasies en nuanses lyk dit my egter verantwoord as beweer word dat die *hoofmotief* in sowel die kerk as teologie pasifisties was (Christene mag nie doodslaan nie), met 'n militaristiese *newemotief* (heidene mag -- moet -- veg), en sodoende gefundeer in 'n dubbele moraal (123).

### 3.1.2 Militaristiese fase (E4-20)

#### 3.1.2.1 *Arlesiaanse wending?*

Die kerk het voor 'n totaal nuwe situasie te staan gekom toe 'n dusdanige transformasie hom voltrek het waarin die klein minderheidsgroep Christene uitgegroeit tot 'n meerderheidsgroep, ja tot "staatskerk". Toe keiser Konstantyn tot die Christendom oorgegaan het (312), toe die Edik van Milaan godsdiensvryheid vasgelet het (313), en toe die Christendom tot staatsgodsdiens verhef is (324), was die versoeking van 'n kerklik-militaristiese standpunt wawyd oop (124). En natuurlik het die situasie vir die Christen-soldaat ook radikaal

verander (125). Ietwat oordrewe, maar nie sonder waarheid nie, sê Tooke dat "the accession and conversion of Constantine are rightly regarded as the events which, in a dramatic way, dictated a solution to the problem by more or less eliminating pacifist witness" (126).

Een jaar na die Edik van Milaan verskyn die soldateprobleem op die Sinodetafel van Arles, in Gallië (314), 'n Sinode deur Konstantyn byeengeroep (127). Die besluit lui: "*De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione*" (128)

Oor die *interpretasie* van hierdie enkele sinnetjie bestaan groot meningsverskil. 'n Eerste moontlikheid is om die "wapens wegwerp" te vertaal met "wapens teen 'n ander werp of uitslaan" (moord, dus, in vredestryd); die uitspraak is dan (veral) gerig teen die gladiatore en klop logies met die res van die Konsiliebesluit. De Jong, wat hierdie standpunt van München deel, toon verder ook aan dat die houding van die Christene nã Arles vir vele dekades dieselfde gebly het as vóór Arles (129). Hornus verwerp hierdie verklaring omdat, volgens hom, bg. uitdrukking "in der gesamten lateinischen Literatur klassischer wie auch religiöser Art nirgends die Bedeutung hat, die Waffen auf jemanden zu werfen, um ihn zu töten ...." (130). Die eintlike probleem is egter geleë in die vraag waarom die woorde "in pace" ingevoeg is: Sou die bedoeling wees dat indien 'n Christensoldaat nie die wapens mag wegwerp in vredestryd nie, hy dit (daarom) *veel minder* in oorlogstryd mag doen, of, omgekeerd, omdat hier uitdruklik verbied word om die wapens in vredestryd weg te werp, sou die moontlikheid daarmee oopgelaat wees om dit wãl in oorlogstryd te doen? (en so geen doodslag te pleeg nie). Bainton, en ook Van den Berg (131), kies vir lg. visie. E.g. wys daarop dat hoewel al die groot teoloë uit die Ooste en Weste deelname van Christene aan 'n oorlog verwerp het, "some appear

to have sanctioned military service if warfare were not involved..." (132). Hy toon aan dat 'n Romeinse soldaat in vrede tyd gevarieerde pligte vervul het; daar was o.a. brandweermanne (*vigiles*) en administrateurs (*beneficiarii*). Hy verwys ook na die "Kanones van Hippolytus" wat bepaal dat "a soldier of the civil authority must be taught not to kill men and refuse to do so if he is commanded" (133). Gevolglik kan die teenstelling van "in pace" alleen "in bello" wees. "The meaning then is that the Christian is not to lay down his arms in time of peace, when he may be called upon only for police duty, but he is still at liberty to withdraw in case of war" (134). Bainton se konklusie is dan dat "ecclesiastical authors before Constantine condemned Christian warfare, though not necessarily military service in time of peace" (135). Hornus teken hierdie visie nog skerper met sy bewering dat "Arles bedeutet ... ein weiteres Zugeständnis. Bis dahin hatte man es gerade noch geduldet, dass ein Christ Soldat sei (*militat*). Nun verurteilt man diejenigen, welche sich nicht an die Spielregel halten" (136), maar hy voeg by dat "die nähere Bestimmung *in pace* ist also keinesfalls überflüssig, sondern wesentlich; denn in Kriegszeiten ist es einem Christen jederzeit erlaubt, ja sogar anempfohlen, die Waffen zurückzuweisen" (137). Die beswaar teen die goeie verklaring van Bainton -- en gedeeltelik teen Hornus -- is egter daarin geleë dat die vraag homself na vore dring wáárom brandweermanne en administratiewe beamptes (of soldate dan) nou juis -- in vrede tyd boonop! -- hulle wapens sou moes wegwerp (138).

Ander kenners kom tot presies die teenoorgestelde interpretasie en meen dat Arles die weg gebaan het vir 'n "Christelike" oorlog. Sommige konstateer dit met leedwese (pasifiste), ander met dankbaarheid dat die kerk hiermee tog die stilsweye deurbreek het deur oor 'n aktuele saak 'n uitspraak te doen. "From that time on", sê Ryan, en hy bedoel die Sinode van Arles, "there can be

no doubt as to the attitude of the Church", en hy bedoel dit kenne-  
 lik in "militaristiese" sin (139). Vir Schöpf beteken Arles selfs  
 "keinen Bruch mit der Vergangenheit; sondern nur einen übereifrigen  
 Anschluss an den neuen, christlichen Kaiser" (140). Harnack  
 oordeel dat die kerk "hat zu Arles die bisher öfters geübte Praxis  
 christlicher Soldaten, um ihres Christenstandes willen fahnenflüch-  
 tig zu werden, nicht nur missbilligt, sondern unter die furchtbare  
 Strafe der Exkommunikation gestellt. Damit is seitens der Kirche  
 die volle Eintracht von Staat und Kaiser einerseits, von Christentum  
 und Kirche andererseits auf dem Gebiete des Heereswesens gewonnen  
 und proklamiert --- Jedenfalls hat die Kirche durch diesen Beschluss  
 ihre bisherige theoretische Stellung zum Heer und zum Krieg gründ-  
 lich revidiert" (141). Cadoux meen dat "the Synod of Arelate  
 enacted a Canon, which, if it did not, as many suppose, threaten  
 with excommunication Christian soldiers who insisted on quitting  
 the army, at least left military service perfectly free and open to  
 Christians" (142).

Hoeveel divergerende maninge ook ten opsigte van Arles mag  
 bestaan, een ding is duidelik en wel dat die *verdere verloop van  
 die kerkgeskiedenis* daarop dui dat die kerk 'n weg sou opgaan wat  
 al hoe meer "militaristiese" tendense sou vertoon. Dit is miskien  
 nie oordrewe om Arles as die *begin* van hierdie wending te sien nie.  
 Terloops moet daar, nogmaals, op gewys word dat die besluit van  
 Arles nie bindend en gesaghebbend is vir die latere kerk omdat 'n  
*Konsilie* dit geneem het nie, maar dit is alleen bindend vir sover  
 dat en in die mate wat dit 'n suiwere vertolking is van die Woord  
 van God. "Menslike geskrifte" mag nie met die Woord van God  
 gelykgestel word nie (143). Daarom moet die besluit van Arles  
 ook telkens aan 'n Skriftuurlike toets onderwerp word.

Omdat die Konsilie van Arles so 'n groot - om nie te sê:

deurslaggewende -- rol in die Christenpasifisme speel, is dit miskien wenslik om kortliks dieper in te gaan op die vraag of ons inderdaad hier van 'n ("militaristiese") *wending* kan spreek. Drieërlei visies tree onmiddellik na vore.

Eerstens die *kontinuiteitsvisie*. Vir Schöpf, so het ons reeds gesien, beteken Arles "keinen Bruch mit der Vergangenheit" (144), en Ryan meen dat die ("militaristiese") standpunt van die kerk van toe af twyfelloos vasstaan (145). Laasgenoemde skrywer attendeer tewens daarop dat "there is -- a fact of considerable moment when we consider the importance of councils in the government of the Church at the time -- no record of any conciliar decree against military service for the entire pre-Constantinian era; not even at Elvira, where intransigence was so pronounced, was there any legislation on this point", en Ryan sien dit dan as "a watchful-waiting policy on the part of the episcopate" (146). Dit is egter duidelik dat Ryan hiermee die Kerkorde-artikels nie (genoegsaam) verdiskonteer het nie, en dat hierdie argumentum e silentio nie deurslaggewend kan wees nie -- die kerk het hom tewens in hierdie periode ook nie uitdruklik vir militêre diens uitgespreek nie. Van den Berg vermeld dat dit uit die geskifte van Eusebius blyk dat die mense nie besef het "welk een breuk zich had voorgedaan met de traditie van de kerk uit de voor-constantijnse periode: men leefde, zo schijnt het, in het besef dat niet de theologie, doch slechts de uitwendige situatie veranderd was" (147).

Tweedens is daar die *diskontinuiteitsvisie*, waarvolgens Arles gesien en ervaar word as radikale breuk met die voor-Konstantynse, pasifistiese fase. "Niet door een doorbraak van de kracht van het evangelie, maar door het geweld van de wapenen van een overwinnende keizer kwam de nieuwe orde der dingen, de "vrede in de kerk" tot stand" (148). Selfs Barth spreek van "eine wunderliche Wendung,

die sich zwischen der von der Kirche der ersten Jahrhunderte eingenommenen Haltung und der der konstantinischen und nachkonstantinischen Kirche, die dann allgemein die aller folgenden Jahrhunderte geworden ist vollzogen hat" (149). Ook Harnack sien dit as 'n "Wendung" (150), en Heering, uiteraard, tipeer die wending "als een geweldige val" (151). Ook vele ander kenners sien die gebeure rondom die Arlesiaanse Sinode as 'n verskuiwing en wending in die kerkgeskiedenis, in dié geval dan wat die visie op oorlog en vrede betref (152).

'n Derde groep -- en ons bedoeling is geensins om hierdie sistematisering te verabsoluteer nie -- sien 'n noue relasie tussen die diskontinuiteit en die kontinuïteit. So wys Cadoux daarop dat historici voortdurend gewys het op die "immense compromise to which the Church was now committed ((i.e. vanaf Arles, J.H.v.W.)). But while the greatness and importance of this historic decision are not to be doubted, we must be careful not to imagine that the capitulation was more complete or decisive than was actually the case". Hy verwys, tereg, na 'n aantal Kerkordes (sommige waarvan nã-Konstantyns!), en noem dat "the existence of these Church-Orders is conclusive proof that, in large sections of the Christian community, the decision taken by the official Christendom, as seen for instance in the 'Canons' of the Synod of Alerate, was not accepted", en gevolglik is die oplossing op vele plekke ontvang "only gradually and with an uneasy conscience" (153). Ons het reeds daarop gewys dat die hoofmotief gedurende die eerste drie eeue pasifisties was, maar dan slegs met betrekking tot die klein *Christen*-minderheid -- die heidene kon wel veg (154). Met die wending ontstaan daar egter "zwei toten Begriffen" -- origins alreeds bestaande -- waarvolgens 'n diskriminasia voltrek word *binnen* die Christendom, nou die meerderheidsgroep, en wel in dermate dat die "gêestelike" verbied word om te veg terwyl die "leek" (en die heiden) wël mag veg (155).

"Augustin" (om vooruit te gryp) "erklärt ungerührt, dass in einer regelrechten Arbeitsteilung die einen mit ihrem Gebet gegen die Dämonen streiten, während die anderen mit den Waffen gegen die Barbaren kämpfen" (156). Hierdie dualisme sou steeds sneller en wyer om hom heengryp sodat selfs "het algemeene concilie van Chalcedon (451) in can. 7 verboden dat iemand, die eens in de cleresij was opgenomen of monnik was geworden, indienst moch treden" (157). Die pasifistiese tendens het dus nie totaal verdwyn nie maar is radikaal versmal, sodat De Graaf se tipering volkome steekhoudend is as hy beweer dat "het christen-pasifisme, eenmaal hoofdlijn van denken en leven der oude Kerk, na de vierde eeuw tot een smal hulplijn geworden (is)" (158). Ook aan Heering moet ons toegee dat "het oorspronkelijke Christendom is nimmer geheel zoek geraakt. Altijd rees het weer op" (159) -- maar dan m.i. altyd verstaan binne die kader van 'n dubbele moraal. Daniélou bied die skerpste tipering van hierdie wending: "Der einzige Unterschied besteht darin, dass das, was ursprünglich das Handeln der gesamten Kirche als kleiner Minderheit im heidnischen Gemeinwesen war, nun zum Handeln einer besonderen Gruppe als kleiner Minderheit im Christlichen Gemeinwesen wurde" (160). Hornus waarsku dan ook vir "die grosse Gefahr der Heuchelei....., wenn man sich abseits hält und mit Genugtuung die Durchführung dessen verfolgt, wozu man sich selber nicht entschliessen konnte, oder die der Verantwortungslosigkeit, dass man gleichgültig dem gegenübersteht, was auf der Welt geschehen oder nicht geschehen mag" (161).

Die pasifisme van die eerste eeue was dus geen onvermengde, suiwere, totale pasifisme nie; omdat gebou op 'n dubbele moraal, was dit eerder 'n mengeling van pasifisme en militarisme -- al was die pasifisme binne die Christendom radikalisties. Nā Konstantyn word hierdie *pasifistiesmilitaristiese* standpunt voortgesit binne die raamwerk van 'n verskuifde dubbele moraal, dus sodanig ontwikkel

dat 'n deel-Christendom ("leke") by die heidendom gegroepeer word met 'n vrye spel tot die voer van 'n oorlog, terwyl die radikale pasifisme (*binne die Christendom*) deur die "geestelikes" voortgesit word -- dus 'n *militaristies-pasifistiese* standpunt. Wie egter die teologies-kerklike visie van die eerste eeue vir die situasie vandag wil aktualiseer en konkretiseer, sal noodsaaklik die politieke omwenteling tydens Konstantyn moet verdiskonteer, indien hy nie in 'n simplistiese ongenueanseerdheid en irrealisme verseild wil raak nie (162). Hiermee mag die vredesopdrag van die Christen egter nooit gedevalueer word nie. "Het minste wat wij doen kunnen is, te trachten het hartstochtelijke verlangen naar vrede, zoals dat heentilde door de oude kerk, om te zetten in een creatieve activiteit binnen de kaders van onse perzoonlijke en collectieve verantwoordelijkheid" (163).

### 3.1.2.2 *Van Augustinus tot Aquinas (E5-13)*

Die twee werklik dominerende figure, ook ten opsigte van die oorlogsvraagstuk, vanaf die vierde tot die sestiende eeu, vanaf Konstantyn tot Calvyn, is sonder meer Augustinus (354-430) en Aquinas (1225-1274) (164). Tog is daar in die vierde eeu - en later - 'n paar name wat ten minste 'n terloopse verwysing werd is.

Die eerste wat in hierdie verband wel genoem kan word, is *Athanasius* (293-373) Hy skryf dat moord nie geoorloof is nie maar om in oorloë teenstanders te dood, is "'n wettig en lofwaardig --- Dus is dieselfde in sommige opsigte en op sekere tye nie geoorloof nie, en is dit in ander opsigte en op sy tyd wel vry en toegelaat" (165). *Basilus die Grote* (330-379) oordeel meer gematigd. 'n Leër het vir hom tot die ydelhede van die lewe behoort, hoewel hy dit nie direk veroordeel het nie (166). Hy

aanvaar blykbaar die onderskeiding van die vaders dat doodslag in oorlog anders is as moord, maar oordeel tog dat dit goed sou wees dat hulle wie se hande besoedel is "vir drie jaar van die kommunie sal afbly" (167).

'n Figuur van groter allure is *Ambrosius* (340-397). Bainton is van oortuiging dat Ambrosius die eerste was wat 'n etiek van oorlog geformuleer het, wat dan verder deur Augustinus ontwikkel is (168). In sy *De Officiis Ministrorum* skryf hy dat dit 'n saak van geregtigheid is om die regte geleentheid in 'n oorlog uit te soek en volgens die regte maat te vergeld (169). Hornus meen dat Ambrosius - want hy skryf tydens die invalle van die Gote - die O.T. geskiedenis "in direkten Sinne auf seine eigene Epoche anwenden zu können" (170). Bainton meen daarby ook invloed van die Stoïsyne te ontdek. "His tract *On the Duties of the Clergy* was a free reworking of Cicero's *De Officiis*, taking over the concept of the just war ...." (171). En Bainton voeg by: "Christian pacifism was related by Ambrose to the private and clerical sphere" (172). Tog is daar die bekende verhaal dat Ambrosius vir keiser Theodosius toegang tot die kerkgebou in Milaan geweier, hom van die Nagmaal afgehou en hom tot boetedoening opgeroep het, omdat die keiser 'n bloedbad onder die Thessalonisense aangerig het (173).

Die grootste teoloog gedurende die eerste millennium - en dalk nog van alle tye - is *Augustinus* (354-430). Hierdie groot Afrikaanse kerkvader skryf sy beroemde werk *De Civitate Dei* vanaf 410-426. Hy het dit beleef hoedat die Pax Romana begin verkrummel, want in 410 het die Gote onder leiding van Alarik Rome ingeneem en geplunder. Die groot vraag was egter: sou die politieke situasie van sy tyd 'n invloed uitoefen op die teologiese beskouinge van Augustinus, of sou die omgekeerde gebeur? Sonder twyfel was hy die eerste wat die kerk van 'n taamlik breedvoerige standpunt oor oorlog

en vrede voorsien het (174). Hy was die groot inougurator van die sg. *bellum justum*. Wat hom hiertoe beweeg het, was o.a. sy gevoel van verantwoordelikheid - wat die eerste Christene nie geken het nie - vir die lot van hierdie wêreld, en die verlange om die Romeins Ryk, wat die kerk en die ragsorde beskerm het, te steun in sy stryd teen die oprukkende barbaarse Gote, Vandale en Hunne (175). Daarby het die verwyd van die heidense burgers, nl. dat die Christene weens hulle geweldloosheid geen goeie staatsburgers was nie, ook 'n groot rol gespeel (176). Die twee-ryke-leer van die Manicheïsme (Fautus) het hy skerp gekritiseer; oorloë was volgens Augustinus deel van Gōds wêreldbestuur (177).

In sy *Contra Faustum* XXII, 74 (400 n.C.) skryf hy dat indien Johannes die Doper iets teen 'n oorlog sou gehad het, hy die vrede soldate sou beveel het om hulle wapens weg te werp en die krygsdiens te verlaat. Maar Johannes het geweet dat 'n krygsdienaer geen moordenaar is nie maar dienaers van die wet, geen wrekers van onreg teen hulleself nie maar verdedigers van die algemene welsyn - vandaar Johannes se bekende antwoord. Die Manicheërs daarenteen, was gewoon daaraan om Johannes openlik te laster, maar laat hulle maar na die Here Jesus Christus Self luister, Hy wat gebied dat aan die keiser gegee moet word wat hom toekom en aan God wat Hom toekom (178). In sy beroemde *Brief aan Bonifacius* (418 n. C.) skryf hy dat die doel altyd vrede moet wees, die oorlog kan alleen as noodwendigheid gesien word. "*Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax aquiratur*". In 'n oorlog word die vyand net "uit nood" gedood, "nie uit vrye wil nie" (179).

Sy hoofwerk is egter die *De Civitate Dei* (180). In I 21 betoog hy dat doodmaak nie outomaties identies is aan moord nie. Een voorbeeld is wanneer oorlog gevoer word "in gehoorsaamheid aan die heilige gebod of in ooreenstemming met Sy gebooie" - wie dít doen,

oortree geensins die sesde gebod nie (181). In IV 4 vra hy: Wat is koninkryke anders as rowerbendes wanneer geregtigheid verdwyn het? (182) Interessant is in hierdie verband die antwoord van die seerower aan Alexander die Grote: Wanneer hy - die seerower - beslag lê op dinge deur middel van 'n nietige skippie, word hy 'n rower genoem, maar wanneer Alexander dit doen met 'n groot vloot, dan word hy bestempel as keiser (!) (183). In V 24 handel hy oor Christelike regeerders, en noem hulle gelukkig wat regverdig regeer ("*si iuste imperant*"), as hulle hul mag diensbaar maak aan God se majesteit deur dit te gebruik vir die groots moontlike ver=breiding van Sy diens, as hulle God vrees, liefhê en dien (184). Wanneer hy in V 25 'n loflied aanhef op keiser Konstantyn (regeertyd: 306-337), dan noem Augustinus dat die keiser die ganse Romeinse wêreld verdedig het; hy was 'n oorwinnaar in oorloë en baie sukses=vol by die omverwerping van tiranne (185). Hy verwys ook - in V 26 - na die oorwinning van Theodosius oor die tiran Eugenius. Theodosius het die tiran se leër verslaan, "meer deur gebed as deur die swaard" (186). In hierdie verband wys Augustinus ook baie duidelik daarop dat 'n oorlog 'n *eiinde* het; nã 'n oorlog mag geen voortgaande slagting plaasvind nie (187). In XIX 7 bring hy die *bellum justum* pertinent ter sprake, maar dan nie soseer binne die kader van outonomisme nie, as binne die raamwerk van 'n diepinsny=dende *probleem*: Regverdige oorloë ("*iusta bella*") is voorkomend - maar om oor te wêën. As hulle nie regverdig was nie, dan sou hulle natuurlik nie gevoer mog word nie. Dit is egter die verkeerde dade ("*iniquitas*") van die opponent wat die oorsaak is van regver=dige oorloë ("*iusta bella*"). Elkeen moet met weemoed hieraan dink (188). Oorloë mag nooit 'n *doel* op sigself wees nie. Hulle wat oorlog maak, lui dit in XIX 12, begeer niks anders nie as oor=winning, nl. om vrede te besit. Dit is met die begeerte vir vrede dat oorloë gevoer word. "*Unde pacem constat belli esse optabilem finem.*" Want elkeen soek vrede deur oorlog te maak, maar niemand

soek oorlog deur vrede te maak nie (189). (Hierdie gedagte het hy tewens ook in sy brief aan Bonifacius uitgespreek).

Volgens Augustinus is 'n oorlog dus moontlik, ook vir Christene, en wel as *regverdig*e oorlog (190), waaraan hy dan *drie voorwaardes* koppel (191), nl.

- (i) *Legitima auctoritas*: slegs 'n wettige owerheid mag oorlog maak;
- (ii) *Iusta causa*: daar moet 'n juiste oorsaak wees;
- (iii) *Recta intentio*: die motief moet reg wees.

Die opvallende is hier dat daar 'n totale gebrek is aan 'n *gevolgs-etiek* -- Augustinus verwys glad nie na die eventuele *gevolge* nie en of daar 'n eweredigheid behoort te bestaan tussen offer en gevolg nie --, terwyl alle klem gelê word op 'n *gesindheidsetiek*: van die drie voorwaardes weeg die "recta intentio" vir hom die swaarste (192). Die somberste beskouing by Augustinus is tog wel dít dat hy met 'n beroep op Luk. 14: 3 owerheidshulp gevra het om die Donatiste te "bekeer" (193).

Kritiek op hierdie siening het natuurlik nie uitgebly nie. Karpp meen dat Augustinus sy siening van 'n *bellum justum* ontleen het aan die antieke Filosofie (194), terwyl Bainton meen dat sy "code of war .... was the code of Plato and Cicero, with Christian additions" (195). Heering meen dat die uitlegging van die Nuwe Testament deur Augustinus nog steeds 'n struikelblok is om die oorlogsprobleem objektief te benader (196). By hom het ons met 'n "andere, ja een gehaal teenoorgestelde opvatting" te doen as by die vroeë Christendom (197). Sy invloed was onteenseglik groot. Sy gedagtes "continues to this day in all essentials to be the ethic of the Roman Catholic Church and of the major Protestant bodies" (198).

Die volgende figuur wat na Augustinus enigsins 'n bydrae gelewer het tot 'n oorlogsetiek, was die groot Middeleeuse teoloog *Thomas van Aquino* (1225-1274). Tussen hierdie twee groot geestestrek egter 'n 800 jaar waarin daar nie veel bygedra is tot 'n oorlogsetiek nie, maar waarin wel veel gebeur het. Ons noem 'n paar hoofmomente. Nà Arles is die pasifistiese hoofmotief hoe langer hoe meer ingeruil vir 'n militaristiese. In 408 het *Honorius*, die keiser van die Weste, ook in naam van die Oos-Romeinse keiser Theodosius II, almal wat die katolieke party vyandig was, verbied om "in die lyfgarde (*intra palatium*) te dien" (199). In 416 bepaal *Theodosius II* in sy Codex dat heidene nie tot die krygsdiens toegelaat mag word nie! (200), en in 519/20 stel *Justinianus I* 'n dekreet vas waarin die militêres verplig was om instemming te betuig met die belydenis van Chalcedon! "Im Weigerungsfalle sollten die Rationen gekürzt und die militärischen Privilegien gestrichen werden" (201). 'n Droewige bladsy in die kerkgeskiedenis is die *kruistogte* (1096-1270). Op die Konsilie van Clermont (1095) het *Urbanus II* onder meer gesê: Op weg na die Heilige Graf om daardie land van die goddelose nasie te bevry en te onderwerp! (202). Bainton verwys na die onmenslike slagting wat in Jerusalem plaasgevind het -- by die tempel was die bloed kniehoogte! (203). Daar was egter ook kritiek op die kruistogte - en hierin is iets van 'n pasifistiese tendens merkbaar - en wel van die Fransiskane. *Fransiskus van Assisi* (1182-1226) was 'n groot prediker van versoening (204). Volgens Bainton was die draers van die pasifistiese boodskap in hierdie periode egter die laat - Middeleeuse sektes, en hy verwys o.a. na die Waldense (1177) (205), al ontken hy nie dat ook die Middeleeuse *kerk* gewerk het vir vrede (206).

Ons wend ons egter tans direk na die polemologiese konsepsies van *Aquinas*. In hierdie verband kan met groot vrymoedigheid verwys

word na die deeglike studie van Joan D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, 1965 (207), waarin sy besondere aandag verleen aan die *Summa Theologica*. Soos Augustinus, aanvaar ook Aquinas 'n regverdige oorlog. Hy voeg egter 'n vierde voorwaarde by, nl. 'n *debitus modus* (juiste metode) (208). Anders as Augustinus plaas hy egter die *wettige gesag* primêr; geen privaat persoon het die reg om soldate te versamel en oorlog te verklaar nie (209). Op tipies Roomse wyse handhaaf hy dat dit volkome onwettig is vir die klerus om te veg, omdat 'n oorlog gerig is op bloedvergieting (210); hulle kan egter wel 'n positiewe, geestelike bydrae lewer - dink net aan die priesters by Jerigo! (211). Tooke meen dat dit nie betwyfel kan word nie dat die O.T. beeld van Jahveh as 'n God van Oorloë, Aquinas se aanvaarding van 'n Christen-oorlog beïnvloed het (212). Wanneer aanvaar word dat God eenmaal, in die verlede, oorloë bewillig het, moet verwag kan word dat Hy dit vroeër of later weer kan sanksioneer (213). In sy *Summa Theologica* het hy die N.T. tekste sodanig hanteer dat dit ingepas het in sy "preconceived opinions which were most likely the result of his own natural ethical thinking and the leading ethical and political theories of his time" (214).

Tooke lewer besonder skerp kritiek op Thomas. "Aquina's most serious omissions were that he did not deal with the question of arbitration... and that he did not relate the question of warfare to that of the international community, to the world, or even to Christendom" (215). 'n Volgende kritiekpunt is dat hy nie onderskei het tussen 'n aanvals- en verdedigingsoorlog nie (216). Dit moet selfs gereken word tot een van die grootste besware teen hom "that he was ruling mainly for aggressive warfare" (217). "Neither did he say that the means must be proportionate to the end" (218). "He omitted to state that war could only be just if it were a last resort, and that arbitration should be sought at all costs" (219).

Samevattend oordeel Tooke dat Thomas se siening van oorlog "slight and unoriginal" is. "Derived more or less wholesale from Augustine and Gratian, it is abstract and theoretical, and inspired by no personal emotion or thought. It is related neither to contemporary conditions nor to the rest of his thought. It is dealt with in a treatise on charity, but is considered as a problem of justice" (220).

In verband met die vraag na 'n bellum justum lewer Tooke ook indringende kritiek. "Aquinas did not consider the possibility of a war being just on both sides. From that point of view his answer was a collective and not an individual one, and he overlooked the individual justice which might rest on both sides. But his acceptance of the right of self-defence could mean that once the just had started to fight their unjust foes, then the latter could, as individuals without the intention to kill, or as public representatives with intention to kill, justly defend themselves. If this is true it means that the just war theory disintegrates at the moment of attack...." (221). Dit gaan dus hier oor die samespel en verhouding tussen individuele en sosiale etiek, resp. geregtigheid. En dan gebeur dit maklik dat die militariste die pasifiste verwyt dat hulle 'n individuele etiek toepas op 'n sosiale probleem (222); omgekeerd word die wedervraag gestel of daar binne die konteks van 'n oorlog ooit nog sprake kan wees van individuele etiek. Het die sosiale (oorlogs-) etiek nie nagenoeg alle individuele etiek geïnsurpeer nie? (223). Tooke meen dat die bellum-justum-teorie "operates only up to the first moment of attack. Once the unjust side are in the position of defending themselves even they too are equally justified on grounds of the right of individual self-defence" (224).

Ons konklusie is dan dat ook Thomas met sy bellum-justum-teorie geen adekwate, finale en afgeronde antwoord gebied het op die oor-

logsvraag nie; in elk geval nie 'n antwoord wat die oorlogsprobleem van die *twintigste eeu* kan oplos nie. Want sedert hy hom in sy siening van die *jus in bello* - waarby outomaties ja! gesê is vir die *jus ad bellum* - veral besig gehou het met "hinderlae", as *modus*, het in die twintigste eeu NBCG - wapens op die toneel verskyn. Thomas laat sien hoedat hy binne die raamwerk van sy tyd en binne die kader van die destydse teologie en in navolging van die tradisie, 'n antwoord probeer vind het.

### 3.1.2.3 *Rondom Luther en Calvyn (E16)*

Dit is sonder twyfel die moeite werd om nader aandag te gee aan die twee groot reformatore van die E16, nl. Luther en Calvyn. Rondom hulle is daar egter 'n aantal kleinere figure waarop geattendeer moet word (225).

Die eerste naam wat hier genoem behoort te word, is dié van die Italiaanse staatkundige: *Machiavelli* (1469-1527). Hier het ons 'n tipiese voorbeeld van staatsabsolutisme. Hy betoog dat 'n staat alleen ter wille van homself bestaan en as volkome outonoom aan geen norme gebonde is nie. Elke geoorloofde en ongeoorloofde middel waarmee 'n staat hom kan bevoordeel, mag aangewend word (226). In sy *Principe* XVII skryf hy onder meer dat wanneer dit 'n saak van staatsveiligheid is, daar nie gevra mag word na reg en verkeerd, genadig of wreed, prysenswaardig of beskaamd nie, maar sonder ontsag moet die beoogde doel nagestreef word wat lewens sal spaar en die vryheid van die vaderland sal bewaar (227). Bainton noem dit 'n voorbeeld van klassieke kettery, "that of the Sophists, with their glorification of brute power" (228).

Volgens Tooke was die Spaanse dominikaan, *Francis de Vitoria* (1480-1546), die eerste teoloog wat nà Aquinas 'n invloedryke bydrae aan die polemologie gemaak het (229). 'n Verdedigingsoorlog

het hy sonder meer aanvaar, en ten opsigte van 'n *bellum offensivum* het gegeld: die wettige owerheid moes oorlog verklaar; dit moes op die juiste manier gevoer word; en daar moes 'n juiste oorsaak wees. Baie belangrik egter was die byvoeging dat "such a war should be the only and ultimate means of repressing the injustice, and there should be a proportion between the evils let loose by the war and the good one hopes to attain by it" (230). Veral hierdie laaste opmerking in verband met proporsionaliteit, nl. dat daar 'n redelike verhouding moet bestaan tussen offer en gevolg, was van groot belang en moet beskou word as 'n sinvolle relativering van die slagkreet *fiat iustitia pereat mundus*. 'n Oorlog mag dus nie gevoer word nie wanneer meer kwaad as goed gebore word en wanneer die *geheel* groot skade ly, al sou 'n *deel* ook daarby baat (231). Eweneens belangrik was sy siening dat indien 'n onderdaan oortuig was van die onregverdigheid van 'n oorlog, hy nie daaraan mag deelneem nie, ook al sou die owerheid hom daartoe oproep - al was dit ook geheel en al nie nodig vir 'n owerheid om aan sy onderdane die redes vir 'n oorlog bekend te maak nie (232). Ons vind dus hier 'n duidelike voorbeeld van situatiewe militarisme.

W. Dignath meen dat *Desiderius Erasmus* (1469-1536) met sy *Querela Pacis* (Vredesklag), verskyn in 1517, en waarin hy die onnatuurlikheid en onmenslikheid van 'n oorlog aangetoon het, alle latere vrede-stewes toonaangewend beïnvloed het (233). Weliswaar het hy 'n oorlog nie radikaal afgewys nie - mits alle moontlike onderhandelinge vooraf onderneem was - (234), maar tog het hy die oorloë van Europa almal veroordeel as onhoudbaar in die lig van die voorwaardes vir 'n regverdigte oorlog (235). In sy *Querela Pacis* kom sy pasifistiese motiewe egter duidelik na vore - humanistiese, utiliteits- en Christologiese motiewe. Sy klag gaan veral daarteen dat Christene teen *Christene* veg. In die gebed van Christus noem ons God *Onse Vader*, sê hy, maar hoe kan hulle 'n gemeenskaplike

Vader aanroep as hulle hul broers se harte deurboor? Die Ryn kan wel die Franse en Duitsers van mekaar skei, maar dit kan nie Christen van Christen skei nie. Die Fireneë lê tussen die Franse en die Spanjaarde, maar kan nie die onlosmaaklike gemeenskapsband van die kerk verbreek nie <sup>(236)</sup>. Hoe kan Christene die Turke as goddeloos vervloek, terwyl hulleself mekaar die lewe ontnem?!" "Die duiwel ken geen aangenamer offerande as wanneer die een Christen die ander doodmaak nie" <sup>(237)</sup>. In sy brief aan koning Sigismund van Pole (1527) noem hy die stryd tussen Christene "nie maar net 'n burgeroorlog nie, dog 'n volslae broedermoord. Plato ag dit 'n burgeroorlog wanneer Grieke teen Grieke veg. Maar 'n Christen is nouer aan 'n Christen verbonde as 'n burger aan 'n burger, (en) 'n broer aan 'n broer" <sup>(238)</sup>. Frappant is dat die ideaal van 'n *volkebond* hom reeds vóór die gees gesweef het <sup>(239)</sup>. C. van der Woude meen dat Erasmus meermale in 'n te swak gefundeerde kultuuroptimisme geleef het. "Hij verkeerde in de waan, dat de goede wil van de vorsten voldoende was om de wereldvrede te verzekeren". Hy "verwachtte te veel van de goede wil van de mens en dacht te licht van de duistere krachten die mens en wereld steeds weer overmeesteren" <sup>(240)</sup>.

Uitgebreider aandag moet ons gee aan *Maarten Luther* (1483-1546), groot Duitse hervormer. Veral in sy *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* van 1526 <sup>(241)</sup> en in *Von Weltlicher Oberkeitt, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* van 1523 <sup>(242)</sup> het hy sy oorlogsetiek ontwikkel. Van der Woude en Thielicke is korrek in hulle siening dat Luther die oorlogsvraagstuk behandel het in die kader van die twee-ryke-leer <sup>(243)</sup>. Die twee ryke moet goed geskei word: "Ein das frum macht, Das ander das eusserlich frid schaffe und bösen werken weret ..... Denn er ((Christus)) ist einkönig uber Christen und regirt an gesetz allein durch seinen heiligen geist" <sup>(244)</sup>. In sy *Tischreden* skryf hy dat hy sonder

gewetensbeswaar hom persoonlik teen 'n rower sal verdedig, maar wanneer iemand hom sou aanval omdat hy 'n prediker is en ter wille van die evangelie, sal hy met gevoude hande sy oë hemelwaarts rig en berus in die wil van Christus (245).

In *Ob Kriegsleute* noem hy dat die swaard deur God ingestel is om die boosdoeners te straf, die vromes te beskerm en om vrede te handhaaf (Rom. 13: lv., 1 Petr. 2: 13v.). Oorlog- en doodmaak is dus deur God "eingesetzt". "Was ist krieg anders denn unrecht und böses straffen? Warumb kriegt man, denn das man fride und gehorsam haben wil?" (246) In hierdie verband funksioneer dan die *beeld van die dokter* ("gleich wie ein guter artzt")<sup>(247)</sup>. 'n Oorlog is 'n operasionele ingreep, presies soos deur 'n medikus - en Luther huiwer nie om 'n beeld vanuit die *individuele* etiek net so van toepassing te maak op 'n *sosiale* vraagstuk nie (248). Die hand wat in oorlogstyd doodmaak, is nie die hand van 'n mens nie; "nicht der mensch sondern Got henget, redert, entheubt, würget und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte" (249). Johannes die Doper is die liggende voorbeeld daarvan dat krygsdiens naars bestaansruimte besit, al is dit binne perke (Luk. 3) (250). Selfs die O.T. is hieroor duidelik: wie 'n oorlog en krygsdiens as onreg beskou, sal Abraham, Moses, Josua, Dawid e.a., almal dienaars van God, moet veroordeel (251). "Denn was ist recht kriegens anders denn die ubelthetter straffen und fride halten?". En weereens vervloei die grens tussen individuele en sosiale etiek as Luther hier opmerk dat omdat 'n enkele boosdoener gestraf kan word, so kan 'n hele aantal in 'n oorlog gestraf word (252). Luther het daarop nadruk gelê dat die onderdane die owerheid moet gehoorsaam - "nicht als Christen sondern als gelieder und unterthenige gehorsam leute" (253) -, en teen hierdie agtergrond moet sy veroordeling van die boere-opstand in 1525 verklaar word (254), 'n optrede waarteen nogal kritiek bestaan (255). Die vraag ontstaan natuurlik wat 'n

onderdaan moet doen wanneer die owerheid 'n onregverdige oorlog voer. Hierop antwoord Luther - en hy betoon hom hierin 'n situatiewe militaris - dat in sō 'n geval "solttu Gott mehr furchten und gehorchen denn menschen, Acto. 4., und solt nicht kriegen noch dienen; den du kanst da kein gut gewissen für Gott haben" (256). Wanneer dit egter nie uitgemaak kan word of die owerheid onregverdig optree nie, moet die onderdaan die owerheid gehoorsaam (257).

Luther verwerp 'n aanvalsoorlog (258), maar hy aanvaar, in navolging van Augustinus (259), 'n regverdige oorlog. Sy argumentasie is direk die teenoorgestelde van Tolstoy. Luther sê: 'n staat kan alleen staande bly met behulp van 'n oorlog; daarom moet daar 'n oorlog (kan) wees. Tolstoy beweer: 'n Oorlog mag nie wees nie; dīt word deur 'n staat gevoer, daarom mag daar geen staat wees nie (260).

Kritiek en waardering is uitgespreek ten aansien van Luther se polemologie. Belangrik is - om met die waardering te begin - dat Luther 'n oorlog slegs in bepaalde omstandighede aanvaarbaar ag. "Een oorlog uit machtsbegeerte, landhonger, overbevolking, expansiesucht of andere economische motieven wees hij af." Slegs 'n regverdige verdedigingsoorlog, en nadat alle pogings van oorlogpleging misluk het, is aanvaarbaar. Ewenseens is van groot betekenis dat God meer gehoorsaam moet word as die owerheid. En ten slotte dat die wyse van oorlogvoering "ohne Sünde" moet wees (261). Kritiek is uitgespreek teen die Lutherse twee-ryke-leer - en hierdie kritiek word vandag hoe langer hoe meer sterker vanuit die Lutheranisme self. Müller meen dat die twee-ryke-leer aanleiding kan gee tot kompartementalisme en isolasionisme. "Das Evangelium redet nicht zufällig von *einem* Reich" (262). Hy meen daarom dat Bonhoeffer volkome reg was toe hy alle "Denken in zwei Räumen" verwerp het (263). Ook Lasserre oordeel dat, hoewel Luther tereg die dubbele moraal van Rome, nl. van 'n klerus-leke-etiek, afgewys

het, hy tog weer slagoffer geword het van 'n ander dubbele moraal, nl. van 'n Christen-burger-etiek (264). Vir Heering is die siening van Luther "slechts een schijnbare oplossing" (265).

Van groot betekenis vir die teologie, en eweneens vir die etiek, was die insigte van die Fransman, *Johannes Calvyn* (1509-1564). Die besonder interessante situasie doen hom voor dat terwyl Calvyn in sy *Institusie* 'n "beroering" *afwys* (266), hy tog wel 'n *oorlog aanvaar* (267). Volledigheidshalwe moet egter hierby vermeld word dat Calvyn ook wêl aan die mindere owerhede die reg tot verset teen diktatoriale hoër owerhede gebillik het (268).

Normaalweg was egter 'n vrome gesindheid "tot die uiterste toe" verskuldig aan die owerhede (269), ja, selfs aan die "allerslegste tiran" (270), behalwe vir die een groot uitsondering - en Calvyn verwys onder meer na Daniël - dat aan Gōd meer gehoorsaamheid verskuldig is as aan die mens (271). Gehoorsaamheid aan die owerheid mag die mens dus nooit afvoer van die gehoorsaamheid aan God nie.

In sy *Institusie* IV, XX, 11 aanvaar Calvyn sonder meer 'n oorlog. Hy doen dit binne die konteks van die strafreg, en hy ag dit geen verskil wanneer die owerheid een persoon, dan wel 'n *land* straf nie. "Hoc ergo et naturalis aequitas et officii ratio dictat, armatos esse principes non tantum ad privata maleficia iudiciariis poenis coercenda, sed ad ditiones quoque fidei suae commissas bello defendendas, siquando hostiliter impetantur. Et eiusmodi bella Spiritus sanctus multis Scripturae testimoniis legitima esse declarat." Calvyn leer dus hier 'n *bellum defensivum*.

Maar wat dan in verband met die bewering dat daar in die N.T. "geen enkele getuienis of voorbeeld" gevind kan word nie dat 'n oorlog vir Christene 'n geoorloofde saak is? Hierop antwoord Calvyn in IV, XX, 12. Eerstens, sê hy, bestaan die rede waarom vroeër

oorloë gemaak is, tans nog en die overheid moet sy onderdane beskerm; tweedens moet daar nie in die apostoliese geskifte gesoek word na hierdie dinge nie, want dit was nie hulle bedoeling om die burgerlike regering in te rig nie, maar om die geestelike Ryk van Christus te leer - en ons merk hier ook iets van 'n twee-ryke-leer (272); derdens het Christus deur Sy koms hieraan "niks verander" nie. En dan sluit Calvyn hier aan by Augustinus se verwysing na Johannes die Doper se bekende woorde in Luk. 3:14. Owerhede mag egter nie barbaars optree en geen ligvaardige oorsaak aanvaar nie. Daarby "moet ongetwyfeld eers alles beproef word voordat met wapens beslis word". Oorlog is dus 'n laaste uitweg.

In 'n preek verklaar Calvyn dat 'n vors wat sonder rede 'n oorlog begin, die naam van 'n struikrower ten volle werd is. En wie 'n oorlog begin vir 'n onregverdige saak, kan hom eerder honderd maal laat onthoof (273).

Ook ten opsigte van die *jus in bello* was Calvyn uitgesproke. In 'n oorlog self mag ons nie vergeet dat ons Christene is nie en moet selftug en menslikheid ons bewaar. Hy wat hom teen die vyand aangord, moet dit met leedwese doen en bedink dat so 'n gruwel slegs moontlik is deur die boosheid van die mense (274). Geen oorlog kan regverdig word wat sal lei tot 'n wye en totale katastrofe nie (275).

Hoe sou Calvyn 'n kernoorlog beoordeel het? Kolfhaus meen: "Die heutige Form des Krieges, die E. Brunner scharf und richtig "Völkermord" nennen ..... würde Calvins leidenschaftlichen Protest wachgerufen haben" (276). Wallace skryf: "Judging by Calvin's language about war in his sermons it is possible that he might have been a pacifist in face of the possibility of modern nuclear war" (277). Insgelyks oordeel Oosthuizen as hy sê dat "dit sekerlik nie onvanpas (is) om die afleiding te maak dat Calvyn 'n kernoorlog sou verwerp (het nie)" (278).

Tereg oordeel Heering dat in die Calvinisme die dualistiese karakter van die Lutherse moraal en die spanning tussen persoonlike en ampsmoraal ontbreek <sup>(279)</sup>, hoewel die oorlogsetiek van die twee groot reformatore baie naby aan mekaar kom. Dit moet selfs bevraagteken word of hulle 'n *wesenlike* bydrae in hierdie verband gelewer het, behalwe in soverre hulle baie sterk aangedring het op proporsionalisme, 'n ultima ratio <sup>(280)</sup>, en op 'n situatiewe militarisme. Die Christologie funksioneer by Calvyn selfs opvallend swak - hiër.

Twyfelagtiger kom die standpunt van Calvyn se opvolger, *Theodorus Beza* (1519-1605) voor. Op grond van die O.T. het hy 'n geloofsoorlog aanvaar <sup>(281)</sup>, en dit kon verwag word dat daar op hierdie standpunt skerp reaksie sou kom. Of hierdie standpunt egter as die tipies Calvinistiese bestempel sou kon word, val te betwyfel <sup>(282)</sup>.

Dit is duidelik dat die kerke van die Reformasie - uitgesonderd die Anabaptiste - die teorie van 'n regverdigde oorlog aanvaar het <sup>(283)</sup>.

Uiteraard het die siening van die Reformatore sy beslag gekry in die sestende eeuse (en ook latere) *belydenisskrifte*. Die *Confessio Augustana* (1530) spreek in art. 16 van "iure bellare". Art. 36 van die *39 Articles* (1563) laat toe dat 'n Christen mag oorlog maak, en die *Confessio Helvetica posterior* (1566) sien in art. 30 'n oorlog as laaste uitweg <sup>(284)</sup>. Besonder opvallend is dat in die *Confessio Belgica* (1561) 'n oorlog nie direk ter sprake kom nie, behalwe dat in art. 36 'n *rewolusie* verwerp word. In die pragtige *Westminsterse Konfessie* (1674) word in art. 23 bepaal dat Christene, nou onder die N.T., wettig mag oorlog maak op grond van juiste en noodsaaklike redes <sup>(285)</sup>.

### 3.1.2.4 *Van Na-reformasie tot Nagasaki*

Gedurende die 17e, 18e en 19e eeue is daar teologies en filosofies voortgeborduur op die grondslae wat reeds gelê was. Ons wil nie enige figuur in hierdie periode breedvoerig bespreek nie, maar slegs die lyn deurtrek na die 20e eeu - en selfs hier en daar 'n nie-kerklike en nie-teoloog aan die woord laat kom. Dit sal vir elkeen duidelik wees dat die bellum-justum-teorie in die eerste dekades van die 20e eeu sy hoogtepunt bereik het in - wat genoem word - die Eerste en Tweede Wêreldoorlog van 1914-1918 en 1939-1945 onderskeidelik, toe die hele wêreld tot op sy fundamente geskud is by die aanhoor en aanskoue van die vernietigingskrag van die moderne wapens. Was die teelaarde vir sodanige oorloë dalk voorberei gewees deur teologiese en filosofiese konsepsies? En is die bellum-justum-teorie nog relevant vir 'n moderne oorlog waarin die middel die doel vernietig?

Die briljante Nederlandse regsgeleerde, *Hugo de Groot*, of *Grotius* soos hy algemeen genoem is (1583-1645), het met sy groot werk *De Jure Belli et Pacis* (*Die reg van oorlog en vrede*) 'n grondslag probeer lê vir die moderne volkereg. Deur middel van die volkereg kon 'n oorlog voorkom, gekontroleer en beteuel word (286). Sy groot doel was om 'n oorlog te begrens (287). Hy het dit as prysenswaardig beskou, en voor God aangenaam, wanneer 'n Christen nie deelneem aan 'n oorlog nie, maar dit nie as noodsaaklik of dwingend geag nie (288). Dit was vir hom duidelik dat die koninkryk van Christus nie deur militêre wapens verdedig mag word nie (289). Selfs in regverdige oorloë behoort 'n Christen wat nie wil deelneem nie, verskoon te word (290). Selfs al het ons die reg om te veg in 'n regverdige oorlog, is dit veel meer godvrugtig om van ons regte afstand te doen, want dit is veral ten opsigte van Christene passend om hulle lewens vir ander te offer ten einde die lewe en saligheid van ander te bevorder. Sodoende volg ons die

voorbeeld na van Christus wat vir ons gesterf het toe ons nog vyandig was (291). Anders as *Vitoria* was hy van mening dat die burgers, aangesien hulle die oorlog voer, goed ingelig behoort te wees omtrent die oorsake en omstandighede van elke oorlog (292). Geregtigheid kan ook nie so maklik deur één party opgeëis word nie; dit was heel dikwels aan beide kante te vind (293). Tooke konkludeer dat Grotius se "consideration of the relevance of Christianity to war was indeed far more detailed and thorough than was Aquina's ...." (294).

*Immanuel Kant* (1724-1804), die groot Duitse filosoof van die idealisme, bied met sy *Zum ewigen Frieden* 'n nuwe stimulas aan die vredesboudskap. Miskien moet hierdie boek gesien word as die eerste ware irenologiese geskrif. Heim meen dan ook dat "erst mit Kant begann der wissenschaftliche Pazifismus" (295), en Heering betoog dat ons by Kant "in hogere, reinere sfeer ademen" (296). Nie dat Kant geen oorlog gewil het nie; hy ken daaraan 'n voorlopige plek toe binne die volksontwikkeling; maar - en volkome anders as by *Hobbes* - die streng, morele regsbasis moet die fondament vir die samelewing vorm. Die moreel-praktiese Rede spreek dus in ons sy onherroeplike *veto* uit: *Daar behoort geen oorlog te wees nie* .... Onder die ewige vrede verstaan Kant dan 'n toestand van interstaatlike verhoudinge waarin oorloë nie meer voorkom nie, omdat alle konflikte met die wette van die rede deur die reg beslis word (297).

By *Fichte* (1762-1814), veral in sy *Reden an die Deutsche Nation*, steek die staatsabsolutisme gevaarlik sy kop uit (298). Te midde van die baie volke is dit die Duitse nasie wat die skeppingswet van God die suiwerste bewaar en ontwikkel het. "Am deutschen Wesen soll die Welt genesen!" Die belang en die waardigheid van die volk is die hoogste wet. Dit spreek vanself dat hierdie konsepsies ook sy neerslag sou vind in verband met sy siening van

die oorlogsvraagstuk. Binne hierdie kader val ook die grote *Schleiermacher* (1768 - 1834) met sy *Die christliche Sitte*, waarop ons reeds in hfst. 2 geattendeer het. Omdat die volk 'n skeppingswil van God is, wat as sodanig gehandhaaf moet word, kan alleen iemand wat trou bly aan sy volk, ook burger van die Ryk van God wees. Ook die naam van *Hegel* (1770 - 1831), die kolossale Duitse filosoof, wat tans 'n herlewing ondergaan, mag hier nie onvermeld bly nie (299). Die staat is vir hom die hoogste doel, en die mens se hoogste plig is 'n dappere en onselfsugtige toewyding aan die staat. Die staat besit geen hoëre plig as om homself te handhaaf nie. Die staatsmag is onbeperk en die staat besit die bevoegdheid om in te gryp in die persoonlike en gemeenskaplike lewe. Van 'n botsing tussen individuele en sosiale etiek is daar dus geen sprake nie.

Die mees absurbe konsekwensies vind ons egter by die irrasionalisme van *Nietzsche* (1844 - 1900). Hy is die profeet van die God-is-dood-filosofie, die man van die "Herrenmoral", "Übermensch" en van die "Wille zur Macht". Die Christelike moraal verwerp hy as 'n slawemoraaal, alleen die wil tot mag maak die mens gelukkig. Alle menslike grootheid openbaar hom alleen in 'n oorlog en slegs die soldaat is die ware mens. Sy leerstellinge lê dus in lyn met dié van *Heraklitus* wat 'n oorlog "die vader van alles" genoem het. In skerp kontras met hierdie magsprofeet staan die pasifistiese leerstellinge van 'n *Tolstoy* (1828 - 1910) met sy Bergrede-Christendom en sy boodskap van selfverloëning.

Die 20e eeu het egter begin met twee verpletterende oorloë. Nuwe besinning rondom die oorlogsvraagstuk het ontstaan. *Schlatter* (in 1929) en *Brunner* (in 1932) was van die eerste teoloë wat die moderne oorlog as volksselfmoord bestempel en verwerp het. *Barth* en *Thielicke* het - elk op sy eie wyse - groot vraagtekens geplaas agter die gebruik van totale wapens. Die Gereformeerde dogmatici

en etici het almal min of meer op die standpunt van die *bellum justum* gestaan. Die aanvaarbaarheid van 'n oorlog was vir A. *Kuyper* geen probleem nie, al was dit ook voorwaardelik (300). Dieselfde geld vir H. *Bavinck*, al blyk dit baie duidelik uit sy opstel, *Het Probleem van de Oorlog* van 1914, dat hy besonder diep beïndruk was deur die problematiek, sōdanig dat hy skryf dat 'n oorlog as 'n etiese en fisiese kwaad bestry mag en moet word, en hy spreek die hoop uit dat die kerke tog hiérin één mag wees (301). W. *Geesink* en W.J. *Aalders* se standpunte staan wesenlik binne die gereformeerde tradisie, wat *ten opsigte van die oorlogsprobleem* net so goed kan wees: Augustiniaanse en Aquiniaanse tradisie.

Die moderne, gesofistikeerde wapens het egter in die Gereformeerde kring nuwe geluide laat opklink. Omdat dit nūwe geluide was, was dit nie dáárom òngereformeerd nie. As dīt waar sou wees, sou dit impliseer dat "Gereformeerd" identies is aan "tradisie", en dit sou juis een van die hartare van die Gereformeerdes, nl. die "semper reformanda", die *telkens opnuut weer terugkeer na die Woord van God en die evangelie van Jesus Christus*, afsny. So kon S.G. *de Graaf* in 1931 'n oorlog as tans onhoudbaar verwerp. En latere etici soos G. *Brillenburger*, H.M. *Kuitert* en G. Th. *Rothuisen* het, elk met sy eie nuanse, die moderne wapens as onbruikbaar gekwalifiseer. Dieselfde kan gesê word van die missioloog, J. *Verkuyl*.

Die twee wêreldoorloë, met sy uitbarstings van Fascisme en Nasionaal-sosialisme, met sy 25 plus 100 miljoen dooies (302), die tegnies-vervolmaakte wapenapparatuur, en veral die neerwerping van die twee atoombomme op 6 en 9 Augustus 1945 op Hiroshima en Nagasaki, het egter nie net enkele *teoloë* nie maar ook *kerke* in beweging gebring, sodat ons vandag in die *kerke* oor die wêreld 'n besinning oor oorlog en vrede vind wat in geen periode van die kerkgeskiedenis plaasgevind het nie en wat hoe langer hoe meer 'n sneeubal-effek

ontwikkel. En wel in pasifistiese rigting. Maar dan nie in die sin van 'n *goedkoop* pasifisme nie, maar 'n *duur* pasifisme, in terme van Matt. 5:9. Dit wil sê dat die kerke hulle al meer besig hou met die boodskap en konkretisering van *vrede* as om redes te soek ter reverdiging van 'n *oorlog*. Die *irenologie* wen dus aan betekenis teenoor die *polemologie*, die *Etiëk van Vrede* teenoor die *Etiëk van Oorlog*. Dit is as gevolg van hiërdie tendens, hiërdie wending, dat ons die volgende opskrif bokant die derde fase skryf: Neo-pasifisme. Hieraan wil ons tans meer aandag bestee.

### 3.1.3 Neo-pasifistiese fase (E20)

"Het jaar 1945 betekende een insnijding in de bezinning op de oorlog" (303). De gevreesde atoombom, waaraan meer as 100,00 mense etlike jare gewerk en wat 2½ miljard dollar gekos het (304), en wat in Hiroshima alleen ongeveer 100,00 gedood, 100,00 gewond, 90,000 bestraal, en nog duisende later laat sterf het (305), het die ganse mensdom agterna met verbystering en verdoemdheid vervul. Nie die kommunistiese Ooste nie maar die Christelike Weste het die bom gewerp, en nie net mense is getref nie, maar in Nagasaki is die hart van die Christendom in Japan vernietig. Voeg hierby nog die ontwikkeling van die veel energieke waterstofbom in 1950/51 en die verdere ontplooiing van die biologiese, chemiese en geofisiese wapens. Die atoombom het nie net Japan geskud nie, maar ook die kerk oor die wêreld (306). Dit het 'n groot bydrae gelewer, ironies genoeg, tot die vredesbesinning en tot die opbloeï van die georganiseerde pasifisme binne- en buitekerklik (307). Dippel meen selfs dat ons tans, "na het van de Heer niet te hebben geaccepteerd, gedwongen (worden) door de omstandigheden van de geschiedenis, d.i. door de Heer van de geschiedenis", om gebring te word waar die kerk nie wil wees nie. (308)

Ons neem dus 1945 as die groot insnydingspunt, maar dit sal

soms nodig wees om, by die weergawe van 'n kerklike standpunt, vroeër terug te gaan. Ons bied hiermee graag 'n kursoriese beeld van die kerklike besinning hierdie eeu oor hierdie onderwerp.

### 3.1.3.1 Die Rooms-Katolieke Kerk

Reeds pous Benediktus XV (1914-1921), veral met sy *Pacem Dei* van 1920, was 'n pleitbesorger van vrede <sup>(309)</sup>. Sy opvolger, *Pius XI* (1922-1939), het teen die voortgaande bewapening gewaarsku en teen die gevaar van 'n oordrewe nasionalisme; verder dat 'n oorlog moord en selfmoord is <sup>(310)</sup>. In Februarie 1939 wou hy 'n dringende vredesboodskap aan die wegglyende wêreld rig, maar enkele dae daarvoor is hy oorlede. (Johannes XXIII het groot dele daarvan bekend gemaak in 1959) <sup>(311)</sup>. Met *Pius XII* (1939-1958) kry die vredesprediking meer momentum <sup>(312)</sup>. Reeds in 1943, meer as twee jaar voor die val van die eerste atoombom, waarsku hy teen die groot mag as gevolg van die atoomsplitsing <sup>(313)</sup>. In sy Kersboodskap van 1944 spreek hy hom uit téén 'n oorlog as deugdelike middel vir die oplossing van geskille tussen state <sup>(314)</sup>, asook teen elke aanvalsoorlog <sup>(315)</sup>. In 1953 lui dit dat wanneer die rampe wat deur 'n oorlog veroorsaak word nie opweeg teen die gelede onreg nie, 'n mens verplig kan wees om eerder onreg te ondergaan <sup>(316)</sup>. Hy beklemtoon ook weer, soos in 1951 <sup>(317)</sup>, die belang van 'n internasionale organisasie en 'n internasionale reg <sup>(318)</sup>. Een van sy kragtigste boodskappe lewer hy voor die 8e Vergadering van die Wêreldvereniging van Medici in 1954. Hy noem dat "daar geen enkele twyfel oor kan bestaan nie dat veral vanweë die verskrikkinge en matelose lyding wat deur die moderne ((ABC-)) oorlog teweeggebring word, die ontketening van so 'n oorlog sonder 'n regverdigte motief (d.w.s. sonder dat hy opgedring word deur 'n duidelike en baie swaar, op andere wyse onvermydelike onreg), 'n misdaad is wat die strengste nasionale en internasionale sanksies verdien" <sup>(319)</sup>.

Die pous gaan egter nog verder en verklaar dat "wanneer die gebruik van sodanige middel ((ABC- wapens)) tog 'n dusdanige groot verbreiding van die kwaad met hom meebring dat dit totaal aan die kontrole van die mens ontsnap, dan moet die gebruik daarvan as immoreel verwerp word" (320). Een van sy mees pasifistiese uitsprake dateer egter van Kersfees 1955, waarin hy aanvoer dat 'n ABC-oorlog alleen as onvermydelikheid en nà alle moontlike onderhandelinge, as geoorloof beskou kan word. Hy herhaal dan sy 1954-woorde, nl. dat wanneer dit blyk dat die ABC-wapens onkontroleerbaar is en uitgebreide ellende veroorsaak, dan moet die gebruik daarvan as immoreel verwerp word. Hier is tog nie meer sprake van verdediging nie, maar van vernietiging (321). R. Coste vat die betekenis van Pius XII soos volg saam: Met die unanieme teologiese tradisie was hy van oordeel dat gewapende verzet slegs 'n "ethiek van nood" kon wees vir noodsituasies. Daarby het hy onophoudelik verklaar dat alles gedoen moet word om die (wêreld-) situasie te verander "om daardoor de oorlog practisch onmogelijk te maken. Realisme ging bij hem gepaard met een stoutmoedige toekomstvisie" (322).

Geen pous het egter mēer vir die vrede gedoen en beteken as Johannes XXIII (1958 - 1963) nie, en ons verwys dan veral na sy epogmakende ensikliek *Facem in terris* van 1963. R. Coste meen dat die pous reeds in die Kersboodskap van 1961 sy gedagtes oor vrede in kern ontwikkel het (323). Die mees wesenlike van sy leer vind ons egter in bovermelde ensikliek. Dit is trouens die eerste pouslike dokument wat uitsluitlik oor vrede handel. Die pous wys daarop dat oorloë nie meer pas in die atoomtyd nie. "Eventuele konflikte moet egter opgelos word nie deur wapengeweld, bedrog of lis nie, maar, soos dit mense betaam, deur wedersydse begrip, ryp en eerlike oorlegpleginge, en deur 'n billike kompromis" (324). Die mees gesiteerde sin lui: "*Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad*

*violata iura sarcienda*" (325). Hy pleit daarvoor dat atoomwapens verbied moet word (326). Die deterrentteorie ag hy disputabel: "Die ware en bestendige vrede onder die volke moet nie steun op die ewewig in die bewapening nie, maar alleen op wedersydse vertroue" (327). Die pous staan dus op die standpunt van atoompasifisme - sonder - deterrentteorie, en mens sou selfs kon sê dat sy boodskap alle trekke van werklike pasifisme bevat (328). Volgens Müller kan hierdie ensiklik selfs 'n nuwe epog inlui ten opsigte van die Rooms-Katolieke besinning oor die vredesboodskap (329).

Pous *Paulus VI* (1963-) se vredesbesinning kan (nog) nie verge- lyk word met dié van sy voorganger (-s) nie. Miskien moet in hierdie verband tog verwys word na sy *Populorum Progressio*, waarin betoog word dat die kerk opbouend moet deelneem aan die maatskaplik- politieke vredesarbeid (330). Reeds eerder, in sy *Mense Maio* en in sy paasboodskap van 1965, het die pous hom uitgespreek téén guerrilla-oorlogvoering (331), hoewel hy in *Populorum Progressio* die reg van opstand teen 'n onregverdige owerheid gebillik het (332). Naas 'n *bellum justum* is daar dus ruimte vir 'n *revolutio justa*. Pous *Paulus VI* besit egter dít tot sy krediet dat hy die eerste pous was wat 'n veroordeling uitgespreek het oor die vernietiging van ganse stede, soos bv. met Hiroshima gebeur het (333). En miskien moet ook verwys word na sy 1965- besoek aan die V.V.O. waar hy sy bekende nooit-meer-oorlog! - toespraak gelewer het, sodat Rothuizen selfs kan sê: "Nimmer was een roomse zó katholiek" (334).

Die besinning oor oorlog en vrede was ook op die agenda van die Tweede Vatikaanse Konsilie (1963-1965) (335). In die pastorale konstitusie *Gaudium et spes* kom dit breedvoerig ter sprake. Die Konsilie wys daarop dat vrede nie louter afwesigheid van oorlog is nie, maar die vrug van die orde wat deur die goddelike Skepper in die maatskappy geplant is. Dit is nooit 'n definitiewe verworwen- heid nie, maar 'n permanente opdrag (336). Die Konsilie kan nie

nalaat om hulle te prys wat by die verdediging van regte "hulle toevlug soek tot die metode van geweldloosheid" nie (337).

Militêre diensweieraars, met gewetensbesware, maar wat tog 'n ander vorm van diens aan die samelewing wil verrig, behoort tegemoet gekom te word. Natuurlik het 'n regering die reg om homself wettig te verdedig, maar slegs dan wanneer "alle moontlikhede van vreedsame onderhandelinge" misluk het. Die oorlogspotensiaal wettig egter nie elke militêre of politieke gebruik daarvan nie (338).

Die moderne wapens bring mee dat die grense van 'n wettige verdediging ver oorskry word; dit tendeer trouens na "wedersydse vernietiging". "Elke oorlogshandeling wat sonder onderskeid gerig is op die verwoesting van hele stede of groot gebiede met hulle inwoners, is 'n misdadig teenoor God en die mens self, en dit moet met krag en sonder aarseling veroordeel word" (339). Ten opsigte van die bewapeningswedloop word gesê dat dit "'n baie ernstige plaag vir die mensheid is asook 'n onverdraaglike onreg teenoor die armes". Daar moet kragdadig in die rigting gewerk word van die uitbanning van elke soort oorlog deur die nasies, en hiervoor sal 'n "wêreldoutoriteit" wel nodig wees. Ontwapening is nodig, egter nie eenzijdig nie maar vëëlsydig (340). Ter bereiking van hierdie doeleindes, sal onder meer nasionale egoïsme en rassehaat laat vaar moet word, en daar sal 'n nuwe mentaliteit, 'n vredesmentaliteit, gebore moet word (341) -- indien ons wil ontsnap aan "die huiweringwekkende vrede van die dood" (342).

Hierdie uitgesproke gedagtes, met 'n sterk pasifistiese inslag, het ook sy neerslag gevind in *De Nieuwe Katechismus* van 1966 (343). Oorlog is 'n "monster", en die beginsel van selfverdediging is absoluut nie die laaste woord hieroor nie (344). Die totale atoomoorlog is "'n kwaad van 'n ongekende orde" in vergelyking met ander oorloë. Diensweiering ter wille van die gewete moet moontlik wees (345). Die boodskap van die Bybelse verhale oor Adam, Kaïn, Noag

en Babel is dat die diepste wortel van die huidige rampe gesoek moet word in ons sonde, en dat die egte genesing bestaan in die verlossing uit die sonde, uit die haat en uit die wantroue. Wie met Christus daaraan werk, werk mee aan die afwending van 'n konflik wat die "selfmoord van die mensheid" sou kon wees (346).

Die standpunt van Rome kom dus neer op 'n partiële militarisme, op 'n atoompasifisme, met 'n sterk motivering in die rigting van 'n atoompasifisme - sonder-deterrentteorie (347).

### 3.1.3.2 Die Wêreldraad van Kerke

Oorlog en vrede was een van die vele temas wat ook die aandag van die *Wêreldraad van Kerke* (WRK) geboei het. Vanaf Amsterdam (1948), Evanston (Chicago) (1954), New Delhi (1961) tot Uppsala (1968) was die onderwerp onder bespreking (348). By 'n weergawe van die besluite van die WRK moet egter altyd onthou word dat dit *besluite* is van die Raad maar *adviese* vir die "lidkerke", omdat die "lidkerke" die reg tot ratifikasie besit. Kerkregtelik besien, besit hierdie besluite dus 'n ander gesag as byvoorbeeld dié van die Roomse Kerk.

Dit is waar dat reeds op konferensies voorafgaande aan die WRK aandag gegee is aan die probleem, bv. te Stockholm (1925), Jerusalem (1928) en Oxford (1936) (349), maar die saak het eers intens ter sprake gekom met die eerste sitting van die WRK te *Amsterdam in 1948*. Oorlog is in stryd met die wil van God, en dit is as metode om probleme op te los, onverenigbaar met die leer en voorbeeld van ons Here Jesus Christus. Die rol wat oorlog in die internasionale lewe speel, is 'n sonde teen God en mensonwaardig. Oorlogvoering het ingrypend verander. Die leer van 'n regverdigde oorlog is nie meer so vanselfsprekend nie. Oor die vraag of 'n oorlog 'n daad van geregtigheid kan wees, kon geen eenstemmigheid bereik word nie en

volstaan die WRK met die weergawe van drie uiteenlopende standpunte: *eerstens* is daar diegene wat van mening is dat 'n totale oorlog nooit 'n daad van geregtigheid kan wees nie (parsieële militarisme); *tweedens* is daar die mening dat, aangesien daar nog geen onpartydige, bo-nasionale instansies is nie, 'n oorlog wel as ultima ratio mag funksioneer (radikale militarisme); *derdens* is daar die standpunt dat elke oorlog altyd verwerp moet word (pasifisme -- radikaal of parsieel?) (350).

In *Evanston* (1954) word op hierdie gedagtes voortgeborduur.

Indien 'n katastrofe voorkom wil word, moet uitvoering gegee word aan die volgende twee voorwaardes: *eerstens* moet alle wapens met totale vernietigingskrag verbied word, "including atomic and hydrogen bombs", met toestemming tot internasionale inspeksie, en daarby moet volg die drastiese vermindering van alle ander wapens; *tweedens* moet daar 'n waarborg wees dat geen land sal oorgaan tot of meehelp aan 'n aanvalsoorlog of ondermynende aktiwiteite in ander lande nie. Solank as wat die wapenwedloop voortduur en die magsoorwigteorie uitgebou word, sal die vrede voortdurend in groot gevaar verkeer. Daarom moet owerhede hulle beywer vir vryheid en geregtigheid (351).

As staande agendapunt, word ook in *New Delhi* (1961) aandag aan oorlog en vrede verleen. Die kern van 'n studierapport oor "Internasionale Vrede en Veiligheid" word aanvaar en na die "lidkerke" verwys vir aandag en aksie (352). "Since war is an offence against God, the task of the Christian is to do all in his power to prevent, and even eliminate, war" (353). Nie net kernoorloë nie maar ook beperkte oorloë is gevaarlik. Die grootste probleem

vandag is dié van ontwapening, en hierdie vraagstuk moet dringend bestudeer word. Kerntoetse behoort verbied te word en die wêreld behoort dankbaar kemis te neem van die voorbeeld van Indië wat binnekort atoomwapens kan maak maar dit nie gāān maak nie (354). Die besluit van *New Delhi*, wat 'n appèl wil wees aan alle regeringe en mense, bevat onder meer die volgende bepalinge: Oorlog is ons almal se vyand en 'n skending van die menslike natuur. Die toekoms is in die weegskaal. "Let there be restraint and self-denial in the things which make for war, patience and persistence in seeking to resolve the things which divide, and boldness and courage in grasping the things which make for peace" (355). Die deterrentteorie is verwerplik en die koue oorlog moet gestaak word. Eweneens moet die wapenwedloop laat vaar word en daar moet oorgegaan word tot volkome en algemene ontwapening. Strukture vir vrede is noodsaaklik. Vrede moet met geregtigheid gebou word en nasies moet bereid wees om billike risiko's vir vrede te aanvaar. Daar kan nog ontsaglik veel gedoen word vir ontwikkelingshulp. "Let the peoples find a positive programme for peace, a moral equivalent for war" (356).

*Uppsala* (1968) sluit nou aan by Amsterdam, nl. dat oorlog as medium onverenigbaar is met die leer en lewe van Jesus Christus. Van alle vorme van oorlog vorm 'n kernoorlog die grootste belediging vir die menslike gewete. "The avoidance of atomic, biological or chemical war has become a condition of human survival" (357). Die kerke moet daarop aandring dat dit die eerste plig van regeringe is om sodanige oorlog te voorkom, om die wapenwedloop te beëindig, om ooreen te kom om nooit eerste kernwapens te gebruik nie, om kernproewe en kernwapenproduksie te staak en om die deterrentteorie ten gunste van ontwapening te laat vaar. Veral kernmoondhede moet begin met ontwapening in fases. Niē-kernoorloë is egter ook gevaarlik in soverre dit maklik kan uitgroeï tot onkontroleerbare

geweld. Aan die voorstanders van "absolute pacifiam" word egter die vraag gestel hoe die gebruik van geweld dan beperk kan word (358).

Frappant is dit dat die WRK, terwyl hy in terme van oorlog 'n al hoe meer pasifistiese neiging openbaar, ten opsigte van 'n *guerrilla*oorlog eerder in terme van militarisme spreek. In die Uppsala-rapport word genoem dat "the revolutionary change may take a violent form" in lande waar die heersende groepe, dikwels ondersteun deur buitelandse belange, onderdrukkend of verskillig is teenoor die aspirasies van die mense, en ook weerstand bied teen alle veranderinge. Die kerk se taak is dan om by te dra tot die ontwikkeling van doeltreffende "non-violent strategies of revolution and social change". Daar moet kreatief meegewerk word aan die opbou van politieke strukture ten einde die sodanige sosiale veranderinge teweeg te bring (359). In lyn hiermee lê dan die besluit van die Sentrale Komitee van die Wêreldraad om finansiële steun aan die versetsbeweginge van Afrika te verleen (360).

Hierdie tendens, nl. pasifisties ten opsigte van 'n oorlog en militaristies ten opsigte van 'n rewolusie of guerrillaoorlog, is 'n saak wat tewens ook op *teologiese* gebied momentum kry. 'n *Reolutio justa*, sy dit dan as *ultima ratio*, word steeds meer en meer beaam (361). Die opvallende is egter dat hier byna soos klokslag in gebreke gebly word om aan te toon presies wêreld die rewolusie mag ontketen -- anders as by Calvin, wat aan die laer *owerhede* die reg tot verset toegestaan het.

### 3.1.3.3 Die Gereformeerde Ekumeniese Sinode

Dit kan nie van die Gereformeerde Ekumeniese Sinode (GES) gesê word dat sy agendas beset was met die oorlogsvraagstuk nie. Vanaf die eerste vergadering in *Grand Rapids* (1946) tot die jongste

in *Sydney* (1972), was die saak eintlik net op één vergadering werklik bespreek en dit was dié van *Potchefstroom* (1958). In die *Acta van Amsterdam* (1949), *Edinburgh* (1953), *Grand Rapids* (1963) en *Uniterer* (1968) kom daar feitlik niks hieroor voor nie. (Die selfde opmerking wat by die WRK gemaak is, geld ook hier: die besluite van die GES is slegs bedoel as *adviese* vir die "lidkerke" (362)).

Op die Sinode van Potchefstroom word die kommissierapport oor "moderne oorlogvoering" deur G. Brillenburg Wurth voorgedra. Die kommissie het eers besin oor die vraag -- en hierin skuil miskien die rede waarom die oorlogsvraagstuk so weinig deur die GES bespreek is -- "of die Kerk werklik iets te doen het met die probleem van oorlog as sodanig" (363). Die bevinding is egter dat hierdie vraag "sonder twyfel bevestigend beantwoord moet word" (364). Die GES besluit dan ook om 'n uitspraak te doen oor die oorlogsvraagstuk en oor die atoomoorlog as sodanig. Die besluit bevat onder andere dit dat "die Kerk in die huidige kernwapens 'n verontrustende openbaring sien van die noodlottige gevolge waartoe 'n tegniek moet lei, wat nie meer onder die tug van die Woord van God buig nie" (365). Hierdie sin bevat m.i. alle elemente van 'n atoompasifisme. Die Sinode keur nie wapengeweld as ontoelaatbaar af nie, intendeel, maar voeg by dat alhoewel dit nie in Bybelse sin as sonde bestempel kan word nie, "benoort oorlog in elk geval tot die Sonde-orde, en gaan daar gewoonlik veel sonde mee gepaard. Daarom mag geen poging gespaar word nie om dit te verhoed" (366). Wanneer die staat tot wapengeweld, as "uiterste middel" gedwing word, moet die onderdane die owerheid gehoorsaam. Maar die owerhede moet besef dat hulle verantwoordelikheid vandag sōveel groter is o.a. "vanweë die verderwende intensiteit van moderne bewapening". Die GES beweeg in die rigting van mondialisme as verder besluit word dat dit die dringende taak van owerhede vandag is om alles in werking te stel om oorloë

deur die opbou van 'n "internasionale regsorde" te probeer afweer. Situatiewe militarisme kom ook in hierdie besluit voor. Die kerk moet immers die oorlogsbeslissing en -voering steeds aan die Woord van God toets, en 'n situasie kan ontstaan dat die kerk en volgelinge van Christus "op generlei wyse meer enige made-verantwoordelikheid daarvan mag en kan aanvaar nie"; dan moet hulle "alle medewerking" ontsê en die weg van 'n martelaarsgemeente gaan. Die kerk moet egter méér doen as om net openbare uitsprake oor oorlog te maak; hy moet sy lidmate pastoraal bearbei in verband met die oorlogsvraagstuk, die roeping tot vrede en die beoefening van reg en geregtigheid (367).

### 3.1.3.4 *Die Hervormde en Gereformeerde Kerke in Nederland*

Dit is sonder meer 'n simplifikasie om, wat die regionale kerkgroepe betref, slegs te verwys na Nederland en Suid-Afrika. So sou bv. gewys kon word op vredestemme in *Engeland* en *Duitsland*. Reeds in 1946 het die *Britse Raad van Kerke* met sorg kennis geneem van die moderne wapens (368). Ons sou kon verwys na die pasifistiese, of ten minste situatief-militaristiese, optrede van die "Bekennende Kirche" in Duitsland tydens die Tweede Wêreldoorlog (369). Betekenisvol is ook die *Barmenverklaring* van 1934, asook die *Skuldbelydenis van Stuttgart* van 1945 (370). Die "Evangelische Kirche Deutschland" (EKD) het ook telkens die oorlogsprobleem ter sprake gebring (371), en so is daar o.a. op die buitengewone Sinode van die EKD te Spandau in 1956 'n voorstel van Heinrich Vogel (372) aanvaar waardeur 'n kritiese distansie geskep is tussen evangelie en atoombom (373) -- volgens Gollwitzer die eerste keer dat die moderne ABC-wapens as immoreel gekenskets is (374).

Ons lê ons egter self 'n beperking op t.w.v. kerkhistoriese redes en met die oog op die omvang van hierdie studie, en wend ons

veral na Nederland en Suid-Afrika -- en selfs dān ook nie na alle kerkgroepe nie.

Dit kan beweer word dat De Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN) vóór De Nederlandse Hervormde Kerk (NHK) aandag gegee het aan die oorlogsvraagstuk as *kermoorlogvraagstuk* <sup>(375)</sup> -- hoewel so 'n stelling ook bevraagteken kan word <sup>(376)</sup> --, en tog moet gesê word dat sedert die Sinode van die GKN in 1955/56 besluit het om deputate te benoem in verband met die taak van die kerk ten aansien van die oorlogsvraagstuk <sup>(377)</sup>, daar tot by die intrade van die sewentigerjare geen duidelike besluit oor die saak geneem is of kon word nie.

Die Sinode van Middelburg van die GKN het in 1933 selfs besluit om van die saak af te stap, aangesien die belydenisskrifte uit die sestiede en sewentiende eeu hulle voldoende daaroor uitgespreek het, en die saak kan verder oorgelaat word aan die bevoegdheid van die Christelike pers, jeugorganisasies ens. <sup>(378)</sup>. Die Sinode van 1939 distansieer hom van die antimilitaristiese verwerping van 'n oorlog in watter vorm ook al <sup>(379)</sup>. Van radikale pasifisme kan daar nie sprake wees nie. Die Sinode van Assen 1957/58 het egter meer aandag aan die saak bestee <sup>(380)</sup>. Die Sinode oorweeg dat die oorlogsvraagstuk, ongeag die moderne wapens "in wezen hetzelfde is gebleven" en dat 'n owerheid die roeping het om "desnoods met wapengeweld" die reg te verdedig. Tot 'n *konkrete besluit* insake die wapenwedloop, ontwapening, totale oorlog en totale wapens vorder die Sinode egter nie <sup>(381)</sup>. En inderdaad het die GKN nog nie verder gevorder as om die saak voortdurend te bestudeer, kennis te neem van die verskillende standpunte oor die oorlogsvraagstuk en met verontrusting kennis te neem van die moontlikheid van 'n totale oorlog nie. <sup>(382)</sup> 'n Besonder opvallende verskynsel binne die Gereformeerde kring moet geag word die ontstaan en ontwikkeling van *Het Gereformeed Vredesberaad* <sup>(383)</sup>.

Anders is dit gesteld met die *NHK*. Reeds in 1952 word 'n *Herderlik skryfjewe betreffende het vraagstuk van Oorlog en Vrede* (384) die wêreld ingestuur. Daarin word 'n internasionale reg aanvaar; 'n aanvalsoorlog afgewys; 'n oorlog voorwaardelik aanvaar en gewys op die gevare van 'n totale oorlog, egter sonder posisie=keuse; bewapening word aanvaar maar sosiale geregtigheid belang=riker geag; diensweiering is moontlik en ongehoorsamheid aan 'n owerheid kan soms plig word. Op hierdie herderlike skrywe was daar nogal kritiek, veral van die kant van die pasifistiese organisasie *Kerk en Vrede* (385). In 1956 volg daar 'n verklaring van die Sinode van die *NHK*, *Hoe dienen wij de Vrede?*, waarin weereens vir 'n internasionale gemeenskap gekies word (386), eweneens vir magsewewig (387), terwyl wapengeweld as uiterste redmiddel gebillik word (388). Die mees opspraakwekkende besluit sou egter in 1962 geneem word. Op grond van die vredestaak van die kerk en die aard van die kern=wapens spreek die Sinode "*een radicaal neen tegen de kernwapenen uit*" (389). Die wêreld moet dus nou ten opsigte van kerk en Christendom weet dat hulle van oordeel is dat "de kernwapenen ook in het uiterste geval niet gebruikt mogen worden" en dat Christene dit in stryd met hulle gewete ag om aan 'n kernoorlog deel te neem (390). Hierdie standpunt is duidelik atoompasifisties, selfs al kan dit die Sinode verkwelik word dat hy nie ook oor die *besit van kernwapens* gehandel het nie, asook nie oor ander totale wapens as *kernwapens* nie (391). Volslae pasifisme is egter nog geensins aanwesig nie, wel 'n parsiele militarisme (392), sy dit ook 'n situatiewe (393). Die Sinode beskou 'n *bellum justum* egter as problematies (394). Na hewige kerklike en sekulêre diskussies, sit die Sinode van die *NHK* in 1964 sy gesprek voort oor die kernwapens met 'n *Woord en Wederwoord*. Die Sinode handhaaf sy vorige standpunt (395), maar noem dat die radikale *nee!* net geld vir die *gebruik van*, en nie die *aanhouding* van die kernwapens nie (396). Chemiese en bakteriologiese wapens is ook onaanvaarbaar (397). Die bedoeling was ook

nie om unilaterale ontwapening of massale diensweiering te bepleit nie <sup>(398)</sup>. Die Sinode kies dus duidelik vir 'n atoompasifisme - met - deterrentteorie. Ook op hierdie besluit sou skerp reaksie volg <sup>(399)</sup>, maar die NHK het ten minste dit tot sy krediet dat hy 'n duidelike, konkrete en situatiewe besluit geneem het.

### 3.1.3.5 Die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika

Sonder oordrywing kan met reg gesê word dat die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika (GKSA) - en dit geld in 'n groot mate vir al drie die Afrikaanse Kerkgroepe - baie weinig aandag aan hierdie probleem gegee het, en dat toe die saak vir die eerste keer in 1961 ter sprake gekom het, dit ook gebeur vanweë die adviese van die GES en nie vanweë interne besinning nie. Die frappante is egter dat die twintigste eeuse geskiedenis van die GKSA *open* met die oorlogs-vraagstuk; nié as 'n besinning oor 'n probleem nie, maar as *deelname* aan - wat genoem word - die Tweede Vryheidsoorlog van 1899-1902. Die Teologiese Skool van GKSA was nl. nie in een van die vrye Vrystaatse of Transvaalse Republieke nie, maar te Burgersdorp in die Engels-beheerde Kaapprovinsie. Teologiese professore en studente neem vrymoediglik deel aan die oorlog -- vir vryheid, volk en vaderland <sup>(400)</sup>. Die reg tot gewapende verzet teen 'n imperialistiese moondheid, wat die vryheid ontnem, 'n volk vernietig en 'n vaderland kolonialiseer, was vir hulle geen probleem nie, selfs al sou dit, wat die Kolonialers betref, verzet beteken teen die wettige (Engelse) owerheid. Die Sinode nê hierdie oorlog het die optrede van die burgers, wat kerklidmate was, eintlik stilswyend goedgekeur <sup>(401)</sup>. Dit is nodig om die standpunt van die kerk te sien teen die agtergrond van die politieke situasie van daardie tyd: die Afrikaners was naamlik die verdrukte element, die politieke magteloses. Hierdie stelling is belangrik om twee redes. Eerstens kan dit die Engelse Kerkgroepe in Suid-Afrika, wat vandag so spraak=

saam is oor verontagting (402), nie verontskuldig word nie dat hulle tydens daardie (negentjende) eeu van onreg, geen woord oor die verontagting van die *Afrikaner* gespreek het nie (403). Twee-  
dens sal die vraag gestel moet word of die Afrikaanse Kerkgroepe nie dalk, noudat die *Afrikaner* die magposisie in Suid-Afrika verower het, 'n prinsipiële koerswysiging ondergaan het ten opsigte van hulle beskouing oor die reg tot verset nie (404).

Die *Afrikaner* bevind hom in 'n posisie van onderhorigheid toe daar in 1914 'n *rebellie* uitbreek en dit aanleiding gee tot 'n groot deining op kerklike gebied. Die Regering, onder leiding van generaal Louis Botha, was van oortuiging dat Suid-Afrika vir Engeland moes bystaan in die Eerste Wêreldoorlog, terwyl van die Boeregeneraals die teenoorgestelde mening toegedaan was. Suid-Afrika het toegetree en 'n binnelandse rebellie het ontstaan (405). Op die *Sinode van 1916* dien verskeie besprekingspunte waarin die Sinode gevra word of 'n rebellie en *dié* Rebellie (van 1914) volgens God se Woord is (406). Die Sinode benoem 'n kommissie van advies wat breedvoerig rapporteer (art. 155), 'n verslag wat deur die Sinode met meerderheid van stemme aanvaar word (sommige het minderheidsnotulering aangevra). Wat bevat die rapport alles? Ons som op: Onderwerping aan die Godgestelde owerheid is plig, maar -- hierdie gesag het sy grens. As die owerheid ons gebied om die Wet van God te skand, moet God meer gehoorsaam wees as die mens. Ons Calvinistiese vaders het egter nie net geleer dat die owerheidsgebod nie in stryd moet wees met Gods Wet nie, maar ook dat dit nie in stryd moet wees met die vryhede en grondregte van 'n volk nie. Wanneer die owerheidsgebod ingaan teen die Goddelike Wet of die volksvryhede, moet aan die owerheid -- in navolging van Daniël en die Apostels -- *nié* gehoorsaamheid bewys word nie. Maar hoe moet die verset dan wees: lydelik of dadelik? Wanneer lg. plaasvind, moet dit geskied deur "die mindere maghebbers en erkende volks="

hoofde". En dan: "Die leer omtrent dadelike verset ... is in die geskiedenis van ons Gereformeerde voorouers met die daad toegepas". Die Nagmaalsformulier sien op die "onwettige versteuring van die gevestigde orde". Die Sinode erken dus hiermee prinsipeel dat daar 'n wettige reg tot gewelddadige verset moontlik is. Maar wat dan van die 1914 - rebellie? Was dit wettig of onwettig? Die Sinode besluit om hieroor geen uitspraak te doen nie - die tyd is daarvoor nie ryp nie -, en maan die lidmate met verskillende standpunte om mekaar oor en weer te verdra. Op die *Sinode van 1918* dien daar egter beswaarskrifte oor die 1916-besluit, wat veral tot inhoud het dat die beswaardes wel 'n *lydelike* verset Bybels-verantwoord ag, maar geensins 'n dadelike verset nie (407). Die Sinode besluit om te volstaan met die 1916-standpunt (408).

Op die *Sinode van 1961* dien daar 'n verslag van die besluite van die GES 1958 oor die oorlogsvraagstuk. Die Sinode van die GKSA het nagenoeg alle besluite van die GES vir sy rekening geneem, behalwe vir die weglating van "die opbou van 'n internasionale regsorde", omdat die term "baie rekbaar" is (409). Hierdie besluite is eintlik die enigste wat die GKSA oor die *oorlogsvraagstuk* geneem het. Ons het reeds daarop gewys (410) dat hierdie besluite 'n situatiewe, partiële militarisme inhou, met 'n sterk tendens na atoompasifisme.

Vanaf 1961-1973 het daar geen verdere nasionaal sinodale besinning plaasgevind nie. Wël *partikulier* sinodaal, want die Partikuliere Sinode van Kaapland en S.W.A. kry konkreet te doen met die *guerrillaoorlog*, en "spreek hom uit teen die besluit van die Wêreldraad van Kerke om gelde aan die terroriste organisasies in Suidelike-Afrika te skenk. So 'n besluit kan slegs aanleiding gee tot oortreding van die sesde gebod...." (411). Die Afrikaner beklee toe 'n politieke magsposisie.

*Die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk* van 1970 (om terloops hierna te verwys) neem 'n nóg verderatrekkende, selfs 'n sterk pasifisties-georiënteerde besluit in verband met die guerrillaoorloë in Afrika. Die Sinode ag die "vryheidsbewegings" 'in stryd met die eis van gehoorsaamheid aan die Heilige Skrif en die voorbeeld van Jesus Christus wat aan Sy volgelinge die duidelike opdrag gegee het om te ly onder vermeende, of werklike onreg, eerder as om dit aan ander aan te doen deur onder andere gewelddadige optrede en verset". Die taak en roeping van die kerk bestaan nie daarin dat hy opstand en geweld aanmoedig nie, maar daarin dat hy steeds teenoor "hierdie euwels" stelling sal inneem (412). Die vraag is of hierdie besluit nie 'n streep trek deur die hele Afrikanergeskiedenis nie (413). Dit is hoogs twyfelagtig of die Sinode so 'n besluit tydens bv. die twee Afrikaner-vryheidsoorloë sou geneem het. In elke geval is dit nie Calvyns nie. Indien die Sinode die reg tot opstand erken het, maar spesifiek die "vryheidsbewegings" van *Suidar-Afrika* as onwettige verset gebrandmerk het, sou dit 'n suiwere vertolking gewees het van die standpunt van die reformatore. Soos die besluit tans lui, dra dit in sy algemeenheid, definitiewe elemente van (totale) pasifisme. Dit is egter eties dispuabel om vanuit 'n politieke magsituasie ten opsigte van ander 'n pasifistiese besluit te neem, terwyl vanuit 'n politieke onmagsituasie ten opsigte van jouself 'n militaristiese standpunt ingeneem word (414).

Dit is duidelik dat daar binne die konteks van die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse kerke nog geen verbeeldingryke besinning oor die oorlogsvraagstuk onderneem is nie, veral nie ten opsigte van die nuwere gestaltes wat 'n moderne, totale oorlog kan aanneem nie. In die lig daarvan dat Suid-Afrika tans op tegnologiese gebied die mees toonaangewende land in Afrika is, moet so 'n situasie betreur word.

### 3.2 HISTORIESE VREDESKERKE

Dit sou onteenseglik 'n leemte wees in ons besinning oor oorlog en vrede indien daar nie verwys sou word na die drie sg. vredeskerke nie, nl. die Dopers (Anabaptiste, Mennoniete of Hutte-riane), die Kwakers en die Broedergemeente. Tog is dit nie ons bedoeling om hier 'n volledige weergawe van elkeen se standpunt te gee nie, want daarvoor sou 'n volledige boek nodig wees - en daar-oor is ook inderdaad al boeke geskryf <sup>(415)</sup>; daarby gee ons in hoofstuk 4 meer aandag aan die pasifistiese motiewe wat ook hier so 'n belangrike rol speel. Dit is egter noodsaaklik dat ons, selfs onder aparte hoof, hieraan 'n paragraaf wy, om daarby ook kortliks te noem wat die vredeskerke hieroor bely. Raven is selfs van mening dat daar eers in die sewentiende eeu, met o.a. die opkoms van George Fox en die Christenpasifisme, 'n werklike terugkeer na die ethos van die apostoliese tyd ontstaan het <sup>(416)</sup>.

Die enigste ware pasifisme wat in die laat-Middeleeue te vind was, is aangetref by die Anabaptiste in die sestiende, die Kwakers in die sewentiende en die Broedergemeente in die agtiende eeu <sup>(417)</sup>. Natuurlik was daar reeds pasifistiese sektes in die Vroeë Kerk, soos bv. die Manicheërs (E3) <sup>(418)</sup>, maar tot 'n herlewing van die pasifisme het dit eers gekom ten tyde van die -- Reformasie!

Van die drie groepe is die Anabaptiste die mees absolutistiese, die Kwakers die minste, terwyl die Broedergemeente 'n tussenposisie inneem <sup>(419)</sup>. Hoewel daar dus onderlinge verskille is, kon hulle nogtans in 1953 'n gesamentlike pasifistiese getuenis aan die WRK oorhandig, nl. *Peace is the Will of God* <sup>(420)</sup>, wat terselfdertyd ook een van die beste samevattinge van hulle standpunt is.

Die ontstaan van die Anabaptisme hang saam met die opkoms van Thomas Münster in Duitsland (1523), maar as gevolg van hulle verbon-

denheid met die Boere-opstand (!), en die onderdrukking van laagge-  
noemde, is ook hulle in Duitsland uitgeskakel (421). 'n Deel van  
die Anabaptiste het hulle egter onder *Menno Simons* in 'n radikale  
vredes-Christendom in Holland verenig. Soos die Waldense en  
Morawiese Broeders, het ook hulle die krygsdiens afgewys (422).  
Menno se belydenis was dat Christus hulle sterkte is, geduld hulle  
verdediging, die Woord van God hulle swaard, en die vaste geloof  
in Jesus Christus hulle oorwinning. Spiese en swaarde van yster  
laat hulle vir diegene wat - helaas! - mensebloed en varkbloed van  
dieselfde waarde ag (423). Die Hollandse Mennoniete het in die  
loop van die tyd van hulle pasifistiese idees kwytergemaak, en dit  
was eers in die E20 dat daar in Holland weer onder leiding van  
H.O. Hylkema 'n oplewing van die pasifisme plaasgevind het (424).  
Harold S. Bender noem ook uitdruklik dat nie die hële Doperse bewe-  
ging pasifisties is nie en dat gedurende die E19 die Doopsgesindtes  
in Nederland, Duitsland, Frankryk en Switserland die weerloosheids=  
beginsel verlaat het, hoewel dié in Rusland in Noord-Amerika daaraan  
vasgehou het (425). So kan daar in Nederland bv. 'n Doopsgesinde  
*Vredesgroep* binne die Doopsgesinde Kerk bestaan, met as oortuiging  
dat die "meedoen aan oorlogstoerusting en de oorlog self niet  
Doopsgezind, en wat erger is, niet christelik is, omdat het niet  
ooreen te brengen is met Gods Woord, met Jezus Christus...." (426).

Daar is pasifiste wat met groot waardering melding maak van die  
konsekwente, radikale en dikwels moedige standpunt van die Anabap-  
tiste. "Hier wordt volgens mij met het Christendom ernst gemaakt  
op een wijze die niet gemakkelijk overtroffen kan worden" meen Von  
Weizsäcker (427). Selfs Karpp stel die vraag of die Mennoniete  
(en Kwakers) nie dalk verborge waarhede besit wat ook by die "Groot  
Kerke" navolging verdien nie (428). Daar is egter nie-radikale  
pasifiste wat krities staan teenoor die absolutistiese standpunt  
van die Dopers. Volgens G.J. Heering is hul fout geleë in die

ontkenning van die regs- en staatsprobleem (429). Hulle het 'n staatsbetrokking as onaanvaarbaar beskou (430), sodat 'n Christen bv. nie magistraat mag wees nie, hoewel hulle tog nie wou wegdoen met die burgerlike owerheid en gehoorsaamheid daaraan ten opsigte van sake wat goed en reg is nie (431). Gollwitzer sien die grootste leemte van die vredeskerke daarin dat hulle nalaat om alle lewensterreine onder die heerskappy van Christus te plaas (432). Bainton wys daarop dat hulle die etiek van die O.T. eintlik verwerp, terwyl die Bergrede verabsoluteer word. "Here, then is a New Testament legalism" (433). By Cadoux val woorde soos "eksentriek", "obskurant" en "reaksionêr" (434). Ook Niebuhr verwyf die Protestantse sektariese perfeksionisme sy individualistiese inslag, gepaardgaande met 'n ontduiking van die politieke verantwoordelikheid (435). Van Ruler is bekommerd "dat de doperse geest op het ogenblik bezig is vaardig te worden over de hele christenheid", d.w.s. wanneer weggeloop word na die laaste oordeel en gepoog word om die Koninkryk van God in 'n radikaal progressiewe gees hier en nou te realiseer (436).

Die tweede vredeskerk is die *Kwakers* of "The Society of Friends". Hulle stigter was *George Fox*, rondom 1650, en manne soos *William Penn*, *John Bellers* en *Robert Barclay* was verdere uithouers van die beweging (437). Hulle was minder absolutisties as die Dopers en nie volkome negatief ten opsigte van die politiek nie (438). *Penn* het bv. gedink in die rigting van 'n internasionale parlement, asook van 'n internasionale polisiemag om weerspanniges in bedwang te hou (439).

Heering meen dat die *Kwakers* die meeste betekenis besit vir die prakties-Christelike pasifisme van die laaste tyd (440). Beroemd is hulle slagspreuk: Daar is geen weg na vrede nie; vrede is die weg (441).

Die derde groep, nl. die *Broedergemeente*, het in die agtiende eeu ontstaan. Informatie oor hulle vroeë standpunt oor vrede is karig (442). Duidelik is egter dat ook hulle op radikaal passifistiese standpunt staan.

### 3.3 VREDESBEWEGINGE

Dit word beweer dat daar vandag in die wêreld 80 institute is wat hulle met ontwapening en vredeswerk besighou, en dat 40% van hierdie institute ná 1959 en 60% daarvan tussen 1900 en 1959 gestig is (443). Gregg wys weer daarop dat geweldlose weerbaarheid eerste in Indië en China voorgekom het, seker so ver terug as 500 v.C., en miskien selfs 1000 v.C. Volgens hom het Christus dit herbeklemtoon, terwyl Gandhi dit op georganiseerde en groot skaal toegepas het (444).

W. Dignath bied 'n kursoriese weergawe van die Vredesbeweginge (445), en daar is oor hierdie tema selfs boeke geskryf (446).

Dignath onderskei drie fases, t.w.

- (i) vanaf die Renaissance tot die E 19;
- (ii) huidige Nie-katolieke Vredesbeweginge en
- (iii) huidige Katolieke Vredesbeweginge.

By (i) verwys hy o.a. na Erasmus (wat alle latere vredestrewes "massgeblich beeinflusst" het (447)), die Historiese Vredeskerke, Vitoria, Grotius, Kant, Rousseau, Bertha von Suttner (met haar bekende boek van 1892, *Die Waffen nieder!*) en Tolstoy.

By (ii) gee hy aandag aan o.a. Gandhi (wat 'n nuwe impuls verleen het aan die vredesidee), Schweitzer, Blumhardt, Ragas, Carnegie, Söderblom, Niemöller, en hy noem ook beweginge soos die Internasionale Versoeningsbond, die Wêreldvredesraad en die Wêreldraad van Kerke.

By (iii) verwys hy o.a. na die Pax Christi-beweging, wat in 1944 in Frankryk ontstaan het, asook die R.K. Wêreldvredesbond gestig in 1953.

Dit is duidelik dat die Vredesbeweginge, binne- sowel as buitekerklik, eers in die E 19 op groot skaal ontspring en organisatoriese gestaltes aangeneem het (448). Die kragtigste ontplooiing sou egter in die E20 plaasvind, veral nà die ontwikkeling van atoom- en ander totaal-vernietigende wapens.

Ruweg kan onderskei word tussen mondiale en nasionale bewegings. Van die *mondiale bewegings* is die *International Fellowship of Reconciliation* (I.F.O.R.), in Des. 1914 gestig deur 'n presbiteriaan, Richard Roberts, en 'n Kwaker, Henry Hodgkin (449), seker die bekendste. (In *Augustus* het die Eerste Wêreldoorlog uitgebreek). Die I.F.O.R. is werksaam in ten minste 25 state en staan op pasifistiese standpunt. Die groot motief is dat die versoening met God ook moet deurwerk in die intermenslike en internasionale verhoudinge. Die beweging is nie konfessioneel gebonde nie (450). Niebuhr sien hierdie Fellowship as "a kind of Quaker conventicle inside the traditional church" (451).

In hierdie verband kan ook verwys word na die *Praagse Christelike vredeskonferensie*, in 1958 ontstaan op inisiatief van die Ekumeniese Raad van Kerke in Tsjeggo-Slowakye. Die kommunisties-geïnspireerde "Czechoslavak Peace Council" het ontwikkel in die "Christian Peace Conference", wat op sy beurt weer uitgegroeï het tot die "All-Christian Peace Assembly" (452). Hoewel die kommuniste glad nie inmeng nie (453), staan die Beweging tog nie heeltemal los van die Tsjeggiëse Vredesraad nie (454). Die waardevolle van hierdie poging is onder meer daarin geleë dat teoloë uit Ooste en Weste mekaar kan ontmoet - op Oosterse bodem - (455), maar die chaotiese is o.m. daarin geleë dat die beweging bestaan uit kerke,

kerkagtige groepe, vredesbeweginge en individue. Ten opsigte van die besluite in Praag merk Rothuizen op dat dit iets besit "van de helderheid van het evangelie, maar ook van de troebelheid van de gemeenplaats. Van de woorden des ewigen levens en van de eindelose leus" (456). (Suid-Afrika het hom in 1959 hieraan onttrek (457)).

Nōg 'n mondiale organisasie is die *Pugwash-beweging*. Die inisiatief het hier uitgegaan van kernfisici, omdat hulle die eerste op die hoogte was met die vernietigingskrag van die moderne wapens. Geleerdes van voor en agter die ystergordyn het verskillende konferensies belê om oor die dreigende toestand te besin, en verskillende nasionale komitees is in die lewe geroep (458).

Vermelding verdien ook die *World Association of World Federalists*, versprei oor 45 lande. Hulle standpunt is dat daar geen nasionale veiligheid kan wees sonder wêreldvrede nie; geen wêreldvrede sonder internasionale geregtigheid nie; geen internasionale geregtigheid sonder 'n wêreldregsorde nie, en geen wêreldregsorde sonder wêreldstrukture nie (459).

Wat die *nasionale vredesbeweginge* betref, verwys ons slegs na Holland. Dáár is o.a. beweginge soos *Het Gereformeerde Vredesberaad* (binne De Geref. Kerke in Nederland), *Kerk en Vrede* (binne De Nederlandse Hervormde Kerk), *Pax Christi* (binne die R.K.K.; ook internasionaal georganiseer); *Doopsgezinde Vredesgroep* (binne die Doopsgezindtes); die *Sjaloongroep*. Vermelding verdien ook die *Instituut voor Vredesvraagstukke* (Nijmegen) en die *Polemologiese Instituut* aan die Ryksuniversiteit te Groningen, onder leiding van B.V.A. Röling.

In Suid-Afrika bestaan daar, sover ons weet, geen vredesbeweging nie.

Bogenoemde skets pretendeer nie om volledig te wees nie.

Eerder wil dit 'n probleem na vore bring - waarop ons hoop om in die slothoofstuk nader in te gaan -, nl. die vraag na die (kerkregtelike) *bestaansreg* van vredesbeweginge naas - en dikwels in konkurensie met - die *kerk*, die eintlike Goddelike vredesbeweging. Mag daar náás die kerk nog ander versoeningsorganisasies ontstaan en bestaan, selfs organisasies uit die kerk? (460). Is die vrêdesboodskap nie 'n inherente en wesentlike, 'n onmalaatbare en onoordraagbare déél van die boodskap van die kerk nie? Mag daar, in 'n tyd van kerklike nalatigheid en traagheid, organisasies ontspring wat dan doen wat die kerk moes gedoen het? Gee dít aan hierdie (vredes-) organisasies 'n relatiewe en terloopse bestaansreg? Is die feit van hulle bestaan dalk 'n aanklag teen die kerk dat hy sy vredesroeping versuim het? (461).



- (1) Ook R. Niebuhr vestig die aandag daarop dat die parsiële of radikale pasifisme "has always been held by a minority in the Christian Church", in *The Pacifist Conscience*, London 1966, 252.
- (2) Bernard Schöpf, *Das Tötungsrecht Bei Den Frühchristlichen Schriftstellern Bis Zur Zeit Konstantins*, Regensburg, 1958, 239 meen selfs: "In Wirklichkeit bestand keine fertige "doctrine de la moralité de la guerre" ((soos H. Leclercq wil, J.H.v.W.)), die hätte den Anspruch erheben können, *die* Lehre der Kirche zu sein".
- (3) Dit is jammer dat J. van den Berg in sy origens konstruktiewe opstel, geen (genoegsame) aandag aan die Kerkordes bestee nie: *De Oude Kerk en het Oorlogsvraagstuk* in *Christendom en Oorlog*, Kampen, 1966, 64 - 94. Vgl. Hornus: "Noch einmal sei betont, dass es nicht angeht, eine Methode zu verfolgen, die jeden Beleg, nach dem es Christen im Heer gegeben hat, als "Haltung der Kirche" verallgemeinert, dagegen jedes entgegengesetzte Zeugnis auf persönliche Eigenwilligkeit oder sektarischer Verirrung zurückführt", Jean-Michel Hornus, *Politische Entscheidung in der Alten Kirche*, München, 1963, 147 - 148.
- (4) Hornus, a.w. 13.
- (5) Hans Freiherr von Campenhausen, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen, 1960, 203. (vgl. 203-215). Vgl. ook Heinz-Horst Schrey in *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 1958, 366 - 378, en P.B. Hincliff, *Christian Attitudes to War. A Historical Survey in Pro Veritate*, jg. 6 no. 12, 15 April 1968, 7 - 10.
- (6) Roland H. Bainton, *The early Church and War* in *The Harvard Theological Review*, vol. 39, 1946, (189-212), 190, 200. (Voortaan *Early Church*). Vgl. C.J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War. A contribution to the History of Christian Ethics*, London 1919, 262: "The testimony of the early Church in regard to the participation in war will naturally vary very considerably in the strength of appeal it makes to different types of Christians today." (Voortaan:

*Christian Attitude*).

- (7) Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christlichen Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (mit Anhang), Darmstadt, 1963 (Oorspr. Tübingen, 1905), 47. Van hierdie boek sê Cadoux: "It is without doubt the most thorough and scholarly work on the subject that has yet ((1919, J.H.v.W.)) been produced", a.w. 10 - 11.
- (8) Bainton a.a. 190 - 191 (vgl. 195). Eweneens in sy groot boek, *Christian Attitudes Toward War And Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, New York, 1960, 67 -68 (Voortaan: *Christian Attitudes*). In sy boek sê hy ook dat gedeeltes van die Harvard-artikel hierin opgeneem is, 273, noot 1. Dieselfde menings ook by Joan D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London, 1965, 1, en I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging — Het Probleem van de Moderne Oorlog*, Wageningen, 1962, 22.
- (9) C.J. Cadoux, *The Early Church And The World. A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the time of Constantinus*, Edinburgh, 1925, 276 (vgl. 277-278). (Voortaan: *The Early Church*). Dieselfde gedagte ook in sy *Christian Attitude*, a.w. 17, 245. Ten opsigte van die verhouding tussen die twee boeke sê Cadoux: "The materials of that book (( van 1919)) are included within the present work ((van 1925)), but they are arranged on quite a different plan". Cadoux bedank dan die (nuwe) uitgewers vir verlof "to republish the material in another form..." *The Early Church*, a.w. XIV. Verwysend na Cadoux se 1919-boek (geïnkorporeer in dié van 1925) sê Bainton: "His work remains the indispensable point of departure for all subsequent investigation", *Early Church*, a.a. 188. Ook Hornus wou aanvanklik niks meer doen as om Cadoux se werke te vertaal nie, a.w. 17.
- (10) Bainton, *Christian Attitudes*, a.w. 77. Vgl.: "On the basis of this verse Tertullian formulated the three irremissible sins as idolatry, adultery, and homicide", idem, 78, met verwysing na Tertullianus se *De Pudicitia* XII .
- (11) Hornus, a.w. 119. Vgl. Harnack a.w. 46 - 53.
- (12) So C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 67 - 68. (Voortaan *Christian Pacifism*).

- (13) Hornus, a.w., 19, Harnack a.w. 49. Moeiliker was die geval met 'n bekeerde soldaat (en sy kinders, Hornus, a.w. 19): Harnack meen dat die Pauliniese uitspraak: "Bly in die roeping waarin julle geroep is" ook vir die bekeerde soldate kon geld, a.w. 49, en verder meen hy word in Luk. 3: 14 "die Duldung des Kriegerstandes ausgesprochen" (voorwaardelik dan), a.w. 53. Daarby was die leër in verhouding tot die bevolking *klein* (teen die derde eeu ongeveer 300,000 soldate teenoor ongeveer 70 miljoen burgers), K.H.E. de Jong, *Dienstweigering bij de oude Christenen*, Leiden, 1905, 2- 3. Vgl. Cadoux, *The Early Church*: "But we can safely say that to the vast bulk of Christians, it ((i.e. militêre diensplig, J.H.v.W.)) did not as yet present a problem at all. Jews and slaves were legally disqualified from serving in the imperial armies. The government could nearly always get as many soldiers as it needed by ordinary methods of enlistment...", 116 (so 274 - 275).
- (14) Hornus, a.w. 20.; ook Edward A. Ryan, S.J., *The Rejection of Military Service by the Early Christians* in *Theological Studies*, vol. 13, no. 1, March 1952, 7 (vgl. 1-32); en Heinrich Karpf, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg in Evangelische Theologie*, Jg. 17, 1957, 498. (Vgl. 496-515).
- (15) Hornus a.w. 21. Vgl. Ryan a.a. 10: "Frontier defense was the main function of the ((Roman)) troops".
- (16) Ryan, a.a. 10 - 11.
- (17) Cadoux, *The Early Church*, a.w. 275. Vgl. Harnack a.w. 46v., en Hornus a.w. 26.
- (18) Hornus a.w. 26 - 28.
- (19) Ryan a.a. 9 (so 12). Eweneens Hornus a.w. 118.
- (20) De Jong a.w. 12 - 13.
- (21) Clemens: *Aan die Korinthiërs*, 47; by Francis M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London, 1956, 105.
- (22) Justinus: *I Apol.* XXXIX (1-3); by Bainton, *Early Church* a.a. 196; vgl. Harnack a.w. 21 en Cadoux, *The Early Church*, a.w. 273.

- (23) Tatianus: *Logos pros hellenas*, II (154 n.C.?); by Hornus a.w. 92. Vgl. hier die veel later ontwikkelde standpunte van die "Historiese Vredeskerke" en Tolstoy. Ryan verwys ook hier na *Marcion*, "arch-enemy of the Catholic Church in the second century, who was a pacifist, the first to appear in Christian circles", a.a. 12 -- hoewel hy nie nader ingaan op Marcion nie.
- (24) Ryan a.a. 12 - 13.
- (25) Ryan a.a. 14.
- (26) O.a. Harnack a.w. 47, 53.
- (27) *Origen: Contra Celsum*, vertaal deur Henry Chadwick, Cambridge, 1965(2), XXviii. (Deurgaans word hierdie bron gebruik by 'n weergawe van Origines). So Cadoux, *Christian Attitude* a.w. Xviii.
- (28) Cadoux, *Christian Attitude* a.w. Xviii.
- (29) Vgl. Harnack a.w. 56 - 57 en Cadoux, *The Early Church* a.w. 277; met verwysing na Tertullianus: *Apologeticus* V, 6.
- (30) Hornus a.w. 127. So Van den Berg a.a. 73.
- (31) Hornus a.w. 118. Harnack konkludeer - m.v.n. Textullianus se *De Corona* - dat daar vele Christene in die Afrikaanse leër gedien het en dat "einige (vielleicht viele) haben den Soldaten stand quittiert, nachdem sie Christen geworden sind, *aber die Regel kann das nicht gewesen sein*; die meisten sind in Heere geblieben", a.w. 66-67.
- (32) Hornus a.w. 119.
- (33) By De Jong a.w. 23 (So Cadoux, *The Early Church* a.w. 574). Hornus a.w. 130 noem dat teen die einde van die derde eeu en die begin van die vierde eeu die martelaarsaktes van die soldate vermenigvuldig. Belangrik is veral dié van Maximilianus, Tipasius, Marcellus, Julius e.a. (a.w. 132v.). "Zumindest in zwei Fällen, nämlich denen des Maximilian und des Marcellus, ist diese Datierung so gut wie unanfechtbar" (idem, 139). Vgl. De Jong a.w. 26: "Slechts dit staat vast, dat de Christenen in het leger nog maar eene kleine minderheid vormden", en Cadoux, *The Early Church* a.w. 417 - 418: "There is evidence to

- show that, during the period 180-250 A.D., considerable numbers of Christians served in the imperial armies, and that in many Christian minds ... no reproach was felt to attach to their action". Vgl. ook Bainton *Christian Attitudes* a.w. 53: "Prior to the advent of Christianity there is no record of anyone suffering death for a refusal of military service."
- (34) Cadoux, *The Early Church* a.w. 586. Vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. 253: "Bigelmair's account of the early Christian position embodies what may well have been the plea of some of the most unintellectual of the early Christian apologists of war. He regards the abolition of war as one of the ideals foreshadowed in the Sermon on the Mount, but as unattainable even in our own day and much more so in the time of the early Church" (vgl. ook Cadoux, *The Early Church*, a.w. 190 voetnoot 2). Op 165 van sy boek, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit* München, 1902, skryf Andreas Bigelmair naamlik: "Aber wie solch ein ideal ((Vrederyk van Jesus, J.H.v.W.)) unserer Gegenwart noch weit entrückt zu sein scheint, so war dessen Erfüllung in den ältesten Zeiten unrealisierbar."
- (35) Hornus a.w. 134.
- (36) Schöpf a.w. 235 -- met besondere verwysing na Ruinart, wat beweer dat Maximilianus geweier het as gevolg van die sondige soldate-lewe (afgodediens, keiserkultus ens.), en Cadoux wat meen dat dit hier oor bloedvergiëting sou kon gaan.
- (37) Cadoux, *The Early Church*, 581 (so 190). De Jong a.w. 47 - 48 meen dat dit sowel die afkeer van die "wêreld" as bloedvergiëting was (hy verwys ook na Grupp se *Kulturgeschichte*, 65), en konkludeer dat "over't algemeen de oude Christenen van het leger afkeerig waren en, wel verre van de dienstweigerig te veroordelen, ze in tegen=deel verheerlijkten", 56. Hornus a.w. 16: "Es muss überdies darauf hingewiesen werden, dass sich die Christen der ersten Jahrhunderte stets neben der Ablehnung des Götzendienstes mit mindestens gleichen Nachdruck auf die Ehrfurcht vor dem Leben berufen haben." Vgl. Cadoux, *The Early Church* a.w. 190: "No Christian ... would become a soldier after conversion: he would be deterred from doing so, not only by fear of contamination from idolatry, but also by a natural reluctance - and doubtless in many cases by a conscientious objection - to using arms".

- (38) Ryan a.a. 15 (so 23); met verwysing na Eusebius: *Kerkgeskiedenis* VI, 8, 2.
- (39) Ryan a.a. 23.
- (40) Cadoux, *The Early Church*, a.w. 573 (vgl. 270 - 272). Hy noem ook "the silence of the Synod of Illiberis on the subject ... very significant", a.w. 574.
- (41) Hornus a.w. 29.
- (42) Hornus a.w. 30, met verwysing na L. Homo, *Les Empereurs*, 80.
- (43) Cadoux, *The Early Church*, a.w. 576. Eusebius vertel (*Kerkgeskiedenis*, VIII, 4, 2&3) van die groot vervolging onder Diokletianus en dat daar ook in die leër vele Christene moes gewees het (by Hornus a.w. 130). Die "aktes van die Koptiese martelare" bevestig "dass die christlichen Soldaten die ersten Opfer der Verfolgung unter Diokletian und Maximian waren ...." (Hornus a.w. 137 - 138).
- (44) Hornus a.w. 30.
- (45) Cadoux, *The Early Church* a.w. 580. Vgl.: "Stories of whole legions being Christian are not historic", idem 580 voetnoot 2. Voorts: "There must have been last numbers of Christians in the armies of Constantinus and Licinius in their campaigns against Maxentius and Maximinus Daia respectively" ((rondom 312)), idem 578. Daar was ook vele Christen-soldate by Konstantyn by die slag van "Milvian Bridge" ((312)), met die kruisteken op hulle skilde en vlae, idem, 579.
- (46) Clemens Alexandrinus: *Protrepticus*, XI, 116 (181-189 n.C.); by Bainton, *Early Church*, a.a. 196. (Dateringe in hoofsaak volgens Cadoux se *Christian Attitude* a.w.).
- (47) Idem, X, 100; by Harnack a.w. 58.
- (48) Clemens Alexandrinus: *Stromateis* II, 18. 88 (190 - 210 n.C.); by Hornus a.w. 110.

- (49) Hornus a.w. 123 - 124.
- (50) Van den Berg a.a. 79.
- (51) Schöpf a.w. 220.
- (52) Vir datering, vgl. Cadoux, *Christian Attitude*, a.w. XIx.
- (53) Cadoux, *The Early Church* a.w. 422.
- (54) Cadoux, idem, 425. Vgl. Ryan: "The tendencies of the Montanists and the Novatianists were in the same direction ((i.e. pasifisme, J.H.v.W.)), although there seems to be no explicit information on their teaching in this regard", a.a. 17.
- (55) Cadoux, *The Early Church*, a.w. 428.
- (56) Hornus a.w. 190 voetnoot 14, contra A. d'Ales: *Théologie de Tertullien*, 414 (vgl. ook Hornus a.w. 131 voetnoot 67). Origen wil Hornus hier te snel konkludeer vanuit die standpunt van Tertullianus tot die standpunt van die Kerk.
- (57) Tertullianus: *Apologeticus*, XXXVI ("... si non apud istam disciplinam magis occidi liceret, quam occidere?"). Vgl. A. Roberts & J. Donaldson (Ed.), *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*, Vol. I (Ante-Nicene Christian Library), T. & T. Clark, Edinburgh, 1869.
- (58) Idem, XLII. Vgl. hierby Hornus a.w. 100: "Dabei besitzt er die unerhörte Kühnheit zu erklären, dass der Christ gerade deshalb genötigt sei, für den Kaiser zu beten, weil dieser sein grösster Feind ist" (met verwysing na *Apologeticus*, 31, 2) . Harnack: "In ihm wurden den Kaisern "tapfere Heere" gewünscht und erbeten", a.w. 123.
- (59) *Apologeticus*, XXXVIII. Karpp a.a. 503 noem hierdie sin(in sy eie vertaling) die "Hintergrund für seine Ablehnung des Heeresdienstes". Hornus a.w. 111 wys daarop dat Tertullianus Christene as broeders sien, en nie net as broeders onder mekaar nie maar broeders vir alle mense (*Apologeticus* 39, 7 & 8). Hornus a.w. 112 meld voorts -- en ons gryp ietwat vooruit -- dat "einer der Gründe, weshalb der Christ den Kriegsdienst ablehnt, besteht darin, dass er dabei einen Bruder im Glauben unter den Barbaren, gegen die er kämpft, töten könnte (( *De Corona*, 12)). Doch ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, als hätte allein

das Leben der Christen einen besonderen Wert. Ganz im Gegenteil, der Universalismus der Kirche, der für den Christen eine Glaubensstatsache darstellt, noch ehe er sich empirisch wahrnehmen lässt, führt zum Verständnis eines umfassenden menschlichen Universalismus". Vir Tertullianus is die lewe van 'n mens baie kosbaar; selfs hy wat op die nederigste peil lewe, is meer werd as die dode, *Apologeticus*, 28, 3 & 30, 1.

- (60) Tertullianus, *Idololatria* XIX Hornus a.w. 49: "Endlich wird in seinem Buch *De Idolatria* ((les: *Idololatria*, J.H.v.W.)) die Identität zwischen dem Reich des Satans und den öffentlichen Behören scharf und unbedingt herausgestellt. Dazu macht sich Tertullian eine Verallgemeinerung zunutze, die auf einen Sophismus hinausläuft ....". Harnack oordeel dat Tertullianus die Jesuswoord in verband met die Petruswaard verabsoluteer en ander ter sake Skrifgedeeltes (Johannes die Doper en die hoofman van Kapernaüm) daarmee relativeer, omdat lg. vanuit e.g. geïnterpreteer word: "ein recht künstlicher Beweis.... dem unbequemen Schriftbeweise musste, so gut es ging, ein anderer entgegengesetzt werden", waarby die hoofman van Cesaréa "wohl absichtlich" vergeet is, a.w. 61. Tertullianus se hoofargument is, volgens Harnack, dat Christene reeds soldaat is, soldate van Christus; dit vind Harnack "etwas Sophistisches", a.w. 67.
- (61) *De Corona*, XI (Tertullianus wys daarop dat die "corona" geheilig is vir Apollo of Bacchus, idem, XII). Met verwysing na die weiering van die Christen-soldaat om die "corona" op sy hoof te plaas, en die afkeuring van sy optrede deur mede Christen-soldate, sê Cadoux (*The Early Church*, a.w. 420-421): "It does not prove that the whole of the local church -- still less that the Church generally -- had no scruples at all about its members serving as soldiers". Hornus merk op: "Besonders bemerkenswert ist aber hier, dass dieser Christ bis zu diesem plötzlichen Skandal Soldat war, und das Tertullian uns wissen lässt, mehrere Soldaten hätten nicht den Mut gehabt, seinem Beispiel zu folgen", a.w. 121. Bigelmair a.w. 180 meen dat wanneer Tertullianus "in späterer Zeit zur Verweigerung des Kriegsdienstes auffordert, so mag er wohl vielfach gar einsam in seiner Umgebung gestanden haben, etwa wie der Soldat, der den Kranz ablegt und die militärischen Abzeichen wegwirft, der einzige von seinen vielen Kameraden ist...." --- m.i. oordewe. Vgl. Hornus a.w. 28 voetnoot 57: "Man mag Tertullian noch so viel an falschen Folgerungen zur last legen, die Tatsache

bleibt jedenfalls bestehen, dass es Soldaten gab, die Märtyrer wurden, und dass man nicht für einen Sophismus stirbt".

- (62) *De Corona* XI (Vgl. hoe oud die "Sondagprobleem" is). Cadoux, *The Early Church* a.w. 429: "... it is important to notice that, great as is his horror of contamination by idolatry, his horror of contamination by bloodshed is equally great"; Von Campenhausen a.w. 207 weer: "Was Tertullian fürchtet, ist vielmehr die Verleugnung Christi und eine kultische Befleckung...". Harnack wys daarop dat die *Mithras* sedert die einde van die tweede eeu "die im Heere besonders verbreitete und beliebte Religion (war)", a.w. 38.
- (63) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom - Een Studie die over Christendom, Staat en Oorlog*, Utrecht, 1953(4),37.
- (64) Van der Berg a.a. 77.
- (65) De Jong a.w. 9-10. Vir die "dubbelslagtigheid" van Tertullianus, vgl. Cadoux, *The Early Church* a.w. enersyds 413 - 414, 419 - 421 en andersyds 423, 425 - 430.
- (66) Schöpf a.w. 214. Schöpf wys ook skerp op die "dualisme" in die houding van Tertullianus: 'n "militaristiese" tendens in *Apologeticum*, *Ad Scapulam* en *De Anima*, met 'n "pasifistiese" tendens in *De Idololatria* en *De Corona*, a.w. 209 - 214.
- (67) Karpp a.a. 502.
- (68) Idem, 505.
- (69) Idem, 505.
- (70) Idem, 503.
- (71) Hornus a.w. 40.
- (72) Harnack a.w. 60.
- (73) Harnack a.w. 67. Hiermee weerspreek Harnack sekere voorheen deur hom gestelde feite:
- (1) Op p.2 noem hy uitdruklik dat "das Evangelium alle Gewalt ausschliesst und nichts Kriegerisches an sich hat oder auch nur dulden will" (al kies hy nie vîr

'n pasifisme nie);

- (2) op p. 45 (en 88) noem hy uitdruklik dat die *wending* eers in die *vierde eeu* gekom het — en hoe kan daar in 314 van 'n wending sprake wees as reeds *Tertullianus* al met "etwas Neues, bisher Unerhörtes" begin het?;
- (3) op p.57 praat Harnack self van "die prinzipielle Ablehnung des Soldatenstandes seitens der Kirche" (vgl. 55).

Tereg, Cadoux *The Early Church* a.w. 439 voetnoot 4):  
"I cannot help thinking that Harnack (MC 67) goes beyond the evidence and the probabilities of the case ....".

- (74) Harnack a.w. 26. W. Trillhaas is m.i. heeltemal foutief as hy t.o.v. *Origenes* beweer dat "Origenes und Augustin" die *bellum justum* in die westerse tradisie veranker het, *Ethik*, Berlin 1965(2), 429.
- (75) Van den Berg a.a. 73. Vgl. ook De Jong a.w. 7: "Het getuigenis van Celsus is dan ook afdoende, om aan te toonen, hoe weinig de toenmalige Christenen aan den krijgsveld dienste deelnamen"; Harnack a.w. 55 (meer toegevoegde spits): "Er setzt also voraus, dass die Christen das nicht thun ((d.w.s. om te veg, J.H.v.W.)), und stützt diese Voraussetzung unzweifelhaft auf die Haltung der Christen, wie sie ihm bekannt war"; en Harnack kan selfs sê (a.w. 57) dat "die prinzipielle Ablehnung des Soldatenstandes seitens der Kirche ((L.W.)) darf also, wie die Tatsache lehrt, nicht zu dem Schlusse verleiten, dass es keine Christen im Heere gegeben hat"; Cadoux (*Christian Pacifism* a.w. 231): "It is noteworthy that both Celsus and Origen write here as if the refusal to serve in the army was the universal attitude of the Christians, We know that this was not quite the case ...." (en Cadoux verwys dan na 173 n.C. en Diokletianus); Hornus a.w. 154: "Demnach hat gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein Heide, der das Christentum einer unerbitlichen Bestandsaufnahme unterzog, nur Christen wahrgenommen, die den Militärdienst ablehnten. Und derjenige, der ihm später gewissermassen offiziell die Antwort erteilt, da er im Namen der Kirche und nicht als Privatperson redet ((L.W.)), denkt keineswegs daran den Tatbestand zu bestreiten...."
- (76) Cadoux, *Christian Pacifism* a.w. 230.
- (77) Vir datering, vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XViii

en H. Chadwick a.w. XXviii.

- (78) Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XX.
- (79) *Contra Celsum* VIII 73 (vgl. VIII, 68, 69, 70, 75). Vgl. Cadoux, *The Early Church* a.w. 438-439: "This fact shows that the tendency to refuse service in the legions was, even towards the middle of the third century, still very strong in the Christian Church".
- (80) *Contra Celsum*, V, 33 (cf. IV, 19). Origens verhoed dit hom nie om die "tirannemoord" te aanvaar nie (idem I, 1). (Dus, 'n soort rewolusionêre pasifisme). Cadoux sê hiervan (*The Early Church* a.w. 416): "To assassinate a tyrant was an act of the most laudible heroism, according to the ethical code of historic Hellas; and Origines temporarily adopts this comparatively backward moral sentiment as relatively valid ...." . (Vgl. Bonhoeffer).
- (81) *Contra Celsum* VII, 26 (Vgl. Origines se siening van Israel as "Jode" in plaas van "O.T. Godsvolk"). Harnack a.w. 26: "Zunächst allegorisiert er die in den Büchern des Alten Testaments erzählten heiligen Kriege .... aufs gründlichste ..... Einen kriegerischen Gott gibt es also auch im Alten Testament nicht", en Harnack attendeer voorts daarop (a.w. 27) dat Origines self gesê het (Höm. in Jesu Nave 15 t. 11, 130) dat die Apostel nooit die O.T. geskiedenisboeke vir die kerke ter lesing sou aanbeveel het nie "wären (sie)... nicht geistlich zu deuten".
- (82) *Contra Celsum* VIII, 70.
- (83) Idem, VIII, 73. Karpp meen dat Origines nie die oorloë van die keiser wou beëindig nie, "sondern dass er eine *Ausnahmestellung* für die Christen als priesterliche *Minderheit* beansprucht", a.a. 507.
- (84) *Contra Van den Berg* (se ongenueanseerde opmerking): "Men krijgt wel sterk de indruk, dat Origines niet alleen de oorlog, maar heel de deelname aan het militaire bedrijf afwijs", in a.w. 80. Cadoux, *The Early Church* a.w. 437 voetnoot 2: "The all-important consideration with Origines was the fact -- as she regarded it -- that a Christian was not permitted by God to kill under any circumstances" (Dieselfde gedagte by De Jong a.w. 15). Vgl. Schöpf a.w. 223: "Origines spricht von gerechten Kriegen; die (nicht-christlichen) Kämpfer tun also in solchen Schlachten kein Unrecht, wenn sie einen Gegner töten. Trotzdem

dürfen Christen an keinem Feldzug teilnehmen".

- (85) Von Campenhausen a.w. 210 - 211 (vgl. voetnoot 83). Vgl. H. Gollwitzer: "So ist verständlich, dass die den K.sdienst der Christen am schroffsten verneinden Schriftsteller ((en hy verwys veral na Tertullianus en Origenes, J.H.v.W.)) dies nicht mit einer grundsätzlichen Verwerfung des K.es, sondern mit einer Art Arbeitsteilung begründen ...." (*Krieg und Christentum in Die Religion in Geschichte und Gegenwart* IV, Tübingen. 1960, 67.
- (86) Schöpf a.w. 221 - 227; Cadoux, *The Early Church* a.w.415-417 (enersyds -- "militaristies"), en 424, 434 - 437 (andersyds - "pasifisties"). Ook Tooke oordeel, met verwysing na Tertullianus en Origenes, dat "this pacifism, however, was not absolute or unvaried", a.w. 2. Sõe konkludeer m.i. te simplisties vanuit die feit dat Christene wel in die leër gedien het tot 'n "militaristiese" houding van die kerk (N.H. Sõe, *Christliche Ethik. Ein Lehrbuch*, München 1957(2), 354.
- (87) Schöpf a.w. 221.
- (88) Von Campenhausen a.w. 211.
- (89) Van den Berg in a.w. 92.
- (90) Cadoux, *The Early Church* a.w. 436. Cadoux wys vooraf daarop dat die barbare nie almal gekersten is in die sin waarin Origenes dit verstaan het nie.
- (91) Harnack a.w. 41. P. Monteaux wys in sy *Saint Cyrien*, Paris 1914, 170 - 180 daarop hoeveel Cyrianus afhanklik was van Tertullianus, vir wie hy egter nooit siteer nie -- om begryplike rede: Tertullianus se (latere) Montanisme!; by Hornus a.w. 121 voetnoot 14.
- (92) Cyrianus: *Epistola* I, 6. Die hele wêreld is deurweek met gemeenskaplike bloed; en moord, wat in 'n individuele geval 'n oortreding is, word, wanneer dit algemeen gepleeg word, 'n deug genoem (vgl. LVI, 4 en LVII, 2). Vgl. R.E. Wallis in *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthago*, I, (Ante-Nicene Christian Library), Edinburgh, 1868. (Datering: 250 - 258 n.C., vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XX). Van hierdie aanhaling sê Schöpf a.w. 215: "Hier klingen Ideen Senecas an" (en hy verwys na Ep. 95, 30 - 31, De ira II, 9). Ongeveer dieselfde

gedagte word ook by Lactantius gevind, Div. Inst. I, 18, 8-15, vgl. vervolg).

- (93) Cadoux, *The Early Church* a.w. 581. Harnack oordeel: "Als christlicher Rhetor verwirft Cyprian den Krieg natürlich vollständig, s. dass beissende Wort Ad Donat. 6. Das Gleiche tut Lactantius, s. Inst. I, 18, 8; V, 17; VI, 20", a.w. 76 voetnoot 1. Hornus meen selfs uit die feit dat die pasifistiese Maximilianus by Cyprianus begrawe is, af te lei dat "diese Tatsache ist eine weitere Bestätigung dafür, dass der Bischof von Karthago voll und ganz die pazifistische Einstellung Tertullians teilte...", a.w. 154.
- (94) *Ad Demetrianum*, 2; by Hornus a.w. 82 - 83. (Datering: 252 n.C., vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XXi).
- (95) Hornus a.w. 40, met verwysing na *Ad Demetrianum* 3 & 17.
- (96) Ryan a.a. 21. Omgekeerd beteken dit natuurlik ook nie dat hulle (later) *militariste* wou wees nie.
- (97) *Divinae Institutiones* I, 18, 8-10; by Hornus a.w. 114 (Datering: 305 n.C., cf. Cadoux a.w.).
- (98) *Divinae Institutiones* VI, 20, 15 - 17; by Schöpf a.w. 215-216.
- (99) Idem, VI, XX, 15 - 17; by Cadoux, *The Early Church* a.w. 583.
- (100) Schöpf a.w. 217. Cadoux dateer o.a. *De Ira Dei* ook in die jaar 305 n.C. (*Christian Attitude*, a.w. XXii).
- (101) *De Ira Dei*, 23, 10; by Hornus a.w. 45.
- (102) Hornus a.w. 46.
- (103) Schöpf a.w. 218.
- (104) Bainton, *Early Church* a.a. 211-212, met verwysing na *Demonstration Evangelica* I, Viii, 29b-30b. Ook L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, New York 1960(5), 172 verwys na wat Eusebius in sy *Apoteixis* skryf oor die "two ways of life" (nl. van 'n bo-natuurlike en natuurlike).
- (105) Ryan a.a. 26 - 27, en Ryan voeg by: "Eusebius, Bishop

of Caesarea in Palestine, writing about 313, serenely asserts that Christians serve in just wars" a.a. 31, met verwysing na *Dem. Evangelica* I, 8.

- (106) Schöpf a.w. 229 - 231.
- (107) Hornus a.w. 154 - 155.
- (108) Cadoux, *The Early Church* a.w. 438.
- (109) By Cadoux, *The Early Church* a.w. 433. Harnack meen dat die woorde "tensy hy gedwing word" 'n latere invoeging is, a.w. 73. (Datering: vanaf die eerste dekades van die derde eeu -- 220? --, vgl. Cadoux, *The Early Church* a.w. 430).
- (110) By Cadoux, *The Early Church* a.w. 433 (Datering: 300 -325? vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XXii).
- (111) By Cadoux, *The Early Church* a.w. 433. Datering vanaf laaste deel van die vierde eeu (350 - 375 n.C.), en waar= skynlik gebruik in Sirië en Klein-Asië (Cadoux, idem 430 - so op 590). Vgl. Hornus a.w. 38.
- (112) Cadoux, *The Early Church* a.w. 430.
- (113) Hornus a.w. 156 - 157. Vgl. Karpp a.a. 506.
- (114) Hornus a.w. 83.
- (115) *Const. Apost.* II, 14, 12; by Hornus a.w. 155. Hornus dateer die *Const. Apost.* v66r die *Test. Domini Nostri*, Cadoux weer daarna nl. 375-400 n.C. (vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. XXii).
- (116) Bigelmair a.w. 173.
- (117) Karpp a.a. 506.
- (118) Harnack a.w. 73.
- (119) Cadoux *The Early Church* a.w. 431.
- (120) Cadoux, *Christian Attitude* a.w. 251. Vgl. Cadoux, *The Early Church* a.w. 422: "Within the period 180 - 250 A.D., only Tertullianus, the 'Canons of Hippolytus', and Origenes actually handle the concrete question of Christians refusing to serve in the Roman armies".

(121) Hornus a.w. 157.

(122) Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 71 - 72.

(123) Vgl. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 66: "The age of persecution down to the time of Constantine was the age of pacifism to the degree that during that period no Christian author to our knowledge approved of Christian participation in battle. The position of the Church was not absolute, however" (vgl. a.w. 73: "Thus all the outstanding writers of the East and the West repudiated participation in warfare for Christians"). Ryan (a.a. 29), andersyds, handhaaf: "The assumption that the early Church rejected any shedding of blood lacks solid foundation", en voorts (a.a. 30) meen hy dat "on the one hand, the ecclesiastical authorities wished the Empire well in its struggle with the Germans and Persians; they even prayed regularly for its success. On the other hand, the compromises which the military life exacted from Christians made it impossible for the bishops to sanction enlistment. The solution of the Church was a practical one: silence and hope for better days". Hierdie standpunt van die R.Ke Ryan

- (1) ontkom m.i. nie aan die gevaar van 'n dualisme (dubbele moraal) nie;
- (2) dit roep die gedagte van die "onfeilbare kerk" na vore (is die *Skrif* dan so onduidelik dat eers op 'n *biskoplike* --- konsiliêre --- uitspraak gewag moet word?); terwyl
- (3) dit steeds problematies is om in te sien waarom Rome hom wel terdeë beroep op ander standpunte van hierdie groot kerkvaders maar hulle (nuanse van) pasifisme absolutisties verwerp.

(124) Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 41. Vgl. Hornus a.w. 192: "Noch dreissig Jahren besaßen Lactanz (De mort. pers., 54) und Euseb (Vita Constantini, I, 28) soviel Glaubwürdigkeit, dass so gut wie jedermann davon überzeugt war, Konstantin habe sich auf Grund einer Vision, in der ihm das Symbol der Christen als Unterpfeiler für den Sieg erschien, zum Christentum bekehrt. Dies erklärte die jähe und durchgreifende Wandlung des Reiches wie auch das Verstummen jeglichen Vorbehalts der Kirche gegenüber dem Heer, da ja von nun an ein militärischer Sieg so viel wie ein Sieg des wahren Glaubens war." Konstantyn self was ook geen engel nie, a.w. 194.

- (125) Karpp a.a. 509: "Wenn sie ((die kerk, J.H.v.W.)) den Kriegsdienst ihrer Glieder von allem wegen der Befleckung mit heidnischer Religion verweigerte, so fiel diaser Grund unter christlichen Kaisern bald dahin".
- (126) Tooke a.w. 7. Vgl. Bigelmair a.w. 201. Ook Alfred Dedo Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität. Der Atomkrieg als theologisches Problem. Meditation und Strukturanalyse*, Gütersloh 1963, 81: "Sie ((i.e. die Konstantynse wending, J.H.v.W.)) ist sicherlich von einschneidender Bedeutung in der Wertung und Anwendung der Friedensbotschaft".
- (127) Hornus a.w. 159.
- (128) *Canones Apostolorum et Conciliorum* (saeculorum IV,V, VI, VII), Herm. Theod. Bruns, Berolini 1839, 107. (Hulle wat die wapens in vredestryd wegwerp, moet van die kommunie afgehou word). Ons het reeds daarop geattendeer dat hierdie probleem nie behandel is deur die Sinode van Illiberis nie (Elvira in Spanje) (moontlik 300 n.C.). Ryan beweer dan ook dat prof. Bainton en Dom Leclercq "seem to have been unduly impressed by the denunciations of bloodshed and warfare to be found in certain Christian writers, while they pass over the fact that no conciliar decree against service had appeared", a.a. 31.
- (129) De Jong a.w. 30, 32 v. De Jong wys verder daarop dat die Konsilie van Arles slags uit *Westerse biskoppe* saamgestel was (a.w. 28), al noem hy later -- terloops -- dat Augustinus dit 'n voltallige konsilie van die hele Kerk noem (plenarium ecclesiae universae concilium) (a.w. 54).
- (130) Hornus a.w. 160.
- (131) Van den Berg in a.w. 87: "zij bezit een grote mate van waarschijnlijkheid".
- (132) Bainton, *Early Church* a.a. 196.
- (133) *Idem*, 198.
- (134) *Idem*, 200; dieselfde in Bainton, *Christian Attitudes*, a.w. 81.
- (135) Dieselfde as my voetnoot (134).

- (136) Hornus a.w. 161.
- (137) Idem, 162. Hornus vervolgt: "... die Geschichte lehrt uns: wer sich zunächst nur mit dem *militare* abfand, lässt sich dann bald auch ins *bellare* hineinziehen" (a.w. 163), en: "In der Zeit um 314 hat sich eine Art Kompromiss durchgesetzt. Nicht genug damit, dass der Soldat während des Friedens im Heer bleiben kann, nun soll er es geradezu, um keinen Skandal hervorzurufen. Das ist der Preis, den die Kirche für die Protektion des Kaisers gezahlt hat. Aber dieser Preis ist aufs genauest abgemessen: der Canon vor Arles erteilt nicht die Erlaubnis, einen Mitmenschen zu töten. In ihrem ersten offiziellen Dokument, mit dem die Kirche die Kriegsdienstverweigerung zu verwerfen scheint, schweigt sie sich völlig über die Haltung aus, die in Zeiten des Krieges einzunehmen wäre, da sie für diesen Fall nur eine Weisung hätte erteilen können, die den Staat äusserst unangenehm berührt hätte" (a.w. 164). Hy meen dat hierdie wending reeds by Lactantius begin maar veral by Eusebius sterk na vore tree (a.w. 164).
- (138) Vgl. Karpp a.a. 508 voetnoot 49: "Bainton hat dem "Polizeidienst" wohl einen zu grossen Anteil an der christlichen militia eingeräumt. Ob Kan. 3 von Arles einen solchen Polizeidienst meint (Bainton 200) ist sehr fraglich". So Schöpf a.w. 238. Origens sluit Schöpf aan by die syms insiens voor-die-hand-liggende verklaring van (die latere)Hefele (*Histoires des Conciles*) dat die "vredestyd" sien op "die tyd waarin die vrede vir die Kerk (met die Staat) aangebreek het"; ook Harnack kies -- aarselend -- vir lg. verklaring (a.w. 88).
- (139) Ryan a.a. 28.
- (140) Schöpf a.w. 237. (Ook Karpp gee toe dat "in der Kirchenzuht gegenüber dem, der als Soldat tötet, behauptet die Kirche einen *Rest ihrer alten Sonderstellung* noch in der Zeit, in der sie Staatskirche wurde", a.a. 510).
- (141) Harnack a.w. 88. En op 67 het Harnack Tertullianus gekritiseer vir sý afwykende standpunt!
- (142) Cadoux, *The Early Church* a.w. 588. Eweneens Tooke a.w. 8 en H.J. Diekerhof, *Een Vuile Verrader -- Krijgsmacht en Kerk onderweg bekeken*, Baarn 1967(6), 91.

- (143) *Nederlandse Geloofsbelydenis* art. VII (vgl. art. IX). Bepaalde kritiek kan teen art. 31 van die Dordtse Kerkorde ingebring word waarin bepaal word dat kerklike besluite bindend is "tensy bewys word dat dit in stryd is met Gods Woord of die artikels van die Kerkorde" (my kursivering, J.H.v.W.).
- (144) Schöpf a.w. 237.
- (145) Ryan a.a. 28. Ook Gollwitzer verwys -- m.i. oordrewe -- na die wending as "eine Legende" (in RGG a.w. 66). Vgl. Helmut Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München, 1957, 12. Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, London 1950, 172 wys die Konstantynse wending as "val" van die Christendom af. (R.H. Bainton was een van sy leermeesters).
- (146) Ryan a.a. 28.
- (147) Van den Berg in a.w. 90. Vgl. Karpp a.a. 510: "Sie ((i.e. die kerk, J.H.v.W.)) vollzog in ganzen eine *echte geschichtliche Entscheidung* in einer ungewohnten, über-raschenden Situation".
- (148) Van den Berg in a.w. 89. Vgl. idem, 81: "... het is duidelik, dat vóór 313 de geestelike leiders van de kerk eenparig waren in hun afwijzing van de deelname aan de oorlog; de meesten bovendien ook in hun afwijzing van het deelnemen aan de militaire dienst als zodanig. Nogmaals: dit is niet de "officiële" stem van de kerk." Lg. opmerking is besonder belangrik -- maar besonder moeilik funksioneel te maak by 'n beoordeling van wat presies die standpunt van die Vroeë Kerk was!
- (149) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III (4), Zürich, 1951, 521.
- (150) Harnack a.w. 45 (vgl. 43 - 44).
- (151) Heering, *De Zondeval* a.w. 43 (so 47).
- (152) Vgl. o.a. J. de Graaf, *Morele dwaasheid kan geen politieke wijsheid zijn in Oorlog en Vrede* Utrecht/Nijmegen 1960, 56: "De verlegenheid van de hedendaagse christenen met het vraagstuk van de oorlog stamt voor een belangrijk deel uit het verloren gaan of bijna verloren gaan van dit oud-christelike ethos"; Diepenhorst a.w. 82 - 83 (vgl.: "de oudste christenheid is ongeveer van het begin af verdeeld geweest",

idem 82); G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism*, Leicester 1958(5), 89.

- (153) Cadoux, *The Early Church* a.w. 589,590,591 (behalwe dat daar m.i. steekhoudende kritiek op Cadoux se kerkbegrip uitgeoefen kan word). Vgl. Cadoux, *Christian Attitude* a.w. 255: "The view usually taken is that the Church as a whole sided from the first with the soldiers, and that the authors who took a different line were individual extremists, mere voices crying in the wilderness, to whom nobody paid much attention. The reverse of this would be nearer the truth"; en: "Nor can we set it ((i.e. die pasifistiese standpunt van ongeveer 200 - 314, J.H.v.W.)) aside as represented only by accentric Christian writers; the evidence is far too extensive for that. We may say, if we will, that it belongs to an epoch during which the Church was not responsible for law and order....", Cadoux, *Christian Pacifism*, a.w. 68). Von Campenhausen a.w. 214: "Überblickt man die durchlaufene Entwicklung, so wird man trotzdem nicht sagen dürfen, die Kirche habe seit dem vermeintlichen "Abfall" unter Konstantin den ursprünglichen christlichen Ausnahmegedanken einfach preisgegeben".
- (154) Vgl. Cadoux: "No Church writer before Athanasios ventured to say that it was not only permissible, but praiseworthy, to kill enemies in war, without the qualification -- expressed or implied -- that he was speaking of pagans only", *Christian Attitude*, a.w. 246. So Van den Berg in a.w. 90. Ook A. Vanderpol wys daarop dat ons by geen kerklike skrywer voor Konstantyn 'n woord van toestemming vir 'n militêre loopbaan vind nie, en ook geen plek waar aan 'n Christen gesê is dat 'n oorlog geoorloof is nie, *La Doctrine Scholastique du Droit Guerre*, Paris 1925, 180 (by Hornus a.w. 14 voetnoot 4), hoewel Vanderpol van mening was dat die Vroeë Kerk nie die insigte van die oortuigde pasifiste soos Tertullianus en Lactantius gedeel het nie, a.w. 186 (by Van den Berg in a.w. 69 - 70).
- (155) Hornus a.w. 174v.
- (156) Idem, 176 (met verwysing na Aug.: Ep. 189: 4 & 5). En Hornus vra (idem, 176): "Liegt nicht hier unser Gegensatz zum katholischen Kirchenbegriff zutiefst begründet, das es unserer Erkenntnis nach neben dem einzigartigen Priestertum Christi seither nur noch ein allgemeines Priestertum gibt?"
- (157) De Jong a.w. 55 voetnoot 1), met verwysing na Hefele:

- (158) J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 59.
- (159) Hearing, *De Zondeval* a.w. 44.
- (160) *La Non-Violence*, 26 (by Hornus a.w. 178).
- (161) Hornus a.w. 188. Hy wys ook daarop (idem 71) dat die uitdrukking *paganus*, "der zunächst und bis zum Jahr 300 den Zivilisten im Gegensatz zum Soldaten meinte, im Laufe der Zeit den Nichtchristen im Gegensatz zum Gläubigen bezeichnet" (!).
- (162) Vgl. Ryan a.a. 3: "When, however, the attitude of the early Christians is studied with due regard for the circumstances of the time, it becomes clear that their reaction to the soldier problem was conditioned by factors which made imperative a different solution than dictated by present conditions"; Karl Heim meen -- m.i. simplisties -- dat "wenn in den ersten Jahrhunderten Soldatenmartyrien vorkamen, sind diese für uns nicht mehr massgebend, weil es sich damals um Kriege einer übernationalen Macht handelte" (*Die Christliche Ethik*, Tübingen 1955, 261). Van den Berg oordeel dat ons die ontwikkeling nã 314, met sy "corpus christianum", nie as "normaal" moet beskou nie. Volgens die N.T. norm is die houding van die groot kerkvaders voor 314 "normaler" as bv. die van die "ryksteoloog" Eusebius (in a.w. 92).
- (163) Van den Berg in a.w. 93 - 94.
- (164) Dit is 'n groot leemte in die origens konstruktiewe boek, *Christendom en Oorlog* a.w., dat Augustinus en Aquinas nie ter sprake gekom het nie, 'n vakuum van 1000 jaar!
- (165) By K.H.E. de Jong, *Dienstweigerings bij de oude kerk* a.w. 50.
- (166) Vgl. J.M. Hornus, *Politische Entscheidung in der Alte Kirche* a.w. 125.
- (167) R.H. Bainton, *The Early Church and War* a.a. 209 (m.v.n. Ep. Cl, II, 188, 13); vgl. J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* a.w. 9; Volgens S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 18 was Basilius (en Chrysostomus) teen 'n oorlog gekant.

- (168) R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 89. Vgl. Hornus a.w. 171 i.v.m. Chrysostomus (347-407 n.C.).
- (169) *De Officiis Ministrorum* I, 129 in Ambrosius von Mailand, München 1917, 72.
- (170) Hornus a.w. 169.
- (171) Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 90.
- (172) Idem, 90.
- (173) Vgl. W.C. van Unnik in *Christelijke Encyclopedie* I, Kampen, 1956, 161; H. Berkhof, *Geschiedenis der Kerk*, Nijkerk 1955(6), 80; Augustinus, *De Civitate Dei* V, 26.
- (174) Tooke a.w. 10. Vir kort samevattinge van die standpunt van Augustinus, vgl. o.a.: J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* a.w. 10-12; G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 44-54; A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 69-83; R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 91 - 100. Hornus verwys ook nog na groter bronne, a.w. 168 voetnoot 65 (veral i.v.m. 'n aanvalsoorlog).
- (175) Heering, *De Zondeval* a.w. 44.
- (176) Idem, 45.
- (177) Idem, 46.
- (178) By de Jong a.w. 51 - 52. Vgl. ook Bainton *Christian Attitudes* a.w. 97; Heering, *De Zondeval* a.w. 26.
- (179) Want 'n mens soek nie vrede sodat oorlog ontstaan nie, maar 'n mens maak oorlog opdat vrede bereik word. Vgl. *Des Heiligen Kirchenvaters. Aurelius Augustinus. Ausgewählte Briefe* (II Band), München 1917, 182. Vgl. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 97 en Müller a.w. 81.
- (180) Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei* in *Augustini Opera* (vol. 40, 1 & 40, 2), New York/London 1962(2). Vgl. *Des Heiligen Kirchenvaters. Aurelius Augustinus. Zwei und zwanzig Bücher über die Gottesstaat*, München, I Band (I-VIII), 1911, III Band (XVII-XXII), 1916 (vert.

A. Schröder); *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo.* Vol. I & II: *The City of God*, Edinburgh 1949 (9) (vert. M. Dods). Müller wys daarop dat Augustinus as teenstelling vir *civitas Dei* nie *civitas diaboli* nie maar *civitas terrena* gebruik, a.w. 70.

- (181) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 59; *Die Gottesstaat*, I Band a.w. 32.
- (182) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 139; *Die Gottesstaat*, I Band a.w. 191.
- (183) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 140; *Die Gottesstaat*, I Band a.w. 192.
- (184) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 223; *Die Gottesstaat*, I Band a.w. 290: "Vielmehr nennen wir sie glücklich, wenn sie ein gerechtes Regiment führen...."
- (185) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 224; *Die Gottesstaat*, I Band a.w. 292.
- (186) Vgl. *The City of God*, Vol. I a.w. 225.
- (187) Vgl. idem, 226.
- (188) Vgl. *The City of God*, Vol. II a.w. 311; *Die Gottesstaat*, III Band a.w. 218. Vgl. H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 48. Vgl. ook *The City of God*, Vol. II a.w. 324: "For even when we wage a just war, our adversaries must be sinning" (XIX, 15).
- (189) En dit is duidelik dat vrede die doel is van oorlog. Vgl. *The City of God*, Vol. II a.w. 315-316 (vgl. 320); *Die Gottesstaat*, III Band a.w. 224-225 (vgl. 229-230).
- (190) Volgens Tooke a.w. 85 het Augustinus geglo dat selfs die slegste koning, as direkte gesagsdraer van God, onvoorwaardelik gehoorsaam moet word. Reeds Augustinus, en nie eers Isidorus van Sevilla nie (560-636 n.C.), het van 'n *bellum justum* gepraat, contra Tooke a.w. 12.
- (191) Vgl. Tooke a.w. 10 - 12. Sy verwys daarna dat De Solages spreek van twee voorwaardes, en Regout van drie, a.w. 11.
- (192) Vgl. Tooke a.w. 150 (m.v.n. *Contra Faustum* XXII, 74).

- (193) H. Berkhof a.w. 84; A.D. Müller a.w. 77; J.D. Tooke a.w. 12.
- (194) H. Karpp, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg* a.a. 513.
- (195) Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 95; Vgl. P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* a.w. 175.
- (196) Heering, *De Zondeval* a.w. 67.
- (197) Idem, 47.
- (198) Bainton a.w. 99.
- (199) By De Jong a.w. 54 (m.v.n. *Cod. Theod.* XVI, 5, 42).
- (200) *Codex Theodosianus* XVI, 10, 21: "Qui profano pagani ritus errore sen crimine polluantur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur". Vgl. J. van den Berg in *Christendom en Oorlog* a.w. 88; H. Karpp, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg* a.a. 511; E.A. Ryan, *The Rejection of Military Service by the Early Christians* a.a. 27. Ryan kommentariseer: "The Church ... spoke its mind on the liceity of military service as soon as the handicaps against Christian soldiers had been removed, a.a. 27.
- (201) A. Grillmeyer en H. Bach, *Das Konzil von Chalcedon II*, Würzburg 1953, 148 voetnoot 26; vgl. Karpp a.a. 511.
- (202) R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 111 - 112.
- (203) Idem, 112. Vgl. 115 i.v.m. die intensiteit van die godsdiensoorloë. Vir die Kruistogte, vgl. 101 - 121.
- (204) R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 119.
- (205) Idem, 119.
- (206) Idem, 121. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 103 vestig ook die aandag daarop dat tot en na 1000 n.C. 'n aantal konsilies en geregshowe swaar strawwe opgelê het op hulle wat hul hande gedurende 'n oorlog met bloed besoedel het.
- (207) A.w., veral 21 - 180. Kort samevattinge by Müller a.w. 83-96 en Heering, *De Zondeval* a.w. 54-55. Vgl. veral die *Summa Theologica* II, II, 40, 1.

- (208) Vgl. Tooke a.w. 23. Vir sy definisie van 'n regverdige oorlog, vgl. Müller a.w. 86.
- (209) Tooke a.w. 22. Die wettige gesagsinstansie was egter baie rekbaar: òf dié van 'n stad, òf provinsie, òf koninkryk, idem 27.
- (210) Idem, 24.
- (211) Idem, 66.
- (212) Idem, 171.
- (213) Idem, 46.
- (214) Idem, 120. Hy het ook nie alle relevante tekste behandel nie, idem, 74, 170.
- (215) Idem, 27.
- (216) Idem, 27; vgl. 149.
- (217) Idem, 179.
- (218) Idem, 27; so 176: "The impulse of self-defence in war can lead to disproportionate excess in that a man's legitimate desire to save his life or that of his family may lead to annihilate other lives without discrimination".
- (219) Idem, 170. Volgens Häring het Thomas 'n oorlog as *ultima ratio regis* gesien (vgl. Müller a.w. 86), maar volgens Tooke se analise klop hierdie bewering nie. Müller self sien Thomas se bydrae tot die vredesboodskap daarin - en dit is vir hom gewigtig - "dass sie den Krieg entdämonisiert, bündigt, begrenzt und normiert" a.w. 87; maar Tooke voeg hieraan toe: "The "justification" may be looked on as a limitation, and to some extent it is. But it also accepts war ..." a.w. 180.
- (220) Tooke a.w. 170 (so 28 - 29); vgl. Müller a.w. 85. Vgl. ook G.J.N.M. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 18 en F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956, 37 (i.v.m. die plék waar Thomas die oorlogsvraag behandel).
- (221) Tooke a.w. 126 (vgl. 54 - 55).
- (222) Idem, 125 - 126 (m.v.n. Niebuhr en Dunn).

- (223) Idem, 156, 177 (vgl. 178 - 179).
- (224) Idem, 299 voetnoot 8.
- (225) Thomas a Kempis (1380-1471) se *De imitatione Christi* mag ook nie vergeet word nie.
- (226) C.P. Hogeweg in *Christelike Encyclopedie* IV, Kampen 1959, 531.
- (227) By R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 125.
- (228) Idem, 124. Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 92 - 94.
- (229) Tooke a.w. 183.
- (230) Tooke a.w. 183; vgl. 186.
- (231) Ook Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 15, 86 (m.v.n. *De pot. Civ.* 13) en Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 106 verwys hierna. Volgens W.V. O'Brien in *Vrede en Rechtvaardigheid*, Roermond 1968, 30 was dit die laat-skolastici wat die grootste bydrae gelewer het tot die jus-in-bello-teorie, nl. t.o.v. eweredigheid tussen middel en doel, en die onskendbaarheid van die onskuldiges.
- (232) Tooke a.w. 185.
- (233) *Friedensbewegung in Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II, Tübingen 1958, 1135.
- (234) C. van der Woude in *Christendom en Oorlog* a.w. 115.
- (235) R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 131 (vgl. 130 - 135).
- (236) Idem, 132 - 133; vgl. G.J. Heering, *De Zondeval* a.w. 66 - 67. (Heering verwys na M. Bastiaenz (vert.), *Christelike nootsakelike claghe des Vredes*, Rotterdam 1616, 100 - 103).
- (237) Heering, *De Zondeval* a.w. 67.
- (238) Van der Woude in *Christendom en Oorlog* a.w. 114.
- (239) Idem, 113.

- (240) Idem, 116. Anders by Heering, *De Zondeval* a.w. 65: "Wanneer men in de dagen ten opzichte van de oorlogs-idee de klanken van het oorspronkelijke Christendom wil horen, dan moet men ze zoeken bij de Christen-humanisten".
- (241) In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 19 Band, 1897, 625 - 662 (voortaan te siteer as *Kriegsleute*).
- (242) Idem, 11. Band, 1900, 245 - 281 (voortaan: *Oberkeit*).
- (243) C. van der Woude in *Christendom en Oorlog* a.w. 98 en H. Thieliicke, *Theologische Ethik* II 2, Tübingen 1966(2), 565 (vgl. 565 - 569). Vgl. ook Herman Kunst, *Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung*, Stuttgart 1968; Julius Richter, *Luthers Gedanken über "gerechten Krieg"* in *Evangelische Theologie*, Jg. 20, 1960, 125 - 142.
- (244) *Oberkeit* a.w. 252.
- (245) Vgl. Thieliicke laatste a.w. 566.
- (246) *Kriegsleute* a.w. 625.
- (247) Idem, 625 - 626.
- (248) Thieliicke laatste a.w. 520 noem dit "simplifizierend".
- (249) *Kriegsleute* a.w. 626. Vgl. ook 656: "Hie schlecht sticht, würet nicht ich, sondern Gott und mein Fürst, wilcher diener itzt mein hand und leib ist".
- (250) Idem, 627.
- (251) Idem, 627.
- (252) Idem, 628. A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit* a.w. 179 vastig ook die sandag hierop: "Der Krieg steht in Analogie zur Polizeiaktion".
- (253) *Kriegsleute* a.w. 629.
- (254) Vgl. Van der Woude in a.w. 101.
- (255) Vgl. Müller a.w. 107 ("tragisches Versagen seines Urteilsvermögens").

- (256) *Kriegsleute* a.w. 656.
- (257) *Idem*, 657.
- (258) Van der Woude in a.w. 104.
- (259) Müller a.w. 96. Vgl. H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957(5), 13, 45.
- (260) Vgl. Thielicke a.w. 519 - 520.
- (261) Van der Woude in a.w. 106 - 107.
- (262) Müller a.w. 97.
- (263) Müller a.w. 49. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970: "Man fragt sich warum aus Luther's Tat Folgen entstehen mussten, die genau das Gegenteil von dem waren, was er wollte ...", 141.
- (264) Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956, 168 - 169. Vgl. Karl Gerhard Steck, *Justum bellum heute?* in *ET*, Jg. 18, 1958, 528.
- (265) Heering, *De Zondeval* a.w. 57. Heering het m.i. nie genoegsaam die kritiek vanuit die Lutheranisme asook vanuit die Calvinisme op die twee-ryke-leer verdiskonteer nie.
- (266) Vgl. *Institutio Christianae Religionis 1559 in Joannis Calvini Opera Selecta*, vol. V, Kaiser 1962, IV, XX, 23, 27. Ons sluit aan by die vertaling van A. Sizoo, *Johannes Calvinus, Institutie of Onderwijzing in de Christelike Godsdienst III*, Delft z.j., 3e druk.
- (267) *Idem*, IV, XX, 11 - 12.
- (268) *Idem*, IV, XX, 31.
- (269) *Idem*, IV, XX, 29.
- (270) *Idem*, IV, XX, 26.
- (271) *Idem*, IV, XX, 32.
- (272) Vgl. Van der Woude in a.w. 108: "Ook Calvinus kent het onderscheid tussen de twee rijken"; verder G. Th.

Rothuizen, *Tweeërlei ethiek bij Calvijn?* Kampen 1964.

- (273) Vgl. *Het Gepredikte Woord I. Preeken van Johannes Calvijn*, Franeker z.j., 2e druk (vert. J. Douma en W.H. v.d. Vegt), 29/63.
- (274) Vgl. Van der Woude in a.w. 110 (m.v.n. *Calvini Opera* 27: 543).
- (275) Vgl. R.S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Michigan 1961(2), 173 (m.v.n. C.O. 27: 636):
- (276) D.W. Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Neukirchen Kreis Moers 1949, 387.
- (277) R.S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* a.w. 174.
- (278) G.C. Oosthuizen, *Mag 'n Christen oorlog maak?* in *Die Huisgenoot*, 12 April 1963, 7.
- (279) Heering, *De Zondeval* a.w. 61.
- (280) Tooke a.w. 183 vestig ook die aandag daarop dat meer en meer denkers tussen Aquinas en Grotius beweeg het in die rigting van 'n oorlog slegs as ultima ratio.
- (281) Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 65 en Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren* Tübingen 1919, 726: "Beza hat dementsprechend neben dem Widerstandsrecht der Untertanen auch die Frage des Glaubenskrieges und der Intervention ausführlich untersucht und die bejahende Antwort biblisch und historisch sowie dogmatisch begründet". Vgl. die opmerking van P.B. Hincliff a.a. in *Pro Veritate*, 15 April 1968, 10: "Calvinism became, in many parts of Europe, a militant, revolutionary and violent movement, rebelling against Catholic governments and fighting in many a religious war". Vgl. ook *Oliver Cromwell* (1599 - 1658) met sy: Vertrou op God en hou die kruit droog!
- (282) Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 65 en N.H. Sée, *Christliche Ethik*, München 1957(2), 357 (m.v.n. Calvyn en veral Beza); R.H. Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 144. Ook Zwingli (1484 - 1531) het in 'n -- pasifistiese -- geskrif 'n regverdige oorlog aanvaar, vgl. I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vermetiging* a.w. 86. Aanvaar H. Berkhof dalk 'n (soort van) godsdiensoorlog?, vgl. (raeds) *Geschiedenis*

*der Kerk*, Nijkerk 1955(6), 208: "Wanneer een oorlog als uiterste middel gerechtvaardigd mag heten, zal het hoge goed van godsdienstige waarheid en vrijheid minstens mede de inzet moeten zijn".

- (283) Bainton a.w. 142 - 143 (vgl. 136 - 151 vir die *godsdienst=oorloë*).
- (284) Vgl. Diepenhorst a.w. 86 (datums gewysig). H. Gollwitzer meen dat wie hom tans op die Lutherse belydenisskrifte beroep i.v.m. 'n moderne oorlog, hierdie skrifte misbruik, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 48.
- (285) Vgl. G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism* a.w. 93. Macgregor meen dat hierdie uitspraak berus op "bad theology and worse Scriptural interpretation", en hy verwys veral na Calvin. Hy haal egter geen enkele boek van Calvin aan nie maar gee lg. se standpunt weer via Heering se *De Zondeval*.
- (286) Vgl. Tooke a.w. 195 - 196.
- (287) *Idem*, 219.
- (288) *Idem*, 203 (m.v.n. *De Jure Belli et Pacis* I, II, IX, 4).
- (289) *Idem*, 204.
- (290) *Idem*, 206.
- (291) *Idem*, 204 (vgl. 220) (m.v.n. II, XXIV).
- (292) *Idem*, 221 (m.v.n. II, XXVI, IV, 6-7).
- (293) *Idem* 220 (m.v.n. II, XXVI, VI, 2).
- (294) *Idem*, 228. Heering *De Zondeval* a.w. 67 oordeel te generaliserend oor Grotius.
- (295) Karl Heim, *Die Christliche Ethik* a.w. 257.
- (296) Heering, *De Zondeval* a.w. 108.
- (297) Vgl. W. Dignath in *RGG* II a.w. 1137.
- (298) Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 99 - 107.

- (299) Vgl. *idem*, 96 - 99.
- (300) Vgl. o.a. A. Kuyper, *E Voto Dordraceno. Toelichtingen op den Heidelbergsechen Catechismus IV*, Amsterdam 1895, 119 - 121. Tog skryf Kuyper in *idem II*, Amsterdam 1893, 125 dat keiser Konstantyn -- weliswaar 'n ernstige Christen -- "ongemeen veel kwaad over Christus'kerk heeft gebracht". Vgl. G. Th. Rothuizen in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 25 no. 42, 17 April 1970, 284: "Voor Kuyper is de handhaving van het nationale bezit met een zo doeltreffend mogelijke strijdmacht géén punt".
- (301) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 36 en 38 (resp.). B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967 (4) is volkome korrek as hy sê: "Men kan niet spreken van één christelike houding teenover het vraagstuk van de oorlog en atoomwapenen", 229.
- (302) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 22. H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit*, München 1964, 369 praat van 55 miljoen gesneuweldes in W.O. II, en J.A.H.J.S. Bruins Slot van 40 miljoen, in *Christendom en Oorlog* a.w. 164.
- (303) I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vermietiging* a.w. 26. Vgl. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 104 ("such frightful consequences of legalised human slaughter") en W. Trillhaas, *Ethik* a.w. 437 ("Heute steht die Christenheit zum zweiten Male an einer entscheidenden Wende.....").
- (304) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenskap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 164, 170.
- (305) Vgl. *Oorlog en Vrede* a.w. 113. Vgl. Diepenhorst, *In de Schaduw* a.w. 31 - 32. Vgl. breedvoerig Gar Alperovitz, *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam. The Use of the Atomic Bomb and the American Confrontation with Soviet Power*, London 1966.
- (306) Heering, *De Zondeval* a.w. 224 (vgl. 228) neem met hartstogtelike dank hiervan kennis.
- (307) P.J. Roscam Abbing vestig in *De oorlog in het licht der wetenskappen*, Assen 1963, 11, die aandag op die groei van die pasifisme in Duitsland.
- (308) C.J. Dippel, *In Godes Naam*, 1962, 11.

- (309) Vgl. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 17 en veral Kaspar Mayr, *Der Andere Weg. Dokumente und Materialien zur europäischchristlichen Friedenspolitik*, Nürnberg, o.J., 138 - 142.
- (310) Vgl. K. Mayr, *Der Andere Weg* a.w. 142 - 145.
- (311) G.J.N.M. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 21.
- (312) Vgl. K. Mayr a.w. 283 - 293.
- (313) Vgl. Ruygers, in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 14.
- (314) Vgl. J.A.M. Weterman in *Oorlog en Vrede* a.w. 181.
- (315) Vgl. R. Coste in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 50. Insgelyks spreek die pous hom skerp uit teen 'n aanvalsoorlog in sy Kersboodskap van 1948, idem, 50. Hy aanvaar egter 'n regverdige oorlog uit selfverdediging as verantwoordelik (Kersboodskap 1956), idem, 51.
- (316) Vgl. R. Coste in a.w. 53.
- (317) Idem, 53 - 54.
- (318) *Akten van Z.H. Paus Pius XII*, Amsterdam 1953, 624 - 644.
- (319) Idem, 1954, 281.
- (320) Idem, 282. Vgl. *Akten 1953* a.w. 589. F.M. Stratmann *War and Christianity Today* a.w. 35 meen dat dit die Franse kardinale en aartsbiskoppe was wat die eerste die atoombom as immoreel verwerp het.
- (321) Vgl. J.A.M. Weterman in *Oorlog en Vrede* a.w. 67 - 68.
- (322) R. Coste in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 54. Vgl. K. Mayr, *Der Andere Weg* a.w. 291. Verbasend is ook die pasifistiese tendense by 'n man soos kardinaal Ottaviani, vgl. *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 13, Stratmann a.w. 19, 55 - 56, 86.
- (323) Vgl. *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 55.
- (324) Paus Johannes XXIII, *Pacem in Terris*, Hilversum 1964, par. 93 (vgl. par. 126).

- (325) Idem, 44 (vgl. par. 127): Daarom is dit ondenkbaar dat in ons atoomtydperk oorlog nog 'n geskikte middel kan wees om geskonde regte te herstel. Ook kardinaal Alfrink oordeel dat ons seer krities moet staan teenoor die gebruik van kernwapens, en in elk geval moet afsien van die totale oorlog en bombardemente op stede, in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 15.
- (326) *Pacem in terris* a.w. par. 112.
- (327) Idem, par. 113 (vgl. par. 114). W.J. Schuijt e.a. meen dat die pleidooi vir alsydige ontwapening een van die "hoofdmomenten" van die ensikliek is, *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 96. Die ensikliek maak selfs kontak moontlik met die kommunistiese lande, idem, 103.
- (328) Vgl. Pax Christi, *Met Pacem in terris onderweg*, Roermond Maaseik 1965, vir atoompasifisme ("Het totale geweld is in zich zedelijk ontoelaatbaar", 43; so 45).
- (329) Müller, *Dämonische Wirklichkeit* a.w. 95.
- (330) Vgl. J.B. Metz in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 146.
- (331) Vgl. W.V. O'Brien in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 40.
- (332) Vgl. B.V.A. Röling in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 136 (m.v.n. *Populorum Progressio*, 1,3, 31).
- (333) Vgl. O'Brien in a.w. 35.
- (334) G. Th. Rothuizen, *Schema 13, Kampen/Hilversum z.j.*, 62.
- (335) Vir 'n bespreking hiervan, vgl. Rothuizen, *Schema 13* a.w. 58 - 69.
- (336) *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, 471.
- (337) Idem, 472.
- (338) Idem, 473. O'Brien wys daarop dat 'n gewettigde selfverdediging nog steeds die offisiële leer van die R.K.K. is: in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 28 (so 34, 40).
- (339) *Constituties en Decreten* a.w. 474. Vgl.: "het zou daarom logisch geweest zijn, dat .... een veroordeling was ge-

volgd van de strategiese nucleaire bedreiging onder elke vorm" (wat nl.nie gebeur het nie), O'Brien in a.w. 38.

- (340) *Constituties en Decreten* a.w. 475.
- (341) *Idem*, 476.
- (342) *Idem*, 477. H. Gollwitzer sien die leemte in al die kerklike verklaringe (van die Roomse Kerk asook van die Wêreldraad van Kerke) daarin geleë dat hulle nie een -- genoegsaam -- antwoord op die vraag wat 'n Christen te doen staan as 'n moderne oorlog tōg, ondanks alle onderhandelinge, uitbreek nie, *Forderungen der Freiheit* a.w. 290.
- (343) *De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwas= senen*, Antwerpen (o.a.), 1966.
- (344) *Idem* 497. Ook Pierre Lorson, *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Frankfurt a.M. 1952 bevraagteken 'n regverdige oorlog -- vandag! -- krities, 89.
- (345) *De Nieuwe Katechismus* a.w. 498.
- (346) *Idem*, 499.
- (347) H. Thieliicke vat die Rooms-Katolieke visie in 1958 soos volg saam: "Das Kriterium für die Erlaubtheit des Krieges liegt in der Frage, ob der Friede gewaltsam bedroht ist und ob er mit keinem anderen Mittel als durch eine gewaltsame Verteidigung wiederherzustellen ist", *Theologische Ethik* II 2, a.w. 563. Hierdie weergawe verdiskonteer nie genoegsaam die situatiewe moment in die Rooms-Katolieke visie nie.
- (348) Vir 'n ongedokumenteerde kursoriese oorsig, vgl. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 88 - 90. Jammer dat Rothuizen in sy *Oorlog en Ecuemene in Christendom en oorlog* a.w. 213 - 232 die Wêreldraad nie behandel nie.
- (349) Vgl. die besluit van die Oxford-konferensie: "The universal Church .... must pronounce a condemnation of war unqualified and unrestricted. War can only occur as a fruit and manifestation of sin", in *Peace is the will of God* a.w. 5.

- (350) *The First Assembly of the World Council of Churches held at Amsterdam 1948*, London 1949, 89 - 90. Vgl. Kaspar Mayr, *Der Andere Weg* a.w. 275 - 277.
- (351) *Evanston Speaks. Reports from the Second Assembly of the World Council of Churches. August 15 - 31, 1954*, New York, n.d., 49. Vgl. Mayr a.w. 277 - 280.
- (352) *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961*, London 1962, 262 (264-270).
- (353) *Idem*, 264.
- (354) *Idem*, 264 - 268.
- (355) *Idem*, 280 (vgl. 280 - 281).
- (356) *Idem*, 281.
- (357) *The Uppsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4-20, 1968*, Geneva 1968, 62 (vgl. 62 - 63).
- (358) *Idem*, 62 - 63.
- (359) *Idem*, 48.
- (360) Vgl. *Central Committee of the World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twenty-Third Meeting, Canterbury, Great Britain 1969*, Geneva 1969, 39, 270-279. In die *Minutes and Reports, Addis Ababa Ethiopië 1971* van die Sentrale Komitee word genoem dat organisasies wat steun ontvang uit die "Special Fund", die versekering gegee het "that they will not use the grants received for military purposes but for activities in harmony with purposes of the WCC and its divisions" (Geneva 1971, 55). Vgl. ook idem 55: "It believes that the churches must always stand for the liberation of the oppressed and of victims of violent measures which deny basic human rights. It calls attention to the fact that violence is in many cases inherent in the maintenance of the status quo. Nevertheless, the WCC does not and cannot identify itself completely with any political movement, nor does it pass judgement on those victims of racism who are driven to violence as the only way left to them to redress grievances and so open the way for a new and more just social order".
- (361) Vgl. hier o.a. H.D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik*,

Berlin/New York 1971(2), 49 - 50; H.E. Tödt in *Theologie der Revolutie*, Baarn 1968, 38-39; A.J. Rasker in *Theologie und Revolution*, Hamburg 1969, 29 -36; *Revolutie en Gerechtigheid*, 's-Gravenhage 1969, 19,20,71; J.Verkuyl in *Verantwoorde Revolutie. Over middelen en doeleinden in de strijd om transformatie van samenlevingen*, Kampen 1968, 64; H.M. Kuitert, *Anders Gezegd. Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer*, Kampen 1970, 111 - 112; H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid*, Nijkerk 1969, 112-120; vgl. G.H. ter Schegget, *Het Beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, Haarlem 1971(2), 104-125; R. Shaul in *Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*, Berlin 1968(3), 91-99; J. Bopp in *De angst voor de vrede*, Baarn 1971, 81 v.

- (362) Vgl. *Acts of the Reformed Ecumenical Synod, Australia 1972 (Michigan 1973)*, 63: "The decisions of Synod are advisory in character".
- (363) *Acta van die vierde Gereformeerde Ekumeniese Sinode te Potchefstroom 1958*, s.j., 26.
- (364) Idem, 27.
- (365) Idem, 28 (vgl. 28 - 29).
- (366) Idem, 28 - 29.
- (367) Idem, 29.
- (368) Vgl. G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom a.w. 224 - 225 (233) (m.v.n. The Era of Atomic Power, London 1946)*. G.J. Heering a.w. 224 verwys ook na 'n besluit van 1946 van die "Federal Council of Churches of Christ in America". I.v.m. lg., vgl. R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace a.w. 233 - 234*. Vgl. hier ook R.L. Moellering, *Modern War and the American Churches*, New York 1956; Peter Brock, *Pacifism in the United States. From the Colonial Era to the First World War*, Princeton 1968 (breedvoerig oor Kwakers).
- (369) Vgl. Josef Hromadka, *Evangelie voor atheïsten*, Utrecht 1967, 46.
- (370) Vgl. K. Mayr, *Der Andere Weg a.w. 273*.

- (371) Vgl. *Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen* (W. Andersen, F.W. Katzenbach, G.F. Vicedom), München 1958.
- (372) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 3.
- (373) *Evangelische Stimmen zur Atomfrage*, 1958, 36 (by A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit* a.w. 151). Vir verdere gegevens, vgl. *Es geht ums Leben!*, Hamburg 1965, 61 v.; ook Walter Dignath *Kirche, Krieg, Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt*, Hamburg-Volksdorf 1955, 106-113.
- (374) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 289 - 290.
- (375) Vgl. G. Th. Rothuizen in *Christendom en Oorlog* a.w. 215.
- (376) Die *Herderlijk Schrijven* van 1952 van die NHK is m.i. betekenisvoller as wat Rothuizen (in laatste a.w. 215) voorgee.
- (377) *Buitengewone generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Acta 1955/56, artt. 244, 267.
- (378) *Generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland* Acta, Kampen 1933, p. 86.
- (379) *Generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Acta 1939, p. 332 (vgl. 313).
- (380) Vgl. S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk. Toelichting op de uitspraken van de generale synode van de Gereformeerde Kerken van Assen 1957/58 en van de Gereformeerde Oecumenische Synode van Potchefstroom 1958*, Kampen 1965.
- (381) Idem, 64 - 66. Vgl. Rothuizen i.v.m. die studierapport wat ook meld dat die moderne bewapening geen "wesentliche" verandering teweeggebring het nie: "te mooi om nog heelmal wår te zijn" (in *Christendom en oorlog* a.w. 219). Vgl. ook J.A.H.J.S. Bruins Slot in 1966: "De Generale Synode van de gereformeerde kerken brengt het zelfs niet verder dan de angst om zich aan koud water te branden, zo nietszeggend zijn haar uitspraken", in *Christendom en Oorlog* a.w. 158.
- (382) Vgl. *Enkele Belangrijke Besluiten van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Dordrecht 1971/72, Kampen 1973, 45-47; weliswaar word i.v.m. die huidige bewapening van "heilloze wegen" (45) en "demonische drei-

ging" (46) gesprek, maar nog steeds ontbreek 'n duidelijke besluit en word "het bestaan van verschillende visies" getolereer, en -- nuwe studiedeputate benoem! (47). Vgl. *Toelichtings- en studiemateriaal inzake het Oorlogsvraagstuk* (Moderamen GKN), Utrecht 1970, asook *Synoodkreet. Vragen met voorrang*, Baarn 1969, 51 - 53 vir 'n kort samevatting van sinodale besluite vanaf Zwolle 1946 tot Amsterdam 1967-68). 'n Pragtige bibliografiese oorsig van die denke van Gereformeerdes in Nederland oor die probleem van oorlog en vrede, 1953-1968, is te vind in die diktaat van Addy P. van Overbeeke, *Gereformeerden over het oorlogsvraagstuk*, Amsterdam 1969.

- (383) Vgl. J. Verkuyl e.a., *Meegenomen voor de vrede. Nadere verantwoording van het gereformeerde vredesberaad*, Kampen 1969.
- (384) O.a. te vind in *Het Vraagstuk van de Kernwapenen*, 's-Gravenhage 1963(4), 86 - 93.
- (385) O.a. J.J. Buskes, *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van Oorlog en Vrede*, Amsterdam 1953. Buskes meen o.a. dat die onderskeiding tussen 'n aanvals- en verdedigingsoorlog irrelevant is (8), dat die huidige middele ondienlik is (13) en dat die sonde gerelativeer word (13). H.J. Heering weer vind die *Herderlijk Schrijven* "een uitzonderlijke en moedige poging, om die eigen dynamiek van het geloof in Christus in te schakelen in de politieke realiteit", *Kernvragen der Kernbewapening*, Lochem (1964), 21.
- (386) *Verklaring van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk, Hoe dienen wij de vrede?*, 's-Gravenhage 1956(3), 9.
- (387) Idem, 7.
- (388) Idem, 6 - 7.
- (389) *Het Vraagstuk van de Kernwapenen* a.w. 24.
- (390) Idem, 44 (so 20, 27, 28, 45, 51 - 52). C.J. Dippel *In Godes Naam* (1962) a.w. wys daarop dat die staat nou moet beseef dat Christene wat die sinodale rapport beaam, nie meer "betroubaar" kan wees nie, 44.

- (391) Vgl. A.J. Rasker, *Politiek Ethos*, Nijkerk z.j., 60 (i.v.m. B- en C- wapens); Kr. Strijd vind dat weer 'n volkome diskrepansie wanneer die Sinode kernwapens afwys, maar tog kies vir die NAVO-politiek!, *52 Vragen Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam 1965, 128. C.L. Patijn vind dit egter "verbijsterend" dat die Sinode so 'n uitspraak doen sonder die medewerking van militêres en politici (by C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid*, Den Haag 1963, 28 — m.v.n. *Wending*, Dec. 1962).
- (392) *Het Vraagstuk van de Kernwapenen* a.w. 24, 25, 27-28, 32-33, 50, 54.
- (393) Idem, 52.
- (394) Idem, 29, 33.
- (395) Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, *Woord en Wederwoord*, 's-Gravenhage 1964(2), 37.
- (396) Idem, 23.
- (397) Idem, 37.
- (398) Idem, 27.
- (399) Vgl. o.a. Kr. Strijd en J. de Graaf, *Wederwoord op wederwoord. Voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de Kernwapenen*, Lochem 1965: die 1962 - besluit was 'n vooruitgang, maar dié van 1964 'n agteruitgang (8); die Sinode moet *nee* sê vir die gebruik en besit van kernwapens (13, 15, 22); ook H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 128 ag die 1964-besluit 'n stap agteruit (vgl. 127 - 131).
- (400) Vgl. G.C.P. van der Vyver, *My erfenis is vir my mooi*, Potchefstroom 1969, 83 - 94.
- (401) Vgl. J.P. Jooste, *Die Geskiedenis van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 1859 - 1959*, Potchefstroom s.j., 205 - 210.
- (402) Vgl. o.s. 'n *Boodskap aan die volk van Suid-Afrika*, uitgegee deur die *Suid-Afrikaanse Raad van Kerke*, Braamfontein 1968. (Die drie Afrikaanse Kerkgroepe is nie lid van bogenoemde Raad nie).
- (403) M.i.volkome tereg in *Woord en Daad*, jg. 14 no. 115,

April 1972,5: "Het hierdie ((Engelstalige)) kerke ook al standpunt ingeneem ten opsigte van die eeu van onreg van die Afrikaners?" Hierdie dualistiese optrede van die Engelse kerkgroepe in Suid-Afrika tender daarom na opportunisme en anti-Afrikanerisme.

- (404) Vgl. o.a. D.C.S. van der Merwe, *Vryheidsvegters of terroriste?*(1) in *Woord en Daad*, jg. 14 no. 124, Jan. 1973 (e.v.), 13 - 14.
- (405) Vgl. F.A. van Jaarsveld, *Van Van Riebeeck tot Verwoerd, 1652 - 1966*, Johannesburg 1971, 236 - 237.
- (406) J.P. Jooste a.w. 246 - 258 bied hiervan 'n volledige weergawe. Vgl. *De Handelingen van de achttiende Algemene Synodale Vergadering van de Gereformeerde Gemeenten in Zuid-Afrika 1916*, Pretoria 1916, pp. 33-37, 48-49, 53-54, 59, 93.
- (407) Jooste wys daarop dat die beskrywingspunte afkomstig was uit kringe wat voorheen aan die Geref. Kerk onder die Kruis verbonde was, a.w. 253. Dit is bekend dat ds. S.J. du Toit die Tweede Vryheidsoorlog afgekeur het, idem 254.
- (407) *Die Handeling van die Negentiende Algemene Sinodale Vergadering van die Gereformeerde Gemeentes in Suid-Afrika 1918*, Bloemfontein 1918, p. 80 v.
- (408) Vgl. idem pp. 104 - 105.
- (409) *Acta Geref. Kerk in Suid-Afrika, Potchefstroom 1961*, pp. 145 - 146 (Hierdie verwysing het in my *Etiek in 'n eeu van Tegnologie en Tegnokrasie* a.w. 156 as voetnoot (69) per abuis weggeval).
- (410) Vgl. 3.1.3.3. (Ons kan ook verwys na 'n besluit van die Sinode van 1942, *Acta GKSA 1942*, p. 30, waarin ten sterkste geprotesteer word teen die voorgename bewapening van Nieblankes. "Die bewapening is volksgevaarlik, in stryd met ons Christelike volkstradisies en druis in teen ons sendingbeleid".
- (411) *Acta Part. Sinode K.P. en S.W.A. van die Geref. Kerk in Suid-Afrika*, Bellville 1970, art. 14 pt. 1.
- (412) *Acta Algemene Sinode van die Nederduitse Geref. Kerk*, -

Pretoria 1970, pp. 824 - 825. Dit is ook die standpunt van *Pro Veritate* (en van die *Christelike Instituut?*), vgl. jg. 9 no. 6, 15 Okt. 1970, 6: "'n verwerping van geweld in beginsel". Vgl. ook *Pro Veritate*, jg. 9 no. 11, Maart 1971 (i.v.m. alternatiewe diensplig).

- (413) Vgl. o.a. F.A. van Jaarsveld, *Afrikaner Quo Vadis?*, Johannesburg 1971, 32: "Die Graaf-Reinet en Swellendamse opstande en die opstand van die Groot Trek skakel direk met die Calvinistiese leer van die opstand teen die tirannie van 'n vors wat die godsdienstige, morele en regtelike beginsels verbreek het". Eweneens op p. 50.
- (414) Dit is interessant om op te merk dat teoloë (en 'n kerk) met 'n militaristiese standpunt telkens weer vanuit 'n politieke magsituasie" met tipies pasifistiese argumente na vore kom. Vgl. A.J.G. Dreyer in *Die Hervormer*, jg. 61 no. 8, Nov. 1970, 11: "Die Wêreldraad het vergeet dat die Heer van die kerk ook gesê het dat die wat deur die swaard wil lewe, deur die swaard sal omkom! Die swaard pas nie in die hand van die kerk nie. Die swaard van die kerk is die Woord van God. (Efes. 6: 17)." (Vgl. ook p. 3).
- (415) Literatuur hieroor is o.a.
- (i) Harold S. Bender, *De Dopersa Visie*, Amsterdam 1948; Guy F. Herschberger, *War, Peace, and Nonresistance*, Scottsdale (Penna.) 1953(2); Guy F. Herschberger (Ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottsdale (Penna.) 1957; John Horsch, *The Principle of Nonresistance as held by the Mennonite Church*, Scottsdale (Penna.) 1927;
  - (ii) Margaret E. Hirst *The Quakers in Peace and War*, London 1923; Geoffrey F. Nuttall, *Christian Pacifism in History*, Oxford 1958; Rufus M. Jones, *The Faith and the Practise of the Quakers* 1927; Rufus M. Jones (Ed.), *The Church, The Gospel and War*, New York 1948;
  - (iii) Rufus D. Bowman, *The Church of the Brethern and the War, 1708 - 1941*, Elgin Ill. 1944.
- (416) Charles E. Raven, *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, 33.

- (417) Ronald H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace*, New York 1960, 136. Vgl. Adolf von Harnack, *Militia Christi*, Darmstadt 1963, 7.
- (418) Vgl. H. Bavinck in *Christendom en Oorlog*, Kampen 1966, 15.
- (419) Bainton a.w. 152.
- (420) *Peace is the Will of God. A Testimony to the World Council of Churches. A Statement prepared by the Historic Peace Churches and the International Fellowship of Reconciliation*, Amsterdam 1954(2).
- (421) Vgl. Kaspar Mayr, *Der Andere Weg*, Nürnberg o.J., 85.
- (422) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom*, Utrecht 1953(4), 72.
- (423) By Bainton a.w. 153.
- (424) G.J. Heering a.w. 72. Vgl. T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel zegt. Dienende weerlose liefde? ... of niet?*, Middelburg 1959 (3); ook H. Bremer, *De Basis van ons weerloos Christendom* (1952?).
- (425) H.S. Bender, *De Doperse Visie* a.w. 21.
- (426) By Hylkema a.w. op eerste binneblad.
- (427) C.F. von Weizsäcker in *Vrede*, Baarn 1968, 93 (hy verwys na aldrie die vredeskerke).
- (428) H. Karpp, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg* in *ET*, XVII, 1957, 496.
- (429) Heering, *De Zondeval* a.w. 22 voetnoot 6.
- (430) Vgl. *Nieuwe Weerbaarheid*, Arnhem 1952, 112 - 113.
- (431) Vgl. Bainton a.w. 155 (en 156).
- (432) H. Gollwitzer in *RGG IV*, 1960, 70.
- (433) Bainton a.w. 154.
- (434) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 190.

- (435) R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York 1946, 4-5. Vgl.: "It is this kind of pacifism which is not a heresy. It is rather a valuable asset for the Christian faith", idem 5.
- (436) *In gesprek met Van Ruler*, Nijkerk 1969, 28, 34. Vgl. H.M. Kuitert in idem, 35: "ik zou wel mee willen doen aan een gevecht voor eerherstel van de dopers".
- (437) Vgl. P. Mayor (Ed.), *The Pacifist Conscience*, London 1966, 89.
- (438) Vgl. Bainton a.w. 157.
- (439) Idem, 180.
- (440) Heering, *De Zondenaal* a.w. 72 (vgl. 72 - 75).
- (441) Vgl. *Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 60. Volgens *Vrede en Rechtvaardigheid*, Roermond 1968, 102 is dit ook Gandhi se leuse.
- (442) Vgl. Bainton a.w. 163.
- (443) F. van Raalten, *Pazifismus und Ethik* in ZEE, Jg. 12, 1968, 23.
- (444) R.B. Gregg, *The power of non-violence*, New York 1944, 195.
- (445) W. Dignath, *Friedensbewegung* in RGG II, 1958 (3) a.w. 1135-1141. By fase (iii) verwys hy ook na W. Schöllgen, *Ohne mich! Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus*, Graz-Wien 1951.
- (446) Vgl. A.H. Fried, *Handbuch der Friedensbewegung*, Berlin 1913; H. Ch. G.J. van der Mandere, *De vredesbeweging en hare gesiedenis*, Leiden z.j. Oorsteipend veel stof is te vind in *Es geht ums Leben!*, Hamburg 1965 en Kasper Mayr, *Der Andere Weg*, Nürnberg o.J.
- (447) W. Dignath in RGG II a.w. 1135.
- (448) Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 191.
- (449) Idem, 207 - 208. W. Dignath noem hier in die plek van Roberts die naam van Siegmund-Schultze, vgl. RGG VI,

Tübingen 1962, 1379.

- (450) W. Dignath in *RGG VI a.w.* 1379. 'n Bondige samevatting van hulle standpunt is te vind in *Peace is the Will of God*, Amsterdam 1954(2) -- 'n geskrif wat hulle saam met die Historiese Vredeskerke uitgegee het.
- (451) In *The Pacifist Conscience a.w.* 250.
- (452) Vgl. R.A. Cowley, *The Prague Peace Movement*, Den Haag 1966 (diktaatform). (Eerder 'n sosiologies-historiese as teologiese studie).
- (453) Idem, 69.
- (454) Idem, 85.
- (455) Idem, 59, 60, 84.
- (456) In *Christendom en Oorlog a.w.* 228 (vgl. 226 - 229). Vir verdere literatuur oor die Praagse Vredesbeweging, vgl. Rothuizen in *Christendom en Oorlog a.w.* en Cowley a.w.: *Task and Witness* (1958); *Elige Vitam* (1959); *And on Earth Peace* (1961); *Christian Peace Conference* (1964); *The Second All-Christian Peace Assembly* (1964); *My Covenant is Life and Peace* (Preparatory Booklet) (1964); *My Covenant is Life and Peace* (Documents and Informations) (1964).
- (457) Cowley a.w. 49.
- (458) Vgl. B.V.A. Röling in *De oorlog in het licht der wetenschappen a.w.* 143 (hy verwys hier na J. Rotblat, *History of the Pugwash Conferences*, London 1962). Vgl. ook P. Valkenburg, *Kanttekeningen bij het Pugwashwerk in Wending*, jg. 19 no. 5/6, Juli/Aug. 1964, 318 - 323.
- (459) *Programma voor de Vrede*. Van de Wereldfederalisten Beweging Nederland, z.j., 4.
- (460) Vgl. Rothuize.. in *Christendom en Oorlog a.w.* 227.
- (461) Vgl. A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität a.v.* 157.



#### 4. MOTIEWE

Ons het tans gekom by wat ons sonder meer die kern van hierdie studie kan noem. Want hier moet die vraag geanaliseer - en beoordeel - word wáárom die pasifisme hulle besondere standpunt ten bloede toe handhaaf en wáárop hulle hul visie baseer. Hier moet dus deurgestoot word na die diepste wese van die pasifisme, na hulle *motiewe*. Sommige van hierdie motiewe is maklik vindbaar en kom herhaaldelik voor in elke pasifistiese geskrif; ander weer kan alleen moeisaam opgediep word na sorgvuldige deurlees van die bronne. Ons is van mening dat daar ten minste sewe sulke motiewe gevind kan word. Daar is militariste wat die wesenskenmerke van die pasifisme reduceer tot veel minder. Zuidema verwys bv. na

- (i) die verabsoluttering van die wêreldvrede;
- (ii) die verabsoluttering van die liefdesgebed tot die naaste en
- (iii) die diskwalifikasie van die "hiernamaals" ten gunste van die "hiernumaals" - kort saamgevat: politieke gnostiek (1).

So 'n weergawe is in die lig van die voorhande bronne en vanuit wetenskaplike oogpunt sonder meer simplifiserend. Daarby is die pasifisme ook te genuanseer vir generaliserende kritiek. Daar is pasifiste wat moontlik ander en meer motiewe mag noem (2).

Ons dink bv. aan Cadoux se 5:

- (i) die algemene opinie van die Christendom;
- (ii) die uitinge van die Christelike hart;
- (iii) die voorbeeld en prediking van Jesus;
- (iv) die karakter van God en
- (v) die toets van die ervaring (3) - met die laaste as "the hardest of them all" (4). Maar ook dit is m.i. nie uitputtend nie. Dit is sonder meer duidelik dat die pasifiste hulle op die *Bybel* beroep, dat hulle herhaaldelik na die lewe en werk van *Christus* verwys; eweneens na die wese en funksie van die *kerk*;

voorts na die *Koninkryk van God* as eskatologiese werklikheid; terwyl hierby gevoeg kan word eties-rationele, juridies-etiese en uiteindelik politikologies-etiese motiewe.

Ons onderskei dus tussen die volgende 7 motiewe:

- (i) Bibliologiese motief
- (ii) Christologiese motief
- (iii) Ekklesiologiese motief
- (iv) Eskatologiese motief
- (v) Eties-rationele motief
- (vi) Juridiese motief
- (vii) Politikologiese motief

Hieraan wil ons vervolgens aandag gee.

#### 4.1 BIBLIOLOGIESE MOTIEF

Dit kan die pasifisme nie verwyrt word nie dat daar by hulle 'n gebrek aan Skrifbewyse is en dat hulle die Skrif nie genoegsaam ter sprake bring nie. As sprekende voorbeeld hiervan kan ons slegs verwys na boeke soos die van G.H.C. Macgregor <sup>(5)</sup> en Jean Lasserre <sup>(6)</sup> waar oorstelpend veel Skrifgegewens na vore gebring word. Die vraag is natuurlik hoë hierdie Bybelmateriaal na vore gebring word en watter Skrifbeskouing die skrywer daarop nahou.

Die stelling moet waardeer word dat ons probleem slegs benader kan word vanuit die Woord van God <sup>(7)</sup>, en dit kan sekerlik ook toegestem word dat 'n verantwoorde omgaan met die Skrif nie neerkom op die aanhaal van losstaande tekste hier en daar nie <sup>(8)</sup>, maar die saak word tog dubieus wanneer sommige meen dat die Bybel tot 'n mate irrelevant is <sup>(9)</sup>. En dan gaan dit veral oor die relevansie

van die O.T. asook die relasie tussen die O.T. en N.T. Heering meen bv. dat wie die vredesvraagstuk op Christelike wyse wil benader, "zal 'de hele Bijbel' moeten loslaten" en hom tot Christus allēn moet wend <sup>(10)</sup>. Die reformatoriese sola Scriptura word dus hier gereduseer tot 'n solo Christo. Hierdie standpunt van Heering voer byna tot 'n ewolusionistiese en dualistiese *Godsbeeld* wanneer hy bv. ten opsigte van enkele Samueltekste verwys na 'n "ruwe opvatting van God" <sup>(11)</sup>. Natuurlik wil hy geen Marcionis wees nie en ook nie die O.T. verwerp nie <sup>(12)</sup>. Biblisisme wys hy egter duidelik af <sup>(13)</sup>, al weerhou dit hom nie om taamlik biblisisties met die Bybel om te gaan nie: van syns insiens irrelevante tekste distansieer hy hom, en op s.i. relevante tekste baseer hy sy pasifisme.

Dieselfde tendense kom ook by Lasserre na vore. Al wil hy nie die O.T. verwerp nie <sup>(14)</sup>, kan die O.T. volgens hom tog onder geen omstandighede vir die etiek normatief wees nie <sup>(15)</sup>. Alleen die uitleg wat Jesus gee, is maatgewend <sup>(16)</sup>, en die O.T. kan net in die lig van die N.T. normatief wees <sup>(17)</sup>. Alleen 'n Christologiese interpretasie van die O.T. is teologies verantwoord <sup>(18)</sup>, en Calvyn se grondfout was dat hy die O.T. en N.T. parallelisties hanteer het <sup>(19)</sup>. Ook Lasserre wil geen Marcionis wees nie <sup>(20)</sup>, maar hy meen dat die kerk ten onregte net die *Marcionistiese kettery* verwerp het en nie ook die *Konstantynse kettery* nie. "Marcion hat, um die Liebe des Evangeliums zu retten, das A T ausgeschaltet; die konstantinische Kirche hat, um das A T zu retten, die Liebe des Evangeliums geopfert. Aber das sind nur zwei einander ent sprechende Häresien" <sup>(21)</sup>.

Op watter gedeelte in die O.T. en N.T. beroep die pasifiste hulle - *positief*, in soverre hulle daarop hul standpunt baseer, en *negatief*, in soverre hulle die betrokke gedeeltes as (tans) nie

meer ter sake beskou nie?

#### 4.1.1 Ou Testament

In die O.T. is daar verskillende gedeeltes waarop die pasifisme meen om hulle standpunt te fundeer. Gemakshalwe maak ons 'n vierledige indeling.

##### 4.1.1.1 *Protologie*

Daar is sonder meer 'n skerp aksentuering van die eerste Bybelhoofstukke, veral Gen. 1: 28, waar die mens die kultuurtaak van DIE HERE God ontvang, nié om die aarde onbewoonbaar te maak en die Goddelike harmonie daarin te versteur nie, maar juis om dit te vul en te onderwerp, om dit met behulp van tegniek en tegnologie as 'n ruimte vir die vergestaltung van die Godsryk te ontplooi (vgl. Ps. 8:7). DIE HERE het nie die aarde geskape om woestees te wees nie, maar om *bewoon* te word (Jes. 40 :18). God het nie die wêreld geskape opdat die mens dit in 'n hel moet verander nie <sup>(22)</sup>. Sō 'n siening sou in flagrante teenspraak wees met die Goddelike bedoeling van mens en wêreld.

##### 4.1.1.2 *Polemologie*

Veel ingewikkelder is die saak ten opsigte van die sg. "heilige oorloë" en "wêreldse oorloë" in die O.T. Dit is 'n hele komplekse situasie: daar is oorloë wat Israel teen ander nasies gevoer het in naam van DIE HERE (Rigters 4:14, Deut. 20:4); oorloë wat DIE HERE deur ander nasies teen Israel laat voer het (Amos 2: 14-16, Jer. 26, 27, 34); eiemagtige oorloë van Israel teen ander nasies, en selfs oorloë binne Israel self - afgesien nog daarvan dat die O.T. ook melding maak van oorloë tussen die heidennasies <sup>(23)</sup>.

Wanneer iemand 'n beroep sou doen op Gen. 9: 5v. ter regverdiging van 'n oorlog, antwoord Lasserre dat DIE HERE daar opdrag gee dat die *skuldiges* gestraf moet word, terwyl in 'n oorlog-situasie heel dikwels juis ðnskuldiges omkom èn skuldiges ontsnap (24). Rasker voeg by dat alle kritiek op die oordele van God in die O.T. - Hy wat Sodom selfs ter wille van *tien* regverdiges wou spaar - in die niet verdwyn as ons let op wat by Hiroshima en Nagasaki gebeur het, en wat met Moskou, Leningrad en Peking kàn gebeur (25). As 'n ryksteoloog soos Eusebius die oorwinning van 'n Christelike keiser outomaties as 'n oorwinning van Christus besien (26), en as hy geen moeite daarmee het om 'n gelykaan-teken te plaas tussen God se hulp aan Moses by die uittoeg en Konstantyn se oorname van Rome nie (27), dan ontlok so 'n standpunt tans skerp reaksie èn teenspraak (28).

Wat opvallend in die O.T. is, is dat daar ook sprake is van "eine andere, universalistische und pazifistische Strömung" (29). Hylkema vestig hier veral die aandag op die weerloosheid by Dawid (I Sam. 24: 17 - 23) en die koning van Israel (II Kon. 6: 20-22) (30). (Hy meen ook dat die godsdienstige lewe in die O.T. "op een heel wat lager (altans ander) niveau" staan as dié van Christus en diesyna (31). Die feit dat Dawid weerstandloos voor Saul wagvlug, sien Lasserre as een van die eerste openbaringe van passiewe verset teen die owerheid (32). Dieselfde tweeledige gedagte van militarisme en pasifisme binne die Christelike *Kerk*, meen die pasifiste dus ook terug te vind in die O.T. self.

'n Volgende aspek wat die pasifiste ten opsigte van die O.T. polemologie beklemtoon, is die *uitsonderlike karakter* daarvan. Strijd meen dat hiardie oorloë van so 'n "uitsonderlike karakter" is dat dit onmoontlik is om van *ons* oorloë as "heilige" oorloë te spreek. As 'n mens 'n oorlog op grond van die O.T. wil verdedig,

dan sou dieselfde ook gedoen kon word ten opsigte van heksemoord (Lev. 20: 27) en poligamie (II Sam. 12:8). Vanuit die sentrum van die Bybel, Jesus die Messias, is vir ons verbode wat die Israëliete vroeër gedoen het (33). Bepaalde gedagtekomplekse (w.o. heilige oorloë) het nie meegegaan vanuit die O.T. na die N.T. nie. "Er is voortschrijding in de geschiedenis der Openbaring" (34). Die O.T. moet hier dus versigtig hanteer word; dit bly nog Gods Woord, maar daar moet onthou word dat vele O.T. voorskrifte deur die Evangelie "ausser Kraft" gestel is (35).

Hoe moet hierdie standpunte beoordeel word? Is 'n oorlog, selfs 'n moderne kernoorlog, verdedigbaar met die gewens van die O.T.? By 'n beoordeling van die O.T. gewens, kan ten minste 4 standpunte onderskei word (36):

- (i) 'n *verleentheidsvisie*, nl. dat die O.T. oorloë onverklaarbaar is en eintlik nooit moes plaasgevind het nie (so Marcion en sommige pasifiste);
- (ii) 'n *spiritualistiese visie* wat die O.T. oorloë slegs as 'n allegorie verklaar (so Origines) (37);
- (iii) 'n *simplistiese visie* wat logies uit die O.T. oorloë konkludeer tot 'n oorlog vandag (so Aalders (38)), ja selfs tot 'n kernoorlog (so Schelhaas (39)), (iv) 'n *eksepsionele visie*, nl. dat die O.T. oorloë binne die konteks van die ou bedeling verstaan moet word. In hierdie rigting dink Kooleas hy daarop wys dat die oorloë van Israel teen die Kanaäniete "een uitzonderlijk geval" betref wat "niet herhaald kan worden". Die Messiaanse Ryk moes voorberei word en daarby op 'n heel klein stukkie grondgebied - die volke daar rondom kon heel rustig bly woon het (40). Hy waarsku dat ons hieraan "géén vrijbrief voor een moderne vernietigingsoorlog" kan ontleen nie (41).

Ook Bavinck, hoewel hy van oordeel is dat daar regverdig en geoorloofde oorloë kan wees, attendeer daarop dat die geskiedenis van Israel vir ons "niet zonder meer ten regel en voorbeeld kan zijn" (42). Ook Popma is van mening dat ons ten opsigte van die huidige oorlogsvraagstuk "geen gegevens" aan die O.T. oorloë kan ontleen nie (43), en Diepenhorst stem saam dat die heilige oorloë van die O.T. vir die hede "geen betekenis" meer besit nie (44). Talle ander skrywers wys op die eksepsionele van die O.T. oorloë en dat dit onversigtig is om van daaruit die moderne oorloë te regverdig - so Schmidt (45) -, of dat dit as model kan dien vir 'n oorlog as sodanig - so Thielicke (46). Van Oyen meen dat, ofskoon dit "oorloë van Jahveh" was, was dit tog geen "Religionskriege" soos bv. vandag by die Islam gevind word nie (47). Hy aanvaar dat daar *in die O.T. self* 'n versoepeling ten opsigte van die visie op oorlog plaasgevind het (48), totdat Jeremia hom "diametral gegen den Gedanken eines "heiligen" Krieges" uitgespreek het (49). Ook Von Rad wys op die besondere karakter van die O.T. polemologie (50).

S. du Toit oordeel selfs dat, hoewel die etiek van die O.T. in baie opsigte hoër is as die heidense, "dit nog nie die hoogte van die Nuwe Testament bereik het nie" (51).

Om saam te vat: die buitengewoon eksepsionele van die O.T. oorloë, op grond waarvan 'n navolging daarvan vir 'n Christen uiters disputabel is, blyk m.i. onomstootlik uit die volgende drie feite:

- (i) Israel moes die heilige oorloë *in direkte opdrag van DIE HERE* voer - en dit kan van geen enkele hedendaagse oorlog meer gesê word nie;
- (ii) daardie oorloë moes gevoer word ter wille van 'n *bepaalde*

(en klein) ruimte, ontdaan van alle imperialisme en ekspansionisme;

- (iii) daardie oorloë moes gevoer word met die spesifieke voorbereidende doel vir die *koms* van die *Messias*. Op geen enkele oorlog na die koms van die Messias kan van toepassing gemaak word wat God vóór Sy koms - en met die oog daarop - beveel het nie. Dit sou neerkóm op 'n onverantwoorde teologiese retrosipasie.

#### 4.1.1.3 Dekalogie

Veral die 1e en 6e gebooie word deur die pasifiste na vore gebring as gebooie wat herhaaldelik deur die militarisme oortree word. Daar is diegene vir wie die Tien Gebooie as sodanig nie veel waarde besit nie en slegs van historiese betekenis is, soos vir Tertullianus bv. (52), maar tog word die Tien Gebooie oor die algemeen nog gesien as kernpunt van elke etiek (53).

Volgens Rasker is *afgodery* - sonde teen die 1e gebod - nie net te vind in die *geloofsleer* nie, maar ook in die *etiek*, en in besonder in die *politieke* etiek. Daarom het hy ernstige morele besware teen diegene - soos o.a. Van Niftrik - wat "alle hoop" vestig op die ewewigsteorie (54).

Die hewigste diskussie woed egter rondom die interpretasie - en konsekwensies! - van die 6e gebod: "Jy mag nie doodslaan nie". Het hierdie gebod net betrekking op die individuele etiek, of geld dit ook vir die sosiale? Gaan dit oor die doodslag van een mens teen 'n ander, of spreek dit ook 'n woord mee in die oorlogsprobleem? Diegene van militaristiese oortuiging handhaaf konsekwent dat die 6e gebod absoluut niks te sê het vir die oorlogsvraagstuk nie. "Es verbietet den privaten Mord, aber nicht

den Krieg" lui dit by Sjø (55). Kuyper sê: "er valt nooit uit het zesde Gebod iets tegen den oorlog af te leiden" (56). Die 6e gebod "geldt hier evenmin" meen Geesink (57), en Aalders stem saam: "Het zesde gebod heeft hiermede niets van doen" (58). Selfs Koole staan op hierdie standpunt: "Het Zesde Gebod spreekt niet over het oorlogsvraagstuk" (59).

Teen hierdie opskorting van die 6e gebod vir die sosiale etiek is die verset van die pasifiste gerig. Lasserre hou hom in hierdie verband veral besig met 'n konsekwensie-vraag. Diefstal wat deur 'n staat gepleeg word, so betoog hy, bly diefstal; 'n staatsleuen bly 'n leuen, en waarom sal 'n staatsmoord (= oorlog) nie ook 'n moord bly nie? (60). Waarom slegs hier 'n uitsondering? Het die staat dan die reg om self te doen wat hy sy burgers verbied? (61). Daarom, meen hy, is daar <sup>geen</sup> skerp grens tussen die individuele en die kollektiewe, die kriminele en legitieme moord nie (62). Van Barth se onderskeiding tussen "gebotener *Tötung*" en "verbotenem *Mord*" wil hy niks weet nie, en hy verwerp dit as skolastiese kasuïstiek (63). Hy meen dan ook dat die toekoms van kerk en wêreld afhang van die erns waarmee hiêrdie gebod bejeën word (64).

Paul Jacobs stem hiermee saam: die 6e gebod raak - en belet - ook 'n oorlog (65).

Dit is geen gemaklike taak om hier 'n betekenisvolle woord te spreek nie. Die kritiese vraag moet egter gestel word of nie sowel die militarisme (die 6e gebod het niks vir die oorlogsprobleem te sê nie) as die pasifisme (die 6e gebod het alles te sê) mank gaan aan 'n eenaydigheid nie. In plaas van 'n onvrugbare òf - òf - dilemmatiek, sal m.i. eerder met 'n èn - èn - skema gewerk moet word. Die 6e gebod raak dan sowel die individuele as die sosiale etiek. Presies hoë dit gebeur, is dan die moeisame maar heuglike

taak van die etiek. Ten opsigte van die betekenis vir die sosiale etiek, sal bv. krities verwys kon word na die nie-diskriminerende doodslag in 'n - veral totale - oorlog, en binne hierdie konteks skyn 'n kernoorlog eties veroordeeld te staan (66).

#### 4.1.1.4 Profetologie

Kernwoorde in die profetiese geskrifte is *vrede* ( $\text{D } \dot{\text{i}} \text{7 } \underline{\text{u}} \text{j}$ ) en *geregtigheid* ( $\text{P } \text{T } \text{Y}$ ). Vir die profete het dit veral gegaan om die vrede (67), en die vredesboodskap keer herhaaldelik terug in hulle geskrifte. Verla die bekende Jesaja-profesie waarvan ons lees in hfst. 2: 4, nl. dat van die swaarde pikke gesmee word en van die spiese snoeimesse; "nie meer sal nasie teen nasie die swaard ophaf nie, en hulle sal nie meer leer om oorlog te voer nie", word aangehaal as die liggende voorbeeld van O.T. vredesprediking. In die visioene van die profete Jesaja, wat vir die aardse werklikheid bedoel is, meen Rasker "de enige toekomst" vir die mensheid te ontdek (68).

Dit kan m.i. nie betwyfel word nie dat die vredesprediking tydens die vestigingsgeskiedenis van Israel en nà die inbesetting van Kanaän, skerper na vore tree. Ongetwyfeld was ook die profete "warme vaderlanders" (69), en "wanneer die volk in die oorlog gewikkel is en die vaderland verdedig moet word, dan word manmoed geëis" (70). "Tog - so oordeel S. du Toit - is die profete geen militariste nie" (71), en Koole merk op dat daar teen die einde van die Eg 'n merkwaardige kentering in die "profetiese militarisme" intrea, soseer dat die latere profete eerder 'n "anti-militaristiese" tendens openbaar (72) - waarmee hy dus saamstem met Van Oyen. "Op de grens van deze twee werelden staat de profete Elisa" (73).

Die *vrede*, shalom, waarvan die profete vertel, is egter veel meer omvattend as wat vandag onder "vrede" verstaan word. Die besonder opvallende is dat shalom nêrens in die O.T. dui op 'n geestelike houding van innerlike vrede nie <sup>(74)</sup>. Dit word nie individualisties verinnerlik tot sielevrede nie <sup>(75)</sup>. Die kern van shalom is *welstand*, "with a strong emphasis on the material side" <sup>(76)</sup>. "Seine Grundbedeutung geht auf "Wohlsein", und das sogar eher in bezug auf das Materielle als auf das Geistige aus" <sup>(77)</sup>. Die vredesboodskap wys egter eskatologies heen na die eindtyd, na nuwe hemele en 'n nuwe aarde (Jes. 65: 17), wat as 'n gave van Gød <sup>(78)</sup> ontvang sal word. Die vrede ryk van die profete word dus geskilder as 'n *vermawing van die skepping* <sup>(79)</sup>. Die ewige Vrede ryk, wat op hiërdie en geen ander aarde gerealiseer sal word nie <sup>(80)</sup>, is "die Summa dessen, was das Ethos des AT überhaupt der Menschheit zu verkünden hat" <sup>(81)</sup>.

Die shalom is egter onlosmaaklik verbind met die *tsedaka*: "En die werking van die geregtigheid sal vrede wees" (Jes. 32:17). Die wortelbetekenis is vastigheid en onverstoobarheid <sup>(82)</sup>, en dit omvat die mens se ganse bestaan na liggaam en na gees <sup>(83)</sup>. In onderskeiding van die Antieke denke lê die O.T. sterk klem op die individuele noodlydende <sup>(84)</sup>. Individuele en sosiale geregtigheid is vir die O.T. egter onlosmaaklik verbonde <sup>(85)</sup>.

Geregtigheid - waaroor ons later nog vollediger handel by 4.6 - is dus 'n wesenselement binne die kader van die O.T. vredesprediking. "Wet en orde" beteken baie maal slegs die bestendigheid van - wat Röling noem - die *negatiewe vrede*, d.w.s. die afwesigheid van oorlog en rewolusie (hoe dan ook), maar "reg en geregtigheid" konkretiseer die *positiewe vrede*, d.w.s. die aanwesigheid van 'n situasie van harmonie en welsyn.

Tot 'n algemene evaluering van die pasifistiese argumente

kom ons aan die einde van hierdie deel. Ons wil tans die N.T. Skrifbewyse nagaan.

#### 4.1.2 Nuwe Testament

Ons bestee veral aandag aan die prediking en werk van Johannes die Doper, van Jesus Christus Self, en dan ook die apostel Paulus en die apostel Johannes. Op die prediking van hierdie vier is die hele argumentasie van die pasifisme gebou.

##### 4.1.2.1 Johannes die Doper

'n Skrifwoord waarop die militariste hulle standpunt telkens funder - dit was ook een van die sterk argumente van Augustinus en Calvyn -, en waarmee die pasifiste nogal moeite het, is dié van Johannes die Doper in Luk. 3: 14: "En die soldate het hom ook gevra en gesê: En ons, wat moet ons doen? En hy sê vir hulle: Julle moet niemand geweld aandoen of iets afpers nie; en wees tevrede met julle soldy". Oënskynlik is die teks tog baie duidelik: as Johannes iets teen die krygsdiens gehad het, moes hy dit tog hier uitdruklik verbied het, en omdat hy niks daarteen gesê het nie, het hy dit stilswyend gebillik (86).

Hierop antwoord die pasifiste o.m. met die volgende:

- (i) Johannes die Doper is eintlik nog 'n O.T. figuur (87);
- (ii) hy ondermyn eintlik die hele krygsdiens omdat hy sê dat die soldate *niemand geweld moet aandoen* nie (88);
- (iii) dit is 'n argumentum e silentio (89);
- (iv) die Romeinse soldatekorps in Palestina van daardie tyd was eerder 'n polisie diens as krygsdiens (90);
- (v) die probleem van algemene diensplig het nie vir die Christene van daardie tyd bestaan nie, aangesien die Romeinse Ryk

dit nie gehad het nie <sup>(91)</sup>;

(vi) die Bybel spreek hom nie uit teen slawerny nie, terwyl die ganse kerk dit vandag verwerp; mag en behoort dit nie ook te gebeur ten opsigte van krygsdiens nie? <sup>(92)</sup>; (vii)

wie hierdie teks in militaristiese sin verstaan, sal 'n voorstander moet wees van *imperialisme*, aangesien die Romeinse soldate van wie Johannes hier sou spreek, niks anders kon wees nie as Romeinse besetstroepe van 'n Joodse land <sup>(93)</sup>. (Die frappante situasie doen hom voor dat terwyl die vroeë Christendom krygsdiens verwerp en slawerny aanvaar het, die latere Christendom presies in die teenoorgestelde rigting beweeg het nl. 'n verwerping van slawerny en aanvaarding van krygsdiens).

By nadere beskouing blyk dat daar by 'n verklaring van hierdie teks ten minste drie standpunte is: (i) 'n militaristiese standpunt wat volhou dat krygsdiens hier veroorloof word (Augustinus, Luther, Calvyn); (ii) 'n pasifistiese standpunt wat oordeel dat krygsdiens nie per se hiervolgens toelaatbaar is nie (Tertullianus, Heering, Macgregor, Lasserre); (iii) 'n kontekstuele verklaring wat die teks nie met 'n vooropgesette militaristiese of pasifistiese skema benader nie, maar die teks binne sy konteks lees en verklaar. 'n Kernpunt is dan wat ons onder "soldate" (στρατευόμενοι) moet verstaan. Dit is moeilik bepaalbaar, maar by alle onduidelikheid is ten minste dit duidelik dat dit onduidelik is wat die *strateuōmenoi* presies was en gedoen het. Waarskynlik was hulle persone wat die tollenaars bygestaan het met die insameling van die tolgeld <sup>(94)</sup>. Hierby moet gevoeg word dat die situasie waaronder Johannes die "soldate" geadviseer het, hemelsbreed verskil van 'n twintigste eeuse kernwapensituasie <sup>(95)</sup>.

S.G. de Graaf konkludeer m.i. tereg dat 'n beroep op Luk. 3:14 ten gunste van 'n oorlog en krygsdiens *vandag*, nie steekhoudend

is nie (96).

#### 4.1.2.2 *Jesus Christus*

In 4.2 wil ons graag uitvoerig ingaan op al die pasifistiese motiewe wat op die Christologie gebou is. Tog is dit wenslik om reeds hier, binne die raamwerk van die Bibliologie, aandag te gee aan verskeie argumente waarin veral 'n beroep gedoen word op wat Jesus Christus *gesê* het. Dit kan verwag word dat hier veral die Bergrede ter sprake sal kom; voorts uitsprake oor die swaard; oorlogsgelykenisse; Jesus se kontak met soldate; Sy verwysing na die keiser; die tempelreiniging; oor die gerugte van oorloë, en die bewering dat Sy Koninkryk nie van hierdie wêreld is nie (97).

Die groot aanknopingspunt is onteenseglik die *Bergrede* (Matt. 5 - 7) (98). Vir Tolstoy, byvoorbeeld, word die ganse Bybelse boodskap eintlik gereduseer tot die Bergrede. Dit moet erken word dat daar seker weinig ander Skrifgedeeltes is waaroor daar soveel uiteenlopende opinies bestaan. Talle skrywers het al gewys op die verskillende interpretasies van die Bergrede (99). So is daar bv.

- (i) 'n *absolutistiese verklaring*, wat aanneem dat alle opdragte in die Bergrede oral nagekom moet word sonder enige situasie-etiek (vgl. Bernard van Clairvoux, Fransiscus van Assisi, Thomas a Kempis, Tolstoy);
- (ii) 'n *relativistiese verklaring*, waar die Bergrede òf as 'n interim- en geen ewige etiek beskou word nie, sodat dit net vir die interim voor die einde geldig is (Weiss en Schweitzer), òf as 'n Christus-efiek en geen Christen-etiek nie, d.w.s. dit geld alleen vir Christus wat dit kon vervul en nie vir Christene nie (Thurneysen);

- (iii) 'n *restriktiewe* of *dualistiese* verklaring met die volgende nuanses: dit geld alleen vir die "geestelikes" en nie vir die "leke" nie (vgl. die Rooms-Katolieke Kerk); dit geld alleen vir die privaat-individuele lewe en nie vir die strukturele en politieke nie (vgl. Lutheranisme); dit geld alleen vir die inwendige gesindheid en nie vir die uitwendige dae nie (vgl. Kant);
- (iv) 'n *heilshistoriese* verklaring, wat die Bergrede nie sien as nuwe wet nie, maar die toepassing daarvan situasiebepaald ontwikkel (H.N. Ridderbos) <sup>(100)</sup>.

Heering wys o.a. die volgende vervalsinge van die Bergrede af <sup>(101)</sup>:

- (i) dat dit net vir die innerlike lewe geld <sup>(102)</sup>;
- (ii) dat dit 'n blote gesindheidsetiek aandui;
- (iii) dat dit 'n interims-etiek sou wees <sup>(103)</sup>;
- (iv) dat dit 'n Koninkryks-etiek sou wees sonder raakpunte met die wêreld;
- (v) dat dit individuele etiek en nie politieke etiek is nie <sup>(104)</sup>.

Die kritiek van Brunner nl. dat as iemand hom op die Bergrede beroep, dan moet alle geweld, ook polisiegeweld, ja alle reg, verwerp word, mag wel die radikale pasifisme raak, maar dit tref nie die partiële pasifisme nie <sup>(105)</sup>. Die pasifisme wil juis die relevansie van die Bergrede vir die politiek aantoon.

Die eerste groot woord in die Bergrede is Jesus se saligprysing van die vredemakers: "Salig is die vredemakers, want hulle sal kinders van God genoem word" (Matt. 5: 9), waarvan die Latynse vertaling lui: "Beati pacifici: quoniam filii Dei vocabuntur". Bainton wys op die uitsonderlikheid van hierdie uitspraak as in gedagte gehou word dat die enigste persone wat in daardie dae in die Romeinse Ryk "Seuns van God" genoem is omdat hulle vredemakers was, die Romeinse keisers was, die vaandeldraers van die *Pax Romana* <sup>(106)</sup>.

Daarby moet in gedagte gehou word dit hier nie soseer gaan om vredemakers nie as vredestigters, vredeboërs (107). En onder εἰρήνη moet niks anders verstaan word nie as die O.T. shalom, as die harmoniese toestand tussen alles (108).

'n Volgende belangrike verwysing in die Bergrede is natuurlik dié na die *vyand*. 'n Slegte mens moet nie "weerstaan" word nie (ἀντιστῆναι) (Matt. 5: 39). Die bedoeling is hier nié - volgens Bainton - dat 'n mens nie jou lewe mag verdedig nie, maar dat 'n mens nie gekrenk sal voel deur belediging nie, want vir die Jode van daardie dae was 'n slag op die regterwang (uitgevoer met die rugkant van die regterhand) nie 'n saak van aanranding nie maar van groot belediging (109). In Matt. 5:44 vind ons, wat Heering noem, "de hoogste eis, die überhaupt gesteld kan worden" (110), nl.: "Maar Ek sê vir julle: Julle moet julle vyande (ἐχθροῦς) liefhê". Die groot vraag is egter wat die konnotasie is van *echthroi* (in onderskeiding van *polemi*). Heering hou vol dat in sowel die N.T. as LXX word *echthros* (= persoonsvyand) vir persoons- en volksvyand gebruik, terwyl *polemios* (= volksvyand) in die N.T. ontbreek (111). (Otto Weber beweer dat die "vyand" hier nie iemand is van 'n ander volk nie, maar "die religieuse teenstander", en dat die slag op die regterwang in die sinagoge gebruiklik was om 'n dwaalleraar te tug (112)).

Ons staan dus hier voor die probleem van die Skrifberoep in die etiek (113). Kuitert stel die indringende vraag of dit teologies en eties houdbaar is as sommige van die Bergrede - geboëie bindend verklaar word sônder uitsonderinge (egskeiding), terwyl ander bindend is mèt uitsonderinge (eëd, geweld) (114). En Rothuizen stel die kritiese vraag of die ortodoksie nie "nogal vrijzinnig" met die Bergrede omgaan nie (115). Ons stem saam met T. van der Walt dat 'n dualistiese verklaring van die Bergrede nie reg daaraan laat geskied nie; wat Christus gesê het, moet ons "net gaan dōën" (116).

Oor die etiese relevansie van 'n teks soos *Matt. 7: 12* ("Alles wat julle dan wil hê dat die mense aan julle moet doen, net so moet julle aan hulle ook doen; want dit is die wet en die profete"), hoef seker nie verder gediskusseer te word nie, hoewel dit 'n vraag is in hoeverre - en presies hoë - dit die oorlogs-etiek raak.

'n Tweede Skrifgedeelte wat hier ter sprake kom, is *Matt. 10: 34*: "Moenie dink dat Ek gekom het om vrede op aarde te bring nie. Ek het nie gekom om vrede te bring nie, maar die swaard". Is hierdie Christuswoord nie baie duidelik militaristies getint nie? Heering meen dat hierdie swaard (μάχαιρα) nie as politieke maar eerder as simboliese swaard gesien moet word <sup>(117)</sup>. Macgregor oordeel dat dit as Semitiese idioom in 'n ironiese ekspressie verstaan moet word, terwyl hier ook geen verwysing na 'n oorlog voorkom nie <sup>(118)</sup>. Lasserre merk op dat Lukas die "swaard" verklaar met "verdeeldheid" (Luk. 12: 51), en dat van die ander 16 gevalle waarin hierdie woord in die N.T. voorkom, 7 letterlik en 9 oordragtelik verstaan moet word <sup>(119)</sup>.

Grosheide wil die swaard letterlik - godsdiensoorloë! - sowel as geestelik verstaan. Hy wys daarop dat Jesus nie preek dat die dissipels hulle met die swaard moet verweer nie, maar dat Hy dit ook nie verbied nie <sup>(120)</sup>. Ridderbos sien die swaard as beeld van verdeeldheid en pyn <sup>(121)</sup>. Michaelis verstaan dit ook figuurlik; "it can hardly refer to military conflict" <sup>(122)</sup>. Veral in die lig van Luk. 12: 51 kan moeilik anders gekonkludeer word as dat hierdie teks nie in militaristiese sin misbruik mag word nie. Afgesien nog van die vraag of dit 'n letterlike of figuurlike swaard mag wees, gaan dit hier baie duidelik oor 'n voorbeeld uit die personele en nié sosiale (oorlogs-) etiek nie.

'n Derde relevante gegewenheid is Jesus se kontak en gesprekke

met soldate - die eg. *soldatetekste*. In hierdie verband kan veral genoem word: Matt. 8: 5-10 (die hoofman van Kapernaüm); Joh. 4: 46-53 (die koninklike beampte); Matt. 27: 54 (die hoofman oor honderd), terwyl ook gedink kan word aan Hand. 10 (Cornelius, hoofman uit Cesaréa) en Hand. 16 (die trondbewaarder te Filippi). Jesus het gedurende Sy omwandeling op aarde nooit 'n soldaat vermaan om sy roeping te laat vaar nie; impliseer dit dan nie dat Hy daarmee krygsdiens en oorlog gewettig het nie? Die antwoord van die pasifisme hierop is soos volg (dit stem in 'n groot mate ooreen met wat by Johannes die Doper gesê is):

- (i) Die Romeinse "soldate" was geen militêres in die hedendaagse sin van die woord nie, maar eerder polisie-dienaars (123);
- (ii) Jesus handel nie oor die soldate se roeping nie maar oor hulle gelêf (124), trouens, Hy het ook die ontugtige vrou geprys vir haar geloof maar daarmee nie haar "roeping" gesanksioneer nie (Luk. 7: 37 - 50) (125);
- (iii) dit is 'n argumentum e silentio en daarom logies aanvegbaar (126) - vgl. slawerny;
- (iv) indien Jesus die Romeinse soldate aanvaar het, moet hieruit logies gekonkludeer word dat Hy die Romeinse imperialistiese besetting van Israel ook goedgekeur het - wat onwaarskynlik is (127);
- (v) toentertyd was daar nog geen verpligte militêre diensplig nie, maar wel 'n vrywillige (128).

Dis is duidelik dat daar nie tē verstrekkende konklusies uit Jesus se omgang met militêres getrek kan word nie - hetsy pasifisties, hetsy militaristies. As die argument steekhoudend is dat ons hier nie met krygsdiens maar met polisie-diens te doen het, val die hele militaristiese beroep op hierdie tekste deur. Andersyds bly dit 'n raaisel dat Jesus hierdie soldate nie oor hulle bewoep

vermaan het nie, soos Hy by geleentheid tog baie duidelik met 'n owerspelige vrou gedoen het (Joh. 8: 11) (129).

'n Vierde anti-pasifistiese argument word ontleen aan Jesus se sg. "oorlogsgelykenisse". Daar is Sy verwysing na 'n wrekende koning (Matt. 28: 34 v; 22: 7, 13; 24: 49 v; 25: 30; Mark. 12: 9; Luk. 19 :27 ens.); daar is Sy gelykenis van die koning met sy 10,000 man (Luk. 14: 31- 32); en daar is Sy referensie na die goed gewapende man (Luk. 11: 21 - 22). Is uit hierdie gelykenisse nie sonder meer duidelik dat Jesus se siening ten minste militaristiese tendense bevat het nie? Macgregor antwoord dat Jesus Sy gelykenisse geneem het uit die ryke geskakeerdheid van die lewe, en dat Hy dít waaraan Hy Sy gelykenisse ontleen het, nōg goed -, nōg afgekeur het (130). Jesus ontleen bv. Sy beeldspraak aan die inbraak van 'n dief (Matt. 24: 42 - 44), terwyl inbraak daarmee geensins goedgekeur word nie (131). Die "pointe" van die gelykenisse is nie die regverdiging van 'n oorlog nie, en Jesus maak daarin ook heel dikwels gebruik van persone "deren Lebenshaltung moralisch recht verdächtig ist" (132).

Dit behoort tot die gesonde gereformeerde hermeneutiek dat in 'n gelykenis steeds na die *hoofgedagte* gesoek word - volgens Grosheide (133) -, en dat, so oordeel Graijdanus, ons moet waak teen die fout om by 'n gelykenis alle trekke van die beeld te wil oorbring op die betekende saak (134). Wanneer die Here Jesus dus van oorlogsgelykenisse gebruik maak, kan daaruit nōg 'n pro- nōg 'n contra-standpunt afgelei word.

'n Vyfde Skriftuurplek wat soms deur militariste in anti-pasifistiese gees geïnterpreteer word, is Matt. 21:12 : die *tempelreiniging*. Die t sonder interessante situasie doen hom tans voor dat militariste hierdie teks hanteer as 'n bewys tot die reg van verzet in *oorlog*, maar nié in 'n rewolusie nie, terwyl omgekeerd

sommige pasifiste met hierdie teks 'n oorlog verwerp, maar 'n (bloedlose) rewolusie bepleit! Hier het ons tog met 'n rewolusionêre Jesus te doen! Dat 'n oorlog met hierdie teks bepleit kan word, word egter deur die pasifisme met die volgende argumente verwerp:

- (i) geen mens kan met 'n touthessweep oorlog maak nie, en 'n sweep is iets anders as 'n handgranaat (135);
- (ii) nêr Johannes maak melding van 'n sweep (Joh. 2:15) (136);
- (iii) Johannes sê nie of Jesus die geldwisselaars inderdaad geslâan het nie (137);
- (iv) die "uitdrywe" (*ekballein*) sien nie op 'n gewelddadige nie maar outoritatiewe optrede (138);
- (v) dit gaan hier om *godsdiens*, om *tempelreiniging* - en Jesus het tog nooit op hiêrdie terrein geweld voorgestaan nie (139).

Ons hoef oor hierdie gedeelte nie lank uit te wy nie: die *tempel*-reiniging, en die wyse waarop dit plaasgevind het, kan werklik nie as materiaal dien om 'n (kern-) oorlog te sanksioneer nie (140).

'n Veel moeiliker probleem tree egter na vore - sedens - by Jesus se verwysing na die "keiserryk" en die "Godsryk" in *Matt. 22: 21*: "Betaal dan aan die keiser wat die keiser toekom, en aan God wat God toekom" (vgl. *Mark. 12:17* en *Luk. 22: 25*). Het ons nie hier 'n oorduidelike bewys daarvan dat as die keiser sy onderdane oproep tot oorlog, hulle noodwendig moet gehoorsaam nie? Augustinus, Ambrosius en Athanasius het hulle o.m. op hierdie teks beroep ten gunste van 'n oorlog (141). Die pasifistiese verweer hierop is dat die woord van Jesus baie duidelik die reg van die keiser begrêns, terwyl in 'n oorlogsituasie 'n totalitêre greep gedoen word op die mens, sodat die keiser nie net iets nie maar alles kry (142). Daarby is dit uiters gevaarlik om hier twee selfstandige gebiede te skei (143). Lasserre wil dan ook niks weet van twee

terreine wat lãngs mekaar lê nie, nee, "Jesu Wort setzt ein ganz anderes Bild voraus: zwei konzentrische Kreise, deren kleinerer (der des Kaisers) trotzdem ein integrierender Bestandteil des grösseren (Gottes) bleibt,- der keine Abtrennung vertrãgt" (144).

Hierdie belastingvraag aan Jesus is natuurlik as strikvraag bedoel. Die vraag word nl. gestel deur 'n deputasie van die Fariseërs, wat anti-Romeins ingestel was (hoewel minder ekstremisties as die Zelote), en van die Herodiane, met 'n pro-Romeinse instelling (nog veel meer as die Sadduseërs) (145). Die verklaring van hierdie teks vind gewoonlik plaas binne die kader van 'n twee-ryke-leer. Maar dít kan op sy beurt weer op twee maniere geskied, wat ons kan verduidelik met die beelde van twee lãngs mekaar liggende sirkels en twee konsentriese sirkels. In die eerste geval is daar dan sprake van twee terreine, twee ryke, 'n keiserryk en 'n Godsryk, elk soewerein op sy eie terrein (146), en in die tweede geval van één ryk, die Godsryk, wat alle ander ryke omspan en omvat, en hulle soewereiniteit begrens (147). Hierdie tweede verklaring, wat ook die universele Koningsheerskappy van Jesus Christus (Matt. 28: 18) ten beste verdiskonteer, is besig om al hoe meer veld te wen. Wolfgang Schrage meen ook dat die kern van die Jesuswoord in die *tweede deel* daarvan geleë is: "Der Gehorsam gegenüber Gott ist allem anderen vor- und übergeordnet" (148). "Das Wort Jesu hält damit die Mitte zwischen den extremen Positionen der Rebellion und Revolution auf der einen Seite, der Mythisierung, Apotheose und Glorifizierung von Kaiser und Reich auf der anderen Seite" (149). Toegepas op die oorlogsvraagstuk, moet ons dus rekening hou met:

- (i) Jesus handel nie hier oor gehoorsaamheid aan 'n owerheid t.o.v. 'n oorlogsprobleem nie, maar oor die *belastingvraag*, en
- (ii) die gehoorsaamheid aan owerheidsgesag staan hier nie nãas nie maar word ingesluit - en begrens - deur die gehoorsaamheid aan God (vgl. Hand. 5: 29).

'n Sterk teksverwysing - nommer sewe - waarop die militarisme hulle standpunt bou, is Jesus se verwysing na oorloë en gerugte van oorloë tot die einde, *Matt. 24: 6 v.* (vgl. *Mark. 13: 7 v.*, *Luk. 21: 9 v.*). Hiervolgens behoort dit tog duidelik te wees dat die mensheid in hierdie sondebedeling net nie aan 'n oorlog-situasie kán ontsnap nie en dat dit die wêreldgeskiedenis soos die dood sal begelei tot die jongste dag. Die pasifistiese antwoord hierteenoor is

- (i) dat Jesus wel voorspel het dat daar oorloë sal wees tot op die jongste dag, maar dat Hy nêrens Sy volgelinge beveel het om daaraan *deel te neem* nie <sup>(150)</sup>;
- (ii) dat Hy ook gepraat het van hongersnede, iets wat die mensheid nie fatalisties aanvaar nie maar waaraan inderdaad iets gedoen word <sup>(151)</sup>.

Daar moet, veral m.v.n. *Matt. 24: 6*, uiters streng gewaak word teen 'n religieus-gefundeerde fatalisme <sup>(152)</sup>. Hoe meer ons gefassineerd in die angswekkende duisternis van hierdie afgronde bly staan - oorlog as onontkoombare noodlot -, des te onweerstaanbaarder word ons daarin getrek <sup>(153)</sup>. H. Bavinck wys ook daarop dat die woorde oor oorlog in *Matt. 24: 6* ewemin as die woord oor armoede 'n *bevel* is wat die mens moet uitvoer; oorlog mag en moet bestry word <sup>(154)</sup>. Pessiektes ken ons byna nie meer nie <sup>(155)</sup>. Daarby het Christus ook geleer dat die katastrofes *ontvlug* kan word (*Matt. 24: 20*) <sup>(156)</sup>. Dit is duidelik dat *Matt. 24: 6* nie 'n opening bied vir 'n polemologiese fatalisme nie: Jesus verwys na oorloë, soos na pessiektes en hongersnede, as *feit* en nie as *opdrag* nie. Die kern van die saak is hier dus nie dāt Christus iets omtrent die eindgerigte geopenbaar het nie, maar wāt Hy daartoe omtrent geopenbaar het.

Een van die "duisterste plaatsen" van die N.T. is, volgens

Heering <sup>(157)</sup>, Luk. 22: 36 - 38, waaraan ons tans, in die agste plek, nadere aandag bestee. Selfs Harnack sê van hierdie gedeelte: "Wirklich dunkelt bleibt die Mahnung" <sup>(158)</sup>. Jesus sê hier aan sy dissipels dat wie nie 'n beurs en reissak het nie, sy klee moet verkoop "en 'n swaard (μάχαιρα) koop" (vs. 36). Beteken dit dan nie baie duidelik dat die dra van wapens geoorloof is nie? Inderdaad lewer hierdie gedeelte nogal groot moeite aan die pasifis=me. "It must be frankly confessed that the passage is one of the most puzzling with which we have to deal..." <sup>(159)</sup>.

Wat is dan die pasifistiese antwoord? O.m. die volgende:

- (i) dit is die *enigste* verwysing na die feit dat die dissipels swaarde gedra het <sup>(160)</sup> - waarmee die teks natuurlik nie sy krag verloor nie, maar tog is dit foutief om vas te hou aan 'n oogopslag-betekenis as alle ander tekste dit duidelik weerspreek <sup>(161)</sup>;
- (ii) in Matt. 26: 52 word die *gebruik* van die swaard deur Jesus baie duidelik veroordeel <sup>(162)</sup>;
- (iii) die blote feit dat *twee* swaarde nie voldoende is om *twaalf* manne te verdedig nie, stel die letterlike (en militaristiese) verklaring disputabel <sup>(163)</sup>;
- (iv) die latere optrede van die apostels bewys dat hulle nooit meer van 'n swaard gebruik gemaak het nie <sup>(164)</sup>. Macgregor gee egter toe dat Jesus hier toestemming verleen het aan die gebruik om 'n wapen vir selfverdediging te dra <sup>(165)</sup>.

Afgesien van die vraag <sup>of</sup> μάχαιρα hier ook *slagmes* sou kon beteken, en van die onmoontlikheid om 12 mense met 2 slagmesse te verdedig, en van die foutiewe voorstelling dat die Koninkryk van God met letterlike wapens verdedig (en bevorder) kan word, is Gereformeerde e.a. Skrifverklaarders dit volkome eens dat die verwysing van Jesus t.o.v. die koop van 'n swaard hier nie in letterlike nie maar wel

in *figuurlike* sin bedoel is <sup>(166)</sup>. Sy slotwoorde, "Dit is genoeg" (vs. 38), dui dan ook nie daarop dat die twee *swaardes* genoeg is nie, maar dat Hy nou genoeg van die *onderwerp* gehad het; Sy dissipels begryp nie die intensie van Sy woorde nie <sup>(167)</sup>. "Genoeg daarvan!" Toe die pous in 1302 n.C. o.g.v. hierdie woorde verklaar het dat hy die reg het om twee swaarde te hanteer, nl. 'n geestelike en 'n wêreldlike, was hy volkome op 'n dwaalweg <sup>(168)</sup>. Jesus bring nie die *oorlogs*probleem hier te sprake nie, intendeel, Sy woorde moet figuurlik verstaan word met die oog op Sy op hande synde lyde.

'n Negende teks waarop die pasifiste hulle baie beroep, is die beroemde woorde van Jesus aan Petrus: "Sit jou swaard in sy plek terug; want almal wat die swaard neem, sal deur die swaard ver gaan" (*Matt. 26 : 52*). Vir Tetullianus was dit dié teks. Die pasifiste brei hierdie woorde graag uit van die individuele na die strukturele etiek: dit geld nie net persone nie, maar ook state, veral wanneer state 'n *atooms*waard wil hanteer <sup>(169)</sup>. Daarby is dit waarskynlik die "swaard" ter *verdediging* wat Jesus hier afgewys het <sup>(170)</sup>.

Of Jesus hier 'n stukkie oorlogsetiek wil leer, is nie so maklik uit te maak nie. Hy handel bv. nie oor die roeping van die owerheid nie maar oor 'n enkeling, en dit binne die konteks van die Koninkryk van God <sup>(171)</sup>. Ridderbos voeg by dat Jesus hier stellig nie spreek van alle gebruikmaking van die swaard nie, en hy verwys na Rom. 13: 4 <sup>(172)</sup>, hoewel die τὰς γὰρ hier nogal sterk klem dra, en dit ook 'n ope vraag is wat ons onder die "swaard" van Rom. 13 moet verstaan. Hiër moet onder μάχαιρα heelwaarskynlik "slagmes" verstaan word, 'n gedagte wat al by Chrysostomus voorgekom het, en dan bedoel as slagmes *vir die paaslam* - waarmee nou 'n mēns se oor afgekap word! <sup>(173)</sup>. Dit is interessant dat Schilder i.v.m. hierdie teks opmerk dat

Christus hom hiermee nie vir of teen 'n oorlog uitgespreek het nie, maar 'n feit konstateer - en daarmee bring hy die vers tog i.v.m. die oorlogsprobleem - nl. "dat geen enkele oorlog ook maar een vraagstuk wezenlijk oplost" (174). Te meer - kan ons byvoeg - noudat nie meer slagmesse maar kernbomme hanteer word. In die verlede kon daar ten minste nog sprake wees van 'n *gedeeltelike* oplossing, tans staar die wêreld 'n *algehele vernietiging* in die gesig. Dit is waar dat in 1945 die probleem van die Nasionaal-sosialisme opgelos is, maar daarnaas is 'n groter een, nl. die Kommunisme, wakker gemaak. In 'n toekomstige oorlog sal daar egter nie sprake wees van 'n oplossing van sommige en die ontknoping van nuwe probleme nie, want in 'n totale oorlog verdwyn oplossing en probleem in die niet. Menslikerwys gesproke tender elke toekomstige - as totale - oorlog na nihilisme.

'n Laaste - en tiende - teks waarna hier verwys moet word, is die bekende woorde van Jesus aan Pilatus in *Joh. 18 : 36*: "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie (εκ του κόσμου); as My koninkryk van hierdie wêreld was, sou my dienaars geveg het, dat Ek nie aan die Jode oorgelewer word nie. Maar nou is My koninkryk nie van hier nie". Hierdie teks is maeremale gebruik - soos ook Matt. 22: 21 - as bousteen vir 'n twee-ryke-leer waarvolgens alle geweld in die Gōdsryk uitgesluit is (dit is tewens 'n ðnpolitiese Ryk), terwyl geweld wêl moontlik sou wees in die bürgerryk. Hierop antwoord die pasifiste dat Jesus met hierdie woorde wil duidelik maak dat Sy Koninkryk (of koningskap) nie *vanuit* hierdie wêreld is nie - dit het 'n ander oorsprong, wese, gestalte en uiting - maar dat Hy nooit ontken het dat dit *vir* hierdie wêreld is nie (175). Dit is m.a.w. nie *wêrelds* nie maar tog voluit *wêreldlik*.

Hierdie magtige woord, "van wereldhistorische betekenis" (176), is

helaas dikwels misverstaan , so asof die Koninkryk van Christus geen raakpunte besit met die wêreld nie. Tog is Gereformeerde outeurs dit eens dat die Hemelryk inwerk op die hele menslike lewe <sup>(177)</sup>, dat dit veel wyer is as die kerk, en ook die maatskappy, wetenskap en kuns raak <sup>(178)</sup>, dat dit 'n reële, wesenlike saak is en van betekenis vir hiërdie wêreld <sup>(179)</sup>. Jesus se Ryk is baie duidelik *vir* hierdie wêreld en *in* hierdie wêreld <sup>(180)</sup>.

*In hierdie konteks* verstaan, is die stelling dat die Ryk van Christus *ompolities* is, disputabel. Hierdie Ryk is ekumenies en universeel, dit omvat en infiltreer alle lewensterreine, ook die politieke.

#### 4.1.2.3 Die Apostel Paulus

Wat die prediking van Paulus betref, kan tweërlei onderskei word: enersyds sy militaristiese beeldspraak en andersyds Romeine 13: 1 - 7. Wat e.g. betref, en hier kan o.a. verwys word na gedeeltes soos Rom. 6: 13 v., 13:12; I Kor. 9: 7; II Kor. 6: 7; Efes. 6: 10 - 17; I Thess. 5: 8; I Tim. 1: 18, 6: 12; II Tim. 2: 3 v., is die pasifiste eenstemmig dat hierdie beelde geestelik van aard is en nie op 'n bloed-oorlog betrekking het nie <sup>(181)</sup> - en niemand sal met hulle hieroor twis nie, hoewel I Kor. 9:7 ("Wie dien ooit as soldaat op eie koste?") (vgl. II Tim. 2:4) tog ietwat buite hierdie kategorie val <sup>(182)</sup>. Natuurlik ontvang Efes. 6: 12 - "want ons worstelstryd is nie teen vlees en bloed nie" - veel klem <sup>(183)</sup>.

Die grootste aanslag van pasifistiese kant word egter op Rom. 13 gemaak, omdat hulle dit beskou as die "kroongetuige" van die "'militärfreundliche' theologie" <sup>(184)</sup>, "the crowning proof-text of a militarist theology" <sup>(185)</sup>. Dit kan m.i. nie betwyfel word nie dat Rom. 13: 1-7 'n besonder groot - so nie, deurslaggewende - rol speel in die opset van 'n militaristiese standpunt.

Hier word tog duidelik gestel dat die "magte" (εξουσιαι) - of is dit dalk die "owerhede" (ἀρχουτες)? - die swaard (μάχαιρα) dra, en wat anders kan dit beteken as dat die owerheid óók die swaard in oorlogstyd mag opneem?

Die pasifistiese antwoord hierop is soos volg:

- (i) Wanneer Rom. 13: 1-7 verklaar word, mag dit nie op 'n isolasionistiese wyse geskied nie, maar moet die *konteks* waarbinne dit voorkom, verdiskonteer word. So word dit bv. omsoom deur twee uitsprake waarvan die eerste pasifisties lyk ("oorwin die kwaad deur die goeie", Rom. 12 : 21) en die tweede humanitêr ("hy wat 'n ander lief=het, het die wet vervul", Rom. 13: 8) (186).
- (ii) Die bybelse opdrag is nie net dat die goeie teen die kwade *verdedig* moet word nie, maar dat die kwaad *oorwin* moet word, egter nie in die sin van militêre vernietiging nie (187). Die pasifiste beweer dat hulle nie ontken dāt daar *verdedig* moet word nie, maar die kernvraag is die beste *wyse waarop* dit moet geskied (188). Omdat 'n owerheid die gevaar loop van nederlaag, des te meer in 'n moderne oorlog (189), is 'n militaristiese optrede nie minder riskant as 'n pasifistiese nie (190).
- (iii) Daar moet duidelik onderskei word tussen die *eksousiai* (die wetgewende regering) van vs. 1 en die *archontes* (regters) van vs. 3; blykens die verband is dit die *archontes* wat die swaard dra (191).
- (iv) Talle pasifiste wys daarop dat Paulus in Rom. 13 handel oor die verhouding van die onderdaan tot die owerheid, d.w.s. oor 'n *intra-nasionale* situasie, en nie oor die

verhouding van die een owerheid tot 'n ander owerheid nie, d.w.s. nie oor 'n *internasionale* situasie nie; dit gaan hier nie oor die *milisiële* nie maar wel oor die *justisiële* en *polisiële* taak van die owerheid (192).

- (v) Daar moet in gedagte gehou word dat Paulus hier verwys na 'n *heidense* owerheid; indien hy sou gehandel het oor 'n *Christelike* of 'n *Christen*-owerheid sou sy advies dalk anders daar uitgesien het (193).
- (vi) As Paulus hier die reg van geweld billik, dan mag sy woorde oor geweld ('n swaard) nie uitgerak word tot wat ons vandag ken as 'n *atoomswaard* nie (194).
- (vii) Paulus se hele betoog impliseer dat nie net die *kwaad=doeners* gestraf word nie maar ook die *goeddoeners* "geloof" word (vs. 3), terwyl 'n oorlogswaard nie-diskriminerend slegtes en goeties, skuldiges en onskuldiges tref (195).
- (viii) Gesien in die lig van die feit dat die *archontes*, of regters, die swaard dra en dat die swaard *kwaaddoeners* (w.o. belastingontduikers, vs. 6) tref, is die swaard hier heelwaarskynlik figuurlik bedoel as simbool van gesag (196).

Hierdie argumente is swaarwigtig en vra 'n noukeurige antwoord. Dit is inderdaad noodsaaklik om rekening te hou met die *konteks* waarbinne Rom. 13: 1-7 verskyn (197). En oor die kernvraag of Rom. 13 handel oor 'n milisiële of polisiële saak, stem Troost - weliswaar vragenderwys - toe dat dit oor lg. gaan (198), en H.N. Ridderbos sê: "Allen zijn er, geloof ik, wel over eens, dat Rom. 13 geen enkel beroep toelaat op een gewapend verzet van het ene volk tegen het andere" (199). Dit is ook die standpunt van S.G. Graaf (200). Dit is 'n ope vraag in hoeverre daar geskei mag

word tussen *eksousiai* en *archontes*, asook wat die werk van die archontes presies was <sup>(201)</sup>, hoewel Schrage meen dat die swaard wat hier ter sprake kom, "ist nicht das Kriegsschwert, sondern das Richtschwert als Symbol richterlicher Macht und Strafgewalt" <sup>(202)</sup>. En natuurlik, as dit 'n letterlike swaard is, en dit sou vandag 'n atoomswaard kon beteken, dan maak dit 'n "tevergeefse" indruk <sup>(203)</sup>.

Ons konklusie is dan dat o.g.v. goeie Gereformeerde eksegeese daar baie moeilik op Rom. 13 'n beroep gedoen kan word vir 'n oorlog, veral as dit 'n totale oorlog is.

#### 4.1.2.4 Die apostel Johannes

In die N.T. is daar natuurlik niks te vind van "heilige oorloë" nie, behalwe vir die boek Openbaring. Hiermee is die pasifiste ietwat verleë en sommige maak dit af as invloed van die Joodse apokaliptiese oorloë <sup>(204)</sup> - 'n teologies disputabele opmerking. Meer gewig dra die standpunt dat by hierdie eskatologiese vernietiging geen mense aktief ingeskakel word nie <sup>(205)</sup>. Daar staan geskrywe dat in die eindtyd een derde van die mense sal omkom, maar daar staan nie geskrywe dat die gemeente van Jesus Christus aktief daaraan moet deelneem nie <sup>(206)</sup>.

Dit is waar dat die eindoordeel God se prerogatief is en dat van daaruit geen konklusies getrek kan word vir die menslike deelname daaraan nie, tog bly dit volgens die Bybelse boodskap 'n werklikheid waarmee voortdurend rekening gehou moet word.

Dit is ironies dat die pasifiste soveel moeite ondervind met 'n apostel wie se prediking so beheers word deur die boodskap van liefde ---

#### 4.1.3 Evaluering

Die pasifisme stoel nie maar net op rasionalisme nie. Dit doen, so het ons in die voorafgaande gesien, 'n beroep op die Bybel. Nou weet ons dat 'n blote beroep op die Bybel nie vol-doende is vir die juiste verstaan daarvan nie - die duiwel self beroep hom ook op die Skrif (Matt. 4:6)<sup>(207)</sup> ---, en dat selfs 'n rasionele Skrifkennis geen outomatiese waarborg is dat die bôôd-skap daarvan begryp is nie (vgl. Matt. 2: 4-6; Luk. 24: 25-27; Hand. 8: 30-35). Dit gaan oor die vraag na die Skrifberoep in die etiek<sup>(208)</sup>. Dit gaan oor die Skrifbeskouing. *Die oorlogs=vraag is in sy wese 'n hermeneutiese vraag*<sup>(209)</sup>.

Dit kan nie ontken word nie dat baie van die pasifiste - soms selfs uitgesproke<sup>(210)</sup> - op 'n Skrifkritiese standpunt staan met skerp kritiek van biblisme en bibliolatrie op die reformatoriese, i.c. Calvynse, Skrifbeskouing. Van 'n letterlike verstaan van die Skrif wil hulle dikwels niks weet nie<sup>(211)</sup> en dit is fundameta-listies om die ganse Bybel as outoritatief te aanvaar<sup>(212)</sup>. Soms neem dit ekstreme vorme aan, soos bv. by Tolstoy, en lei dit tot 'n radikale ontmitologisering<sup>(213)</sup>.

Die eerste waarop 'n aanslag gemaak word, is die O.T. Dit mag geensins onkrities hanteer word nie<sup>(214)</sup>. In die O.T. wemel dit nog van lofprysinge oor nasionalisme en militarisme<sup>(215)</sup>. Dit skyn of Bainton nie te gelukkig voel dat boeke soos Deuteronomium, Numeri, Josua en Rigters in die kanon opgeneem is nie<sup>(216)</sup>. Hy noem dat Christene dit problematies vind om die O.T. te hanteer; "none rejected it completely but all to a degree"<sup>(217)</sup>.

Hierdie kritiese houding geld egter onverminderd t.o.v. die N.T. Matthëus het bv. twyfelagtige dinge in sy ewangeliëbeskrywing

bygevoeg (218), en die wil van God is nie te vind in die Tien Gebooue en Pentateug nie (Jodé), of in die Bergrede nie (Tolstoy), of in die hele Bybel nie (Zwingli en Calvyn), maar so naastenby in die goue reël (219). Die Sinoptici bied ons ook 'n ver beter weergawe van Jesus se woorde en bedoelinge as Johannes (220), wat nie altyd betroubaar is nie (221).

Hierdie Skrifbeskouing laat die pasifiste, ook en veral wat hulle *Godsbegrip* betref, beweeg op die randjie van Marcionisme, wat hulle gewoonlik verwerp, maar dit is 'n groot vraag of hulle nie tog inderdaad in hierdie kettery verval nie. Baie - bv. Heering (222) en Cadoux (223) - het hier die invloed ondergaan van Harnack, wat beweer het: "Marcion hat unzweifelhaft den christlichen Gottesbegriff wesentlich richtig erfasst" (224). Jesus moet dan "Ons Vader" wees, en dit is onverenigbaar met die O.T. lering aangaande die God van Israel (225). Christus het 'n radikale verandering teweeggebring t.o.v. die konsepsie oor God (226). Is die God van Israel dalk 'n ander God as die God van die Christene? (227).

Ook die *kerkbegrip* bly in die slag. Daar word selde van Israel gepraat as die *Godsvolk*, maar steeds as die "Hebrews" (228), en dit skyn asof die kerk (as N.T. Godsvolk) verbandloos is met Israel (as O.T. Godsvolk) (229).

Die vraag is hoedat die pasifiste die verhouding tussen die O.T. en N.T. sien. Strijd sien dit so dat daar "voortschrijding" in die Openbaring is (230). Daar is 'n "progression of redemptive revelation which culminated in Christ" (231). Cadoux praat selfs van 'n "progressive revelation of the Divine character" (232).

Wat is ons antwoord op hierdie Skrifbeskouing (waaruit voortvloei 'n bepaalde Teoslogie en ekklesiologie)? Vanuit reformatoriese

standpunt het ons sonder twyfel kritiek op die Skrifbeskouing van die (meeste) pasifiste. Dit is hoogs problematies - en dié beswaar geld eweneens vir die militarisme - om vanuit 'n bepaalde pasifistiese vooringenomenheid die Skrif te benader waardeur tekste eenvoudig omgebuig word om in te pas by die eie standpunt. So vind ons nie alleen 'n *devaluering* van die O.T. nie maar ook 'n *isolering* daarvan van die N.T. Nie dat daar nie, omgekeerd, by die militariste dikwels 'n oorspanne aanwending van die O.T. aangetref word nie, 'n verklaring van die O.T. slêgs vanuit die O.T., so asof Jesus Christus nooit gekruisig is en opgestaan het nie. Die militaristiese Skrifverklaring is dikwels volkome onchristologies, met 'n ooraksentuering van die Noagologie, soos by Thielicke bv. (233), terwyl dié van die pasifisme sterk Christomonistiese tendense vertoon. Sonder die O.T. is die N.T. onverstaanbaar, sonder die N.T. is die O.T. onverklaarbaar.

Dit is 'n waarheidsmoment wanneer die pasifisme sterk klem laat val op 'n Christologiese interpretasie (234). Die sentrale tema van die O.T. (235) en N.T. (236) is sonder twyfel die koms van die *Koninkryk van God*, soos gerealiseer met die koms van die Jesus Christus en die Gees van God. Alles wat in die Heilige Skrif geopenbaar is, moet in verband met Christus gesien en verstaan word (237). Die gesag van die Skrif hang saam met die bedoeling van die Skrif; die kruis en opstanding van Jesus is sō belangrik dat dit 'n hele Bybel opgeroep het (238). Die skopusgedagte van die Skrif is te vind by talle Gerefermaerde outeurs, soos o.a. H. Bavinck (239), J.D. du Toit (240) en S.C.W. Duvenage (241), maar dit was veral G.C. Berkouwer wat hierop 'n nuwe aksent geplaas het. Dat die Skrif van Christus getuig, beteken geen relativisering van die Skrif nie, maar die erkenning van sy sin, gerigtheid en funksie (242). Die O.T. is dus sonder die N.T., sonder Jesus Christus, onverstaanbaar (Joh. 5: 46; Luk. 24: 27).

Dit moet Christologies - en nie Christomonisties of onchristologies nie - verstaan word. Dit geld ook vir die oorlogsprobleem. Die Christologie is betekenisvol vir die polemologie, of dit besit hoegenaamd geen waarde nie. (Karl Barth is bv. opvallend nie-Christologies in sy bespreking van die oorlogsetiek).

Die frappante is dat die pasifiste, wat dikwels so fulmineer teen die sg. fundamentaliste, self die een na die ander beroep op die Skrif doen. Inderdaad, want van die Skrifgeworde Woord is net so min los te kom as van die Vleesgeworde Woord, omdat die een die skopus van die ander is.

Vir die suiwer bestaan van die Woord van God is nie alleen nodig dat rekening gehou moet word met verskillende literatuurgenres nie, maar veral ook met die feit dat daar *voortgang* was in God se openbaring, sodat ons nie slegs van *heils*geskiedenis nie maar van *openbarings*geskiedenis moet spreek (243). In hierdie verband geld die beroemde woorde van H. Bavinck: "De openbaring Gods toch is gegeven in den vorm van eene geschiedenis; zij heeft verschillende tijden doorlopen. Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgeteekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechtstreeks meer aan en had op vroeger levende personen betrekking" (244).

Wat die besondere teksverwysing deur die pasifiste betref: daaraan het ons reeds aandag bestee, sodat dit tans nie nodig is om te herhaal wat reeds betoog is nie.

#### 4.2 CHRISTOLOGIESE MOTIEF

'n Tweede motief wat 'n baie groot - so nie deurslaggewende -

rol speel by die Christenpasifisme is die Christologiese. Van Raalten, byvoorbeeld, sou eerder 'n Christologiese- as Christenpasifis genoem kon word. Hy is doodsbang vir 'n natuurlike etiek - wat die lewe bevorder, is moreel goed, en wat dit skaad, is moreel sleg (245) -, en daarom wys hy alle ander motiewe af, soos bv. historiese, ekonomiese, psigologiese, filosofiese, utilitaristiese en pedagogiese (246). "Eine evangelische Ethik kann den Pazifismus nur christologisch begründen. Nur als Glaubensentscheidung, das heisst als konkretes Zeugnis von Christi Kreuz und Opfer, hat er für den Christen absolute Gültigkeit" (247). Vir Christene is die volkome en finale antwoord t.o.v. 'n verbod op oorlog geleë "in an appeal to the authority of Christ" (248). Die vraag na Gods Woord, is die vraag na Jesus Christus, is die vraag na Sy lewe, sterwe en opstanding (249). In Jesus Christus word God sigbaar as die *God van vrede*, as 'n God wat met die mense in vrede verbonde is en vir die mense vrede wil skep. Daarmee roep hy die mens op om *mense van vrede* te wees (250).

Schuman kom tot die skerp uitspraak dat die Here glad nie meer terug te vind is in alle teorieë en etieke wat ABC-wapens aanvaar en goedpraat nie. "Dit zijn ware god - is - dood - ethieken". Want die huidige demoniese middele wil niks met Hom te doen hê nie, en Hy ook nie met hulle nie (251).

By die oorweging van hierdie messianologiese motief, bring ons 'n paar onderskeidings aan teneinde die pasifistiese visie aan die hand daarvan weer te gee en te evalueer.

#### 4.2.1 Profetologie

Aangesien ons by 4.1.2.2 breedvoerig aandag bestee het aan die profetiese werksaamheid van Jesus Christus soos deur die pasifiste

na vore gebring, gaan ons tans nie weer intensief daarop in nie. Na 'n paar perspektiwiese en aanvullende uitsprake wil ons nogtans verwys.

Verkuyl en Stratmann vestig die aandag daarop dat Jesus gelewe het te midde van die strydlike Zelote, wat alle heil van die swaard verwag het. In plaas daarvan dat Hy Sy dissipels die weg van Zelotisme aanbeveel het, het Hy hulle beveel om hul vyande lief te hê, terwyl Hyself die kruisweg betree het (252). Hoewel Hy nooit die Romeinse soldate vanweë hul beroep tereggewys het nie, het Hyself nie daardie weg gekies nie (253). Geweld was vir Hom nie 'n middel om die Koninkryk van God te realiseer nie (254).

Die kern van Jesus se prediking is - soos reeds gesien - te vind in die Bergrede (Matt. 5 - 7) (255), en die kern van die Bergrede is weer die Goue Reël (Matt. 7: 12) (256). Die opdragte van Jesus geld universeel, en mag deur geen onderskeidings soos interim- of ewige etiek, Christus-etiek of Christen-etiek, amps- of lidmaat-moraal, individuele of strukturele, gesindheid- of daad-etiek gerelativeer word nie. Dit is ook nie raadgewing wat eers in die eenmaal voltooide Koninkryk nagekom moet (en kan) word nie. "Apart from the fact that much of the Sermon would be irrelevant in a perfect society --- Nowhere in the Gospels is it suggested that disciples are to postpone obedience until such obedience can be universalized" (257). In die volmaakte wêreld sal daar tog geen vyande wees om lief te hê nie (258).

Niemand sal m.i. wil ontken dat die Bergrede 'n essensiële deel uitmaak van die prediking van die Here Jesus nie, maar die kritiese vraag moet tog aan die pasifisme gerig word of hulle dit nie dermate gaan isoleer het van die rës van Jesus se prediking dat

van lg. weinig of niks teregkom nie; of hulle dit nie gaan uitlig het uit die groot raamwerk van die *Koninkrykprediking*, en sodoende e.g. gaan verabsoluteer en lg. gaan relativeer het nie. Die prediking van Christus - aldus Bavinck - bevat mēer as net die Bergrade (259).

#### 4.2.2 Soteriologie

Jesus Christus is die groot Profeet, maar ook die groot *Priester*. Sy priesterlike werk kan o.m. saamgevat word in woorde soos offerande, vergifnis, verlossing, versoening, oorwinning. En dit is veral aan hierdie dogmatiese waarhede dat die Christenpasifisme trag om etiese relevansie te verleen, veral dan t.o.v. die sg. oorlogsetiek.

In die sentrum van die Christelike boodskap staan die *kruis* van Christus (260) en dan ook nie as geïsoleerde kruis nie, as alleen 'n kruisiging van *Jesus* nie, maar ook as 'n kruisiging van *Sy navolgers* (261). "Christ by Cross presents to us his way of overcoming the sin of the world" (262). Die kwaad kan slegs op één manier oorwin word en dit is langs die weg van offerande (263). "In the Cross the method of non-resistance finds its complete and final illustration, and the redemptive way of sacrificial love its perfect example." (264).

Hierdie priesterlike dood van Jesus impliseer vergewing, verlossing en versoening. God-in-Christus is 'n *God van vergewing*; Christene is daarom *mense van vergewing*, en wel in tweeledige sin, nl. as mense wat vergewing ontvang het en mense wat vergewing wil skênk (265). Sou die wêreld ooit vir Christus as Verlosser begroet het indien Hy gesterf het as Joodse rebel teen die Romeinse owerheid in plaas van as Iemand wat aan die Romeinse kruis Sy vyande vergewe

het? (266). Die enigste weg wat tot 'n werklik leefbare bestaan voer, is die weg van Jesus Christus, die weg van versoening en vergewing (267). Die *versoening* tussen God en mens aan die kruis op Golgota kan nie geglo en verkondig word sonder om die dreiging met 'n atoomoorlog te kenskets as 'n loëning van die werklikheid van die versoening nie (268). Die kruisdood van Jesus moet ook nie net gesien word as van individueel-personele betekenis nie, want dit besit ongetwyfeld nasionaal-kosmiese dimensies. God het in Christus die bevrydende weë ontsluit, ook vir die samelewing van volke (269).

By sommige pasifiste is daar 'n verset teen die objektiewe (Anselmiaanse) versoeningsleer en word pertinent gekies vir 'n subjektiewe (Abelardiaanse) (270). Ander sien in Christus egter méér as net 'n Voorbeeld (271).

'n Aspek wat ook baie sterk beklemtoon word, is *Christus se oorwinning oor die sonde* - en daarmee maak ons 'n kort greep uit die *hamartologie*. Kritiek op die pasifisme as sou dit nie erns maak met die *sonde* nie, soos Niebuhr beweer (272), raak hulle nie (volkome nie). Dit gaan nie by die pasifisme om 'n *ontkenning* van die sonde en die sondemag nie, maar juis 'n radikale erkenning daarvan en 'n erns maak daarmee langs die *weg* van geweldlose verset, ten einde dit nie alleen (tydelik) te *stuit* nie maar permanent te *oorwin*. Die mens is sondaar, ongetwyfeld (273), maar aan die sonde moet iets gedoën word (274). Die sonde mag wel in skuld-belydenis ter sprake kom, maar nooit as ekskuus en verontskuldiging nie (275). Die Christen mag leef vanuit die rojale oorwinning van Christus oor die sonde, hy mag weet dat hy in Christus, wat die owerhede en magte uitgekleë en oor hulle getriomfeer het (Kol. 2: 15), "meer as oorwinnaar" is (Rom. 8: 37).

Die antwoord wat die Christelike etiek m.i. hier moet gee, is dat daar sowel gewaak word teen 'n optimistiese hamartologie (pasifisme) as teen 'n fatalistiese harmartologie (militarisme) (276).

Daar word groot klem gelê op Christus as Heiland, en hulle erken dat hulle "only by the grace of God and not through our pacifism" voor Hom kan standhou (277). Tog kom daar by andere, Hylkema bv., flitse voor waarin sterk tendense aanwesig is van die pasifisme as nuwe heilsweg. Christelike weerloosheid behoort vir hom tot "de kern van het christelike leven" (278); dit is die "hoofdzaak" van die Christelike lewe (279); dit is "de kern van het christendom" (280); dit is o.m. ongeloof "dat de wereld de weg tot heil niet wil (niet durft) gaan en grijpt naar wapenen die verderven" (281).

Die vraag wat die pasifisme hier na vore bring, is dié van die etiese (en politieke) relevansie van die soteriologie. Rothuizen stel die vraag of die dwaasheid van die kruis dan niks te doen het met die oorlogsvraagstuk nie (282). En Bavinck oordeel dat religie en etiek nie vanmekaar los te maak is nie. "Christus heeft door Zijn offerande niet alleen verzoening aangebracht en vrede gesticht tussen God en de mens, maar ook tussen volken en mensen, Efes. 2: 14v...." (283). Desnietemin konkludeer Bavinck nie van hieruit tot 'n pasifistiese visie nie, maar die groot vraag bly staan watter betekenis 'n geweldige uitspraak soos hierdie vir die oorlogsetiek besit.

#### 4.2.3 Kuriologie

Jesus Christus is Profeet en Priester, maar ook *Koning* (Matt. 28: 18). Hy is *Kurios*, Here.  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\text{I}\eta\sigma\upsilon\varsigma$  moet selfs gereken

word as behorende tot een van die vroegste belydenisuitsprake van die heiden-Christelike kerk (Rom. 10: 9, I Kor. 12: 3, II Kor. 4: 5, Filipp. 2: 11). Hierdie uitspraak staan in skerp kontras met *kaiser kurios*, 'n titel wat die Romeinse owerhede destyds gedra het. Op hierdie Christokratiese waarheid, nl. dat die Here Jesus heerskappy voer oor alle lewensterreine en dat daar geen enkele ryk is wat onttrek is aan Sy regeringsmag nie, lê die pasifisme groot klem.

Christus is nie slegs Hoof van die kerk nie, Hy is ook *kurios* van die ganse wêreld (284). Hy is ook Here "over de heren van de krijgsmacht" (285). Dit beteken dat die staat volledig ondergeskik is aan Sy mag (286). Hy is die Triomfator oor die magte van die wêreld, ook oor die staatsmag. "A "Totalitarian Christ" is the only final answer to the totalitarian state.." (287). Die vredesboodskap mag daarom nie geprivatiseer word nie, want dit sou beteken dat die ganse Openbaring van God in Christus geprivatiseer word (288).

Dit is begryplik dat so 'n visie noodwendig moes lei tot venynige kritiek teen die twee-ryke-leer. As Trillhaas van oordeel is dat die liefdesgebod vir die enkeling en die hart geld - "es ist kein Gestaltungsprinzip für die Welt, auch nicht für die zwischen-staatlichen Beziehungen" (289) -, dan gee hy daarmee 'n uitspraak in lynregte teenspraak met wat die pasifiste hier betoog. Religie en politiek kan nie kompartementalisties geskei word nie, in elk geval nie sodanig dat politiek onttrek is aan die heerskappy van Christus nie (290). Daar mag geen "double standard of ethics" wees nie (291). Ons gee hier 'n ietwat lang aanhaling van Gollwitzer deur omdat dit so illustratief is:

"Geschäftsleben wie Sexualität, Rechtswesen wie Industrie,

Kunst wie Wissenschaft, Politik wie Handwerk, - auf keinem Gebiet könnte der Dienst nicht geschehen, aus keinem ist das Zeugnis von Christus als dem Herrn ausgeschlossen, keines ist davon unbetroffen, in keinem ist sein Gebot unaktuell, unpassend oder irreal, keines kann sich diesem Gebot gegenüber auf eigene Ordnungen berufen. Darum wird in der Beteiligung an jedem Gebiet und jedem Problem der Christ zuerst und zuletzt nicht nach irgendwelchen Ordnungen, sondern nach dem Gebot seines Herrn fragen. Etwas anderes als der Ruf seines Herrn könnte seine Beteiligung nicht legitimieren, um etwas anderes als darum, die Herrschaft und das Heil seines Herrn, das Heil seiner Herrschaft und die Herrschaft seines Heils zu bezeugen, dürfte es ihm nirgends gehen können" (292).

"Jeder Lebensvollzug steht unter der Herrschaft Christi, überall haben wir es mit unserem Herrn zu tun, nirgends sind wir aus seinem Dienst entlassen und unseren eigenen Zielen überlassen" (293).

Dit is verstaanbaar dat binne hierdie kader daar hoogstens nog gediskusseer kan word oor die hoë van die Christokrasie; die dāt daarvan staan vas. En dan is dit duidelik dat Sy koningskap uitgeoefen word langs die weg van *diens* en nie van geweld nie (Luk. 22: 25 - 27). Die duiwelse metode van wêreldregering het Hy afge- wys (294).

Die stryd teen 'n dualistiese twee-ryke-leer - 'n leer wat ook by Calvyn en by Calviniste te vind is (295) - is natuurlik veral begin deur Bonhoeffer (296), al het dit hom nie geluk om hom te ontwor- stel aan elke denke in twee ruimtes nie (297). Thialicke, 'n

tipiese voorstander van die twee-ryke-leer, betoog dat dit nie d   rom gaan om die politiek buite die Christusheerskappy te plaas nie, maar oor die *vorm* waarin hierdie heerskappy uitgeoefen word en of hier *struktuuronderskeidings* is (298). Dit moet egter as 'n teologiese winspunt aangemerks word dat die pasifisme besondere nadruk op die kuriologie laat val - dit is in elk geval tipies Calvyns - ook al sou daar verskil van mening wees oor presies ho   dit hier ter sprake gebring behoort te word. Dit is betekenisvol wanneer 'n teologiese stryd aangesê word teen 'n "geïsoleerde Christus", 'n Christus wat alleen van waarde is vir die siel, die kultus en die Sondag, 'n Christus wat niks te sê het vir en te doen het met die l  ggaam, die pantsermotor en die Maandag nie. As die Christusheerskappy universeel is, dan moet dit definitief van bepalende betekenis wees vir die oorlogsvraagstuk.

#### 4.2.4 Imitatio

Dit mag vreemd aandoen om hier 'n paragraaf in te voeg oor die *navolging van Christus*, en dit kan selfs bevraagteken word of dit teologies tuis hoort by die Christologie. Tog bied dit nie alleen 'n goeie inleiding tot 4.3 (die ekklesiologiese motief) nie, maar ons sou tog 'n lansie wou breek daarvoor om die imitatio juis hi  r ter sprake te bring. Ons het aandag gegee aan die profetologie (Christus tot ons), die soteriologie (Christus vir ons), die kuriologie (Christus oor ons), en hierby hoort ook die imitatio (Christus in ons). D.w.s. dat hier naas die Christologie ook 'n stuk pneumatologie ter sprake kom.

In hierdie verband vat die volgende woorde van Heering die pasifistiese visie in 'n neutrop saam: As dit waar is: *extra ecclesiam nulla salus* (buite die kerk is geen heil nie), dan is dit alleen s   omdat óók waar is: *extra crucem nulla ecclesia* (buite

die kruis geen kerk nie) (299). Die Christen word dus opgeroep tot navolging van Christus, en ware navolging sonder kruisdra, is onmoontlik. Primêr en fundamenteel is bv. in die Doperse visie die opvatting "van het wezen van het Christen zijn als het navolgen van Christus" (300). Die groot woord vir die Dopers is dan ook nie "geloof", soos vir die Hervormers nie, maar "navolging" (301).

Maar is Christus werklik navolgbaar? Was Sy lewe en werk, Sy kruisiging en opstanding nie sō uniek dat hier van navolging, in elk geval van volkōme navolging, eintlik geen sprake kan wees nie? Dit is waar dat geen imitatio volledig kōn wees nie (302), maar tog het Hyself Sy dissipels telkens *opgeroep* tot navolging (303). "If we take our faith seriously, we must .... try to act as Christ would act in our place, in our time" (304). Dit impli-seer om *nee!* te sê vir die gebruik van kernwapens, al sou dit ook lyde meebring (305). Want navolging beteken lyde, selfverloëning, kruisdra, weerloosheid. En dit is moontlik, nie vanweë menslike prestasie nie, maar vanweë Christus se genade (306) en die werking van die Heilige Gees (307). Hierdie imitasiegedagte trek Cadoux, met verwysing na Efes. 5: 1 en Matt. 5: 48, deur na God. "The outstanding characteristic of God's nature according to the teaching of Jesus is His long-suffering and mercy" (308).

Krygsdiens en oorlog is in flagrante stryd met die navolging: Christus het *geweer* om Hom te (laat) verdedig en het *daarom* gesterf, terwyl die primêre taak van die soldaat nie is om vir sy vyande te *sterf* nie maar om hulle te *laat* sterf (309).

Twee van die mees bekende boeke op hierdie terrein is Thomas A. Kempis se *De imitatione Christi* (310) en Dietrich Bonhoeffer se *Nachfolge* (311). Terwyl e.g. boek 'n volkome dualisties-piëtistiese

inslag het, het die boek van Bonhoeffer 'n veel universeler en radikaler strekking. Hy rig hom skerp teen die "goedkoop genade" ten gunste van 'n "kosbare genade" (312). Navolging beteken gebondenheid aan Christus (313), aan die lydende Christus (314). Dit is sonder smaad, kruisdra en verworpenheid nie wãre navolging nie (315). Jesus se navolgers ònthou hulle van geweld en oproer, want daarmee is die saak van Christus nooit gedien nie (316). En dan verwys hy na die "volkome weerloosheid" van die navolger (317). Is dit alles haalbaar in hierdie sondebedeling? Bonhoeffer sê hiervan: Menslik gesien, bestaan daar ontelbare moontlikhede om die Bergrede te begryp en op te vat. Jesus ken slegs één enkele moontlikheid: eenvoudig heengaan en gehoorsaam (318).

Die vraag is egter: geld die navolging nie net individue nie, of geld dit ook nasies? Hierop antwoord die pasifiste dat die imitatio 'n persoonlike en politieke, 'n individuele en nasionale saak is (319). Ook tot 'n vòlk kom die opdrag van selfverloëning - waarvan die teendeel vandag in baie gevalle nie meer selfhandhawing is nie maar selfvernietiging (320). "It may be that the world must wait for its redemption from warfare until one nation is ready to risk crucifixion at the hands of its possible enemies. It might loose its own national life; but it would set free such a flood of spiritual life as would save the world" (321). Hierdie moontlikheid is tewens ook al deur Grotius genoem (322).

'n Volgende vraag is: is hierdie standpunt haalbaar, bruikbaar, reëel? Is dit nie 'n vrome fantasie om die imitatio ook *politie*s relevant te ag nie? Die pasifiste antwoord hierop, eerstens, dat realisme nie afhanklik gemaak kan word van die "bruikbaarheid" van 'n standpunt nie, maar afhanklik is van die geloofsgehoorsaamheid aan Jesus Christus. Realiteit is gehoorsaamheid (323). 'n Tweede antwoord is die verwysing na konkrete gevalle waar van

geweldlose verset op 'n geslaagde manier gebruik gemaak is. "Seit Gandhi ... kann man auch nicht mehr behaupten, dass die Gewaltlosigkeit für Politiker unmöglich ist" (324). Gandhi het nl. met sy pasifisme, wat hy uit die N.T. geleer het (324a), 'n klinkende oorwinning behaal oor die Britse militarisme. Sedert Gandhi is kritiek as sou pasifisme prakties-polities nie "werk" nie, dus aanvegbaar; wël kan beweer word dat, omdat dit in Indië vrugbaar was, dit nog geen garansie inhou dat dit òral resultate sal afwerp nie.

#### 4.2.5 Evaluering

Dit sou kortsigtig wees om alles as teologies verantwoord te beskou wat in bostaande na vore gebring is. Ons doel is ook nie om in die eerste plek te wys op al die afwykinge nie, maar om veel eerder klem te laat val op bepaalde waarheidsmomente wat as welkome boustene kan dien vir die teologiese-etiek (325).

Die poging om die soteriologie vir die etiek vrugbaar te maak, moet waardeer word. Veral oor die implikasies van die versoening vir die politiek is daar nog nie genoegsaam besin nie (326). Dat Christus slêgs as Voorbeeld gesien word (Cadoux), is in die lig van die reformatoriese teologie egter nie houdbaar nie. Maar die versoening "wil ook gekend en geproclameerd worden als bevrijding van alles wat het leven van de mens knecht en daarbij ook de bestaanshorizon van de gemeente zelf en de reikwijdte van haar roeping in de wereld steeds meer uitbreiden" (327). Die feit dat daar ook groot klem gelê word op die *oorwinning* oor die sonde deur Jesus Christus is 'n welkome reaksie op 'n dikwels tē pessimistiese hamartologie (328). Wanneer daar egter tendense na vore tree van pasifisme-as-heilswag, staan dit skerp onder kritiek. Die aksent op die Christokrasie en die kosmiese betekenis van Christus (329)

is waardevol. Al is daar verskil in die *uitwerking* daarvan, is dit nogtans 'n tipies Calvinistiese gedagte. Die vraag moet selfs gestel word of ons nie hier te doen het met een van die radikaalste deurbrekinge van die twee-ryke-leer nie. Kritiek teen die Lutherse twee-ryke-leer is ook nie net meer iets tipies aan die Calvinisme nie, dit kom tans vanuit die Lutheranisme self na vore (o.a. Bonhoeffer, Gollwitzer) (330).

Eweeneens is 'n verskerpte aksent op die *imitatio Christi* en die Bergrede betekenisvol. Want inderdaad word daar - dikwels deur ortodokse Christene - heel vrysinnig met die Bergrede omgegaan. Daarby is daar vandag soms 'n opvallende diskrepansie tussen die radikale wyse waarop die Bergrede bv. in die *prediking* ter sprake kom en die relativistiese wyse waarop dit in die *teologie* geskied. "Navolging van Christus is de kern, het wezen van alle praktisch christendom" (331) - en dit bewaar ons van 'n verteoretisering van ons Christen-wees. Dit kan nooit geïsoleer word in meditasie en gebed nie, "maar ze brengt ons midden in het gewone leven" (332). "De navolging van Christus is niet een onbelangrijk, secundair stuk van het Christelijk leven, maar staat in het hart van het evangelie (333); en die saligheid is daarmee verbonde: "*Salig* is jy, as jy dit doen". Dit is goed en nodig om te wys op die gevaar van moralistiese imitasie, "maar daar is een ander gevaar, dat de indringende kracht van de navolging en van dit voorbeeld niet genoegzaam verstaat" (334). Dit is "pure dwaasheid" om 'n teenstelling te forseer tussen "Jesus as Voorbeeld" en "Jesus as Saligmaker", want beide omskrywe op sy eie manier die totaliteit van die heil op 'n bepaalde wyse (335). Natuurlik moet die "navolging van Jesus" nie opgevat word in die sin van "nadoen van Jesus" nie, maar in die sin van "meegaan met Jesus" (336). Duvenage definieer dit as "die in die versoening gefundeerde en deur die Heilige Gees gerealiseerde geloofsgemeenskap met en geloofsgehoorsaamheid aan Christus Jesus" (337).

'n Wesentlike deel van die navolging is *lyde*. "Dissipelskap" sê Snyman, "beteeken letterlike navolging van Christus. Soos Hy gely het, moet ons ook ly, maar ons lyde is nie plaasvervangende lyde soos Syne nie" (338). En Calvyn sê dat wie 'n Christelike lewe sonder lyde wil voer, moet vir hom 'n gans ander Christus versin (339). Vervolging van *Christene* is so vanselfsprekend as die vervolging van Christus (Joh. 15: 20). Die voorbeeld wat Christus nagelaat het vir diensknegte om na te volg, is die voorbeeld van *lyde* (I Petr. 2:21). 'n Ander belangrike aspek is *selfverloëning*. Die Sinode van die Geref. Kerk in Suid-Afrika het hieroor besluit: "Selfverloëning ter wille van Christus is die hoogste vorm van selfbehoud" (340), en T. van der Walt beaam dit: "Selfverloëning en nie selfhandhawing nie is die ware selfverwesenliking voor God" (341).

Die vraag is of selfverloëning net individue en die kerk raak, en of dit nie ook 'n *volk* tref nie. Die Sinode van die Geref. Kerk in S.A. het besluit dat dit mense, "sowel individueel as gesamentlik", raak (342). S. du Toit meen ook dat, as die eer van God dit eis, "sy volk selfs moet ondergaan" (343).

Hoë dat die *imitatio Christi* en die *gehoorsaamheid aan die owerheid* sinvol verbind moet word, is egter die worstelvraag (344), en hier gaan die weë van die pasifisme en militarisme radikaal uiteen. Sōveel is egter duidelik, en daarin behoort almal dit eens te wees, dat die *imitatio* nooit deur die politiek verdring mag word nie. Of beter: ook in die politiek moet die *imitatio* realiseerbaar wees en gerealiseer word.

As dit waar is wat H. Bavinck beweer nl. dat in die Christologie "klopt heel het religieus-etiese lewe der Christenheid" (345), dan volg hieruit logies dat die Christologie vir die etiek, die politieke etiek en die oorlogsetiek, onweerstaanbaar van betekenis

moët wees. Wanneer die Chriatologie geïsoleer word van die politiek, word dit 'n abstrakte Christologie met alle gevare van dualisme en twee-ryke-leer.

"Voor de christelike ethiek is de persoon van Christus en het werk dat Hij heeft volbracht van beslissende betekenis" sê Velema tereg (346). "Because Christ has died and risen", voeg Wallace by, "a Christian can never now talk as if war were inevitable, or as if the part which a Christian might play in a modern nuclear war were ever theoretically justifiable" (347).

#### 4.3 EKKLESIOLOGIESE MOTIEF

In die pasifistiese argumentasie speel die kerkbegrip 'n besonder belangrike rol, veral t.o.v. wat die kerk in sy wese is, nl. die liggaam van Christus en daarom 'n eenheid; en van wat die roeping en taak van die kerk in die wêreld is, 'n roeping wat met die wese behoort te korrespondeer; en van wat in die kerk gebeur deur *Doop* en *Nagmaal*; en uiteindelik volg 'n kerkhistoriese argument.

##### 4.3.1 Ekumenologie

Op die wêreldwye *eenheid* van die kerk, as liggaam van Christus, wat alle grense transendeer, word groot klem gelê - veral deur Gollwitzer, Lasserre en Bonhoeffer. Die kerk is 'n innige, onlosmaaklike, onverbreekbare eenheid wat alle nasionale grense transendeer (348). Die grense van die kerk val nie saam met die grense van staat of nasie nie (349). By Gollwitzer, soos tewens ook by ander, word selfs nie net verwys na die eenheid van die kerk nie, maar ook na die solidariteit van alle mense (350). "Es ist unmöglich, dass ein französischer Christ, nur weil sich seine Regierung

mit der deutschen Regierung im Krieg befindet, sich in die Teilnahme an der Niedermetzelung der Deutschen fügt; denn auch bei den Deutschen gibt es Christen, die wie er Glieder am Leibe Christi sind. Schliesslich ist ja der Krieg zwischen christlichen Völkern nichts anderes als die Wiedereinführung von Zank und fleischlichen Spaltungen innerhalb der Kirche!" (351). Wanneer ek my teenoor 'n broeder in die geloof stel, verbreek ek die liggam van Christus (352). Dit moet nooit weer gebeur, sê Bonhoeffer, dat Christene teen Christene, broer teen broer veg nie, want almal het een Vader (353). In die ekumeniese kerk is die mense onafskeideliker aan mekaar verbonde as aan alle bande van historie, bloed, klas of taal. Hulle mag nie meer die wapens teen mekaar opneem nie, omdat hulle weet dat hulle daarmee die wapens teen Christus Self opneem (354). Strijd stel dit s6: "Ten slotte mogen wij, waar het over solidariteit gaat, niet vergeten, dat de *solidariteit met het Lichaam van Christus*, met de oecumene, *boven* de zogenaâmde solidariteit met ons volk, enz. gaat. Nooit wordt deze hoogste en wezenlijke solidariteit meer geschonden, nooit wordt het Lichaam van Christus meer uiteengescheurd dan in de oorlog, waarin de ene 'massa' christenen tracht de andere 'massa' christenen te verdelgen" (354a).

Van die Historiese Vredeskerke en die IFOR kom dieselfde boodskap: "For Christians to allow themselves to be drawn into taking sides in war is a denial of the unity of the Body of Christ. The Christian Church is not provincial or national, it is universal. Therefore every war in which churches on each side condone or support the national effort becomes a civil war within the Church. Is not this state of affairs where Christian kills Christian an even greater breach of ecumenical fellowship than the deplorable confessional differences that have rent our unity?" (355). Daarom: "it could never be the duty of a follower of Christ to take

the lives of some of God's children in the hope of protecting the lives and liberties of others" (356).

Die kerk hoef nie te vrees dat hierdie motief a.g.v. die kerklike verskeurdheid nie sal funksioneer nie, en dit hang nie af van kerkvereniging nie, want die regionale en lokale kerk kan die saak wel opneem (357).

Reeds die dāār-wees van die kerk in die wêreld, afgesien nog van die *boodskap* van die kerk, beteken 'n vredesboodskap aan die wêreld. In die kerk bring God Jode en heidene saam, en dit beteken dat die kosmiese vredeswerk verwerklik is in die stigting van die kerk (358). Maar dit impliseer dat die wese en boodskap van die kerk nooit mag bots nie: As die kerk God se vredesinstituut op aarde is, dan mag die evangelie wat die kerk verkondig niks anders wees nie as die evangelie van vrêde.

Hierdie motief van die onverbreekbare verbondenheid van Christene soos gerealiseer in die een kerk, het, so het ons reeds eerder gesien, 'n groot rol gespeel by Erasmus. Tans word dit egter in verskerpte en meer uitgewerkte vorm voorgedra.

#### 4.3.2 Eksemplarisme

Ook vanuit die roeping van die kerk word 'n appèl gedoen. Die kerk moet eksemplaries in die wêreld staan, hy moet die ware eenheid in die wêreld uitleef en aan die wêreld voorleef. Die wêreld moet die ware vrede by die kerk afkyk (359).

Die kerk is 'n wêreldwye organisasie, en as alle Christene en alle kerkgroepe sou weier om voortaan aan 'n oorlog deel te neem, "then the whole world situation might well be radically changed" (360). 'n Wêreldkerk wat op die pasifistiese standpunt staan,

"could bring into the world affairs a transformation as yet unimagined" (361).

Hierdie vernuwings kan van nêrens anders as van die kerk kom nie, want hÿ is die sout van die aarde en die lig van die wêreld, hÿ moet die reddings- en versoeningstaak van God op aarde verrig (362).

Hierdie gedagte ontvang selfs 'n *missionêre tint*. Aan watter strydwyse, vra Strijd, sal die nie-Christene, kommuniste, Hindoes, Islamiete en ateïste Christus mēer herken: die militaristiese of pasifistiese? (363). En hoe staan dit met die *bekeringemoontlikheid* in 'n kernoorlog? Word die mens nie onvoorbereid voor God gestel nie? En wie word in 'n klassieke oorlog *bekeer* terwyl hy gedōd word? (364).

Heering sien dit as 'n bedroewende en bedenklike feit dat die Protestantse kerke nog nie tot 'n uitspraak gekom het i.v.m. die voer van 'n totale oorlog nie (365), hoewel die neo-pasifistiese opbloeï hom sekerlik tot blydskap sou gestem het - en dit hēt ook (366).

#### 4.3.3 Sakramentologie

Dit is deur die *Dooop* dat die mense ingelyf word in die eenheid van die liggaam van Christus (367). En as daar nog gedooop kan word ondanks oorloë en selfs te midde van oorloë, dan blyk die Godsryk 'n Ryk te wees wat sterker is as oorloë (368).

Belangrik is in hierdie verband veral die betekenis van die *Nagmaal*. En by Gollwitzer speel dit 'n groot rol. "Man kann über das hl. Abendmahl heute nicht sprechen, ohne sich gegenüber dem Atomkrieg zu entscheiden" betoog hy (369). Vanuit die Nagmaal, as

gemeenskapsmaal met Christus en met die broeders, moet daar 'n duidelike *nee!* teenoor die moderne oorlog uitgespreek word (370). "Alle Kriege, die Christen gegeneinander geführt haben, alle Ausplünderungen von Christen durch Christen sind Versündigungen gegen die Gemeinschaft des Abendmahls" (371).

Die Nagmaal is gedagtenis-,gemeenskaps- en versoeningsmaaltyd; dit word gevier deur die volk van God wat geroep is uit al die nasies; dit demonstreer die eenheid van die kerk. In 'n oorlog kom die teendeel tot openbaring: verskeurdheid, onenigheid, onversoenlikheid. Oorlog beteken daarom - volgens die pasifisme - 'n nihilering van die maaltyd van die Here.

#### 4.3.4 Historiese

By sommige pasifiste speel ook nog 'n kerkhistoriese argument 'n rol. So word daar bv. gewys op die pasifisme in die Vroeë Kerk, en word die kerk van vandag opgeroep om terug te keer na die oorspronklike kerklike ethos (372). Hierdie gedagte funksioneer egter nie orals ewe sterk nie. Terwyl Cadoux dit as 'n definitiewe argument sien (373), speel dit by Bainton haas geen rol nie, want hy wys daarop dat die Vroeë Kerk slawerny nie direk verwerp het nie - 'n onnavolgbare voorbeeld vir die latere kerk (374).

#### 4.3.5 Evaluering

Wat is die betekenis van die ekklesiologie vir die politieke logie en vir die oorlogsetiek? Dit is in wese en in kort die vraag wat hier beantwoord moet word. Vanuit die twee-ryke-leer is hierdie antwoord maklik te gee (375), maar vanuit die Teokrasie en Christokrasie, wat vir die ekklesiologie wesensbelangrik is, is dit veel moeiliker. Vanuit reformatoriese standpunt is daar geen probleem t.o.v. die vraag oor die Doop as inlywing in die

liggaam van Christus (376) en oor die Nagmaal as grondslag en kriterium vir die eenheid van die gemeente as nuwe volk van God nie (377). En dat die eenheid van die kerk 'n *wesenlike* saak is, word vandag al hoe meer besef (378). En dat hierdie eenheid ook intranasionaal aan die Nagmaal gesien moet word, het vir die Geref. Ekumeniese Sinode vasgestaan (379). Dat die grense van die kerk die nasionale grense transendeer, is volgens W.J. Snyman (380), H. du Plessis (381) en B. Duvenage (382) klaarblyklik. Berkouwer is selfs buitengewoon skerp in sy formulering dat voor God elke diskriminasie wegval en elke onderskeiding deurkruis word (383). Volgens Kooek kan die gedagte dat die kerk *voorbeeldig* in die wêreld staan, nie ontken word nie. "De wereld zal van de kerk de vrede moeten afkijken" (384).

Die vraag is egter: van watter (politiek-) etiese betekenis is hierdie dogmatiese waarhede? Hoe raak dit die oorlogsvraagstuk noudat selfs Calvyn geleer het dat ook die allersuiwerste oorlog besoedeling vir die kerk beteken? (385). En as dit waar is wat Ellul gesê het dat 'n Franse Christen nader staan aan 'n Duitse Christen as aan 'n willekeurige ander Fransman, en dat die gemeen=te 'n hegte band vorm as die vaderland (386), watter konsekwensies besit dit vir die oorlogsetiek? En as Aalders in sy *Handboek der Ethiek* beweer dat dit duidelik is "dat het Evangelie de gangbare onderstellingen van den oorlog ondermijnt door de solidariteit van al wat mens is te prediken: de schepping van den mensch naar Gods beeld, uit éénen bloede, de algemeenheid der zonde en der verlossing, de broederschap van allen in Christus, de liefde als de drijfkracht van het leven ..." (387), maar nogtans konkludeer tot die reg van oorlog, is dit 'n logiese konklusie of 'n onhoudbare dualisme?

Dat ons hier - by die ekklesiologie - met 'n motief van groot klem te doen het, sal wel uit bostaande duidelik wees. As die

eenheid van die kerk alle grense transendeer en tewens van abso-  
luter en radikaler betekenis as alle ander eenhede is, moet veral  
'n oorlog tussen Christennasies as 'n skanddaad en eties onhoud-  
baar beskou word, waardeur aan die beeld van die kerk van Chris-  
tus en die Koninkryk van God oneindig veel skade berokken word.  
En dat die twee wêreldoorloë van die E20 in die oorwegend Chris-  
telike Weste afgespeel het, moet as 'n wandaad van ontsettende  
omvang beskou word, waaroor diepe verootmoediging aan die Here  
God verskuldig is.

Daar is 'n onlosmaaklike relasie tussen wat die kerk in *wese*  
*is* (volk van God, liggaam van Christus, tempel van die Heilige  
Gees) en wat die kerk *doen*. Die kerk kan nie maar aan die  
wêreld die boodskap van vrede en geregtigheid, van vergewing en  
versoening *preek*, en dit dan nie self *uitleef* nie. Dan word sy  
boodskap hoe langer hoe meer ongeloofwaardig. Die groot (etiese)  
knelpunt is egter presies hoë hierdie waarheid gekonkretiseer  
moet word in die praktiese politiek en in die oorlogsetiek.

#### 4.4 ESKATOLOGIESE MOTIEF

Dit is haas vanselfsprekend dat die eskatologie en die  
realisering van die Koninkryk van God 'n groot rol sal speel in  
die pasifisme (388). Want telkens weer volg die aksentuering  
dat die Godsryk 'n vrâderyk is (Jes. 9 en 11) en dat die Christene  
opgeroep word om sonder gebruikmaking van magsmiddele en militêre  
apparaat hieraan diensbaar te wees. Die opvallende is dat juis  
t.o.v. hiêrdie motief van die skerpste kritiek teen die pasifisme  
uitgespreek word.

##### 4.4.1 Realiteit

Die pasifisme lê groot klem op 'n *gerealiseerde eskatologie*:

die Koninkryk van God is hiër. Jesus se bekende woord uit Joh. 18: 36, nl. dat Sy Koninkryk nie *van* hierdie wêreld is nie, mag dus nie misverstaan word as sou Sy bedoeling gewees het dat die Koninkryk nie *vir* hierdie wêreld is nie (389). Die Koninkryk penetreer die ganse lewe (390), dit omvat alle dimensies en horisonte van die werklikheid (391), en dit is selfs so dat die Bybel sê "dass das Reich Gottes mehr eine politische als eine kirchliche Ordnung sein wird" (392). Die pasifisme distansieer hom dus skerp van 'n vertikalistiese, dialektiese en futuristiese eskatologie.

Weliswaar is daar pasifiste wat op die standpunt van 'n *konsekvente eskatologie* staan. Jesus en die Vroeë Kerk het in die verwagting geleef van die nabye Koninkryk, wat agterna 'n vergissing geblyk te gewees het, en die kerk moes uiteindelik in die geskiedenisproses inspring (393). Die frappante is egter dat hierdie gedagte van 'n *konsekvente eskatologie* funksioneer binne die raamwerk van - of dan saam met - die gedagte van 'n *gerealiseerde eskatologie*.

#### 4.4.2 Realisering

Oor die realiteit van die Koninkryk sal daar met die pasifiste seker nie veel getwis word nie, maar van die hewigste diskussies woed rondom die vraag na die realisering daarvan, en dan veral ten opsigte van die *menslike aandeel* hierin. Kān die mens 'n aandeel hē in die realisering van die Vrederyk, en is dit dan nie net 'n Ryk van 'n *salige* hiernamaals nie? Impliseer alle menslike deelname aan die realisering daarvan nie 'n radikale relativering van die gawe- en Goddelike karakter van die Ryk nie? Māg die etiek, die vredesetiek, 'n *eskatologiese dimensie* besit?

Ons het genoem dat die pasifisme uitgaan van 'n *gerealiseerde*

eskatologie, maar dan nie verstaan as 'n *volledig-gerealiseerde* eskatologie nie. Daar bly nog 'n volstrekte uiteindelikheid oor (394). Die pasifisme antwoord haas eenparig dat God in die realisering van Sy (Vrede-) Ryk, die mens nie *uit-* nie, maar *inskakel*. Wie beweer dat die toekoms waarvan Jes. 2: 4 spreek "nie haalbaar is nie", pleeg verraad teenoor sy belydenis (395). Daar moet gewaak word teen die waninterpretasie asof Jesus se woorde oor die Koninkryk as gawe van Gōd sou impliseer dat Hy en Sy navolgers "were *not* charged with the task of bringing it" (396). Die verwagting van die Godsryk as gawe van God beteken nie 'n niks=doende afwagting nie, maar 'n positiewe inset daarvoor. "Eschatologie und Sozialethik", sê Gollwitzer, "gehören zusammen -- das ist eine der wichtigsten Erkenntnisse heutiger Theologie" (397). En ofskoon Bonhoeffer 'n goedkoop vooruitgangsgeloof afgewys het (398), was hy tog van oortuiging dat 'n Christen hom moet inset vir die Godsryk op aarde. Die vrede met Christus moet beleef word in verband met die wêreld, en wie hierdie verband nie ken nie of loslaat, doen tekort aan òf God òf die wêreld (399). En uit sy beroemde briewe kom die woord: "Es gibt Menschen, die es für unernst, Christen, die es für unfromm halten, auf eine bessere irdische Zukunft zu hoffen und sich auf sie vorzubereiten. Sie glauben an das Chaos, die Unordnung, die Katastrophe als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens und entziehen sich in Resignation oder frommer Weltflucht der Verantwortung für das Weiterleben, für den neuen Aufbau, für die kommenden Geschlechter. Mag sein, dass der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht" (400).

Ook Verkuyl wil nie van 'n goedkoop identifikasie tussen wat kōm en wat is, weet nie (401), maar tog meen hy dat daar 'n "verbinding" gelê moet word tussen die verwagting van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde, en ons lewe en handel van hier en nou (402). Omdat

die boodskap oor die eschaton die "ganse kosmos" raak (403), beteken dit konkreet dat daar tans gewerk moet word vir ekonomiese, sosiale, kulturele en politieke geregtigheid (404).

#### 4.4.3 Finaliteit

Met die vraag na die finaliteit van die Koninkryk van God het die pasifisme nogal las. Want leer die Bybel dan nie baie duidelik nie dat daar aan die einde 'n *gerigsdag* kom, 'n dag "waarin die hemele met gedruis sal verbygaan en die elemente sal brand en vergaan, en die aarde en die werke wat daarop is, sal verbrand"? (II Petr. 3:19). As daar dan so 'n dag kom, sal alle vredespropaganda, vredespreke en vredesaksies tog nie maar in die niet verdwyn nie? En sal ons dan nie eens en vir altyd goed sien dat die ware vrede alleen as gawe van God ontvang kan word nie?

Daar bestaan geen twyfel oor die vraag of ons bv. in die kernwapens 'n apokaliptiese teken van die eindtyd moet sien nie (405). Lasserre wys ook daarop - en hier sien ons weer iets van die gerealiseerde eskatologie - dat die evangelie aantoon dat die gerig op die jongste dag *sal* plaasvind (Joh. 5: 29, 12:48), maar ook dat dit *reeds plaasgevind het* (Joh. 13: 18v., 12:31) (406).

'n Ander belangrike aspek waarop die pasifisme wys - en wat ons ook reeds vermeld het -, is dat die Skrif wel spreek van 'n eindgerig, maar dan as *Goddelike prerogatief*. Nimmer word die mens opgeroep om *deel te neem* aan die eindoordeel nie: "Uns Menschen steht es nicht an, das Letzte Gericht, das allein Gottes Werk sein wird, vorwegzunehmen" (407).

Desnietemin hoef die mens nie sonder hoop te wees nie: *dat God is, is genoeg* (408). En dit waartoe God geroep het in die tyd, nl. tot vrede, daarmee moet die mens hom besighou. Die

Koninkryk van God sal eenmaal finaal daar wees, maar dit skakel die mens se diesaaitige taak nie uit nie maar in.

#### 4.4.4 Evaluering

Daar bestaan ongetwyfeld 'n sonderlinge behoefte aan 'n "eties van die eskatologie" (vgl. Luk 9: 62, Filipp. 3:14). In die etiek is die eskatologie nog veelal stief behandel, terwyl dit tot 'n besondere - tot dié - stimulans kon gedien het (409). Wat ook al van die pasifisme gesê word, in hulle etiek is die eskatologie ten minste relevant en funksioneer dit in 'n besondere mate. En wel sodanig dat juis hiër van die skerpste kritiek teen hulle val.

Volgens Van Riessen antisipeer die pasifisme op die voleinding van die vrede in die Koninkryk van die hemele (410). Volgens Zuidema vind daar by hulle 'n diskwalifikasie van die "hiernamaals" plaas ten gunste van die "hiernumaals" (=politieke gnostiek) (411). "De kombinasie van politieke gnostiek en van een "Diësseitigkeits"-geloof is de kern van alle theologisch anti-militaire pacifistiese kerkelike boodschappen van vandag" (412). En Van Ruler, wat opmerk dat die doperse gees vandag in die ganse Christenheid vaardig word, het dit teen hulle dat hulle meen: die geskiedenis is afgeloop, ons gaan nou die Ryk verwerklik in 'n radikaal progressiewe gees, sodat die hele reg en die hele instituut wegval en daar alleen maar 'n lewe in liefde oorbly (413). Hy is daarteen dat daar in die teologie en in die politiek weggeloop word na die laaste oordeel; "men wil met andere woorden in zijn theologische denken en in zijn politieke aktiviteit meteen het laatste oordeel verwerklikjen (414). Van Niftrik merk ook op dat die konsekwente en minder konsekwente pasifisme swaar gebuk gaan onder die doperse visie, onder antisiperende haas, d.i. onder 'n vooruitgryping op die komende voleinding

(415). Ook Niebuhr verset hom teen 'n pasifisme waarvolgens die wêreldgeskiedenis gestadig uitgroeï tot die Koninkryk van God wat vir sy finale triomf wag op Christene "to "take Christ seriously" " (416). Thielicke kritiseer die dweperse pasifisme dat hulle die Koninkryk van God nie wil "lâat kom" nie, "sondern zum Inhalt eines menschlichen Bewirkens, eines opus humanum macht" (417). Tog het hy waardering dat hulle beklemtoon dat die vrede van die evangelie nie individualisties of piëtisties vereng mag word nie, maar dat dit ook die ordeninge raak (418).

Dat die Koninkryk van God gekom het, dat dit hfer is, teenwoordig (Matt. 12:28), en in diē sin aards, kan as vasstaande feit in die reformatoriese teologie aanvaar word (419). Die Koninkryk kom van Gōd, ja, maar dit is *bestem* vir die āarde (420). Binne hierdie raamwerk sou ons kon spreek van 'n wêreldlike - i.p.v. wêreldse- Koninkryk, van 'n wêreldryk i.p.v. 'n wêreldse ryk. Die Koninkryk van die hemele kan dus nooit in bloot futuristiese en piëtistiese sin opgevat word nie - soos in 'n groot mate in die veelgelese boek van John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, gebeur (421). Wie die aardsheid van die Koninkryk loën, loën die realiteit van Kersfees, Paasfees en Pinkster.

Jesus se verwysing in Joh. 18: 36, nl. dat Sy Koninkryk nie van hierdie wêreld (εκ τοῦ κόσμου) is nie, moet dus nie verkeerd verstaan word nie, sō asof kosmos en sonde vir Hom min of meer identies sou wees, soos wat hemel en heiligheid dan sou saamval. Die teenstelling is nie tussen hemel enersyds, en aarde andersyds nie, maar tussen hemel en aarde enersyds, en sonde andersyds. Jesus bedoel dan ook hier met κόσμος die van God-afgevalle en sondige mensheid (422). Hy devalueer dus nie die kosmos nie -- dit sou in flagrante stryd wees met Ps. 24:1 en met Joh. 3:16: Ἰησους γάρ ηγάπησεν ο θεος τὸν κόσμον --, maar Hy laat hemelse

lig daaroor val.

'n Volgende vraag is: wat *gebeur* deur op aarde met hierdie reële Koninkryk? Die Koninkryk is, sê Jesus deur gelykenisse -- wat vir ons onderwerp besonder illustratief is -- soos 'n mosterd=saad en suurdeeg (Matt. 13: 31-33; Mark. 4: 31-32; Luk 13: 19 - 21) Daar is weinig ander gelykenisse wat die ekstensiewe en intensiewe voortgang van die Godsryk duideliker uitbeeld (423). Grosheide wys daarop dat hierdie twee gelykenisse spreek oor die "ontwikke=ling" van die Ryk (424). Dit gaan oor die "voortgang" daarvan, sê Ridderbos, en hy voeg by: "In deze bedeeing is de komst van het koninkryk dus te vergelijken met een langzaam voortschrijdend proces. Het heeft beteekenis voor heel het leven. Het vraagt overal toegang en in alle verhoudingen om daar zijn kracht te doen gelden en het leven te "doorzuren" " (425).

Dit is hierdie prosesmatige van die Koninkryk wat eties so boeiend is. Van Ruler wys daarop dat die eskatologiese denkwysse van oudsher "evolusie-aspecten" gehad het, en dat daar voortgang, verandering, beweging en vooruitgang in die historiese proses sit (426). Daar is 'n *kontinuiteit* in die handele van God met Sy skepping, 'n kontinuiteit van die gerealiseerde Koninkryk na die finaal-gerealiseerde Ryk. Ongetwyfeld is daar 'n breuk, maar, sê Berkhof, "het gaat om de samenhang en niet om de breuk; het gaat om de breuk alleen omdat deze de samenhang dient" (427). Hy wys op die opvallende feit "hoe in alle stukken in het Nieuwe Testament waarin de aandacht zich richt op de overgang van onze wereld naar de toekomstige, deze overgang als een voortgang-in-de-tijd wordt beschreven, sô dat ondanks de breuken en crises, waar het alles doorheen gaat, de grens tussen beide maar moeilijk te trekken is en de voleinding zich blykbaar voltrekt in dezelfde tijd en ruimte als de geschiedenis" (428).

Tussen koms en wederkoms, tussen vervulling en voleinding is daar "'n wesentliche band" (429) en 'n "wesentliche kontinuïteit" (430), en daarom is die mens en die menslike kreatiwiteit volledig opge-  
 neem - en nie uitgeskakel nie - in die ontplooiing van die gereali-  
 seerde Godsryk. "Want ook deur mense kom Gods Koninkryk" (431).  
 Dit gaan dus nie om 'n keuse tussen die ontwikkeling in die ge-  
 skiedenis enersyds, en 'n katastrofale einde van die geskiedenis  
 andersyds nie. - "Veel boeiender en vruchtbaarder is de vraag  
 of Gods Koningschap zich realiseert door menselijke ontplooiing of  
 door goddelijke overmacht --- Voorlopig lijkt het toch het meest  
 bijbels om te zeggen: natuurlijk, Hij schakelt daarbij de mensen  
 in" (432). Wat is dan die relasie tussen beide? Tereg sê  
 Berkhouwer dat "wel aan *niemand* het schouwend inzicht geschonken  
 (is) in de verbanden tussen menselijke dienst aan het Koninkrijk  
 - in opdracht en verwachting - en Gods alles vervullende belofte"  
 (433).

Is daar dan geen breuk, geen diskontinuïteit nie? Alte seker.  
 Die groot toekoms is "geen verlenging van dit leven, ook geen ver-  
 eeuwiging van zijn vraugdevolle of gezellige of evenwichtige  
 momenten. De toekomst is geen verlenging, maar verheerlijking.  
 En deze toekomst staat uit onze huidige leven niet rechtstreeks op,  
 maar alleen door het sterven heen" (434). Daarom kan daar nie van  
 'n outomatiese reglynigheid sprake wees nie (435). Wat kom, sal  
 tog méér wees as wat deur menslike inspanning bereik is (436).  
 Al kom daar 'n duidelike breuk, tog mag daar nie in nihilistiese  
 terme gedink word oor die "vergaan" van hierdie aarde nie - in die  
 volksmond heet dit "verloregaanse wêreld". Petrus skryf bv. dat  
 die "toenmalige wêreld" "vergaan" het (II, 3:6), wat geen vernietig-  
 ing was nie, en so spreek hy binne dieselfde konteks van die  
 "vergaan" van die "teenswoordige wêreld". "Deze wereldbrand", sê  
 Dijk, "mag niet worden opgevat als een wereldvernietiging zoals wel

geleerd is --- God vernietigt niets; alleen de gedaante, de vershijningsvorm van deze wereld gaat voorbij (I Cor. 7: 13; I Joh. 2: 17)" (437). Die gedagte van 'n creatio ex nihilo moet uitgesluit word (438). Ook Jesaja het met sy uitspraak oor nuwe hemele en 'n nuwe aarde (65: 17) nie aan vernietiging gedink nie, "ook niet van een verandering van substantie" (439). Hierdie waarheid het by Veldkamp selfs die geprononseerde uitspraak ontlok: "Ik stel mij de nieuwe wereld zo ongeveer voor als deze, maar dan zonder de zonde" (440).

'n Breuk? Vir seker. "Maar ..... daar gaat het doorheen!" (441). Die nasies van hierdie aarde dra hulle skatte die Nuwe Jerusalem en die nuwe aarde binne (Openb. 21: 24, 26). Die mens van die tuin en oop veld eindig as stadsmens (442).

Hoë die oorgang sal wees van hierdie wêreld na dâardie wêreld kan nie presies gesê word nie. Die Skrif teken dit in felle kleure as 'n kolossale verbrandingsproses (II Pet. 3: 10, 12; Openb. 6: 12-14). Ons moet egter nie vergeet nie dat die O.T. ook die éérste koms van die Messias met groot kosmiese beelde aangekondig het - "die son sal verander word in duisternis en die maan in bloed" (Joël 2: 31; vgl. Jes. 24: 19 - 23; Sag. 14: 6-7) -, maar dat Petrus die Joëlprofesie met *Pinkster* in vervulling sien gaan (Hand. 2: 16v). Die kerk leef dus sedert Kersfees (Hebr. 1:1) en Pinkster (Hand. 2: 17) "in die laaste dae" (443). Die aanbreek van die dag van DIE HERE en die oorgang van die O.T. na die N.T., wat met grootse beelde voorspel is, het rustiger verloop as wat vermoed sou word. Sou dit dalk ook die geval kon wees met die oorgang van die gerealiseerde na die finaal-gerealiseerde Koninkryk, van hiërdie (nou reeds nuwe) aarde na die volmaak-nuwe aarde? In elk geval sal die finale katastrofe nie sō desastreus wees dat dit vir die nasies nie meer moontlik is om hulle skatte - die beste

van hiêrdie aarde - oor te dra na die Nuwe Jerusalem nie.

Daar hoef dus geen rede tot kultuurpessimisme te wees nie (444). Die donkerste uur in die wêreldgeskiedenis lê nie vóór ons nie maar ägter (Golgota!) (445). Menslike kreatiwiteit is sinvol in die Godsryk. Vir die teoloog, sê Moltmann, gaan dit dus nie daarom om die wêreld, die geskiedenis en die mensheid alleen maar op een of ander manier te *interpreteer* nie, maar hy moet dit *verander* deur die verwagting van 'n goddelike verandering (446).

'n Keuse tussen ðf kontinuïteit en ekstrapolisme enersyds, ðf diskontinuïsmes en katastrofisme andersyds, is 'n onvrugbare keuse.

Alleen so verval alle diskrepansie tussen protologie (Gen.1:28) en eskatologie (Openb. 21: 24, 26).

Bostaande benadruk die uiterste noodsaaklikheid van 'n "etiese van die Koninkryk".

Dit is die verdienste van die Christenpasifisme dat hulle onophoudelik aandag gegee het vir die betekenis en waarde van die eskatologie en die Koninkryk van God vir die etiek, en omgekeerd. Daar is ongetwyfeld tendensieuse visies, *maar* of dit as politieke gnostiek aangemerkt kan word - veral t.o.v. die partiële pasifisme -, is hoogs twyfelagtig.

#### 4.5 ETIES-RASIONELE MOTIEF

Spesifiek etiese motiewe, soos waarheid (447), humaniteit en liefde (448), gepaars met 'n aantal rasionele argumente, speel by die pasifisme ook 'n belangrike rol. Soms kom dit vervlegd voor,

ander kere is dit duidelik onderskeibaar (449). Ons gee afsonderlik daaraan aandag.

#### 4.5.1 Etiese aspekte

As Seeberg meen dat vanuit etiese gesigspunt 'n oorlog nie met massamoord gelyk gestel en met die 5e gebod veroordeel kan word nie - in 'n oorlog is daar bowendien nie sprake van persoonlike egoïsme en haat van persoon tot persoon nie (450)-, dan word hy radikaal deur die pasifiste weerspreek. Hulle beweer dat die moraal van soldaat en burger vóór 'n oorlog nadelig beïnvloed word, dat dit daartydens geperverteer word, en dat daar 'n uiters immorele situasie ná 'n oorlog ontstaan. Veral G.J. Heering open alle arsenale van sy woordeskat om op oorlog as immorele handeling te wys. "Er is niets dat de mens zō collectiviseert, zōzeer van zijn persoonlijkheid berooft, en ten slotte zō ontmenselijkt, als de oorlog in zijn voorbereiding, uitbarsting en nawerking" (451). Oorlog is "de radicale verachting en vertreding der zedelijke eisen van het Christendom" (452). Elke oorlog is in alle omstandighede sedelik te veroordeel asook 'n sedelik ontoelaatbare middel (453). Die moderne oorlog beteken minagting van die mens, sy persoon en sy lewe (454). Ook vir Gollwitzer kan 'n oorlog nie meer as middel dien nie - vanweë die middele wat daarin gebruik word (455).

Die soldaat word voor 'n oorlog geleer om die lewe van sy naaste in 'n ander uniform as ónwaarde te sien (456), en al die moord en vernielingsheplanning in vredestyd moet demoraliserend op hom inwerk (457). Terwyl Christene en medici alles doen om die lewe van één mens te red, word daarginds massas gedood (458). Oorlog is onhumaan (459), dit loën die individuele menswaardigheid (460) - en voor God het die mens ewigheidswaarde (461). Die atoombom beteken verloëning en verraad teen alle menslike eksistensie

(462).

Maar nog veel meer as die etiek-vóór-die -oorlog , is die etiek-tydens-die-oorlog gevul met immoraliteite. Elke oorlog gaan gepaard met sedelike verval (463) en buitengewone wreedheid (464). Die kern van die oorlogsdemonie, sê Heering, is dat 'n oorlog gelei word "door een inhaerent intellect, dat, van elke morele basis losgeslagen en naar geen enkele zedelijke norm luisterend, alleen maar vraagt naar het vernietigend effect" (465). Alle instinkte en hartstogte word in en deur 'n oorlog in die hoogste mate opgeroep en geprikkel: "de trots, de haat, de wreedheid, de bloeddorst, de geringschatting van de naaste en zijn leven, de dierlijke zinnelijkheid" (466). 'n Oorlog veroorsaak namelose onheil, en dit is 'n skreeuende onreg omdat dit alle sedelike begrippe loslaat, die heerskappy van die haat en van alle demone oor liggaam en siel oprig, alle menslike verhoudinge vergiftig, woord- en troubreuk tot politieke noodsaaklikheid maak, wreedheid tot heldedom proklameer, die mens in die mens verstik en die bees in hom loslaat (467). Lorson beskryf die sondes van 'n oorlog soos volg: onmenslike wreedheid; woeste egoïsme; smadelike verraad; egbreuke; vele egskeidinge; georganiseerde diefstal; die kanker van swart handel; perverse geslagshonger; wraakhandeling; leuens, huigelary en pralery; algemene minagting van die menslike lewe, vryheid en persoon; Godslastering en heiligsennis (468). "It is on the ground of the violence of human personality more than any other ground that the Christian ethic must renounce war" voeg Macgregor by (469). Dit alles maak 'n oorlog immoreel (470).

En hoe is dit met die etiek gesteld nà 'n oorlog? Nie alleen is die ganse Tien Gebooie tydens 'n oorlog geperverteer nie, maar ook nà 'n oorlog toon die moraal geen opbloeie nie. "Men kan niet

in lange oorlogsjare die moraal op haar kop zetten en alle denkbare misdrywe begaan en dan verwachten, dat die moraal spoedig weer op haar bene sal staan" (471). In Duitsland was daar kort na die Tweede Wêreldoorlog vir 30% van die vrouens tussen 20 en 30 jaar geen man nie, met die gevolg dat kort na 1945 'n kwart miljoen buite-egtelike kinders gebore is (472). Hierby moet ook dié angswekkende moontlikheid gevoeg word dat in 'n kèrn-oorlog, as gevolg van die vrygestelde radio-aktiewe deeltjies, selfs toekomstige mense gedood sou kon word (473).

Sonder twyfel aksentueer die pasifiste menslikheid en medemenslikheid in 'n besondere mate. Humaniteit is tewens ook die groot woord in die moderne etiek. Bonhoeffer het dit reeds sterk beklemtoon, "dass die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere" (474). Dit gaan om die "Dasein-für-andere" (475). Ook volgens De Graaf is humaniteit sonder medemens geen humaniteit nie; "grondvorm van de humaniteit is juist de medemenselijkheid" (476). "Het ethos van de medemenselijkheid (is) misschien de matrix van alle normativiteit voor de mens ....." (477). Ons syn-in-die-wêreld is 'n syn-met-ander; "existere is coexistere" (478). So kom hy tot die konklusie dat medemenslikheid elke situasie kwalifiseer waarby die etiek in geding is (479). H.J. Heering oordeel insgelyks. "Iets anders of beters dan de menselijkheid, als criterium van de aanvaardbaarheid van elk handelen, hebben we niet ter beschikking. Daarop dient de wichelroede der moraal elke situatie af te tasten" (480). En, om nie meer te noem nie, ook vir Kuitert is die eintlike kardinale vraag in die sosiale etiek: "Dienen zij (= de instituten) het humanum of belemmeren zij juist de ontplooiing van het menszijn?" (481).

En omdat 'n oorlog juis dít nihiler wat tot die wese van die etiek behoort, nl. liefde en humaniteit, juis daarom - so betoog

die pasifiste - is dit eties onverantwoord.

#### 4.5.2 Rasionele aspekte

'n Hele reeks rasionele argumente word na vore gebring, en hoewel daar by sommige baie duidelik tendense van rasionalisme aanwesig is - wie alleen maar konsekwent en eerlik dink, moet 'n oorlog verwerp <sup>(482)</sup> -, moet tog gesê word dat die primaat aan die geloof toegeken word <sup>(483)</sup>. Ons sou dit dus sê kon formuleer deur te sê dat die Christenpasifisme nie die rede te hulp roep om nogmaals te bewys wat hulle glo nie, maar hulle sien in die rasionele argumente - waarin hulle weinig of glad nie van die humanistiese pasifiste verskil nie - 'n *bevestiging* dat hulle geloofstandpunt op die waarheid rus en daaruit voortvloei. Dit gaan vir hulle hier nie soseer om nóg 'n hulpgewende fondamentsteen - dié is slegs Een - as juis 'n *bewys* van die waarheid van die geloofstandpunt.

Die eerste, en voor-die-hand-liggende, rasionele argument is hier dat 'n oorlog *nie-solusiêrend* is: "the war-method.... provides no really final settlement of the question at issue" sê Cadoux <sup>(484)</sup> - hoewel hy nie hierdie bewering wil verabsoluteer nie en selfs voorbeelde gee waar 'n oorlog wêl probleme opgelos het <sup>(485)</sup>. Oor die algemeen is die gedagte egter, soos reeds die Stoïsyne al geleer het <sup>(486)</sup>, dat 'n oorlog geen probleem oplos nie en daarom irrasioneel is, irrasioneel is en daarom geen probleem oplos nie. "There is nothing inevitable or essentially reasonable about warfare, though reason is often used in its service" <sup>(487)</sup>. Die vrede wat deur 'n oorlog bereik word, is vrede-onder-druk. "It is unstable for it contains the seeds of its own destruction" <sup>(488)</sup>.

Hierby word gewys op die *tentatiewe karakter* van 'n oorlog. 'n Oorwinning is nooit definitief nie, maar altyd tentatief. "If

pacifism may fail, so too may war" (489). As dit waar sou kon wees van 'n oorlog dat "*its success can be counted on as certain*" (490), dan sou niemand gehuiwer het om daarvoor te kies nie, maar nou dat die uitslag volkome onseker en 'n groot geheim is, bly dit 'n waagstuk, wat nie alleen 'n ramp daarnà kan meebring nie maar ook daartydens. Die risiko van die pasifisme moet dus vergelyk word met die risiko van die militarisme, veral in 'n atoomtyd (491).

'n Tweede argument is kritiek teen, wat miskien genoem sou kon word, 'n *dialektiese militarisme*. Oorlog repeteer homself vuurtdurend. Dit besit 'n sekere permanensie. Daar is dus nie net sprake van 'n "permanente rewolusie" nie, maar ook van 'n "permanente oorlog" - gepaar dan met die gedagte dat dit nie 'n probleem oplos nie. Elke vredesluiting bevat in kiem die oorsaak van 'n volgende oorlog (492). Die Eerste Wêreldoorlog is by Versailles op 28 Junie 1919 beëindig, maar dit was, vanweë die wyse waarop die Duitsers behandel is, reeds die kiem van die Tweede Wêreldoorlog (493). In 1945, met die einde van die Tweede Wêreldoorlog, is die monster van Nasionaal-sosialisme vernietig, maar is 'n nóg groter een, die Kommunisme, wakker gemaak (494).

'n Derde rasonale argument is gerig teen 'n *eskalatiewe militarisme*. Oorloë groei steeds in grootte, omvang en intensiteit. Dit kon verwag word dat die pasifisme die rasionaliteit van 'n atoommilitarisme sou bevraagteken, nou dat 'n kernoorlog allesvernietigend is. 'n Nasie word vandag bedreig deur 'n genocide, en daarom bied dit geen enkel uitsig op 'n werklike oplossing van geskille nie (495). "A defence which produces more destruction than protection is absurd" (496). "The consequence of universal 'defence' is universal ruin" (497). Die atoombom is verwerplik; "alle Vernunftgründe des gesunden Menschenverstands sprechen dagegen"

(498). Kuitert verwyt Jaspers ook dat hy kies vir 'n atoomoorlog waar dit om geregtigheid gaan, en Kuitert praat in dié verband van 'n"irrationele offer van de atoomdood" (499). Kan dit waar wees: "fiat justitia, perest mundus"? Wat baat dit om dit op te neem vir geregtigheid - en vryheid, waarheid, demokrasie en religie - as daar nà die totale oorlog geen mense meer oor is om daarvan te geniet nie? (500). Die atoomoorlog, sê Gollwitzer, is nie alleen teen God se gebod nie, maar ook "wider alle Vernunft" (501). Hy kom tot die deprimerende konklusie "dass eine der Revolution der Kriegstechnik entsprechende Revolution des Denkens noch nicht wirklich stattgefunden hat" (502).

#### 4.5.3 Evaluering

Ramsey se beswaar teen die pasifisme is dat dit die waarde van die *lewe* bo enigiets anders stel (503). Die vraag is egter watter waarde daar in die Christelike etiek aan die *mens* toegeken behoort te word. Gereformeerde teoloë wys in hierdie verband daarop dat God groot waarde heg aan die lewe, aan die puur biologiese bestaan van die enkeling (504). Juis omdat Gōd die *lewe* liefhet, kry ðns moeite met die oorlogsvraagstuk (505). En volgens Rothuizen is 'n oorlog nie slegs verskriklik omdat die geregtigheid op die spel staan nie, maar óók omdat die blote *bestaan* gefolter en vernietig word. "Niet alleen het welzijn is belangrijk, ook het zijn. Hier ligt een enorm stuk van de oorlogsproblematiek....." (506).

Velema het nie die minste beswaar daarteen dat - in die sosiale etiek - die humaniteit "een ruime plaats ontvangt", hoewel hy hom daarvan distansieer wanneer die Koninkryk met humaniteit gekwalifiseer word (507). Hy wys daarop dat die evangelie stellig nie anti-humaan is nie. "Wie het evangelie in practijk wil brengen, zal het humanum hebben te bevorderen"

(508). Daar bestaan egter 'n onverbreeklike samehang, sê hy tereg, tussen die *humanum coram Deo* en *coram hominibus* (509). Dit staan egter vas: „De naaste is wezenlijk in het christelijk ethos” (510). En S.P. van der Walt voeg by: "Die Gereformeerde Etiek moet die lewe dien" (511). Sê die Skrif dan nie ook nie dat "goeie werke" dít is wat "goed en nuttig is vir die *mense*? (Titus 3: 8). Die belangrikheid van die (liefde tot die) medemens blyk onomstootlik uit sowel die O.T. (Jes. 1:13, Hos. 6:6) as uit die N.T. (Matt. 7: 12, 9: 13). In Jer. 7: 21-22 is daar selfs die geprononseerde profetiese uitspraak dat die kultusdiens sonder naasteliefde nie net niks werd is nie, maar dat DIE HERE selfs nie òpdrag gegee het tot kultusdiens nie! - 'n uitspraak wat Veldkamp laat sê het dat profete dinge soms heel kras moet sê, "zo op het randje van de"ketterij" " (512).

Inderdaad. Christelike etiek is wesentlik humanitêre - wat iets anders is as humanistiese - etiek, of dit is geen etiek nie. Die Skrif is vol van verwysinge na die waarde van die menslike lewe in die oë van die Here God, en dit wemel van oproepe tot naasteliefde. Paulus sien hiërín die vervulling van die wet (Rom. 13: 8 ,10; Gal. 5: 14), en vir Jesus trek die ganse O.T. daarin saam dat ons aan ánder moet doen soos wat ons wil hê dat hulle aan ons moet doen (Matt. 7:12). Uit Sy mond kom selfs die buitengewone skerp uitspraak dat daar geen groter liefde in die wêreld is nie as dat iemand sy lewe vir sy vriende gee (Joh. 15:13). Natuurlik kan die teologie hier baie maklik verantropoliseer word, sò asof God se transendensie slegs afspeel in die menslike koëksistensie, en asof naasteloosheid presies identies is aan goddeloosheid (513). Wie sy uitgangspunt egter neem in die duidelike woorde van Jesus (Mark. 12: 29 - 31) en dié van Johannes (I Joh. 4: 20 - 21), kan hierdie dwaling maklik vermy.

Die relevansie van hierdie gegewens vir die oorlogsvraagstuk is klemmend. Dit sal nie gerelativeer kan word met stelling dat dit alleen vir individue of vir die kerk geld nie. Die strekking daarvan besit 'n universele wydheid (514). En veral nou dat nie slegs 'n mensemoord nie maar 'n massamoord dreig, is die soeke na en bewaring van die ware humaniteit des te dringender. Die opvallende is ook dat in die preambule asook in die Handves self van die V.V.O. (waarby Suid-Afrika aangesluit is) gesprek word oor die waarde van die menslike persoon (515).

Ten opsigte van die rasionale aspek meen Thielicke dat die pasifiste 'n politieke en teologiese misrekening begaan. Polities, omdat hulle die irrasionele faktore t.o.v. die oorsaak van 'n oorlog nie verdiskonteer nie, en teologies, omdat die mens met sy verstand, 'n gevalle wese is (516). Hierdie laaste argument van Thielicke sny natuurlik na twee kante toe, want hy verwag van dieselfde gevalle, sondige mens dat hy sy verstand sō goed sal gebruik dat hy niē die waterstofbomme sal gebruik nie. Nou dat ons mekaar 'n paar maal kan verdelg, sē Rōling, "is de totale oorlog zinloos geworden, geen redelijk middel meer, maar slechts wanhoopsdaad of fataal ongeluk" (517). R.S. Wallace oordeel dan ook dat as die feitlike situasie vandag in aanmerking geneem word, die oplossing wat die pasifisme bied, "a practical policy as safe as that of militarism" geag moet word (518). Dit toon hoe sinvol die woorde van Schilder was (waarna ons reeds verwys het) toe hy gekonstateer het dat "geen enkele oorlog ook maar één vraagstuk wezenlijk oplost" (519).

Daar is geen ander konklusie nie as om te sē dat die rasionaliteit van 'n totale oorlog 'n irrasionaliteit is wat heenvoer na nihilisme.

#### 4.6 JURIDIESE MOTIEF

In hierdie verband kom veral ter sprake 'n bespreking van die *bellum justum* wat voortdurend, maar veral tans, onder die spervuur van kritiek vanuit die pasifisme verkeer. Terwyl H. Bavinck dit nog in 1914 kon opneem vir 'n regverdigde oorlog (520) - en 'n mens moet Bavinck se oordeel as situasie-etiek besien, d.w.s. dat dit medebepaald was deur die wapens van 1914 - is daar in die jongste tyd, ook van Gereformeerde kant, skerp kritiek ontwikkel teen die tradisionele leer van 'n regverdigde oorlog. Verkuyl is bv. van oordeel dat "de leer van de rechtvaardige oorlog tot op de draad versleten (is) en moet radicaal worden herzien" (521). Strijd meen dat hierdie teorie as 'n "irreëel gedachtenspinself" tersyde gestel moet word (522), terwyl Diekerhof aanvoer dat dit - vanweë die middele - "een afschuwelijke, cruel joke, en lugubere mop" geword het (523). De Graaf beweer dat die gedagte van 'n *bellum justum* "te onzaliger ure" uit die heidendom oorgeneem is (524), en in hierdie verband noem Lasserre die naam van Cicero (525), terwyl Bainton weer na Plato verwys (526). Ook Van Raalten wys daarop dat die ou etiek met sy *bellum justum* as "höchst unbedingend" ervaar word, maar dat 'n nuwe etiek in hierdie verband nog nie ontwikkel is nie (527). En Lorson voeg by dat die voorwaardes wat *teoreties* 'n oorlog sou kon regverdig, vandag *prakties* onbruikbaar is (528). Steck beweer dat by die wending van die E 18 na die E 19 die klassieke leer i.v.m. 'n regverdigde oorlog sy oorspronklike funksie en relatiewe juistheid verloor het (529).

Dit is duidelik: die leer van "die grosskirchliche Kriegsethik", soos Gollwitzer dit noem (530), het grootliks in gedrang gekom. Ons het reeds daarop gewys dat hierdie leer teologies ontwikkel is deur Augustinus, met sy 3 voorwaardes, terwyl Aquinas hierop voortborduur en 'n 4e voorwaarde bygevoeg het. Ons sal dus

veral aandag moet bestee aan die kritiek van die pasifisme op hierdie 4 voorwaardes. Maar daaraan voorafgaande en daaruit voortvloeiend sal ook noodwendig 'n aantal sake ter sprake kom wat nié in die bellum-justum-teorie verdiskonteer is nie, maar logies tog daar tuishoort.

#### 4.6.1 Voorvrae

Onder die voorvrae is daar ten minste vier wat ter sprake moet kom: die vanselfsprekendheid waarmee 'n oorlog as juridies-politiese middel aanvaar word; die regspraak, as ontbrêkende faktor; die vele en uiteenlopende visies t.o.v. geregtigheid, en wat dit beteken; en die feit dat nie alleen skuldiges en betrokkenes nie, maar ook onskuldiges en onbetrokkenes in 'n oorlog gedood word.

##### 4.6.1.1 *Apriorisme*

Die eerste vraag waaraan hier aandag gegee moet word, is nl. òf 'n oorlog (nog) as 'n juridies-politiese middel ter beslegting van 'n geskil eties veroorloof is, m.a.w. die vraag na die *jus ad bellum*. Is Carl von Clausewitz se siening, soos uiteengesit in sy *Vom Kriege*, korrek dat 'n oorlog niks anders is nie as die voortsetting van politiek met ander middele? (531). En veral nou dat die mensheid met 'n totale oorlog te doen kan kry, het hierdie aprioristiese uitgangspunt des te meer in gedrang gekom, aangesien 'n kernoorlog geen voortsetting nie maar die finale *beëindiging* van alle politiek sou kon beteken.

Hier gaan dit dus primêr oor die vraag na 'n *oorlog-as-middel*, later (by die *debitus modus*) oor *middele in 'n oorlog*.

Seeberg spreek van "die Notwendigkeit des Krieges" (532), en

ofskoon Thielicke vir Barth byval dat 'n oorlog nie 'n "vanselfsprekendheid" is (of mag wees) nie <sup>(533)</sup>, sê hy tog weer genuanseerd ja! daarvoor: "Gewiss gehören Staat und Krieg miteinander zu gefallenen Welt" <sup>(534)</sup>. Want dit gaan in die etiek steeds om die "quantitativen Mehr oder Weniger" en niê om die "qualitativen Entweder-Oder" nie <sup>(535)</sup>. Ook vir Aalders neem 'n oorlog 'n "bijzondere plaats" in in die werksaamheid van 'n staat <sup>(536)</sup>, en vorm dit "een der meest belangrijke onderdelen" daarvan <sup>(537)</sup>.

Juis teen hierdie militaristiese outomatisme opponeer die pasifisme. Die heel eerste beswaar teen 'n oorlog, sê Heering, is "dat hij een beslechting is van geschillen niet door recht maar door macht" <sup>(538)</sup>. In hierdie verband is die pasifisme nonkonformisties en nonkompromisties. Lasserre voer aan dat alleen die feit dat daar van 'n kompromis sprake is, bewys lewer dat daar 'n konflik bestaan tussen evangelie en weermag <sup>(539)</sup>.

Macgregor attendeer op die buitengewoon belangrike feit dat Christene nog altyd eenstemmig was "that it is not the pacifist, but rather the militarist, position which, from the Christian standpoint, required to be defended as "under certain circumstances" justifiable" <sup>(540)</sup>. Daar word trouens nooit van 'n regverdiging van vrede gespreek nie, maar altyd van oorlog. Van hieruit besien, sou die pasifistiese standpunt dan as die mees vanselfsprekende beskou kon word.

Dit moet as 'n jammerlike leemte in die oorlogsetiek van Thielicke beskou word dat hy in sy *Theologiese Ethiek* II 2 slegs die pasifisme as probleem bespreek en nie (ook) die militarisme nie.

#### 4.6.1.2 Regspraak

Vitoria het gesê: *Princeps qui habet bellum iustum, fit*

*iudex hostium* ('n vors wat 'n regverdig oorlog voer, is daarmee regter van sy vyande) (541). Hiermee is een van die kernprobleme in die hele oorlogaproblematiek aangedui en een waarby die pasifisme met alle geweld aansluit, t.w. die vraag na, of juis die gebrek aan 'n objektiewe regspraak.

Wanneer Aalders beweer dat daar geen kwalitatiewe onderskeid bestaan tussen polisie en milisie nie (542), dan word hy vlymskerp weerspreek deur Heering wat daarop wys dat agter die polisie die reg(-bank) veronderstel mag word, terwyl in 'n oorlogsituasie juis 'n objektiewe regter ontbreek (543). Ook Gollwitzer maak beswaar teen 'n analogisering van oorlog en polisie diens, aangesien hiermee die oorlogsopponent tot misdadiger verklaar word (544), en dit prakties wedersyds lei na 'n "Kriminalisering des Gegners und ... Barbarisierung der Kriegsführung." (545). Die gedagte van Augustinus in sy *De civitate Dei* XIX 15 dat in 'n regverdig oorlog die ander party aan die sondige kant veg, is te simplisties. Is dit waar dat die vyand altyd regs-oortreder is terwyl die eie staat in diens van die reg optree? (546). Is dit nie sò dat die reg dikwels aan beide kante te vind is nie en dat elke swart-wit-skema hier alleen maar die dilemma vergroot? (547). Gebeur dit dan nie ook dat, juis vanweë die gebrek aan 'n objektiewe derde party, nl. die regter (548), elke party oortuig is van die regverdigheid van sy saak nie? (549). Elke regering is in 'n oorlogsituasie dus en regter, en party en beul, waarin dit nie gaan om die triomf van dié reg nie maar van die eie reg (550). Christene moet egter rekening hou met die feit dat daar aan beide kante reg kan wees, sodat hy nie "die andere Seite verteufeln und die eigene verhimmeln" mag nie (551).

Die vraag kan selfs gestel word waarom na 'n oorlog slegs die verlossers - na die Tweede Wêreldoorlog: Duitsland - en nie ook

die oorwinnaars nie - V.S.A., Rusland, Engeland - voor 'n geregshof moet verskyn; "the victors in war cannot administer disinterested justice...." (552). En hierby kan gevoeg word, so betoog Cadoux, dat as in 'n oorlog die verkeerde kant wen, wat wel meermale gebeur, dit 'n situasie eerder vererger as verbeter (553). 'n Oorlog het dus dié effek dat 'n skuldige party a.g.v. 'n oorwinning kan figureer as die ðnskuldige party.

Dit sou beslis 'n ideale situasie gewees het indien daar 'n doeltreffend funksionerende internasionale geregshof bestaan het waar alle geskille op 'n *juridiese* wyse besleg kon word, in plaas van op 'n polemologiese wyse - Thielicke verwys ook daarna (554). Want soos die situasie tans is, bevind 'n owerheid hom by die uitbreek van 'n oorlog, sê Sþe, "in der höchst misslichen Lage, dass sie zugleich Partei und Richter ist" (555). Ook Popma wys op hierdie probleem (556). En volgens Smelik is juis die ontbreking aan 'n onpartydige geregshof 'n rede dat geweld telkens weer opvlam (557). Rling is van oordeel dat solank as wat 'n onpartydige regter ontbreek en die regstoepassing dus bly in die hande van die twistende partye, "heeft de bellum justum-leer vooral de werking om de oorlog feller en harder te maken. De bellum justum-leer brengt immers mede, dat de tegenstander niet alleen vijand is, maar ook schender van de wet, misdadiger" (558).

Van der Molen meen dat dit *juridies* onjuis is sowel wanneer daar gesprek word van 'n regverdige as van 'n onregverdige oorlog, "daar hij het een of het ander t.a.v. de éne of de andere partij is" (559).

Bruins Slot stel vas dat die oorlogsvraagstuk "in wezen een rechtsvraagstuk is" en dat dit tuishoort in die volkereg (560). Inderdaad sou dit m.i. 'n deurbraak van fenomenale belang wees indien

die beslegting van internasionale konflikte eerder op 'n *juridiese* as polemologiese wyse kon geskied, te meer nou dat 'n moderne oorlog desastreus en monstreuus afmetinge kan aanneem en geen enkele probleem kan oplos sonder om - paradoksaal gesê - die oplossing self te vernietig nie.

#### 4.6.1.3 *Geregtigheid*

Die profeet Jesaja verkondig: *Opus justitiae pax*, waaruit blyk dat vrede en geregtigheid onlosmaaklik aan mekaar verbind is. Die vraag is egter wat presies die konnotasie van *geregtigheid* is. Ons het reeds in hfst. 1 daarop gewys dat 'n oorlog kan ontstaan uit 'n botsing van regsopvattinge wat beide met oortuiging verdedig word (561). Vir Mao Tse Tung is die betekenis van die begrip "regverdig" bv. totaal verskillend van wat Thomas van Aquino daaronder verstaan het (562). En juis hiër lê een van die groot probleme van die bellum justum waarop die pasifisme attendeer. Dit is daarom nie ondenkbaar nie dat elke strydende party tot 'n oorlog oorgaan, uitgaande van die *eie* visie op geregtigheid (563). Want, soos Erasmus sê, *Cui non videtur causa sua iusta?* (vir wie lyk sy eie saak nie altyd reg nie?) (564).

God is 'n *God van geregtigheid*, en daarom is Christene *mense van geregtigheid*. "Recht ist nicht, was dem Volke nützt, recht is auch nicht das, was das Volk gerade will; was recht ist, erkennt man nur im Hören auf Gottes Wort" (565). Gollwitzer distansieer hom van die natuurreg en vind aansluiting by Barth wat die Goddelike geregtigheid Christologies fundeer (566). Volgens Rasker beteken geregtigheid volgens die Bybel nie "dat ik tot mijn recht kom, maar dat ik de ander tot zijn recht laat komen" (567).

Die pasifiste neem ongetwyfeld die kritiek van die militariste ernstig op dat ons in 'n *sondige* wêreld lewe en dat absolute liefde nie die oplossing is nie maar "equal justice", sodat daar dikwels in die lewe tussen twee ewels gekies moet word (Niebuhr). Macgregor noem dit "a powerful argument" (568). Sy verweer kom neer op 'n beklemtoning van die mag van die liefde, die krag van die Heilige Gees, die eenheid van sosiale en individuele etiek, die betekenis van die kerk en die relevansie van Christus se werk (569).

Juis die vraag na *individuele en sosiale geregtigheid* is in 'n oorlogsituasie so uiters kompleks. Volgens Tooke "is the dilemma of justice centred at the meeting point between individual and community or communities. In war these relations are most primitive and chaotic" (570). Sy vervolg dan deur daarna te verwys dat die dood van onskuldiges in 'n oorlog aanvaar moet word as insidenteel; "the brutality inevitable in warfare makes it at best a clumsy instrument of justice" (571). Haar konklusie is: "Indeed, the only justice possible in war is unequal, without good reason, arbitrary, clumsy, and a matter of chance as far as individuals or groups are concerned (572).

En met hierdie laaste sinne is 'n oorgang gemaak van die *jus ad bellum* na die *jus in bello*.

Kan ons tot 'n voorlopige evaluering kom van hierdie gegewens, veral t.o.v. die kernvraag, nl. wat die Bybel onder geregtigheid verstaan?

Dit kan nie ontken word nie dat die woord geregtigheid (קִדְּוָה) een van die sleutelbegrippe van die O.T. prediking vorm, asook dat dit heel dikwels verbind word met *wrede* (אִוֵּרָה). Ons het reeds verwys na Jes. 32: 17: אִוֵּרָה קִדְּוָה הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ

Besonder insiggewend in hierdie verband is ook Ps. 85: 11:

יְרַחֵם אֱלֹהֵינוּ יְהוָה .

Volgens Von Rad is daar in die O.T. geen ander begrip "von so zentraler Bedeutung" vir alle lewensverhoudinge nie as die begrip *tsedaka*. "Er ist der Massstab nicht nur für das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch für das Verhältnis der Menschen untereinander bis hin zu der belanglosesten Streiterei, ja auch für das Verhältnis des Menschen zu den Tieren und zu seiner naturhaften Umwelt" (573). Die betekenis van die wortel *zdk* is nie volkome duidelik nie, merk van Oyen op, maar dit skyn tog wel "die von Festigkeit und Unerschütterlichkeit zu sein" (574). Ons moet dan die "Sein-in-zedaka als eine Totalität ...verstehen, die das ganze Dasein des Menschen nach Leib und Seele umfasst" (575). En hierop lê verskillende outeurs klem. "Gerechtigheid is de aandrift om de verhoudingen, van God en mens, van mens en mens, naar het grondpatroon van het verbond te realiseren", en dit beteken vir Miskotte dat die saak van meet af politieke relevansie besit (576).

Veral volgens die profete, en meer in besonder Amos en Jesaja, het die Bybelse geregtigheidsbegrip ook te doen met intermenselike geregtigheid, sodanig dat dit selfs by geleentheid bō die kultus gestel word (577). Natuurlik is dit waar dat die geregtigheid onder mense alleen verstaanbaar is vanuit die geregtigheid van God (578), en natuurlik mag die Bybelse geregtigheidsbegrip nie vereng word tot *sosiale* geregtigheid alléén soos in die nuwere teologie maar al te veel gebeur nie, waarop Van Ruler in sy besonder mooi opstel wys (579), maar tog kan al die water van die see nie die werklikheid afwas (ook nie by Van Ruler nie (580)) dat God se *tsedaka* die mense, in besonder die verontregte mens, raak. Calvyn wys daarop dat geregtigheid dīt is om die onskuldige in bewaring

aan te neem, te hoed, te beskerm, te red en te verlos. Reg is om die vermetelheid van die goddelose te weerstaan, hul geweld te onderdruk en hul misdade te straf (581). Al besit die mens geen inherente regte nie - in terme van Aristoteles -, beteken geregtigheid volgens die Bybel, sê Wurth, om aan elkeen dít te gee "wat hom van Godswege toekomt" (582). "Gerechvaardigd zijn wil zeggen: voor altijd en in elke situatie aan Gods kant staan, Zijn maatstaven laten gelden, Zijn opdrachten uitvoeren. Hij roept ons op voor anderen te zijn wat Hij voor ons is" (583).

Onskriftuurlike dualismas moet hier vermy word, bv. as sou die O.T. en N.T. geregtigheidsbegrip mekaar nie raak nie, die eerste meer polities en die laaste meer spiritueel van aard is (584); verder dat dit alleen maar gaan om individuele en nie ook sosiale geregtigheid nie (585); dat dit alleen gaan oor veroorde= lende en nie ook verlossende geregtigheid nie, want God se gerig beteken sowel vërverping as ontwerping (586).

Die Bybelse geregtigheid is egter sonder die koms en werk van Jesus Christus nie te verstaan nie. Golgota demonstreer tegelyk die menslike onreg en die Goddelike reg. Geregtigheid in die Bybel is dus messianologies - en ons sou kon byvoeg: pneuma= tologies - gefundeer. Ook in die N.T. word geregtigheid en vrede aan mekaar verbind (Jak. 3: 18).

Besit die Bybelse tsedakalogie enige betekenis vir die irenolo= gie en polemologie? Dit spreek vanself dat die wêreld nog in sy kinderskoene staan wat betref 'n ontwerp van volkerereg (587), en in besonder 'n oorlogereg. Dit is uit bostaande duidelik dat sodanige oorlogsreg van kwalik bevrydende betekenis kan wees solank as wat daar meer van 'n lex naturalis as van die Wet van God ter sprake kom. Wat broodnodig is, is 'n volkerereg waarin die Bybelse gereg= tighedsbeginsel nie alleen ingebou is nie, maar die ganse struktuur

beheers. Wanneer die geldende oorlogsreg bv. bepalinge bevat tēen die gebruik van massaal-werkende wapens teen 'n wearlose burgerbevolking - die sg. "counter-city strategy" - (588), moet dit verwelkom word as 'n flitsstraal van dit wat die Bybel onder geregtigheid verstaan (vgl. Deut. 20: 10 - 11, 14, 19 - 20).

Belangriker egter as die oorlogsreg (*jus belli*) is die vredesreg (*jus pacis*) (589), d.w.s. 'n internasionale ordereëling waarin die Skriftuurlike geregtigheidsprinsipe verdiskonteer is en wat 'n oorlog onmoontlik, in elk geval besonder moeilik en veral oorbodig maak (590). Dit sal 'n ordereëling wees waarin nie alleen elke mens en elke nasie nie maar veral God "tot (S)sy reg kom". Ofskoon die Bybelse geregtigheidsmotief reëel-politiese dimensies besit, is dit ten diepste eskatologies gerig (591). Die geregtigheidsprinsipe word fundamenteel beheers deur, en is tewens afgestem op die koms van die Koninkryk van God. Sonder hierdie basileiaanse motief versand alle geregtigheidstrewes in volslae humanisme.

#### 4.6.1.4 *Onskuldiges*

'n Groot beswaar wat die pasifiste na vore bring, raak die *nie-diskriminerende karakter* van 'n oorlog. Schleiermacher het 'n eenvoudige oplossing vir die probleem, want hy betoog dat daar in 'n oorlog nie met opset gedood word nie, nee, heel "terloops", en wel omdat die vyand "willkürlich Widerstand leisten" (592). En Aalders staan hom tersyde met sy bewering dat 'n mens nie bedoel om die *persoon* te tref nie maar die vyandige *staat* (593). Sels Bonhoeffer beweer: "Willkürlich ist demnach nicht die Tötung des Feindes im Kriege" - en al ontbreek ook die persónlike skuld, nogtans moet die aanvallers die gevolge van die totale skuld dra (594).

Tog is dit juis hiërteen wat die (meeste) van die pasifiste hulle kritiek rig. In 'n oorlog, en des te meer in 'n totale oorlog, word daar nie die minste onderskei tussen kombattante en nonkombattante nie (595). "Innocent and guilty (are) alike... caught up in an almost anarchic chaos" (596). Skuldiges en onskuldiges, soldate en burgerlikes, die staat en sy onderdane, almal word op 'n simplistiese wyse in die vlamme van 'n oorlog opgeneem (597). Kollektiewe skuld kanselleer hier individuele onskuld en maak dit tot skuld. Maar is dit waar dat wanneer die *owerheid* skuldig is, die *volk* dan ook man vir man skuldig is? (598). Bainton voer aan dat "one of the ingredients in the degradation of modern war is that it has become so completely depersonalized that justice cannot be administered on a basis of individual responsibility, nor can punishment be made to fit the crime" (599). En het DIE HERE God dan nie juis *geweter* om by Sodom die goddeloses mèt die regverdiges om te bring nie? (600)

In 'n moderne oorlog is die meeste mense wat gedood word die onskuldiges (601), en dit beteken dat die weermag geen wêreldlike verdêdigingsmiddel meer is nie (602). Die moderne oorlogsvoering het ook hiërdie wysiging meegebring dat die meeste slagoffers nie meer aangetref word onder die soldate in die voorste linies nie, maar wel onder die burgerlike bevolking. In die Koreaanse oorlog het daar bv. tien maal meer burgers as soldate geval (603).

Vir die eerste maal in die wêreldgeskiedenis is dit dus nou veiliger om soldaat te wees as 'n burgerlike, ten minste wat 'n beperkte oorlog betref. Ons het reeds eerder daarop gewys dat die oorlogsreg van vandag die "counter-city strategy" afwys. Wanneer lg. dus sou voorkom, moet dit as immorele daad afgekeur word. Die moderne wapens het egter talle onderskeidings opgehef, nie net dié tussen soldaat en burger in oorlogs**betrokke** lande nie, maar ook

dié tussen betrokke en *neutrale lande*. 'n Waterstofbom eerbiedig geen landsgrense nie. Hierdie nuwe wending verbreed die probleem van skuldiges en onskuldiges, maak dit eintlik oewerloos en juis o.a. dāārom is die totale wapens m.i. eties nie verdedigbaar nie.

#### 4.6.2 Kernvrae

Die tradisionele leer omtrent die *bellum justum* - 'n term wat volgens Bainton deur Aristoteles ingevoer is <sup>(604)</sup> - is teologies ontwerp deur Augustinus in die E5 en geyk deur Aquinas in die E13. Dit rus op vier voorwaardes waaraan 'n oorlog moet voldoen voordat dit as (ge-) regverdig gekwalifiseer sou kon word. Die bedoeling was duidelik: justifikasie slegs deur limitasie - maar dit alles binne die kader van akseptasie <sup>(605)</sup>. In die kontemporêre etiek, veral in die R.K. moraalteologie, is nuwe byvoegings gemaak <sup>(606)</sup>, hoewel die 4 Thomistiese voorwaardes nog van deurslaggewende betekenis geag moet word <sup>(607)</sup>. Ons gee voorts daaraan aandag, en wel met verwysing na die pasifistiese kritiek daarop. Die eerste drie raak meer die *jus ad bellum*, die vierde meer die *jus in bello*.

##### 4.6.2.1 *Legitima auctoritas*

Om 'n wettige oorlog te voer, is 'n wettige gesag nodig. 'n Oorlog is 'n nāsionale saak en geen individuele nie, en slegs die *owerheid* - en geen private persoon nie - mag dit onderneem. Hierdie oorweging was vir Aquinas die mees swaarwegende, al was die gesagsinstansie vir hom taamlik rekbaar, sodat dit nie slegs staatsowerhede nie, maar ook provinsiale en stādsowerhede ingesluit het <sup>(608)</sup>.

Juis dīt is een van die eerste besware wat die pasifisme

na vore bring. Die gesagstrukture van die wêreld het naamlik, veral vanweë die oorlogsvraagstuk, sò kompleks geword dat dit kwalik ontwarbaar is. Alle volke is vandag, sê Lasserre - en die "alle" is oordrewe -, meer of min in politieke blokke ingedeel, sodat geen volk meer ware outonomie besit nie <sup>(609)</sup>. So is daar o.a. die *Noord-Atlantiese Verdrags-Organisasie*, die Westerse Mag, en die *Warschau-Verdrag*, wat die Oosterse blok saamvat. Opkomend is die beweging van die sg. *Onverbonde Lande*. Binne die kader van NAVO is dit egter duidelik dat die kleiner lande hoegenaamd geen plaaslike gesag besit nie - vir sover dit 'n oorlog betref-, maar in wese speelbal is in die hande van die V.S.A. Dieselfde geld onverminderd vir die Warschau-lande, wat in 'n groot mate satelliete is van Rusland.

Hiermee hang saam 'n tweede kritiekpunt, waarop Vogel wys, nl. dat die totale wapens die demokrasie uitlewer aan die diktatuur, wat in krisissituasies oor die aanwending daarvan moet besluit <sup>(610)</sup>. En nou het ons reeds in hfst. I daarop gewys hoe akúút die situasie in 'n wêreld is waar die aanwending van kernwapens 'n *oomblikbeslissing* verg, en daar dus geen tyd is om 'n regering byeen te roep om die voorwaardes af te weeg nie, maar die regeringshoof hom moet wend na sy rekenoutomaat vir advies per sekonde (of breukdeel daarvan). Ook Thielicke gee dit toe - al spreek hy nog van *minute!* <sup>(611)</sup>. Die oorlogsproblematiek voer dus tans tot 'n duielsingwekkende individualisme - vir sover die mèns nog ter sprake kom -, sodat dit skyn of die lot van die hele mensheid in die hande van twee mense (een in Washington en een in Moskou) geleë is <sup>(612)</sup>. Vir sover hier nog sprake is van wettige gesag, moet gestel word dat die wêreld nog nooit 'n sōdanig radikaal geïndividualiseerde autokrasie (of dikrasie) geken het nie. En vir sover die rekenoutomaat hier 'n deurslaggewende rol sou kon speel, beteken dit 'n volslae tegnokratisme.

#### 4.6.2.2 Justa Causa

Volgens die tradisionele leer moet daar 'n juiste oorsaak wees wáárom tot 'n oorlog oorgegaan word, en in hierdie verband het veral die *bellum defensivum* 'n belangrike rol gespeel. Tog het ons daarop gewys dat die *bellum offensivum* ook by Thomas voorgekom het en dat dit en die *bellum justum* by hom selfs moeilik te onderskei is. Die immanente kritiek wat Tooke teen Thomas gelewer het, was o.m. dat die teorie van die *bellum justum* disintegroer op die moment dat die oorlog begin: Wanneer die skuldige vyand aangeval word, het hy, kragtens die reg tot selfverdediging, die rëg om homself te verdedig en dus óók die reg om tot oorlog oor te gaan (613).

Wat is egter 'n "swaarwigtige oorsaak"? Wanneer geregtigheid, vryheid, demokrasie en religie bedreig word? Volgens Hörmann is die enigste regverdigte grond geleë in gelede onreg wat die teenstander nie wil regstel nie (614), en hy voeg later nog by: die beskerming van die religieuse lewe (615). Ook hier weer divergeer die meninge, veral tussen die wêreldblokke en wêreldideologieë, van wat 'n "regte" oorsaak sou kon wees.

Hierby moet egter gevoeg word dat daar nie net sprake kan wees van, wat Kuypers noem, *finale relasies* (= middel-doel-relasies) nie, maar ook van kousale relasies (=oorsaak-gevolg-relasies) (616). En juis teen die *irrelasionisme* - en nie net teen die irrasionalisme nie - van die *bellum-justum-teorie* is die kritiek van die pasifisme gerig. Genoemde teorie berus nl. grotendeels op 'n óorsaak-etiek, terwyl heel weinig van 'n gevolgs-etiek merkbaar is. D.w.s. dat solank as wat (o.a.) die oorsaak eties verdedigbaar is, kan vir 'n oorlog gekies word ongeag die gevolge wat dit sou kon meebring. Die relasie tussen oorsaak en gevolg word dus volkome geïgnoreer.

Die adagium van hierdie standpunt is: *fiat justitia, pereat mundus*.

Die vraag is dus: Is 'n *bellum justum atomicum* nog verantwoord? Is die gevolge van 'n NBCG-oorlog nie dusdanig dat selfs die allerbeste en allerregverdigste oorsaak dit nie meer moreel verantwoordbaar maak nie?

Ons kom later meer gedetailleerd hierop terug.

#### 4.6.2.3 *Recta intentio*

Dit is nie altyd eenvoudig om presies te bepaal wat in die tradisionele oorlogsetiek onder die "juiste intensie" verstaan word nie. Laat ons dit egter neem in tweërlei sin: as intensie na binne(=die regte gesindheid) en as intensie na vore (= die regte doelwit). Volgens Thomas moet die motief wees om vrede te verseker, die kwaaddoeners te straf en die goeies by te staan.

Dit gaan hier oor die *finale relasie*, die *middel-doel-relasie*, of beter: hoofsaaklik oor die *doel* (oor die *middel* handel ons weldra). Die pasifiste wys dan onmiddelik daarop dat hier van 'n *relasie* sprake moet wees en dat doel en middel nooit op 'n isolasionistiese wyse hanteer mag word nie (617). Die bekende uitdrukking dat die doel die middel heilig, is eties aanvegbaar (618). Daar mag groot doeleindes wees waarvoor in 'n oorlog geveg word: vir *geregtigheid* bv., maar wat baat dit om vir geregtigheid te veg as daar niemand oorbly om daarvan te geniet nie? (619) - en as die geregtigheid met die ongeregtigheid (= 'n oorlog), die sonde met die sonde bestry word, sê Hearing, sal altyd weer ervaar word: die loon van die sonde is die dood (620); vir *vryheid*, maar dan waarsku Aldous Huxley dat die oorlewendes so 'n gedisorganiseerde, gedemoraliseerde en gedegenerende bende sal wees dat alleen 'n

streng diktatuur hulle nog in toom sal kan hou (621); vir die *kultuur*, maar dan geld die woord van Albert Einstein, dat as die derde wêreldoorlog met atoombomme gevoer word, die daaropvolgende een weer met knopkeries gevoer sal word (622); vir die *religie*, maar dan, vervolg Rasker, sal die godslasterlikheid daarvan so groot wees dat die ergste heidendom te verkies is bo die dwaling van hierdie verdwaalde Christenheid, en die oorlewendes sou 'n lang, lang tyd nodig hê voordat hulle die naam van Jesus Christus, die Versoener, weer sou aanroep, indien dit ooit sou gebeur (623).

Die intensie van die pasifistiese aanslag is duidelik: die verhouding tussen middel en doel is deur die moderne wapens so radikaal verander dat die beste doeleinde wat met hierdie wapens bereik wil word, juis deur hulle vernietig word (624). Dit beteken ook dat daar in so 'n totale oorlog - soos tewens in elke - weinig sprake kan wees van 'n Christelike gesindheid, vry van haat en diaboliese hartstogte.

Dit is duidelik dat die totale wapens 'n geweldige invloed het op die oorlogsproblematiek. Bavinck kon in 1914 nog die stelling verdedig dat *waarheid* en *geregtigheid* groter waardes is as *vrede*, *welvaart* en *rus* (625), maar teenswoordig is so 'n standpunt aanvegbaar. So wys Troost daarop dat die moderne atoomswaard juis dit vernietig wat mens bedoel om te verdedig en dat die geregtigheid nie gehandhaaf kan word deur dit te vernietig nie (626). Ook Thielicke voer aan: "*Nicht alles ist durch den Ernstfall verteidigenswert, sondern nur einiges*" (627), en dan verwys hy na die vrye volk-wees, die vrye kultuur, sinvolle menslike eksistensie (628).

Wanneer hoofsaaklik aandag bestee is aan 'n totale oorlog en totale wapens, moet egter onthou word dat die grens tussen 'n totale en beperkte oorlog en tussen totale en beperkte wapens baie

vinnig vervaag, aangesien die grootste konvensionele wapens reeds groter is as die kleinste atoomwapens (629). Die *recta intentio* sou vandag hoogstens ter sprake kon kom by 'n *guerrilla-oorlog* - wat eintlik die enigste metode van oorlogvoering is wat binne die kader van die *bellum justum* nog ter sprake gebring sou kon word, vir sover dan ook aan die eerste voorwaarde voldoen kan word.

#### 4.6.2.4 *Debitus modus*

Sonder die minste gevaar van oordrywing kan gestel word dat ons hier, by die *debitus modus*, by een van die heel grootste knelpunte van die moderne oorlogvoering uitgekom het. Hier gaan dit nie soseer om die *jus ad bellum* nie as om die *jus in bello*, en die kritiese vraag word gestel - nie alleen deur die pasifiste nie - of 'n oorlog nog wel as middel kan dien, gesien die middele wat in 'n oorlog gebruik word. Sedert Thomas hom in hierdie verband veral met "hinderlae" besig gehou het, het daar 'n Kopernikaanse omwenteling ingetree t.o.v. die manier van oorlogvoering in 'n moderne gemeganiseerde oorlog.

Dit gaan hier dus veral oor die eerste komponent van die finale relasie, nl. die *middel*. Is die kontemporêre wapens, soos gebruik (kan word) in 'n beperkte en totale oorlog, nog bruikbare en onmisbare middele?

Die pasifiste-antwoord (en nogmaals: nié net hulle nie) hierop is tweërlei: eerstens is die moderne wapens *onbruikbaar*, en tweedens is hulle - daarom! - *onnodig* (=misbaar). Ons het reeds in hfst. 2 aandag gegee aan hierdie aspekte, maar bring dit hier weer eens, maar nou binne die raamwerk van die *bellum justum*, ter sprake.

*Eerstens: oor die onbruikbaarheid van die middele.* In radikale teenstelling tot die standpunt van Macchiavelli dat wanneer 'n politikus 'n doel wil bereik, hy alle middele, selfs slegte, daarvoor moet aanwend, handhaaf die pasifisme dat die goeie nooit met onsedelike middele verdedig kan word nie (630). Die mees verwaarloosde tema in die sosiale etiek is, volgens Verkuyl, dié van die relasie tussen middel en doel; met immorele middele kan geen suiwere doeleinde bereik word nie (631). Juis teen die moderne oorlogsmiddele is die pasifistiese kritiek gerig, en wel vanweë die massale destruksiekrag asook die afskuwelike en langdurige nawerking daarvan (632). Die kwantiteit van moderne wapens het 'n kwalitatiewe wending teweeggebring, aangesien 'n moderne oorlog onbeperkte afmetings kan aanneem (633). Met die ou wapens kōn nog na die burgerbevolking gerig word, met die nuwe wapens moēt (634). 'n Totale oorlog beteken kollektiewe moord en kollektiewe selfmoord (635). "Der Krieg (ist) darum kein Krieg mehr, sondern ein Massaker" oordeel Gollwitzer (636). En Stratmann stem saam: "War is a truly demoniac instrument of destruction and dissolution" (637). En Huizinga beweer: "Door de volmaaktheid van zijn middelen is hij van *ultima ratio* tot *ultima rabies* geworden" (638). Weens die beskikbare wapens kan daar geen ander konklusie wees nie as dat die *bellum-justum-teorie* 'n *contradictio in terminis* is (639).

Oor die vraag na die desastreuse karakter van die moderne wapens, bestaan daar onder pasifiste en militariste geen verskil van mening nie (640); wēl, omdat (sommige) militariste van oordeel is dat hierdie wapens nog bruikbaar (of onmisbaar) kan wees. Thielicke wys ook op die kwaliteits-wending, en konkludeer "dass es keine nuklearen Kriege geben darf" en dat die *bellum-justum-teorie* vandag sinloos is (641). Volgens Rothuizen het die atoom-

bom alles in die wêreld verander. Inderdaad kan kwantiteit om-  
slaan in kwaliteit. "Iedereen weet, dat één aspirientje of  
slaaptablet even reddend kan werken as vele dodelijk" (642).  
Ook Rooms-Katolieke outeurs, soos Häring (643) en Hörmann (644),  
attendeer op die relevansie van middel en gevolg. Ruygers is  
uitgesproke in sy siening dat in die atoomtydperk die grens tussen  
vernietiging en selfvernietiging so klein geword het, dat 'n  
oorlog opgehou het om 'n sinvolle en dus hanteerbare instrument te  
wees van buitelandse politiek (645).

*Tweedens: oor die onnodigheid van die middele (646).*

Al is dit duidelik dat die moderne wapens *onbruikbaar* - want  
totaal-vernietigend - is, beteken dit nou dat hulle onnodig en  
misbaar is? Is daar nie juis vrede *danksy* die totale wapens nie?  
Händhaaf hulle nie juis die vrede nie? Besit hulle nie oneindig  
veel waarde as faktor t.o.v. *magsewewig* nie? Dit is o.a. van die  
vrae wat die *parsiële militarisme* aan die *pasifisme* rig (647).  
Wat is die antwoord? (Natuurlik beweeg ons hier ietwat buite die  
gebied van die *debitus modus* in 'n regverdige oorlog, omdat dit  
hier meer gaan oor middele vóór 'n oorlog. Die middele vóór en  
tydens 'n oorlog is egter so onlosmaaklik gekoppel, dat ons ook  
hier daaraan wil aandag bestee).

Daar is *pasifiste*, soos Gollwitzer (648), wat aan die moderne  
wapens 'n relatiewe waarde wil toeken, maar die meeste is van  
oortuiging dat dit *geén vredesbetekenis* besit nie, inteendeel, dat  
dit die vrede op aarde hoe langer hoe meer bedreig. Jacobs gee  
in die volgende woorde 'n goeie samevatting van die gedagtes in  
hierdie verband: "Indessen geht es gegenwärtig gar nicht so sehr  
um den Kampf gegen den Atomtod durch Atomkrieg als um den Kampf  
gegen den Atomtod durch die Atombombenversuche" (649). Dit gaan  
dus om 'n diep religieuse motivering. "Wer den Krieg vorbereitet",

sê Niemöller, "der muss - ob er will oder nicht - auch den Geist des Krieges vorbereiten und damit selber den Krieg herbeiführen, vor dem er Angst hat!" (650). Die mens kan tog nie die feite sōnder gebed in die wetmatige wêreld plaas, om later deūr gebed te vra dat die verkeerde feite hulle netjies sonder wetmatigheid moet gedra nie (651).

'n Stortvloed van argumente word teen die magsewig-teorie opeengestapel (652). So word daar gewys op die *skyn* karakter van hierdie teorie. "Die Drohung mit den Massenvernichtungsmitteln ist entweder Bluff (wenn sie nämlich nicht angewandt werden sollen), oder sie ist Verbrechen (wenn sie nämlich angewandt werden sollen)" (653). Die wapens besit slegs sōlank 'n waarde as wat hulle niē gebruik word nie, want wanneer dit aangewend word, verniētig dit alle waardes (654). Om as sinvolle en effektiewe bedreigingsfaktor te dien, moet daar egter 'n innerlike bereidheid aanwesig wees om die wapens wēl te gebruik (655), en juis dīt vergroot die gevaar dat die bomme op 'n bepaalde dag tog wel val (656). Voor hierdie "kranksinnige paradoks" is die mensheid tans geplaas (657). Die *risiko*-karakter van hierdie teorie is dus buitengewoon groot. 'n Politiek wat die beëindiging van die geskiedenis deur 'n totale atoomoorlog as onbedoelde maar nietemin moontlike ultima ratio in sy oorweginge verdiskonteer, is volgens Rasker géén politiek meer nie (658).

Daarby het die *geskiedenis* ook geleer dat die omhoogspiralende bewapening 'n oorlog nie weg hou nie maar telkens juis provokeer (659). En van wanneer af is die mens so goed en redelik dat hy niē hierdie bese middele sal aanwend nie? (660). Beteken magsewig in die praktyk nie juis *magsoëwrig* nie (661), en dien dit nie as 'n buitengewone stimulans vir proliferasie nie? (662). Dit is m.a.w. 'n uiters labiele ewewig. Wetenskaplikes wys ook daarop dat hoe groter die militêre mag vandag is, hoe kleiner is die

nasionale veiligheid (663). Hoeveel mannekrag en mensepotensiaal word ook nie in vredestryd bestee om vernietigende wapens te bou en te onderhou nie? (664).

Die pasifisme sien die moderne bedreigingstaktiek as *sonde* (665), as iets waarmee die bese nie weerstaan en 'n oorlog verhoed kan word nie, want die sonde mag nie met die sonde, en die duivel nie met die duivel, beveg word nie (666).

Die "ewewig" het 'n selfstandige bron van oorlogsgevaar - en wat vir een! - geword (667). Simonse konkludeer: "De idee van de machtsevenwicht .... is etisch veroordeeld, omdat zij stoelt op fundamenteel wantrouwen, op angst, op eksklusief denken, denken in categorieën van vriend en vijand, medestander en tegenstander en niet van mens en medemens" (668). En Müller vind nie net die atomêre oorlogsdreiging onverenigbaar met die ewangeliese vredesboodskap nie (669), maar ook: "Es geht heute nicht nur um die Verhinderung des Atomkrieges, sondern des Krieges überhaupt" (670).

Oor die vraag na *ontwapening*, is daar nie eenstemmigheid nie. Sommige kies vir radikale unilaterale ontwapening - God se versoeningswerk in Jesus Christus was tog ook unilateraal- (671); ander kies weer vir 'n prosesmatige (bilaterale) ontwapening (672). Oor die feit dat die besonder eksplosiewe en katastrofale situasie egter moet verander in die rigting van ontwapening, eventueel wapenloosheid, is die pasifiste egter eenstemmig.

By 'n oorweging van hierdie argumente teen die sg. deterrentteorie, moet onthou word dat hulle nie almal van suiwer pasifistiese oorsprong is nie, maar dat heelwat daarvan ontleen is aan die polemologie, veral soos ontwikkel deur Rölling (wat Nederland betref). Daar bestaan na my wete ook geen indringender opstel oor die afskrikkingsteorie as dié van Rölling nie (673). Ons het reeds eerder

aangetoon dat daar (veral parsiële) militariste is wat voorstanders is van die ewewigsteorie omdat dit die vrede waarborg. Vir Seeberg was dit reeds die vanselfsprekende funksie van 'n volksleër (674), en in die jongste tyd is die gedagte verdedig deur Popma (675), Schelhaas (676), De Gaay Fortman (677) en Niebuhr, wat betoog: "Justice is basically dependent upon a balance of power" (678).

In uitgewerkte vorm is hierdie teorie veral deur *Thielicke* voorgedra. Vir hom is die vrede in hierdie gevalle wêreld slegs "Frieden durch die Drohung mit dem Unfrieden. Darum ist der Friede der Welt ein Friede der Angst" (679). Dit kan dan ook nie anders nie: "Der Friede dieses Äons ist ein "bewaffener" Friede" (680). Doelbewus kies hy vir 'n *pax atomica* (681), al wil hy nie 'n atoomoorlog teen elke prys nie (682). Thielicke gryp 'n beeld aan uit die *individuele* etiek, nl. twee manne wat mekaar met 'n rewolwer dreig - by Luther was dit die beeld van die medikus en sy pasiënt -, om dit in die *sosiale* etiek toe te pas (683). Dit gaan nie vir hom om 'n keuse tussen Kommunisme of ondergang nie, maar veel eerder daarom of ons die reg van die sterkste prinsipieel in die wêreld sal erken (684). Of nog beter: die keuse is tussen twee vorme van totale ondergang: tussen totale "fisiese" of "morele" ondergang (685). "In der noachitischen Welt ist die gewaltsame Expansion von Interesse nur durch das Gegengewicht der Gewalt zu erreichen" (686). Die probleem met Thielicke is egter dat hy nie *konkreet* ingaan op die gevare verbonde aan die deterrentteorie nie (687).

B.V.A. Röling het, vanuit die polemologie, hierdie teorie egter aan 'n deurtastende kritiek onderwerp. Hy bied eers 'n mikro-politieke beskouing (688), om daarna aandag te gee aan die makro-politieke aspek (689). Hy dui 7 stappe aan om te kom van "deter="

rence" tot "détente" (690), met verwerping van eensydige ontwapening (691). Groot probleme rondom die fungerende teorie ag hy o.m.: die aanwakkering van 'n beperkte oorlog (692); die uitbreek (dus) van 'n ongewilde, totale oorlog (693); magsvermeerdering (694) en permanentering van die krisissituasie (695); negatiewe vrede is ontoereikend (696); die wapenwedloop word gestimuleer (697); die wêreld word steeds riskanter (698); proliferasie van kernwapens (699); "arms research" word gestimuleer (700); 'n onafhanklike, onophefbare wapenindustrie ontstaan (701). "Wat om veiligheid werd begonnen, leidt tot een steeds gevaarlijker wereld, leidt vroeg of laat tot de niet gewilde katastrofe" (702). Die mensheid staan voor 'n ondraaglike dilemma - 'n dreigement is noodsaaklik, maar 'n waargemaakte dreigement is tans selfvernieting (703) -, en hy weet: "Er is geen veiligheid achter waterstofbommen en raketten" (704). Daarom: "De oorlog moet als instituut van volkenverhouding worden uitgebannen" (705).

Ook vanuit die militarisme word daar toegegee dat die "Balance of terror" uiters riskant is. Troost (706), Roscam Abbing (707) en Diepenhorst (708) wys hierop. Ook Rothuizen, herhaaldelik (709), Brillenburg Wurth waarsku teen hulle wat meen dat die *middele* nie die wese van oorlogvoering aangetas het nie (710), en hy waarsku ook tereg teen Thielicke se sg. "Friede der Angst" (711). Dit beteken nié dat almal tot 'n eenstemmige konklusie geraak en bv. enersdenkend is t.o.v. die totale verwerping en of afskaffing van die moderne wapens nie, maar wél dat niémand die kolossale riskantheid van die huidige koue oorlog ook maar enigsins wil minimaliseer nie. Wie tans nog dreig met totale wapens, dreig met 'n (vanuit die mens gesien) totale dood.

#### 4.6.3 Navrae

Die *bellum-justum-teorie* het wel met Thomas 'n sekere afronding

bereik, maar 'n stagnante teorie was dit nié. Daar was - en daar moes - voortdurend verfyninge en nuanseringe aangebring word, en dit is interessant om daarop te let dat in 'n moderne weergawe van hierdie ou teorie, allerlei voorwaardes 'n rol speel wat oorspronklik nié die geval was die (712). Hierop wil ons graag in 'n paar paragrawe die aandag vestig.

#### 4.6.3.1 *Ultima ratio*

IN die tradisionele teorie is 'n oorlog geheel en al nié - of te weëinig - gesien as 'n allerlaaste middel, vooraf gegaan deur langdurige en omvattende onderhandelinge. So het Thomas bv. nagelaat om te noem dat oorlog slegs as *ultima ratio* onderneem kan word, en dat doelgerigte arbitrasie 'n voorvereiste is (713). As Häring daarom as eerste voorwaarde vir die regverdiging van 'n nie-totale oorlog noem: *ultima ratio regis* (714), dan moet goed begryp word dat dit nié van Thomistiese oorsprong is nie, soos Müller blykbaar meen (715), maar 'n ontwikkeling is wat eers nà Thomas van Aquino plaasgevind het en begin is deur *Victoria* (716).

Veral die moderne totale wapens het hierdie oorweging des te meer klemmend gemaak. Die groot vraag is of 'n *totale* oorlog selfs nog as 'n *ultima ratio oorwéég* kan word, omdat dit die einde van alle ratio sou kon beteken.

#### 4.6.3.2 *Simplisme*

Dit is opvallend dat waar Aquinas hom veral besig gehou het met 'n *bellum offensivum*, Häring slêgs 'n *bellum defensivum* as voorwaarde noem, (717) - al laat hy die moontlikheid van 'n aanvalsoorlog oop (718). Ook Tillmann, wie se oorlogsetiek uiters

abstrak en israëel is, aanvaar "unter bestimmten Voraussetzungen"  
'n aanvalsoorlog, maar dan "als letzter Ausweg" (719).

Die hantering van die begrippe *aanvals-* en *verdedigingsoorlog* is meesal egter uiters simplisties. Hierdie onderskeiding is o.m. ook by Schleiermacher te vind, en hy ag 'n verdedigingsoorlog geoorloof, maar 'n aanvalsoorlog onsedelik (720) en onchristelik (721). Hy noem dat die twee nie altyd maklik te onderskei is nie (722), en dit is juis hiër waar die pasifistiese kritiek 'n invalspoort ontdek. Lyk defensie en aggressie dan nie baie eenders nie, juis vandag? (723). Swaai elke geslaagde defensief dan nie om in 'n offensief nie? (724). Beteken 'n verdedigingsoorlog teen 'n aanvalsoorlog dan nie noodwendig óók 'n aanvalsoorlog nie, te meer met NBCG-wapens? (725). Is elke oorlogvoerende volk nie absoluut oortuig daarvan dat hý verdediger en die opponent aanvaller is nie? (726). As tipiese voorbeeld hiervan kan verwys word na die 1967-Junie-oorlog tussen Israel en die Arabiese lande waar tydens die botsende partye mekaar oor en weer van aggressie beskuldig het.

Dit kan waardeer word dat die V.V.O. slegs 'n verdedigingsoorlog legaliseer (727), maar dit is 'n groot vraag of die ou terminologie in 'n totale oorlog nog as sinvol hanteer kan word (728). *Teen totale wapens is daar geen verdediging nie* (729), en vir sover daarvan sprake sou kon wees, is elke defensief outomaties 'n offensief, en dan nie net teen die aanvaller nie maar ook teen neutrale lande. Die ou terminologie kan hoogstens nog relevant wees t.o.v. 'n beperkte oorlog, en baie duidelik t.o.v. 'n *guerrilla*oorlog. Aangesien die diskriminasie tussen 'n totale en lokale oorlog egter baie vaag is en die wapens wat in 'n lg. oorlog gebruik sou kon word, ook reeds uitgegroeï het tot 'n totaal vernietigende omvang, moet dit betwyfel word of daar tans nog van 'n regverdigte lokale oorlog

gespreek sou kon word.

#### 4.6.3.3 *Proporsionalisme*

Die ontsaglike diskrepansie tussen middel en doel, oorsaak en gevolg, is een van die grootste leemtes van die *bellum justum*, veral wanneer dit van toepassing gemaak word op 'n totale oorlog en selfs ook op 'n beperkte oorlog. Ons het in hfst. 1 aangehaal hoedat Brunner (730) en Gollwitzer (731) aangetoon het dat die *gevolge* van 'n totale oorlog haas onoorsienbaar is: daar is geen oorwinnaars of oorwonnes nie; dit tref die huidige en komende geslagte; dit raak veltende en neutrale lande; dit beïnvloed vaderland en kosmos. Wie hierdie oorlog sou oorleef, sê die fisikus en filosoof, Von Weizsäcker, sou dit betreur dat hy nie ook onder die dooies gewees het nie; van vryheid en demokrasie sou daarna beswaarlik nog sprake kon wees, alleen maar van honger, van radio-aktiwiteit en van vertwyfelde hoop op die ingryping van 'n sterk hand (732). In so 'n totale oorlog sou daar van al die goed wat die mensheid graag wou verdedig, niks oorbly nie, en die offers van alle vorige oorloë sou dan juis tevergeefs gebring gewees het (733). "Es gibt keine "Koexistence" nach einem solchen Kriege, sonder nur gemeinsame "Nichtexistence"" (734).

Met die oorlogsmiddele gaan dit soos met "drugs" sê Cadoux: genoeg is doeltreffend, te veel veroorsaak die dood (735).

Von Weizsäcker se konklusie is verteenwoordigend van die passivistiese standpunt: "Das Atomzeitalter nötigt uns, den Krieg abzuschaffen; andernfalls wird der Krieg vermutlich dieses Zeitalter abschaffen" (736).

Dit kan m.i. nie ontken word dat daar m.v.n. 'n moderne oorlog absoluut geen proporsionaliteit tussen wins en verlies bestaan nie.

En dit is nie alleen 'n rasonale insig nie maar ook 'n suiwer Bybelse motief. Kooie wys in hierdie verband op die realisme van die profete: teenstand teen die Assiriese oorwig is sinloos (737). Ook De Gaay Fortman is daarteen gekant dat 'n leër vir 'n politieke of militêre doel gebruik word wat onbereikbaar is (738). Vanuit *ekonomiese* oogpunt moet ook gesê word: "War does not pay" (739).

In die Rooms-Katolieke moraalteologie kom hierdie gedagtes ook na vore. Häring voer aan dat selfs geen verdedigingsoorlog gevoer mag word nie wanneer vooraf gesien kan word dat die nagevolge van die oorlog groter sal wees as die heerskappy van die vyand (740). Ottaviani oordeel nie anders nie (741).

Soos haas nêrens anders blyk hiër by die oorlogsetiek die ontsettende leemte aan 'n Christelike *gevolgsetiek*. Teenoor 'n blote gesindheidsetiek handhaaf H.G. Stoker dat óók die gevolge van 'n daad goed moet wees. "Persoonsliefde is besorgd oor die afloop van sy onderneminge" (742). Ook Bonhoeffer oordeel dat dit goed is dat ons eenmaal gedwing word om ons ernstig besig te hou met die etiese probleem van die resultaat. Dit is nie waar dat die resultaat slegte dade en die gebruik van verwerplike middele wettig nie, "aber ebensowenig ist es möglich den Erfolg als etwas ethisch völlig Neutrales zu betrachten" (743).

Vir die oorlogsetiek is die konkretisering van 'n Christelike gevolgsetiek 'n doodsteek: "Nu men elkaar enige malen totaal kan verdelgen is de totale oorlog zinloos geworden" (744).

Maar wat dan van 'n guerrillaoorlog, rewolusie of rebellie? Kan hiër nie nog sprake wees van 'n sinvolle proporsionaliteit nie? Wat 'n rewolusie betref, is die standpunt van daardie (ook parsiële) pasifiste wat konsekwent pasifisties is en alle geweld, ook rewolusie-

geweld, verwerp, omdat dit in stryd is met die leer en lewe van Christus, m.i. sterker as van daardie pasifiste wat rewolusie-geweld as 'n ultima ratio in hulle etiese program verdiskonteer (745). Wie eenmaal vir die pasifistiese standpunt gekies het, d.w.s. prinsipiël teen alle bloedvergieting, moet hom aan 'n contradictio in terminis skuldig maak indien hy later militaristiese motiewe ('n rewolusie) in sy standpunt wil inbou. Gesien ook die weersinwekkende middele waarmee en die manier waarop so 'n guerrillaoorlog geveg word, bv. in Afrika, moet dit grootliks betwyfel word of dit die toets van Christelik-etiese kritiek kan deurstaan, selfs al sou die doel ook hoe lofwaardig wees.

Die omgekeerde van bg. stelling is natuurlik ewe waar: Dit is moeilik om in te sien waarom die militarisme 'n lokale, en selfs totale, oorlog beaam, om dan (pasifisties) *nee* te sê vir 'n guerrillaoorlog (vir sover dit geveg word deur wettige laer owerhede). Ook dit is 'n contradictio in terminis (746). Oorlogspasifisme en rewolusiemilitarisme enersyds, en oorlogsmilitarisme en rewolusiepasifisme andersyds is 'n logiese inkonsekwensie.

Die besonder interessante verskynsel kom bv. in Nederland voor waar 'n *Anti-rewolusionêre* politieke party ontstaan het (d.w.s. contra 'n *intra-nasionale* oorlog), terwyl dit geensins geïmpliseer het dat daarmee ook vir 'n *anti-polemose* visie (d.w.s. contra 'n *internasionale* oorlog) gekies is nie. Intendeel, die AR-party is sterk militaristies georiënteerd - mondiaal gesproke. 'n Rewolusiepasifisme het dus nie gelei na 'n oorlogspasifisme nie. Vandag vind ons in Nederland by talle etici presies die omgekeerde. Vanuit die gesigspunt van logiese konsekwensie kan beide standpunte krities bevraagteken word.

#### 4.6.3.4 *Kataklisme*

In die tradisionele oorlogsetiek word nog te veel geopereer met 'n Clausewitziaanse *strategiese oorlogsbegrip* (oorlog as voortsetting van politiek met militêre middele) en te weinig rekening gehou met die *kataklismiese oorlogsbegrip* (oorlog as onbedoelde en ongewilde ramp) <sup>(747)</sup>. Dit is wel waar dat niemand 'n oorlog wil nie, veral nie 'n onregvêrdige nie, maar die kernwapens besit 'n eie (ir-) rasionaliteit <sup>(748)</sup>. Die ongewilde, die onverwagte, die onvoorspelde, die onbedoelde oorlog bly 'n permanente bedreiging vir die wêreldvrede <sup>(749)</sup>. Volgens John Strachey was juis die onbedoelde oorloë die mees voorkomende in die wêreldgeskiedenis en vorm dit "the main danger" <sup>(750)</sup>. Juis hierdie aspek van die onbedoelde oorlog is geheel en al nie verdiskonteer in die *bellum-justum-teorie* nie.

#### 4.6.3.5 *Mondialisme*

'n Volgende groot leemte by die teorie oor die regverdige oorlog is dat dit slegs rekening hou met nasionale strukture <sup>(751)</sup> en geen oog het vir kontinentale en veral mondiale institute nie. Die mondiale motief, waaraan reeds Schleiermacher aandag gegee het <sup>(752)</sup> en waaraan ons weldra breedvoeriger aandag bestee, speel by die pasifisme 'n besonder groot rol. Ver al belangrik in hierdie konteks is 'n internasionale geregshof waar die politiek juridies, en nie polemologies nie, voortgesit kan word.

#### 4.6.4 *Evaluering*

Ons het voortdurend hier en daar evaluerende opmerkings gemaak en gaan dus nie nou weer aspek vir aspek behandel nie. Ons maak hier slegs 'n paar kort grepe.

Daar is diegene wat, selfs tans nog, die *bellum-justum-teorie* vir moreel verantwoord aanvaar. Ons dink o.m. aan K. Barth (753), Haitjema (754) en Popma (755). In Suid-Afrika funksioneer hierdie gedagte sterk in die prediking en wel by die verklaring van die *sesde gebod*. Ds. T. Hamersma oordeel dat "op dezelfen grond, dat een afzonderlijke persoon zich mag verdedigen, is het ook geoorloofd, dat een gans volk zijn godsdienst, zijn vrijheid en zijn eigendom tegen een verdrukker, en een indringer verdedigt. Ook mag een volk ten oorlog trekken, om het verdrukken en tyrannie van andere volken tegen te gaan" (756). Ds. L.S. van der Walt stem saam: "In die 6e gebod verbied God ook nie 'n regverdige oorlog nie" (757), en dr. S.C.W. Duvenage verkondig: "As daar 'n geregverdigde oorlog gevoer word, 'n voor God verantwoorde stryd dus, dan kan en moet die kerk ook sy bydrae lewer want daar is nie net ammunisie en voertuie, kanonne en gewere nodig nie maar daar is ook 'n moraal nodig, daar is geloof nodig en volharding. Die gees moet reg wees" (758).

Die opvallende is egter dat, telkens wanneer vir die *bellum justum* gekies word, steeds uitgegaan word van die gedagte van die konvensionele en beperkte oorlog. En dit is begryplik, want 'n totale oorlog ken ons kwalik. Tog sal ook hiërdie lg. moontlikheid in 'n relevante oorlogsetiek verwerk moet word. Wanneer dit gedoen word, tree daar binne die Gereformeerde teologie 'n interessante verskynsel na vore. Die Geref. dogmatiek het tot onlangs nog skerp gereageer teen die dialektiese teologie, maar wie graag 'n stukkie Geref. dialektiek wil sien, moet hom wend na die Geref. oorlogsetiek (759) - vir ower dit bestaan. Van alle digotome etiek (760) en kompromisme (761) is die Christenpasifisme egter 'n felle opponent.

Wanneer die *oorlogsmiddele* vandag in berekening gebring word, moet egter gesê word dat dáármee géén regverdige oorlog gevoer kan word nie. Dit, die NBCG-wapens, is daarvoor te ongereserveerd en ongelimiteerd (762). Ook Thielicke meen dat die tradisionele teorie "problematisch, wenn nicht hinfällig" (763) geword het. Patijn is korrek dat aandag gegee moet word aan 'n nuwe "oorlogsetiek" (764). Met dieselfde argument waarmee die militarisme voorheen die pasifisme beskuldig het, nl. utopisme en irrealisme, slaan lg. tans terug: die NBCG-wapens maak enige oorlog irreëel of dan huiweringwekkend reëel, want sò reëel dat daar na so 'n oorlog géén realiteit meer oor is nie (765).

Die *bellum-justum-teorie* had dié groot verdienste dat dit relativerend, markerend, normerend en humaniserend ingewerk het - of wou inwerk - op 'n oorlog, maar die onbevredigende, en tans haglike, is dat dit alles geskied (het) binne die raamwerk van akseptasie (766).

#### 4.7 POLITIKOLOGIESE MOTIEF

Ons het tans aangekom by een van die grootste knelpunte in die pasifistiese siening, en dit is dan ook nie onverwags dat die militarisme juis hiér skerp kritiek uitspreek nie. Dit raak nl. die punt dat die pasifisme politiekloos sou wees, daarom 'n staat weerloos laat en aldus immoreel handel. Lewer die pasifisme nie 'n nasie uit aan die mees brutale plundering, besetting en diktaatuur van 'n vyandige nasie nie? - en Cadoux gee toe dat hierdie argument allesins billik en ook stèrk is (767). Chantepie de la Saussaye, wat 'n loflied sing op die - weliswaar nie onvermengde (768) - "zegeningen" wat 'n oorlog meebring (769), en wat die pasifisme as sentimentalisme afwys (770), betoog dat wie 'n staat wil, moet hom wêërbaar wil, d.i. hy moet 'n oorlog billik; 'n

staat wat nie hierdie *ultima ratio* wil nie, "heeft geen recht van bestaan, lost zich op...." (771). Ook Schleiermacher sê dat 'n mens óf 'n oorlog moet aanvaar óf dan staatloos moet wees (772). Brouwer vertolk die militaristiese kritiek suiwer as hy sê: "Het consequente pacifisme is de meest trieste moord, die te bedenken valt en een toonbeeld van verregaande onverantwoordelijkheid. Want de absolute weerloosheid dient het leven nooit en kan het niet dienen...." (773).

Hierteenoor voer die pasifisme aan dat hulle nie a-polities, anargisties en staatloos wil wees nie (774). Natuurlik geld lg. stelling nie van alle variasies van pasifisme nie. Die radikale pasifisme, veral soos dit individueel te vind is by Tolstoy en groepsmatig by die Jehovagetuies, dra ongetwyfeld die kenmerke van politiekloosheid, staatloosheid en anargisme. Met die parsiële pasifisme is dit egter anders gesteld. Rothuizen is volkome korrek as hy praat van *bepaalde vorme* van pasifisme wat a-politiek, en daarom magteloos en sedeloos is (775). Die parsiële pasifisme ontken nie alle vorme van staatsgeweld nie, soos Thielicke foutiewelik beweër (776), maar wel bepaaalde vorme van staatsgeweld, nl. 'n oorlog. Die keuse is dus nie soseer tussen geweld of géén geweld nie, maar tussen verantwoorde geweld en ónverantwoorde geweld (= oorlog) (777). Dit gaan vir die pasifisme ook nie soseer om die eliminasië van die staatskonflikte sonder meer nie, maar om die manier wáárop dit opgelos word. (778).

Vóórdat ons nadere aandag gee aan die twee vorme van (interne en eksterne) weerbaarheid soos voorgestaan deur die pasifisme, moet verwys word na wat Strijd in hierdie verband opmerk. Hy voer aan dat Christene se *eerste verantwoordelikheid* dít is dat aan *Gód gehoorsaamheid* bewys word, en dit sluit in die neem van risiko's (vgl. Jes. 31: 1-3; Jer. 27 - 29) (779). (Die voorbeelde

van Strijd is egter nie volkome relevant nie, aangesien ons daarin eerder te doen het met *situatiewe militarisme* as pasifisme. Dit gaan nie hier oor 'n ontkenning van alle oorloë nie maar wel van dāardie besondere).

#### 4.7.1 Defensibiliteit

Vir watter vorme van weerbaarheid kies die parsiële pasifisme dan? Tweë vorme: intern vir polisionele weerbaarheid en ekstern vir geweldlose weerbaarheid.

##### 4.7.1.1 *Polisionele weerbaarheid*

Vir interne staatlike veiligheid word gekies vir 'n *polisie=diens* (780) - met moontlike variasies in soverre sommige pasifiste die dood van ander met polisiewapens aanvaar, en ander nie. In 'n staat moet daar gesag wees en daarom kan 'n polisiemag nie ontbreek nie. Die pasifisme fulmineer egter teen diegene wat geen onderskeid wil maak tussen polisie-optrede en 'n oorlog nie (781).

Waarin is dan die groot onderskeid geleë tussen 'n polisiële en milisiële optrede, tussen polisie en milisie, tussen konstabel en kernoorlog? Richards sê: "The police ideal is protective and reformative, while the military ideal is destructive and punitive" (782). Lasserre voeg by: "Die Polizei arbeitet für den Sieg des Rechts, wie es von den offiziellen Gesetzen des Landes kodifiziert ist; ... die Armee aber arbeitet für den Triumph der Macht; ihr Gesetz ist das des Wolfes: das bessere Recht ist das des Stärkeren" (783). Gollwitzer maak opmerkzaam dat wat by 'n oorlog van die *begin* af ter sprake is, by 'n polisie-diens eers aan die *einde* geld: doodmaak, nie as ultima maar as prima ratio; slegs geringe

moontlikheid van onderskeid tussen skuldiges en onskuldiges, resp. kombattante of nonkombattante; gebrek aan 'n alsydig erkende reg en regbank; ten slotte geen appèl op rëg nie maar alleen op geweld (784).

Binne die kader van die mondiale siening van die pasifisme - waaroor weldra - is dit begryplik dat daar ook 'n pleidooi gevoer sal word vir 'n *internasionale* polisiemag (785).

T.o.v. die onderskeiding tussen polisie en milisie, kan ons verwys na die gegewens soos weergegee by die bibliologiese motief i.v.m. Rom. 13. Dit is o.i. 'n relevante en sinvolle onderskeiding waartussen geen gelykaan-teken geplaas mag word nie. 'n Ander vraag is natuurlik of 'n polisie diens alléén, gesien ook die moontlikheid van veral 'n guerrillaoorlog, 'n realistiese en sinvolle oplossing is vir die (interne) staatsgesagvraag.

#### 4.7.1.2 *Geweldlose weerbaarheid*

Vir eksterne veiligheid - ook nie nèt nie - kies die parsiële pasifisme, in duidelike onderskeiding van die passivisme of radikale pasifisme, vir geweldlose weerbaarheid. Vir "non-violent resistance", dus, in plaas van "non-resistance". Want, so het ons reeds gesien, die parsiële pasifisme kies vir 'n politieke engagement. Dit is sonder meer duidelik dat hier sprake is van verdediging, van verzet, van weerstand - en dáárin dus ooreenkoms met die militarisme -, maar dan van 'n geweldlose, bloedlose en militêr - wapenlose verzet - en daarin verskil van die militarisme. Dit gaan hier dus nie oor volkome staatsweerloosheid - en sodanige kritiek op "die" pasifisme tref dus nie die *parsiële* pasifisme nie -, maar oor 'n *alternatiewe metode* van weerbaarheid, anders as dié van die militarisme (786).

Hieroor <sup>is</sup> natuurlik al heelwat geskrywe (787), met die boek van Gregg as een van die belangrikste op hierdie terrein, veral vanuit psigologiese oogpunt (788).

Hierdie metode baseer hom sterk op die eenheid van die mensdom (789). Dit stel hom ook ten doel om die wraakidee by 'n "oorwonnene" te ontsenu (790). Wanneer 'n geweldloos weerbare onnodig gedood word, vind daar 'n kettingreaksie van publieke simpatie plaas (791). Dát daar mense sal omkom, ook met hierdie metode, sê Gregg, kan nie ontken word nie (792), maar hy ag die kans op dood geringer en dié op sukses groter as tydens 'n oorlog. En selfs wanneer iemand omkom, mag die rede vir sy dood 'n triomfantelike uitwerking besit (793). Daarby is daar met hierdie metode geen verloorders nie (794). Gregg ag dus hierdie metode meer doeltreffend en effektief, want dit kos minder (aan geld en lewens), dit ruïneer nie die landsindustrie (795), dit verg geen massale en duur wapens en dit werk nie demoraliserend nie, eerder veredelend op hulle wat die metode toepas (796). Daar is verskeie voorbeelde waar hierdie metode reeds geslaag het, volgens Gregg (797), maar dit is 'n vraag of sy voorbeelde oorlogrelevansie besit (in die sin van 'n *internasionale* konflik), en of dit nie eerder dui op *rewolusies* nie (*intranasionale* konflikte). Gregg gee m.i. nie genoegsaam aandag aan 'n totalitaristiese besetting met stelselmatige indoktrinasie van nuwe ideologieë nie (798).

. In kort kom hierdie metode op die volgende neer: "enerzijds een innerlijke houding, anderzijds een methodiek van geweldloos handelen, strekkende tot verdediging van de door een volk van grote waarde geachte (w.o. geestelijke) goederen, tegen aanranding door een buitenlandse politieke macht" (799). Dit impliseer o.m. publieke en private getuienis; 'n waardige houding teenoor die opponent; publikasie, demonstrasie en agitatie; lydelike

verset; staking; obstruksie, boikot, burgerlike ongehoorsaamheid; non-koöperasie (800). En as metode moet dit, net soos in die militêre weermag, *georganiseer* word deur die hêle bevolking (801).

Is hierdie metode realistiese politiek? Die pasifisme verwys hier na verskeie voorbeelde, o.a. na die optredes van die Kwakers te midde van Rooi-Indiane in die V.S.A. en na Martin Luther King, ook in die V.S.A. (802). Hierdie voorbeelde is egter nie sprekend vir die *oorlogs*probleem nie. Sterker staan die verwyssing na die geweldlose maar versetvolle optrede van Gandhi teen die Britse militarisme - Gandhi word selfs al gesien as die politieke reus van hierdie eeu (803). Ons mag die politieke relevansie van die Gandhiaanse optrede nie relativeer nie, waartoe Thielicke neig, maar tog moet opgemerk word dat ons by Gandhi veral te doen het met 'n *offensiewe* pasifisme: die Britte is tewens van Indië *verdryf*. Die *parisiële* pasifisme is egter by uitstek 'n *defensiewe* metode. Die pasifisme hou vol dat ook dít realiseerbaar is: "De ervaring toont aan, dat het onmogelijk is om van een veroverend land enig voordeel te trekken, indien de bevolking er niet toe gebracht kan worden met de bezetter mee te werken" (804).

En natuurlik, in 'n tyd van NBCG-wapens voer die pasifisme aan dat hiêrdie metode veel realistieser, sinvoller en doeltreffender is as die (veral radikaal) militariese.

Dit is duidelik dat konsekwente, universele en unilaterale ontwapening die logiese konsekwensie is van geweldlose weerbaarheid (805). Vir Strijd beteken dit nie 'n *onmiddellike* wegwerping van alle wapens nie, maar dat iemand *begin* met sistematiese ontwapening en vermindering van bewapening (806).

#### 4.7.2 Mondialisme

Die gedagte van 'n politieke herstrukturering van die wêreld, juis vanweë die oorlogsprobleem en vredesopdrag, kom by die (veral pasieël)pasifisme sterk ter sprake. Dit impliseer enersyds 'n gerelativeerde nasionalisme en andersyds 'n opnuut gekonsipieerde en gerealiseerde mondialisme.

##### 4.7.2.1 *Relatiewe nasionalisme*

Die pasifisme moet o.m. gesien word as 'n skerp reaksie teen 'n ekstreme, verabsoluteerde beskouing van nasie en staat. Wanneer Fichte leer: *salus et decus populi suprema lex esto* (807), en wanneer Hegel oordeel dat die staat geen hoëre plig het as om homself te handhaaf nie (808), dan lok dit vanselfsprekend kritiek uit by die pasifisme. Om van Hitler te swyg!: "Für mich und alle wahrhaftigen Nationaal-sozialisten gibt es nur eine Doktrin: Volk und Vaterland" (809).

Veral Bonhoeffer, Lasserre en Gollwitzer distansieer hulle skerp van hierdie onbeteuelde standpunte. Bonhoeffer merk bv. op dat die oorsprong van 'n volk, volgens die Bybel, nie in die Paradys geleë is nie en ook nie in 'n uitdruklike Goddelike opdrag nie, en dat dit ook geen besondere opdrag ontvang nie (810). Vreemd is s.i. ook aan die N.T. die begrip "staat" -- dit is van antiekheidense oorsprong-, terwyl in die plek daarvan die *owerheid* genoem word (811). "Theologisch ist nur der Begriff der Obrigkeit, nicht der des Staates verwertbar" (812). Die owerheid word by hom Christologies gefundeer (813). Die Skrif het egter geen verwysing na die verhouding van volk en owerheid nie, "sie fordert nicht den Volksstaat", en dit weet van die moontlikheid dat meer volke onder een owerheid kan verenig (814).

Lasserre stem saam met sy groot vriend Bonhoeffer dat die begrip "staat" nie in die N.T. te vind is nie (815). Hy spreek hom skerp uit teen alle vorme van staatsabsolutisme (816) en teen 'n Rousseauïstiese opvatting as sou die staat "van nature goed" wees (817). Hy weier om te aanvaar dat die redding van die vaderland en kultuur sōveel gewig mag ontvang dat dit alle morele oorweginge onvoorwaardelik opsy mag skuif (818). Die Dekaloog ag hy 'n onontbeerlike kriterium vir sowel politieke as private moraal (819). Van 'n dubbele moraal wil hy hier niks weet nie: "Es gibt tatsächlich nur eine einzige christliche Moral" (820). "Man muss sich fragen", sê hy, "ob nicht das lutherische Denken, nachdem es die Unfehlbarkeit des Papstes verworfen hatte, unfreiwillig dahin gekommen ist, eine andere Unfehlbarkeit einzuführen, nämlich die der Obrigkeit". Want: "Sobald der Staat spricht, muss Jesus schweigen!" (821).

Gollwitzer redeneer ook sterk vanuit die eenheid van die mensheid, soos verdiep deur Christus, waardeur alle nasionale grense getransendeer word (822). Hy waarsku teen 'n platonisering van die Christendom en evangelie as sou dit net vir die hemel en nie vir die aarde, net vir die anderkant en nie vir die duskant, net vir God en nie vir die mens, net vir die ewigheid en nie vir die tyd nie betekenis besit (823). Hy wys ook daarop dat daar nuwe volkekundige eenhede kan ontstaan (824), en hy waarsku daarteen dat die mens gemaak sou wees vir die staat, want presies die omgekeerde is waar: die staat is gemaak vir die mens (825). Die rasseteorie vind hy 'n nuwe politeïsme (826).

Dit is sonder meer duidelik dat die pasifisme eerder redeneer vanuit humaniteit as nasionaliteit (827) en dat hulle die keuse maak ten gunste van *individuele* eerder as *nasionale* etiek -- ten dienste van 'n *mondiale* etiek (828). Die weg is dus nie van

kollisie na koalisie nie, maar van kollisie na nonkonformisme. Wie pasifisme sê, sê: relatiewe nasionalisme. Kan hier dan nog van nasionalisme sprake wees? Is pasifisme nie identies aan non-nasionalisme nie?

Die opvallende is egter dat waar die pasifisme *nee* sê vir ('n verabsoluteerde) *nasionalisme*, hulle tog ook *ja* sê vir nasionaliteit. Bonhoeffer se vaderlandsliefde was geen geheim nie (829). Eenheid van die mensheid beteken vir Gollwitzer wel 'n relativering en nivellering maar nog geen nihilering van nasionalisme nie (830). Hy is selfs so 'n groot nasionalis dat hy (aanvanklik ten minste) 'n sterk pleidooi kon voer vir die hereniging van Oos- en Wes- Duitsland! Ook vir Heering bestaan daar so iets as 'n edele vaderlandsliefde, en is die vaderland "een hoog te waarderen goed"; patriotisme mag egter nie ontaard in 'n verabsoluteerde nasionalisme nie (831). Cadoux wil ook graag lojaal en diensvaardig teenoor sy land wees (832). Nie elke nasionale besef mag daarom as Christelikongeldig afgewys word nie (833), solank dit net krities bly (834) en sy *voorlopige* karakter (in vergelyking met die Liggaam van Christus en die Koninkryk van God) behou (835).

Hoedanig moet ons hierdie gegewens evalueer? Ons het reeds eerder daarop gewys dat 'n verabsoluteerde etnosentrisme maklik aanleiding kan bied tot die ontstaan van 'n oorlog (836) en dat die prys van nasionale soewereiniteit wel af en toe oorlog is (837). Dit is begryplik dat die polemoloog Rölling beweer dat die antwoord op die atoomwapens slegs kan beteken "een grondige verwerping van het begrip van de absoluut soevereine staat" (838) en dat "het atoomtijdperk onvereenigbaar (is) met soevereine staten" (839). Dit beteken nie dat Rölling elke nasionalisme wil ophef nie, slegs die ekstreme, want wat nasionaal afgehandel kan word, moét, terwyl regionale sake regionaal en mondiale sake mondiaal aandag moet

ontvang (840). Onderzoek toon aan dat nasionale gevoelens die sterkste kollektiewe gevoel is (841), twee tot tienmaal so sterk as ander kollektiewe gevoelens van ras, godsdiens of politieke oortuiging (842).

Vanuit die polemologie word hierdie vraag aktueel deur Popma soos volg (vragenderwys) verwoord: "Is de verdediging van het "eigene", dat ieder volk binne een bepaalde kultuurkring heeft de moeite van een verdedigingsoorlog waard? Mogen we doden en sterven ter wille van de typisch Nederlandse nuance van de Europese kultuur, ter wille van het "zich-zelf-zijn" van een volk in zijn historiese verworvenheden?" (843). Veral binne die raamwerk van die Suid-Afrikaanse situasie, waarop voortdurend striemende kritiek uitgespreek word (844), is die vraag ter sake watter waarde aan die bestaan en voortbestaan van 'n nasie toegeken word. Dit kan die Afrikaanse Kerkgroepe en teoloë nie verwyrt word dat hulle nie voortdurend met hierdie probleem geworstel het nie (845). Die resultaat van dit alles, meen ons - al is dit nie 'n unanieme bevinding nie -, is 'n afwysing van elke verabsoluteerde nasionalisme - wit of swart (846). Verskeidenheid mag nie ontaard in geskeidenheid, kleurvolheid nie opgaan in kleurloosheid nie (847).

#### 4.7.2.2 *Mondiale strukture*

Uit die voorgaande is dit reeds by implikasie duidelik dat daar by die pasifisme 'n sterk besef van mondiale verantwoordelikheid en strewe aanwesig sal wees (848). Ons is op weg na één wêreldsamelewing sê Verkuyl (849), want die vredesmotief (850) is onlosmaaklik gekoppel aan die mondiale motief (851). Die politieke strukture van die wêreld moet volgens Von Weizsäcker verander word indien ons wil poog om 'n nuwe wêreldoorlog te voorkom (852). Supranasionale instansies is hiervoor nodig (853). Nié dat 'n menselike organisasie die wêreld sal vervolmaak nie, want die politiek

kan nie sonder ewangelistiek nie (854).

Die sonde is vandag geïstitutionaliseer en daarom moet nie net individue nie maar ook die institute verander word; "we must aim not only at personal salvation but at social salvation" (855).

Die strukture wat op mondiale vlak tot stand moet kom - en gedeel-  
telik reeds daar is, maar nog nie doeltreffend funksioneer nie - is  
dieselfde as wat op nasionale vlak gevind word: 'n mondiale rege-  
ring, 'n mondiale geregshof en 'n mondiale polisiemag (856).

Hierdie mondiale gedagte het reeds gedurende die vorige eeu 'n  
diepsinnige vertolking gevind in die profetiese woorde van Victor  
Hugo voor die Paryse Vredeskongres van 1851:

"Well, you say today - and I am one of those who say  
it with you - all of us here, we say to France, to  
England, to Prussia, to Austria, to Spain, to Italy,  
to Russia, we say to them, 'A day will come when your  
weapons will fall from your hands, a day when war will  
seem absurd and be as impossible between Paris and  
London, St. Petersburg and Berlin, Vienna and Turin,  
as today it would seem impossible between Roven and  
Amiens, Boston and Philadelphia. A day will come when  
you France, you Russia, you Italy, you England, you  
Germany, all you continental nations, without losing  
your characteristics, your glorious individuality, will  
intimately dissolve into a superior unity and you will  
constitute the European brotherhood just as Normandy,  
Brittany, Burgundy, Lorraine, Alsace, and all our pro-  
vinces, have dissolved into France. A day will come  
where there will be no battlefields, but markets opening  
to commerce and minds opening to ideas. A day will

come when the bullets and bombs are replaced by votes, by universal suffrage, by the venerable arbitration of a great supreme senate which will be to Europe what Parliament is to England, the Diet to Germany, and the Legislative Assembly to France. A day will come when a cannon will be a museum-piece, as instruments of torture are today. And we will be amazed to think that these things once existed! A day will come when we shall see those two immense groups, the United States of America and the United States of Europe, stretching out their hands across the sea, exchanging their products, their arts, their works of genius, clearing up the globe, making deserts fruitful, ameliorating creation under the eyes of the Creator, and joining together to reap the well-being of all..." (857).

Watter antwoord gee die etiek op hierdie hunkering? Ons wys allereers op die aandrang vir mondialisme vanuit die polemologie, daarna vanuit die R.K. moraalteologie, voorts op 'n aantal etici en uiteindelik op gereformeerde etici.

Dit is veral Rölting wat vanuit die polemologie onvermoeid arbei in die rigting van mondiale strukture. Noudat die nasionale, en selfs regionale, eenheid geen beskerming meer kan bied nie, "is wereld-organisatie strict geboden" (858). 'n Wêreldstaat lyk tans moeilik realiseerbaar (859), want die saamgaan van volke is moeiliker as die saamgaan van atome (860) en politikologie is moeiliker as fisika, soos Einstein sê (861), maar tog is dit nodig dat, indien ons in 'n veiliger wêreld wil leef, die wêreldbestel van tans, met sy soewereine state, gewysig word (862). Langsaam maar seker moet beweeg word in die rigting van 'n wêreldregering (863), wat egter

nie slegs *internasionaal* sal wees nie (soos die V.V.O.), maar *supranasionaal* (864). Hiervoor moet die V.V.O. as oorgangsperiode dien (865). Besonder belangrik is die organisering van 'n internasionale reg en geregshof (866), want tans het ons -juridies gesproke - met niks anders te doen nie as "met een staten-anarchie" (867). Ander ag weer 'n internasionale *leërmag* belangrik (868). "De tijd is gekomen dat van de wereld en het wereldbelang wordt uitgegaan, nu voor iedere staat het wereldbelang ook een nationaal belang is geworden ('one world or none')" (869). Röling voer daarom 'n pleidooi vir wapenbeheersing, wapenbevestiging, wapenvermindering, waaruit geleidelik ontwapening kan voortvloei (870). Om te kom van "deterrence" na "detente" is nodig: wapenbevestiging en wapenvermindering (871). "Ontwapening is een wezenlijke voorwaarde voor een wereldvredesorganisatie" (872). Eweneens pleit hy vir 'n politiek van redelikheid, vergelyk, konseksie, kompromis (873) en van toleransie (874), want bereidheid tot toleransie hoef niks af te doen aan vaderlandsliefde of demokratiese gesindheid nie (875).

Hoedanig oordeel die R.K. moraalteologie? Ons het reeds eerder daarop gewys dat die mondiale gedagte 'n groot rol gespeel het op die Tweede Vatikaanse Konsilie asook in pous Johannes XXIII se ensikliek *Pacem in terris* (876). Ook Häring aanvaar 'n bostaatlike owerheid, maar hy waarsku teen 'n allesomvattende en allesverslindende wêreldstaat (877). Tillmann vat die gedagtes goed saam as hy praat van 'n ware en 'n valse kosmopolitisme (878). Oor die algemeen kan gestel word dat mondialisme 'n aanvaarde konsepsie is binne die Rooms-Katolisisme, sy dit met sekere reserwes (879).

Is daar 'n uniforme denke hieroor onder Protestantse etici? Vir Brunner staan dit vas dat daar 'n samebinding van state moet kom en dat daarvoor gewêrk moet word, "denn schon die eine Notwen-

digkeit, den Krieg ... zu vermeiden, fordert ihn" (880). Ook S e meen dat in hierdie rigting gewerk moet word (881). Thielicke s e enersyds radikaal *nee* vir 'n wêreldstaat (882). "Der Welt=staat", s e hy, "wird in der Antichrist-Tradition nicht als ein Friedensreich der Erf llung und als Abschattung des eschato= logischen Gottesreiches, sondern als eine pseudomessianische Nach ffung dieses Reiches und als d monischer Aufstand begriffen" (883). 'n W reldstaat is daarom 'n utopie (884). Byna onnodig om te s e, maar hierdie standpunt van Thielicke het (soms oordrewe) kritiek uitgelok (885). Want hy s e nog meer. By die radikale *nee* kom 'n relatiewe *ja*. Hy wil nl. nie die moontlikheid ontken dat state bepaalde funksies van hulle soewereiniteit aan bo=staat=like instansies mag oordra nie (886), en hy wil glad nie elke idee van 'n volkebond diskrediteer nie. "Ganz im Gegenteil scheint uns eine solche Entwicklung erw nscht zu sein" (887). Sy bedoe=ling is net om teen sektariese eksesse te waarsku.

En hoe is dit gesteld met die Gereformeerde teologiese-etiek? By sommige ontbreek 'n behandeling van hierdie dringende vraag (888), ander openbaar 'n mate van dialektiek. Geesink kies bv. nie vir 'n *wêreldstaat* (of *wêreldryk*) nie - om 'n praktiese rede -, maar wel vir *statebonde*, wat dan kan funksioneer "op de manier van het Gereformeerde kerkrecht", en aan die hoof waarvan kan staan "een raad der volkeren" (889). Ook volgens Aalders "bestaat er geen reden om  en wereld=staat als ideaal der menichheid te beschouwen" (890). Tog moet daar - en hy verwys na Grotius - 'n volkebond bestaan wat by magte is tot effektiewe regspraak tussen die volke. Die Volkebond kon wel nie oorloë voorkom nie, maar dit neem nie weg nie "dat een internationaal orgaan om den oorlog te beoordeelen en dit oordeel, als het eene veroordeeling betekent t.a. van een bepaalde staat, te effectueeren, van de grootste beteekenis moet worden geacht" (891). Dit gaan dus by Aalders - en Geesink -

om 'n relatiewe ja.

Meer uitgesproke is egter S.G. de Graaf. Daar moet - volgens hom - 'n internasionale instituut geskep word wat oor justisionele en polisionele magte beskik (892). Hierdie eenheid mag nie 'n Babelse eenheid wees nie, maar sodanig dat ook die eie nasionale selfstandigheid gehandhaaf word en juis tot sy reg kom (893). Wāt dan van die gevāār van so 'n superstaat volgens Openbaring? Ook dīt mag ons nie waerhou van die oprigting daarvan nie, want die misbruik hef nie die goeie gebruik op nie (894). Vir De Graaf gaan dit dus nie om òf nasionalisme òf mondialisme nie, maar die sinvolle relatering van beide.

Die situasie het tans sodanig ontwikkel dat daar nie meer veel meningsverskil is oor die dāt nie; veeleer hou die hoē-vraag die gedagtes geboei. So is Popma ten gunste van die strewe vir 'n vreedsame en op regverdigheid gegronde wêreldorde (895), en die kerk moet die oprigting van 'n internasionale regsorde ondersteun (896). Hy beskou tewens die eenheid van die menslike geslag die uitgangspunt van die Christelike etiek m.b.t. die vraagstuk van vrede (897). Bruins Slot is ook ten gunste van mondiale strukture (898), en De Gaay Fortman ag veral 'n onvermoeide ywer ten gunste van 'n internasionale regsorde, "waarin de oorlog zijn plaats verloren heeft", belangrik (899). Ook G. Brillenburg Wurth skryf dat 'n oorlog in die internasionale lewe te lank gesien en aanvaar is "als een onvermijdelijkheid". "Gelukkig is in de laatste tijd meer en meer de overtuiging post gaan vatten, dat er een andere weg dient gevonden te worden om internationale conflicten tot oplossing te brengen, nl. de instelling van een internationale rechtsorde, waar zo enigszins mogenlijk moeilijkheden door overleg tot oplossing moeten worden gebracht" (899a). Hierdie esu-oue droom loop van Plato oor Kant tot by die Volkebond (900). Veral be=

langrik is die *inhoud* van die reg. "Recht is in het Oude Testament de orde, die beantwoordt aan het gebod Gods" (901). En, om nie meer te noem nie, Herman Ridderbos: "De strijd om een internasionale rechtsorde moet ons m.i. niet alleen "niet onverschillig" laten, maar met *alle kracht* gevoerd worden. Als er een ding is, waarop ook de uit Christelijk beginsel gevoerde politiek zich moet richten, dan dáárop" (902).

Die Geref. Ekumeniese Sinode van Potchefstroom, 1958, het dit ook as sy oortuiging uitgespreek dat dit vandag die "dringende taak van owerhede" is "om alles in werking te stel om oorloë deur die opbou van 'n internasionale regsorde te probeer afweer" (903). *Woord en Daad* pleit ook vir eenheidsbande in Suid-Afrika en Afrika (904).

Die sinvolle vraag kan natuurlik gestel word: Wat is die wáárde van sodanige mondiale organisasie, veral gesien in die lig van die mislukte optrede van die Volkebond (1919-1945) en die sukkelende voortgang van die V.V.O. (1945-)? (905). Ondanks vele mislukkinge en probleme was die prestasies van die V.V.O. tot op hede "indrukwekkend en licttelijk verbazingwekkend" (906), en kan daar talle voorbeelde aangehaal word waar oorloë voorkom is (907). Dit het aan die mensheid "geen geringe dienste bewezen" (908). Ook die Suid-Afrikaanse skoolkinderes moet deeglik kennis neem van al die prestasies van die V.V.O. (909).

Sonder twyfel is dit baie duidelik dat waar die negentiende eeu genoem is "die eeu van nasionalisme", die twintigste eeu die naam sal dra van "eeu van mondialisme" (910).

#### 4.7.3 Kommuniste

Dit is sonder meer duidelik dat die pasifisme sal moet antwoord

op die gevaar uit die Ooste: die Kommunisme. Is dit dan nie waar dat verwerping van die atoombom sal meebring dat die Kommunisme die vrye Weste sal oorspoel nie? (911). Is dit dan nie so dat sonder die stoomwapens die Weste 'n sekere nederlaag tegemoet tree, daarmê egter 'n moontlike vernietiging nie? (912). Moet ons nie sê nie: eerder "dood dan rood"?

Tot die diepste motiewe van die koue oorlog kan gereken word die vrees vir koëksistensie met die Kommunisme; hierdie vrees is in die Weste groter as die angste vir oorlog (913), en dit vorm eintlik die deurslaggewende argument teen ontwapening (914).

Watter antwoord bied die pasifisme op die kritiek van die anti-kommunistiese militarisme? Kort weergegee, sou ons kon sê dat hulle eerstens wys op *die Kommunisme as gevaar*, tweedens op *die Kommunisme as aanklag* en derdens op *die Kommunisme as uitdaging*.

Eerstens: *die Kommunisme as gevaar*. Wie sou oordeel dat die pasifisme, a.g.v. hulle genuanseerde standpunt in hierdie verband, pro-kommunisties is en in die Kommunisme as sodanig geen gevaar sien nie, het dit verkeerd begryp. Dit is waar dat nie net die Kommunisme nie maar ook die antikommunisme as gevaar vir Europa gesien word (915), dat nie net die Russe nie maar ook 'n oorlog ons vyand is (916) - wie téén die bom kies, kies vir 'n gevaarlike lewe, maar wie vir dit kies, kies óók vir 'n gevaarlike lewe (Rasker) (917) - tog is daarmee nie ontken dat die Kommunisme óók 'n gevaar is nie (918), ja 'n gróót gevaar (919). "Wij zullen waarlijk niet de tyrannie in de Sovjet - staten ontkennen en het waarlijk niet voor haar systeem opnemen" sê Heering (920).

Inderdaad. Wie kan die Kommunistiese gevaar ontken? Te midde van allerlei koëksisterende geluide (921), is daar nog altyd die

gruwelagtige ontstaan (922) en onrusbarende voortgaande tendense (923). Dit mag wees dat die Russiese Kommuniste nie daarop uit is om die kommunistiese ideologie deur eie aggressiewe oorloë uit te brei nie (924), tog ag die Chinese - Kommuniste vooruitgang slegs moontlik deur rewolusie (925). Volgens Röling moet die Russiese optrede in Hongarye en Tseggo-Slowakye, waardeur Rusland 'n enorme prestigeverlies gely het in die jong lande (926), situatief beoordeel word, nié as bewys van 'n strewe na wêreldheerskappy deur *militêre* verowering nie, maar om die satellietgordel stewig te hou (927). Hierby noem Van Kaam dat hierdie gebeure net so min die "ware aard" van die Kommuniste verrai as wat die kruistogte, jodevervolging, slawehandel, kolonialisme, konsentrasiekampe en "apartheidspolitiek" die ware aard van die Christendom aantoon (928).

Die Kommuniste word dus nie as gevaar onderskat deur die pasifisme nie, veral nie as 'n absolûte gevaar nie, 'n gevaar waaronder lewe, Christelike lewe, nie meer moontlik is nie. Hierdie werklikheid, nl. dat daar nog vele miljoene Christene in Rusland en in die kommunistiese lande leef, word herhaaldelik beklemtoon (929). Die kerk in die kommunistiese lande is dus verbý die vraag: "Liewer dood as slaaf", want hulle staan voor 'n ander vraag: Hoe moet ons verder lewe? (930). Die oorwinning in die Tweede Wêreldoorlog het vele van Hitler bevry, maar baie miljoene mense aan Stalin uitgelewer, en vir hulle is die atoombom geen troos meer nie, maar hulle moet met die kommuniste klaarkom (931).

Ook dít word deur nie-pasifiste beaam. 'n Christen kan onder 'n kommunistiese regering lewe, sê Troost, ja onder alle omstandighede, "daar staat Christus borg voor" (932). Ook Thielicke verwys - huiwerend - na hierdie moontlikheid (933). So 'n martelaarsbestaan kan selfs vir die kerk uiters bevorderlik wees - al impliseer dit

nie dat so 'n katakombelewe opgesoek moet word nie (934).

'n Bykomende faktor hier is dat die Weste en Ooste mekaar *wederkerig* as gevaar besien. Die vrees vir die Weste is by die Russe nie minder as ons vrees vir die Ooste nie (935). Was dit dan nie die Weste wat nie alleen maar gedreig het met die atoombomme, maar hulle ook inderdaad *néérgewerp* het nie? (936). Veral teenoor Duitsland, wat Rusland hierdie eeu reeds twee maal verpletterend binnegeruk het - en 15½ miljoen Russe gedood het - koester die Russe 'n byna onbeheerste vrees (937).

Tereg wil Brillenburg Wurth nie as idealis die mag van die Kommunisme onderskat nie (938), maar hy waarsku daarteen dat ook die *Weste* nie verabsoluteer mag word nie (939). En Troost stem saam dat 'n politieke en ekonomiese swart-wit-skema t.a.v. die Kommunisme ewe onhoudbaar is as 'n "Barth-wit-schema" in die kerklike lewe (940). Hy meen dat die Kerk van Christus hom nie mag identifiseer nie met watter nie-Christelike vorm van pro- of anti-kommunisme ook (941). "Een christen mag zich *immers* met geen enkele maatschappijvorm identifiseren" (942).

Die bevrydende Bybelse boodskap in 'n situasie van politieke hoogspanning en angs, is steeds: "Die volmaakte liefde dryf die vrees buite" (1 Joh. 4: 18).

Tweedens: *die Kommunisme as aanklag*. Die pasifisme sien die Kommunisme nie net as gevaar van *nie*, maar as groot *aanklag* teen die Christendom. Ons het in die Kommunisme te doen met veel geperverteerde Christelike motiewe en gedagtes. Volgens Berdjajew sou die Russiese *Kommunisme* niks anders wees nie as 'n produk van die Weste (943) dit is, ; - *as* hy, tegelyk die produk van die godlose Weste en 'n protes

teen die godloosheid (944). Die Kommuniste is "in zekere zin een Christelike heresie", meen Rasker, d.w.s. dit lê nadruk op 'n deur die kerk bepaalde verwaarloosde moment van die evangelie, maar ignoreer self talle weselike elemente (945).

Die aanklag van die Kommuniste teen die kerk is dat die kerk basiese waarhede soos geregtigheid en vryheid - in politieke sin bedoel - verwaarloos het. In hierdie verband moet daar dan ook genuanseerd gesprek word oor "die" Kommuniste (946). "Die" Kommuniste bestaan eintlik nie. So moet daar onderskei word tussen Sowjet-Kommuniste (Marxisme - Leninisme) en Chinese-Kommuniste (Maoïsme) (947), tussen *wit* en *geel* Kommuniste (948). Ook tussen Kommuniste as ateïsme, as materialisme, as totalitarisme, as sosialisme en as rewolusionisme. Veral die Kommuniste - as-sosialisme is vandag 'n boeiende motief waarna telkens weer verwys word. Die ander motiewe is uiteraard verwerplik, maar die motief van (sosiale) geregtigheid kom herhaaldelik ter sprake (949). "Het kommunisme vond zijn oorsprong in de zucht naar gerechtigheid voor de verdrukte naaste, tot welk ras of volk deze ook behoort" (950).

Veral Gollwitzer word nie moeg daarvan om hierdie aspek te benadruk nie. Die Marxistiese materialisme is vir 'n na idealisties- en individualties- neigende Christelike teologie 'n kragtige herinnering aan die sosiale dimensie en aan die liggaamlikheid van die menslike eksistensie (951). Marx se denke is 'n protes teen die spiritualistiese tendens in die Christelike teologie, veral in die Duitse idealisme (952). Daarom mag ons nie uit reaksie teen Marx se ateïsme oor die hoof sien waarop hy wou wys nie (953). Gollwitzer se groot vriend, Hromadka, oordeel nie anders nie (954).

Ook nie-pasifiste is dit in 'n groot mate eens dat die Kommuniste dikwels 'n vrugbare teelaarde (ge)vind (het) in 'n ge-onthistoriseerde, gedehumaniseerde en 'n geprojekteerde Christen-

dom. "Wij mogen ondanks alles wat op het kommunisme en zijn tyrannieke en onmenselijke praktijken te merken valt", sê Bruins Slot, "nooit vergeten dat die achtergrond daarvan was een zedelijke beweging met een massa, die die slachtoffer was van een even tyrannieke en een even onmenselijke maatschappij" (955). Die werwingekrag van die Kommunisme moet daarom dāar gevrees word waar daar sosiale wantoestande en wanbeleid is (956). Kwant wys daarop dat Marx op beslissende plekke van sy oeuvre sê dat dit hom ten diepste gaan om die vryheid van die mense (957). Geen wonder nie dat sommige van oordeel is dat die nuwe, na-oorlogse, kommunistiese maatskaplike orde in Hongarye veel regverdiger is as dié van voor die Tweede Wêreldoorlog toe die Christene die land regeer het (958) - 'n moeilik kontroleerbare maar baie opvallende uitspraak. Tog is die ware mens deur Marx te veel gefuturiseer, sodat die blik op die *konkrete* mens verdwyn het (959), en is die prys wat die marxiste vir die toekoms van die mensheid moet betaal, die bedreiging van die persoonlike regte van die mens (960).

Derdens: *die Kommunisme as uitdaging*. Die uitdaging wat die Kommunisme aan die kerk bied, veral op die gebied van die sosiaal-ekonomiese geregtigheid, moet in die geloof aanvaar word (961). En die antwoord moet dan gegee word dāar waar die uitdaging geleë is, sê Strijd, nl. op die vlak van die ekonomies-sosiale geregtigheid, die fundamentele verandering van die maatskappystrukture (962). Die vraag na *geregtigheid* is in hierdie geval belangriker as die vraag na *vryheid* (963). Heering noem selfs diegene wat hulle verset teen sosiale hervorminge in die maatskappy die mees waardevolle bondgenote van die Russe (964), en De Graaf verwys na die bekende woorde van president John Kennedy: Diegene wat 'n vreedsame rewolusie onmoontlik maak, maak 'n gewelddadige rewolusie

onvermydelik (965).

Ons het reeds eerder daarop gewys (966) dat die Bybelse geregtighedsboodskap ongetwyfeld 'n aardse, humane en strukturele dimensie bevat wat nie geïgnoreer mag word nie. Belangriker as ontwapeningsbesprekinge, sê Koole, is dat daar reg en geregtigheid beoefen word onder 'n volk (967). Veral Rölling aksentueer die waarde hiervan. Interne en eksterne geregtigheid is die antwoord op die Kommunisme (968). Dit kan slegs effektief bestry word "door het verzekeren van een minimum-welvaart, en het bevorderen van sosiale rechtvaardigheid" (969). Die Kommunisme het tewens net dāār 'n kans waar daar armoede, uitbuiting en onderdrukking is (970). Die rewolusievlam moet dus nie met die swaard gedoof word nie, maar die brandstof - honger, uitbuiting en armoede - moet weggeneem word (971).

Die kapitalistiese en sosialistiese ekonomiese stelsels is in 'n lewensstryd gewikkel (972), en alle aanduidinge is daar dat ons in die toekoms eerder met 'n "gemengde" stelsel te doen sal kry (Tinbergen) (973). Dit kan bv. nie ontken word nie dat beide stelsels mekaar wedersyds beïnvloed (974). Die wêreld beweeg m.i. al hoe meer in die rigting van 'n *sosio-kapitale sisteem*, waarby enersyds veel meer persoonlike vryheid sal wees as binne die sosialisme, maar andersyds veel meer geregtigheid as binne die kapitalisme, veel meer ontginning van *eie* talente as binne die sosialisme, maar ook veel meer van die dra-mekaar-se-laste-motief as binne die kapitalisme (975).

Wie die uitdaging van die Kommunisme aanvaar, sê die pasifisme, moet dit ook aanvaar met *Christelike middele*. 'n Ideologie word nie met militêre geweld oorwin nie, betoog Heering. Wie die Kommunisme kragdadig wil bevorder, moet dit met oorlogsgeweld probeer neerslaan (976). Lasserre stem saam: totalitarisme kan

nie deur 'n oorlog uitgeroep word nie; 'n oorlog is die beste middel om dit oral te verbrei (977). Die duiwel kan nie deur die duiwel uitgedryf word nie (978). Volgens Rasker - en hy verwys na Karl Barth - vergeet die teologie van die koue oorlog dat die verdediging van die Christendom 'n teologiese leuen by uitstek is (979). Is die Koningskap van God dan sō swak, vra hy, dat ons dit met hoogs disputabele middele moet verdedig? (980). (Rasker voer daarom 'n pleidooi vir koëksistensie met Rusland en China, omdat "het alternatief van coëxistentie onvermijdelijk coëxistinctie is" (981)). Saamstaan of ..... saamvergaan. Die dimensie van die geloof en die vrymag van God speel 'n baie groot rol by die pasifisme (982). Dippel suggereer selfs die moontlikheid dat die Kommunisme toegelaat moet word om die hele wêreld te beset waarna die hele wêreld daarteen passiewe verset moet pleeg ten einde dit sō van binne uit te hol (983).

Wie die uitdaging van die Kommunisme aanvaar, moet dit nie alleen doen met die juiste middele nie, maar ook met die korrekte *gesindheid* en houding. In hierdie konteks lewer die pasifiste skerp kritiek teen 'n ekstreme, ongebalanseerde en negativistiese houding van anti-kommunisme (984). 'n Swart-wit-skema pas nouliks op die werklikhede van Oos en Wes (985), daarvoor is daar te veel swart in die Weste (en in die kerk (986)) en te veel wit (die kerk!) in die Ooste (987).

Inderdaad verwring menige swart-wit-skema die werklikheid (988). Die Russe sien ons nie soos ons onself sien nie, en ons sien die Russe nie soos hulle hulleself sien nie (989). Waarvoor die Westerse Christendom veral op sy hoede moet wees is

- (i) om nie oorhaastig en onkrities die saak van die Weste met diē van God te identifiseer nie (990); om
- (ii) nie simplisties Oosterse Christene as outomaties kommunisties voor te hou nie (991); en

(iii) veral nie om ontwakende nasionalisme - veral in Afrika - vir Kommunisme aan te sien en as sodanig te veroordeel nie (992). Röling wys daarop dat die jong lande besonder weinig daarvoor voel om hulle pas verworwe vryheid weer opnuut in gevaar te stel (993).

Daar is sommige wat al pleit vir 'n openlike gesprek tussen Christendom en Kommunisme (994) - en inderdaad het dit ook al plaasgevind (995). Soveel is egter duidelik dat ons in die toekoms hoe langer hoe meer sal moet rekening hou met die *feit* van die Kommunisme, dit selfs moet erken, al is dit ook as 'n feit van die leuen (996).

Wie die Kommunisme en Marxisme wil tegemoetree, moet dit egter doen met *kennis* van sake. Wie mense belet, sê Gollwitzer, om hulle tydig te konfronteer met die Marxisme, dra daartoe by dat hulle weerloos daaraan ten prooi val sodra dit sy heerskappy oor hulle uitoefen (997).

En dit is waar. Ons moet die Kommunistiese werklikheid sien soos dit is en nie soos die mite dit voorskryf nie (998). Ons "mag nie leuenagtig aangaande die leuen spreek nie" (999). 'n Ekstremistiese en oorkritiese boekesensuur, sonder diskresie, en waardeur die volksmassa weerhou word om deeglik kennis te neem van hierdie ideologie, moet daarom bevraagteken word.

Dit was nie ons doel om 'n hele uiteensetting te bied van die kommunisme - na wese en werk - nie, maar slegs vir sover dit vir ons onderwerp van belang is. Pasifiste en militariste is eenstemmig vir sover dit die Kommunisme as *gevaar* en as *uitdaging* betref, selfs ook in 'n mate as *aanklag*. Die meninge divergeer egter volkome t.o.v. die *middele* wat aangewend moet word, en ook wat die houding betref. Die pasifisme is meer offensief, die militarisme

defensief; die pasifisme meer waaghalsig, die militarisme meer konserwatief. Die pasifisme appelleer so sterk op die beloftes van God as wat die militarisme dit doen op die (politieke) verantwoordelikheid van die mens (1000). Die pasifisme aksentueer die roeping van die kerk, terwyl die militarisme alle klem laat val op die taak van die owerheid. Vir e.g. gaan dit meer daarom dat die verlossing van die sonde deur Christus volkome en finaal is, vir lg. dat ons steeds in 'n sonderwerklikheid leef en daarmee rekening moet hou. Die tweespalt binne die Christendom is daarin geleë dat sommige die kwaad in die wêreld so wesenlik ag dat wapens daarteen nodig is, terwyl ander die kwaad van die totale wapens so wesenlik ag dat 'n Christen sy hande daarmee besoedel (1001).

#### 4.7.4 Evaluering

Ons het algaande reeds evaluerende opmerkinge gemaak. Dit word nie weer herhaal nie.

Dit moet uit die voorgaande duidelik wees dat dit wetenskaplik onverantwoord is wanneer die pasifisme, die partiële pasifisme dan, daarvan beskuldig word dat hulle voorstanders is van 'n weerlose staat. Daarvoor neem hulle dit tē duidelik op vir 'n interne verdedigingsorde (polisiemag) asook 'n eksterne (geweldlose weerbaarheid). 'n Sinvolle vraag sou wees of hiērdie manier van defensibiliteit voldoende en effektief genoeg sal wees in 'n wêreld van sonde en chaos. Ook hiēr moet geantwoord word dat, ten minste wat die makro-oorlog betref, 'n lewe as martelaar verreweg verkiesliker en etieser is as géén lewe nie.

'n Mondiale herstrukturering van die wêreld, soos S.G. de Graaf en die GES 1958 bepleit, gepaardgaande met 'n versoepeling van nasionale kontoere, kan m.i. funksioneel wees wanneer dit suiwer ontplooi (1002). Die mensheid sal trouens hoe langer hoe meer te doen kry met 'n steeds verder om hom heengrypende *opgedronge*

vervlegting van politieke, ekonomiese en sosiale aspekte. En dit is die Christen se taak om, met wawyd oop oë vir verwildering, hierdie mondiale motief Skriftuurlik te kanaliseer. Die Christendom staan positief teenoor die (skeppings-) motief van die eenheid van die mensheid, dat die mensheid medeverantwoordelik is vir mekaar, en dat God naas "wet en orde" ook "reg en geregtigheid" eis vir alle strukture (1003). Oor die presiese en konkrete vergestaltung van hierdie mondiale motief, sal daar interdisiplinêre samewerking moet wees tussen etici, politikoloë, polemoloë, futuroloë, struktuuroloë ens. Maar dan op basis van die Woord van God. Mondialisme moet egter nie gesien (en ontplooi) word as 'n vernietiging van nasionalisme nie, net soos wat nasionalisme nie provinsialisme en provinsialisme nie regionalisme ophef nie; óók nie as 'n opskorting van legitieme nasionale gesag nie, maar as 'n limitering daarvan. Christelik-nasionaal en Christelik-mondiaal vorm geen teenstelling nie.

Oor die Kommuniste moet daar in waarheid geoordeel word. Dit teer dikwels, soos 'n sekte, op vergete, geïgnoreerde en onderbektomte aspekte van die evangeliese boodskap deur die kerk. Dit sal daarom tot in lengte van dae 'n skandaal van die kerk bly dat, terwyl die (Russiese) kerk oor die ampgewaad 'n rusie aan die gang gehad het, die kommuniste dit vir die verdrukke naaste opgeneem het. Die Kommuniste (en Marxisme) is vir die kerk 'n voortdurende herinnering daaraan dat die evangelie óók 'n horisontale, medemenslike hiernoumaalse, aardse en liggaamlike dimensie bevat (Matt. 25: 31 - 46). Dit moet dus ook dáár tegemoet getree word waar dit sy weligste teelaarde vind, nl. op die terrein van die ontregte naaste (1004). En in hierdie verband is die evangelie, met sy omvattende, universele en antisiperende boodskap t.o.v. mens en wêreld, die Kommuniste ver voor! Die Sinode van die Gereformeerde Kerk in S.A. 1970 het die betekenisvolle besluit geneem dat daar maniere en maniere is om die Kommuniste

te bestry. Dit is gevaarlik wanneer bv. slêgs die *Kommunisme* as vyand gesien word en nie ook die Amerikaanse *pragmatisme* en die *sekularisme* van Europa nie; ook wanneer die volstrekte sola gratia van die Reformasie verseild raak in 'n genade-plus-ons-weerbaarheid (1005). Die Sinode besluit dan ook dat "die evangelie werklik *evangelie van genade* is en nie 'n krampagtige, negatiewe, reaksionêre houding waar die sola gratia verruil word vir jou eie standvastigheid en jou eie krag nie" (1006).

Vir die Suid-Afrikaanse situasie beteken dit dat die kerklike agenda steeds minder gevul sal moet word met sake soos 'n manelstryd (ampsgewaad of nie), kanselstryd (oop vir ouderlinge of nie), kollektetryd (tydens of na die diens), liederestryd (150 Psalms of meer), terwyl meer en meer aandag bestee sal moet word aan "eksterne" probleme en die oplossing daarvan. Maar hieroor meer in die volgende hoofstuk.



- (1) S.U. Zuidema in *Waarheid en Werklikheid*, Brasmfontein 1971, 283 - 284.
- (2) Vgl. o.a. L. Richards, *Christian Pacifism after two World Wars*, London 1948, 102 - 122.
- (3) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 60 - 61 (vgl. 66 - 124). Op p. ix noem hy net 3: die Christelike lewe, die eskalasie-effek van 'n oorlog, en dat die kwaad met die goeie oorwin moet word (vgl. 227).
- (4) Idem, 90.
- (5) G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism*, Leicester 1958(5).
- (6) Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956.
- (7) Jean-Michel Hornus, *Politische Entscheidung in der Alten Kirche*, München 1963, 12.
- (8) D. de Heer in *Meegenomen voor de Vrede*, Kampen 1969, 72 (vgl. idem, 78: "Politiek is ethiek").
- (9) Selfs by militariste kom hierdie standpunt voor, vgl. Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, Berlin 1884(2), 285; N.H. Sørensen, *Christliche Ethik*, München 1957 (2), 352; Helmut Thielicke, *Theologische Ethik II 2*, Tübingen 1966 (2), 557. Vgl. ook Alfred Dedo Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität*, Gütersloh 1963, 11,20.
- (10) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom*, Utrecht 1953(4), 11. Vgl. ook die Doperse H. Bremer, *De Basis van ons weerloos Christendom* (1952): "De Bijbel heeft hierbij voor ons gezag voor zoverre zij ons Christus leert kennen", 3.
- (11) G.J. Heering a.w. 11 (vgl. 35, m.v.n. Harnack).
- (12) Idem, 35. Ook die Kerkvaders wou geen Marcioniste wees nie, vgl. Hornus a.w. 55.

- (13) G.J. Heering a.w. 17.
- (14) Jean Lasserre a.w. 71.
- (15) Idem, 215 -- en tog kies hy die *dekaloo* as maatstaf vir die hële lewe, 197, 198, 203.
- (16) Idem, 215.
- (17) Idem, 233.
- (18) Idem, 16, 64 (64 - 71).
- (19) Idem, 64 - 65.
- (20) Idem, 71, 289 voetnoot 9.
- (21) Idem, 68. Vgl. *Peace is the will of God*, Amsterdam 1954 (2): "This seeming contradiction of the ethic of love ((deur die O.T. en die N.T., wat beide staatsgeweld erken)) is clearly the heart of the problem of the Christian attitude to war" (17).
- (22) Vgl. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956, 36. (Die skeppingsopdrag aan die mens is om die aarde te onderwerp en nie om dit te vernietig nie, W.J. Schuijt c.s. in *Kerk - Oorlog - Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 108; vgl. 110).
- (23) Vgl. Bauernfeind, *The Religious Understanding of War in the O.T. and Later Judaism*, in *Theological Dictionary of the New Testament* VI, Michigan 1969(2), 507 - 513.
- (24) Lasserre a.w. 300 voetnoot 16.
- (25) Albert J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben*, München 1961, 19 - 20.
- (26) Vgl. Hornus a.w. 42 - 43 (195-197).
- (27) Idem, 67. Vgl. ook President Kruger wat die ondergang en weerherstel van Israel, soos geprofeteer deur Joël, "op die Afrikaanse volk toegepas het", D.W. Krüger, *Paul Kruger II*, Johannesburg 1963, 294.
- (28) Hornus a.w. 68 - 69 (i.v.m. drie gevare). Hornus wys daarop dat Origenes e.a. van oordeel was dat die ver-

woesting van Jerusalem die regverdige straf was vir die kruisiging van Christus (63) -- en dat Origenes selfs die Jode uitgeroei wou sien! (64).

- (29) Lasserre a.w. 66.
- (30) T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel zegt. Dienende weerlose liefde? ..... of niet?*, Middelburg 1959(3), 6, 24.
- (31) Idem, 6.
- (32) Lasserre a.w. 294, voetnoot 3.
- (33) Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede*, Amsterdam 1965, 62 - 65. Eweneens J.J. Verdonk in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 69. Vgl. hier D. Bonhoeffer se probleem met die talryk voorkomende wetsoortredinge, "oft zur Ehre Gottes", in die O.T., *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 176.
- (34) Strijd a.w. 67.
- (35) Lasserre a.w. 71.
- (36) Vgl. R.H. Bainton, *The Early Church and the War in The Harvard Theological Review*, vol. xxxix, 1946, 212. Vgl. ook sy *Christian Attitudes toward War and Peace*, New York 1960, 44 - 52 (i.v.m. O.T. oorloë).
- (37) Vgl. Hornus a.w. 58. Vgl. ook Lasserre, a.w. 63 (i.v.m. O.T. verwysinge in *Hebreërs*).
- (38) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek*, Amsterdam 1947 (2), 344.
- (39) J. Schelhaas Hzn, *De Nucleaire oorlog zonde?* in *Waarheid en Eenheid*, jg. 22 no. 1, 14 Okt. 1969, 1: "Ik dacht dat het omweersprekelijk is, dat -- wanneer de uitroeiing van de Kanaänieten geen zonde was -- ook het gebruik van ABC-wapens in dienst van religie en vrijheid geen zonde kan en mag worden genoemd". Vgl. B.J. Brouwer, *Het Oorlogsprobleem in het Licht van Deuteronomium 24: 16 in Bezinning*, jg. 17 no. 3, 1962, 138 - 147 (met afwysing van atoommilitarisme, 142, 143, 146, en 'n aanvaarding van situatiewe militarisme, 141, 146) en J. van den Berg se kommentaar hierop: *Rondom het oorlogsvraagstuk* in *Ge-reformeerde Weekblad*, jg. 18 no. 10, 7 Sept., 1962, 78

("We hebben dat hard nodig: een bijbels-realistische benadering van het oorlogsvraagstuk").

- (40) J.L. Koole, *Bijbelse Bezinning in Christendom en Oorlog* Kampen 1966, 45.
- (41) Idem, 45 (vgl. 52). W.H. Gispen, *Oorlog in Christelijke Encyclopedie V*, Kampen 1960 (2) wys daarop dat Israel se konings by die Arameërs bekend was as genadig, 297.
- (42) H. Bavinck, *Het Probleem van de Oorlog in Christendom en Oorlog* a.w. 12.
- (43) S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk*, Kampen 1965, 23 (125). Vgl. idem 125 i.v.m. "wêreldse oorloë".
- (44) I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging*, Wageningen 1962, 99 - 100. (Vgl. 63, 76 - 77). Insgelyks J.A.M. Weterman, *De Morele beoordeling van de Atoomoorlog in Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 65 ("en de enig legitieme ...ën van voorbijgaande aard").
- (45) Hans Schmidt, *Frieden*, Berlin 1969, 105.
- (46) H. Thielicke, *Theologische Ethik II* 2 a.w. 558.
- (47) H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 183.
- (48) Idem, 183 - 184.
- (49) Idem, 184.
- (50) Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München 1966 (5), 319; idem, Band II, München 1968 (5), 403. Vgl. breedvoerig sy *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1958 (2). Vgl. ook Th. C. Vriezen, *Hoofdelijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966 (3), 365, 404; H.J. Kraus, *Krieg im A.T. in RGG IV*, Tübingen 1960 (3), 63 - 64. Hornus a.w. 55 verwys ook na A.M. Brunet, *La Guerre dans la Bible*, 1958.
- (51) S. du Toit, *Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament*, Potchefstroom 1965 (4), 265 (en 264). Vgl. ook K.H. Miskotte, *Als de goden swijgen*, Haarlem 1966 (3), 189 ("dat het veelszins iets anders toont .... dan het Nieuwe Testament") en J.L. Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 41:

"omdat het Nieuwe Testament het laatste woord spreekt."

- (52) Vgl. Hornus a.w. 34. Vgl. ook R.B. Gregg se (Skrif-) kritiese opmerking: "Even the Mosaic commandment "Thou shalt not kill" begins psychologically at the wrong end of the problem", *The power of non-violence*, New York 1944, 132.
- (53) C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede*, Rotterdam 1966, 87 (vgl. 93). Vgl. J.L. Koole, *De Tien Geboden*, Baarn 1964, 5: "Het moet in principe mogelijk zijn, een christelijke zedeleer te schrijven aan de hand van de Tien Geboden". (Dit het W. Geesink ook in groot mate gedaan in sy *Gereformeerde Ethiek*.)
- (54) A.J. Rasker, *Politiek Ethos*, Nijkerk z.j., 65 - 66. Vgl. ook C.E. Raven, *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, 12: "It is a very evil thing that Christian theologians and ministers should use their learning and rhetoric to advocate the hydrogen bomb as the ultimate safeguard of Christian civilisation!" (vgl. 22); Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 142 ("der "Glaube" an die Atombombe"); Verkuyl in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 23 ("afgodendienst") (vgl. ook 53).
- (55) N.H. Sjøe, *Christliche Ethik* a.w. 517 voetnoot 5.
- (56) A. Kuyper, *E Voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergischen Catechismus* IV, Amsterdam 1895, 119.
- (57) W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek* II, Kampen 1932, 418.
- (58) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 344.
- (59) J.L. Koole, *De Tien Geboden* a.w. 100. Insgelyks A.S. van der Woude in *De Thora in de Thora* I, Aalten z.j. 20. Ook A Troost meen dat wat die 6e gebod verbied, nie "'het'doden" is nie, maar die "immorele" doodmaak, *Over de doel en de middelen in Sermo*, jg. 10. no. 5, Febr. 1963, 4. S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 11 oordeel genuanseerd.
- (60) Jean Lasserra, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 219. Weliswaar meen hy dat Moses hier net die individuele moord in gedagte gehad het!, 215.

- (61) Idem, 219- 220.
- (62) Idem, 221.
- (63) Idem, 232 - 233 (m.v.n. *K.D.* III, 4, 519).
- (64) Idem, 12.
- (65) Paul Jacobs, *Grundlinien Christlicher Ethik*, Witten 1959, 190, Vgl.: "Krieg ist Sünde, immer und in jedem Falle", idem, 195.
- (66) Tereg by E.L. Smelik, *De Ethiek in de Verkondiging*, Nijkerk 1967 (3), 150 - 151.
- (67) Kr. Strijd a.w. 66.
- (68) A.J. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 76. Eienaardig is die verklaring van Jes. 2: 4 deur B.V.A. Röling: "Dat slaat bepaald niet op de polemologie. Jesaja spreek over de krijgskunde: de kennis om profijtelijk de oorlog te voeren. Iets anders is de wetenskap van de oorlog, de kennis om profijtelijk de vrede te handhaven", in *De Oorlog in het licht der wetenschappen*", Assen 1963, 135.
- (69) J.L. Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 50. Eweneens S. du Toit, *Die Ou Testament 'n Wonder*, Potchefstroom 1963, 130.
- (70) S. du Toit, laaste a.w. 131.
- (71) Idem, 132.
- (72) Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 50. Vgl. ook ds. P.G.W. Snyman in 'n preek oor Eseg. 5: 1-4: "Ja, gemeente, oorlog is nie iets wat die Here geordineer het nie; oorlog is nie bevel van die HERE vir die nasies nie, dis 'n skeping van die sonde in die wêreld. Maar nietemin sal die Here daarvan gebruik maak, sal die HERE dit "huur", dit in sy diens neem om 'n ongehoorsame verbondsvolk te straf.." (*Die Hemele Geopen. Preke oor die Profesieë van Esegial*, Bloemfontein s.j. 81). (Hierdie verwysing dank ek aan my vader).
- (73) Koole in laaste a.w. 51.

- (74) Von Rad, *שָׁלוֹם* in the O.T. in *TDNT* II, Michigan 1964, 406 (vgl. 402 - 406).
- (75) Hans Schmidt, *Frieden* a.w. 119. Eweneens H.M. Kuitert, *De spelers en het spel*, Bosch-Utrecht 1966(2), 37 (vgl. 36-40). Schmidt wy 'n pragtige hoofstuk aan die O.T. shalom, a.w. 77-121. (Verdere literatuur is: Wilhelm Caspari, *Vorstellung und Wort Friede im Alten Testament in Beitrage zur Forderung Christlicher Theologie*, XIV, 4, 1910, en *Der biblische Friedensgedanke nach dem Alten Testament in Biblische Zeit- und Streitfragen*, X, 1916.)
- (76) Von Rad in *TDNT* II a.w. 402.
- (77) Hendrik van Oyen, *Ethik des Alten Testaments* a.w. 58 (vgl. 59).
- (78) Von Rad in a.w. 403 ("when it is used in its full compass *שָׁלוֹם* is a religious term").
- (79) H. van Oyen a.w. 186.
- (80) Vgl. K.H. Miskote, *Als de goden zwijgen* a.w. 341.
- (81) H. van Oyen a.w. 185. Die kern van die vredesverwachting is die "Bundesintegrität mit Jahwe", idem, 187.
- (82) Idem, 52 - 53.
- (83) Idem, 59.
- (84) Idem, 54, 138.
- (85) Idem, 159, 163.
- (86) Vgl. Karl Hörmann, *Lexikon der Christlichen Moral*, Wien - München 1969, 705. Ook S. Greijdanus, *Korte Verklaring der Heilige Schrift, Lucas I*, Kampen 1941, 94: "Hij zegt ook niet aan hen, dat zij den krijgsdienst verlaten moeten, en uit het leger moeten gaan."
- (87) T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel zegt* a.w. 20.
- (88) G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism* a.w. 18 voetnoot 3 (vgl. "unconscious humor" m.v.n. *Westminsters Confession*).

- (88) Macgregor a.w. 18; G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 29, 30; Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 57, 60.
- (90) Macgregor a.w. 19; G.J. Heering a.w. 28: "Men (moge) vooreerst bedenken, dat de Romeinsemilitairen in Judea slechts politiedienst verrichten...."
- (91) G.J. Heering a.w. 30 (Hy verwys ook na die sg. "naby-verwagting" van die vroeë Christene, 29); Lasserre a.w. 59. So ook J. van den Berg in *Christendom en Oorlog* a.w. 71.
- (92) G.J. Heering a.w. 30; *Strijd* a.w. 69.
- (93) Lasserre a.w. 59.
- (94) Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, Michigan 1968 (7), 139. F. Godet, *Commentaar op het Evangelie van Lukas*, Utrecht z.j. 171-172 meen dat hierdie soldate geen Romeinse soldate was nie, maar òf van die leër van Herodes, òf "gendarmen, die met de politie in Judea waren belast". Bauernfeind (TDNT VII, Michigan 1971) wys daarop dat dié woord in die Griekse wêreld 'n bekende term was "for leading provincial or municipal officials", en dat dit kan dui op 'n "high military .... or civil office" (704); voorts dat Luk. 3: 14 nie meld of die "soldate" heidens of Joods was nie (709). Lukas "obviously believes in general that members of the army are no less open to the Gospel than other pagans. On the other hand, one should not overlook a certain reservation in Luke" (710). Ook H.F. von Campenhausen wys daarop dat die teks nog nie oor Christelike soldate handel nie, *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 206 voetnoot 9.
- (95) G. Th. Rothuizen meen dat wie vandag nog 'n beroep doen op Johannes die Doper (soos Schelhaas), in die hande van die pasifisme speel: "Hoe moeten wij immers vandaag de dag soldaat zijn, *alleen maar* soldaat zijn en er geen misbruik van maken, op een niet wereldverwoestende wijze soldaat zijn in een wereldoorlog met kernwapenen gevoerd....", *Rood en dood* in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 25 no. 20, 14 Nov. 1969, 117.
- (96) S.G. de Graaf, *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog*, Sluis 1932(2), 11. Hy verwys hier ook na slawerny.

- (97) Vgl. ook August Strobel, *Die Friedenshaltung Jesu im Zeugnis der Evangelien - christliches Ideal oder christliches Kriterium?* in ZEE, Jg. 17, Heft 2, März 1973, 97 - 106, met as konklusie: pasifisme! (105); "Wahrscheinlich gibt es kaum ein anderes Thema des Neuen Testaments, das sich sachlich so leicht und als Problem so eindeutig einer Antwort zuführen lässt, wie das uns bewegende: Jesus und der Friede, negativ gewendet: Jesus und die Ablehnung des Krieges" (106).
- (98) Vgl. Heering, *De Zondeval* a.w. 18: "Verreweg de meeste ethische uitspraken van het Evangelie vindt men in de Bergrede (Matt. 5 - 7)".
- (99) Vgl. H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Göttingen 1970, 16 - 22; E.P. Groenewald, *Oorvloediger Geregtheid. 'n Kort toeligtig van die Bergrede*, Kaapstad/Pretoria 1968, 15 - 20; J. de Graaf, *In Gesprek met de Bergrede*, s'Gravenhage 1971 (4); L.H. Marshall, *The Challenge of the New Testament Ethics*, London 1960 (5), 99 - 102; S.C.W. Duvenage, *Die Navolging van Christus*, Potchefstroom 1954, 167 - 171; H.N. Ridderbos, *When the time had fully come*, Michigan 1957, 34 - 36 (vgl. 26 - 43); Erich Fascher, *Bergpredikt in RGG I*, Tübingen 1957(3), 1050 - 1053.
- (100) Vgl. Ridderbos idem 37 - 43, asook sy *De Komst van het Koninkrijk*, Kampen 1950, 280 - 287. Vgl. ook Otto Weber, *De Boodschap van de Bijbel*, Wageningen 1958, 93-98 ("geen algemene regels", 95), en H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 16 (die evangelie bevat meer as net die Bergrede.)
- (101) G.J. Heering a.w. 21 - 25.
- (102) So ook B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Regensburg 1958, 204.
- (103) R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 62 - 63 wys ook 4 besware teen die Bergrede af, w.o. 'n *post-interim-etiek* (nl. 'n vervulling eers nā Christus se koms).
- (104) H. Thielicke, *Theologische Ethik II 2* a.w. 559 kies hier blykbaar vir 'n individuele etiek. *Met Pacem in terris onderweg*, Roermond/Maaseik 1965, 11 meen ook dat die Bergrede van toepassing is op individue en state: "Wie daaraan tracht te ontkomen leeft beneden de Christelike maat". So ook

Strijd a.w. 74. C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid*, Den Haag 1963, 46 meen dat die Bergrede net geld vir persoonlike en nié vir staatkundige verhoudinge nie (m.v.n. Martyn Lloyd Jones).

- (105) Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1939 (4), 662. Vgl. G. Th. Rothuizen, *Wat is Ethiek?*, Kampen 1963, 165: "Men kan de Bergrede niet een-twee-drie in de zg. macro-ethiek overbrengen, al heeft ze ook daarmee van doen".
- (106) R.H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 64. Vgl. L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 87: "The refusal to take part in any aggressive war is in perfect harmony with the spirit of this Beatitude" (so 118); en: "On the question of war Jesus made no pronouncement" (117).
- (107) Vgl. o.a. F.W. Grosheide, *Commentaar op het Nieuwe Testament. Mattheus*, Kampen 1954(2), 69; H.N. Ridderbos, *Het Evangelie naar Mattheüs I* (Korte Verklaring), Kampen 1941, 93.
- (108) Vgl. Foerster, εἰρηνη in the N.T. in *TDNT* II, Michigan 1964, 411 - 417.
- (109) R.H. Bainton a.w. 61.
- (110) G.J. Heering a.w. 19.
- (111) Idem, 24; en Macgregor a.w. 47. Vgl. ook J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London 1965, 176. (Ook Sõe, *Christlike Ethik* a.w. 360 wil niks weet van die onderskeiding tussen persoonsvyand (wat ons moet liefhê) en die volksvyand (vir wie dié gebod dan nie geld nie); vgl. L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 119 - 121).
- (112) Otto Weber a.w. 95. Ook F.W. Grosheide, *Mattheus* a.w. 91 dink aan méér as net 'n persoons- vyand (tollenare en heidene). Hoewel ook L. Marshall die onderskeiding persoons- en oorlogs-vyand aanvaar ("There is no reference to war conditions", 120), meen ook hÿ dat "the wider reference is not excluded", a.w. 121. Sõe, *Christlike Ethik* a.w. 353 meen dat hierdie (e.a.) teks(te) nie oor die oorlogs- probleem handel nie.

- (113) Vgl. H.M. Kuitert oor *Het Skrifberoep in de Ethiek in Anders Gesegd*, Kampen 1970, 63 - 87. Vgl. ook A. Troost en W.H. Velema, *Hedendaagse ethiek in het licht van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1971 (veral 7), en G. Th. Rothuizen, *Wat is Ethiek?*, a.w. hfst. 4.
- (114) H.M. Kuitert, *Anders Gesegd* a.w. 69. Hy vra of die Skrifberoep van tans vir deelname aan 'n oorlog nie in die toekoms ewe "onsinnig" sal blyk te wees as wat ons tans die Skrifberoep van vroeër vir slawerny bejeën nie, idem, 70.
- (115) G. Th. Rothuizen in *Gereformeerd Weekblad*, 24 Okt. 1969, a.a. 94.
- (116) T. van der Walt, *Openbaringsgeskiedenis. Die Nuwe Testament*, Potchefstroom (o.a.), s.j., 65 (vgl. 65 - 67).
- (117) G.J. Heering, *De Zondeval* a.w. 13.
- (118) G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism* a.w. 20.
- (119) J. Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 43.
- (120) F.W. Grosheide, *Mattheus* a.w. 170.
- (121) H.N. Ridderbos, *Mattheus* a.w. 208.
- (122) Michaelis,  $\mu\acute{\alpha}\chi\alpha\rho\alpha$  in *TDNT* IV, Michigan 1967, 526.
- (123) G.J. Heering a.w. 28; Macgregor a.w. 19.
- (124) Lasserre a.w. 59; Macgregor a.w. 18.
- (125) Hylkema a.w. 20.
- (126) Lasserre a.w. 57, 60 (contra Luther); Macgregor a.w. 18; G.J. Heering a.w. 29, 30. C.J. Cadoux, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925, 121, wil nie veel maak van hierdie argument nie, aangesien hy dit nie vir 'n fiksie hou dat soldate (Cornelius en tronkbewaarder) nà hul bekeering diens verlaat het nie.
- (127) Lasserre a.w. 58 - 59 (vgl. ook 116 i.v.m. Joh. 19: 10v).
- (128) Lasserre a.w. 59; G.J. Heering a.w. 30.

- (129) Weliswaar is die teks tekskrities onseker.
- (130) Macgregor a.w. 26.
- (131) Macgregor a.w. 25; G.J. Heering a.w. 25.
- (132) Lasserre a.w. 62.
- (133) F.W. Grosheide, *Hermeneutiek -ten dienste van de bestudering van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1929, 210, 212 (vgl. 207 - 215).
- (134) S. Greijdanus, *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring*, Kampen 1946, 143. Vgl. ook R. Schippers, *Gelijkenissen van Jezus*, Kampen 1962, 181 - 188.
- (135) Lasserre a.w. 46; Bainton, *Christian Attitudes* a.w. 56; Macgregor a.w. 18.
- (136) Lasserre a.w. 46; Macgregor a.w. 17.
- (137) Lasserre a.w. 46.
- (138) Lasserre a.w. 47; Macgregor a.w. 18.
- (139) Lasserre a.w. 49 (vgl. 52). Dubieus is die opmerking van G.J. Heering, a.w. 14, dat hierdie optrede van Jesus op 'n min of meer gespanne voet staan met die res van die N. T.
- (140) Vgl. G.C. Berkouwer, *Het licht der wereld. Het Evangelie van Johannes*, Kampen 1960, 37 - 41; F.W. Grosheide, *Mattheus* a.w. 316 - 317.
- (141) Vgl. G.J. Heering a.w. 26.
- (142) Strijd a.w. 75 - 76. Vgl. Macgregor a.w. 81 - 82, 94.
- (143) G.J. Heering a.w. 26.
- (144) Lasserre a.w. 103 (vgl. 100 - 112). Bainton a.w. 59 meen dat die betaling aan die keiser bloot kon gedui het op onderwerping aan tirannie, eerder as 'n ondersteuning aan 'n regering. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 169 oordeel dat Jesus nie bedoel het dat hy wat die geld betaal het, ook persoonlike verantwoordelikheid moes aanvaar het vir wat daarmee gedoen word nie.

- (145) Vgl. E.P. Groenewald, *Die Evangelie volgens Markus*, Pretoria 1948, 297 v.
- (146) Vgl. idem 299 ("twee lewensterreine, elk met sy eie heerser") en ook sy *Handboek Bybelse Geskiedenis. Die Nuwe Testament*, Pretoria (o.a.), 1968, 353; F.W. Grosheide, *Mattheus* a.w. 334 ("Van betekenis is, dat Jezus hier goedkeurt, zo niet aanbeveelt, het zich schikken onder de feitelijke overheid"); S. Greijdanus, *Het Evangelie naar Lucas II* (K.V.), Kampen 1941, 175. (Die twee-ryke-leer is dus nie net iets tipies Luthers en Lutheraans nie.)
- (147) Hierop wys o.a. H.N. Ridderbos, *Het Evangelie naar Mattheus II* (K.V.) Kampen 1946, 117 ("een duidelijke beperking"); F. Godet, *Lukas* a.w. 409 ("veeleer in zich sluit") en Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* a.w. 505 ("In the last analysis the rendering unto Caesar the things which are Caesar's" is in reality only a subordinate part of the all-embracing obligation to "render unto God the things which are God's").
- (148) Wolfgang Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971, 37 (vgl. 35 - 41). So ongeveer A. Strobel, a.a. in *ZEE*, März 1973, 105.
- (149) Schrage a.w. 39.
- (150) G.J. Heering a.w. 25; Lasserre a.w. 62; Strijd a.w. 73; Hylkema a.w. 21; Macgregor a.w. 21. Macgregor voeg by dat hier ook verband is met die Vroeë Christene se apokaliptiese visie, 21. Vgl. A. Schippers en N.A. Schuman in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 101: "Het gaat er over Jezus Christus en over zijn komst. Die is het einde. En dat wordt zeer beeldend tot uitdrukking gebracht in de apokalyptische taal met zijn oorlogen, hongersnoden en aardbevingen".
- (151) Strijd a.w. 73.
- (152) Vgl. B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967(4), 229.
- (153) Vgl. O.F. Bollnow in *Oorlog en Vrede* a.w. 166.
- (154) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 36. Vgl. W.V. O'Brien in *Vrede en Rechtvaardigheid*, Roermond 1968, 41. Vgl. ook S.G. de Graaf, *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog* a.w. 15: "Allerminst meen ik, dat men

door de schrift gedwongen is, te aanvaarden, dat de oorlog en niet zullen ophouden". Eweneens G. Brillenburg Wurth, *Het Christelike Leven in de maatschappij*, Kampen 1951, 165: "Al te lang heeft men inderdaad ook die ((de oorlog)) als een onvermijdelijkheid gezien en aanvaard".

- (155) G. Th. Rethuizen in *Gereformeerd Weekblad*, 14 Nov. 1969, a.a. 118 (teenoor Schelhaas se "oorlogsfatalisme"). Vgl. W.J. de Kerk in *Perspektief in ons J.V.-werk*, Potchefstroom 1965, 215: "Oorlog is volgens die Bybel onafwendbaar - vgl. Matt. 24: 6".
- (156) Vgl. H.M. Kuitert in *Sermo*, Maart 1963 a.a. 6. Cadoux en Hornus wys daarop dat die Christene kort voor die beleëring van Jerusalem die stad verlaat het (die redes is nie bekend nie), *The Early Church and the World* a.w. 122; *Politische Entscheidung in der Alten Kirche* a.w. 107.
- (157) G.J. Heering a.w. 13. (So ook Lasserre a.w. 35). Heering wys egter die "oorlogseksegese" af, a.w. 13 - 14, 25.
- (158) A. von Harnack, *Militia Christi*, Darmstadt 1963, 4.
- (159) Macgregor a.w. 22.
- (160) Lasserre a.w. 35 (vgl. 34).
- (161) Idem, 41.
- (162) Idem, 36, 40; Macgregor a.w. 22.
- (163) C.J. Cadoux, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925, 52 - 53 (waar hy hom by Harnack a.w. 4v. aansluit); Lasserre a.w. 37 (vgl. 43).
- (164) Lasserre a.w. 40.
- (165) Macgregor a.w. 24. Bainton a.w. 57 wys ook daarop dat die swaard òf as metafoor òf as persoonlike selfverdediging verstaan moet word.
- (166) Vgl. Norval Geldenhuys, *Luke* a.w. 571 ("Therefore His words in verse 36 should not be taken literally but in a figurative sense"; hy verwys ook na Matt. 26: 52, en skrywers soos: Luce, Plummer, Taylor, Lagrange, Easton, Zahn, Manson, Schlatter (572)); F. Godet, *Lukas* a.w. 510 ("niet in letterlijken zin"); S. Greijdanus, *Lukas II* (K.V.)

- a.w. 229 ("figuurlijk"); E.P. Groenewald, *Handboek Bybelse Geschiedenis. Die Nuwe Testament* a.w. 383 ("nie letterlik bedoel nie"); Michaelis in *TDNT* IV, 526 ("No less figurative"). Vgl. ook W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* a.w. 41 - 43.
- (167) Vgl. Geldenhuys a.w. 572; Godet a.w. 511; Greijdenus a.w. , 230 - 231; Schrage a.w. 42.
- (168) Vgl. Geldenhuys a.w. 572, Harnack a.w. 6.
- (169) Vgl. F. de Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 106. Ook C.J. Cadoux, *The Early Church and the World* a.w.57. Lasserre a.w. 234 sê dat Jesus hier baie duidelik leer dat geweld altyd nuwe geweld oproep en daarom geen oplossing bring nie.
- (170) Macgregor a.w. 25.
- (171) F.W. Grosheide, *Mattheus* a.w. 407. Vgl. I.A. Diepenhorst *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 77.
- (172) H.N. Ridderbos, *Mattheüs* II (K.V.) a.w. 204. Vgl. A. Strobel, a.a. in *ZEE*, März 1973, 103 ("generell genug").
- (173) Vgl. H. Mulder, *Droeg Petrus een zwaard?* in *Gereformeerd Weekblad* jg. 23 no. 42, 12 April 1968, 298.
- (174) K. Schilder, *Preken* II, Goes 1954, 25. Eweneens 31 - 32: "De overheid zal nooit in staat zijn één kwestie op te lossen, noch die van den staat, noch van mij, noch van de kerk, noch van recht en gerechtigheid". Dit is opvallend dat Calvyn in 'n preek oor Matt. 26: 51 - 66 aan vs. 52 feitlik geen aandag gee nie, *Het Gepredikte Woord. Preeken van Johannes Calvyn* II, Franeker z.j. (2e dr.), 157 - 172.
- (175) G.J. Heering a.w. 23; Strijd a.w. 71 - 72; Macgregor a.w. 26. Vgl. Lasserre a.w. 116.
- (176) P. Biesterveld, *Van Bethanië naar Golgotha. Overdenkingen over het Lijden en sterven onzes Heeren Jezus Christus*, Doesburg 1907, 229.
- (177) K. Schilder, *Christus in zijn Lijden* II, Kampen 1951 (2), 373. Vgl. idem 374: "Christus' koninkrijk wil geen revolutie tegen enige bepaalde staatsorde, doch brengt

*reformatie van alle bestaande ordeningen".*

- (178) Biesterveld a.w. 231. Vgl. hier veral A. Kuyper, *Het Calvinisme*, Kampen 1959(3) en sy. *Souvereiniteit in eigen kring*, Kampen 1930 (3), 32 (i.v.m. "geen duimbreed").
- (179) G.C. Berkouwer, *Het Licht der wereld* a.w. 162.
- (180) W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* a.w. 48.
- (181) Vgl. G.J. Heering a.w. 41 (sõnder o.a. I Kor. 9:7); Lasserre a.w. 60 - 61; Cadoux *The Early Church and the World* a.w. 119. Eweneens Harnack a.w. 13 ("rein geistlich gemeint").
- (182) Vgl. F.W. Grosheide, *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*, Kampen 1957 (2), 240.
- (183) Macgregor a.w. 26.
- (184) G.J. Heering a.w. 26 (vgl. 26 - 27). Strijd a.w. 77 sê: "Het is een uiting van eigenwillig conservatisme en van steriel reactionair streven, wanneer velen in de kerk zich alléén maar op Rom. 13: 1 oriënteren".
- (185) Macgregor a.w. 82 (vgl. 82 - 94, waar hy, met erkenning, sterk aanleun teen G.J. Heering).
- (186) Macgregor a.w. 85 - 86. Lasserre a.w. 117 - 120 verwys in hierdie verband na Rom. 13, Titus 3:1, I Petr. 2:13.
- (187) *Nieuwe Weerbaarheid*, Arnhem 1952, 52.
- (188) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 118. Hy stel die vraag of 'n swakke dan nie moet verdedig word teen mishandeling van die sterkere nie, en vervolg: "There can be no doubt that we have in this belief the strongest of all sentimental objections to pacifism", 117.
- (189) Idem, 118.
- (190) Idem, 168 (vgl. L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 118: "The only moral justification there can ever be for war is the recognition that to refuse to draw the sword is to tolerate a far greater wrong....").

- (191) Lasserre a.w. 235. En blykbaar het Paulus nie te veel gedink van die Romeinse reg nie: I Kor. 6 (Lasserre a. w. 239).
- (192) Vgl. G.J. Heering a.w. 27 (met kritiek op Calvyn, IV, 20, 11); Macgregor a.w. 85; Strijd a.w. 77; A. Schippers en N.A. Schuman in *Meegenomen voor de Vrede*, Kampen 1969, 93 (so 70); Kr. Strijd en J. de Graaf, *Wederwoord op Wederwoord*, Lochem 1965, 38; J. Verkuyl in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 27 no. 10, 10 Sept. 1971, 45; F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 49 (met 'n byvoeging: "Consequently, if there is no other means of protection, the police power must be valid also across the boundaries"). J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* a.w. 72, meen dat hierdie onderskeiding waardevol is, maar wonder of dit die werk van die legioene opklaar: "The same legionaries went on to the battlefield...". Vgl. H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit*, München 1964, 84 - 88.
- (193) Lasserre a.w. 240; Cadoux *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 137. Lasserre a.w. 136 meen dat die N.T. die owerheid heel dikwels skets as kerklik-vyandig.
- (194) Macgregor a.w. 85.
- (195) Macgregor a.w. 85. Vgl. H.M. Kuitert, *Een Nieuw soort martelaren* in *Sermo*, jg. 10 no. 6, Maart 1963, 7: "Bij dr. Troost krijgen ze allen, de goeden en de kwaden, dezelfde beloning, n.l. de atoomoven". (Ook hÿ aanvaar slegs 'n polisionele interpretasie van Rom. 13, a.a. 6-7).
- (196) Lasserre a.w. 130, 235.
- (197) Vgl. W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament* a.w. 53; H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments* a.w. 73. Vir Rom. 13: 1 - 7, vgl. breedvoerig Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloher Verslagshaus, Gerd Mohn 1961 (passim). Vir 'n breedvoerige bespreking van die "pauliniese" vredesbegrip, vgl. J. Comblin, *Theologie des Friedens*, Graz/Wien/Köln 1963, 297 v. (veral 303).
- (198) A. Troost, *Is Kernbewapening verantwoord?* in *Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, Juli 1964, 2.

- (199) In *Gereformeerd Weekblad*, jg. 27 no. 13, 1 Okt. 1971, 66. Rothuizen wys daarop dat ook volgens *Grosheide* Rom. 13 nie handel oor die oorlogsprobleem nie, *Gereformeerd Weekblad*, jg. 25 no. 43, 24 April 1970, 293. In sy *De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament*, Kampen 1953, 178 noem Grosheide dat Rom. 13 nie handel oor die taak en pligte van die *owerheid* nie, maar oor die houding van die *Christen* teenoor die *owerheid*.
- (200) S.G. de Graaf, *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog* a.w. 11, 21. W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 351, 355 sien slegs 'n kwantitatiewe maar geen kwalitatiewe onderskeid tussen polisiediens en oorlog nie.
- (201) Vgl. Delling i.v.m. ἀρχὴν in *TDNT* I, Michigan 1965(2), 488 - 489. Dit dui dikwels op Romeinse en Joodse *owerhede*, "often without specifying the particular office" (489). Opvallend genoeg verwys Delling nie hier na Rom. 13: 4 nie. Vgl. E. Käsemann, *Grundsatzliches zur Interpretation vom Rom. 13 in Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1965, 2 Aufl. 211 v. (Hierdie verwysing dank ek aan prof. L. Floor van Hamanskraal). Dit is teleurstellend dat H.N. Ridderbos in sy kommentaar *Aan de Romeinen*, Kampen 1959, nie hieraan aandag bestee nie. Ook nie W.D. Jonker nie, *Die Brief aan die Romeine*, Kaapland/Pretoria 1967, 173 - 175, en Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1967 (10), 465 - 475 (vgl. "Richterschwert", 469), en F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary*, London 1969 (5), 231 - 239. Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966(7), 353 - 354.
- (202) W. Schrage, *Die Christen und der Staat* a.w. 58. So F.T. Diemer-Lindeboom, *Ontgin Nieuw Land opdat zij leven*, Blaricum (1966), 105v. A. Kuyper kies vir 'n letterlike swaard, E. Voto *Dordraceno* IV, Amsterdam 1895, 117; vgl. sy *De Gemene Gratie* I, Kampen 1931, 55v. Vgl. ook A.A. van Ruler, *Visie en Vaart*, Amsterdam 1947, 200v. Vgl. Alfred de Quervain, *Die Heiligung. Ethik* I, Zürich 1946 (2), 425: "Das Schwert, von dem Paulus Römer 13 spricht, ist gewiss nicht nur das Gericht, das die Diebe und Mörder verurteilt, sondern die römische Obrigkeit als Hüterin des Friedens in der Völkerwelt".
- (203) G. Th. Rothuizen in *Gereformeerd Weekblad*, 24 Okt. 1969 a.a. 95.

- (204) Vgl. R.H. Bainton a.w. 56; G.J. Heering a.w. 20-21; Macgregor a.w. 25. Vgl. C.E. Raven i.v.m. die Vierde Evangelie, *The Theological Basis of Christian Pacifism*, London 1952, 17.
- (205) Strijd a.w. 66.
- (206) H. Vogel in *Es geht ums Leben!*, Hamburg 1965, 86. Wat God Hom permitteer (nl. katastrofes) is daarmee nog nie toelaatbaar vir die mēns nie, Macgregor a.w. 62, 63. (Vgl. die opvallende uitspraak in 'n preek oor Openb. 6 by J.J. van der Walt, *Die Lewende Woord*, Reeks I no. 2, Potchefstroom s.j., 14: "Dit mag ons nou egter nie so verstaan dat God oorloë veroorsaak nie. God laat oorloë ophou, sê Psalm 46."). (Lg. verwysing dank ek aan my skoonvader).
- (207) Vgl. G. Th. Rothuizen, *Enige Vragen over de bewapening II* in *Gereformeerde Weekblad*, jg. 24 no. 30, 24 Jan. 1969, 189: Daar kan op 'n duiwelse manier 'n beroep op die Bybel gedoen word (m.v.n. die tempeldaksprong). "Ieder beroep op de letterlijkheid van de Schrift waarborgt nog niet een christelijke exegese en ieder waagstuk met een beroep op de Schrift is nog niet een christelijke waagstuk. Het risico in dit leven speel zich niet vanzelfsprekend aan de kant van Jezus af en het niet-willen riskeren aan de kant van de duivel".
- (208) Vgl. H.M. Kuitert, *Anders Gezegd* a.w. 63 - 87; R. Schippers, *De Gereformeerde Zede*, Kampen 1955 (2), 148 - 152; J. Douma, *Voorbeeld of Gebod? Enkele Opmerkingen over het Schriftberoep in de Ethiek*, Amsterdam 1972. A. Troost sê: "Het mag een verdienste van Kuitert genoemd worden dat hijnog eens goed heeft samengevat, hoe oneerbiedig en willekeurig de kerken met de bijbel omgesprongen hebben terzake van praktische levensproblemen", in *Heden=daagse ethiek in het licht van het Nieuwe Testament* a.w. 7.
- (209) Vgl. W.H. Velema, *Herleving van de natuurlijke ethiek tegen de achtergrond van de secularisatie*, Kampen 1968, 8: "De ethiek wordt in onze tijd niet minder dan de andere disciplines van de theologie bepaald door hermeneutische vragen".
- (210) Vgl. C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 49: "The writer of this book happens to be a Liberal Evangelical

Protestant".

- (211) Vgl. L. Richards, *Christian Pacifism after Two World Wars* a.w. 20.
- (212) C.E. Raven, *The Theological Basis of Christian Pacifism* a.w. 39. Vgl. Tooke a.w. 52.
- (213) Tolstoy in *The Pacifist Conscience* a.w. Hy spreek hom uit teen die Drie-eenheid, Roomse Mis, ens. (163), en vervolg: "We have first to understand that all the stories telling how God six thousand years ago made the world; how Adam sinned and how the human race fell, and how the Son of God, a God born of a virgin, came on earth and redeemed man; and all the fables in the Old Testament and in the Gospels, and all the lives of the saints with their stories of miracles and relics -- are nothing but a gross hash of Jewish superstitions and priestly frauds". Al wat ons nodig het, is die duidelike prediking van Christus, d.i. Matt. 7:12 (165). Hy spreek die wens uit dat die mense hulle wil bevry van alle inkarnasiegedagtes, "from beliefs in paradise and hell, in angels and demons, in reincarnation, resurrection and the idea of the *interference of God in the life of the Universe*.... from .... belief in the infallibility of the ....Bible(s) ...." (175). (In 1901 is hy kerklik geëkskommunikeer). Vgl. ook H.Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld*, Baarn 1967, 61, 66, 90 - 91, 97.
- (214) Richards, a.w. 129.
- (215) Macgregor a.w. 89.
- (216) Bainton a.w. 51. Vgl. Macgregor a.w. 65.
- (217) Bainton a.w. 154. (Vgl. ook N.H. Sjøe, *Christliche Ethik* a.w. 357: "eine unmittelbare Benutzung des AT für unsere Frage unmöglich macht").
- (218) Macgregor a.w. 38.
- (219) Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 60, 61.
- (220) Idem, 59.
- (221) Idem, 85.

- (222) G.J. Hearing a.w. 11 ("hier spreekt een nog barbaarse tijd met een nog ruwe opvatting van God en Zijn wil"), en 35 (die kerk het Marcion "cerecht" afgewys). Vgl. Macgregor a.w. 52v. oor die "karakter van God".
- (223) C.J. Cadoux, *The Early Church and the World* a.w. 407: "Marcion had done good service to Christian thought by drawing attention to the discrepancy ((between the ethics of the Old Testament (and) those of Christianity))". In sy *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 89 oorweeg hy of die gerig nie behoort tot die funksie van God as Skepper en Rigter nie, eerder as tot Sy "personal dealings with us as Father". Hy verwerp egter die Marcionistiese Godsbeeld, 89 - 90. Vgl. ook Tooke a.w. 36, 171.
- (224) A. von Harnack, *Militia Christi* a.w. 26. (Geen wonder nie dat Bonhoeffer gesê het: "Dogmatisch gesehen war Harnack ein Irrlehrer", by G. Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom*, Kampen 1969, 193 voetnoot 203). Vgl. ook F. Schleiermacher, *Die Christliche Sitte*, Berlin 1884(2), 285: "Wem das alte Testament dieselbe Auctorität hat, als das neue, der muss den Krieg durchaus für erlaubt halten.
- (225) Raven a.w. 38.
- (226) Idem, 51 (37). "If Jesus was Lord, then God must be in some sense "just Jesus everywhere"", 38. (Dit tender na 'n homoiousiaanse en monofisitistiese dwaling; Raven verwyf egter Barth dat hÿ hom skuldig maak aan 'n gnostiese of monofisitistiese dwaling, 41).
- (227) Vgl. Bainton a.w. 18, 40, 47, 50, 54. R.B. Gregg, *The Power of Non-violence* a.w. 244 aanvaar 'n "supreme unifying principle or axiom" - met baie name: Brahma, Atmann, Jehovah, God, Allah. (Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 621).
- (228) Bainton, a.w. 18, 21, 30, 31, passim.
- (229) Idem, 18, 21, 30, 31, 55, passim.
- (230) Strijd a.w. 67.
- (231) *Peace is the will of God*, Amsterdam 1954 (2), 19.
- (232) C.J. Cadoux, *The Early Church and the World* a.w. 271

(m.v.n. Harnack).

- (233) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 589, 628.
- (234) Vgl. J.L. Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 41: "Het Nieuwe Testament spreekt beslist het laatste woord". Ook S. du Toit, *Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament* a.w. 264, 265.
- (235) John Bright, *The Kingdom of God*, New York n.d., 7. ("For the concept of the Kingdom of God involves, in a real sense, the total message of the Bible"); S. du Toit a.w. 48 - 50 (Vir sy hermeneutiek, vgl. idem a.w. 11 - 47).
- (236) T. van der Walt, *Openbaringsgeskiedenis. Die Nuwe Testament*, Potchefstroom (o.a.), 1972, 11 ("As 'n mens in 'n paar woorde die hoofsaak, die kern van die Nuwe Testament (en trouens die hele Bybel) moet saamvat, dan is dit: die koninkryk van God"). Vgl. ook sy groter werk, *Die Koninkryk van God - naby!*, Kampen 1962, asook H.N. Ridderbos, *De Komst van het Koninkrijk*, Kampen 1950. Verder L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 25 - 31, 246v; J.A. Heyns, *Die Nuwe Mens Onderweg*, Tafelberg 1970, 9 - 10.
- (237) S. Greijdanus, *Schriftbeginselen ter Schriftverklaring* a.w. 121 - 123.
- (238) H.M. Kuitert, *Verstaat gij wat gij leest?*, Kampen 1968(3), 42 - 43. Vgl. sy *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*, Kampen 1966, 207.
- (239) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III, Kampen 1929(4), 254: Die Christologia is die middelpunt en hart van die ganze dogmatiek, en hierin "klopt heel het religieus-ethische leven der Christenheid". Vgl. ook idem I, 1928 (4), 315 ("centraal in Christus") en 323 ("die zich concentreeren in den persoon van Christus").
- (240) J.D. du Toit, *Die Bybel is die Woord van God*, Stellenbosch 1941, 42: Die Bybel "ontvou vir ons die goddelike plan van verlossing soos gesentraliseer in Jesus Christus, die Middelaar van God en die mense".
- (241) S.C.W. Duvenage, *Die Gesag van die Heilige Skrif*, Potchefstroom 1967, 9: Die openbaring van God vind sy "hart" in

die vleesgeworde Woord, Jesus Christus. Tot 1972 het die basisformule van die Gereformeerde Ekumeniese Sinode ook gelui dat "the Gospel of Jesus Christ is the core and apex (of the) Scriptural truth", *Agenda Reports RES*, Amsterdam 1968, Michigan (1967), 215, maar in die *Acts of the Reformed Ecumenical Synod, Australia 1972*, Michigan n.d., 62 - 63 het dit verval.

- (242) G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift* II, Kampen 1967, 55 (so 52, 177). Vgl. ook sy *De Heilige Schrift* I, Kampen 1966, 136 (m.v.n. na Calvyn) en *Verontrusting en Verantwoordelijkheid*, Kampen 1969, 103 - 127.
- (243) Vgl. J.C. Coetzee, *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament*, Potchefstroom 1965, 15 - 16.
- (244) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* I, a.w. 427 - 428.
- (245) F. van Raalten, *Pasifismus und Ethik* in *ZEE*, Jg. 12, 1968, 25 - 26 (vgl. 29).
- (246) Idem 22, 24 - 25, 29.
- (247) Idem, 22 (vgl. 24 - 25, 29).
- (248) Richards a.w. 54 (m.v.n. Niebuhr). Vgl. Strijd a.w. 25: "Het christenpacifisme is niet een terugval in een wettische, moralistische, absolutistische levenshouding, maar een stuk geloofsgehoorzaamheid, dat zijn oorsprong vindt in de confrontatie van de reële oorlog met de reële Wil Gods, ons geopenbaard in Jezus de Messias". Strijd meen ook dat ons t.o.v. die oorlogsvraagstuk nie met God se verborge wil (van die besluit), maar met Sy geopenbaarde wil (van die bevel) rekening moet hou, idem 51.
- (249) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 62. Vgl. Raven a.w. 4, 9; H. Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 63 (Die "Christelike" van die Christendom is dit dat God onse Vader is alléén deur Jesus Christus).
- (250) Gollwitzer, laaste a.w. 62. Oorlog is teen die wil van God, sê Zahrnt, want God het in Christus duidelik gemaak dat Hy nie oorlog nie maar die vrede wil in die wêreld. "Daarom: wie in Christus glooft, streeft naar verzoening, vrede, coëxistentie, of hij glooft niet in Christus": in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 83 - 84.

- (251) N.A. Schuman in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 91.
- (252) J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolucie*, Kampen 1968, 56 (As Verkuyl egter 'n gewelddadige revolusie - sy dit as laaste middel - aanvaar, dan relatieweer hy sy standpunt oor geweldlose verset, a.w. 64v); F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 11. (Vgl. ook Oscar Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970).
- (253) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 86. G.J. Heering a.w. 12 (m.v.n. Windisch) beskou dit van groot gewig dat Jesus die messiaanse oorlog afgewys het (Ook Macgregor verwys hierna, a.w. 44).
- (254) Cadoux laaste a.w. 80 (vgl. 79). I.v.m. "Jesus and War", vgl. ook sy *The Early Christian Attitude to War*, London 1919, 19 - 47, en *The Early Church and the World* a.w. 51-57. (Vgl. L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 117: "On the question of war Jesus made no pronouncement").
- (255) Vgl. Macgregor a.w. 31, Stratmann a.w. 116v.
- (256) O.a. by Macgregor a.w. 29 en Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 61.
- (257) Macgregor a.w. 36.
- (258) Cadoux, laaste a.w. 85.
- (259) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 16.
- (260) Raven a.w. 26. Vgl. Lasserre a.w. 33 en Macgregor a.w. 49 - 50; van Raalten a.a. 29.
- (261) Raven a.w. 27 - 28 (29 - 30). Raven se Christologie is disputabel, vgl. 27, 34.
- (262) Raven a.w. 21. M.L. King is oortuig dat die kruis "is the power of God unto social and individual salvation", in *The Pacifist Conscience*, London 1966, 410. Dit raak die totale mens, 406.
- (263) Macgregor a.w. 39. Vgl. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 111.
- (264) Macgregor a.w. 69.

- (265) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 67.
- (266) Macgregor a.w. 37.
- (267) A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 37. Vgl. Gollwitzer a.w. 3.
- (268) Gollwitzer a.w. 347; eweneens 127 - 128. Vgl. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 68, asook die studie van P.T. Forsyth, *The Christian Ethic of War*, London 1916.
- (269) H.J. Hearing, *Kernvragen der Kernbepapening*, Lochem 1964, 25 - 26. Vgl. Macgregor a.w. 49 - 50 (en W.J. Schuijt c.s. in *Kerk-Oorlog-Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 89).
- (270) Vgl. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 82, waar hy Jesus se kruisdood "as sacrificial transaction of a propitiatory, expiatory, or atoning kind" verwerp (so 85). (Vgl. Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, Michigan 1964(6), Vol. II, 73; 'n voorstaander van die subjektiewe versoeningsleer is ook Herman Wiersenga, *De Versoening in de Theologische Diskussie*, Kampen 1971).
- (271) *Peace is the will of God* a.w. 15.
- (272) R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York 1946, 5: "Most modern forms of Christian pacifism are heretical. Presumably inspired by the Christian gospel, they have really absorbed the Renaissance faith in the goodness of man, have rejected the Christian doctrine of original sin as an outmoded bit of pessimism..." (so 3, 14).
- (273) Vgl. Cadoux, laaste a.w. 183: "No man in his senses denies the reality and terrible pontency of human sin"; Macgregor a.w. 101: "The New Testament has no false optimism about man, and no illusions about the radical nature of sin and evil". Gregg a.w. 150 is semi-pelagiaans: hy verwerp die volkome goedheid van die mens (Rousseau), asook sy totale verdorwenheid (Calvyn en Barth).
- (274) Vgl. Raven a.w. 22: "It is difficult not to feel that in this book (of R. Niebuhr) taking sin seriously means being content to continue in it". Vgl. N.A. Schuman i.v.m. die bewering dat "ons nou eenmaal in 'n sondige wêreld leef": dit mag geen motief wees nie "behalve misschien om zelf

heen te gaan en niet meer te zondigen (Johannes 8: 11)", in *Synoodkreet. Vragen met Voorrang*, Baarn 1969, 69 - 70 ('n voorbeeld uit die *individuele* etiek). Sien ook Stratmann a.w. 133 i.v.m. die "fatalistic conception".

- (275) A. Schippers en N.A. Schuman in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 100; G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 154.
- (276) G.C. Berkouwer, *De Zonde I. Oorsprong en Kennis der Zonde*, Kampen 1958, 113, wys daarop dat daar soms met 'n vanselfsprekende instemming gewys word na die toenemende erkenning van die "demonisering", maar dat ons dit moeiliker het met die onweerspreeklike boodskap van die ontmgting en radikale ontmaskering van die wêreldmagte. Sien ook sy *Het Werk van Christus*, Kampen 1953, 364 - 380. Hy noem, *De Zonde II. Wezen en Verbreiding der Zonde*, Kampen 1960, 299, dat die skuld nie weggeneem word vanuit 'n ekskuus nie maar vanuit Christus.
- (277) *Peace is the will of God* a.w. 11.
- (278) T.O. Hylkema, *Wat de Bijbel zegt* a.w.9.
- (279) *Idem*, 18.
- (280) *Idem*, 19.
- (281) *Idem*, 25.
- (282) G. Th. Rothuizen in *Gereformeerd Weekblad*, 24 Okt. 1969 a.a. 95.
- (283) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 13. Vgl. - in 'n ander verband - sy *Hedendaagsche Moraal*, Kampen 1902, 36: "In het historie viert telkens het recht van den sterkste zijn triomf. Maar dit is juist volgens aller overtuiging met de wetten der moraal in strijd". Vgl. G.C. Berkouwer, *Het Werk van Christus* a.w. 279 - 349.
- (284) Lasserre a.w. 126 (so 167). Vgl. ook A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 113, 114.
- (285) H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader*, Baarn 1967(6), 121.
- (286) Stratmann a.w. 27 (vgl. 22 en 68). Vgl. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 11 voetnoot 1; H. Gollwitzer, *Die reichen Chris-*

*ten und der arme Lazarus*, München 1969, 96.

- (287) Richards a.w.22. Vgl. Strijd a.w. 45.
- (288) Müller a.w. 54 (vgl. 37).
- (289) W. Trillhaus, *Ethik*, Berlin 1965(2), 441. Ook Werner Elert, *Das Christliche Ethos*, Tübingen 1949, 159 sê *nee* op die vraag of die liefdesgebod vir die interstaatlike verhoudinge kan geld.
- (290) Lasserre a.w. 29 (so, 140, 167). Kuitert is eerder bereid om die twee-ryke-leer te aanvaar, ten einde 'n (beperkte) oorlog te aanvaar, as om 'n oorlog te koppel aan die evangelie van Christus: a.a. in *Sermo*, Maart 1963, 7.
- (291) Raven a.w. 53 (vgl. 35, 51). Raven val Augustinus, Calvyn en Barth fel aan, helaas sonder verwysinge. Vgl. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 80; Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 20, 21, 71 (oor teokrasie). Cadoux verdedig Tertullianus se poging "to find an application of Christianity to every department of life", *The Early Church and the World* a.w. 427; Stratmann a.w. 26 ("no dual morality"), 8, 10, 38, 128.
- (292) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 43.
- (293) Idem, 52. (Herhaaldelik keer die gedagte terug, vgl. ook 20 - 21, 24, 27 - 28, 54 - 55, 57, 167, 287).
- (294) Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 36.
- (295) Vgl. G. Th. Rothuizen, *Tweeërlei Ethiek bij Calvijn?*, Kampen 1964, en sy *Aristocratisch Christendom* a.w. 353. Vgl. W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. wat die (Roomse) onderskeiding van "tweeërlei leven" verwerp (345), en tog weer kies vir die "twee lewensvormen" (346).
- (296) Vgl. Rothuizen, laaste a.w. 340 - 353. Ook Hans Schmidt, *Frieden* a.w. 24, 158 bevraagteken die twee-ryke-leer.
- (297) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* a.w. 101: "Es gibt zwei Reiche, ...." (so 354).
- (298) H. Thieliicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 619.
- (299) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 232.

- (300) Harold S. Bender, *De Doperse Visie*, Amsterdam 1948, 14 (vgl. 12).
- (301) Idem, 15; en Hylkema a.w. 9 - 19; C.J. Dippel, *In Godes Naam* 1962, 7, 10, 13, 18, 30. Vgl. D. Bonhoeffer, *Navolging*, Amsterdam 1968(3), 266: "Van nu af aan heten de christenen in het Nieuwe Testament slechts nog 'de heiligen'. De andere naam die zich liet denken, namelijk 'rechtvaardigen', vindt geen ingang".
- (302) Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 75 (vgl. 84v).
- (303) Lasserre a.w. 75 (m.v.n. Matt. 10: 38, 16: 24v., 10: 16; Mark. 10: 39 - 45; Luk. 21: 17 - 19, Joh. 13: 15v); Raven a.w. 22; Cadoux, laaste a.w. 85. Vgl. Bainton a.w. 53 - 54; Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 16, 71.
- (304) Stratmann a.w. 105 (vgl. 104).
- (305) Gereformeerd Vredesberaad in *Meegenomen voor de Vrede* a.w. 12. Ook Dippel, *In Godes Naam* a.w. 18 oordeel dat die geloof in en liefde vir Jesus Christus onverenigbaar is met 'n genocide of die voorbereiding daarop.
- (306) Lasserre a.w. 77 - 78.
- (307) Richards a.w. 55 (met kritiek op Niebuhr). Richards beweer verder dat die onhoudbaarheid van Christus-en-oorlog daaruit blyk wanneer daar vir oorlog in Sy Naam gebid word, 27.
- (308) Cadoux, laaste a.w. 87. Vgl. Macgregor a.w. 62.
- (309) Cadoux, laaste a.w. 140. Kuitert het ernstige beswaar teen Troost se martelaarsgedagte, omdat 'n martelaar wat gedood word omdat hy andere dood volgens Bybel en Kerkgeskiedenis 'n "nuwe soort" is: a.a. in *Sermo*, Maart 1963, 7.
- (310) Vgl. *Die Navolging van Christus deur Thomas a Kempis* (vert. A.S. Geyser), Pretoria 1952.
- (311) D. Bonhoeffer, *Navolging* a.w.
- (312) Idem, 13.
- (313) Idem, 31.
- (314) Idem, 70.

- (315) Idem, 67.
- (316) Idem, 92.
- (317) Idem, 136 (vgl. 123). Vgl. ook sy radikale uitspraak, by Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 111 - 112.
- (318) Bonhoeffer, *Navolging* a.w. 182. So Cadoux, laaste a.w. 75 - 87.
- (319) A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 38, 46. Vgl. Macgregor a.w. 71, 104; Strijd a.w. 158.
- (320) Vgl. J.J. Verdonk in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 75.
- (321) Macgregor a.w. 74 - 75. So Richards a.w. 66.
- (322) Vgl. J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* a.w. 204 (vgl. 220).
- (323) H.R. Stroes in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 65 (vgl. 66). Vgl. Richards a.w. 100 - 101 i.v.m. praktiese ateïsme.
- (324) Lasserre a.w. 77; Stratmann a.w. 13, 127. Talle ander voorbeelde is ook te vind in *Geweldloze Weerbaarheid*, Utrecht 1965, 64 - 98. Vgl. Gregg a.w. 175.
- (324a) Vgl. J. Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 252.
- (325) 'n Stelling soos die volgende kan teologies-wetenskaplik moeilik bewys word: "Die pasifisme is dus antichristelik geïnspireer" (Jan Joose, *Wanneer die swaarde pikke word in Die Afrikaner*, jg. 4 no. 171, 22 Junie 1973, 14).
- (326) Herman Wiesinga, *Verzoening als verandering. Een gegeven voor menselijk handelen*, Baarn 1972 het 'n poging gewaag (veral 94 - 112) vanuit sy disputabele "effektiewe versoeningsleer". (Wiesinga aanvaar geweld as *ultimum remedium*, 109 - 110). Hierop het Herman Ridderbos gereageer met: *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*, Kampen 1972. Ridderbos wys daarop dat die reikwydte van die versoening universeel is en betrekking het op die vrede tussen God en mens, op innerlike vrede en op mense onderling (65 - 66). G. Th. Rothuizen stel die vraag wat ons dan stel teenoor die "universalistiese" hantering van die woord "versoening" deur die pasifisme:

*Enige vragen over de bewapening II* in *Geref. Weekblad*,  
jg. 24 no. 30, 24 Jan. 1969, 188.

- (327) Ridderbos, laatste a.w. 68. Vgl. ook J. Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 317: "Christus wirkt eine doppelte Versöhnung: der Versöhnung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander" (vgl. 376, 427).
- (328) Ook W. Huber in *De angst voor de vrede*, Baarn 1971, 116 - 120 spreek hom uit téén 'n fatalistiese hamartologie. Vgl. G.C. Berkouwer oor die oorwinning: *Het werk van Christus*, Kampen 1953, 364 - 380. Sien ook G.C. Berkouwer, *De Mens het beeld Gods*, Kampen 1957 oor die goeie "reste" in die mens in die reformatoriese belydenisskrifte, 124 - 125, 130 - 135; L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* a.w. 269. A Troost lewer kritiek op 'n eensydige prediking van die triomf van die genade ten koste van Gods oordele: *Vrede op aarde - ook door atoombommen?* in *Geref.Kerke Rotterdam*, Kersnommer 1963, 18.
- (329) Vgl. o.a. H.M. Kuitert, *Sociale Ethiek en geloof in Jezus Christus* Kampen 1967; idem, *Verstaat gij wat gij leest?* a.w. 83 ("Naast alles wat Jezus voor ons persoonlik is gaan beteken, mogen we vandaag proberen de draagwijdte van zijn verschijning voor de wereld en haar samenlevingsvormen onder woorden te brengen"); A.G. Honig, *De kosmische betekenis van Christus*, Kampen 1968; Leonhard Goppelt, *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Götting 1968, 102 - 136. Veral ook Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1966, 235: "Die Herrschaft Christi muss sich über alle Gebiete der Schöpfung erstrecken. Gäbe es ein einziges Gebiet, vom dem sie ausgeschlossen bliebe, so wäre sie nicht vollständig, und Christus wäre der Kyrios nicht mehr".
- (330) Besonder insiggewend skryf Heinz Zahrnt, *Wachtend op God*, Utrecht 1967, 182 - 217 hieroor. Vgl. idem 184 - 185: "De nieuwe politiek-etische probleemstelling van de theologie werd geleid door de erkenning van het totale karakter van Gods heerschappij en de universaliteit van zijn liefde: als God inderdaad schepper, behouder en verlosser der wereld is, kan er geen enkele levensterrein bestaan dat buiten het machtsgebied van God zou vallen. Dan is het afgelopen met de haast volledige scheiding van God en wereld, kerk en staat, christelike privé-moraal en burgerlijke beroepsmoraal. Dan dient het au sérieux te worden genomen dat God

ook in de politiek Heer is, dat de voorschriften en beloften van de Bijbel ook voor het politieke handelen van kracht zijn en dat de christelike liefde een politicum van de eerste orde is". (so 186).

- (331) S.U. Zuidema, *Navolging van Christus*, Franeker z.j., 11.
- (332) G.C. Berkouwer, *Geloof en Heiliging*, Kampen 1949, 170 (vgl. 136 - 170 oor "de navolging van Christus").
- (333) G.C. Berkouwer, *Het Licht der Wereld* a.w. 99.
- (334) Idem, 99.
- (335) A.A. van Ruler, *Theologisch Werk I*, Nijkerk 1969, 147.
- (336) Idem, 146.
- (337) S.C.W. Duvenage, *Die Navolging van Christus* a.w. 219. Vgl. ook sy *Wêreldorde omgekeer*, Potchefstroom 1967. Sien verder H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments* a.w. 29 - 31; Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV*, 2, Zürich 1955, 603-626; Kittel i.v.m. ακολουθειν in *TDNT I*, Michigan 1965 (2), 213 - 215.
- (338) W.J. Snyman, *Openbaringsgeskiedenis Nuwe Testament. Die Vier Evangelies*, Potchefstroom 1967, 105 (diktaat).
- (339) Vgl. Wilhelm Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Neukirchen Kreis Moers 1949, 188. Vgl. G. Th. Rothuizen, *De hand aan de ploeg*, Aalten z.j., 105 - 108, veral 107: "Wanneer wij van ons huidige politieke standpunt moeten afstappen, omdat het impotent is tot vrede, zouden wij het lijden binnenstappen. Een vreselijk lijden, maar het lijden van Christus. Dat is 'n vreselijk kruis, maar met een opstanding".
- (340) *Acta 1970, Geref. Kerk in Suid-Afrika*, Potchefstroom, 63.
- (341) Tjaart van der Walt in *Die Atoomeu - in U lig*, Potchefstroom 1969, 118. 'n Uiters kritiese bespreking oor *GES en selfopoffering* is te vind by A.D. Pont in *Die Afrikaaner*, 16 Maart 1973, 21.
- (342) *Acta 1970* a.w. 63.

- (343) S. du Toit, *Die Ou Testament 'n Wonder*, Potchefstroom 1963, 139. Vgl. J.A. van Rooy, *Kerk en Sending*, Potchefstroom s.j. 37.
- (344) Vgl. P.J. Roscam Abbing, *De moderne theologie en het huidige oorlogsprobleem in De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 6 - 7.
- (345) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* III a.w. 254. Vgl. selfs B. Häring, *Das Gesetz Christi*: "Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moraltheologie ist Christus..." (by H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid*, Nijkerk 1969, 26).
- (346) W.H. Velema, *Herleving van de natuurlijke ethiek tegen de achtergrond van de secularisatie* a.w. 27. In *Heden=daagse ethiek in het licht van het Nieuwe Testament* a.w. 21 noem hy: "Het christelijk leven is christologisch gefundeer, het is pneumatologisch getoonzet".
- (347) Ronald S. Wallace, *The Ten Commandments. A Study of Ethical Freedom*, Michigan 1965, 113.
- (348) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 296 - 297; vgl. idem, 64, 166, 334. Ook nog Stratmann a.w. 72, 105, 124; Bainton a.w. 65; Macgregor a.w. 79 ("Christianity is a universal religion, knowing no national preference"). Sien *Met Pacem in terris* onderweg a.w. 20.
- (349) Gollwitzer a.w. 98 - 99 (asook in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 24, 35, 38, 39). Vir Aquinas had die eenheid van die kerk geen praktiese politieke betekenis nie, Tooke a.w. 139. Volgens H.J. Heering, *Kernvragen der Kernbewapening* a.w. 13 beteken die bestaan van die kerk 'n ontkenning van die totale staat. "Het feit van de kerk heeft dus reeds een politieke dimensie".
- (350) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 167. Vgl. Raven a.w. 52 ("brothers of all humanity"); Richards a.w. 125 - 126 ("universal Brotherhood of Man"); *Peace is the Will of God* a.w. 8 en 6 ("essential unity of mankind"). Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* I, München 1958, 72 - 73: "It must never more happen that a Christian people fights against a Christian people, brother against brother, since both have one Father"; bō die personele en nasionale strewes gaan diē van die "one Christian people in the whole

world, of the brotherhood of mankind". En op 217 lui dit:  
"Sie können nicht die Waffen gegeneinander richten, weil  
sie wissen, dass sie damit die Waffen auf Christus selbst  
richteten".

- (351) Lasserre a.w. 31.
- (352) Idem, 30 (vgl. 280).
- (353) *Gesammelte Schriften I* a.w. 72 - 73.
- (354) Idem, 216 - 219.
- (354a) Strijd a.w. 29. Ook W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 114 - 116, 127 - 128, beklemtoon die ekumeniese motief.
- (355) *Peace is the will of God* a.w. 17. Ook volgens die "Oxford Report" 1937 moet die uitgangspunt by die beoordeling van oorlog wees "the universal fellowship of Christians, the Una Sancta", in *Peace is the will of God* a.w. 5. Rasker stel die vraag of die vertroue op kernwapens nie 'n veel gevaarliker kettery is as wat die kerk voorheen geken het nie, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 36.
- (356) *Peace is the will of God* a.w. 8.
- (357) Cadeux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 188. Vgl. Bainton a.w. 235 - 236 oor die redes tot die oneenstemmigheid van die kerk.
- (358) H. Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 82. Dippel sê dat die Christelike gemeente die laboratorium is van God se humaniteitswil, *In Godes Naam* a.w. 46.
- (359) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 96 - 97 ("exemplarisch als Gemeinde"; "prototypisch"), 365 ("gelebt wird"). Rasker, *Politiek Ethos* a.w. meen dat dit om m&er gaan as net 'n "eksemplariese bestaan" van die Christengemeente in die burgergemeente (23). Die vraag is hoe die eksemplariese bestaan en boodskap van die kerk 'n gestalte kan aanneem "die ook politieke relevantie heeft" (71). Vgl. H. Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 82. Vgl. Dippel, *In Godes Naam* a.w. 34 ("exemplarisch leven") en 47 ("exemplarische existentie").
- (360) Macgregor a.w. 105 (sien 104).

- (361) *Peace is the will of God* a.w. 23. Vgl. Tooke a.w. 238: "if the pacifism of the Church could become multilateral and evangelistic it might indeed be effective".
- (362) G.J. Heering a.w. 239. Raven a.w. 62 maak nie veel van die ekklesiologiese motief nie.
- (363) Strijd a.w. 159 - 160. Vir dieselfde motief, vgl. ook H.J. Heering, *Kernvragen der Kernbewapening* a.w. 20 (oor die invloed van die kernbewapening op die volke van Asië en Afrika); Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 57 (oor bekeringsmoontlikheid nã 'n totale oorlog); G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 247 ("verlamt haar zending onder de heidenen").
- (364) Vgl. Lasserre a.w. 222; Van Raalten a.a. 35; Kuitert in *Sermo*, Maart 1963 a.a. 7: Die Nie-christene "sterven niet in het geloof maar in hun zonden. Met het bestaan wordt hun elke bekeringsmogelijkheid ontnomen".
- (365) G.J. Heering a.w. 230. Vgl. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 229 i.v.m. veelstemmige Christendom.
- (366) G.J. Heering a.w. 228.
- (367) Stratmann a.w. 9.
- (368) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* a.w. 332.
- (369) Gollwitzer, *Forderungen* a.w. 347.
- (370) Idem, XXXVI.
- (371) Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 19. Vgl. idem in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 33.
- (372) J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 56.
- (373) Cadoux, laaste a.w. 66 - 69, 108, 111.
- (374) Bainton a.w. 66.
- (375) Vgl. Paul Althaus, *Grundriss der Ethik*, Gütersloh 1953 (2), 153: "Die Christenheit kann dem nicht entgehen, dass ihre Glieder als Bürger ihres staates in den Gegensätzen und Kämpfen zwischen den Staaten äusserlich und innerlich

- beteiligt stehen. Dadurch wird ihre Einheit in Christus als Glieder des einen Leibes Christi nicht aufgehoben".
- (376) Vgl. Herman Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kampen 1966, 447, 450.
- (377) Idem, 473.
- (378) Vgl. G.C. Berkouwer, *De Kerk I. Eenheid en Katholiciteit*, Kampen 1970, 103 en veral 110: "Hier valt niets meer te tolereren en is niets meer acceptabel". Vgl. ook Hans Küng, *De Kerk*, Antwerpen 1967, 303 - 341. Ook Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 324: "Diese Einheit ist die stärkste Einheit, die möglich ist" (so 325, 351, 376, 427).
- (379) Vgl. *Acts and Reports of the Reformed Ecumenical Synod*, Amsterdam 1968, 64 (pt. 11); *Acts of the Reformed Ecumenical Synod*, Australia 1972, Michigan, 329 - 330 (pt. 11).
- (380) In *Koers*, jg. 33 no. 3, Des. 1965, 244; *Die Kerkblad*, 28 Okt. 1959, 9; *Die Kerkblad*, 11 April 1962, 7. Belangrik is ook J.C. Coetzee, *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament*, Potchefstroom 1965.
- (381) *Kerkverband tot oor die Nasionale Grense in Koers*, jg. 33 no. 1, Aug. 1965, 28 - 45; 'n *Nuwe Deurbraak*, Potchefstroom 1963, 32 - 35.
- (382) In *In die Skriflig*, no. 2, Febr. 1967, 21; in *Die Koninkryk van God*, Potchefstroom 1969, 299; *Die Religiöse Grundmotief van die Konsepsies van Visser 't Hooft met betrekking tot die Wêreldraad van Kerke*. 'n *Wysegerige benadering*, Braamfontein 1971, 281.
- (383) *De Kerk I* a.w. 152 - 153. Vgl. Paul Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, London 1963, 141: "A Christian, according to a contextual analysis, would take up the question of his responsibility in war, first of all, with respect to his membership in the *koinonia*. Membership in the *koinonia* means that he is related to what God is doing in the world.."
- (384) *Koole in Christendom en Oorlog* a.w. 63. Vgl. J. Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 317: "Der Friede der Gemeinschaft der Gläubigen muss eine Vorwegnahme des universalen Friedens sein" (so 323).
- (385) Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 137.

- (386) Vgl. *Christendom en Oorlog* a.w. 208.
- (387) W.J. Aalders a.w. 344.
- (388) Strijd a.w. 49 betoog dat die eskatologie die *inhoud, vorm, doel* en *vaart* van die etiek bepaal.
- (389) Vgl. G.J. Heering a.w. 23; Strijd a.w. 71 - 72; Macgregor a.w. 26; Lasserre a.w. 116.
- (390) Stratmann a.w. 12.
- (391) Müller a.w. 208.
- (392) Lasserre a.w. 182.
- (393) Von Weizsäcker in *Vrede*, Baarn 1968, 83 - 84, 90. Vgl. G.J. Heering a.w. 29, 37, 50.
- (394) (Dit is ook die standpunt van C.H. Dodd, *De Apostoliese Prediking en haar ontwikkelingsgang*, Nijkerk z.j. (oorspr. in Engels 1936), 27, 38, 41, 75, 108: daar bly steeds 'n "volstrekke uiteindelikheid" oor).
- (395) Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 113.
- (396) Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 80 - 81.
- (397) Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 28.
- (398) Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 172. Vgl. ook Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 16 - 17, 38.
- (399) By Rothuizen, laaste a.w. 124.
- (400) *Widerstand und Ergebung* a.w. 25 - 26.
- (401) J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 21. Vgl. ook sy *De Boodschap der Bevrijding in deze tijd*, Kampen 1970, 81 (die nuwe aarde sal slegs 'n ekstrapolasie wees van wat *Jesus* gesê en gedoen het) en 82 (vanuit die kruis en opstanding "trek Hij de lijnen door"). Ook Dippel wil niks weet van 'n antisipasie op die Koninkryk van God nie, *In Godes Naam* a.w. 32.

- (402) *Verantwoorde Revolusie* a.w. 20 (vgl. 70 - 71); sien ook sy *Onderweg naar één Wereldsamenleven*, Kampen 1971, 54 - 56.
- (403) *Verantwoorde Revolusie* a.w. 45 - 46.
- (404) Idem, 70 - 71. Vgl. sy *Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rasserverhoudingen*, Baarn 1969, en *Bestrijding van het Racisme en de Kerken in Nederland*, Kampen 1972.
- (405) H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 86. So ook F.H. Landsman in *Ethische aspecten van het kernwapen* a.w. 25. (R. Bultmann meen ook dat die bybelse eskatologie moontlik weer sal oplewe, egter nie in sy ou "mitologiese" vorm nie maar vanuit die atoomfisika, *Jezus Christus en de Mythe*, Amsterdam 1967, 40 - 41).
- (406) Lasserre a.w. 244 (spesifiek m.v.n. die doodstraf). Vgl. ook Tjaart van der Walt in *Die Koninkryk van God*, Potchefstroom 1969, 102: "Hier word die laaste oordeel reeds voltrek, op Golgotha".
- (407) Lasserre a.w. 213 (so 62). Vgl. G.J. Heering a.w. 25; Strijd a.w. 73; Macgregor a.w. 21; H. Vogel in a.w. 86; H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen*, München 1957(5), 36, 38 - 39. (Eweneens die Nedl. Hervormde Kerk, *Het Vraagstuk van de Kernwapenen*, s'Gravenhage 1963(4), 20, 67).
- (408) Müller a.w. 165 (m.v.n. Jaspers).
- (409) Vgl. J. de Graaf, *De Ethiek van het Immoralisme*, Nijkerk 1969 (3), 60; H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid*, Nijkerk 1969, 95 - 111 ("Geen futurologie zonder ethische verantwoording. Geen ethos zonder toekomstperspectief", 111); W.H. Douma, *Futurologische oriëntatie en confrontatie*, Kampen 1968, 13: "Een op de toekomst gericht ethiek zal daarbij belangrijke diensten kunnen bewijzen"; Trillhaas, *Ethiek* a.w. 437 kies vir 'n "Teologie van Vrede" en sê hiervan: "Dieses lebt ferner von der Anwendung eschatologischer Aspekte auf unsere irdische Zukunft" (438).
- (410) H. van Riessen, *Christen - Overheid - Krijgsmacht - Moderne Bewapening* in *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, no. 28, Junie 1971, 43.

- (411) S.U. Zuidema, *Enkele motteven van het anti-militair pacifisme in Waarheid en Werklikheid*, Braamfontein 1971, 284.
- (412) Idem, 299. Ongelukkig het Zuidema geen bronneverwysings, sodat ons presies kan weet teen wié hy sy kritiek rig nie.
- (413) Vgl. *In gesprek met Van Ruler*, Nijkerk 1969, 28.
- (414) Idem, 34. Uiteraard is daar in hierdie boek geen bronnevermelding nie. Nietemin besit 'n stelling soos bg. 'n generaliserende tendens.
- (415) G.C. van Niftrik, *Het dilemma met betrekking tot de kernwapenen in Christelijk Historisch Tijdschrift*, jg. 8 no. 1, Okt. 1962, 8.
- (416) R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics* a.w. 20 (vgl. 125).
- (417) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 620.
- (418) Idem, 620 (vgl. 621).
- (419) Vgl. Herman Ridderbos, *De Komst van het Koninkrijk* a.w. 60 - 68 (vgl. 437 - 444); Tjaart van der Walt, *Die Koninkryk van God - naby!* a.w. 34 - 43; G.C. Berkouwer, *De Wederkomst van Christus II*, Kampen 1963, 237 - 272. Vgl. ook Hans Küng, *De Kerk* a.w. 53 - 121, veral 66 - 82; Jürgen Moltman, *Theologie van de hoop*, Utrecht 1969 (3), 191 - 199, 298 - 306.
- (420) So A. Troost in *De Thora in de Thora* II, Franeker, z.j. 2e dr., 116. Vgl. S.G. de Graaf, *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog* a.w. 19: "Maar evenmin is het koninkrijk Gods louter toekomstig, en de beskouing daarvan louter eschatologiesch. Het Koninkrijk Gods is en komt, het is immanent en transcendent". Vgl. J.M. de Jong, *Voorrang aan de toekomst*, Nijkerk 1969, 70 - 86 (veral 85).
- (421) Vgl. John Bunyan, *Die Pelgrim se Reis*, Kaapstad 1970 (vert.). Tog moet mens nie oor 'n sin soos die volgende heenlees nie: "Die siel van die godsdiens is die praktiese deel", 70.
- (422) Vgl. Sasse oor κέσμος in *TDNT* III, Michigan 1965, 868 - 895,

veral 889 - 895, en spesifiek 894 - 895.

- (423) Vgl. R. Schippers, *Geltjkenissen van Jesus*, Kampen 1962, 87 - 93.
- (424) F.W. Grosheide, *Mattheus*, Kampen 1954(2) a.w. 219, 220. Eweeneens Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* a.w. 377, 378 en F. Godet, *Commentaar op het Evangelie van Lukas* a.w. 189.
- (425) H.N. Ridderbos, *Mattheus* (K.V.) a.w. 261. Vgl. E.P. Groenewald, *Die Evangelie volgens Markus* a.w. 107: "wel nie as 'n aardse koninkryk nie, maar as 'n geestelike koninkryk". Dit is 'n valse dilemma. Teenoor "aards" staan nie "geestelik" nie maar "sondig". Vgl. ook - tipies Luthers - Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968(6), 7: "... reden nicht von einer allmählichen Entwicklung des "Reich Gottes" in der Geschichte --- über den Prozess, der vom Anfang zum Ende führt, wollen sie nicht belehren"; en Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968 (2), 131: "wird nicht der Prozess des Wachsens betont".
- (426) A.A. van Ruler, *Theologisch Werk I*, a.w. 227 (hy verwys o.a. na Teilhard de Chardin).
- (427) H. Berkhof, *Christus de zin der Geschiedenis*, Nijkerk 1959(3), 171 (vgl. 170-182).
- (428) H. Berkhof, *Gegronde Verwachting. Schets van een Christelijke Toekomstleer*, Nijkerk 1968(2), 30 (eweeneens op 25, 27, 43, 63, 76, 83, 100).
- (429) Tjaart van der Walt in *Die Koninkryk van God* (1969) a.w. 96.
- (430) Idem, 107.
- (431) Tjaart van der Walt, *Die Koninkryk van God - Naby!* a.w. 318. H. Küng, *De Kerk* a.w. 59 wys egter daarop dat Jesus nooit uitdrukkinge soos: "Godsryk opbou", "daaraan meewerk", "help oprig" ens. gebruik het nie. Daarom is dit s.i. ook nie juis om te sê dat die kerk die Godsryk opbou, en aan die verwerkliking daarvan werk nie, 107.
- (432) H.M. Kuitert in *Het voornaamste stuk der dankbaarheid*,

Aalten (1966), 189. Vgl. H. Zahrnt, *Wachtend op God* a.w. 215; Harvey Cox, *De stad van de mens. Het levenspatroon van de gesecculariseerde wereld in theologisch perspectief* Utrecht 1965/66(8), 129 - 130: "alle vragen omtrent de interpretatie, of dit een goddelijk of een menselijk werk is, moeten beantwoord worden vanuit de persoon van Jezus. Sodoende zijn zowel de oudere theologie met de mens als middelpunt van het Koninkrijk en de latere met God als middelpunt in deze kwestie betrokken". Hy kies nie vir 'n futuristiese òf gerealiseerde eskatologie nie, maar vir 'n Godsryk wat "nog steeds bezig is zich te verwezenlijken", 132. "Beweging van hier naar daër en van nû tot dān is de beslissende spil, waar in de bijbel alles om draait. Het Koninkrijk Gods is nog nooit in zijn volheid en volmaaktheid te voorschijn getreden", 135. Sien ook *Geen ander fundament. Herderlijk schrijven in opdracht van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Sneek 1969/1970, Kampen 1971(5), 22 - 28.*

- (433) G.C. Berkouwer, *De Kerk I*, a.w. 244 (vgl. 241v.).
- (434) H. Berkhof, *Gegronde Verwachting* a.w. 63. Insgelyks op 27, 31, 33, 43, 82, 83.
- (435) Vgl. G. Brillenburg Wurth, *De Christelike Zedeleer en haar Bestrijders*, Den Haag 1947, 148 (in idem 148 skryf hy òk: "God laat het nieuwe Godsryk der toekomst toch reeds aanvankelijk in deze tegenwoordige bedeeling groeien en zich ontwikkelen"); E.G. van Teylingen, *Revolutionair, ook radicaal?* in *G.T.T.*, jg. 70 no. 1, Febr. 1970, 10 - 11. Vgl. H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments* a.w. 185-188; H.D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik*, Berlin/New York 1971 (2), 23 - 27.
- (436) Herman Ridderbos, *De Gereformeerde religie in Gereformerd Weekblad*, jg. 25 no. 21, 21 Nov. 1969, 123 (veral teen "nuwe geref.teologie"). Ook die Tweede Vatikaanse Konsilie onderskei tussen "aardse vooruitgang" en "die groei van die Ryk van Christus", hoewel dit tog ten seerste betrokke is by die Ryk van God in soverre dit kan bydra tot 'n beter ordening van die mensegemeenskap, *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, 431.
- (437) K. Dijk in *Het Dogma der Kerk*, Groningen 1949, 599 (vgl. 234). Vgl. verder K. Dijk se groter werk, *De Toekomst van*

*Christus*, Kampen 1953, 170 - 198; H. Bavinck, *Gerestor-  
meerde Dogmatiek IV*, Kampen 1930(4), 266 - 299; Okke Jager,  
*Het Eeuwig Leven, met name in verband met de verhouding  
van tijd en eeuwigheid*, Kampen 1962, 541 - 578; Herman  
Ridderbos, *Paulus* a.w. 544 - 629. S. Greijdams se  
bewering: "Al wat nu bestaat, verdwijnt geheel, wordt  
verwoest", klop nie met bostaande verwysing nie, *De Tweede  
brief van de Apostel Petrus* (K.V.), Kampen 1960, 145.

- (438) Adrio König, *Jesus Christus die Eschatos*, Pretoria 1970,  
507 (so 512).
- (439) K.H. Miskotte, *Als de goden swijgen* a.w. 341 Op p. 224  
lui dit weer: "In het Oude Testament is geen plaats voor  
een logiese ontwikkeling van het zyn der schepping naar  
het meer volkome - zyn ener nuwe wereld..." Vgl. Vriezen,  
*Hoofdljnen* a.w. 491.
- (440) H. Veldkamp, *Zondagskinderen. Kanttekeningen bij de Heidel-  
bergse Catechismus I*, Franeker z.j., 3e dr., 314.
- (441) A.A. van Ruler, *Theologiesch Werk I* a.w. 227. Insgelyks  
by H. Berkhof, *Gegronde Verwachting* a.w. 30 ("waar het  
alles doorheen gaat"). En nogmaals A.A. van Ruler, *Theo-  
logiesch Werk II*, Nijkerk 1971, 239: "Maar het christelike  
geloof heeft steeds volgehouden, dat de ondergang van die  
wereld een doorgang voor die wereld is. Het gaat echt  
dóór die ondergang héeen".
- (442) Jacques Ellul, *The Meaning of the City*, Michigan 1970,  
173.
- (443) Vgl. R.B. Rackham *The Acts of the Apostles*, London 1957  
(16), 27 - 28: "The Christian era is itself 'the last  
days', or 'the last hour', and 'at the end of times',  
because it is the final dispensation".
- (444) H. Berkhof, *Christus die zin der Geschiedenis* a.w. 165.  
W. Aalders, *In verzet teen die tyd*, Den Haag z.j., 175,  
waarsku weer teen 'n vooruitgangs-optimisme. G.B. Wurth  
waarsku sowel teen 'n onskriftuurlike sondepessimisme as  
teen 'n humanistiese of Christelike utopisme, *Het Christe-  
lijk Leven III. In die maatschappij*, Kampen 1951, 69.
- (445) Tjaart van der Walt in *Die Koninkryk van God* (1969), 106.
- (446) Jürgen Moltmann, *Theologie van die hoop* a.w. 68. Die tema

van "verandering" kom herhaaldelik voor in die boek van Moltmann, 101, 174, 199, 256, 260, 261, 293 - 294, 297, 299, 303. J. Sperna Weiland meen in Bonhoeffer se nie-religieuse interpretasie van die Bybel die eerste aanset te vind van 'n "teologie van de praxis, waarin het gaat om de toekomst van de mens en van de hele cultuur", *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*, Baarn 1970, 133.

- (447) Vgl. G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 140.
- (448) Vgl. *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 17.
- (449) Stratmann a.w. 25: Vir Thomas is "moreel" dit wat "redelik" is (*secundam rationem*), en "immoreel" dit wat "onredelik" is (*contra rationem*) (vgl. 26).
- (450) Reinhold Seeberg, *System der Ethik*, Leipzig 1911, 136.
- (451) G.J. Heering a.w. 242.
- (452) Idem, 152.
- (453) Idem, 143.
- (454) Idem, 138.
- (455) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 305-306 (onbruikbaar "um die Moral des Mittels, sondern ebenso um die Vernunft des Mittels").
- (456) G.J. Heering a.w. 138.
- (457) Idem, 140.
- (458) Idem, 139. Vgl. Raven a.w. 8 ("We propose to burn down the house of humanity").
- (459) Tooke a.w. 187. Vgl. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 39.
- (460) Gollwitzer laaste a.w. 91 voetnoot 31 (m.v.n. Hölscher).
- (461) *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 27, en *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 27 (vgl. 38 - 40).

- (462) A.D. Müller a.w. 163 (so 149). Vgl. Lasserre a.w. 21.
- (463) Diekerhof a.w. 37; G.J. Heering a.w. 141.
- (464) Vgl. C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 29.
- (465) G.J. Heering a.w. 157.
- (466) Idem, 134.
- (467) Idem, 155 (m.a.v. Liechtenhan).
- (468) By F. Stratmann a.w. 34. Vgl. Strijd a.w. 41 ("De oorlog is een opeenhoping van *alle* zonden.....").
- (469) Macgregor a.w. 77. Vgl. *Peace is the will of God* a.w. 8.
- (470) Vgl. Stratmann a.w. 33 (m.v.n. Lorson) en 30. Vgl. J.J. Buskes, *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk*, Amsterdam 1953, 11: "Nergens in de bijbel gebiedt God ons zijn geboden te overtreden en zonde te doen, om een nog grotere zonde niet te doen"; *Peace is the will of God* a.w. 12: "it is valid to compare the infliction of one evil with the infliction of another, or the suffering of one evil with the suffering of another, but it has no moral meaning to say that one evil which a man may inflict is greater or less than another evil which he may suffer".
- (471) G.J. Heering a.w. 184.
- (472) Idem, 182 (m.v.n. Bouman). So Strijd a.w. 131.
- (473) O.a. J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 55. G.J. Heering a.w. 163 v. gee (aan die hand van Hersey) 'n lewendige beskrywing van die helse toestand nadat die eerste atoombom op Hiroshima neergelaat is.
- (474) *Widerstand und Ergebung* a.w. 420.
- (475) Idem, 414. En telkens weer: 90, 225. Vgl. 415: "Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist".
- (476) J. de Graaf, *De Ethiek van het Immoralisme* a.w. 50.

- (477) Idem, 49.
- (478) Idem, 49.
- (479) Idem, 59.
- (480) H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopiegheid* a.w. 87.
- (481) H.M. Kuitert, *Sociale Ethiek en geloof in Jezus Christus* a.w. 30. Vgl. Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 68 (oor medemenslikheid) en J.B. Metz in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 148 (oor die woord liefde, wat in sy maatskaplike dimensie geïnterpreteer en toegepas moet word).
- (482) Vgl. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 72, en *The Pacifist Conscience* a.w. 246 (Freud aan Einstein).
- (483) Cadoux, laaste a.w. 229 ("But that very trust in the intellect rests after all on an act of faith ..."); Richards a.w. 19.
- (484) Cadoux, idem 113. Vgl. *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 29, en *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 36, 54.
- (485) Cadoux, idem 38, 102 - 108. Die vraag sou wel aan Cadoux gevra kon word of daar inderdaad *regverdige* oplossinge bereik is.
- (486) Bainton a.w. 26.
- (487) Tooke a.w. 176.
- (488) Gregg a.w. 72.
- (489) Cadoux a.w. 106 - 107.
- (490) Idem, 106 - 107.
- (491) *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 112 - 113.
- (492) Idem, 29; Cadoux a.w. 159 v. Vgl. *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 36, 54.
- (493) Cadoux a.w. 159 - 163, 198 - 201. Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 152 voetnoot 274.

- (494) (Vgl. J.S. Bartstra, *Adolf Hitler*, Zeist/Antwerpen 1964, 170).
- (495) *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 55. So *Geweldloze Weerbaarheid* a.w. 115. Vgl. D. Dubarle in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 67.
- (496) *Stratmann* a.w. 15.
- (497) *Idem*, 20. Lasserre a.w. 272 noem ook dat die militêre verdediging van 'n land soveel morele en materiële chaos teweegbring, dat niemand met sêkerheid kan sê dat so 'n risiko kleiner is as om die land te laat beset nie; "Der klassische christliche Militarismus ... ist eine andere Form des Angelismus ..." (Lasserre, a.w. 90).
- (498) *Müller* a.w. 151.
- (499) *Kuitert, Anders Gezegd* a.w. 194.
- (500) Vgl. *Rasker, Politiek Ethos* a.w. 57; *Strijd* a.w. 91; *H.J. Heering, Kernvragen der Kernbewapening* a.w. 11 - 12; *Dippel, In Godes Naam* a.w. 9.
- (501) *Gollwitzer, Forderungen der Freiheit* a.w. XXI (vgl. 306).
- (502) *Idem*, XIX.
- (503) *Paul Ramsey, Basic Christian Ethics*, London 1950, 182.
- (504) *S.J. Popma, Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 51, 55.
- (505) *Idem*, 127, 128.
- (506) *G. Th. Rothuizen in Gereformeed Weekblad*, jg. 23. no. 26, 22 Des. 1967, 177. Vgl. ook A.A. van Ruler oor 'n "waardering van die aardse lewe", *Theologisch Werk V, Nijkerk* 1972, 19 - 31.
- (507) *W.H. Velema, De Kerk in de Sociale Ethiek in Woord en Kerk*, Amsterdam 1969, 148 - 149.
- (508) *W.H. Velema, Herleving van de natuurlike etiek teen de achtergrond van de secularisasie*, a.w. 24.
- (509) *Idem*, 25.
- (510) *W.H. Velema in Hedendaagse etiek in het licht van het*

*Nieuwe Testament* a.w. 22. Vgl. G. Brillenburg Wurth, *De Christelijke Zedeleer en haar bestrijders* a.w. 100: "Bestaat daar een tegenstelling tusschen Christendom en humaniteit als zoodanig? Geen denken aan!"

- (511) S.P. van der Walt, *Gods wet en "die ander wet"*, Potchefstroom s.j., 14.
- (512) H. Veldkamp, *Van Reformatie tot Deportatie. Over Jeremia 1 - 24*, Franeker z.j., 145.
- (513) Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 125, 230 (i.v.m. Bonhoeffer); "De vraag naar het antwoord van Bonhoeffer op de huidige problematiek van oorlog en vrede staat of valt met de vraag bij welk antwoord op deze problematiek mijn naaste het meest is gebaat" (125). Sien ook Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 117: "Gott will keine Liebe auf sich ziehen; er will, dass wir ihm "am Nächsten" lieben". Vir hierdie problematiek vgl. verder G.C. Berkouwer, *De Zonde* II a.w. 21v, *De Heilige Schrift* II, a.w. 100 voetnoot 152, en 413 voetnoot 124; voorts sy artikels in *Gereformeerde Weekblad*, jg. 22 no. 37, 10 Maart 1967 en jg. 24, nos. 9 - 10, 6 Sept. 1968v; H.M. Kuitert, *De Realiteit van het Geloof* a.w. 47, 67, 70, 79, 112, 141, 143, 148, 173, 209 - 211, 219 - 220; *Om en Om*, Kampen 1972, 136: "Het geloof van de christenheid heeft zijn verificatie principe in de naastenliefde (1 Johannes 3, 1)".
- (514) Velema in *Woord en Kerk* a.w. 149 meen "dat de ethiek van het Nieuwe Testament meer persoonlik dan sociaal gericht is".
- (515) Vgl. *Een wereld of geen wereld*, Roermond Maaseik 1966, 32, en Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 13 (vgl. 51 - 52).
- (516) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 623, 628.
- (517) B.V.A. Röling in *Aspecten van de Koude Oorlog*, Assen 1964, 102. Von Moltke se standpunt dat die doeltreffendste wapen die mees humane is, "sluit bij onbeperkte doeltreffendheid de humaniteit buiten", Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 27.
- (518) Ronald S. Wallace, *The Ten Commandments. A Study of Ethical Freedom*, Michigan 1965, 113.

- (519) K. Schilder, *Preken II*, Goes 1954, 25 (so 31 - 32). Vgl. B. Vlekke, *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 49: "Oorlog is nooit een afdoend middel geweest om conflicten tusschen de volken op te lossen. Tegenwoordig is het minder dan ooit"; Otto A. Piper, *Christian Ethics*, London 1970, 243: "But it is also true to say that wars never really solve a problem. On the contrary, they breed new wars"; "Christianity rejects war like all discord" (244 - 245).
- (520) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 22. Vgl. J.H. van Wyk, *Vrae rondom die bellum justum* in *In die Skriflig*, jg. 3 no. 12, Des. 1969, 21 - 41.
- (521) J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 65.
- (522) Kr. Strijd, *52 Vragen over oorlog en vrede* a.w. 17. Vgl. H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid* a.w. 116.
- (523) H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 93. Ook pater Murray beweer dat in die atoomtydperk die tradisionele leer van die regverdige oorlog wag op sy opheffing as 'n afsonderlike hoofstuk in die Katolieke moraalteologie, vgl. *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 18. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 67 ag net die eerste 2, maar nie die laaste 2 voorwaardes nie, haalbaar.
- (524) J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 56. K.G. Steck, *Justum bellum heute?* in *E.T.*, Jg. 18, 1958, 523 wys ook daarop "dass in der Entfaltung der Lehre vom gerechten Krieg weit mehr das vorchristliche Naturrecht als biblische Traditionen bestimmend sind...."
- (525) Jean Lassèrre, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 293 voetnoot 83 ("*kein in den Augen Gottes gerechter, christlich "gerechtfertigter" Krieg*").
- (526) Roland H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 37 (Plato se standpunt was dat as alle middele om 'n oplossing te vind, gefaal het en 'n oorlog breek uit, dan moet dit gevoer word met die oog op die herstel van vrede). Bainton verwys ook na Cicero (41): 'n Oorlog kon slegs deur 'n staat gevoer word; 'n rewolusie was uitgesluit. Op p. 246 sê Bainton: "Modern war certainly cannot be squared with the code of the just war".
- (527) F. van Raalten, *Pasifismus und Ethik* in *ZEE*, Jg. 12,

1968 a.a. 29.

- (528) Pierre Lorson, *Wehrpflicht und christliches Gewissen* a.w. 89.
- (529) K.G. Steck a.a. 524.
- (530) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 345.
- (531) Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Leck/ Schleswig 1963.
- (532) R. Seeberg, *System der Ethik im Grundriss* a.w. 136.
- (533) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 521; Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III, 4, Zürich 1951, 522: "Das ist es in erster Linie, was nicht geschehen darf: der Krieg darf nicht als ein normales, ein ständiges, ein gewissermassen wesensnotwendiges Element dessen anerkannt werden, was nach christlichem Urteil den rechten Staat, die von Gott gewollte politische Ordnung ausmacht".
- (534) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 522.
- (535) Idem, 522.
- (536) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 342.
- (537) Idem, 349.
- (538) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 133. G.H.C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism* a.w. 96 betreur Oldham se selfevidensie.
- (539) Lasserre a.w. 85. Hierdie nonkompromisse word somtyds afgeswak: vgl. C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 183 en *Nieuwe Weerbaarheid* (1952) a.w. 16 ("Het compromis is een kenmerk van alle Christelijke moraal"). Is dié standpunt laat vaar in *Geweldlose Weerbaarheid* (1965) a.w. ?
- (540) Macgregor a.w. 51.
- (541) By H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 16.
- (542) W.J. Aalders a.w. 351, 353. Hy wys egter daarop dat daar "helaas" geen regspraak bestaan nie, 353.

- (543) G.J. Heering a.w. 27, 151.
- (544) Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 14 - 15.
- (545) Idem, 18. Vgl. Diekerhof a.w. 43: "De oorlog wordt bij voorbaat al vermoraliseerd, als een politieke aktie tegen misdadigers. Het hoge doel is de verdediging tegen de goddeloze kommunisten. De oorlog is dus bij voorbaat al heilig".
- (546) A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 180.
- (547) Cadoux, laatste a.w. 104. Vgl. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 52; vgl. ook lg. se ouere werk, *Wereldkerk en wereldvrede* 1926, 75 - 80 (by G.J. Heering a.w. 150).
- (548) Vgl. Bainton a.w. 244; J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius* a.w. 173, 243; *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 17.
- (549) Steck a.a. 523; Lasserre a.w. 230; Diekerhof a.w. 93. Vgl. Otto Klineberg in *Tenzij er vrede komt . . . .*, Leiden 1968, 204. Diepenhorst wys daarop dat Kant beweer het dat nog nimmer 'n staat verklaar het dat hy bewus 'n onreg gepleeg het nie, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 13.
- (550) Lasserre a.w. 231.
- (551) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 129.
- (552) Bainton a.w. 243.
- (553) Cadoux a.w. 38v, 113, 220.
- (554) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 529, 535. R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York 1946 verwyf die pasifiste o.a.  
 (i) dat kapitulasie groter vervolgsugtigheid by die vyand mag laat ontstaan en  
 (ii) dat daar eintlik geen onpartydige hof bestaan nie (24).
- (555) N.H. Sjøe, *Christliche Ethik*, München 1957(2), 359.
- (556) S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 20.

- (557) E.L. Smelik, *De etiek in de verkondiging*, Nijkerk 1967 (3), 148.
- (558) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 203.
- (559) A. van Deursen, *Oorlog in Christelijke Encyclopedie V*, Kampen 1960 (2), 298.
- (560) J.A.H.J.S. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 158. Ook Robert Regout, *La Doctrine de la Guerre Justa*, Paris 1934 was van oordeel dat die fundamentele idee agter die bellum - justum - teorie die instandhouding van objektiewe reg en geregtigheid is (by Tooke a.w. 146).
- (561) B.V.A. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 195. Vgl. Popma a.w. 27 i.v.m. "rechtvaardigheid" as 'n begrip wat moeilik hanteerbaar is.
- (562) Vgl. *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 17.
- (563) Vgl. Diekerhof a.w. 93.
- (564) By H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 16.
- (565) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 66.
- (566) Idem, 34.
- (567) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 14.
- (568) Macgregor a.w. 100.
- (569) Idem, 101 - 105. Vgl. Bainton a.w. 242 wat beweer dat 'n Christelike etiek verskillende komponente - soos o.a. liefde en geregtigheid - sinvol moet sinchroniseer.
- (570) Tooke a.w. 156.
- (571) Idem, 156.
- (572) Idem, 177. Voorts: "Warfare as an organized mass-self-defence is imperfect but it has its own kind of inaccurate but naturalistic pagan justice. Still, it is quite secular and has nothing at all Christian about it", 178 - 179.

- (573) Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1966(5), 382 (vgl. 382 - 395, 405 - 408).
- (574) Hendrik van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 52 - 53.
- (575) Idem, 59. Eweneens 54, 138. Vgl. ook Quell, *The Concept of Law in the O.T. in TDNT II*, Michigan 1964 (174-178), veral 174: "valid for all social relationships". Helmut Thielicke gee ook breedvoerig aandag aan "das Problem der Gerechtigkeit" in sy *Theologische Ethik III*, Tübingen 1968 (2), 297 - 506.
- (576) K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Haarlem 1966(3), 218 (vgl. 213 - 221). In 'n resensie van H.H. Schmid se boek, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen 1968), distansieer Nic. H. Ridderbos hom van die spekulatiewe karakter daarvan, maar merk op dat oorweeg moet word of by sommige tekste waar *t s d g* gebruik word, die deur die outeur gesuggereerde verband "met een allesomvattende wereldorde niet inderdaad aanwezig is", *G.T.T.*, jg. 69 no. 2, Mei 1969, 124.
- (577) Th. C. Vriezen, *Hoofdpijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966(3), 333. Vgl. G. Brillenburg Wurth, *Het Christelik Leven (III) in de Maatschappij*, Kampen 1951, 100 - 101.
- (578) B. Duvenage, *Beroepsarbeid in die lig van die Gereformeerde Etiek*, Potchefstroom s.j. 93 (vgl. 93-96), en Wurth laaste a.w. 99: "De menselijke rechtsorde is m.a.w. alleen veilig en gewaarborgd, in zover er ernst gemaakt wordt met de goddelijke gerechtigheid" (vgl. 90 - 104).
- (579) A.A. van Ruler, *Gerechtigheid en Rechtvaardigheid in Theologisch Werk IV*, Nijkerk 1972 (40 - 46), 45: "Daarom gaat de boot onwaarschijnlijk scheef en scheidt zij water, als men van de bijbelse gerechtigheid meteen en uitsluitend overstapt naar de sociale gerechtigheid in de zin van de zorg voor de minder bedeelde". Van Ruler plaas die geregtigheid van God primêr in die kader van die *Koninkryk*, wat hy omvattender ag as die kader van die verbond (van genade): "Het gaat in alles om de oprichting, eventueel om het herstel, van het rijk van God .... anders gezegd: om de vorming van deze werkelijkheid tot zijn rijk" (42). H.M. Kuitert beklemtoon besonderlik die *verbond*, vgl. o.a. *-De Spelers*

en het Speel, Amsterdam 1966 (2), 60 - 75 (veral 72).

- (580) Van Ruler, laatste a.w. 43 - 44. (Maar die eintlike "underdog" is Israel!)
- (581) Johannes Calvyn, *Institutie of Onderwijzing in de Christelike Godsdienst* (III), Meinema-Delft, z.j., 3e dr., IV XX, 9 (p. 568).
- (582) G.B. Wurth, laatste a.w. 103 - 104.
- (583) *Gerechtigheid en Barmhartigheid*, Baarn z.j., 36. (vgl. 31 - 36).
- (584) Vgl. A.A. van Ruler a.w. 45: "De goddelijke gerechtigheid wil in het positieve recht op de aarde in de vorm van wetten, de rechtspraak en het bestuur teruggevonden worden."
- (585) Vgl. Van Oyen a.w. 159 (daar is in die O.T. geen skerp skeiding tussen individualisme en kollektivisme nie) en 163. Sien ook L.H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethice* a.w. 157 - 158, 175; E. Brunner, *Gerechtigheid*, Amsterdam 1958, 133. Vir 'n kritiese bespreking van lg. boek, sien Wurth a.w. 93 - 95, asook sy *Het Christelike Leven (I)*, *Grondlynen der Ethiek*, Kampen 1957(2) 89 - 91; verder Tooke a.w. 252 - 268 (ook m.v.n. Tillich en Niebuhr).
- (586) Vgl. H. Berkhof, *Gegronde Verwachting* a.w. 50 (46- 57) en Van Ruler a.w. 43.
- (587) Vgl. I.A. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 119.
- (588) By B.V.A. Röling in *De oorlog in het licht der wetenschap* a.w. 141, en J. de Graaf in *ZEE*, Mei 1971 a.a. 136.
- (589) Vgl. B.V.A. Röling, *Vrede door uitbouw van het volkenrecht in Oorlog en Vrede* a.w. 98 - 127.
- (590) Vgl. A. Vanistendael, *Universele sosiale regtervaardigheid, grondslag voor de wereldvrede in Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 81 - 87; *Vrede en Regtervaardigheid* a.w. 121 - 149; Theodor Strohm, *Justitia et Pax - Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik* in *ZEE*, Jg. 16 Heft 4, Juli 1972, 193 - 207.
- (591) Vgl. Van Oyen a.w. 54.

- (592) F. Schleiermacher, *Die Christliche Sitte* a.w. 281. Vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 578 i.v.m. Schleiermacher ("Ein ganz besonderes Akrobatenstück der Sophistik"), en Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 14.
- (593) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 353.
- (594) D. Bonhoeffer, *Ethik* a.w. 169 - 170.
- (595) G.J. Heering a.w. 153. Vgl. *Ethische aspecten van het kernwapen* a.w. 3 ("de kern").
- (596) Tooke a.w. 176.
- (597) Hierop wys Tooke a.w. 156, 176; Cadoux a.w. 43; Stratmann a.w. 28; Bainton a.w. 246.
- (598) G.J. Heering a.w. 150 verwys hier na Stratmann, *Wereld=kerk en Wereldvrede*, 75 - 80.
- (599) Bainton a.w. 263.
- (600) Charles E. Raven, *The Theological Basis of Christian Pacifism* a.w. 10; A.J. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 19 - 20.
- (601) Lasserre a.w. 224.
- (602) *Idem*, 263, 265.
- (603) *Idem*, 267.
- (604) Bainton a.w. 39. Vgl. Tooke a.w. 12.
- (605) Vgl. Tooke a.w. 180, en C.F. von Weizsäcker in *Vrede* a.w. 92.
- (606) Vgl. W.V. O'Brien, *Geschiedenis en bedoeling van de theorie van de rechtvaardige oorlog* in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. (27 - 42), veral 29 - 30, 34 - 35. Hy ag die teorie nog van relatiewe betekenis, 28.
- (607) Vgl. Stratmann a.w. 84 - 85 vir die 4 voorwaardes.
- (608) Vgl. Tooke a.w. 27.
- (609) Lasserre a.w. 259. (Röling noem dat die regsbeginsel waar=volgens die swaardmag in eksterne sake nie meer aan die

nasionale staat toekom nie, "een bijzonder ingrijpende verandering van de tot nu bestaande juridische toestand (is)", *Over Oorlog en Vrede* a.w. 216.

- (610) H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 85.
- (611) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 670. Tog kàn daar nog 'n regverdige oorlog wees, 671.
- (612) Vgl. A.J. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 64 en Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 162.
- (613) Vgl. Tooke a.w. 299 voetnoot 8.
- (614) K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral* a.w. 706. Vgl. Tooke a.w. 22.
- (615) Hörmann a.w. 707. Vgl. die slot van my hfst. 2 (voetnote 250 - 254).
- (616) G. Kuypers in *De oorlog in het Licht der wetenschappen* a.w. 100 (vgl. 111).
- (617) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 127 (waar hy drie voorwaardes vir 'n goeie daad opnoem).
- (618) Idem, 95; Macgregor a.w. 98. Selfs die Jesuïet *Busenbaum* († 1668), wat hierdie stelling gelanseer het, het dit nie absoluut opgevat nie, vgl. A. Troost, *Over de doel en de middelen in Sermo*, jg. 10 no. 5, Febr. 1963, 4.
- (619) A.J. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 57.
- (620) G.J. Heering a.w. 211.
- (621) By Rasker, laaste a.w. 57. Vgl. Gregg a.w. 165: "Liberty is a moral affair and can be won only by moral means" (vgl. 166).
- (622) By Rasker, laaste a.w. 57. Vgl. G.J. Heering a.w. 211.
- (623) Rasker, laaste a.w. 57.
- (624) So Rasker, laaste a.w. 56 - 57 ; Verkuyl in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 22, 23; H. Vogel, *Die Wasserstoffbombe* -

*das Ende?*, Berlin 1955, 23, 33; A.D. Müller a.w. 153; Strijd a.w. 91; *Ethische Aspecten van de kernwapenen* a.w. 3 (daar bestaan geen "redelike" verhouding meer tussen doel en middel nie). Gifgas en bakteriologiese wapens is verbode wapens, vgl. laaste a.w. 10.

- (625) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 22. Hoewel Sõe a.w. 363 'n godsdiensoorlog afwys, meen hy dat dit soms vir 'n Christen plig kan wees "mit der Waffe in der Hand das Recht der freien Verkündigung des Evangeliums zu verteidigen":
- (626) A. Troost in *Sermo*, Jan. 1963, a.a. 2. Tog konkludeer hy dat 'n owerheid wël 'n totale oorlog kan aanvaar, maar slegs dän wanneer Gød dit eventueel sou eis. H. van Riessen, *Mondigheid en de Machten*, Amsterdam 1967, 114, lewer kritiek op die absolutistiese militêr, wat sy leër degradeer tot 'n neutrale middel, sonder belangstelling vir die doel. G. Kuypers sê: "Wensen wij het gevaar der nucleaire verwoesting tegen te gaan, laten wij dan zien de doelstellingen te veranderen", want die wese van die gevaar van die nukleêre verwoesting is - volgens hom - geleë in die "antagonistiese karakter der politieke doelstellingen", in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 119.
- (627) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 576.
- (628) *Idem*, 580. Toegepas op die Duitse situasie sê hy ja vir 'n regverdige oorlog (584), om dan weer radikaal nee te sê (585), o.a. omdat ook neutrale volke sal omkom. Op p. 588 lui dit: "Es ist sehr schwer, sich die Verteidigungswürdigkeit eines Gutes oder eines Wertes vorzustellen, dessen Verteidigung nicht nur das Risiko, sondern sogar die Warscheinlichkeit eines Gesamt - Unterganges in sich schliesst". Ook B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau 1956, 973 wys op hierdie probleem.
- (629) Vgl. 1.3.1 met voetnoot.
- (630) *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 28.
- (631) J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 46. Vgl. H.M. Kuitert: "Ultima ratio betekent: er kunnen situaties zijn waarin geweld het enige middel is; maar niemand begint met dat middel", *Anders gezegd* a.w. 112 (t.o.v. 'n *rewolusie*

(= 'n guerrillaoorlog?). Vgl. Macgregor a.w. 98 en Cadoux, laaste a.w. 95.

- (632) *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 11
- (633) Vgl. H.J. Heering, *Kernvragen der Kernbepaening* a.w. 10; Van Raalten in *ZEE*, 1968 a.a. 23. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 662 vind hierdie argument nie sonder waarde nie, ja, van deurslaggewende betekenis, maar tog is "auch diese Argumentation zu doktrinär, um wahr zu sein"(!)
- (634) H. Gollwitzer, *Diskussionsbeitrag zu H. Thielicke: Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter* in *ZEE*, Jg. 1, 1957, 37.
- (635) H. Gollwitzer in *R G G* IV, 1960, a.w. 71.
- (636) Gollwitzer in *ZEE*, Jg. 1, 1957 a.a. 38. Eweneens in sy *Forderungen der Freiheit*, 305 - 306.
- (637) Stratmann a.w. 16 (vgl. 15, 20, 36).
- (638) By G.J. Heering a.w. 174.
- (639) G.J. Heering a.w. 151 (vgl. 134).
- (640) Vgl. P.J. Roscam Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 11 - 12.
- (641) H. Thielicke, *Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter* in *ZEE*, Jg. 1, März 1957, 1.
- (642) Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 124. Vgl. ook my verwysinge by hfst. 1, voetnotas (48) - (51).
- (643) B. Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 974. Häring ag 'n oorlog egter veels te veel kontroleerbaar!
- (644) Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral* a.w. 707. Hörmann raak egter verseild in 'n ja-nee-dialektiek (710v) en irrealisme (717), om ten slotte, m.v.n. Pius XII, t.o.v. die ABC-wapens weer met *nee* te eindig (718).
- (645) G.J.N.M. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 15.

- (646) Vgl. my hfst. 2, voetnotas (190)-(204).
- (647) So. o.a. by C. Brouwer, *Vrede en Vryheid — Duel om het kernwapen*, Den Haag 1963, 28, 34; G.C. van Niftrik, a.a. in *Christeljk Historisch Tijdschrift*, Okt. 1962, 8, 9, 14; C.L. Patijn in *Oorlog en Vrede* a.w. 71 (hy noem ook dat 'n beperkte oorlog die enig moontlike oorlog is, idem, 71). Vgl. in laaste a.w. 96, 97, 132. Ook C.F. von Weizsäcker stel: "Heute ist die Wasserstoffbombe wahrscheinlich der stärkste Garant des Weltfriedens", *Atomenergie und Atomzeitalter* 1957, 142, hoewel dit slegs "ein Gnadenfrist" is, 143 (in *Oorlog en Vrede* a.w. 116).
- (648) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w., veral 315 (vgl. ook 242 - 243, 299, 314, 318, 319).
- (649) Paul Jacobs, *Grundlinien christlicher Ethik* a.w. 193.
- (650) M. Niemöller, *Was kann die Kirche für den Frieden tun?* in *Stimme der Gemeinde*, 150/4, 3 (by Lasserre a.w. 306 - 307). Vgl. Diekerhof a.w. 96 (die bereidheid tot vernietiging, werk degeneratief).
- (651) C.J. Dippel, *Geloof en Natuurwetenschap* II, 288 - 289 (in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 87 - 88). Vgl. die humor van Diekerhof a.w. 95 (vanaf: "Overigens").
- (652) Vgl. o.a. N.A. Schuman in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 81 - 91; H.J. Heering, *Kernvragen der kernbepapening* a.w. 19 - 20; Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 59 - 61. (Vgl. *Ethische aspecten van het kernwapen* a.w. 12: "De... recht van represaille ... is dus het recht van onrecht plegen om andermand onrechtpleging te doen ophouden...").
- (653) H. Vogel <sup>in</sup> *Es geht ums Leben!* a.w. 84. Vgl. N.A. Schuman in *Sy noodkreet. Vragen met Voorrang*, Baarn 1969, 64 (i.v.m. die keusevraag).
- (654) Rasker, *Wir wählen des gefährlichen Leben* a.w. 27. C.J. Dippel, *In Godes Naam* a.w. 9 sê: "De evenwichtslogica, die gericht is op verdediging van kultuur en vryheid, moet dus uitloopen op vernietiging van wat ze wil verdedigen, want er is nog immer een menseljk "evenwicht" geweest, dat niet verstoord is".
- (655) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 59 Vgl. *Geweldlose Weerbaar=*

heid a.w. 29 - 30.

- (656) Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede*, a.w. 45 (vgl. 46). Vgl. ook idem in *Vrede* a.w. 93 ("spelen met vuur").
- (657) Vgl. H.J. Heering, *Kernwapen der Kernbepapening* a.w. 16-17.
- (658) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 61.
- (659) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 217.
- (660) H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 84.
- (661) N.A. Schuman in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 84 - 85; B.J. Brouwer in idem, 59; *Strijd* a.w. 146. (Vgl. Röling in *Oorlog en Vrede* a.w. 119).
- (662) Vgl. Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 128 - 129, 135.
- (663) Vgl. *Meegenomen voor de vrede* a.w. 86.
- (664) H.J. Heering, laatste a.w. 20. Vgl. Tooke a.w. 243.
- (665) Diekerhof a.w. 97. Vgl. Schuman in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 57.
- (666) H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 84.
- (667) Vgl. *Meegenomen voor de vrede* a.w. 61.
- (668) In idem, 62.
- (669) A.D. Müller a.w. 205.
- (670) Idem 67 (eweneens 164, 165).
- (671) Vgl. *Meegenomen voor de vrede* a.w. 59, 64. Sien Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 40 ("dass ihre einseitige Abschaffung zum mindesten erwogen werden sollte").
- (672) Vgl. H.J. Heering, laatste a.w. 28 en Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 60 ("beperkte stappen" - "af te wachten" - "voorzichtig verder").

- (673) B.V.A. Röling, *Polemologische Aspecten van de Afschrik=  
kingsgedachte* (z.u. en z.j.) Vgl. ook *Nieuwe Literatuur  
over Oorlog en Vrede*, jg. 7 no. 10, Okt. 1970 (en Juni  
1970, 175 - 179). Vgl. ook Röling se *Inleiding tot de  
wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 19 - 20  
en sy *Over Oorlog en Vrede* a.w. 27 - 30.
- (674) R. Seeberg, *System der Ethik* a.w. 222. (Algemene diensplig  
is dus noodsaaklik).
- (675) S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 44, 45. Die moont=  
likheid van 'n regverdigde oorlog bestaan nog, 45. In  
*Christendom en Oorlog* a.w. 135 beweer hy: "Momenteel  
word de weg van niet-oorlog naar vrede mogelijk gemaak  
door het hebben van wapens, die niet gebruik kan word  
in hun volle omvang".
- (676) J. Schelhaas in *Waarheid en Eenheid*, 14 Okt. 1969, a.a.  
1. (Dit is sonde wanneer die Weste unilaterale ontwapen=  
ing sou onderneem).
- (677) B. de Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog* a.w. 194,  
206. Ook C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 21.
- (678) R. Niebuhr, *Christianity and Power Politics* a.w. 26.  
Eweneens André Beaufre in *Tenzij er vrede komt* a.w. 31,  
32.
- (679) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 573. Vgl.  
idem in *ZEE*, März 1957 a.a. 3 ("nuklearen Gewalt eine  
gewisse Neutralisierung und eine gewisse Garantie, äusseren  
Frieden zu erhalten").
- (680) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 574.
- (681) Idem, 589 - 592; 601, 602.
- (682) Idem, 587, 588, 599.
- (683) Idem, 592.
- (684) Idem, 597.
- (685) Idem, 598.
- (686) Idem, 628. (Weereens ontbreek alle Christologie). Hy kies

tseen eensydige atoomontwapening (600 - 604), maar vir 'n veelsydige (603, 604), wat egter moeilik kan, omdat die Ooste nie wil nie (595).

- (687) Tereg sê A.D. Müller (a.w. 179) van Thielicke dat hy "zwaar die allgemene Problematik sieht, aber den notwendigen Konkretisierungen ausweicht".
- (688) *Polemologische Aspecten van de Afschrikkingsgedachte* a.w. 111 - 124.
- (689) *Idem*, 124 - 131.
- (690) *Idem*, 131 - 136.
- (691) *Idem*, 130. Ook Kuypers bevraagteken unilaterale ontwapening, in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 118.
- (692) Röling, laaste a.w. 115. Ook in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. word op 'n aantal probleme gewys: Onbedoelde oorlog (40); vloeibare situasie (40 - 41); verspreiding van kernwapens (41); riskante situasie (95); wapenwedloop en drang na superioriteit(96).
- (693) Röling, laaste a.w. 116. Vgl. Van Peursen in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 34.
- (694) Röling, laaste a.w. 118.
- (695) *Idem*, 119.
- (696) *Idem*, 121.
- (697) *Idem*, 122.
- (698) *Idem*, 124. Vgl. Röling in *Aspecten van de koude oorlog* a.w. 103 oor duursame veiligheid "slechts" deur algehele en algemene ontwapening. Sien ook D. Inglis in *Tenzij er vrede komt* a.w. 68.
- (699) Röling, *Polemologische Aspecten* a.w. 125.
- (700) *Idem*, 125.
- (701) *Idem*, 127.

- (702) Idem, 130.
- (703) Röling in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 145. Dieselfde gedagte by Koiter, soos aangehaal deur Strijd a.w. 64.
- (704) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 32.
- (705) Idem, 39.
- (706) A. Troost, *Is Kernbewapening verantwoord?* in *Mededeelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, Juli 1964, 1 - 3. Tog kies hy, vanuit die gelóóf, desnoods vir 'n atoomdood, a.a. 3.
- (707) P.J. Roscam Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 13. Tog meen hy dat ons die bewapening "helaas" nog in stand moet hou, hoewel bilaterale afskaffing of sentralisering in die V.V.O. spoedig moet volg (24).
- (708) Diepenhorst a.w. 45, 46 (i.v.m. die oorlogsdreiging wat verminder namate die oorlogsmiddele verskrikliker word).
- (709) Vgl. Rothuizen in *Christendom en Oorlog* a.w. 221; *Aristocratisch Christendom* a.w. 126; en veral in *Gereformeed Weekblad*, 29 Mei 1970 a.a. 325 ("Maar dan zou ik willen spreken van "óók""- 'n vloekende, maar "ook" 'n seënende uitwerking).
- (710) G. Brillenburg Wurth, *Rondom het probleem van de atoomoorlog* in *Anti-Revolutionaire Staatkunde*, jg. 29 no. 9, Sept. 1959, 244 - 245. Wie hier relativeer, ontbreek aan werklikheidsin en eg gelowige erns.
- (711) Idem, 247 - 248.
- (712) Vgl. bv. Strijd a.w. 16; B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 54; W.V. O'Brien in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 29 - 30, 34 - 35.
- (713) Vgl. Tooke a.w. 170. Sien ook C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 13, 20 (oorlog is "het laatste redmiddel").
- (714) B. Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 972.

- (715) Vgl. A.D. Müller a.w. 86.
- (716) Vgl. Tooke a.w. 183. E. Brunner meen: "Es ist ein Aberglaube, dass der Krieg die notwendige ultima ratio der Politik sei", *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 459.
- (717) Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 972.
- (718) Idem, 973: "gerechtfertigt könnte unter Umständen der "Heilige Krieg" gegen eine Staatsmacht sein....".
- (719) Fritz Tillmann, *Handbuch der Katolischen Sittenlehre* IV 2, Düsseldorf 1950, 458 (vgl. 457 t.o.v. 'n regverdige oorlog).
- (720) F. Schleiermacher, *Die christliche Sitte* a.w. 278.
- (721) Idem, 279. 'n Suiwre verdedigingsoorlog "ist nicht nur erlaubt, sondern nothwendig" (279). Hy aanvaar egter wël 'n tugtigings-oorlog (= aanvalsoorlog?) (279).
- (722) Idem, 278 -- 'n probleem wat hy onoplosbaar ag, "aber das hindert nicht ...."
- (723) Tooke a.w. 186.
- (724) Diekerhof a.w. 41.
- (725) J.J. Buskes, *Antwoord op het Herderlijk Schrijven* a.w. 8.
- (726) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 153.
- (727) Vgl. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w.55 en *Over Oorlog en Vrede* a.w. 202v.; Tooke a.w. 233/311. Ter sake is art. 51 van die Handves.
- (728) Vgl. Diepenhorst a.w. 106 ("een hachelijk ding").
- (729) Trillhaas, *Ethik* a.w. 434. Vgl. ook E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 457: "Im heutigen Kriegsfall ist auch der Begriff "Schutz des Vaterlands" von höchst fraglicher Bedeutung".
- (730) Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 457 - 458.

- (731) H. Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 22 - 27 (vgl. ook my hfst. 1 voetnoot 40).
- (732) C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 62.
- (733) A.J. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 55 (veral ook 57).
- (734) J.M. Lochman, *Krieg und Abschreckung in ökumenischer Perspektive* in ZEE, Jg. 16 Heft 2, März 1972, 78.
- (735) Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 115; p. 92: "Our concern over the results is a moral concern". Vgl. ook Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 241.
- (736) By A.D. Müller a.w. 164. Vgl. 165. Die woorde van Von Weizsäcker herinner sterk aan dié wat president John Kennedy in 1961 voor die V.V.O. uitgespreek het: "The weapons of war must be abolished before they abolish us" (by Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 40).
- (737) J.L. Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 54 - 55 (hy verwys ook na Luk. 14: 31v). Vgl. S.P. van der Walt, *Die Christen se antwoord op die kommunistiese aanslag in Christendom teen Kommunisme*, Pretoria 1964, 242.
- (738) B. de Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog* a.w. 200.
- (739) Vgl. *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 85 (m.v.n. N. Angell se beroemde boek, *The great illusion* (1909)). (Hier is dus sprake van "ekonomiese pasifisme").
- (740) Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 972.
- (741) By Stratmann a.w. 55 - 56.
- (742) H.G. Stoker, *Die Grond van die Sedelike*, Stellenbosch 1941, 33. (Stoker verkies tans eerder die woord "persoonsliefde" as "persoonlikheidsliefde"). Ook Berkouwer (*De Zonde* II a.w. 97 - 98) en Rothuizen (*Wat is Ethiek?* a.w. 25, 132 - 133) wys tereg daarop dat 'n blote "gesindheids-etiek" onvoldoende is.
- (743) Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* a.w. 15. Vgl. ook Rothuizen, *Wat is Ethiek?* a.w. 25, 124 hieroor.

- (744) Röling in *Aspecten van de Koude Oorlog* a.w. 102. Ook Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 349 wys op die katastrofale gevolge van 'n moderne oorlog ("massale vernietiging van stoffelike en geestelike waarden en daarmee den ondergang van de kultuur der moderne mensheid"). Vgl. John Strachey, *On the prevention of war*, London 1967, 3: "The invention of nuclear weapons has made general war unacceptable".
- (745) Ons verwys slegs na: H.D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik* a.w. 49 - 50; Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 64 (vgl. 64 - 68, 114 - 115); Kuitert, *Anders Gezegd* a.w. 111 - 112; E.G. van Teylingen, *Revolutienair, ook radikaal?* in *GTT*, jg. 70 no. 1, Febr. 1970, 159 - 160; G. de Ru, *Evangelie en revolutie in Kerk en Theologie*, jg. 21 no. 4, Okt. 1970, 394; *Revolusie en Gerechtigheid*, s'Gravenhage 1969, 19, 20, 71; H.E. Tödt in *Theologie der Revolusie*, Baarn 1968, 38 - 39 (vgl. 104). Vgl. verder A.J. Rasker in *Theologie und Revolution*, Hamburg 1969, 29 - 36; H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid* a.w. 112 - 120; G.H. ter Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst*, Haarlem 1971 (2), 104 - 125.
- (746) Vgl. H. Gollwitzer, *De reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 76: "Wer den Militärdienst für vereinbar mit der christlichen Existenz hält und die Teilnahme an einer gewaltsamen Revolution nicht, wer also zum Kriege sich nicht-pazifistisch und zur Revolution sich pazifistisch verhält, der arbeitet mit einer doppelten Buchführung"; idem 77: "Wer die Möglichkeit einer *revolutio iusta* ablehnt und zugleich Militärwesen wegen der Möglichkeit eines *bellum iustum* bejaht, kann das nicht mehr im Namen der Gewaltlosigkeit tun...."
- (747) Vgl. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 216.
- (748) *Ethische aspecten van het kernwapen*, Kampen 1968, 15.
- (749) Veral by Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 149 (216) en *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 191.
- (750) John Strachey a.w. 80.
- (751) Vgl. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 57.

- (752) Schleiermacher, *Die christliche Sitte* a.w. 279: Vir 'n suiwere volkereregtelike situasie geld: "gütliche Unterhandlung, geistige Einflüsse unbetheiligter Staaten, Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung eines dritten".
- (753) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III 4, a.w. 533. Hy noem egter dat "tatsächlich die allermeisten Kriegsgründe unzulänglich und falsch sind ....". Vgl. ook Sjøe, *Christliche Ethik* a.w. 360.
- (754) Th. L. Haitjema, *De Heidelbergse Catechismus als klank = bodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*, Wageningen 1962, 264 - 265 (in aansluiting by Barth en Koopmans, *De Tien Geboden*, 48).
- (755) S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 45, en idem in *Christendom en Oorlog* a.w. 130.
- (756) T. Hamersma, *De Katechismus in 52 predikaties*, Bloemfontein 1919. Opvallend is hier
- (i) die relasie tussen individuele en sosiale etiek (waarom sou die omgekeerde argument nie ook kon geld, nl. dat omdat 'n mens nie één mens mag dood-slaan nie, daarom mag jy ook nie báie nie?);
  - (ii) die verdediging van godsdiens met militêre wapens;
  - (iii) die relatiewe aanvaarding van 'n aanvalsoorlog.
- (757) Ds. L.S. van der Walt in *Katechismuspreke*, Potchefstroom 1957, 332.
- (758) Dr. S.C.W. Duvenage, *Verkondig die Woord. Katechismuspre-diking*, Potchefstroom s.j., 380.
- (759) Popma sê bv. ja vir 'n regverdigde oorlog (in *Christendom en Oorlog* a.w. 130) maar nee vir ABC-wapens (idem 132). Na W.J. Aalders en W. Geesink het ons reeds in hfst. 2 verwys.
- (760) *Peace is the will of God* a.w. 10.
- (761) Vgl. J. de Graaf, *Compromitteert het compromis de etiek?* in *Wending*, Des. 1958: "Het compromisloze radicalisme is een geanticipeerde eschatologie, maar het berusten in het compromis is een ongeoorloofde prolongeren van de in wezen door Christus overwonnen wereld" (in *Oorlog en Vrede* a.w. 64.) S.J. Ridderbos het oor hierdie etiese vraagstuk 'n insig-gewende - maar droë - boek geskryf! *Compromis. Een historis-che studie over gebod en werkelijkheid*, Kampen 1955. 399

- (762) J. van den Berg in *Christendom en Oorlog* a.w. 93. Vgl. ook Rothuizen: "Als dan *iedere* oorlog onbestaanbaar is geworden in kernverband, dan ook de rechtvaardige oorlog": *Enige vragen over de bewapening* IV, in *Geref. Weekblad*, jg. 24 no. 32, 7 Febr. 1969, 204.
- (763) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 524 (vgl. 588: "überfällig").
- (764) C.L. Patijn in *Oorlog en Vrede* a.w.72.
- (765) Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 60 meen dat die pasifiste realistieser dink as hulle teenstanders. Vgl. L. Richards, *Christian Pacifism after two World Wars* a.w. 98 (Christenpasifisme is uiters realisties, omdat dit rekening hou met die "ultimate Reality").
- Vgl. ook R.S. Wallace, *The Ten Commandments* a.w. 113 oor die pasifisme wat ten minste net so 'n prakties veilige politiek bied as die militarisme.
- (766) Vgl. Tooke a.w. 180.
- (767) C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* .a.w. 103 ("this close interrelation between coercion and social security which makes pacifism the most controversial of all Christian ethical ideals"). Vgl. ook idem 117 oor die vraag na selfverdediging as "the strongest of all sentimental objections to pacifism". Vgl. ook Richards a.w. 79 i.v.m. die weerloos-laai van die medeburger: "It is also - let it be freely admitted - one which presents more difficulty to the apologist for pacifism than any other".
- (768) P.D. Chantepie de la Saussaye, *Het Christelĳk Leven*. II, Haarlem 1912, 193 - 194.
- (769) Idem, 192 - 193.
- (770) Idem, 191.
- (771) Idem, 189. Hy wil 'n oorlog ook slĳs vanuit die nasionale moraal beskou, 194.
- (772) F. Schleiermacher, *Die christliche Sitte* a.w. 285.

- (773) C. Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 19. Vgl. ook Aalders *Handboek der Ethiek* a.w. 354, "De gedachte van eene nationale weerloosheid .... acht ik eene illusie".
- (774) Vgl. o.a. L. Richards, *Christian Pacifism after two World Wars* a.w. 70; Strijd a.w. 86.
- (775) G. Th. Rothuizen, *Wat is Ethiek?* a.w. 30. Paul Ramsey se kritiek op die pasifisme is tē generaliserend, terwyl hy geensins die politikologiese motief by die (parsieële) pasifisme verdiskonteer het nie, *Basic Christian Ethics* a.w. 181 - 182.
- (776) H. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 622. Ons het eerder daarop gewys dat G.J. Heering die radikale pasifisme van die doperse kritiseer a.g.v. hulle miskennening van die regs- en staatsprobleem, a.w. 22 voetnoot 6.
- (777) Richards a.w. 12.
- (778) Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 57, 126 - 127. Lasserre sê ook die vraag is nie òf die Bose bestry moet word nie, maar hoë (vgl. a.w. 275). Hy kies vir geweldlose verset, omdat dit moreler, menswaardiger en Christeliker as ander metodes is, a.w. 277.
- (779) Strijd a.w. 30 - 31.
- (780) Vgl. o.a. Richards a.w. 12; G.J. Heering a.w. 235 (152); Lasserre a.w. 247v; Gollwitzer in *RGG* IV, 1960, 71; J.de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 76 - 77.
- (781) G.J. Heering a.w. 152 (vgl. 27, 151); Gollwitzer in *RGG* IV, 1960, 71; Lasserre a.w. 248. Vgl. Cadoux, laaste a.w. 26, 31 - 32.
- (782) Richards a.w. 15.
- (783) Lasserre a.w. 248.
- (784) Gollwitzer in laaste a.w. 71.
- (785) Vgl. Diekerhof a.w. 93; G.J. Heering a.w. 235; *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 18; Strijd a.w. 87; Stratmann a.w. 47 (93).

- (786) Vgl. Lasserre a.w. 275: "Das wahre Problem, dass das Kriegsproblem beherrscht und darüber hinausgeht, ist das des *Widerstandes* gegen das Böse, der Nichtzusammenarbeit mit dem Satan".
- (787) Vgl. o.m. *Nieuwe Weerbaarheid* (1952) a.w.; *Geweldlose Weerbaarheid* (1965) a.w. (waarin Stephen King-Hall se *Defence in the nuclear age*, 1958, behandel word); J. Galtung, *Niet-militaire vorme van verdediging in Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 53 - 120; *Nieuwe Literatuur over oorlog en vrede*, jg. 7 no. 1, Nov. 1970. Vgl. ook my hfst. 2.2. Vgl. ook Tooke a.w. 238: "If there is a unique Christian answer to participation in warfare this must be it".
- (788) Richard B. Gregg, *The Power of Non-violence*, New York 1944.
- (789) Idem 87: "the strongest factor in human beings, in the long run, is their unity" (so: 64).
- (790) Idem, 90. ("A victory by non-violent resistance does not carry with it a further latent threat to harm anyone", 110; so 121).
- (791) Idem, 95, 110.
- (792) Idem, 96, 117. Vgl. Lasserre a.w. 283.
- (793) Gregg a.w. 86 (vgl. 125).
- (794) Idem, 122.
- (795) Idem, 126.
- (796) Idem, 127.
- (797) Idem, 19 - 40.
- (798) Idem, vgl. 114. Hy noem egter dat geen nuwe ideologie sommerso oorgeneem word nie, en dat die geskiedenis bewys dat geen nasie hom langdurig van sy vryheid laat beroof nie.
- (799) *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 25. Dit hou in dat afgesien word van die gebruik en dus ook van die in-gereedheid-hou van militêre wapens, idem, 26. Eweneens *Nieuwe Weerbaarheid*

a.w. 21.

- (800) *Geweldloze Weerbaarheid* a.w. 55 - 59.
- (801) Gregg a.w. 82 ("proper training"); Lasserre a.w. 278 ("methodisch georganiseerd"). Vgl. Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 23: "Vrede is niet goedkoper dan oorlog".
- (802) Daar is ook nog ander voorbeelde: *Geweldloze Weerbaarheid* a.w. 63 - 98. Of Sharpeville (21 Maart 1960) hieronder kan ressorteer (92), is twyfelagtig. Vgl. ook Tony Johnston, *Non-violence in Martin Luther King in Pro Veritate*, vol. 11 no. 11, Maart 1973, 17 - 21.
- (803) Von Weizsäcker, laaste a.w. 24.
- (804) *Geweldloze Weerbaarheid* a.w. 49. Insgelyks Verdonk in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 43: "Het bezetten van een land, dat geestelik weerbaar is, vooral wanneer het getraind is in dergelyke strijdmethoden, is een hachelijke zaak".
- (805) *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 59; Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* a.w. 256. Von Weizsäcker a.w. 24 (vgl. 50: gekontroleerde ontwapening). (Vgl. P. Noel-Baker in *Tenzij er vrede komt* .....a.w. 210).
- (806) *Strijd* a.w. 145 (vgl. 144).
- (807) G.J. Heering a.w. 105 ("die belang en waardigheid van die volk is die hoogste wet").
- (808) *Idem*, 98 (vgl. 97).
- (809) Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1928, 234 (vgl. 152 - 155, 311 v., 366 - 367. Ook vir die Fascis, Mussolini, is alles geleë in die staat, vgl. G.J. Heering a.w. 120. Heering wys daarop dat 'n staats(gesag) grëense het, 145. Vgl. idem, 84: "De vraag, hoe deze ((macht en recht)) zich verhouden, is de grote staats- en rechtsvraag van deze tijd". Hy verwerp die status-quo-gedagte, 77.
- (810) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* a.w. 367.
- (811) *Idem*, 353.

- (812) Idem, 354.
- (813) Idem, 360. (Anders by A.D.R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis* IV, Franeker z.j. 303: "Wat de Christologische *fundering* van de overheid en de staat... betref, merken we op, dat dit nergens in de Schrift gevonden word").
- (814) Bonhoeffer, laaste a.w. 367.
- (815) Lasserre a.w. 93. 'n Owerheid regeer oor 'n bepaalde (willekeurige) gebied, 94 (vgl. 123).
- (816) Idem, 141, 144. Ook hy verwerp die status-quo-gedagte, 165.
- (817) Idem, 163 (veral contra Niebuhr). Hy lewer ook kritiek (132, 191, 200, 297 voetnoot 6) op Karl Barth se *Christen=gemeinde und Bürgergemeinde*, Stuttgart 1946.
- (818) Lasserre a.w. 147 - 148.
- (819) Idem, 197, 198, 200, 203. Vgl.: "*Das Gesetz Gottes ist weder Grundlage noch Inhalt des Menschenrechtes, sondern sein Kriterium*", 302 voetnoot 36. (Vgl. G. Th. Rothuizen, *Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet*, Kampen 1962, asook J. van den Berg, *Gods wet op de straten der wereld*, in *GTT*, jg. 63 no. 2, Mei 1963, 123 - 130).
- (820) Lasserre a.w. 172 (vgl. 171, 174, 184, 202). (Volkome anders by *Nicolas Berdjajew*, wie se siening is dat wat vir 'n individu verwerplik is, vir 'n staat geoorloof en selfs verdienstelik kan wees, vgl. S.J. Ridderbos, *Compro=*  
*mis* a.w. 136).
- (821) Lasserre a.w. 177.
- (822) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 156 - 157, 367 - 368)
- (823) Idem, 156 - 157.
- (824) Idem, 235.
- (825) Idem, 65.

- (826) Idem, 367 (vgl. 259, f.v.m. Bertjajew).
- (827) F.M. Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 123; Tooke a.w. 177 ; (Vgl. Köling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 113).
- (828) Vgl. Bainton a.w. 107; Lasserre a.w. 188, Gregg a.w. 177v.
- (829) Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 91 - 92. Rothuizen sê: "Het is duidelijk, dat bij hem het on-duitse en ook het anti-duitse niet gegaan is op koste van het duitse, daartegen ook nietuitgespeeld mag worden, juist ook niet moet worden, omdat het óók het eerste in dienst wil staan van het laatste" (91).
- (830) Gollwitzer, *laaste* a.w. 234, 235. In *De Vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. eksegetiseer hy Efes. 2: 14 (die middelmuur van skeiding) as siende op die *vyandskap* - en nie die *verskil* nie - wat deur Christus vernietig is (28). Die Bybel is nie teen veelvoud en verskeidenheid nie, maar teen versnippering en verbrokkeling (44) (vgl. ook 84, 92). (Vgl. hier Werner Elert, *Das christliche Ethos*, Tübingen 1949, 135).
- (831) G.J. Heering a.w. 89. Maar deurgaans moet die vraag gestel word "welke zedelijke waarde men aan het 'vaderland' toekent", 87.
- (832) Cadoux *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 179. Gregg a.w. 200 wys op die opvallende verskynsel dat pasifiste, wanneer hul land aangeval word, normaalweg 'n oorlog ondersteun, bv. Einstein, B. Russell en A.A. Milne, maar dit gebeur "because they don't practise a discipline for it (=non-violence)".
- (833) *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 123, 124, 125. Vgl. J. Verkuyl oor "nationbuilding" as "een zaak van zeer groot belang" - maar dan (net?) vir die ontwikkelingslande, *Onderweg naar één wereldsamenleving*, Kampen 1971, 15.
- (834) *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 122.
- (835) Idem, 125. Vgl. G.J. Heering a.w. 102: "Voor het waarachtig christelijk denken is *zijn* Rijk het hoogste goed, niet het volk; en *Peace is the will of God* a.w. 7: "It is impossible for the Christian to prefer citizenship before discipleship...."

- (836) Sien hoofstuk 1.4.4.
- (837) Rölling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 57.
- (838) Idem, 69 (vgl. 241).
- (839) Rölling in *Oorlog en Vrede* (1960), 112.
- (840) Rölling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 98 - 99 (vgl. 145 m.v.n. Tinbergen). (Dit klink byna na Gereformeerde kerkreg!) Verder: "In de jonge landen is het nasionalisme broodnodig", 113.
- (841) Idem, 152.
- (842) Idem, 113 (so 151). Vgl. ook Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 57 ("het nagenoeg onuitroeibare patriottische besef van eigenwaarde als volk")
- (843) Popma in *Christendom en Oorlog* a.w. 129. Sêe wys ook daarop dat deelname aan 'n nasionale verdedigingsoorlog vir 'n Christen geen vanselfsprekende plig is nie, *Christ = liche Ethik* a.w. 362. F. Gogarten lewer skerp kritiek op verwordinge van nasionalisme, *Politische Ethik*, Jena 1932, 211 - 213; ook Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 982; en Schleiermacher meen dat die naam van Christene onder die volke deur niks meer gelaster word nie as deur onderdrukking, *Die christlike Sitte* a.w. 289 - 290.
- (844) Vgl. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 176 en Alva Myrdal in *Vrede* a.w. 17. *Buitelandse kritiek* is o.a. te vind by: J.J. Buskes, *Zuid-Afrika's Apartheidsbeleid: Onaanvaardbaar*, Den Haag 1955; J. Verkuyl, *Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen*, Baarn 1969; idem, *Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland*, Kampen 1972; C.J. Labuschagne, *Schrift= profetie en Volksideologie*, Nijkerk 1968. Milder oor= deel: Nico J. van Vliet, *Apartheid in Zuid-Afrika*, Fran= ker z.j.; J.L. Snethlage, *Meer begrip voor Zuid-Afrika*, Amsterdam 1964; Paul G. Schrotenboer, *Conflict and Hope in South Africa*, Ontario (1968); J.H. Bavinck, *Het Raseen= vraagstuk*, Kampen 1956. Vgl. *Apartheid en arbeidsbestel in Zuid-Afrika*, Bussum 1969. *Binnelandse kritiek* is o.a. te vind by: *Vertraagde Aksie*, Pretoria s.j.; *The Mes= sage in perspective*, Braamfontein (1968); W.B. de Villiers (red.), *Lunteren en die Rassekwessie*, Braamfontein 1969;

verskeie SPROCAS-publikasies; *Pro Veritate* (maandblad).

(845) T.o.v. die Geref. Kerk in S.A. kan verwys word na:

J.D. en S. du Toit, *Die Afrikaanse Rassebeleid en die Skrif*, Potchefstroom 1955 (2); S. du Toit, *Holy Scripture and Race Relations*, Potchefstroom 1960; L.J. du Plessis, *Apartheid. Ja of nee of ja-nee?*, Potchefstroom 1957 (antwoord aan Buskes); *Uit een bloed*, Potchefstroom 1961; Hugo du Plessis, *'n Nuwe deurbraak*, Potchefstroom 1963; *Republiek en Koninkryk*, Potchefstroom 1964; W.J. Snyman (s.a.), *'n Lig vir die Volke*, Potchefstroom 1969; B. Spoelstra, *Die Bybel en ons Afrikaanse Volkebeleid*, Pretoria 1970; J.H. Coetzee, *Blanke Volksontwikkeling in die lig van die Calvinisme*, Potchefstroom s.j.; idem, *Volk (?) sonder land?*, Potchefstroom 1971; J.H. Coetzee, *Die Calvinisme en Volkereverhoudinge* (I.B.C.-studiestuk no. 46), Potchefstroom s.j.; W.J. de Klerk, *Afrikanerdenke. Kontoere van 'n standpunt*; Potchefstroom 1971; *Woord en Daad* (maandblad).

T.o.v. die N.G.K. verwys ons na:

B.J. Marias, *Die Kleur-Krisis en die Weste*, Johannesburg 1952; A.B. du Preez, *Eiesoortige ontwikkeling tot Volksdiens. Die hoop van Suid-Afrika*, Kaapstad/Pretoria 1959; idem, *Die Skriftuurlike grondslag vir rasseverhoudinge*, Kaapstad/Pretoria (1955); W.A. Landman, *Ons Rassevraagstuk, die wêreldmening en ons toekoms*, Stellenbosch/Johannesburg 1955; idem, *A Plea for Understanding. A reply to the Reformed Church in America*, Cape Town 1968; B.B. Keet, *Suid-Afrika, Waarheen?* Stellenbosch 1956 (2); F.J.M. Potgieter, *Veelvolkige Ontwikkeling: Die wil van God*, Bloemfontein (1956); *Die N.G. Kerk in Suid-Afrika en Rasseverhoudinge* (1950-1960), Pretoria (o.a.); J.C.G. Kotzé, *Ras, Volk en Nasie in terme van die Skrif*, Stellenbosch/Johannesburg 1961; idem, *Wie beset hierdie bedreigde huis?*, Stellenbosch 1964.

T.o.v. die N.H. Kerk van Afrika dink ek aan:

C.L. van den Berg, *Onvertraagde Voortgang. Ope brief aan prof. dr. A. van Selms*, Pretoria (s.j.); H.P. Wolmarans, *Die Gronde vir Apartheid I - III* in *Die Hervormer*, Apr., Mei, Junie 1968, en die veel besproke Herderlike skryfwe van die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika aan die lidmate van die kerk oor sy opvatting met betrekking tot volkereverhoudings in die

*Republiek van Suid-Afrika, N.H.W.-Pers, Pretoria (1973).*

- (846) Vgl. o.a. W.J.Snyman in 'n *Lig vir die volke* a.w. 32 (oor nuwe volke); *Woord en Daad*, jg. 13 no. 111, Des. 1971, 14 (i.v.m. Kleurlinge); J.H. Coetzee, *Blanke volksoontwikkeling in die lig van die Calvinisme* a.w. 23, 28, 29 (i.v.m. Engelse en Afrikaners); J.H. Coetzee in *Die Atoomeeu - in U lig*, Potchefstroom 1969, 159, 164; P. d.K. in *Loog*, jg. 1 no. 3, Okt. 1971, 9. Vgl. die *Dordtse Leerreëls* III/IV, 7: In die N.T. is "die onderskeid tussen die volke weggeneem". Vgl. ook D. Wilhelm Kolffhaus t.o.v. Calvin: "Die Liebe des Christen zu seinem Volk, darf nicht verfälscht werden in eine heidnische Vergötzung der Nation", *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Kreis Moers 1949, 399.
- (847) Dit verdien oorweging om die woord *nasie* (Hebr. *goj* en Grieks *ethnos*) te reserveer vir 'n burgerlike eenheid, terwyl die woord *volk* (Hebr. *am* en Grieks *laos*) gebruik word in die betekenis van *Godsvolk, kerk*. Vgl. verder Gollwitzer in *De vrede van God en de vrede van de wereld* a.w. 27, en veral J.C. Coetzee, *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament*, Potchefstroom 1965, 19-57. Sien ook *Volk- en Nasieskap in Suid-Afrika* in *Woord en Daad*, jg. 11 no. 79, Maart 1969, 1 - 2; S.C.W. Duvenage, *Die Verhouding van Kerk tot Volk*, Zaandijk (1962), 71v.
- (848) J. Verkuyl in *Verantwoorde Revolusie* a.w. 9.
- (849) J. Verkuyl, *Onderweg naar één werelddamenleving* a.w.
- (850) Idem, 71.
- (851) Idem, 13, 29, 64, 81, 109.
- (852) Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 20 (vgl. 42).
- (853) Idem, 65 (vgl. 64, 76, 94, 127, 137).
- (854) Cadoux, *Christian Pasifism Re-examined* a.w. 226. G.J. Heering a.w. 160 en Baker (in *Tensij er vrede komt* a.w. 213) wys ook op vredesooreenkomste wat nie nagekom is nie.
- (855) L. Richards, *Christian Pacifism after two World Wars* a.w. 96. Vgl. Gregg a.w. 204.

- (856) Vgl. *Strijd* a.w. 41, 87 (vir 'n internasionale regsorde en polisiemag); Dippel, *In Godes Naam* a.w. 43 (internasionale leërmag); Bainton a.w. 256 (wêreldregering); Stratmann a.w. 45, 92 - 93 (gereghof en leër); voorts Cadoux a.w. 221 - 222 (ook 42); Müller a.w. 57; Richards a.w. 131; G.J. Heering a.w. 234 - 236; Gregg a.w. 133; Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 40; *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 18, 24; *The Pacifist Conscience* a.w. 242 (Freud aan Einstein).
- (857) In *The Pacifist Conscience* a.w. 85 - 86. Vgl. ook *Friedensaufgaben der Deutschen*, Gerd Mohn 1968 i.v.m. 'n heilsame korrelasie tussen nasionalisme (Duitsland) (15, 18), regionalisme (Europa) (13, 15, 20) en mondialisme (13).
- (858) Röling in *Oorlog en Vrede* (1960) a.w. 102. Eweneens in *Aspeken van de Koude Oorlog* a.w. 102, 130.
- (859) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 62.
- (860) Röling in *Oorlog en Vrede* a.w. 99. Vgl. ook sy *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 181 - 182 oor die denke in terme van nasionaliteit i.p.v. humaniteit.
- (861) By Röling in *Oorlog en Vrede* a.w. 99.
- (862) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 99.
- (863) Idem, 96. Vgl. ook Baker in *Tenzij er vrede komt* a.w. 221 - 222 (die vraag is nie òf ons 'n wêreldregering sal kry nie, maar hoe sterk dit moet wees); en J. Galtung in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 71.
- (864) Röling, laaste a.w. 93 - 94, en Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 175.
- (865) Röling, laaste a.w. 171 - 172.
- (866) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 135, en Röling in *Aspeken van de Koude Oorlog* a.w. 123 - 130, en Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 67.
- (867) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 140.

- (868) A. Beaufre in *Tenzij er vrede komt* a.w. 31.
- (869) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 198; idem in *Oorlog en Vrede* (1960) a.w. 104.
- (870) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 66, 191 (vgl. 61, 93 - 94, 99, 121, 135, 140, 149).
- (871) B.V.A. Röling, *Polemologische aspecten van de afschrikkingsgedachte* (z.u. & z.j.), 131. Ook hier verwerp hy een= sydige ontwapening, omdat dit lei tot magteloosheid wat aggressie uitlok (130).
- (872) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, a.w. 66.
- (873) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 130.
- (874) Röling in *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 137.
- (875) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 115.
- (876) Vgl. hfst. 3 voetnote (323)-(342).
- (877) Häring, *Das Gesetz Christi* a.w. 979 (976).
- (878) Tillmann, *Handbuch der katolischen Sittenlehre* IV 2, a.w. 455.
- (879) Vgl. bv. *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 45; Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral* a.w. 399 (718); Kerk, *Oorlog, Vrede* a.w. 7 - 8, 24 - 27, 102 (vgl. 44, 66, 69, 71 - 73). (Vgl. ook *Eén wereld of geen wereld* a.w. 12, 21, 23, 49, 51, 52, 60, 61).
- (880) Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* a.w. 459. (Brunner laat hom nie uit oor die hoë-vraag nie).
- (881) Sde, *Christliche Ethik* a.w. 361 (vgl. 520 voetnoot 31). Interessant is ook H. Gollwitzer, *Rijk Gods en socialisme by Karl Barth*, Baarn 1972.
- (882) Thieliicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 535 - 539, 545.
- (883) Idem, 537. Vgl. W. Elert, *Das christliche Ethos* a.w. 158.

- (884) Thielicke laaste a.w. 541. Vgl. Chantepia de la Saussaye, *Het Christelijk Leven* II a.w. 192.
- (885) Abbing (in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 15) noem Thielicke se beskouing dat 'n wêreldstaat noodsaaklik demonies moet wees, "een onbijbels konservatiewe fatale gedachtengang". Pinkster is die teëhanger van Babil. Ook Westerman ag die gedagte dat één politieke mensegemeenskap die Dier van die Apokalips beteken, "een aprioristiesch-pessimistiese begrenzing van de groeiende eenwording der wereld" (in *Oorlog en Vrede* a.w. 65 voetnoot 8).
- (886) Thielicke, laaste a.w. 533.
- (887) Idem, 543. Ook A. Schlatter, *Die christliche Ethik*, Stuttgart 1961(4), 165 (i.v.m. nasionale en universele denke). Vgl. ook Thielicke laaste a.w. 546 i.v.m. Althaus, wat dikwels misverstaan is, maar ook daartoe aanleiding gegee het.
- (888) Vgl. o.a. G.B. Wurth, *Het Christelijk Leven in de maatschappij* a.w. (op 136 verwerp hy kollektivisme (as Kommunisma)); Schippers, *De Gereformeerde Zede* a.w. Sien ook Calvyn, *Institutie* a.w. IV, XX.
- (889) Geesink, *Gereformeerde Ethiek* II a.w. 420 (en 414, oor volkerag).
- (890) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek* a.w. 378.
- (891) Idem, 381. (Hy onderskei tussen *bonds-staat* (= een staat met vasalstate) en *statebond* (= soewereine state in verband), 379).
- (892) S.G. de Graaf, *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog* a.w. 13 (16).
- (893) Idem, 22 (14).
- (894) Idem, 14.
- (895) Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 51.
- (896) Idem, 49 (vgl. idem in *Christendom en Oorlog* a.w. 136).
- (897) Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 51.

- (898) Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 159 (asook in *Trouw*, 20 Sept. 1969, 5). Eweneens Roscam Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 14.
- (899) De Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog* a.w. 155 (148).
- (899a) Wurth, *Het Christelĳk lewen in de maatschappij* a.w.165.
- (900) Vgl. *Christendom en Oorlog* a.w. 144.
- (901) Idem, 150 (147, 148).
- (902) Herman Ridderbos in *Gereformeerde Weekblad*, jg. 26 no. 14, 9 Okt. 1970, 78 (in antwoord aan L.H. Kwast).
- (903) *Acta Geref. Ekumeniese Sinode*, Potchefstroom 1958, p. 29. (Die Geref. Kerk in S.A. het hierdie aanbeveling nie aanvaar nie, omdat die term "opbou van 'n nasionale regsorde" "baie rekbaar" is, *Acta*, Potchefstroom 1961, p. 146). Ook die Ndl. Hervormde Kerk pleit vir 'n internasionale organisasie, *Woord en Wederwoord*, 's-Gravenhage 1964(2), 33, 44.
- (904) *Woord en Daad*, jg. 11 no. 83, Julie 1969, 8. J. Raubenheimer, *Suid-Afrika se lidmaatskap van die V.V.O.* (I.B.C.-studiestuk no. 27), Potchefstroom s.j., oordeel ook nie baie optimisties oor die V.V.O. nie. Die frappante is dat die grootste stimulans vir mondialisme in die E20 juis van Afrikaner sou kom: J.C. Smuts, *Holism and evolution*, London 1926.
- (905) Vgl. Schürmann: Wanneer twee klein state 'n geskil het, verdwyn die geskil; wanneer 'n klein en 'n groot staat 'n konflik het, verdwyn die klein staat; wanneer twee groot state 'n konflik het, verdwyn die V.V.O. (aangehaal in *Christendom en Oorlog* a.w. 158).
- (906) P. Martin in *Eén wereld of geen wereld* a.w. 11 (49).
- (907) Idem, 14 - 17.
- (908) De Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog* a.w. 145. Vgl. Diepenhorst, *In de Schaduw der Vernietiging* a.w. 123; *Ethische Aspecten van het kernwapen* a.w. 9; Noel-Baker in *Tenzij er vrede komt* a.w.214. Vgl. ook *Nieuwe literatuur over oorlog en vrede*, jg. 7 no. 9, Sept. 1970 (VN nummer) (veral 242: "Toch heeft de VN in belangrijke mate bijgedragen tot de handhaving van de vrede, door te verhinderen dat kleine conflicten tot grotere uitgroeiden").

- (909) F.A. van Jaarsveld en Theo van Wijk, *Nuwe geïllustreerde Geskiedenis vir die Senior Sertifikaat, Deel II, Algemene Geskiedenis*, Johannesburg 1968: 310 - 316 handel oor prestasies van die V.V.O. in die algemeen, 311 - 313 in besonder oor die handhawing van vrede. 'n Sterk kritiese beskouing van die V.V.O. is te vind by G.E. Griffin, *The Fearful Master. A second look at the United Nations*, Massachusetts 1965(4).
- (910) William Stead. Verwysing by G.H.J. van der Molen, *Christendom en Internasionale in Christendom en Nasionalisme*, 's-Gravenhage 1955, 136.
- (911) Vgl. Diepenhorst a.w. 113.
- (912) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 37.
- (913) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 66.
- (914) Idem, 68 (m.v.n. Patijn en Van Niftrik). Vgl. A. Troost in *Sermo*, Febr. 1963, a.a. 6 oor die goddelose Kommunisme as die "hoogst denkbare bedreiging der volken"; ook A.F. van Leeuwen in *Oorlog en Vrede* a.w. 50, 52; en Schelhaas in *Gereformeerde Weekblad*, jg. 25 no. 20, 14 Nov. 1969, 116.
- (915) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 138.
- (916) Idem, 335: "Die wichtigste Erkenntnis für die westliche Politik sei heute, dass nicht die Russen unser Feind sind, sondern der Krieg" (m.v.n. Wright Mills). Vgl. *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 34: Ons vyand is nie net die Kommunisme nie maar ook die militêre sisteem.
- (917) Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 65.
- (918) Gollwitzer, laaste a.w. 35 (ook xxiv); G.J. Heering a.w. 128 (126 - 131); *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 24 (vgl. *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 29). Vir Bonhoeffer, vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 101.
- (919) G.J. Heering a.w. 128.
- (920) Idem, 218.
- (921) Vgl. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 171 - 172. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 200 wys daarop

dat die Russe in 1932 gevra het vir totale ontwapening, maar dat die Weste dit koud ontvang het. En Chroesjtsjow het gesê dat die mense nie deur oorlog na die Kommunisme gedryf moet word nie; dit sou "waansin" wees om 'n nuwe en beter maatskaplike orde deur middel van oorlog te vestig (by Kuypers, in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 115; vgl. ook *Christendom en Oorlog* a.w. 171). As Chroesjtsjow in 1959 aan Eisenhower sê dat ons julle sal "begrave", het hy dit figuurlik bedoel in dié sin dat die kommunistiese stelsel die kapitalistiese sal oorwin (vgl. *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 101 voetnoot 2, en Diepenhorst a.w. 59. Vgl. Tsou En Lai i.v.m. 'n voorstel tot algehele ontwapening, in *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 84.

- (922) Sacharow skilder die gruwelikhede van die Stalinistiese regime en hoedat 10 tot 15 miljoen mense omgekom het deur folteringe in die kampe (vgl. *Nieuwe literatuur over oorlog en vrede*, jg. 6 no. 1, Jan. 1969, 24). (Ook die Chinese rewolusie het 'n paar miljoen lewens geëis).
- (923) Chroesjtsjow het in 1961 opgemerk dat, in geval van 'n oorlog in Europa, vir die volledige en uiteindelijke be=slissing van nukleêre wapens gebruik gemaak sal word (vgl. *Nieuwe literatuur over oorlog en vrede*, jg. 6 no. 1, Jan. 1969, 10).
- (924) Røling in *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 109 (m.v.n. George F. Kennan, *Russia, the Atom and the West*, London 1958, 18v.). Veral die waterstofbom het die koerswysiging teweeggebring, Røling in *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 109. Vgl. Røling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 84: "Het is niet de communistische leer, dat deze zegepraal door militaire verovering moet worden bewerkt". In *Vrede en Rechtvaardigheid* a.w. 123 oordeel Røling versigtiger. Kwee Swan-Liat wys egter daarop dat volgens die Chinese-kommunisme 'n rewolusie sonder wapens ondenkbaar is, en dat die leninistiese stelling van vreedsame koëksistensie dui op die betrekkings tussen state met verskillende *sosiale* sisteme maar nie op dié tussen imperialisme en sosialisme nie, in *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 86 - 87. Ook volgens J.A. du Plessis beteken "vreedsame naasbestaan" nie dié tussen Oos en Wes nie, "maar om beter rewolusie moontlikhede te skep", *Die Filosofie van die Grafskrif!* 'n Inleiding tot die verstaan van die Sowjet-Kommunisme (I.B.C.-studiestuk no. 62), Potchefstroom s.j., 11.

- (925) Röling in *Aspecten van de Koude Oorlog* a.w. 114 - 115.
- (926) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 83 - 84 (vgl. 161).
- (927) Idem, 83 - 84. Vgl. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 41. Vgl. Vlekke in *Oorlog en Vrede* a.w. 38 - 39.
- (928) Van Kaam in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 41.
- (929) Vgl. Rasker, *Wir wählen das gefährlichen Leben* a.w. 25, 34, 35, en idem, *Politiek Ethos* a.w. 70; Stratmann a.w. 69; *Nieuwe Weerbaarheid* a.w. 34; Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 191; Dippel, *In Godes Naam* a.w. 47; J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 57; Kuitert in *Sermo*, Maart 1963 a.a. 6 (m.v.n. Israel in Babilonië). Breedvoerig J. Verkuyl, *Evangelie en Communisme in Azië en Afrika*, Kampen 1966.
- (930) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 193, 195. Vgl. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 83: liever dood as massamoordenaar.
- (931) Gollwitzer, *Die Christen und die Atomwaffen* a.w. 30.
- (932) Troost, "*Vrede op aarde*" - ook door atoombommen? in *Geref. Kerkbode Rotterdam* 1963 (Kersnommer), 17. Ewens in *Sermo* (oor: *Anti-Communisme*) jg. 10 no. 8, Mei 1963, 4. Vgl. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 127 oor "liever rood dan dood". Verder Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 23.
- (933) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 582.
- (934) Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 38.
- (935) Raskers, *Politiek Ethos* a.w. 55.
- (936) Vgl. Diepenhorst a.w. 32.
- (937) B. van Kaam in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 45. Ewens Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 161. Vgl. Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 164.
- (938) Wurth in *Anti-Revolutionaire Staatskunde*, Sept. 1959, a.a. 247, 249.

- (939) Idem, 249.
- (940) Troost in *Sermo*, Mei 1963 a.a. 3.
- (941) Idem, 4.
- (942) Idem, 8.
- (943) By G.J. Heering a.w. 213.
- (944) By Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 212. Vgl. G.J. Heering a.w. 127: "Het Communisme is evenmin echter te denken zonder het christendom".
- (945) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 47 - 48.
- (946) Vgl. *Geweldloze Weerbaarheid* a.w. 20.
- (947) Idem, 20. (Vgl. J.A. du Plessis, *Filosofie van die Grafskrif!* a.w. 1 - 2. Swan-Liat meen dat China nie aggressiewer is as die Sovjet-Unie nie, in *Aspekte van die Koude Oorlog* a.w. 81 (vgl. 117). Ook Tödt ag die Maoïsme meer buigsam as die Leninisme, in *Theologie der Revolusie* a.w. 18).
- (948) "Men zou het belangrikste feit uit de 20ste eeuw kunnen noemen: dat Rusland blank is. Vooral de Chinezen zijn geneigd daar de nadruk op te leggen....", Rölling in *Aspekte van die Koude Oorlog* a.w. 11. Op die Afro-Asiatiese solidariteitskonferensie van 1963 te Tanganjika het die Chinese delegasie-leier aan die Russe gesê: "Blankes het hier niks te maak nie", idem 111 (so 84).
- (949) Vgl. Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 47.
- (950) B. van Kaam in *Meeegenomen voor de vrede* a.w. 40.
- (951) Gollwitzer, laaste a.w. 217.
- (952) Idem, 177 - 178. Tog moet die Christelike kritiek teen die Kommunisme wees nié dat dit te materialisties maar te idealisties, nié dat dit te rasionalisties maar te weinig rasioneel is, 218.
- (953) Idem, 179. Gollwitzer stel selfs die vraag of die praktiese, politieke inhoud van die Marxisme nie onbevang getoets en

so moontlik gabillik kan word nie, maar dan lōsgemaak van sy messiaanse verwagtinge en ontgaan van sy wêreldbeskoulike agtergrond, *En brengen waar gij niet wilt. Verslag van een gevangenschap*, Franeker z.j. (3e druk), 70. (Insgelyks Kwant in *Aspekten van die Koude Oorlog* a.w. 34).

- (954) Josef Hromadka, *Evangelie voor atheïsten*, Utrecht 1967, 36: "Het ongeloof kan een vrucht zijn van ons gecamoufleerde ongeloof; de goddeloosheid van de wereld weerspiegelt de goddeloosheid van de kerk; het atheïsme kan een gevolg zijn van de ontdekking van de mens die begraven lag onder het puin van het officiële christendom en van door de kerk gezegende onvrijheid, onrechtvaardigheid en uitbuiting" (vgl. 25 - 26, 28, 45).
- (955) Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 169. Vgl. Delfgaauw in *Aspekten van de Koude Oorlog* a.w. 111.
- (956) Rōling in *Aspekten van de Koude Oorlog* a.w. 111.
- (957) Kwant in idem, 27. In die Weste gaan dit veral om die vryheid van die *persoon*, terwyl dit vir Marx meer gegaan het om bevryding van die onderdrukkende (kapitalistiese) *strukture*, idem, 29, 33. Insgelyks in *Christendom en Marxisme*, Utrecht 1966, 224.
- (958) Ds. Z. Kāldy, *Kerkzijn in een communistische wereld in Amsterdamse Kerkblad*, jg. 24 no. 38, 31 Okt. 1969, 1.
- (959) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 190 - 191.
- (960) Luporini (marxis) in *Christendom en Marxisme* a.w. 224.
- (961) *Geweldlose Weerbaarheid* a.w. 23; *Strijd* a.w. 108; G.J. Heering a.w. 130 (m.v.n. W. Banning).
- (962) *Strijd* a.w. 104 (vgl. 107).
- (963) *Strijd* a.w. 115 - 116 (m.v.n. Sternberg) (vgl. 104).
- (964) G.J. Heering a.w. 216 (m.v.n. A. Bevan).
- (965) J. de Graaf in *ZEE*, Mei 1971 a.a. 138.
- (966) Vgl. 4.6.1.3.

- (967) Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 59. 'n Ekstreme voorbeeld van "kapitalisme" is te vind by Dr. Nik Lee: "Maar ook in die hiernámaalse lewe bly private besittings voortbestaan!", *Onheilige dialoog tussen Katolisisme en Kommuniste in Antikom*, Apr. 1970, Deel 3 no. 32, 4.
- (968) Röling, *Inleiding tot de wetenskap van oorlog en vrede* a.w. 41.
- (969) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 87 (vgl. 75, 111).
- (970) Idem, 116.
- (971) Idem, 116 - 117.
- (972) Vgl. Tinbergen in *Oorlog en Vrede* a.w. 129.
- (973) In idem, 144.
- (974) Vgl. idem 130 (t.o.v. wysiginge in die kommunistiese ekonomie); Delfgaauw in *Aspekte van de Koude Oorlog* a.w. 19 (t.o.v. invloed van die sosialisme op Wes-Europa). Vgl. Meijer in *Eén wereld of geen wereld* a.w. 40: "Een verdeling van welvaart en zekerheid, zoals die gaandeweg in Nederland tussen de bevolkingsgroepen en de delen van het land tot stand is gekomen, zou vijftien jaar geleden onvoorstelbaar zijn geweest en vijftig jaar geleden als een dwaze utopie zijn verworpen". Sacharow, Russiese atoomgeleerde, ag 'n toenadering tussen 'n hervormde kapitalisme en 'n moreel aantreklike sosialisme noodsaaklik in belang van die wêreldvrede, vgl. *Nieuwe literatuur over oorlog en vrede*, jg. 6 no. 1, Jan. 1969, 26.
- (975) Vgl. J.H. van Wyk, *Etiëk in 'n eeu van Tegnologie en Tegno-krasie*, Potchefstroom 1971, 187 - 188.
- (976) G.J. Heering a.w. 218, 219. Vgl. Hromadka a.w. 25 - 26: "Alle pogingen van de westerse mensheid om de Russische revolusie en het sovjet-kommuniste door het kweken van een kruistochtmentaliteit, door politieke tegenpropaganda of door militaire maatregelen te verzwakken en in te dammen, ja, om deze moreel te belasteren of definitief ten val te brengen, zijn niet alleen machteloos, maar ze leiden uiteindelijk tot politieke onmacht, tot intellektuele onbequaamheid en geestelike uitzichtloosheid".

- (977) Lasserre a.w. 270. Dit klopt egter nie met die feit dat die nazisme wël met wapengeweld neergeslaan is nie. Vgl. ook Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* a.w. 18: "Dabei wird man sich damit abfinden müssen, dass eine echte innere Befreiung in den allermeisten Fällen erst möglich wird, nachdem die äussere Befreiung vorangegangen ist".
- (978) Schuman in *Meegenomen voor de vrede* a.w. 55 (vgl. 12). Vgl. H. Vogel in *Es geht ums Leben!* a.w. 84: "Ein christliches Abendland, das die Atombombe zu seinem Heiland und Retter vor der Gefahr des Weltbolschewismus macht, überantwortet sich selbst dem Gericht".
- (979) Rasker, *Politiek Ethos* a.w. 64 (m.v.n. Karl Barth).
- (980) Idem, 65 (veral ook 73).
- (981) Idem, 53 (vgl. 66).
- (982) J. de Graaf in *Oorlog en Vrede* a.w. 58. Vgl. Dippel, *In Godes Naam* a.w. 13.
- (983) By Brouwer, *Vrede en Vrijheid* a.w. 15.
- (984) Vgl. Gollwitzer *Forderungen der Freiheit* a.w. 140 (m.v.n. K. Barth). Vgl. Hromadka a.w. 28: "Het zogenaamde anti-kommunisme heeft met zijn angst, zijn pure negativiteit en zijn gemis aan een positief en energiek doel de Europese mensheid verziekt, geestelijk verzwakt en aan de brutale, reaktionaire krachten uitgeleverd".
- (985) Gollwitzer, laatste a.w. 214, 241.
- (986) Idem, 208 (Die (ongeloof in die) kerk sêlf is die grootste gevaar).
- (987) Stratmann a.w. 66 (m.v.n. Berdjajew). Vgl. Hromadka a.w. 35.
- (988) Roscam Abbing in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 21; Vlekke in *Oorlog en Vrede* a.w. 32.
- (989) Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 165. Ongeveer so by Manning in *Aspeken van de Koude Oorlog* a.w. 50 - 51.

- (990) De Gaay Fortman in *Christendom en Oorlog* a.w. 207. Ook Troost, soos eerder aangehaal.
- (991) Vgl. J.D. Vorster, *Wêreldraad — Waarheen?* in *Die Kerk= bode*, jg. 121 no. 15, 9 April 1969, 521: "Reeds in 1954 het prof. Hromadka, 'n meeloper van die Kommuniste, te Evanston vir die Kommuniste gepleit en hy, wat een van die leidende figure in die Wêreldraad was, het selfs 'n jaar gelede nog anti-kommuniste 'n siekte genoem". Vgl. G.J. Heering a.w. 80. In Suid-Afrika is daar -- uiter= aard -- heelwat besin oor die Kommuniste, vgl. o.a. *Chris= tendom teen Kommuniste* (Volkskongres 1964), Pretoria 1964; *Oorlog om die Volksiel* (Internasionale Simposium oor Kommuniste 1966), Pretoria 1967; T.S. van Rooyen, *Kommuniste in Afrika*, Pretoria (1962); A.H. Murray, *Hoe laat is dit?*, Johannesburg 1970.
- (992) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 99.
- (993) Idem, 161.
- (994) So Popma in *Christendom en Oorlog* a.w. 139.
- (995) Vgl. o.a. *Christendom en Marxisme* a.w.; Karl Rahner, *Communisme en christendom. Materiaal voor onderlinge confrontatie en dialoog*, Hilversum/Antwerpen 1966.
- (996) Vgl. J.M. de Jong se opstel, *Revolusie als denkwijze in marxisme en christendom in Voorrang aan de toekomst*, Nijkerk 1969, 170 - 171.
- (997) Gollwitzer, *En brengen waar gij niet wilt* a.w. 68.
- (998) Bruins Slot in *Christendom en Oorlog* a.w. 168 (vgl. 163, 165).
- (999) J.A. du Plessis, *Filosofie van die Grafskrif!* a.w. 1.
- (1000) Dit is Troost se groot beswaar teen Kuitert: dat hy die sentrale punt van die owerheidsverantwoordelikheid gaan trek (en laat verdwyn!) in die private sfeer van die morele verhoudinge (in *Sermo*, Apr. 1963, a.a. 5).
- (1001) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 158.
- (1002) Vgl. W.H. Velema, *Politieke Prediking*, Kampen 1972, 29: "Het is geen bezwaar, zelfs geboden dat de dingen ook

internationaal benaderd worden".

- (1003) Vgl. G.H.J. van der Molen in *Christendom en Nationalisme* a.w. 154 - 155.
- (1004) Vgl. S.G. de Graaf, *Het Ware Geloof. Beschouwingem over Sondag 1-22 van de Heidelbergse Catechismus*, Kampen 1954, 15: "De evangelie van Christus is doorgaans voor de armen".
- (1005) *Acta Geref. Kerk in Suid-Afrika*, Potchefstroom 1967, p. 100 (uit die beswaarskrif).
- (1006) Idem, pp. 91 - 92/100 (sinodale besluit). Ander studie= materiaal oor die Kommunisme is o.a.: K.J. Kraan, *Een Christelike Confrontatie met Marx, Lenin en Stalin*, Kampen 1963; S.U. Zuidema, *Communisme in Ontbinding*, Wageningen z.j.; James D. Bales, *Communism. Its faith and fallacies*, Michigan 1962(2); Walter Kolarz, *Communism and Colonialism*, London/New York 1964; Fred Schwarz, *Jy kan die kommuniste vertrou (om kommuniste te wees)*, Roodepoort (1962).



## 5. P E R S P E K T I E W E

Wie besinnend en wegwysend besig is met die probleem van oorlog en vrede sal noodwendig aandag moet gee aan "kerk en vrede" en "staat en vrede". Hy mag nie, soos al te dikwels by die pasifisme gebeur, die kerklike roeping hier verabsoluteer asof daar geen staat (en owerheid) bestaan nie, maar hy mag ook nie die fout van die militarisme begaan om die taak van die staat so-danig te oorspan dat daar van die kerklike roeping weinig of niks oorbly nie <sup>(1)</sup>. Wie die oorlogsprobleem slegs vanuit die *staat* besien, sonder ekklesiologiese dimensies, of wie die probleem slegs vanuit die *kerk* benader, sonder politikologiese dimensies, vereensydig en vereng die ganse problematiek. Sowel die kerk as staat het elkeen, op sy eie wyse, met oorlog en vrede te doen. Ons voeg 'n derde by: ook die wetenskap kan vanuit 'n besondere situasie 'n bydrae lewer wat verfrissend, deurligtend en oplossend inwerk op ons probleem.

### 5.1 KERK EN VREDE

#### 5.1.1 Die kerk en sy vredestaak

Die eerste vraag wat hier gestel moet word, is: Is vredeswerk ook kerklike werk? Wát is alles kerklike werk? En dan vermenigvuldig die vrae: Waaroor alles mag die kerk spreek? Wanneer spreek "die kerk"? Spreek "die kerk" Sondae wanneer die Woord verkondig word deur 'n *prediker* en/of spreek "die kerk" wanneer *kerklike vergaderings* (kerkrade, sinodes) besluite neem? Hoe is 'n *eenheidspreke* van "die kerk" moontlik teen die agtergrond van 'n kerklik-*verskeurde* situasie? Behoort die kerklike spreke net prinsipiëel of ook aktueel-konkreet te wêes? Moet dit net Woord-

of ook daādverkundiging wees? Is kerklike swye ook 'n manier van spreek? (2)

Ons gaan in hierdie verband nader in op die vraag wat alles "kerklike werk" is, om daarna aandag te bestee aan "vredeswerk". 'n Kerkregtelike ekskurs sal hier noodsaaklik wees.

#### 5.1.1.1 *Kerklike werk*

"Kerklike vergaderings moet alleen kerklike sake en dit op kerklike wyse behandel", so lui art. 30 van die Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in S.A. (3), tewens ook art. 21 van die N.G.K. (4), en so het reeds die Sinode van Dordrecht 1574 besluit (5). Hiermee is dus 'n koerswysiging voltrek, aangesien kerklike vergaderinge vóór 1571 hulle soms met nie-kerklike sake ingelaat het (6).

Die ontstaan van art. 30 was tweeledig: Enersyds was daar 'n *kerklike* oorsaak en andersyds 'n *politieke*. Dit moet gesien word as 'n kontra-reaksie teen die Roomse klerikalisme waardeur die politiek verkerklik is (7). Maar voorts was dit ook 'n kontra-reaksie teen Prins Willem van Oranje se verpolitisering van die kerk. Hy het nl. deur bemiddeling van Marnix van St. Aldegonde 'n poging gewaag by die Sinode van Emden 1571 dat die Protestantse kerke die opstand teen die Rooms-Katolieke Spanje gemeenskaplik moet steun deur soldate te werf vir die leër, geld in te samel vir die troepe en hulp te verskaf by die oorbring van leërberigte (8). Die Sinode het egter geweier om hom vir politieke doeleindes te laat misbruik en het, ten einde die prins nie te krenk nie, hieroor geswyg. Namate politieke vryheid in Holland toegeneem het, het die kerk ook duideliker standpunt kon inneem, soos wel in 1574 gebeur het. Die kerk het hierin sy *begrensing* ten opsigte van die staat aangedui, nl. geen politieke misbruik van die kerk deur

die staat nie. Maar wat in hierdie artikel nié na vore kom nie, is die *roeping* van die kerk ten opsigte van die staat (en ander lewensterreine). Art 30 het dan ook normaalweg veel sterker gefunksioneer as art. 28 waarin oor "korrespondensie" met en "ge-tuienis" voor die owerheid gehandel word.

Dit is natuurlik 'n groot vraag of art. 30 prinsipieel - en ook prakties - houdbaar is. Die grens tussen 'n kerklike en nie-kerklike saak is bowendien nie altyd maklik bepaalbaar nie. Wie bv. 'n Acta van die Gereformeerde Kerk in S.A. oopmaak, sal daarin onderwerpe vind soos: onderwys, rasseverhoudinge, immigrasie, Kommunisme, maatskaplike sake ens.

Moeiliker egter is die *prinsipiële* vrae wat hier na vore gebring kan word. Eerstens: die gevaar van *neutralisme*. Wanneer die kerklike vergaderinge hulle alleen mag besig hou met "kerklike sake", dan ontstaan die vraag of die ander terreine dan so "soewerein" is dat vergaderinge ook nie dááror die lig van die Woord moet laat val nie. Of is laasgenoemde net die taak van individuele of georganiseerde gelowiges (die kerk-as-organisme)? Of van predikante tydens die Woordverkondiging? Maar juis dān ontstaan weer nuwe vrae! Tweedens is daar die gevaar van 'n *dualistiese ekklesiologie*. Wanneer die kerk-as-instituut hom moet bepaal by "kerklike sake" terwyl die kerk-as-organisme die "stem van die kerk" moet vertolk <sup>(9)</sup>, dan is die gevaar van 'n dubbele kerkbegrip wawyd oop. Hierdie onderskeiding van kerk-as-instituut en kerk-as-organisme, wat veral deur Kuyper ontwerp is, maar deur Bavinck anders hanteer is <sup>(10)</sup>, is egter 'n "grootliks omstrede opvatting" <sup>(11)</sup> en het m.i. terag kritiek ontlok <sup>(12)</sup>. Mag die kerk-as-instituut, mag 'n *kerkvergadering* nie ook die lig van die Woord oor alle lewensterreine laat val en die heerskappy van Christus oor alles proklameer nie? Daarby word ook alte maklik verfall in

'n kollegialistiese kerkbegrip waar gespreek word van "die kerk" en "sy lede" <sup>(13)</sup>, en waar "kerk" met "kerkvergadering" geïdentifiseer word i.p.v. met lidmate, soos in die N.T. gebeur <sup>(14)</sup>. 'n Derde wesenlike gevaar is dié van *individualisme*. Wanneer slegs *predikante* en individuele Christene die "stem van die kerk" vertolk, en nie ook kerkvergaderinge nie, en wanneer die prediking geskied, "los van al die heiliges" om (Efes. 3:18), dan kán dit aanleiding gee tot 'n oewerlose *individualisme*, sodat die een hom vir sy pasifisme, die ander kom vir sy militarisme op een en dieselfde Bybel - en miskien teks - beroep. Daarby moet onthou word, dit ten vierde, dat vanweë die noue relasie tussen *kerk en teologie* - die beoefening van teologie is tog amptelike kerklike werk - die kerk in elk geval in die *teologiese-etiek* besig is met "nie-kerklike" sake.

Ruweg genome, kan ons ten minste *vier* standpunte onderskei rakende die vraag na die spreke van die kerk in die samelewing.

#### (i) Neutralisme

'n Kerk wat hom terugtrek in eensydige selfversorging en konsentrasie op die innerlikheid van die mens en sō alleen maar net 'n liturgiese kerk van kultiese handeling word <sup>(15)</sup>, kan nie die gevaar van neutralisme, sakralisme, privatisisme en piëtisme ontloop nie. 'n Kerk wat die stormvloed van die politiese wêreld ontsnap en hom terugtrek agter die veilige bunkers van wêreldmyding, verloor gaan=deweg sy betekenis om sout van die aarde en lig van die wêreld te wees. 'n Kerk wat meen dat solank as hy hom maar net "by die evangelie bepaal", daar nooit 'n konflik met die staat kan ontstaan nie, soos patriarg Alexius van Moskou beweer het <sup>(16)</sup>, het die Bybel half gelees. 'n

Kerk wat sō abstrak oor Christus, die sonde, verlossing en die Koninkryk van God preek dat die boodskap haas betekenisloos is <sup>(17)</sup>, het die Bybel verkeerd verstaan. Hierdie visie van neutralisme het ons - gedeeltelik al- tans - by die Historiese Vredeskerke aangetref, en in uitgesproke vorm by die Jehovagetuies.

Wat so 'n kerk egter nie raaksien nie - of verbysien - is dat *swye* ook 'n vorm van spreke is. Wie meen om "onpolitities" te preek, is dikwels juis "politities" besig, in soverre die heersende magte stilswyend aanvaar of ondersteun word <sup>(18)</sup>.

#### (ii) Klerikalisme

Direk teenoorgestel aan die neutrale standpunt is die R.K. visie van verkerkliking van die ganse lewe en 'n ekklesiologiese heerskappy wat wêreldomvattend is <sup>(19)</sup>. Dit sou egter volkome oordrewe wees om hierdie siening op alle Rooms-Katolieke teoloë van toepassing te maak <sup>(20)</sup>. Hans Küng het byvoorbeeld 'n pragtige uiteensetting gebied van die taak van die kerk, waarin hy die klem laat val op *diens* en nie op *heerskappy* nie, en dan nog diens aan die *Godsryk* en nie aan die *kerk* self nie <sup>(21)</sup>.

#### (iii) Sekularisme

Hierdie standpunt impliseer dat die kerk welhaas volkome opgaan in die wêreld en so sy eie aard en volkome andersheid verloor <sup>(22)</sup>. Die kerk kan hier nie genoeg politities daar uitsien en aan politiek meedoen nie. Dit gaan hier om 'n politieke teologie, om 'n politieke inter-pretasie van die evangelie <sup>(23)</sup>. Dit gaan om 'n deur-

breking en omvorming van die status-quo-maatskappystruk-  
ture waardeur veranderde en hernude mense na vore kan  
tree (24).

(iv) Vokasionalisme

Hier word uitgegaan van die gedagte dat die kerk *in*  
en nie *van* die wêreld is nie en dat die kerk deur God  
*geroep* word om die Woord universeel te spreek. Oor  
presies hoë en wannêër, is daar egter meningsverskil.

Daar is sommige wat uitgaan van 'n *situatiewe spreke* van die  
kerk. Die kerk, sê Bouwman, besit nie die bevoegdheid en ont-  
beer die bekwaamheid om oor sake van maatskappy, staat, wetenskap,  
kuns ens. uitsprake te doen. "De taak der kerk ligt op het  
gebied van het heilige" (25). Kerk en staat het 'n eie van Godge=  
gewe terrein. Nietemin mag beide nie geskei word nie. Die kerk  
moet die lig van Gods Woord laat skyn oor die natuurlike lewe (26),  
dit moet invloed uitoeven op die maatskaplike en politieke lewe  
(27). En hiermee stem nagenoeg alle Gereformeerde kerkregkundiges,  
in hulle bespreking van artikel 30, saam. Die kerk - bedoel as  
kerkvergadering - hou hom normaalweg nie met nie-kerklike sake  
besig nie (28), maar daar kán *situasies* ontstaan dat hy dit wêl  
moet doen (29).

Hierdie standpunt is ook te vind by Karl Barth (30), en in Suid-  
Afrika word dit voorgestaan deur S.C.W. Duvenage (31). Hieruit  
blyk egter nie baie duidelik presies *wanneer* die kerk moet spreek  
nie - dit bevat dus 'n element van subjektivisme - asook wat met  
die *kerk* (wat spreek) bedoel word nie.

'n Ander - maar nie veel verskillende - mening is dat die kerk

hom wêl met nie-kerklike (bv. politieke) sake mag besig hou, maar dan slegs op *prinsipiële* (en geen *aktuele*) wyse. Dit sou egter foutief wees om hierdie onderskeidings te verabsoluteer, aangesien vele lyne mekaar deurkruis. So is daar diegene wat van oordeel is dat die kerk méér moet doen as 'n blote situatiewe spreke; daar moet 'n *permanente prinsipiële* en kritiese begeleiding wees ten opsigte van buite-kerklike sake, egter nie te verstaan as 'n *konkreet-aktuele* spreke nie -- wat nie wil sê dat ook dít sou kon geskied nie. Ons dink in hierdie verband aan name soos Velema, Ridderbos, Troost, Thielicke, Wendland (32) en Heyns.

Velema lewer verantwoorde kritiek op 'n politieke prediking - 'n term wat hy uiteindelik afwys (33) -, maar tog noem hy dat die boodskap van Jesus "politieke konsekwenties" besit (34). "Er kan in de prediking aandacht gegeven worden aan politieke aangelegenheden. Dat volgt uit het alles omvattende van Jezus' heerschappij die Hij door zijn Woord oefent. Er is geen terrein in ons leven waarover Hij de scepter niet opheft. Dat geldt de huwelijksverhoudingen en het gezinsleven, evengoed maatschappelijke verbanden en politieke kwesties" (35). In hierdie verband dink hy onder andere "aan het opkomen voor rechten van hen die onderdrukt worden, zonder dat anderen daaraan voldoende aandacht schenken" (36). Velema sien die prediking van die kerk egter breër as net *kanselprediking*, maar ook as - laat ons sê - *sinodale* prediking (37). Hiermee verbreed hy enigszins sy visie van vroeër waar hy die kerklike roeping hoofsaaklik beperk het - en m.i. dus vereng het - tot die kerk-as-organisme (38). Dát die kerk 'n universele boodskap het, is duidelik; ten opsigte van die hoë daarvan is Velema egter vaag en verplaas hy die nadere konkretisering daarvan in die hande van die - mondige - lidmate (39). Daarna is die gevsar van kerklike individualisme natuurlik wawyd

Herman Ridderbos bevraagteken dit dat die kerk hom oor alles en nog wat moet uitspreek (40). Hy verkies eerder dat Christelike organisasies hierdie werk sal doen (41). Dit beteken egter nie dat "die kerk" geen "buite-kerklike" taak besit nie, want die kerk is nog "wat meer en wat anders dan de ambtelijke kerkelijke vergaderingen" (42); voorts kan die kerkvergaderinge 'n "stimulerende werking" op politieke organisasies laat uitgaan, terwyl laasgenoemde die kerk kan bewaar van voorbarige uitsprake (43). Die kerk het dus ook ambtelik met die politiek iets te doen, en dit kan selfs so ver gaan dat die kerk sy stem moet verhef "óók op politiek en sociaal terrein" (44).

van  
Troost spreek eerder kerklike verantwoordelikheid vir die politiek as van politieke verantwoordelikheid van die kerk, soos die Nederlands Hervormde Kerk (45). Die groot vraag is op watter wyse die kerk vanuit die Bybel 'n konkrete antwoord moet gee op konkrete politieke vrae (46). Troost sien die oplossing geleë nie in 'n konkretisering nie, maar in 'n omgekeerde rigting, "nl. in de concentrering van alle gedachten en daden op het heil in Christus en op de komst van Zijn Rijk" (47). (Dit is egter 'n vraag of die een die ander uitsluit, dan wel insluit). Troost wil natuurlik nie ontsnap aan die gedagte dat Christus se Ryk 'n ryk van geregtigheid is "dat gestalte wil krijgen in de politieke geregtigheid - naar - alle - kanten" (48), en dat die kerk in 'n buitengewone situasie ook 'n buitengewone rol kán vervul nie (49), maar sy besware oor konkrete uitsprake van die kerk (oor politiek) is onder meer: die kerk oortree dusdoende op die terrein van die Christelike organisasie (50); die kerk besit nie genoegsaam deskundigheid nie (51); en die kerk tas die mondigheid van die lidmate aan (52).

Thielicke sien die taak van die kerk veral geleë in prediking (53)

en raadgewing <sup>(54)</sup> ook al wil hy geen goedkoop, verblywende en probeem-ontduikende kerklike vermaninge nie <sup>(55)</sup>.

Vir Heyns is die diepste teologiese rede waarom die kerk met sy boodskap van verlossing na die wêreld mag gaan, "geleë in die feit dat Christus se Hoofskap veel verder strek as net maar die kerk" <sup>(56)</sup>. Die kerk moet dus "die vraagstukke van hierdie wêreld" onder oë sien <sup>(57)</sup>: Die kerk moet hom ook "met die politiek bemoei" <sup>(58)</sup>. Die kerk besit egter nie 'n program van aksie vir elke lewensterrein nie. "Daartoe is die kerk nie in staat nie, en in elk geval ook nie geroep nie" <sup>(59)</sup>. "Prediking is nie voorskrifte aan vakkundiges asof die kerk oor alle wysheid met betrekking tot alle terreine beskik nie" <sup>(60)</sup>. Saamgevat: "Eerder as om oplossings voor te skrywe, sal die kerk in sy verkondiging oplossings wat onaannaemlik is en wat teen die Skrif indruis, kritiseer en van die hand wys. Die kerk het dus geen beperking met betrekking tot die *terreine* waarop hy met die Woordverkondiging mag optree nie, maar het wel 'n beperking met betrekking tot die *taak* wat op die besondere terreine verrig mag word. Vir *alle* lewensterreine verkondig die kerk Gods Woord, maar hoë die Woord prakties gehoorsaam sal word, dit is die taak van die gelowige vakkundiges van die besondere terrein ...." <sup>(61)</sup>. Heyns sien die taak van die kerk dus as negatief, krities, limitatief, prinsipiël, maar onkonkreet.

Hiernaas is daar 'n (derde) visie waarvan die hoofgedagte nie slegs dit is dat die kerk in, tōt en selfs tēn die samelewing moet spreek nie, maar dit ook *presies, konkreet en aktueel* moet doen. 'n Tipiese voorbeeld is bv. *Synoodkreet* <sup>(62)</sup>. Dit is tewens ook die standpunt van die Gereformeerde Kerke in Ndl. Dit behoort tot die roeping van die kerk, sê die Sinode, om "indien zich critieke ontwikkelingen voltrekken in ons land en in de



verskraalde prediking (77). Die kerk mag wel nie sonder analise en informasie spreek nie, maar dit is 'n spreke wat getipeer kan word met woorde soos: "onthullend", "getuigend", "waarschuwend" (78), "onderwyzend", "ophelderend", "polemisch", "uitdagend" (79). Die spreke van die kerk is egter nie sinvol te benader vanuit die onderskeiding instituut/organisme nie (80). Van Augustijn is daar die uiters geprononseerde uitspraak: "Eén uitspraak van de Gereformeerde Kerken, waarin bepaald word dat de overheid, de kerken en haar leden een bepaald percentage van hun inkomsten behoren te besteden aan ontwikkelingshulp, is vandaag meer waard dan elke binding aan een oude of een nieuwe belijdenis" (81).

Vir Rasker bestaan die "politieke verantwoordelikheid van die kerk" uit (i) "politieke voorbede" (82), (ii) "politieke pastoraat" (83) en (iii) "politieke profetie" (84). In (iii) is die tweerigtingverkeer van (ii) vervang deur die eenrigtingverkeer van gesaghebbende getuieis, dikwels ook gerig teen die priesters en die skrifgeleerdes (85). Die subjek van die profesie is die kerk in sy amptelike vergaderinge, onder andere deur middel van sorgvuldig voorbereide uitsprake en herderlike briewe (86). Die aanwysing moet konkreet wees (87). Ontbreek dit die kerk dan nie aan deskundigheid nie? Maar, vra Rasker, is die meeste politici nie ook dikwels amateurs nie? (88).

Gollwitzer het aanvanklik nog die "politieke verantwoordelikheid" van die kerk as 'n "sekondêre vraag" gesien (89), maar later lewer hyself hierop kritiek: "Wir müssen uns freimachen von der Unterscheidung zwischen dem "eigentlichen" Auftrag der Kirche, der in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus besteht, und der Wahrnehmung politischer Verantwortung. Die Kirche hat nur zu tun, was zu ihrem eigentlichen Auftrag gehört, und nichts, was sie wirklich zu tun hat, ist etwas "uneigentliches" (90).

Die kerklike uitsprake mag nie maar blote deklarasies wees nie (91), maar dit moet konkrete toespitsinge wees, ook op politieke gebied (92). Hierdie konkrete spreke is egter nie afhanklik van die vraag of 'n oplossing voorhande is nie (93). "Die kerk" spreek deur middel van sy sinodes, gemeentes, prediking, Christelike groepe en individuele lidmate (94).

Dit is bekend dat ook Bonhoeffer hom sterk beywer het daarvoor dat die kerk meer engagement ten opsigte van die wêreld moet ontwikkel (95). In 'n boek wat hy graag wou skryf, sou hy die volgende gedagte ontwikkel het: "(Die Kirche) muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftsleben teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend" (96).

Ons staan voor die vraag: *hoe ver strek die kerklike spreke? En wat is die konstitutiewe elemente daarvoor?* Uit die O.T. en N.T. gegewens is dit m.i. duidelik dat die Godswoord en die Christusheerskappy 'n universele gerigtheid besit en aldus ook sodanig verkondig moet word. Hierdie opdrag is die onnalaatbare roeping van die kerk. Art. 30 van die Kerkorde mag dus nie net verstaan word as "sake van die kerk" nie (intra-kerklik), maar ook as "sake vir die kerk" (ekstra-kerklik). Trouens, die Sinode van 1942 van die Gereformeerde Kerk in S.A. het duidelik besluit dat die "geen ander" (as kerklike sake) "nie in absolute sin" opgevat moet word nie en dat art. 30 "histories verklaar moet word" (97). Die Sinode van 1970 het dan ook die volgende advies van die GES 1968 aanvaar: "In die verkondiging van die Woord, behoort die kerk - aan wie die boodskap van Christus se koninkryk toevertrou is - moedig en toepaslik oor die heersende vraagstukke te spreek, sowel tot opbou en vermaning van sy lede, as, waar nodig, tot kritiek op die optrede en beleid van owerhede en organisasies" (98). Die Gereformeerde Kerk in S.A. het ook nie beswaar daar-

teen gehad om die *oorlogsvraagstuk* op sy agenda te plaas nie (1961) - vanweë die GES 1958 -, en om die m.i. taamlik konkrete uitspraak van die GES, waarin 'n atoomoorlog verwerp, so nie disputabel gestel is (99), sy eie te maak (100).

Die kerklike roeping bevat 'n interne en eksterne dimensie. Dit is gerig sowel op die kerk self (bv. Efes. 4:12) as op die wêreld daarbuite (bv. Gal. 6:10). Beide behoort tot die eintlike werk van die kerk. Die vrae rakende òf 'n situatiewe, òf prinsipiële, òf aktuele spreke is 'n valse dilemma. Die kerklike spreke bevat iets van elk: dit is situatief - prinsipiël - aktueel. Dit verkondig die evangelie wêreldwyd en proklameer die heerskappy van Jesus Christus universeel, en werk aldus relativerend in op elke gedagte van ('n absolute) soewereiniteit in eie kring. Dit sku elke vorm van neutralisme, dit maak hom ook nie skuldig aan òf sekularisme òf klerikalisme nie, maar kies moedig vir 'n verantwoorde, helpende en bevrydende spreke van die ewige Woord (101). 'n Abstrakte verkondiging, ontdaan van konkrete toespitsing, kan nie op grond van die Skrif gehandhaaf word nie, en dit laat ook die wêreld - wat God se wêreld is - onaangeraak en onveranderd voortrol in 'n weg na benede in plaas van dit te rig op God en Sy Koninkryk.

Ons moet egter nie onversigtig die spreke van "die kerk" identifiseer met die stem van die sinode (konsiliarisme, kollegialisme), of van deputate (of moderamen) van die sinode (seksionalisme) (102), of van die kerkraad (presbiterialisme), of van die gemeente (indepentisme), of van die predikant (dominokrasie), of van 'n lidmaat (individualisme) (103) nie. Die vraag is: *wanneer* spreek "die kerk" eintlik? Natuurlik wil ons nie ontken dat die stem van "die kerk" in en deur middel van bo-enoemde gehoor word nie. En dan dink ons veral aan (i) die prediking vanaf die kansel

en (ii) die besluite van sinodes (wat in 'n sekere sin niks anders is nie as kollektiewe Woordverkondiging). Volkome duidelikheid is hieroor egter nog nie bereik nie en dit verdien ongetwyfeld verdere besinning.

Daar is m.i. ten minste vyf konstitutiewe momente vir 'n "spreke van die kerk":

(i) *'n Skripturologiese moment:*

Alle verkondiging van die kerk wat nie verkondiging van dié *Woord van God* is nie - "so spreek die Here HERE" -, is geen verkondiging van die ware Goddelike boodskap nie.

(ii) *Christologiese moment:*

Alle Woordverkondiging waarvan Jesus Christus nie die inhoud is nie, is geen Wóórdverkondiging nie (Hebr. 1:1).

(iii) *Pneumatologiese moment:*

'n Blote aanhaal van die Woord voer egter nie noodwendig na Christus nie (Matt. 2: 1-12) en kan selfs met duiwelse motiewe aangewend word (Matt. 4:6); onmisbaar vir die spreke van die kerk is dat daar ondubbelsinnig gesê kan word: "Die Heilige Gees en ons het besluit" (Hand. 15:28) (104).

(iv) *Basileiaanse moment:*

Wanneer die kerklike spreke nie gefokus is op die Koninkryk van God en sy geregtigheid nie (Matt. 6: 33), en wanneer hierdie eskatologiese dimensie ontbreek, moet dit betwyfel word of dit as effektief, weg wysend en bevrydend ervaar sal word.

(v) *Ekumeniese moment:*

Solank as wat die verskeurde kerkgroepe mekaar oor ingryp=  
pende vraagstukke - soos oorlog en vrede - eerder teësprek  
as byval, kan hulle nooit ver wag dat die wêreld hulle spreke  
as spreke van Gôd sal ervaar nie, want God praat nie uit  
twee monde nie. Ons het hier - daarin is Kuitert korrek  
- te doen met 'n *wesentlike* probleem in verband met die  
spreke van die kerk. Die probleem van die mekaar weer=  
sprekende kerkgroepe word as *probleem* hoe langer hoe duide=  
liker besef. Ons verwys onder andere na Troost (105),  
Rothuizen (106), Müller (107), Lehmann (108), *Het spreken*  
*van de kerk in de samenleving* (109), *Met Pacem in terris*  
*onderweg* (110). Ook by Bavinck vind ons die versugting:  
"Wat zouden deze ((de kerken)) met een protest tegen de  
oorlog sterk staan, indien zij één waren over de ganse  
aarde, en de wereld daardoor tot het geloof kwam, dat Chris=  
tus door de Vader gezonden was! Nu zijn ze hopeloos ver=  
scheurd, wordt de kracht van haar getuigenis gebroken, en  
gaat in de veelstemmigheid meestal de eenheid te loor.  
Indien zij ten minste in deze zaak zich verenigden en in  
het belang van de heiligste goederen, immers van het konin=  
krijk Gods, eenparig op de vrede aandrongen, dan zou dit  
toch niet nalaten een diepe indruk te maken" (111). Heering  
raak selfs profeties as hy sê dat die tyd sal kom - soos  
met slawerny - dat die kerk ook ten opsigte van oorlog "het  
niet meer uithoudt en haar stem voegt bij de roependen"  
(112).

As art. 30 - die tweede deel daarvan - ooit wel ter sprake is, dan  
wel hier! Hier is 'n saak wat eenvoudig nie in mindere vergade=  
rings afgehandel kan en mag word nie, omdat dit "tuishoort by die  
meerdere vergaderings", en dan so ekumenies moontlik gedink. Die

besinning oor die vraagstuk van oorlog en vrede hoort tuis by "al die heiliges" (Efes. 3: 18). Die totale, en nie die lokale kerk nie, is hier nodig. "Wij kunnen niet als kerkgroepering op eigen houtje gaan opereren met de waarheid" (113). 'n Kontradiktoriese spreke van die kerk devalueer die Woord van God, verwar die wêreld en strek die kerk tot oneer, maar 'n heldere, duidelike, konkrete en eenstemmige spreke kan vir 'n waggelende wêreld as ligbaken en sinjaal dien.

Kerklike *eenheid*, of voorlopig dan *eenstemmigheid*, is 'n onmisbare voorvereiste vir 'n betekenisvolle spreke van die kerk, omdat 'n liggaam wat uit twee monde twee teenstrydige boodskappe verkondig, sy boodskap ongeloofwaardig maak.

#### 5.1.1.2 *Vredeswerk*

Die kerk is God se vredesinstituut op aarde. Dit is die vooruitgeworpe straal van die nuwe wêreldorde wat God wil realiseer; dit is God se voorlopige demonstrasie van Sy bedoeling met die ganse mensheid (114). Dit is 'n organisme waar vergifnis, versoening, vryheid en geregtigheid, en daarom ook vrede, nie maar net gepreek word nie, maar inderdaad belêf word, altans behōort te word. Aan die kerk, en aan die kerk alleen, is die ware vredesboodskap toevertrou.

Vrede, dit is waarna die wêreld vandag smag en waarop dit hunkerend wag. Wêreldvrede word dan ook gesien as die grootste opgawe in die komende tyd (115).

Maar wat is *vrede* en wat verstaan die Bybel daaronder? Ons het reeds kortliks hierna verwys (116) en wil dus nie onnodig herhaal nie. Daar bestaan verskeie pragboeke oor vrede (117) asook vele

kortere opstelle (118). Nagenoeg alle skrywers is dit daaroor eens dat die O.T. *shalom* en die N.T. *eirene* velerlei aspekte bevat en geensins vereensydig mag word nie. Dit mag byvoorbeeld nie op individualistiese wyse vereng word tot 'n blote "sielevrede" nie (119), ook nie op piëtistiese wyse versmal word tot slêgs 'n vrede tussen mens en God nie (120), juis omdat dit so dikwels in die Bybel as 'n "politieke" vrede tussen mens en mens, nasie en nasie gesien word. "*Schalom is geen gevoel, maar uiteindelik een politieke werklikheid*" (121). "De vrede is niet iets "religieus", niet iets van het innerlijk, van het hart; hij betreft de verhoudingen waarin mensen met elkaar leven. De vrede is er - of ze is er niet - als een sociale en politieke werklikheid" (122). "Sjaloom is de nieuwe orde van zaken waarin de verhouding tussen God en mensen is rechtgezet en waarin ook de verhouding tussen mens en mens, mens en kosmos is rechtgezet" (123). Ofskoon Jesus geen Zelotiaanse Messias was nie, beteken dit nie dat Sy boodskap polities irrelevant is nie: "Der Friede Jesu Christi est ein Politikum erster Ordnung" (124). In die Bybelse vredesboodskap gaan dit om die nuwe sosiale en juridiese orde (125). Volgens Paulus bestaan die Koninkryk van God nie in spys en drank nie, maar in "geregtigheid en vrede en blydskap in die Heilige Gees" (Rom. 14: 17).

Daar word tereg gewaarsku teen 'n verabsoluttering van vrede tussen mense, los van die vrede met God (126). Maar as hierby gevoeg word dat vrede nie beteken "afwesigheid van oorlog" nie maar "aanwesigheid van God" (127), dan moet die kritiese vraag gestel word of hiërdie vrede nie alte veel ideëel en irreëel is nie en of die aanwesigheid van God nie te maklik geïdentifiseer word met die aanwesigheid van 'n óórlog nie.

Natuurlik mag die vrede onder die mense nooit losgemaak word

van die vertikale dimensie, nl. die vrede met God nie. Die Bybel sien die vrede te duidelik nié net as 'n verhouding tótd God nie (Rom. 5:1; Efes. 2: 14 - 17), maar ook as 'n gawe van God (Ps. 122: 6; II Kor. 13: 11) <sup>(128)</sup>. Juis daarom moet dit betwyfel word of daar ooit van ware vrede onder die mense sprake kan wees sonder vrede met God, en omgekeerd is vrede met God sonder vrede met die naaste ook 'n skynvrede <sup>(129)</sup>. Daarom moet die kerk nie nalaat om sy bekeringsoproep te laat uitgaan nie. "Het vraagstuk van oorlog-en-vrede kan alleen opgelost worden door bekering" <sup>(130)</sup>. Die weg wat die kerk aandui, is een wat voer wêg van 'n kataklisme na 'n katarsis.

Die Vrederyk is 'n *eskatologiese grootheid* waarvoor nou reeds gewerk maar waarop ook reikhalzend gewag word <sup>(131)</sup>. Dit is so dat die mensheid hom vanweë die moderne bewapening in 'n "grenssituatie" bevind <sup>(132)</sup> en dat ons in 'n "overgangstijdperk" <sup>(133)</sup>, 'n "Übergangszeit" <sup>(134)</sup> verkeer; dit is waar dat die gevare van die moderne tegnokratie die kerk voor 'n veel swaarder opgawe stel as die keiserkultus uit die oudheid, want daarvoor was die kerk nie verantwoordelik nie <sup>(135)</sup>; dit word beweer dat die visioen van 'n harmoniese samelewing 'n illusie is <sup>(136)</sup> en dat die mensheid vanweë sy aggressie ten gronde sal gaan <sup>(137)</sup>, dat dit in sy hande is of die uitslag van die wêreldgeskiedenis positief of negatief sal wees <sup>(138)</sup> - al hierdie dinge, en nog meer, word beweer, maar dit is die kerk se onnalaatbare roeping om te bly getuig van dit wat God belooft het: 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde waarin geregtigheid woon (Jes. 65: 17, II Petr. 3:13; Openb. 21: 1). As daar sprake sou kon wees van 'n "etiek van die hoop", dan wel hiër. Die Christendom - en die wêreld - besit iets onaantasbaars <sup>(139)</sup>. Daar is 'n gegrönde verwagting! <sup>(140)</sup>. Dit is nie die pasifisme wat die wêreld oorwin nie (I Joh. 5: 4), maar die geloof wat alles van God verwag en op die wederkoms van Christus en Sy Ryk hoop <sup>(141)</sup>.

Soos Jeremia kan die mense op aarde dus nou reeds 'n stukkie grond koop (32: 7,8, 25), omdat daar nā die Goddelike gerig nog "iets" oorbly: 'n nuwe aarde!

Ons het in bogenoemde aangevoer dat "kerklike werk" ook "vredeswerk" insluit, en dat die kerk die vrede moet verkondig in woord - die evangelie word selfs evangelie van vrede genoem (Efes. 2: 17; 6: 15) - , maar moet die kerk ook iets *doen* vir die vrede? Die kerk is *profeet* van vrede, maar is dit ook *die=naar* daarvan? Anders gestel: Die vrede is 'n *gawe* van God, maar is dit ook 'n *opgawe* van Hom?

Dit is uit die Heilige Skrif duidelik dat die kerk *māer* te doen het as om net die vrede te *prēk*. Dit gaan om woord- en *dāad*verkondiging. Vrede is sowel *gāwe* van God as *ōpgawe* aan die mens. Wanneer Jesus in die Bergrede spreek van μακάριοι of εἰρηνονοιοι (Latyn: *beati pacifici*), dan gaan dit nie soseer oor *vrede*makers nie as oor *vredestigters*. Dit gaan oor mense, sē Ridderbos, wat die vrede "soeken" en "bevorderen" (142); dit gaan oor mense, vervolg Grosheide, "die *vrede* maken, stichten" (143). Daarom is Totius ook volkome korrek wanneer hy beweer dat "aan alle poginge vir vrede kan die gelowige alleen sy steun gee met die bedoeling om die vrede op aarde so duursaam moontlik te maak en die oorlog soveel moontlik te verminder" (144). Vrede as *gawe* en *opgawe* blyk ook duidelik uit II Kor. 13: 11: "Verder breeders ..... *hou vrede*, en die God van vrede en liefde sal met julle wees". Ons kan ook nog verwys na 'n ander woord van Jesus: "Hou vrede met mekaar" (Mark. 9: 50, vgl. 1 Thess. 5: 13), deur Comblin genoem "die goue reël van die *gemeenskapslewe*" (d.i. van die kerk) (144a). Binne hierdie *raamwerk* mag die kerk dan ook *pasifistiese* kerk *ge=*noem word, nl. as *vredestigter* (Latyn: *pacifici*).

Tereg sê Sperna Weiland dat "de vrede is niet alleen de eschatologische gave van God aan de mensen, hij is tegelijk een opdracht van de mensen die leven in de tijd" (145). Dit gaan vir die kerk dus om méér as net die vredesprediking (146), dit gaan om 'n kolossale inspanning ten behoeve van vrede (147), en alles moet gedoen word om 'n oorlog - veral 'n totale oorlog - uit te ban (148). Die oorlog word nie oorwin deur *nee!* - te sê vir 'n oorlog nie, "maar alleen door de vrede te organiseren" (149). "Wat we hebben is een strategie van de vernietiging, wat we nodig hebben is een strategie van de vrede" (150). "De vrede is een strijd die meer van ons eist dan de oorlog" (151). In hierdie verband kan gedink word aan die woorde van Pearson: "We prepare for war like precocious giants and for peace like retarded pigmees" (152). Noudat 'n totale oorlog ondraaglik lyk, en 'n lokale oorlog gevaarlik (153), kãn dit ook nie anders as dat die lokale en universele kerk sy vredesroeping in die wêreld opnuut helder en duidelik sal beseef, verkondig en konkretiseer nie. Besinnend en voorliggend, denkend en handelend sal die kerk onvermoed moet werk - en meewerk - aan die ware vrede op aarde. Mee-werk? Mag die Christen met die nie-Christen saamwerk aan wêreldvrede? Word so 'n samewerking dan nie juis uitdruklik verbied in II Kor. 6:14 nie? Dat laasgenoemde teks - "moenie in dieselfde juk trek saam met ongelowiges nie" - nië beteken dat daar absoluut geen kontak met die wêreld mag wees nie, d.w.s. 'n kerklike asketisme, blyk o.m. uit I Kor. 5: 10: "want dan sou julle uit die wêreld moet uitgaan". Paulus kan daarom aan die Romeine skrywe: "As dit moontlik is, sover as dit van julle afhang, leef in vrede met alle mense" (12: 18). 'n Ander verwysing is Hebr. 12: 14: "Jaag die vrede na met almal" (Ἐφρηνην διωκετε μετὰ πάντων), waarvan sommige sê dat dit sien op 'n najaag van vrede met alle mede-Christene, i.c. medelidmate (154), terwyl ander meen dat die πάντων

dui op alle mense, ook van ander gelowe <sup>(155)</sup>. Indien hierdie teks 'n aanhaling is van of 'n verwysing na Ps. 34: 15 - "soek die vrede en jaag dit na" -, dan is daar iets voor te sê om die πέντων so wyd as moontlik op te vat. Die vredestaak van die kerk strek sonder twyfel verder as net Wóórdverkondiging, dit sluit ook dáádverkondiging in. Oor presies hoé aan laasgenoemde vergestaltung gegee kan word, is onder meer die taak van die (presbiteriale) kerkreg, waarvoor besinning dringend nodig en 'n deeglike antwoord onmisbaar is.

Die vredesroeping van die kerk is eerstens *intrakerklik*, dit wil sê dit moet in die plaaslike gemeente beleef word - en die gemeente moet ook hiertoe opgebou word; dit is tweedens *interkerklik*, dit wil sê dit moet, waar moontlik, deur alle kerkgroepe oor die wêreld in ekumeniese verband aangepak en gerealiseer word; dit is derdens *ekstrakerklik*, dit wil sê ook die wêreld het te doen met die vredesvraag; en verder, waar moontlik, kerk en wêreld sáám. Die vrede van God is finaliter ook nie net bedoel vir Sy kerk nie, maar vir Sy ganse skepping. Die shaloom is universeel.

Bogenoemde impliseer dat die kenmerke van die ware kerk nie in 'n vae mistiek mag opgaan of op watter wyse ook al geformaliseer mag word nie. Nie net dāt die drie (of by Calvyn: twee <sup>(156)</sup>) reformatoriese kenmerke van die ware kerk teenwoordig is nie, maar veral hoé dit teenwoordig is, stempel 'n kerk as ware kerk. Nie net 'n *formele* aanwesigheid van die kenmerke nie, maar veral hulle *aktuele* en *konkrete* funksionering karakteriseer 'n kerk as ware kerk <sup>(157)</sup>. 'n Kerklike prediking en spreke wat volkome vreemd is aan die wêreld, en die wêreld ook onveranderd lāāt, kan nouliks nog as suiwere prediking en spreke verstaan word. 'n Kerk is daarom nie slegs 'n ruimte waar die Woord gepréék word nie, maar veral ook 'n ruimte waar die Woord - die evangelie van

vrede - belêëf word, voorbeeldig, stimulerend en vernuwend ten opsigte van die wêreld.

Die groot ontdekking van die sestiende-eeuse teologie was: die ware kerk. Die epogmakende ontdekking van die twintigste-eeuse teologie is: die ware Koninkryk. In die sestiende eeu was die ware geloof sentraal; tans ontvang die hoop en liefde 'n besondere aksent. Was die teologie van die sestiende eeu geboei deur die tema van die "geloof alleen", tans word alle aandag gefokus op die "liefde alleen", liefde opgevat in sy wye betekenis wat die Skrif daaraan toeken, nl. as liefde tot God en die naaste, liefde in die persoonlike en politieke lewe, liefde vir die eie nasie maar ook vir die vyand, liefde vir die kerk en liefde vir die wêreld, liefde vir die toekomstige en vir hierdie wêreld, liefde in gesindheid en daad. Die liefde is die grootste (I Kor. 13:13), dit is die vervulling van die wet (Rom. 13: 8, 10; Gal. 5: 14), dit dryf alle vrees buite (I Joh. 4: 18).

Ongetwyfeld moet daar gewaak word teen uiterstes en valse dilemmas (kerk of Koninkryk, geloof of liefde). Die ware kerk is daar waar die ware Koninkryk gedien word in die gestalte van geloof, hoop en liefde; is daar waar die ware vrede op aarde gedien word in woord en daad.

### 5.1.2 Kerk en Vredesbeweging

Hieroor kan ons kort wees. Ons het reeds gewys op die ontstaan en ontplooiing van internasionale en nasionale vredesbewegings (198). Ons het egter ook genoem dat vredeswerk kerklike werk is en dat kerklike werk onder meer ook vredeswerk insluit. Die vraag is dan of daar, binne die reformatoriese kerk- en kerkregsiening sprake kan wees van die bestaan van 'n kerklik-onafhank-

like en selfstandige vredesbeweging? Besit dit selfs 'n relatiewe bestaansreg, nl. vir sover en vir solank as wat die kerk sy vredesboodskap nie verstaan en konkretiseer nie?

Daar is diegene wat dit opneem vir die bestaansreg van 'n vredesbeweging <sup>(159)</sup>, selfs vir 'n selfstandige vredesbeweging binne die kerk <sup>(160)</sup>, sodat 'n sinode belangrike vredesvraagstukke na die vredesbeweging kan deurstuur vir behandeling, en die spreke van so 'n beweging sal erken as 'n kerklike spreke <sup>(161)</sup>. Hierdie siening is egter nie in ooreenstemming met die Bybelse kerk- en kerkregbeskouing nie. Die kerk is God se vredesinstituut op aarde en aan hom is die evangelie van vrede toevertrou. Net soos wat die sending nie deur nie-kerklike sendinggenootskappe gedoen behoort te word nie <sup>(162)</sup>, net soos wat die roeping tot kerklike ekumene of eenheid nie die verantwoordelikheid van individuele entoesiaste of van groepe Christene is nie maar van die kerk self, net so is daar prinsipieel op kerklike vlak geen bestaansreg vir 'n Christelike vredesorganisasie nie. Dit verdeel die kerk <sup>(163)</sup>, dit verlam hom in sy taak, dit ontnem hom sy roeping. En juis hier, op die terrein van die vrede, waar die kerk 'n ontsaglike taak het, mag daar geen duplikasie of konkurrensie wees nie.

Natuurlik kan nie ontken word nie dat van die vredesbeweginge in die verlede 'n groot verdienste gehad het <sup>(164)</sup>, en Trillhaas spreek selfs van 'n relatiewe reg <sup>(165)</sup>, vir sover hulle die dikwels vergete vredesboodskap wakker gehou het. Die bestaan van soveel Christelike vredesbeweginge moet daarom gesien word as aanklag teen die kerk wat dikwels in vrede met 'n oorlog geleef het in plaas van te stry vir vrede. Vanuit die gereformeerde kerkreg is dit egter hoogs twyfelagtig dat (selfs Christelike) organisasies mag doen wat wesenlik taak van die kerk is. Kerklike werk mag alleen deur die kerk gedoen word.

Kerkregtelik besien, sou dit dus veeleer sodanig moet wees dat 'n Sinode "deputate vir vredesvraagstukke" (of "aktuele sake") benoem, in plaas daarvan dat groeperinge binne die kerk opereer op kerklike vlak, sonder mandaat of gesag, en dikwels nog téén die kerk. Dit spreek vanself dat interkerklike en ekumeniese samewerking hierin onmisbaar is. Die roeping van die plaaslike kerk mag natuurlik ook nie onbeklemt word nie.

Of die kerk mag saamwerk met nie-Christelike vredesbeweginge, het ons met 'n versigtige *ja!* beantwoord. Dit mag egter nooit geskied ten koste van wat die kerk tot kerk maak en van wat die kerk onder vrede verstaan nie.

### 5.1.3 Kerk en Kapelaan

Daar is ongetwyfeld veel meer relasies tussen "kerk en vrede" as die enkele wat hier bespreek word. Ons bedoeling is egter nie om op alle moontlike verhoudinge in te gaan nie, maar om slegs enkele brandende temas aan die orde te stel.

Dit is duidelik dat die vraag na 'n kapelaanskap opnuut aandag vra. "Dit blyk dat die hele aangeleentheid in verband met die veldpredikers nadere besinning vereis" (166) - in Suid-Afrika in elk geval. Die vraag na en posisie van 'n kapelaan vir die Gereformeerde Kerk in S.A. is op verskillende sinodes bespreek (167) en dit het uiteindelik gerealiseer. Die ooreenkoms tussen staat en kerk, waarin allerlei disputabele klousules voorkom, bv. dat die Kommandant-Generaal van die S.A. Weermag medekeurder by die vasstelling van 'n groslys is wanneer 'n predikant beroep moet word (die Minister besit die finale goedkeuring), dat die Departement tevrede moet wees met die beroepene se geneeskundige toestand, dat die Departement sodanige "aanstel" in die Weermag, dat die

Departement hom "besoldig" ens. (168), is vatbaar vir kritiek sowel vanuit die Gereformeerde Kerkreg as Etiak. Op die Sinode van 1967 dien daar ook inderdaad 'n goed gemotiveerde beswaarskrif oor hierdie saak wat daarop neerkom dat die kerk deur middel van sy kapelane sy kerklike vryheid inboet en handlanger van die staat word (169). En dit is ook disputabel wanneer die kerk dit toelaat dat 'n bedienseer van die Woord aan 'n nie-kerklike instansie gekoppel word, daardeur "besoldig" word, verlies neem dat rangorde en rangtekens van kapelane 'n "huishoudelike departementele reëling" is (170), dat 'n aparte, eie "ampsgewaad" gedra word, dat daar militêre kerkparades gehou word. "Geestelike versorging kan nie kragtens opdrag van 'n partikuliere of owerheidsinstansie amptelik geskied nie" (171).

Solank as wat daar (nog) 'n goedgesinde owerheid in S.A. aan bewind is, sal die kerk nie veel probleme ondervind met die wyse waarop hy tans ingekapsel is in die staatkundig-militêre struktuur nie. Sodra egter 'n vyandige owerheid oorneem, sal die kerk duur betaal vir die feit dat en wyse waarop hy sy vryheid prysgee het. Daarom moet die kerk terugkeer van die pad van kompromisisme waarop hy hom hoe langer hoe meer bevind (172).

Ook in Nederland het daar skerp kritiek gekom teen die wyse waarop kerk en staat aan mekaar gekoppel is via die "leerpredikante". Die frappante is dat hierdie reaksie hoofsaaklik kom (of aanvanklik gekom het) vanuit die Ndl. Hervormde Kerk en nie vanuit die Gereformeerde Kerke in Ndl. nie. Laasgenoemde het in art. 132 van sy Kerkorde 'n reëling in verband met kapelane, en volgens Nauta, in sy *Verklaring van De Kerkorde*, kom dit daarop neer dat "leerpredikanten" gelyklik verbonde is aan kerk en staat (173).

Diekerhof het in sy boek, *Een vuile verrader*, 'n hele aantal kritiese vrae aan die kerk gestel in verband met die wyse waarop kerk en krygsmag ineengevleg is. Hy meen dat die kerk hom glad nie moet laat bind deur owerheidsmaatstawwe by die benoeming (beroeping!) van 'n leërpredikant nie <sup>(174)</sup>. Hy bepleit 'n volledige afskaffing van die hiërargie by leërpredikante <sup>(175)</sup>. Die predikante mag in geen enkele opsig amptenaar van die owerheid wees nie, ook nie administratief nie <sup>(176)</sup>. Hy "moet alleen in dienst staan van zijn kerk" en "alleen onderworpen zijn aan opzicht en tucht van zijn kerk" <sup>(177)</sup>. "Met de bestaande organisasie blijven ambtsdragers van de kerk dienaren van de overheid en worden zij door de kerken in verzoeking gebracht zich te konformeren aan en te identificeren met de krijgsmacht"; daardeur kom die militêre leiers in die verleiding om te dink dat die belange van die Koninkryk van God identiek is aan dié van NAVO <sup>(178)</sup>. "Het proces van identificering met de krijgsmacht is het grootste gevaar dat de geestelijke verzorging en de geestelijke verzorgers bedreigt" <sup>(179)</sup>. Diekerhof rig hom ook teen die rang- en onderskeidingstekens <sup>(180)</sup>. "De rangonderscheidingstekenen, ook die van de geestelijke verzorger, symboliseren de autoritaire struktuur en het feit, dat ondergeschiktheid de ziel is van de militaire dienst" <sup>(181)</sup>. Buskes wys daarop dat reeds Woelderink dit betreure het dat leërpredikante 'n rang in die leër besit en militêre klere dra <sup>(182)</sup>.

Daar is geen enkele ander terrein waar predikante so 'n dubbelslagtige status daarop nahou as wat by kapelane gevind word nie. Dit is duidelik dat die kerk ook ten opsigte van die militêre diens 'n taak het, maar dan 'n ongekomplimiteerde. Die kerk van die Here mag hom met geen enkele menslike organisasie dusdanig verstrengel en identifiseer dat sy unieke boodskap deur die oormag van mensestamme nie meer gehoor of verstaan kan word nie.

Die kapelaan bring tog geen ander boodskap as dié van *shaloom* nie en hy sou, wanneer hy altyd maar 'n oorlogsboodskapper sou wees - oorlog in militêre sin -, ontrou wees aan sy boodskap en sy Sender. Hy vervul dus 'n kritiese en geen kompromis-funksie nie. En hy moet selfs, wanneer daar onreg is, die militêres oproep om *nee* te sê (J83).

Die kerk se vryheid is dus hier op die spel. En die kerk moet sorg dat sy vryheid nie in 'n onbewaakte oomblik of in koppige moedswilligheid uit sy hande val nie. Daarom is herbesinning, ja, hersiening, hier dringend nodig.

## 5.2 STAAT EN VREDE

Dit is bekend dat die pasifisme, veral die radikale pasifisme, 'n relativistiese standpunt inneem t.o.v. die polities-staatkundige aspek van oorlog en vrede. Hiëraan word deur hulle, ten onregte, nie veel aandag bestee nie, heel dikwels met 'n verwysing na Openb. 13 waar die staat in sy diaboliese magsontplooiing geskets word. Ten onregte, sê ons. Want staat en overheid is nou eenmaal daar, sy dit nie as skeppingsordeninge nie, dan tog wel as konkrete feitlikhede wat met oorlog en vrede te doen het. Natuurlik is staat en overheid nie onveranderlike en absolutistiese groothede nie, omdat die Bybelse eis van reformasie en vernuwing ook voortdurend tot hulle uitgaan. Hiëroor dan, ten eerste, 'n paar aantekeninge. Tweedens oor "staat en weermag", om dan hierdie onderafdeling af te sluit met "staat en militêre diensweieraars".

### 5.2.1 Societas semper reformanda

Die Reformatore was dit eens oor die leuse: *ecclesia reformata*

*semper reformanda*. Dieselfde geld egter ook van die *samelwing*: ook dit is geen onfeilbare, vlekkelose en sondelose grootheid nie, ook dit moet telkens weer krities getoets word aan die eise van God se Woord. *Societas semper reformanda!* (184). Dit geld natuurlik ook van die staat en die militêre diens. Daarom moet dit ten seerste verwelkom word dat daar, naas aandag aan die *individuele* etiek (185), in die jongste tyd ook kragte bestee is aan die uitbou van 'n *sosiale* etiek (186).

Dit is ons nie hier te doen om 'n (kritiese) weergawe van die ganse sosiale etiek en wat daarmee saamhang, bv. die teologie/etiek van die rewolusie nie (187), maar ons verwys daarna vir sover dit vir ons tema belangrik is. Sperna Weiland merk op dat die neiging in die rigting van 'n "politieke teologie" belangriker is as alle ander ontwikkelinge waarvan ons in die teologie kan spreek (188). Dit is waar dat die dogmatiek vandag terrein verloor ten gunste van die etiek, veral dan die "politieke etiek", w.o. die "etiek van die rewolusie". 'n Nuwe ontwaking t.o.v. die etiek moet natuurlik verwelkom word, al wil ons nie graag sien dat die hele dogmatiek nou etiek word of dat die teologie met die etiek geïdentifiseer word nie (189).

Die polemologie en irenologie is 'n wesentlike onderafdeling van die sg. politieke etiek, en dit is daarom noodsaaklik dat ons hier kortliks aan lg. aandag bestee.

Oorlog word gemaak tussen state of blokke van state. Oorlog is dus intensief gekoppel aan en verweef met die *strukture* van hierdie wêreld. Is hierdie strukture onveranderlik, onhersienbaar en *sondeloos*? Hier kry ons weer te doen met die *sondeprobleem*, waarop ons reeds in hfst. 1 gewys het, en waarop sowel deur die militarisme en pasifisme groot klem gelê word - al bied beide teen-

stellende oplossings. *Polemologie en hamartologie mag nooit van mekaar geïsoleer word nie* (Jak. 4: 1 - 2); wie dit doen, verval in 'n utopiese humanisme. Die groot stryd gaan hier egter oor die vraag of daar naas *personele sondes* ook sprake sou kon wees van *strukturele sondes*. Hierdie hele probleem versand in 'n volkome onvrugbare dilemmatiek wanneer dit in 'n òf-òf-skema ingewring word. Dit is waar wat Van Teylingen aan Kuitert sê, nl. dat nie die strukture maar die mense - wat die strukture vul - tot verantwoording geroep moet word (190). Dit bevestig alleen maar die feit waarvoor Velema aanvanklik so huiwerig was (191), maar later tog wel toegegee het: "Zonden kunnen zich plastisch in strukturen uitdrukken en objektiveren" (192). Dit is iets waarop reeds Wurth gewys het, nl. dat ook die *saatskappy* deurtrokke kan wees van die sondegees en sondebeginsel (193); en verder ook Verkuyl (194), Douma (195) en Heyns (196). Teen elke *depersonalisering* van die sonde, maar ook teen elke *verabsoluttering* van die strukture moet voortdurend gewaak word. Cullmann is korrek dat daar 'n wisselwerking behoort te wees tussen *personele bekering* en *strukturele hervorming* (197). Die invalspoort vir *reformasie* van die strukture, ook die oorlogstrukture, is die *menslike hart*. Daarom is Douma korrek met sy bewering dat uit die bekeerde menslike hart veranderde en nuwe strukture voortvloei, al is die omgekeerde nie noodwendig waar nie, nl. dat uit nuwe strukture bekeerde mense resulteer (198).

As dit waar is dat die sonde ook terug te vind is, nie net in die menslike hart nie, maar ook in die menslike *strukture*, dan spreek dit vanself dat waar die mens opgeroep word tot bekering, t.o.v. die strukture geld dat hulle hervorm, verander en vernuwe moet word (199). *Societas semper reformanda*. Die strukture, wat heel dikwels voortbrengsels is van die mens self en geen skep-

pingsordeninge van God nie <sup>(200)</sup>, is nie onaantasbaar, onveranderlik en bo-tydelik nie, maar plooibaar ten gunste van die menslike lewe in vrede en ten dienste van die Koninkryk van God en sy geregtigheid. Dit gaan dus om 'n wêreldverandering in die sin van wêreldvernuwing: die institute en strukture van die wêreld moet opnuut gekonsipieer word <sup>(201)</sup>. Die stryd is teen die "structures of destruction" <sup>(202)</sup>. Die beroemde boek van J. Moltmann oor die *Teologie van die Hoop*, waarin die invloed van Hegel opvallend is, sou ook genoem kon word: *Teologie van Verandering*, sō dikwels kom die woord "verandering" daarin voor <sup>(203)</sup>, tot selfs in 'n orname, met geringe wysiginge, van die bekende woorde van Marx, nl. dat dit nie gaan om 'n *interpretation* van die wêreld nie maar om 'n *verandering* daarvan <sup>(204)</sup>. Vir Wiersinga beteken versoening o.m. *verandering*, en t.o.v. die oorlogsvraagstuk impliseer dit 'n afsien van die terugslaan met gelyke, gigantiese wapens, en om eerste te begin met denukleêrisering, ontwapening, terugtrekking van troepe ens. <sup>(205)</sup>

Verandering van 'n bevrore wêreldsituasie is noodsaaklik. Ook die Calvinisme sê daarvoor *ja* <sup>(206)</sup>, en kies sodoende eerder vir 'n *toekoms* as 'n *toestand*. En Velema noem tereg dat Christelike etiek is, vanweë die persoon en werk van Christus, "etiek van de herschepping en van de vernieuwing" <sup>(207)</sup>. Dit is ook opvallend dat Wurth sowel 'n "rewolusionêre" as 'n "konserwatiewe" etiek afwys <sup>(208)</sup>. Hy beweer selfs: "Waar Christus komt daar wordt het gevaarlijk. Daar gaat allerlei onderste boven nog veel meer dan bij de ergste revolutie die mensen organiseren" <sup>(209)</sup>. Natuurlik is 'n blote verandering nie voldoende nie. Verandering kan immers ook *verslegting* beteken. Dit gaan dus om verandering as vernuwing, om hervorming as *inhoudswysiging* ten goede, ten goede vir die voortgang van die Koninkryk van God op aarde. Verandering is dus diep religieus, in die sin van eskato-

logies, gemotiveer. Christelike etiek is Koninkryksetiek - of dit is geen Christelike etiek nie, en moontlik selfs nie eers etiek nie.

Die feit dat die sonde ingeweef is in die menslike samelewing, bring mee dat 'n oorlogs- of rewolusie-oorsaak nie maklik identifiseerbaar is nie en dat dit die vraag na 'n bellum justum en justa revolutio oneindig kompliseer. So is dit bv. moontlik dat die geweld van 'n losbrekende rewolusie niks anders is nie as *uitgelokte* geweld <sup>(210)</sup>, uitgelok deur die contra-rewolusionêres <sup>(211)</sup>.

As daar sonde in die samelewing is, en as die verkeerde d.m.v. 'n verandering opgeruim moet word, dan ontstaan onmiddellik 'n derde en vierde vraag: deur middel waarvan en t.o.v. watter strukture? *Watter middele is alles geoorloof?* Daarmee is ons weer in die hart van die oorlogsprobleem - as rewolusieprobleem. Ons het reeds meer as eenmaal gewys op die besondere diskrepansie wat na vore tree by 'n beoordeling van die vraag na die gebruikmaking van geweld: oorlogsmilitariste is rewolusiepasifiste, en rewolusiemilitariste is oorlogspasifiste <sup>(212)</sup>. Die meeste oorlogspasifiste kies vir 'n vreedsame ewolusionerende verandering van situasies en strukture, maar hou die moontlikheid van 'n (gewelddadige) rewolusie as *ultima ratio* <sup>(213)</sup> of *ultimum remedium* <sup>(214)</sup> steeds oop. Dit skyn selfs of G. Brillenburg Wurth ook hierdie moontlikheid ooplaat as hy skryf dat, omdat dit in die samelewing om 'n regstryd en nie 'n magstryd gaan nie, "elke geweldpleging en zeker elke bloedige revolusie onvoorwaardelik te veroordelen is, *solang* andere mooglikheden om konflikte tot oplossing te brengen, nist uitgesloten zijn" <sup>(214a)</sup> (my kursivering, J.H.v.W.). Hierdie standpunt het ons trouens ook by die Wêreldraad van Kerke teruggevind <sup>(215)</sup>, en 'n neiging in hierdie rigting is ook by die Rooms-Katolieke Kerk op te merk <sup>(216)</sup>.

'n Verantwoorde standpunt kan hier baie moeilik gegee word. Mis-  
 kien lê dit op die vlak van 'n situasie-etiek, hoewel die gevaar  
 van 'n dubbele moraal hier lewensgroot is. Daar sou moontlik  
 'n sterker saak uitgemaak kon word vir 'n *konsekwente* standpunt,  
 hetsy konsekwent pasifisties, met 'n verwërping van alle (bloed-)  
 geweld, hetsy konsekwent militaristies, met 'n (voorwaardelike)  
 aanvaarding van alle geweld. Calvyn bv. het, so het ons gesien,  
 naas die aanvaarding van 'n bellum justum tog min of meer so iets  
 as 'n *justa revolutio* aanvaar, dān wanneer die *laer owerhede*  
 daartoe sou oorgaan. Gesien die desastreuse militêre middele  
 gereed vir 'n makro-oorlog, asook die geraffineerde en onmenslike  
 middele wat in 'n mikro-oorlog gebruik word, moet die kritiese  
 vraag gestel word of hierdie makro- en mikro-middele nog wel as  
*middele* ter verandering bruikbaar is. Wat die totale oorlog  
 - en middele daarvoor - betref, het Brunner tereg opgemerk: "Der  
 Krieg hat sich selbst überlebt" (217). Van 'n *oorlog* in die  
 gewone sin van die woord is daar by 'n totale oorlog eintlik nie  
 sprake nie, want 'n oorlog impliseer *oorwinning* en *nederlaag*.  
 In 'n totale oorlog is daar wedersydse *vernietiging*. Die begrip  
 "totale oorlog" is dus in 'n groot mate 'n *contradictio in*  
*terminis*. En van 'n rewolusie geld: Dit kan 'n vlam word wat  
 die hele wêreld aan die brand steek, erger as die ergste atoombom.

'n Laaste vraag hier: *watter wêreldstrukture moet hervorm word?*  
 Dit is gou duidelik dat alle aandag gefokus word op 'n mondiale  
 herstrukturering van *ekonomiese* en *politieke magte*. Veral lg.,  
 waarop ons reeds gewys het (218), is vir ons onderwerp van groot  
 belang. Mondialisme, maar dan nie gesien as uniformisme of  
 Babilonisme, nié as vernietiging maar as sinduiding van nasiona-  
 lisme, nié as 'n alles-opslurpende wêreldimperialisme nie maar as  
 'n sinvolle inkleding van die wêreldsamelewing, sal in hierdie

verband 'n groot rol speel. Die nasies van die wêreld moet besef dat hulle sãam die aarde bewoon en dat hulle ook 'n gemeenskaplike taak besit.

Ons kan twee voorbeelde uit die wêreldgeskiedenis noem waaruit blyk dat die mondiale motief 'n fantastiese opbloei tot gevolg gehad het - a.g.v. oorloë -: die V.S.A. en die R.S.A. Indien die Amerikaanse State as 13 losstaande kolonies bly voortbestaan het, sou dit vandag waarskynlik in meer as een opsig 'n hawelose groep state gewees het en glad nie die tegnologiese kolos van die twintigste eeu nie. Indien die Vrystaat en Transvaal die Tweede Vryheidsoorlog (1899 - 1902) gewen het, sou Suid-Afrika vandag waarskynlik polities en geografies - met begrensinge, paspoortkantore ens. - volkoma anders daar uitgesien het, en moontlik ook nie so ver ontwikkel het nis. (Die feit dat bv. Europa polities nog nië, en ekonomies eers heel onlangs, tot 'n eenheid kon kom, spreek tot sy nadeel). Dit is duidelik dat 'n eenheid-in-diversiteit uiters noodsaaklik is vir 'n steeds uitdyende mensheid en 'n voortdurend krimpde aarde. Dit spreek haas vanself dat so 'n mondiale beweging voortdurend moet staan onder die kritiek van die Woord van God en dat Christene besonder waaksaam moet wees vir die ontstaan van die Dier van die laaste dae (Openb. 13), selfs al moet elke dag daarmee rekening gehou word (219).

### 5.2.2 Staat en weermag

Ons het tans uitgekóm by een van die allermoeilikste onderdele van ons ondersoek en wat ook genoem is as die mees fundamentele kritiek teen die radikale pasifisme ('n weerlose staat), nl. *die vraag na die bestaansreg van en die bestaansmoontlikheid in die weermag.*

Om met die laaste opmerking te begin: die situasie in die weermag. Dit word nie altyd beseft in watter spanning 'n soldaat leef nie: "het diene van de samenleving door zich te oefenen in het vernietiging van samenlevingen" (220). Tans, in die fase van die makro-oorlog, is hierdie spanning vir soldate en generaals eintlik ondraaglik en verby breekpunt. Watter generaal gaan die besluit tot wêreldvernietiging neem (of opvolg), en watter soldaat gaan daaraan deelneem? 'n Ander probleem in die weermag is die outokraties - dominerende struktuur daarvan (221). Dit gebeur selde dat 'n outokrasie (weermag) funksioneer binne 'n demokrasie (staat), juis ter verdediging van die demokrasie! (222)

'n Kernvraag is natuurlik of 'n weermag überhaupt mag bestaan, 'n vraag wat deur die meeste pasifiste ontkennend beantwoord word. Die weermag is vir hulle sê 'n simbool van oorlog en alles wat daarmee gepaard gaan, dat hulle dit volkome verwerp en daarom ook oproep tot diensweiering (waaroor weldra). Natuurlik is die weermag, veral teen die agtergrond van 'n makro-oorlog, 'n vreemde saak: dit vervul 'n funksie waarvan almal - tans! - hoop dat daarvan nooit gebruik gemaak sal word nie (223). 'n Leër, so sê De Gaay Fortman tereg, mag niks anders wees as 'n vredesleër nie (224). Sy mikpunt is dus nie oorlog nie maar vrede; ook nie: *si vis pacem para bellum*, maar: *si non vis bellum para pacem*. In die 1961-Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika is hierdie gedagte ook mooi verwoord, waar verklaar word dat ons bereid is "om ons plig te aanvaar om gesamentlik met alle vredeliewende volkere wêreldvrede te soek..." (225). Maar dit impliseer onmiddellik dat die samelewing as sodanig op vrede georiënteer moet wees. "Als de gemeenschap niet naar vrede streeft, kan haar leger geen vredesleger zijn" (226). Die generaals kan net so vreedzaam wees as wat die staat vreedzaam is. Dit is daarom foutief wanneer die politici aan die militêre vra: Wat doen julle vir vrede?, want omge-

keerdmoet die militêre voortdurend aan die politici (en burgers) vra: Wat doen julle vir vrede? Vreedesame koëksistensie (227), selfs *proëksistensie*, kan van ontsaglike vredesbetekenis wees. Vir Suid-Afrika sal dit in 'n ontwakende kontinent soos Afrika wat ook *militêr* ontwaak het, baie belangrik wees. Hierby kan gevoeg word: *dialog*, "al sinds duizendenjare een essentieel stuk .... van die Afrikaanse tradisie: het is de Afrikaanse wijze van het bedrijven van politiek...." (228).

Die gedagte dat die *staat* hom met *oorlog*, terwyl die *kerk* hom met *vrede* moet besig hou, waardeur 'n haas ondraaglike spanning tussen staat en kerk geskep word, is weinig sinvol: vir beide gaan dit allereers om die *vrede*.

Wanneer 'n leër 'n vredesleër is, impliseer dit dat afstand gedoen word van alle magsvertoon en openbare *militêre parades*, wat sowel intern as ekstern 'n provokerende uitwerking besit - behalwe dat dit in 'n brok afgodediens kan ontaard (Ps. 20: 8, Jes. 31:1). "Onnodig uiterlijk machtsvertoon past niet in zulk een leger. Een openbare wapenschouw staat gelijk met een getrokken sabel of een gebalde vuist. Dat betekent ,dat het eigenlijk al mis is met de vrede" (229).

'n Volgende konsekwensie van die *vredesleër* is dat *haalbare doel=* *eindes* nagestreef word. De Gaay Fortman ag dit "immoreel het leger te gebruiken voor een politiek of militair doel, dat onbereikbaar is" (230). Daar nog steeds in gedagte gehou word dat verdediging gemaak is vir die mens, en nie die mens vir verdediging nie (231). Koole wys ook op die groot mate van realisme by die profete wat vanuit die konkrete situasie (oorlog teen Assirië bv., Jes. 5: 26 - 30) teenstand sinloos geag het - en Koole verwys ook na Luk. 14: 31 v. (232). Daar is ook nog die voorbeeld van

Jeremia wat die volk tot oorgawe teen Babilon gemaan het (233). Daar is dus direkte voorbeelde uit die Skrif waar die profete van DIE HERE 'n radikale pasifisme, of miskien juister gestel: 'n *situatiewe militarisme*, verkondig het, nie omdat *selfverdediging* onwettig is nie, maar die *volkstoestand* onwettig was.

'n Vredesleër sal dus rekening hou met die presiese soort oorloë wat (kan) ontstaan. Aan 'n intensivering van die koue oorlog sal hy nie meedoen nie (234); 'n totale oorlog sal as irrealisme verwerp word; 'n lokale oorlog sal krities benader word vir sover dit kan uitgroei tot alles wat eie is aan 'n totale oorlog. Die groot vraagstuk vir die weermag is tans geleë in 'n guerillaoorlog - dit is trouens die enigste oorlog waarmee vandag iets bereik kan word. Die weermag kan hom egter in 'n ernstige krisissituasie bevind wanneer hy van mening sou wees om t.w.v. geregtigheid, en daarom t.w.v. die vrede, die kant te moet kies tēen die owerheid en vīr die rewolusionêres. In so 'n geval moet in verantwoordelikheid voor God die regte keuse gemaak word, want 'n vredesleër is nie daar eerstens t.w.v. die owerheid nie, maar t.w.v. die saak van geregtigheid en vrede.

'n Vredesleër behoort hom daarom ook nie nēt besig te hou met *militêre* sake nie - as sodanig vervul hy 'n ontsaglike duur diens waarvan eventueel nooit konkreet gebruik gemaak sou kon word nie -, maar hy moet ook besig wees met dit wat werklik die *vrede* dien (235). En dan ook nie net sporadies nie, soos bv. tydens oorstrominge, aardbewinge en droogtes, maar 'n permanente diens waarby die nasionale en internasionale orde grootliks kan baat. Aandag moet dus gegee word aan 'n pluriforme i.p.v. uniforme taak.

'n Vredesleër sal dus 'n eskatologiese gerigtheid bevat: dit sal

homself hoe langer hoe meer verbodig probeer maak. Daar kom immers 'n tyd dat nasie nie meer teen nasie die swaard ophef nie en dat hulle nie meer sal leer om oorlog te voer nie (Jes. 2:4).

Dit bring ons by 'n volgende belangrike vraag: *Militarisasie of demilitarisasie?* (236). Wanneer Röling opmerk dat ons in 'n fase lewe "waarin regulering en beperking van de wapens tot levenskwesie geworden is" (237), dan moet ons aanneem dat hy as polemoloog wel weet waarvan hy praat. Die V.V.O. self het in 1959 besluit: "The question of general and complete disarmament is the most important one facing the world today" (238). Ongetwyfeld het die nasies van die wêreld hulle al besig gehou met die wapenvraagstuk en het hulle hul al meer as eenmaal nadruklik uitgespreek ten gunste van algemene en volledige ontwapening (239). So het die V.V.O. in 1961 ook verklaar dat die gebruik van kernwapens 'n misdryf teen die mensheid is (240), en daar was reeds in 1963 al sprake van 'n kernstopverdrag (241). Veel konkrete vordering t.o.v. ontwapening is egter nog nie gemaak nie. Die Weste verwyf die S.U. dat hy streef na "disarmament without inspection", terwyl die S.U. die V.S.A. verwyf dat hy streef na 'n "inspection without disarmament" (242) - en volgens Röling is 'n mondiale kontrole baie noodsaaklik (243). Daar is verskil van opinie of 'n eensydige (244) dan wel veelsydige (245) ontwapening die juiste metode is, hoewel Galtung van oordeel is dat gesprekke oor ontwapening vrugteloos sal wees sonder dat alternatiewe vorme van verdediging oorweeg is (246).

Die ideaal sou wees: mondiale wapenbevriessing; mondiale wapenvermindering en uiteindelik mondiale ontwapening. Is hierdie ideaal van Jesaja 2 ooit bereikbaar? En tog sal die dag kom dat van die swaarde pikke gesmee word en van die spiese snoeimesse! Dit is so waar as die Woord self, so seker as wat God bestaan.

Die groot probleem is egter dat die kennis om die wapens, i.c. die kernwapens, te maak, nie meer vernietig kan word nie. Ontwapening sonder verandering van mentaliteit en sonder bekering is daarom 'n twyfelagtige saak (247).

Waarmee m.i. wêl 'n begin gemaak kan word, veral deur kleiner lande, is om af te sien van die maak en besit van kernwapens. Suid-Amerika het besluit dat die gebied 'n kernvrye wêrelddeel wil wees (248), en dit sou 'n groot dag in die wêreldgeskiedenis wees indien Afrikalande dieselfde besluit sou neem. Indien Suid-Afrika, wat tans die voorste tegnies-ontwikkelde land in Afrika is, hierin die leiding sou neem (249), kan dit as 'n vredes-sinjaar dien vir die wêreld tot in lengte van dae, en dit deur 'n nasie wat tans wêreldwyd verguis en gehoon word. Dit sou 'n bewys lewer daarvan dat die Afrikaners nie fanatieke aggressors maar vredeliewende koëksistente mense is, nie hardvochtige imperiale nie maar mense wat vryheid en vrede liefhet. Daarby kan dit die weg vrymaak vir ander - en groter - nasies om dieselfde weg te volg (250). Ons het tewens oorduidelik gesien dat die kernwapens sowel onbruikbaar as misbaar is. Word egter die omgekeerde weg gevolg en gaan S.A. daartoe oor om kernwapens te maak - wat waarskynlik al tegnies moontlik is -, kan verwag word dat dit 'n kettingreaksie in Afrika sal veroorsaak as gevolg waarvan teen die jaar 2000 'n hele reeks Afrika-state kernwapens sal besit.

Demilitarisasie? Dit is essensiële eis en duidelike opdrag aan die mensheid. En tog sien en beleef ons 'n proses van remilitarisasie wat aseemberowend is en waardeur die aardbol as't ware in 'n tydbom omskep is. Juis daarom moet alle kragte, nie in 'n gees van defaitisme en pessimisme nie, maar in afwagting op en verwagting van die Koninkryk van God en die koms van Christus, ingespan word t.w.v. dit wat die ware vrede dien.

Om af te sluit: Dát die staat sy burgers moet beskerm, staan in die reformatoriese stiek vas. Hoé hy dit moet doen, in die *twintigste* eeu moet doen, sinvol en verantwoordelik moet doen, is die kernvraag van die polemologie. Die keuse is nie tussen *weerloosheid* of *weerbaarheid* nie, maar tussen *ware* en *valse* weerbaarheid, tussen sinvolle en absurde, funksionele en vernietigende weerbaarheid. Soveel is duidelik dat die verdediging nooit op *vernietiging* mag uitloop nie. 'n Visionêre i.p.v. illusionêre standpunt is tans op staatkundige gebied onmisbaar.

### 5.2.3 Staat en militêre diensweieraars

Militêre diensweiering het die afgelope tyd, veral vanweë die Jehovagetuies wat hierin blykbaar wêreldwyd die voortou neem <sup>(251)</sup>, ook in Suid-Afrika opnuut onder bespreking gekom. En inderdaad kán dit vir 'n staat 'n probleem word, want wat moet die staat doen wanneer daar 'n *massale* diensweiering ontstaan? <sup>(252)</sup>. Heering ag die uitbanning van 'n oorlog deur middel hiervan onwaarskynlik <sup>(253)</sup>, hoewel Stratmann dit nieonmoontlik ag nie dat die mense eenmaal wêreldwyd kan weier om militêre diens te verrig <sup>(254)</sup>. Sal dít nie dalk die wyse wees waarop en die invalspoort waardeur aan die altyd teenwoordige oorlog 'n einde gemaak word nie? Wanneer die mense op massaal- mondiale wyse sou weier om die voorhande wapens te gebruik, dan kán dit die einde van alle oorloë wees.

Oor hierdie onderwerp is daar heelwat gepubliseer <sup>(255)</sup> en ons wil graag kortliks daaraan aandag bestee, allereers in historiese perspektief, en voorts vanuit die divergerende standpunte.

Konskripsie (of diensdwang), soos ons dit vandag ken, is van resente datum. Van die begin af was dit nie so nie. Uit die

historiese gedeelte van hierdie studie het dit reeds duidelik geblyk dat die vroeë Christene skepties gestaan het teenoor 'n oorlog, terwyl die Romeinse owerhede ook van huurleërs gebruik gemaak het. Hierdie gebruik was ook voorkomend in die Middeleeue en selfs lank daarna (256). "De eigenlijke 'diensplicht' is een kind van de Franse revolutie" (257). 1793 is d.m.v. Carnot 'n rekwisisie aanvaar dat alle Franse permanent ten dienste van die leër staan. Napoleon het op hierdie weg voortgebou, en so begin 'n nuwe periode: dié van *nasionale* oorloë (258). Die een na die ander land het hierna konskripsie ingevoer - Engeland en Amerika bv. in die Eerste Wêreldoorlog - en vandag is dit 'n wêreldwye verskynsel.

Dit beteken egter nie dat daar nie ruimte gelaat is vir diensweieraars met verantwoorde gewetens- en godsdienstige besware nie, dit wel, o.a. in die V.S.A., Groot Brittanje, Kanada, Australië, Nieu-Seeland, Suid-Afrika, Nederland, Denemarke, Noorweë, Swede (259). Die D.D.R. is waarskynlik die enigste van die Warschau-verdragslande wat dit toelaat (260). Die huidige Suid-Afrikaanse wetgewing maak voorsiening daarvoor dat gewetensbeswaardes by nie-vegtende eenhede ingedeel word asook dat hulle geen opleiding met wapens ontvang nie; radikale diensweieraars, daarenteen, ontvang gevangenisstraf (261).

Ons het so pas 'n onderskeiding gemaak tussen parsiële en radikale diensweieraars. Dit is egter nodig om hier meerdere onderskeidings aan te bring, wat ongeveer saamval met wat ons in hfst. 2 onder Nuanses bespreek het. Gollwitzer is sonder meer korrek, in teenstelling tot Thielicke (262), dat onderskei moet word tussen *militêre* diensweieraar en *oorlogsdienstweieraar* (*militare* en *bellare*) (263). Dit is tewens moontlik dat iemand konsekwent *nee* sê vir 'n oorlog, maar nie noodwendig vir militêre diens nie, afhangende van wat lg. alles impliseer.

Daar is eerstens die *radikale oorlogs- en militêre diens militariste*. Bv. Schleiermacher. Hy verwyf die Kwakers en Mennoniete hulle a-politieke standpunt, en prys die standpunt van die Duitsers, by wie, in kontras <sup>met</sup> Engeland en Holland, "die Theilnahme am Kriege allgemeine Bürgerpflicht ist, und das ist offenbar der edlere Zustand: so sollte keine Ausnahme gestattet sein" (264). Ook Herrmann bepleit algemene diensplig, met weinig simpatie vir diensweieraars; weieraars mag geen rewolusie preek nie, maar moet hulle gewillig onderwerp aan straf (265). Die onderdaan mag ook géén kritiese toets aanlê nie, sê Schleiermacher, om te oordeel of 'n oorlog regverdig of onregverdig is nie (266); hy beskik eenvoudig nie oor volledige informasie nie en die onderdaan moet (mens kan byna sê: blindweg) gehoorsaam (267). Quod erat demon=strandum: 1939 - 1945? Ook Aalders is van oordeel dat die ower=heid vertrou moet word en dat die onderdaan die verantwoordelikheid daaraan moet oorlaat (268). Maar wat in gevalle waar die onder=daan daaraan twyfel of die owerheid korrek optree? Dan moet hulle die owerheid volg, sê Vitoria (269), en Luther stem saam (270); selfs Bonhoeffer het iets dergeliks - in 'n onbewaakte moment? - geskryf (271).

Tweedens is daar die *situatiewe oorlogediensweieraars*. Hier word die militêre diens as sodanig aanvaar, maar 'n *ja* vir militêre diens beteken nie outomaties 'n *ja* vir elke oorlog nie. Rothuizen praat hier van "politieke" diensweieraars (teenoor 'n prinsipiële), en hy meen dat hulle "athiesch zoveel sterker staat" as die prinsipiële, wat altyd en orals *nee* sê, omdat die etiek ons afleer om oral en altyd *ja* of *nee* te sê (272). En Thielicke, wat uitgaan van die kompromisgedagte (273), met kritiek op Barth se kortsigtigheid (274), en daarna verwys dat die argument dat 'n diens=weieraar se gewete hom "voor God" verplig om *nee* te sê, die teen=

argument van die staat ontmoet dat dié ook "voor God" verplig is tot politieke magsuitvoering <sup>(275)</sup>, kan nie nalaat om te noem dat 'n diensweieraar 'n betekenisvolle bydrae lewer wanneer 'n oorlog volledig uitsigloos en daarom polities waansinnig is nie <sup>(276)</sup>.

"Darum ist es ein verhängnisvoller Irrtum, wenn in manchen theologischen Ethiken die grundsätzliche Widerlegung des Pazifismus identisch zu sein scheint mit einer Verneinung des Kriegsdienstverweigerungsrechtes" <sup>(277)</sup>. Veral Karl Barth is hier 'n sterk voorstander van situasie-etiek. Weliswaar noem hy die pleidooi van Heering tot algemene afskaffing van diensplig "kurzsichtig" <sup>(278)</sup> - 'n oorlog is 'n saak van die staat en alle burgers sããm <sup>(279)</sup> - ,maar nietemin beklemtoon hy die persoonlike verantwoordelikheid van die staatsburger wat nie mag toelaat dat die staat hom hierdie verantwoordelikheid ontnem nie <sup>(280)</sup>. Die burger moet self uitmaak of 'n oorlog regverdig is al dan nie <sup>(281)</sup>, en dit kãn uitloop op verset, onder twee voorwaardes: hy mag nie 'n anargis word nie, en hy moet die konsekwensies van sy daad aanvaar <sup>(282)</sup>. Stratmann aanvaar militêre diens voorwaardelik, maar hy ag dit verwerplik wanneer dit voer na 'n onregverdige oorlog <sup>(283)</sup>. Ook vir Aalders is dit duidelik dat wanneer gehoorsaamheid aan die staat sou neerkom op ongehoorsaamheid aan die gewete of aan die duidelike wil van God, "dienstweigering plicht kan zijn" <sup>(284)</sup>. Stoker wys ook op so 'n konfliktsituasie; hy ag "algemene voorskrifte hier onmoontlik" <sup>(285)</sup>. Miskien moet hier nog gewys word op die dwaling dat wanneer 'n soldaat sou weier om aan 'n onregverdige oorlog deel te neem, hy daarmee 'n verraaier sou wees. Solidariteit met die vaderland kan nooit nadrukliker beleef word as dãn wanneer moedig *nee* gesê word vir die eie *sonde* nie.

'n Derde standpunt is dié van die *konsekwente oorlogsdienstweieraars*. Hier spreek die parsiële pasifisme, wat elke *oorlog* verwerp

maar nie elke *militêre diens* nie. Hierdie standpunt kom daarop neer dat dienspligtiges by nie-vegtende eenhede ingedeel word en bv. mediese dienste en administratiewe hulp verrig (286). Omdat hulle egter hiermee nogtans ingeweef is in die hele militêre struktuur, is dit voortdurend 'n spanningsvolle situasie. Vir hierdie tipe van diensweieraars bestaan daar volgens die Suid-Afrikaanse wetgewing 'n ruimte, en *Woord en Daad* het ook vir hulle 'n simpatieke gevoel (287). Diekerhof, wat eintlik al by die vierde groep behoort, plaas nie vir die afskaffing van *diensplig* nie, maar wel vir *militêre diensplig* (288); hy pleit daarvoor dat die diensplig 'n ander *vulling* kry, nl. met sake waarmee die vrede direk gedien word (289). Dippel wys ook daarop dat hy geen anargisme voorstaan nie en dat in die toekoms 'n polisie-en internasionale leër mag nog 'n rol moet speel (290). Ons verwys in hierdie verband na dit wat ons reeds eerder oor 'n internasionale polisie diens geskryf het (291). Besware wat hier teen konstriksie na vore gebring word, is o.m. dat dit 'n slawerny is (in 'n wêreld wat roem op sy vryheid) (292); dat dit 'n groot finansiële las meebring, en dit met die oog op destruksie (293); dat dit nog nooit die veiligheid van die staat vermeerder of gewaarborg het nie (294). Volgens Lassere weier die krygsdiensweiersaar nie om sy mense te beskerm nie, hy weier alleen om dit op 'n sinlose en onchristelike *wyse* te doen (295).

Vierdens moet aandag gegee word aan die mees omstrede groep nl. die *radikale militêre diensweieraars*. Anders as die derde groep wat wel nog by 'n militêre nie-vegtende eenheid ingeskakel kan word, wil hulle nêrens ingeskakel word nie, selfs nie by 'n *nie-militêre* eenheid nie, soos bv. die Jehovagetuies. (Die besonder moedige optrede van die 21-jarige Afrikaan, Maximilianus, wat in 295 n.C. in Noord-Afrika deur die Romeine vermoor is omdat hy geweier het om die soldate-uniform aan te trek, word deur talle pasifiste in

goue letters vertel (296) . Die vraag is of dit 'n juiste metode is wanneer die staat aan hierdie radikale weieraars gevangenisstraf toedien. M.i. behoort 'n *alternatiewe diensplig* oorweeg te word, d.w.s. 'n nie-militêre diensplig soos bv. padbou, bosbou, ontwikkelingshulp, noodleniging ens., en dit nie alleen om oorvol tronke te voorkom nie maar ook om kreatiewe jong kragte produktief aan te wend. En natuurlik ook t.w.v. die gewete.

In talle lande, w.o. ook S.A., is daar wel één legale uitsondering: geestelikes. En oor die feit dat predikante nie mag doodmaak nie, "auch nicht legal", is Thielicke baie bly (297). Maar het ons nie hier met 'n stukkie Lutherse (of selfs Roomse) dubbele moraal te doen nie? In die historiese gedeelte het ons gesien dat Eusebius die vader van hierdie gedagte was - Insinueer dit nie 'n eerste graad Christen, wat nie mag doodslaan nie, en 'n tweede graad, wat wêl mag?; 'n "geestelike" wat in "hoër diens" staan en 'n "leek" in "gewone diens"? Hierdie tradisionele onderskeiding verdien nadere besinning.

Die vraag is of militêre diensweieraars hulle op die *Skryf* kan beroep. Daar is veral twee gedeeltes wat hulle standpunt skynbaar weerspreek, t.w. Luk. 3: 14 en Rom. 13: 1-7. Ons het reeds hieraan aandag bestee (298). Hulle sterk beroep is egter die *gewete*: militêre diensplig gaan teen hulle gewete in. Die gewete (*συνείδησις*) het veral by Paulus 'n groot rol gespeel, en dit word beweer dat dit hý was wat die woord in die Christelike kerk gevestig het (299). Die presiese betekenis daarvan is moeilik bepaalbaar, aangesien Paulus die gewete nêrens definieer of 'n uniforme "leer oor die gewete" uitbou nie (300). Gewete is vir hom "the central self-consciousness of knowing and acting man", maar dan onlosmaaklik gebonde aan God in Christus (301). Hierdie

Laaste gedagte is besonder belangrik. Die "stem van die gewete" kan nie outomaties geïdentifiseer word met die "stem van God" nie (302). Kolfhaus wys daarop dat volgens Calvyn die gewete nooit van God en Sy Woord losgemaak kan word (303) en dat dit nooit naturalisties of sosiologies gedui kan word nie; dit spreek van die gebroke verhouding met God (304). Hier staan ons egter nogmaals voor die eksgetiese probleem van wát die Bybel i.v.m. die oorlogsvraagsstuk leer. Die militarisme beweer dat die Bybel wél daarvoor 'n opening bied, en besit daarom geen gewetensprobleme met militêre diens nie; die pasifisme beweer die teendeel en is dus vol gewatensbesware.

Waarskynlik speel die gewete 'n groter rol binne die R.K. moraal-teologie as binne die gereformeerde etiek. Vir Rooms-Katolieke is die gewete die hoogste en finale morele kriterium (305).

Maar ook vir die Protestante is die gewete geen onbenullige saak nie. Heering beroep hom hier o.m. op Calvyn (God moet meer gehoorsaam word as die mens) en ook op Kuypers!, wat gesê het:

"Zodra de onderdaan zich op zijn geweten beroept, wijke de overheid uit eerbied voor het eeuwige terug. Dan dwinge ze nooit" (306).

Heering se eie konklusie is: "Het getuigenis van zijn geweten (2 Kor. 1:12) is voor een christen de hoogste zekerheid. Al wat niet uit geloofsovertuiging gedaan wordt, is zonde (Rom. 14: 23)" (307).

Solank as wat daar in die ekumene geen uniforme standpunt t.o.v. die oorlogsvraag ontwikkel is nie, sal die regionale kerke uiters versigtig moet wees in hulle uitsprake oor en beoordeling van militêre diensweieraars. Die sprekende kerk mag ook hiër nie 'n teësprekende kerk word nie. Diensdwang van die kant van die staat mag nie tot die konsekwensie voer: gewetensdwang van die kant van die kerk nie. Van den Berg meen dan ook dat daar in die

kerk "een legitieme ruimte" behoort te wees t.o.v. diegene wat meen om die standpunt van die kerkvaders van die eerste eeue te moet naspreek (308). En Popma beweer dat die diensweieraar behoort te weet dat die kerk, wat sy insigte nie deel nie, "hem niet in de steek laat" (309). Veral in 'n eeu waarin die oorlog uitgegroeï het tot 'n allesvernietigende mag, sal veral die staat besonderlik daarmee rekening moet hou dat daar gewetensbeswaarde onderdane sal wees wat dit voor God en die mensheid nie kan ver= antwoord nie dat die aarde verwoes i.p.v. vernuwe word.

### 5.3 WETENSKAP EN VREDE

#### 5.3.1. Polemologie

Die wetenskaplike bestudering van oorlog, en dan veral nie as *feit* nie maar as *probleem*, word deur talle kenners as 'n onmis= baarheid vir ons twintigste eeuse situasie aangevoel. Röling wys daarop dat 'n studie van oorlog eerste in Amerika onderneem is tussen die twee wêreldoorloë, onder leiding van Quincy Wright. Die resultaat in 1942 was die monumentale werk: *A Study of War*. In Frankryk weer is die polemologie gepropageer deur die sosioloog, Gaston Bouthoul (310), vir wie die grondslag daarvan is: *Si tu veux la paix connais la guerre* (Wanneer jy die vrede wil, besef wel wat oorlog is) (311). In Nederland het Röling self, vanuit die *Polemologisch Instituut* aan die Ryksuniversiteit te Groningen, 'n belangrike bydrae gelewer, en is vele publikasies, waarna ons meermale verwys het, die lig laat sien (311a). Die maandblad, *Nieuwe literatuur over oorlog en vrede*, en sedert 1972 vervang met *Transaktie*, het hierin ook 'n betekenisvolle bydrae gelewer - en doen dit nog. S.C. Derksen het in sy boek, *Hoe leren we de vrede* (312) 'n vurige pleidooi gelewer vir die invoering en bevordering

van 'n vredeswetenskap op skool en universiteit. Hy spreek hom veral uit teen die "militaristiese pedagogiek" waardeur talle ouers hulle kinders van kleins af opvoed met oorlogspeelgoed. "Het kind is in de eerste plaats te kwetsbaar om van moord en marteling een spel te maken. Dergelijke wreedheden horen in de (speel)- wereld van het kind niet thuis" (313). Die televisie kan hierin ook destruktief werk (314).

Ons leef in 'n uiters gevaarvolle wêreld en alle verantwoorde pogings tot die bestendiging en uitbouing van vrede, en dus tot die indamming en opruiming van oorlog, moet met beide hande aangegryp word. Menslik beskou, skyn dit dat òf die mens die oorlog moet beëindig, òf die oorlog sal 'n einde maak aan alle menslike beskawing (315). Die mens kan tewens nie 'n leeu grootmaak en hom dan aan 'n halsbandjie wil rondlei nie! Amateurisme op hierdie terrein is lewensgevaarlik (316), veral as 'n wetenskaplike soos Einstein dit op ons hart druk (317). In vergelyking met ander wetenskappe, het die polemologie 'n ontsaglike agtergrond om in te haal (318). Daar word bv. minder geld bestee aan wetenskaplike navorsing ter voorkoming van 'n derde wêreldoorlog as aan die onderhoud van die graftas uit die Tweede Wêreldoorlog! (319). Tereg sê Rölling: "De polemologie, die ook vroeger al zinvol zou zijn geweest, is met de komst van het atoomtijdperk onmisbaar geworden" (320).

'n Oorlog is, sê Rölling verder, 'n onvermydelike katastrofe, indien daar nie 'n wesenlike wysiging in die geldende patroon aangebring word nie (321). "Maar welke verandering is nodig? En welke verandering is mogelijk? Dat zijn twee van de meest fundamentele vragen van de polemologie" (322). Hy meen dat fatale politiek dikwels meer uit onkunde voortspruit as uit

kwaadaardigheid, en vervolg: "De funksie van de polemologie is nie om mense moreler te maken, maar verstandiger" (323). Hier pas egter 'n kritiese woord. Ons het reeds genoem dat dit nie die pasifisme is wat die wêreld oorwin nie, maar dan ook nie die *rasionalisme* nie. Dit is nie waar nie dat daar slegs één mæg is wat die mens werklik kan help, t.w. voorligting en ondersoek, soos Myrdal beweer (324), en waarteen Schillebeeckx tereg opponeer (325). So 'n standpunt wortel immers in 'n optimistiese antropologie, minimaliserende hamartologie en relativerende Christologie. Ongetwyfeld kán die wetenskap van onskatbare waarde wees vir die vredesrealisering op aarde, maar tot 'n nuwe messianisme mag dit nooit verhef word nie. *Voorligting* t.o.v. die werklike feite - want vir die etikus gaan dit, naas "een ongeremde waarheidsdrang" ook om "een afwezigheid van alle feitenvervalsing" (326) - is noodsaaklik, maar identies aan verlossing is dit nie (327).

'n Ander gesigspunt wat ons hier graag wil onderstreep - waarop ook Röling attendeer - is dat die wetenskap van oorlog en vrede "slechts door de samenwerking van alle wetenschappen tot volle ontplooiing kunnen komen. De vredeswetenschap is multidisciplinair" (328). Dit beteken dat ander ouer wetenskappe soos o.a. teologie, filosofie, psigologie, sosiologie, ekonomie, kernfisika, etnologie, kriminologie, regs wetenskap en kibernetika, asook jonger wetenskappe soos o.a. futurologie, politikologie, konfliktologie, strukturologie, kulturologie en etologie van groot bydraende betekenis kan wees.

Miskien is selfs van groter belang as die polemologie (wetenskap van oorlog), nog die *irenologie* (wetenskap van vrade) (329). Eintlik *bestaan* daar nog geen wetenskap wat hom besig hou met die

vrede as sodanig nie (330), d.w.s. wat die inhoud daarvan is en hoe dit gerealiseer kan word. Belangriker dus as die bewering dat "ons universiteite nog nie professore in krygswetenskap (het), soos die geval in Europa en Amerika is nie" (331), is die bewering: ons universiteite het nog nie professore in vredeswetenskap nie.

### 5.3.2 Etiek

Al sou niemand wil beweer dat die etiek, veral die teologiese-etiek, die laaste woord moet spreek nie (332), kan niemand ontken dat die etiek, juis omdat dit spreek van die laaste Woord, 'n onmisbare bydrae kan lewer nie (333).

Positief beteken dit dat die Christelike etiek die sentrale tema van die O.T. en N.T., en daarom van die ganse teologie, nl. die realiteit en die realisering van die Koninkryk van God, met al sy hemelse en aardse, reële en eskatologiese dimensies, nooit as te nimmer mag ignoreer en minimaliseer nie, maar ook tot sy sentrale tema sal verhef. *Etiek moet Koninkryksetiek wees.* Dit besit 'n eskatologiese gerigtheid. In hierdie lig besien, sal die etiek, omdat hy leef vanuit die kruisiging en opstanding van die Vrededors, Jesus Christus, en gerig is op die koms en deurbraak van die Godsryk, wat 'n Vrederyk is, niks anders wees nie as 'n vredesetiek.

Negatief impliseer dit dat die etiek, veral die reformatoriese etiek, of juister: die nã-reformatoriese etiek, hom moet losmaak van die stagnasie waarin hy so dikwels vasgeval het. Die (reformatoriese) etiek mag nie ontaard in 'n reaksie-etiek, sonder veel verbeeldingskrag, konstruktiwiteit en kreatiewe produktiwiteit nie. Dit mag nie skeef groei in 'n negativistiese etiek, wat volstaan met wat Calvyn, Bavinck, Geesink en Wurth op hierdie terrein gelewer

het, met outomatiese, generaliserende en simplistiese afwysing van wat die jongste etici lewer nie. Calvin en Geesink het nie die vrae geken wat die E 20 aan die etiek stel nie en kon dit dus nie beantwoord nie. Die geref. etiek mag nie leef by die grasia van die kett rye en dwalinge van ander etieke en as sodanig apologetiek word nie, maar dit moet sêlf inspring in die kookpot van ons menslike vrae en frustrasie, en na 'n Skriftuurlike (wanneer *direk* in die Skrif gegee) of Skrifmatige (wanneer in die gees van die Skrif) antwoord soek - te meer as Troost opmerk dat hy nie weet van "wezenlijk nieuwe inzichten op het terrein der ethiek" uit die hedendaagse teologie nie <sup>(334)</sup>. 'n Byderwetse en konkrete geref. etiek kan sonder twyfel 'n mooi bydrae lewer aan die irenologie.

- (1) Vgl. my a.a. in *Woord en Daad*, Maart 1971, 8. Ook Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit*, München 1964, 26: "Wo bleibt in *Luthers* Konzeption eigentlich die *Gemeinde*?" Vgl. idem, 343: "So ist die Stellung zum Kriege der Angelpunt für das Verhältnis von Kirche und Staat, der Testpunkt für das Verständnis der christlichen Sendung, die Weichenstellung für das gesamte Weltverhältnis der Christen".
- (2) Vgl. my *Die Oorlogsvraagstuk - 'n Oriëntasie* a.w. 20 - 21, asook my *Nuanses in Pasifisme en Militarisme* a.a. in *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap*, Sept. 1969, 50 - 55.
- (3) *Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, Potchefstroom* 1968.
- (4) *Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*, (Samesteller: F.E. O'Brien Geldenhuys), Pretoria s.j.
- (5) Vgl. H. Bouwman, *Gereformeerde Kerkrecht (II). Het Recht der Kerken in de Practijk*, Kampen 1970(2), 30; B. Spoelstra in *Handleiding by die Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika*, Potchefstroom 1966, 182; Joh. Jansen, *Korte Verklaring van de Kerkorde der Gereformeerde Kerken*, Kampen 1952 (3), 143 - 144.
- (6) Vgl. Bouwman a.w. 29; Spoelstra in a.w. 182.
- (7) Bouwman a.w. 28 - 29.
- (8) Bouwman a.w. 29 - 30; Jansen a.w. 142.
- (9) Vgl. *Woord en Daad*, jg. 11 no. 83, Julie 1969, 1: Die Calvinisme wil "'n omvattende lewens- en wêreld=beskouing wees, wat hom sterk uitspreek teen verkerkliking van die lewe. Die Calvinisme begrens die kerk tot sy eie terrein. Enige vorm van kerklike oorheersing van die samelewing word konsekwent afgewys."
- (10) R.H. Bremmer wys hierop in sy *Herman Bavinck als Dogmatikus*, Kampen 1961, 282.

- (11) S.C.W. Duvenage, *Die Verhouding van Kerk tot Volk. 'n Histories-prinsipiële studie*, Zandijk (1962), 63, voetnoot 117.
- (12) Vgl. o.m. A. Troost, *Kerkelike verantwoordelijkheid voor de politiek*, Kampen 1967, 20 ("terminologisch stellig onhoudbaar"); K. Dijk, *Korte Dogmatiek*, Kampen z.j. ("dat deze termen niet juist zijn"); J.H. Roberts, *Die opbou van die kerk volgens die Efese-brief*, Groningen 1963, stelling 17 ("Die onderskeiding tussen kerk as instituut en die kerk as organisme lei tot 'n teenstelling waar geen teenstelling mag bestaan nie"). Vgl. L. Praamsma in *Het Dogma der kerk*, Groningen 1949, 488 - 496. Insiggewend is ook J.H.P. van Rooyen, *Kerk en Staat. 'n Vergelyking tussen Van Ruler en Kuyper*, Groningen (1964), 113 - 148 (vgl. 122 oor die weinig materiaal by Kuyper i.v.m. die profetiese roeping van die kerk teenoor die owerheid).
- (13) Van "die kerk" en "sy lidmate" is onder meer sprake by A. Troost, laaste a.w. 24; W.H. Velema, *Politieke Prediking*, Kampen 1972, 31, 32 (en idem in *Woord en Kerk*, Amsterdam 1969, 143 - 144); *Het Spreken van de Kerk in de Samenleving* (Gereformeerde Kerken Ndl.), Kampen 1972, 17 (vgl. 10, oor die konflik).
- (14) Vgl. J.H. van Wyk, *Hoeveel kerkbegrippe is by ons in swang?* in *In die Skriflig*, jg. 2 no. 7, Augustus - September 1968, 12 - 26.
- (15) Vgl. J.A. Heyns, *Lewende Christendom. 'n Teologie van Gehoorzaamheid*, Tafelberg 1972, 156.
- (16) Vgl. F.M. Stratmann, *War and Christianity Today*, London 1956, 70.
- (17) Vgl. A.D. Pont in *Die Afrikaner*, 12 Februarie 1971, 18 (waar die evangelieboodskap m.i. geabstraheer word). In *Die Afrikaner* van 5 Maart 1971, 18 gee hy egter toe dat die kerk, "wanneer nodig, die owerheid vanuit die Evangelie" kan aanspreek - maar dan sò verstaan dat die kerk die huidige (N.P.) Regering moet aanspreek oor sy integrasiepolitiek, terwyl ander kerke dit nié mag doen ten opsigte van die Regering se segregasiepolitiek nie!
- (18) Vgl. Velema, *Politieke Prediking* a.w. 7 (m.v.n. Bohren).

Insgelyks *Meegenomen voor de vrede*, Kampen 1969, 97 - 98.

- (19) Bouwman a.w. 29.
- (20) Vgl. Stratmann a.w. 2: "The Church has no direct mission for international peace" (sien ook 4).
- (21) Hans Küng, *De Kerk*, Hilversum/Antwerpen 1967, 112 - 121.
- (22) Vgl. Heyns, laaste a.w. 156.
- (23) Vgl. Dorothee Sölle, *Politieke Theologie. Discussie met Rudolf Bultmann*, Baarn 1972.
- (24) Vgl. Velema, *Politieke Prediking* a.w. 8 - 12.
- (25) Bouwman a.w. 30.
- (26) Idem, 30.
- (27) Idem, 31.
- (28) Vgl. Spoelstra in a.w. 183; D. Nauta, *Verklaring van de Kerkordes van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Kampen 1971, 127: "Onder bepaalde omstandigheden kan het wenselijk en zelfs geboden zijn, dat kerkelijke vergaderingen zich opzettelijk met politieke en sociale vraagstukken inlaten"; vgl. I. van Dellen and M. Monsma, *The Church Order Commentary*, Michigan 1949 (2): "that although the Church of Christ .... has a very definite task in all domains of life, that the organized or instituted Church as such has authority only in matters ecclesiastical" (135); die geïnstitueerde kerk het egter óók 'n boodskap vir die politieke, sosiale, ekonomiese, opvoedkundige ens. terreine, "through the preaching of the Word" (136).
- (29) S.C.W. Duvenage, laaste a.w.: Die kerk mag hom in sy institutêre verband nie "in praktiese politiek" begewe nie (247; vgl. 279), maar tog moet die kerk *nee* sê waar die staat en die volk hulle as absolute groothede gedra of die tendens van verabsoluttering vertoon (274).
- (30) Die kerk behoort nie pasifisme te preek nie (526), maar wel die (inter-) staatlike vrede (531). "Der Fall ist denkbar, in welchem das Zeugnis der christlichen Kirche einen entscheidenden konkreten Inhalt haben müsste" (528): *ja* vir

- 'n (regverdige) oorlog, of *nee* (537 - 538): Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III 4, Zürich 1951.
- (31) Vgl. my voetnoot (29) van hfst. 5.
- (32) Vir 'n mooi samevatting van die standpunt van H.D. Wendland, vgl. W.H. Velema in *Woord en Kerk*, Amsterdam 1969, 121 - 130.
- (33) W.H. Velema, *Politieke Prediking* a.w. 27.
- (34) *Idem*, 23.
- (35) *Idem*, 27 (vgl. 25, 28, 36, 39).
- (36) *Idem* 33.
- (37) *Idem*, 33.
- (38) Vgl. *Woord en Kerk* a.w. 148 - 152. (Hoewel hy reeds hier verwys na "Herderlike Skrywes ", 151).
- (39) *Politieke Prediking* a.w. 30 - 31.
- (40) Herman Ridderbos, *Kerk en Volk* in 'n *Lig vir die Volke*, Potchefstroom 1969, 42: "Kerkelike vergaderingen zouden zich daarom so weinig moegelyk met politieke en sosiale vraagstukke moet betoeien".
- (41) In *Gereformeerde Weekblad*, jg. 24 no. 51, 20 Junie 1969, 354.
- (42) *Idem*, 354.
- (43) *Idem*, 354.
- (44) In 'n *Lig vir die Volke* a.w. 43. Vgl. Ridderbos oor die kerklike spreke in verband met atoombewapening, *Gereformeerde Weekblad*, jg. 25 no. 15, 10 Oktober 1969, 75. Hy waarsku egter vir 'n individualisering van die kerklike spreke: Die Woord van God en die prediking is "niet in de eerste plaats aan de enkeling toevertrouwd en opgedragen. Het is vóór alles de kerk, die in haar ambten en diensten tot deze prediking is geroepen...", in *Het Dogma der Kerk* a.w. 527. Dit is m.i. duidelik dat Ridderbos in sy latere geskrifte aan die kerk 'n groter - en konkreter - rol in

het samelewing toeken, vgl. sy *Zijn wij op de verkeerde weg?*  
*Een bijbelse studie over de versoening*, Kampen 1972, 63-72;  
hy was ook mede-opsteller van die rapport: *Het spreken van de  
kerk in de samenleving* (Kampen 1972) a.w. Vgl. ook S.J. Popma,  
*Het Oorlogs vraagstuk*, Kampen 1965, 11 - 15 (51).

- (45) Vgl. *De politieke verantwoordelijkheid van de kerk*  
(Ndl. Hervormde Kerk), 's-Gravenhage 1964; A. Troost,  
*Kerkelijke verantwoordelijkheid voor de politiek*,  
Kampen 1967. Vgl. ook *Revolutie en Gerechtigheid* (Breed  
Moderamen van de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk),  
's-Gravenhage 1969, 37, 70 ("politieke dimensie").
- (46) Troost a.w. 35 (92)
- (47) Idem, 12 (13, 27, 50).
- (48) Idem, 61.
- (49) Idem, 85 - 86,
- (50) Idem, 58.
- (51) Idem, 58 (24, 70).
- (52) Idem, 27, 54, 58.
- (53) H. Thielicke, *Theologische Ethik II 2*,  
Tübingen 1966 (2), 611 - 615.
- (54) Idem, 615 - 618. Onder kerklike uitsprake sorteer dan  
"Hirtenworten, Synodalbeschlüssen, Kanzelerklärungen und  
Einzelaussagen".
- (55) Idem, 609 (615). Vgl. breedvoerig sy *Theologische Ethik II 1*,  
a.w. 521 - 557. Vgl. ook H. Vogel in *Es geht ums Leben!*  
Hamburg 1965, 85.
- (56) J.A. Hayna, *Levende Christendom. 'n Teologie van Gehoor=  
saamheid*, a.w. 155.
- (57) Idem, 157. Vgl. 158: "In alles wat die wêreld beweeg, sal  
die kerk die dieptste belangstelling moet hê....".
- (58) In *Die Kerkbode*, jg. 125 no. 5, 31 Januarie 1973, 132.

- (59) Heyns, *Lawende Christendom* a.w. 160.
- (60) *Idem*, 160.
- (61) *Idem*, 161. Vgl. ook sy uitspraak in *Loof*, jg. 2 no. 3, Oktober 1972, 8: "Die kerk wat nie politieke uitsprake maak nie, is nie sy naam as kerk werd nie. Die kerk het één taak as primêre taak, en dit is die verkondiging van Gods Woord, maar Gods Woord is 'n boek wat oor *alles* op aarde handel". (Heyns onderskei tussen politiek en party-politiek). 'n Insiggewende voorbeeld van Heyns se standpunt is te vind in sy diskussie met die redakteur van *Die Kerkbode*, (W.J.G. Lubbe), wat hom krities uitgelat het oor insluiting van Nieblankes in sportspanne na S.A. (*Die Kerkbode*, jg. 121 no. 15, 8 Oktober 1969, 508) (omdat hy politiek daarteen was?), terwyl Heyns van mening was dat die kerk met so 'n uitspraak sy grens oorskry (omdat hy politiek daarvoor was?); *Die Kerkbode*, jg. 121 no. 24, 10 Desember 1969, 848) ("Maar die kerk as kerk mag hom nie by wyse van amptelike besluite daarvoor uitlaat nie"). Interessant - maar met 'n sterk tendens van Christonisme en 'n twee-ryke-leer -- is ds. A.J.G. Oosthuizen se reaksie op prof. Hugo du Plessis se 'n *Nuwe Deurbraak*: "Prof. du Plessis would do far better to leave the solution of our race problem in the hands of the Government, which has proved itself quite competent to deal with this problem in a truly Christian spirit. After all, it is the primary task of the Church to preach the Gospel of Salvation from the bondage of sin through the atonement of Christ on the cross. We must state most emphatically that it is not the task of the Church to reform and remould this world with Social Gospel" (*Breakthrough to Liberalism?* in *S.A. Observer*, October, 1963, 5).
- (62) *Synoodkreet. Vragen met Voorrang*, Baarn 1969 (vgl. 7 - 15; ook 53). Vgl. ook J.H.P. van Rooyen, *Durf ons swyg?*, Johannesburg 1972 (vgl. 15 in verband met "tydlose preke").
- (63) In *Het spreken van de kerk in de samenleving* a.w. 45 (in meer as een opsig 'n situatiewe standpunt).
- (64) *Idem*, 38 - 39.
- (65) *Idem*, 22 (Vgl. Velema).
- (66) *Idem*, 39.
- (67) *Idem*, 40.

- (68) Idem, 41.
- (69) Vgl. o.a. *Meegenomen voor de vrede* a.w. 21 - 34; *Breek de muren af!*, Baarn 1969, 114; *Verantwoorde Revolutie*, Kampen 1968, 41, 69.
- (70) H.M. Kuitert, *Anders Gezegd*, Kampen 1970, 175.
- (71) Idem, 174 (168). Vgl. 170 oor "de eigenlijke kerk" (= die gemeente, en nie die ampsdraers nie).
- (72) Idem, 170 - 172, 178, 179.
- (73) Idem, 172.
- (74) Idem, 179.
- (75) Idem, 182.
- (76) Herman Wiersenga, *Verzoening als Verandering*, Baarn 1972, 111.
- (77) G.C. Berkouwer, *De Kerk II. Apostoliciteit en Heiligheid*, Kampen 1972, 119 (vgl. 117 - 121).
- (78) Idem, 120.
- (79) Idem, 121.
- (80) Idem, 119.
- (81) C. Augustijn, *Kerk en Belijdenis*, Kampen 1969, 70. In sy eensydigheid stellig oordrewe.
- (82) A.J. Rasker, *Politiek Ethos*, Nijkerk (1963?), 23 - 24. Onder "politiek" verstaan Rasker "het bezig-zijn met de ordening van het menselijke samenleven in zijn grootste omvang"(idem, 12); "het gaat in de politiek om menselijkheid" (idem, 51). Velema, *Politieke prediking* a.w. 27, sien die terrein van die politiek veel enger. Vgl. Kuypers in *De oorlog in het licht der wetenschappen*, Assen 1963, 101: "Politiek is ten diepste geen 'politics' (de wijze waarop de keuzen tot stand komen), maar 'policy' (het samenstel der keuzen)".
- (83) Rasker laaste a.w. 25 - 26.

- (84) Idem, 26 - 28. Vgl. ook A.J. Rasker, *Politische Predigt heute* in *ET*, Jg. 18, 531 - 551.
- (85) *Politiek Ethos* a.w. 26, 27.
- (86) Idem, 26.
- (87) Idem, 22 - 23. Vgl. H.J. Diekerhof, *Een Vuile Verrader*, Baarn 1969 (6), 117, 166.
- (88) Rasker, laaste a.w. 75.
- (89) H. Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 3.
- (90) H. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, München 1969, 37. Vgl. ook sy *Forderungen der Freiheit*, a.w. XXXi - XXXii.
- (91) *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 49.
- (92) Idem, 72 (106); *Die Christen und die Atomsaffen*, München 1957, 28; *Forderungen der Freiheit* a.w. xxi, 101. Vgl. *Friedensaufgaben der Deutschen*, Gerd Mohn 1968, 7 - 8 ("Dabei muss sie ((EKD)) hinreichend konkrete Beiträge leisten...").
- (93) *Forderungen der Freiheit* a.w. XXI. Insgelyks *Meegenomen voor de vrede* a.w. 11.
- (94) Gollwitzer, laaste a.w. 100, 101 (vgl. 57); *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 33, 42 (vgl. 81 vir 'n kollegialistiese kerkbegrip: 'n "kerk" bestaan uit "gemeentes"). Ook A.D. Müller waarsku teen privatisme, romanisme en sekularisme, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität*, Gütersloh 1963, 143 (vgl. 184). Kerklike verkondiging is vir hom méér as net die prediking; dit sluit elke vorm van kerklike verklaring in (175). "Es geht darum, das ganze unverkürzte Evangelium <sup>mit</sup> der ganzen Not der Gegenwart zu konfrontieren" (185).
- (95) Vgl. J. Sperna Weiland, *Het Einde der Religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*, Baarn 1970, 110, 140, 142, 184. Vgl. ook Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966(7), 371 - 373.
- (96) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München

1970, 415.

- (97) *Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika* (1968) a.w. 54 - 55.
- (98) *Acta Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika*, Potchefstroom 1970, p. 63 (f). Vgl. ook art. 65.4 van die *Kerkorde van die Nederduitse Gereformeerde Kerk* (a.w.): "Die kerk aanvaar dit as sy heilige roeping om steeds profeties en getuigend die staat en die wêreld waarin hy staan, aan te spreek" - maar dan slegs amptelik - institutêr (65.5).
- (99) *Acta Gereformeerde Ekumeniese Sinode*, Potchefstroom 1958, 28 - 29. Veral: "Nogtans sien die kerk in die huidige kernwapens 'n verontrustende openbaring van die noodlottige gevolge waartoe 'n tegniek moet lei, as dit deur 'n mensheid gehanteer word, wat nie meer onder die tug van die Woord van God buig nie" (28). Belangrik is ook die kommissierapport wat as agtergrond gedien het van die GES - besluit en waarin ook oor die taak van die kerk gehandel word (26 - 28) en onder meer gesê is dat die vraag of die kerk 'n taak het in verband met die vraagstuk van oorlogvoering "sonder twyfel bevestigend beantwoord moet word" (27).
- (100) *Acta Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika*, Potchefstroom 1961, 145 - 146.
- (101) Vgl. Paul Jacobs, *Grundlinien christlicher Ethik*, Witten 1959, 192: "Die Kirche hat sich in gleicher Weise vor der Versuchung der Herrschaft in der Politik wie vor der Versuchung den schweigenden Neutralität zu hüten".
- (102) Troost wys terug op die gevaar wanneer deputategroepe op islasionistiese wyse begin funksioneer, *Kerkelike verantwoordelijkheid voor de politiek* a.w. 84 - 85. 'n Soortgelyke probleem is dié waar "de uitspraak van een vergadering een uitspraak zou kunnen zijn van een kleine groep die zich als leidinggewend beschouwt...", *Het spreken van de kerk in de samenleving* a.w. 10.
- (103) C.J. Dippel, *In Godes naam* (1962) individualiseer die roeping van die kerk: "God zegt het niet aan de kerk als instituut, maar perzoonlijk door de Heilige Geest aan de enkeling ..." (4; vgl. 10 - 40).

- (104) Vgl. onder andere H.W. Rossouw, *Klaarheid en Interpretatie. Enkele probleemhistorische gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif*, Amsterdam 1963, 252 - 253.
- (105) Troost, laatste a.w. 55: "Ongetwijfeld belemmert de kerkelijke verscheurdheid op ernstige wijze de effectivering van de boodschap die de kerk voor de wereld en voor haar eigen leden heeft".
- (106) G. Th. Rothuizen in *Christendom en Oorlog*, Kampen 1966, 230: "En hoe zal men van buiten de kerk nog enig vertrouwen kunnen hebben in de kerk, wanneer wij christenen op het punt van de vrede niet zeer één zijn?" (vgl. 222). Vgl. I.A. Dipenhorst, *In de schaduw der vernietiging*, Wageningen 1962, 89.
- (107) A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 206: "Im Grunde handelt es sich hier überhaupt um ein Problem der wahren Katholizität der Kirche. Keine der heutigen Konfessionen vermag sie unverkürzt zur Darstellung zu bringen". Vgl. idem 18: "Die Gespaltenheit des theologisch - kirchlichen Urteils bleibt eine schmerzliche Tatsache ....". Vgl. Jean Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium*, München 1956, 155.
- (108) Paul L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, New York/Evanston 1963, 140 (in verband met "confusion, not to say disillusionment, which has afflicted the Protestant Church in our time over the question of the Christian's relationship to war").
- (109) A.w. 17 - 18: "Wij menen dat het inderdaad zeer betreurd zou moeten worden, indien de kerken zich met meer of minder pretentie in de openbare discussie begaven, en daarbij elkaar tegensprekende standpunten zouden innemen".
- (110) *Met Pacem in terris onderweg*, Roermond Maaseik 1965, 51: "Als alle kerken in de wereld zouden komen tot iets als een gemeenschappelijk christelijk handvest van de vrede.....".
- (111) H. Bavinck in *Christendom en Oorlog* a.w. 38.
- (112) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom*, Utrecht 1953 (4), 242. Ongeveer dieselfde by Stratmann,

*War and Christianity Today* a.w. 100.

- (113) H.M. Kuitert, *Verstaat gij wat gij leest?*, Kampen 1968, 67 (so 80). Eweneens by G.C. Berkouwer, *De Kerk I. Eenheid en Katholiceit*, Kampen 1970, 145 en passim.
- (114) Heinz Zahrnt in *De vrede van God en de vrede van de wereld*, Baarn 1967 (onder meer m.v.n. Karl Barth).
- (115) *Friedensaufgaben der Deutschen* a.w. 9.
- (116) Vgl. onder andere hfst. 4.1.1.4.
- (117) Vgl. onder meer Joseph Comblin, *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen*, Graz/Wien/Köln 1963; Hans Schmidt, *Frieden*, Berlin 1969 (veral 77 - 121); W.S. van Leeuwen, *Eirene in het Nieuwe Testament*, Wageningen 1940 .
- (118) Vgl. onder andere H.M. Kuitert, *De spelers en het spel* Amsterdam 1966 (2), 36 - 40 (*Sjaloom*): F.J. Pop, *Bijbelse Woorden en hun geheim I*, 's-Gravenhage 1957 (2), 221- 226 (*Vrede*); Hendrik van Oyen, *Ethiek des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 58 - 59; Von Rad, *אִלֶּם* in the O.T. in *TDNT* II, Michigan 1964, 402 - 406, en Foerster, *εἰρήνη* in the N.T. in idem 411 - 417; J. Sperna Weiland, *Vrede in Kernwoorden in het christelijk geloof*, Kampen 1970, 69 - 77; H.H. Schrey, *Frieden* in *RGG* II, Tübingen 1958 (3), 1134 - 1135.
- (119) Vgl. Von Rad in *TDNT* II a.w. 406 (geen specifieke teks in die O.T. wat verwys na die geestelike houding van innerlike vrede nie; hoewel dit wel in die N.T. voorkom, 417); Kuitert, laaste a.w. 37 ("niet zo iets als een soort zielen=vrede"); Pop a.w. 223 ("nergens in het Oude Testament is sjalōm een innerlijke vrede van de ziel"; in die N.T. wél, 223 (Rom. 15:13)); Schmidt a.w. 119: "Wer die Friedens=erwartungen vergeistigt und überhöht, indem er sie individualistisch verinnerlicht und jenseitsflüchtig entweltlicht, verweigert sich dem Weltweg Gottes und übt Verrat am Schalom, dem die prinzipielle Unterscheidung von Gottesfrieden und Weltfrieden fremd ist". Ook vir Comblin a.w. 271 - 272 is vrede meer as net sielevrede.
- (120) Vgl. my voetnoot (113), en veral Schmidt a.w. 79.

- (121) K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Haarlem 1966(3), 220. Ook J.L. Kooze skryf: "Men moet de 'vrede', d.w.z. het welzijn zoeken van de wereld waarin men leeft... 'Vrede' is naar bijbels begrip zelfs niet maar welzijn, dog ook werkelijke welvaart. Daarin is heel de materiële voor=spoed samengevat....", *Het laatste woord. De Aäroniti=sche Zegen Numeri 6: 22 - 27*, Kampen 1967, 18.
- (122) J. Sperna Weiland in a.w. 71. M.i. 'n eensydige stelling. Weiland aanvaar geweldlose weerbaarheid, 74.
- (123) J. Verkuyyl, *De boodschap der bevrijding in dese tijd*, Kampen 1970, 19 - 20. Vgl. *Gerechtigheid en Barmhartigheid*, Baarn z.j. 32: "Maar al te vaak denken we bij heil en vrede aan de verlossing van de individuele mens. Sjaloom is meer. Er is orde op zaken gesteld en alle dingen staan weer op hun rechte plaats. De goede verhoudingen zijn hersteld, niet alleen tussen de mens en God, maar ook tussen de mensen onderling". Vgl. P.J. Roscam Abbing, *De moderna theologie en het huidige oorlogsprobleem in De oorlog in licht der wetenschappen* a.w. 5.
- (124) Schmidt a.w. 143 (137). Comblin dink opvallend ònpolities: "Die Botschaft des Propheten ist religiös, nicht politisch", a.w. 101 (vgl. 76, 83) en: "Es ändert an und für sich an den zeitlichen Strukturen nichts. In den politischen Beziehungen ändert sich nichts", a.w. 320 (342) - maar daarmee *skei* Comblin wat in die Bybel slegs *onderskei* word (hoewel hy ook ander geluide laat hoor, 324, 419, 428, 429). Vgl. W. Huber in *De angst voor de vrede*, Baarn 1971, 112; "Elke scheidings tussen de 'aardse vrede' en de 'innerlijke vrede', tussen de politieke vrede en de vrede met God kan, zo gezien, worden bestreden met belang=rijke theologiese argumenten".
- (125) Schmidt a.w. 86 - 87, 104. Vgl. ook W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 109: "Vrede is geen toestand; noch de toestand van die afwezigheid van oorlog noch die toestand van een vaste, onveranderlijke orde. Vrede is een dynamiese proses, het productiewe sceppe van een sociaal=ekonomiese en politieke wereldorde, waarin konflikte sonder gebruik van kollektief geweld kunnen worden opge=lost"; en idem 123; "Vrede betekenis het sceppe van verhoudings, die in het teken van die verzoering staan. Het is een dynamiese proses, dat aandringt op verandering. Het heeft tot doel een vorm van menselike samenlewen,

waarin vrijheid en gerechtigheid werkelijk aan bod komen".

- (126) H. van Riessen in *Fundamentele Worsteling* (Den Haag 1963) 30 - 31. Hy ag die verabsoluteerde vrede, as afwesigheid van oorlog, 'n aanleiding vir die ontstaan van oorlog; "het pacifisme brengt oorlogen teweeg", 31. Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w., wanneer hy die "formele oorlog" behandel, verwyt die pasifisme dat hulle nie voldoende onderskei tussen wêreldvrede en Koninkryksvrede nie ("qualitativ .... verschieden", 575). Wolfgang Trillhaas *Ethik*, Berlin 1965 (2) 435- 436, onderskei ook skerp tussen "hemelse vrede" en "aardse vrede".
- (127) Van Riessen in a.w. 30 - 31 m.v.n. Ten Have.
- (128) Vgl. Von Rad in a.w. 403 - 405. Comblin beklemtoon dit sterk, a.w. 75: "Der Friede wäre nicht mehr das Ergebnis menschlicher Ereignisse, der Entwicklung und der Beziehungen menschlicher Gesellschaften, sondern einer Gabe, einer Verfügung, eines Aktes der Liebe Gottes" (vgl. 81, 125, 132). Vgl. Velema *Politieke Prediking* a.w. 22: "Gods Rijk komt niet door revolutionaire machten. Het komt als geschenk van God".
- (129) Vgl. A.D. Müller a.w. 184.
- (130) Koole in *Christendom en Oorlog* a.w. 59. Eweneens S.J. Popma, *Het Oorlogsvraagstuk* a.w. 57; A. Troost, *Kerkelijke Verantwoordelijkheid voor de politiek* a.w. 27 ("primair is de bekering tot Christus"). Vgl. *Ethische aspecten van het kernwapen*, Kampen (o.a.) 1968, 16: "Primair is nodig een verandering in mentaliteit. Ontwapening zonder verandering van de gedachten over macht is een onvruchtbare zaak". C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede*, Rotterdam 1966, 82 meen dat die oorsaak van ons morele ellende nie geleë is in wat ons doen nie, maar in dit wat ons is. Nie die vermyding van oortredinge nie, maar die anders wêrd is die sin van die etiek.
- (131) Vgl. Von Rad in a.w. 405 v. en Foerster in a.w. 412 v. Ook Comblin a.w. 171 - 172.
- (132) S.U. Zuidema in *Waarheid en Werklikheid*, Braamfontein 1971, 292.

- (133) B.V.A. Böling, *Over Oorlog en Vrede*, Amsterdam/Delft 1967 (4), 216; C.F. von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede*, a.w. 69.
- (134) Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, München 1958, 95. Frappant is ook die volgende verwysing by Jaspers: "Jeremias will sagen: Dass Gott ist, ist genug. Dies erst ist der letzte Horizont, von dem her alles in die rechten Verhältnisse gerückt wird", 492 (vgl. 490 - 493).
- (135) A. Th. van Leeuwen, *Het Christendom in de Wereldgeschiedenis*, Amsterdam 1966 (4), 349 (vgl. 351: "atomaire zelfmoord"). Ons kan hier ook verwys na A. Th. van Leeuwen se twee oriënterende artikels: *Literatuur over oorlog en vrede* in *Wending*, jg. 19 no. 5/6, Juli/Aug. 1964, 328 - 338, en: *De vierde dimensie van de strategie in Wending*, jg. 19 no. 7, Sept. 1964, 352 - 364.
- (136) J.H. Flokker in *De Oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 74 (73).
- (137) Idem, 70, m.v.n. Freud.
- (138) Vgl. Dorothee Sölle, *Fantasie en gehoorsaamheid. Toekomst en christelike etiek*, Baarn 1970, 33 (i.v.m. die toekoms van die wêreld wat oopbly), en Sölle in *Credo's Onderweg. Nieuwe woorden voor god, wêreld en kerk* z.j., 20 (i.v.m. die mênse, wat hierdie aarde kan omskep in òf 'n dal vol van ellende, honger en geweld, òf die stad van God). Vgl. W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 97 ("..... wereldvrede .... voorwaarde ... voor het voortbestaan van de mensheid"), 100 ("wereldvrede levensvoorwaarde"), 114 ("eigen toekomst te maken of te breken").
- (139) J. Overduin, *Het Onaantastbare. Over de Christelike Hoop*, Amsterdam z.j. (2e dr.). Vgl. 19: "Voor de gelowige staat het nooit hopeloos, omdat het nooit zonder God staat" (sien ook 51).
- (140) Vgl. H. Berkhof, *Gegronde verwachting. Schets van een Christelike Toekomstleer*, Nijkerk 1968 (2).
- (141) G. Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom*, Kampen 1969, 128 verwys hier na Bonhoeffer, Vgl. H. Vogel in *Es geht ums Leben!*, Hamburg 1965, 86: "Die Möglichkeit einer

Vernichtung des Menschengeschlechts durch den Menschen..., kann nur durch den Glauben an den kommenden Christus überwunden werden".

- (142) H.N. Ridderbos, *Het Evangelie naar Matthëus I* (K.V.), Kampen 1941, 93.
- (143) F.W. Grosheide, *Het Heilig Evangelie volgens Mattheus*, Kampen 1954 (2), 69.
- (144) J.D. du Toit, *Wêreldrevolusie en Wêreldbou* (Homiletiese aantekeninge by die Prefosieë van Jesaja), Potchefstroom 1954, 15. Hy voeg by: "Maar die gelowige mag nooit meen dat hier op aarde met aardse middele blywende vrede kan gemaak word nie". (Dit moet steeds onthou word dat ons hier met klasaantekeninge van studënte te doen het).
- (144a) Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 279. Volgens Comblin, is die vredesboodskap van die Sinoptici meer universeel gerig, dië van Johannes (14: 27, 16: 33, 20: 19, 21: 26) meer ekklesiologies, a.w. 281. Vgl. idem 334: "Der Friede ist das Wesensmerkmal der christlichen Gemeinschaft"; en: "das eigentliche Wesen"; so, 348.
- (145) In *Kernwoorden in het Christelijk geloof* a.w. 70.
- (146) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 58 ("politischer Faktor"). Vgl. *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, Stuttgart 1966.
- (147) Vgl. H. von Hentig in *Vrede*, Baarn 1968, 58.
- (148) Diepenhorst, *In de schaduw der vernietiging* a.w. 17. Vgl. Popma in *Christendom en Oorlog* a.w. 138 ("een offer").
- (149) G.J.N.M. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede*, Roermond Maaseik 1965, 25. Insgelyks in *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 45, 47, 86.
- (150) *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 47. Vgl. ook Comblin, *Theologie des Friedens* a.w. 332 - 335 oor vrede as opdrag: "Wenn der Friede in ein reines Jenseits der Geschichte verlegt werden müsste, ohne dass wir ihn in unsere Geschichtsschau einbauen könnten - warum dann von ihm sprechen?" (idem, 419).
- (151) René Coste in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 58.

- (152) *Aanhaling in Oorlog en Vrede*, Utrecht/Nijmegen 1960, 117.
- (153) B.V.A. Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, Assen 1968, 26, 57.
- (154) O.a. F.W. Grosheide, *De Brief aan de Hebreëën en de Brief aan Jakobus*, Kampen 1955(2), 295; F.J. Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim I* a.w. 224.
- (155) Sperna Weiland in a.w. 73. Vgl. W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 123.
- (156) Johannes Calvyn, *Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*, IV, 1, 9 (11), Meinema - Delft z.j. (3e dr.). In IV, 2,4 noem hy slêgs die Woord.
- (157) Vgl. hier o.m. Hans Küng, *De Kerk* a.w. 309 ("Dus niet het formele voorhanden-zijn van bepaalde eigenschappen, maar het gebruik en de voltrekking ervan is doorslaggevend"); Harvey Cox, *De Stad van de Mens*, Utrecht 1965/66 (8), 168 ("Tegenwoordig moeten wij de kenmerken van de kerk zodanig definiëren, dat daarin aangegeven wordt, dat de 'ware kerk' daar te vinden is, waar haar functies, dat wil zeggen het kerygma, de diakonia en de koinonia, gevonden worden"; vgl. 142 oor *konkrete* prediking); Heinz Zahrnt, *Wachtend op God*, Utrecht 1967, 79 (m.v.n. Brunner); Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* a.w. 415; J. Sperna Weiland, *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer* a.w. 183 (oor die handele, as kriterium van die evangelieverkondiging).
- (158) Vgl. hfst. 3.3.
- (159) Vgl. G.J.N. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 20.
- (160) J.J. ter Laak in *Synoodkreet* a.w. 55.
- (161) Idem, 56.
- (162) Vgl. P.J.S. de Klerk, *Kerk en Sending in Suid-Afrika*, Amsterdam 1923 (veral 145v.).
- (163) Vgl. Thielicke a.w. 652.
- (164) Trillhaas a.w. 429.

- (165) Idem, 437.
- (166) H.L.M. du Plessis in *Handleiding by die Kerorde a.w.* 74.
- (167) Vgl. o.a. *Acta Geref. Kerk in S.A.* 1942, p. 198; 1955, pp. 52 - 53; 1958, pp. 504- 505; 1964, pp. 440 - 441; 1967, pp. 432 - 438; 1970, pp. 464 - 471; 1973 (tans onver=skene).
- (168) *Acta* 1967 a.w. pp. 433, 434.
- (169) *Acta* 1967 a.w. pp. 170 - 175. 'n Sinodale kommissie beveel aan dat die beswaarskrif op formele gronde onontvanklik sal wees (p. 175); die besluit van die Sinode self ontbreek in die *Acta*.
- (170) *Acta* 1970 a.w. 465.
- (171) H.L.M. du Plessis in a.w. 73.
- (172) Vgl. *Acta* 1973 wanneer verskene.
- (173) D. Nauta, *Verklaring van de Kerkorde van de Gereformeerde Kerken in Nederland* a.w. 462 - 466 (veral 465 - 466).
- (174) H.J. Diekerhof, *Een vuile verrader. Krijgsmacht en kerk onderweg bekeken*, Baarn 1967 (6), 166.
- (175) Idem, 174.
- (176) Idem, 174.
- (177) Idem, 174.
- (178) Idem, 175 (vgl. 18).
- (179) Idem, 159.
- (180) Idem, 175.
- (181) Idem, 159.
- (182) J.J. Buskes, *Antwoord op het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagstuk van Oorlog en Vrede*, Amsterdam (1953), 18. Buskes self bevraagteken ook die dualisme. Op die vraag of daar

- 'n kapelaan mag wees, antwoord die pasifis, C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined*, Oxford 1940, 176: "On the whole, I should be disposed to answer it in die negative, but not dogmatically so ....".
- (183) Diekerhof a.w. 168 meen dat wanner 'n predikant oprop tot ongehoorsaamheid binne die krygsmag, dan moet hy lg. daarvan vooraf lojaal in kennis stel. Vgl. Von Hentig wat meen dat opvoeding tot vrede, beteken om ongehoorsaam te wees (in *Vrede* a.w. 54).
- (184) Vgl. Heinz-Dietrich Wendland, *Grundzüge der evangelischen Sozialethik*, Köln 1968, 131, 176.
- (185) J. Douma, *De onmisbaarheid van de personele etiek*, Groningen 1971 (2).
- (186) Vgl. o.s. Heinz-Dietrich Wendland, *Grundzüge der evangelischen Sozialethik* a.w.; idem, *Einführung in die Sozialethik*, Berlin/New York 1971(2); idem (Red.), *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, Göttingen 1969; John C. Bennett (Ed.), *Christian Social Ethics in a changing World. An Ecumenical Theological Inquiry*, New York/London 1967 (4); Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic. Scientific Perspectives on Social Process*, New York/London, 1968; H.M. Kuitert, *Sociale Ethiek en Geloof in Jezus Christus*. Kampen 1967; G. Brillenburg Wurth, *Kerk en Sociale Ethiek*, Kampen 1946.
- (187) Vir 'n kort skets i.v.m. sekere aspekte van die "teologie/ etiek van die rewolusie", vgl. J.H. van Wyk, *Etiëk in 'n eeu van Tegnologie en Tegnokrasie*, Potchefstroom 1971, 174 - 204.
- (188) J. Sperna Weiland, *Voortgezette Oriëntatie. Nieuwe wege in die Teologie*, Baarn 1971, 11.
- (189) Vgl. G. Th. Rothuizen, *Wat is etiëk?*, Kampen 1973, 72 - 103.
- (190) E.G. van Teylingen, *Revolutionair, ook radicaal?* in *Geref. Teologiesch Tijdschrift*, jg. 70 nr. 1, Febr. 1970, 4.
- (191) W.H. Velema, *Herleving van die natuurlike etiëk teen die agtergrond van die secularisasie*, Kampen 1969, 30 ("fiasco"). Tog moet aan 'n vernuwing van die strukture gewerk word, 30 (2x).

- (192) Velema, *Politieke Prediking* a.w. 28.  
Voorts: "Deze zonden in het plastiek van maatschappelijke structuren dienen aangewezen te worden in de prediking", 28. Onkiesbaar bly 'n hartsverandering, 22.
- (193) G. Brillenburg Wurth, *Het Christeljk lewen in de Maatschappij*, Kampen 1951, 65 (m.v.n. Joh. 1: 29: "sonde van die wêreld"). Vgl. ook 87 (i.v.m. soteriologie): "Behalwe echter deze persoonlike verlossing is er in Christus ook een verlossing voor de nood van de maatschappij als zodanig"; versoening met God raak nie net persone nie, maar "ook onze maatschappij".
- (194) Verkuyll, *De Boodschap der bevrijding in deze tijd* a.w. 46 (vgl. 44-45); insgelyks in *Verantwoorde Revolucie* a.w.42-45. Vgl. ook R. Hensen in *Theologie der Revolucie*, Baarn 1968,144.
- (195) J. Douma, *De onmisbaarheid van de personele etiek* a.w. 18.
- (196) J.A. Heyns, *Lewende Christendom* a.w. 165, voetnoot 38. Hy wys ook daarop dat sonde alleen maar in bepaalde sosiale wantoestande gesien word, sonder om te let op die wortelverhouding tussen God en mens (idem). Vgl. ook sy *Die Huidige Stand van die Gereformeerde Teologie in Nederland en ons Verantwoordelikheid*, Pretoria 1971, 21 (i.v.m. "piëtisties-verengde sondebegrip").
- (197) Oscar Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen 1970, 75. Ongeveer so G.H. ter Schegget, *Het be-roep op de stad der toekomst. Etiek van de revolucie*, Haarlem 1971 (2), 129; en A.B. du Toit, *Die teologie van die Rewolusie in die lig van die optrede en boodskap van Jesus Christus* in *NGTT*, deel 12 no. 3, Junie 1971, 185. Van Oyen, weer, meen dat daar t.o.v. sonde in Israel geen sprake kan wees nie van "eine Krankheit des kollektiven Körpers..., sondern persönliche Schuld...", *Ethik des Alten Testaments* a.w. 161.
- (198) Douma, *De onmisbaarheid van de personele etiek* a.w. 18.
- (199) H. Thielicke, *Können sich Strukturen bekehren?* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 66, 1969, 98 - 114, se vraagstelling is nie suiwer nie. En 'n stelling soos: "Die oplossing van die mens se probleme het nog nooit gelê in die verandering van die strukture van hierdie wêreld nie,

maar in die verandering van die mens self" (A.D. Pont, *Black Theology in In die Skriflig*, jg. 7 no. 25, Maart 1973, 27), kan, wanneer eensydig bedoel, die Christologie (as kuriologie) wesenlik aantas en die Christologie tot soteriologie versmal. Vgl. Rothuizen, *Wat is etiek?* a.w. 26: "Calvijn geloofde niet alleen in de noodzaak van de bekering van harten (zoals Luther), maar ook van structuren" (so ook 152).

- (200) Vgl. H.D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik* a.w. 33; H.M. Kuitert, *Anders Gezegd* a.w. 108; H.J. Hearing, *Ethiek der Voorloophheid*, Nijkerk 1969, 53; *Revolusie en Gerechtigheid* a.w. 37.
- (201) Vgl. H. Cox, *De Stad van de mens* a.w. 125,142; R. Hensen in *Theologie der Revolusie* a.w. 142, 144, 178; Verkuyl, *Verantwoorde Revolusie* a.w. 45; Kuitert, *Sosiale Ethiek en Geloof in Jezus Christus* a.w. 21, 31; *Revolusie en Gerechtigheid* a.w. 10; *Constituties en Decreten van het Tweede Vatikaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, 422 (424). Sien ook B. Engelrecht, *Theology of Revolution in Pro Veritate*, jg. 8 no. 8, 15 Des. 1969, 4-8, en verskeie opstelle in *Evangelische Theologie*, Jg. 27, 1967.
- (202) Hensen in *Theologie der Revolusie* a.w. 142. Vgl. ook A. König, *Teologie van die Revolusie?* in *Die Kerkbode*, jg. 122 no. 14, 8 April 1970, 492 (erken ook strukturele geweld).
- (203) Jürgen Moltmann, *Theologie van de hoop*, Utrecht 1963 (3), 174,199, 256, 260, 261, 293 - 294, 297, 299, 303. Dit gaan nie om die verheerliking van die werklikheid nie, maar om die verandering daarvan, 101.
- (204) Idem, 68. Insgelyks W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 101; vgl. J. Bopp in idem, 55.
- (205) Wiersenga, *Verzoening als verandering* a.w. 107.
- (206) *Woord en Daad*, jg. 13 no. 103, Apr. 1971, 15, 17.
- (207) Velema, *Herleving van de natuurlike etiek* a.w. 27 (30). Hoogs waarskynlik is die *Nuwe Jerusalem* van Openb. 21:2 ook niks anders nie as die nuwe orde van sake op aarde, vgl. J.C. de Moor, *De hemel geopend II. Predikatiën over de Openbaring van Johannes*, Kampen 1913, 171 ("de nuwe lewens-sfeer"); S. Greijdanus, *De Openbaring des Heeren aan*

*Johannes*, Doesburg z.j. 518 ("Ook de levensordening voor het geheiligde mensdom wordt dan nieuw, zijne bestaans-en levenswijze, zijne inrichting en samenleving"). In sy Korte Verklaring op *Openbaring* (Kampen 1965(4)) identifiseer Greijdanus die Nuwe Jerusalem met die gemeente (310).

- (208) G. Brillenburg Wurth, *Conservatief of Revolutionair? Grondteneur van het Christelĳk ethos*, Kampen (1963?), 16.
- (209) Idem, 18.
- (210) Vgl. o.a. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid* a.w. 114v.; Hensen in *Theologie der Revolusie* a.w. 136, 138; Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 79.
- (211) Vgl. *Revolusie en Gerechtigheid* a.w. 21 - 22.
- (212) Vgl. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus* a.w. 75 - 76, 77. 'n Opmerking soos: "Die hele teorie van die geregverdigde revolusie is niks anders as 'n poging om die bondgenootskap van die Wêreldraad met die imperialistiese Marxisme enigermate te verbloem nie", is 'n simplistiese tipering (A.D. Pont, *Kerk en Vrede* in *Die Afrikaner*, 26 Nov. 1971, 24).
- (213) Vgl. hier hfst.4.6.3.3Opvallend is ook die opmerking van Rothuizen, *Wat is etiek?* a.w. 36: "Protest en revolusie komen in de kraam van de ware etiek regelmatig te pas".
- (214) Wiersenga, *Verzoening als verandering* a.w. 100 - 110. Vgl. ook J. Bopp in *De angst voor de vrede* a.w. 88 - 89 (en 81 - 89 oor "teologie van die revolusie"). Ons herinner aan die kritiek van Kuitert op Troost oor die "nuwe soort martelaar" wat, i.p.v. sy lewe vir sy naaste te gee, die lewe van sy naaste hom ontnêem (deur 'n atoomoorlog). Dieselfde kan aan Wiersenga gevra word: kan 'n revolusie, selfs as ultima remedium, en selfs "aarselend", dus waar 'n ander se bloed vergiet word i.p.v. die eie te stort, nog geplaas word binne die raamwerk van *versoening*?
- (214a) Wurth, *Het Christelĳk leven in de maatschappij* a.w. 165.
- (215) Vgl. hfst. 3.1.3.2.
- (216) Vgl. hfst. 3.1.3.1.

- (217) Emil Brunner, *Das Gebet und die Ordnungen*, Zürich 1934(4), 458.
- (218) Vgl. hfst. 4.7.2.2. Vgl. ook G. Howe en H.E. Tödt, *Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation*, Berlin 1966, 35: "Einheit der Menschheit und Gewinnung des Friedens verbinden sich heute, angesichts der Auswirkungen von Wissenschaft und Technik, unlösbar miteinander".
- (219) Vgl. Andrio König, *Jesus Christus die Eschatos*, Pretoria 1970, 414 - 421 (oor die *Antichris* as 'n teenwoordige en meervoudige realiteit).
- (220) B. de Gaay Fortman, *Het Leger en de Vrede in Christendom en Oorlog* a.w. 185 (vgl. 185 - 212).
- (221) Vgl. Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 49: "De ondergeschiktheid is de ziel van de militaire dienst". Anders by De Gaay Fortman in a.w. 187: "Niet de ondergeschiktheid, maar het karakter van *dienst* is de ziel van de militaire dienst".
- (222) Diekerhof a.w. 50 (vgl. 48, 52, 137).
- (223) Diekerhof a.w. 63 (vgl. 62, 95).
- (224) De Gaay Fortman in a.w. 185 v.
- (225) *Wette van die Republiek van Suid-Afrika geklassifiseer en geannoteer van 1910 af*, no. 20, Butterworths s.j., 414 (wet no. 32 van 1961).
- (226) De Gaay Fortman in a.w. 198. Vgl. 186: "De samenleving als geheel moet de vrede maken en kan haar breken". Vgl. ook *Der Zwang zum Frieden* (T. Brochner u.a.), Berlin 1967.
- (227) Vgl. B.V.A. Röling in *Aspecten van de Koude Oorlog*, Assen 1964, 100, 123, en idem in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 158 (i.v.m. Handves van V.V.O.).
- (228) Pres. Senghor van Senegal, aangehaal in *Een wereld of geen wereld*, Roermond Maaseik 1966, 35 - 36. Vgl. G. Kuypers in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 120: "Daarom moeten wij rusteloos zoeken naar verbetering der communicaties....".

- (229) De Gaay Fortman in a.w. 191 (vgl. 199: "het leger als een soort statussymbool"). Vgl. Diekerhof a.w. 17: "Elke militaire show is een openbare leugen". Sien ook J. Lasserre, *Der Krieg und das Evangelium* a.w. 248.
- (230) De Gaay Fortman in a.w. 200.
- (231) G.C. Oosthuizen, *Mag 'n Christen oorlog maak?* in *Die Huisgenoot*, 12 Apr. 1963, 77.
- (232) *Koole in Christendom en Oorlog* a.w. 54 - 55.
- (233) Vgl. *Thielicke, Theologische Ethik* II 2, a.w. 579.
- (234) De Gaay Fortman in a.w. 193.
- (235) Vgl. Diekerhof a.w. 78.
- (236) Vgl. breedvoerig John Strachey, *On the prevention of war*, London 1967, 137 v.
- (237) Röling, *Polemologische aspecten van de afschrikkingsgedachte* z.j. 135. Naas vreedsame koëksistensie ag Röling nasionale ontwapening as sluitstuk van die regsbeginself van kollektiewe veiligheid, in *Aspecten van de Koude Oorlog* a.w. 123. Vgl. my hfst. 1.4.1.
- (238) By Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 187.
- (239) Vgl. Myrdal in *Vrede* a.w. 10.
- (240) Vgl. *Met Pacem in terris onderweg* a.w. 43.
- (241) Vgl. *Es geht ums Leben!* a.w. 19 - 21.
- (242) By Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 139 (vgl. 157).
- (243) *Idem*, 187 (vgl. 189).
- (244) So o.a. Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede* a.w. 24 (neig daarna).
- (245) So o.a. Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 168.
- (246) *Galtung in Vrede en Rechtaardigheid*, Roermond 1968, 55.
- (247) Vgl. *Ethische aspecten van het kernwapen* a.w. 16.

- (248) By Myrdal in *Vrede* a.w. 19.
- (249) So J.H. van Wyk in *Woord en Daad*, jg. 12 no. 98, Nov. 1970, 8. Vgl. die 18 Duitse atoomgeleerdes wat die hoop uitspreek dat Wes-Duitsland vrywillig afstand sal doen van atoomwapens, en dat hulle weier om sodanige bomme te maak (by Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de Vrede* a.w. 164). Vgl. ook E.A. van Niekerk, *Tien stippellyne vir die pad. 'n Uitleg van die Tien Gebooie*, Kaapstad/Pretoria 1970, 39: "Dat die Christen-wetenskaplike sal weier om onder politieke druk voort te gaan met kernproewe..."
- (250) Von Weizsäcker, *Voorwaarden voor de vrede* a.w. 28 (vgl. 27, 44, 45).
- (251) Vgl. *Offensive ohne Waffen. Entwicklungshilfe - Teil einer neuen Friedensstrategie*, (Herausgegeben von Cornelius Bormann), Wuppertal 1968, 11.
- (252) Vgl. Thielicke, *Theologische Ethik* II, 2, a.w. 656.
- (253) G.J. Heering, *De Zondeval van het Christendom* a.w. 206.
- (254) Stratmann, *War and Christianity Today* a.w. 73: "It is not beyond the realm of possibility that ... people all over the world might refuse to become soldiers".
- (255) Vgl. o.a. Pierre Lorson, *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Frankfurt a.M., 1952; G.J. Heering a.w. 185 - 207; Thielicke, *Theologische Ethik* II 2 a.w. 648 - 668 (569 - 572); Stratmann a.w. 73 - 109; Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 277 - 289; Kasper Mayr, *Der Andere Weg*, Nürnberg o.J., 338 - 372 (vgl. verdere bronne op 375); G. Th. Rothuizen, *Dienstweigerung in Geref. Weekblad*, 7 Juni 1968; J.H. van Wyk, *Kerk en oorlog in Almanak van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika* 1973, 188 - 193. Walter Bienert, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments*, Stuttgart 1951; W.G.J. Iemhoff, *Oorlog, diensplicht, dienstweigerung*, Baarn, 1966; H. H. Liepmann, *Kriegsdienstverweigerung*, Hamburg 1966.
- (256) G.J. Heering a.w. 185.
- (257) *Idem*, 185.

- (258) Idem, 185.
- (259) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 667 (vgl. 668 i.v.m. "Ersatzdienstes").
- (260) *Offensive ohne Waffen* a.w. 15.
- (261) Vgl. *Wette van die Republiek van Suid-Afrika geklassifiseer en geannoteer van 1910 af*, no. 20, Butterworths s.j.: Verdedigingswet no. 44 van 1957 (soos gewysig tot 1972): "Die registrasiebeampte moet sover doenlik 'n persoon wat na sy wete *bona fide* aan 'n erkende kerkgenootskap, volgens die leerstellings waarvan sy lede nie aan 'n oorlog mag deelneem nie, behoort en dit aanhang, aan 'n eenheid toewys waar bedoelde persoon in staat sal wees om in 'n nie-vegte hoedanigheid diens ter verdediging van die Republiek te doen" (p. 494). Voorts: by weiering van militêre diens of aanmelding vir diens, is sodanige "aan 'n misdryf skuldig en by skuldigbevinding strafbaar met detensie vir 'n tydperk van hoogstens vyftien maande of minstens twaalf maande: Met dien verstande dat iemand wat minstens twaalf maande detensie weens 'n oortreding van hierdie artikel uitdien of uitgedien het, nie weer weens so 'n oortreding aangehou mag word nie" (p. 540). (Lg. bepaling bevat m.i. 'n anomalie).
- (262) Thielicke a.w. 648.
- (263) Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 48 (vgl. 49).
- (264) Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, Berlin 1884 (2), 282.
- (265) D.W. Herrmann, *Ethik*, Tübingen 1913(5), 222 - 223.
- (266) Schleiermacher a.w. 283.
- (267) Idem, 283 - 284 (so 285).
- (268) W.J. Aalders, *Handboek der Ethiek*, Amsterdam 1947(2). Vgl. De Gaay Fortman in *Christendom en oorlog*, a.w. 207 voetnoot 10.
- (269) Vgl. Stratmann a.w. 96 (m.v.n. *De jure belli*, 26).
- (270) Veral Lasserre wys hierop, a.w. 143, 294 - 295.

- (271) Bonhoeffer, *Ethik* a.w. 364 (Vgl.: "In Zweifelsfällen ist der Gehorsam gefordert").
- (272) G. Th. Rothuizen, *De a.r. en de oorlog in Geref. Weekblad*, jg. 25, no. 48, 5 Juni 1970, 334.
- (273) Thielicke, *Theologische Ethik* II 2, a.w. 661.
- (274) Idem, 624 (i.v.m. algemene diensplig as 'n versoeking tot oorlog).
- (275) Idem, 648.
- (276) Idem, 650.
- (277) Idem, 642 (vgl. 645 en 646 i.v.m. die aanwysinge van Luther wat vandag "kaum praktikabel" is).
- (278) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III 4, a.w. 534.
- (279) Idem, 534.
- (280) Idem, 531 - 534, veral 532.
- (281) Idem, 532 - 533.
- (282) Idem, 535 - 536.
- (283) Stratmann a.w. 94 (vgl. 83); hy meen ook dat dit die standpunt is van Lorson, 107.
- (284) W.J. Aalders a.w. 354.
- (285) H.G. Stoker, *Die Grond van die Sedelike*, Stellenbosch 1941, 44 - 45.
- (286) So C.J. Cadoux, *Christian Pacifism Re-examined* a.w. 172; vgl. 171: dat die diensweieraars "specially inconvenient, hard, and dangerous word" moet doen (as alternatiewe diens). Ook Thielicke a.w. 665 meen dat die staat van diensweieraars "Ausgleichsdienste" kan verwag.
- (287) *Woord en Daad*, jg. 14 no. 119, Aug. 1972, 13: "So sou bv. in die geval van diensweiering van die owerhede gevra kan word om sodanige dienspligtinge in een of ander vertakking van die opleiding te gebruik waar die gebruik van geweld nie bestaan nie bv. by mediese dienste of by die voedselver-skaffing."

- (288) Diekerhof, *Een vuile verrader* a.w. 100 - 101, 108.
- (289) Idem, 108. Vgl.: "Ik zie geweren vervangen worden door spaden, schoppen, patjols, schroevendraaiers en sleutels".
- (290) C.J. Dippel, *In Godes Naam* (1962), 41.
- (291) Vgl. hfst. 4.7.1.1.
- (292) G.J. Heering a.w. 138 (m.v.n. Aertnijs). Genl. J.C. Smuts sou in 1919 gesê het: "I look upon conscription as the tap-root of militarism, and unless that is cut all our labours will be in vain" (by L. Richards, *Christian Pacifism after two World Wars*, London 1948, 105 - 106).
- (293) G.J. Heering a.w. 186.
- (294) Stratmann a.w. 79.
- (295) Lasserre a.w. 278 (vgl. 141).
- (296) Vgl. G.J. Heering a.w. 39 - 40.
- (297) Thielicke a.w. 570 (vgl. 570 - 571 i.v.m. teologiese studente).
- (298) Vgl. hfst. 4.1.2.1 en 4.1.2.3.
- (299) Maurer, σύννοια, συσείδησις in *TDNT* VII, Michigan 1971, 914 (vgl. 898 - 919, veral 914 - 919).
- (300) Idem, 914, 917.
- (301) Idem, 917.
- (302) Vgl. H. de Vos, *Inleiding tot de Ethiek*, Callenbach 1966 (4), 120.
- (303) D. Wilhelm Kolfhaus, *Vom Christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Neukirchen Kreis Moers 1949, 50 (53). Gollwitzer *Forderungen der Freiheit* a.w. 284 sentraliseer die Woord hier in die *evangelie*.
- (304) Kolfhaus a.w. 54 (49).

- (305) Vgl. J.D. Tooke, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London 1965, 100. Sy verwys ook na Innocentius III, wat gesê het dat alles wat teen die gewete gedoen word, na die verderf voer, 285 voetnoot 20. Insgelyks Hans Küng, *Waar=achtigheid. Over de toekomst van de kerk*, Roermond 1968, 183 (t.o.v. die gebruik van die pil).
- (306) G.J. Heering a.w. 195, 204.
- (307) Idem, 195 (vgl. 239 oor die persoonlike gewete as invalspoort).
- (308) J. van den Berg in *Christendom en Oorlog* a.w. 92 - 93. Vgl. G. Th. Rothuizen, *Aristocratisch Christendom* a.w. 110 i.v.m. "honorering" i.p.v. "censurering" van diensweieraars deur die (geref.) kerke in Nederland. Vgl. ook Rothuizen, *Wat is etiek?* a.w. 132: "Zo kan men kiezen voor een oorlog en nietemin de pacifist blijvend welkom heten in de kerkbank en omgekeerd".
- (309) Popma in *Christendom en Oorlog* a.w. 140. Opvallend is ook dat Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, New York 1946, 30 - 31 opmerk dat die kerk sedert die laaste oorlog geleer het "to protect its pacifists and to appreciate their testimony". Vgl. die Sinode van Weissensee 1950 (herhaal in 1952): "Wer um des Gewissens willen den Kriegsdienst verweigert, soll der Fürsprache und der Fürbitte der Kirche gewiss sein", *Offensive ohne Waffen* a.w. 17. Die betekenis hiervan is daarin geleë dat nou vir die eerste maal deur die E K D 'n *nee* t.o.v. konskripsie as Christelike moontlikheid aanvaar is, 17 - 18.
- (310) Röling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 228. W.J. Schuijt c.s. verwys na Bouthoul as "die vader van de polemologie" (in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w. 98).
- (311) By Röling in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 145.
- (311a) Belangrik is veral sy twee werke *Over Oorlog en Vrede* 1967(4), en *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* 1968 (Lg. werk is ook in Duits vertaal). Wie 'n studie van die oorlogsvraagstuk wil maak, kan goedskiks hiermee begin. Vermelding verdien ook J. Galtung, *Polemologie*, Amsterdam 1968, en *Kritische polemologie. Studies over politiek, vrede en geweld*, (Hylke Tromp, red.), Assen/Amsterdam 1973.

- (312) S.C. Derksen, *Hoe leren we de vrede*, Groningen 1970(3).
- (313) Idem, 35 (vgl. 33 - 35).
- (314) Idem, 99.
- (315) Vgl. A.D. Müller, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität* a.w. 167 (m.v.n. Picard), en Gollwitzer, *Forderungen der Freiheit* a.w. 332: "Coexistence oder coextinction" (m.v. n. Oppenheimer).
- (316) Vgl. Schuijt in a.w. 98.
- (317) By H.J. Heering, *Ethiek der Voorlopigheid*, a.w. 56.
- (318) J.D. Tooke a.w. xi.
- (319) Röling in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 159 (m.v.n. John Kennedy).
- (320) Idem, 2. Die Geref. Vredesberaad 1967 versoeek ook die Sinode van die Geref. Kerke in Ndl. "om de polemologische studie te bevorderen" (*Meegenomen voor de Vrede*, Kampen 1969, 20). Vgl. ook Van Peursen in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 37. Vgl. W. Huber in *De angst voor de vrede* a.w. 84 (i.v.m. "geweldige wetenschappelijk-technische inspanningen").
- (321) Röling in *De oorlog in het licht der wetenschappen* a.w. 149.
- (322) Idem, 155.
- (323) Röling, *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede* a.w. 190.
- (324) Vgl. Myrdal in *Vrede* a.w. 26 (vgl. 38, 68). Sien ook R.B. Gregg, *The power of non-violence*, New York 1944, 12: "If we want a better world, we must be prepared to do some careful thinking".
- (325) Schillebeeckx in *Vrede en Rechtvaardigheid*, a.w. 155. (contra Röling).
- (326) G. Th. Rothuizen, *Wat is ethiek?* a.w. 16.

- (327) Vgl. A.D. Müller a.w., m.v.n. die geloof (57) en die Heilige Gees (211).
- (328) Rölling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 231 (vgl. 233, 239). Insgelyks by H.M.M. Fortmann in *Oorlog en Vrede* a.w. 151 ("een multidimensionele aanpak").
- (329) Vgl. J.G.N.M. Ruygers in *Kerk, Oorlog, Vrede* a.w.19: "Ik geloof niet in een theologie van de oorlog, alleen in een theologie van de vrede".
- (330) Von Hentig in *Vrede* a.w. 50. Volgens J. Bopp staan 'n Christelike vredesteologie in sy kinderskoene, in *De angst voor de vrede* a.w. 69. Die outeurs van lg. werk verwys telkens na *Studien zur Friedensforschung* (G. Picht & H.E. Tödt), 1969v. Vgl. ook F.A.M. Alting van Geusau, *Denken over wereldvrede. Vredesonderzoek, vredespolitiek, vredesbondschaft, vredeswil*, Van Gorcum, Assen 1972.
- (331) So "Cornelis Tacitus" in *Die Transvaler*, 23 Augustus 1967.
- (332) Troost meen selfs dat "de problemen van oorlog en vrede... liggen *niet* op het gebied van de ethiek. Natuurlijk speelt de moraal, de ethiek, daarin ook een rol" (a.a. in *Sermo*, Febr. 1963, 5).
- (333) Rölling, *Over Oorlog en Vrede* a.w. 230 meen dat die *teologie* belangrik is omdat dit o.m. tot taak het om die vorige konklusies uit die evangelie, opnuut krities te evalueer vanuit die tegnies gewysigde wêreld.
- (334) A. Troost in *Hedendaagse ethiek in het licht van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1971, 5.

## 6. K O N K L U S I E

- 6.1 Wanneer wetenskaplikes aan ons voorhou dat die beskikbare nukleêre-, biologiese-, chemiese- en geofisiese wapens (NBCG-wapens) voldoende is om alle lewe op aarde etlike male uit te wis, dan leef die mens van die E20 in 'n buitengewoon gevaarvolle wêreld, en daarom is dit hoogs onverantwoordelik om hierdie krisissituasie te bagatelliseer.
- 6.2 Dit is wetenskaplik onverantwoord en ook generaliserend om bloot van "pasifisme" of "militarisme" te spreek. Gesien die twee (radikale en parsiële) nuanses by elk, moet steeds aangedui word presies watter nuanse bedoel word.
- 6.3 Kerklik-teologies besien, was die Vroeë Kerk sterk pasifisties georiënteerd, 'n tendens wat weer in die E20 herleef, miskien meer as gevolg van die konkrete militêre feite as op grond van Bybelse insig.
- 6.4 Die invloed van die twee-ryke-leer op die tradisionele oorlogsetiek is fenomenaal.
- 6.5 Die invloed van Duitse dogmatici ten gunste van 'n militaristiese oorlogsetiek was (is) sonder twyfel ontsaglik groot.
- 6.6 Dit moet betwyfel word of daar so iets as 'n eie, aparte, Gereformeerde, i.c. Calvinistiese oorlogsetiek bestaan, hoewel die Calvinisme oorwegend militaristies georiënteerd is.

- 6.7 Die Christenpasifisme is 'n standpunt wat diep teologies gefundeer is, indringende vrae oproep, en onmoontlik afgemaak kan word met woorde soos "utopies", "kettters", "illusionêr" ens.
- 6.8 Die oorlogsvraag is, wat die Christendom betref, in sy wese 'n hermeneuties-eksegetiese vraag.
- 6.9 Die radikale pasifisme en radikale militarisme is op etiese en rasionele gronde moeilik verdedigbaar. Die keuse lê tussen partiële pasifisme en partiële militarisme. Vanweë die buitengewone grootte van die konvensionele wapens is die grens tussen partiële militarisme ('n mikro- oorlog) en radikale militarisme ('n makro- oorlog) nouliks aantoonbaar, en is die enigste doeltreffende oorlog wat vandag (omtrent) gevoer kan word, afgesien van die vraag na die (im-) moraliteit daarvan, 'n mini- oorlog.
- 6.10 Die juiste etiese keuse t.o.v. die oorlogsvraagstuk is nie geleë in 'n keuse tussen weerloosheid òf weerbaarheid nie, maar tussen (alles-) vernietigende òf funksionele weerbaarheid.
- 6.11 'n Radikale militarisme is ten minste net so (of selfs meer) irreëel, illusionêr, utopies en absurd as 'n radikale pasifisme.
- 6.12 Die middele wat in 'n moderne totale oorlog gebruik kan word, het so 'n oorlog as middel doelvernietigend en dus doelloos gemaak.

- 6.13 Die begrip "totale oorlog" is, op die keper beskou, 'n contradictio in terminis.
- 6.14 Solank as wat maghebbers 'n reformasie onmoontlik maak, maak hulle by die magteloses 'n rewolusie onvermydelik.
- 6.15 Die ontplooiing van "reg en geregtigheid" is vir die goeie staatshuishouding ewe onmisbaar as die handhawing van "wet en orde".
- 6.16 'n Oorlogspasifisme is moeilik verenigbaar met 'n rewolusiemilitarisme, soos omgekeerd 'n oorlogsmilitarisme moeilik kombineerbaar is met 'n rewolusiepasifisme.
- 6.17 Dit tender na 'n dualisme om op grond van die Bybel ener- syds 'n oorlog te verwerp en slawerny te aanvaar (soos die voor- Konstantynse Christendom), en andersyds 'n oorlog te aan- vaar en slawerny te verwerp (soos die na-Konstantynse Chris- tendom).
- 6.18 Die Kerk van Christus besit 'n onnalaatbare, onvervreembare, unieke en pluriforme taak t.o.v. die vrede op aarde. Die kerklike boodskap, waarin die ekumene 'n belangrike, so nie beslissende rol sal speel, mag nooit, juis omdat dit die boodskap is aangaande die Koninkryk van God, pessimisties wees nie maar altyd optimisties, al sou dit ook 'n pessimis- tiese ondertoon (gerigsdag) bevat.
- 6.19 'n Kerk wat geen uitsprake maak t.o.v. maatskappy en poli- tiek nie, doen dit juis.

- 6.20 'n Piëtistiese prediking relatieweer die teokrasie van God, minimaliseer die universele koningsheerskappy van Jesus Christus en vereng die reikwydte van die Woord van God.
- 6.21 Indien daar van 'n pasifistiese kerk sprake sou kon wees, dan slegs in terme van Matt. 5: 9 ("pacifici").
- 6.22 Die staat besit 'n koëksistente en mondiale vredesroeping. Sy leër moet 'n vredesleër wees. 'n Staat behoort 'n totale oorlog as illusionêr te verwerp en in Afrika behoort Suid-Afrika hierin voorop te gaan.
- 6.23 Bona fide gewetensbeswaarde militêre diensweieraars behoort nie-militêre diens te verrig.
- 6.24 Swart nasionalisme moet nie simplisties met Kommunisme verwar of geïdentifiseer word nie.
- 6.25 Irenologie (of polemologie) behoort ernstig oorweeg te word as universitêre vak.
- 6.26 Nie net die pasifisme nie, maar veral ook die militarisme verdien - as problêem - ernstige aandag in die etiek.
- 6.27 Christelike etiek is in sy wese Koninkryks-etiek.

## S U M M A R Y

### 1. ORIENTATION

In the introductory chapter, orientative attention has been paid to the problem of war as such. Without doubt it is one of the four major world problems confronting the 20th century - i.e. poverty, over-population, pollution and war -- and is probably the greatest of the four. The problem is not only actual but also acute, with an unstated number of NBCG weapons lying or being made ready in the event of future warfare -- enough to wipe out all life upon earth several times over. In a discussion of the question of war, it is necessary to draw a distinction between at least four types of war, viz. total war, local war, guerrilla and cold war. In addition several causes of war are discussed.

### 2. NUANCES

In the second chapter the various answers which are currently being given to the question of war and peace are dealt with. At least four are discoverable. *Radical pacifism* (or *passivism*), with its tenet of *non-resistance* and its a-political standpoint, totally rejects war and any participation in it (e.g. the Historical Peace Churches: the Anabaptists, the Quakers and the Brethren). In its most extreme form (e.g. the Jehovah's Witnesses en Tolstoy) the state itself is rejected. *Partial pacifism*, which embraces *non-violent resistance*, is politically engaged and advocates a different but non-violent form of resistance. Framers of this line of thought are, inter alia, Cadoux, Macgregor, Bainton, Brunner, Collwitzer, Lasserre, Heering, Strijd, Rasker, Verkuyl. Gandhi

applied this method politically with much success.

The *partial militarism* (also known as *atomic-pacifism*) settles for restricted warfare as a political and juridical remedy, but rejects total war as absurd. Finer nuances are displayed inasmuch some accept the *deterrent theory* (which means that NBCG weapons are indispensable though unusable), like Thielicke, while others, like Barth, entirely reject this theory. A distinction can also be made between *situational militarism*, i.e. not every war is just and acceptable (Bonhoeffer), and *fatalistic militarism*, where every war is accepted (Schleiermacher). In *radical militarism* the NBCG weapons are accepted (J. Schelhaas *et. al*).

### 3. HISTORY

In order to put our problem into perspective, a historical review of church and theology was indispensable. With regard to the *Catholic (or Great) Churches*, 3 phases have been distinguished. Firstly a *pacifistic phase* within the first three centuries A.D., or more specifically from 173 - 314 A.D. The important names in this period are Tertullian and Origen. Secondly the *militaristic phase*, which begins with the dissentient decision taken by the Council of Arles in 314 A.D. and continues from then into the 20th century. Augustine (5C) developed (or adopted from heathendom) the theory of a righteous war, which was carried further by Aquinas (13C), Luther and Calvin (16C). The third is the *neo-pacifistic phase* which made its debut in the 20th century. The dropping of the atom bomb in 1945 and the production of the hydrogen bomb in 1950/51 have brought about an irrevocable change in world history. The clamour for peace, emanating from the Roman Catholic Church, the World Council of Churches, the Reformed Ecumenical Synod and local church groups, has become increasingly loud. The Reformed

Church in South Africa has devoted practically no attention to this question.

Attention is drawn to the attitude of the *Historical Peace Churches*, i.e. the Anabaptists (16C), who adopted the most extreme view, the Quakers (17C) at the less extreme end, and the Brethren (18C) taking a middle position between the two. This chapter closes with a summary of the *Peace Movements*, of which the International Fellowship of Reconciliation (IFOR), established in 1914, is certainly the best known. In addition to this group many local peace movements exist.

#### 4. MOTIVES

In chapter 4, which constitutes the greatest portion of the study, the motives, arguments, causes and principles of pacifism are investigated. At least 7 of these have been discovered. It is manifest that Christian Pacifism takes up a viewpoint which is based on Scripture, and in which Christology, ecclesiology and eschatology play an important role. The vital question, however, is: Are the Holy Scriptures being correctly interpreted here? Our conclusion is that this question may be answered with a rigorous *yes* or *no* only with great difficulty. Further motives which play a role here, are: ethico-rational, juridical and political. We conclude by saying that it is clear that a total war must be rejected as an absurdity.

#### 5. PERSPECTIVES

In chapter 5 different perspectives on peace are presented from

the viewpoints of church, state and science. Our conclusion is that the *church* has a calling with regard to peace which she may not neglect <sup>or</sup> hand over to any peace movement. The church must not lose her right to function as a critic with regard to the state, e.g. via chaplains. The *state* does not possess any unalterable greatness but because of sin it must be brought under the searching light of God's Word. A mondial approach has become a necessity of life. We argue that the armed forces should fulfil a manifold task as an army of peace, and that it should not be employed for unattainable purposes. Conscientious objectors ought to be given some alternative constructive social work to perform. A meaningful contribution towards peace can also be made *scientifically* from polemology (and irenology) and the theological ethic.

## 6. CONCLUSION

The study is brought to a close with some provoking conclusions which should serve as a stimulus to further research. The last word concerning this problem has yet to be spoken.

## B I B L I O G R A F I E \*

- AALDERS, W.J., *Handboek der Ethiek*, Uitg. Holland, Amsterdam 1947 (2).
- ALPEROVITZ, Gar, *Atomic Diplomacy: Hiroshima and Potsdam. The Use of the Atomic Bomb and the American Confrontation with Soviet Power*, London 1966.
- ALTHAUS, Paul, *Grundriss der Ethik*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1953(2).
- ALTING VAN GEUSAU, F.A.M., *Denken over wereldvrede. Vredesonderzoek, vredespolitiek, vredeshoodskap, vredeswil*, Van Gorcum, Assen 1972.
- Ambrosius von Mailand. Pflichtenlehre und Ausgewählte kleinere Schriften*, Verlag der Jos Köfelschen Buchhandlung, Kempten & München 1917 (vert. J.E. Niederhuber).
- Apartheid en arbeidsbestel in Zuid-Afrika* (G.A. Kooy, W. Albeda, R.C. Kwant), Paul Brand, Bussum 1969.
- Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*, Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1968(3).
- AUGUSTIJN, C., *Kerk en Belijdenis*, J.H. Kok N.V. Kampen 1969.
- AUGUSTINUS, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus. Zwei und zwanzig Bücher über den Gottesstaat*, Verlag der Jos Köfelschen Buchhandlung, Kempten & München (I Band: I-VIII, 1911; II Band IX-XVI, 1914; III Band: XVII-XXII, 1916). (vert. A. Schröter).
- *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus. Ausgewählte Briefe* (II Band), Verlag der Jos Köfelschen Buchhandlung, Kempten & München 1917 (vert. A. Hoffmann).
  - *Sancti Aurelii Augustini, De Civitate Dei in Augustini Opera* (vol. 40,1 & 40,2), New York/London 1962(2).
  - *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo. The City of God* (vol. I & II), T. & T. Clark, Edinburgh 1949 (9) (vert. M. Dods).
- BAINTON, Roland H., *Christian Attitudes toward War and Peace. A historical Survey and critical Re-evaluation*, Abingdon Press, New York 1960.
- *The Early Church and War in The Harvard Theological Review*, vol. XXXIX, 1946, 189 - 212.

- 
- Bronne wat terloops of weinig aangehaal is, is (meestal) nie in hierdie lys opgeneem nie. Goeie bronnelyste is ook te vind in die aangehaalde werke van Strijd, Mayr, Dignath, Tooke, Comblin, C. Brouwer, Lasserre, Röling (*Over Oorlog en Vrede*); verder K. Hörmann, *Lexikon* (405-407, 721-724), P. Mayer, *The Pacifist Conscience* (440-447), *Geweldlose Weerbaarheid*.

- BARTH, Karl, *Der Römerbrief*, EVZ-Verlag, Zürich 1967(9).  
 - *Die Kirchliche Dogmatik* III 4, Evangelischer Verlag, A.G. Zollikon-Zürich 1951 ((1957(2); 1969(3) )):  
 - *Die Kirchliche Dogmatik* IV 2, EVZ-Verlag, Zürich 1955.
- BARTSTRA, J.S. *Adolf Hitler*, W. de Haan, Zeist/Antwerpen, 1964.
- BAUERNFEIND, *The Religious Understanding of War in the O.T. and Later Judaism in Theological Dictionary of the New Testament* VI, Wm. B. Eerdmans, Michigan 1969(2), 507 - 513 (vert.). (Afkort as TDNT).
- BAVINCK, H., *Gereformeerde Dogmatiek I*, J.H. Kok N.V., Kampen 1928 (4).  
 - *Gereformeerde Dogmatiek III*, J.H. Kok n.v. Kampen 1929(4).  
 - *Gereformeerde Dogmatiek IV*, J.H. Kok N.V., Kampen 1930(4).  
 - *Hedendaagsche Moraal*, J.H. Kok, Kampen 1902.  
 . *Magnalia Dei - Onderwijzing in de Christelike Religie naar Gereformeerde Belijdenis*, J.H. Kok N.V., Kampen 1931 (2).
- BENDER, Harold,S., *De Doperse Visie*, J. Gleijsteen, Amsterdam 1948 (vert.).
- BENNETT, John C. (Ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry*, Association Press, New York 1967(4).
- BERKHOF, H., *Christus de zin der geschiedenis*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959(3).  
 - *Gegronde Verwachting. Schets van een christelijke toekomst= leer*, G.F. Callenbach,N.V. Nijkerk 1968(2).
- BERKOUWER, G.C., *De Heilige Schrift I*, J.H. Kok N.V., Kampen 1966.  
 - *De Heilige Schrift II*, J.H. Kok N.V., Kampen 1967.  
 - *De Kerk I. Eenheid en Katholiciteit*, J.H. Kok N.V., Kampen 1970.  
 - *De Kerk II. Apostoliciteit en Heiligheid*, J.H. Kok N.V., Kampen 1972.  
 - *De mens het beeld Gode*, J.H. Kok N.V., Kampen 1957.  
 - *De Wederkomst van Christus I*, J.H. Kok N.V., Kampen 1961.  
 - *De Wederkomst van Christus II*, J.H. Kok N.V., Kampen 1963.  
 - *De Zonde I. Oorsprong en Kennis der Zonde*, J.H. Kok N.V., Kampen 1958.  
 - *De Zonde II. Wezen en Verbreiding der Zonde*, J.H. Kok N.V., Kampen 1960.  
 - *Geloof en Heiliging*, J.H. Kok N.V., Kampen 1949.  
 - *Het Werk van Christus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1953.

- BERKOUWER, G.C., *Verontrusting en Verantwoordelijkheid*, J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- BEYERS NAUDE, C.F., *Vreedsame Geweld in Pro Veritate*, vol. 10 no. 7, 15 Nov. 1971.
- BIANCHI, H., *Vredesbeweging in Christelijke Encyclopedie VI*, J.H. Kok N.V., Kampen 1961(533).
- BIENERT, Walther, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments*, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart 1952.
- BILGELMAIR, Andreas, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, Verlag der J.J. Lentner'schen, München 1902.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, München 1966(7).  
 - *Gesammelte Schriften I*, Chr. Kaiser Verlag, München 1958.  
 - *Navolging*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1968(3) (vert.).  
 - *Widerstand und Ergebung (Neuausgabe)*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970.
- BORMANN, Cornelius (hrsg.): *Offensive ohne Waffen. Entwicklungshilfe - Teil einer neuen Friedensstrategie*, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1968.
- BOUWMAN, H., *Gereformeerd Kerkrecht (II). Het Recht der Kerken in de Practijk*, J.H. Kok N.V. Kampen 1970(2).
- BREMER, H., *De Basis van ons weerloos Christendom*, Uitg. Doopsgezinde Vredesgroep (1952).
- BREMMER, R.H.: *Herman Bavinck als dogmaticus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1961.
- BRIGHT, John, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and its meaning for the Church*, Abingdon Press, New York 1953.
- BROCK, Peter, *Pacifism in the United States. From the Colonial Era to the First World War*, Princeton 1968.
- BROUWER, B.J., *Het Oorlogsprobleem in het licht van Deuteronomium 24:16 in Bezinning*, jg. 17 no. 3, 1962 (138 - 147).
- BROUWER, C., *Vrede en Vrijheid - duel om het kernwapen*, Van Keulen N.V., Den Haag 1963.
- BRUNNER, Emil, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch - theologischen Ethik*, Zwingli-Verlag, Zürich 1939(4).  
 - *Gerechtigheid*, W. ten Have, Amsterdam 1948 (vert.).

- BULTMANN, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968(6).
- BUSKES, J.J., *Antwoord op het Herderlijk Sohrijven van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk betreffende het vraagetuk van Oorlog en Vrede*, W. ten Have N.V., Amsterdam (1953).
- *Zuid-Afrika's apartheidsbeleid: Onaanvaardbaar!*, Bert Bakker/Daamen N.V., Den Haag 1955.
- CADOUX, Cecil John, *Christian Pacifism Re-examined*, Basil Blackwell, Oxford 1940.
- *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*, Headly Bros. Publishers Ltd., London 1919.
- *The Early Church and the World. A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the time of Constantinus*, T. & T. Clark, Edinburgh 1925.
- CALDER, Nigel (red.): *Tenzij er vrede komt... Prognose over de gevolgen van de wetenschappelijke oorlogvoering*, A.W. Sijthoff, Leiden 1968 (vert.).
- CALVIJN, Johannes, *Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst*, Naamloze Vennootschap W.D. Meinema, Delft z.j., 3e dr. (vert. A. Sizoo).
- *Het Gepredikte Woord. Preeken van Johannes Calvijn. I - V*, T. Wever, Franeker, z.j., 2e dr. (vert. J. Douma en W.H. v.d. Vegt).
- *Institutio Christianae Religionis 1559 in Joannis Calvini Opera Selecta* vol. V. (P. Barth & G. Niesel), Monachii in Aedibus, Chr. Kaiser MCMLXII.
- Canones Apostolorum et Conciliorum* (saeculorum IV,V,VI,VII), Herm. Theod. Bruns, Berolini 1839.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D., *Het Christelijk Leven II*, De Erven F. Bohn, Haarlem 1912.
- Christendom en Marxisme*, Ambo N.V., Utrecht 1966 (vert.).
- Christendom en Nationalisme*, (J. Barents e.a.), Van Keulen/'s-Gravenhage 1955.
- Christendom en Oorlog. Gereformeerde stemmen over het oorlogsvraagstuk*, J.H. Kok N.V., Kampen 1966.
- Christendom teen Kommunisme. Referate gelower by die Volkskongres oor Kommunisme*, Pretoria 1964.
- CLAASSEN, Johan, *Die Jongman in Uniform*, IBC-Studiestuk nr. 35, s.j., Potchefstroom.

- COETZEE, J.C., *Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. 'n Eksegetiese studie*, Pro Rege Pers Bpk, Potchefstroom 1965.
- COETZEE, J.H., *Blanke volksontwikkeling in die lig van die Calvinisme*, IBC Brosjurerreeks nr. 4, Potchefstroom, s.j.
- COMBLIN, Joseph, *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen*, Verlag Styria, Graz/Wien/Köln, 1963 (vert.).
- CONE, James H., *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971 (vert.).
- Constituties en Dekreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Katholiek Argief, Amersfoort 1967.
- CONZELMANN, Hans, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München 1968(2).
- COWLEY, R.A., *The Prague Peace Movement*, Den Haag 1966 (diktaatvorm).
- COX, Harvey, *De stad van de mens. Het levenspatroon van de geseculariseerde wereld in theologisch perspectief*, Ambo N.V., Utrecht 1965/66 (8) (vert.).
- CULLMANN, Oscar, *Die Christologie des Neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966.
- *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970.
- CYPRIANUS: *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthago*, Vol. I (Ante-Nicene Christian Library), T. & T. Clark, Edinburgh 1868 (vert.).
- De angst voor de vrede* (Jörg Bopp, Hans Bosse, Wolfgang Huber), Bosch & Keuning N.V., Baarn 1971 (vert.).
- DE FROE, A., *Het Vraagstuk van de Wereldbevolking*, Wereldvenster, Baarn 1966.
- DE GRAAF, J., *De Etiek van het Immoralisme*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1969(3).
- *Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung in Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 15 Heft 3, Mai 1971 (129-141). (Afkort as ZEE).
- *In Gesprek met de Bergrede*, Boekecentrum N.V., 's-Gravenhage 1971(4).
- DE GRAAF, S.G., *De Heilige Schrift, het Koninkrijk Gods en de Oorlog*, Cedem Sluis 1932(2).

- DE JONG, J.M., *Voorrang aan de Toekomst*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1969.
- DE JONG, K.H.E., *Dienstweigering bij de oude Christenen*, E.J. Brill, Leiden 1905.
- DE KLERK, B.J., *Die Christen en Oorlog in Die Kerkblad*, jg. 45 no. 950, 17 Julie 1942 (12-13).
- DE KLERK, W.J., *My nasionalisme as gelowige in Perspektief in ons J.V.-Werk*, jg. 111 no. 3, Maart 1965 (213 - 215).
- *Staat en politiek in Roeping en Werklikheid*, Potchefstroom Herald Bpk., Potchefstroom 1972 (323 - 334).
- DE LIGHT, B., *Vrede als daad*, Arnhem 1931, 1933.
- De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen*, Paul Brand, Hilversum-Antwerpen e.a., 1966.
- De oude Barth - zoals wij hem hoorden in colleges en gesprekken* (A. Dekker & G. Puchinger), J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- DE QUERVAIN, Alfred, *Die Heiligung. Ethik I*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1946(2).
- DERKSEN, S.C., *Hoe leren we de vrede?*, Wolters-Noordhoff N.V., Groningen 1970(3).
- DE RU, G., *Evangelie en revolutie in Kerk en Theologie*, jg. 21 no.4, Okt. 1970 (388 - 394).
- Der Zwang zum Frieden* (Tobias Brocher u.a.), Kreuz-Verlag Stuttgart, Berlin 1967.
- De Thora in de Thora I. Een boek over de Tien Geboden* (J. van den Berg. e.a.), De Graafschap, Aalten (1967).
- De Thora in de Thora II. Een boek over de Tien Geboden* (A.T. Besselaar e.a.), T. Wever, Franeker, z.j., 2e dr.
- DE VILLIERS, W.B., *Lunteren en die Rassekwessie*, Die Christelike Instituut van Suider-Afrika, Braamfontein, 1969.
- DE VOS, H., *Inleiding tot de Ethiek*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1966(4).
- De Vrede van God en de vrede van de wereld* (H. Gollwitzer & H. Zahrnt), Bosch & Keuning N.V., Baarn 1967 (vert.).
- DE VRIES, W.G., *Het eeuwige evangelie en de vierde mens. Gedachten over bijbel, kerk en moraal*, Groningen 1970.
- Die Atoomeeu - 'in U lig'*, (Uitg.: I.B.C. aan P.U. vir C.H.O.), Potchefstroom 1969.

- DIEKERHOF, H.J., *Een vuile verrader -- Krijgsmacht en kerk onderweg bekeken*, Ambo N.V. Utrecht & Bosch & Keuning N.V., Baarn 1967(6).
- Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, Stuttgart 1966.
- Die Koninkryk van God*, Potchefstroom 1969.
- DIEMER-LINDEBOOM, F.T., *Ontgin nieuw land opdat zij leven*, Bigot & Van Rossum N.V., Blaricum (1966).
- DIEPENHORST, I.A., *In de Schaduw der Vernietiging. Het probleem van de moderne oorlog*, N.V. Gebr. Zomer en Keunings Uitg., Wageningen 1962.
- Die Saailand is die Wêreld* (L. Floor, red.), Die Kuratorium van Die Hammanskraalse Teologiese Skool van die Geref. Kerk in Suid-Afrika, s.j. (1973).
- Die Waarheid wat lei tot Die Ewige Lewe*, Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1969.
- DIGNATH, W., *Friedensbewegung in Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958 (1135 - 1141). (Afkort as RGG).
- *Kirche, Krieg, Kriegsdienst. Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt*, Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Volksdorf 1955.
- DIJK, K., *De Toekomst van Christus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1953.
- *Korte Dogmatiek*, J.H. Kok N.V., Kampen z.j.
- DIPPEL, C.J., *In Godes Naam. Wat kan de Kerk voor de Vrede doen?*, Eltheto-Brosjüre Reeks, jg. 4 no. 11, Des. 1962.
- DODD, C.H., *De Apostolische Prediking en haar ontwikkelingsgang*, G.F. Callenbach, Nijkerk z.j. (vert.).
- DOUMA, J., *De onmisbaarheid van de personele ethiek*, De Vuurbaak, Groningen 1971(2).
- *Voorbeeld of Gebod? Enkele opmerkingen over het Schrift=beroep in de ethiek*, Ton Bolland, Amsterdam 1972.
- DOUMA, W.H., *Futurologische orientatie en confrontatie*, J.H. Kok N.V., Kampen 1968.
- DU PLESSIS, Hugo, *'n Nuwe Deurbraak*, Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1963.
- DU PLESSIS, J.A., *Die Filosofie van die Grafskrif! 'n Inleiding tot die verstaan van die Sowjet-Kommunisme* (I.B.C.-studiestuk no. 61), Potchefstroom, s.j.

- DU PLESSIS, P.G.W., *Opskorting van die Etiese? Die ontwerp van die etiese behore by M. Heidegger, K. Jaspers, J-P. Sartre en S. de Beauvoir*, Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1965.
- DU PLESSIS, Wennie, *Die Goue Draad. Op die trekp pad van 'n nasie, Afrikaanse Pers*, Johannesburg 1970.
- DU PREEZ, A.B., *Eiesoortige Ontwikkeling tot Volksdiens. Die hoop van Suid-Afrika!*, H.A.U.M., Kaapstad/Pretoria 1959.
- DU TOIT, A.B., *Die Teologie van die Rewolusie in die lig van die optrede en boodskap van Jesus Christus in Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, deel 12 no. 3, Junie 1971. (Afgekort as NGTT).
- DU TOIT, J.D., *Die Bybel is die Woord Van God*, Pro Ecclesia, Stellenbosch 1941.
- DU TOIT, S., *Die Ou Testament 'n Wonder. Versamelde Artikels 1936 - 1961*, Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1963.
- *Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament*, Pro Rege Pers, Potchefstroom 1969(4).
- DUVENAGE, B., *Beroepsarbeid in die Lig van die Gereformeerde Etiesk*, P.U. vir C.H.O., s.j.
- *Die Religiöse Grondmotief van die Konsepsies van Visser't Hooft met betrekking tot die Wêrelddraad van Kerke*, Boekhandel De Jong, Braamfontein 1971.
- *S.A. kan kernwapens ook nodig hê in Woord en Daad*, jg. 12 no. 99, Des. 1970 (anoniem verskyn).
- DUVENAGE, S.C.W., *Die Gesag van die Heilige Skrif*, I.B.C., P.U. vir C.H.O., Potchefstroom (1967).
- *Die Navolging van Christus*, Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1954.
- *Die Verhouding van Kerk tot Volk*, J. Heijnis Tsz, Zaandijk 1962.
- *'n Wêreldorde omgekeer. Grepe uit die Bergpredikasje*, Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1967.
- Één wereld of geen wereld. Vier kernvragen uit de Verenigde Naties* (Paul Martin e.s.), J.J. Romen & Zonen, Roermond Maaseik 1966.
- ELERT, Werner, *Das Christliche Ethos, Grundlinien der lutherischen Ethik*, Furche-Verlag, Tübingen 1949.
- ELLUL, Jacques, *The Meaning of the City*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1970 (vert.).

- ENGELBRECHT, B., *Theology of Revolution in Pro Veritate*, jg.8 no. 8, 15 Des. 1969 (4-8).
- Es geht ums Leben! Der Kampf gegen die Bombe 1945-1965. Eine Dokumentation* (hrsg. von Günther Heipp), Herbert Reich, Evangelischer Verlag, Hamburg 1965.
- Ethische aspecten van het kernwapen* (Nederlands Gesprek Centrum), o.a. J.H. Kok N.V., Kampen 1968(2).
- FASCHER, E., *Bergpredikt in Die Religion in Geschichte und Gegenwart I*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1957(3) (1050-1053).
- FOERSTER, Εἰρηὴν in the NT. in *Theological Dictionary of the New Testament II*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1964 (411 - 417).
- FORSYTH, P.T., *The Christian Ethic of War*, Longmans, Green & Co., London 1916.
- Frieden im Wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation* (G. Howe & H.E. Tödt), Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1966.
- Friedensaufgaben der Deutschen. Eine Studie. Vorgelegt von der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn 1968.
- GALTUNG, J., *Polemologie*, Polak en van Gennep, Amsterdam 1968.
- Geen ander fundament. Herderlijk schrijven in opdracht van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Sneek/Lunteren 1969/70*, J.H. Kok N.V., Kampen 1971(5).
- GEESINK, W., *Gereformeerde Ethiek I & II*, J.H. Kok N.V., Kampen 1931 & 1932.
- *Van's Heeren Ordinantiën II*, W. Kirchner, Amsterdam 1908.
- Gerechtigheid en Barmhartigheid. Onze verantwoordelijkheid tegenover de ontwikkelingslanden*, Uitgegeven door Zending en Werelddiakonaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland in opdracht van de Generale Synode, Lakerveld N.V., Den Haag (19687).
- Geref. Ekumeniese Sinode: *Acta van die vierde Gereformeerde Ekumeniese Sinode te Potchefstroom 1959*.
- Geref. Kerk in S.A.: *De Handelingen van de achttiende Algemene Synodale Vergadering van de Gereformeerde Gemeenten in Zuid-Afrika 1916*, Pretoria 1916 (afgekort as Acta).

- Geref. Kerk in S.A.: *Handelinge van die 34e Sinodale Vergadering van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, te Potchefstroom 1961.*
- Geweldlose Weerbaarheid* (Studiegroep "Kerk en Vrede"), W. ten Have N.V., Amsterdam 1965.
- GISPEN, W.H., *Oorlog in Christelike Encyclopedie V*, J.H. Kok N.V., Kampen 1960(2).
- GOEDHART, Bas, *Die Adel van jou Naam. Suid-Afrika -- wentelpunt van wêreldstrategie*, Boekhandel De Jong, Braamfontein 1972.
- GOGARTEN, Friedrich, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Eugen Diederichs Verlag in Jena 1932.
- GOLLWITZER, Helmut, *Die Christen und die Atomwaffen*, Chr. Kaiser Verlag, München 1957.
- *Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala*, Chr. Kaiser Verlag, München 1969.
  - *Diskussionsbeitrag zu H.Thielicke: Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter in Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 1, 1957 (36-40).
  - *En brengen waar gij niet wilt. Verslag van een gevangenschap*, T. Wever, Franeker, z.j., 3e dr. (vert.).
  - *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, München 1964.
  - *Krieg und Christentum in Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960 (66 - 74).
  - *Rijk Gods en Socialisme bij Karl Barth*, Ten Have b.v., Baarn 1972 (vert.).
- GOPPELT, Leonard, *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968.
- GREGG, Richard B., *The Power of Non-violence*, Fellowship Publications, New York, 1944.
- GREIJLDANUS, S., *Schriftbeginsel en Schrift verklaring en historisch overzicht over theorieën en wijsen van Schrift-uitlegging*, J.H. Kok N.V., Kampen 1946.
- GROENEWALD, E.P., *Oorvloediger Geregtigheid. 'n Kort toeligtig van die Bergrede*, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad/Pretoria 1968.
- GROSHEIDE, F.W., *De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament*, J.H. Kok N.V., Kampen 1953.
- *Hermeneutiek ten dienste van de bestudeering van het Nieuwe Testament*, H.A. van Bottenburg, Amsterdam 1929.

- HAITJEMA, Th.L., *De Heidelbergse Catechismus als klankbodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*, H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1962.
- Handleiding by die Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika* (L.S. Kruger e.a.), Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1966.
- HÄRING, Bernhard, *Auf dem Weg zu einer Christlichen Moraltheologie*, Verlag der St. Paulus-Mission, Remscheid 1969.
- *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1956.
- Hedendaagse ethiek in het licht van het Nieuwe Testament* (A. Troost & W.H. Velema), Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1971.
- HEERING, G.J., *De Zondeval van het Christendom. Een Studie over Christendom, Staat en Oorlog*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1953(4).
- *Karl Barth over het Oorlogsprobleem*, Amsterdam (1952).
- *Militia Christi*, Van Loghum Slaterus N.V., Arnhem 1936.
- HEERING, H.J., *Ethiek der Voorlopigheid*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1969.
- *Kernvragen der kernbewapening*, N.V. Tijdstroom, Lochem 1964.
- HEIM, Karl, *Die christliche Ethik. Tübinger Vorlesungen*, Katzmann-Verlag, Tübingen 1955.
- HERRMANN, D.W., *Ethik*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1913(5).
- Het Dogma der Kerk* (G.C. Berkouwer & G. Toornvliet, red.), Jan Haan N.V., Groningen 1949.
- Het spreken van de kerk in de samenleving* (Deputata-rapport Geref. Kerken in Nederland), J.H. Kok B.V., Kampen 1972.
- Het voornaamste stuk der dankbaarheid. Nieuwe Commentaar Heidelbergse Catechismus VI* (A.T. Besselaar e.a.), N.V. De Graafschap, Aalten 1966.
- Het Vraagstuk van de Kernwapenen. Nadere beschouwingen over oorlog en vrede*, (Generale Synode Nedl. Herv. Kerk), Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1963(4).
- HEYNS, J.A., *Die Huidige Stand van die Gereformeerde Teologie in Nederland en ons Verantwoordelijkheid*, Van Schaik's Boekhandel, Pretoria 1971.

- HEYNS, J.A., *Die nuwe mens onderweg. Oor die Tien Geboorte, Tafelberg-Uitgewers, Kaapstad/Johannesburg 1970.*
- *Lewende Christendom. 'n Teologie van gehoorsaamheid, Tafelberg, Kaapstad/Johannesburg 1972.*
- HINCLIFF, P.B., *Christian Attitudes to War. A Historical Survey in Pro Veritate*, jg. 6 no. 12, 15 Apr. 1968 (7-10).
- HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, München 1928.
- Hoe dieneu wij de vrede?* (Generale Synode Nedl. Herv. Kerk), Boekencentrum, 's-Gravenhage 1956(3).
- HONIG, A.G., *De kosmische betekenis van Christus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1968.
- HÖRMANN, Karl, *Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien-München 1969.
- HORNUS, Jean-Michel, *Politische Entscheidung in der Alten Kirche*, Chr. Kaiser Verlag, München 1963 (vert.).
- HROMADKA, Josef, *Evangelie voor atheïsten. Ingeleid door Albert H. van den Heuvel*, Ambo N.V., Utrecht 1967 (vert.).
- HYLKEMA, T.O., *Wat de Bijbel zegt. Dienende weerlose liefde? ... of niet?*, Uitg. Doopsgezinde Vredesgroep, Middelburg 1959(3).
- IEMHOFF, W.G.J., *Oorlog, diensplicht, dienstweigering*, Het Wereldvenster, Baarn 1966.
- In Gesprek met van Ruler*, (red. G.C. Berkouwer & A.S. van der Woude), G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1969.
- JACOBS, Paul, *Grundlinien Christlicher Ethik*, Luther-Verlag, Witten 1959.
- JAGER, Okke, *Het Eeuwige Leven met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid*, J.H. Kok N.V., Kampen 1962.
- JAHN, E., *Sociale Verdediging of sociale aanval?* in *Trans-aktie*, jg. 2 no. 1, Jan. 1973 (4 - 10).
- JANSEN, Joh., *Korte Verklaring van de Kerkorde der Gereformeerde Kerken*, J.H. Kok N.V., Kampen 1952(3).
- JANSON, Murray, *Die Kerk en die Ideologie. Toe 'n volk so byna deur 'n teologie vernietig is*, Die Evangelis, Potchefstroom (1967).
- JASPER, Karl, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, R. Piper & Co. Verlag, München 1958.

- JOCHHEIM, G., *Vredesbeweging en Vredeswetenschap in Transactie*, jg. 2 no. 5, Mei 1973 (1-5).
- JOHANNES XXIII (Paus), *Pacem in terris* (Encycliek van 11 April 1963), N.V. Gooi & Sticht, Hilversum 1964 (met vertaling).
- JOOSTE, J.P., *Die Geskiedenis van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 1859-1959*, (Potchefstroom, 1958).
- KARPP, Heinrich, *Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg in Evangelische Theologie*, Jg. 17, 1957 (496-515). (Afkort as ET).
- KEET, B.B., *Christendom en oorlog in Die Kerkbode*, deel 46, no. 1, 3 Julie 1940 (e.v.).
- *Sedelike Vraagstukke*, S.A. Bybelvereniging, Kaapstad 1945.
  - *Suid-Afrika - Waarheen? 'n Bydrae tot die bespreking van ons Rasseprobleem*, Die Universiteits-Uitgewers, Stellenbosch 1956.
- Kerk en Revolusie. Een bloemlesing uit de voorstudies voor het congres van de Wereldraad van Kerken over "Kerk en Maatschappij"*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1968 (vert.).
- Kerk, Oorlog, Vrede. Het kerk en het vraagstuk van oorlog en vrede in het Nucleaire Tijdperk*, J.J. Romen & Zonen, Roermond Maaseik 1965.
- KOLFHAUS, Wilhelm, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, Neukirchen Kreis Moers 1949.
- KÖNIG, Adrio, *Jesus Christus die Eschatos*, N.G.K.-Boekhandel, Pretoria 1970.
- *Teologie van die Revolusie?* in *Die Kerkbode*, jg. 122 no. 14, 8 April 1970.
- KOOLE, J.L., *De Tien Geboden*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1964.
- *Het laatste woord. De Adronitische Zegen Numeri 6: 22-27*, J.H. Kok N.V., Kampen 1967.
- KOTZÉ, J.C.G., *Ras, Volk en Nasie in terme van die Skrif*, Die G.S.V.-Uitgewers, Stellenbosch/Johannesburg 1961.
- *Wie beset hierdie bedreigde huis?*, Kosmo-Uitgewery Bpk., Stellenbosch 1964.
- KRAAN, K.J., *Een Christelike Confrontatie met Marx, Lenin en Stalin*, J.H. Kok N.V., Kampen 1953.
- KRAUS, H.J., *Krieg im AT in Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960(3) (63-64).

- Kritische Polamologie. Studies over politiek, vrede en geweld* (Hylke Tromp, red.), Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1973.
- KUITERT, H.M., *Anders Gezegd. Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer*, J.H. Kok N.V., Kampen 1970.
- *De Realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*, J.H. Kok N.V., Kampen 1966.
- *De spelers en het spel*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1966(2).
- *Een Nieuw soort martelaar in Sermo*, jg. 10 no. 6, Maart 1963 (6-7).
- *Om en Om. Een bundel theologie en geloofsbezinning*, J.H. Kok B.V., Kampen 1972.
- *Sociale Ethiek en geloof in Jezus Christus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1967.
- *Verstaat gij wat gij leest? Over de uitleg van de bijbel*, J.H. Kok N.V., Kampen 1968(3).
- KUNG, Hans, *De Kerk*, Paul Brand, Hilversum / Antwerpen 1967 (vert.).
- KUNST, Hermann, *Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968.
- KUPISCH, Karl, *Karl Barth*, Ten Have N.V., Baarn 1972 (vert.).
- KUYPER, A., *De Gemeene Gratie I*, J.H. Kok N.V., Kampen 1931.
- *E Voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus II & IV*, J.A. Wormser, Amsterdam 1893 & 1895.
- *Het Calvinisme. Zes Stone-lesingen*, J.H. Kok N.V. Kampen 1959.
- Laat God waeragtig wees*, Watchtower Bible and Tract Society, New York 1948.
- LANDMAN, W.A., *A plea for understanding. A reply to the Reformed Church in America*, N.G.K.-Uitgewers, Kaapstad 1968.
- LASSERRE, Jean, *Der Krieg und das Evangelium*, Chr. Kaiser Verlag, München 1956 (vert.).
- LEFEVER, Ernest W. (Ed.), *Arms and Arms Control*, Thames & Hudson, London 1962.
- LEHMANN, Paul L., *Ethics in a Christian Context*, Billing & Sons Ltd., London 1963 (Harper & Row Publishers, New York/ Evanston 1963).

- LEIH, H.G., *Revolutie. Ideaal en Verwachting*, J.H. Kok N.V., Kampen z.j.
- LEVER, J., *Waar blijven we? Een bioloog over de wording van deze aardse werkelijkheid*, o.a. J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- LIEPMANN, H.H., *Kriegsdienstverweigerung*, Hamburg 1966.
- LOCHMAN, Jan Milic, *Krieg und Abschreckung in ökumenischer Perspektive in Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE)*, Jg. 16, Heft 2, März 1972 (75-85).
- LORSON, Pierre, *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Frankfurt a.M. 1952.
- LUTHER: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 19. Band, 1897, 625-662; Von Weltlicher Oberkeitt, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei, II. Band, 1900, 245-281), Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar.
- Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen* (W. Andersen, F.W. Katzenbach, G.F. Vicedom), Chr. Kaiser Verlag, München 1958.
- MACGREGOR, G.H.C., *The New Testament Basis of Pacifism*, The Blackfriars Press Ltd., Leicester 1958(5).
- MARAIS, Ben J., *Die Kleur-Krisis en die Weste. 'n Studie i.s. Kleur en Kleurverhoudings in die Amerikas*, Die Goeie Hoop Uitgewers, Johannesburg 1952.
- MARSCH, Wolf-Dieter (Red.), *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"* von Jürgen Moltmann, Chr. Kaiser Verlag, München 1967.
- MARSHALL, L.H., *The Challenge of New Testament Ethics*, Macmillan & Co. Ltd., London/St. Martin's Press, New York 1960(5).
- MAYER, Peter (Ed.), *The Pacifist Conscience. An Anthology of Pacifist Writing*, Rupert Hart-Davis Ltd., London 1966.
- MAYR, Kaspar, *Der Andere Weg. Dokumente und Materialien zur europäisch-christlichen Friedenspolitik*, Glock und Lutz, Nürnberg, o.J. (1957).
- Meegenomen voor de Vrede. Nadere verantwoording van het gereformeerde vredesberaad* (J. Verkuyll e.a.), J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- Met "Pacem in terris" onderweg. Pax Christi over vrede in het atoombijperk*, J.J. Romen & Zonen, Roermond Maaseik 1965.

- MICHEALIS, μάχαίρα in *Theological Dictionary of the New Testament IV*, Wm. B. Eerdmans, Michigan 1967 (524-527).
- MISKOTTE, K.H., *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Uitg. Holland, Haarlem 1966(3).
- MOELLERING, R.L., *Modern War and the American Churches*, New York 1956.
- MOLTMANN, Jürgen, *Theologie van de hoop*, Uitg. Ambo N.V., Utrecht 1963(3) (vert.).
- MULDER, H., *Droeg Petrus een zwaard?* in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 23 no. 42, 12 April 1968. (Afgekort met *GW*).
- MÜLLER, Alfred Dedo, *Dämonische Wirklichkeit und Trinität. Der Atomkrieg als theologisches Problem. Meditation und Strukturanalyse*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963.
- NAUTA, D., *Verklaring van de Kerkorde van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, J.H. Kok N.V., Kampen 1971.
- Nederduitsch Hervormde Kerk in Afrika: *Herderlike skrywe aan die lidmate van die kerk oor sy opvatting met betrekking tot volkereverhoudings in die Republiek van Suid-Afrika*, N.H.W.-Pers, Pretoria s.j. (1973).
- Ned. Geref. Kerk: *Handelinge van die derde vergadering van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, Pretoria 1970*. (afgekort met: *Acta* ).
- NIEBUHR, Reinhold, *Christianity and Power Politics*, Charles Scribner's Sons, New York, 1946.
- Nieuwe Weerbaarheid* (Studie: "Kerk en Vrede"), Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952.
- 'n Lig vir die Volke* (Feesbundel W.J. Snyman), Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1969.
- Oorlog en Vrede* (Van: Collegium Studiosorum Veritas), (P. de Kam e.a.), Dekker & Van De Vegt N.V., Utrecht/Nijmegen 1960.
- Oorlog om die Volksiel* (Referate: Internasionale Simposium oor Kommunisme 1966), Die Nasionale Raad teen Kommunisme, Joubertpark 1967.
- OOSTHUIZEN, G.C., *Mag 'n Christen oorlog maak?* in *Die Huisgenoot*, 12 April 1963.
- Origen: Contra Celsum*, The University Press, Cambridge 1965(2) (vert. Henry Chadwick).

- OVERDUIN, J., *Het Onaantasbare. Over de Christelijke Hoop*, J.H. Kok N.V., Kampen, z.j., 2e dr.
- Peace is the will of God. A Testimony to The World Council of Churches* (A Statement prepared by the Historic Peace Churches and the Fellowship of Reconciliation), J.H. de Bussy Ltd., Amsterdam 1954(2).
- PIPER, Otto A., *Christian Ethics*, Thomas Nelson & Sons Ltd., London 1970.
- PIUS XII: *Akten van Z.H. Paus Pius XII*, 't Groeit, Antwerpen 1954.
- POLMAN, A.D.R., *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis. Verklaard uit het verleden en geconfronteerd met het heden*, III & IV, T. Wever, Franeker, z.j.
- PONT, A.D., *Kerke al meer verbind aan Oorlog en Revolusie in Die Afrikaner*, 19 Nov. 1971.
- POP, F.J., *Bijbelse Woorden en hun Geheim. Theologische Verklaring van een aantal bijbelse woorden I & II*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957(2) & 1958.
- POPMA, S.J., *Het Oorlogsvraagstuk. Toelichting op de uitspraken van de generale synode van de Gereformeerde Kerken van Assen 1957/1958 en van de Gereformeerde Oecumenische Synode van Potchefstroom 1958*, J.H. Kok N.V., Kampen 1965.
- POTGIETER, F.J.M., *Gereformeerde Etiiek*, T. Wever, Stellenbosch (1963).
- RAHNER, Karl, *Communisme en Christendom. Materiaal voor onderlinge confrontatie en dialoog*, Paul Brand, Hilversum/ Antwerpen 1966 (vert.).
- RAMSEY, Paul, *Basic Christian Ethics*, SCM Press Ltd., London 1950.
- *War and the Christian Conscience. How shall modern War be conducted justly?*, London 1961.
- RASKER, A.J., *Politiek Ethos*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j.
- *Politische Predigt heute in Evangelische Theologie*, Jg. 18, 1958 (531-551).
- *Wir wählen das gefährlichen Leben*, Chr. Kaiser Verlag, München 1961 (Neubearbeitung).
- RAVEN, Charles E., *The Theological Basis of Christian Pacifism*, The Fellowship of Reconciliation, London 1952.

- RAVEN, C.E., *War and the Christian*, London 1938.
- RECKMAN, Piet, *Het blauwe boekje*, K.W.J. in Nederland, Utrecht 1968(7).
- Republiek en Koninkryk. Enkele opstelle ter besinning oor ons burgerskap van Suid-Afrika en die Koninkryk van die Hemel* (B. Spoelstra e.a.), Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1964.
- Revolusie en Gerechtigheid* (Nota Nederlandse Hervormde Kerk), Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1969.
- RICHARDS, Leyton, *Christian Pacifism after two World Wars*, Independent Press Ltd., London 1948.
- *The Christian's alternative to war. An examination of Christian Pacifism*, London 1935(5).
- RICHTER, Julius, *Luthers Gedanken über "gerechten Krieg"* in *Evangelische Theologie*, Jg. 20, 1960 (125-142).
- RIDDERBOS, H.N., *De Komst van het Koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën*, J.H. Kok N.V., Kampen 1950.
- *Het vraagstuk kerk en oorlog op de synode in Gereformeerde Weekblad*, jg. 25 no. 11, 12 Sept. 1969.
- *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, J.H. Kok N.V., Kampen 1968.
- *Paulus. Een ontwerp van zijn theologie*, J.H. Kok N.V., Kampen 1966.
- *When the time had fully come*, Wm.B. Eerdmans, Michigan 1957.
- *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*, J.H. Kok B.V., Kampen 1972.
- RIDDERBOS, S.J., *Compromis. Een historische studie over gebod en werkelijkheid*, J.H. Kok N.V., Kampen 1955.
- ROBERTS, J.H., *Die Opbou van die Kerk volgens die Efese-Brief*, V.R.B., Gronigen 1963.
- ROBINSON, John A.T., *Christelike Vrijheid in een tolerante maatschappij*, Ten Have N.V., Baarn 1971 (vert.).
- *Eerlijk voor God*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1964(5) (vert.).
- *Verschuiving in de moraal? W. ten Have N.V., Amsterdam 1964 (vert.).*
- ROLING, B.V.A. (red.), *Aspecten van de Koude Oorlog*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1964.
- (red.) *De oorlog in het licht der wetenschappen*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1963.

- RÖLING, B.V.A., *Inleiding tot de wetenschap van oorlog en vrede*, Van Gorcum & Comp., Assen 1968.
- (red.) *Opstand en Revolutie*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1965.
  - *Over oorlog en vrede. Problemen van het atoombijperk*, De Bezige Bij/Teleac, Amsterdam/Delft 1967(4).
  - *Polemologische aspecten van de afschrikkingsgedachte*, z. uitg. & z.j. (afgedrukt uit: *Congres "Afschrikking en Ontspanning"*. Honderd jaar Hogere Krijgsschool 1868-1968, Staatsuitgeverij Den Haag, 1969, 109-136).
  - *Wetenschappelijk onderzoek in dienst van de Vrede in Voorlopig*, jg. 2 no. 5, Mei 1970 (156-165).
- ROSSOUW, H.W., *Klaarheid en Interpretatie. Enkele probleemhistoriese gezichtspunten in verband met die leer van die duidelijkheid van die Heilige Skrif*, Jacob van Campen N.V., Amsterdam 1963.
- ROTHUIZEN, G. Th., *Aristocratisch Christendom. Over Dietrich Bonhoeffer*, J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- *De a.r.en de oorlog I - IV in Gereformeerd Weekblad* jg. 25, nos. 42,43,47,48, 17 Apr., 24 Apr., 29 Mei, 5 Junie 197
  - *De hand aan de ploeg. Klein commentaar op de Bergrede*, De Graafschap, Aalten z.j.
  - *Een zeer verontrustend geluid in Gereformeerd Weekblad*, jg. 25 no. 17, 24 Okt. 1969 (94- 95).
  - *Enige vragen over de kernbewapening I - V in Gereformeerd Weekblad*, jg. 24, nos. 29 - 33, 17 Jan., 24 Jan., 31 Jan., 7 Febr. & 14 Febr. 1969.
  - *Obediënten inder geherechtigheid; waarom christenen nog wapenen dragen*, Delft 1953.
  - *Pacifisme in het geweer I - III*, in *Gereformeerd Weekblad*, jg. 20, nos. 37, 38, 39; 12, 19, 26 Maart 1965.
  - *Popma over oorlog en vrede in Gereformeerd Weekblad*, jg. 20 no. 40, 2 Apr. 1965 (284-286).
  - *Primus Usus Legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet*, J.H. Kok N.V., Kampen 1962.
  - *Schema 13*, J.H. Kok N.V., Kampen z.j., 2e dr.
  - *Tweeërlei ethiek bij Calvin?*, J.H. Kok N.V., Kampen 1964.
  - *Wat is Ethiek?* J.H. Kok B.V., Kampen 1973.
  - *Wat is theologie? Bonhoeffers laatste woord tot zijn studenten*, J.H. Kok, N.V. Kampen 1970.
- RUTENBER, G.C., *The Dagger and the Cross. An Examination of Christian Pacifism*, Fellowship Publications, Nyack/ New York 1958(3).

- RYAN, Edward A., *The rejection of military service by the early Christians in Theological Studies*, Vol. 13 no. 1., March 1952 (1-32).
- SCHELHAAS, J.H. zn, *De Nucleaire oorlog zonde?* in *Waarheid en Eenheid*, jg. 22 no, 1, 14 Okt. 1969.
- SCHILDER, K., *Christus in zijn lijden. Overwegingen van het lijdensevangelie. II. Christus in den doorgang van Zijn lijden*, J.H. Kok N.V., Kampen 1951(2).
- *Preken (2). Preken uit de jaren 1934-1944*, Oosterbaan & Le Cointre N.V., Goes 1954.
- SCHIPPERS, R., *De Gereformeerde Zede*, J.H. Kok N.V., Kampen 1955(2).
- *Gelijkenissen van Jezus*, J.H. Kok N.V., Kampen 1962.
- SCHLATTER, Adolf, *Die christliche Ethik*, Calver Verlag, Stuttgart 1961(4).
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelische Kirche im Zusammenhange dargestellt*, G. Reimer, Berlin 1884(2).
- SCHMIDT, Hans, *Frieden*, Kreuz Verlag, Stuttgart/Berlin 1969.
- SCHÖPF, Bernard, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1958.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971.
- *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961.
- SCHREY, Heinz-Horst, *Einführung in die Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
- *Frieden in Die Religion in Geschichte und Gegenwart II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958(3), 1134-1135.
- *art. in Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 1958 (366 - 378).
- SCHROTENBOER, Paul, *Conflict & Hope in South Africa*, Guardian Publishing Co. Ltd., Hamilton, Ontario (1968).
- SEEBERG, Reinhold, *System der Ethik im Grundriss*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., Leipzig 1911.
- *Textbook of the History of Doctrines I & II*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1964(6) (vert.).

- SEVERLIJN, J., *Geschiedenis der Ethiek*, J.H. Kok N.V., Kampen (1940).
- SMELIK, E.L., *De Ethiek in de Verkondiging. Moraal zonder moralisme*, G.F. Callenbach, Nijkerk 1967(3).
- SNETHLAGE, J.L., *Meer begrip voor Zuid-Afrika*, Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1964.
- SNYMAN, J.T.C., *Gereformeerde Etiek en Kernwapens*, (M-skripsie, Potchefstroom, 1967).
- *Nou "ja" vir kernwapens, maar nog "nee" vir kernoorlog in Woord en Daad*, jg. 10 no. 74, Okt. 1968.
- SNYMAN, W.J., *Openbaringsgeskiedenis Nuwe Testament. Die Vier Evangelies*, Pro Rege Pers, Potchefstroom 1967 (diktaat).
- SØE, N.H., *Christliche Ethik. Ein Lehrbuch*, Chr. Kaiser Verlag, München 1957(2).
- SÖLLE, Dorothee, *Fantasie en gehoorzaamheid. Toekomst en christelike etiek*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1970 (vert.).
- *Politieke Theologie. Discussie met Rudolf Bultmann*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1972 (vert.).
- STECK, K.G., *Justum bellum heute?* in *Evangelische Theologie*, Jg. 18, 1958 (521 - 530).
- STEINMETZ, S.R., *Soziologie des Krieges*, Leipzig 1929.
- STOKER, H.G., *Die Grond van die Sedelike*, Pro Ecclesia, Stellenbosch 1941.
- STRACHEY, John, *On the prevention of war*, Macmillan & Company, London 1967.
- STRATMANN, Francis M., *War and Christianity Today*, Aquin Press, London 1956 (vert.).
- *Wereldkerk en Wereldvrede*, 's-Gravenhage 1926 (vert.).
- STRIJD, Kr., *52 Vragen over oorlog en vrede*, W. ten Have N.V., Amsterdam 1965.
- STROBEL, August, *Die Friedenshaltung Jesu im Zeugnis der Evangelium— christliches Ideal oder christliches Kriterium?* in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 17, Heft. 2, März 1973 (97-106).
- STROHM, Theodor, *Justitia et Pax -- Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik* in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 16 Heft 4, Juli 1972 (193-207).

- Suid-Afrikaanse Raad van Kerke: *'n Boodschap aan die Volk van Suid-Afrika*, Braamfontein 1968.
- Swart Teologie, (C.W.H. Boshoff e.a.), N.G.K.-Boekhandel, Pretoria 1972.
- Synoodkreet. *Vragen met voorrang*, In den Toren/Bosch en Keuning N.V., Baarn 1969.
- TAYLOR, G. Rattray, *De biologische tijdbom*, Uitg. Elsevier, Amsterdam/Brussel 1968 (vert.).
- TER SCHEGGET, G.H., *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1971 (2).
- TERTULLIANUS: *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus Vol. I*, T. & T. Clark, Edinburgh 1869 (vert.).
- The Church Order Commentary (A Brief Explanation of the Church Order of the Christian Reformed Church)* (I van Dellen & M. Monsma), Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1954(3).
- The Message in Perspective. A Book about "A Message to the People of South Africa"* (J.W. de Gruchy & W.B. de Villiers, Ed.). South African Council of Churches, Braamfontein (1968).
- Theologie der Revolutie* (T. Rendtorff & H.E. Tödt), Het Wereldvenster, Baarn 1968 (vert.).
- Theologie und Revolution. Ein west-östlicher Dialog* (Albert J. Rasker & Milan Machovec), Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg 1969.
- THIELICKE, H., *Der Christ und die Verhütung des Krieges in Atomzeitalter* in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 1, März 1957 (1-6).
- *Die Atomfrage als Frage an die Christliche Ethik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1958.
- *Können sich Strukturen bekehren?* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 66, 1969 (98-114).
- *Theologische Ethik, I, Prinzipienlehre*, 1965(3); II, 1, *Mensch und Welt*, 1965(3); II, 2, *Ethik des Politischen*, 1966(2); III, *Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*, 1968(2); J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- TILLICH, Paul, *Systematic Theology (Combined Volume)*, James Nisbet & Co. Ltd., Dingswell Place 1964(4).

- TILLMANN, Fritz, *Handbuch der katholischen Sittenlehre IV, 2. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1950.
- TOLSTOI, Leo, *Corlog en Vrede I & II*, Bigot & Van Rossum N.V., Blaricum z.j., (vert.).
- TOOKE, Joan D., *The Just War in Aquinas and Grotius*, S.P.C.K. London 1965.
- TRILLHAAS, Wolfgang, *Ethik*, Alfred Töpelmann, Berlin 1965(2).
- TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I)*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1919.
- TROMP, Hylke (red.), *Kritische polemologie. Studies over politiek, vrede en geweld*, Van Gorcum & Comp. B.V., Assen 1973.
- TROOST, A., *Anti-communisme in Sermo*, jg. 10 nr. 8, Mei 1963.
- *Casulistiek en Situatie-ethiek*, Libertas N.V., Utrecht 1958.
  - *De hoogste inzet in Sermo*, jg. 10 no. 4, Jan. 1963.
  - *Is Kernbewapening verantwoord? in Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, Juli 1964.
  - *Kerkelijke verantwoordelijkheid voor de politiek*, J.H. Kok N.V., Kampen 1967.
  - *Laatste verantwoording van het "laatste risico" in Sermo*, jg. 10 nr. 7, April 1963.
  - *Over het doel en de middelen in Sermo*, jg. 10 nr. 5, Febr. 1963.
  - *"Vrede op aarde" -- ook door atoombommen? in Gereformeerd Kerkbode Rotterdam*, Kerstnummer 1962.
- Uit een bloed. Rapport aan en 'n Besluit van Die Algemene Sinode van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika oor Rasseverhoudinge* (L.J. du Plessis e.a.), Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1961.
- VAN DEN BERG, J., *Gods wet op de straten der wereld in Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, jg. 63 no. 2, Mei 1963 (123-130). (Afgkort met GTT)
- *Rondom het oorlogsvraagstuk in Gereformeerd Weekblad*, jg. 18 no. 10, 7 Sept. 1962.
- VAN DER MERWE, D.C.S., *Vryheidsvegters of terroriste? in Woord en Daad*, jg. 14 no. 124, Jan. 1973(4).

- VAN DER VYVER, G.C.P., *My erfenis is vir my mooi*, Kalvyn Jubileum Boekefonds, Potchefstroom 1969.
- VAN DER WALT, S.P., *Gods wet en "die ander wet"*, Potchefstroom s.j.
- VAN DER WALT, Tjaart, *Die Koninkryk van God - Naby!*, J.H. Kok N.V., Kampen 1962.
- VAN DEURSEN, A., *Oorlog in Christelike Encyclopedie V*, J.H.Kok N.V., Kampen 1960(2).
- VAN DIJK, M.P., *Naar een nuwe Vrijzinnigheid*, T. Wever, Franeker 1966.
- VAN EXEL, N.J.A., *Het Oorlogsprobleem. Dogmatische studie over Christendom en Oorlog*, Amsterdam 1947.
- VAN JAARSVELD, F.A., *Afrikaner Quo Vadis?*, Voortrekkerpers, Johannesburg 1971.
- VAN LEEUWEN, A. Th., *De vierde dimensie van de strategie in Wending*, jg. 19 no. 7, Sept. 1964 (352-364).
- --- *Het Christendom in de Wereldgeschiedenis*, W. ten Have, Amsterdam 1966(4).
- *Literatuur over oorlog en vrede in Wending*, jg. 19 no. 5/6, Juli/Aug. 1964 (328-338).
- *Ontwikkeling door revolutie. Een theologische Bezinning*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1970 (vert.).
- *Profetie in een technocratische tijd*, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1968.
- VAN LEEUWEN, W.S., *Eirene in het Nieuwe Testament*, Wageningen 1940.
- VAN NIEKERK, E.A., *Tien stippellyne vir die pad. 'n Uitleg van die Tien Geboote*, Kaapstad/Pretoria 1970.
- VAN NIFTRIK, G.C., *Het dilemma met betrekking tot de kernwapenen in Christelijk Historisch Tijdschrift*, jg. 8 no. 1, Okt. 1962 (1-23).
- *Kleine Dogmatiek*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1961(5).
- VAN OVERBEEKE, Addy P., *Gereformeerden over het Oorlogsvraagstuk*, Amsterdam 1969 (diktaatform).
- VAN OYEN, Hendrik, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn Gütersloh 1967.
- VAN RAALTEN, F., *Paxifismus und Ethik in Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Jg. 12, 1968 (22-36).

- VAN RENSBURG, Nic J., *Bevolkingsontploffing in Suider-Afrika*, J.L. van Schaik, Pretoria 1972.
- VAN RIESSEN, H., *Christen-Overheid-Krijgsmacht-Moderne Bewapening in Fundamentele Worsteling. Redevoeringen tijdens Protestants-christelijk Congres, 1963*, Den Haag. (Hierdie artikel het ook verskyn in *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, no. 28, Junie 1971 v.).
- *Filosofie en Techniek*, J.H. Kok N.V., Kampen 1949.
  - *Mondigheid en de Machten*, Buijten & Schipperheijn, Amsterdam 1967.
- VAN ROOYEN, J.H.P., *Durf ons swyg?*, Johannesburg 1972.  
*Kerk en Staat. 'n Vergelyking tussen Kuyper en Van Ruler*, V.R.B., Groningen (1964).
- VAN RULER, A.A., *Theologisch Werk*. Deel I, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1969.
- *Theologisch Werk*. Deel II, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1971.
  - *Theologisch Werk*, Deel IV, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1972.
  - *Theologisch Werk*, Deel V, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1972.
  - *Visie en Vaart*, Uitg. Holland, Amsterdam 1947.
- VAN TEYLINGEN, E.G., *Revolutionair, ook radicaal?* in *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift*, jg. 70 no. 1, Febr. 1970.
- VAN UNNIK, W.C., *Het Nieuwe Testament en de Ethiek*, J.H. Kok N.V., Kampen 1970.
- VAN VLIET, Nico J., *Apartheid in Zuid-Afrika. Poging tot evaluatie*, N.V. De Graafschap/Aalten, T. Wever Franeker z.j.
- VAN WYK, J.H., *Calvinisme en Kernwapens in Woord en Daad*, jg. 12 no. 98, Nov. 1970 (7-8).
- *Die Oorlogsvraagstuk - 'n Oriëntasie*, I.B.C.-Studiestuk no. 49, Potchefstroom s.j. (1971).
  - *Etië in 'n eeu van Tegnologie en Tegnokrasie*, Potchefstroom 1971.
  - *Gesprek oor wapens wat vernietig in Woord en Daad*, jg. 13 no. 102, Maart 1971 (7-9).
  - *Kerk en Oorlog in Almanak van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, 1973*, Potchefstroom (188-193).
  - *Nuanses in Pasifisme en Militarisme in Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap*, no. 20, Sept. 1969 (42-50).

- VAN WYK, J.H., *Oorlog as etiese vraagstuk in Die Goue Kandelaar Potchefstroom* 1971 (41-44).
- *Vrae rondom die Bellum Justum in In die Skriflig*, jg.3 no. 12, Des. 1969 (21-41).
- VELEMA, W.H., *De Kerk in de Sociale Ethiek in Woord en Kerk*, Uitg. Ton Bolland N.V., Amsterdam 1969.
- *Herleving van de natuurlijke ethiek tegen de achtergrond van de secularisatie*, J.H. Kok N.V., Kampen 1969.
- *Politieke Prediking*, J.H. Kok B.V., Kampen 1972.
- Verantwoorde Revolutie. Over middelen en doeleinden in de strijd om transformatie van samenlevingen* (J. Verkuyll & H.G. Schulte Nordholt), J.H. Kok N.V., Kampen 1968.
- VERKUYLL, J., *Bestrijding van het racisme en de kerken in Nederland. Het Programma van de Wereldraad van Kerken*, J.H. Kok B.V., Kampen 1972.
- *Breek de muren af! Om gerechtigheid in de rassenverhoudingen*, Bosch & Keuning, Baarn 1969.
- *De boodschap der bevrijding in deze tijd*, J.H. Kok N.V., Kampen 1970.
- *Evangelie en Communisme in Azië en Afrika*, J.H. Kok N.V., Kampen 1966.
- *Onderweg naar één werelddiaakonaat en ontwikkelingssamenwerking*, J.H. Kok N.V., Kampen 1971.
- Vertraagde Aksie. 'n Ekumeniese Getuienis uit die Afrikaanssprekende Kerk* (B.B. Keet e.a.), N.G. Kerkboekhandel, Pretoria s.j.
- VOGEL, H., *Die Wasserstoffbombe - das Ende?*, Berlin 1955.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr, *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.
- VON CLAUSEWITZ, Carl, *Vom Kriege*, Clausen & Bosse, Leck/Schleswig 1963 (heruitgawe).
- VON HARNACK, Adolf, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten (mit Anhang)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963 (oorspr. Tübingen 1905).
- VON MEYENFELDT, F.H., *De Christelike Levenswandel*, N.V. Gebr. Zomer & Keunings, Wageningen z.j.

- VON RAD, Gerhard, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1958(2).
- *כִּי יִמָּן* in the O.T. in *Theological Dictionary of the New Testament* II, Michigan 1964 (vert.).
  - *Theologie des Alten Testament* I & II, Chr. Kaiser Verlag, München 1966(5) & 1968(5).
- VON WEIZSACKER, C.F., *Mit der Bombe leben*, Hamburg 1958.
- *Voorwaarden voor de Vrede*, Lemniscaat, Rotterdam 1966 (vert.).
- Vrede*. (Voordrachten gehouden op de 13e 'Kirchentag' van de Evangelische Kerk in Duitsland Hannover 1967) (Alva Myrdal e.a.), Bosch & Keuning N.V. In den Toorn, Baarn 1968 (vert.).
- Vrede en Rechtvaardigheid. Eenheid of Dilemma?* (Kard. Alfrink e.a.), J.J. Romen & Zonen Uitg., Roermond 1968.
- VRIEZEN, Th.C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen 1966(3).
- WALLACE, Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1959.
- *The Ten Commandments. A Study on Ethical Freedom* Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1965.
- WEBER, Otto, *De Boodschap van de Bijbel*, H. Veenman & Zonen, Wageningen 1958(vert.).
- Wederwoord op Wederwoord. Voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de kernwapenen* (Kr. Strijd & J. de Graaf), De Tijdstroom, Lochem 1965.
- WEILAND, J. Sperna, *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*, Het Wereldvenster, Baarn 1970.
- *Oriëntatie. Nieuwe wegen in de Theologie*, H. Veenman & Zn., Wageningen 1966(4).
  - *Voortgezette Oriëntatie. Nieuwe wegen in de theologie*, Het Wereldvenster, Baarn 1971.
  - *Vrede in Kernwoorden in het christelijk geloof*, J.H. Kok N.V., Kampen 1970.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich, *Einführung in die Sozialethik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin/New York 1971(2).
- *Ethik des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
  - *Grundzüge der evangelischen Sozialethik*, Verlag J.P. Bachem, Köln 1968.
  - *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969 (hrsg.).

- Wêreldraad van Kerke: *Evanston Speaks. Report from the Second Assembly of the World Council of Churches. August 15-31, 1954, New York n.d.*
- *Kerk en Revolusie. Een bloemlesing uit de voorstudies voor het oongres van de Wêreldraad van Kerken over 'Kerk en Maatschappij', Bosch & Keuning N.V., Baarn 1968 (vert.).*
  - *The First Assembly of the World Council of Churches held at Amsterdam 1948, London 1949.*
  - *The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961, London 1962.*
  - *The Uppsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4-20, 1968, Geneva 1968.*
- WIERSENGA, Herman, *De Versoening in de Theologische Diskussie, J.H. Kok N.V., Kampen 1971(2).*
- *Versoening als verandering. Een gegeven voor menselijk handelen, Bosch & Keuning N.V., Baarn 1972.*
- WINTER, Gibson, *Elements for a Social Ethics. Scientific Perspectives on Social Process, Collier-Macmillan Ltd., London 1966.*
- Woord en Wederwoord. Voortzetting van het gesprek over het vraagstuk van de kernwapenen (Generale Synode Nedl. Herv. Kerk), Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1964(2).*
- WRIGHT, Quincy, *A Study of War, Chicago-London 1964.*
- WURTH, G. Brillenburg, *Conservatief of Revolutionair? Grondteneur van het Christelijk ethos, J.H. Kok N.V., Kampen(1963?).*
- *De Christelijke Zedeleer en haar bestrijders, J.N. Voorhoeve, Den Haag 1947.*
  - *De kerk en de kernwapenen in Gereformeerd Weekblad, jg. 14 no. 4, 25 Juli 1958 (29-30).*
  - *Een derde weg in Gereformeerd Weekblad, jg. 14 no. 5, 1 Aug. 1958 (37).*
  - *Een oud of nieuw vraagstuk? in Gereformeerd Weekblad, jg. 9 no. 15, 9 Okt. 1953 (117).*
  - *Heiligt het doel alle middelen? in Gereformeerd Weekblad, jg. 9 no. 14, 2 Okt. 1953 (108).*
  - *Het Christelijk Leven, I, Grondlijnen der Ethiek, 1957(2); II, In Huwelik en Gesin, 1951; III, In de Maatschappij, 1951; J.H. Kok N.V., Kampen.*
  - *Het herderlijk schrijven over de kernwapenen in Gereformeerd Weekblad, jg. 18 no. 23, 7 Des. 1962 (182-183). (vgl. 14 Des. 1962).*

- WURTH, G.B., *Het probleem van de verantwoordelijkheid ten opzichte van de moderne oorlog in Anti-Revolutionaire Staatskunde*, Jan. 1952 (1 - 21).
- *Kerk en Atoomoorlog in Gereformeerd Weekblad*, jg. 11 no. 5, 29 Juli 1955 (34).
  - *Rondom het probleem van de atoomoorlog in Anti-Revolutionaire Staatskunde*, jg 29 no. 9, Sept. 1959 (242-250).
- ZAHRNT, Heinz, *Wachtend op God. De Duitse protestantse theologie in de twintigste eeuw*, Uitg. Ambo N.V., Utrecht 1967 (vert.).
- ZUIDEMA, S.U., *Communisme in ontbinding*, N.V. Gebr. Zomer & Keunings Uitg., Wageningen z.j.
- *Enkele motieven van het anti-militair pacifisme in Waarheid en Werkelijkheid*, Boekhandel De Jong, Braamfontein 1971 (283-301).
  - *In de ban van het kernwapen of het kernwapen in de ban?* in *Anti-Revolutionaire Staatskunde*, jg. 31 no. 7/8, Juli/Aug. 1961 (188-211).
  - *Navolging van Christus*, T. Wever, Franeker z.j.