



# 'n Nuwe soort martelaar

## 'n Nadenke oor Dietrich Bonhoeffer as teoloog van verset

*Bonhoeffer het 'n martelaar geword, maar dan 'n nuwe soort martelaar, 'n nie-religieuse martelaar. Hy het nie regstreeks vir die Christelike geloof gely nie, maar daarvoor dat hy teenoor 'n onregverdige en onmenslike staat opgekom het vir reg en menslikheid (Zahrnt, 1967:178).*

J.H. van Wyk  
Skool vir Kerkwetenskappe  
Potchefstroomse Universiteit vir CHO  
POTCHEFSTROOM

### Abstract

**A new kind of martyr. Reflections on Dietrich Bonhoeffer as a theologian of resistance**

*This article investigates the question why a theologian like Dietrich Bonhoeffer could get involved in an attempt to kill Hitler. What happened that he, who at one stage uttered almost pacifist language, was willing to plant a bomb in order to kill the Führer? It is clear from Bonhoeffer's writings that there was no possibility to reflect openly on the subject and therefore the investigator has to read "between the lines" to discover Bonhoeffer's position. It becomes clear that Bonhoeffer never justified his act of resistance, although he gave some indications why he reacted like this. But did he morally substantiate his position and is this option applicable today?*

### 1. Aktualiteit en probleemstelling

Eenmaal – dit was in 1943 – het 'n Italiaanse medegevangene (prof. Gaetano Latmiral) in Tegel aan Dietrich Bonhoeffer die vraag gestel hoe hy as Christen en teoloog dit kon verantwoord dat hy hom aktief teen Hitler verset het (Bethge, 1968:891; Dudzus in Zimmermann, 1969:77; Bethge, 1982:135; Rothuizen, 1985:21). Dit is dieselfde vraag wat Visser't Hooft homself na die oorlog afgevra het (Rasmussen, 1972:11). Die antwoord wat Bonhoeffer aan Latmiral gegee het, is veelseggend en vorm die tema waarmee ons ons in hierdie artikel gaan besig

hou. Hoe kon 'n predikant en teoloog hom inlaat in 'n sameswering om Hitler te vermoor en selfs bereid wees om die bom te plaas wat Hitler se lewe sou beëindig? Die vraagstelling gaan met ander woorde oor die morele regverdiging van 'n tirannoord.

Hierby moet gevoeg word die dubbele rol wat Bonhoeffer sedert Oktober 1940 gespeel het na sy aansluiting by die Duitse *Abwehr* (die teenspioenasiediens), die rol van 'n agent wat enersyds vir Duitsland maar anderyds téén Duitsland gewerk het. Aan die een kant moes hy informasie inwin oor die oorlogsplanne van die Geallieerde Magte en aan die ander kant het hy informasie oor die sameswering aan die Geallieerdes oorgedra, hulp gesoek en meegewerk aan die aanslag op Hitler (Clements, 1986:35). Dit was die tyd van die dubbele rol: enersyds in diens van die teenspioenasië vir die Nazi's, andersyds in diens van die ekumene en sameswering (De Lange, 1986:66). Dit was die tyd van die groot maskerade, die tyd toe ondermyningsaktiwiteit onder die mom van lojaliteit moes plaasvind, die tyd toe die Hitlergroet<sup>1</sup>, feitevervalsings en misleidings in diens moes staan van die een groot saak, naamlik die eliminering van Hitler (Bethge, 1968:713-718, 831; 1975:123; Rothuizen, 1969:130-134; Burtness, 1985:129; Clements, 1986:36; De Lange, 1986:66; Wind, 1991:97). Dit was die tyd toe Bonhoeffer uit pure patriotisme juis antipatrioties moes optree, die tyd toe hy téén (die sonde van) Duitsland moes kies ten einde vir (die welsyn van) Duitsland te kies (Bethge, 1968:779; 1975:125; 1979c:169; Rothuizen, 1969:91; Clements, 1986:37; Pangritz, 1997:266, 276). Ongetwyfeld het Bonhoeffer in hierdie verband die profet Jeremia, vir wie hy 'n besondere voorliefde gehad het, nagevolg.

Die vraag kan gestel word waarom Bonhoeffer so 'n boeiende teoloog is en die penne toenemend in beweging bring. Daar is tog talle ander teoloë wat ook deur die Nazi's in die gevangenis gestop is, selfs nog lank voor Bonhoeffer, soos byvoorbeeld W. Koch (in 1936) (Koch, 1971:5) en M. Niemöller (in 1937), en ander wat deur die Gestapo vermoor is en 'n martelaarsdood gesterf het (Wind, 1991:84). Tog is daar in die verset van Bonhoeffer iets anders, iets meer, ook veel meer teologiese besinning en verantwoording wat hom so boeiend maak (vgl. Moltmann & Weissbach, 1967; Sperna Weiland in Baas, 1979:8-13; Krause, 1981:55-66; Morris, 1986; Feil, 1992:80-99). Geen wonder dat hy ook die belangstelling van vroue-teoloë gaande gemaak het nie (vgl. Bosanquet, 1968; Wind, 1991).

Saam met Bultmann (1884-1976) en Barth (1886-1968) moet Bonhoeffer (1906-1945) gereken word tot drie van die invloedrykste teoloë van die twintigste eeu. Vanweë sy moedige verset teen die diktator, Adolf Hitler, sy twee jaar ge-

---

1 Bethge (1982:124) vertel hoe verbaas hy was toe Bonhoeffer op 17 Junie 1940 in 'n kafeetuin in Memel die Hitlergroet saam met alle gaste gegee het toe bekend gemaak is dat Frankryk gekapituleer het.

vangenisstraf en sy uiteindelijke teregstelling kan 'n saak daarvoor uitgemaak word dat die invloed van Bonhoeffer die verste gaan reik. Teen 1945 was hy as teoloog skaars bekend (Bethge, 1979a:2), maar nadat dit bekend geword het dat hy op 9 April 1945 deur Hitler in Flossenbürg laat ophang is, en veral na sy vriend, Eberhard Bethge, se publikasie van sy epogmakende gevangenskapsbriewe in 1951 onder die titel *Widerstand und Ergebung*, het Bonhoeffer oornag bekend geword en is sy ander geskrifte ook met oorgawe bestudeer. In 1992 is ook sy ander gevangenskapsbriewe aan sy verloofde, Maria von Wedemeyer, gepubliseer (vgl. Bonhoeffer & Von Wedemeyer, 1994). Bewys van die enorme belangstelling in die teologie van Bonhoeffer, is die reeks internasionale Bonhoeffer-simposiums wat wêreldwyd gehou word – die eerste in Düsseldorf in 1971 en die sewende in Kaapstad in 1996.

In Suid-Afrika het veral De Gruchy in talle geskrifte die teologie van Bonhoeffer probeer vrugbaar maak – al is hy nie enigste nie (vgl. onder andere Koekemoer, 1972; Weber, 1976; Botha, 1989; Antonissen, 1993). Dit is ook bekend dat Beyers Naudé erkenning daaraan verleen dat Bonhoeffer vir hom 'n bron van inspirasie was in die stryd teen apartheid (*Beeld*, 10-05-1995:11). Dit is egter opvallend dat Naudé in sy outobiografie van 1995 nêrens na Bonhoeffer verwys nie (en eweneens Ryan, 1990). Naudé kan as versetsmens myns insiens meer met Niemöller as met Bonhoeffer vergelyk word (*contra* De Gruchy, 1997:355; vgl. De Gruchy, 1995:55-68). Daar is natuurlik ooreenstemming tussen die twee figure en wel in hulle moedige verset teen 'n tirannieke sisteem, maar daar is ook groot verskille: Naudé was nooit by 'n sameswering betrokke met die oog op 'n tiranmoord en ook nie gewillig om wapens te hanteer nie (Naudé, 1995:93, 120) – 'n feit wat Verkuyl (1983:287) beaam. Die grootste verskil is egter geleë in die groot skat teologiese werke en insigte wat Bonhoeffer nagelaat het.

Die vraag ontstaan of Bonhoeffer enige invloed op teoloë van die GKSA gehad het. Hier stuit ons voor die verskynsel dat in hierdie geval oorwegend negatief oor sy teologie geoordeel is – dikwels egter op 'n uiters onkundige wyse, een van die groot gevare van die Gereformeerde teologie vanweë sy sterk apologetiese inslag. Van der Vyver (1969:329) sê byvoorbeeld dat Bonhoeffer “God as 'n ewige, onsienlike geestelike wese verwerp”, terwyl Stavast (1973:7) van mening is dat Bonhoeffer, “waarskynlik sonder dat hy dit self verlang het, een van die eerste spreekbuise van die God-is-dood-teologie” was. Selfs waar met meer kundigheid oor Bonhoeffer geoordeel is (Vorster, 1984:122-13), is die uitslag negatief – hy is voorloper van die anti-metafisiese en politieke teologie. Nou kan dit nie ontken word nie dat God-is-dood- en bevrydingsteoloë hulle op Bonhoeffer beroep het en dat Bonhoeffer invloed op hulle uitgeoefen het (De Santa Ana, 1976:188-197; Schuurman *in* Baas, 1979:128-157; vgl. Bonhoeffer & Von Wedemeyer, 1994: 311), maar daarmee is die vraag nog nie beantwoord of hulle dit ten regte gedoen het nie. Bethge (1979:92) wys byvoorbeeld daarop dat Robinson en Hamilton

Bonhoeffer foutief vertolk (vgl. Rothuizen, 1969:253-269) en Van Ruler (1970:3) praat van die “verwording van die suggesties van Bonhoeffer”; hy noem dit “belaglik” om Bonhoeffer se laaste gedagtes te isoleer en te verabsoluteer (Van Ruler, 1972:173). Ook Godsey (1994:66) praat van die vertekening (“distortion”) van die teologie van Bonhoeffer. So vra Huntemann (1993) ook aandag vir “die ander” (meer konserwatiewe) Bonhoeffer. Dit val ook op dat De Klerk (1967:53, 118-285) sonder probleme gebede van Bonhoeffer in sy gebedeboek opgeneem het. Inderdaad bestaan daar verskillende interpretasies van Bonhoeffer (vgl. Woelfel, 1970:279-302; Dumas, 1971:236-280; Feil, 1992:1-15, 80-99).<sup>2</sup>

Daar is egter nie net negatief deur Gereformeerde teoloë oor Bonhoeffer geoordeel nie. In sy stimulerende proefskrif oor die navolging van Christus, voltooi skaars nege jaar na die dood van Bonhoeffer, sluit Duvenage (1954:99, 11-13, 56) sterk aan by Bonhoeffer se uiteensetting van goedkoop en duur genade. Goedkoop genade is genade sonder navolging en sonder kruis; dit is ’n regverdiging van die sonde en nie van die sondaar nie.

Ek herinner my goed watter diep indruk die gevangenskapsbriewe van Bonhoeffer op my gemaak het toe ek dit die eerste keer in 1969 gelees het en hoe dit my permanent van enige vorm van oordrewe nasionalisme (wat niks anders is as imperialisme nie) genees het. In ’n bespreking van Bethge se biografie oor Bonhoeffer maak Floor (1968:55-56) ook die opmerking dat hierdie boek “heilsaam vir ons situasie as kerk in Suid-Afrika (is). By ons as kerk bestaan daar die gevaar dat ons die nasionale wil laat heers oor die kerklike, dat die binding aan die volk belangriker geag word as die binding aan die Woord”.

Bonhoeffer beïndruk met sy intellektuele vermoë en sy persoonlike vroomheid, maar ook met sy kompromislose en dapper verset teen die Duitse staatsabsolutisme. Sy optrede herinner aan die woorde van die Nederlandse etikus Brillenburg Wurth (1963:18): “Waar Christus komt daar wordt het gevaarlijk.

---

2 Selfs oor Bonhoeffer se a-religieuse interpretasie van die evangelie bestaan daar enorme misverstand, asof Bonhoeffer hom teen geloofshandeling (soos Bybellees, gebed, erediens) as sodanig sou uitgespreek het, terwyl hy in werklikheid bedoel het om die aardse karakter van die evangelie en Christenwees te beklemtoon, alles binne die konteks van die koninkryk van God en sy geregtigheid. Bonhoeffer was nie teen godsdiens as sodanig gekant nie, maar teen ’n privatistiese en pietistiese benadering (vgl. Hamilton, 1965:178; Bethge, 1968:911-923, 1979:105; Sperna Weiland, 1970:134-142; Woelfel, 1970:252-278; Dumas, 1971:163-214; Heron, 1980:155; McClendon, 1986:207-208; De Gruchy, 1988:38-39; Huntemann, 1993:104-112; Godsey, 1994:63-65; De Gruchy, 1997:57-71 [art. van R.K. Wustenberg]; vgl. verder Godsey, 1960:253 e.v.; Green, 1972:309-331; Feil, 1985:152-159, 192-202). Daar kan baie moeilik beweer word dat iemand wat sy lewe lank soveel Bybelstudie gedoen en soveel gebed het, ja selfs gebede vir medegevangenes tydens Kersfees geskryf het (Bethge, 1979:88), die dag voor sy teregstelling vir gevanges ’n diens gehou het (Bethge, 1979:84) en wat net voor sy teregstelling twee maal vurig gebed het, die laaste gebed nakend voordat hy die skavot bestyg het (Bosanquet, 1968:15), dat so iemand ongodsdienstig sou wees.

Daar gaat allerlei onderst boven nog veel meer dan bij de ergste revolusie die menses organiseer" (vgl. ook Noordmans, 1986:628). Trouens, van Bonhoeffer self (1965c:86; GS 4) het ons die volgende woorde (uit 'n Berlynsse preek van 24 Julie 1932 oor Joh. 8:32): "Der Mensch der liebt, weil er durch die Wahrheit Gottes frei gemacht ist, ist der revolutionärste Mensch auf Erden. Er ist der Umsturz aller Werte, er ist der Sprengstoff der menschlichen Gesellschaft, er ist der gefährlichste Mensch."

Die vraag wat ons in hierdie artikel wil probeer beantwoord, is die volgende: hoe is dit moontlik dat Bonhoeffer, wat by geleentheid 'n sterk pasifistiese oriëntasie gehad het, wat nie behoorlik geweet het hoe om 'n wapen te hanteer nie (Bethge, 1968:787; Rothuizen, 1969:106; McClendon, 1986:205) en selfs sterk gekant was teen die jag van diere (Zimmermann, 1969:220; Bonhoeffer & Von Wedemeyer, 1994:96-97) (hoewel hy, eienaardig genoeg, van stiergevegte gehou het, Bethge, 1968:108, 1979a:22; Zimmermann, 1969:62), ja, hoe is dit moontlik dat hy hom ingelaat by die komplot teen Hitler en selfs bereid was om die bom te plaas (Bethge, 1968:787; Rothuizen, 1969:106, 114; Rasmussen, 1972:131; Huntemann, 1993:268)? Kom die gedagte van tiranmoord dalk van sy leermeesters: Schlatter, Von Harnack, Seeberg? Of van sy vriende: Bethge, Lehmann, Barth? Dalk van Luther? Het Bonhoeffer self ooit sistematies hieroor besin? Bevat die gevangenskapsbriewe dalk indirekte informasie oor die onderwerp? Is daar enige materiaal in sy *Ethik* of ander geskrifte hieroor te vind? Hierby moet verreken word dat die Zossendokumente, waarin Bonhoeffer geïmpliseer word, aangetoon het dat die sameswering reeds tot 1938 teruggevoer kan word (Bethge, 1979:81; vgl. Bonhoeffer & Von Wedemeyer, 1994:224, 232).

Waarom het die byna-pasifis 'n versetstryder en samesweerder geword? Is albei houdings noodwendig onversoenbaar?

Dit is nodig om eers kortliks aan 'n breër konteks aandag te gee, naamlik aan Bonhoeffer se standpunt oor vrede en oorlog, pasifisme en militarisme, voordat na indikasies van 'n tiranmoord in sy geskrifte gesoek sal word.

## 2. Bonhoeffer oor militarisme en pasifisme

Daar is onder navorsers redelike eenstemmigheid dat Bonhoeffer, hoewel hy soms sterk pasifistiese uitlatings gemaak het (Godsey, 1960:115; Zimmermann, 1969:75-76; Barth, 1969:513; Rothuizen, 1969:113), nooit heeltemal 'n prinsipiële pasifis was nie (Rothuizen, 1969:120-121, 1985:332; De Gruchy, 1984:14). Wanneer die verskillende geskrifte van Bonhoeffer nagegaan word, blyk baie duidelik dat hy aanvanklik militaristies gedink het, maar daarna, veral vanweë die invloed van sy pasifistiese vriend, Jean Lasserre (Rothuizen, 1969:109-110, 1985:43-44; De Gruchy, 1988:12; Wind, 1991:37), ekumeniese kontakte (Erickson, 1985:56) asook 'n studie van die Bergrede, meer pasifisties begin dink

het, terwyl sy laaste geskrifte weer blyke daarvan gee dat hy steeds 'n oorlog (krities) aanvaar het.

Sy vroeëre werke word gekenmerk deur militaristiese uitsprake – waarskynlik onder invloed van Hegel, vir wie oorlog 'n toetssteen van staatsbestaan was (Elshtain, 1997:227), en Seeberg (Wind, 1991:10). In sy etiek betoon Seeberg (1911:136-137) hom immers as 'n fatalistiese militarist. Ook Bonhoeffer se ander leermeester, Von Harnack, vir wie Bonhoeffer groot bewondering gekoester het (Zimmermann, 1969:123), was 'n fatalistiese militarist (Von Harnack, 1963:2, 11). Trouens, meeste van die professore in Berlyn was sterk nasionalisties (en by implikasie militaristies) (Rothuizen, 1969:167; Wind, 1991:411) – vergelyk die sterk nasionalistiese verklaring van Althaus en Hirsch in 1931 (Wind, 1991: 43, 51; vgl. Erickson, 1985). Althaus en Hirsch het volk en ras as skeppingsordeninge beskou (Wind, 1991:51). Dit val op dat die nasie ontbreek in Bonhoeffer se mandateleer (Bonhoeffer, 1966b:367; Pangritz, 1997:269). Bonhoeffer het hom ook van die konserwatiewe politieke etiek (staatsgehoorsaamheid) van Gogarten gedistansieer (Peters, 1976:50, 160-164; vgl. Bonhoeffer, 1972:321-330, GS 5).

In *Sanctorum Communio*, geskryf in 1927, skryf Bonhoeffer (1960:78) die volgende:

Es gibt einen Willen Gottes mit dem Volk genau so wie mit dem Einzelnen.  
Wo ein Volk im Gewissen sich unter Gottes Willen beugend in den Krieg zieht, um seine Geschichte, seine Sendung in der Welt zu erfüllen, – sich dabei in die Zweideutigkeit menschlich-sündhaften Tuns ganz hineingebend – da weiss es sich von Got aufgerufen, da soll Geschichte werden, da ist Krieg nicht mehr Mord.

Twee jaar later, in 1929, lewer hy in Barcelona 'n voordrag oor *Grundfragen einer christlichen Ethik* en aanvaar hy 'n regverdige oorlog (die naaste en volk moet immers beskerm word), met afwysing van pasifisme (1966a:48-58, GS 3).

Hierna, veral onder invloed van die ekumene, begin Bonhoeffer al hoe meer pasifisties dink (Rothuizen, 1985:41). Vir 'n Duitse Lutheraan om pasifisties te dink, was destyds beskou as dwepery – en slegte teologie (Bethge, 1982:118). In 'n voordrag voor die Jeugvredeskongres in Ciernokorske Kupele in Tseggoslowakye in 1932 slaan hy 'n sterk pasifistiese toon aan (Bonhoeffer, 1965a:140-158, GS 1). Vir vrede moet daar gestry word, want vrede het grense, naamlik waarheid en geregtigheid; daar kan geen vrede wees op die basis van leuens en onreg nie. Maar stryd is nie identies aan oorlog nie, soos wat vrede en veiligheid ook nie dieselfde saak is nie (Bonhoeffer, 1965a:153, GS 1). Ook die studie oor “Christus en vrede” van dieselfde jaar toon dieselfde tendens: elke oorlogsdienst en voorbereiding vir 'n oorlog is vir 'n Christen verbode (1972:361, GS 5). Bonhoeffer se voordrag in 1934 te Fanö oor “Kerk en volkewêreld” bevat egter

van sy sterkste uitsprake oor vrede en pasifisme (1965a:216-219, GS 1). Het God dan nie gesê dat ons ons eie mense moet beskerm nie? vra Bonhoeffer. Nee, antwoord hy, al wat God vra, is dat daar vrede onder die mense moet wees – en dat ons Hom onvoorwaardelik moet gehoorsaam. Hierdie moeilike taak van vrede-maak is egter vir die individuele Christen te groot en hoort daarom tuis by ’n groot ekumeniese raad van die kerk van Christus oor die hele wêreld. Hierdie uitsprake stem volkome ooreen met wat Bonhoeffer in 1936 (in ’n brief aan ’n geliefde) geskryf het: “Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf” (1974:368; GS 6; ook Zimmermann, 1969:62). Tog kon Bonhoeffer ook daarop wys dat dit nie pasifisme is wat die wêreld oorwin nie maar geloof wat alles van God verwag en wat hoop op die koms van Christus en sy ryk (1965a:214, GS 1).

Hierdie tendens loop deur tot in *Nachfolge*, gefinaliseer en gepubliseer in 1937. Daar lees ons dat vredemakers hulle weerhou van geweld en oproer, want daarmee is die saak van Christus nooit gedien nie (1968:92). In verband met Matteus 5:38-42 stel Bonhoeffer dat die kwaad dáárin magteloos word deurdat dit geen teenstand teen hom vind nie (1968:123). Hy wys verder daarop dat die politieke, godsdienstige en persoonlike vyand onverdeelde liefde nodig het (1968:130); vyandsliefde is immers die buitengewone van die Christelike liefde (1968:135). Hy waarsku egter daarteen dat daar nie van weerloosheid ’n prinsipe gemaak moet word ten koste van God se orde in die wêreld nie (1968:126). Die afsien van opstand teen die ordening van die wêreld impliseer dat die Christen niks van die wêreld nie, maar alles van Christus en sy ryk verwag (1968:245-246).

Desondanks skyn dit of Bonhoeffer onderhuids tog altyd ’n oorlog (voorwaardelik) aanvaarbaar geag het. Reeds rondom 1932 het hy geskryf dat “solange die Welt Gott los ist, werden Kriege sein” (1972:360, GS 5). In sy etiese opstelle, bekend as *Ethik* en tydens die oorlog geskryf (1940-1943), ruil hy in ’n groot mate sy liefdes- en geweldlose etiek van *Nachfolge* in vir ’n verantwoordelikheidsetiek (Bethge, 1979b:53; Rothuizen, 1985:29,170). Na 1939 neem die pasifisme af (Rothuizen, 1985:36) en word weer oor oorlog geskryf. ’n Oorlog word aanvaar (1966b:169-170), maar as oordeel van God (1966b:99). “Im Kriege zum Beispiel wird getötet, gelogen, enteignet, allein damit das Leben, die Wahrheit, das Eigentum wieder in Kraft gesetzt werden” (1966b:278).

Natuurlik moet daar verreken word dat hierdie etiese opstelle in oorlogstyd geskryf is en dat die oorlogservaringe (en dat Duitsland volgens Bonhoeffer juis die oorlog moes verloor) waarskynlik ’n invloed op sy (her-)besinning moes gehad het.

Ook ten opsigte van 'n rewolusie het Bonhoeffer negatief geoordeel. Reeds in *Nachfolge* (1968:245) word die vraag gestel of 'n rewolusie en maatskaplike omwenteling nie die oog vir die Goddelike vernuwing van die totale orde deur Jesus Christus en die vestiging van die gemeente verduister nie. Dis duidelik: “Es gibt nach der Heiligen Schrift kein Recht auf Revolution”, lui dit in die *Ethik* (1966b:373). Jesus was ook nooit 'n rewolusionêr nie (Feil, 1985:223). Dit beteken nie dat 'n Christen nooit “rewolusionêr” mag wees nie, maar dan anders verstaan. In 'n Londense preek uit die jare 1933-1934 staan: “Christianity stands or falls with its revolutionary protest against violence, arbitrariness and pride of power and with its plea for the weak” (1965c:180, GS 4). Johannes 8:32 moet gereken word tot waarskynlik “das revolutionärste Wort des Neuen Testaments” (1965c:79, GS 4). Ons het reeds eerder na die uitspraak verwys dat die mens wat liefhet die “rewolusionêrste” en “gevaarlikste” mens op aarde is (1965c:86, GS 4). In hierdie verband wys talle skrywers op die opvallende gebrek aan kennis van Karl Marx by Bonhoeffer (Rothuizen, 1969:361, 1985:101-109; Sperna Weiland, 1970:122, 192; Schumann in Baas, 1979:149-150; Bethge, 1979a:21) en dat Müller (1961) Bonhoeffer te veel as 'n voorstander van die Marxisme sien (Rothuizen, 1969:327; Van Ruler, 1972:185; Feil, 1985:xvi). Bonhoeffer kan moeilik 'n egte teoloog van die rewolusie gemaak word (Rothuizen, 1969:363; 1979:28, 121).

Om saam te vat (vgl. Godsey, 1960:102-105; Rothuizen, 1969:106-129, 1985; Rasmussen, 1972:94-124; Clements, 1986:110-126): Bonhoeffer se uitsprake oor militarisme en pasifisme, oorlog en vrede, moet kontekstueel geïnterpreteer word. Wisselende kontekste het sy besinning en siening beïnvloed. As sodanig kan hy as situatiewe militaris en situatiewe pasifis beskryf word. Sy etiek van verantwoordelikheid was eerder situasioneel as prinsipiële gemotiveer (vgl. 1966b:241-242).

Die vrede van God behoort tot die laaste dinge; om te werk vir internasionale vrede, tot die voorlaaste dinge.

In die lig van bogenoemde sal dit uiters moeilik wees om Bonhoeffer as 'n voorstander van rewolusie te sien en hom as voorloper van die Teologie van die Rewolusie te beskou – al sou daar ook bepaalde aanknopingspunte aanwesig wees, soos byvoorbeeld die voorliefde vir die *underdog* en die waardering vir die aardse aspek van die evangelie.

Nogmaals, hoe het dit gebeur dat Bonhoeffer, teologiese dosent, predikant, Lutheraan, Christen, sedert herfs 1940 (Bethge in Baas, 1979:90; Clements, 1986:34) betrokke geraak het by 'n sameswering om Hitler te vermoor?<sup>3</sup>

---

3 Dit is insiggewend dat Bonhoeffer hom by die meer konserwatiewe versetgroep van Goerdeler aansluit het en nie by die meer radikale groep van die Kreisauer Kring van Von Moltke nie (Rothuizen, 1985:99; De Lange, 1986:64).



### 3. Ekskurs: die etiese regverdiging van 'n tiranmoord in historiese perspektief

Ten einde nog meer reliëf aan die standpunt van Bonhoeffer te verleen, word kortliks aandag bestee aan die vraagstuk van die etiese regverdiging van 'n tiranmoord in historiese perspektief. Hoewel daar onderskei kan word tussen 'n illegale regering (dit wil sê 'n regering wat onwettig aan bewind gekom het), en 'n illegitieme regering (dit wil sê 'n regering wat op onwettige wyse regeer), sal hierdie onderskeiding nie veel invloed op ons bespreking hê nie (vgl. hiervoor Geesink, 1932:386; Thielicke, 1966:416; Barth, 1969:513; Trillhaas, 1970:485). In hierdie bespreking gaan dit oor 'n legale regering wat illegitiem (tiranniek) opgetree het.

Die moontlikheid van 'n tiranmoord is terug te vind in die Stoïsynse etiek. In sy *De Beneficiis* (7.19.6-9; 7.20.3) verwys Seneca (3-65 n.C.) daarna, maar hy illustreer sy standpunt met skrikwekkende voorbeelde van wat 'n tiran sou kon doen ten einde die uitsonderlike van so 'n daad (tiranmoord) te verduidelik. In die Skrif is daar min voorbeelde hiervan – vergelyk die optrede van Jael teenoor Sisera (Rigt. 4:21). In die apokrief Judit (13:8) word ook iets soortgelyks vermeld.

Hoewel 'n tiranmoord in die Christelike etiek redelik algemeen afgewys word – vgl. Geesink (1932:386) – was die gedagte tog nooit heeltemal vreemd aan die Christelike tradisie nie. Origenes (185-254), *Contra Celsum* I.1, het dit aanvaarbaar geag en later het die Jesuïete (1180) ook die saak – op grond van die natuurwet – verdedig (Geesink, 1932:386). Die Rooms-Katolieke Kerk (RKK, 1994: 524) aanvaar die moontlikheid om ongehoorsaam te wees aan 'n owerheid wat sy grense oorskry, maar wys gewapende verzet daarteen af, behalwe wanneer fundamentele regte swaar en langdurig geskend is, alle ander middele gefaal het, verzet nie die situasie sal laat versleg nie, hoop op sukses groot is en geen beter oplossing voorsienbaar is nie. Die Rooms-Katolieke Kerk sluit hierin by Thomas van Aquino (1989:417) aan, hoewel die standpunt van Thomas oor die ontsetting van 'n tiran vir meer as een interpretasie vatbaar is (vgl. Henry, 1980:173; White, 1981:128, 134; Gustafson, 1984:51-52). Manenschijn (1984:163) vertolk Thomas sodanig dat in die geval van 'n tirannie as ontaarding, die tiran afgesit maar nie vermoor mag word nie, terwyl in die geval van tirannie as gewelddadige onderdrukking, die tiran vermoor mag word, desnoods deur enige burger. (Volgens Barth, 1969:513, het die versetgroep teen Hitler juis by Thomas aanklank gevind.)

Ook by die Reformatore resoneer die tema. Luther beaam 'n volksverzet teen 'n *tyrannus universalis*, 'n aksie wat nie deur die kerk nie maar wel deur die individuele Christen in volle politieke verantwoordelikheid voltrek moet word (vgl. Wolf, 1962:1685-1687; Thielicke, 1966:456-457).

Die standpunt van Calvyn kan kortliks soos volg saamgevat word: 'n oproer (*tumultus*) word deur Calvyn afgewys (4.20.23). Onderdane is gehoorsaamheid aan die owerheid verskuldig, selfs aan die allerslegste tiran, en 'n tiranmoord is onverantwoord (2.2.4, 3.10.6). Daar is egter 'n grens, naamlik wanneer die gehoorsaamheid aan die owerheid wegvoer van die gehoorsaamheid aan God (4.20.32, 2.8.38). Dan is verzet, selfs gewelddadige verzet, moontlik, maar dan gelei deur volksmagistrate (4.20.31) (Manenschijn, 1984:174). Dit is opvallend dat namate die politieke situasie verskuif en verhard het, Calvyn ook sy standpunt oor verzet verbreed het om die skending van volksvryhede in te sluit<sup>4</sup> (Manenschijn, 1984:170-171, 174).

In 'n ander konteks – naamlik roeping – skryf Calvyn (3.10.6) die volgende:

Daar is byvoorbeeld nie 'n daad wat voortrefliker geag word as om jou vaderland van 'n tiran te bevry nie – en dit is selfs onder filosowe [Seneca] die opvatting. Tog word 'n burger wat sy hand aan 'n tiran slaan, openlik volgens die uitspraak van die hemelse Regter veroordeel. (Vergelyk in dié verband I Samuel 24:7, 11; 26:9; vgl. 2.2.24.)

Pas in die twintigste eeu, gestimuleer deur die optrede van Bonhoeffer, sou die vraagstuk van 'n tiranmoord weer skerp in die fokus kom en dit val op watter milder toon aangeslaan en hoe met minder selfversekerdheid daarvoor geoordeel word. So wys Trillhaas (1970:486) daarop dat die etiek nie algemene teorieë vir grenssituasies kan ontwerp nie en dat daar regverdiging vir moord kan wees, maar nie voor die tyd nie.

Meer uitgebreid het Barth (1969:513-515) en Thielicke (1966:415-420) oor die onderwerp besin, terwyl Barth (1969:513) ook spesifiek na Bonhoeffer verwys. Barth (1969:514) wys daarop dat die samesweerders teen Hitler besef het dat dit 'n geval van *ultima ratio* was – so 'n handeling is 'n grensgeval. Hoewel daar nie 'n duidelike bevel van God was nie, kon dit tog die gebod van God gewees het (Barth, 1969:514)! Ons mag nie die gedagte bestry dat so 'n “vorm van doodstraf” deur God beveel mag word nie (Barth, 1969:515). Pangritz (1997:261-263) wys daarop dat Barth ook in *Rechtfertigung und Recht* (1938) aandag gegee het aan 'n tiranmoord; hierin bepleit hy dit nie maar wel vir verzet teen 'n tiran (vgl. *Confessio Scotica* en Zwingli). Bonhoeffer het waarskynlik hierdie studie van Barth geken.

Thielicke (1966:416), wat glad nie die naam van Bonhoeffer noem nie, wys op die groot huiwering wat daar by die samesweerders teen Hitler aanwesig was. Daar was twee bepalende redes vir die aanslag (van 20 Julie 1944) op die lewe van Hitler: eerstens was 'n massabeweging uitgesluit en tweedens moes die tiran

---

4 Durand (1985:65) kritiseer De Gruchy (1984:100-106, 116) terog omdat hy nie Calvyn se standpunt oor verzet genuanseerd genoeg weergee nie.

sterf, want as lewende gevangene sou die weermag aan die eed van getrouheid aan hom gebonde (moes) bly (Thielicke, 1966:416-417). Hier het ons te doen gehad met 'n daad van bewuste Christelike verantwoordelikheid en nie 'n daad van hartstog of blinde idealisme nie (Thielicke, 1966:417); dit was 'n daad van welbewuste skuldaanvaarding in 'n konfliktsituasie en dus 'n ekstreme “grensgeval” (Thielicke, 1966:416, 417). Die vraag of 'n tirannoord “geoorloof” is, is 'n valse probleemstelling, want ook doodstraf en doodmaak in oorlog is nie eenvoudig “geoorloof” nie, maar deel van die gevalle wêreld (Thielicke, 1966: 418, 525). Thielicke positieer die vrae van Bonhoeffer as 'n standpunt:

Insofern ist die Tötung des Tyrannen nicht einfach 'gerechtfertigt'; aber sie kann eine Notstandsmassnahme werden, in der eine Schuld verantwortlich übernommen wird in dem Wissen, dass sie nicht leichtfertig und nicht aus persönlichem Egoismus oder aus blinder Willkür begangen wird und dass sie als eine für andere übernommene Schuld nicht von der Liebe Gottes scheiden kann und darum auch die Vergebung erhoffen darf (Thielicke, 1966:418).

Die alternatief – 'n tiran wat regeer – is immers volksverwoestend (Thielicke, 1966:418). So 'n daad van verset is egter die taak van die enkeling en nie van die kerk nie – vergelyk die Skotse Konfessie van 1560 (art. 14).

Henry (1980:174) wys op die twee tirannieke sisteme wat in hierdie eeu ontwikkel het, naamlik Nazisme en Kommunisme. Die *Kairos-dokument* (*Kairos*, 1987) voeg 'n derde by, naamlik apartisme. Hierdie *Dokument* beskuldig die Suid-Afrikaanse regering van die tagtigerjare van tirannieke optrede, 'n regering wat dus vervang behoort te word (*Kairos*, 1987:22-24). Die apartheidsregering sal immers nie self apartheid ophef nie (*Kairos*, 1987:23). Die *Dokument* bly egter vaag oor die toelaatbaarheid van geweld (Van Wyk, 1987:9-18; vgl. De Gruchy, 1989:164-178; 1997:358). Ondertussen is verbode politieke organisasies in 1990 in Suid-Afrika ontban en in 1994 is die eerste demokratiese regering gekies. Nêrens in die literatuur word – sover bekend – die moord op dr. H.F. Verwoerd in 1966 met 'n tirannoord verbind nie.

Ons het die vraag gestel of ander teoloë en vriende nie 'n invloed op Bonhoeffer se standpunt oor 'n tirannoord uitgeoefen het nie. Hierdie vraag moet kortliks opgevolg word. Teoloë wat reeds eerder bespreek is, sal nie weer behandel word nie. A. Schlatter was Bonhoeffer se leermeester in Tübingen. Die derde druk van sy *Die christliche Ethik* verskyn in 1929 (die vierde druk in 1961). Schlatter betrek nie ons vraagstelling nie, hoewel hy (1961:167) 'n moderne oorlog as politieke middel bevestig. Die verskyning van Brunner se etiek, *Das Gebot und die Ordnungen*, in die dertigerjare moes ongetwyfeld 'n besondere gebeurtenis gewees het. Bonhoeffer was bewus van hierdie werk en het ook daarna verwys (Burtner, 1985:45, 79-80). Tog val dit op dat die gesigspunte van

Brunner, waarteen Bonhoeffer bepaalde kritiek gehad het (Bonhoeffer, 1965a:31, 33-35, GS 1) – hy het Brunner ook persoonlik geken (Bethge, 1968:194, 274) – so weinig by Bonhoeffer funksioneer. Hoewel Brunner prinsipiële pasifisme afwys, is hy baie krities oor die reg tot oorlogvoering (1939:456-461) en wys hy die moderne oorlogvoering as selfmoord af (1939:457-458). Hy gee toe dat 'n ou orde deur 'n nuwe vervang moet word, maar meen dat daar geen morele reg tot 'n rewolusie is nie (1939:460-461). Reeds eerder, waar hy gehandel het oor die verhouding van die Christen tot die staat (1939:446-449), het hy opgemerk dat die Christen hier *ja* en *nee* moet kan sê. *Ja*, omdat die staat 'n Goddelike diens-ordening is, maar ook *nee* waar daar sprake is van grensoorskryding, staats-absolutisme en imperialisme. Brunner spel egter nie die vorm van protes uit nie.

Bonhoeffer se ander twee vriende, J. Lasserre en P. Lehmann, se werke verskyn te laat vir Bonhoeffer om daarvan kennis te kon neem. Lasserre se boek oor oorlog en evangelie verskyn in 1953 in Frans en word in 1956 in Duits vertaal. Daarin handel hy inderdaad oor die grense van gehoorsaamheid aan die staat (1956:139-160) en aanvaar hy ook verset teen 'n owerheid (1956:255, 256), maar dan as geweldlose verset (1956:277-278). Het ons dalk hier met invloed van Gandhi te doen (1956:256)? Was Bonhoeffer dalk deur Lasserre beïnvloed om Gandhi te besoek – 'n voorneme wat egter drie keer misluk het. Soms wil dit voorkom of Lasserre (1956:144, 162) ook 'n bloedlose omwenteling aanvaar. Lehmann se groot boek oor etiek in Christelike konteks verskyn in 1963. Daarin verwys hy meermale na Bonhoeffer maar sonder om lig op ons vraagstelling te werp.

Dit het tyd geword om na die geskrifte van Bonhoeffer self te gaan kyk.

## 4. Indikasies by Bonhoeffer vir 'n tiranmoord

### 4.1 Inleiding

Verskillende navorsers<sup>5</sup> wys daarop dat dit verwag kan word dat ons by Bonhoeffer, vanweë die oorlogssituasie en die geheime sameswering, min openlike diskussie en besinning oor die tema van verset en tiranmoord sal vind. Inderdaad is dit die geval. Daarmee is natuurlik nie gesê dat daar by Bonhoeffer geen besinning hieroor was nie, soos 'n hele aantal navorsers<sup>6</sup> duidelik aangetoon het. Hierby moet verreken word dat daar by Bonhoeffer geen regverdiging vir sy

---

5 Vgl. Ott, 1966:216; Rasmussen, 1972:131; Bethge, 1975:133; 1979a:69; 1979b:50; 1979c:166; 1982:131-132; Clements, 1986:36-37; De Gruchy, 1988:34; Huber, 1995:254; Elshtain, 1997: 223.

6 Vgl. Bethge, 1968:829-835, 1975:117-136; 1979a:69-73; 1979b:48-62; 1979c:158-174; 1982: 119-136; Rasmussen, 1972; Pangritz, 1997:258-277.

optrede te vind is nie, soos ons weldra sal sien, hoewel seker van 'n *verantwoording* gepraat kan word (Bethge, 1975:133).

Die problematiek lê voor die hand: Hitler is 'n tiran wat Duitsland, Europa en die hele wêreld in chaos gaan dompel en daarom moet hy verwyder word. Watter opsies is daar in sulke omstandighede oop? Geweldlose verset? Maar daarvan het Bonhoeffer nie veel geweet nie – sy drie beplande besoeke aan Gandhi het nie een gerealiseer nie (vgl. Jehle, 1981:365). Bowendien sou die slaagkans daarvan in 'n gemilitariseerde Duitsland prakties nul gewees het (Rothuizen, 1985:45; Huntemann, 1993:268). Gewelddadige verset? Maar ook hiervoor sou die slaagkans minimaal gewees het (Bethge, 1968:831). Tiranmoord? Was dit nie die enigste opsie in daardie konteks nie (vgl. Koch, 1971:18)? Sou dit egter 'n sinvolle optrede gewees het? Was daar nie talle plaasvervangers vir Hitler nie? En sou dit hoegenaamd haalbaar gewees het om sowel Hitler te elimineer as om 'n totaal nuwe regering daar te stel?

Dit het hoe langer hoe meer vir Bonhoeffer duidelik geword dat die vraag nie is waarom hy aan die sameswering sou deelneem nie, maar waarom hy nie daaraan sou deelneem nie (Bethge in Baas, 1979:92; Wind, 1991:100; Godsey, 1994:67). As hy deelneem, sou hy skuldig wees, en as hy nie deelneem nie, sou hy ook skuldig wees (Rothuizen, 1985:92). Hy sou die kleiner kwaad moes doen ten einde die groter kwaad te vermy (Rasmussen, 1972:130).

Pangritz voer aan dat daar by Bonhoeffer sowel politieke (1997:264-268) as (veral) teologiese motiewe (1997:269-275) aanwesig was. Die politieke motiewe het veral uit die volgende bestaan: alleen deur die val van Duitsland kan vryheid en die Christelike kultuur voortbestaan – so het Bonhoeffer immers in 1939 ook aan Reinhold Niebuhr geskryf (Bethge, 1968:684; 1979a:62; Zimmermann, 1969: 154, 160, 188; Rothuizen, 1969:70). Die teologiese motiewe vra uitgebreider aandag.

Bonhoeffer het sedert 1938 geweet van die sameswering teen Hitler en het sedert 1940 daaraan deelgeneem (Bethge, 1979b:49-50; Clements, 1986:34). Passiewe verset het sedert 1940 begin plek maak vir aktiewe verset (Bethge, 1975:130-131). Dit sal die moeite loon om na te gaan hoe Bonhoeffer voor 1940 gedink en gehandel het en hoe daarna.

Daar moet in gedagte gehou word dat Bonhoeffer se wisselende werksomstandighede en relatiewe onverbondenheid aan hom veel meer bewegingsvryheid verleen het as waaroor 'n gewone predikant in vaste diens beskik het (Bethge, 1968:830; 1975:130; 1995). Voeg hierby dat hy nie kans gesien het om vir militêre diens opgeroep te word nie (Bonhoeffer, 1965a:464, GS 1; McClendon, 1986:203) en hom dus by die *Abwehr* aangesluit het.

## 4.2 Besinning en praxis voor 1940

- **Martelaarsbloed sal nie meer so onskuldig wees nie**

Bonhoeffer se lewe was as't ware op *martelaarskap* gerig. Reeds van sy vroegste uitlatings het profetiese krag besit (Bethge, 1968:833; 1975:132). In 'n preek van Junie 1932, agt maande voordat Hitler op 30 Januarie 1933 aan bewind sou kom, hoor ons dat ons nie verbaas moet wees dat die tyd vir martelaarsbloed vir die kerk weer kan aanbreek nie:

... aber dieses Blut, wenn wir denn wirklich noch den Mut und die Treue haben, es zu vergiessen, wird nicht so unschuldig und leuchtend sein wie jenes der ersten Zeugen. Auf unserem Blut läge grosse eigene Schuld: die Schuld des unnützen Knechtes, der hinausgeworfen wird in die Finsternis (1965c:71, GS 4).

In *Nachfolge* (1937) sou hy hierdie tema verder ontwikkel. Hierin waarsku hy (1968:198) teen selfgesoekte martelaarskap, maar wys daarop dat dit genade van God is om martelaarskap te ontvang (1968:68). Dit is immers 'n uitnemende voorreg om vir Christus te mag ly (1968:226, 295).

Verskeie teoloë beskou Bonhoeffer as 'n ware martelaar (Huntemann, 1993:271; Huber, 1995:253), hoewel die vraag gestel word of hy nie dalk meer politieke as kerklike martelaar is nie (vgl. Zahrt, 1967:178; Zimmermann, 1969:138-139).

- **Lyding as kenmerk van die ware kerk**

Dis opvallend watter belangrike plek die begrip *lyding* in die teologie en etiek van Bonhoeffer inneem. Dit kan ook moeilik anders indien die etiek van Bonhoeffer as Christosentriese etiek getipeer word: gelykvormigheid aan Christus, en nie die nakoming van abstrakte pligte nie, is volgens Ott (1966:218, 237, 241; vgl. ook Kelly, 1984) die prinsipe (*sic*) in die etiek van Bonhoeffer. Die Christelike lewe is 'n lewe soos Christus ter wille van die ander (De Gruchy, 1989:170). Juis dit was die rede waarom Bonhoeffer Gandhi wou besoek het, omdat hy lyding so hoog aangeslaan het. Vir Bonhoeffer het dit gegaan oor deelname aan die lyde van God in die wêreld (Peters, 1976:113-118); dit is nie godsdienstige daade wat die mens Christelik maak nie, maar deelname aan die lyding van God in die sekulêre lewe (Pangritz, 1997:272).

Reeds in *Nachfolge* is hierdie gedagtes terug te vind. Natuurlik, net Christus se lyding is versoenende en verlossende lyding (1968:69, 71, 227; so ook 1970:23), maar dit is 'n groot voorreg om vir Christus te mag ly (1968:226, 295). Nie verniet nie het Luther lyding as kenmerk van die ware kerk beskou (1968:70). Bonhoeffer (1968:93) verwys ook na Matteus 5:10 waar Jesus sy navolgers salig prys ook daar waar hulle nie direk vanweë die belydenis van sy naam ly nie, maar ter wille van 'n regverdige saak. By geleentheid sou Bonhoeffer die opvatting

verdedig het dat dit ook die moeite werd is om vir wêreldse vryheid te sterf (vgl. Zimmermann, 1969:148).

- **“Slegs diegene wat vir die Jode uitroep, mag Gregoriaans sing”**

Daar moet in gedagte gehou word dat Bonhoeffer reeds voor die uitbreek van die Tweede Wêreldoorlog (deur middel van sy swaer Hans von Dohnanyi) bewus was van Hitler se misdade (Rasmussen, 1972:133). Daar bestaan onder navorsers eenstemmigheid dat die *vervolg van die Jode* die eintlike rede was wat die sneller laat afgaan het (Pangritz, 1997:269). Huber (1995:254) merk tereg op: “His christian faith led him into solidarity with the victims of tyranny, above all the Jews” (vgl. Van Roon in Baas, 1979:23; Rothuizen, 1985:50; Bonhoeffer & Von Wedemeyer, 1994:274, 283; Pangritz, 1997:270). Instruktief in hierdie verband is ’n voordrag wat Bonhoeffer in 1933 voor ’n aantal predikante in Berlyn gehou het oor *Die Kirche vor der Judenfrage* (1965b:44-53, GS 2) – tereg genoem Bonhoeffer se manifes teen Nazisme (Pangritz, 1997:259). Hierin spel hy drie opdragte van die kerk teenoor die staat uit. “Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen” (1965b:48, GS 2) – ’n uitspraak waaraan etlike boeke hulle titels ontleen (vgl. Rothuizen, 1985; Wind, 1991). Hierdie voordrag het destyds soveel opspraak verwek dat talle predikante die vertrek uit protes verlaat het (Bethge, 1979a:39; Wind, 1991:47-48). Dit is verstaanbaar dat Bonhoeffer dus kon sê – waarskynlik na die Kristalnag van 9 November 1938 – dat slegs “diegene wat vir die Jode uitroep, Gregoriaans mag sing” (Bethge, 1968:634). Rothuizen (1969:368) vertolk hierdie uitdrukking soos volg: slegs diegene wat met die maatskappy besig is, mag kerk toe gaan. Geen wonder nie dat Bonhoeffer tydens die oorlog (September 1942) by *Unternehmen 7* betrokke was waartydens veertien Jode na Switserland gesmokkel is (Bethge, 1968:782-785). Hoewel sy aandeel hierin redelik gering was (Bethge, 1968:855-856), sou dit later een van die hoofredes word waarom hy vervolgd en uiteindelik vermoor is (Wind, 1991:275). Dis juis op hierdie punt dat kritiek teen die beroemde Barmen-verklaring van 1934 uitgespreek sou word aangesien dit nêrens na die Jodevervolg verwys nie.

- **Jesaja het ook nie na Sanherib gegaan nie**

Dit is uit die opmerkings en geskrifte van Bonhoeffer baie duidelik dat dit vir hom daarvoor gegaan het dat Hitler as – onoortuigbare – tiran en diktator uit die weg geruim moes word (Rasmussen, 1972:134) – en wel nadat alles moontlik gedoen is om vreedsaam teen Hitler te getuig en dit gefaal het (Rasmussen, 1972:129-130, 136; Bethge, 1975:124; Peck, 1981:346). Bethge (1979a:70; 1979b:51; 1979c:163) wys daarop dat ons in die *Ethik* (vgl. 1966b:75-79) (uit die jaar 1940) niks anders het nie as ’n portret van Hitler die tiran (volgens Rasmussen, 1972:70-73, 135; vgl. Bartstra, 1964). “Der Menschenverächter verachtet, was Gott geliebt hat, ja, er verachtet die Gestalt des menschengewordenen Gottes

selbst" (Bonhoeffer, 1966b:79). Anders as Goerdeler, wat vir 'n tyd lank gedink het dat nog met Hitler geredeneer kon word (Rothuizen, 1969:150), het Bonhoeffer gou tot die konklusie gekom dat dit tevergeefs sou wees. Reeds in 1934 skryf hy aan Sutz uit Londen dat Hitler "verstok" is en dat die Oxford-beweging naïef is om te dink dat Hitler bekeer kan word; "wir sollen bekehrt werden, nicht Hitler" (Bonhoeffer, 1965a:42-43, GS 1). "Jesaja ist auch nicht zu Sanherib gegangen" (Bonhoeffer, 1965a:42).<sup>7</sup>

In die somer van 1940, so vertel biskop Bell, het Bonhoeffer aan hom meegedeel dat hulle moet deurdruk om Hitler "uit die weg te ruim" (Bethge, 1968:756) – 'n gedagte wat hy ook in 1941 aan Sutz herhaal het: "Ons sal Hitler onverwerp" (Bethge, 1968:762). Dit is binne hierdie konteks dat Bonhoeffer se opmerkings oor *Dummheit* (uit 1942) in *Widerstand und Ergebung* (1970:16-18) verstaan moet word (Bethge, 1979b:51; 1979c:164,166). Die dom mens is die kultureel dom mens wat blind is vir die militarisme van Hitler (Bethge, 1982:133; Rothuizen, 1985:157).

### 4.3 Besinning en praxis na 1940

Vir die periode na 1940 moet uiteraard gekyk word na gegewens in Bonhoeffer se *Ethik* (geskryf 1940-1943) en sy gevangenskapsbriewe, *Widerstand und Ergebung* (geskryf tussen 1943-1944). Die briewe wat Bonhoeffer in dié tyd aan sy verloofde, Maria von Wedemeyer, geskryf het, lewer nie juis lig op ons onderwerp nie.

#### 4.3.1 Indikasies in die *Ethik*

Die *Ethik*<sup>8</sup> bevat belangrike informasie in verband met sy optrede.

Sy studie (uit 1941) oor *Die Struktur des verantwortlichen Lebens* (1966b:238-269) bevat waarskynlik die "rypste besinning" van Bonhoeffer oor ons tema (Bethge, 1979c:166; 1982:132-136). In hierdie opstel spel Bonhoeffer die vier kentekens van die Christelike lewe uit, naamlik plaasvervanging, werklikheidsbetrokkenheid, skuldoorname en waagmoed tot 'n vrye besluit. Dis duidelik dat die begrip verantwoordelikheid al hoe meer sentraal in Bonhoeffer se etiek te staan gekom het (Ott, 1966:223-239; Bethge 1979b:577-62; Bethge in Baas,

---

7 Zimmermann (1969:141-142) oordeel saam met Bethge, en anders as Niesel, dat Bonhoeffer iets anders bedoel het met sy uitspraak dat hulle houding teenoor Hitler moet verander.

8 Sperma Weiland (1970:59) betreur die feit dat Bethge die verskillende dele van die *Ethik* nie chronologies geplaas het nie. Anthonissen (1993:175) vestig die aandag daarop dat die nuwe uitgawe van die *Ethik* van 1991 (Feil, E. *et al.*, München : Kaiser) geen groot spronge in Bonhoeffer se etiese besinning aantoon nie (bv. 'n beweging van die kerk na die wêreld) maar eerder op 'n groter eenheid in sy werk wys.



1979:94-95). Hy het 'n verantwoordelikheidsetiek bepleit teenoor morele willekeurigheid en morele absolutisme (Burtness, 1985:121).

Verantwortung geschieht vor Gott und für Gott, vor den Menschen und für die Menschen, immer ist es Verantwortung der Sache Jesu Christi und allein darin eine Verantwortung des eigenen Lebens. Verantwortung gibt es nur im Bekenntnis zu Jesus Christus mit Wort und Leben (1966b:237).

Ook die kerk besit 'n politieke verantwoordelikheid teenoor die wêreld (1966b: 344, 371-373). Huber (1995:256, 259) wys egter daarop dat Bonhoeffer se verantwoordelikeidsbegrip te veel een-dimensioneel is en wederkerigheid en medeverantwoordelikheid te min beklemtoon.

### • Plaasvervanging

Die eerste kenmerk van die verantwoordelike lewe is *plaasvervanging*. Die mondige mens, anders as die domme, neem verantwoordelikheid oor van daardie ampsdraers wat nie hulle opdragte uitgevoer en verantwoordelikhede nagekom het nie.

### • Werklikheidsbetrokkenheid

Die tweede kenmerk is *werklikheidsbetrokkenheid* (waarskynlik as antwoord op die tweede vraag van Feuerbach aan die teologie – vgl. Bethge, 1979a:96).<sup>9</sup> In 'n verantwoordelike lewe gaan dit nie oor die oorweging van prinsipes nie maar oor 'n analise van die werklikheid en oor die konkrete daad. Ons nood is immers nie dat ons nie *weet* wat om te doen nie, maar dat ons nie *doen* wat ons weet nie (Bonhoeffer, 1965c:540, GS 4). Alles is nie vooraf in prinsipes vasgelê nie, maar ontstaan met die gegewe situasie. Die vraag ontstaan of Bonhoeffer nie hiermee 'n prinsipiële etiek afwys nie en wel ten gunste van 'n situasie-etiek (vgl. Burtness, 1985:69). Dit is waar dat Bonhoeffer nie wou weet van ewige prinsipes nie (Bethge, 1979a:30) – 'n etiek van prinsipes help nie in krisissituasies nie (Bethge, 1975:135) – en dat die konkrete situasie vir hom belangrik was (De Gruchy, 1989:171), maar dit is ook waar dat hy bedag was op die gevare van 'n abstrakte situasie-etiek (Ott, 1966:237). Sy motief was: handel nie uit prinsipe nie maar uit verantwoordelikheid vir die toekoms (Ott, 1966:238) en met verrekening van die resultaat van 'n daad.<sup>10</sup> Bonhoeffer was bevrees daarvoor dat sy optrede gesien sou word as 'n universele norm vir verset en opstand, onafhanklik van die spesifieke konteks (Rasmussen, 1972:143, 146; De Gruchy, 1984:95, 118;

9 Die volgende opmerking van Kamphuis (1997:136) hou nie genoegsaam rekening met Bonhoeffer se standpunt oor 'n verantwoordelike werklikheidsbetrokke lewe nie: "Tegelijk verhinderde zijn openbaringsbegrip hem aan de betekenis van die radicale navolging voor het leven van de christen in deze wereld ten volle recht te doen." (Vgl. ook De Lange, 1985.)

10 Uiteraard ontstaan die vraag hier of hierdie standpunt nie self reeds 'n prinsipe impliseer nie.

Elshtain, 1997:224). Daarmee is gesê: prinsipe en situasie mag nooit vanmekaar losgemaak word nie (Rothuizen, 1969:330, 375; 1985:229, 170).

Dit was vir Bonhoeffer (1966b:254) duidelik dat 'n situasie kan ontstaan waar “nood die wet breek”, maar die grensgeval mag nooit die normale word nie. Wie 'n noodsituasie tot prinsipe verhef, loop hom teen die lewenswette te pletter (Bonhoeffer, 1970:20). Vir Bonhoeffer was die moord op Hitler duidelik 'n laaste uitweg, 'n *ultima ratio* “in einer ausserordentlichen Situation gesetzlicher Gesetzlosigkeit” (Bethge, 1979c:170). Hieroor bestaan onder navorsers eenstemmigheid (Bethge, 1968:832, 829; 1975:134; Rasmussen 1972:145; Baas, 1979:34; De Gruchy, 1984:97; Godsey, 1994:67). Hierdie *ultima ratio* was dan deur die volgende voorwaardes bepaal (Rasmussen, 1972:137-145): daar moet duidelike bewyse van growwe magmisbruik aanwesig wees (en daar was); 'n burger mag slegs optree as hoër amptenare faal (wat die geval was); die slaagkans moet groot wees (waaroor later meer<sup>11</sup>) en daarmee saam die vestiging van 'n nuwe orde; minimale geweld moet gebruik word (net soveel as wat nodig is om te slaag); alle ander vreedsame middels moes gefaal het (wat die geval was).

Ook vir Luther was die *pecca fortiter* geen goedkoop uitweg nie maar 'n laaste uitkoms (Bonhoeffer, 1968:24).

#### • Skuldoorname

Die derde kenmerk van 'n verantwoordelike lewe is *skuldoorname* (Bonhoeffer, 1966b:255-256; vgl. Botha, 1989). Dit is opvallend watter groot aandag daar aan die begrip skuld (skuldoorname, skuldbelydenis) in die teologie van Bonhoeffer toegeken word. Tereg is opgemerk dat hy 'n oormatige skuldbesef gehad het en dat hy hierin 'n egte Lutheraan was (Rothuizen, 1985:82, 88). By die konsep van skuldoorname speel die Christologiese model 'n groot rol. Tot die struktuur van die verantwoordelike etiese handeling hoort die bereidheid om, soos Christus, skuld op jou te neem (Zimmermann, 1969:175) – vandaar die deelname aan die sameswering. Bonhoeffer se verzet het vanuit 'n diep skuldbewussyn plaasgevind en daarom het hy nooit sy daad probeer regverdig of vergoelike nie; hy het verantwoordelikheid daarvoor aanvaar en die oordeel aan God oorgelaat (Bethge, 1975:132, 133; 1979c:172). Hy was steeds bewus daarvan dat die sameswering nooit met 'n skoon gewete uitgevoer kon word nie maar slegs in vertroue op die vergifnis van God (De Gruchy, 1984:97). Dis immers nie net die samesweerders wat skuldig was nie, maar ook hulle wat niks gedoen het nie. Die verantwoordelike mens swig nie voor prinsipiële oorwegings nie maar tree op, neem die skuld op hom, laat die oordeel aan God oor en dra die gevolge van sy optrede (Bethge, 1979b:61).

---

11 Hitler se buitengewone voorgevoel het hom egter telkens laat ontkom (vgl. Hoffmann, 1955:134-135).

Alhoewel Bonhoeffer dit nie op dieselfde plek as skuldoorname behandel nie, moet in hierdie verband ook na sy siening oor skuldbelydenis<sup>12</sup> gekyk word (1966b:117-123). Hy was diep bewus van die persoonlike en kerklike skuld en dat dit voor God bely moet word. In hierdie lig moet die *Bekentnis* van Bethel (1933) gesien word. Bonhoeffer het egter gewaarsku dat 'n skuldbelydenis nooit as 'n goeie werk beskou mag word nie; dit mag ook nie in vaaghede omhul word nie maar moet altyd oor konkrete sondes gaan (1954:91).

#### • Waagmoed tot 'n vrye besluit

Die vierde kenmerk van 'n verantwoordelike lewe is *waagmoed tot 'n vrye besluit*. In hierdie verband kan ook verwys word na Bonhoeffer se (latere) geskrif *Stationen auf dem Wege zur Freiheit*, waarskynlik geskryf op 21 Julie 1944 na die mislukte aanslag deur Stauffenberg op die lewe van Hitler, waarmee ook Bonhoeffer se lewe in gedrang gekom het (Rasmussen, 1972:78). Daarin lees ons: “Allein in der Tat ist die Freiheit” (1970:403; 1966b: vooraf). Die Christelike lewe bestaan immers uit twee dinge, naamlik gebed en reg doen (Pangritz, 1997:268).

#### Bonhoeffer se kritiek op die tweeryke-leer

Gegewens uit die *Ethik* sou onvolledig wees indien nie ook verwys is na Bonhoeffer se kritiese hantering van die bekende tweeryke-leer nie (1966b:208-220; vgl. Ruppert, 1987:194-201). Die probleem met die Lutherse tweeryke-leer is daarin geleë dat dit politieke konserwatisme in die hand werk en eerder die mag van die staat as individuele verantwoordelikheid beklemtoon (Green, 1972: 334). Vanuit die Christologie word duidelik “dass es kein wirkliches Christsein ausserhalb der Wirklichkeit der Welt und keine Weltlichkeit ausserhalb der Wirklichkeit Jesus Christi gibt” (1966b:213; vgl. 1966b:343, 348). Hoewel Bonhoeffer die denke in twee ruimtes – die een Goddelik (kerk) en die ander wêreldlik (staat) – afgewys het, het hy tog nooit heeltemal daarvan losgekom nie (vgl. Bonhoeffer, 1966b:354; Rothuizen, 1969:340-353; 1985:125, 131). Tog het hy deur sy hantering van die laaste en voorlaaste dinge (1966b:128-152) laat sien dat die twee ryke eerder *na* mekaar as *naas* mekaar funksioneer (Rothuizen, 1985:129). Tereg merk Bethge (1979b:55-56) op: “So widersteht Bonhoeffer sowohl einer spiritualistischen Trennung wie einer säkularistischen Identifikation von Glaube und Politik”. Vandaar ook sy vraag of daar nie by gereformeerdes meer begrip is vir die eenvoudige gehoorsaamheid en navolging as by die Lutherane met hulle

12 Die skuldbelydenis van W.D. Jonker in Rustenburg 1990 (De Gruchy, 1997:362) asook dié van die vier Potchefstromers in 1997 (*Woord en Daad*, 361/1997) word meer begryplik indien dit verstaan word teen die agtergrond van die twintigste-eeuse (Europese) kerkgeskiedenis.

tweeryke-leer nie (vgl. Zimmermann, 1969:128).<sup>13</sup> Bonhoeffer se “holistiese” benadering, met sy kritiese instelling teenoor persoons- en saak-etiek (1966b:341-352; vgl. ook De Lange, 1987:134-155), het sekerlik daartoe bygedra dat hy wel tussen predikant en politikus onderskei het, maar dit nie geskei het nie. Met sy verantwoordelike-etiek “überwand Bonhoeffer das tödlich gewordene Auseinander fallen der zwei Reiche, ohne sie doch einfach zu identifizieren” (Bethge, 1979b:61). Bonhoeffer was genoeg Lutheraan om die dualiteit van denke in twee ruimtes (kerk en staat) te handhaaf, maar hy was ook genoeg Barthiaan om die dualisme daartussen te deurbreek en geloof en politiek veel nouer op mekaar te betrek.

### 4.3.2 Indikasies in *Widerstand und Ergebung*

Aandag moet ook gegee word aan Bonhoeffer se laaste geskrifte, naamlik sy gevangenskapsbriewe. Werp dit enige lig op die sameswering en die aanslag op Hitler?

'n Belangrike dokument wat hier ondersoek moet word, is *Nach zehn Jahren* (1970:11-27) waarin Bonhoeffer rekenskap gee van die afgelegde weg sedert Hitler op 30 Januarie 1933 aan bewind gekom het. Die dokument is aan drie vriende, Von Dohnanyi, Oster en Bethge, gerig en as Kersfeesgeskenk bedoel. Dit is op Nuwejaarsdag 1943 geskryf in 'n tyd van groot verwagting tydens die verzet (Bethge, 1975:129; Huber, 1995:254) en kan as versetsdokument getipeer word (Bethge, 1979a:72-73). Dit weerspieël die gees en gedagtes van die same-sweerders (Rasmussen, 1972:63). In hierdie dokument word verskillende onderwerpe aangeraak. So wys Bonhoeffer (1970:14) daarop dat die man wat uiteindelik staande bly, nie die man is wat sy denke, sy prinsipes, sy gewete, sy vryheid of sy deug tot hoogste maatstaf verhef nie, maar die man wat bereid is om, alleen aan God gebonde, alles te offer en in gehoorsaamheid en verantwoordelikheid te handel.

Hy wys verder op die belangrikheid daarvan om ook die resultaat in die etiese besinning te betrek. Dit is immers “viel leichter, eine Sache prinzipiell als in konkreter Verantwortung durchzuhalten” (1970:16). Die groot vraag is “wie eine kommende Generation weiterleben soll” (1970:16). Ook domheid kom ter sprake, maar dan nie as intellektuele domheid nie, maar wel as gebrek aan insig en deursig (De Lange, 1986:68). Hiervan kan slegs dan innerlik bevry word as die uiterlike bevryding (deur die Geallieerde Magte?) plaasvind (1970:18). Dis tyd-mors om die domme te probeer oorreed.

---

13 Rothuizen (1970:24) maak die interessante opmerking dat daar in die Duitsland van Hitler nie te veel Lutherse tweeryke-leer was nie (soos Barth gemeen het), maar te min – vandaar die vermening van kerk en staat (en staatsoorheersing van die kerk).

Ook ander temas is aangeraak, onder andere liefde tot die swakke, immanente geregtigheid, Godsheerskappy in die geskiedenis, vertroue, kwaliteit, medelye, optimisme (oor 'n beter aardse toekoms) ensovoorts.

Dit is duidelik dat Bonhoeffer se komplot-etiek verstaan moet word teen die agtergrond van sy solidariteit met mense, veral die swakke en ontregte (vgl. Clements, 1986:36-37; Smit, 1995:3-16).

Nog 'n dokument wat op ons onderwerp lig werp, is *Was heisst: Die Wahrheit sagen?* (1966b:385-394), geskryf in Tegel 1943 tydens die ondervraging (Burtness, 1985:128-129). Dit is duidelik dat Bonhoeffer hom distansieer van Kant se kontekslose en universele waarheidsbeskouing en die waarheid op die hier en nou betrek (Bethge, 1979a:93). Volgens Bonhoeffer word die waarheid kontekstueel bepaal. Hy illustreer dit aan die hand van die voorbeeld van die skoolkind wat weier om op 'n vraag van die onderwyser te erken dat sy vader beskonke huis toe gekom het. Die waarheid as ooreenstemming tussen denke en spreke is ontoereikend. Net sinici praat altyd die waarheid. In 'n brief aan Bethge (Desember 1943) resoneer dieselfde gedagte as Bonhoeffer vra: "Warum wird im A.T. kräftig und oft zur Ehre Gottes gelogen ... totgeschlagen, betrogen, geraubt, die Ehe geschieden, sogar gehurt ..., gezweifelt u. gelästert und geflucht, während es im N.T. dies alles nicht gibt?" (1970:176). Sperna Weiland (1970:88) verwys daarna hoedat Bonhoeffer in talle verhore voor Roeder "liegende de waarheid zei".

Teen hierdie breë agtergrond kan enigszins begrip opgebou word vir die antwoord wat Bonhoeffer aan Latmiral gegee het – en daarmee is ons terug by die vraag waarmee ons begin het: As 'n dronk bestuurder oor die Kurfürsterdamm jaag, dan is dit nie die enigste of vernaamste taak van 'n predikant om die slagoffers van die dwaas te begrawe en sy familie te troos nie; belangriker tog is dit om die dronklap agter die stuurwiel uit te pluk (vgl. Zimmermann, 1969:77; Rothuizen, 1969:118; 1985:23; Rasmussen, 1972:145; McClendon, 1986:198).

Hitler, die dronk motorbestuurder, moes uit die weg geruim word.

## 5. Evaluering

Dit is duidelik dat Bonhoeffer se optrede uiteenlopend beoordeel word. Was hy eers romantikus, daarna mistikus en uiteindelik radikalis (vgl. Neven, 1992:5-7)? Was hy eers profeet, toe piëtis en ten slotte politikus (Pangritz, 1997:258)? Was hy situatis en sekularis, of was hy bloot 'n tragiese figuur, soos McClendon (1986:200-207) oordeel? Die metodes en middele waarvoor Bonhoeffer gekies het, was immers nóg Christelik nóg effektief (McClendon, 1986:205-207). Ook Niemöller keur Bonhoeffer se optrede af (vgl. Bethge, 1979b:54) en Huber (1995:

262) pleit eerder vir 'n nie-gewelddadige optrede (vgl. ook Zeldenrust, 1975:164-165).

Drie aspekte moet by 'n beoordeling van Bonhoeffer se optrede verreken word, naamlik – was sy metodologie korrek, was sy optrede polities haalbaar en was dit teologies verantwoord ?

Vooraf moet egter opgemerk word dat Bonhoeffer in 'n krisissituasie geleef en geskryf het sodat sy etiek die kenmerke dra van 'n krisis-etiek, 'n grens-etiek, en dus mag dit nie op simplistiese wyse veralgemeen word nie. Daarby moet verreken word dat hy soms in sy optrede en formulering 'n neiging tot ekstremisme<sup>14</sup> en radikaliteit openbaar het wat homself in 'n vinnig verskuivende konteks in moeilikhede laat beland het (Van Ruler, 1972:173; vgl. Van der Berk, 1974).

Die metodologie van Bonhoeffer lewer bepaalde probleme. Dit is onvoldoende vir morele keuses (Rasmussen, 1972:163) en ook onvoldoende om die wil van God in 'n konkrete situasie te ken (Rasmussen, 1972:168). Daarby is dit foutief om preskriptiewe en prinsipiële etiek teen konkrete en kontekstuele etiek af te speel. Om te beweer dat dit nie (soseer) op prinsipies aankom nie maar op praksiis, is juis ook 'n prinsipie, sodat Bonhoeffer hom uiteindelik self nie (volkome) aan 'n gesindheidsetiek kon ontworstel nie (Rasmussen, 1972:156-161).

Rasmussen (1972:174-211) het op 'n indringende wyse die (politieke) leemtes in die verzet van die samesweerders blootgelê. Hy wys daarop dat die verzetbeweging nie oor genoegsame troepe en tegnisië beskik het nie en geen beroepsrewolusionêr ingesluit het nie. Daar was meer komplotgesprekke as aksie sodat die langdradige beplanning die sameswering uiteindelik gekelder het. Die samesweerders was afkerig om geweld te gebruik en om Nazi-metodes na te volg. Daar is ook geen steun van die werkers gewerf nie. Volgens Rasmussen (1972:200) was daar 'n totale gebrek aan 'n etiek van verzet. Daar was ook 'n krisis in politieke visie – 'n demokrasie is byvoorbeeld verwerp. Dit was 'n geval van te min, te laat. “The strength of the conspiracy was in its *right disposition* to action. Its weakness was in the lack of the disposition to *right action*” (Rasmussen, 1972:210).

Selfs al sou ons toegee dat Rasmussen soms oordryf, moet erken word dat daar by die verzetbeweging groot en ernstige politieke leemtes aanwesig was. Dit bly 'n ope vraag of die versetpoging sou geslaag het indien Hitler geëlimineer sou gewees het.

---

14 Vergelyk sy uitspraak dat wie hom van die Belydende Kerk afskei, hom van die heil afskei (Rothuizen, 1969:178; Sperna Weiland, 1970:44, Bethge, 1979a:56; De Gruchy, 1988:24) Later het die Belydende Kerk Bonhoeffer teleurgestel vanweë die kerk se toegeeflike houding ten opsigte van die eed van getrouheid aan Hitler (Antonissen, 1993:168).

Ietwat meer aandag moet aan die teologiese oorwegings gegee word en dan veral aan die Christologiese motivering. Bonhoeffer se etiek is immers in geen geringe mate Christologiese etiek nie, soos ons gesien het.

Ons moet erken dat Bonhoeffer op indrukwekkende wyse gepoog het om 'n tiranmoord teologies en Christologies te verantwoord (hoewel nie te regverdig nie). Maar het hy daarin geslaag?

Dit is uit die optrede van Christus duidelik dat Hy hom nóg in isolasie teruggetrek het (Essene), nóg rewolusionêr teen die Romeinse imperialisme verset het (Selote). Dat die Romeine nie sagkens met vryheidsliewende Jode omgegaan het nie, blyk uit die verhaal van die moord op 'n aantal Galileërs deur Pilatus (Luk. 13:1). Christus het nooit gewelddadig opgetree teen die tiranne van sy tyd nie maar die weg van die koninkryk van God gevolg waar geweld klaarblyklik feitlik geen rol speel nie (Joh. 18:36).

Dit is daarom jammer dat Bonhoeffer nie tekste soos Matteus 26:52, Johannes 18:36 en 2 Korintiërs 10:4 in sy teologiese besinning betrek het nie.

'n Tiranmoord word in die nie-Christelike etiek aanvaar. Wat “besonders”, wat “meer” doen Christene indien ook hulle dit aanvaar (Matt. 5:47)? Die groot vraag moet gestel word: het Bonhoeffer nie met sy voorbereiding van 'n tiranmoord 'n streep getrek deur sy navolging van Christus nie?

Verder is die uitwerking van die motief van skuldoorname nie kritiekvry nie. Het Bonhoeffer nie twee betekenis van skuld met mekaar verwar nie? Jesus word 'n voorbeeld vir diegene wat hulle besmet met skuld deur dade van verset waardeur hulle die Goddelike wet oortree, in plaas van om slegs voorbeeld te wees vir die forensiese opneem van skuld (Rasmussen, 1972:172).

Met hierdie opmerkings is die optrede van Bonhoeffer nie veroordeel nie maar wel geproblematiseer. So 'n moedige daad laat hom nie maklik veroordeel nie maar dit mag ook nie op 'n goedkoop wyse vergoel word nie – selfs al word dit ook met 'n diep skuldbewussyn onderneem. Hoe sou Afrika met sy tirannieke regeerders, sy magmisbruik en skending van menseregte, daar uitsien indien links en regs van die opsie van 'n tiranmoord gebruik gemaak word?

## 6. Samevatting

Dit is waar dat Bonhoeffer sy Christelike geloof baie nou met politiek en spesifiek met 'n tiranmoord verbind het, maar dis ook waar dat “there is a sense in which Bonhoeffer's political praxis outran his theological statements” (De Gruchy, 1989:170).

In an extraordinary way he brought together personal piety and political responsibility, faith and works, freedom and obedience, justification and sanctification, church and world, sacred and secular (Godsey, 1994:64).

What is so unusual about Bonhoeffer is that his rare combination of spiritual depth, sound doctrine, and social concern has made him attractive to a broad spectrum of Christians ... (Godsey, 1994:67).

Na ons oordeel kan 'n tiranmoord verduidelik en selfs rasioneel deursigtig gemaak word, maar nooit kan dit teologies-eties regverdig word nie.

## **Bibliografie**

- ANTONISSEN, C.A. 1993. Die geloofwaardigheid van die kerk in die teologie van Dietrich Bonhoeffer. Stellenbosch : US. (Proefskrif.)
- AQUINAS, ST. THOMAS. 1989. Summa Theologiae: A concise translation. Londen : Eyre & Spottiswoode. (Ed. T. McDermott.)
- BAAS, A.G., *et al.* 1979. Werken met Bonhoeffer. Baarn : Ten Have.
- BARTH, K. 1969. Die Kirchliche Dogmatik 111/4. Zürich : EVZ-Verlag.
- BARTSTRA, J.S. 1964. Adolf Hitler. Antwerpen : Zeist.
- BETHGE, E. 1968. Dietrich Bonhoeffer: Theoloog/Christen/tijdgenoot. Utrecht : Ambo
- BETHGE, E. 1975. Bonhoeffer: Exile and martyr. New York : Seabury Press.
- BETHGE, E. 1979a. Bonhoeffer: An illustrated biography in documents and photographs. New York : Harper & Row.
- BETHGE, E. 1979b. Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes (1976). (*In* Bethge, E. Am gegebenen Ort: Aufsätze und Reden 1970-1979. München : Kaiser. p. 48-62.)
- BETHGE, E. 1979c. Widerstand und Terrorismus. Am Beispiel von Dietrich Bonhoeffers Schrift zur Gewalt (1978). (*In* Bethge, E. Am gegebenen Ort: Aufsätze und Reden 1970-1979. München : Kaiser. p. 158-174.)
- BETHGE, E. 1982. Dietrich Bonhoeffers Weg vom 'Pazifismus' zur Verschwörung. (*In* Pfeifer, H. (Hrsg.) Frieden – das unumgängliche Wagnis: Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers. München : Kaiser p. 119-136.)
- BETHGE, E. 1995. Friendship and resistance: Essays on Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids : Eerdmans.
- BONHOEFFER, D. 1954. Life together. London : SCM (oorspr. 1938).
- BONHOEFFER, D. 1960. Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München : Kaiser.
- BONHOEFFER, D. 1965a. Gesammelte Schriften 1. München : Kaiser (Hrsg. E. Bethge) (afkorting GS 1).
- BONHOEFFER, D. 1965b. Gesammelte Schriften 2. München : Kaiser (GS 2).
- BONHOEFFER, D. 1965c. Gesammelte Schriften 4. München : Kaiser (GS 4).
- BONHOEFFER, D. 1966a. Gesammelte Schriften 3. München : Kaiser (GS 3).
- BONHOEFFER, D. 1966b. Ethik. München : Kaiser.
- BONHOEFFER, D. 1968. [Oorspr. 1937.] Navolging. Amsterdam : Ten Have.
- BONHOEFFER, D. 1970. Widerstand und Ergebung (Neuausgabe). München : Kaiser
- BONHOEFFER, D. 1972. Gesammelte Schriften 5. München : Kaiser (GS 5).
- BONHOEFFER, D. 1974. Gesammelte Schriften 6. München : Kaiser (GS 6).



- BONHOEFFER, D. & VON WEDEMEYER, M. 1994. Love letters from cell 92 (1943-1945). (Edited by Ruth-Alice von Bismarck and Ulrich Kabitz, with a proscript by Eberhard Bethge). London : Harper Collins.
- BOSANQUET, MARY. 1968. Bonhoeffer a true patriot. London : Mowbrays.
- BOTHA, J.G. 1989. 'n Sistematies-teologiese ondersoek na die rol van die skuldvraag in die denke en praxis van Dietrich Bonhoeffer tussen die jare 1924-1945. Bellville : UWK. (Proefskrif.)
- BRUNNER, E. 1939. Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich : Zwingli-Verlag.
- BURTNESS, J.H. 1985. Shaping the future: The ethics of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia : Fortress.
- CALVYN, J. 1984-1992. Institusie van die Christelike godsdiens 1559 (1-4). Potchefstroom : CJBf. (Vert. H.W. Simpson.)
- CLEMENTS, K.W. 1986. A patriotism for today: Love of country in dialogue with the witness of Dietrich Bonhoeffer. London : Collins.
- DE GRUCHY, J.W. 1984. Bonhoeffer and South Africa: Theology in dialogue. Grand Rapids : Eerdmans.
- DE GRUCHY, J.W. 1988. Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ. London : Collins.
- DE GRUCHY, J.W. 1989. Bonhoeffer and confessing Christ in South Africa today. (*In* Theron, P.F. & Kinghorn, J., *red.* Koninkryk, kerk en kosmos: Huldigingsbundel ter ere van prof. W.D. Jonker. Bloemfontein : Pro Christo. p. 164-178.)
- DE GRUCHY, J.W. 1995. Patriotism: true and false. Reflections on Bonhoeffer, oom Bey and the flag. (*In* Villa-Vicencio, C. & Niehaus, C. Many cultures, one nation: Festschrift for Beyers Naudé. Kaapstad : Human & Rousseau. p. 55-68.)
- DE GRUCHY, J.W. 1997. Bonhoeffer, apartheid and beyond: The reception of Bonhoeffer in South Africa. (*In* De Gruchy, J.W., *ed.* Bonhoeffer for a new day: Theology in a time of transition. Grand Rapids : Eerdmans. p. 353-365.)
- DE KLERK, P.J. 1967. Tot U bid ek. Potchefstroom : Pro Rege.
- DE LANGE, F. 1985. Grond onder de voeten: burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer. Kampen : Van den Berg.
- DE LANGE, F. 1986. Een burger op z'n best: Dietrich Bonhoeffer. Baarn : Ten Have.
- DE LANGE, F. 1987. Wie zijn ziel behouden wil: Dietrich Bonhoeffer als man uit een stuk. (*In* Het leven is meer dan ethiek: Studies aangeboden aan prof. dr. G. Th. Rothuizen. Kampen : Kok. p. 134-155.)
- DE SANTA ANA, J. 1976. The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation. *Ecumenical Review*, 28(2):188-197, April.
- DUMAS, A. 1971. Dietrich Bonhoeffer: Theologian of reality. London : SCM Press.
- DURAND, J.J.F. 1985. Review article "Bonhoeffer and South Africa". *Journal of Theology for Southern Africa*, 50:63-65, March.
- DUVENAGE, S.C.W. 1954. Die navolging van Christus. Potchefstroom : Pro Rege.
- ELSHTAIN, J.B. 1997. Caesar, sovereignty, and Bonhoeffer. (*In* De Gruchy, J.W., *ed.* Bonhoeffer for a new day: Theology in a time of transition. Grand Rapids : Eerdmans. p. 223-235.)
- ERICKSON, R.P. 1985. Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Immanuel Hirsch. New Haven : Yale University Press.
- FEIL, E. 1985. The theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia : Fortress.
- FEIL, E. 1992. Aspekte der Bonhoefferinterpretation: Ein Rückblick auf das vergangene Jahrzehnt. *Theologische Literaturzeitung*, 117(1):80-99, Februar.
- FLOOR, L. 1968. Bespreking van Bethge se biografie oor Bonhoeffer. *In die Skriflig*, 2(7): 55-56.

GS *Kyk* Bonhoeffer – Gesamelte Skrifte

- GEESINK, W. 1932. Gereformeerde Ethiek 2. Kampen : Kok.
- GODSEY, J.D. 1960. The theology of Dietrich Bonhoeffer. Philadelphia : Westminster Press.
- GODSEY, J.D. 1994. Dietrich Bonhoeffer. (*In* Ford, D.F., ed. The modern theologians 1: An introduction to Christian theology in the twentieth century. Oxford : Blackwell. p. 50-70.)
- GREEN, C.J. 1972. The sociality of Christ and humanity: Dietrich Bonhoeffer's early theology. Missoula/Montana : Scholars Press.
- GUSTAFSON, J.M. 1984. Ethics from a theocentric perspective 2. Chicago : The University of Chicago Press.
- HAMILTON, K. 1965. Revolt against heaven. Grand Rapids : Eerdmans.
- HENRY, C.F.H. 1980. Aspects of Christian social ethics. Grand Rapids : Baker.
- HERON, A.I.C. 1980. A century of Protestant theology. London : Lullerworth Press.
- HOFFMANN, H. 1955. Hitler was my friend. London : Burke.
- HUBER, W. 1995. Answering for the past, shaping the future: In memory of Dietrich Bonhoeffer. *The Ecumenical Review*, 47(3):252-262, Jul.
- HUNTEMANN, G. 1993. The other Bonhoeffer: An evangelical reassessment of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids : Baker.
- JEHLE, H. 1981. Dietrich Bonhoeffer on war and peace. (*In* Klassen, A.J., ed. A Bonhoeffer legacy: Essays in understanding. Grand Rapids : Eerdmans. p. 362-366.)
- KAIROS. 1987. The Kairos Document: A challenge to the church. A theological comment on the political crisis in South Africa. Braamfontein : Skotaville.
- KAMPHUIS, B. 1997. Als een verzegelde trein in vreemde land. De radicaliteit van de navolging bij Dietrich Bonhoeffer. (*In* Schaeffer, J.H.F., Smit, J.H. & Tromp, Th., reds. Nuchtere noodzaak: Ethiek tussen navolging en compromis. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J. Douma. Kampen : Kok. p. 127-137.)
- KELLY, G.B. 1984. Liberating faith: Bonhoeffer's message for today. Minneapolis : Augsburg Press.
- KOCH, W. 1971. Kirche und Staat im Dritten Reich. Kampen : Kok.
- KOEKEMOER, J.H. 1972. Die Christologie van die Nuwe Teologie. Pretoria : UP (Proefskrif.)
- KRAUSE, G. 1981. Bonhoeffer, Dietrich (1906-1945). (*In* Theologische Realenzyklopädie Band 7. Berlin : De Gruyter. p. 55-66.)
- LASSERRE, J. 1956. Der Krieg und das Evangelium. München : Kaiser.
- LEHMANN, P. 1963. Ethics in a Christian context. New York : Harper & Row.
- MANENSCHIJN, G. 1984. Burgerlijke ongehoorzaamheid: Over grenzen aan politieke gehoorzaamheid in een democratische rechts- en verzorgingsstaat. Baarn : Ten Have
- MARTY, M.E., ed. 1962. The place of Bonhoeffer: Problems and possibilities in his thought. New York : Associated Press.
- McCLENDON, J.Wm (Jr.). 1986. Systematic theology: Ethics. Nashville : Abingdon.
- MOLTMANN, J. & WEISSBACH, J. 1967. Two studies in the theology of Bonhoeffer. New York : Charles Scribner & Sons.
- MORRIS, K.E. 1986. Bonhoeffer's ethic of discipleship. University Park/Pennsylvania : State University Press.
- MÜLLER, H. 1961. Von der Kirche zur Welt: Ein Beitrag zur Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Hamburg : Bergstedt.
- NAUDÉ, BEYERS. 1995. My land van hoop: Die lewe van Beyers Naudé. Kaapstad : Human & Rousseau.
- NEVEN, G.W. 1992. Bonhoeffer: Theoloog van het kruis. Kampen : Kok.

- NOORDMANS, O. 1986. *Verzamelde Werken 6*. Kampen : Kok.
- ORIGEN. 1965. *Contra Celsum*. Cambridge : The University Press.
- OTT, H. 1966. *Wirklichkeit und Glaube: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*. Zurich : Vandenhoeck & Ruprecht.
- PANGRITZ, A. 1997. *Sharing the destiny of his people. (In De Gruchy, J.W., ed. Bonhoeffer for a new day: Theology in a time of transition. Grand Rapids : Eerdmans. p. 258-277.)*
- PECK, W.J. 1981. *The role of the "enemy" in Bonhoeffer's life and thought. (In Klassen, A.J., ed. A Bonhoeffer legacy: Essays in understanding. Grand Rapids : Eerdmans. p. 345-361.)*
- PETERS, T.R. 1976. *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*. München : Kaiser.
- RASMUSSEN, L. 1972. *Dietrich Bonhoeffer: Reality and resistance*. Nashville : Abingdon Press.
- ROOMS-KATOLIEKE KERK (RKK). 1994. *The Catechism of the Catholic Church*. Gwero : Mambo.
- ROTHUIZEN, G. Th. 1969. *Aristocratisch Christendom: Over Dietrich Bonhoeffer: leven, verzet, ecumene, theologie*. Kampen : Kok.
- ROTHUIZEN, G. Th. 1970. *Wat is theologie? Bonhoeffer's laatste woord tot zijn studenten*. Kampen : Kok.
- ROTHUIZEN, G. Th. 1985. *Een spaak in het wiel: Dietrich Bonhoeffer over de vrede*. Baarn : Ten Have.
- RUPPERT, M. 1987. *Het Rijk Gods en de wêreld: Over de verhouding tussen het Rijk Gods en de wêreld naar aanleiding van Luthers onderscheiding van het eeuwige Rijk van God en Gods tijdelijke wêreldlijke regiment*. Kampen : Kok.
- RYAN, C. 1990. *Beyers Naudé: Pilgrimage of faith*. Kaapstad : David Philip.
- SEEBERG, R. 1911. *System der Ethik im Grundriss*. Leipzig : Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- SENECA: Seneca III. 1975. *Moral Essays III. De Beneficiis. (The Loeb Classical Library.)* London : William Heinemann.
- SCHLATTER, A. 1961. [Oorspr. 1929.] *Die Christliche Ethik*. Stuttgart : Calver Verlag.
- SMIT, D. 1995. *Dietrich Bonhoeffer and "The Other"*. *Journal of Theology for Southern Africa*, 93:3-16, Dec.
- SPERNA WEILAND, J. 1970. *Het einde van de religie: verder op het spoor van Bonhoeffer*. Baarn : Het Wereldvenster.
- STAVAST, L.H. 1973. *Die Nuwe Teologie. Jubileum Jaarblad. Hammanskraal : Die Hammanskraalse Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika*.
- THIELICKE, H. 1966. *Theologische Ethik II/2: Ethik des Politischen*. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck).
- TRILLHAAS, W. 1970. *Ethik*. Berlyn : De Gruyter.
- VAN DEN BERK, M.F.M. 1974. *Bonhoeffer, boeiend en geboeid: de theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid*. Meppel : Boom.
- VAN DER VYVER, G.C.P. 1969. 'n Perspektief op 'n Suid-Afrikaanse bydrae tot die teologie. *Koers*, 37(5), April.
- VAN RULER, A.A. 1970. *Het einde van een huishoudelijke twist*. *Kerk en Theologie*, 21(1):1-13, Januarie.
- VAN RULER, A.A. 1972. *Theologisch Werk V*. Nijkerk : Callenbach.
- VAN WYK, J.H. 1987. *Die probleem van verzet. (In Van der Walt, B.J., red. 'n Reformatoriese kommentaar op die Kairos-dokument Potchefstroom : IRS. p. 9-18. Studiestuk. p. 231, 232.)*
- VERKUYL, J. 1983. *Gedenken en verwachten: Memoires*. Kampen : Kok.

- VON HARNACK, A. 1963. *Militia Christi: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft (oorspr. 1905).
- VORSTER, J.M. 1984. *Die Neo-Marxistiese Politieke Teologie in Suid-Afrika: 'n Gereformeerd-apologetiese studie*. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif.)
- WEBER, E.A.W. 1976. *Der Begriff der Verantwortung in der Theologie Martin Luthers und Dietrich Bonhoeffers*. Pretoria : Unisa. (Proefskrif.)
- WHITE, R.E.O. 1981. *The changing continuity of Christian ethics 2: The insights of history*. Exeter : Paternoster.
- WIND, R. 1991. *A spoke in the wheel: The life of Dietrich Bonhoeffer*. London : SCM Press.
- WOELFEL, J.W. 1970. *Bonhoeffer's theology: Classical and revolutionary*. Nashville : Abingdon Press.
- WOLF, E. 1962. *Widerstandsrecht. (In Die Religion in Geschichte und Gegenwart VI. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck). p. 1682-1692.)*
- ZAHRNT, H. 1967. *Wachtend op God: De Duitse protestantse teologie in de twintigste eeuw*. Utrecht : Ambo.
- ZELDENRUST, H.J. 1975. *Ervaring en keuse: Wat christeljk geloof eijelijk is – Een teologiese verkenning op het spoor van Dietrich Bonhoeffer*. Kampen : Kok.
- ZIMMERMANN, W-D., *red.* 1969. *Ontmoetings met Dietrich Bonhoeffer*. Baarn : Het Wereldvenster.