

'N KRITIESE EVALUERING VAN DIE
KOMPROMIE AS ETIESE FIGUUR IN DIE
TEOLOGIESE ETIEK VAN J. DOUMA, J.A.
HEYNS, S.J. RIDDERBOS EN W.H. VELEMA

L.O.K. Lategan¹

ABSTRACT

A CRITICAL EVALUATION OF THE COMPROMISE
AS ETHICAL FIGURE IN THE THEOLOGICAL
ETHICS OF J. DOUMA, J.A. HEYNS, S.J. RIDDERBOS
AND W.H. VELEMA

Although the concept of a compromise is known in ethics, very little attention has been paid to the meaning of this concept in Reformed Ethics. In this article the author looks into the meaning of the compromise in the theological-ethical frameworks of J. Douma, J.A. Heyns, S.J. Ridderbos and W.H. Velema. In analysing this concept, it is pointed out that a compromise has to do with the choice between two conflicting norms in a borderline situation. In a borderline situation these norms are in conflict with each other and a conflict of interest is created. It then necessitates a choice between one of the norms in a borderline situation. To this choice is then referred to as a choice between the lesser of two evils. This is where the compromise comes into play.

OPSOMMING

Hoewel die konsep van 'n kompromie in die etiek bekend is, het die Gereformeerde etiek baie min aandag hieraan gegee. In hierdie artikel word die betekenis van die kompromie in die teologiese etiek van J. Douma, J.A. Heyns, S.J. Ridderbos en W. H. Velema ondersoek. Uit die analise van hierdie konsep is dit duidelik dat 'n kompromie te doen het met die keuse tussen twee konflikterende norme in 'n grenssituasie. In 'n grenssituasie veroorsaak die konflikterende norme 'n botsing van pligte. 'n Keuse tussen die twee konflikterende norme in 'n grenssituasie word dan noodsaaklik. Na hierdie keuse word verwys as die keuse tussen die mindere van twee euwels. Dit is waar die kompromie ter sprake kom.

1 Prof. Laetus O.K. Lategan, Dekaan: Navorsing en Ontwikkeling, Technikon Vrystaat, Privaatsak X20539, Bloemfontein. E-pos: llategan@mail.tofs.ac.za.

1. DIE KOMPROMIE: 'N ONONTBEERLIKE BEGRIP IN DIE ETIEK

Hoewel die begrip kompromie in die Gereformeerde etiek relatief min aandag ontvang het, is dit nie net onontbeerlik vir die etiek nie, maar is dié begrip ook nog nie voldoende in die etiek uitgeklaar nie. Hoewel slegs J. Douma, J.A. Heyns, S.J. Ridderbos en W.H. Velema noemenswaardige aandag hieraan gegee het, is daar selfs by dié etici nie eenstemmigheid oor die betekenis van hierdie etiese figuur nie. Velema (1968:147) het dus reg as hy opmerk dat die aanvaarding van die kompromie nie noodwendig beteken dat daar eensgesindheid is wat die omskrywing en vormgewing daarvan betref nie.

In die volgende paragrawe volg 'n saaklike evaluering van hoe bogenoemde etici hierdie begrip verstaan. Op die basis van die evaluering wat volg uit die beoordeling van hulle begripsomskrywing van die kompromie, sal 'n raamwerk vir die kompromie daar gestel word.

2. VERSKILLENDE STANDPUNTE RAKENDE DIE KOMPROMIE

2.1 Douma: 'Met minder genoegen nemen'

In die gedeelte wat sy bespreking oor die kompromie voorafgaan, bespreek Douma eers die vraag of daar 'n botsing van pligte (*collisio officiorum*) is. Hierop antwoord hy instemmend as dit slegs beteken eise/verpligtinge van mense mekaar oplê (Douma 1983:127). God kan 'n mens nie teenstrydige pligte oplê nie omdat die uitlewing van elke gebod nooit 'n absolute is nie, maar verskil van situasie tot situasie (Douma 1983:127). Vervolgens wys Douma (1983:136) daarop dat die mens nie altyd die gebod tot gelding kan bring nie. Dit gebeur nie omdat hy/sy ongehoorsaam is nie, maar omdat ander mense die realisering hiervan belemmer. Dit is wanneer die kompromie ter sprake kom (Douma 1983:136). In hierdie gebroke lewe is die kompromie onvermydelik (Douma 1983:137). Teen die agtergrond hiervan definieer Douma (1983:136) die kompromie as:

de noodzakelijke aanvaarding van minder dan iemand op grond van Gods gebod mag en moet nastreven.

Vir Douma (1983:137-9) het die kompromie die volgende kenmerke:

- Daar moet sprake van konflik wees.
- 'n Kompromie moet minder skade aanrig as wat andersins teweeggebring sou word.
- 'n Mens se houding moet die lankmoedigheid van God weerspieël.
- 'n Kompromie gaan met lyding gepaard.

Die feit dat 'n mens in 'n kompromie met minder tevrede moet wees, beteken nie niks nie, maar iets. In die aangaan van die kompromie mag twee grense nie oortree word nie. 'n Mens se geloof mag nie bedreig word nie en daar mag nie 'n 'aanslag' op die lewe van jou naaste wees nie (Douma 1983:140).²

Douma (1983:142) sluit sy bespreking af deur daarop te wys dat 'n mens nie sonder voorbehoud kan sê dat die kompromie iemand skuldig stel nie. Hy reken dat tussen dit wat nadelig is en dit wat sondig is, onderskei moet word. Natuurlik impliseer die kompromie nadeel. Die mens is immers met minder tevrede as wat die gebod van hom/haar eis. Die mens is mede-aandadig aan die toestand in die wêreld.(Douma 1983:142).

2.1 Heyns: 'Die etiese lewe as 'n lewe van onvermydelike kompromieë'

Heyns (1982:444) wys daarop dat in die teologiese etiek die kompromie nie gebruik word om die botsing van pligte aan te dui nie. In die kompromie gaan dit nie om 'n keuse tussen twee norme en dus om 'n óf — óf nie maar om die realisering van norme en dus om 'n én — én. Die problematiek van die kompromie bestaan daarin of die mens met minder as die gevraagde tevrede mag wees (Heyns 1982:444).

Die Goddelike gebod, die menslike subjek en die kreatuurlike werklikheid is 'n driehoeksverhouding wat die grondstruktuur van die kompromie uitmaak (Heyns 1982:445). God se gebod lê nie 'n las op 'n mens nie. Die liefde stel die eise van die gebod ook nie bo 'n mens se vermoë nie (Heyns 1982:446). Die kompromie mag nóóit die geldigheid of eis van die gebod kragtelos maak nie (Heyns 1982:450). Die mens wat die gebod moet nakom, is 'n nuwe mens in Christus en in dié mens woon die Heilige Gees (Heyns 1982:446). Die gebroke werklikheid waarin hy/sy woon, maak 'n

2 Dié opmerking van Douma is vreemd, veral gesien in die lig dat hy aborsie en genadedood onder sekere omstandighede kan billik (Douma 1979a, 1979b).

volledige realisering van die gebod onmoontlik deur allerlei omstandighede wat in die werklikheid aanwesig is. Dit alles is die gevolg van die sondeval (Heyns 1982:446,7). In beginsel is die mens verlos, maar sondig steeds konkreet. Dit stempel die werklikheid as nog nie die finale en volledige werklikheid nie. Dit maak die kompromie hersienbaar. Die imperatief is dat elkeen steeds na die maksimum van die gebod moet streef. Wie dit nalaat, is nie net teenoor God ongehoorsaam nie, maar ook teenoor die werklikheid waarvoor hy/sy verantwoordelik is (Heyns 1982:450,1). Hiermee is prinsipiël die noodsaaklikheid asook die moontlikheid van die kompromie gegee (Heyns 1982:447). Heyns vervolg deur te sê dat onwilligheid om kompromieë aan te gaan, 'n miskenning is van die oorwinning wat Christus reeds oor die wêreld behaal het. Aan die ander kant kan die gesindheid weer ontstaan van 'n ongeoorloofde verlenging van die wêreld wat reeds oorwin is. Dit is die dilemma en die sensitiwiteit van die kompromie (Heyns 1982:450).

As voorwaarde vir die grense van die kompromie gaan dit om dit wat die kompromie as eties nie-goed kommunikeer (Heyns 1982:447). Wat die voorwaardekant van die kompromie betref, stel Heyns (1982:449) vier eise:

- Die mens moet vanuit sy/haar roepingsbesef handel.
- Sy/haar handeling moet tot eer van God en uit gehoorsaamheid aan sy gebod geskied.
- Hierdie handeling sal steeds heersershandeling moet wees. 'n Mens moet die kompromie voortdurend as 'n probleem beskou aangesien hy/sy so maklik in die mag van 'n kompromiementaliteit kan verval.
- 'n Kompromie gaan altyd met lyding gepaard: die gelowige sal deur die kompromie, as die onvolmaakte keuse in 'n situasie waarin geen volmaakte keuse moontlik is nie, nie anders kán as om aan die onvolmaaktheid van die lewe én van sy/haar handeling te ly nie (Heyns 1982:449).

Heyns (1982:451) vestig die aandag ook op die mindere van twee euwels. Hy stel voor dat die mens dié euwel moet kies wat die minste skade en die minste nadelige effek sal hê, maar die meeste liefde en die meeste geregtigheid beliggaam. Die gelowige leef ook in die oortuiging dat hy/sy op die vergifnis van God mag reken en dat sy/haar kompromiehandeling deur God ten goede gebruik sal word (Heyns 1982:451).

2.3 S.J. Ridderbos: 'Is ons leven een compromis?'

Twee bydraes van Ridderbos verdien vermelding, naamlik *Compromis: Een historische studie over gebod en werklikheid* (1955) en *Ethiek van het liefdesgebod* (1975).

In sy inleiding tot sy *Compromis* vra Ridderbos: 'Is ons leven een compromis?'. Hy verwys na die stryd tussen vlees en Gees (Romeine 7) en kom dan tot die konklusie dat die kompromie onvermydelik is (Ridderbos 1955:7).

'n Kompromie veronderstel altyd konflik. Hier word tussen twee soorte kompromieë onderskei: enersyds tussen gelykwaardige beginsels en andersyds tussen beginsel en werklikheid. 'n Kompromie het te doen met die botsing van pligte en alleen in die kompromie word die beste oplossing vir die betrokke situasie gevind (Ridderbos 1955:8-10).

Die winspunt van hierdie studie is in sy doelstelling. Hy wys daarop dat die hantering van die gebod — en dus die kompromie — deur een van twee denkstrome onderlê word, naamlik die monisme en die dualisme. Volgens die monisme kan die gebod ten volle in die werklikheid gerealiseer word. Die dualisme weer stel 'n onoorbrugbare kloof tussen gebod en werklikheid. Voorstaanders van die dualisme wil selfs 'n onoorwinlike teenstrydigheid binne die gebod handhaaf. Hiermee is die onvermydelikheid van die kompromie gegee. Hierdie standpunt word nie noodwendig in die monisme teruggevind nie. Ridderbos se studie verwys na die hantering van die gebod deur onderskeie verteenwoordigers van die *monisme* en die *dualisme*.

Onder die verteenwoordigers van die monisme vind hy die name van Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Hermann, Troeltsch en Wünsch. By hierdie verteenwoordigers identifiseer Ridderbos 'n sogenaamde goedere en gesindheidsetiek (a la Hegel en Kant). Schleiermacher, Rothe, Troeltsch en Wünsch bedryf 'n goedere-etiek. Hier word geen ruimte gelaat vir 'n beginsel onafhanklik van die werklikheid nie. Die beginsel val met die werklikheid saam en is tegelyk ook gerelativeerd. Die beginsel word as ten volle realiseerbaar beskou. Hier kan dus geen sprake van 'n onvermydelike kompromie wees nie. Dit wil voorkom asof Ritschl en Hermann die gebod eweneens afhanklik van die werklikheid maak, want die liefdesgebod word sentraal gestel. Wanneer Ridderbos oor die sentrale liefdesgebod handel, dan sê hy dat dit innerlik een is omdat die liefde vir God, die naaste en die self saamval. Al sou hierdie gebod nie van die werklikheid afhanklik wees nie, is dit volledig vervulbaar in die werklikheid. Hoewel die spanning tussen gebod en werklikheid (vryheid en natuur) bestaan, lei dit nie tot 'n onvermydelike kompromie nie 'omdat in het beroep het liefdesgebod zijn nadere specificatie vindt' (Ridderbos 1955:18-63).

Ridderbos verwys na Brunner, Althaus en Niebuhr as sogenaamde oorgangsfigure tussen die monisme en die dualisme omdat 'n kombinasie van hierdie motiewe by die onderskeie denkers geïdentifiseer kan word. Hulle onderskryf die gedagte dat die gebod in die werklikheid vervulbaar is (monisme). Die dualisme word daarin gevind dat die liefdesgebod antinomisties gestel word teenoor die normatiewe ordeninge van die wêreld. Die blywende sondigheid van die mens dra daartoe by dat beginsel en werklikheid nooit in ooreenstemming sal wees nie. Brunner verwerp die gedagte van 'n kompromie omdat die dualisme alleen versoen word deur die regverdiging van God. Sy monisme skeep die moontlikheid dat die geregverdigde mens sonder die kompromie kan lewe. Althaus en Niebuhr onderskryf wel die gedagte van 'n kompromie. Hulle stel ook die regverdiging van God sentraal teenoor die dualisme, maar handhaaf steeds die standpunt dat die geregverdigde sondaar lewe in die dualistiese spanning tussen gebod en werklikheid (Ridderbos 1955:64-103).

Die name van Barth, Thielicke, Berdiaeff, De Graaf en Leendertz word as verteenwoordigers van die dualisme genoem. Ten spyte van verskillende standpunte, stem hulle ooreen dat daar 'n onoorbrugbare kloof tussen gebod en werklikheid is. By Berdiaeff, De Graaf, Leendertz en in 'n mate ook Thielicke, kan 'n innerlike teenstrydigheid ten opsigte van die gebod gehandhaaf word. Dit maak die kompromie onvermydelik. Hoewel Barth nie kontradiksies binne die gebod wil aanvaar nie, kan die noodsaaklikheid van 'n kompromie in sy benadering ten opsigte van die vervulling van die gebod geïdentifiseer word (Ridderbos 1955:104-144).

Ten slotte meen Ridderbos dat hierdie probleem van die monistiese en dualistiese benadering van die gebod deur ten minste die volgende onderwerpe benader moet word:

- *Die liefdesgebod:* Wat is liefde? Word naaste en eie liefde gebied? Is die liefdesgebod die enigste beginsel of is daar ook nog ander?
- *Die positivering van die beginsel:* Val beginsel en werklikheid saam? Kan gepraat word van die moontlike in die etiek? Is die beginsel konkreet of algemeen?
- *Die perfeksionisme:* Kan die sonde kragtens die genade vermy word?
- *Die tragiese skuld:* Gee die aard van die werklikheid slegs aanleiding tot die sonde of bring dit hierdie noodsaaklikheid self mee?

Die mens kan nie wag totdat 'n oplossing vir sy/haar probleem gevind word nie. Hy/sy moet daagliks handel. Etiese teorie en praktyk sluit mekaar nie uit nie. Wie soek na die wil van God, is reeds besig om sy wil na te kom (Ridderbos 1955:145-147).

In die *tweede* publikasie wys Ridderbos op die intieme verband tussen gebod en kompromie. Hy skryf:

wie zich in het liefdesgebod verdiept met het oog op zijn realisering, mag het compromisprobleem niet laten liggen (Ridderbos 1975:137-138).

In die eerste deel van die hoofstuk oor die kompromie behandel Ridderbos eers die standpunt van Steubing, Zink en Thielicke en verwys hy weer na sy vorige studie (*Compromis*) rondom die spanning monisme — dualisme ten opsigte van die waarmaak van die gebod. Vervolgens word slegs gelet op van die belangrikste gevolgtrekkings wat hy rondom die standpunt van Steubing en Zink maak.

Steubing betoog dat die mens se verhouding met God nie gekompromitteer kan word nie. Hier is sprake slegs van 'n óf ... óf: Ek is óf vir God óf teen Hom (Ridderbos 1975:138).

Zink maak verskeie insiggewende opmerkings oor die kompromie. Hy meen dat die feit van die kompromie nie beteken dat 'n mens iets half moet doen nie. Hier handel dit oor die ou — nuwe mens en ou — nuwe wêreld. Hy sê dat die mens in die vryheid van die nuwe wêreld op 'n gedistingeerde manier moet meedoen aan die kompromieë van die ou wêreld. So verander die kompromie as 'n teken van die ou mens tot 'n teken van die kneggestalte van die nuwe mens. Dit is 'n geval dat die kompromie 'bekeer' word. 'n Tweede opmerking lui dat die kompromie amper 'n 'masker' is om die mens teen 'n vyandige wêreld te beskerm. Ook hier kan dit 'n teken van bekering wees deurdat die ou mens verander word in die nuwe mens deur die bediening van die waarheid. Derdens kan die kompromie ook 'n middel van versoening wees. Versoening hier is opoffering en nie selfhandhawing nie. Hier gaan Christus as Kneg van die Here die mens voor. Die kompromie kan hierin navolg deur die grondslag vir versoening te lê. Versoening beteken dus 'n versoende kompromie. Prakties gesien kan 'n mens praat van die kompromie as aanpassing, doeleinde en instrument (Ridderbos 1975: 138-141).

Vervolgens maak Ridderbos self enkele opmerkings rondom die kompromie. Hy begin deur daarop te wys dat mense dikwels na 'n oorwinning van een party oor 'n ander as 'n kompromie verwys. Hy is egter van mening dat hier nie werklik sprake van 'n kompromie is nie. As voorwaarde vir 'n kompromie stel hy:

Voor een kompromis is wezenlijk, dat alle partijen voor een deel tot hun recht komen maar ook voor een ander deel iets moeten laten schieten. Bijvoorbeeld dat alle tegenstrijdige geboden ten dele wel en ten dele niet worden vervuld (Ridderbos 1975:146).

Ridderbos handel verder oor gebooe wat kan bots. Hier is beide skuld en kompromie onvermydelik. Dit is vir Ridderbos 'n te maklike uitweg uit hierdie moeilike probleem indien na hierdie 'onoplosbare konflikte' as "n tragiese situasie" verwys word (Ridderbos 1975:152 en verder). Skuld en onvermydelikheid het belangrike betekenis vir die mens. Skuld doen 'n appél op sy/haar verantwoordelikheid om die beste moontlikheid van lewenskonflik te maak. Die feit dat iets onvermydelik is, beteken nie dat die mens hom/haar nou daarby neerlê nie. Ridderbos vervolg deur die mening uit te spreek dat onderskei moet word tussen 'n kompromie (sien sy definisie hierbo) en 'n handeling waar die een gebod ten koste van die ander vervul word. Die twee begrippe mag nie met mekaar verwar word nie. 'n Kompromie is wel onvermydelik, maar aanvanklik kon dit vermy gewees het. Al is 'n kompromie ook nodig, dra dit die kwalifikasie van skuld. Iets is alleen goed wanneer dit beantwoord aan die gebod van God. Ridderbos voel ook ongemaklik oor die tipering van 'n kompromie in sekere gevalle as 'minder kwaad'. Hy beskou dit as 'n devaluering van die begrip 'goed' (Ridderbos 1975:145-151). Daaroor sê hy:

We noemen dus het compromis altijd kwaad, omdat het halve ei wegens de leegheid van de dop nog geen goed betekent. Hiermee is niet gezegd, dat het halve niet boven het lege te verkiezen zou zijn. De ontkenning van een hiërarchie in het goede is nog geen loochening van de differentiatie in het kwaad (Ridderbos 1975:150).

2.4 Velema: 'Iets verliest van wat men hoopt te winnen'.

Drie bydraes van Velema verdien aandag, naamlik 'n artikel "Grenzen en gestalten van het Compromis" (1968), 'n hoofstuk "Het Compromis" in sy boek *Ethiek en Pelgrimage* (1976) en nog 'n hoofstuk "Botsing van plichten en het compromis" in *Oriëntatie in de Christelijke ethiek* (1990).

In sy eerste bydrae skryf Velema dat die konteks van die kompromie die wet van God is. Die omstandighede waarin 'n mens verkeer, maak dit onmoontlik om so gehoorsaam te wees as wat 'n mens in jou gewete verplig voel. Die situasie is verwronge en die gevolg van die sondeval. Daarom behoort die begrip kompromie 'suinig' in die etiek gebruik te word (Velema 1968:149-50). As standpunt stel hy:

Het zal alleen ter sprake gebracht kunnen worden waar het normatieve van Gods eis in het geding is (Velema 1968:149).

Dit is nie die gebooie wat in botsing met mekaar is nie, maar eerder die mens se optrede wat in stryd is met dit wat God hom/haar gebied.

Velema verwys na situasies waar verpligtinge nie altyd gelyktydig uitgevoer kan word nie. Dit is wanneer die kompromie ter sprake kom. Hierdie eise het sowel 'n vertikale as 'n horisontale dimensie. Kenmerkend van die vertikale is die eis van God dat 'n mens aan Hom gehoorsaam moet wees. Hierdie gehoorsaamheid sluit nie gehoorsaamheid teenoor die naaste uit nie — self 'n saak wat die gebod vereis (Velema 1968:151-7).

Velema beoordeel die kompromie in terme van die Pauliniese reeds -nog nie. Hier moet 'n mens die onvolmaaktheid van die wêreld in ag neem — 'n feit wat die kompromie onvermydelik maak. Daarom is die aanvaarding van lyding en die vergestaltung van die liefde in elke situasie onontbeerlik (Velema 1968:159-161).

Die skuld karakter van die kompromie moet gehandhaaf word. Die aanvaarding van lyding beteken nie dat dit die mens van sy/haar skuld verskoon nie. Hierdie skuld mag nie afgeskuif word op die struktuur van die skepping of die samelewing nie omdat alleen die mens daarvoor die skuld moet dra. In 'n kompromiesituasie moet die mens sy/haar verbondenheid aan die skuld bely. 'n Mens moet ook glo in die regverdiging van die sondaar en hy/sy moet die geloof behou. In hierdie omstandighede stel die kompromie die mens nie langer skuldig nie (Velema 1968:161-162).

In sy *tweede bydrae* val sy bespreking van die kompromie in vier rubrieke uiteen.

In die eerste paragraaf skenk hy aandag aan die identifisering van 'n kompromie. Hy tipeer dit as 'n etiese verskynsel (Velema 1976:73-4). Leksikografies afgelei vanuit Latyn verklaar hy dit as:

een vergelijk aangaan, een schikking treffen, een overeenkomst sluiten ... Wij zouden voor wat de ethiek betreft er voor willen pleiten alleen in het licht van het gebod, dat eist en niet ten volle gehoorzaamd kan worden, van het compromis willen spreken (Velema 1976:72,4).

Die voordeel van die kompromie is dat iets gewen word wat andersins verlore sou gaan. Vir sy besef kan dit ook nooit los van die gebod gedink word nie (Velema 1976:73). Gehoorsaamheid aan die gebod eis absolute gehoorsaamheid. Daarom is die kompromie 'n gewetensaak. Hoewel Velema (1976:72) aansluit by die algemene houding dat die kompromie meestal po-

Lategan 'n Kritiese evaluering van die kompromie as etiese figuur

sitief waardeer en onoorkombaar geag word, het nie alle etiese dilemmas met kompromieë te doen nie. Dit lig hy met enkele voorbeelde toe. Hierin speel die situasie 'n leidinggewende rol (Velema 1976:75 en verder).

Wanneer oor die botsing van pligte gehandel word, twyfel Velema (1976:76) of dit noodwendig 'n kompromie oproep. In hierdie verband vra hy of die botsende pligte dalk nie anders vervul kan word nie? (Velema 1976:76).

Velema bespreek onderskeidelik die voorwaardes en grense van die kompromie. Alle nood regverdig nie kompromieë nie. As voorwaarde stel hy die ervaring van nood en lyding in 'n situasie waar daar geen ander uitweg is nie. Die kompromie kan nooit 'n konteks daarstel waarin liefde en geregtigheid afwesig is nie. 'n Verandering van hartsgesindheid (bekering) is noodsaaklik in 'n kompromie. 'n Kompromiesituasie is gerig op die verbetering en verandering van die huidige omstandighede. Derhalwe het die kompromie altyd 'n tydelike karakter. Die konteks bepaal dus die duur daarvan. Diegene wat 'n kompromie aangaan, moet altyd vanuit die regverdiging deur die geloof lewe (Velema 1976:78-82).

Velema (1976:86) sluit sy bespreking af deur die aandag te vestig op die kruis en opstanding. Hy sê dat die mens wat die kompromie uit die opregtheid van sy/haar hart aangegaan het, mag hom/haar op God se vergiffenis beroep.

Velema begin sy *derde bydrae* deur die opmerking te maak dat hy 'n botsing van pligte en die kompromie saam behandel omdat "ze twee kanten van een selfde zaak" is. Hy vervolg deur te sê dat dit nie altyd moontlik is om die gebod van God voluit te gehoorsaam nie. Dit is wanneer 'n botsing van pligte ter sprake kom. As 'n mens dan nie ten volle gehoorsaam aan die gebod kan wees nie, mag hy/sy dan 'n kompromie aangaan? (Velema 1990:123)

In sy behandeling van die botsing van pligte argumenteer hy dat dit hier nie gaan oor die feit dat 'n keuse gemaak word nie. Wie die een kies en die ander nalaat of afwys, hoef nog nie skuldig te wees nie. Die probleem ontstaan as 'n mens 'n keuse maak vir een saak terwyl hy/sy beide tegelyk moes doen (Velema 1990:123). Velema wys op onder meer Douma wat nie van 'n botsing van pligte wil weet nie. Douma meen dat die term impliseer dat God van die mens teenstrydighede vra. God eis hiermee die onmoontlike: tegelyk ja en nee. Dit moet terugherlei word na sy standpunt dat nie alle gebooue altyd absolute geldigheid het nie. Die uitsondering is die eerste en die derde gebod. Hier speel die situasie 'n belangrike rol om die relatiwiteit van die gebod te bepaal. Velema verskil hiervan en vra waarom dan nie

ook byvoorbeeld die tweede en tiende gebod nie? Hy wys daarop dat Douma nie die relativering van die gebooie regverdig met 'n beroep op die liefde wat in die situasie van deurslaggewende belang is nie (Velema 1990:126-7).

Velema (1990:128-9) wil niks weet van 'n botsing van pligte as 'n tragedie nie, ook nie dat die mens noodgedwonge hierdeur moet sondig nie. Hy meen dat die oplossing van hierdie probleem is om die bedoeling van 'n gebod te verstaan. Vir elke nuwe situasie moet die bedoeling hiervan vasgestel word vir die situasie. 'n Belangrike beginsel wat nie vergeet mag word nie is dat die mens in elke gebod meer aan God as aan 'n mens gehoorsaam moet wees. Velema kom tot die konklusie dat 'n mens nie anders as van 'n botsing van pligte kan praat nie. Die oorsaak vir hierdie toedrag lê nie by God nie, maar by die sonde van die mensdom wat hulle Godgegewe verantwoordelikheid misbruik. Ook hier verwerp hy die Griekse gedagte van tragedie en wys eerder op die skuld van die mens. 'n Botsing van pligte wys enersyds die skuld van die mens uit en andersyds wys dit op die gebrokenheid van die wêreld wat hom in bepaalde situasies noodsaak om die gehoorsaamheid aan die gebod op te sê (Velema 1990:130-31).

Die kompromie kan verduidelik word met uitdrukings soos “water by de wijn doen”, “iets is beter dan niets” en “beter een halwe ei dan een lege dop”. Hier gaan dit om met minder as die gevraagde tevrede te wees (Velema 1990:123). 'n Kompromie is 'n aanduiding van 'n vergelyk of 'n minlike skikking wat mense tref (Velema 1990:132).

Velema (1990:133) wys op motiewe soos gemak-, wen-, heerssug of pragmatisme en opportuniste wat mense beweeg om kompromieë aan te gaan. Nie alle kompromieë is aanvaarbaar nie. Veral nie “als men door het compromis een handlanger van de duivel wordt” nie. Hy noem spesifiek gevalle soos prostitusie en die ydele gebruik van God se naam. Ook nie alle situasies is geskik vir 'n kompromie nie (Velema 1990:133-134).

Hy meen dat daar wel ruimte vir 'n kompromie is indien die situasie dit regverdig. 'n Kompromie word altyd veroorsaak deur die “weerbarstigheid en gebrokenheid” van die sondige werklikheid. Die situasie moet voortdurend ondersoek word om vas te stel of die kompromie nog nodig is (Velema 1990:134-135).

'n Kompromie kan alleen gesluit word indien daar geen ander uitweg uit die situasie bestaan nie en die motief vir die handeling geleë is in die liefde vir God en sy wet. Die aangaan van 'n kompromie beteken altyd lyding ter wille van Christus. Die aanvaarding van lyding is wesentlik in die kompromie. Dit word vererger deurdat die liefde teenoor God 'n kompromie nood-

Lategan 'n Kritiese evaluering van die kompromie as etiese figuur

saak omdat daar in hierdie situasie geen ander uitweg was nie. Hierdie lyding hang saam met God se lankmoedigheid teenoor die mens. Omdat God lankmoedig is, verdra Hy die sonde van die mens (Velema 1990:135).

Ten slotte handel Velema oor die vraag of die kompromie 'n mens skuldig stel. Hy sê dat die vraag nie enkelvoudig is nie. Die mens leef in 'n gebroke wêreld en deel in die skuld hiervan. As die motiewe verreken word wat 'n kompromie onderlê, kan 'n mens nie sê dat dit sonder meer skuldig stel nie. Tog moet 'n mens skuld aanvoel omdat hy/sy nie ten volle aan God gehoorsaam kan wees nie. Maar dan moet hy/sy daarop let dat God sondaars regverdig. Dit is die onmisbare belydenis in die etiek van die kompromie (Velema 1990:136).

3. EVALUERING VAN ONDERSKEIE STAND- PUNTE

Douma, Heyns, Ridderbos en Velema stem saam dat die kompromie onvermydelik is en dat dit deur 'n gebroke werklikheid genoodsaak word. Ook Brillenburg Wurth (1957:272; 1967:41), Thielicke (1979a:517) en De Vos (1972:89-91) onderskryf hierdie standpunt.

Hoewel Douma, Heyns, Ridderbos en Velema 'n botsing van pligte in verband met 'n kompromie bring, is dit nie by almal ewe genuanseerd nie. Verder is daar ook 'n inhoudelike verskil oor die aard van 'n botsing van pligte. 'n Botsing van pligte as die aanleidende rede vir 'n kompromie word hiermee verduister. In die tematiese aanbieding van 'n kompromie sal 'n botsing van pligte duideliker gestalte daarin moet vind. Om hierdie opmerkings van naderby te beskou:

Douma wil niks wil weet van 'n botsing van pligte nie omdat 'n seleksie van gebooie absoluut is. Sy standpunt dat nie al die gebooie absoluut is nie, is problematies. Wat wel waar is, is dat die norme van die gebooie altyd absoluut is en die konkretisering daarvan altyd relatief omdat elke situasie 'n ander konkretisering van 'n spesifieke norm vereis. Velema het aanvanklik oor die samehang tussen 'n kompromie en 'n botsing van pligte getwyfel (Velema 1976), hoewel hy dit later as die keersy van die kompromie beskou (Velema 1990). Ridderbos oordeel dat die kompromie met 'n botsing van pligte te doen het. Heyns se opmerking hieroor is nie baie duidelik nie. In teenstelling met Douma en Velema meen hy dat 'n botsing van pligte nie gebruik word om 'n kompromie aan te dui nie. Vir Heyns is dit aparte temas in die etiek wat nie direk met mekaar in verband gebring word nie. Vir hom is die kompromie geen keuse nie — dus kan daar nie van 'n botsing van pligte sprake wees nie. 'n Kompromie is eerder 'n handeling omdat

dit gaan om die realisering van norme. En tog stel hy voor dat 'n mens altyd die ewel moet kies wat die minste skade aanrig, maar die meeste liefde beliggaam. Hierdie verwarring kan opgeklaar word indien sy interpretasie van 'n botsing van pligte nagegaan word. Wanneer hy handel oor pligte, onderskei hy eers tussen verskillende pligte wat die mens opgelê is, naamlik teonome (wat God oplê), heteronome (deur omstandighede of ander mense opgelê) en outonome (deur jouself opgelê) pligte. Al drie vereis om met etiese normatiwiteit uitgevoer te word. Hy vra of 'n verskeidenheid van pligte vir dieselfde mens in dieselfde situasie kan voorkom. Die vraag is afgestem op die probleem of daar iets soos 'n botsing van pligte is. Heyns neem hier duidelik standpunt in. Hy kan nie aanvaar dat God van die mens op dieselfde oomblik twee teenstrydige handeling sal vra nie. Indien iemand redeneer dat hier slegs een regte handeling is, is ongehoorsaamheid nie sy/haar skuld nie omdat God hom/haar hiertoe verplig het! Daarmee word 'n dualisme ingevoer wat vreemd aan die Bybel is. Derhalwe kan niemand van 'n botsing van pligte praat nie omdat dit God is wat pligte oplê. Heyns se standpunt hieroor is:

As God dan nooit die mens sal verplig of selfs van hom sal verwag om teen Hom ongehoorsaam te wees nie ... is dit duidelik dat daar in elke situasie net één God gewilde plig kan bestaan en gevolglik net één onvoorwaardelik regte keuse kan wees wat die gelowige met 'n goeie gewete kan neem. 'n Botsing van pligte in hierdie objektiewe sin van die woord, kan dus nie bestaan nie, en ons kan daarom nie praat van 'n botsing van Gods gebooe nie. Die waarheid van Homself en die eenheid van sy wil en sy wet verbied ons eenvoudig om *a priores* van botsende gebooe en pligte te praat (Heyns 1982:384).

Heyns se argument eindig nie hier nie. Hy wys op die uitleef van die gebooe binne die mens se konkrete lewenssituasie. In 'n subjektiewe sin is daar wel sprake van 'n botsing van pligte. Dit betref naamlik die verwarring van die sedelike situasie waarin die mens hom bevind en die onduidelikheid ten opsigte van die keuses wat 'n mens moet maak. Hier wys hy op die imperatief van die mens se handeling. Geen handeling kan in bepaalde gevalle ernstiger gevolge as 'n verkeerde handeling hê. Ook hier kan die gelowige reken op die vergifnis van God en weet dat God kan beskik dat uit die kwaad die goeie gebore word.

Nog 'n probleemformulering wat betrekking het op die botsing van pligte, is Heyns se opmerking dat 'n kompromie gaan om die én ... én ... van beginsels en nie 'n óf ... óf ... nie. Eerstens het 'n kompromie te doen met die keuse tussen teenoorstaande norme (dus 'n óf ... óf ...) en tweedens die realisering hiervan. Omdat die kompromie as keuse en handeling nie lynreg van mekaar onderskei kan word nie, is dit misleidend om hierdie

twee dade teenoor mekaar af te speel — dan gaan dit om én ... én ... dit wil sê én die keuse én die realisering van die norm. 'n Kompromie het dus twee “aangesigte”: die òf ... òf ...-keuse tussen die botsende realisering van beginsels en die én ... én ... as die neem van 'n besluit en die uitvoering daarvan. Wat wel afgekeur moet word, is dat die kompromie nooit 'n én ... én ... is nie in die sin dat 'n mens byvoorbeeld die sesde gebod moet gehoorsaam deurdat die lewens van beide die moeder en die fetus behou moet word as die volhou van die swangerskap die een of albei se lewens bedreig. In hierdie kompromiesituasie is daar tog ook sprake van 'n én ... én ... omdat daar gehandel word met sowel die moeder as die fetus.

In die uiteensetting van die probleem van 'n botsing van pligte, kan die beskouing van Buys betrek word om verdere toeligting op hierdie etiese vraagstuk te bied. Hy begin met die definiëring van die begrip “plig” in die etiek. Buys verstaan hieronder die wyse van handeling waartoe 'n mens op 'n gegewe oomblik onder bepaalde omstandighede kragtens sy/haar gewete op grond van die beginsels en norme van die sedewet geroepe is (Buys 1976:4). 'n Botsing van pligte omskryf hy as 'n situasie waarin twee pligte sodanig met mekaar in konflik is, dat die nakoming van een noodwendig die veronagsaming van die ander een beteken (Buys 1976:4).

Hy benadruk die feit dat 'n botsing van pligte die gevolg is van die gebrokenheid van hierdie skepping deur die sondeval (Buys 1976:6). Die versaking van 'n plig deur 'n mens se eie moedswillige toedoen, is geen botsing van plig nie (Buys 1976:5).

Hy identifiseer drie oorsake wat aanleiding tot 'n botsing van pligte kan gee:

- Skynbaar weersprekende bevale en beloftes uit die mond van God. Byvoorbeeld Abraham wat vir Isak moes offer.
- Botsende voorskrifte van die liefde, geregtigheid, waarheid en fatsoenlikheid. Byvoorbeeld die dokter wat aan die pasiënt moet vertel dat hy/sy aan 'n ongeneeslike siekte ly.
- Botsende belange as gevolg van die feit dat die mens aan verskeie sosiale en godsdienstige kringe behoort wat teenstrydige eise stel. Byvoorbeeld die staatsman wat as gevolg van sy publieke bedrywighede sy eie huisgesin verwaarloos (Buys 1976:5-6).

Buys se identifisering van die eerste en derde oorsake oortuig nie. Wat die eerste opmerking betref: Brillenburg Wurth sê dat God nie op een en dieselfde moment twee teenoorstaande dinge van die mens sal vra nie. Gebeur dit dat twee teenoorstaande dinge geëis word, is dit te wyte aan die sonde van die wêreld (Brillenburg Wurth 1967:45).

Objektief beskou, is die beswaar teen Buys se derde oorsaak dat die staatsman wat een of meer van sy verhoudings verwaarloos, skuldig is aan anti-normatiewe sosiale gedrag omdat hy nie gedifferensieerd bestaan nie. Daar is in elk geval 'n derde alternatief vir hom beskikbaar: Hy kan sy program so reël dat hy tyd vir sy gesin het. (Hulle kan hom byvoorbeeld vergesel na geleenthede en hy kan sommige van sy take delegeer.) Die probleem van Buys se oorsake en voorbeelde is dat dit in haas enige ander konteks opduik. Die konteks waarbinne 'n botsing van pligte voorkom, moet dus duideliker aangedui word.

Buys se tweede voorbeeld sal ook nie die toets van alle moontlike voorbeelde kan deurstaan nie. 'n Mens moet sy/haar naaste liefhê soos hom-/haarself (Matteus 22:37-40) maar in 'n noodweersituasie mag hy/sy iemand doodskiet. Wanneer een mens 'n ander se lewe bedreig en dit 'n stryd word tussen die een se lewe en die ander een s'n, kan die mens hom-/haarself en sy naaste (en omgekeerd) nie tegelyk liefhê en ook geregtigheid nakom deur hom/haar nie van sy/haar lewe te beroof nie. Dit is 'n botsing van pligte. Maar 'n regter kan iemand tronk toe stuur sonder dat sy/haar naasteliefde en sy/haar (juridiese) geregtigheid met mekaar bots. Die beginsel hier ter sprake is dié van 'n ontslote juridiese normbesef. (Hiermee word eensins beweer dat die regter nie emosionele konflik ervaar wanneer hy die moeder van 'n suigeling die doodstraf oplê nie. Sy juridiese geregtigheid en naasteliefde is egter twee verskillende sake wat in die een konteks nie teen mekaar kan aanloop nie.)

Wat waardevol in Buys (1976:7) se benadering van 'n botsing van pligte is, is sy omskrywing van die begrip van 'n botsing van pligte naamlik die konflik om in 'n bepaalde situasie pligte tegelyk te verwesentlik. In 'n botsing van pligte moet norme steeds verdiskonteer word en dus ook gekonkretiseer word.

Vir die hantering van die vraagstuk van 'n botsing van pligte formuleer Buys (1976:8-10) vyf riglyne:

- Die beginsel van vryheid deur Christus: In die oortreding van 'n gebod juis met die doel om dit te onderhou, kan die gelowige hom op die vryheid in Christus beroep.
- Die gewetensbeginsel: As die gelowige 'n gebod moet oortree, moet dit met die besef wees dat daar nie 'n ander uitweg is nie.
- Die gesindheid van die hart: Enige daad van oortreding moet met ware en opregte berou gepaard gaan.
- Die liefdesbeginsel: God se belange kom voor die mens s'n; so ook voor dié van sy/haar naaste.

- Onderskeiding beginsel en norm: Beginsel is die ewige, onveranderlike liefdeseis van God se wet. Norm is die reël waarvolgens die beginsel in 'n bepaalde situasie toegepas word.

Hierdie riglyne kan in meer situasies as net 'n botsing van pligte benut word. Hierdeur kan wettisme, formalisme, skolastiek, kasuïstiek en situasie-etiek vermy word (Buys 1976:10).

Wat die praktyk van 'n botsing van pligte betref, maak dit immers duidelik dat daar 'n verskil is, byvoorbeeld tussen die realisering van die sesde gebod in geval van onderskeidelik 'n terapeutiese en nie-terapeutiese aborsie. 'n Kompromie aangegaan in 'n situasie waar die volhou van die swangerskap die lewe van die moeder bedreig, verskil hemelsbreed van 'n aborsie op 'n minderjarige meisie wat swanger geraak het en gerieflikheidshalwe nie die baba wil hê nie. In die eerste voorbeeld word die aborsie genoodsaak ter wille van die lewe van die moeder en in die laaste voorbeeld word die aborsie om redes van liefdelose gemaksug en eie belang gedoen. Daarby is dit ook 'n maklike uitweg uit die onverantwoordelike hantering van seksualiteit. In die eerste voorbeeld is daar sprake van 'n botsing van pligte. Die lewe van sowel die moeder as die kind moet beskerm word. In die tweede voorbeeld bots gemaksug en onverantwoordelikheid nie met mekaar nie omdat dit nie die geval is van die een óf die ander een nie. Intendeel, die aanvanklike anti-normatiewe optrede, naamlik die onverantwoordelike hantering van seksualiteit, word verleng na 'n tweede anti-normatiewe optrede, naamlik gemaksug. Vir die verstaan van 'n kompromie is dit dus noodsaaklik om die botsing van pligte ter sprake te bring. Vir die doeleindes van hierdie studie word 'n botsing van pligte geformuleer as die eis van gelyktydige normrealisering in 'n situasie, waar die realisering van beide norme konflik veroorsaak. Beginsels as sodanig kan nie bots nie, wel die gelyktydige realisering daarvan in een situasie.

Wat verder in die behandeling van die kompromie teleurstel, is dat niemand die konteks van 'n botsing van pligte, naamlik 'n grenssituasie, uitwys nie.

Met grenssituasies bedoel Jaspers situasies waaraan 'n mens nie kan ontvlug nie. Hy/sy moet ly, sterwe en hom/haar onvermydelik in skuld verwickel. Grenssituasies noop 'n mens om te peins oor die absolute mislukking. Dit is hierdeur dat die gewaarwording van die syn daag (Jaspers 1962:22-24).³

3 Hierdie beoordeling van Jaspers hang saam met wat 'n mens sy *wysgerige geloof* kan noem. Vir 'n beoordeling hiervan sien Smit (1983:80-113).

Met verloop van tyd is hierdie begrip veral in situasies gebruik waar etiese belange teenoor mekaar te staan kom met die gevolg dat 'n enkelvoudige keuse nie moontlik is nie. In die verskillende gebruiksmoontlikhede word die gedagte van onvermydelikheid steeds teruggevind. In sy teologiese etiek gee Thielicke 'n teologiese interpretasie van grenssituasies (Thielicke 1979a:594-608). Hier word die gedagte van Jaspers aangetref naamlik dat 'n grenssituasie onvermydelik is ("it does not leave open any way of escape"). Uit sy benutting van die begrip kan 'n mens aflei dat hy met grenssituasies bedoel situasies waar twee beginselsake teenoor mekaar te staan kom (Thielicke 1979c:232,243). Hy meen dat 'n grenssituasie die mens skuldig stel. Daarom neem hy ook die standpunt in dat die kompromie skuldig stel (Thielicke 1979a:500; 1979c:242). Hy beklemtoon die feit dat 'n grenssituasie nie toevallig is nie, maar dat dit sy ontstaan in Adam het — dus deur die sondeval. Die bestaan hiervan laat niemand redde los nie en dompel hom/haar nie in chaos nie:

The borderline situation may offer no avenues of escape. But if that ultimate standard is present, I am protected against the levelling out of alternatives, I shall not despise the nuances, and I shall never reach the state of indifference which allows me to say that in the blackness of this world's night, in the darkness of the borderline situation, all cats are gray (Thielicke 1979a:607).

'n Grenssituasie is nie beperk tot die sfeer van persoonlike besluitneming nie. Die besluit wat hier geneem word, raak almal. Vergifnis speel in grenssituasies 'n belangrike rol. Dit maak 'n mens vry van skuld (Thielicke 1979a:604).

'n Grenssituasie grens dus die gebruik van 'n botsing van pligte duidelik af. Dit is immers die situasie/konteks waarbinne 'n botsing van pligte plaasvind. Daar is byvoorbeeld nie sprake van 'n kompromie wanneer 'n man in 'n restaurant moet kies tussen 'n visgereg en 'n biefstuk nie. Indien net vis beskikbaar is en hy daarvoor allergies is, kan hy altyd na 'n ander restaurant gaan. Dadelik is die konflik opgelos. (Dit herinner aan Velema se voorstel dat botsings anders opgelos kan word.) Maar as hy verlate op 'n eiland is en hy het net vis tot sy beskikking, beleef hy 'n botsing van pligte: Hy wil nie siek word deur die vis te eet nie, maar hy wil ook nie van die honger omkom nie.

Nog 'n leemte — behalwe by Velema — is dat die kompromie 'n korreksie behoort te wees ten opsigte van sowel die kasuïstiek as die situasie-etiek. Beide hierdie twee etiese uitwasse gaan van die standpunt uit dat daar vir elke geval 'n duidelike gebod bestaan — iets wat die kompromie

Lategan 'n Kritiese evaluering van die kompromie as etiese figuur

duis oorbodig maak (Velema 1968:147, 152). Die Gereformeerde etiek staan immers afwysend teenoor die kasuïstiek en die situasie-etiek.

'n Pluspunt in die gesprek oor die kompromie is die kwessie van skuld. Douma, Heyns, Ridderbos en Velema het goed gedoen deur daarop te wys dat dit nie die kompromie is wat skuld neutraliseer nie, maar die opregte skuldbelydenis asook die regverdiging van sondaars. Die kompromie kan dan tereg evalueer word in die lig van die Pauliniese aione-leer (nou reeds ... maar nog nie). Hierbinne moet Paulus se eskatologie verstaan word. Paulus maak dit van toepassing op die tweeledige koms van Christus. Hy het gekom (eerste koms) en sal weer kom (tweede koms). Die eerste koms het gerealiseer om die verlossing deur Christus te bewerk. Nog 'n koms moet plaasvind sodat God se ewige gerig volvoer kan word (Coetzee 1984:345-353). Prakties beteken dit dat hoewel die oorwinning reeds behaal is, daar steeds sonde sal wees totdat die finale gerig voltrek word. En solank daar sonde is, sal daar grenssituasies, 'n botsing van pligte en kompromieë wees. In hierdie konteks kry die onvermydelikheid maar ook die aanvaarding van lyding groter betekenis. Lyding hoef dan nie gesien te word as 'n boetedoening nie, maar eerder as kommunikasie tussen die kruis en die sondaar (a la Moltmann). Lyding verstaan in terme van 'n oorsaak-gevolg relasie is onaanvaarbaar. Lyding herinner aan 'n gebroke werklikheid waaraan elke mens deel het en dat hierdie lyding net deur die mede-lyding van Christus oorkom word. Hier kom die teologie van die meelydende Hoëpriester ter sprake.

'n Belangrike konklusie oor die kompromie is nie net dat die bestaan hiervan in 'n gebroke werklikheid onvermydelik is nie, maar ook dat die gebruik daarvan ewe eens in die etiek onvermydelik is.

BIBLIOGRAFIE

BRILLENBURG WURTH G

1957. *Compromis. Christelike Encyclopedie*. 11. Kampen:Kok.

1967. *Christelike sedeleer*. Pretoria: J.L. van Schaik. (Vertaling B.J. Engelbrecht.)

BUYS P W

1976. *Die botsing van pligte as etiese vraagstuk*. Intreerede. Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O.

COETZEE J C

1984. *Die Heilige Gees in die prediking van Paulus*. In Du Toit 1984 (red.) 234-255.

DE VOS H

1972. *Inleiding tot de etiek*. Nijkerk: Callenbach.

DOUMA J

1979a. *Abortus*. Amsterdam: Ton Bolland.

1979b. *Euthanasie*. Groningen: De Vuurbraak.

1983. *Verantwoord handelen*. Kampen: Uitgeverij Van den Berg.

DU TOIT A B (red.)

1984. *Handleiding by die Nuwe Testament. Band V. Die Pauliniese Brieue: inleiding en teologie*. Pretoria: N.G.K.B.

HEYNS J A

1982. *Teologiese etiek. 1*. Pretoria: N.G.K.B.

JASPERS S K

1962. *Inleiding tot de filosofie. 1*. Assen: Born.

RIDDERBOS S J

1955. *Compromis*. Kampen: Kok.

1975. *Ethiek van het liefdesgebod. Compromis/Tragiek*. Kampen: Kok.

SMIT J H

1983. Wysgerige geloof by Karl Jaspers. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 19 (3-4):80-113.

THIELICKE H

1979a. *Theological ethics. Volume 1: Foundations*. Grand Rapids: Eerdmans.

1979b. *Theological ethics. Volume 11: Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.

1979c. *Theological ethics. Volume 111*. Grand Rapids: Eerdmans.

VELEMA W H

1968. Grenzen en gestalten van het Compromis. *Theologia Reformata* 11:147-162.

1976. *Ethiek en pelgrimage*. Amsterdam: Ton Bolland.

1990. *Oriëntatie in de Christelike etiek*. 's-Gravenshage: Boekencentrum.

Lategan 'n Kritiese evaluering van die kompromie as etiese figuur

Keywords

Theological Ethics

Reformed Ethics

Compromise

Trefwoorde

Teologiese Etiek

Gereformeerde Etiek

Kompromie