

IMPLISIETE ETIEK IN DIE BRIEF AAN FILEMON

MEYER VAN WYK

IMPLISIETE ETIEK IN DIE BRIEF AAN FILEMON

MEYER VAN WYK

Verhandeling ingehandig ter vervulling
van die vereistes vir die graad
Magister Theologiae
in die
Fakulteit Teologie en Religie
Departement Ou- en Nuwe-Testamentiese Studies
aan die
Universiteit van die Vrystaat

November 2018

Studieleier: Prof. D.F. Tolmie

Mede-studieleier: Prof. Ruben Zimmermann

Ek verklaar dat die verhandeling wat hierby vir die graad Magister Theologiae aan die Fakulteit Teologie by die Universiteit van die Vrystaat deur my ingedien word, my selfstandige werk is en nie voorheen deur my vir 'n graad aan 'n ander universiteit/fakulteit ingedien is nie. Ek doen voorts afstand van die outeursreg in die verhandeling ten gunste van die Universiteit van die Vrystaat.

INHOUD

I.	INLEIDEND.....	1
II.	NAVORSINGSPROBLEEM EN NAVORSINGSHIPOTESE	6
III.	DIE “IMPLISIETE ETIEK”-MODEL VAN RUBEN ZIMMERMANN.....	12
1.	LINGUISTIESE VORM – DIE MEDIUM VAN ETIEK: MORELE TAAL.....	12
	1.1. TAAL EN ETIEK.....	12
	1.2. DIE INTRA-TEKSTUELE DIMENSIE: GRAMMATIKALE IMPERATIEWE	13
	1.3. DIE EKSTRA-TEKSTUELE DIMENSIE.....	15
	1.3.1. ETIESE/IMPERATIEWE TAALHANDELINGE	15
	1.3.2. RETORIESE ANALISE	22
	1.3.3. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS	37
	1.4. DIE INTER-TEKSTUELE DIMENSIE: ETIESE GENRES.....	38
2.	NORME EN WAARDES VIR HANDELINGE	
	AANKNOPINGSPUNTE VIR ETIEK: NORME AS AANDUIDING VAN MORELE BETEKENIS.....	39
	2.1. INLEIDENDE BESKRYWING VAN TERMINOLOGIE	39
	2.2. ANALISE VAN NORME	41
	2.3. ’n OORSIG VAN NORME IN DIE FILEMONBRIEF:	43
	2.4. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS:.....	44

3.	ETIEK BINNE KONTEKS: DIE INVLOED VAN TRADISIE OP INDIVIDUELE NORME	45
	3.1. KLASSIFISERING VAN NORME	45
	3.2. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS.....	46
4.	ETIEK AS 'N SISTEEM VAN WAARDES:	
	DIE ONTWIKKELING VAN 'N HIËRARGIE VAN NORME	47
	4.1. DIE KLASSIFISERING VAN NORME EN WAARDESTELLINGS.....	47
	4.2. KOMPLEKSE SISTEEM VAN WAARDES: 'n OORKOEPELENDE HIËRARGIE VAN NORME EN WAARDES.....	49
	4.2.1. EERSTE ORDE (STERK NORME/WAARDES).....	50
	4.2.2. TWEEDE ORDE (RELATIEWE NORME/WAARDES).....	50
	4.2.3. DERDE ORDE (SWAK NORME/WAARDES)	50
5.	VORME VAN ETIESE REFLEKSIE:	
	ETIESE ARGUMENTERING EN STRUKTUUR VAN MOTIEWE	51
	5.1 INLEIDEND	51
	5.2. ANALISE VAN DIE ETIESE REFLEKSIE IN FILEMON	52
	5.3. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS	58
6.	DIE ETIESE SUBJEK: BELANGRIKE VRAE AANGAANDE DIE MORELE AGENT	59
	6.1. INLEIDEND.....	59
	6.2. OUTONOMIE OF HETERONOMIE?	60
	6.3. INDIVIDUELE EN/OF KOLLEKTIEWE ETIESE SUBJEK?	62

7.	ETIEK EN SOSIALE REALITEIT: GELEEFDE ETOS	63
	7.1. INLEIDEND	63
	7.2. DIE VERHOUDING TUSSEN TEKS EN ETOS	64
	7.3. DIMENSIES VAN ETOS	65
	7.4. VERWYSINGS NA ETOS IN FILEMON	67
8.	DIE TOEPASSINGSVELD VAN ETIEK: AANSPRAKE OP GELDIGHEID	72
	8.1. INLEIDEND.....	72
	8.2. AANWYSERS VAN GELDIGHEID IN BYBELSE TEKSTE.....	73
	8.3. GELDIGHEIDSAANSPRAKE IN FILEMON.....	74
IV.	TEN SLOTTE	75
V.	BRONNELYS	81

I. INLEIDEND

Soos wat die geskiedenis van die ondersoek van Paulus se brief aan Filemon toon, is daar 'n hele paar aspekte in hierdie kort briefie waaroor daar nog nie duidelikheid is nie. Só word die etiek van Filemon ook op uiteenlopende maniere beskryf.

Wanneer navorsers die etiek van Filemon beskryf, is daar 'n voor die hand liggende etiese kwessie wat vanuit die brief na vore kom, nl. die slawerny-kwessie. Tolmie (2010:24) verwys in hierdie verband na Marianne Meye Thompson se opmerking dat die dringendste teologiese kwessie in Filemon vir moderne lesers die vraag na die verhouding tussen die evangelie en slawerny is, hoewel dit waarskynlik nie vir die oorspronklike lesers 'n kwessie was nie. Volgens Tolmie is dit inderdaad die geval, met een of twee uitsonderings, dat besprekings oor die teologie (en etiek) van Filemon op die kwessie van slawerny fokus. Dit word verder gekompliseer deur die feit dat navorsers verskil oor Paulus se houding teenoor slawerny asook die moontlike vrylating van Onesimus.

Tolmie (2010:25) skryf dat wanneer die teologie van die brief beskou word vanuit die perspektief van die rol wat slawerny in die brief speel, navorsers gewoonlik ('n) sleutel konsep(te) van die brief gebruik om die teologie daarvan te karakteriseer. Volgens Tolmie (2010:27) is dit duidelik dat daar geen konsensus onder navorsers is oor Paulus se siening oor slawerny in Filemon nie. Verder is dit vir hom duidelik dat meeste navorsers hierdie kwessie amper intuïtief as vertrekpunt neem wanneer hulle poog om die teologie van die brief te beskryf.

Só fokus Barclay (1991) in sy werk spesifiek op die praktiese probleme waarmee Filemon in sy behandeling van Onesimus gekonfronteer is – die dilemma van Christen slawe-eienaarskap. Barclay se studie kom tot die volgende gevolgtrekkings: Hoewel die brief aan Filemon noukeurig saamgestel is om genoeg druk op Filemon toe te pas om sy besluit oor die behandeling van Onesimus te beïnvloed, is die brief ook baie onduidelik oor wat Paulus presies van Filemon verwag het. Die brief is veral baie onduidelik oor die vraag of Onesimus se nuwe status as Christenbroer onmiddellik of mettertyd tot die slaaf

se vrylating moes lei. Volgens Barclay was Paulus in hierdie dilemma vasgevang en kon hy nie veel meer doen as om verskeie aanbevelings aan te bied nie. Geen van hierdie aanbevelings was duidelike instruksies nie en dit laat dus die sentrale spanning oor die status van Onesimus as beide slaaf en broer onopgelos (Barclay 1991:182).

Oor Paulus se houding teenoor slawerny skryf Barclay (1991:186) dat dit duidelik is dat hy nie slawerny as instelling direk aangeval het nie en dat hy dit ook nie uitdruklik ondersteun het nie. Volgens Barclay is die meeste wat gesê kan word dat Paulus met die kwessie geworstel het en dat hy die spanning tussen die werklikheid van slawerny en die eise van Christelike broederskap raakgesien het.

Holladay (2005:388) skryf dat die Brief aan Filemon 'n insiggewende dokument is, aangesien dit die één Nuwe-Testamentiese geskrif is wat oor 'n baie spesifieke geval van slawerny handel. Paulus se hantering van die saak is vir 'n verskeidenheid uitleggers problematies, omdat sy reaksie in Filemon nie die vorm van eksplisiete, felle kritiek teen die instelling van slawerny aanneem nie. Hierdie vermeende fout word, volgens Holladay, veral negatief ervaar in die lig van die moderne konnotasie wat slawerny in die Westerse kultuur het en die gruwelike dade in die afgelope paar eeue wat dikwels met die Christendom geassosieer word. Wilson (2005:327) noem dat hierdie probleem veral na vore tree in 'n tyd waar daar talle veldtogte is/was vir burgerregte, die erkenning van die behoeftes en belange van etniese en ander minderhede, en die afskaffing van enige vorm van diskriminasie. Vanuit hierdie konteks mag dit veronderstel word dat die kerk van die begin af uitgesproke oor hierdie sake moes wees.

In verband met hierdie probleem verwys Nordling (2004:60) daarna dat baie mense vandag daarvan oortuig is dat slawerny geheel en al 'n afskuwelike instelling is en dat hulle ook veronderstel dat die Christendom ook totaal teen slawerny gekant behoort te wees. In hierdie verband kan daar verwys word na sekere teksgedeeltes in die Nuwe Testament wat klaarblyklik hierdie aanname steun, byvoorbeeld die volgende stelling van Paulus in Galasiërs 3:28: "Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één." Verder skryf Nordling (2004:60) dat

daar moontlik op grond van hierdie en ander tekste afgelei kan word dat alle etniese, sosiale en geslagsonderskeidings onder alle omstandighede in Christus verwyder is.

Barclay (1991:161) skryf dat daar slegs enkele Pauliniese tekste (afgesien van die Deutero-Pauliniese briewe) is wat direk oor slawerny handel, nl. Galasiërs 3, 1 Korintiërs 7 en Filemon. Selfs hierdie enkele tekste bevat genoegsame kompleksiteite en dubbelsinnighede om 'n assessering van Paulus se siening van slawerny te kompliseer. In die lig van hierdie problematiek, enersyds die veronderstelling dat die Nuwe Testament geheel en al gekant teen die instelling van slawerny behoort te wees, en andersyds die skynbare kompleksiteite en teenstrydighede vanuit Paulus se briewe, val geleerdes, volgens Barclay (1991:161-162), meestal in een van twee groepe. Eerstens is daar die klein minderheid wat 'n aanval op Paulus en die vroeë Christendom loods oor hulle versuim om die implikasies van die evangelie op die sosiale onreg van hulle tyd toe te pas. Barclay skryf egter verder dat die tweede groep, die meerderheid, poog om een of ander verskoning aan te bied vir Paulus se terughoudendheid oor hierdie saak.

Kreitzer (2008:74) vra of Paulus 'n samewerker, medewerker, van slawerny was en of hy 'n apostel vir vrylating was. Wanneer Paulus se houding teenoor slawerny interpreteer word, meen Kreitzer, moet die interpreteerder, enersyds, wegbly van die versoeking om af te lei dat Paulus niks oor slawerny sê nie en dat sy stilte oor die kwessie bloot die instelling ondersteun het. Andersyds moet die interpreteerder versigtig wees om te beweer dat Paulus uit-en-uit 'n teenstander van slawerny was. Volgens Kreitzer bevat meeste boeke oor die etiek van die Nuwe Testament 'n afdeling wat oor die slawerny-kwessie handel en die meeste daarvan wys die hoogs dubbelsinnige aard van Paulus se hantering van die kwessie uit. Volgens Kreitzer (2008:75) is dit daarom onvermydelik dat die Filemonbrief in hierdie besprekings figureer, veral wanneer dit by die ondersoek van die Christelike leer oor moeilike kwessie van vrylating kom.

Bieberstein (2000:105) beklemtoon die feit dat die Filemonbrief aan 'n lang geskiedenis van Christelike skuld verbind word. Sy wys daarop dat Filemon deur die loop van die geskiedenis misbruik is om sisteme van onderdrukking te stabiliseer en om slawe te verkneg – veral die verskriklike wyse waarop hierdie brief in die 18de en 19de eeue gebruik is om argumente te voer teen die slawe in Noord-Amerika se stryd om vryheid en menswaardigheid.

In die feministiese benadering van Bieberstein (2000:114) beteken die studie van Filemon die “oopbreek van die kontinuum van die geskiedenis” – om 'n perspektief aan te neem wat die geskiedenis nie meer beskou as die verhaal van die heersers nie, sodat dit oorvertel kan word as die verhaal van die slagoffers. Filemon word gevolglik as 'n gepaste voorbeeld van hierdie perspektiefverandering beskou, omdat dit sentreer rondom die verhaal van een van hierdie slagoffers, met die gevolg dat dit een van die “forgotten ones” sigbaar maak. Volgens Bieberstein is dit wel die geval dat Onesimus se “saak” steeds behandel word as 'n individuele saak en dat die logika van slawerny in 'n sekere mate nie agtergelaat word nie. Paulus bevraagteken nie die sisteem van winsgewendheid nie; hy veroordeel ook nie slawerny as sodanig nie; en hy onderhandel die hele tyd oor Onesimus, sonder om hom te laat voorkom as 'n anonieme persoon. Bieberstein meen egter dat dit juis dié individuele saak is wat ons in staat stel om die realiteit as geheel te sien. Die bydrae van 'n feministiese bevrydende teologiese lesing van die brief sou dus wees om hierdie individuele geval te gebruik om die sisteme wat mense minag, te ontbloot en om die slagoffers te onthou, om die geskiedenis van diegene wat sonder 'n stem of nagedagtenis gebly het, te vertel in plaas daarvan om die oorwinnaars se storie te help skryf.

Volgens Roberts (1993:110) is dit baie duidelik dat Paulus in Filemon op 'n etiese vlak besig is. Die brief reflekteer bewuste nadenke oor die morele vraagstuk van die verhouding tussen eienaar en slaaf en wil in hierdie opsig 'n verandering teweegbring in die etos van 'n bepaalde kerklike gemeenskap. Die versoek wat Paulus in hierdie verband aan Filemon rig, skryf Roberts (1993:111), word met 'n hele spektrum van etiese argumente onderskraag.

Roberts (1993:111) meen ook dat dit by die poging om die teologie en etiek van Filemon te beskryf, nodig is om eers te vra na die situasie of konteks waarvoor die brief geskryf is. Ons het ongetwyfeld in Filemon te doen met 'n wegloupslaaf wat op een of ander manier by Paulus in sy gevangenskap uitgekom het en nou deur hom na sy eienaar toe teruggestuur word soos wat hy moreel en wetlik verplig was om te doen. Dit is dan binne hierdie konteks wat Paulus die versoek aan Filemon rig om Onesimus te verwelkom soos hy vir Paulus sou verwelkom as hy self by hom op besoek sou kom (volgens verse 17 en 22). Volgens Roberts (1993:111) is dit 'n versoek met geweldige implikasies vir onderlinge Christelike verhoudings en vir die lewe en werk van die kerk.

Roberts (1993:111) skryf verder dat die motiverings vir hierdie versoek op verskeie maniere beskryf sou kon word. So sou 'n mens vanuit die "indikatief-imperatief" motief te werk kon gaan. Volgens die beginsels van bogenoemde model vorm die indikatief, naamlik die heil wat God in Christus vir sy kerk bewerk het, die grondslag vir die imperatief, die nuwe verhoudings in die kerk wat prakties uitgeleef moet word. Die verandering in Onesimus se identiteit in Christus vorm dus, volgens Roberts, die grondslag vir Paulus se etiek in Filemon.

II. NAVORSINGSPROBLEEM EN NAVORSINGSHIPOTESE

In die lig van die bogenoemde is dit duidelik dat daar nie eenstemmigheid onder navorsers is oor hoe om die etiek van Filemon te beskryf nie. Hierdie enkele voorbeelde illustreer verder hoe vele navorsers in hulle beskrywing van die teologie en etiek van Paulus se Brief aan Filemon dieselfde onderliggende patroon volg, naamlik dat hulle die etiek van die brief reduceer tot Paulus se hantering van die slawerny-kwessie. Volgens Dennison (1991:42) sou dit inderdaad maklik kon wees om hierdie brief te reduceer tot 'n verhandeling oor sosiale etiek – of dit nou pro-slawerny is of ten gunste van die afskaffing daarvan of iets tussenin. Sodoende kan dit maklik wees om die brief te reduceer tot die horisontale dimensie van ondergeskiktes en meerderes met al die politieke ondertone. Ook Roberts (1993:111) wys tereg daarop dat daar, afgesien van die slawerny-kwessie, weinig aandag aan ander aspekte van die etiek van Filemon geskenk word. Hy meen dat die rede hiervoor is dat die probleem van die brief so spesifiek is. Die toepassingsmoontlikhede van die Filemonbrief kan egter, volgens hom nie daartoe beperk word nie, aangesien die teologiese onderbou van Paulus se versoek sowel as die etiese argumente wat ten gunste van die uitvoering daarvan aangelê word, te diepgaande en gevarieerd is. Hy werk egter hierdie breër siening van die etiek van die brief nie verder uit nie.

In die lig van die gebrek aan 'n breër benadering tot die etiek van die Filemonbrief, gebruik hierdie studie die volgende navorsingshipotese as vertrekpunt:

Indien 'n ander, breër, benadering tot die etiek van Filemon gevolg word as een wat net op die slawerny-kwessie fokus, kan 'n meer omvangryke/beter/voller beskrywing van die etiek van die brief verkry word. Hierdie navorsingshipotese gaan getoets word deur spesifiek van die breër benadering tot Nuwe-Testamentiese etiek wat deur Ruben Zimmermann voorgestel word, gebruik te maak – 'n benadering wat positief ontvang is,¹ maar tot dusver nog nie gebruik is vir die beskrywing van die etiek van die Filemonbrief nie.

Volgens Zimmermann (2016:7) kan “etiek” gedefinieer word as die sistematies-teoretiese ondersoek van die geleefde etos. Volgens hierdie beskouing, skryf Zimmermann (2016:8), kan “teologiese etiek” gevolglik verstaan word as morele oordeel en optrede van mense binne die raamwerk van Christelike geloof.

Die kernvraag wat Zimmermann (2016:14) vra, is of daar volgens hierdie beskouing gepraat kan word van “etiek” of “etiese teorie” in die Nuwe Testament en spesifiek in die briewe van Paulus. Zimmermann (2009:8-9) verduidelik hoe Nuwe-Testamentiese tekste deur vele navorsers beskou word as “situasie-gebaseerde” geskrifte wat binne 'n konkrete konteks spreek. Gevolglik moet die konteks waarin hierdie tekste ontstaan het, ondersoek word om die etiese implikasies daarvan te verstaan en te analiseer.

¹ Kyk na die volgende resensies van Zimmermann se benadering en sy boek “Logik der Liebe”:

V. H. Schnell: http://www.thlz.com/artikel/20161/?inhalt=heft%3D2018_5%23r35

C. Bennema:

https://books.google.co.za/books?id=yGUuDwAAQBAJ&pg=PA29&lpg=PA29&dq=Reviews+of+Zimmermann+%22Logik+der+Liebe%22&source=bl&ots=MExVB2MbT0&sig=qglktnNVk0EXewsaJTAH0sgiggs&hl=en&sa=X&ved=0ahUK Ewi8j - qva_bAhWKB8AKHcrbADUQ6AEIOjAC#v=onepage&q=Reviews%20of%20Zimmermann%20%22Logik%20der%20Liebe%22&f=false (kyk p. 29)

Indien hierdie beskouing korrek is, beteken die ondersoek van die moraliteit van die Nuwe Testament bloot dat daar na die etos agter die Nuwe-Testamentiese geskryfte gekyk word (Zimmermann 2009:400).

In hierdie verband het Rudolf Bultmann 'n prominente rol gespeel in die ontwikkeling van 'n model vir Nuwe-Testamentiese etiek. Hy het in 1924 'n artikel genaamd "Das Problem der Ethik bei Paulus" gepubliseer, waarin hy sy model bekendgestel het. Bultmann (1924:123) skryf dat Paulus-navorsing tot op daardie stadium 'n algemene probleem uitgewys het – nl. dat dit lyk of daar teenstrydige getuienisse by Paulus voorkom. In Paulus se geskryfte kom daar getuienis voor waarvolgens die geregverdigde vry is van sonde, gesterf het vir die sonde en nie meer in die vlees leef nie, maar in die Gees. Daar is egter ook ander tekste by Paulus waarin gelowiges aan die stryd teen die sonde, wat ook vir geregverdigdes geld, herinner word.

Hierdie paradoks vorm gevolglik die basis vir Bultmann se sogenaamde "Indikatief-Imperatief"-model:

Die Eigenart des Problems wird dadurch deutlich, daß sich die verschiedenen Assaagen – die Indikative und die Imperative – nicht etwa nur an auseinanderliegenden Stellen der Briefe finden, sondern aufs engste miteinander verbunden sind und eine Antinomie bilden, die ihren paradoxen Ausdruck etwa Gal 5:25 findet: *Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.*

Zimmermann (2012:25) skryf in hierdie verband dat hierdie model 'n bepaalde verhouding tussen die optrede wat vereis word (die imperatief) en die verlossingswerk van God (die indikatief) aanvaar. Hoewel dit nodig is om die etos agter die Nuwe Testament te ondersoek, is dit volgens Zimmermann nie die enigste benadering tot etiese vraagstukke in die Nuwe Testament nie. Wanneer die aandag alleen op die etos van die Nuwe Testament geplaas word, word daar slegs na die sogenaamde "wêreld agter die teks" gekyk en word die tekste self nooit in diepte geanaliseer nie. Na my mening is dit juis wat gebeur wanneer navorsers in hulle beskrywing van die etiek van Filemon slegs op die slawerny-kwessie fokus.

Zimmermann (2009:402) beklemtoon dat die teks self die Christelike etiek beïnvloed en nie bloot die situasie nie. Nuwe-Testamentiese hermeneutiek moet daarom met ten minste drie perspektiewe in die interpretasie van 'n teks rekening hou – die historiese konteks, die teks self en die perspektief van die leser wat poog om die teks te verstaan. Om met hierdie hermeneutiese driehoek rekening te hou, stel Zimmermann voor dat daar eerder verwys moet word na die “implisiete etiek” van die Nuwe Testament, aangesien die skrywers van die Nuwe Testament geen sistematiese model vir norme en waardes verskaf nie. Nogtans meen hy dat daar steeds 'n orde van waardes en etiese argumentering in die Nuwe-Testamentiese geskrifte aangetref kan word.

Volgens Zimmermann (2009:403) kan 'n “etiese superstruktuur” afgelei word vanuit individuele elemente in die teks, wat onderliggend is tot die spesifieke kommunikasie in 'n bepaalde geskrif en wat terselfdertyd 'n meer sistematiese bewustheid van etiese argumentasie konstrueer.

Zimmermann (2016:39) bied verskeie invalshoeke aan vir die analise van die implisiete etiek van 'n teks. Hy beklemtoon dat hierdie invalshoeke nie as rigiede “stappe” beskou moet word nie, maar eerder as verskillende aspekte waardeur die implisiete etiek van 'n teks sigbaar gemaak kan word. Dit is dan hierdie invalshoeke wat een-vir-een beskryf gaan word en op die Filemonbrief toegepas gaan word.

Zimmermann (2016:40) verskaf die volgende diagram wat hierdie invalshoek demonstreer:

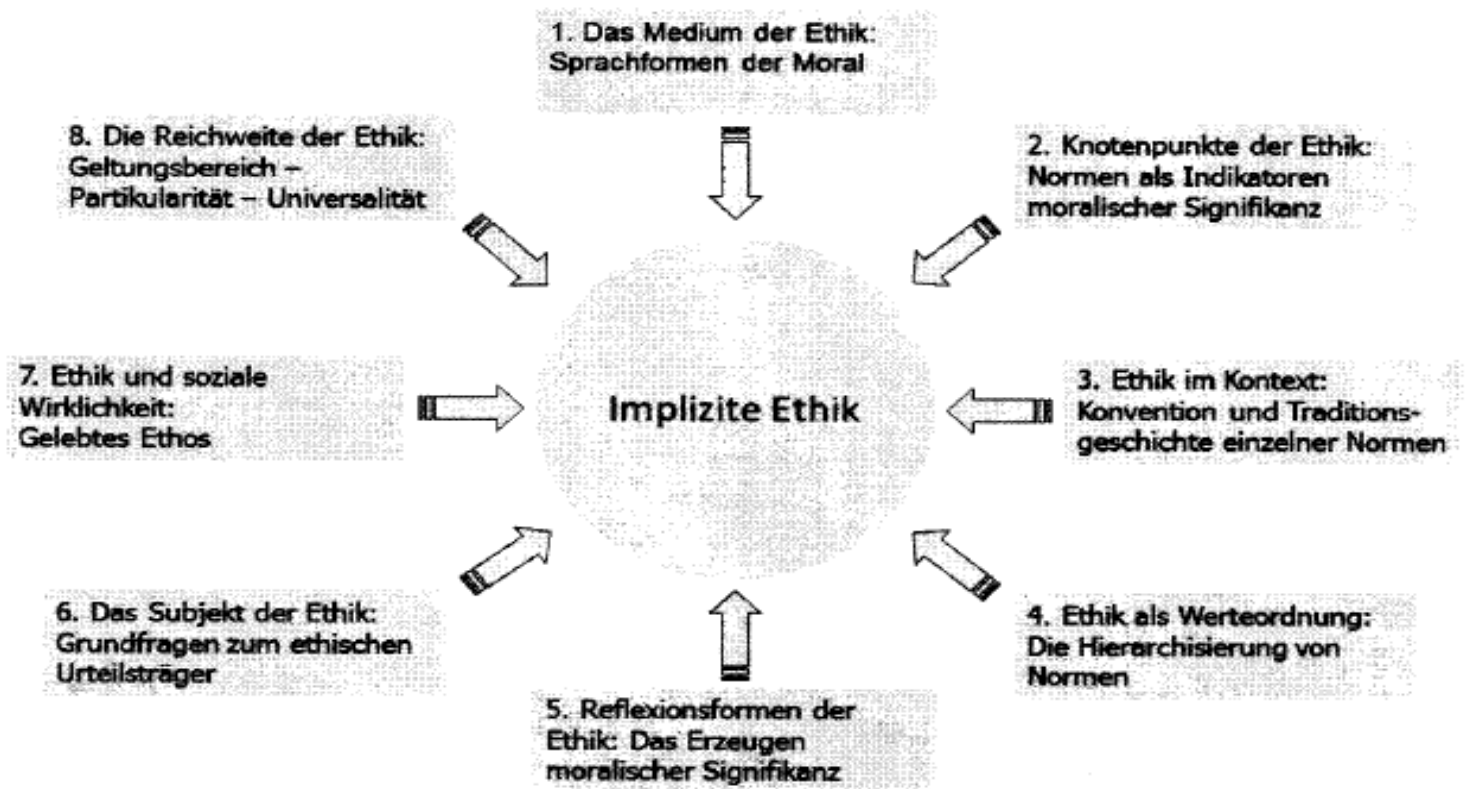


Abb. 1: Organon zur Analyse der impliziten Ethik

Hierdie invalshoek kan soos volg opgesom word:

1. Linguistiese vorm: Watter linguistiese vorm neem die etiese stelling aan?
2. Norme en grondreëls vir optrede: Watter leidende norme en grondreëls vir optrede word genoem?
3. Geskiedenis van tradisies van individuele norme of morele voorbeelde: Binne watter tradisies en kontemporêre konteks funksioneer hierdie norme?
4. Prioriteit van waardes: Watter innerlike konteks van verskillende norme word geproduseer? Kan daar 'n beklemtoning van norme of hiërargie van waardes waargeneem word?

5. Etiese argumentering of struktuur van motiewe: Volgens watter interne struktuur van motiewe of volgens watter etiese argumentering vind die etiese oordeel plaas?
6. Die morele agent: Wie is die etiese subjek of draer van etiese oordele? Watter faktore konstitueer die etiese subjek?
7. Die gevolglike etos soos dit uitgeleef word: Watter konkrete etos stem ooreen of staan teenoor die etiese argumentering?
8. Toepassingsveld: Watter toepassingsveld van 'n norm word genoem?

Zimmermann (2009:418) sluit sy artikel soos volg af:

Whether the configuration of these approaches will stand the test, whether this configuration will have to be reduced or expanded and whether it can be applied equally successfully to different areas within the New Testament – all of these questions will be answered only through more comprehensive studies that apply this methodology.

In hierdie studie gaan ek poog om juis dít te doen – om hierdie model van implisiete etiek op Paulus se Brief aan Filemon toe te pas.

III. DIE “IMPLISIETE ETIEK”-MODEL VAN RUBEN ZIMMERMANN

1. LINGUISTIESE VORM – DIE MEDIUM VAN ETIEK: MORELE TAAL

Zimmermann (2016:41) beklemtoon dat dit uiters belangrik is, wanneer die Nuwe Testament ten opsigte van etiek benader word, om deurgaans in ag te neem dat dit juis tekste is wat gelees word. 'n Etiese analise van Nuwe-Testamentiese tekste kan nêrens anders as by die tekste self begin nie. Dit is, volgens Zimmermann, juis hierdie tekstueel-gebonde aard van Nuwe-Testamentiese etiek wat vereis dat die etiese diskoers die linguistiese karakter van hierdie etiek moet bestudeer.

1.1. TAAL EN ETIEK

Pogings om die vraag na die verhouding tussen taal en etiek te beantwoord, benader die kwessie vanuit een van twee (veralgemeende) posisies:

- 1 – Daar is nie 'n taal van etiek nie.
- 2 – Taal is altyd eties.

Zimmermann stel egter 'n posisie voor wat tussen hierdie twee beskouings geleë is, nl. dat die etiek van die Nuwe Testament linguisties ontstaan en deur middel van taal uitgedruk word. Dit is dus hierdie “taal van morele waardes” wat die “medium vir die implisiete etiek” van die tekste word – die taal van die teks. Daar moet dus aandag geskenk word aan die “tekstualiteit” van taal.

Zimmermann bespreek in hierdie verband drie dimensies van tekstualiteit, nl. die intra-tekstualiteit, intertekstualiteit en ekstra-tekstualiteit van etiek.

1.2. DIE INTRA-TEKSTUELE DIMENSIE: GRAMMATIKALE IMPERATIEWE

Die eerste dimensie bestudeer die verskillende linguistiese vorme wat gebruik word om morele betekenis te skep. Zimmermann onderskei tussen die grammatikale vorm van 'n imperatief en wat hy 'n "imperatiewe taalhandeling" noem. Hiervolgens kan 'n indikatiewe stelling, byvoorbeeld, ook 'n uitdrukking van 'n bevel of vermaning wees. Vir die studie van implisiete etiek is die modus van die uitdrukking dus belangrik, nl. of die strekking van 'n uitdrukking as 'n indikatief of 'n imperatief oorkom (Zimmermann 2016:43).

Die imperatief as linguistiese medium moet dus ondersoek word. Soos Zimmermann uitlig, is dit nie noodwendig 'n eenvoudige taak wanneer daar met *Koine* Grieks gewerk word nie. Daar is gevalle waar grammatikale imperatiewe nie noodwendig as imperatiewe funksioneer nie, asook gevalle waar nie-imperatiewe werkwoorde gebruik word om imperatiewe uit te druk (Zimmermann 2016:44).

Zimmermann (2016:44-46) ondersoek die volgende grammatikale vorme as uitdrukkings van imperatiewe:

- Praesens Imperatief: Waar 'n progressiewe of duratiewe bevel uitgedruk word;
- Aoristus Imperatief: Waar enkele, eenmalige handeling beveel word;
- Futurum Indikatief: Die tweede en derde persoon futurum indikatief kan as imperatiewe gebruik word, met die betekenis "jy behoort ...";
- Infinitief: Infinitiewe kan as imperatiewe gebruik word waar die konteks die onderwerp verskaf;
- Partisipium;
- Subjunktief: Die aansporende subjunktief sowel as 'n subjunktief in 'n verbod kan aangewend word as imperatiewe in die eerste persoon enkelvoud en meervoud.

Die volgende grammatikale imperatiewe vorme kan in die Griekse teks van Filemon geïdentifiseer word:

¹Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλῆμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῶ ἡμῶν ²καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ· ³χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. ⁴Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνεῖαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ⁵ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, ⁶ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν· ⁷χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαιται διὰ σοῦ, ἀδελφέ. ⁸Διό, πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον, ⁹διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ — ¹⁰παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς Ὀνήσιμον, ¹¹τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον, ¹²ὃν ἀνέπεμψά σοι αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα· ¹³ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου, ¹⁴χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ἤ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον· ¹⁵τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, ¹⁶οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ. ¹⁷Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, **προσλαβοῦ** αὐτόν ὡς ἐμέ. ¹⁸εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ **ἐλλόγα**. ¹⁹ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοὶ ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις. ²⁰ναί, ἀδελφέ, ἐγὼ σου **ὀναίμην** ἐν κυρίῳ· **ἀνάπαυσόν** μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ. ²¹πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω **ποιήσεις**. ²²ἅμα δὲ καὶ **ἐτοίμαζέ** μοι ξενίαν, ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν. ²³Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ²⁴Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου. ²⁵Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

..... – Praesens Imperatief – Futurum Indikatief
..... – Aoristus Imperatief – Optatief

Dit is baie interessant om op hierdie stadium op te merk dat al die grammatikale imperatiewe in die tweede helfte van die brief voorkom. Dit is verder betekenisvol dat daar nie 'n groot hoeveelheid direkte imperatiewe bevele in die brief voorkom nie.

1.3. DIE EKSTRA-TEKSTUELE DIMENSIE

1.3.1. ETIESE/IMPERATIEWE TAALHANDELINGE

Zimmermann (2016:46) beklemtoon die feit dat normatiewe stellings geensins beperk word tot imperatiewe sinne nie. Gevolglik verwys hy na vorme van spraak wat 'n imperatief uitdruk, maar wat nie grammatikale imperatiewe is nie. Hiervoor gebruik hy die term “ethical speech acts”.

Om hierdie “versteekte imperatiewe” te beskryf, verwys Zimmermann (2016:47) na die “taalhandeling”-teorie wat deur Bühler aangebied is en later deur Austin en Searle verder ontwikkel is. Hierdie teorie onderskei tussen verskillende tekstuele vlakke van kommunikasie waarvoor die term “taalhandeling” geskep is. 'n Basiese oortuiging in hierdie verband is dat die “indirekte taalhandeling”, wat verder as die werklike inhoud van die stelling lê, gevind moet word. Volgens Zimmermann het 'n stelling altyd 'n sogenaamde illokusie tesame met die proposisionele inhoud daarvan. Daar is dus 'n taalhandeling wat binne kommunikatiewe kontekste plaasvind, byvoorbeeld belofte, bevel, oordeel, ens. Terwyl 'n stelling “waar” of “onwaar” kan wees, kan 'n illokusie “slaag” of “misluk”.

Zimmermann (2016:47) verwys na die werk van Searle wat onderskei tussen vier soorte taalhandelinge:

- “Utterance act” (Uitdrukking): 'n Taalhandeling wat woorde uiter.
- “Propositional act” (Proposisie): 'n Taalhandeling wat verwys na 'n ekstra-linguistiese voorwerp en 'n stelling daarvoor maak.
- “Illocutionary act” (Ilokusie): 'n Taalhandeling wat 'n handeling uitvoer deur middel van 'n stelling wat die bedoeling, wens, emosie, ens. van die spreker na vore bring.
- “Perlocutionary act” (Perlokusie): 'n Taalhandeling wat die effek op die hoorders beskryf, byvoorbeeld oorreding, oortuiging, skok, ens.

Volgens Zimmermann (2016:48) kan waardeoordele in terme van 'n definisie op die vlak van die propositionele handeling geskied, maar kan elke voorskrywende dimensie slegs op die illokusionêre vlak plaasvind. In hierdie verband verwys hy na Searle se vyf dimensies van die illokusionêre vlak:

1. Assertief – 'n Taalhandeling wat die spreker verbind tot die waarheid van die voorstel wat uitgedruk word, byvoorbeeld 'n verklaring of om iets te betwis.
2. Direktief – 'n Taalhandeling wat die hoorder tot spesifieke optrede lei, byvoorbeeld 'n versoek, bevel of advies.
3. Verbintenis – 'n Taalhandeling wat die spreker tot een of ander toekomstige handeling verbind, byvoorbeeld 'n belofte of die aflê van 'n eed.
4. Ekspressief – 'n Taalhandeling wat die spreker se houding en emosies aangaande die voorstel uitdruk, byvoorbeeld gelukwensing, verskoning vra of bedanking.
5. Deklarasie – 'n Taalhandeling wat die realiteit verander in ooreenstemming met die voorstel van die verklaring, byvoorbeeld “ek doop jou” of “ek verlaat jou”, ens.

Hierdie teorie van taalhandelinge kan soos volg op Filemon toegepas word:

vv. 1-2:

¹Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν ²καὶ Ἀφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ·

Hierdie eerste twee verse bevat verskeie assertiewe, almal gebaseer op die idees van positiewe gedrag en waardes: Paulus is 'n gevangene vir Christus, Timoteus is 'n (geestelike) broer, Filemon is 'n geliefde en medewerker, Affia is 'n (geestelike) suster en Argippus is 'n medestryder.

vv. 3:

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Deklarasie wat die belangrike konsepte van genade en vrede bevat.

vv. 4-7:

⁴Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνεῖαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ⁵ ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, ⁶ ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν· ⁷ χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαιται διὰ σοῦ, ἀδελφέ.

Twee ekspressiewe (dank God en ervaar “vreugde en bemoedigings”) wat deur verskeie ander baie belangrike begrippe gemotiveer word: gebed, liefde, geloof, gemeenskap, persepsie van alles wat goed is, liefde (vir 'n tweede keer genoem), en die verkwikking van die harte van die heiliges.

v. 8:

⁸Διό, πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον,

Assertief: Paulus het die vrymoedigheid (reg?) om vir Filemon te beveel.

v. 9:

⁹διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ —

v. 9a: Direktief: Paulus vermaan vir Filemon; NB: die basis van die vermaning is liefde.

v. 9b-c: Assertief: Paulus is 'n ou man en 'n gevangene van Christus. Onderliggend aan hierdie begrippe lê die beginsels dat ouer persone gerespekteer moet word sowel as dat dit 'n goeie, prysenswaardige ding is om 'n gevangene van Christus te wees.

v. 10:

¹⁰παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς Ὀνήσιμον,

Direktief: (smeek/pleit), gebaseer op die assertiewe in die vorige vers sowel as een in hierdie vers (Paulus het Onesimus “verwek”).

v. 11:

¹¹τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον,

Assertief: Onesimus het voorheen geen voordeel vir Filemon ingehou nie, maar hou nou vir hom baie groot voordeel in. Dit voorveronderstel ’n hele evaluerende sisteem waarvolgens slawe in terme van ’n spesifieke ekonomiese sisteem geëvalueer is.

v. 12:

¹²ὃν ἀνέπεμψά σοι αὐτόν, τοῦτ’ ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα·

Assertief: 12a – Paulus stuur vir Onesimus terug.

Ekspressief: 12b – Onesimus is Paulus se hart (τὰ ἐμὰ σπλάγχνα).

v. 13:

¹³ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου,

Ekspressief: Paulus se behoefte om Onesimus eerder by hom te hou, kan as ’n ekspressief beskou word.

v. 14:

¹⁴χωρίς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν σου ᾗ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον·

v. 14a: Assertief: Paulus wil niks sonder Filemon se instemming doen nie. (Die beginsels van vriendskap sowel as eienaarskap word veronderstel.)

vv. 14b-c: Ekspressief: Paulus wil nie hê dat Filemon se goeie daad uit dwang gedoen word nie, maar eerder uit vrye keuse.

v. 15:

¹⁵τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς,

Hierdie vers kan as 'n ekspressief beskou word, in die sin dat Paulus 'n houding teenoor Onesimus se vlug verwoord. Die onderliggende beginsel is moontlik dat God iets sleg in iets goed kan verander.

v. 16:

¹⁶οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

Hierdie vers kan as 'n assertief beskou word in die sin dat Paulus iets oor Onesimus se status verklaar. Dit kan egter ook as 'n indirekte direktief beskou word in die sin dat Paulus impliseer dat Filemon hierdie nuwe status moet aanvaar. (Daar is weereens 'n belangrike onderliggende evaluerende sisteem waarvolgens 'n slaaf se status herevalueer word om nou as geliefde broer beskou te word.)

v. 17:

¹⁷Εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτόν ὡς ἐμέ.

Direktief: Paulus versoek Filemon uitdruklik om Onesimus te ontvang.

vv. 18-19:

¹⁸εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα· ¹⁹ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις.

vv. 18-19a: Direktief: Paulus versoek Filemon om enige skuld van Onesimus op sy rekening te plaas. 'n Onderliggende beginsel is dat skuld terugbetaal moet word. Vers 19c kan as 'n assertief beskou word (Filemon word daaraan herinner dat hy sy eie geloof aan Paulus verskuldig is).

v. 20:

²⁰ναί, ἀδελφέ, ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.

Hierdie vers bevat gelyktydig ekspressiewe en direktiewe: Paulus rig op 'n emosionele wyse 'n kragtige versoek aan Filemon. Onderliggende beginsels: Om geestelik tot voordeel van 'n ander geestelike broer/suster op te tree en dat 'n gelowige se hart verkwik kan word deur 'n ander geestelike broer/suster.

v. 21:

²¹πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.

Assertief: Paulus is daarvan oortuig dat Filemon hom sal gehoorsaam, en weet dat Filemon selfs meer sal doen as wat hy vra.

v. 22:

²²ἄμα δὲ καὶ ἐτοίμαζέ μοι ξενίαν, ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν.

v. 22a: Direktief: Filemon moet vir Paulus 'n kamer gereed maak. Onderliggend is die beginsel van (Christelike) gasvryheid.

v. 22b: Ekspressief (hoop).

vv. 23-24:

²³Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ²⁴Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.

vv. 23-24: Verskeie mense se groete word in die vorm van assertiewe aan Filemon oorgedra.

v. 25:

²⁵Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

Deklarasie wat die belangrike konsep van genade bevat.

1.3.2. RETORIESE ANALISE

’n Ondersoek na die argumentering van Paulus kan verdere inligting in verband met etiese taalgebruik en imperatiewe taalgebruik na vore bring. Paulus se argumentering kan só deur middel van ’n retoriese analise van die teks van Filemon ondersoek word. Die tipe argumente wat Paulus gebruik, kan moontlik die etiese taalgebruik uitlig sowel as leidrade verskaf om die norme wat vir Paulus belangrik is, te identifiseer, wat weer later gebruik kan word om ’n hiërargie van norme te ontwikkel.

Volgens Snyman (2009:1) is die retoriese analise van Filemon deur die geskiedenis grootliks oorheers deur drie benaderings:

1. Die eerste benadering was die toepassing van die Grieks-Romeinse retoriese sisteem (met die welbekende *exordium, propositio, narratio, probatio en peroratio*) om die retoriese struktuur van die brief vas te stel.
2. Die tweede benadering het die retoriek grootliks beperk tot die identifisering van enkele stilistiese verskynsels (bv. parallelismes, retoriese vrae, herhaling en woordspeling). Volgens Snyman kom sporadiese opmerkings oor die stilistiek gewoonlik in kommentare voor, maar die funksies van die stylfigure word selde beskryf.
3. Die benadering van Wendland (2008) kan volgens Snyman as ’n derde tipe benadering beskou word. Retoriek word volgens hierdie benadering as deel van die drie basiese funksies van ’n diskoers geag, nl. “informatief”, “artistiek” en “retories”. In terme van Wendland se benadering word die tien aspekte wat tradisioneel in vermanende diskoerse voorkom, geïdentifiseer en op die Filemonbrief toegepas. Hierdie aspekte sluit die volgende in: plasing (histories, kultureel, ens.), probleem, aanspraak, intensie (die skrywer se gewenste resultaat), trefkrag, motivering, ens.

Teenoor hierdie benaderings beskou Snyman (2009:2) retoriese analise as 'n beskrywing van al die middele in die teks (die wyse van argumentering, die tipe argumente wat gebruik word, ondersteunende retoriese tegnieke, ens.) wat die skrywer aanwend om die lesers te oorreed.

Gevolgtik kies Snyman die teks-gesentreerde benadering wat deur Francois Tolmie (2005)² voorgestel word vir sy retoriese analise. Saam met die taalhandeling-teorie kan só 'n teks-gesentreerde retoriese analise veral nuttig aangewend word om normatiewe stellings in Paulus se argument te identifiseer.

Tolmie (2007:20-21) beskryf 'n teks-gesentreerde benadering tot retoriek as een wat nie 'n bepaalde retoriese model kies om op 'n teks toe te pas nie. Dit is eerder 'n benadering wat poog om die outeur se retoriese strategie vanuit die teks te rekonstrueer. Hy gee egter toe dat dit onmoontlik is om só 'n rekonstruksie te doen sonder enige teoretiese raamwerk. Hy kies dus vir wat hy 'n "minimal theoretical framework" noem om die analise te lei. Hierdie raamwerk behels die volgende:

- Die identifisering van die oorkoepelende retoriese strategie in 'n bepaalde teksgedeelte.
- 'n Gedetailleerde analise van die retoriese strategie self, deur byvoorbeeld te fokus op die tipe argumente of die manier waarop die outeur argumenteer.
- 'n Onderskeid tussen die dominante retoriese strategie en ondersteunende retoriese strategieë.
- Die identifisering van retoriese tegnieke wat gebruik word, byvoorbeeld retoriese vrae, die gebruik van metafore of paronomasia.

Snyman (2009:4) bevraagteken die toepassing van die teorie van klassieke retoriek om die teks van Filemon retories af te baken, nl. *exordium*, *propositio*, *narratio*, *probatio* en *peroratio*. Hy wys daarop dat verskeie analyses van Filemon hierdie retoriese teorie vir afbakening toegepas het. Die gevolg is dat daar verskillende afbakenings ontstaan het. Hoewel dieselfde vyf onderafdelings in al die afbakenings gebruik is, het die verskillende

² Tolmie skryf ook in 'n latere artikel oor hierdie benadering: Tolmie (2007).

eksegete die teks van Filemon op verskillende maniere in terme van hierdie onderafdelings ingedeel. Snyman meen dat hierdie groot verskeidenheid interpretasies, wat dieselfde retoriese sisteem gebruik, 'n vraagteken oor die teoretiese regverdiging vir die toepassing van die kategorieë van klassieke retoriek op Paulus se briewe plaas.

Anders as hierdie rigiede toepassing van die klassieke retoriese teorie, baken Snyman (2009:4) die brief af deur middel van retoriese oorwegings vanuit die teks self. Volgens hom kan die brief in vyf fases verdeel word:

- Die eerste drie verse, wat Paulus se verhouding met Filemon en sy huishouding bevestig, word van verse 4-7 geskei deur die werkwoord Εὐχαριστῶ in vers 4 wat 'n skuif in Paulus se retoriese strategie aandui.
- Paulus se danksegging vir Filemon se liefde en geloof, word gekarakteriseer deur die chiasme in verse 5-7. Die chiasme verbind dus hierdie verse as eenheid en baken die eenheid ook af.
- Volgens Snyman begin die derde fase in vers 8 met die voegwoord “daarom” ($\Delta\iota\acute{o}$) en dit lei Paulus se versoek aan Filemon in. In hierdie fase word die fokus vanaf Filemon (in verse 4-7) na Paulus en Onesimus verskuif, terwyl die apostel se troos (παράκλησις) in vers 7 terselfdertyd verander na vrymoedigheid/openheid (παρρησία). Die positiewe inligting oor Onesimus gaan tot in vers 16 voort en dien as inleiding vir die versoek in fase vier.
- Die vierde fase (verse 17-20) word met die voorafgaande fase verbind deur middel van die voegwoord “dus” (οὖν). Die twee imperatiewe wat die vierde fase kenmerk, word in verse 19-21 voortgesit en word om daardie rede by hierdie fase ingesluit.
- Die vyfde en laaste fase word deur middel van *asindeton* in vers 21 afgebaken sowel as deur die werkwoord ἔγραψά , wat die opsommende doel met die skryf van die brief stel. Die toekomspektief (die versoek om 'n kamer gereed te maak, in vers 22) onderskei hierdie fase ook van die vorige fase. Paulus se groete in verse 23 en 24 lei tot die brief se formele einde in vers 25.

Die vyf fases wat Snyman in Paulus se argumentering identifiseer, is dus: vv. 1-3; vv. 4-7; vv. 8-16; vv. 17-20 en vv. 21-25. Snyman (2009:5) formuleer die retoriese strategie in elk van hierdie fases soos volg:

- ~ vv. 1-3: Aanpassing van die groet om Paulus se spesiale verhouding met Filemon te beklemtoon.
- ~ vv. 4-7: Dank aan God vir Filemon se liefde en die geloof van die heiliges.
- ~ vv. 8-16: Voorbereiding vir die versoek deur gunstige inligting oor Onesimus te verskaf.
- ~ vv. 17-20: Versoek aan Filemon om Onesimus terug te verwelkom.
- ~ vv. 21-25: Aanpassing van die briefslot om laaste versoeke en groete oor te dra.

FASE 1 (VV. 1-3)

(Aanpassing van die groet om Paulus se spesiale verhouding met Filemon te beklemtoon)

Paulus pas die aanhef van die brief aan om by sy oorkoepelende retoriese strategie aan te pas. Gevolglik brei hy die senders en ontvangers van die brief uit. Die benaming van die senders van die brief in vers 1 lees as volg: “Paulus, gevangene van Christus Jesus (*δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*) en Timoteus, ons broer”. Die weglating van die gesaghebbende titel is betekenisvol (Snyman 2009:5; Dunn 2010:311). Dié titel word weggelaat omdat Paulus se bedoeling nie is om ’n bevel aan Filemon te rig nie, maar omdat Paulus hom eerder namens Onesimus wil smee (Snyman 2009:5; Harris 1991:244). Paulus lei dus ’n belangrike argument in deur na homself as *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* te verwys, nl. ’n argument gebaseer op emosie. Die effektiwiteit van so ’n argument hang af van die emosionele band tussen die betrokke partye. Vir die argument om te slaag sou die emosionele band van só aard moes wees dat die ontvanger die skrywer sou wou tevrede stel, deur byvoorbeeld te doen wat die laasgenoemde van hom vra. Paulus wend dus hierdie benaming as ’n emosionele vorm van oorreding aan, terwyl hy daarop staatmaak dat Filemon se gevoelens vir hom van só ’n aard is dat hy sal doen wat Paulus van hom vra (Snyman 2009:6).

Die brief word gerig aan: “Filemon, ons geliefde medewerker (τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν) en aan Affia, ons suster, en aan Argippus, ons medestryder (τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν), en aan die gemeente wat in jou huis saamkom”. Die woord ἀγαπητός word regdeur die brief herhaal en kan beskou word as die basis van Paulus se versoek aan Filemon, terwyl συνεργός daarop dui dat Filemon op een of ander manier in die werk van die evangelie betrokke was. Paulus gebruik hierdie benaming juis om met Filemon te identifiseer – hulle albei werk in diens van die Here. Identifisering met die gehoor word as ’n sterk ooredingsmeganisme in Paulus se briewe beskou (Snyman 2009:6; Barth & Blanke 2000:252). Verder is Paulus se verwysing na die gemeente retories belangrik. Hierdie verwysing na die gemeente kan beskou word as Paulus se manier om druk op Filemon toe te pas om positief op sy versoek te reageer – Paulus se sogenaamde “gentle form of persuasion” (Snyman 2009:6; Tolmie 2014:3).

FASE 2 (VV.4-7)

(Dank aan God vir Filemon se liefde en die geloof van die heiliges)

Die grootste geskilpunt onder eksegete wat die interpretasie van hierdie fase betref, is die onderskeie voorwerpe van “liefde” (τὴν ἀγάπην) en “geloof” (τὴν πίστιν) in vers 5, sowel as die interpretasie van hierdie twee terme. In hierdie verband is daar hoofsaaklik twee interpretasies: Eerstens is daar eksegete wat van mening is dat “al die heiliges” (πάντας τοὺς ἁγίους) die voorwerp van “liefde” is en “die Here Jesus” (τὸν κύριον Ἰησοῦν) die voorwerp van “geloof”, sodat ’n chiasme gevorm word (Müller 1955:176 voetnota; Nordling 2004:188; Bengel 1993:327; Garland 1998:318-319; Wolter 1993:253). Die tweede interpretasie is dat “liefde” sowel as “geloof” aan “die Here Jesus” en “al die heiliges” verbind word (Dunn 1996:317; Vos 1989:1120).

’n Keuse vir die eerste interpretasie kan met die hulp van “intra-tekstuele” (vanuit dieselfde teks) bewyse sowel as “ekstra-tekstuele” (vanuit ’n ander, verwante teks) bewyse gestaaf word. Intra-tekstuele bewyse word in hierdie geval in die volgende vers aangetref. In vers

6 word *πίστις* in verband met *εἰς Χριστόν* gebruik en *ἀγάπη* met verwysing na *τῶν ἁγίων*. Hierdie verskynsel kom verder in ander Pauliniese/deutero-Pauliniese briewe voor. Só kan die brief aan die Kolossense, wat in dieselfde tyd as die Filemonbrief geskryf is as eksterne bron gebruik word (Müller 1955:17). Kolossense 1:4, wat ook deel van die danksegging in Kolossense uitmaak, is hier betekenisvol – “... want ons het gehoor van julle geloof in Christus Jesus en die liefde wat julle vir al die heiliges het”. Die feit dat die volgorde van die terme “geloof” en “liefde”, soos die volgorde in Kolossense, in die Filemonbrief omgeruil word, kan deur die kritiese rol wat Filemon se liefde in die brief speel, verduidelik word. Filemon se liefde word in hierdie fase op die voorgrond gestel, omdat dit in die volgende fase die basis word vir Paulus se versoek aan Filemon (Snyman 2009:8; Barth & Blanke 2000:272).

Hierdie chiasme is retories belangrik – chiasme as ’n vorm van herhaling kom dikwels in Paulus se briewe voor en kon bloot as versiering gebruik word óf met die doel om die gehoor se aandag te vestig op die inhoud wat gekommunikeer word. In hierdie geval het ons te doen met die laasgenoemde: Die chiasme ondersteun Paulus se ooredingsstrategie in die sin dat die terme wat herhaal word, sleutelkonsepte in die fase, maar ook in die brief as geheel, is. Die chiasme beklemtoon dus Paulus se goedkeuring van Filemon se optrede in die verlede en verskaf sodoende ’n subtiele verwagting dat hierdie gedrag in die toekoms voortgesit sal word.

Twee retoriese tegnieke (albei met emosionele effek) word verder in hierdie fase aangewend:

- Eerstens die gebruik van die woord *τὰ σπλάγχνα* in vers 7, wat letterlik “ingewande” beteken en by wyse van metonimie na die psigologiese kapasiteit vir begeerte, bedoeling en gevoel verwys.³ Vertalings weerspieël hierdie dieper betekenis met woorde soos “hart, gevoelens, begeertes” (Dunn 1996:321; Lampe 2010:62; Wright 1988:178).

³ Volgens Louw en Nida (1988:324) – “the psychological faculty of desire, intent and feeling”.

- Tweedens word die vokatief ἀδελφέ (broer) aan die einde van die fase gebruik om die nabye verhouding tussen Paulus en Filemon te beklemtoon, sowel as om aandag te vestig op dit wat in verse 8-16 volg (Harris 1991:254).

FASE 3 (VV. 8-16)

(Positiewe inligting oor Onesimus word verskaf om Filemon voor te berei vir die versoek)

Die Griekse partikel διό, “daarom”, in vers 8 sowel as die verwysing na “liefde” in vers 9 bring hierdie twee verse baie duidelik in verband met die vorige fase (Snyman 2009:9; Wilson 2005:345):

⁸ Daarom (διό), al het ek in Christus groot vrymoedigheid (παρρησία) om jou te beveel wat jy behoort te doen, ⁹rig ek, Paulus, op grond van die liefde eerder ’n versoek aan jou (διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ), juis omdat ek so ’n ou man (πρεσβύτης) is en nou ook nog ’n gevangene ter wille van Christus Jesus (νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ).

Twee sake is hier belangrik (Snyman 2009:9): Die eerste is die gebruik van die bepaalde lidwoord τὴν in die voorsetsel frase διὰ τὴν ἀγάπην. Die woord ἀγάπη, met verwysing na Filemon se liefde, is reeds twee maal in die vorige fase gebruik (vv. 5 en 7). Hierdie “lidwoord van hernude vermelding” dui daarop dat dit dieselfde liefde is. Dit is dus juis omdat Paulus van Filemon se goeiehartigheid en vrygewigheid in die verlede weet dat hy daartoe in staat is om te vermaan eerder as om te beveel (Dunn 1996:326). Paulus sien daarna uit dat Filemon se liefde weer bewys sal word, maar hierdie keer met verwysing na Onesimus. So ’n argument, wat op kennis van die verlede berus, is baie effektief, aangesien die kwessies wat bespreek word, reeds bevestig is en daarom moeilik is om te ontken (Snyman 2009:9; Dunn 1996:326). Paulus kon dus vertrouwe hê in sy versoek omdat hy reeds in die verlede deur Filemon se liefde bemoedig is. Paulus gebruik hierdie tipe argument duidelik met die doel om Filemon te oorreed om sy liefde weereens te bewys en sodoende getrou aan homself en sy optrede in die verlede te bly.

Die tweede belangrike kwessie is dat Paulus na homself as 'n *πρεσβύτης* en 'n *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* verwys (Dunn 1996:327). Paulus gebruik die benaming *πρεσβύτης* as deel van sy strategie van subtiele oorreding ("gentle persuasion"). Die woord word hier nou verbind aan *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* – Paulus is nie net 'n ou man nie, maar hy is ook nou 'n gevangene ter wille van Christus. Bogenoemde kan as 'n verdere voorbeeld van 'n emosionele argument beskou word, waardeur Paulus begin om vir Filemon voor te berei vir die versoek aangaande Onesimus.

Paulus gaan vanaf vers 10 voort deur positiewe inligting oor Onesimus te verskaf. Paulus maak hiervoor gebruik van 'n reeks kontraste (Snyman 2009:10-12):

- vers 11: Voorheen het Onesimus geen voordeel ingehou nie, maar nou hou hy groot voordeel in (Lampe 2010:62; Bengel 1993:329; Wilson 2005:350-351).
- vers 13-14: Paulus wou vir Onesimus by hom hou, maar hy wou niks sonder Filemon se instemming doen nie.
- vers 14: Filemon se goeie daad moet nie uit dwang wees nie, maar uit vrye wil.
- vers 15: Hy was vir 'n rukkie van Filemon af weg sodat Filemon hom vir altyd kon terugkry.
- vers 16: Nie langer as 'n slaaf nie, maar as 'n geliefde broer.

Soos in die geval met alle kontraste, is die fokus, volgens Snyman, op die tweede gedeelte. 'n Verdere oorredingsstrategie wat onderliggend tot die argument is, is die feit dat dit aan Filemon oorgelaat word om uit vrye wil te reageer (Wilson 2005:352-353). Paulus laat dit aan sy gehoor se vrye wil oor, terwyl hy terselfdertyd só daarvan oortuig is dat sy opinie korrek is dat hy sy gehoor wil oorreed om die opinie te deel.

Paulus wend verder verskeie ander retoriese middele aan om in sy doel slaag. Hy begin deur in vers 10 van die beeld van geestelike ouerskap gebruik te maak: “my kind, Onesimus, wat ek in my gevangenskap verwek het”. Hierdie geestelike ouerskap fokus op die baie naby verhouding tussen Paulus en Onesimus, sowel as die verhouding tussen Onesimus en Filemon. Aangesien Filemon, volgens vers 19, ook sy eie lewe as gelowige aan Paulus verskuldig is, kan die logiese afleiding gemaak word dat Filemon en Onesimus albei Paulus se geestelike kinders is en dus ook broers in die Here is (Lampe 2010:77, Migliore 2014:219).

In verse 11-16 verskaf Paulus verdere inligting oor Onesimus. Hy het voorheen vir Filemon geen voordeel ingehou nie, maar hy het nou vir Filemon asook vir Paulus baie bruikbaar geword (v. 11). Nou stuur Paulus vir Onesimus, sy hart (*τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*), terug na Filemon.

Paulus beskryf verder in verse 13-16 sy planne voordat hy Onesimus terug gestuur het: Hy wou vir Onesimus by hom hou, maar hy wou niks sonder Filemon se instemming doen nie. Dit is ook die eerste rede waarom Paulus nie vir Onesimus gehou het nie – Filemon moet self besluit hoe hy wil optree. Paulus verskaf in vers 15 ’n tweede rede, nl. dat hy moontlik teen die wil van God sou optree as hy vir Onesimus by hom gehou het: “Dalk was hy juis om hierdie rede ’n rukkie lank van jou af weg (*ἐχωρίσθη*) sodat jy hom vir altyd kan terugkry”. Die werkwoord *ἐχωρίσθη* word in die passief gebruik om aan te dui dat God die Een is wat vir die handeling verantwoordelik is, ’n verskynsel bekend as ’n Goddelike passief (Migliore 2014:225). Hierdie argument gegrond op goddelike betrokkenheid is een van die sterkste argumente wat Paulus kon aanwend om vir Filemon te oortuig, aangesien die implikasie sou wees dat Filemon teen God se wil sou optree indien hy nie vir Onesimus terug ontvang nie (Snyman 2009:11).

Paulus sluit in vers 16 af met die versoek dat Filemon vir Onesimus moet ontvang “nie langer as ’n slaaf nie, maar méér as ’n slaaf, as ’n geliefde broer – in die besonder vir my, hoeveel te meer dan vir jou – in die vlees sowel as in die Here”. Twee kwessies is hier van retoriese belang. Eerstens, die veranderde verhouding tussen slaaf en eienaar: Hulle is nou deel van ’n broederskap wat alle sosiale strukture te bowe gaan. Onesimus word ἀδελφὸν ἀγαπητόν genoem – dieselfde benaming as vir Filemon in verse 7 en 20. Die rede vir hierdie nuwe ervaring is gebaseer op die feit dat Filemon en Onesimus albei aan dieselfde Here behoort. Hierdie tipe argument gebaseer op gedeelde ervaring is baie effektief omdat mense nie as ’n reël hulle eie ervaring bevraagteken nie. Gevolglik sou Filemon nie ’n ander keuse hê as om saam te stem nie. Paulus het reeds Filemon se geloof in die Here uitgewys en geprys. Nou word Filemon oortuig om Onesimus op grond van dieselfde geloof, wat hy en die slaaf as deel van die geloofsgemeenskap met mekaar deel, te ontvang.

Verder moet Onesimus as ’n “geliefde broer – in die besonder vir my (μάλιστα ἐμοί), hoeveel te meer dan vir jou (πόσω δὲ μᾶλλον σοί) in die vlees sowel as in die Here” ontvang word. Hierdie uitdrukking, μάλιστα ἐμοί, πόσω δὲ μᾶλλον σοί, is ’n argument vanaf die kleiner na die groter. Só ’n argument begin met ’n bekende, maar kleiner saak sodat daar gesê kan word “hoeveel te meer” dit op die groter saak van toepassing is. Die “kleiner saak” in vers 16 is wat Onesimus vir Paulus beteken het (soos in die voorafgaande verse beskryf). As dit dus is wat hy vir Paulus beteken het, hoeveel meer sal hy nie vir Filemon kan beteken nie. Die nabye verhouding tussen Paulus en Onesimus word op ’n dubbele manier deur die verhouding tussen Filemon en Onesimus verhoog: καὶ ἐν σαρκί (as sy slaaf) καὶ ἐν κυρίῳ (in hulle ervaring van die Here).

Paulus wend die volgende ondersteunende retoriese tegnieke in verse 8-16 aan:

- Die herhaling van παρακαλῶ in verse 9 en 10 fokus die leser se aandag op die sentrale argument van hierdie fase: die pleit namens Onesimus.
- Deur Ὀνήσιμον aan die einde van vers 10 te plaas, beklemtoon Paulus die persoon oor wie die positiewe inligting in die daaropvolgende verse (11-16) verskaf gaan word.
- Die woorde ἄχρηστον en εὐχρηστον in vers 11 is 'n voorbeeld van paranomasia en word gebruik om die kontras te beklemtoon sowel as om aandag te vestig op Onesimus se nuwe karakter.
- Die voornaamwoorde σοί (twee maal) en ἐμοί in vers 11 onderstreep die verhouding tussen Filemon en Onesimus, sowel as tussen Paulus en Onesimus.
- Verse 13 en 14 kan as 'n kontrasterende parallelle sintaktiese rangskikking beskou word (Snyman 2009:13):

13.	Ek	14.	Sonder <i>jou</i> instemming
	wou...		wou ek niks doen nie...
	sodat...		sodat...

Hierdie rangskikking dien die doel om Paulus se onderdanigheid en respek vir Filemon se posisie in die gemeente te beklemtoon sowel as Filemon se rol in diens van die evangelie.

FASE 4 (VV. 17-20)

(Paulus se versoek aan Filemon om Onesimus terug te verwelkom)

In verse 17-20 sit Paulus die argument gebaseer op gedeelde ervaring vanuit die vorige fase voort deur dit op homself en Filemon toe te pas. Paulus baseer sy versoek aan Filemon op die baie naby verhouding tussen hom en Filemon – die woord *κοινωνός* dui op iemand wat saam met 'n ander deelneem aan 'n onderneming of saak van gesamentlike belang.⁴ Só verwys Paulus juis na sy en Filemon se deelname in die werk van die evangelie. Paulus se vertroue, dat Filemon Onesimus se skuld vanuit die regte perspektief sal beskou en ooreenstemmend daarmee sal optree, lê juis in hierdie argument wat op gedeelde ervaring gebaseer is en wat ingekleur word deur wedersydse vertroue. Filemon word versoek om Onesimus te ontvang soos wat hy Paulus sou ontvang: as 'n medegelowige.

Paulus gaan in verse 18-19 voort met 'n tweede, naby verwante, versoek. In hierdie versoek wend Paulus kommersiële taal aan. Die woord *ἐλλόγα* is 'n tegniese term wat op die heffing van 'n rekening dui.⁵ Kommentators is dit eens dat Paulus hierdie kommersiële taal gebruik omdat Filemon, as slawe-eienaar, daarmee bekend en gemaklik was (Dunn 1996:339). Verder wou Paulus nie hê dat die kommunikasie tussen Filemon en Onesimus as gevolg van finansiële probleme in duie moes stort nie.

Die tipe argument wat in verse 18-19 aangewend word, is 'n argument gebaseer op gemeenskaplike skuld: Paulus versoek Filemon om Onesimus se skuld op sy rekening te plaas, maar Filemon is op sy beurt sy eie geestelike lewe aan Paulus verskuldig. Só 'n argument se effek lê in die bindende krag op beide partye. Hierdie bindende krag berus op die aanname dat albei partye hulle verpligtinge ken en erken (Snyman 2009:14; Dunn 1996: 340-341). Paulus kon dus die argument gebruik om Filemon te oortuig om positief op sy versoek aangaande Onesimus te reageer. Paulus wil dit dus aan Filemon duidelik

⁴ Louw en Nida (1988: 447) – *κοινωνός*: “one who participates with another in some enterprise or matter of joint concern.”

⁵ Louw en Nida (1988:583) - *ἐλλογέω*: “to charge an account, to charge”.

maak dat hy Paulus net soveel, miskien selfs meer, skuld as wat Paulus hom skuld. Dus sou Filemon, indien hy nie positief op Paulus se versoek reageer nie, nie sy verpligtinge nakom nie.

Die wyse waarop Filemon se skuld in vers 19b vermeld word, is ook retories van belang: Die frase “om nie eers te noem ...” word direk gevolg deur Paulus se verwysing na wat Filemon aan hom verskuldig is: homself. Hierdie “benoeming van die onnoemlike” is ’n bekende oorredingsstrategie en word hier aangewend om Filemon se verpligting teenoor Paulus op ’n kommersiële manier te beklemtoon (Garland 1998:338; Snyman 2009:15; Dunn 1996:340).

Nadat Paulus sy versoek aan Filemon gerig het, gaan hy voort deur die laaste gedeelte van sy danksegging in vers 7 as ’n finale pleidooi te herhaal. Daarvoor gebruik die apostel dieselfde aanspreekvorm (ἀδελφέ) sowel as dieselfde emosionele frase (ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ). Paulus vertrou dus dat Filemon op dieselfde manier teenoor hom en Onesimus sal optree as wat hy teenoor al die ander heiliges opgetree het (vers 7). Hierdie vertroue is gebaseer op hulle geloof ἐν κυρίῳ sowel as ἐν Χριστῷ, wat onderskeidelik vir beklemtoning aan die einde van 20a en 20b geplaas word.

Die volgende retoriese tegnieke kan in hierdie fase geïdentifiseer word:

- Die parallelle sintaktiese strukture in vv. 17 en 18 (’n voorwaardelike bysin gevolg deur die hoofsin met die imperatief) is ’n opvallende vorm van herhaling wat die verband tussen die twee versoeke versterk.
- V. 19a, ἐγὼ Παῦλος ... ἐγὼ ἀποτίσω, kan as ’n *parentese* geïdentifiseer word. Die funksie daarvan is om die belangrikheid van hierdie terugbetaling vir Paulus se oorredingsstrategie te beklemtoon. Paulus neem volle verantwoordelikheid vir wat ook al Onesimus verkeerd gedoen het (Snyman 2009:15; Dunn 1996:339-340).
- Verder word ἐγὼ aan die begin van hierdie bogenoemde frases herhaal. Hierdie herhaling verleen aan die stelling die krag van ’n bindende handtekening (Dunn 1996:340).

- Die *ellips* in vers 19b (“om nie eers te noem ...”) het die effek van ’n nagedagte, wat dui op ’n bepaalde huiwering by Paulus om te veel druk op Filemon te plaas (Dunn 1996:340).
- Die woord *ναί* aan die begin van vers 20 dui op die sterk bevestiging van ’n stelling: “ja, dit is waar dat ...”; “ja, dit is so ...”; “ja, inderdaad ...”. Dit word hier effektief aangewend om Paulus se versoeke te bevestig en te beaam (McLarty & Olbricht 2005:529).
- Paulus gebruik die vokatief, *ἀδελφέ*, twee maal in die brief: aan die einde van vers 7 en in vers 20. Dié twee verse word daardeur aan mekaar verbind en die gebruik van hierdie familieterm beklemtoon die naby verhouding tussen Paulus en Filemon (McLarty & Olbricht 2005:529).
- Die ongewone werkwoord, *ὀναίμην*, is ’n slim woordspeling op Onesimus se naam, wat Filemon waarskynlik sou raaksien (Dunn 1996:341; Snyman 2009:16).
- Die term *τὰ σπλάγχνα* in vers 20 verbind die vers verder met vers 7 en beklemtoon die diep emosionele toon van die brief (McLarty & Olbricht 2005:529).
- Die gebruik van die woord *μου* direk voor *τὰ σπλάγχνα* is ook emfaties: Dit is *Paulus* se hart wat verkwik moet word.

FASE 5 (VV.21-25)

(Aanpassing van die briefslot: Laaste versoeke en groete)

Vier kwessies is in hierdie fase van belang.

Eerstens, in verband met vers 21a, “met volle vertrouwe in jou gehoorsaamheid ...”, moet die vraag gevra word: Aan wie moet Filemon gehoorsaam wees – aan Paulus of aan God? Kommentators verskil in hulle beantwoording van hierdie vraag. Sommige meen dat hierdie vers ’n verwysing na Paulus se apostoliese gesag is (Lohse 1971:206), terwyl ander dit interpreteer as gehoorsaamheid aan die wil van God, veral na aanleiding van die Goddelike passief in vers 15 (Dunn 1996:344). ’n Verdere interpretasie is dat hierdie “voorwerplose” gehoorsaamheid verwys na gehoorsaamheid aan die evangelie, geloofs-gehoorsaamheid. ’n Kontekstuele interpretasie dui egter daarop dat Paulus nie in hierdie

woorde sy apostoliese gesag uitoefen nie, maar dat hy oortuig is van Filemon se gehoorsaamheid aan die wil van God – Paulus verkies regdeur die brief, veral in vv. 8-9, om juis nie sy gesag as 'n oorredingstegniek te gebruik nie. Binne die onmiddellike konteks hoop Paulus om deur die gemeente se gebede na hulle terug te keer (vgl. v.22: "om deur julle gebede aan julle geskenk te word"). Hierdie stelling dui baie sterk op hulle verhouding met en afhanklikheid van God. Dit is 'n verdere voorbeeld van 'n argument wat op goddelike betrokkenheid rus: Die brief bevat genoegsame bewyse van Filemon se gehoorsaamheid aan God en dat Paulus deur hierdie gehoorsaamheid van Filemon gemotiveer word om die brief te skryf. Paulus hoop dus dat Filemon weereens aan God gehoorsaam sal wees en dienooreenkomstig sal optree.

Die tweede kwessie wat van retoriese belang is, word in vers 21b aangetref: Aangesien Filemon gehoorsaam aan die wil van God is, weet Paulus dat hy "selfs meer sal doen as wat ek vra". Weer eens is daar nie eenstemmigheid onder kommentators nie. Daar word gespekuleer oor waarna hierdie "meer" verwys: Is dit die geïmpliseerde vrylating van Onesimus (De Silva 2004:671; Barth & Blanke 2000:135; Wright 1988:189) of verteenwoordig dit Paulus se wens dat Onesimus na hom toe teruggestuur moet word om in diens van die evangelie te wees (Winter 1984:204; Barth & Blanke 2000:136; Wright 1988:189)? Die hoofversoek in die brief werp lig op hierdie vraag. Die hoofversoek is vir Filemon om Onesimus as 'n geliefde broer terug te ontvang. Die "meer" blyk om 'n nagedagte te wees wat met hierdie hoofversoek verband hou. Paulus laat dit met opset oop en dui daardeur aan dat Filemon self moet besluit hoe hy gaan optree (Osiek 2000:142; Barclay 1991:183). Die hele argument berus op broederlike oorreding, wat Filemon se status en reg om self te besluit, respekteer (Snyman 2009:18; Dunn 1996:345). Juis daarom word die stelling, met groot oorredende effek, oopgelaat.

Derdens is Paulus se versoek in vers 22 dat Filemon 'n kamer vir hom gereed moet maak, retories belangrik. Hierdie versoek plaas op 'n subtiele manier druk op Filemon en sy huishouding om positief op Paulus se versoek te reageer – deur besoek by hulle af te lê, sal Paulus self kan sien hoe sake verloop het.

Laastens is die begroning vir bogenoemde versoek dat Paulus hoop om deur hulle gebede aan hulle geskenk te word (*χαρισθήσομαι*). Hierdie passief impliseer God se

betrokkenheid in Paulus se beplande besoek. Hierdie argument van goddelike betrokkenheid is weereens baie effektief, omdat dit as 'n subtiele herinnering dien dat alles wat met die werk van die evangelie verband hou – selfs Paulus se besoek – in God se hande is en van hulle gebede afhanklik is.

1.3.3. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS

Vanuit die taalhandelings- sowel as die retoriese analise van die teks van Filemon kan die volgende voorlopige gevolgtrekkings gemaak word:

- Die taalhandelinge wat in Filemon die meeste voorkom, is assertiewe en ekspressiewe.
- Die voorkoms van verskeie ekspressiewe taalhandelinge hou verband met die emosionele karakter van die brief. Die retoriese analise het uitgelig dat Paulus grootliks gebruik maak van emosionele argumente en tegnieke wanneer hy Filemon wil oorreed.
- Direktiewe stellings, daarteenoor, is in die minderheid – iets wat ooreenstem met Paulus se “gentle form of persuasion”.
- Paulus se gebruik van só 'n groot verskeidenheid (dikwels komplekse) argumente en etiese sowel as teologiese konsepte, onderstreep die rykdom van die teks van Filemon.
- Hierdie retories-eties-teologiese kaleidoskoop bevestig die problematiek van 'n reduserende lees van Filemon wat slegs op die kwessie van slawerny fokus.

1.4. DIE INTER-TEKSTUELE DIMENSIE: ETIESE GENRES

Zimmermann (2016:49-50) se fokus by hierdie dimensie is die bestudering van die genre/s binne 'n bepaalde teks. Wanneer genres oorweeg word, word daar aandag geskenk aan langer teksgedeeltes en die intertekstuele verbintenisse daarvan eerder as om na individuele sinne te kyk. Die etiese karakter van 'n genre word sodoende in verband met die formatiewe elemente daarvan gebring. Die individuele elemente help om die konvensionele gebruik van 'n tipe teks, die *Sitz im Leben*, vas te stel. So kan die etiese karakter van 'n genre ook na vore kom.

Hierdie identifisering van die genre van 'n teks is egter meer toepaslik vir 'n langer teks waarin daar meer as een genre en dus meer as een *Sitz im Leben* voorkom sodat daar onderskeid getref kan word tussen verskillende genres en hul etiese funksies binne die bepaalde teks.⁶ In die Filemonbrief is hierdie onderskeid egter minder belangrik aangesien daar net een genre (die briefgenre) en dus net een *Sitz im Leben* ter sprake is.

Paulus se brief aan Filemon moet in die eerste plek as 'n persoonlike brief aan Filemon geklassifiseer word. Hierdie brief is gerig aan 'n spesifieke persoon en spreek die spesifieke situasie van 'n wegloopslaaf aan (Kreitzer 2008:4). Die feit dat Paulus verskeie ander lede van die gemeente in die briefaanhef aanspreek, dui op die veronderstelling dat dit Paulus se bedoeling was dat die brief in die gemeente voorgelees moes word (Snyman 2009:6; Tolmie 2014:3).

⁶ Zimmermann gebruik die teks van 1 Korintiërs in sy eie toepassing van die model, waarin verskeie genres geïdentifiseer kan word. Kyk Zimmermann (2016:136-139).

2. NORME EN WAARDES VIR HANDELINGE

AANKNOPINGSPUNTE VIR ETIEK: NORME AS AANDUIDING VAN MORELE BETEKENIS

2.1. INLEIDENDE BESKRYWING VAN TERMINOLOGIE

Die analise van norme is 'n noodsaaklike komponent van die bestudering van etiek omdat etiek 'n aanbieding van nadenke oor voorveronderstellings, redes en gevolge van gedrag is (Zimmermann 2016:54). Vroeë Christelike etiek kan daarom beskryf word as “normatiewe etiek” in die sin dat dit veronderstel het dat daar redes en rasionaal vir goeie of die regte optrede is. Dit is dus nodig om die volgende vraag te vra: Wat is 'n norm?

Zimmermann (2016:55) verskaf die volgende definisie: 'n “Norm” is 'n verklaring binne 'n etiese stelling of diskoers wat die aanspraak op 'n “moet” regverdig of wat waarde in terme van die optrede van 'n individu of groep toeskryf. Met hierdie definisie kan 'n voorafgaande beginsel sowel as die daaropvolgende gevolg en doelwit as 'n norm beskou word. Die woorde “aanspraak”, “diskoers” en “regverdig” beklemtoon, volgens Zimmermann, die feit dat norme nie *per se* bestaan nie, maar altyd gebonde aan kommunikasie en kommunikerende gemeenskappe is. 'n Medium (gewoonlik taal) waardeur die norm gekommunikeer word, is dus nodig. Die term “norm” word dus eers herkenbaar en verstaanbaar wanneer dit gebruik word.

In etiese tekste, skryf Zimmermann (2016:56), kan enige element wat as 'n regverdiging van 'n etiese voorstel funksioneer, as 'n norm beskou word. Die norm van 'n stelling kan daarom op verskeie maniere verwoord word, bv. deur middel van 'n erkenning (bv. “dit is goed...”), 'n gevoel (bv. deernis), of 'n tradisionele morele gesag (bv. “volgens die wet...”). 'n Norm kan, meer spesifiek, verwys na 'n kompakte morele konsep waarna daar direk of indirek verwys word. Etiek as 'n vorm van refleksie is geneig tot abstraksie. Só kom talle morele konsepte in kompakte terminologie voor, met die gevolg dat 'n enkele term soos “gewete” of “geregtigheid” 'n breër konsep na vore kan bring. Etiek kan dus as die skep en oproep van sulke kompakte morele konsepte beskou word.

Met verwysing na die onderstaande diagram skryf Zimmermann (2016:56) dat dit nuttig is om onderskeid te tref tussen die term “norm” en sinonieme daarvan, sodat hierdie terme met meer presisie en duidelikheid gebruik kan word.

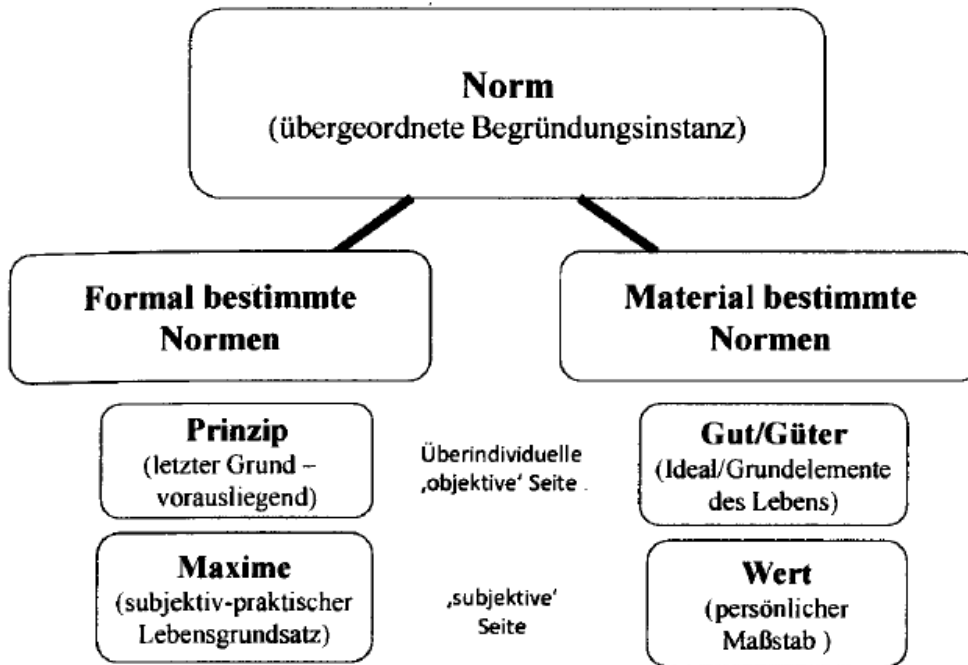


Abb. 2: Differenzierung der Normbegriffe

Zimmermann gebruik die term “norm” as oorkoepelende term. *Formele norme* sowel as *materiële norme* is onderafdelings van hierdie oorkoepelende term. ’n Verdere onderskeid kan dan getref word: Beginsels of grondreëls is norme wat formeel bepaal word (bv. die goue reël). Die term “beginsel” word hier verstaan volgens die etimologie van die woord (Latyn *principium* – begin, oorspronklik, leidend) en is dus ’n norm wat die handeling voorafgaan en op grond waarvan die keuse vir die regte optrede gemaak word. Volgens Zimmermann kan ’n grondreël egter ook induktief as die doelwit vir ’n handeling funksioneer. Gevolglik kan grondreëls as “subjektief-praktiese voorskrifte” of “persoonlike riglyne” beskou word wat aanleiding tot sekere optrede gee.

Andersyds is “die goeie” of “waardes” materiële norme (bv. liefde, lewensmiddele, ens.). Zimmermann (2016:57) skryf dat “die goeie” beskou kan word as ’n norm wat op interne eienskappe gebaseer is. Die “goeie” gaan nie om die vervulling van die behoeftes van ’n individuele persoon nie, maar het eerder hoër en meer algemene doelwitte. In hierdie verband verwys Zimmermann na die onderskeid wat Horn (2011:391) tref, nl. die “grondliggende goeie” (lewe, gesondheid, fisiese en sielkundige integriteit), die goeie wat behoeftes is (kos, klere, basiese mediese sorg, ens.) en ’n verskeidenheid van addisionele “goedhede” (regte, rykdom, opvoeding, ens.)

Die konsep van “die goeie” bevat volgens Zimmermann reeds op ’n semantiese vlak ’n oordeel, aangesien dit na ’n bestaande sisteem van waardes verwys. Die term “waarde” is egter ’n meer neutrale term en verwys na ’n etiese evaluering binne die konteks van die handeling van ’n bepaalde individu. Wanneer waardes bestudeer word, is terme soos “reg of verkeerd” of “beter” dus meer relatief. Geluk en plesier kan byvoorbeeld as “waardevol” beskou word en maksimum wins mag dalk “nuttig” wees, maar dit beteken nie noodwendig dat dit “goed” is nie. “Waardes” word dus hier verstaan as persoonlike etiese standaarde.

2.2. ANALISE VAN NORME

Zimmermann (2012:60) skryf dat hierdie deel van die analise met die beskrywing van die norme wat in die teks teenwoordig is, begin. Die vraag word dus gevra na watter norme ’n rol in die teks speel. Die idee is nog nie om die norme wat die belangrikste of betekenisvolste vir die argument is te identifiseer nie, aangesien die beskrywing van die norme juis ook die norme lys wat relatiewe word, geminimaliseer word of waarvan die teks uitdruklik afstand doen. In hierdie eerste stap, skryf Zimmermann, word daar dus gepoog om elke norm wat ’n rol in die etiese inhoud van die teks speel, te noem. Die vraag is egter hoe norme in ’n teks uitgeken kan word. Volgens Zimmermann is dit nuttig om aanvanklik op te let na teks-immanente verwysings na sekere norme. ’n Direkte verwysing kom voor wanneer daar op ’n materiële of abstrakte manier na ’n norm of manifestasie van ’n norm verwys word. Só kan Paulus, volgens Zimmermann (2012:60), byvoorbeeld

materieel na die wet verwys as die begronding van 'n bepaalde handeling deur 'n bevel uit die wet aan te haal, byv. in 1 Korintiërs 9:9 - *ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται* (“want daar staan in die wet van Moses geskrywe ...”). Paulus kan egter ook op 'n abstrakte wyse na die wet as geheel verwys, byv. in 1 Korintiërs 14:34 – *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* (“soos die wet ook sê”). Só 'n indirekte verwysing, skryf Zimmermann, kom voor wanneer die skrywer hom op 'n norm beroep sonder om die norm uitdruklik te noem. Dit is dus nodig om vas te stel of 'n norm 'n tradisionele norm is wat 'n bepaalde konteks kommunikeer, bv. die wet in die vroeë Christendom, en of die norm eers onlangs bekendgestel is (bv. Jesus as 'n voorbeeld).

Die analise is ondubbelsinnig wanneer die skrywer in die konteks van 'n argument na 'n morele gesag verwys (bv. 'n verwysing na Jesus of 'n aanhaling uit die wet). Verder kan sekere terme soos “vryheid” of “gewete”, wat breë etiese konsepte oproep, maklik as norme geïdentifiseer word. Só kan, om 'n paar voorbeelde te noem, “natuur”, “gewoonte”, “wet” of “geregtigheid” as norme geïdentifiseer word. Verder kan norme, volgens Zimmermann, op 'n narratiewe wyse bekendgestel word, byvoorbeeld wanneer 'n gebeurtenis met 'n normatiewe funksie oorvertel word met die doel dat die morele oordeel op die huidige optrede van toepassing gemaak word. Metafore soos “die gemeente as liggaam van Christus” of “die liggaam as tempel van die Heilige Gees” kan ook norme wees deurdat 'n dryfkrag vir optrede deur middel van verbeelding voortgebring word. Individue of karakters binne 'n bepaalde tradisie kan, volgens Zimmermann (2012:61), 'n normatiewe status bereik deur hulle navolgenswaardige optrede. Laastens, skryf Zimmermann, kan 'n beroep op 'n emosie 'n normatiewe rol speel wanneer iemand byvoorbeeld aangemoedig word om sonder voorbehoud of dwang op 'n sekere manier op te tree. Vervolgens word hierdie analise van norme, wat deur Zimmermann voorgestel word, op Filemon toegepas.

2.3. ’n OORSIG VAN NORME IN DIE FILEMONBRIEF:

In hierdie brief kan die volgende norme geïdentifiseer word:

- **Paulus as rolmodel/voorbeeld:** Gevangene van Christus: vv. 1, 9, 10 & 13.
- **Christus/Jesus/Here:** v.1 (“gevangene van Christus Jesus”), v. 3 (“Genade en vrede” van die “Here Jesus Christus”), v. 5 (Filemon se “geloof in die Here Jesus”), v. 6 (“die goeie in Christus”), v. 8 (*παρρησία* in Christus), v. 9 (“gevangene van Christus Jesus”), v. 15 (Onesimus as “geliefde broer in die Here”), v. 20 (voordeel “in die Here”, verkwikking “in Christus”), v. 23 (Epafras as ’n gevangene “in Christus Jesus”), v. 25 (genade van die “Here Jesus Christus”).
- **Geestelike familiebande:** v. 1 (Timoteus as geestelike broer), v. 2 (Affia as geestelike suster), v. 3 (God as geestelike Vader), v. 7 (Filemon as broer), v. 10 (Onesimus as Paulus se geestelike kind en Paulus as sy geestelike vader), v. 12 (Onesimus as Paulus se “hart”), v. 16 (Onesimus as meer as ’n slaaf – as geliefde broer), v. 20 (Filemon as geestelike broer).
- **Liefde:** v. 1 (Timoteus as “geliefde”), v. 5 (Filemon se liefde vir die heiliges), v. 7 (Paulus se vreugde vanweë Filemon se liefde), v. 10 (Paulus se beroep op Filemon op grond van liefde).
- **Kerk:** v. 2 (“die gemeente by Filemon se huis”).
- **Genade:** v. 3 (in die seëngroet), v. 25 (in die seën).
- **Vrede:** v. 3 (in die seëngroet).
- **God (die Vader):** v. 3 (in die seëngroet), v. 4 (“dank my God” & “gebed” gerig aan God).
- **Geloof:** v. 5 (Filemon se geloof), v. 6 (*κοινωνία* van geloof).
- **κοινωνία:** v. 6 (*κοινωνία* van geloof).
- **(Die) goeie:** v. 6: (Om bewus te wees van “die goeie in Christus”).
- **Vreugde:** v. 7 (Paulus se vreugde vanweë Filemon se liefde).
- **Gesag:** v. 8 (Paulus se gesag in Christus om Filemon te beveel), v. 21 (Paulus se vertrouwe in Filemon se gehoorsaamheid).
- **Die regte ding/dit wat betaamlik is (τὸ ἀνήχον):** v. 8 (Filemon wat moet doen “wat betaamlik/reg is”).

- **Respek vir ander mense se besittings:** vv. 13-14 (Paulus hou nie vir Onesimus by hom nie, maar stuur hom terug na Filemon), v. 14 (Paulus wou nie vir Onesimus hou sonder Filemon, sy eienaar, se instemming nie).
- **Om skuld terug te betaal:** v. 13 (Onesimus kon in Filemon se plek diensbaar vir Paulus wees – omdat Filemon by Paulus in die skuld is), vv. 18-19 (Paulus wat bereid is om die verlies wat Onesimus veroorsaak het aan Filemon terug te betaal – dit word baie sterk in v. 19 beklemtoon), v. 19 (Filemon moet Paulus terugbetaal wat hy hom skuld – hy is sy lewe aan Paulus verskuldig).
- **Evangelie:** v. 13 (Paulus is 'n gevangene ter wille van die evangelie)
- **Om uit vrye wil die goeie te doen:** v. 14 (Filemon).
- **Goddelike wil:** v. 15 (Passief: God se wil dat Onesimus van Filemon geskei was).
- **Vlees:** v. 16 (Onesimus broer in die vlees)
- **Gehoorsaamheid:** v. 21 (Filemon sal gehoorsaam wees aan Paulus en sal selfs meer doen as wat Paulus vra).
- **Gasvryheid:** v. 22 (Filemon moet 'n kamer vir Paulus gereed maak).

2.4. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS:

- Die norm wat die meeste in die brief voorkom, is Jesus/Christus/Here, met 'n wye verskeidenheid beginsels wat daarmee geassosieer word.
- Verskeie norme word regdeur die brief aangetref, naamlik Paulus as rolmodel (gevangene van Christus), die norm van geestelike familiebande, liefde en die plig van slawe.
- Sommige norme, wat as verskillende norme in die analise geïdentifiseer is, oorvleuel met mekaar:
 - Geestelike familiebande – liefde – om medegelowiges te verkwik – om vir ander gelowiges te bid – om ander gelowiges te bemoedig.
 - Die norm van gehoorsaamheid word in verskeie vorme aangetref: Onesimus se plig om aan Filemon en Paulus gehoorsaam te wees en Paulus se plig om aan Christus gehoorsaam te wees (deurdadig is om ter wille van Christus 'n gevangene te wees).

3. ETIEK BINNE KONTEKS: DIE INVLOED VAN TRADISIE OP INDIVIDUELE NORME

Norme word binne 'n bepaalde linguistiese en kulturele gemeenskap gevorm. Die betekenis en relevansie van daardie norme funksioneer dus juis binne daardie konteks. Norme se vermoë om te oorreed, funksioneer ook binne hierdie bepaalde konteks (Zimmermann 2016:63). Dit is daarom noodsaaklik om die konteks van individuele norme te bepaal sodat spesifieke verwysings na hierdie norme geëvalueer en geïnterpreteer kan word.

3.1. KLASSIFISERING VAN NORME

In 'n poging om hierdie konteks van Paulus se etiek en teologie te bepaal en te analiseer, tref Zimmermann (2016:63-65) onderskeid tussen sogenaamde Joodse norme en Hellenistiese (Griekse) norme. Die Joodse agtergrond van Paulus se teologie en etiek kom na vore in norme wat hul oorsprong in die wet het. Wanneer die sogenaamde Hellenistiese konteks bestudeer word, word daar gevra na die mate waarin Paulus die morele-filosofiese sisteme van Plato en Aristoteles tot by die Stoïsyne aanvaar het en watter norme vanuit hierdie Griekse agtergrond na vore kom.

Wanneer die konteks van die norme in Filemon bestudeer word, is dit egter moeilik om bogenoemde kategorieë toe te pas. Om hierdie rede tref ek eerder 'n onderskeid tussen "Christelike norme" en "breër/algemene norme" (nl. norme wat in die antieke tyd algemeen aanvaar is):

- **Paulus as rolmodel/voorbeeld:** Christelike norm
- **Christus/Jesus/Here:** Christelike norm
- **Geestelike familiebande:** Christelike norm
- **Liefde:** Christelike norm. Hoewel dit 'n norm is wat breër in die antieke wêreld voorkom, kry dit in Filemon 'n duidelike Christelike fokus (De Villiers 2010:181).
- **Kerk:** Christelike norm.
- **Genade:** Christelike norm.
- **Vrede:** Christelike norm.

- **God (die Vader):** Christelike norm.
- **Geloof:** Christelike norm.
- **κοινωνία:** Christelike norm.
- **(Die) goeie:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Vreugde:** Christelike norm (alhoewel dit ook belangrik was in die breër konteks).
- **Gesag:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Die regte ding/dit wat betaamlik is (τὸ ἀνήκον):** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Respek vir ander mense se besittings:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Om skuld terug te betaal:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Evangelie:** Christelike norm.
- **Om uit vrye wil die goeie te doen:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Goddelike wil:** Christelike norm.
- **Vlees:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Gehoorzaamheid:** Breër norm in die antieke wêreld.
- **Gasvryheid:** Breër norm in die antieke wêreld.

3.2. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS

- Die belangrike rol wat breër antieke norme in die Filemonbrief speel, is opvallend.
- Wanneer die norme in die Filemonbrief in terme van hierdie twee kategorieë geklassifiseer word, blyk dit dat daar 'n redelike gelyke verdeling tussen Christelike norme en breër antieke norme is.
- Wanneer die taalhandelinge en retoriese struktuur van die brief in ag geneem word, wil dit voorkom of Paulus veral op die twee Christelike norme steun: Gemeenskap (κοινωνία) en liefde (ἀγάπη). Paulus gebruik dan verskeie ander norme en argumente, byvoorbeeld Christus, homself as voorbeeld, geestelike familiebande ens., om hierdie twee norme te ondersteun en verder uit te bou.

In die vyfde fase, wanneer die etiese argumentering of struktuur van motiewe beskryf word, sal hierdie twee norme, sowel as die ander verwante norme, in meer besonderhede beskryf word.

4. ETIEK AS 'N SISTEEM VAN WAARDES:

DIE ONTWIKKELING VAN 'N HIËRARGIE VAN NORME

Norme kom nie afsonderlik of onafhanklik na vore in 'n teks nie, maar altyd in verhouding met mekaar. Die verskillende norme moet daarom georden word en teen mekaar opgeweeg word sodat hulle morele betekenis bepaal kan word. Zimmermann (2016:68) praat dus van 'n "hiërargie van norme" wat ontwikkel moet word. Só 'n hiërargie behels dus die evaluering van norme. Zimmermann skryf tereg dat evaluering te make het met waardes. Wanneer 'n normatiewe stelling gemaak word, word hierdie stelling deur middel van 'n waarde gekwalifiseer – byvoorbeeld wanneer daar gesê word dat iets "goed" is, word 'n morele waarde daaraan toegeskryf. In sy model stel Zimmermann (2016:68) in verband met hierdie waardesisteem voor dat waardestellings beskryf en geklassifiseer word.

4.1. DIE KLASSIFISERING VAN NORME EN WAARDESTELLINGS

In sy beskrywing van waardestellings maak Zimmermann (2016:68-70) gebruik van die volgende kategorieë: Klassifiserende en vergelykende stellings van waarde.

'n Klassifiserende waardestelling kategoriseer voorwerpe as waardevol of waardeloos. Tipiese onderskeidings wat hiervoor gebruik word, is byvoorbeeld: "goed/sleg" of "reg/verkeerd".

Vergelykende waardestellings kom voor wanneer verskeie norme vergelyk word met mekaar om byvoorbeeld vas te stel watter norm die waardevolste is. Die evaluering vind gewoonlik plaas in die vorm van beskrywings soos "beter", "meer waardevol", "slegter", "minder waardevol", ens.

Daar is egter nie veel eksplisiete aanduidings vanuit die teks van Filemon self om die norme wat daarin voorkom, te klassifiseer nie. Die enigste uitsonderings blyk die volgende te wees:

- vv. 8-9: Dit is beter om 'n beroep op 'n vriend te doen as om 'n vriend te beveel: 'n Vergelykende waarde.
- v. 11: Die onderskeid wat Paulus tref tussen Onesimus wat waardeloos/waardevol is, kan beskou word as 'n klassifiserende stelling. Volgens die onderliggende logika is 'n slaaf "waardevol" of "voordelig" wanneer hy/sy 'n Christen word.
- v. 14: Dit is beter vir iemand wat gesag oor 'n ander persoon het om daardie persoon se eiendom met sy/haar toestemming te gebruik: 'n vergelykende waarde.
- v. 16: Dit is beter om 'n Christen-slaaf as 'n broer te ontvang as om hom as 'n slaaf te ontvang: 'n vergelykende waarde.
- v. 21: Dit is beter vir iemand om meer te doen as wat die persoon wat gesag oor hom/haar het, verwag: 'n vergelykende waarde.

Die res van die norme in die brief kan slegs implisiet as klassifiserende waardes óf vergelykende waardes geklassifiseer word:

- **Paulus as rolmodel/voorbeeld:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Christus/Jesus/Here:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Geestelike familiebande:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Liefde:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Kerk:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Genade:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Vrede:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **God (die Vader):** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Geloof:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **κοινωνία:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **(Die) goeie:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Vreugde:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Gesag:** Meestal implisiet 'n klassifiserende waarde, behalwe in v. 8 waar dit as 'n vergelykende waarde gebruik word (Paulus doen eerder 'n beroep op Filemon as om hom te beveel).
- **Die regte ding/dit wat betaamlik is (τὸ ἀνήχον):** Implisiet 'n klassifiserende waarde.

- **Respek vir ander mense se besittings:** Meestal implisiet 'n klassifiserende waarde, behalwe in v. 14 waar dit as 'n vergelykende waarde gebruik word.
- **Om skuld terug te betaal:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Evangelie:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Om uit vrye wil die goeie te doen:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Goddelike wil:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Vlees:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.
- **Gehoorsaamheid:** Eksplisiet as 'n vergelykende waarde gebruik
- **Gasvryheid:** Implisiet 'n klassifiserende waarde.

4.2. KOMPLEKSE SISTEM VAN WAARDES: 'n OORKOEPELENDE HIËRARGIE VAN NORME EN WAARDES

Wanneer die norme wat Paulus in 'n bepaalde teks gebruik, geëvalueer word, moet daar gepoog word om binne die konteks van 'n spesifieke teks te bepaal of Paulus in sy argumente of hantering van etiese kwessies self 'n hiërargie van norme en waardes skep. Dit is dus moontlik dat Paulus sekere norme en waardes in een teksgedeelte baie sterk gebruik, maar dat daardie norme weer ondergeskik aan ander norme in 'n ander teks kan wees. Vanuit my analise van die norme wat Paulus aanwend in terme van die taalhandelinge en retoriese struktuur van Filemon, sowel as die agtergrond van daardie norme en Paulus se spesifieke gebruik daarvan, stel ek die volgende oorkoepelende hiërargie van norme en waardes voor:

4.2.1. EERSTE ORDE (STERK NORME/WAARDES)

- Liefde
- κοινωνία
- Christus/Jesus/Here
- Geestelike familiebande
- Geloof
- Paulus as rolmodel/ voorbeeld

4.2.2. TWEEDE ORDE (RELATIEWE NORME/WAARDES)

- Kerk
- Genade
- Vrede
- God (die Vader)
- Gebed
- (Die) goeie
- Vreugde
- Evangelie
- Goddelike wil
- Vlees

4.2.3. DERDE ORDE (SWAK NORME/WAARDES)

- Gesag
- Die regte ding/dit wat betaamlik is (τὸ ἀνήκον)
- Respek vir ander mense se besittings
- Om skuld terug te betaal
- Vrye wil
- Gehoorsaamheid
- Gasvryheid

5. VORME VAN ETIESE REFLEKSIE:

ETIESE ARGUMENTERING EN STRUKTUUR VAN MOTIEWE

5.1. INLEIDEND

Soos reeds gedefinieer, kan etiek as die sistematies-teoretiese ondersoek van die geleefde etos beskou word. Gevolglik word daar gevra na die rasionaal of die motivering vir optrede. In hierdie vyfde fase van Zimmermann se model is dit belangrik om weereens die vorm waarin sulke motiverings/ regverdigings voorkom, te bestudeer. Die term “vorm” word hier verstaan as die vorm waarin dit wat eties aanvaarbaar is, voorkom. Gevolglik word daar gefokus op die refleksieproses waardeur morele betekenis gegeneer word.

Hierdie analise van vorm gaan dus verder as die blote beskrywing van linguistiese vorm. Etiese refleksie word ook nie beperk tot die wyse waarop sinne op 'n retoriese vlak of in 'n formeel-logiese manier (bv. deur sillogisme) met mekaar verband hou nie. Zimmermann (2016:78) beskryf die doel van hierdie stap as die “Prüfung von Geltungsansprüchen von Normen, von Plausibilisierungs- und Textstrategien, die die Bewertung von Handlungen zum Gegenstand haben.”

Die doel is dus nie net die identifisering van dit wat “goed” of “sleg” is of bloot die beskrywing van 'n retoriese of argumentatiewe patroon nie. Wanneer 'n handeling as “goed” beoordeel word, is die volgende vraag hoe 'n gespreksgenoot van hierdie oordeel oortuig kan word. Watter redes maak die waarde-oordeel geldig en verstaanbaar vir ander? Die fokus is dus die wisselwerking tussen verskillende elemente (soos styl, genre en pragmatiek) wat die etiese kwaliteit van 'n teks daarstel en die morele betekenis daarvan genereer.

In hierdie fase van die analise onderskei Zimmermann (2016:81) tussen sewe vorme van refleksie wat verder onder twee konsepte gekategoriseer kan word. Die eerste konsep noem hy “argumentatiewe etiek van oorrading” waarin die twee basiese vorme van etiek, deontologiese etiek en teleologiese etiek, toegelig word. Morele betekenis kan egter op ander maniere gegeneer word as deur argumente en rasonale oorwegings. Hierdie nie-diskursiewe vorme van refleksie kan onder die tweede konsep, “estetiese of etopoëtiese etiek van begrip/verstaan”, gekategoriseer word, byvoorbeeld narratiewe etiek, metaforiese etiek, mimetiese etiek, ens.

In sy toepassing van hierdie analise op die teks van 1 Korintiërs demonstreer Zimmermann (2016:80-94) elk van hierdie vorme van refleksie met voorbeelde vanuit die teks. Die doel van hierdie analise is egter nie om al hierdie vorme in die teks te soek nie, maar om die vorm van refleksie in die bepaalde teks te ondersoek en om sodoende die manier waarop norme en waardes binne die konteks van die teks gebruik word om morele betekenis te genereer, te beskryf. My analise van die etiese refleksie gaan dus aan die hand van die belangrikste norme in die brief, soos in die derde en vierde stap van die model geïdentifiseer, gedoen word.

5.2. ANALISE VAN DIE ETIESE REFLEKSIE IN FILEMON

Paulus se etiese refleksie in Filemon steun grootliks op twee norme, nl. liefde (*ἀγάπη*) en gemeenskap (*κοινωνία*), wat vanuit hierdie liefde ontstaan (De Villiers 2010a:257; Levison 2010:532). Die morele taalgebruik in Filemon is ook duidelik in ’n geloof-konteks gegrond: Paulus skryf oor die optrede wat van die konflikterende partye verwag word vanweë die nuwe realiteit in Christus waaraan hulle vanaf hulle bekering deel het. Paulus se taalgebruik in Filemon is verder tradisioneel van aard – hy maak van bekende motiewe soos genade en vrede gebruik – en reflekteer op die beslissende rol van die verlossingswerk van God in Christus met verskeie verwysings na Christus (De Villiers 2010a:257).

Hierdie taalgebruik verwys na 'n transformerende, liefdevolle verhouding tussen God en mens en bevat terme (norme) soos geloof, liefde, vreugde, gemeenskap en gebed om die mens se respons op God se verlossingswerk te beskryf (Wright 1988:173). Hierdie terme het self ook morele betekenis. In Paulus se denkwyse ontvang gelowiges 'n nuwe identiteit in Christus vanweë hulle geloof. Verder impliseer hierdie nuwe identiteit vir Paulus 'n bepaalde leefstyl.

LIEFDE AS NORM IN FILEMON

Dat liefde as norm funksioneer, is noodsaaklik vir 'n verstaan van Filemon. Paulus se taalgebruik in die brief is diep deurdring deur die liefde-motief. Vir Paulus is liefde 'n essensiële karaktereienskap van die lewe van 'n gelowige. Liefde vorm uiteindelik die fondament van Paulus se begeerte dat die verhouding tussen Filemon en Onesimus herstel moet word, maar – meer as dit – verdiep moet word en getransformeer moet word om die verhouding tussen 'n eenaar en 'n slaaf te bowe te gaan (Schnelle 2003:251.) Filemon moes toelaat dat Onesimus se Christelike identiteit sy wetlike identiteit oorskry sodat hy die slaaf as geliefde broer kon ontvang – nie alleen in die gemeente (*ἐν κυρίῳ*) nie, maar ook in die sosiale wêreld van sy huishouding (*ἐν σαρκί*) (Wolter 2010:175).

Die Griekse woord vir liefde (*ἀγάπη*) en verwante vorme daarvan kom vyf maal in die 25 verse van die Filemonbrief voor, nl. vv. 1, 5, 7, 9 en 16). Hoewel die woord slegs vyf maal voorkom, toon 'n analise van hierdie verwysings na liefde aan dat dit 'n sleutelaspek asook 'n herhalende motief is wat tot die samehang van die brief as geheel bydra (De Villiers 2010b:181). Die belangrikheid van liefde in Filemon word dus nie deur die aantal verwysings na die woord *ἀγάπη* in die teks bepaal nie. Selfs daar waar hierdie woord en afgeleide vorme nie uitdruklik in die brief gebruik word nie, word liefde as 'n semantiese veld deur ander woorde van intimiteit voorveronderstel en gereflekteer (De Villiers 2010b:182). Dit sluit familiële terme soos kind, broer, suster en vader in, sowel as emosionele terme soos “my hart” (*τὰ σπλάγχνα*) en verkwikking (*ἀναπαύω*) (Aasgaard 2004:243; De Villiers 2010b:182; Wright 1988:179).

Die volgende uiteensetting van die ringskomposisie in die teks demonstreer die sentrale posisie van liefde in Filemon (De Villiers 2010b:182):

- A** Paulus skryf aan Filemon as 'n "*geliefde*" medewerker (vv. 1-3) aangaande
 - B** Sy gemeenskap in geloof en sy *verkwikkende liefde* vir die Here en vir ander gelowiges (vv. 4-7).
 - C** Paulus doen dan 'n beroep op Filemon op grond van *liefde* om te doen wat gepas is ten opsigte van Onesimus (vv. 8-11).
 - D** Paulus het vir Onesimus, sy *eie hart*, teruggestuur selfs al wou hy Onesimus eerder by hom gehou het (vv. 12-13).
 - E** Paulus wou niks sonder Filemon se instemming doen nie. Filemon se *goeie daad* moet uit vrye keuse wees en nie onder dwang nie (v. 14)
 - D'** Filemon moet Onesimus terug ontvang as 'n "*geliefde broer*" (vv. 15-17).
 - C'** Paulus is bereid om borg te staan vir enige skuld wat in die pad van Filemon se versoening met Onesimus staan, selfs al is Filemon sy eie lewe aan Paulus verskuldig (vv. 18-19)
 - B'** Filemon se *broederlike liefde* teenoor Onesimus sal vir Paulus verkwik. (vv. 20-22)
- A'** Filemon word deur die gemeenskap van gelowiges onthou (vv. 23-25)

Hierdie uiteensetting demonstreer hoe die taal van liefde die brief in byna al die onderafdelings deurdring. Om bogenoemde te beklemtoon, wys De Villiers op die brief se vorm as 'n ringskomposisie: In die buitenste ring van die brief (A en A') plaas Paulus die kwessie/probleem tussen Filemon en Onesimus binne die konteks van die geloofsgemeenskap. Só word lede van die gemeente by name genoem met aanspreekvorme wat die diep, intieme verhoudings tussen hulle aandui, bv. "geliefde". Paulus bespreek onderskeidelik in afdelings B en B' die positiewe, verkwikkende gevolge van Filemon se liefde en van sy moontlike versoening met Onesimus. In C en C' doen Paulus namens Onesimus 'n beroep op Filemon op grond van liefde en neem hy verantwoordelikheid vir Onesimus se skuld. Die fokus in D en D' is die terugkeer van Onesimus. Die sleutelmotiewe is Paulus wat Onesimus "terugstuur" en Filemon wat Onesimus "terug ontvang". E verteenwoordig die versoek aan Filemon om Onesimus toe te laat om weer by Paulus aan te sluit (De Villiers 2010b:183).

Liefde as merkteken van gemeenskap

Paulus se taal van liefde in Filemon kom in die eerste plek duidelik na vore in die beskrywing van die karakters in die brief. Die terme wat hy gebruik, is 'n aanduiding van baie nabye, intieme verhoudings tussen die lede van hierdie gemeenskap. Hierdie beskrywings dui op 'n baie spesiale band tussen die senders en die ontvangers. Verskeie terme in die brief reflekteer die intieme verhoudings tussen die karakters. Paulus gebruik 'n spesiale woord in vers 17 om Filemon as sy deelgenoot te identifiseer – *κοινωνός* – 'n woord wat dui op gemeenskap (De Villiers 2010b:183). Hy gebruik verder familiële taal deur na Timoteus en Affia te verwys as "broer" en "suster" (vv. 1-2) en na Filemon as "broer" (vv. 7, 20). Verder noem Paulus vir Onesimus sy kind wat hy in die gevangenis verwek het (v. 10). Paulus beklemtoon hierdie intieme verhouding met Filemon verder deur die manier waarop hy vir Filemon op twee belangrike momente in die brief aanspreek, nl. deur die vokatief *ἀδελφέ* te gebruik (vv. 7, 20). Al hierdie terme dui op 'n liefdevolle verhouding tussen Paulus en sy medewerkers (Aasgaard 2004:243-244; De Villiers 2010b:184).

Paulus gebruik meer intieme terme om vir Filemon en Onesimus te beskryf. In die opening van die brief noem hy vir Filemon “die **geliefde** broer”. Filemon is die enigste medewerker wat met hierdie woord beskryf word. Paulus herhaal egter later in die brief, in v. 16, hierdie “geliefde”-motief wanneer hy ’n beroep op Filemon doen om Onesimus terug te ontvang – “nie langer as slaaf nie, maar meer as ’n slaaf, as **geliefde** broer ...”. Paulus beklemtoon op hierdie manier die intieme verhouding wat daar ook tussen Filemon en Onesimus behoort te wees. Paulus se verhouding met Filemon word dus die voorbeeld van die liefdevolle verhouding wat daar tussen Filemon en Onesimus moet wees (De Villiers 2010b:185; Migliore 2014:235; Schnelle 2003:251; Söding 1995:164; Wolter 1993:257; Wright 1988:180).

Paulus skets ’n portret van broederskap wat nie gebaseer is op biologiese verbintenis nie, maar eerder op gelowiges se verhouding met God (De Villiers 2010b:186). Paulus se liefdevolle taal teenoor Filemon en Onesimus reflekteer ’n diep, liefdevolle, intieme verhouding tussen lede van die geloofsgemeenskap.

De Villiers (2010b:187) beskryf Paulus se denkproses in Filemon soos volg:

Paul’s language in Philemon thus reflects how faith modified the social conventions of his time. Philemon, having joined the new family of God, needed to grow into a deeper understanding of its religious ethos which he had inherited as a believer, and also of its implications for his life in his household. As a believer he had to reconsider his relationship with his slave.

Geloof en Liefde

Daar is reeds gewys op die besondere manier waarop geloof ’n intieme verhouding tussen gelowiges bepaal en skep. Geloof speel ’n prominente rol in die danksegging in die brief (Barth & Blanke 2000:276; De Villiers 2010b:188; Migliore 2014:207-208; Söding 1995:165; Wright 1988:175). Hierdie danksegging is betekenisvol aangesien dit die enigste eksplisiete verwysings na geloof in die brief is (vv. 5, 6). Verder word geloof in hierdie gedeelte met liefde verbind. Paulus bied hierdie motiewe in die vorm van ’n ring-komposisie aan. Daar word verder ’n besondere karakter aan “geloof” toegeken deur dit

te kwalifiseer met die idee van gemeenskap – *κοινωνία*. Paulus brei hierdie belangrike konsep, wat tradisioneel in terme van 'n vertikale verhouding as geloof in die Here geïnterpreteer is, uit met 'n horisontale karakter van geloof wat in gemeenskap uitreik. Paulus beklemtoon gemeenskap as 'n sleutelbeginsel van geloof. Daardeur word geloof se morele implikasies en horisontale uitwerking na vore gebring (De Villiers 2010a:260; De Villiers 2010b:190; Migliore 2014:210-211; Söding 1995:164; Wright 1988:176).

Gemeenskap en geloof

Die danksegging vestig die toon vir die res van die brief – Paulus se argumente oor die konflik later in die brief, wanneer hy vir Filemon vra om sy liefde vir Onesimus aan te bied, is 'n uitbouing van hierdie aanvanklike opmerkings. Paulus het dus 'n spesifieke aspek van geloof in gedagte. Hy beklemtoon hierdie aspek van geloof deur te verwys na gemeenskap. Gelowiges deel dus 'n gemeenskaplike identiteit op grond van hulle geloof. Dit is slegs geloof in Jesus Christus wat nuwe identiteite skep sowel as nuwe sosiale verhoudings vorm tussen diegene wat in die geloof deel (Wolter 2010:176).

Paulus se refleksie oor geloof in Filemon geskied dus nie vanuit 'n intellektuele, dogmatiese perspektief nie, maar eerder vanuit die gemeenskap wat gelowiges op 'n kragtige manier affekteer in hulle onderlinge verhoudings (De Villiers 2010b:192; Garland 1998:320; Wolter 1993:254).

Paulus se verstaan van geloof as gemeenskap (vers 6) word ook later beklemtoon deur sy herhaling van die *κοινωνία*-motief (Migliore 2014:210-211). Paulus neem hierdie motief later in vers 17 weer op wanneer hy die verwante woord *κοινωνός* gebruik om sy intieme verhouding met Filemon te beskryf. Paulus herinner Filemon aan die spesiale gemeenskap wat daar tussen hulle is, maar die aangrypende is dat Paulus uitdruklik van Filemon vra om dieselfde gemeenskap met Onesimus te deel (Garland 1998:323).

5.3. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS

- Hierdie kort oorsig van Paulus se argument illustreer dat Filemon nie net 'n retoriese meesterstuk is nie, maar dat Paulus op 'n dieper vlak belangrike teologiese motiewe in sy etiese refleksie aanwend.
- Paulus gebruik “liefde”, “gemeenskap” en “geloof” baie effektief as norme om morele betekenis te genereer en oor te dra.
- Die slawernykwestie, wat deur vele navorsers (oor)beklemtoon word, funksioneer feitlik glad nie eksplisiet in Paulus se argument nie.
- Dit gaan vir hom oor veel meer as die instelling van slawerny – dit gaan oor die transformasie van menslike verhoudings vanuit gelowiges se gemeenskap in Christus.

6. DIE ETIESE SUBJEK: BELANGRIKE VRAE AANGAANDE DIE MORELE AGENT

6.1. INLEIDEND

Daar is altyd 'n etiese subjek betrokke wanneer aksies beoordeel word of morele betekenis ondersoek word. Hierdie morele agent speel 'n baie belangrike rol in etiese teorie. Paulus aanvaar dikwels in sy briewe, wanneer hy vir bepaalde optrede argumenteer, dat sy ontvangers die vermoë het om hierdie optrede self te beoordeel. Paulus erken egter terselfdertyd ook bepaalde beperkings en grense aan hulle vermoë om op te tree (Zimmermann 2016:96).

Die etiese subjek kan self bepaalde besluite beoordeel en daarop reflekteer asook eie optrede en keuses krities beoordeel. Verder kan die etiese subjek ook die optrede van ander beoordeel. Daar kan dus onderskei word tussen die “handelende subjek” en, vir beoordelingsdoeleindes, die “reflekerende subjek” (Zimmermann 2016:96). Hierdie refleksie van die morele agent op sy/haar eie optrede en die dialoog wat hy/sy met hom/haarself voer, word dus 'n dialoog tussen twee etiese subjekte wat daartoe lei dat morele subjektiwiteit oorgaan in “intersubjektiwiteit”. Die doel van hierdie intersubjektiewe beoordeling is dat die subjektiwiteit van 'n oordeel verby die vlak van self-regverdiging moet beweeg sodat daar aan die vereistes van etiek voldoen word. Etiek vereis dus meer as bloot 'n etiese onderwerp, maar ook etiese “supra-individualisme” en intersubjektiwiteit (Zimmermann 2016:97).

Wanneer die etiese subjek ondersoek word, is daar verskeie belangrike vrae om te vra. Eerstens moet daar gevra word tot watter mate daar soewereine of vrye optrede is – dus of daar gepraat moet word van die outonomie of die heteronomie van die agent (Zimmermann 2016:97). Verder moet daar gevra word of die etiese subjek altyd 'n individu is en of daar iets kan wees soos 'n kollektiewe etiese subjek.

6.2. OUTONOMIE OF HETERONOMIE?

Paulus se etiek is grootliks beïnvloed deur Joodse etiek, wat eenvoudig opgesom kan word as 'n "bevelsetiek" (Dunn 1998:631; Schnelle 2003:372; Schreiner 2001:83; Zimmermann 2016:99). Hiervolgens is optrede nie bepaal deur rasonale denke nie, maar eerder op grond van God se wil. In hierdie sin kan Joodse etiek beskryf word as 'n heteronomie – 'n ander (God) gee die νόμος (die Wet) as 'n riglyn vir mense se optrede. Net so verwys Paulus dikwels na die "wil van God" (θέλημα τοῦ θεοῦ).

Die wil van God, soos vervat in die Wet, is dus 'n etiese norm wat gehoorsaam moet word. Paulus se bespreking van die Wet speel gewoonlik 'n belangrike rol in sy briewe. Saam met die Wet is daar ook ander eksterne norme wat belangrik is as riglyne vir optrede, bv. gebruike of tradisies, woorde van Jesus of die gesag van 'n apostel. Dit is dus nie rede of vryheid of eie wil wat die standaard vir optrede bepaal nie, maar die wil van God of die wil van 'n apostel. Só 'n etiek kan as 'n heteronomie beskryf word (Zimmermann 2016:100).

Pauliniese etiek bevat egter ook ander fasette. Schnelle (2003:373) skryf tereg dat Paulus se eie etiek nie in die eerste plek 'n "bevels"-etiek is nie maar eerder 'n etiek van insig. Dit kan gesien word in Paulus se gebruik van die eerste persoon in sy etiese en teologiese argumente. Zimmermann (2016:101) onderskei soos volg tussen die verskillende maniere waarop Paulus die "ek" in die argumente aanwend: "Narratologisch betrachtet wurde etwa eine Differenz zwischen dem Ich-Erzähler und dem Ich der Erzählfigur beschrieben. Diese „Entdeckung des Ich“ kann nun auch in ethischer Hinsicht wahrgenommen werden." Pauliniese tekste, soos Filemon, laat dus ook ruimte vir die apostel self as etiese subjek. Die geadresseerde(s) wat aangemoedig word om tot eie oordele te kom, kan egter ook die etiese subjek wees. Daar is dus in Paulus se etiek ook tekens van outonomie.

Die Filemonbrief is 'n duidelike voorbeeld van Paulus wat nie uit 'n posisie van gesag spesifieke optrede voorskryf of beveel nie, maar eerder die ontvanger van die brief aanmoedig om self 'n besluit te neem (Dunn 1996:323; Lampe 1998:215-217; Nicholls & Wintle 2005:198; Weidman 2013:230; Wolter 1993:259; 2010:171). In die konteks van die brief, sou 'n mens 'n vorm van heteronomie by Paulus verwag het – daar was bepaalde

wette en gebruike vir die hantering van wegloopslawe. Paulus kom egter voor as 'n onafhanklike en, tot 'n sekere mate, outonومiese etiese subjek. Dit kan in vv. 8-9 gesien word: “Daarom, al het ek in Christus die volste reg om jou op jou plig te wys, doen ek liever 'n beroep op jou op grond van die liefde. Dit doen ek, Paulus, wat 'n ou man is en nou ook 'n gevangene ter wille van Christus Jesus.”

Volgens Paulus se beskouing van homself, kon hy homself tot 'n “bevelsetiek” wend (“al het ek in Christus die volste reg”). Tog beroep hy hom in vers 14 duidelik op onafhanklike optrede uit vrye keuse (Dunn 1996:325, 326, 332; Lampe 1998:218; Nicholls & Wintle 2005:209; Wolter 1993:267)

χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν σου ᾗ ἀλλὰ κατὰ ἐκούσιον.

Maar ek wou niks sonder jou instemming doen nie, sodat jou weldaad nie uit dwang sou wees nie, maar uit vrye keuse.

Vrywillige, verantwoordelike besluite is dus in Filemon vir Paulus belangriker as die gehoorsaamheid aan 'n eksterne etiese beginsel of bevel (Lampe 1998:227). Juis daarom skryf hy in v. 21: “Ek weet ook dat jy selfs meer sal doen as wat ek vra” (*εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις*).

6.3. INDIVIDUELE EN/OF KOLLEKTIEWE ETIESE SUBJEK?

Paulus het 'n duidelike bewustheid van homself as 'n “ek” of 'n “individuele subjek” gehad (Zimmermann 2016:104). Dit kan duidelik in die Filemonbrief gesien word, deurdat Paulus persoonlik in die eerste persoon skryf en selfs in v. 19 die brief “onderteken” (“hier skryf ek, Paulus, met my eie hand...”). Paulus rig sy briewe gereeld aan bepaalde individue – Filemon word persoonlik, individueel aangespreek. Paulus rig egter ook sy briewe aan groepe mense en in die geval van die Filemonbrief noem hy ander individue in die aanhef (Affia en Argippus) en rig hy die brief aan die hele gemeente (*καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ*) (McLarty & Olbricht 2005:491).

Die vraag moet dus hier gevra word of daar 'n individuele etiese subjek of 'n kollektiewe etiese subjek in Filemon is. Volgens Zimmermann (2016:106) kan 'n groep kollektief moreel verantwoordbaar gehou word in die sin van 'n juridiese verantwoordelikheid, in die sin van historiese verantwoordelikheid (wanneer optrede 'n uitwerking oor geslagte heen het) of in die sin van politieke verantwoordelikheid (wanneer daar meerderheidsbesluite geneem word).

Daar is dus in Filemon duidelike individuele etiese subjekte in die persoon van Paulus maar spesifiek in die persoon van Filemon aan wie daar duidelike ruimte gegee word om sy eie vrywillige besluite te neem. Paulus rig egter die brief ook aan 'n groter groep mense. Sodoende word hierdie geloofsgemeenskap moreel verantwoordbaar deurdat daar indirek van hulle verwag word om toe te sien dat Filemon die regte besluite neem en reg optree (Frilingos 2000:99; McLarty & Olbricht 2005:492; Migliore 2014: 202; Nicholls & Wintle 2005:210; Weidman 2013:225-226; Wright 1988:173). Paulus beskou die gemeente en gemeenskap dus as 'n kollektiewe etiese subjek. Hierdie kollektiewe karakter sal in meer diepte bespreek word in die volgende fase waar daar op die konsep “geleefde etos” gefokus word.

7. ETIEK EN SOSIALE REALITEIT: GELEEFDE ETOS

7.1. INLEIDEND

Vir die studie van die implisiete etiek is dit noodsaaklik dat die verskillende aspekte van etiese refleksie wat in 'n bepaalde teks na vore kom nie van die ekstra-tekstuele realiteit geskei word nie. Etiek is reeds op 'n terminologiese vlak verweef met etos wanneer etiek verstaan word as die ondersoek van 'n "geleefde etos" (Zimmermann 2016:107). Paulus se briewe, en dus ook Filemon, het binne 'n konkrete konteks ontstaan. In sy briewe reflekteer Paulus oor 'n spesifieke geleefde realiteit deurdat hy na gemeenskaplike ervarings en morele tradisies verwys, op werklike probleme reageer en sekere optrede aanmoedig of verwag. Die term "etos" word nie hier bloot as optrede in die algemeen verstaan nie, maar as konvensionele norme wat binne 'n bepaalde samelewing en konteks geld (Zimmermann 2016:107). In hierdie stap van Zimmermann se model word daar spesifiek gefokus op hierdie konvensionele reëls en riglyne vir optrede binne die sosiale konteks van die teks.

Die sosio-historiese studie van die Nuwe Testament⁷ sowel as verskeie etiese benaderings fokus hoofsaaklik op die rekonstruksie van die Nuwe-Testamentiese konteks en etos. Die "etos" speel vir Zimmermann 'n kleiner rol in die soeke na die "implisiete etiek" van tekste (Zimmermann 2016:107). Hierdie dimensie, wat die raakpunte met die realiteit rondom die teks behels, kan egter nie heeltemal afwesig wees nie, aangesien implisiete etiek verband hou met morele optrede en die geleefde etos – daar word oor morele optrede en die geleefde etos gereflekteer, dit word beskryf en selfs krities bevraagteken.

⁷Byvoorbeeld studies soos dié van Dunn (1996:299-308); Kreitzer (2008:13-14) en Schreiner (2001:411-453).

In die beskrywing van geleefde etos verskuif die fokus vanaf die teks self (terminologie of konsepte binne die teks) na die historiese realiteit agter die teks. Hierdie realiteit word deur middel van historiese en sosio-historiese metodes bestudeer en beskryf. Zimmermann (2016:107) beskryf die verhouding tussen die teks en die historiese realiteit soos volg: “Der Text wird hierbei zu einer Quelle für eine jenseits seiner selbst stehenden Historizität”. Die rekonstruksie van hierdie geskiedenis is egter onderworpe aan subjektiwiteit. Dit is dus ’n bepaalde lees van die teks deur ’n bepaalde interpreteerder wat lei tot bepaalde gevolgtrekkings oor die etos binne die teks.

7.2. DIE VERHOUDING TUSSEN TEKS EN ETOS

Wanneer die verhouding tussen teks en etos ondersoek word, is die manier waarop só ’n etos in die teks herken kan word, van belang (Zimmermann 2016:111). Hierdie ondersoek wil dus vasstel hoe en met watter mate van sekerheid die “implisiete etos” in die teks gereflekteer en geëkspliseer word. Verder word die funksies wat hierdie verwysings na etos in die regverdiging en rasionaal vir optrede verrig, ondersoek. Etos word ondersoek en beskryf as ’n komponent van implisiete etiek.

Die fokus val dus nie primêr op die konflik waarmee Paulus gekonfronteer word nie. Die doelwit is ook nie om die algemene patrone van optrede van die gelowiges in die eerste eeu te rekonstrueer nie (Zimmermann 2016:226). Die fokus is meer spesifiek op dit wat gebruiklik in hierdie gemeente by Filemon se huis was.

In hierdie analise word daar nie op elke norm in die teks gefokus nie, maar slegs op verwysings na die “praksis van konkrete handeling”. Zimmermann (2016:112) verduidelik dat daar hier byvoorbeeld nie noodwendig gefokus word op die Wet as ’n norm nie. Wanneer ’n bevel in die Wet, bv. besnydenis, egter die etos van die gemeenskap eksplisiet bepaal, nl. dat die besnydenis beoefen word, kan daar van die etos van die gemeenskap gepraat word. Daar word dus gefokus op verwysings na konkrete gedrag wat nie in enkele gevalle voorkom nie, maar wat die gewone gedrag van die gemeenskap uitmaak (Zimmermann 2016:122).

Binne die konteks van “implisiete etiek” word daar op die vraag na die verhouding tussen Paulus se uiteensettings van etos en praxis gefokus. Gevolglik kan daar tussen twee soorte perspektiewe onderskei word (Zimmermann 2016:113). Eerstens kan daar van ’n deskriptiewe verwysing na etos gepraat word wanneer Paulus na ’n bestaande etos verwys. In sulke gevalle is etiek die aanbieding van of die refleksie op gewone patrone vir optrede. Daar kan dan vanuit hierdie retrospektiewe refleksie en beoordeling van optrede na ’n preskriptiewe etiek beweeg word.

’n Tweede perspektief kan dus geïdentifiseer word, nl. wanneer ’n Pauliniese brief poog om die verwagte etos van die gemeenskap te beïnvloed. Hierdie perspektief noem Zimmermann (2016:13) die preskriptiewe verwysing na etos. Paulus verwag dus veranderinge in optrede waardeur individuele probleme opgelos kan word asook ’n nuwe etos geskep word.

7.3. DIMENSIES VAN ETOS

Vanuit die bogenoemde is dit duidelik dat ’n etos altyd aan ’n sosiale groep wat morele standarde deel, gekoppel is. Dit is daarom nodig om verder te vra wie hierdie groep is. Hier word daar in fyn besonderhede gekyk na die sosiale groep. Eerder as wat daar bloot na “die gemeente” verwys word, beklemtoon Zimmermann (2016:113) dat daar onderskei kan word tussen professionele, etniese, godsdienstige of politieke groepe. Verder kan groepe saamgebind word deur gemeenskaplike eienskappe, bv. geslag, dissipelskap, ens.

Zimmermann (2016:114) verskaf die volgende raamwerk van tipe groepe waarna Paulus in sy briewe verwys:

- 1) Paulus en sy mede-werkers; soms aangedui met die inklusiewe “ons”
- 2) Individuele groepe in die gemeenskap
- 3) Die gemeenskap in die algemeen
 - a) Die huidige gemeenskap
 - b) Die gemeenskap voordat hulle Christene geword het
- 4) Gelowiges buite die gemeenskap
- 5) Ongelowiges buite die gemeenskap

Verder kan verskeie lewensterreine geïdentifiseer word:

- 1) Huishouding
- 2) Publieke lewe
- 3) Gemeente

Vanuit hierdie teoretiese oorsig en raamwerk, gaan daar gepoog word om die verwysings na etos in Filemon te ondersoek.

7.4. VERWYSINGS NA ETOS IN FILEMON

Voordat die geleefde etos in Filemon ondersoek kan word, moet die sosiale groep eerstens geïdentifiseer word. Vanuit Zimmermann se raamwerk vir etos kan die volgende groepe in Filemon geïdentifiseer word:

Paulus en sy mede-werkers:

- Filemon word in v. 1 as medewerker (*συνεργός*) en in v. 17 as deelgenoot (*κοινωνός*) geïdentifiseer;
- Argippus word ook in v. 1 as medestryder (*συστρατιώτης*) geïdentifiseer
- Onesimus kan ook implisiet as mede-werker beskou word: Paulus skryf in v. 11 dat Onesimus vir hom ook bruikbaar geword het (... *καὶ ἐμὸν εὐχρηστον*). Verder wou Paulus dat Onesimus hom in Filemon se plek dien terwyl hy 'n gevangene is (v. 13).

'n Individuele groep in die gemeenskap:

Paulus rig die brief ook in v. 1 aan die hele gemeente by Filemon se huis (*καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ*).

Die lewensterreine wat in Filemon ter sake is, is die huishouding en die gemeente. Die gedrag van hierdie individue sowel as die individuele groepe hou verband met die etos van die gemeenskap (Zimmermann 2016:230).

Die vraag wat verder gevra moet word, is of daar deskriptiewe etos (bestaande praxis) en/of preskriptiewe etos (gewenste praxis) in Filemon ter sake is. Daar moet dus gevra word wat daar op grond van die teks afgelei kan word met betrekking tot die gemeenskap in Filemon – of daar verkeerde optrede is wat Paulus kritiseer en of daar “goeie” gedrag is wat nagestreef behoort te word (Zimmermann 2016:231).

Deskriptiewe etos: Kritiek op bestaande gedragspatrone

Paulus se briewe kan tipies in twee dele verdeel word (Thompson 2005:229): In elke brief, skryf Paulus eers oor teologiese kwessies. In hierdie eerste gedeelte van sy briewe korrigeer Paulus verkeerde optrede van sy lesers op grond van teologiese oortuiging, of argumenteer hy 'n teologiese standpunt. In terme van Zimmermann se terminologie, kan hierdie eerste gedeelte beskou word as Paulus se verwysing na deskriptiewe etos. In die tweede gedeelte van sy briewe gaan Paulus oor tot praktiese vermaning – preskriptiewe etos.

Die Filemonbrief bevat egter nie die kritiek op bestaande gedragspatrone soos wat daar in van Paulus se ander briewe aangetref word nie, bv. die felle kritiek in 1 Korintiërs op die bestaande etos van die gemeenskap wat gekenmerk is deur verdeeldheid en konflik (Zimmermann 2016:232). Daar is geen bespreking van – of selfs verwysings na – onderwerpe wat van teologiese belang kon wees in 'n brief wat namens 'n Christen-slaaf aan 'n Christelike slawe-eienaar geskryf is nie. Uitdruklike besprekings van sake soos die betekenis van Christelike vryheid, verhoudings in die kerk of die kerk se verhouding tot die samelewing sou immers 'n basis vir Paulus in hierdie brief kon lê, sodat hy sy teologie op die situasie kon toepas.

Dit is op grond van Paulus se deskriptiewe etos (of die afwesigheid daarvan) in Filemon dat verskeie eksegete kritiek lewer. Die feit dat Paulus in hierdie brief wat oor slawerny handel, die gulde geleentheid het om die bestaande etos rondom slawerny en Christen slawe-eienaarskap aan te spreek en te kritiseer en dit nie doen nie, skep vir hierdie eksegete 'n groot probleem.⁸

Hierdie afwesigheid van eksplisiete kritiek op die instelling van slawerny en verdere vrae rondom die dilemma van slawerny oorheers, soos aan die begin van die studie genoem, die meeste etiese studies van Filemon. Ek is egter van mening dat Paulus se fokus in Filemon juis lê in die skep van 'n nuwe etos in die geloofsgemeenskap, eerder as om bestaande gedragspatrone te beskryf.

⁸ Soos in die Inleiding (pp. 1-5) bespreek.

Preskriptiewe etos: Nuwe etos vir die gemeenskap

Die vraag na die preskriptiewe etos in Filemon is die vraag na wat Paulus presies van Filemon (en die res van die gemeente) verwag.

Paulus stel nêrens in die brief 'n ultimatum in verband met die ewels van slawerny as instelling aan Filemon nie wat dit dit laat voorkom asof deel van Paulus se doel met die brief juis was om die sosiale orde, met die superieure posisie van eienaars teenoor hulle slawe, te bevestig en te ondersteun (Thompson 2005:199). Hierdie benadering tot die Brief aan Filemon veronderstel egter dat Paulus se primêre doel met die brief was om vir Onesimus op so 'n manier aan Filemon terug te gee dat dit die status quo in stand hou, sonder om die situasie uit te daag. Paulus skryf egter nie hierdie brief bloot om seker te maak dat 'n slaaf na sy eienaar kan terugkeer nie, maar verder om seker te maak dat 'n Christen in 'n kwesbare posisie soos 'n broer in Christus deur 'n medegelowige behandeling sal word (Donfried & Marshall 1999:186; Thompson 2005:200). Paulus skryf dus primêr om versoening tussen Filemon en Onesimus te bewerkstellig – nie as eienaar en slaaf nie, maar as broers in die Here. Juis daarom wou Paulus nie die verhouding tussen Filemon en Onesimus herstel tot hoe dit voorheen was nie, maar op grond van die evangelie hulle verhouding op 'n heeltemal nuwe manier herdefinieer (Barclay 1991:162; Nordling 2007:81). Paulus stuur dus nie 'n slaaf terug na sy eienaar toe nie – hy stuur 'n broer in Christus terug na 'n ander broer, sodat hulle mekaar juis op hierdie manier kan herken en erken.

Paulus se Brief aan Filemon is dus 'n appèl op grond van die liefde. Hierdie appèl is duidelik vanuit die brief se gebruik van familiemetafore, die brief se beroep op verhoudings in Christus en die brief se implisiete versoek om eerder te fokus op dit wat vir iemand anders goed is, as om op jou eie belange te fokus (Donfried & Marshall 1999:186; Thompson 2005:266). Tog worstel moderne uitleggers met die feit dat Paulus hierdie hoë ideale daarstel, maar steeds nie vir Onesimus se vrylating vra nie. Dit is egter belangrik om te beseef dat vrylating nie vir Paulus die uiteindelijke doelwit was nie, maar eerder dat 'n mens aan Christus behoort, 'n situasie wat implikasies vir beide die eienaar en die slaaf ingehou het (Roberts 1993:113). Daarom was dit nie die edelste plig van 'n gelowige slawe-eienaar om sy/haar slawe vry te laat nie, maar eerder om daardie slawe

lief te hê met dieselfde selfopofferende liefde as Christus. Paulus dring daarop aan dat diegene met mag moet optree soos Christus – om daardie mag prys te gee ter wille van ander. Wanneer Paulus van Filemon vra om vir Onesimus as 'n broer in Christus te verwelkom, beskou Paulus dit nie as kompromie nie. Omdat Filemon aan Christus behoort, roep Paulus hom juis op tot die hoogste verbintenis denkbaar: om lief te hê soos Christus liefgehad het.

Thompson (2005:228) skryf tereg dat dit wat dikwels “Pauliniese etiek” genoem word, bloot die uitwerking van die evangelie is. Sy is van mening dat die Brief aan Filemon, hoewel weinig eksplisiete teologie daarin voorkom, 'n diep teologiese verstaan van die herskepping wat God in Christus bewerk het, weerspieël, asook die gevolge daarvan vir menseverhoudings.

Thompson (2005:229-231) gaan voort om drie aspekte van die brief, wat hierdie bogenoemde bewering ondersteun, soos volg te bespreek:

- Eerstens is die doel van hierdie brief om Filemon en Onesimus met mekaar as Christenbroers te versoen. Paulus het nie die brief geskryf om 'n wegloupslaaf na sy eienaar toe terug te stuur vanuit die oortuiging dat die instelling van slawerny behou moet word nie. Paulus wou eerder vir Filemon en Onesimus op 'n nuwe manier bymekaar bring – op grond van die versoenende werk van Christus. Paulus het kennelik 'n radikale transformasie van verhoudings verwag – die Filemonbrief is bes moontlik die grootste toets van Paulus se verstaan van versoening (Turner 2006:41). Hierdie brief demonstreer dat Paulus iets baie meer aangrypend as die blote stabilisering van konvensionele sosiale verhoudinge verwag. Filemon handel daarom ten minste op 'n implisiete manier oor hoe ver hierdie versoenende werk van Christus strek, watter vorms dit alles aanneem en op watter manier sosiale institusies en strukture deur die werk van Christus getransformeer word. Paulus skryf oor egte verhoudings van liefde tussen die lede van die Christelike gemeenskap (Ryan 2005:186). Hy skryf juis in van sy ander briewe oor die gelykheid tussen diverse lede van die gemeenskap, ongeag hulle status of posisie – byvoorbeeld 1 Korintiërs se beeld van gelowiges wat verenig is as die een liggaam van Christus.

- 'n Tweede aspek is die familiële metafore wat regdeur die brief voorkom. Hierdie metafore getuig van die manier waarop Paulus die versoenende werk van Christus verstaan het. Paulus skryf dat Filemon vir Onesimus as broer (en nie meer as 'n slaaf nie) moet verwelkom. Verder rig Paulus die brief aan Filemon, Affia, Argippus en die hele huiskerk wat demonstreer dat Paulus die kerk as 'n huishouding sien waarin die familieledes aan mekaar verbind is deur broederlike bande in Christus. Thompson meen dat dit egter nie duidelik is wat Paulus presies van elke lid van hierdie huishouding verwag nie. Paulus skryf nie uitdruklik dat die slaaf vrygelaat moet word nie, hoewel sommige kommentators van mening is dat hy dit wel impliseer. Dit is eweneens ook nie duidelik wat presies Paulus van die res van die gemeente verwag nie, al het hy die brief ook aan hulle gerig. Hy spreek inderdaad nie vir Filemon individueel aan nie, maar as lid van 'n familie en daarom verwag hy dat Filemon se reaksie ook die res van die familie sal raak, maar ook dat dit die realiteit waarbinne hierdie familie leef, sal reflekteer.

- Derdens lê daar iets agter Paulus se behoefte om vir Filemon en Onesimus binne hierdie Christelike familie met mekaar te versoen: Paulus se oortuiging dat die kerk as liggaam van Christus die eskatologiese hernuwing van die mensdom volgens die beeld van God verwag (Dennison 1991:43; Thompson 2005:230). In hierdie verband kan daar na die Kolossensebrief wat moontlik in dieselfde tyd as Filemon geskryf is, verwys word. Kolossense verskaf die teologiese begroning vir hierdie eskatologiese beskouing – Kolossense 3:10-11 beklemtoon dat God se plan en doel met die skepping en die mensdom in die skepping deur die versoenende werk van Christus vernuwe is.

Die situasie waarmee Paulus in Filemon gekonfronteer word, is juis 'n situasie wat die versoenende werk van die evangelie uitdaag. Daarom is Paulus se boodskap aan Filemon 'n boodskap van die radikale implikasies van die evangelie, van die versoenende werk van Christus op alle menslike verhoudinge waardeur 'n nuwe geleefde etos geskep

kan word. Die implikasies van hierdie nuwe etos word soos volg deur Nordling (2007:83) beskryf:

Surrounding congregations, which the New Testament indicates were no less filled with peevish masters and chafing slaves, must quickly have taken note of how repentance, forgiveness, and restoration genuinely prevailed in Philemon's house congregation as a result of the proper use of Paul's brief letter, not force, retaliation, or even so-called "justice" that today merely masquerades as the gospel.

8. DIE TOEPASSINGSVELD VAN ETIEK: AANSPRAKE OP GELDIGHEID

8.1. INLEIDEND

In die laaste fase van sy model ondersoek Zimmermann die supra-individuele dimensie van etiek, nl. dat etiek handel oor intersubjektiewe kommunikasie met betrekking tot redes en motivering vir optrede (Zimmermann 2016:116). Daar word dus oor 'n konkrete plan van aksie gereflekteer, byvoorbeeld om 'n etiese oordeel teenoor ander te regverdig of omdat die besluit in 'n ander soortgelyke situasie toegepas kan word.

Daarom, meen Zimmermann, handel etiek oor meer as net 'n individuele situasie, maar het dit ook universele geldigheid ten doel. In hierdie stap word daar juis gefokus op aanduidings in die teks wat individualiteit of supra-individualiteit aandui (Zimmermann 2016:119).

8.2. AANWYSERS VAN GELDIGHEID IN BYBELSE TEKSTE

Hoe kom 'n etiese aanspraak op geldigheid in die teks na vore? Om hierdie vraag te beantwoord, verwys Zimmermann (2016:119) terug na die verskillende fasette van sy model. Hy beklemtoon weereens dat die verskillende invalshoeke nie eksklusief funksioneer nie, maar dat die model eerder 'n heuristiese doelwit het deurdat dit 'n noukeurige studie van dit wat in die teks aangetref word, moontlik maak.

Die analise van die linguistiese vorm is belangrik, omdat dit die geadresseerdes van 'n imperatief aandui. Wanneer die imperatief in die tweede persoon enkelvoud voorkom, is dit gewoonlik 'n spesifieke individu wat aangespreek word soos die geval ook in Filemon is. Die derde persoon enkelvoud, dikwels saam met *ἕκαστος*, word meer in die algemeen gebruik terwyl 'n voorwaardesin met *εἰ τις* saam met die derde persoon enkelvoud imperatief 'n universele karakter aan 'n etiese uitspraak verleen (Zimmermann 2016:119). 'n Soortgelyke onderskeid kan in die analise van norme gesien word. Die geldigheid wat reeds in 'n tradisionele norm herken kan word (bv. die Wet) kan in die teks geïnkorporeer word soos wat 'n bepaalde hiërargie van norme en waardes in die teks ontstaan waardeur geldigheidsaansprake na vore kom. So word dit duidelik, byvoorbeeld wanneer Paulus 'n uitspraak van Jesus ondergeskik aan ander norme stel, dat norme in sekere omstandighede gerelativeer kan word. Dit dui weer daarop dat daardie norme se geldigheidsaansprake verminder kan word (Zimmermann 2016:119-120).

Laastens kan daar gekyk word na die wyse van refleksie, nl. die vorm waarin morele betekenis ten opsigte van die toepassingsveld gegeneer word (Zimmermann 2016:120). Dit beteken dat daar 'n verskil in aanspraak op geldigheid is wanneer Paulus byvoorbeeld logiese argumentering gebruik in sy denkproses teenoor byvoorbeeld mimetiese etiek wanneer hy homself as 'n voorbeeld aanbied. Zimmermann beklemtoon in hierdie verband dat dit moeilik is om die verskil tussen 'n hoër of laer geldigheidsaanspraak of 'n groter of kleiner toepassingsveld vas te stel. Sekere voorveronderstellings ten opsigte van etiek sowel as die posisie van die ontvanger speel 'n groot rol. Indien die leser verwag dat etiek 'n sekere rasonale inhoud behoort te bevat,

sal hy/sy waarskynlik groter waarde aan byvoorbeeld deontologiese argumente heg. Indien die leser daarteenoor die teks of selfs die apostel self as 'n gesag beskou, sal meer waarde aan byvoorbeeld mimetiese etiek geheg word.

Hierdie analise van die linguistiese vorm, norme in die teks en die wyse van refleksie lei tot die oorgang na die etiese subjek (Zimmermann 2016:120). Die mate waarin etiek toepasbaar is, hang af van die etiese subjek en die wyse waarop hierdie agent tot bepaalde etiese oordele gelei word – byvoorbeeld deur logiese argumente of deur emosies. Verder speel die wyse waarop etiese subjek te in 'n kollektiewe agtergrond en konteks saamgebind word ook 'n bepaalde rol. Wanneer Paulus aan die gemeente in Korinte skryf met die metafoer van die kerk as liggaam van Christus, kan kontemporêre lesers hulleself moontlik daarmee vereenselwig indien hulle persoonlik hulleself as 'n voortsetting van hierdie liggaam beskou.

Geldigheidsaansprake in die teks en die toepassingsveld kan dus nie van die konteks van die ontvanger geskei word nie en bestaan altyd binne 'n hermeneutiese sirkel (Zimmermann 2016:120).

8.3. GELDIGHEIDSAANSPRAKE IN FILEMON

Die reikwydte van die geldigheid van die “implisiete etiek” van die teks kan vanuit 'n positiewe óf negatiewe perspektief ondersoek word (Zimmermann 2016:236). Daar is enersyds tekens in die teks wat op bepaalde beperkings wys en andersyds kan sekere elemente in die teks op 'n breër toepassing dui.

Een van die aanduidings vir die konteks van geldigheid kan vanuit die eksplisiete verwysings na groepe afgelei word – met ander woorde: aan wie rig Paulus etiese stellings? Soos reeds vermeld,⁹ kan verskillende groepe in die Filemonbrief geïdentifiseer word: Paulus en sy mede-werkers (Filemon, Argippus en moontlik implisiet ook Onesimus) sowel as die hele gemeente by Filemon se huis (*καὶ τῆ κατ' οἶκόν σου*

⁹ Kyk pp. 61 & 64-65.

ἐκκλησίᾳ). Filemon bevat duidelike individuele etiese subjekte sowel as 'n groter groep mense. Daar is dus in die brief self 'n beweging vanaf individuele etiek na 'n meer universele etiek

Verder moet daar weer na die sterk norme in die teks gekyk word, sowel as die wyse waarop Paulus oor daardie norme reflekteer. Die wyse waarop hy “liefde”, “gemeenskap” en “geloof” as sterk norme in die brief gebruik, dui na my mening op die moontlikheid om hierdie etiese konsepte wyer as hierdie oorspronklike konteks toe te pas. Gelowiges deel 'n gemeenskaplike identiteit op grond van hulle geloof. Dit is deur hierdie geloof wat nuwe identiteite geskep word sowel as nuwe liefdevolle verhoudings in gemeenskap gevorm word. Die Filemonbrief dui op die gemeenskap wat gelowiges, ook vandag, op 'n kragtige manier in hulle onderlinge verhoudings affekteer.

IV. TEN SLOTTE

Paulus se hantering van die saak van slawerny in Filemon bly steeds vir baie uitleggers problematies, veral omdat sy reaksie nie die vorm van 'n eksplisiete, felle kritiek teen die instelling van slawerny aanneem nie.

In hierdie studie is Ruben Zimmermann se model op die teks van Filemon toegepas om 'n “implisiete etiek” van die Filemonbrief daar te stel. Zimmermann se model maak dit moontlik om 'n “etiese superstruktuur” vanuit individuele elemente in die teks af te lei. Die model bied verskeie invalshoeke aan vir die analise van die implisiete etiek van 'n teks. Die bestudering van die Filemonbrief vanuit hierdie invalshoeke het verskeie belangrike insigte na vore gebring. Die voordeel van Zimmermann se model lê in die omvattendheid van die model sowel as in die feit dat die navorser forseer om op aspekte te konsentreer wat normaalweg in studies van die etiek van Filemon geïgnoreer word.

Die eerste invalshoek, nl. linguistiese vorm, is die vertrekpunt van die model, aangesien etiese analise van Nuwe-Testamentiese tekste nêrens anders as by die teks self kan begin nie. Hierdie tekstueel-gebonde aard van Nuwe-Testamentiese etiek vereis dat die

etiese diskoers die linguistiese karakter van hierdie etiek moet bestudeer. Die analise van die intra-tekstualiteit en veral die intertekstualiteit van die teks van Filemon het die basis vir die res van die studie gevorm, nl. dat Paulus baie min direkte imperatiewe in die brief gebruik, maar eerder kies vir 'n emosionele vorm van argumentering en oorreding. Die brief het dus 'n baie diep emosionele karakter. Hierdie emosionele karakter van die brief is verder in die volgende invalshoeke beklemtoon.

Die norme en grondreëls vir optrede in Filemon is in die tweede "stap" bestudeer. Hierdie beskrywing van die norme wat in die brief voorkom en in die etiese argumentering gebruik word, het 'n belangrike basis gevorm vir die volgende drie invalshoeke in die model. Die norm wat die meeste in die brief voorkom, is Jesus/Christus/Here, met 'n wye verskeidenheid beginsels wat daarmee geassosieer word. Verder het die uiteensetting van die norme daarop gewys dat sommige norme, wat as verskillende norme in die analise geïdentifiseer is, met mekaar oorvleuel. Hierdie oorvleueling van die norme het weer in die vyfde invalshoek duidelik geword.

Die derde invalshoek het gehandel oor die geskiedenis van tradisies van die individuele norme. Die verskillende norme is terme van twee kategorieë geklassifiseer, nl. Christelike norme en breër antieke norme. Die uiteensetting het 'n redelike gelyke verdeling tussen Christelike norme en breër antieke norme na vore gebring. Met die taalhandelinge en retoriese struktuur van die brief in ag geneem, het die analise daarop gedui dat Paulus veral op die twee Christelike norme steun: Gemeenskap (*κοινωνία*) en liefde (*ἀγάπη*). Paulus gebruik dan verskeie ander norme en argumente, byvoorbeeld Christus, homself as voorbeeld, geestelike familiebande ens., om hierdie twee norme te ondersteun en verder uit te bou.

Vanuit hierdie klassifisering van die norme in Filemon kon daar in die vierde stap van die model 'n bepaalde hiërargie van norme en waardes saamgestel word. Vanuit die analise van die norme wat Paulus aanwend in terme van die taalhandelinge en retoriese struktuur van Filemon, sowel as die agtergrond van daardie norme en Paulus se spesifieke gebruik daarvan, kon die norme in 'n bepaalde hiërargie gerangskik word. Die sterk norme en waardes, die sogenaamde eerste orde, is geïdentifiseer as liefde, *κοινωνία*,

Christus/Jesus/Here, geestelike familiebande, geloof en Paulus as rolmodel/ voorbeeld. Hierdie sterk norme is dan verder in die volgende stap beskryf.

Die vyfde invalshoek se analise van die etiese argumentering in die brief is van baie groot belang vir die studie van die etiek van Filemon. Hierdie analise van Paulus se argument het duidelik geïllustreer dat hy belangrike teologiese motiewe in sy etiese refleksie aanwend. Hy gebruik “liefde”, “gemeenskap” en “geloof” as norme baie effektief om morele betekenis te genereer en oor te dra. Hierdie ondersoek het ook gedemonstreer dat die slawernykwestie, wat deur vele navorsers (oor)beklemtoon word, feitlik glad nie eksplisiet in Paulus se etiese argument funksioneer nie, maar dat dit vir hom oor veel meer as die instelling van slawerny gaan – die transformasie van menslike verhoudings vanuit gelowiges se gemeenskap in Christus.

Die sesde invalshoek het ondersoek ingestel na die morele agent. Hier is gedemonstreer en beklemtoon dat Paulus nie in die Filemonbrief vanuit ’n posisie van gesag spesifieke optrede voorskryf of beveel nie, maar dat hy eerder die ontvanger van die brief aanmoedig om self ’n besluit te neem. Die verwagte heteronomie word duidelik vervang met ’n onafhanklike en, tot ’n sekere mate, outonومiese etiese subjek. Paulus wend homself nie tot ’n “bevelsetiek” nie, maar doen ’n beroep op Filemon se onafhanklike optrede uit vrye keuse. Vrywillige, verantwoordelike besluite is in Filemon vir Paulus belangriker as die gehoorsaamheid aan ’n eksterne etiese beginsel of bevel

Gevolgtik kon die etos, soos dit uitgeleef word, met behulp van die sewende invalshoek beskryf word. Die belangrikste insigte wat hier na vore gekom het, hou verband met die vraag of ’n mens in Filemon te make het met deskriptiewe of preskriptiewe etos. Die feit dat die Filemonbrief geen kritiek op bestaande gedragspatrone bevat nie, is belangrik vir die etiek van die brief. Daar is geen bespreking van – of selfs verwysings na – onderwerpe wat van teologiese belang kon wees in ’n brief wat namens ’n Christen-slaaf aan ’n Christelike slawe-eienaar geskryf is nie. Uitdruklike besprekings van sake soos die betekenis van Christelike vryheid, verhoudings in die kerk of die kerk se verhouding tot die samelewing is afwesig. Dit is dan juis die feit dat Paulus in hierdie brief wat oor slawerny handel, die gulde geleentheid het om die bestaande etos rondom slawerny en

Christen slawe-eienaarskap aan te spreek en te kritiseer en dit nie doen nie, wat vir navorsers 'n groot probleem skep.

Die beskrywing van die preskriptiewe etos van die brief demonstreer egter dat Paulus se fokus in Filemon juis lê in die skep van 'n nuwe etos in die geloofsgemeenskap, eerder as om bestaande gedragspatrone te beskryf. Hierdie nuwe etos, het die laaste invalshoek bevestig, het 'n toepassingsveld wat baie wyer strek as die slawernykwestie.

Deur die toepassing van Zimmermann se model op die Filemonbrief kon daar duidelik gedemonstreer word dat 'n meer omvangryke/beter/voller beskrywing van die etiek van die brief verkry word wanneer so 'n ander, breër, benadering tot die etiek van Filemon gevolg word as een wat net op die slawerny-kwestie fokus. Wanneer 'n mens besef dat vrylating of selfs die afskaffing van die instelling van slawerny nie vir Paulus die belangrikste einddoel was nie, word die reikwydte van die etiek van Filemon oneindig groter – enige situasie wat die versoenende werk van die evangelie uitdaag. Dit gaan veel minder oor die sosiale euwel van slawerny en soveel meer oor die radikale implikasies van die evangelie, van die versoenende werk van Christus op alle menslike verhoudinge wat selfs van 'n slaaf 'n geliefde broer kan maak.

Opsomming

Implisiete Etiek in die Brief aan Filemon

Hierdie kort briefie wat Paulus aan Filemon skryf, bevat 'n aantal aspekte waaroor uitleggers nog nie duidelikheid het nie. Só word die etiek van Filemon ook op uiteenlopende maniere beskryf. Wanneer navorsers die etiek van Filemon beskryf, is daar 'n voor die hand liggende etiese kwessie wat vanuit die brief na vore kom, nl. die slawerny-kwessie. Besprekings oor die teologie (en etiek) van Filemon, met een of twee uitsonderings, fokus op die kwessie van slawerny – navorsers volg dieselfde onderliggende patroon in hulle beskrywing van die teologie en etiek van Paulus se Brief aan Filemon, naamlik dat hulle die etiek van die brief reduceer tot Paulus se hantering van die slawerny-kwessie.

Hierdie studie wil hierdie verskynsel in die bestudering van die etiek van Filemon ondersoek met die volgende hipotese as vertrekpunt: ***Indien 'n ander, breër, benadering tot die etiek van Filemon gevolg word as een wat net op die slawerny-kwessie fokus, kan 'n meer omvangryke/beter/voller beskrywing van die etiek van die brief verkry word.***

Hierdie navorsingshipotese is getoets deur spesifiek van die breër benadering tot Nuwe-Testamentiese etiek wat deur Ruben Zimmermann voorgestel word, gebruik te maak –nl. die “implisiete etiek”-model.

Deur die verskillende invalshoeke van die model op die teks van Filemon toe te pas, is daar gepoog aan te dui hoe die etiese reikwydte van die brief veel wyer strek as die slawerny-kwessie.

Trefwoorde: Brief aan Filemon; hermeneutiek; Pauliniese literatuur; slawerny; implisiete etiek.

Abstract

Implicit Ethics in the Letter to Philemon

This brief letter written to Philemon by the apostle Paul contains various issues about which there is much uncertainty among interpreters. As a result the ethics of Philemon is described in many different ways. When researchers describe the ethics of Philemon an obvious ethical issue arises from the letter, namely the issue of slavery. Discussions on the theology (and ethics) of Philemon, with one or two exceptions, focus on the slavery issue – researchers follow the same underlying pattern in their description of the theology and ethics of Paul’s Letter to Philemon, namely that they reduce the ethics of the letter to Paul’s handling of the slavery issue.

This study aims to investigate this tendency in the study of the ethics of the Philemon based upon the following hypothesis: **If one follows another, more comprehensive approach to the ethics of Philemon – as apposed to one that only focuses on the slavery issue – a fuller/ better/ more comprehensive description of the ethics of the letter can be achieved.**

This hypothesis was tested by specifically making use of the more comprehensive approach to New Testament ethics prescribed by Ruben Zimmermann, namely the model of “implicit ethics”.

The aim was, by applying the different phases of the model to the text of Philemon, to demonstrate how the ethical reach of the letter stretches much further than the slavery issue.

Key Words: Letter to Philemon; hermeneutics; Pauline literature; slavery; implicit ethics.

V. BRONNELYS

AASGAARD, R. (2004) *'My Beloved Brothers and Sisters!' Christian Siblingship in Paul*. London; New York: T&T Clark International.

BARCLAY, J.M.G. (1991) Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership. *New Testament Studies* 37:161-186.

BARTH, M. & BLANKE, H. (2000) *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

BENGEL, J.A. (1993) *Gnomon of the New Testament: English Translation*. Edinburgh: T & T Clark.

BIEBERSTEIN, S. (2000) Disrupting the Normal Reality of Slavery: A Feminist Reading of the Letter to Philemon. *Journal for the Study of the New Testament* 79:105-116.

BULTMANN, R. (1924) Das Problem der Ethik bei Paulus. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 23:123-140.

DENNISON, J.T. (1991) Paul, Philemon, Onesimus and the New Creation in Christ Jesus. *K:NWTS* 6(3):38-45.

DE VILLIERS, P.G.R. (2010a) Moral Language in Philemon. In: *Moral Language in the New Testament: The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings*, Van der Watt, J.G. & Zimmermann, R. (eds.) pp. 255-272. Tübingen: Mohr Siebeck.

DE VILLIERS, P.G.R. (2010b) Love in the Letter to Philemon. *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Tolmie, D. F. (ed.) pp. 181-203. Berlin: De Gruyter.

DONFRIED, K.P. & MARSHALL, I.H. (1999) *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.

DUNN, J.D.G. (1996) *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

DUNN, J.D.G. (1998) *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

FRILINGOS, C. (2000) "For my child, Onesimus": Paul and Domestic Power in Philemon. *Journal of Biblical Literature* 119:91-104.

GARLAND, D.E. (1998) *Colossians, Philemon: NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.

HARRIS, M.J. (1991) *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

HOLLADAY, C.R. (2005) *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message of Jesus Christ*. Nashville: Abingdon Press.

HORN, C. (2011) Güterabwägung. In: *Handbuch Ethik*. Düwell, M.; Hüberthal, C. & Werner, H. (eds.). pp. 391-399. Stuttgart: J.B. Metzler.

KREITZER, L.J. (2008) *Philemon*. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix.

LAMPE, P. (1998) Der Brief an Philemon. In: *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*. Lampe, P.; Reinmuth, E. & Walter, N. (eds.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. pp. 203-232.

LAMPE, P. (2010) Affects and Emotions in the Rhetoric of Paul's Letter to Philemon: A Rhetorical-Psychological Interpretation. In: *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Tolmie, D. F. (ed.) pp. 61-77. Berlin: De Gruyter.

LEVISON, J.R. (2010) Paul's Letter to Philemon. In: Aune, D.E. (ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. Chichester: Wiley-Blackwell. pp. 526-536.

LOHSE, E. (1971) *Colossians & Philemon*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.

LOUW, J.P. & NIDA, E.A. (eds.) (1988) *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Society.

McLARTY, B. & OLBRICHT, O.D. (2005) *Colossians and Philemon*. Truth for Today Commentary: An Exegesis & Application of the Holy Scriptures. Benton: Resource Publications.

MIGLIORE, D.L. (2014) *Philippians and Philemon*. Louisville: Westminster John Knox Press.

MÜLLER, J.J. (1955) *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*. NICNT. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

NICHOLLS, B.J. & WINTLE, B. (2005) *Colossians & Philemon*. Asia Bible Commentary Series. Singapore: Asia Theological Association.

NORDLING, J.G. (2004) *Philemon*. Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia Publishing House.

NORDLING, J.G. (2007) The Gospel in Philemon. In: *Concordia Theological Quarterly* 71:71-83.

OSIEK, C. (2000) *Abingdon New Testament Commentaries: Philipians & Philemon*. Nashville: Abingdon Press.

ROBERTS, J.H. (1993) Teologie en Etiek in die Brief aan Filemon: 'n Poging tot Verantwoording. *Skrif en Kerk*, 14(1):105-115.

SCHNELLE, U. (2003) *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids: Baker Academic.

SCHREINER, T. R. (2001) *Paul: Apostle of God's Glory in Christ*. Leicester: Apollos.

SNYMAN, A.H. (2009) Persuasion in Paul's Letter to Philemon. *Acta Patristica et Byzantina* 23:178-193.

SÖDING, T. (1995) *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*. Münster: Aschendorf.

THOMPSON, M.M. (2005) *Colossians & Philemon*. The Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

TOLMIE, D.F. (2007) The Rhetorical Analysis of the Letter to the Galatians: 1995-2005. *Acta Theologica Supplementum* 9:1-28.

TOLMIE, D.F. (2010) Tendencies in the Research on the Letter to Philemon since 1980. In: *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Tolmie, D. F. (ed.) pp. 1-27. Berlin: De Gruyter.

TOLMIE, D.F. (2014) Die Retoriese Analise van die Brief aan Filemon in die Lig van Johannes Chrysostomus se Homilieë oor dié Brief. In: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70(1), Art. #2686, 8 pages. [http:// dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2686](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2686).

- TURNER, M.H. (2007) Human Reconciliation in the New Testament with Special Reference to Philemon, Colossians and Ephesians. *EuJTh* 16:37-48.
- VOS, H. F. (1989) Philemon. In: *Evangelical Commentary on the Bible*. Elwell, W.A. (ed.) pp. 1119-1123. Grand Rapids: Baker Books.
- WEIDMAN, F.W. (2013) *Philippians, First and Second Thessalonians, and Philemon*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- WILSON, R.McL. (2005) *A Critical and Exegetical Commentary on Colossians and Philemon*. London: T&T Clark International.
- WINTER, S.B.C. (1984) Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's Letter to Philemon. *Union Seminary Quarterly Review* 39:203-212.
- WOLTER, M. (1993) *Der Brief an Philemon*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament (12). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- WOLTER, M. (2010) Philemon as Ethical Counterpart of Paul's Doctrine of Justification. In *Philemon in Perspective: Interpreting a Pauline Letter*. Tolmie, D.F. (ed.) pp. 169-179. Berlin: Walter de Gruyter.
- WRIGHT, N.T. (1988) *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- ZIMMERMANN, R. (2009) The "Implicit Ethics" of New Testament Writings: A Draft on a New Methodology for Analysing New Testament Ethics. *Neotestamentica* 43(2):399-423.
- ZIMMERMANN, R. (2012) "Mission versus Ethics in 1 Corinthians 9? 'Implicit Ethics' as an Aid in Analyzing New Testament Ethics," *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68(1), Art. #1216, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1216>.
- ZIMMERMANN, R. (2016) *Die Logik der Liebe: Die implizite Ethik der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs*. Göttingen: Hubert & Co.