

## DIE VRAAGSTUK VAN 'N NUWE-TESTAMENTIESE ETIEK: ENKELE BLIKRIGTINGS IN DIE GANG VAN DIE ONDERSOEK

J H Roberts  
Universiteit van Suid-Afrika

---

### Abstract

The question of a New Testament ethics: a few pointers in the course of the investigation.

*Part one of this article started off with a very brief overview of nineteenth and twentieth century viewpoints, going into somewhat greater detail with regard to the latter. In part two some of the important questions brought forward in the research and partly reflected in part one, were elaborated upon with reference to specific literature. The issues were detailed under the headings of 'unity and diversity in New Testament ethics', and 'relevance'. Under the first the viewpoint of situation ethics was discussed, with brief reference to 'Mitte' and 'proprium'. Under the second the importance of eschatology was pointed out, but more space was devoted to social ethics, leading amongst others to liberation ethics; the questions of normativity and Christian freedom were touched upon; and finally the very important aspect of ecology was placed on the agenda, with reference to the excellent article by Grässer (1979), on creation ethics.*

Alhoewel Furnish (1968:7) na die etiek verwys as 'a neglected area of biblical research', bevat sy eie bibliografie reeds 'n aansienlike aantal werke wat op die etiek van die Nuwe Testament op Paulus toegespits is, en het die getal daarvan in die afgelope dekades steeds gegroei, sodat dit vir die doeleindes van hierdie artikel slegs moontlik is om 'n heel beperkte oorsig oor 'n streng geselekteerde aantal werke te bied. By die keuse hiervan is die skrywer in deel een gelei deur die behoefte om iets weer te gee van wat op die wye terrein van die Nuwe-Testamentiese etiek gebeur het en aan die gebeur is, en langs hierdie weg ook in deel twee aandag te skenk aan 'n aantal probleemvelde wat deur die literatuur oopgevelek is. Die keuses is voorts bepaal deur kronologiese en teologies-geografiese oorwegings, sodat daar ten minste 'n mate van verteenwoordiging in die aangebode oorsig merkbaar kan word.

## 1. Enkele belangrike bydraes tot die debat

Afgesien van sy deurlopende kwaliteit en besondere eie inset, is die oorsig wat Furnish (1968:242-279) in 'n appendiks ten opsigte van die negentiende en twintigste eeuse interpretasies van die Pauliniese etiek bied, van groot waarde, nie net vir die verstaan van Paulus se etiek nie, maar vir die vraagstuk van etiek in die Nuwe Testament as sodanig.

### 1.1 Bydraes uit die negentiende eeu

Met verwysing na die werk van Ernesti, Von Soden, Wernle en Jacoby, wat grotendeels teen die agtergrond van die negentiende eeuse liberale verstaan van die Gees as morele beginsel opereer, en met slegs aan die einde die ontluikende herontdekking van die eskatologie, toon Furnish (1969:250-251) aan dat vier stellings hierdie periode sou kon tipeer:

1. Godsdien en etiek val saam; wat God in prinsipe tot stand gebring het, moet deur die mens in sy optrede gerealiseer word. (Vgl ook 1968:145, waar hy ten opsigte van Von Soden formuleer: 'The Christian is thus moved to ethical action from "within", not from something "outside" himself ...')
2. Hierdie etiese proses geskied waar die mens hom deur die Gees laat lei om te word wat hy in beginsel is: hier staan die gedagte sentraal dat vir Paulus die Gees die grond en krag van die nuwe lewe sou verteenwoordig: die Christen as vernude mens leef as vanself 'n nuwe lewe.
3. Waar die eskatologiese gesigpunt teen die einde van die eeu in die werk van Wernle sigbaar word, blyk die gebrek aan eskatologiese finesse tog duidelik.
4. Terwyl die verband tussen wat God in beginsel gedoen het en wat die mens in die praktyk moet realiseer, op 'n verhouding tussen teologie en etiek dui, moet dit tog gestel word dat die probleem van die Pauliniese indikatief en imperatief in hierdie periode nie sentraal gestaan het nie.

Waar die eskatologie in die werk van Weiss en Schweitzer prominent word, ook ten opsigte van etiek, blyk daar tog by albei van hulle in hierdie verband 'n dubbelslagtigheid. Weiss sien Paulus as pneumatiker, vir wie die Christen as iemand wat onder die impuls van die Gees leef, nie anders kan as om moreel te leef nie, omdat die nuwe lewe homself vanuit die godsdienstige impuls ontplooi. (Weiss sluit hier dus by die voorafgaande interpretasiestroom aan.) Tog noop die realiteit Paulus tot die stel van etiese imperatiewe. En juis hier funksioneer die eskatologiese verwagting van die nabye einde: die imperatiewe word die alarmkrete van die laaste uur, wat oproep tot 'n andersoortige lewe as dié van die wêreld, en daarom ook oproep tot afsondering uit die wêreld (1968:257).

Ook Schweizer sluit hom met sy siening van die Christismistiek by die voorafgaande interpretasiestroom aan. Wanneer iemand in Christus is, verenig die Gees met hom sodat hy in 'n bonatuurlike bestaanswyse oorgaan. Wat in die etiek voorkom, is nou

slegs die uiterlike gestalte van die nuwe en verhewe bestaanswyse. Die imperatiewe waardeur Paulus dan tog nog tot hierdie nuwe lewe oproep, is gebore vanuit die eskatologiese verwagting van die nabye einde. Terwyl die eise van Paulus se etiek hierdeur 'n tydelike interim-karakter verkry, is Schweizer (anders as Weiss) van mening dat dit nie lei tot wêreldontvlugting nie, maar juis alles te make het met die daaglikse realiteit (1968:258-259). (Vir die perspektief van Schweizer op Jesus se etiek as interim-etiek, vergelyk Grässer 1989, asook hieronder.)

## 1.2 Bydraes uit die twintigste eeu

Alhoewel Furnish verskeie voorbeelde vermeld van twintigste eeuse skrywers oor die etiek van Paulus wat in mindere of meerdere mate aansluiting vind by die negentiende eeu, is dit tog duidelik dat die toonaangewende werke van hierdie eeu op 'n wesenlike wyse deur die eskatologiese gesigpunt beheers word. Enkele voorbeelde sal hier as verteenwoordigend moet dien.

Dibelius se grondliggende werk ten opsigte van die vormhistoriese ondersoek is welbekend. Ten opsigte van die etiek ontwikkel hy die mening (vgl Furnish 1968:259-262; vgl ook Hasenstab 1977:31-66; Coetzer 1987) dat die vroeë Christendom weens die nabye verwagting van die einde nie in die geleentheid was om 'n eie etiek daar te stel nie. Die paratiese vorme van die Nuwe-Testamentiese briewe is daarom volgens hom aan dié van die Hellenistiese Jodedom en die populêre kontemporêre filosofie ontleen. 'n Uitsers belangrike konsekwensie vir die interpretasie van die Pauliniese briewe is die aanname dat hierdie paratiese uitsprake totaal los staan van die teologie van Paulus, en ook dat die sogenaamde leerstellige dele van die briewe op geen manier met die daaropvolgende vermanende gedeeltes in verband gebring moet word nie. Vanuit 'n bepaalde opvatting oor die eskatologiese gerigtheid van die Nuwe-Testamentiese geskrifte word die verhouding teologie-etiek hier negatief bepaal. Anders gesê: die konklusie is dat die teologiese indikatief en die etiese imperatief nie op mekaar afgestem is nie.

In die verdere diskussie deur hierdie eeu heen sal hierdie vraag, die vraag na die verhouding indikatief-imperatief, veral ten opsigte van die Pauliniese briewe, deurslaggewend blyk te wees. Dit word al meteen duidelik in die helder uiteensetting van Bultmann ([1924] 1967). Vir hom is die vraag na die verhouding indikatief-imperatief duidelik die kernvraag rondom die probleem van die etiek by Paulus (1967:36; vgl ook Ridderbos 1966:279-284). In diskussie met die voorgangers (negentiende eeu) hou hy vol dat die indikatief en imperatief nie as teenstellings funksioneer nie, mekaar nie logies uitsluit nie, maar as egte antinomieë funksioneer (1967:36-37). Wie hier met teenstellings werk, sou kon redeneer dat die geregtigheid by Paulus 'n eskatologiese heilsaangeleentheid is wat meebring dat die geregverdigde in die eindtydelike heilstyd verplaas is, en dat hierdie aardse wêreld met sy moontlikhede om te handel en te sondig, so iemand nie meer raak nie. Dié standpunt beteken dat, hoewel die indikatief aan die eskatologiese bewussyn van Paulus ontspring, die optrede van die imperatief in der waarheid as 'n inkonsekwentheid in Paulus se denke verstaan moet word (1967:37). Die fout wat volgens Bultmann hier begaan word, is dat daar nie erns gemaak word met die siening van Paulus dat die geregverdigde in sy sondeloosheid 'n eskatologiese wese

is, voor God bevry van die mag van die sonde, maar nie een wat omvorm is om die wil en die krag te besit waardeur die mens sy diepste wese tot vrye ontplooiing kan laat kom nie.

'n Tweede misvatting wat van die hand gewys word, is geleë in die idealistiese en rasionalistiese opvatting van die mens as 'n wese wat in staat is om die goeie uit homself te verwesenlik. Ook hier word vergeet dat die geregtigheid waarvoor Paulus dit het, die sondeloosheid van die gelowige, eskatologies van aard is: die deur God gewerkte, reeds gerealiseerde bestaanswyse van die geregverdigde voor God. Dit is die gegewe, die heilsindikatief. Die imperatiewe kan in die lig hiervan nie die funksie hê om dié bestaanswyse te verwerklik, dit in die praktyk waar te maak nie (1967:39-40).

Laat ons nou, in plaas daarvan om verder volledig op Bultmann se verdere bestryding van ander standpunte in te gaan (vgl 1967:40-48), eerder sy eie opvatting van nader bekyk. Na behandeling van die etiese sisteme van die stoa en van die Hellenistiese mistiek (1967:43-48), volg daar 1967:48):

Denn nun kann der fundamentale Unterschied der paulinischen Anschauung von den analogen Phänomenen nicht übersehen werden, und er ist ja auch schon angedeutet. Für Paulus ist die Rechtfertigung, die Befreiung von der Sünde, das jenseitige Heilsgut. Diese Jenseitigkeit ist weder die der Idee wie in der Stoa, noch die der bernatur wie in der hellenistischen Mystik, sondern sie hat den Charakter des Geschehens, des Sich-Ereignens, sie ist begründet durch Gottes Tat, sie besteht in Gottes Urteil.

Die mens se betrokkenheid by hierdie eskatologiese gebeure is uit en uit 'n saak van geloof. En omdat dit selfs geglo kan word, bring dit mee dat die geregtigheid geensins 'n verandering in die mense se sedelike kwaliteit bewerk nie. Dit is dus ook nie iets wat in die mens waargeneem of deur hom beleef kan word nie (1967:49). Dit bring die vraag na vore hoe, en in watter sin, daar dan van 'n etiese imperatief sprake sou kon wees. Hierop is Bultmann se antwoord dat ook die identiteit van die geregverdigde met die konkrete mens iets is wat geglo word - wat op sy beurt meebring dat die regverdiging ook betrekking het op die konkrete mens se konkrete handel en wandel, en dat hy, as empiriese mens wat in die diens van God gestel is, presies om hierdie rede onder die sedelike imperatief staan (1967:50-51). Inhoudelik is die imperatief nie nuut nie, maar sluit dit aan by die Ou-Testamentiese gebooe en die Joods-Hellenistiese deugde- en lasterkatalogi, en word daar van die geregverdigde niks anders gevra as wat goed en welgevallig en volkome is nie. Die nuutheid lê daarin dat dit gedoen word, nie as werke van verdienste nie, maar as gehoorsaamheid, gegrond op die genadedaad van God, waardeur die geregtigheid bewerk is (1967:51-54).

Miskien sou 'n mens Bultmann se verstaan van die etiese aspek van Paulus se teologie kon beskryf in terme van eksistensiële belewenis, en die leef deur die geregverdigde in 'n nuwe verhouding. Die heilsindikatief is dan die eksistensiële belewenis van die genade van God, wat as daad van beoordeling die gelowige regverdig, en waardeur die geregverdigde in 'n nuwe verhouding van diensbaarheid teenoor God te staan kom, wat op hom die verpligting lê tot gehoorsaamheid. Hierin

is die nuwe geleë, en nie in die inhoud van die imperatiewe nie. Hulle is eintlik nie meer as die uiterlike herinnerings aan die verpligting tot gehoorsaamheid wat met die genadedaad van God gegee is nie.

Die vraag na die verhouding van indikatief en imperatief word in die siening van Furnish (1968) van oorwegende belang. Na alles gesê en gedoen is, bly die een groot vraag oor om beantwoord te word (1968:279):

... the central and decisive problem ... the relation of these concrete ethical materials to the apostle's preaching as a whole, especially to his basic theological presuppositions and convictions. Otherwise stated, it has become apparent that no interpretation of the Pauline ethic can be judged successful which does not grapple with the problem of indicative and imperative in Paul's thought.

Die konklusie waartoe hy kom, stel hy by voorbaat aan die begin van sy werk (1968:13):

The thesis which finally emerges from this investigation is that the apostle's ethical concerns are not secondary, but radically integral to his basic theological convictions. In a sense, therefore, this study calls into question the very presupposition with which it begins - that there is some identifiable 'Pauline ethic' amenable to critical analysis in its own right.

Die laaste sin hierbo moet verstaan word in die lig van sy opvatting dat teologie en etiek by Paulus so ineengevleg is dat 'n mens behoort te praat oor die etiese dimensies in Paulus se teologie en die teologiese dimensies in sy etiese lering.

Ten opsigte van die siening van Bultmann moet hieroor twee dinge gesê word. Eerstens word teologie en etiek hier so nou byeen gesien dat 'n mens sou moet sê: die indikatief verkry imperatiewe nuanses en die imperatief indikatiewe - maar dan nie in die sin soos deur die liberale teologie voorgestaan en deur Bultmann van die hand gewys, asof die indikatief deur die mens se daad tot realiteit gemaak moet word nie! Wel so dat die indikatief in homself al die opdrag tot die nuwe lewe bevat, en die imperatief in homself die heilsindikatief veronderstel. Waarskynlik sou Bultmann hierdie siening kon toegee in terme van die genade wat sowel die indikatief as die imperatief beheers, en van die gehoorsaamheid wat in die indikatief as opdrag opgesluit is. In 'n tweede opsig egter voer Furnish ons verder as Bultmann. Wanneer teologie en etiek 'n dusdanige eenheid vorm dat die sê van die een beteken dat die ander ook reeds gesê is, is dit nie langer moontlik om die inhoud van die paranetiese gedeeltes as onbelangrik af te maak, en vol te hou dat dit in die nuwe lewe tog eintlik slegs om die gehoorsaamheid in algemene terme handel nie. Wanneer Paulus in die eerste, meer teologiese dele van sy briewe sy teologiese insigte uiteensit, die indikatief verduidelik, is dit reeds geheel afgestem op die paranese wat daarna volg, en is hierdie imperatiewe op hulle beurt geheel en al op die teologiese insigte gegrond. Daarom loop 'teologie' en 'paranese' dan ook dikwels deureen, en kan elemente wat sterker by die een of ander hoort oor en weer aangetref word (vgl. Lategan 1988:320-321; 323-324; Roberts 1986a:*passim*; 1986b:*passim*; 1988:*passim*).

By 'n tweede Amerikaanse outeur, Sanders (1986), tref ons, teenoor die voorafgaande tendense, 'n teruggrype op die konsekwent-eskatologiese standpunt aan (vgl ook reeds Sanders 1984, wat oorspronklik in 1970 verskyn het). Hierby word (met beroep op Schweizer, maar verkeerdlik volgens Grässer 1989, (vgl hierbo; vgl ook Ezell 1980:75-76) die aspek van die nabye verwagting van die einde as so 'n teleurstelling in verwagting, inderdaad vernietiging van die verwagting, gesien, dat die etiese aanwysings van alle Nuwe-Testamentiese outeurs, asook van Jesus, maar met die enkele uitsondering van die brief van Jakobus (hierteen met klem Schrage 1982:17), as van nul en gener waarde vir die etiese vraagstukke van die moderne tyd van die hand gewys moet word. Hoewel die eskatologiese gesigspunt van die Nuwe-Testamentiese geskrifte hier met erns bejeën word, bring die afstand wat die skrywer daarvan neem, hom onherroeplik terug in die kader van die negentiende eeuse antropologiese optimisme. Die moderne mens kan en moet self oor die regte weg besluit en dan daarop wandel. Samevattend lui sy konklusie (1986:130):

The ethical positions of the New Testament are the children of their own times and places, alien and foreign to this day and age. Amidst the ethical dilemmas which confront us, we are now at least relieved of the need or the temptation to begin with Jesus, or the early church, or the New Testament, if we wish to develop coherent ethical positions. We are freed from bondage to that tradition, and we are able to propose, with the author of the Epistle of James, that tradition and precedent must not be allowed to stand in the way of what is humane and right.

Van 'n heel ander aard is die bydrae uit Engeland deur Houlden (1973). Hoewel dit op die oog af na 'n ligter werk mag lyk, het ons hier met 'n besonder weldeurdagte en fyn geformuleerde uiteensetting van die problematiek en moontlike oplossings te doen. Op twee punte lewer Houlden bydraes wat hier gereflekteer behoort te word: die aard van die etiek wat in die Nuwe Testament aangetref word; en die wyse waarop dit vir Christene van vandag betekenis sou kon hê.

Anders as wat dikwels gebeur, waar gemeen word dat die etiese besinning by die leringe van Jesus moet begin omdat dit die oerbron van die 'Christelike' sou verteenwoordig, dui Holden (1973:1-24) aan dat ons hier met 'n metodiese dwaling te doen het. Hy verwys in dié verband spesifiek na Schnackenburg (die uitgawe van 1965) (vgl Schnackenburg 1986, asook Wendland 1970; Schrage 1982; Schulz 1987). Sy beswaar teen die gevolgde metode lê opgesluit in die aard van die dokumentêre getuienis waarmee ons werk, en wat bepalend is vir die aard van die etiek wat daarin gereflekteer word. Die tekste lewer in die eerste plek getuienis oor die sienings van hulle outeurs. Hieragter is nog wel iets te bemark van die houdings van groepe in die vroeë kerk, alhoewel die vasstelling daarvan met 'n wisselende mate van sekerheid gepaard gaan. Hieruit volg sy konklusie (1973:4-5):

Only through these two influencing and modifying agents can we approach the mind and teaching of the historical Jesus himself. To him all the writers bear witness, but it is only secondarily that they provide evidence for our knowledge of him; and generally, the more precise we wish to be about him, the more tentative we have to be. Jesus, in other words, is to be found at the

end, not the beginning, of an enquiry such as Schnackenburg has conducted. His order needs to be reversed, if the New Testament is to convey what it has to teach.

Die tweede punt waarop Houlden aangehoor moet word, veral ook al omdat indringende bespreking op hierdie punt dikwels agterweë bly (vgl egter Strecker 1978:37-40; 1979a:11-15; vgl ook Daly 1984:74-90; Verhey 1984:153-197; Scroggs 1984; Hartin 1987:37-41), het betrekking op die aanwendbaarheid of betekenis van die Nuwe-Testamentiese etiek in die situasie van die moderne lewe (1973:115-125). Hoewel hy net soseer as byvoorbeeld Sanders (1986) erns maak met die historiese gesitueerdheid en die gepaardgaande diversiteit van die Nuwe-Testamentiese etiek, kom hy tot heel ander insigte oor die aanwendbaarheid van hierdie etiese gesigspunte as Sanders (vgl ook Hiers 1984). Sy standpuntname kan egter nie as teenoorgesteld aan dié van Sanders beskryf word nie - hiervoor is hy te genuanseerd en weldeurdag.

Om hom te verstaan, sal 'n mens by sy opvatting oor die kanon moet begin (1973:119-122). As Nuwe-Testamentikus wil hy na die geskrifte van die Nuwe Testament kyk soos hulle aanvanklik verskyn het, en waarvan geld dat niemand nie - ook nie hul skrywers nie - aan hulle as kanonies gedink het. Hulle was ook nie die enigste vroeg-Christelike geskrifte nie - daar is ook ander wat in ag geneem moet word. Kanonisering het om spesifieke historiese redes in later tye nodig geword. Om die geskrifte van die Nuwe Testament vanuit hulle gesag as kanon te bevra, is dus een bepaalde manier om hulle te lees, maar 'n manier wat hulle nie behandel soos hulle oorspronklik deur hulle skrywers bedoel is nie. Hoe was hulle dan wel bedoel? Hy praat daarvan 'as the bulk of the surviving written expression of the life and faith of the early Church as it witnessed to Jesus'(1973:120). Vir die skrywers en vir die eerste ontvangers van hierdie geskrifte 'they were, initially, simply writings valued on the basis of their contents ... '(121). Ons moet hulle verstaan as 'the work of active Christian minds answering contemporary needs' (121).

Tog is hierdie geskrifte nie maar bloot ou boeke wat ons lees soos enige ander ou boek wat in 'n biblioteek opgediep sou kon word nie: hierdie boeke 'have been at their work of forming the Christian mind ... throughout the Church's history...'(122). Dit is part en deel van die Christelike tradisie dat Christene, en kennelik ook Houlden self, God daarin leer ken deur Christus: hy praat van '...the basis of what we know of God through Christ...'(116); en: 'To be Christian is at root to share that style of relationship to God which Jesus initiated...'(117). Dat hierdie teologiese beslissing van deurslaggewende betekenis is vir die Christelike kyk op die etiek en verstaan van die vrae na die regte Christelike lewenswyse, spreek vanself. Hier werk die teologiese kragte waarvan die Nuwe Testament getuienis aflê, konsekwent deur: '...we have seen that Christian ethics necessarily involve a "more than ethical" stance. They are part of the wilder business of man's involvement with God. The "otherness" of God then inevitably "rubs off" on Christian ethics ...'(123).

Wat ons in die Nuwe Testament sien, is dus voorbeelde van Christene wat hulle beslissings vir die daaglikse lewe gemaak het op die basis van wat hulle as die wortel of diepste grond van die evangelie ervaar het, en daardeur vir ons vandag die weg

wys na verantwoordelike Christelike beslissings. Dit gaan hier om hoe die Nuwe Testament sien dat God in Jesus gerepresenteer word, en Jesus teken met betrekking tot die besondere styl van verhouding tot God waarna hierbo reeds verwys is (117). Met Bultmann moet hier dan gewaarsku word teen die opneem van etiese uitsprake in die Nuwe Testament as nuwe wette: dit gaan eerder om radikale gehoorsaamheid aan God wie se karakter in Jesus sigbaar word (119). Die vraag is: hoe werk dit? Die antwoord hierop kan miskien vir eers in meer algemene terme gegee word (119-120):

What then does the New Testament effectively provide, in ethics as in doctrine? It yields certain perspectives, patterns and priorities, and it forms the Christian mind, which then turns to the examination of contemporary issues - perhaps to apply central New Testament principles more rigorously than any of the New Testament writers.

Die regte aanwending van die Nuwe-Testamentiese geskifte sal daartoe lei dat '... the more profound patterns and decisions of the New Testament writers will, not necessarily determine, but contribute to the work of forming our own judgements and policies...' (121-122).

Een so 'n grondpatroon van die belangrikste Nuwe-Testamentiese skrywers is hulle oortuiging dat God as soewereine Skepper oor die wêreld heers. Dit het by hulle 'n egte belangstelling gewek in die vrae na hoe Christene behoort te leef in dié wêreld waaroor God regeer. Hiermee is daar 'n egte en blywende Christelike motief vir die lewe in die wêreld gegee. Waar die geloof bestaan dat God as Skepper oor sy skepping heers, kan magte wat die Christen se bedryf in die lewe van elke dag wil minimaliseer, nie toegelaat word om dié fondament te ondergrawe nie (124).

'n Ander grondpatroon word gevind in die oortuiging dat God sy mense in Jesus besoek het. Tog word hy nie hierdeur grypbaar nie, en bly sy mense se worsteling om in die lig van die nuwe verhouding antwoorde op die vrae oor die regte lewenswyse te vind, daarom altyd provisioneel (125).

Hierdie gesigspunte lei ten slotte na die vraag oor die praktyk wat Christene moet volg vir wie die Nuwe Testament as basis vir die beslissings van elke dag belangrik is (115-117). Weens die kulturele gaping tussen die Nuwe Testament en die Christen vandag, behoort daar in elke geval teruggevra te word na die essensieel Nuwe-Testamentiese siening van die verhouding tot God.

To be Christian, is at root to share that style of relationship to God which Jesus initiated (117).

Wanneer dít 'n Christen se bestaan kenmerk, moet hy vanuit hierdie basis die probleme van die alledaagse bestaan aandurf en sy eie antwoorde vind, net soos die vroeë Christene dit in hulle eie tyd aangedurf en tot hulle eie antwoorde gekom het. Vanuit die basis van die nuwe verhouding tot God, moet die Christen vra:

What then are its implications for moral life, for our relationships with our fellows, friends and opponents ? (117).



Die integriteit van die beslissings waartoe hier gekom word, word in die lig van die bogaande bepaal deur die deurentydse terugkeer na die diepste wortels soos dit onder meer gevind kan word in sekere fundamentele morele houdings, ingesteldhede (*attitudes*), wat agter die etiek van die Nuwe Testament lê. 'n Voorbeeld hiervan is die ingesteldheid wat in die evangelies aangetref word, dat die lewe verloor moet word om dit te kan vind, en wat lei tot die gesindheid van selfverloëning:

... nothingness is the door to God, and the moral life, as the New Testament depicts it, is marked throughout by that exposure to God which leads a man to self-denial (123).

Dat die vraagstuk van die verhouding 'hedendaagse etiese beslissings' en 'Nuwe Testament', asook die vraag na wat Skriftuurlik en wat van verbygaande betekenis in die Nuwe Testament is, ook in die gedagtes van Schrage voorop lê, blyk uit sy prinsipieel indringende inleiding (1982:9-20). Hy skryf (1982:10):

Gewiss ist die rechte Zuordnung von Schriftgemässheit auf der einen Seite und Zeit-, Vernunft- und Sachgemässheit auf der anderen Seite immer noch alles andere als geklärt. Darüber aber sollte es gleichwohl in Kirche und Theologie keinen Zweifel geben, dass bei aller Situationsdifferenz und Problemverschiebung eine Orientierung am Neuen Testament unabdingbar bleibt, wenn anders das heute gebotene Verhalten der Christen noch ein christliches Verhalten sein und noch im Namen Jesu Christi begründet werden soll. Auch in einer Zeit, die wie kaum eine andere zuvor nach neuen Handlungsmodellen sucht und - um mit Luther zu reden - neue Dekaloge formulieren muss, bleiben die neuen Lösungen gegenüber dem Neuen Testament zu verantworten. Das Neue Testament ist zwar nicht Deduktionsbasis, aber doch die entscheidende Bezugsgrösse, weil es die eschatologische Offenbarung des Willen Gottes in Jesus Christus bezeugt, der nicht nur Versöhner und Erlöser, sondern auch gebietender Herr ist. Schon darum wird jede christliche Ethik stets in der Richtung des Neuen Testaments weiter zu denken haben.

Die tipiese situasiebepaaldheid van die Nuwe-Testamentiese geskifte lei Schrage vervolgens tot die behandeling van die etiese dimensies in die onderskeie werke. En, alhoewel hy hierby duidelik daarvoor oog het dat die groot verskeidenheid wat hom in die Nuwe Testament voordoën, deur bepaalde eenheidsbeginsels gekenmerk word (14-16), byvoorbeeld dat al die outeurs 'n teologies-christologiese verworteling en oriëntering vertoon (16), en dat daar in die vroeë Christendom bepaalde 'konstante Handlungsmuster und Richtungsangaben' (15) te bemerk is, oorheers die situasiebepaaldheid in sy boek die perspektief sodanig, dat hy nie tot 'n afsonderlike behandeling van die saambindende en konstante aspek kom nie. Op hierdie feit is daar met klem gewys deur Merk (1987:649-650) - en dit met beroep op niemand minder nie as Schrage self (Schrage 1983; vgl oor die saak ook Strecker 1979a:1-2). In hierdie werk vra Schrage begrip daarvoor dat die Nuwe Testament, by alle rykdom aan diversiteit, tog 'n basiese grondtoon laat hoor wat as eenheidsvormende faktor werksaam is en in die heilswerk van Christus te vind is (*Christus iustificans* - 1983:238). Hierdie feit wys merkwaardigerwys op die vlak van die etiek tot groot

eensgesindheid in die verskillende dele van die Nuwe Testament wat hieroor baie minder verdeeld is as oor bepaalde leerstellings (1982:250-251, en *passim*).

In die volle bewussyn dat nóg aan die omvangryke literatuur (vgl verder ook die oorsigte van Kertelge 1971; Cope 1982; Coetzer 1983:39-73; Hartin 1987:35-37; Paul 1989), nóg aan diegene wat ter bespreking gebring is, ten volle reg kon geskied het, moet hierdie afdeling afgesluit word met verwysing na 'n enkele aspek rakende die werklik omvangryke werk van Schulz (1987 - vgl ook Schulz 1985). Die vraagstukke van eenheid en verskeidenheid van Nuwe-Testamentiese etiek en die feit dat ook Schulz nie aan die eenheidsaspek aandag gee nie, is hierbo vermeld. Terwyl dit tans in wye kringe erken word dat die briewe van Paulus elk binne sy eie situasie gelees moet word as 'n kommunikasie binne daardie spesifieke situasie, is dit opvallend dat die skrywers oor Nuwe-Testamentiese etiek meestal wel die meeste van die afsonderlike boeke van die Nuwe Testament afsonderlik behandel, maar dat hulle, wanneer hulle by die briewe van Paulus kom, die algemeen erkende briewe saamgroepeer en as eenheid behandel (waarby Merk 1968:43-239, egter 'n noemenswaardige uitsondering is). In hierdie opsig neem Schulz ons 'n stap verder as die gewone. Afgesien van die gewone onderskeiding tussen die erkende en die deuteropauliniese geskrifte, maak hy (maar tog in aansluiting by 'n bepaalde rigting in die navorsing, vgl 1987:200-293) naamlik binne die groep van algemeen erkende Paulusbriewe 'n verdere onderskeiding tussen die ouere en die nuwere Paulus. Tot eersgenoemde reken hy slegs 1 Tessalonisense as verteenwoordiger (1987:293-296). In hierdie periode sou die Pauliniese teologie en etiek saaklik identies gewees het met die hellenistiese kerk, waaraan hy nog gebonde gebly het (296). Kenmerkend hiervan is die verskerping van die morele wet (soos deur Jesus geïnisieer), wat sowel as heilsweg, asook as lewensnorm funksioneer (301-310).

Die versoeking om breedvoerig op Schulz in te gaan, moet hier vermy word. Tog kan die volgende opmerkings nie agterweë bly nie. Die oordeel van Schulz dat 1 Tessalonisense 'n ouer fase van Paulus se teologie verteenwoordig, is gebou op die waarneming dat die bekende Pauliniese begripsmateriaal hier ontbreek (1987:295). Hieruit volg die teorie van 'n ouer fase, en word 1 Tessalonisense gelees as 'n dokument waarin die moraalwet as heilsweg opereer.

'n Wesenlike probleem in hierdie verband is egter die vraag of die situasie van die brief en die eie-aard daarvan by die interpretasie van die feite in ag geneem is. Dat hierdie fasette van wesenlike belang is, word deur Schulz erken wanneer hy enersyds suggereer dat hy die situasie nie buite rekening laat nie ('Das gilt, auch wenn die Situationsbedingtheit aller Paulusbrieve keineswegs vernachlässigt werden darf'-1987:295), en andersyds, wanneer hy die tipiese vorm van die brief (waarvan die liggaam volgens hom slegs uit paranese bestaan - 319) probeer benut vir die siening dat dit hier om die uitleef van die moraalwet as heilsweg gaan (320).

Hierdie twee sake hang met mekaar saam, is van wesenlike betekenis, en behoort by die standpuntvorming 'n pertinente rol te speel: die brief lyk soos hy lyk omdat dit 'n besondere situasie aanspreek. Hierby is dit van besondere belang om daaraan vas te hou dat die briefliggaam nie eers by 4:1 begin nie, maar by 2:17, en dat dit in hierdie brief inderdaad nie om meer gaan nie as die bekommernis van Paulus oor die

ontvangers, sy verlange na hulle, die reëlings wat hy in hierdie verband getref het, en die vermanings om in die lig van die eindtyd reg te leef voor die Here (vgl Roberts 1986a: *passim*; Roberts 1986b:32-33). Om in hierdie situasie 'n volledige weergawe van Paulus se teologie te vermag, is inderdaad om geen reg te laat geskied aan die tipiese 'eie' van die brief nie.

## 2. Enkele belangrike vraagstukke in die diskussie

In hierdie afdeling word beoog om sommige van die vrae wat rondom die etiek van die Nuwe Testament gestel word, en wat ten dele en in groter of geringer mate reeds in die bespreking hierbo en in die werke waarna verwys is, aan die orde gekom het, enersyds uit te lig, en andersyds met die deurgang van ander gesigspunte uit ander bydraes, toe te lig. Ander uiters belangrike aspekte, soos die verhouding tussen indikatief en imperatief (vgl hieroor nog: Lategan 1988:323-324; Parsons 1988; Gräbe [1990]) wat hierbo behandel is, word egter nie hier weer opgeneem nie.

### 2.1 Eenheid en verskeidenheid

Een van die belangrikste en blywendste vraagstukke, wat nie net die etiek van die Nuwe Testament raak nie, maar alle fasette van die teologie van die Nuwe Testament, is dié van eenheid en verskeidenheid. Die vraag is hierbo genoeg aan die orde gestel (vgl die bespreking oor Schrage 1982, by punt 1.2, en veral Schrage 1983 en Merk 1987; vgl verder Gerhardsson 1981; Mohrlang 1984). Dat die uitsprake van die Nuwe Testament situasie-bepaald is, behoort nie meer 'n geskilpunt te wees nie. Trouens, daar moet nog verder gegaan word deur te besef dat elke boek in die Nuwe Testament as kommunikasiegebeure binne 'n bepaalde situasie funksioneer, en spesifiek vir daardie situasie geskryf is. Hierdie feit is belangriker om by die bepaling van verskeidenheid in ag te neem as die vraag na 'n ontwikkeling in die denke van 'n bepaalde outeur (soos Schulz 1987 ten opsigte van Paulus doen). In hierdie verband is die bydraes van Richardson (1968) oor Filemon (vgl Roberts [1989]) en Grayston waardevol.

Hiermee is die kwessie van situasie-etiek in die Nuwe Testament aan die orde gestel. Die saak waarom dit gaan, kan volgens Grayston (1971:181, en met verwysing na Barr 1969) geteken word as die teenstelling tussen liefde, wat, na gelang van die situasie, funksioneer as die volstreekte kriterium vir morele beslissings, en, aan die ander kant, die beroep op kodes met reëls of prinsipes wat as normatief geld ten opsigte van gedrag in alle situasies. Na beproewing van die Nuwe-Testamentiese materiaal kom hy tot die gevolgtrekking dat sowel die situasie-etiese beginsel van liefde, as die voorkoms van morele kodes daarin funksioneer. Sy ondersoek, meen hy, het aangetoon dat die liefdeseis as 'the fundamental principle of situation ethics' werksaam is 'in a particular kind of situation, namely the eschatological crisis - or perhaps even any major critical situation' (1971:187). Maar, omdat liefde en geregtigheid wesenlik dieselfde saak verteenwoordig, sê hy (1971:187) is dit waar dat

...justice and the rules that promote and safeguard it have as much claim upon us as the commandment of love. Neither the one rule of love nor a general

moral code by itself is satisfactory. Love must be worked out in a set of rules, especially for those who lack the crisis impulse; and codes must repeatedly be referred back, very often under the pressure of crisis, to the critical and reforming test of love.

Ook Richardson (1968) hou hom besig met die vraag na die situasie en is van mening dat die 'insights supplied by both situational ethics and the ethics of principles' (1968:301) in ag geneem moet word by die verstaan van die etiek van die brief aan Filemon en van Paulus as sodanig. 'Situasie' word deur hom verstaan as kontekstualisering. Hy werk daarom ook nie met die kontras van die liefdesnorm wat in 'n situasie deurslaggewend is, en morele kodes nie, maar toon aan hoedat bepaalde beginsels by Paulus werkzaam is by die morele beslissings wat in hierdie bepaalde situasie gemaak word. Hy bevind dat Paulus werk met beginsels wat afgelei is uit a) die handele van God in Christus (1968:309-312); en b) die konsep van die Christelike sending (312-316). (Vgl hier ook Schweizer 1975:401, wat die grond vind in die verhouding tot Jesus; en veral ook Schrage 1975). Sowel hierdie twee insigte as die beginsels wat daaruit af te lei is (maar waarop hier nie verder ingegaan word nie), is van groot belang, en funksioneer ongetwyfeld in die brief aan Filemon.

Die vraag wat egter gevra moet word, is of die brief nie juis omdat die gedagte van die liefde as motivering daarin so 'n groot rol speel, daarvan getuig dat die liefdesbeginsel in werklikheid die norm vir die morele beslissings in hierdie brief uitmaak nie. Indien ook die beginsels wat hier aangedui is en die teologiese gegewenhede waaruit dit voortkom, onder die aspek van die liefde betrek word, blyk die kontras in hierdie geval nie tussen die liefdeseis en morele kodes te lê nie, maar tussen die liefdeseis en bepaalde etiese beginsels - maar dan met hierdie belangrike oorweging daarby dat ook die beginsels en hulle teologiese gronde oorheers word deur en opkom uit die liefde as grondinstelling.

Met hierdie gesigspunte hang die hele vraag na die eenheid saam. Die soeke na eenheidsmomente te midde van die groot verskeidenheid wat rondom die hantering van etiese aspekte in die Nuwe Testament te sien is, lei tot die vraag na 'n middepunt (*Mitte*), die eintlike of wesenlike (*proprium*) van die etiese beskouings in die Nuwe Testament (vgl hier Strecker 1979b; Schnackenburg 1986:25-27).

## 2.2 Relevansie

'n Volgende belangrike vraag wat in die diskussie na vore gekom het, is dié na die relevansie van Nuwe-Testamentiese etiek. Dat hierdie vraag onder meer ook te make het met wat in die voorafgaande gestel is, moet duidelik wees. Die vraag kan daarom ook nie maar eenvoudig gekortsluit word deur dit (soos Sanders [1986], doen) weens die eskatologiese bepaaldheid daarvan by die deur uit te gooi nie. Hierbo is daar by die bespreking van die werk van Houlden (1973) en Schrage (1982) uitvoerig by bepaalde oorwegings in hierdie verband stilgestaan en ook na ander literatuur verwys, sodat dit nie nodig is om die hele aangeleentheid hier weer te berde te bring nie. Die verwysing daarna op hierdie punt geskied egter ook nie slegs ter wille van volledigheid nie, maar omdat hierdie vraagstuk vanuit enkele ander hoeke aangesny is en in die geheelbeskouing gereflekteer behoort te word.

By name gaan dit hier eerstens om aspekte wat met die sosiaal-etiese gesigspunte van die Nuwe Testament verband hou. In hierdie verband is die uitspraak van Meeks (1986:3) belangrik, dat daar 'n keuse gemaak moet word 'between a historical description of early Christian ethics and proposals about using early Christian writings normatively in ethical discourse of later times'. Terwyl hy self kies vir die eerste, sê hy dan: 'Both are valid and important fields of inquiry; the essential thing is that we do not mix them up'. Sy oogmerk is om 'the dialectic between social structure and the shape of the moral tradition' van gemeenskappe te probeer verstaan (1986:8, vgl 5-11. Al wil Meeks slegs met behulp van die kultureel-linguistiese model die geskiedenis van die gemeenskap se sosiale struktuur daarstel, om langs hierdie weg die morele universum van die eerste Christelike groepe te probeer verstaan, wil dit tog voorkom of hierdie verstaansproses, as dit tot vrugbare ontwikkeling sou kom, juis ook vir diegene wat in die relevansie van die Nuwe-Testamentiese etiese uitsprake geïnteresseerd is, van buitengewone waarde behoort te kan wees.

Ook vanuit 'n ander hoek blyk daar 'n verband tussen 'n sosiologiese benadering en relevansie te bestaan, naamlik vanuit die hoek van die bevrydingsteologie. Tambasco (1982:125) sê hieroor:

The specific insight of liberation theology is to stress the socio-economic dimensions of our historicity. Where we stand in the socio-economic spectrum ultimately influences how we view social issues in the biblical text and how we derive a social ethics.

Hermeneuties staan die belang van die leser by die lees of verstaansproses hier sterk op die voorgrond. 'Reader and author must engage in dialogue over how God is involved in a world characterized by oppression and suffering' (1982:126). Die eskatologiese benadering dat die eindtyd 'n reeds teenwoordige realiteit is, vorm hierby die uitgangspunt. Vir Paulus is Christus se koms (1982:126)

...at the turning of the age, so that the victory is already inaugurated. Thus, Christ delivers us from the 'present age' (Gal 1:4).

Now, if Christ is salvation from the present age, and Christ is manifestation of God's justice, then that justice is not just an individual graced event, but God's power over a world captured by evil. Notice also that Paul sees the effect of this justice as an incorporation into a social structure, the body of Christ.

God is dus in Christus reeds besig om in hierdie wêreld met sy sondige strukture sy uiteindelijke triomf te begin bewerk. En dit beteken ook dat die transformering van die sondige strukture 'n aanvang geneem het, en daarmee saam dat diegene wat onder hierdie strukture ly, daarvan bevry moet word (1982:126-127):

Life in the flesh adheres to social systems and the justice of God must work its effects on systemic change as well as in the justification of the individual.

Wie uit 'n egte geloof lewe '... must be involved somehow in this work of God's justice' (1982:127). (Vgl ook Hennelly 1984, en Tambasco 1984. Vir die sosiale aspek in die algemeen vergelyk Marshall 1946:317-349; Mott 1984a; 1984b. Geheel

onproblematies, maar tog van waarde ter wille van die sosiale aspekte wat aan die orde gestel word, is Ryrie 1977).

'n Tweede stel probleme wat met die vraagstuk van relevansie saamhang, is dié na die normatiwiteit van die Nuwe-Testamentiese (of dan Bybelse) etiese gewens (vgl Blank 1967), wat op sy beurt die teenstellende benaderings van outonomieit en heteronomieit aan die orde stel. Dat hierdie twee posisies mekaar nie noodwendig hoef uit te sluit nie, en inderdaad al meer deur Christelike etici gehandhaaf word, is aangetoon deur Daly (1984:79-80, vgl 74-90; vgl ook Dautzenberg 1981; Schürmann & Delhaye 1984; Schnackenburg 1986:17-25; Schrage 1989). Dit sal goed wees om op hierdie punt na Schnackenburg (1986:20-21) te luister. Daar moet daaraan vasgehou word dat etiese norme nooit natuurlikerwys afgelei kan word nie, maar hulle geldigheid aan 'n bepaalde wêreldbeskouing ontleen. Dit hang weer saam met spesifieke singewing, wat deur mense aan hulle eksistensie verleen word. Vir die Christen word hierdie verstaanshorison bepaal deur die geloof wat hom tot 'n vrye sedelike wese maak, wat tot outonome beslissings oor die sedelike moet kom. In sy eie woorde (1986:20)

...innerhalb dieses Glaubenshorizontes können aber die sittliche Erkenntnisse 'autonom' gewonnen werden, und für die Auffindung praktikabler Handlungsnormen ist die sittliche Vernunft unentbehrlich.

So durchdringen und umschlingen sich autonome Ethik und Glaubensmoral gegenseitig. Paulus ruft den Römern zu, sie sollten prüfen und erkennen, was der Wille Gottes ist; was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist (Röm 12,2; vgl Phil 4,8).

Hiermee is die tema van Christelike vryheid en die aanwending van daardie vryheid binne die veld van die relevansie van die Nuwe Testament betrek. Hoewel hier nie verder daarop ingegaan word nie (vgl Stagg 1972; Harrington 1975; Richardson 1979; Gleixner 1988), roep die gedagtes van vryheid en die outonomieit van menslike etiese beslissingsreg 'n ander gesigspunt na vore - een waarmee hierdie oorsig sinvol afgesluit kan word, en waarop Grässer (1979) in sy artikel oor skeppingsetiek reeds 'n dekade gelede met angswekkende klaarheid gewys het, naamlik die vraagstuk van die ekologie. Grässer wys daarop dat die tegniese kultuur tot 'n ekologiese krisis aan die opbou is, wat tot 'ein universales Verhängnis' kan lei (1979:98). Hy stel daarom die gedagte aan 'n skeppingsetiek op die voorgrond (1979:99):

Das bedeutet, dass die bisherige anthropozentrische Ethik eine biozentrische Ausweitung erfahren muss, in der das Ethos als Verhalten zum Mitmenschen neu ausgelegt wird als Verhalten zur 'Mitwelt'.

Ter begronding word drie fundamenteel belangrike gesigspunte in die Nuwe Testament aangedui (1979:104-110):

1. Eerstens die feit dat Christus skeppingsmiddelaar is, waardeur skepping en heil op mekaar betrek is. Die Christen het 'n teken geword van die mag van die Here wat Hy ook oor die wêreld uitoefen, en kan daarom die wêreld rondom hom nie as iets eties onbelangrik beskou nie.

2. Voorts die feit dat die mens geskape is as die beeld van God en, na sy rebellie, deur die verlossing weer na dié beeld vernuwe is. Hiermee is die mandaat wat met sy skepping as beeld van God gegee was, ook in ere herstel, naamlik die opdrag om te sorg vir die skepping - sy unieke verantwoordelikheid vir die skepping.

3. Derdens, die eskatologiese aard van die Nuwe Testament en sy boodskap wat aan die Christen 'n verskerpte verantwoordelikheid oplê in die tyd dat hy die einde afwag, en wat ook beklemtoon dat die verlossing in Christus die restitusie van die gebroke wêreld sal meebring. Verder word (1979:110-113) verwys na die teksverband van Romeine 8:19-22, waarin daar sprake is van die versugting van die skepping na die bevryding van God se kinders, as 'ein wichtiger Ansatzpunkt für schöpfungsethisches Handeln' (1979:112).

Hieruit volg dit vir Grässer (1979:113-114) dat skeppingsetiek vir die gelowige 'n noodwendige verpligting tot gehoorsaamheid beteken. Iemand wat met die mond bely dat die aarde en sy volheid aan God behoort, en tog voortgaan om die skepping te misbruik, besondig hom aan God. Hy kan daarom afsluit met die oproep (1979:114):

In diesem Sinne ist die Ehrfurcht vor dem Leben ein durchaus christliches Gebot. Ihm jetzt zu gehorchen, würde uns hilfreicher und glaubhafter für die Welt sein lassen, als wenn wir auf die in einigen Jahrzehnten womöglich unafwendbare Katastrophe dann mit Selbstanklage antworten, dass wir, 'nicht mutiger bekannt, nicht treur gebetet, nicht frölicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben' (Stuttgarter Schuldbekennnis 1945).

## BIBLIOGRAFIE

- Barr, O S 1969. *The Christian new morality*. New York: Oxford University Press.
- Blank, J 1967. Zum Problem 'ethischer Normen' im Neuen Testament. *Concilium* 3, 356-362.
- Bultmann, R [1924] 1967. Das Problem der Ethik bei Paulus, in Dinkler, E (Hrsg), *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, 36-54. Tübingen: Mohr.
- Coetzer, W C 1983. Die wandel na die Gees in die brief aan die Galasiërs. DTh-proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika.
1987. Pauline eschatology and ethics: a critical evaluation of Martin Dibelius. *Neotestamentica* 21, 25-31.
- Cope, O L 1982. Ethics and the New Testament: a survey of perspectives 1970-1980. *Word and World* 2, 178-182.
- Curran, C E, & McCormick, R A (eds) 1984. *Readings in moral theology, No 4: the use of Scripture in moral theology*. New York: Paulist Press.
- Daly, R J 1984. The normativity of the Bible for Christian ethics, in Daly, R J (ed), *Christian biblical ethics: from biblical revelation to contemporary Christian praxis: method and content*, 74-90. New York: Paulist Press.
- Dautzenberg, G 1981. Neutestamentliche Ethik und autonome Moral. *ThQ* 161, 43-55.
- Ezell, D 1980. Eschatology and ethics in the New Testament. *SWJT* 22 (2), 72-95.
- Furnish, V P 1968. *Theology and ethics in Paul*. Nashville: Abingdon.
- Gerhardsson, B 1981. *The ethos of the Bible*, trsl by S Westerholm. Philadelphia: Fortress.
- Gleixner, H 1988. Ethik unter dem Anspruch der biblisch-christlichen Freiheit. *ZKT* 110, 414-442.
- Gräbe, P J [1990]. Die verhouding tussen indikatief en imperatief in die Pauliniese etiek: enkele aksente uit die diskussie sedert 1924. *Scriptura* 32, 55-67.
- Grässer, E 1979. Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik. *WPKG* 68 (3), 98-114.
1989. Zum Stichwort 'Interimsethik': eine notwendige Korrektur, in Merklein 1989:16-30.
- Grayston, K 1971. New Testament moral codes and situation ethics. *ChQ* 3, 181-188.
- Harrington, W J 1975. Christian freedom. *Doctrine* 25, 627-637.
- Hartin, P J 1987. New Testament ethics: some trends in more recent research. *Journal of theology for Southern Africa* 59, 35-41.
- Hasenstab, R 1977. *Modelle paulinischer Ethik: Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischer Geist*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.



Hennelly, A T 1984. The biblical hermeneutics of Juan Luis Segundo, in Curran & McCormick 1984: 303-320.

Hiers, R H 1984. Jesus, ethics and the present situation, in Curran & McCormick 1984: 1-20.

Houlden, J L 1973. *Ethics and the New Testament*. Middlesex: Harmondsworth.

Kertelge, K 1971. Neutestamentliche Ethik: ein Literaturbericht. *BiLe* 2, 126-140.

Lategan, B C 1988. Die Pauliniese etiek, in Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament, band 5: die Pauliniese briewe: inleiding en teologie*, 320-331. Pretoria: N G Kerkboekhandel.

Marshall, L H 1946. *The challenge of the New Testament ethics*. London: Macmillan.

Meeks, W A 1986. Understanding early Christian ethics. *JBL* 105, 3-11.

Merklein, H (Hrsg) 1989. *Neues Testament und Ethik: für Rudolf Schnackenburg*. Freiburg: Herder.

Merk, O 1968. *Handeln aus Glauben: die Motivierungen der paulinischen Ethik*. Marburg: Elwert.

1987. Ethik im Neuen Testament: zu Wolfgang Schrages Gesamtdarstellung. *TLZ* 112, 641-650.

Mohrlang, R 1984. *Matthew and Paul: a comparison of ethical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mott, S C 1984a. The use of the Bible in social ethics II: the use of the New Testament, Part 1. *Transformation* 1(2), 21-26.

1984b. The use of the Bible in social ethics II: the use of the New Testament, Part 2: objections to the enterprise. *Transformation* 1(3), 19-26.

Parsons, M 1988. Being precedes act: indicative and imperative in Paul's writing. *EQ* 88, 99-127.

Paul, G E 1989. Whither ethics? A review essay. *Word & World* 9, 64-70.

Richardson, P 1979. *Paul's ethic of freedom*. Philadelphia: Westminster.

Richardson, W J 1968. Principle and context in the ethics of the epistle to Philemon. *Interp* 22, 301-316.

Ridderbos, H 1966. *Paulus: ontwerp van zijn Theologie*. Kampen: Kok.

Roberts, J H 1986a. Transitional techniques to the letter body in the *corpus Paulinum*, in Petzer, J H & Hartin, P J (eds), *A South African perspective on the New Testament: essays by South African New Testament scholars, presented to Bruce Manning Metzger during his visit to South Africa in 1985*, 187-201. Leiden: Brill.

1986b. The eschatological transitions to the Pauline letter body. *Neotestamentica* 20, 29-35.

1988. Belydenisuitsprake as Pauliniese briefvoorgange. *HTS* 44, 81-97.

[1989]. 'n Kommentaar, Filemon, en Kolossense. *Theologica Evangelica* 22 (3), (Verskyn binnekort).

Ryrie, C C 1977. Perspectives on social ethics: Part 1V: apostolic perspectives on

social ethics. *BS* 134, 314-328.

Sanders, J T 1984. The question of the relevance of Jesus for ethics today, in Curran & McCormick 1984: 45-65.

1986. *Ethics in the New Testament: change and development*. 2nd ed. London: SCM.

Schnackenburg, R 1986. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band 1: von Jesus zur Urkirche*. Völlige Neubearbeitung. Freiburg: Herder.

Schrage, 1975. Korreferat zu 'etische Pluralismus' im Neuen Testament. *EvTh* 35, 402-407.

1982. *Ethik des neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1983. Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik, in Luz, U & Weder, H (Hrsg), *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie: Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*, 238-253. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1989. Zum Verhältnis von Ethik und Vernunft, in Merklein 1989: 482-506.

Schultz, S 1985. Der frühe und der späte Paulus: Überlegungen zur Entwicklung seiner Theologie und Ethik. *ThZ* 41, 228-236.

1987. *Neutestamentliche Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag.

Schürmann, H & Delhay, P 1984. The actual impact of the moral norms of the New Testament: report from the International Theological Commission, in Curran & McCormick 1984: 78-104.

Schweizer, E 1975. Ethischer Pluralismus im Neuen Testament. *EvTh* 35, 397-401.

Scroggs, R 1984. The New Testament and ethics: how do we get from there to here? *Perspectives in Religious Studies* 11 (4), 77-93.

Stagg, F 1972. Freedom and moral responsibility: without license or legalism. *RExp* 69, 483-494.

Strecker, G 1978. The importance of New Testament ethics today. *Journal of Theology for Southern Africa* 25, 31-40.

1979a. Ziele und Ergebnisse einer neutestamentlichen Ethik. *NTS* 25, 1-15.

1979b. Autonome Sittlichkeit und das Proprium der christlichen Ethik by Paulus. *ThLZ* 104, 865-872.

Tambasco, A 1982. Pauline ethics: an application of liberation hermeneutics. *Biblical Theology Bulletin* 12, 125-127.

Tambasco A J 1984. A critical appraisal of Segundo's biblical hermeneutics, in Curran & McCormick 1984: 321-336.

Verhey, A 1984. *The great reversal: ethics and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

Wendland, H-D 1970. *Ethik des Neuen Testaments: eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.