

Slavernij in de brieven van Paulus  
Slaven en hun eigenaren als 'broeders'?

aangeboden aan:  
mevrouw prof. dr. A.B. Merz

**Faculteit Geesteswetenschappen,  
onderdeel Religiewetenschap en Theologie  
Universiteit Utrecht**

**Bachelorscriptie in de studie  
Religiewetenschap en Theologie  
aan de  
Universiteit Utrecht**

Door:  
D.C.G. (Daan) van der Kraan  
3223361

3 oktober 2013

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	<b>pag. 2</b>
<b>Hoofdstuk 1: Begripsbepaling van de stam δούλ</b>	<b>pag. 3</b>
- Inleiding	pag. 3
- Gebruik van de woordgroep δούλ m.b.t. het sociologische fenomeen	pag. 3
- Gebruik in theologische betekenis (letterlijk en als metafoor)	pag. 4
- Gebruik als metafoor	pag. 6
- Conclusie	pag. 6
<b>Hoofdstuk 2: Leefomstandigheden van huisslaven</b>	<b>pag. 7</b>
- Inleiding	pag. 7
- Definiëring van slavernij	pag. 7
- Invloedrijke factoren op de status quo van slaven	pag. 9
- Privileges van een slaaf	pag. 10
- Vrijheid	pag. 11
- Conclusie	pag. 13
<b>Hoofdstuk 3: Exegese</b>	<b>pag. 14</b>
- Inleiding	pag. 14
- 1 Korinthe 7:17-24	pag. 14
- 1 Korinthe 12:12-14	pag. 25
- Galaten 3:26-29	pag. 31
- De brief van Paulus aan Filemon	pag. 38
<b>Paulus en slavernij: een compleet beeld en conclusie</b>	<b>pag. 50</b>
<b>Oók de andere brieven</b>	<b>pag. 51</b>
<b>Nawoord</b>	<b>pag. 62</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>pag. 63</b>

## Inleiding

In deze scriptie stel ik de vraag centraal hoe de christelijke gemeenten volgens de apostel Paulus zou moeten omgaan met het fenomeen of instituut (in de zin van 'een maatschappelijk verschijnsel dat door velen is geaccepteerd') slavernij. Meer algemeen geformuleerd gaat deze vraag over de sociale implicaties van de christelijke verkondiging. Tegelijk blijkt uit de teksten die in deze scriptie zullen worden bestudeerd dat Paulus zich niet bij wijze van politiek protest richt op de slavernij in de samenleving als geheel, maar dat Paulus zich richt op de verhoudingen binnen de christelijke gemeenten. Daarbij speelt de visie op de betekenis van de gemeente en de onderlinge relatie van gemeenteleden een belangrijke rol. Gelovigen zijn broeders en zusters van elkaar en zijn met elkaar verbonden op zo'n manier dat de gelovigen één zijn. Deze eenheid komt voort uit en is gefundeerd in de persoon van Christus. Wat betekent dit nu voor de verschillen die er onder gelovigen zijn aan te wijzen? En, specifiek voor deze scriptie, wat betekent dit voor de verhouding tussen gelovige slaven en de eigenaren van deze slaven? Deze vraag gaat dan niet slechts over het functioneren binnen de gemeente maar ook over het leven van alledag. Eén en ander leidt mij tot de formulering van de volgende probleemstelling:

*Welke consequenties heeft de eenheid in Christus tussen gelovigen volgens Paulus voor de sociale verhoudingen tussen slaven en hun eigenaren?*

Over het thema 'slavernij' is bijzonder veel literatuur ter beschikking en het thema biedt mogelijkheden te over om uit te wijden. Ik beperk mij tot een studie naar de lijn die Paulus in zijn brieven geeft met betrekking tot de verhouding tussen slaven en vrije personen in de gemeente en welke consequenties dit eventueel kan hebben voor de verhouding tussen gelovige slaven en hun gelovige eigenaren. In dit onderzoek zullen de volgende deelvragen aan de orde komen:

1. In welke teksten spreekt Paulus over slaven of slavernij op een manier die het instituut slavernij betreft? Een onderzoek naar het gebruik van woorden met de woordstam  $\delta\omicron\upsilon\lambda$  in de brieven van Paulus.
2. Hoe functioneerde slavernij in de maatschappelijke context waarin Paulus zijn brieven schreef? Een onderzoek naar de leefomstandigheden van de groep slaven die Paulus het meest zal zijn tegengekomen in de gemeenten: huisslaven.
3. Welke lijn is te vinden in de brieven van Paulus met betrekking tot de verhoudingen tussen slaven en vrije personen en meer in het bijzonder tussen slaven en hun eigenaren? Een exegetische bestudering van de onder deelvraag 1 gevonden teksten.

Deze deelvragen zijn onderverdeeld in drie hoofdstukken. Na deze drie hoofdstukken volgt een finale conclusie, die vooral een conclusie is n.a.v. het exegetisch onderzoek in hoofdstuk 3. In een eerder stadium van het schrijven van deze scriptie is ook een vierde deelvraag aan de orde geweest, namelijk naar de invloed van het al dan niet toekennen van het auteurschap van Paulus aan de brief aan de Kolossensen op wat Paulus' visie is op de verhouding tussen slaven en hun eigenaren. Vanwege de omvang van deze scriptie laat ik de beantwoording van deze deelvraag buiten beschouwing voor de conclusie bij de probleemstelling in deze scriptie. Omdat dit thema mij wel boeide, heb ik de uitwerking van deze deelvraag als een extra hoofdstuk ná de conclusie opgenomen.

Ik wens u plezier toe in het doorlezen en beoordelen van deze scriptie!

## Hoofdstuk 1 – Begripsbepaling van de stam δούλ

### **Inleiding**

In dit hoofdstuk wordt gezocht naar de tekstplaatsen waarin Paulus schrijft over slavernij in de reguliere betekenis van het woord, waarbij het gaat over het sociologische fenomeen ‘slavernij’ zoals dat in deze scriptie aan de orde is. Dit concordantieonderzoek, dat binnen de zogenoemde onbetwiste brieven van Paulus plaatsvindt,<sup>1</sup> is gedaan aan de hand van de woordstam δούλ.<sup>2</sup> Ik verdeel de gevonden teksten in drie verschillende categorieën, namelijk die waarin woorden van de woordgroep δούλ gebruikt worden met betrekking tot het sociologische fenomeen zoals dat in deze scriptie aan de orde is, teksten waarin deze woordgroep een letterlijke theologische betekenis heeft (bijv. Paulus als slaaf van Christus) en teksten waarin deze woordgroep een het gebruik van deze woordgroep een metaforische betekenis heeft.

### **Gebruik van de woordgroep δούλ met betrekking tot het sociologische fenomeen**

Deze categorie betreft de teksten waarin Paulus woorden uit de woordgroep van δούλ gebruikt om daarmee personen die slaaf zijn of het instituut ‘slavernij’ aan te duiden.

Rom. 9:12 is een citaat van Gen. 25:23 (LXX): *‘de oudere zal de jongere als slaaf dienen (δουλεύσει)’*, dat gaat over Jakob en Ezau.

In 1 Kor. 7:20-24 wordt een aantal maal gesproken over ‘slaaf’ en ‘slaven.’ In vers 21 en de eerste maal in vers 22 is sprake van de reguliere betekenis van het woord: *‘(21) Bent u geroepen als slaaf, bekommer u (dan) niet, maar als het mogelijk voor u is om vrij persoon te worden, gebruik die mogelijkheid dan liever. (22) Want wie in de Heer geroepen is als slaaf, is een vrijgemaakt persoon van de Heere (...)’*. Dit gedeelte zal verder worden bestudeerd.

Verderop in dezelfde brief (12:13) gebruikt Paulus het woord ‘slaaf’ opnieuw in reguliere betekenis: *‘Want wij allen zijn in één Geest gedoopt tot één lichaam: Joden dan wel Grieken, slaven dan wel vrije personen, wij zijn allen doordrenkt van één Geest.’* Paulus spreekt hier over de samenstelling van de gemeente, die hij vergelijkt met een lichaam. Zowel het onderscheid tussen Joden en Grieken als tussen slaven en vrije personen doortrok de gehele antieke samenleving en had ook zijn invloed op de gemeente. Ook dit gedeelte wordt verder bestudeerd.

Gal. 3:28 heeft sterke overeenkomsten met 1 Kor. 12:13: *‘Daar is geen Jood en ook geen Griek, geen slaaf en ook geen vrije, niet mannelijk en vrouwelijk; want jullie allen zijn één in Christus Jezus.’* Voor de laatste woordgroep, ‘mannelijk en vrouwelijk’ geldt in grote lijnen hetzelfde als bij 1 Kor. 12:13 is opgemerkt over de andere twee woordgroepen. Dit gedeelte zal eveneens worden bestudeerd in hoofdstuk 3.

In Gal. 4:1 begint Paulus met het uiteenzetten van de veranderingen die in het leven van de gelovigen hebben plaatsgevonden (zie ook hieronder). In Gal. 4:1 zegt Paulus: *‘Maar ik zeg, zolang de*

---

<sup>1</sup> Dit zijn de brief aan de Romeinen, de twee brieven aan de Korintiërs, de brief aan de Galaten, aan de Filippensen, de eerste brief de Thessalonicensen en de brief aan Filemon.

<sup>2</sup> Het betreft diverse werkwoordsvormen en zelfstandig naamwoorden. Op woordenboekvolgorde: δουλαγωγέω, δουλεία, δουλεύω, δούλη, δούλος (η, ον), δούλος (ου, ό) en δουλώω.

*erfgenaam een minderjarige*<sup>3</sup> is, *verschilt hij niets van een slaaf (...)*. Hoewel het woordgebruik in de verdere verzen metaforisch is bedoeld, leidt Paulus deze vergelijking in met een realistisch voorbeeld: een kind dat minderjarig is staat juridisch gezien op hetzelfde niveau als een slaaf. Het woord 'slaaf' heeft in deze 'inleiding' in vers 1 een letterlijke betekenis.

In de hymne over de vernedering en verhoging van Christus (Filip. 2:6-11) wordt genoemd dat Christus *'de gestalte van een slaaf heeft aangenomen* (μορφὴν δούλου λαβών) (7). De diverse theologische betekenissen die aan deze zinsnede zijn toe te kennenemen niet weg dat het woord 'slaaf' hier letterlijk kan worden genomen.<sup>4</sup> Het gedeelte vormt een meer algemene parenese die niet van primair belang is voor deze scriptie.

In de brief aan Filemon wordt Onesimus genoemd, een slaaf. In vers 15 doet Paulus de suggestie dat Filemon een tijd zonder Onesimus heeft moeten zijn maar dat Filemon Onesimus, na de periode waarin Onesimus afwezig was, *'(15) ... voor altijd terug zou hebben. (16) Niet meer als slaaf maar meer dan een slaaf, een geliefde broeder ...'* Deze brief wordt in hoofdstuk 3 eveneens bestudeerd.

### **Gebruik in theologische betekenis**

Hier is sprake van teksten waarin de letterlijke betekenis van woorden als 'slaaf' of 'dienen als slaaf' wordt gebruikt voor de verhouding van gelovigen tot God en Christus.

In de eerste plaats zijn er de teksten waarin Paulus zich (samen met anderen) een 'slaaf van Christus' noemt waarbij dit dan vooral te maken heeft met de verkondiging van het Evangelie.<sup>5</sup> Dit kan zijn in het opschrift van een brief (Rom. 1:1, Filip. 1:1) of in een betoog van Paulus waarin hij zijn optreden verdedigt (Gal. 1:10). Over Timotheüs schrijft Paulus in Filip. 2:22 dat hij *'met mij, zoals een kind (met) zijn vader, gediend* (ἐδούλευσεν) *heeft in het Evangelie.*' Wat dit 'slaaf te zijn van Christus' dan inhoudt, wordt uit deze tekstplaatsen niet goed duidelijk.<sup>6</sup> In deze categorie is ook 1 Korinthe 7:22b

---

<sup>3</sup> νήπιός heeft in deze context een expliciet juridisch karakter. Een minderjarige zoon heeft net zo weinig rechten als een slaaf. F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians, The New International Greek Testament Commentary*, Exeter (The Paternoster Press: 1982), pag. 192.

<sup>4</sup> Voor een uiteenzetting hiervan, zie P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans: 1991), pag. 218-223.

<sup>5</sup> De term is niet nieuw; in het oude Testament wordt herhaaldelijk over belangrijke personen als bijv. Mozes gesproken als 'dienaar' van God: עֲבָד־יְהוָה Ook het volk Israël als geheel werd soms zo genoemd. Met de term wordt het 'exclusieve' – Israël dat zich alleen op YHWH en niet op andere goden richtte – karakter aangeduid waarmee de oudtestamentische gelovige(n) zich geheel verbonden wist(en) aan God en aan de dienst van God. Paulus zou de uitdrukking 'slaaf van God/de Heer Jezus' vooral gebruiken vanwege deze oudtestamentische connotatie van 'exclusiviteit' en niet zozeer om zich daarmee in de lijn van de grote figuren uit de geschiedenis van Israël te plaatsen. J.D.G. Dunn, *Romans 1-8, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1988) pag. 7.

<sup>6</sup> Buiten de zeven onbetwiste brieven van Paulus komt de uitdrukking in het Nieuwtestamentische brieven nog een aantal malen voor: Kol. 4:12, 2 Tim. 2:24, Tit. 1:1, Jak. 1:1, 2 Petr. 1:1 en Jud. 1:1. In Hand. 20: 19-21 schetst Lukas een beeld van wat het inhoudt om een 'slaaf van Christus' te zijn. Hij beschrijft daar de afscheidsrede van Paulus bij het afscheid van de ouderlingen van de gemeente: *'... (19) dat ik de Heer gediend* (δουλεύων) *heb in alle nederigheid, en tranen en verzoeken die mij overkomen zijn door de samenzweringen van de Joden; (20) hoe ik niets van wat nuttig is, heb nagelaten aan jullie te verkondigen en te leren, in het openbaar en in de huizen, (21) [en] ik heb aan Joden en aan Grieken van de bekering tot God en het geloof in onze Heer Jezus getuigd.*' Diverse elementen zijn ook terug te vinden in Paulus' verdediging van zijn apostelschap in zijn brieven. Uit deze 'opsomming' ontstaat het beeld van een 'slaaf van Christus' als iemand die in nederigheid te werk gaat, die lijden (meestal door mensen aangedaan) op zijn weg tegen kan komen, die de 'Christusboodschap' en de bekering tot God verkondigt en die deze verkondiging volledig, overal en aan iedereen laat horen. Zie R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (zweiten Teilband), Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Zürich/Neukirchen-Vluyn (Benziger Verlag/Neukirchener Verlag: 1986), pag. 202.

te plaatsen: '(...) *op dezelfde manier als wie als vrij persoon geroepen is, een slaaf is van Christus.*' Voor de verdere exegese van deze tekst wordt verwezen naar hoofdstuk 3 van deze scriptie.

1 Kor. 9 staat in het teken van Paulus' verdediging van zijn apostelschap. Hoewel hij aan niemand verantwoording schuldig is (3) ziet hij wel de noodzaak van de verkondiging van het Evangelie en heeft zichzelf daarom 'tot slaaf' gemaakt om zo een verplichting – slavendienst gaf immers geen ruimte voor een eigen keuze – tot de verkondiging te hebben. Hij 'traint' daarvoor ook zijn lichaam. Zie de verzen 19 en 27: '(19) *Want hoewel ik vrij ben van allen, heb ik mij tot slaaf gemaakt (ἐδούλωσα) voor allen, opdat ik velen zou winnen.*' (Zie ook 2 Kor. 4:5 '*Want wij verkondigen niet onszelf, maar Jezus Christus, de Heer, en onszelf dat wij uw slaven zijn omwille van Jezus.*') Vers 27: '*Maar ik behandel mijn lichaam hard en maak [het] tot slaaf (δουλαγωγῶ).*'

Niet alleen voor de apostel maar ook voor andere gelovigen geldt dat zij God dienen en Jezus Christus als hun κύριος hebben. In 1 Thess. 1:9 zegt Paulus over de gemeente te Thessalonica: '*... en hoe u zich hebt bekeerd tot God, van de afgoden, om de levende en ware God te dienen (δουλεύειν).*' Rom. 12:11 bevat een oproep van Paulus: '*Dien (δουλεύοντες) de Heer!*' Uit Rom. 14:18 blijkt dat dit dienen van Christus o.a. bestaat in '*gerechtigheid en vrede en vreugde in de Heilige Geest*' en niet, zoals uit Rom. 16:17 en 18 blijkt, in het veroorzaken van verdeeldheid en ergernissen: '*Want zulke mensen dienen (δουλεύουσιν) onze Heer Christus niet (...).*'

Verder moeten ook de gelovigen elkaar dienen: Gal. 5:13: '*dient elkaar door de liefde!*'

### **Gebruik als metafoor**

Paulus gebruikt de woordstam δοῦλ ook in metaforische betekenis. Dat doet hij vooral in grotere perikopen. Ik volsta hieronder met een bespreking van deze perikopen.

In de hoofdstukken 6 tot en met 8 van de Romeinenbrief komen niet minder dan 13 woorden voor die gerelateerd zijn aan slavendienst.<sup>7</sup> In de verzen 6:16-22 is de concentratie het grootst; daar komen in totaal 8 woorden van de woordstam δοῦλ voor. Paulus schrijft hier over de slavendienst aan de zonde dan wel aan God. Voordat de gelovigen in de doop met Christus zijn mee-gestorven, leefden zij in de macht van de zonde, die door Paulus gepersonificeerd wordt voorgesteld. Door de dood van de oude mens komt de gelovige los van de slavendienst van de zonde: '(...) *opdat het lichaam van de zonde tot niets zou worden gebracht en wij niet langer de zonde als slaaf zouden dienen (δουλεύειν).*' Wie niet meer onder de slavernij van de zonde leeft, leeft nu onder de slavendienst aan de gerechtigheid: '(18) *en u bent vrijgemaakt van de zonde [en] bent slaaf gemaakt van de gerechtigheid.*' Als gelovige kun je je niet meer met zonde inlaten: je bent nu immers slaaf van de gerechtigheid. In het aardse leven blijft echter een spanning tussen de invloed van de zonde en het delen in de Geest van God. Voor Paulus betekent dit een uitzien naar de volledige verlossing van de slavendienst van de zonde (waar ook de schepping aan onderworpen is, 8:21).

In Galaten 4 en 5 gebruikt Paulus het beeld van slavendienst op een vergelijkbare manier. In 4:1 wordt een realistisch voorbeeld gebruikt aan de hand waarvan Paulus een vergelijking maakt van de verhouding van de gelovigen ten opzichte van de fundamentele elementen van de wereld.<sup>8</sup> Zoals de

<sup>7</sup> 6:6, 16 (2x), 17, 18, 19 (2x), 20, 21, 7:6, 26, 8:15, 21.

<sup>8</sup> Zie J. Louis Martyn, *Galatians, The Anchor Bible*, New York (Doubleday: 1997), pag. 385 voor een schematische uiteenzetting van deze vergelijking. Paulus lijkt de uitdrukking στοιχειᾶ τοῦ κόσμου in verband te brengen met de joodse

minderjarige zoon in niets verschilt van een slaaf, '(3) zo waren wij ook, toen wij minderjarigen waren, tot slaaf gemaakt (δεδουλωμένοι) onder de fundamentele elementen van de wereld'. Het lijkt bij deze gelovigen te gaan om mensen uit de heidense volken die zich, voordat zij bekeerd werden met het Evangelie, inlieten met allerlei vormen van godsdienst (4:8) waarin het houden van bepaalde regels een rol speelde (het gaat daarbij m.i. niet om de joodse wetten). Paulus spreekt zelfs over het *dienen als slaaf* van 'hen die geen goden zijn' (4:8). Het betoog van Paulus in deze brief gaat er nu over dat het houden van de joodse wet niet meer nodig is nu Christus is gekomen (4:4-5); door Christus en door de Geest zijn gelovigen van slaven, kinderen van God geworden (4:6-7). Wanneer de gelovigen uit de heidenvolken nu de joodse wet zouden gaan houden, zou dat een terugkeer zijn naar hun vroegere situatie waarin zij zich weer als slaaf zouden onderwerpen (4:9).<sup>9</sup> Daarom roept Paulus, na de allegorie in de verzen 24 tot en met 31, in 5:1 op om te blijven in de vrijheid (van het zoonchap) in Christus en niet opnieuw onderworpen te worden tot slaaf: *'wordt niet opnieuw onderworpen aan het juk van de slavernij (μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε)!'.*

De allegorie in de verzen 24 tot en met 31 heeft betrekking op het 'Jeruzalem van nu', waarvan Paulus zegt dat het als slaaf dient (δουλεύει). De vergelijking is dan als volgt: Hagar, de slavine (παιδίσκη), wordt door Paulus vergeleken met 'Agar', een berg in Arabië. Deze vergelijkt Paulus dan met Sinai, dat is de berg van de verbondssluiting tussen God en het volk Israël waarbij op deze berg ook de Wet werd gegeven. Dit verbond, op Sinai gesloten, *'baart tot slavernij (εἰς δουλείαν γεννώσα) (24)'*. Schematisch weergegeven: Hagar = Agar = Sinai = Jeruzalem van nu. Paulus lijkt hiermee het leven volgens de joodse wetten te bedoelen. De gelovigen zijn echter kinderen van de belofte, geboren uit de vrije en zij moeten zich dan ook niet willen inlaten met hen die in slavernij zijn (dat is het Jeruzalem van nu, dat is het houden van de joodse wetten): zij hebben dan geen deel aan de erfenis (4:30).

### **Conclusie**

In dit hoofdstuk heb ik uiteengezet op welke manieren Paulus vormen van de woordstam δοῦλ heeft gebruikt. Uit dit onderzoek volgt dat de teksten uit 1 Korinthe 7 vers 21-23, 1 Korinthe 12 vers 13, Galaten 3 vers 28 en de brief aan Filemon gebruikt kunnen worden voor verdere bestudering in deze scriptie.<sup>10</sup>

---

wetten, maar in de geschiedenis van deze Galaten, die vermoedelijk niet uit de joden afkomstig waren, lijken de στοιχεῖα ook al een rol te hebben gespeeld (zie 4:8-9). In grote lijnen volg ik G.H. van Kooten, die noemt dat het bij deze στοιχεῖα gaat om de toen bekende fysische elementen waaruit de kosmos werd gedacht opgebouwd te zijn. Het gaat daarbij echter niet om louter natuurkundige begrippen; in het denken van de Griekse oudheid hadden de elementen invloed op het verloop van de wereld en ook op het menselijk leven. Aan deze elementen werd dan ook religieuze betekenis toegekend; men trachtte de elementen te beïnvloeden. De slavendienst aan deze elementen, waarover Paulus in deze brief schrijft, bestaat dan in het navolgen van regels van de godsdienstigheid waarmee werd getracht de (krachten achter) de elementen gunstig te stemmen. G.H. van Kooten, *Paulus en de kosmos, Het vroege christendom te midden van de andere Grieks-Romeinse filosofieën*, Zoetermeer (Boekencentrum: 2002), pag. 73 e.v.

<sup>9</sup> Centraal in deze brief staan de problemen die voortvloeien uit de Joodse invloeden op de gemeente: aan de gelovigen werd geleerd dat zij in ieder geval de meest basale elementen van de Joodse wetten moesten onderhouden. R.N. Longenecker, *Galatians, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1990), pag. 88 e.v. (introduction).

<sup>10</sup> Ik zie daarbij af van een reconstructie van de volgorde waarin deze brieven geschreven zouden zijn. De eerste brief aan de Korinthiërs kan met redelijke zekerheid worden gedateerd aan het begin van de jaren '50 van de eerste eeuw maar van de brief aan de Galaten en die aan Filemon is de datering meer omstrepen, tussen eind jaren '40 (als vroege datering van de brief aan de Galaten) en begin jaren '60 (een late datering van de brief aan Filemon). De conclusie van deze scriptie laat mij vermoeden dat een dergelijke reconstructie niet een wezenlijk ander beeld geeft van (de ontwikkeling van) Paulus' visie.

## Hoofdstuk 2 – Leefomstandigheden van huisslaven

### **Inleiding**

De slaven met wie Paulus voornamelijk te maken had in de christelijke huisgemeenten (en over wie hij in zijn brieven schrijft) zullen zich vooral in een stedelijke context hebben bevonden: daar vond de prediking van het evangelie vooral plaats en ook de eerste christelijke centra bevonden zich in steden. Slaven die werkzaam waren in bijvoorbeeld de mijnbouw of die andere zware arbeid moesten verrichten waren meer op het platteland dan in de steden te vinden.<sup>1</sup> Deze groepen slaven zijn dan ook minder bereikt door het christelijke geloof dan slaven in de directe omgeving van de christelijke gemeenten.<sup>2</sup>

In de vroegchristelijke kerk speelde de ‘huisstructuur’ (οἶκος) een belangrijke rol. Dat blijkt ook uit reisverslagen van Paulus en uit zijn brieven. Zo wordt in bijvoorbeeld Hand. 16:43 en 18:8 geschreven over de vangenbewaarder in Filippi en de overste van de synagoge te Korinthe die zich tot het geloof in Jezus bekeerden ‘met heel hun huis.’<sup>3</sup> Wie precies hoorden bij de groep mensen in een huis, is niet goed te zeggen. Het begrip ‘huis’ is niet zozeer een formeel juridische term als wel een term uit het alledaags spraakgebruik.<sup>4</sup> Wel is een onderscheid te maken tussen de οἶκος in engere en in ruimere zin. Tot het ‘huis in engere zin’ behoorden ‘die unter der Hausgewalt des oikesdespotes gehörenden, Frau, Kinder und Sklaven.’<sup>5</sup> De slaven waren dus onderdeel van het ‘huis’ dat een belangrijke plek innam in de vroegchristelijke gemeenten. Overigens konden leden van een huisgemeente ook van buiten de οἶκος komen terwijl huisslaven soms geen lid waren van de christelijke gemeente in dat huis.

Uit het bovenstaande blijkt dat slaven in het Nieuwe Testament meestal huisslaven zijn geweest. Hieronder schets ik een beeld van de leefomstandigheden van dergelijke huisslaven in de steden.<sup>6</sup>

### **Definiëring van slavernij**

J.A. Harrill geeft, deels gebaseerd op wetgeving uit de Grieks-Romeinse tijd, deels gebaseerd op andere bronnen, een definitie van slavernij die ik als uitgangspunt neem voor dit hoofdstuk: ‘Slavery is best understood as a combination of violence, social death and dishonor in a dynamic process that

---

<sup>1</sup> Voor een overzicht van de diverse soorten slaven, zie M. Barth and H. Blanke, *The letter to Philemon*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing: 2000), pag. 12, voetnoot 26.

<sup>2</sup> F. Laub, *Stuttgarter Bibelstudien, Die begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk: 1982), pag 54; J.M.G. Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave-ownership*, New. Test. Stud., vol. 37, 1991, pag. 165

<sup>3</sup> De tekst van Hand. 16:43 biedt m.i. twee vertaalmogelijkheden die in diverse vertalingen terug te vinden zijn. Vrij letterlijk vertaald staat er: ‘en hij verheugde zich met heel zijn huishouden gelovende in God.’ In het Nederlands zou nu een komma geplaatst moeten worden die op twee manieren geplaatst kan worden: ‘en hij verheugde zich met heel zijn huishouden, gelovende in God’ of ‘en hij verheugde zich, met heel zijn huishouden gelovende in God’. Gezien de voorgaande verzen kies ik voor een vertaling op deze laatste manier.

<sup>4</sup> Laub, *Die begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 49.

<sup>5</sup> Laub, *Die begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 50.

<sup>6</sup> Ik zal steeds spreken over de slaaf als een mannelijk persoon. Naast het feit dat de tekst nu beter leesbaar blijft (ik voorkom nu het veelvuldig gebruik van combinaties als ‘hij/zij’, ‘zijn/haar’ of ‘slaaf/slavin’) vraagt een bespreking van de positie van vrouwelijke slaven specifieke aandacht voor bijvoorbeeld seksueel misbruik (dat bij vrouwelijke slaven op nog grotere schaal plaatsvond dan bij mannelijke slaven).

begins with enslavement (from multiple sources) and ends either with biological death or manumission...'<sup>7</sup> Uit deze definitie zal ik diverse elementen toelichten.

### *Violence*

Hoewel (militair) geweld in het oude Rome een bekend begrip was, kon geweld nooit zomaar worden toegebracht aan 'gewone' mensen. Een slaveneigenaar had over zijn slaven echter een absoluut recht; zij hadden dezelfde status als ander levenloos bezit en de eigenaar mocht juridisch gezien met zijn slaven omgaan zoals hij wilde. Naast de verhalen over verschrikkelijke behandelingen of straffen van slaven zijn er ook voorbeelden te noemen van eigenaren die hun slaven goed behandelden en bij wie slaven een 'goed' leven konden leiden. Toch zal ook bij die gevallen steeds van een zekere mate van geweld als tucht of discipline sprake zijn geweest. Het feit dat slaven alleen onder zweepslagen een geldig getuigenis konden geven in een juridisch proces geeft niet alleen aan dat slaven onbetrouwbaar werden geacht maar toont ook het wijdverbreide gebruik van het toepassen van lijfstraffen bij slaven aan.<sup>8</sup>

Niet iedere vorm van geweld was ongerechtvaardigd – bijvoorbeeld als straf, wanneer de slaaf daartoe aanleiding gaf door wangedrag – maar het beeld is wel dat een gemiddelde slaaf met meer geweld geconfronteerd werd dan een vrij persoon.

### *Social death*

Met deze term wordt door Harrill – in navolging van Orlando Patterson – een sociologisch aspect van slavernij benadrukt.<sup>9</sup> Er wordt mee bedoeld dat een slaaf helemaal in het machtsgebied van zijn meester komt te staan en daarmee verwordt tot een 'vervreemde buitenstaander' die op geen enkele manier zelfstandig contact kan hebben met de vrije bevolking. Deze buitenstaander, de slaaf, is in sociaal opzicht dood. Slaven waren geen immigranten die moesten *integreren* in de samenleving en cultuur van hun meester (met behoud van eigen identiteit); ze werden totaal losgemaakt van hun eigen cultuur (een groot deel van de slaven was afkomstig uit de door de Romeinen overwonnen volken)<sup>10</sup> en samenleving en konden in de nieuwe samenleving op geen enkele manier zelf een nieuwe identiteit of zelfs een zelfstandige plaats verwerven.<sup>11</sup>

Met 'sociale dood' wordt vooral de psychologische kant weergegeven van het proces van tot slaaf gemaakt te worden.<sup>12</sup> De concrete vorm van dit proces is onder andere te zien in het afgenomen worden van de familie, zelfs van man/vrouw en kinderen (!)<sup>13</sup> en in het ontvangen van een

---

<sup>7</sup> J.A. Harrill, *Paul and slavery*, in: J.P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, Harrisburg (Trinity Press International: 2003), pag. 585.

<sup>8</sup> Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave-ownership*, pag.166-167. Overigens werd het slaan met de zweep niet slechts als een lijfstraf gezien, maar ook als symbool van de status van slaven. R.A. Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars*, in: A.D. Callahan, R.A. Horsley and A. Smith (ed.), *Semeia 83/84 – Slavery in Text and Interpretation*, Atlanta (Society of Biblical Literature: 1998), pag. 42.

<sup>9</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 577.

<sup>10</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 6.

<sup>11</sup> 'They had no connection with the larger society, except through their master', en: 'it was precisely the alienation of the slave (...) from any attachment to groups or localities other than those chosen for him by the master that gave the relation of slavery its peculiar value to the master.' Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity*, pag. 29, 30.

<sup>12</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 577.

<sup>13</sup> Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity*, pag. 40.

'slavennaam'.<sup>14</sup> De 'gelukkigste' slaven lijken dan nog die slaven te zijn die in slavernij geboren zijn en dus niet weten van een vrij leven.<sup>15</sup>

### *Dishonor*

In de Grieks-Romeinse cultuur heerste een sterk besef van 'eer' en status (zie bijv. ook de eerste brief aan de Korinthiërs). Slaven ontvingen, als laagste klasse, in de regel geen enkele 'eer' van mensen uit andere klassen in de samenleving. Er waren echter wel uitzonderingen waarbij individuele slaven een zekere mate van eer. En in filosofische literatuur is herhaaldelijk te lezen dat een slaaf een nobeler karakter kon hebben dan zijn meester en dat hij ook meer eer waard kan zijn dan zijn meester.

Een vrijgelaten slaaf genoot soms ook enige eer, maar zelfs voor slaven die bij de zogenaamde *familia Caesari* (vrijgelatenen van de keizer) behoorden, bleef de 'eer' die zij genoten beperkt tot 'honor', wat Harrill dan uitlegt als: 'the bureaucratic nuance of holding rank associated with the administrative office; or the commercial value of being expensive goods.'<sup>16</sup> Een slaaf zou nooit de 'dignitas', de waardigheid van een vrije aristocraat kunnen ontvangen, zelfs niet na zijn vrijlating. Het gevoelsmatige onderscheid tussen voormalige slaven (vrijgelatenen) en vrije personen zal in de hogere klassen echter veel sterker aanwezig zijn gebleven dan in de lagere klassen van de bevolking.

### ***Invloedrijke factoren op de status quo van slaven***

De hierboven genoemde elementen zijn kenmerkend voor de slavenklasse als geheel. Onderlinge verschillen in de concrete situatie van slaven konden natuurlijk behoorlijk verschillen. De oorzaak van deze verschillen ligt voor het belangrijkste deel bij de houding die een eigenaar aannam t.o.v. zijn slaven en de levensstandaard die hij hen kon bieden.<sup>17</sup> Daarbij zullen diverse factoren een rol hebben gespeeld, zoals de houding en prestaties van de slaaf, het aantal slaven dat een eigenaar had, de prijs die voor de slaaf betaald is en of de eigenaar in de alledaagse bezigheden direct met de slaven te maken had of dat hij juist weinig persoonlijk contact met zijn slaven had. Ook afkomst en maatschappelijke status van de eigenaar speelden een rol: de 'oude' en rijke families zouden hun slaven over het algemeen beter hebben behandeld dan de 'nieuwe rijken'.<sup>18</sup>

Van secundair belang zijn de veranderingen in de wetgeving over slavernij die door de eeuwen heen hebben plaatsgevonden. Met name vanaf het begin van onze jaartelling zijn diverse wetten ingevoerd die de situatie van slaven wat verbeterden en de machtspositie van een slaveneigenaar wat beperkten.<sup>19</sup> Omdat de effectiviteit van in Rome opgestelde wetten in de provincies soms zeer beperkt was, vormen deze wetten echter meer een indicatie van de veranderde houding ten opzichte van slavernij dan dat zij daadwerkelijk effect hadden op de leefomstandigheden van slaven.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 10.

<sup>15</sup> In de verdere ontwikkeling van de slavernij ontstond steeds meer de situatie dat slaven in die hoedanigheid geboren waren; kinderen uit een verhouding tussen de eigenaar en een slavin of tussen twee slaven bleven vaak als slaaf in het huis waarin zij geboren waren, Barth and Blanke, pag. 7. In dit geval was dan geen sprake meer van een 'social death'; de 'eigen identiteit' van een slaaf werd immers bepaald door de status en omgeving waarin hij werd geboren en werd grootgebracht. De definitie van Patterson lijkt echter uit te gaan van de situatie dat een vrij persoon tot slaaf wordt gemaakt.

<sup>16</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 578.

<sup>17</sup> Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave-ownership*, pag. 166; Barth and Blanke, pag. 9, noemen ook nog de wetgeving en de houding van de slaaf zelf.

<sup>18</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 13

<sup>19</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 20-22

<sup>20</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 22

Van een huisslaaf van een redelijk welgestelde eigenaar uit de hogere klassen van de samenleving kan, alle nuanceringen daargelaten, een beeld worden gevormd als een persoon zonder zelfstandige status die bij zijn eigenaar in huis woont. Hij doet daar diverse werkzaamheden, variërend van zwaar en vuil werk tot werkzaamheden op een hoog niveau waar de slaaf enige scholing voor heeft ontvangen. De slaaf krijgt te eten en drinken, heeft onderdak en kleding en krijgt medische behandeling wanneer dat nodig is. Het leven van de slaaf kent geen luxe en de slaaf dient te gehoorzamen aan alles wat zijn eigenaar hem gebiedt zonder dat daar een beloning tegenover staat. Af en toe heeft de slaaf fysiek geweld te verduren, hetzij terecht, hetzij onterecht. Helemaal uitzichtloos is zijn situatie niet: af en toe ontvangt hij van zijn meester een klein geldbedrag dat hij als zijn eigen bezit mag houden en waarmee hij naar eigen inzicht kan handelen.<sup>21</sup> Bovendien is de hoop van iedere slaaf ooit eens vrij te komen van zijn slavenbestaan. En zolang hij een slaaf is, heeft hij in ieder geval de vrijheid om naar eigen inzicht een religie aan te hangen.<sup>22</sup>

Aan deze laatste drie aspecten besteed ik nu nog enige aandacht. Vooral de noties van de religieuze vrijheid van een slaaf en van de hoop op vrijheid zijn van belang voor de casus van de slaaf Onesimus.

### ***'Privileges' van een slaaf***

#### *Peculium*

Wanneer een eigenaar zijn slaaf dat waard achtte, kon hij zijn slaaf een bepaalde mate van bezit toekennen, het *peculium*. Dit is een gift, geen salaris. Het *peculium* dat een slaaf ontving kon variëren van een klein geldbedrag of gereedschappen tot een stuk land of zelfs eigen slaven, al naar gelang de capaciteiten die een slaaf had. Het *peculium* kan worden omschreven als 'a fixed regular amount of which they could dispose with relative freedom.'<sup>23</sup> Het *peculium* bleef in strikte zin het eigendom van de eigenaar, maar de slaaf kon hiermee naar eigen inzicht handelen.<sup>24</sup>

De besteding van het *peculium* kon bijvoorbeeld aan entertainment of extra voedsel zijn. Bij grotere (bijeengespaarde) bedragen kon een (hoger geplaatste) slaaf soms ook zakelijke investeringen doen, meestal in de bedrijvigheden van zijn eigenaar. Het *peculium* kon echter ook worden gebruikt om het slavenbestaan tot een einde te brengen door het te gebruiken tijdens een eventuele vlucht of om door middel van een gespaard geldbedrag een voorstel doen aan zijn meester om zich vrij te kopen uit de slavendienst.<sup>25</sup>

#### *Religieuze vrijheid*

Het religieuze leven in het Romeinse rijk kende naast de huisgodsdienst – waaraan een huisslaaf meestal diende deel te nemen – ook de openbare en voor ieder toegankelijke cultussen die een belangrijke rol speelden in het publieke domein. Vooral in deze openbare cultussen genoten slaven een zekere mate van onafhankelijkheid van hun eigenaar: 'Greco-Roman polytheism allowed slaves

---

<sup>21</sup> Sommige eigenaren boden hun slaven zekere 'privileges' in ruil voor geld. Een voor de positie van een slaaf wel typerend voorbeeld vond ik bij Marcus Cato (Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 13, voetnoot 30), dat dat een mannelijke slaaf steeds wanneer hij seksuele gemeenschap met zijn vrouw heeft, een geldbedrag aan zijn heer moest betalen.

<sup>22</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 384.

<sup>23</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 15.

<sup>24</sup> Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity*, pag. 47.

<sup>25</sup> Harrill, *Paul and slavery*, 583. Horsley suggereert echter dat het *peculium* van een slaaf over het algemeen te weinig bedroeg om de slaaf serieus de mogelijkheid te kunnen bieden om zichzelf vrij te kopen. Het *peculium* zou vooral een 'zoethoudertje' zijn waarmee een eigenaar zijn slaven een tevreden kon houden en hen bij zich kon houden door de slaven perspectief te geven op een toekomst in vrijheid. In de praktijk zou het echter weinig zijn voorgekomen dat een slaaf door middel van zijn *peculium* zijn vrijheid kon bewerkstelligen. Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity*, pag. 47.

to observe religions in addition to, and different from, that of the domestic cult of the master's household'.<sup>26</sup> Een slaaf kon deelnemen aan een bestaande cultus maar hij kon ook de godsdienst van zijn land van herkomst uit blijven oefenen.<sup>27</sup> Binnen enkele van deze cultussen speelden sociale verschillen geen rol en was er sprake van gelijkwaardigheid onder de leden van de cultus. Hierdoor konden slaven belangrijke functies binnen zo'n cultus uitoefenen.<sup>28</sup> Deze gelijkwaardigheid binnen bepaalde cultussen en het feit dat slaven onafhankelijk van hun eigenaren deel konden nemen aan een bepaalde godsdienst, gaf een slaaf een behoorlijke mate van religieuze vrijheid.<sup>29</sup>

De gelijkheid die onder de aanhangers van een godsdienst bestond, was ook te vinden onder de leden van diverse verenigingen, de zogenoemde collegia. In deze collegia stonden allereerst gedeelde interesses centraal, niet een gedeelde godsdienst.<sup>30</sup> Net als dat het geval is bij de keuze voor een bepaalde godsdienst, genoot een slaaf de vrijheid om toe te treden tot een dergelijke vereniging.<sup>31</sup> Laub noemt dat de vroegchristelijke gemeente in eerste instantie werd beschouwd als een collegium, waardoor de gemeente de vrijheid genoot die van staatswege werd toegekend aan de collegia. Deze werden namelijk als ongevaarlijke bewegingen gezien en hadden daarom niet te maken met allerlei beperkingen die voor andere verenigingen wel golden.<sup>32</sup> Mede hierdoor, en vanwege de vrijheid die slaven kenden op religieus gebied, konden ook slaven, onafhankelijk van de huiselijke gemeenschap waarvan zij deel uitmaakten, toetreden tot de christelijke gemeente.

### **Vrijheid**

De religieuze vrijheid stond in scherp contrast met de 'onvrijheid' (of beter: gebondenheid) in de overige aspecten van het slavenbestaan. De hoop op vrijheid was dan ook vanzelfsprekend. In deze scriptie beschrijf ik twee manieren waarop deze vrijheid kon worden verkregen.

### *Wegvluchten*

De eerste manier waarop een slaaf zijn vrijheid kon winnen was door te vluchten. Vanwege de grote risico's die een vluchtpoging met zich meebracht is het niet aannemelijk dat een slaaf om een 'kleinigheidje' weg zou vluchten: eerder moet worden gedacht aan leefomstandigheden waarin een slaaf zijn leven niet zeker is of aan een dreigende straf voor een fout of misdaad die de slaaf heeft begaan. Ook het ontbreken van enige vorm van hoop op een toekomstige vrijlating kon een slaaf ertoe brengen te vluchten.

De straffen die een slaaf tegemoet kon zien wanneer hij zou worden opgepakt en worden teruggebracht naar zijn eigenaar – wat niet ondenkbaar was, daar slaveneigenaren vaak actief zochten naar hun weggelopen slaaf – zullen zwaar zijn geweest en hadden onder meer een afschrikkende functie voor andere slaven.<sup>33</sup> Hoewel een slaaf best wat waard was en een eigenaar zijn slaaf daarom niet zomaar ter dood zou willen (laten) brengen, is het zeker niet uitgesloten dat dit soms wel gebeurde.

---

<sup>26</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 384.

<sup>27</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 24.

<sup>28</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 25.

<sup>29</sup> Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 59.

<sup>30</sup> 'They consisted of a group of most diverse people who voluntarily and regularly met as a social club, a craft guild, and/or for providing to its members a decent funeral.' Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 25. Zo ook Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 57, 58.

<sup>31</sup> Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 58.

<sup>32</sup> Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, pag. 58.

<sup>33</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag.30.

De omstandigheden tijdens een vlucht waren vaak slecht. Het bieden van hulp aan een gevluchte slaaf was strafbaar en een slaaf moest daarom vaak verder gaan zonder hulp, onderdak en voldoende voedsel.<sup>34</sup> Onder de laagste bevolkingsklassen schijnt nauwelijks sprake te zijn geweest van onderlinge solidariteit<sup>35</sup> en de kans op verraad of van opgepakt te worden door ingehuurde overheidspersonen was zo groot dat de slaaf zich altijd opgejaagd zal hebben gevoeld.<sup>36</sup>

Naast een poging om zover mogelijk weg te vluchten, kon een slaaf ook andere keuzes maken. Hij kon asiel zoeken bij een (bij voorkeur) hooggeplaatste en/of met de eigenaar bevriend persoon, of in het tempelgebied van een tempel die fungeerde als vrijplaats voor vluchtelingen.<sup>37</sup> In zo'n situatie waren drie mogelijkheden denkbaar. De persoon die asiel verleende aan de slaaf kon deze soms weer verkopen, hij kon de slaaf zelf in dienst nemen en hij kon trachten de slechte verhouding tussen slaaf en eigenaar te verbeteren en de eigenaar ertoe te brengen de slaaf weer te accepteren.<sup>38</sup>

Een verzoek om asiel bij een heiligdom zou voor de slaaf uiteindelijk meestal tot gevolg hebben dat hij na bemiddeling door de priesters van het betreffende heiligdom weer terug zou worden gebracht bij zijn meester. In andere gevallen zou de slaaf door een ander persoon kunnen worden gekocht.<sup>39</sup>

Wanneer een slaaf asiel zocht, betekende dit dat hij niet (meer) probeerde vrij te komen, maar was hij er vooral op gericht de omstandigheden waaronder hij moest leven, te verbeteren of te veranderen (in het geval de slaaf een andere eigenaar kreeg). Een verzoek om asiel bij een heiligdom kon echter ook wel eens vrijlating tot gevolg hebben, waarover hieronder meer.

### *Vrijlating*

Een tweede belangrijke manier waarop vrijheid kon worden verworven, is de vrijlating van een slaaf door zijn eigenaar, in het Engels aangeduid als 'manumission'. Mogelijk heeft Paulus deze mogelijkheid in gedachten in 1 Korinthe 7:21. De redenen voor vrijlating konden divers zijn, variërend van praktische overwegingen (dan meestal financiële) en ideologie (de eigenaar zou bijv. bekend worden als een 'mensenlievend' persoon) tot waardering van een slaaf die goede dienst had geleverd.<sup>40</sup> Een daadwerkelijke vrijlating kon slechts plaatshebben als de eigenaar daartoe het besluit nam. En als een dergelijk besluit eenmaal door de eigenaar was genomen, was er niemand (zelfs de slaaf in kwestie niet!) die tegen dit besluit kon ingaan.<sup>41</sup>

De vrijlating kon op vier manieren tot stand komen, variërend van een informele gelegenheid binnenshuis tot een publieke uitspraak door een belangrijke functionaris van de Staat. Afhankelijk van de wijze van vrijlating kon de slaaf Romeins burgerrecht ontvangen en moest voor de vrijlating belasting worden betaald door de eigenaar.<sup>42</sup> Naast vrijlating op een 'profane' manier kon dit ook binnen de sfeer van een cultus plaatsvinden. Wanneer een slaaf was gevlucht naar een heiligdom, konden de priesters van de betreffende cultus bemiddelen tussen de eigenaar en de slaaf en in

---

<sup>34</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 27.

<sup>35</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 27.

<sup>36</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 30.

<sup>37</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 28.

<sup>38</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 28.

<sup>39</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 30.

<sup>40</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 43.

<sup>41</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 43.

<sup>42</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 580-581; Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 46.

sommige gevallen liep dergelijke bemiddeling uit op een vrijlating. De slaaf werd dan als het ware gekocht door de godheid.<sup>43</sup> De eigenaar kreeg dan een geldbedrag (waarvoor de slaaf overigens vaak zelf moest zorgen),<sup>44</sup> maar voor de slaaf zelf was deze vorm van vrijlating ook gunstig: de rechten die de slaaf dan onmiddellijk verkreeg waren veel groter dan bij de andere vormen van vrijlating.<sup>45</sup>

Overigens betekende vrijlating niet dat de vrijgelatene niets meer met zijn eigenaar te maken had. Vaak moest de vrijgelaten slaaf zich verbinden om gedurende een periode of zelfs de rest van zijn leven een deel van zijn tijd of geld aan zijn vroegere eigenaar af te staan.<sup>46</sup> De vrijgelatene moest de nodige eerbied blijven betonen aan zijn voormalige eigenaar en hij moest afzien van zijn recht om tegen de vroegere eigenaar een gerechtelijke procedure aan te spannen.<sup>47</sup> Een ongeschreven regel was dat de vrijgelatene, in het geval zijn vroegere eigenaar in slechtere omstandigheden terecht kwam (door bijvoorbeeld ziekte of materieel verlies), hem zou helpen.<sup>48</sup> Een vrijgelatene kwam ten opzichte van zijn eigenaar dus in een cliënt-patroon verhouding te staan. Het meest duidelijk is dat wellicht te zien in het feit dat de voormalige slaaf werd beschouwd als 'vrijgelatene van ...', zodat de naam van eigenaar ook na de vrijlating, aan de slaaf verbonden bleef. Naast deze blijvende verplichtingen betekende het 'bevrijdde' bestaan voor een vrijgelatene dat hij voor zijn levensonderhoud, woonruimte e.d. volledig op zichzelf was aangewezen. Als de vrijgelatene weinig eigen bezit had en/of de verplichtingen aan de patroon de vrijgelatene zwaar belastten, leefde een vrijgelatene zijn bestaan vaak aan de onderkant van de 'maatschappelijke ladder'.<sup>49</sup> Vrijlating betekende zeker niet altijd verbetering van het bestaan. In ideologisch opzicht was vrijlating natuurlijk wel belangrijk. Men kreeg (weer) verantwoordelijkheid en zeggenschap over het eigen bestaan en kinderen van vrijgelatenen die in vrijheid werden geboren, werden als vrij persoon beschouwd.<sup>50</sup>

### **Conclusie**

In het tweede deel van dit hoofdstuk zijn een aantal positieve aspecten van het slavenbestaan genoemd (het peculium, de religieuze vrijheid en de mogelijkheden tot vrijheid). Het gaat hier echter hoofdzakelijk om privileges, niet om rechten van een slaaf en ze laten zien dat de slaaf feitelijk geen zeggenschap meer heeft over zijn eigen bestaan. Naast het eerder geschetste beeld van het leven van een gemiddelde huisslaaf in herinnering te roepen benadruk ik hier dat deze positieve aspecten het leed en vaak ook de uitzichtloosheid van het slavenbestaan hooguit wat konden verlichten. Het merendeel van slaven stierf ook in slavernij en had weinig of geen zicht gehad op vrijlating. Zelfs wanneer een slaaf wel werd vrijgelaten, betekende dit vaak geen verbetering van de levensomstandigheden.

---

<sup>43</sup> Typerend hiervoor is een inscriptie die door Barth and Blanke wordt weergegeven en waarvan ik de eerste zinsnede gedeeltelijk weergeef: 'The Pythian Apollo (de godheid, DvdK) bought from [...] for freedom a [...] slave ...' Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 47.

<sup>44</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 49.

<sup>45</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 48.

<sup>46</sup> Harill 580; Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 51.

<sup>47</sup> Harrill, *Paul and slavery*, pag. 580.

<sup>48</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 50.

<sup>49</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 49.

<sup>50</sup> Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 50.

## Hoofdstuk 3 – Exegese

### **Inleiding**

In het nu voorliggende hoofdstuk bestudeer ik de teksten die in de conclusie van hoofdstuk 1 al zijn genoemd: de brief van Paulus aan Filemon en drie passages uit de andere brieven van Paulus, namelijk 1 Korinthe 7:21-23, 1 Korinthe 12:13 en Galaten 3:28. In de bestudering van deze teksten staat de vraag centraal welke betekenis deze teksten hebben voor slaven en/of hun eigenaren.<sup>1</sup>

### **1 Korinthe 7:17-24**

Het gedeelte in de verzen 17 tot en met 24 heeft een duidelijke structuur en is ook duidelijk te onderscheiden als perikoop in het geheel van hoofdstuk 7. Hoewel alleen de verzen 21 en 22 op slavernij betrekking hebben, heb ik, vanwege de onderlinge samengang van de perikoop en de functie in het geheel van het hoofdstuk, de gehele perikoop opgenomen.

### **Werkvertaling**

17. Εἰ μὴ ἕκαστῳ ὡς ἐμέρισεν<sup>2</sup> ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.

Maar zoals de Heer aan ieder heeft toebedeeld, zoals God ieder heeft geroepen, zo moet hij leven. En zo beveel ik in alle gemeenten.

18. περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω· ἐν ἀκροβυστία κέκληταί τις, μὴ περιτεμενέσθω.

Is iemand geroepen als besnedene, laat hem zijn besnijdenis niet ongedaan maken; was iemand onbesneden toen hij werd geroepen, laat hem niet besneden worden!

19. ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.

De besnijdenis is niets en de voorhuid is niets, maar het onderhouden van Gods geboden.

20. ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

Laat ieder blijven in de roeping waarin hij geroepen is.

21. δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.

Ben je geroepen als slaaf, laat het je niet gelegen liggen, maar als het mogelijk voor je is om vrij persoon te worden, gebruik die mogelijkheid dan liever.

---

<sup>1</sup> Voor de bestudering van deze teksten maak ik gebruik van de diverse methoden die in de cursussen Exegese Nieuwe Testament I en II, die ik in het cursusjaar 2008-2009 heb gevolgd, zijn aangereikt. Deze methoden zullen niet stapsgewijs worden toegepast, maar zullen worden gebruikt in zoverre het gebruik ervan relevant is voor de exegese met het oog op de beantwoording van de onderzoeksvraag. Andere exegetische vragen in deze teksten zullen alleen betrokken worden in de exegese voor zover zij relevantie hebben voor de beantwoording van de onderzoeksvragen.

<sup>2</sup> NA<sup>26</sup>, S<sup>\*</sup>, B, 81, 630, 1739 *pc* en, met een lichte afwijking, P<sup>46c</sup>, hebben μεμερικεν (perfectum) in plaats van ἐμέρισεν (aoristus). De huidige lezing wordt ondersteund door P<sup>46\*</sup>, S<sup>2</sup>, A (met kleine afwijking), C, D, F, G, Ψ, 33 en M. De variante lezing laat zich mogelijk verklaren als aanpassing aan het perfectum κέκληκεν dat in het volgende zinsdeel voorkomt. Op basis van het externe bewijs kan voor beide varianten worden gepleit; de mogelijke verklaring voor de variant μεμερικεν geeft wat mij betreft de doorslag om NA<sup>27</sup> hier te volgen. Zie ook G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians, The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing Company: 1987), pag. 306.

22. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δούλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν, ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δούλος ἐστὶν Χριστοῦ.

Want wie in de Heer geroepen is als slaaf, is een vrijgemaakt persoon van de Heer, zoals wie geroepen is als vrij persoon, een slaaf is van Christus.

23. τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων.

Jullie zijn voor een prijs gekocht; word geen slaven van mensen.

24. ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ.

Broeders, laat ieder dáárin blijven voor God waarin hij geroepen is.

### **Analyse van de tekststructuur**

Op versniveau is de volgende structuur te onderscheiden:

- 17: Stelling: blijven in de roeping  
18 + 19: Situatie 1: besnijdenis  
20: Stelling: blijven in de roeping  
21-23: Situatie 2: slavernij  
24: Stelling: blijven in de roeping

We zouden deze structuur kunnen neerschrijven als ABACA. Deze structuur maakt duidelijk zichtbaar dat Paulus in de verzen 17 tot en met 24 een belangrijk punt wil maken (A), waarbij hij twee verschillende casussen (B en C) noemt die aansluiten bij zijn stelling.

### **Exegese**

De onderwerpen in de verzen 17 tot en met 24, namelijk besnijdenis en slavernij, staan midden in een hoofdstuk dat gaat over vragen over huwelijk en seksuele gemeenschap. Het lijkt erop dat onder de gemeenteleden in Korinthe de gedachte had postgevat dat, nu zij tot geloof waren gekomen, het huwelijk en vooral de lichamelijke kant daarvan – de seksuele gemeenschap tussen man en vrouw – niet meer belangrijk was of misschien zelfs in de weg stond om een goed geestelijk leven te leiden.<sup>3</sup> Moeten ongetrouwen dan ook ongetrouwd blijven? En moet binnen het huwelijk de seksuele gemeenschap achterwege blijven? Moeten huwelijken ontbonden worden? En wat in het geval één van beiden gelovig wordt en de ander niet? Op dergelijke vragen gaat Paulus in dit hoofdstuk in.<sup>4</sup>

De verzen 17 tot en met 24 lijken door Paulus gebruikt te worden als voorbeelden die dienen ter ondersteuning van zijn visie op het huwelijk en seksualiteit.<sup>5</sup> Het gaat hier dan vermoedelijk niet om concrete vragen over besnijdenis en slavernij.<sup>6</sup> Toch geven de verzen 21-23 wel aanleiding om een beeld te vormen van de houding van Paulus ten opzichte van slavernij.

<sup>3</sup> Zie ook Fee, *First Corinthians*, pag. 276.

<sup>4</sup> Dawes houdt de mogelijkheid open dat Paulus enkele gedachten van de gemeenteleden te Korinthe in zijn brief heeft verwerkt. 'The opening words of the chapter ("it is good for a man not to touch a woman") are probably to be attributed to the Corinthians themselves, for Paul counters them immediately with an exhortation to marry (dia ... tas porneias). The comments later in the chapter that those who marry "do not sin" would seem to indicate that it had been suggested that they do.' G.W. Dawes, *But if you can gain freedom*, Catholic Biblical Quarterly, October 1990, vol. 52, issue 4. Zie voor een overzicht van de discussie rond vers 1b: A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians, The New International Greek Testament commentary*, Grand Rapids (William B. Eerdmans Publishing Company: 2000), pag. 498-501.

<sup>5</sup> Zie het hierboven geciteerde artikel: Dawes, *But if you can gain freedom* (paganummering ontbreekt in de tekst).

<sup>6</sup> Fee noemt als mogelijke aanleiding voor Paulus' keuze om slavernij als voorbeeld te gebruiken dat in de gemeente te Korinthe een concreet geval was waarin de vraag was opgekomen hoe het slavenbestaan te combineren zou zijn met een

In de beantwoording van de verschillende vragen in hoofdstuk 7 is het volgende patroon te zien: blijf leven zoals je altijd al deed (ongehuwden doen er goed aan ongehuwd te blijven, gehuwden moeten gehuwd blijven) maar maak desgewenst gebruik van de mogelijkheden die er zijn om, binnen de juiste grenzen, verandering te brengen in de levenssituatie waarin je je bevindt.<sup>7</sup> Dat het Paulus' voorkeur heeft om ongehuwd te blijven wordt daarbij wel duidelijk maar Paulus plaatst het ongehuwd zijn en het gehuwd zijn (waarbinnen wel seksuele gemeenschap mag of zelfs moet worden genoten) echter niet tegenover elkaar als goed en fout (zie bijv. vers 38).

Tegen deze achtergrond kunnen nu de verzen 17 tot en met 24 worden bestudeerd. Daarbij beperk ik mij tot de beantwoording van enkele vragen: 1) Wat is de betekenis van de stelling in de verzen 17, 20 en 24? 2) Hoe verhoudt het voorbeeld van de besnijdenis zich tot deze stelling? 3) Hoe verhoudt het voorbeeld van de slavernij zich tot deze stelling?

### *De betekenis van de stelling in de verzen 17, 20 en 24*

De stelling die Paulus in deze verzen centraal stelt, en die ook betekenis lijkt te hebben voor het hele hoofdstuk, wordt het meest beknopt geformuleerd in vers 20: '*Laat ieder blijven in de roeping waarin hij geroepen is.*' De roeping, waarvan uit vers 17 blijkt dat God degene is Die roept, brengt mensen in betrekking tot het heil van God.<sup>8</sup> God roept mensen op verschillende momenten of in verschillende levenssituaties tot geloof. Het gaat er nu om deze omstandigheden te zien als door de Heere *toebedeeld* (17). In o.a. Rom. 12:3 en 2 Kor. 10:13 komt *μεριζειν* eveneens voor, waarbij het de betekenis draagt van iets dat door God aan de gelovigen of aan Paulus is *toebedeeld*, en waarvan de gelovigen resp. Paulus de 'grenzen' in acht moeten nemen. De ene levenssituatie heeft voor God niet meer waarde boven de andere – het zijn situaties die door de Heer zijn *toebedeeld*. Het argument is hier echter niet dat er daarom geen verandering mag worden gebracht in levensomstandigheden (eventueel kan er namelijk wel een verandering plaatshebben – dat is althans wat Paulus in dit hoofdstuk óók laat zien); de nadruk ligt op de waardering van de huidige levenssituatie als *door de Heer aan ieder toebedeeld*.<sup>9</sup> In vers 20 gebruikt Paulus het woord 'roeping' (*κλήσει*), waarmee niet de nominale vorm van het werkwoord 'roepen' wordt bedoeld, alsof het hier zou gaan om de roep, de roeping, waarmee God mensen roept, maar de *toestand waarin de gelovigen verkeerden* toen zij geroepen werden.<sup>10</sup> En in vers 24 verwijst *ἐν ᾧ* hier ook naar.

---

leven als christen. Op deze vraag zou Paulus dan op dit punt in de brief reageren. Aanleiding voor deze gedachte ligt in het gebruik van de tweede persoon enkelvoud. In de verzen 18 en 19 is hiervan geen sprake, maar nu wordt mogelijk een concrete persoon aangesproken als Paulus 'je' gebruikt. Zie Fee, *First Corinthians*, pag. 314-315. Een bezwaar tegen deze gedachte kan zijn dat het dan wat vreemd is dat Paulus aan een actuele kwestie rond slavernij niet afzonderlijk aandacht besteedt zoals hij dat m.b.t. andere onderwerpen wel doet (zo 5:1, 6:1, 7:1, 8:1). Mogelijk gebruikt Paulus de slavernij eenvoudig als voorbeeld zonder dat daar een concrete vraag aan ten grondslag ligt.

<sup>7</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 268 en 302.

<sup>8</sup> 'Die Tatsache jedoch, daß Gott der *καλων* ist und die Christen als die *κεκλημενοι* ohne besonderes Zusatz angesprochen werden, zeigt, daß *καλειν* im NT ein terminus technicus für den Heilsvorgang ist.' K.L. Schmidt in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von G. Friedrich, Stuttgart (W. Kolhammer GmbH: 1969), III, 493.

<sup>9</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 309.

<sup>10</sup> Van de 11 plaatsen waarin het nomen gebruikt wordt in het Nieuwe Testament (Rom. 11:29, 1 Kor. 1:26, 7:20, Ef. 1:18, 4:1 en 4, Filip. 3:14, 2 Thes. 1:11, 2 Tim. 1:9, Heb. 3:1, 2 Petr. 1:10) wordt het woord alleen hier (hoewel mogelijk ook in 1 Kor. 1:26) gebruikt in de betekenis van 'toestand waarin men was toen men geroepen werd'. Zie ook W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. Aland und B. Aland, Berlin (Walter de Gruyter: 1988), pag. 886.

God roept mensen in verschillende levenssituaties, in verschillende ‘toestanden’, ‘roepingen’, tot geloof. De gelovigen in Korinthe moeten daarbij niet de ene situatie (in dit geval op het gebied van huwelijk en seksualiteit) als van meer betekenis hebbend voor God beschouwen dan de andere. En je leven als christen kun je ook niet in de ene levenssituatie beter gestalte geven dan in de andere (hoewel Paulus zijn voorkeur heeft, zie 32 en 33, 40). Daarom stelt Paulus: verander niet de situatie waarin je tot geloof bent gekomen omdat je denkt dat een andere situatie meer waarde voor God heeft, maar voer je christelijke levenswandel (περιπατεῖτω)<sup>11</sup> in de situatie waarin je geroepen bent en blijf in die roeping (20). En dat betekent ook dat een gedragspatroon dat eigen is aan een bepaalde situatie (zoals seksuele gemeenschap in het huwelijk), niet moet worden veranderd.

In vers 24 benoemt Paulus nog een aspect door zijn stelling af te sluiten met de woorden παρὰ θεῶ: ‘in Gods aanwezigheid’ of ‘in nabijheid van God.’<sup>12</sup> De gelovigen zijn door God geroepen tot de gemeenschap met Zijn Zoon Jezus Christus (1 Kor. 1:9) en hebben ook de Geest van God ontvangen (2:12); ze leven kortom met en in aanwezigheid van God. Dit geldt voor iedere gelovige, ongeacht zijn/haar status of levenssituatie. Daarom is ook geen verandering nodig.

*Hoe verhoudt het voorbeeld van de besnijdenis zich tot deze stelling?*

Mijns inziens gebruikt Paulus de onderwerpen ‘besnijdenis’ en ‘slavernij’ als voorbeelden bij de stelling die ten grondslag ligt aan de beantwoording van verschillende vragen over het huwelijk en seksualiteit. Het eerste voorbeeld is dat van de besnijdenis.<sup>13</sup> Een besnedene moet besneden blijven en een onbesnedene moet zich niet laten besnijden.<sup>14</sup> Het doet er immers niet toe wat de situatie/toestand is waarin een gelovige zich bevindt op het moment dat hij of zij geroepen wordt door God – de toestand in zichzelf heeft geen betekenis, geen waarde, voor God (οὐδέν ἐστί).<sup>15</sup> Deze toestand hoeft dan ook niet te worden veranderd. Waar het om gaat, voor zowel besnedenen als onbesnedenen, is het onderhouden van Gods geboden (19), vergelijk ook περιπατεῖν (17). In de

---

<sup>11</sup> Het περιπατεῖν, het ‘wandelen’ in de derde zinsnede in vers 17, heeft bij Paulus veelal betrekking op de christelijke levenswandel. Seesemann in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, pag. 945. In 1 Kor. 7:17 staat echter niet de invulling van die levenswandel ter bespreking maar de situatie en de omstandigheden waaronder die levenswandel moet worden gevoerd. De levenswandel van een gelovige moet worden uitgevoerd in de situatie waarin hij tot bekering is gekomen en deze situatie wordt gevormd door de omstandigheden zoals die door de Heer zijn toebedeeld.

<sup>12</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 321

<sup>13</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 311, merkt terecht op dat de manier waarop Paulus hier over de besnijdenis spreekt, van een totaal andere orde is dan bijvoorbeeld in de brief aan de Galaten. In deze brief aan de Korinthiërs ontbreekt de ‘geladenheid’ zoals die in o.a. de brief aan de Galaten wel aan de orde is. De vraag of gelovigen zich zouden moeten laten besnijden, speelt hier blijkbaar niet. De vraag waarom Paulus hier dan toch het voorbeeld van de besnijdenis gebruikt, laat ik hier in het midden.

<sup>14</sup> De verandering van onbesnedene naar besnedene is goed voor te stellen – de eerste verandering die Paulus noemt (het ongedaan maken van de besnijdenis) lijkt vooral hypothetisch. Toch kwam het voor dat Joodse mannen hun besnijdenis ongedaan maakten. Het is niet duidelijk hoe dit precies gebeurde, maar de vertaling die de Statenvertaling geeft ‘... die late zich geen voorhuid aantrekken’ is toch niet geheel een slag in de lucht. Waarschijnlijk kon er een soort pastischirurgische operatie plaatsvinden. In 1 Makk. 1:15 wordt hierover gesproken, als enkele Joden besluiten hun Joodse levenswijze op te geven en een gymnasium bouwen. Zij laten dan hun besnijdenis ongedaan maken om als zij naakt zijn (waarschijnlijk bij het sporten) niet alsnog een zichtbaar kenmerk van hun Jood-zijn bij zich te hebben. Josephus schrijft hier ook over in ‘De Oude Geschiedenis van de Joden’. XII, 241.

<sup>15</sup> Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, pag. 1198.

levenswandel van Nieuwtestamentische gelovigen heeft het houden van Gods geboden blijkbaar een belangrijke plaats.<sup>16</sup>

Het eerste voorbeeld, dat van de besnijdenis, dient dus ter onderbouwing van de stelling en hoofdregel dat de christelijke levenswandel gestalte dient te krijgen zonder dat een bepaalde levenssituatie daaraan toevoegd of afdoet.

*Hoe verhoudt het voorbeeld van de slavernij zich tot deze stelling?*

In de lijn van Paulus' argumentatie in het gehele hoofdstuk lijkt ook het voorbeeld van de slavernij een functie te hebben ten opzichte van de stelling of hoofdregel die Paulus in dit hoofdstuk uiteenzet. Een casus bij een stelling kan op drie manieren worden gebruikt: een voorbeeld ondersteunt de stelling, geeft een alternatieve mogelijkheid of nuance bij de stelling of een voorbeeld benoemt het tegendeel van de stelling. Van het laatste is hier echter geen sprake en de vraag is nu of het voorbeeld van de slavernij de hoofdregel ondersteunt of er een alternatief bij geeft. Met name de interpretatie van vers 21b en specifiek de woorden  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\nu\ \chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$  blijkt hierin van belang te zijn.

Uit mijn vertaling van vers 21b wordt duidelijk dat ik Paulus' voorbeeld van de slavernij interpreteer als een aanwijzing voor een alternatieve mogelijkheid bij de hoofdregel.<sup>17</sup> In wat nu volgt zal ik een exegetische analyse geven van de verzen 21 tot en met 23 en daarbij met name aandacht besteden aan de mogelijke interpretaties van vers 21b, om daarin ook mijn eigen keuze te verantwoorden.

*Vers 21a en 22 tot en met 23: Bent je geroepen als slaaf, laat het je niet gelegen liggen (...)  
Want wie in de Heer geroepen is als slaaf, is een vrijgemaakt persoon van de Heer, zoals wie geroepen is als vrij persoon, een slaaf is van Christus. Jullie zijn voor een prijs gekocht; word geen slaven van mensen.*

De eerste zinsnede, 'Ben je geroepen als slaaf, laat het je niet gelegen liggen', loopt parallel aan de eerste zinsnede van vers 18. Toch is er een verschil: in vers 21 klinkt niet de opdracht om de levensomstandigheden niet te veranderen, zoals dat in vers 18 en ook in bijv. vers 8, 10 en 12 wel had geklonken. Die opdracht kan hier ook niet klinken, want een slaaf had immers niet de mogelijkheid om zijn levensomstandigheden naar eigen inzicht te veranderen.<sup>18</sup> Deze oproep aan slaven moet worden gelezen tegen de achtergrond van de achterliggende vraag in hoofdstuk 7 van deze brief: wat zijn de juiste omstandigheden om op de beste manier als gelovige te kunnen leven? De hoofdregel is steeds geweest: er hoeft geen verandering in de levensomstandigheden plaats te vinden – blij in de situatie waarin je bent! Nu een slaaf eenvoudigweg zelf geen mogelijkheden heeft

<sup>16</sup> 'Daß ende des Gesetzes als Heilsweg (Röm. 10,4) impliziert nicht sein Ende als Lebensweisung.' en: '... die Gebote Gottes haben sich jetzt an νόμος του Χριστού (Gal 6,2), d.h. am Liebesgebot (Röm 13,8ff) auszurichten.' W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Zürich/Neukirchen-Vluyn (Benziger Verlag/Neukirchener Verlag: 1991) pag. 137.

<sup>17</sup> Ik volg hierin o.a. Dawes, *But if you can gain freedom*, die over het gebruik van de voorbeelden in het geheel van hoofdstuk 7 zegt: 'While any idea that marriage is incompatible with the Christian vocation was to be strenuously resisted, that did not mean that there was no "advantage" (cf. v 35a: pros to . . . symphoron) in remaining celibate. Indeed Paul makes his preference for celibacy quite clear, first of all in vv 7 and 8 and then in w 25-35, 36-38, and 40. It is to express the nature of this preference that the apostle has incorporated a second example, a second illustration, that of slavery (curs. door mij, DvdK).'

<sup>18</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 316, maar ook hoofdstuk 2 van deze scriptie onder 'Definiëring van slavernij, social death'.

om zijn levensomstandigheden te veranderen, kan een slaaf zich troosten met de wetenschap dat zijn slaaf-zijn niet in de weg staat aan een leven als gelovige.<sup>19</sup> Dat wordt door Paulus uitgelegd in vers 22.

In de keuze van exegese die ik hier volg, slaat vers 22 terug op vers 21a. De zin zou dan zijn: *Ben je geroepen als slaaf, laat het je niet gelegen liggen. Want wie in de Heer geroepen is als slaaf, is een vrijgemaakt persoon van de Heer, op dezelfde manier als wie als vrij persoon geroepen is, een slaaf is van Christus.* Wie als slaaf *in de Heer*, dat is in Jezus Christus, is geroepen (zie ook 1 Kor. 1:9, en vgl. dan ook 1 Kor. 12:13 en Gal. 3:28),<sup>20</sup> is een vrijgemaakte van Hem, d.w.z. is vrij gemaakt uit de slavernij van de vroegere eigenaar. En hoewel bij dit laatste, i.c.m. vers 23 (vergelijk 1 Kor. 6:19 en 20, waar de frase *τιμῆς ἡγοράσθητε* wordt gebruikt met het oog op een verbod op hoerij met als argument dat de lichamen van de gelovigen van God zijn) allereerst moet worden gedacht aan de slavernij van de zonde waaruit gelovigen zijn vrijgekocht (zie bijv. Joh. 8:36) maar waarbij zij tegelijk ook in dienst komen te staan van de gerechtigheid (zie Rom. 6:18, 20),<sup>21</sup> klinkt in deze woorden ook door dat slaven zich m.b.t. het leven als gelovige niets gelegen moeten laten liggen aan hun sociale status t.o.v. anderen: het onderscheid tussen slaven en vrijen valt weg in Christus. In vers 22 klinkt de *relativering* van sociale status door;<sup>22</sup> in de tegenstelling vrijgemaakte/slaaf in vers 22 zal niet gelezen moeten worden dat slaven per definitie een hogere 'status' hebben in Christus. Ook een slaaf is, vrijgekocht door Christus, slaaf van Christus – en een vrije persoon is niet alleen slaaf van Christus, maar ook vrijgekocht uit de slavernij van de zonde.<sup>23</sup> Nu Paulus in vers 22 echter slaven aanspreekt, gaat het hem om het 'geestelijke equivalent' van de vrijheid waarop slaven m.b.t. hun aardse levensomstandigheden gericht konden zijn.

Het werkwoord *ἀγοράζω*, waarvan het in 1 Kor. 6:20 maar ook in 7:23 gebruikte werkwoord voor 'kopen' afstamt, heeft o.a. de betekenis van het verkopen van een slaaf van de ene eigenaar aan de andere eigenaar.<sup>24</sup> Dat blijkt ook uit de strekking van deze verzen (met name 1 Kor. 6:20): 'gekocht te zijn' betekent dat een ander, namelijk God/Christus eigenaar is van de gelovigen. Vers 23a heeft dus betrekking op zowel slaven als vrije personen. Hieruit volgt dat ook 23b op beide groepen betrekking zal hebben en dat hier geen oproep van Paulus aan vrije mensen kan worden gevonden om zich niet in slavernij van mensen te brengen.<sup>25</sup> In dit geval heeft vers 23(b), net als vers 22, meer een metaforische betekenis.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Zo ook Fee, *First Corinthians*, pag. 316.

<sup>20</sup> 'Sie (de gelovigen, DvdK) treten in eine mystische Gemeinschaft mit dem erhöhten. Diese Beschreibung des Christusverhältnisses hebt sich sowohl von dem für Paulus so kennzeichnenden *ἐν Χριστῷ* als auch von dem ihm geläufigen Bilde der Gläubigen als Glieder am Leibe Christi (1 Kor. 12, 12ff) etwas ab.' Hauck in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, pag. 805.

<sup>21</sup> Barth en Blanke geven de gedachte weer dat met deze term, in combinatie met vers 23, refereert aan de praktijk om in een heiligdom een gevluichte slaaf door de godheid te laten kopen, maar wijzen deze suggestie vervolgens af. Barth and Blanke, *The letter to Philemon*, pag. 48 (voetnoot 131).

<sup>22</sup> 'Die durch Christus geschenkte Freiheit und der dem Christus geschuldete Dienst gehören zusammen und relativieren die innerweltlichen Differenzierungen und Realitäten von *δουλεία* und *ἐλευθερία*. Wenn der Sklave ein Freigelassener des Herrn ist und die Freie ein Sklave des Christus, dann ist die alle soziologischen und sozialen Kategorien übergreifende christliche Freiheit und Bindung das eigentlich Gewichtigere, das alle anderen Standards und Einstufungen transzendiert.' Schrage, *Die erste Brief an die Korinther*, pag. 142.

<sup>23</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 321.

<sup>24</sup> Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 476.

<sup>25</sup> Uit hoofdstuk 2 van deze scriptie bleek dat het dat het kon gebeuren dat vrije personen er zelf voor kozen om als slaaf te worden gekocht. Eén van de redenen daarvoor was de overweging dat de maatschappelijke status (naast de vaak betere levensomstandigheden en -voorzieningen) die men als slaaf van een belangrijke persoon genoot groter was dan de huidige

*Vers 21b: ... maar als het mogelijk voor u is om vrij persoon te worden, gebruik die mogelijkheid dan liever.*

Nu uit het verbod van Paulus in vers 23b niet een afwijzing van slavernij als zodanig is af te leiden, komt de nadruk op vers 21b te liggen. Over de vertaling van dit vers merkt Fee op: 'The list of those with whom one would disagree, on either side, is impressive!'<sup>27</sup> Het probleem ligt bij de zinsnede  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \chi\rho\eta\sigma\alpha\iota$  waar sprake is van een ellipsis, waardoor dit zinsdeel zou moeten worden aangevuld.<sup>28</sup> De vraag waarom deze ellipsis juist hier voorkomt, kan niet met zekerheid worden beantwoord en mogelijke verklaringen zijn gekleurd door de interpretatie die van dit vers wordt gegeven.

In de literatuur zijn globaal gezien vier verschillende interpretaties te vinden:

1. 'Even if you can gain your freedom make use of your present condition.'<sup>29</sup>
2. 'Even if there is a possibility that you might come to be free, rather, start to make positive use of the present.'<sup>30</sup>
3. 'But if, indeed, you become manumitted, by all means [as a freedman] live according to [God's calling].'<sup>31</sup>
4. '... although if you can gain your freedom, do so.'<sup>32</sup>

In deze vier vertalingen is een onderverdeling te maken. De eerste twee vertalingen die de negatieve visie weergeven gaan er van uit dat Paulus stelt dat slaven, zelfs wanneer zij hun vrijheid (op welke wijze dan ook) zouden kunnen ontvangen, zich op hun huidige levensomstandigheden als slaaf moeten richten. De laatste twee vertalingen gaan er van uit dat Paulus juist bedoeld heeft dat slaven,

---

status als vrije persoon. Als vers 23b als verbod om zichzelf in slavernij te brengen zou worden gelezen, zou dit te maken hebben met Paulus' afwijzing van het zoeken naar sociale status en aanzien (zie met name ook hoofdstuk 1 tot 4 van deze brief. Het moet de gelovige vrije personen er dan niet om gaan dat zij maatschappelijk aanzien kunnen verwerven – zij hebben immers een veel hogere status als slaven van de Heer, de Kurios. Paulus verbiedt dan dus niet de slavernij als zodanig, maar richt zich tegen verkeerde motieven om zichzelf in slavernij te brengen.

<sup>26</sup> Fee (*First Corinthians*, pag. 320) stelt dat het verbod om slaven van mensen te worden, een metaforische betekenis heeft. De gelovigen, slaven én vrije personen, moeten zich niet meer inlaten met menselijke gedachten die hun denken en handelen zo zouden kunnen beïnvloeden dat ze als het ware weer onder de zeggenschap van die menselijke gedachten komen. Een parafrasering van dit versdeel volgens Fee klinkt als volgt: 'zorg ervoor dat jullie niet onder de zeggenschap van menselijke gedachtestelsels komen.' De ontwikkelingen in de gemeente – waartegen Paulus in zijn brief ageert – lagen onder andere op het gebied van het intellect. Gemeenteleden lieten zich voorstaan op een bepaalde soort en mate van wijsheid die volgens Paulus tegenover het (eenvoudige) karakter van de verkondiging van het Evangelie plaatste. Vooral in de eerste hoofdstukken in deze brief reageert Paulus op deze ontwikkeling. Uit de bewoordingen van Paulus in deze eerste hoofdstukken volgt mijns inziens niet dat Paulus de gemeenteleden verwijt dat zij zichzelf onder de zeggenschap of heerschappij van een menselijke gedachtestelsel hebben laten brengen (zoals dat bijvoorbeeld wel het geval is in Gal. 3:1, waar Paulus zich afvraagt: 'wie heeft jullie betoverd?'). Paulus stelt de gemeenteleden verantwoordelijk voor hun eigen denken en acht hen in staat om een andere denkwijze te hanteren. Van enige gebondenheid (slavendienst) aan een bepaalde denkwijze is – althans volgens de bewoordingen van Paulus – geen sprake. Op grond hiervan wijs ik de suggestie van Fee – 'zorg ervoor dat jullie niet onder de zeggenschap van menselijke gedachtestelsels komen' – af. [Voor een verdere inleiding op de achtergronden van de eerste brief aan de Korinthiërs, zie o.a. Fee, *First Corinthians*, pag. 4-15.]

<sup>27</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 316, voetnoot 41.

<sup>28</sup> Een ellipsis is een grammaticale situatie waarin van een zinsdeel enkele woorden zijn weggelaten zonder dat de woorden die 'ingevuld' kunnen worden, in de (directe) context staan genoemd.

<sup>29</sup> Tekst van de New Revised Standard Version, weergegeven in Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 555.

<sup>30</sup> Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 544.

<sup>31</sup> Tekst van S.S. Bartchy, weergegeven in Barth and Blanke, *The Letter to Philemon*, pag. 198.

<sup>32</sup> Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 307.

wanneer zij hun vrijheid (op welke wijze dan ook) zouden kunnen ontvangen, zich mogen richten op die verandering in hun levensomstandigheden. Dit is de zogenaamde ‘positieve visie’. Binnen de twee categorieën die genoemd zijn, zijn vervolgens ook weer verschillende nuances te zien. Hoewel grammaticale overwegingen ook van belang zijn, richt ik mij in de bespreking vooral op de achterliggende gedachte.<sup>33</sup>

Deming en Thisselton nemen hun uitgangspositie bij de betekenis van de roeping door God in de specifieke levensomstandigheden van de gelovigen. Zij moeten zich daarom ten volle richten op het leven als gelovige in de gegeven omstandigheden en zich niet laten afleiden door het gericht zijn op (mogelijke) veranderingen in de situatie. Volgens Deming zou het een ontkenning zijn van de betekenis van Gods roeping in het leven van een slaaf als hij vrijheid zou willen: ‘God’s call actually reverses the circumstances of one’s life, for the Christian slave is now the Lord’s freedman, while those who were free before their call are now Christ’s slaves.’<sup>34</sup> Bovendien interpreteert Deming de verzen 17-24 van hoofdstuk 7 als voorbeelden bij de centrale stelling dat levensomstandigheden geen enkele consequentie hebben voor het christen zijn. Daarom zou een gelovige helemaal niet moeten streven naar verandering van de levenssituatie, ook niet waar het slavernij aangaat. ‘... undue (curs. door mij) concern for changing the circumstances of one’s life disregards the efficacy of God’s call, and thereby represents a form of slavery in itself.’<sup>35</sup>

Volgens Thisselton stelt Paulus niet dat een slaaf niet vrij mag komen, maar legt Paulus de nadruk op het leven als gelovige in de tegenwoordige tijd. Daarin kunnen de omstandigheden wel een rol hebben: ‘Every present circumstance brings its own special privileges and drawbacks as a public sphere for living out the gospel in one’s stance toward God, toward others and toward life.’<sup>36</sup> Die omstandigheden kunnen veranderen – ook voor slaven, wanneer zij vrij zouden kunnen komen – maar de focus moet dan toch gericht blijven op het leven als christen in het heden: dat is waartoe iedere gelovige immers door God geroepen is. ‘Hope for freedom must not be a distraction (om met volle aandacht het christenleven te leven, DvdK); one can use positively one’s present situation.’<sup>37</sup>

De derde hierboven weergegeven vertaling, die uitgaat van de ‘positieve visie’ dat Paulus slaven instructie geeft voor het geval zij vrij zouden kunnen komen, is gegeven door S.S. Bartchy.<sup>38</sup> Vanuit historisch onderzoek en studie naar de wetgeving met betrekking tot slavernij komt hij tot de conclusie dat een slaaf op geen enkele wijze inspraak had in de beslissing van zijn meester om hem al dan niet vrij te laten. Ook wanneer een eigenaar besloten had om zijn vrij te laten terwijl zijn slaaf dat niet wilde, had de laatste daar volgens Bartchy geen enkele zeggenschap in. De woorden van Paulus zouden volgens Bartchy daarom geen zinvolle betekenis hebben wanneer Paulus slaven

---

<sup>33</sup> Barth and Blanke schrijven dat de grammaticale argumenten vooral ter ondersteuning van de theorie worden gezocht door auteurs. In een voetnoot daarbij werd gesteld dat ‘they are accessories rather than basic elements of this thesis...’, Barth en Blanke, pag. 199

<sup>34</sup> Deming, *Paul on marriage and celibacy*, pag.158.

<sup>35</sup> W. Deming, *Paul on marriage and celibacy*, Cambridge (Cambridge University Press: 1995), pag. 158.

<sup>36</sup> Thisselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 559.

<sup>37</sup> Thisselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 559.

<sup>38</sup> De visie van Bartchy wordt door hemzelf uitgewerkt in zijn boek met de titel *μᾶλλον χρεῖσται*, geschreven in 1973. In het kader van deze bachelorscriptie heb ik ervoor gekozen de visie van Bartchy vanuit secundaire bronnen over te nemen. De argumentatie van Bartchy vind ik goed weergegeven in Barth and Blanke, *The Letter to Philemon*, pag. 197-200 en in Dawes, *But if you can gain freedom.*

hiermee zou oproepen om gebruik te maken van een gelegenheid om vrij te komen; daar hadden ze immers geen inspraak in.<sup>39</sup>

Net als o.a. Thisselton meent Bartchy dat Paulus hier stelt dat geen enkele levenssituatie een persoon dichter bij God brengt en dat de gelovige, in welke omstandigheden dan ook, daarom juist moet leven in overeenstemming met waartoe God hem/haar geroepen heeft.<sup>40</sup> Dat geldt dus ook voor slaven. Mocht het een slaaf echter toch *overkomen* dat hij zijn vrijheid ontvangt, dan moet de dan vrijgelatene met alle mogelijkheden die hij dan heeft, leven in overeenstemming met Gods roeping.<sup>41</sup> Volgens Bartchy laat Paulus de mogelijkheid tot verandering van de levensomstandigheden dus wel open en wijst hij daar ook op in deze tekst, maar omdat een slaaf zelf niets kan bijdragen aan een mogelijke verandering in zijn levensomstandigheden (vrijlating) wijst Paulus de slaven op hun toekomstige plicht om ook als vrijgemaakten te leven in overeenstemming met de roeping waarmee en waarin God hen geroepen heeft.

De vierde vertaling wordt gevonden bij onder meer Dawes en Fee. Fee wijst op grammaticale gronden de vertalingen t.b.v. de negatieve visie maar ook de vertaling van Bartchy af, maar hij neemt wel de resultaten uit het historisch onderzoek van Bartchy over.<sup>42</sup> Zijn conclusie ligt dan ook dicht bij die van Bartchy: 'Paul did not intend to suggest that they (de slaven, DvdK) had the choice between freedom and slavery, but that when, *from the slave's perspective* (curs. door mij, DvdK), they were able to become free, they should make the best of it because that had been given them by the master.'<sup>43</sup>

Dawes zoekt voor zijn visie grammaticale ondersteuning bij Fee en historische onderbouwing vanuit het onderzoek van Bartchy. Volgens Dawes blijkt uit het onderzoek van Bartchy echter ook dat 'there were many ways in which a slave could contribute to the possibility of his being freed.'<sup>44</sup> Hoewel Dawes instemt met de conclusie van Bartchy dat een slaaf *juridisch* gezien geen zeggenschap had in de beslissing van een eigenaar met betrekking tot vrijlating, vindt hij dit met betrekking 1 Kor. 7:21 niet het meest relevante aspect van de vrijlating. Volgens Dawes gaat het in dit vers om de vraag of een christelijke slaaf mag zoeken naar mogelijkheden om zijn eigenaar ertoe te bewegen hem vrij te laten – want die mogelijkheden zouden er volgens hem wel zijn geweest. Het antwoord van Paulus past in de gehele structuur van dit hoofdstuk: bij de hoofdregel dat wijziging van de levenssituatie voor God geen betekenis heeft, geeft Paulus ook een alternatief of uitzondering voor situaties waarin

---

<sup>39</sup> Barth and Blanke, *The Letter to Philemon*, pag. 198 en Dawes, *But if you can gain freedom*.

<sup>40</sup> Barth and Blanke, *The Letter to Philemon*, pag. 199.

<sup>41</sup> Het woord 'overkomen' raakt de kern van het betoog van Bartchy: zijn uiteindelijke vertaling heeft dan ook de frase '... if you, indeed, become manumitted...'

<sup>42</sup> Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 316-317. Van zijn argumenten zijn de belangrijkste dat (1) de normale vertaling van εἰ καὶ niet 'even if', 'zelfs als' is, maar 'if indeed', 'als het zo is dat...'; (2) in een elliptische zin wordt een woord direct voorgaande zin verwacht, niet uit een verder voorgaande zin (contra Bartchy); (3) het werkwoord χερῶσαι is een infinitief aoristus, die wijst op een eenmalige handeling, en geen tegenwoordige tijd, die nodig zou zijn om aan te duiden dat slaven in hun omstandigheden zouden moeten blijven; (4) ditzelfde werkwoord zou een unieke betekenis moeten hebben als 'haal het meeste uit' of 'doe wat je kunt met' om de negatieve visie te ondersteunen – volgens Fee gebruikt Paulus het hier op dezelfde manier als op andere plaatsen in deze brief (o.a. 9:12 en 15).

<sup>43</sup> Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 318.

<sup>44</sup> Dawes, *But if you can gain freedom*. Ook Barth en Blanke noemen de eigen mogelijkheden van slaven om bij te dragen aan hun vrijheid: 'Only in rare cases would a slave not yearn and pray, work and if possible prepare means to become free.' In de voetnoot bij dit citaat noemen zij voorbeelden uit de klassieke literatuur waarin slaven zichzelf letterlijk het voedsel uit de mond spaarden om met de geldwaarde van dat voedsel (door verkoop van het voedsel of juist het bewaren van geld dat voor voedsel bestemd was) zichzelf te kunnen uitkopen uit slavernij. Barth and Blanke, *The Letter to Philemon*, pag. 42.

zich wel een wijziging in de levenssituaties kan voordoen. Van de mogelijkheid tot een alternatief is het voorbeeld van slavernij volgens Dawes nu juist een verduidelijking: ‘This second example illustrates both the ultimate indifference of one’s state of life (21a) and the possibility of having a preference where circumstances allow.’<sup>45</sup> Meer dan Fee en Bartchy benadrukt Dawes dat Paulus zou bedoelen dat een slaaf niet geheel passief hoeft te zijn met betrekking tot eventuele vrijlating: ‘... the use of *dynasai* in v 21b implies at least that Paul thought that the slave could choose to remain in slavery or to become free.’<sup>46</sup>

Volgens Dawes maakt Paulus in vers 21 nu duidelijk dat, wanneer de mogelijkheden tot vrijheid er wél zijn (‘als het mogelijk voor u is om vrij persoon te worden’), een slaaf die mogelijkheid mág of zelfs *zou moeten* benutten: ‘gebruik die mogelijkheid dan liever’.<sup>47</sup> In dat geval heeft Paulus volgens Dawes zelfs de voorkeur voor vrijheid boven het blijven in slavernij. Dawes baseert dit op de voorkeur die Paulus heeft voor de ongehuwde status (vers 38): ‘On the other hand, the slave who is offered the chance of becoming free *ought* (curs. door mij, DvdK) to make use of this opportunity (v 21b). In the same way (the implied argument goes), the person who is already celibate or who has been married and is now once again single is urged to take advantage of this opportunity to remain singlemindedly devoted to the Lord (cf. v 35).’<sup>48</sup> Volgens Paulus geeft het leven in vrijheid dan uiteindelijk meer gelegenheid tot een toegewijd leven aan God dan het slavenbestaan, net zoals een ongehuwde zich beter aan God zou kunnen toewijden dan een gehuwde dat kan. De hoofdregel van hoofdstuk 7 is dus niet allesbepalend: er zijn alternatieven mogelijk.

Zoals reeds uit mijn vertaling is gebleken, heb ik ervoor gekozen de vierde lezing met betrekking tot de exegese van dit vers te volgen. Op grond van de grammaticale argumenten zoals die door Fee worden weergegeven, op basis van het inzicht over de plaats en functie van de verzen 17 tot en met 24 in het geheel van hoofdstuk 7 (zoals e.e.a. door Dawes is weergegeven) en op basis van het gegeven dat een slaaf dan misschien vanuit juridisch oogpunt geen enkele invloed kan uitoefenen op zijn eigenaar om vrijgelaten te worden maar dat een slaaf toch wel kan zoeken naar mogelijkheden om zijn eigenaar in meerdere of mindere mate te bewegen tot vrijlating, kom ik tot de conclusie dat Paulus in vers 21 duidelijk wil maken dat een slaaf niet minder goed in staat is om voor God te leven dan een vrije persoon en dat daarom *in principe* geen verandering van diens levensomstandigheden hoeft plaats te hebben, maar dat dit principe tegelijk niet betekent dat een slaaf binnen de mogelijkheden die er zijn niet zijn best mag doen om te bereiken dat de eigenaar besluit tot vrijlating van de slaaf.

Waarom Paulus voorkeur lijkt te hebben (zie het woordje  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ : ‘maak dan *liever* gebruik van die mogelijkheid’)<sup>49</sup> voor vrijheid boven slavernij (in het geval vrijheid binnen de mogelijkheden ligt) wordt niet duidelijk uit de tekst. Verderop schrijft Paulus over zijn eigen voorkeur om ongehuwd te blijven (zie o.a. vers 25 en 40). Iemand die toch huwt (of ten huwelijk geeft) zondigt niet; wie niet huwt (of ten huwelijk geeft) doet daar volgens Paulus echter beter aan – gelovigen kunnen zich op die manier meer aan God toewijden. Omdat slavernij door Paulus werd gebruikt als voorbeeld, volgt

---

<sup>45</sup> Dawes, *But if you can gain freedom*.

<sup>46</sup> Dawes, *But if you can gain freedom*.

<sup>47</sup> Dawes, *But if you can gain freedom*.

<sup>48</sup> Dawes, *But if you can gain freedom*.

<sup>49</sup> Van de verschillende betekenisnuances is de volgende van toepassing op 1 Kor. 7:21: ‘it (het gebruik van  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ , DvdK) does not do away with that with which it is in opposition, but marks what has the preference.’ Thayer, *Greek-English Lexicon of the NT*,  $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ , in Bibleworks 8.0.

hieruit dat Paulus slavernij niet per definitie afwijst maar wel zijn voorkeur uitspreekt voor vrijheid – wellicht (maar dit blijkt niet uit de tekst van het hoofdstuk zelf) omdat Paulus van mening was dat het leven in vrijheid een gelovige meer mogelijkheden geeft om zich aan God toe te wijden.

### **Conclusie**

In de exegese van dit gedeelte lag het zwaartepunt bij de functie van de verzen 17-24 in het geheel van hoofdstuk 7. Daarbij werd relatief veel aandacht besteed aan vers 21b. Het bleek dat het voorbeeld van slavernij diende ter ondersteuning van de hoofdregel in hoofdstuk 7: voor het leven als christen heeft niet de ene levenssituatie meer betekenis of waarde dan de andere. Dat geldt wanneer er levensomstandigheden zijn die je niet kunt of mag veranderen (een huwelijk, besneden zijn) maar dat geldt *ook* als je als gelovige een keuze voor een bepaalde levenssituatie min of meer in eigen hand hebt (bij het aangaan van een huwelijk, bij de mogelijkheid om vrij te komen als slaaf). Hoewel Paulus in die laatste situaties (en hier specifiek: het vrij kunnen komen van een slaaf) wel een voorkeur heeft (zie vers 21b) en de mogelijkheid om naar een bepaalde voorkeur te handelen aan de gelovigen voorhoudt, blijft zijn belangrijkste stelling in dit hoofdstuk dat geen enkele levenssituatie voor God meer of minder betekenis heeft. Iedere gelovige staat in een gelijke relatie tot God en tot Christus. Dat geldt dus ook voor slaven en hun eigenaren (vers 22). Paulus besteedt hier geen woorden aan de sociale implicaties die dat heeft – die vraag speelt ook niet in dit hoofdstuk – maar hij geeft wel een belangrijk principe: in de verhouding tot God en Christus is het niet van belang of men slaaf is of vrije en zijn slaven en vrije personen elkaars gelijke.

## 1 Korinthe 12:12-14

De verzen 12 tot en met 14 maken deel uit van een grotere perikoop waarin verder nog wel enkele onderscheidingen gemaakt zouden kunnen worden maar die in grote lijnen doorloopt tot en met vers 27. De perikoop van vers 12 tot en met 27 maakt onderdeel uit van het betoog van Paulus in heel hoofdstuk 12. In de verzen 28 tot en met 31 neemt hij de beide perikopen uit dit hoofdstuk (1-11, 12-27) samen.<sup>1</sup>

### Werkvertaling

12. Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·

Want zoals het lichaam één is en veel ledematen heeft – alle ledematen van het lichaam zijn veel; het is één lichaam – zo ook Christus:

13. καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν<sup>2</sup>.

want ook wij allen zijn in één Geest gedoopt tot één lichaam: Joden dan wel Grieken, slaven dan wel vrije personen, wij zijn allen doordrenkt van één Geest.

14. Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.

Want ook het lichaam is niet één ledemaat maar vele.

### Analyse van de tekststructuur

Op versniveau is de volgende structuur te onderscheiden:

- 12 a en b:       Vergelijking door middel van het beeld van het lichaam  
12 c en 13:      vergeleken zaak: Christus en de gemeenteleden  
14:               concluderende vergelijking

<sup>1</sup> De eerste perikoop dient om het 'probleem' van de geestelijke gaven uiteen te zetten. Er zijn verschillende gaven en die worden ook aan verschillende mensen uitgedeeld. Dit betekent echter niet dat de gemeenteleden dan niets met elkaar van doen hebben – door middel van een vergelijking (één lichaam met verschillende ledematen) verduidelijkt Paulus de inhoud van de eerste perikoop. In vers 28 geeft Paulus een tweede opsomming van geestelijke gaven die aansluit bij de verzen 8-10. Vanuit deze tweede opsomming stelt Paulus in de verzen 29-30 een aantal retorische vragen die de lezers kunnen beantwoorden vanuit de tweede perikoop: in de verzen 17 (,18) en 19 stelt Paulus de vraag waar de overige ledematen zouden zijn als (17) 'het hele lichaam (een) oog' of als het 'helemaal gehoor' zou zijn en hoe er sprake zou kunnen zijn van een 'lichaam' 'als alle maar één ledemaat/lichaamsdeel' (20) zouden zijn. De gemeente hoeft echter niet verdeeld te zijn als er verschillende gaven in de gemeente zijn. Wel krijgen de gelovigen de opdracht mee om te *streven naar de hoogste genadegaven*.

<sup>2</sup> Minuskels 630, 1505, 1881 en andere handschriften, de Syrische versie van Thomas van Harkel en de kerkvader Clemens van Alexandrië hebben πομα ἐποτίσθημεν in plaats van πνεῦμα ἐποτίσθημεν. De Codex Alexandrinus heeft σῶμα εσμεν in plaats van πνεῦμα ἐποτίσθημεν. De vertaling van de eerste variant luidt 'wij zijn allen doordrenkt van één drank.' Mogelijk gaat het hier om een schrijffout (πομα lijkt wel wat op πνεῦμα) maar het kan hier ook om een bewuste verwijzing naar de thematiek van het voorgaande hoofdstuk, over het Avondmaal van de Heer, gaan. Clemens van Alexandrië is een vroege getuige voor deze variant, de andere ondersteunende handschriften hebben een minder sterke waarde. De mogelijke verklaringen voor de variant leiden tot een afwijzing van deze variant. De tweede variant, 'wij allen zijn één lichaam' komt alleen voor in de Codex Alexandrinus, waaraan door Aland en Aland voor wat de Paulinische brieven betreft overigens wel hetzelfde gezag wordt toegekend als de Codex Sinaiticus (X) en de Codex Vaticanus (B) (K. Aland and B. Aland, *The text of the New Testament*, 1989, pag. 50). Deze variant past wat beter in de lijn van het betoog in de omringende verzen en laat zich daarom verklaren als een mogelijke aanpassing van de schrijver. Ook deze variant wordt afgewezen.

Om de vergelijking nog wat te veruidelijken volgt hier een meer toegespitste structuur van deze verzen. Wat hierin opvalt is dat de conclusie in vers 14 niet de gehele vergelijking in vers 12 en 13 dekt: in 12 en 13 worden zowel de eenheid als de veelheid genoemd, terwijl in vers 14 niet de eenheid van het lichaam genoemd maar alleen de veelheid van de delen van het lichaam wordt genoemd.

- A     Want zoals het lichaam
- B     één is
- C     en veel ledematen heeft
- D     - alle ledematen zijn veel
- E     het is één lichaam –
- A'    zo ook Christus:
- C'    want ook wij allen (zijn)
- B'    in één Geest gedoopt tot één lichaam:
- D'    Joden dan wel Grieken, slaven dan wel vrije personen,
- E'    wij zijn allen doordrenkt van één Geest
- A''   Want ook het lichaam (is)
- (F)   niet één ledemaat
- C''   maar vele.

In de Griekse tekst maak ik vervolgens de volgende indeling:

Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν  
καὶ μέλη πολλὰ ἔχει  
πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα  
ἓν ἐστὶν σῶμα,  
οὕτως καὶ ὁ Χριστός·  
καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν  
εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες  
εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι,  
καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.  
Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος  
ἀλλὰ πολλά.

### **Exegese**

De vergelijking van de christelijke gemeente met het menselijk lichaam komt ook op andere plaatsen voor, zoals in Rom. 12:4 en 5, Ef. 1:23, 4:4, 24, 5:30 en Kol. 3:15. Daarbij duidt het beeld enerzijds op de verbondenheid van de gemeente met Christus (de gemeente als σῶμα Χριστου en Christus als het Hoofd) en anderzijds op de eenheid en vrede die er onder de gemeenteleden moet zijn – terwijl dat niet betekent dat ieder gemeentelid exact hetzelfde moet zijn. In de context van de brief aan Korinthe gebruikt Paulus dit beeld vooral om op die eenheid onder de gemeenteleden te wijzen. In 12:1 snijdt Paulus het thema van de ‘geestelijke gaven’ of de ‘charismata’<sup>3</sup> aan, een thema dat hij ook in Rom. 12 behandelt en waarvoor Paulus ook daar het beeld van het lichaam gebruikt. In Rom. 12:3 waarschuwt Paulus de gemeenteleden ervoor om in gedachten niet uit te stijgen boven hoe men moet denken, maar om juist in bescheidenheid te denken naar de mate van het geloof zoals God dat

<sup>3</sup> In 12:1 worden τῶν πνευματικῶν genoemd, terwijl in 12:4, 9, 28, 30 en 31 τὰ χαρίσματα worden genoemd. Deze laatste term zou ook goed met ‘genadegaven’ kunnen worden vertaald maar het gaat ook om gaven van de Heilige Geest en daarmee om ‘geestelijke gaven.’

aan ieder heeft toebedeeld (zie ook 1 Kor. 7:17 en de exegese van dat vers). Vervolgens wordt deze waarschuwing verbonden (vanwege de verbondenheid van geloof in vers 3 met de genadegaven in vers 6) aan het beeld van het lichaam met de verschillende ledematen. Dit wordt vervolgens toegepast op de verschillende charismata.<sup>4</sup> Een lichaam is wel één geheel en de ledematen horen bij elkaar, maar zij hebben niet allemaal dezelfde functie (Rom. 12:4).

De waarschuwing die Paulus in Rom. 12:3 geeft, klinkt ook regelmatig in de eerste brief aan de gemeente in Korinthe. In deze gemeente blijken duidelijke verschillen tussen de gemeenteleden aan te wijzen. Op zich is dat niet erg, maar wel dat die verschillen door de gemeenteleden zelf werden benadrukt. Al in 1:10-12 roept Paulus op tot eensgezindheid en wijst hij de gemeenteleden op de verdeeldheid en ruzies die er zijn. In 3:3-9 benoemt Paulus opnieuw de tweedeling in de gemeente – een deel kiest voor Paulus en een deel kiest voor Apollos – en wijst hij hen erop dat het niet relevant is voor welke persoon zij de voorkeur hebben. Niemand moet zich vanwege (voorkeur voor) de ene persoon verwaand gedragen tegenover de andere persoon (4:7).<sup>5</sup> De verwaandheid waarvan bij een deel van de gemeente sprake was, leidde tot diverse misstanden zoals ontucht (5:1-2) en rechtszaken tussen gemeenteleden (6:1-11). Ook was er geen oog meer voor de gewetensbezwaren van andere gemeenteleden bij bijvoorbeeld het eten van vlees dat eerst aan de afgoden geofferd was (8:1-13, en verder ook in 10:23 en 11:1 nogmaals in bredere zin). Ook rond het Avondmaal bleek er sprake te zijn van misstanden en verdeeldheid (11:17-18).

In hoofdstuk 12 gebruikt Paulus nu het beeld van het lichaam om te voorkomen dat de verscheidene charismata in deze gemeente oorzaak zouden worden van verdeeldheid. Er is sprake van onderscheiden charismata, net zo goed als er binnen één lichaam sprake is van onderscheiden ledematen. Deze diversiteit staat de eenheid niet in de weg, maar dient juist de eenheid van het grotere geheel van zowel het lichaam als de gemeente. Wie zich op een onderscheid tussen de ledematen van een lichaam zou beroemen, gaat in tegen Gods eigen samenstelling van het lichaam (12:24-25): de ledematen hebben ieder hun eigen functie en voor een goed functionerend lichaam is ieder van de ledematen met de eigen functie nodig. Het ene lichaamsdeel kan niet zonder het andere om het gehele lichaam te laten functioneren.

Dit beeld van het lichaam wordt door γὰρ in vers 12 aan het voorgaande verbonden, waar Paulus schrijft over de charismata, die door ‘één en dezelfde Geest’ gegeven worden. Uit de analyse van de tekststructuur blijkt dat het beeld van het lichaam wordt toegepast op Christus (‘... zoals het lichaam..., zo ook Christus’). Het lijkt waarschijnlijk dat voor ‘Christus’ in vers 12 kan worden gelezen ‘het lichaam van Christus’, dat is de gemeente (zie 12:27 en 12:28; dit volgt ook uit vers 13, waar Paulus de vergelijking van ‘Christus’ met het lichaam direct toepast op ‘wij allen’).<sup>6</sup> Diversiteit aan charismata moet niet leiden tot verdeeldheid, maar is het werk van één en dezelfde Geest. Zoals een menselijk lichaam verschillende ledematen heeft die ieder hun functie in het belang van het gehele lichaam hebben en niet zonder elkaar kunnen, zo is het ook met de gemeente en de door de Geest aan de gemeenteleden gegeven charismata.

---

<sup>4</sup> Dunn, *Romans 9-16, Word Biblical Commentary*, pag. 722.

<sup>5</sup> ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου. Tegen de verwaandheid die (een deel van) de gemeente kenmerkte, treedt Paulus sterk op (4:18-21).

<sup>6</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 603 en Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 996.

Vers 13 is m.i. een kernvers in de toepassing van het voorbeeld van het lichaam op de gemeente: de eenheid onder de gemeenteleden is een eenheid door de Geest. De beslissende gebeurtenis is voor iedere gelovige de doop, waarnaar in ieder geval het eerste deel van vers 13, ‘... want ook wij allen zijn in één Geest gedoopt tot één lichaam...’, en vermoedelijk ook het laatste deel, ‘wij zijn allen doordrenkt van één Geest’, verwijst.<sup>7</sup> Het gaat dan echter niet om de doop met water, maar om de doop met de Heilige Geest. Deze doop met de Heilige Geest kan worden omschreven als ‘a once-and-for-all event occurring when one believes in Christ. It is the act of the Spirit constituting individual believers members of the body of Christ.’<sup>8</sup> De doop met de Heilige Geest moet dus worden onderscheiden van de waterdoop, hoewel uit bijvoorbeeld het boek Handelingen blijkt dat de doop met de Heilige Geest in tijd vaak samenvalt met de waterdoop.<sup>9</sup> De waterdoop en de doop met de Heilige Geest werden door de eerste christenen dan ook in nauw verband met elkaar gezien (Hand. 2:38 en 19:1-7).

Paulus formuleert zijn woorden zo dat niet de *doop* met de Heilige Geest, maar de Geest het zelf is die de gemeenteleden één maakt. Die eenheid bestaat mijns inziens daarin dat de Geest de individuele gelovigen verbindt aan Christus (zie o.a. Rom. 8:2 en 9). Het verbonden zijn aan Christus, het kindschap van God (Rom. 8:15-16, Gal. 4:6) en het hebben van de Heilige Geest (o.a. 1 Thess. 1:6) zijn dus zaken die de gelovigen met elkaar delen en dit is ook wat hen primair tot gemeente maakt. Bovendien hebben zij allen van deze zelfde Geest gaven ontvangen. De gelovigen vormen een gemeente omdat ze in God en Jezus geloven. Daarmee is het geheel van de gemeente echter niet slechts te omschrijven als de ‘som der delen’, waarbij de delen staan voor de individuele gelovigen. Juist vanwege hun gedeelde ervaring van de doop met de Geest zijn ze geworden tot één lichaam, het lichaam van Christus.

In vers 13 noemt Paulus vier groepen mensen. In andere vergelijkbare formuleringen (zie daarover de volgende paragraaf) in Gal. 3:28 en Kol 3:11 worden deze en ook andere groepen genoemd, zodat in totaal vijf paren van min of meer tegengestelde groepen mensen worden genoemd: Jood of Griek, slaaf of vrije, mannelijk of vrouwelijk, besneden of onbesneden, barbaar en Skyth.<sup>10</sup> De onderscheidende categorieën hebben betrekking op het onderscheid tussen volken/rassen, – waarbij vanuit Joods perspectief vooral belang werd gehecht aan het onderscheid tussen godsdiensten – tussen mensen met verschillende status en van verschillend geslacht.

In 1 Kor 12:13 wordt, net als in 1 Kor. 7:17-24, het onderscheid tussen ras of religie (vgl. ‘Joden dan wel Grieken’ met het onderscheid tussen besneden en onbesneden in 1 Kor. 7) en tussen slaaf en

---

<sup>7</sup> Ik ga hier voorbij aan de discussie met betrekking tot de precieze betekenis van het ‘doordrenkt te zijn met de Heilige Geest.’ Voor een overzicht van deze discussie verwijs ik naar Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pag. 1000-1001. De opbouw van de tekst en het argument van Paulus laten vermoeden dat hier sprake is van een parallelisme. Fee, *First Corinthians*, pag. 605, stelt dat ‘this is most likely a piece of semitic parallelism, where both clauses make essentially the same point.’

<sup>8</sup> G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, revised edition, Michigan (William B. Eerdmans Publishing Company: 1993), pag. 384.

<sup>9</sup> Ladd, *A Theology of the New Testament*, pag. 384: ‘We may conclude that the normal pattern is that the baptism of the Spirit occurs at the moment of saving faith, which in New Testament times was practically simultaneous with water baptism, incorporating believers into the church.’

<sup>10</sup> Eigenlijk is sprake van vier paren met tegenstellingen en een vijfde paar (barbaar en Skyth) dat een tegenstelling vormt t.o.v. een andere genoemde groep, namelijk de Grieken. Wanneer vanuit Joods perspectief naar de overige mensheid wordt gekeken, wordt vaak het onderscheid gemaakt tussen Joden en Grieken. Vanuit Grieks perspectief werd echter een onderscheid gemaakt tussen Grieken en barbaren. De Skythen zouden de laagst geplaatste groep barbaren zijn en waren wellicht ook slaven. P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1982), pag. 193.

vrije, genoemd. In vergelijking met Gal. 3:28 en Kol. 3:11, waar het wegvallen van het onderscheidende aspect van de verschillende groepen in de tekst doorklinkt, wordt in 1 Kor. 12:13 vooral het gemeenschappelijke van de verschillende groepen benoemd: *'Joden dan wel Grieken, slaven dan wel vrije personen, wij zijn allen doordrenkt van één Geest.'* Ten opzichte van 1 Kor. 7:17-24, waar Paulus schreef dat de onderscheiden levenssituaties voor een gelovige niet van belang zijn om te leven in overeenstemming met zijn/haar roeping, voegt hij nu toe dat ieder van deze 'soorten' gelovigen delen in éénzelfde Geest, waardoor ze tot één lichaam geworden zijn, waarvan geen van de leden zich belangrijker kan voordoen dan de ander. De verschillende levensomstandigheden zijn daarmee niet verdwenen – dat is ook niet de bedoeling, zo volgt uit hoofdstuk 7 – maar het onderscheidende vermogen van de verschillende groepen is verdwenen.<sup>11</sup> Het is immers niet van belang of men Jood of Griek, slaaf of vrije is om deel te hebben aan de ene Geest.

Met het oog op de verhouding tussen slaven en hun eigenaren klinkt in vers 13 door dat de status van vrije of slaaf er niet meer toe doet – beiden delen in eenzelfde Geest en beiden ontvangen gaven van deze Geest. Dat wijst op een gelijkwaardigheid in de gemeente waarvan in de samenleving buiten de gemeente geen sprake zou kunnen zijn. Overigens verschilt het christelijk geloof hierin niet van andere, reeds bestaande cultussen waarin sociale verschillen eveneens geen betekenis hadden (zie pag. 12 en 13 van deze scriptie). Anderzijds strekken de consequenties voor de onderlinge omgang met elkaar zich in het christelijk geloof uiteindelijk over het gehele leven van de gelovigen uit en beperken ze zich niet tot de samenkomsten van de gemeenten; wat bij andere cultussen vermoedelijk wel het geval is geweest.<sup>12</sup>

Waar Paulus aan het onderscheid tussen twee andere groepen, namelijk man en vrouw, wel betekenis blijft toekennen en er consequenties aan verbindt – wellicht is dit er de reden voor dat man/vrouw in tegenstelling tot in Gal. 3:28 in 1 Kor. 12:13 niet wordt genoemd? –, doet hij dat voor slaven en vrije personen niet. 'In de Heer' is een man niet apart te beschouwen van een vrouw en andersom (1 Kor. 11:11), net zoals in de Heer ook het onderscheid tussen vrije personen en slaven wegvalt (zie 1 Kor. 7:22). Vanuit principieel oogpunt kan nu echter wel worden gezegd dat man en vrouw niet apart te beschouwen zijn, maar dat neemt niet weg dat Paulus aan het verschil tussen man en vrouw wel praktische consequenties verbindt – althans voor wat de samenkomsten van de gemeente betreft (waarbij ik opmerk dat 'de gemeente' voor Paulus veel meer is dan alleen de samenkomsten: de gemeente is het omvattende geheel van allen die door God geroepen zijn tot een *nieuwe schepping* (Gal.6:15)). Uit 1 Kor. 11 blijkt dat een vrouw in ieder geval een bedekking op het hoofd zou moeten hebben tijdens gebed of profetie (11:5) en uit 1 Kor. 14 blijkt dat vrouwen in de samenkomsten van de gemeente stil moeten zijn (34 en 35). De basis is echter dat mannen en vrouwen ook één zijn in de Heer.

Een onderscheid zoals Paulus dat maakt ten opzichte van de plaats van mannen en vrouwen in de samenkomsten van gemeente, maakt Paulus ten opzichte van slaven en vrije personen niet. De eenheid tussen slaven en vrije personen werkt dus door tot in de samenkomsten van de gemeente maar is daar tegelijk zeker niet toe beperkt. Het deel hebben aan de Geest doortrekt het gehele leven en de verhoudingen waarin gelovigen t.o.v. anderen staan. Als slaven en hun eigenaren nu delen in dezelfde Geest zijn zij daardoor één op een manier die het onderscheid in status overstijgt.

---

<sup>11</sup> Fee, *First Corinthians*, pag. 606; Ladd, *A Theology of the New Testament*, pag. 575. Zie ook Fee, *First Corinthians*, pag. 606.

<sup>12</sup> P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 2. durchges. und verb. Aufl.*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag: 1981), pag. 46-47.

Net zo min als gelovigen zich kunnen laten voorstaan vanwege ontvangen charismata, kunnen eigenaren van slaven of (meer algemeen) vrije personen zich ten opzichte van slaven in de gemeente laten voorstaan vanwege hun status.

### **Conclusie**

De betekenis van het beeld van de gemeente als lichaam van Christus is dat de gemeenteleden zich niet moeten laten voorstaan op zaken waarin zij van andere gemeenteleden verschillen. Er zijn zeker verschillen aan te wijzen in de gemeente. Die verschillen zijn te vinden tussen de gaven die de gelovigen hebben ontvangen maar ook met betrekking tot de afkomst (Jood of Griek) of status (slaaf of vrije persoon) van de gemeenteleden. Deze verschillen kunnen ook bestaan: wat de geestelijke gaven betreft dient de verscheidenheid aan gaven juist tot opbouw van elkaar en wat het verschil in (o.a.) status betreft verandert er niet daadwerkelijk iets in de status van iemand in de samenleving. Een vrij persoon wordt wel slaaf van Christus (1 Kor. 7:22) en een slaaf wordt vrijgemaakte van de Heer wanneer hij tot geloof komt, maar vanuit het perspectief van de samenleving (wij zouden zeggen: in maatschappelijk opzicht) verandert er niets en kan het ene gemeentelid als slaaf worden aangewezen en het andere lid als vrij persoon. Het éne lichaam kent een diversiteit aan ledematen, zonder dat daardoor de eenheid in het geding komt.

Deze verschillen mogen echter niet dienen om het onderscheid tussen de gemeenteleden te benadrukken, waardoor uiteindelijk verdeeldheid zou kunnen ontstaan. Omdat de gelovigen met elkaar delen in de gaven en de gave van de Heilige Geest, vormen zij één geheel: de gelovigen vormen samen het lichaam van Christus. De diverse ledematen vormen samen één lichaam, zonder dat daardoor de diversiteit van de ledematen in het geding komt. Hoe dit in de praktijk heeft gewerkt en wat dit in het alledaagse samenleven van slaven en hun eigenaren betekende, wordt niet direct duidelijk uit dit gedeelte.

### Galaten 3:26-29

De keuze om een afbakening te maken vanaf vers 26 en om niet de voorgaande verzen daarbij te betrekken is zo gemaakt omdat ik mij, net als bij 1 Kor. 12, wil concentreren op dat gedeelte waarin over slaven wordt geschreven en omdat enkele moderne edities van de Griekse tekst bij vers 26 met een nieuwe zin (NA<sup>27</sup>) of zelfs met een nieuwe alinea (UBS<sup>4</sup>) beginnen. Op grond van de inhoud was een afbakening vanaf vers 25 ook mogelijk geweest, waar Paulus schrijft over de actualiteit, dat wil zeggen de nieuwe periode sinds de komst van Jezus Christus, waarmee het voorgaande waarover Paulus schrijft, tot vervulling is gekomen. Anderzijds vormt vers 25 een onderdeel van een zin die in vers 23 al is begonnen en vormt dit vers een afronding van het beeld van de wet als opvoeder.

#### Werkvertaling

- |   |   |
|---|---|
| 26. Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. <sup>1</sup>   | Want jullie zijn allen zonen van God door het geloof in Christus Jezus.                       |
| 27. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.   | Want zovelen van jullie in Christus zijn gedoopt, die hebben Christus aangedaan.              |
| 28. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔνι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· ἀπάντες <sup>2</sup> γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. <sup>3</sup> | Daar is geen Jood en ook geen Griek, geen slaaf en ook geen vrije persoon, niet man en vrouw; |

<sup>1</sup> Op de tekst van vers 26 zijn twee varianten, die opvallend genoeg beiden o.a. door P<sup>46</sup> worden ondersteund. De eerste variant betreft het weglaten van het lidwoord τῆς in de frase διὰ τῆς πίστεως. De variant komt ook voor bij enkele late handschriften (P, 2646, pc) en bij een citaat van de kerkvader Clement van Alexandrië, die rond het jaar 215 is gestorven. De waarde van het papyrus is groot en het citaat van Clement duidt wellicht op een vroege bekendheid van deze variant. Voor een mogelijke verklaring van deze variant bij P<sup>46</sup> is het relevant om eerst de tweede variant in vers 26 te bespreken: P<sup>46</sup> heeft daar Χριστοῦ Ἰησοῦ in plaats van ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, net als minuscel 6 en de Sahidische vertaling van het Nieuwe Testament. Minuscels 1739, 1881, enkele andere handschriften en de Syrische Peshitta hebben deze variant, in omgedraaide vorm, ook. Handschrift P heeft deze woorden weggelaten. Deze tweede variant van het papyrus betekent een wijziging van een datief-construnctie naar een genitief-construnctie, zodat de vertaling van deze variant luidt: ‘... door het geloof van Christus Jezus.’ Deze variant is m.i. geen lectio difficilior (moeilijkere lezing), want ook de genitief-construnctie is mogelijk. Bij Longenecker (*Galatians, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1990), pag. 150) kwam ik een verwijzing naar Gal. 2:16 tegen, waar de frase διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ en ook de frase πίστεως Χριστοῦ voorkomt. Het is mogelijk dat de schrijver van het papyrus de betekenis van 3:26 heeft willen verduidelijken door het taalgebruik te conformeren aan 2:16. Op die manier is zowel de eerste als de tweede variant in vers 26, althans voor wat het papyrus betreft, mogelijk te verklaren: het weglaten van het lidwoord en de grammaticale wijziging laten de woorden διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ lijken op διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ uit 2:16. Vanwege deze mogelijke verklaring van de variant van P<sup>46</sup> en de waarde van de overblijvende handschriften met een variante lezing volg ik de tekst van NA<sup>27</sup>.

<sup>2</sup> **κ**, A en B<sup>2</sup> hebben ἀπάντες in plaats van πάντες. Qua betekenis verandert dit niets; het is echter opvallend dat ἀπάντες en daaraan verwante vormen veel minder gebruikt worden en dan nog wel voor het overgrote deel in de boeken van Lukas (25 van de 34 gevallen). Het woord πάντες en daaraan verwante vormen zijn in het Nieuwe Testament veel gebruikelijker: dit wordt in ruim 1200 gevallen gebruikt. Het is dus mogelijk dat schrijvers het minder gebruikelijke woordje ἀπάντες vervangen hebben door het veel gebruikelijkere πάντες. Die verklaring wijst dan op een oorspronkelijke tekst met ἀπάντες, zoals die nu door enkele belangrijke tekstgetuigen wordt gegeven. Ik neem deze variante lezing over, maar dit heeft dus geen gevolgen voor de vertaling.

<sup>3</sup> Met betrekking tot het zinsdeel εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ geeft het tekstkritisch apparaat nog enkele variante lezingen. De verschillende lezingen zijn dan: (1) εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ (de tekst van NA<sup>27</sup>, ondersteund door o.a. **κ**<sup>2</sup> (7<sup>e</sup> eeuw), B (4<sup>e</sup> eeuw), C (5<sup>e</sup> eeuw), D (6<sup>e</sup> eeuw), 0278 (9<sup>e</sup> eeuw), 1739 (10<sup>e</sup> eeuw) en 1881 (14<sup>e</sup> eeuw) ); (2) ἔν ἐστε ἐν Χριστῷ (in F (9<sup>e</sup> eeuw), G (9<sup>e</sup> eeuw) en 33 (9<sup>e</sup> eeuw) ); (3) ἐστε Χριστοῦ (P<sup>46</sup> (ca. 200), A (5<sup>e</sup> eeuw)) (4) ἐστε ἐν Χριστοῦ (**κ**<sup>\*</sup>, d.w.z. de oorspronkelijke tekst van de Codex Sinaiticus (4<sup>e</sup> eeuw) zoals die gevonden is terwijl ook een correctie op die oorspronkelijke tekst heeft plaatsgevonden) ); (5) ἐστε ἐν Χριστοῦ (mogelijk als variante lezing aan te wijzen in een

29. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

want jullie allen zijn één in Christus Jezus. En als jullie van Christus zijn, dan zijn jullie nageslacht van Abraham; naar de belofte erfgenamen.

### **Analyse van de tekststructuur**

Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε  
διὰ τῆς πίστεως  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ  
ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε  
Χριστὸν ἐνεδύσασθε  
οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλην  
οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ  
οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θῆλυ  
απάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.  
εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ  
ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ  
κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

Anders dan in de beide gedeelten uit de eerste brief aan de Korinthiërs gebruikt Paulus hier geen (voor)beeld waarvoor het lonend zou zijn om te bezien welke zinsneden aan elkaar parallel lopen. In de hierboven weergegeven structuur is wel goed te zien dat de argumentatie van Paulus uit verschillende lagen bestaat. Vanaf het begin van vers 26 tot en met vers 28 gaat de argumentatie van Paulus steeds een stap verder. Vers 29 vormt een conclusie bij deze perikoop en grijpt terug op vers 26. Vers 27 en 28 vormen een deel van de tekst waar Paulus in vers 29 niet meer direct op terugkomt.

### **Exegese**

De verzen 26 tot en met 29 staan aan het einde van hoofdstuk 3, waarin Paulus inhoudelijk ingaat op theologische kwesties waarmee de Galaten te maken hadden. Zonder daarmee recht te kunnen doen aan de uitgebreide literatuur die over de achtergrond van de brief aan de Galaten verschenen is, lijkt het hier te gaan om joodse christenen die stelden dat Paulus niet radicaal genoeg was in zijn verkondiging van het Evangelie en de consequenties daarvan voor de gelovigen. Gods heil was volgens hen immers beloofd aan Abraham en het was dan ook noodzakelijk om deel te hebben aan het verbond met Abraham om ook in Gods heil te kunnen delen. Daarvoor moest men zich laten besnijden. Naast de gedachte dat de besnijdenis de bekering van de heiden-gelovigen pas echt zou

---

handschrift van de Vulgaat (vanaf de 7<sup>e</sup> eeuw)). De afwezigheid van εἷς in de andere varianten is mogelijk te verklaren uit onoplettendheid bij de schrijvers waardoor het tweede εἷς in ὑμεῖς εἷς werd overgeslagen. Omdat woorden makkelijker per ongeluk worden weggelaten dan worden toegevoegd, is het aannemelijk dat εἷς oorspronkelijk is. Variant 2 heeft een ander woord voor één, ἓν in plaats van εἷς. De ondersteunende handschriften zijn wel belangrijk, maar hebben niet het gewicht van variant 1. Variant 3 (en dan mogelijk ook 4 en 5) zijn mogelijk een aanpassing aan 3:29, zodat de volgende tekst ontstaat: ἐστε Χριστοῦ Ἰησοῦ. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ. In vertaling: '... jullie zijn van Christus Jezus. En als jullie van Christus zijn...'. P<sup>46</sup> en A zijn belangrijk, maar de variant lijkt verklaarbaar te zijn. Variant 4 is in grammaticaal opzicht incorrect, vanwege ἐν bij een genitief in plaats van bij een datief (dat kan variant 5 verklaren met ἓν in plaats van ἐν mogelijk als aanpassing van variant 4). Als variant 4 geen aanpassing is aan 3:29, is deze variant lastiger te verklaren en heeft deze met  $\kappa^*$  een belangrijke getuige. Variant 1 wordt echter ook gesteund door belangrijke en bovendien meerdere getuigen. Daarbij komt dat het woord εἷς vermoedelijk oorspronkelijk is. Ik houd daarom deze lezing aan, die ook de lezing van NA<sup>27</sup> is.

voltooien, leerden deze joodse christenen de Galaten ook dat zij als gelovigen moesten vasthouden aan de Mozaische wetten.<sup>4</sup>

In de eerdere hoofdstukken heeft Paulus al de grond gelegd voor de inhoudelijke bespreking van deze kwestie. In hoofdstuk 3 stelt Paulus d.m.v. een aantal (scherpe) retorische vragen dat de Galaten niet 'blanco' in deze kwestie staan. Zij hebben immers de Geest al ontvangen en uit de aard van de vraagstelling (3:2) volgt dat de Galaten de Geest *niet* hebben ontvangen vanwege het houden van de wet. Vanaf vers 5 begint Paulus een inhoudelijke dialoog met de Galaten.<sup>5</sup> Hij zet dan de volgende lijn uit: God heeft met Abraham een verbond gemaakt, waarin alle volken (ook de heidenen) kunnen delen (8). Het 'effect', de belofte, van dit verbond zou worden verwerkelijkt door het geloof, dat uiteindelijk betrekking heeft op Christus (22). De wet is later wel door God gegeven, maar de wet wijzigt het karakter van het verbond niet wezenlijk (15-18); de wet heeft ook niet de rechtvaardigende kracht die het geloof wel heeft (11). De wet heeft een tijdelijke functie gehad als 'opvoeder'<sup>6</sup> maar heeft die functie verloren nu Christus in de wereld is gekomen en de rechtvaardigheid nu 'direct' door het geloof in Christus kan worden verworven (25).<sup>7</sup>

In vers 26 verlegt Paulus de focus van het volk Israël, waarvan Paulus ook deel uitmaakt en dat vroeger leefde onder de wet, naar de Galaten (van 1<sup>e</sup> persoon meervoud naar de 2<sup>e</sup> persoon meervoud). Hoewel de frase υἱοὶ θεοῦ alleen in vers 26 voorkomt, impliceert het beeld van de παιδαγωγός in de voorgaande verzen m.i. het kinschap of zoonschap van het volk Israël van God – een beeld dat in het Oude Testament en het Jodendom ook voorkomt.<sup>8</sup> Met de komst van Christus is niet langer de wet een indicator van het zoonschap van God, maar het geloof (vergelijk ook 4:1-7, waar het zoonschap gekoppeld wordt aan de komst van Christus) en het verbonden zijn met Christus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).<sup>9</sup> Daarbij is het relevant om de frasen διὰ τῆς πίστεως en ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ van elkaar te onderscheiden: het gaat niet zozeer om 'het geloof in Christus Jezus', waarbij de nadruk ligt op het geloof, als wel om het 'in Christus zijn' 'door het geloof'.<sup>10</sup> De uitdrukking 'in Christus' wijst op de 'levens sfeer' van de tweede 'Oermens', Christus, als tegenovergesteld aan de eerste, Adam. Door de doop zijn gelovigen uit de sfeer of het domein van de eerste oermens (dat gekenmerkt wordt door zonde en dood) overgezet in het domein van de tweede, Christus.<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup> Longenecker, *Galatians*, introduction, pag. 96-98.

<sup>5</sup> De toon van de vraagstelling in vers 2 is behoorlijk scherp. Als Paulus zegt '*dit alleen wil ik van jullie leren*', dan lijkt hij daarmee te zeggen: 'laat mij nu eens zien dat jullie het nog wel weten, wat ik jullie heb geleerd!'. Het scherpe karakter blijkt ook uit het verwijt dat daar in vers 3 direct op volgt: (οὕτως ἀνόητοί ἐστε) '*zijn jullie zo dwaas?*' De herhaling van de vraag uit vers 2 in vers 5 heeft volgens mij een ander karakter. Deze vraag gebruikt Paulus als inleiding om (opnieuw) aan de Galaten uit te gaan leggen wat nu precies de verhouding is tussen de wet en het geloof. Het karakter van vraag in vers 5 is dus duidelijk te onderscheiden van het karakter van de vragen in vers 1 tot en met 4, maar het feit dat de vraag in vers 2 al wel klonk, maakt dat de inleiding van vers 1-4 niet helemaal los komt te staan van het vervolg van het hoofdstuk.

<sup>6</sup> παιδαγωγός, zie voor de betekenis van deze figuur bijv. Longenecker, *Galatians*, pag. 146.

<sup>7</sup> Paulus noemt dit: '*nu het geloof is gekomen...*'; vers 25. Longenecker, *Galatians*, pag. 149: 'For with the coming of the Christian gospel (τῆς πίστεως) as effected by Christ, the law no longer has validity as παιδαγωγός regulating the life of faith.'

<sup>8</sup> G. Fohrer/E. Schweizer, υἱός, in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von G. Friedrich, Stuttgart (W. Kolhammer GmbH: 1969), VIII, pag. 340.

<sup>9</sup> 'Believers in Christ are united within him, participate in him, are incorporated into him, and as he is God's Son inherently, so in him they become God's sons and daughters by adoption...' Bruce, *The Epistle to the Galatians*, pag. 184.

<sup>10</sup> Zie ook R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians, New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, pag. 171.

<sup>11</sup> A. Oepke, ἐν, in: Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart (W. Kolhammer GmbH: herausgegeben in 1960), II, pag. 538.

‘In Christus zijn’ duidt op een persoonlijke verbondenheid tussen individuele gelovigen en Christus maar duidt ook op de levenssfeer waarin alle gelovigen zich gezamenlijk bevinden.<sup>12</sup> Gezamenlijk vormen zij het lichaam van Christus dat met Christus verbonden is en waarin Hij zijn door de Geest Zijn levenskracht ‘uitleeft’.<sup>13</sup> ‘In Christus zijn’ heeft dus zowel persoonlijke als collectieve betekenis. Op dat laatste legt Paulus in deze verzen de nadruk: állen zijn (zonen van God, door het geloof,) in Christus Jezus; zie vers 26 (Πάντες met nadruk aan het begin van de zin), vers 27 (όσοι) en vers 28 (απάντες). Niet alleen het volk Israël en allen die zich houden aan Mozaïsche wetten en de besnijdenis zijn in Christus, maar *allen*. Niet langer gelden joodse gebruiken als noodzakelijk voor het delen in de belofte van God, maar geldt daarvoor het *in Christus* zijn.

De verzen 26 en ook 27 en 28 hebben niet de functie van een logische conclusie op het voorgaande, maar gelden als extra argumenten om Paulus’ punt in het voorgaande te verduidelijken en te bekrachtigen. Diverse auteurs vermoeden dat een deel van de tekst van vers 26 tot en met 28 een vroegchristelijke doopformule is – men verschilt echter van mening over de precieze vorm van die formule.<sup>14</sup> De twee andere plaatsen in het Nieuwe Testament waar deze doopformule of een deel ervan is terug te vinden, zijn 1 Kor. 12:13 en Kol. 3:9-11. Hieronder volgt een vergelijking van deze twee gedeelten met de verzen 26 tot en met 28 van Galaten 3. Daaruit volgt dan ook de betekenis van deze formule in de context van Galaten 3.

<p><i>Gal. 3:26-28: ‘Want jullie zijn allen zonen van God door het geloof in Christus Jezus. Want zovelen van jullie in Christus zijn gedoopt, die hebben Christus aangedaan. Daar is geen Jood en ook geen Griek, geen slaaf en ook geen vrije persoon, niet man en vrouw; want jullie allen zijn één in Christus Jezus.’</i></p>	<p><i>1 Kor. 12:13: ‘... want ook wij allen zijn in één Geest gedoopt tot één lichaam: Joden dan wel Grieken, slaven dan wel vrije personen, wij zijn allen doordrenkt van één Geest.’</i></p>	<p><i>Kol. 3:9-11: ‘... jullie hebben de oude mens uitgetrokken met zijn daden en jullie hebben de nieuwe aangetrokken die vernieuwd wordt tot kennis in overeenstemming met het beeld van Degene die hem geschapen heeft. Daar is geen Griek en Jood, besnedene en onbesnedene, Barbaar, Skyth, slaaf, vrije persoon; maar Christus is alles en in allen.’</i></p>
--	--	---

De meest duidelijke overeenkomst ligt in de opsomming van de verschillende groepen (geslacht, godsdienst, status) waaruit de gelovigen afkomstig zijn en het is daarom waarschijnlijk dat deze opsomming deel heeft uitgemaakt van de doopformule. De vraag naar de exacte vorm van de formule of welke tekst het dichtst bij de oorspronkelijke formule zou kunnen liggen, laat ik hier onbeantwoord. Duidelijk is dat in ieder van de drie plaatsen de formule is aangepast aan de context.

<sup>12</sup> ‘Being “in Christ” is, for Paul, communion with Christ in the most intimate relationship imaginable, without ever destroying or minimizing – rather, only enhancing – the distinctive personalities of either the Christian or Christ.’ Longenecker, *Galatians*, pag. 154.

<sup>13</sup> Bruce, *The Epistle to the Galatians*, pag. 184.

<sup>14</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 378-379, suggereert dat de doopformule in een mogelijk wat gewijzigde vorm in de verzen 26 tot en met 28 is te vinden. Longenecker, *Galatians*, pag. 151, stelt dat Paulus in vers 26 een ander(e) gezegde of formulering uit de vroegchristelijke kerk citeert en dat de doopformule de verzen 27 en 28 beslaat. Fung, *The Epistle to the Galatians*, pag. 175, citeert Scroggs, *Eschatological Woman*, pag. 291 die alleen vers 28 als een fragment van een oorspronkelijke doopformule beschouwt.

Op basis van een vergelijking van de bovenstaande teksten zijn vier onderdelen te onderscheiden in het gebruik van (een deel van) de doopformule:

1. Een aanduiding van het moment waarop het vroegere bestaan is opgegeven. Dit is het duidelijkst te zien in Kol. 3:9: *'jullie hebben de oude mens uitgetrokken met zijn daden'*, maar ook de doop heeft dit beeld in zich vanwege het ondergaan in het water.
2. Een verklaring dat de gelovigen deel hebben gekregen aan een nieuwe werkelijkheid waarin Christus bepalend is: Gal. 3:27: *'Christus aangedaan...'*, Kol. 3:10: *'De nieuwe [mens] aangedaan'* (die steeds meer op Christus gaat lijken) en 1 Kor. 12:13: *'tot één lichaam'*, d.i. het lichaam van Christus.
3. Een opsomming van verschillende groepen die op het gebied godsdienst, geslacht en/of status duidelijk onderscheiden waren van elkaar maar die nu hun onderscheidende kracht verliezen. Joden en Grieken en slaven en vrijen worden het meest genoemd.
4. Een verklaring dat de gelovigen, uit welk van de onderscheiden groepen zij ook afkomstig mogen zijn, één zijn. Die eenheid kan bestaan in Christus (Gal. 3:28, Kol. 3:11) of door het deelhebben aan één Geest (1 Kor. 12:13).

Louis Martyn geeft een suggestie m.b.t. de mogelijke bewoording van de formule die in ieder geval kernachtig de betekenis van het bovenstaande weergeeft: *'You are newly incorporated into the realm of Christ, having put off the old clothing of sin and having put on Christ as your new man. Having lost distinctions that formerly separated you from one another, you are now one in Christ.'*<sup>15</sup>

In Galaten 3 wordt de doop expliciet genoemd als gebeurtenis waardoor de gelovigen de 'sfeer' (vergelijk 'realm') van Christus zijn binnengegaan. Waar Paulus in 1 Kor. 12 refereert aan de doop met de Heilige Geest (die wel samenhangt met de waterdoop) gaat het in vers 27 over de waterdoop. De doop is niet slechts symbool, maar markeert het begin van het nieuwe bestaan van de gelovige, namelijk het 'in Christus zijn'. De metafoor 'aandoen van Christus' (Χριστὸν ἐνεδύσασθε) duidt op een nieuwe levenshouding van de gelovigen, op de veranderingen op vooral ethisch gebied als gevolg van hun doop.<sup>16</sup> Ook de context van Kolossenzen 3 wijst op een ethische betekenis van de metafoor. Het direct volgende οὐκ ἔνι heeft mijns inziens betrekking op εἰς Χριστὸν, maar heeft ook consequenties voor het handelen van de gelovigen. Omdat 'in Christus' *'geen Jood is en ook geen Griek, geen slaaf en ook geen vrije persoon, niet man en vrouw'*, moeten allen die in Christus zijn ook op die manier met elkaar om te gaan; zij hebben immers ook Christus aangedaan. Allen zijn in Christus en allen dienen zich in hun handelen te conformeren aan Christus. Nu in Christus de onderscheidende groepen wegvallen, dienen de gelovigen zich in hun onderlinge omgang ook niet meer te laten leiden door de onderscheidende werking van deze groepen. οὐκ ἔνι in vers 28 heeft de betekenis van 'er is niet'.<sup>17</sup> Waar in 1 Kor. 12:13 de nadruk ligt op het feit dat alle gelovigen, uit welke groep zij ook afkomstig zijn, delen in de Geest, benadrukt Paulus in Gal. 3:28 het wegvallen van de groepen althans van de betekenis van die verschillende groepen. De verhouding tussen de gelovigen wordt niet meer bepaald door verschillen in religie, status of geslacht, maar door

<sup>15</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 379.

<sup>16</sup> ἐνεδύσασθε is aorist medium in de tweede persoon meervoud van het werkwoord ἐνδύω. Het woord wordt ook buiten het Nieuwe Testament (o.a. Septuagint) gebruikt en heeft vaak een metaforische betekenis. Het 'aandoen van Christus' betekent: 'to become so possessed of the mind of Christ as in thought, feeling, and action to resemble him and, as it were, reproduce the life he lived'. Thayer, *Greek-English Lexicon of the NT*, ἐνδύω, in Bibleworks 8.0. Zie ook Longenecker, *Galatians*, pag. 156: '... you took on yourselves Christ's characteristics, virtues, and intentions, and so became like him.'

<sup>17</sup> D.F. Tolmie, *Persuading the Galatians*, Tübingen (Mohr Siebeck: 2005), pag. 144: 'scholars usually translate οὐκ ἔνι as 'there is not' or 'es gibt nicht', but it makes more sense to translate it as 'es hat keine Bedeutung' or 'spielt keine Rolle' ...'

de eenheid in Christus. Dat is nog iets anders dan gelijkwaardigheid tussen de verschillende groepen die dan op zichzelf nog wel zouden blijven bestaan. Bij deze eenheid spelen religie, status of geslacht geen enkele rol meer. Er is sprake van een ‘newly created unity’,<sup>18</sup> namelijk die in Christus (vgl. Gal. 6:15). Ook de mannelijke vorm εἷς wijst erop dat dit één zijn van de gelovigen hen feitelijk identificeert met Christus zelf.<sup>19</sup> ‘Want jullie allen zijn één in Christus Jezus.’ ‘In Christus’, en daarmee in de gemeente van allen die in Christus zijn, is sprake van een ongekende verandering t.a.v. de oude, bestaande wereldorde waarin afkomst en godsdienst, status en geslacht de samenleving structureerden of in ieder geval fundamentele betekenis hadden in de menselijke verhoudingen (zie ook hieronder).

Waarom Paulus ervoor heeft gekozen om deze groepen in vers 28 te noemen (vergelijk 1 Kor. 12:13 en Kol. 3:11) is niet met zekerheid te zeggen. De eerste twee groepen, Jood en Griek, zijn natuurlijk relevant voor de kwestie die in de Galatenbrief speelt – hier ligt de kern van het antwoord van Paulus: in Christus, in wie allen door het geloof en door de doop zijn en in wie alle gelovigen één zijn, hebben onderscheidende kenmerken van Joden t.o.v. Grieken of heidenen geen enkele betekenis meer. Daarom hoeven gelovigen zich niet te laten besnijden en hoeven zij niet de Mozaïsche wetten te houden: zij zijn immers al in Christus!

De frase οὐκ ἔνι ἄρσεν και θῆλυ verwijst vermoedelijk naar de tekst van de LXX van Genesis 1:27 en daarmee naar het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk zoals dat door God in de schepping werd gemaakt. Louis Martyn neemt deze frase als uitgangspunt voor zijn visie dat met Christus sprake is van een nieuwe schepping waarin ‘... the building blocks of the old creation are declared to be nonexistent.’<sup>20</sup> Onder deze ‘building blocks’ verstaat Louis Martyn dan niet alleen het onderscheid tussen ‘mannelijk en vrouwelijk’, maar ook die op het gebied van status en van religie. Nu het ἄρσεν και θῆλυ van de oude schepping in Christus wordt tot οὐκ ἔνι ἄρσεν και θῆλυ, geldt dit ook voor de andere groepen m.b.t. religie (Jood en Griek) en status (slaaf en vrije persoon): deze groepen bestaan niet meer. Mijns inziens neemt Louis Martyn zijn uitgangspunt voor de exegese echter in een visie op de schepping die de oude en de nieuwe schepping te sterk tegenover elkaar plaatst. In de tekst van Genesis 1:27 ligt niet besloten dat het onderscheid tussen ‘mannelijk en vrouwelijk’ een negatieve lading heeft en ik plaats dit onderscheid in Genesis 1:27 niet op één lijn met dat op het gebied van religie en status.

De achtergrond van Gal. 3:28 lijkt beter te kunnen worden gevonden in een onderdeel van de cyclus van de Joodse ochtendgebeden. Hierin werd God gedankt voor het feit dat Hij de vrije Joodse man die dit gebed uitsprak, geen heiden, slaaf of vrouw heeft gemaakt. Voor een Jood was dit een ‘zegen’, omdat heidenen, slaven en vrouwen geen rol mochten spelen in de uitoefening van de Joodse godsdienst.<sup>21</sup> Als dit joodse gebed de achtergrond vormt, laat de doopformule en/of de woorden van Paulus in Gal. 3:28 doorklinken dat in Christus ook heidenen, slaven en vrouwen volledig (kunnen) participeren in de dienst aan God.

---

<sup>18</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 377.

<sup>19</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 377. ‘[this unity] is so fundamentally and irreducibly identified with Christ himself as to cause Paul to use masculine form of the word “one”.’

<sup>20</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 381. Met de ‘building blocks’ bedoelt Louis Martyn de drie gebieden van religie, status en geslacht. Deze drie gebieden omvatten het gehele stelsel van de (toenmalige) menselijke samenleving.

<sup>21</sup> Bruce, *The Epistle to the Galatians*, pag. 187 en ook Longenecker, *Galatians*, pag. 157. Overigens waren dergelijke dankzeggingen ook in andere culturen bekend – waaronder de Griekse cultuur, waarin o.a. een dankzegging voorkomt voor het feit dat men als Griek en niet als barbaar is geboren.

Vers 29, ‘... en als jullie van Christus zijn, dan zijn jullie nageslacht van Abraham; naar de belofte erfgenamen’, geeft een voorlopige conclusie van wat Paulus tot hiertoe heeft geschreven (de onderbouwing van het betoog loopt door tot in 4:7). Aan de voorwaarde in het eerste deel (‘... als jullie van Christus zijn...’) is voldaan – Paulus heeft de Galaten daartoe gewezen op hun doop. Omdat de gelovigen van Christus zijn – die een nazaat van Abraham is – zijn de gelovigen ook nageslacht van Abraham, ongeacht welke afkomst zij hebben; alleen het ‘in Christus zijn’, ‘door het geloof’ is bepalend – alleen vanwege het zijn in Christus zijn gelovigen nageslacht van Abraham (en niet meer vanwege het Jood zijn of het volgen van joodse gebruiken). De belofte, waarover Paulus schrijft, is aan Christus gegeven (3:16) en, zo volgt nu uit vers 26 tot en met 28, in Hem ook aan de gelovigen.

### **Conclusie**

Met betrekking tot de verhouding tussen slaven en vrije personen geeft Paulus in de brief aan de Galaten geen concrete aanwijzingen. Naar aanleiding van de exegese van de verzen 26 tot en met 29 en in vergelijking met de implicaties die de eenheid in Christus heeft voor het onderscheid tussen Joden en heidenen – de concrete casus bij deze brief – valt over de verhouding tussen slaven en vrije personen echter wel iets te zeggen. De algemene stelling die in deze verzen en in de doopformule klinkt is immers dat gelovigen zich in hun omgang met elkaar op geen enkele manier moeten laten beïnvloeden door wat wij ‘rolpatronen’ zouden noemen. Joodse christenen vinden in hun Jood zijn geen grond meer om van heidense christenen te eisen of zelfs te vragen zich aan Joodse gebruiken en wetten te houden. Ook mogen zij zich in hun eigen houding t.o.v. heidense christen niet laten leiden door een onderscheid tussen henzelf en de heidense christenen, zoals dat in bijvoorbeeld Antiochië wel gebeurde (zie Galaten 2:11-14). Wanneer dit onderscheid wel zou blijven gelden en dit voor heidense christenen alleen overbrugd zou kunnen worden als zij zich laten besnijden, zou dat afbreuk doen aan het nieuwe van het ‘in Christus’ zijn (zie bijv. Gal. 5:1 e.v.).

In de context van deze brief lijkt vooral het godsdienstige belang van het onderscheid tussen slaven en vrije personen een rol te spelen (zoals ook bleek in het genoemde joodse gebed). In dat geval moet de frase οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος m.i. worden gelezen tegen de achtergrond van de bevoorrechte positie van een joodse vrije man op godsdienstig gebied. Waar in Romeinse cultussen wel sprake was van gelijkwaardigheid, strekt de betekenis van deze frase zich toch ook verder uit dan die in Romeinse cultussen. Waar deze gelijkwaardigheid *binnen* het verband van de cultus gold die slechts een deel uitmaakte van de gehele samenleving waarin het onderscheid tussen slaven en vrije personen wel bleef gelden, heeft de frase in Gal. 3:28 een veel grotere reikwijdte. ‘In Christus’ is sprake van een hele nieuwe wereldorde die ieder facet van het leven van de gelovigen omvat. οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος betreft niet slechts de samenkomst van de gemeente, maar heel het leven in de nieuwe werkelijkheid waar de gelovigen zich in bevinden. Dat heeft in ieder geval implicaties gehad voor de manier waarop vrije personen en slaven met elkaar om gingen: daarin zou sprake zijn van gelijkwaardigheid en van omgang met elkaar op zo’n manier dat een slaaf deelt in dezelfde privileges als een vrije persoon, en de consequenties die aan zijn status verbonden waren irrelevant werden.<sup>22</sup> Maar eigenlijk lijkt de uiterste consequentie van deze woorden dat er in de christelijke gemeente geen plaats is voor slavernij. Tegelijk zegt Paulus dat niet concreet en de vraag naar de praktische consequenties blijft dan ook open staan.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Bruce, *The epistle to the Galatians*, pag. 189: ‘The church provided a setting in which the master-slave relationship ... was irrelevant.’

<sup>23</sup> Louis Martyn, *Galatians*, pag. 377: ‘Paul had later (na het schrijven van de brief aan de Galaten, DvdK), therefore, to think very seriously about the tension between the affirmation of real unity in Christ and the disconcerting continuation of the distinguishing marks of the old creation. In writing to the Galatians he does not pause over that matter.’

## De brief van Paulus aan Filemon

In deze paragraaf staat de brief van Paulus aan Filemon centraal. In de exegese van deze brief staat de vraag centraal wat Paulus ten aanzien van Onesimus nu verzoekt aan Filemon en wat Paulus bedoelt als hij in vers 16 schrijft dat Onesimus ‘niet meer als slaaf, maar meer dan een slaaf, een geliefde broeder’ moet worden ontvangen door Filemon. Hieronder volgt eerst een werkvertaling van de gehele brief. Daarna volgt vanuit de structuuranalyse een verdere afbakening van de te bestuderen verzen. Verder zal, ter ondersteuning van de bestudering van de tekst, ook aandacht worden gegeven aan de achtergrond en het genre van de brief.

### Werkvertaling

- |   |   |
|---|---|
| 1. Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν                         | Paulus, een gevangene van Christus Jezus, en Timothëus de broeder, aan Filemon, de geliefde en onze medewerker, |
| 2. καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ’ οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ,                              | en aan Apfia, de zuster, en aan Archippus, onze medestrijder, en aan de gemeente die in uw huis bijeenkomt.     |
| 3. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.   | Genade zij met jullie en vrede van God, onze Vader, en van de Heer Jezus Christus.                              |
| 4. Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου,  | Ik dank mijn God altijd, wanneer ik aan u denk in mijn gebeden,   |
| 5. ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς <sup>1</sup> τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,   | daar ik hoor van uw liefde en geloof, die u hebt voor de Heer Jezus en tot al de heiligen,                      |
| 6. ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν <sup>2</sup> εἰς Χριστόν. | opdat de gemeenschap van uw geloof krachtig worde, in alle kennis van het goede dat in ons is in Christus.      |

<sup>1</sup> Bij vers 5: In plaats van πρὸς lezen de handschriften A, C, D\*, 048, 0278, 33 en enkele andere handschriften εἰς, waarbij D\* ook Χριστόν toevoegt. Minuscel 629 heeft ἐν Χριστοῦ Ἰησοῦ in plaats van πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν. Deze laatste variant is mogelijk te verklaren als een verduidelijking van het chiasme in dit vers, waarin het zinsdeel τὴν πίστιν betrokken wordt op (in geval van dit minuscel) Χριστοῦ Ἰησοῦ. In dat geval is deze variant te begrijpen als een aanpassing aan de meer voorkomende formule ‘geloof in Christus Jezus.’ De eerste variant laat zich mogelijk verklaren als aanpassing aan het parallelle zinsdeel εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. πρὸς is in deze formulering minder gebruikelijk en is dan een lectio difficilior. Hoewel diverse handschriften voor de variant belangrijke getuigen zijn, wijs ik deze variante lezing af.

<sup>2</sup> Bij vers 6: Diverse handschriften, namelijk P<sup>61</sup>, Ξ, F, G, P, 0278, 33, 104, 365, 1739, 1881, al, ar, b, vgl<sup>cl.ww</sup>, sy, co hebben in plaats van ἐν ἡμῖν, ἐν ὑμῖν, dus 2<sup>e</sup> persoon meervoud in plaats van de 1<sup>e</sup> persoon meervoud. Omdat in de directe context veel over de 2<sup>e</sup> persoon meervoud dan wel enkelvoud is gesproken, is de variante lezing te verklaren als een aanpassing van de 1<sup>e</sup> persoon naar de 2<sup>e</sup> persoon. Hoewel de tekstgetuigen voor deze variant hun waarde hebben, moet deze variant vanwege de mogelijke verklaring worden afgewezen. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, second edition, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft/UBS: 1994), pag. 588.

7. χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλάγχνα <sup>3</sup> τῶν ἁγίων ἀναπέπαιται διὰ σοῦ, ἀδελφέ.	Want ik heb veel vreugde en vertroosting in uw liefde omdat het innerlijke van de heiligen door u is versterkt, broeder!
8. Διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοὶ τὸ ἀνῆκον	Daarom, hoewel ik veel vrijmoedigheid heb in Christus om u op te dragen wat het juiste is,
9. διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος <sup>4</sup> ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης <sup>5</sup> νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ·	verzoek ik liever vanwege de liefde – ik, iemand als Paulus, een ambassadeur en nu ook een gevangene van Christus Jezus –
10. παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἔμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον,	ik verzoek u dan met betrekking tot mijn kind, dat ik in gevangenschap heb voortgebracht, Onesimus,
11. τόν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον,	die ooit onbruikbaar was voor u, maar nu is hij voor u en voor mij bruikbaar.
12. ὃν ἀνέπεμψά <sup>6</sup> σοι, αὐτόν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. <sup>7</sup>	Ik zend hem, dat is mijn hart, terug tot u;

<sup>3</sup> Het gebruikte 'τὰ σπλάγχνα' is een meervoudsvorm en heeft als meest eigenlijke betekenis 'ingewanden'. In het Nieuwe Testament wordt deze vorm van het woord echter alleen gebruikt in Hand. 1:18 (over de manier waarop Judas aan zijn levenseinde kwam). Over het algemeen heeft dit woord in het Nieuwe Testament de betekenis van 'ontferming', 'medelijden' of 'bewogenheid'. In de Synoptische Evangeliën komt de werkwoordsvorm in deze betekenis een aantal keer voor (zo bijv. Matt. 20:34: *σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς*: Jezus werd met ontferming bewogen) en ook het gebruik van het zelfstandig naamwoord in de Nieuwtestamentische brieven (vooral 2 Kor. 7:15, Filip. 1:8, 2:1, Kol. 3:12 en 1 Joh. 3:17) heeft de betekenis van 'ontferming'. In de brief aan Filemon is het woordgebruik niet steeds hetzelfde: in vers 7 en vers 20 geeft mijn vertaling met 'innerlijke' aan dat wordt bedoeld op het geheel van gedachten en emoties (waarbij het overigens wel gaat over positieve gedachten en emoties: het woord *σπλάγχνα* heeft in het Nieuwe Testament geen negatieve betekenis) terwijl Paulus in vers 12 met τὰ σπλάγχνα mijns inziens meer doelt op het binnenste als een belangrijk (misschien zelfs onmisbaar) deel van zijn persoon of van zijn bestaan. Ik heb in vers 12 dan ook gekozen voor een vertaling met 'hart', maar de overeenkomst in het woordgebruik in de verzen 7, 12 en 20 moet wel in het oog worden gehouden.

<sup>4</sup> τοιοῦτος (vers 9) zonder lidwoord geeft hier het 'onbestemde' karakter ervan aan. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Auflage, Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht: 2001), §274<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> πρεσβύτης (vers 9) betekent oorspronkelijk 'oudere (man)', maar werd gedurende een langere tijd ook gebruikt voor het woord 'ambassadeur' dat oorspronkelijk werd aangeduid met het Griekse πρεσβεύτης. Daarmee wordt het bezwaar ontkracht dat het hier mogelijk gaat om een fout van een latere schrijver en dat er oorspronkelijk 'oudere man' zou hebben gestaan. Vgl. o.a. F.F. Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, *The New International Commentary to the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing Company: 1984), pag. 211-212 en J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, *The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans: 1996), pag. 322. De keuze voor 'oudere man' of 'ambassadeur' wordt dan vooral door de geïmpliceerde bedoeling van Paulus ingegeven. Gaat het hier om een persoonlijk of emotioneel argument ('oudere man en nu ook gevangene van Christus Jezus') of een autoriteitsargument ('ambassadeur en nu ook gevangene van Christus Jezus')?

<sup>6</sup> Bij vers 12: In een brief kan een aorist worden gebruikt in plaats van een presensvorm waardoor de schrijver zich als het ware verplaatst naar de tijd waarin de ontvanger het geschrevene leest. De aorist kan dan als presensvorm worden vertaald. Dit doet zich in de brief aan Filemon driemaal voor: in de verzen 12, 19 en 21 waarin respectievelijk de aorsisti ἀνέπεμψά, ἔγραψα en ἔγραψά worden gebruikt. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 2001, §334. Overigens is het aantal aoristi dat Paulus in deze brief in plaats van een presensvorm gebruikt verhoudingsgewijs veel hoger dan in andere brieven. Wellicht heeft dit te maken met het feit dat Paulus met deze brief concreet iets teweeg wil brengen bij Filemon.

<sup>7</sup> Bij vers 12: Er zijn diverse variëteit lezingen die echter allen delen dat zij het woord προσλαβοῦ hebben toegevoegd aan dit vers. Deze verschillende varianten laten zich echter verklaren als een verduidelijking van de syntax t.a.v. de lezing zoals die in de tekst wordt weergegeven.

13. Ὅν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἑμαυτὸν κατέχειν, ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῆ ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου,
14. χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν σου ἢ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον.
15. Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης,
16. οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.
17. εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ.
18. εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα.
19. ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω· ἵνα μὴ λέγω σοὶ ὅτι καὶ σεαυτὸν μοι προσοφείλεις.
20. ναὶ ἀδελφέ, ἐγὼ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ· ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.
21. Πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.
22. ἅμα δὲ καὶ ἐτοιμαζέ μοι ξενίαν· ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν.
23. Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
24. Μᾶρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.
25. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.
- die ik bij mij wilde houden, zodat hij mij namens u zou kunnen dienen in de gevangenschap van het Evangelie,
- maar zonder uw instemming heb ik niets willen doen, opdat het goede van u niet zou zijn vanuit dwang maar vanuit vrijwilligheid.
- Misschien was hij hierom een tijd van u gescheiden, dat u hem voor altijd terug zou hebben,
- niet meer als slaaf maar meer dan een slaaf, een geliefde broeder, vooral voor mij en hoeveel meer dan voor u, zowel in het vlees als in de Heer.
- Indien u gemeenschap hebt met mij, ontvang hem dan zoals mij.
- Indien hij u onrecht gedaan heeft of u iets schuldig is, breng dat mij in rekening.
- Ik, Paulus, schrijf het met mijn hand, ik zal de schade vergoeden: om niet te zeggen dat u uzelf aan mij schuldig bent!
- Ja broeder, laat mij me over u vrolijk kunnen zijn in de Heer: versterk mijn binnenste in Christus.
- Vertrouwend op uw gehoorzaamheid schrijf ik u, en ik weet dat u meer zult doen dan wat ik zeg.
- En maak tegelijk<sup>8</sup> een verblijfplaats voor mij gereed, want ik hoop dat ik door jullie gebeden aan jullie zal worden teruggegeven.
- U groeten Epafras, mijn medegevangene in Christus Jezus,
- Markus, Aristarchus, Démas en Lukas, mijn medewerkers.
- De genade van de Heer Jezus Christus zij met jullie geest.

<sup>8</sup> Het woordje ἅμα in vers 22 geeft een logisch verband tussen twee zinsdelen aan. Dit verband wordt in dit geval uitgedrukt door een woord met temporele betekenis. De ontvangst van Onesimus door Filemon en de voorbereiding voor de ontvangst van Paulus zijn twee gebeurtenissen die niet maar toevallig in dezelfde tijd plaats moeten hebben: ze hangen nauw met elkaar samen. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 2001, §425<sup>2</sup>.

### **Structuur van de brief**

1-3: afzender, ontvanger, groet

4-7: dankzegging en voorbede

8-20: hoofddeel van de brief met het verzoek aan Filemon t.b.v. Onesimus

21-22: afronding van het verzoek en verzoek voor verblijf

23-25: groeten en zegenbede

Zeker wat het gedeelte van vers 8 tot en met 20 (of zelfs 22) betreft zijn nadere of andere keuzes mogelijk.

### **Achtergrond bij en personen in de brief aan Filemon**

Uit de brief aan Filemon is niet precies af te leiden wat de aanleiding voor Paulus' verzoek is geweest. Het verzoek betreft Onesimus, die volgens vers 16 (vergelijk ook vers 11) een slaaf van Filemon is. Omdat Filemon blijkbaar de ruimte had om een gemeente in zijn huis te ontvangen (zie vers 2), was hij vermoedelijk een welgesteld man. Mogelijk woonde hij in Kolosse want twee van de namen in de brief aan Filemon namelijk Onesimus en Archippus, worden door Paulus in de brief aan de Kolossenzen in verband gebracht met de gemeente te Kolosse (voor Onesimus: 4:9 en voor Archippus: 4:17).

Op één of andere manier is er in de relatie tussen de slaaf Onesimus en zijn meester Filemon een breuk opgetreden waarvan Paulus afweet en waarover hij het nodig vindt om aan Filemon een brief te schrijven (zie hieronder over 'genre van de brief'). Volgens de traditionele voorstelling is Onesimus bij Filemon weggelopen uit angst om straf voor onrecht of schade (18-19) dat of die hij Filemon (al dan niet per ongeluk) heeft aangedaan, of is dit onrecht of deze schade juist ontstaan door het weglopen van Onesimus (bijvoorbeeld doordat hij een geldbedrag heeft gestolen om te overleven op zijn vlucht).<sup>9</sup> In latere studies wordt de suggestie gedaan dat Filemon Onesimus naar Paulus heeft gestuurd om iets bij Paulus te bezorgen (bijvoorbeeld een gift om in het levensonderhoud te kunnen voorzien) of om voor een bepaalde tijd uit naam van Filemon of van de hele huisgemeente Paulus te dienen – zoals in Paulus' situatie van gevangenschap (zie vers 1 en 9 (waar Paulus zich δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ noemt), 10 en 13; overigens is niet vast te stellen of Paulus in Rome dan wel in Efeze gevangen zat<sup>10</sup>) zeker nodig was.<sup>11</sup> In ieder geval noemt Paulus zelf in vers 13 de mogelijkheid van dienstwerk door Onesimus. In dat geval bestaat het onrecht of de eventuele schade daarin dat Onesimus te lang bij Paulus is gebleven, waardoor Filemon Onesimus niet zelf kon gebruiken. Tegen de verschillende scenario's zijn echter ook weer bezwaren in te brengen. Voor deze scriptie is een reconstructie uiteindelijk niet van doorslaggevend belang.

Tijdens het verblijf van Onesimus bij Paulus is Onesimus tot geloof gekomen (10). Paulus gebruikt wel vaker het beeld van het voortbrengen van een kind om aan te geven dat iemand door Paulus' prediking van het Evangelie tot geloof is gekomen (zie bijv. 1 Kor. 4:14-15). Paulus ziet zichzelf als geestelijke vader van Onesimus.

<sup>9</sup> Zie Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave-ownership*, pag. 170.

<sup>10</sup> F.F. Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians, The New International Commentary to the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing Company: 1984), pag 193-196. De mogelijkheid dat de brief tijdens Paulus' gevangenschap in Caesarea is geschreven, wordt door Bruce en ook door andere auteurs wel genoemd maar van deze mogelijkheid wordt over het algemeen niet uitgegaan.

<sup>11</sup> Vergelijk bijv. Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, pag. 215.

Hoe de relatie tussen Paulus en Filemon precies is geweest, is niet geheel duidelijk. Van Eck stelt dat uit de aanspraak als ‘geliefde’ niet zonder meer kan worden opgemaakt dat Paulus Filemon al kende,<sup>12</sup> maar overigens wordt er in de literatuur vanuit gegaan dat de relatie tussen Paulus en Filemon meer dan alleen formeel van aard was.<sup>13</sup> In vers 19 noemt Paulus immers dat Filemon zichzelf schuldig is aan Paulus – een uitdrukking waarmee Paulus waarschijnlijk doelt op het feit dat Filemon, net als Onesimus (!), door de prediking van Paulus tot bekering is gekomen. Daarop volgend heeft Filemon waarschijnlijk ook een taak gehad in de verspreiding van het Evangelie (zie vers 1), hoewel hij deze taak (redelijk) onafhankelijk van Paulus kan hebben uitgevoerd.

### **Genre van de brief**

Hoewel de brief aan Filemon veel korter is dan andere brieven van Paulus, bevat deze alle standaardelementen van een brief: opschrift, adressering en groet (1-3); inleiding, waarin bij Paulus meestal al een vooruitblik op het hoofdthema voorkomt (4-7); hoofddeel met aanleiding en argumenten voor een verzoek (8-16); conclusie en afronding (17-22); en een afsluiting met enkele groeten.<sup>14</sup> De brief aan Filemon is nader te typeren als een aanbevelingsbrief of heeft in ieder geval kenmerken van een aanbevelingsbrief.<sup>15</sup> Klauck geeft een schematische weergave van de kenmerken van een aanbevelingsbrief, waaruit blijkt dat een dergelijke brief een driehoeksverhouding veronderstelt tussen de schrijver (A), de ontvanger (B) en de aanbevolen persoon (C), waarbij in ieder geval tussen A en B en A en C al een relatie bestaat en A een relatie tussen B en C tot stand wil laten komen of een al tussen hen bestaande relatie wil herstellen of versterken. Daarbij zijn de volgende vier elementen in zo’n aanbevelingsbrief relevant:

1. ‘Establishment of the personal integrity of the recommendee (C), who often delivers the letter.
2. Explanation of the special relationship that exists between the recommendee (C) and the letter writer (A), whether that relationship exists because of family ties, friendship, business dealings, or other activities.
3. Reminder of the existing bond of friendship and trust between the letter writer (A) and the recipient (B).
4. Request to the recipient (B), for the sake of his friendship with the writer (A), to receive the recommendee (C) graciously and to extend to him the same warm feelings that are felt toward the writer.’<sup>16</sup>

Toegepast op de brief aan Filemon zijn de verschillende elementen als volgt te onderscheiden:

1. In vers 11 zegt Paulus iets over de houding van Onesimus. Aan de integriteit van Onesimus mocht voorheen worden getwijfeld; hij was immers ‘onnuttig’ voor Filemon en dat erkent Paulus ook. Daarin heeft echter een verandering plaatsgevonden: Onesimus is nu nuttig voor zowel Paulus als Filemon.

---

<sup>12</sup> J. van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, Commentaar Nieuwe Testament, Kampen (Kok: 2007), pag. 244. Van Eck hangt veel op aan het feit dat Paulus schrijft dat hij van het geloof en de liefde van Filemon heeft *gehoord*. Dit zou Paulus niet hebben geschreven als hij de liefde en het geloof van Filemon uit eigen ervaring kende.

<sup>13</sup> Zo bijv. D.E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia (The Westminster Press: 1987), pag. 186: ‘The longer thanksgiving of Philemon and 1 Thessalonians reflect cordial relations.’

<sup>14</sup> Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, pag. 211.

<sup>15</sup> H.J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament*, Waco (Baylor University Press: 2006), pag. 329.

<sup>16</sup> Klauck, *Ancient Letters and the New Testament*, pag. 73-74.

2. Dat Onesimus het echter niet zonder meer van Paulus' woorden over zijn persoonlijke integriteit kan laten afhangen, blijkt uit het eerste punt. Veel belangrijker is daarom de relatie waarin Onesimus en Paulus zich tot elkaar bevinden. De verhouding tussen Paulus en Onesimus wordt door Paulus breed uitgemeten: Onesimus is Paulus' kind (10), zijn eigen hart (12) en een geliefde broeder van Paulus (16).
3. Paulus geeft ook blijk van de bestaande relatie tussen hem en Filemon. Paulus noemt Filemon 'de geliefde' (1), de 'medearbeider' (1), zijn 'broeder' (7 en 20) en 'medegelovige' (17).
4. Paulus verzoekt Filemon om Onesimus te ontvangen zoals Filemon Paulus zelf zou hebben ontvangen (17).

De brief van Paulus aan Filemon heeft dus duidelijk kenmerken van een aanbevelingsbrief waarin Paulus zich ten doel stelt de relatie tussen Filemon en Onesimus te herstellen. Maar mogelijk heeft Paulus meer dan alleen herstel voor ogen.

### **Exegese**

Hoewel het hoofddeel van de brief, vanaf vers 8, de meeste aandacht vraagt, worden in de voorgaande verzen enkele motieven genoemd die verderop in de brief terugkeren. Het gevangenschapmotief waarmee de brief begint (Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, vers 1) komt in vers 9 terug om Paulus te tekenen als iemand die de missie van de verkondiging van het Evangelie tot op de consequenties daarvan volbrengt, zodat Filemon een verzoek van hem op grond van de christelijke liefde niet zonder meer kan weigeren. In vers 10 noemt Paulus zijn gevangenschap als de situatie waarin Onesimus door Paulus' verkondiging tot geloof is gekomen. Het zwaartepunt van dit motief ligt echter bij vers 13, waar Paulus zijn eigenlijke bedoelingen met Onesimus beschrijft (ἐβουλόμην maakt duidelijk dat de wens die Paulus had (namelijk om Onesimus bij zich te houden) volkomen vervulbaar was, maar dat Paulus om bepaalde redenen (vers 14) de vervulling van zijn wens bewust achterwege heeft gelaten)<sup>17</sup>: in zijn gevangenschap kon Paulus diensten zoals die van Onesimus goed gebruiken en vanwege het karakter van die gevangenschap zou het ook een bijdrage zijn aan de missie van Paulus.

Paulus noemt Filemon 'de geliefde' (1). Andersom staat de liefde van Filemon (voor de heiligen)<sup>18</sup> (zie vers 5 en 7) centraal in de dankzegging van Paulus. Deze liefde (steeds: ἀγάπη) vormt de grond voor het verzoek van Paulus (9).<sup>19</sup> Dat geldt ook voor de gemeenschap of verbondenheid (κοινωνία) van het geloof van Filemon (6): Paulus vraagt Filemon om Onesimus net zo te ontvangen als hij Paulus zou hebben ontvangen: 'Indien u dan met mij gemeenschap hebt...' (17). En net zoals het innerlijke (τὰ σπλάγχνα) van al de heiligen door Filemon is versterkt (7), vraagt Paulus aan Filemon of hij Paulus' innerlijk ook wil versterken (20). Kortom, Paulus vraagt aan Filemon om opnieuw datgene te laten gebeuren waarvoor Paulus God al had gedankt (4).

<sup>17</sup> Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 2001, §359<sup>5</sup>.

<sup>18</sup> Hier is sprake van een chiasme: een zinstructuur waarin het patroon a-b, b-a te zien is. In vers 5 betekent dit dat τὴν ἀγάπην verbonden wordt aan εἰς πάντας τοὺς ἁγίους en τὴν πίστιν aan πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν. Het gebruik van een chiasme zorgt voor een beter begrip van de zin(sconstructie), maar functioneert als stijlfiguur ook om de betekenis van het zinsdeel dat in chiasmatische vorm staat, te benadrukken. Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 2001, §477<sup>5</sup> en Syllabus voor Exegese Nieuwe Testament I, Briefliteratuur, J.H.L. Krans, 2009, pag. 75.

<sup>19</sup> P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, *Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1982), pag. 289.

Tegelijk bevat deze dankzegging ook een element van voorbede (ὄπωϛ, vers 6). Er is geen eenduidigheid over de betekenis van de verschillende zinsdelen (met name van de frase ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου) en hun combinatie in dit vers: O'Brien en Bruce interpreteren ἡ κοινωνία als een houding van generositeit of welwillende vrijgevigheid van Filemon die voortvloeit vanuit zijn geloof en waarin andere gelovigen delen (zie vers 7). De strekking van de voorbede in de context van deze brief is dan dat het verzoek dat Paulus verderop in deze brief aan Filemon neerlegt, door Filemon met diezelfde welwillendheid wordt beantwoord. Op die manier draagt de genereuze houding die voortvloeit uit het geloof van Filemon bij aan het begrijpen en ervaren van al het goede waarin de gelovigen in Christus delen.<sup>20</sup> Anderen interpreteren ἡ κοινωνία als het deelhebben aan het geloof (zo Stuhlmacher)<sup>21</sup> of de gedeelde ervaring van het geloof (Dunn).<sup>22</sup> Volgens Stuhlmacher leidt het deelhebben aan het geloof (en daardoor aan een nieuwe heilsorde) tot het kennen van de wil van God – en in casu betekent dit dat Filemon ook zal begrijpen hoe God wil dat hij handelt t.a.v. Onesimus. Volgens Dunn krijgt de (door de gelovigen) gedeelde ervaring van het geloof hier gestalte door het lezen van de brief en de reactie van Filemon en van de gemeente op die brief. In ieder geval houdt deze voorbede verband met het verzoek dat Paulus aan Filemon gaat voorleggen.

Als laatste noem ik dat de brief, hoewel het een particuliere kwestie betreft, ook aan anderen is geadresseerd. Naast Filemon worden niet alleen Apfia en Archippus, die vermoedelijk familie (resp. de vrouw en zoon?) van Filemon zijn geweest, aangeschreven maar ook de huisgemeente – de brief zal vermoedelijk in een samenkomst van de gemeente zijn voorgelezen.<sup>23</sup> Hoewel niemand van de gelovigen Filemon zijn rechten op Onesimus kon ontnemen, is er mogelijk wel een (passieve) morele druk vanuit de gemeente geweest waar Filemon rekening mee moest houden. Vermoedelijk heeft Paulus in het opstellen van deze brief ook de context van de gemeente voor ogen gehad en heeft hij daarom zo geformuleerd dat Filemon (als gastheer van de gemeente) niet in zijn positie als rechtmatige eigenaar van Onesimus werd aangetast maar toch ook duidelijk begreep welke keuze Paulus voor ogen heeft staan.<sup>24</sup>

In vers 8 en 9 bouwt Paulus verder op wat hij over Filemon had geschreven, namelijk dat hij een man is van wie de liefde naar medegelovigen blijkt (5 en 7) en waar Paulus God en Filemon voor dankt. In plaats van op te dragen wat Filemon zou moeten doen (waartoe Paulus zowel als medegelovige van Filemon als vanuit zijn gezag als apostel van Jezus Christus veel vrijmoedigheid heeft (immers: ἐν Χριστῷ) – en hoewel Paulus deze vrijmoedigheid niet gebruikt, roept hij zijn positie t.a.v. Filemon wel in gedachten)<sup>25</sup> doet Paulus een verzoek. Zowel de gemeenschappelijke liefde als specifiek de

<sup>20</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 279-281: '... your generosity, which arises from your faith...' en Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, pag. 207-209: '...the liberality which is the expression of your faith...'

<sup>21</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 32-34.

<sup>22</sup> J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans: 1996), pag. 318-320.

<sup>23</sup> Zo bijv. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, pag. 327.

<sup>24</sup> Idem: '... Paul knew Philemon as modern commentaries cannot and no doubt had a good idea of how Philemon was likely to react to such sentiments being read in public in the church of which he was a member as well as leader.'

<sup>25</sup> παρρησία, vrijmoedigheid, duidt op een zekere onbeschoortheid of onverschrokkenheid om t.a.v. gelijkgezinden of t.a.v. anderen in een hogere (sociale) positie iets te zeggen of te vragen. In het Griekse staatssysteem betekende het dat iemand het recht had om vrijuit te zeggen wat hij wilde en zich tegelijk ook vrij voelde om dat daadwerkelijk te zeggen. Mogelijk speelt bij Paulus ook zijn apostolische gezag mee, waardoor hij ten aanzien van ieder vrijmoedigheid heeft om te spreken – welke status die persoon dan ook heeft. Zie O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 288; verder ook Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, pag. 1274. J. van Eck, *Kolossenzen en Filemon, Commentaar Nieuwe Testament*, Kampen (Kok: 2007), pag. 253. τὸ ἀνήκον duidt op wat men 'behoort te doen', dat dan ook daadwerkelijk gedaan moet worden

liefde van Filemon geven Paulus vertrouwen om dit verzoek te doen, waarop Filemon in vrijheid (want in liefde) kan reageren. Dat Paulus zichzelf opnieuw introduceert als ambassadeur en als gevangene van Christus Jezus, waarbij dat laatste meer een eretitel is dan een schande, benadrukt nog eens de bewuste keuze van Paulus om af te zien van een bevel en een verzoek te doen.

In vers 10 en 11 noemt Paulus over wie het verzoek gaat, namelijk over Onesimus. Het is de eerste keer dat Paulus de naam van Onesimus noemt en in zijn positieve formulering anticipeert hij op Filemons mogelijke reactie.<sup>26</sup> Opvallend is dat niet de relatie tussen Filemon en Onesimus wordt benoemd ('ik verzoek u betreffende uw slaaf Onesimus') maar de relatie tussen Paulus en Onesimus: 'mijn kind' – een beeld dat Paulus vaker gebruikt voor mensen die door zijn prediking tot geloof zijn gekomen. Onesimus is blijkbaar veel voor Paulus gaan betekenen (zie ook 11, 12, 16). Bovendien: als Onesimus ook tot geloof is gekomen door Paulus' prediking zoals dat voor Filemon ook lijkt te gelden (19)<sup>27</sup> zijn zij broeders van elkaar (zie ook 16). In vers 10 krijgt de verbondenheid door het geloof in Christus de voorrang boven de relatie van slaaf en eigenaar. Die relatie wordt overigens in vers 11 wel benoemd: Paulus erkent dat Onesimus voorheen ('ooit', om daarmee aan te geven dat hiervan nu zeker geen sprake meer is) onbruikbaar was voor Filemon. (Overigens is de onbruikbaarheid van Onesimus een bezwaar tegen de these dat Onesimus door Filemon naar Paulus zou zijn gestuurd om hem te assisteren in zijn gevangenschap: waarom zou Filemon een onbruikbare slaaf sturen?) Nú echter – vermoedelijk na zijn bekering – is Onesimus bruikbaar en nuttig geworden. Blijkbaar heeft de bekering van Onesimus ook een mentaliteitsverandering bij hem teweeggebracht. In contrast met vers 10 staat in vers 11 nu het recht van Filemon als eigenaar van Onesimus voorop: 'nu is hij voor u ... bruikbaar.'

Voor Paulus zélf is Onesimus echter ook van nut. De Griekse tekst laat goed zien dat de nadruk eigenlijk op de bruikbaarheid van Onesimus voor Paulus komt te liggen. Waar sprake had kunnen zijn van een parallelisme wordt dat doorbroken door het *καὶ ἐμοὶ*; 'en ook voor mij'. Deze vorm van het persoonlijk voornaamwoord heeft daarbij een beklemtonende functie.

τόν ποτέ	σοι		ἄχρηστον
νυνὶ δὲ [καὶ]	σοὶ	καὶ ἐμοὶ	εὐχρηστον

De bruikbaarheid van Onesimus voor Paulus blijkt ook uit diens eigenlijke bedoelingen met Onesimus (zie vers 13: *die ik bij mij wilde houden zodat hij mij namens u zou kunnen dien in de gevangenschap van het Evangelie*). Blijkbaar had Paulus de veranderde houding van Onesimus zelf ook ervaren. Toch zendt Paulus Onesimus terug (12), waarbij de nauwe identificatie opvalt van Onesimus met Paulus' eigen innerlijk of hart, d.w.z. dat Paulus als het ware in de persoon van Onesimus terugkomt bij Filemon om diens liefde en handelen vanuit de gemeenschap van zijn geloof te ervaren (zie ook vers 17, 'ontvang hem zoals mij', en vers 20, waar *μου τὰ σπλάγχνα* gelijk staat aan *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα* in vers 12, waar Onesimus ermee wordt bedoeld).<sup>28</sup> Hoewel Paulus Onesimus überhaupt niet bij zich had mogen houden omdat Filemon nu eenmaal de wettige eigenaar van Onesimus is,

---

omdat dit 'behoren' een zekere verplichting in zich heeft. Als men het woord meer caustisch benaderd en men de betekenis uitlegt in de context van de brief aan Filemon, heeft het meer de betekenis van 'wat het juiste is om te doen'. Schlier, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von G. Kittel, Stuttgart (W. Kolhammer GmbH: 1966), I, pag. 361 en O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 288.

<sup>26</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 291.

<sup>27</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 301.

<sup>28</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 293.

noemt Paulus dat niet als reden. Paulus heeft er bewust van afgezien (vgl. ἐβουλόμην, zie hierboven) om Onesimus bij zich te houden. Paulus plaatst Filemon niet voor een (bijna) voldongen feit (door Onesimus bijv. vooralsnog bij zich te houden), maar laat ruimte voor diens instemming (τῆς σῆς γνώμης) zodat Filemon, als hij ervoor kiest om het goede te doen, dat uit vrijwilligheid en niet onder dwang doet. ‘Het goede’ (τὸ ἀγαθόν), waarmee Paulus teruggrijpt op vers 6 waar hij bidt dat het delen van (de daden die voortvloeien uit) het geloof van Filemon zal bijdragen tot een beter begrip van *het goede* dat in Christus in de gelovigen is, wordt niet gespecificeerd. Paulus zal een beslissing in de lijn van zijn eigen bedoeling (vers 13) in gedachten hebben gehad, maar dat lijkt niet de enige mogelijke invulling van ‘het goede’ te zijn: vanaf vers 15 richt Paulus zich op het herstel van de relatie tussen Filemon en Onesimus en noemt hij zijn eigenlijke bedoeling (13) niet meer.<sup>29</sup>

In vers 15 introduceert Paulus een ander perspectief op de periode dat Onesimus bij Filemon vandaan was. Misschien (het is mogelijk, niet zeker) lag hier een bedoeling achter. Paulus lijkt hiermee een bedoeling van God te impliceren; God is dan de geïmpliceerde Actor bij het passieve ἐχωρίσθη.<sup>30</sup> In ieder geval heeft de periode dat Onesimus bij Filemon vandaan was ertoe geleid dat hij Paulus heeft ontmoet en tot geloof is gekomen; en bovendien komt Onesimus terug bij Filemon (zelfs meer bruikbaar dan hij voorheen was, zie vers 11). Mogelijk was het Gods bedoeling dat Filemon op deze manier zijn slaaf terug zou krijgen.<sup>31</sup> Tegelijk geeft Paulus in vers 16 een diepere betekenis aan het ‘voor altijd terug hebben’ (15): Filemon ontvangt Onesimus niet meer of niet langer in de hoedanigheid van slaaf, maar als meer dan dat namelijk als een geliefde broeder. Daarmee zegt Paulus niet dat Onesimus nu geen slaaf meer is: het woord ὡς wijst op de hoedanigheid of eigenschap van Onesimus die in deze context niet meer telt, namelijk dat hij een slaaf is.<sup>32</sup> ἀδελφὸν ἀγαπητόν staat vanwege ἀλλ’ ὑπὲρ niet slechts in tegenstelling tot δοῦλον, maar is ook van grotere waarde. Onesimus staat nu t.o.v. Paulus in dezelfde verhouding als Filemon (die door Paulus in vers 1 en vers 7 resp. ‘geliefde’ en ‘broeder’ wordt genoemd) en daarmee komen Filemon en Onesimus ook in deze verhouding tot elkaar te staan. Dat schrijft Paulus ook aan Filemon: *vooral voor mij en hoeveel meer dan voor u*. Misschien gebruikt Paulus het woord μάλιστα vooral vanwege de retorische kracht ervan (want in een verhogende betekenis)<sup>33</sup> maar het kan ook zijn dat de verhouding tussen Paulus en Onesimus inderdaad erg goed is geworden. Voor Paulus is Onesimus een geliefde broeder, maar dat geldt nu voor Filemon in een dubbele zin: *hoeveel meer dan voor u*, zowel in de normale menselijke verhouding (ἐν σαρκὶ) als ook in geestelijk opzicht (ἐν κυρίῳ). Voor de betekenis van vers 16 is het van belang om te zien dat ἐν σαρκὶ en ἐν κυρίῳ niet exclusief

<sup>29</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 41.

<sup>30</sup> Zo diverse commentaren, o.a. O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 295; Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, pag. 333; Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, pag. 216.

<sup>31</sup> ἀπέχω heeft o.a. een financieel-juridische betekenis waarmee het voldoen van wat verschuldigd is wordt aangeduid. Zie Hanse, TWNT II, pag. 829. Dit financiële aspect blijft overigens van kracht; volgens het Grieks-Romeinse recht zou Onesimus in het geval hij door Filemon vrijgelaten zou worden, in een patroon-cliënt verhouding tot Filemon komen te staan. Daarbij zou hij dan ook financiële verplichtingen op zich moeten nemen. Zie hoofdstuk 2 van deze scriptie en vergelijk ook Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, pag. 335-336.

<sup>32</sup> Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, pag. 1791 (ὡς). O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 296-297 brengt deze nuance zo onder woorden: ‘whether Onesimus remained slave or not, he could no longer be regarded as a slave.’ Zo niet Bruce, die in deze woorden van Paulus leest dat Paulus ‘writes as one who assumes that Philemon will do the decent thing – that he will take legal steps to change the master-slave relationship.’ Bruce, *The epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, pag. 217. Bruce gaat echter te eenzijdig uit van de gedachte dat Paulus graag wil dat Filemon Onesimus vrijlaat. Die gedachte is niet onterecht, maar mijns inziens laat Paulus meerdere mogelijkheden open.

<sup>33</sup> De vorm is die van een overtreffende trap (superlatief), maar uit de context (zie πόσῳ δὲ μᾶλλον) blijkt dat de betekenis elatief is. Zie ook O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 298.

tegenover elkaar staan: beiden zijn actueel. Maar uit de brief valt wel af te leiden dat het gedeelde geloof in Christus de menselijke/sociale verhouding van Filemon en Onesimus doortrekt. Het is immers juist doordat Onesimus tot geloof is gekomen dat Filemon hem terugkrijgt, nu echter niet langer als slaaf maar als een geliefde broeder.

Eerder werd duidelijk dat Paulus het recht van Filemon t.o.v. Onesimus erkent (vers 14) en dat Paulus de beslissing voor de toekomst van Onesimus aan Filemon overlaat. Hij heeft zijn eigen voorkeur, namelijk dat Onesimus hem kan helpen (in de omstandigheden waarin Paulus zich nu bevindt) in dienst van het Evangelie (vers 13) – maar dat impliceert niet zonder meer dat Filemon Onesimus dan vrij zou moeten laten (zoals Bruce meent, zie voetnoot 32): Filemon zou Onesimus ook met een opdracht naar Paulus kunnen sturen. Maar deze dienst aan Paulus en ten diepste aan Christus (al dan niet gecombineerd met vrijheid) is niet de enige mogelijkheid om het goede te doen. Het verzoek van Paulus is immers ‘slechts’: *ontvang hem zoals mij* (17). Stuhlmacher wijst op de ‘Haustafeln’ die in andere (latere) brieven van het Nieuwe Testament zijn te vinden en waarin aanwijzingen worden gegeven voor de verhoudingen tussen slaven en hun eigenaren in de christelijke gemeente: daaruit blijkt dat een gedeeld geloof niet betekent dat slaven direct moeten worden vrijgelaten (wel dat de eenheid in Christus implicaties heeft voor de manier waarop slaven en eigenaren met elkaar omgaan).<sup>34</sup> Die mogelijkheid staat dus ook open voor Filemon – zo kan hij invulling geven aan de verhouding ‘in het vlees’, als die invulling maar leidt tot ‘het goede’ in het licht van de gemeenschap van gelovigen met elkaar en met Christus (zie ook vers 6).

Dat Paulus meerdere mogelijkheden open laat m.b.t. Onesimus is niet slechts om recht te doen aan Filemons positie als eigenaar, maar heeft ook als reden dat de eenheid in Christus niet een eenduidige richting wijst. 1 Korinthe 7 is hierbij van belang: om als christen te leven is niet een bepaalde levenssituatie van belang. *Wie in de Heer geroepen is als slaaf, is een vrijgemaakt persoon van de Heer, zoals wie geroepen is als vrij persoon, een slaaf is van Christus (1 Kor. 7:22)*. Daaruit vloeit voort dat in dienst van Christus en in zijn gemeente slaven en vrijen geheel gelijk aan elkaar zijn.<sup>35</sup> Dat geldt dus ook in deze brief aan Filemon: het gaat niet hoofdzakelijk om Onesimus’ vrijheid maar om onderlinge broederschap op basis van het gedeelde geloof in Christus.<sup>36</sup>

In vers 17 valt opnieuw de identificatie van Paulus met Onesimus op (vergelijk ook vers 12): het verzoek is om Onesimus te ontvangen zoals Filemon Paulus zou ontvangen. Paulus baseert dat verzoek op de onderlinge gemeenschap tussen Paulus en Filemon. Die gemeenschap (κοινωνόν) bestaat in het gedeelde geloof in Jezus Christus.<sup>37</sup> Als dit de basis vormt van waaruit Filemon Paulus zelf als broeder zou ontvangen, dan wil Paulus dat Onesimus op deze zelfde basis wordt ontvangen. Daarmee beoogt Paulus de verzoening in de relatie tussen Onesimus en Filemon tot stand te brengen (zie ‘genre van de brief’) maar het is ook een meer algemene opdracht voor gelovigen (Rom 15:7

<sup>34</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 42-43.

<sup>35</sup> Zie ook Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 42.

<sup>36</sup> O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 297.

<sup>37</sup> O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 297 noemt dat het woord κοινωνόν ook in de zakenwereld gebruikt werd voor mensen die een gezamenlijk bedrijf voerden of gedeelde zakelijke belangen behartigden. Mogelijk werkt die betekenis ook door in deze brief aan Filemon en doelt Paulus met de ‘gemeenschap’ niet alleen op het gedeelde geloof maar ook op het feit dat Filemon ‘medearbeider’ is (vers 1). De gemeenschap in het geloof is dan de basis voor het gedeelde ‘werkveld’. Als dit hier geldt zou de identificatie van Paulus met Onesimus niet alleen betekenen dat Filemon Onesimus als een broeder moet ontvangen, maar ook als een medearbeider in dienst van Christus. Als dat het geval is, spitst Paulus zijn verzoek ook in vers 17 toch toe op zijn eigenlijke bedoeling (vers 13).

ontvang elkaar zoals ook Christus jullie heeft ontvangen). Opvallend is de mate van identificatie van Paulus met Onesimus. Stuhlmacher ziet hier – en mijns inziens terecht – een voorbeeld van hoe Paulus zijn eigen opvattingen over christelijke eenheid (vgl. Gal. 3:27 vv.) tot in de consequentie ervan doorvoert.<sup>38</sup> *Ontvang hem zoals mij* – en dat werkt door tot in vers 18 en 19, waar Paulus zijn identificatie met Onesimus ook laat gelden voor de mogelijke financieel-juridische afwikkeling van de kwestie rondom Onesimus (ἀποτίσω, vers 19, is een juridische term voor het terugbetalen van wat verschuldigd is).<sup>39</sup> Wat die verzen betreft: de schade, ook aangeduid als ‘onrecht’ of ‘wat hij schuldig is’ zal vooral financieel van aard zijn geweest vanwege de misgelopen inkomsten uit arbeid van Onesimus en mogelijk ook door diefstal of andere schade die Onesimus heeft gepleegd of veroorzaakt. Paulus stelt zich eigenhandig (19a) garant, maar merkt ook subtiel<sup>40</sup> op dat Filemon meer aan Paulus te danken heeft dan de schade die hij geleden heeft door Onesimus waard is, namelijk dat Filemon zichzelf aan Paulus schuldig is. Daarmee lijkt Paulus te bedoelen dat Filemon, net als dat bij Onesimus het geval is geweest, door toedoen van Paulus tot geloof is gekomen.

In vers 20 rondt Paulus zijn verzoek af. Hij spoort Filemon nog een keer aan om het goede te doen (14), zodat Paulus zich over hem kan verblijden ‘in de Heer’ (20). Daarmee lijkt Paulus nog eenmaal terug te grijpen op vers 6: wat Filemon zou moeten doen, staat in het kader van de verbondenheid door het geloof in Christus die de hoogste Heer is, ook over Filemon. De frase ἐγώ σου ὀναίμην refereert, in combinatie met ἀνάπασόν μου τὰ σπλάγχνα uit het vervolg van vers 20 aan vers 7, waar Paulus zijn eigen vreugde en vertroosting noemt omdat τὰ σπλάγχνα τῶν ἀγίων ἀναπέπνυται door Filemon. Hier vraagt Paulus om hetzelfde in deze situatie (versterk mijn binnenste) maar vanuit vers 12 wordt ook de identificatie van Onesimus met Paulus’ τὰ ἐμὰ σπλάγχνα meegenomen in de betekenis van σπλάγχνα in vers 20. Paulus roept Filemon op om opnieuw te doen wat hij al eerder had gedaan (7) door nu goed te doen aan Onesimus (i.c.m. vers 12).

In vers 21 spreekt Paulus opeens met meer autoriteit dan in het voorgaande deel en heeft hij het over gehoorzaamheid (τῆ ὑπακοῇ σου). Dat lijkt in strijd met bijv. vers 8 en 9, maar Stuhlmacher wijst erop dat het verzoek van Paulus tot doel had Filemon aan te sporen om te doen wat voor hem als christen het goede is, om Gods wil te doen (vergelijk ook Stuhlmacher bij vers 6). Als apostel van Christus heeft Paulus dat steeds voor ogen gehad en hij vertrouwt er nu ook op dat Filemon zal gehoorzamen – niet zozeer aan Paulus’ verzoek maar veel meer aan de wil van God.<sup>41</sup> In dat vertrouwen heeft Paulus zijn verzoek aan Filemon voorgelegd en op basis daarvan schrijft Paulus ‘dat hij weet dat Filemon meer zal doen dan wat Paulus zegt.’ De dank die Paulus eerder in de brief over de liefde en het geloof van Filemon uitsprekt, laat vermoeden dat Paulus deze woorden niet als pressiemiddel gebruikt maar er ook echt op vertrouwt dat Filemon zijn verzoek ‘royaal’ zal inwilligen. Omdat het eigenlijke verzoek alleen de ontvangst van Onesimus betreft (vers 17) bestaat het ‘meer dan dat’ vermoedelijk uit wat Paulus in vers 13 al noemde: de vrijstelling (en misschien zelfs vrijlating) van Onesimus zodat die Paulus kan dienen tijdens zijn gevangenschap. De mogelijkheid dat

<sup>38</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 49.

<sup>39</sup> Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, pag. 203 (ἀποτίσω).

<sup>40</sup> Er is sprake van een zogenaemde epidiorthose, een stijlfiguur die gebruikt wordt om een in de directe omgeving geschreven gedeelte in het juiste licht te plaatsen. In vers 19 gaat het om de frase ἵνα μὴ λέγω, Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik*, 2001, §495<sup>12</sup>. O’Brien, die deels Vincent, ICC, citeert geeft een verduidelijking: ‘In the opening words [...] a sort of elliptical construction is employed “in which the writer delicately protests against saying something which he nevertheless does say”’. O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 301.

<sup>41</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 52.

Paulus ‘door jullie gebeden’ aan de gemeente wordt teruggegeven, d.w.z. dat hij wordt vrijgelaten, en bij Filemon zal verblijven (22) impliceert dat Paulus met eigen ogen zou kunnen zien wat Filemon in de kwestie rond Onesimus heeft besloten<sup>42</sup> – ook als Filemon besluit om Onesimus *niet* terug te sturen naar Paulus. Die mogelijkheid geeft aan het verzoek van Paulus extra gewicht.

De groeten in de verzen 23 en 24 zijn aan Filemon persoonlijk gericht (Ἀσπάζεταί σε) en lijken te impliceren dat deze naaste medewerkers van Paulus ook afweten van het verzoek van Paulus m.b.t. Onesimus – en dat zij ook benieuwd zijn naar de reactie van Filemon. De slotgroet en zegenwens aan het einde van de brief is wel aan de gehele huisgemeente gericht – ook aan de kant van Filemon zijn medegelovigen, ‘heiligen’, die door het lezen van deze brief op de hoogte zijn gebracht van Paulus’ verzoek.

### **Conclusie**

Ook in deze brief blijkt hoe fundamenteel voor Paulus de eenheid is die er is tussen gelovigen op grond van hun verbondenheid aan Christus. Die eenheid overstijgt het verschil in status tussen een slaaf en zijn eigenaar en de door dat verschil gekenmerkte verhouding tussen die beiden. Onesimus is voor zijn meester een broeder geworden, ‘meer dan een slaaf’. En Paulus, de apostel, identificeert zich geheel met de slaaf, Onesimus: ‘ontvang hem zoals mij’. Toch is deze eenheid in Christus voor Paulus geen grond om de vrijheid van Onesimus te eisen. Vrijheid van de slaaf Onesimus lijkt wel Paulus’ voorkeur te hebben, maar het verzoek dat hij doet op grond van de christelijke liefde laat nadrukkelijk de ruimte aan Filemon om naar eigen inzicht te handelen en dus ook om ervoor te kiezen Onesimus niet vrij te laten. Daar komt nog bij dat de voorkeur van Paulus in dit geval ingegeven lijkt te zijn door het persoonlijke belang dat hij van het werk van Onesimus kan ondervinden.

In ieder geval kan de conclusie aan de hand van deze brief mijns inziens *niet* zijn dat ‘broederschap in Christus’ betekent dat gelovige slaveneigenaren hun gelovige slaven moeten vrijlaten. Paulus lijkt vrijlating te schetsen als één van de mogelijke manieren waarop Filemon invulling kan geven aan ‘het goede’; niet als de enige manier. Het recht van een eigenaar t.a.v. zijn slaaf wordt hem door de eenheid in Christus niet afgenomen. Wel worden de verhoudingen tussen een slaaf en zijn eigenaar, of dat nu een meester-slaaf relatie blijft of dat de slaaf wordt vrijgelaten, beheerst door de onderlinge liefde vanuit het geloof in Christus, waaraan voor alle gelovigen geldende parenesis in de verschillende brieven invulling geeft. Daarom kan Paulus Filemon verzoeken om Onesimus te ontvangen als broeder, ook als hij onrecht heeft begaan.

---

<sup>42</sup> Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, pag. 54; O’Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 306.

## Paulus en slavernij: een compleet beeld – conclusie

*Welke consequenties heeft de eenheid in Christus tussen gelovigen volgens Paulus voor de sociale verhoudingen tussen slaven en hun eigenaren?*

De eenheid die er is tussen gelovigen is *in Christus*. Uit de exegese van de brief aan de Galaten bleek dat het zijn ‘in Christus’ bij Paulus de overgang betekent vanuit het domein van de eerste ‘oermens’ Adam naar het domein van Christus. Die overgang heeft plaatsgevonden toen God deze mensen riep (1 Kor. 7:17) en werd gemarkeerd door de doop, zowel die met het water (Gal. 3:27) als met de Heilige Geest (1 Kor. 12:13). In dit domein van Christus is Hij Heer en staat iedere gelovige ten opzichte van Christus in eenzelfde verhouding: de verschillende levenssituaties zijn niet van belang in de verhouding tot Hem (1 Kor. 7:17-24, meer specifiek bijv. vers 22). En dat werkt ook door in de verhouding van gelovigen ten opzichte van elkaar. Alle gelovigen delen in eenzelfde Geest en maken door die Geest deel uit van het ene lichaam, Christus. Welke verschillen er ook zijn, de gelovigen zijn één met elkaar (1 Kor. 12). In Galaten 3 drukt Paulus zich nog sterker uit: in Christus is er geen onderscheid, geen verschil meer: *jullie allen zijn één in Christus*. Een gelovige slaaf en diens gelovige eigenaar zijn één in Christus: hun hoedanigheid van slaaf of slaveneigenaar speelt geen rol meer, zij zijn broeders (en/of zusters) van elkaar (Filemon vers 16).

Deze eenheid in Christus betekent voor een *slaaf* de overgang van het domein van zijn aardse eigenaar, waarin deze een absoluut recht en totale zeggenschap had over heel het bestaan van de slaaf (zie hoofdstuk 2), naar het domein van Christus waarin – in het geval ook zijn eigenaar tot geloof was gekomen – de slaaf een gelijke is van zijn slaveneigenaar en zij beiden onder de ‘zeggenschap’ van de Heer Jezus Christus staan. Dát is de ‘uitgangspositie’ die Paulus beschrijft en van waaruit verdere consequenties zouden kunnen worden getrokken ten aanzien van de sociale verhouding tussen slaven en hun eigenaren.

In het aanwijzen van de consequenties voor de concrete sociale verhoudingen is Paulus echter terughoudend. Nu gaf de context van drie van de vier bestudeerde perikopen voor Paulus ook geen aanleiding om op deze consequenties in te gaan, hoewel Paulus in 1 Korinthe 7:21 (en in mindere mate ook 23) zijn voorkeur lijkt te geven voor vrijheid boven slavendienst. Die voorkeur klinkt overigens door in een aansporing aan slaven en niet aan slaveneigenaren. Gegeven de juridische status van slaven had Paulus zijn voorkeur beter aan slaveneigenaren kunnen laten doorklinken – mocht hij willen bewerken dat er aan zijn voorkeur gehoor werd gegeven. In ieder geval geeft Paulus in 1 Korinthe 7:21-24 geen heel duidelijke aanwijzing t.a.v. de consequenties voor de sociale verhoudingen.

De brief aan Filemon laat zien dat de eenheid in Christus (in deze brief: broederschap, gemeenschap en onderlinge liefde) voor Paulus geen reden is om vrijheid van een slaaf (zelfs niet in dit specifieke geval) te eisen of zelfs maar te verzoeken – hoewel ook hier Paulus’ voorkeur wel bij vrijheid lijkt te liggen. De eenheid in Christus beheerst de verhouding tussen een slaaf en zijn eigenaar, maar verbreekt die verhouding niet. En tegelijk betekent de eenheid in Christus dat een slaaf en zijn eigenaar met elkaar om dienen te gaan als gelijkwaardige gelovigen in een verhouding waarin de algemene christelijke paretose van toepassing is, die gekenmerkt wordt door de grondhouding van onderlinge liefde, goedheid en onbaatzuchtigheid ten opzichte van elkaar. En dat zal de belangrijkste verandering zijn geweest in de verhouding met zijn eigenaar die een slaaf heeft kunnen bemerken na hun beider binnentreden in het domein van Christus.

## Oók de andere brieven

### **Inleiding**

In deze scriptie heeft het onderzoek zich beperkt tot de zogenoemde onbetwiste brieven van Paulus. Over de andere brieven die de naam van Paulus dragen, bestaat onder wetenschappers discussie of deze brieven wel of niet door Paulus zijn geschreven.<sup>1</sup> Daarbij verschillen Bijbelwetenschappers van mening, maar met name t.o.v. de pastorale brieven (de beide brieven aan Timotheüs en die aan Titus) bestaat een vrij brede consensus deze niet door Paulus zijn geschreven. Als deze brieven, die wel de naam van Paulus dragen, niet door hem geschreven zijn, is sprake van pseudepigrafie (of deuteronimiteit).<sup>2</sup> Daarmee wordt bedoeld dat de schrijver een pseudoniem gebruikt; hij claimt iemand te zijn die hij in werkelijkheid niet is.<sup>3</sup> Dat kon een auteur om verschillende redenen doen, bijvoorbeeld om door het gebruik van een bekende naam zijn werk in de publieke belangstelling te stellen maar ook om de traditie van een vroegere denker of schrijver voort te zetten door geschriften in diens naam te schrijven. In de klassieke oudheid was dit een wijdverspreid verschijnsel – het is dan ook geen vreemde gedachte wanneer wordt verondersteld dat dit bij ‘brieven van Paulus’ ook het geval is geweest. Leerlingen of medewerkers van Paulus zouden dan zijn autoriteit gebruiken om het werk van de apostel in de gemeenten te beschermen tegen bijvoorbeeld dwalingen, of om het werk uit te breiden.

In het pseudepigrafisch onderzoek speelt vergelijking met materiaal van de oorspronkelijke auteur (in dit geval van Paulus) een belangrijke rol, onder andere naar het woordgebruik en schrijfstijl. Ook historische gegevens kunnen worden gebruikt om vast te stellen of mogelijk sprake is van pseudepigrafie. Zo wijzen anachronismen (gebeurtenissen of personen waarvan de oorspronkelijke auteur redelijkerwijze geen kennis had kunnen hebben) in de richting van pseudepigrafie. In het onderzoek naar de brieven van Paulus is daarnaast de vergelijking van zijn theologische en ethische lijnen en begrippen relevant. Hier raak ik aan de vraag die in het kader van deze scriptie aan de orde komt.

Lange tijd echter werden de brieven die nu door veel wetenschappers als pseudo-paulinisch worden beschouwd, als authentiek beschouwd. Deze brieven werden dan ook samen met andere paulinische brieven gebruikt om een beeld te geven van de theologische en ethische lijnen ‘van Paulus’. Zeker met betrekking tot ethische vraagstukken werden vermoedelijke pseudo-paulinische brieven het kader gevormd waarin ook de authentieke brieven van Paulus werden geïntegreerd.<sup>4</sup> Vanuit huidig wetenschappelijk oogpunt werd op deze manier dus een verkeerd beeld van Paulus geschetst: gedachten uit de authentieke brieven en uit de nu als pseudo-paulinisch aangemerkte brieven die

---

<sup>1</sup> Ook van de ‘onbetwiste’ brieven wordt door sommige wetenschappers betwist of deze door Paulus zijn geschreven. Zo heeft de Nederlandse wetenschapper Van Manen van alle brieven het auteurschap van Paulus ontkend – een tamelijk rigoureuze stellingname die overigens niet bijzonder serieus wordt genomen. Bruce, *The Epistle to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, pag. 192.

<sup>2</sup> Hoofdzakelijk wordt de term pseudonimiteit gebruikt. J. Gnlika gebruikt in zijn commentaar (nog) het woord ‘Deuteronymität), zie voor verwijzingen verder in dit hoofdstuk. Voor de hier volgende uiteenzetting volg ik B.D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction tot the Early Christian Writings*, third edition, New York (Oxford University Press: 2004), pag. 372-376.

<sup>3</sup> In het Nieuwtestamentische onderzoek wordt ook veel de specifiek op Paulus gerichte term ‘pseudo-paulinisch’ gebruikt.

<sup>4</sup> A.B. Merz, *The Fictitious Self-Exposition of Paul: How Might Intertextual Theory Suggest a Reformulation of the Hermeneutics of Pseudepigraphy?* (transl. by Brian McNeil), in: *The Intertextuality of the Epistles*, ed. T.L. Brodie, D.R. MacDonald en S.E. Porter, Sheffield (Sheffield Phoenix Press: 2006), pag. 114.

niet altijd goed met elkaar verenigd leken te kunnen worden, werden in één groot 'Paulinisch raamwerk' met elkaar in overeenstemming gebracht.

Dit geldt ook voor het vraagstuk van de verhouding tussen slaven en hun eigenaren. In deze scriptie heb ik immers de onbetwiste brieven van Paulus gebruikt om zijn visie weer te geven, maar ontstaat er mogelijk niet een ander beeld als bijvoorbeeld de inhoud van de brief aan de Kolossensen (vergelijk 3:22-4:1) aan het onderzoeksmateriaal wordt toegevoegd? In het onderstaande zal ik deze vraag trachten te beantwoorden.

Mijn keuze om voor dit hoofdstuk de brief aan de Kolossensen te gebruiken heeft te maken met het feit dat de meningen over het auteurschap van deze brief redelijk gelijk zijn verdeeld over wetenschappers die stellen dat Paulus zelf deze brief heeft geschreven en wetenschappers die dat niet van mening zijn. Verder heeft de brief aan de Kolossensen enkele raakvlakken met de situatie naar aanleiding waarvan Paulus de brief aan Filemon scheef. De naam van Onesimus komt erin voor (4:9) en ook Archippus wordt genoemd (4:17), die samen met Filemon en Apfia ontvanger was van de brief van Paulus aan Filemon. Over Onesimus wordt gezegd dat hij 'uit jullie midden' afkomstig is. De ontvangers van de brief aan de Kolossensen hebben ook een opdracht voor Archippus. Deze twee gegevens dragen er aan bij dat er van wordt uitgegaan dat Filemon in Kolosse woonde en mogelijk deel uitmaakte van de gemeente waaraan de brief aan de Kolossensen is gestuurd. Ook komt in deze brief (zie 3:9-11) mogelijk een deel van de doopformule voor waarover ik bij de exegese van Galaten 3:26-29 uitvoeriger schreef.

In dit hoofdstuk gaat het mij vooral om Kol. 3:22-4:1. Ik geef de exegese van diverse auteurs weer die met elkaar van mening verschillen over de vraag of Paulus wel of niet de auteur was van deze brief. Ik zal daarbij vooral ingaan op die aspecten die een antwoord geven op de vraag wat de betekenis van Kol. 3:22-4:1 nu precies is voor de verhouding tussen slaaf en meester, en hoe deze betekenis zich volgens de betreffende auteurs verhoudt tot wat Paulus in (de andere van) zijn brieven over dit onderwerp schrijft. Kol. 3:22-4:1 maakt deel uit van een zogenaamde 'Haustafel', een lijst met regels voor het huishouden, die in Kol. 3:18 begint en eindigt met 4:1.<sup>5</sup> Eerder schreef Paulus hoe mannen en vrouwen (18-19) en vaders en kinderen (20-21) zich tegenover elkaar moeten gedragen.

### **Werkvertaling**

22 Οἱ δούλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.

Slaven, gehoorzaam jullie aardse heren in alle dingen, niet in slavendienst die voor de ogen zichtbaar is om daarmee mensen te behagen, maar in oprechtheid van hart, in ontzag voor de Heer.

23 ὁ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,

Wat jullie ook doen, werk van harte, als voor de Heer en niet voor mensen,

24 εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε·

omdat jullie weten dat jullie van de Heer als beloning de erfenis zullen ontvangen. Dien (als slaaf) de Heer Christus:

---

<sup>5</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, 215.

25 ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὁ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.

want wie onrecht doet zal het onrecht dat hij gedaan heeft, weer ontvangen, en er is geen aanzien van de persoon.

4:1 Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῶ.

Heren, voorzie de slaven van wat recht en eerlijk is, omdat jullie weten dat ook jullie een Heer in de hemel hebben.

### **Paulus als auteur van de brief aan de Kolossensen**

#### *Van Eck*

Van Eck gaat er van uit dat Paulus zelf de auteur is van deze brief en dat de brief in dezelfde tijd als die aan Filemon is geschreven en bovendien gelijktijdig door Paulus zijn meegegeven aan Tychikus en Onesimus.<sup>6</sup> Dit laatste is niet alleen voor de bepaling van de plaats van adressering van belang, maar is vooral ook van betekenis voor de vraag hoe de kwestie rond Onesimus en de regels die Paulus in Kol. 3:22-4:1 rond de slavendienst geeft, zich met elkaar verhouden.

Volgens Van Eck staat in 3:22-24 niets anders dan een opdracht aan gelovige slaven om hun meesters te gehoorzamen – niet met tegenzin of onder voorgewende gehoorzaamheid, maar oprecht en in de wetenschap dat de gelovigen hun werk voor de Heer doen van wie zij, in tegenstelling tot hun aardse heren, vergelding zullen ontvangen voor hun arbeid; de erfenis (24). Er klinkt geen oproep om van de mogelijkheid gebruik te maken om vrij te komen of zich op vrijheid te richten (zoals in 1 Korinthe 7). Toch is hier wel sprake van (mentaal) bevrijdende woorden: ‘Paulus spreekt de slaaf zelf aan (volgens Van Eck een novum in de klassieke wereld, DvdK)<sup>7</sup> en voorziet hem van een ethiek die hem tot een zinvol leven in staat stelt, ook als er in zijn uiterlijke situatie geen verandering komt.’ Een slaaf zou zich dan niet moeten blijven richten op de situatie waarin hij zich bevindt maar daar bovenuit kijken (vgl. 3:1) en zien voor Wie hij zijn slavenwerk ten diepste doet. ‘Dat geeft de slaaf een gevoel van eigenwaarde, dat zelfs de meest verlichte filosofen hem niet konden geven.’<sup>8</sup>

Vers 25 geeft volgens Van Eck een geruststelling maar evengoed een waarschuwing is voor een gelovige slaaf. Of men als gelovige wel of geen hoge status heeft (zoals dat voor resp. een eigenaar en zijn slaaf gold) is niet van belang: God rekent niet met een hoge status maar evenmin met een lage status. Een slaaf wordt door God volgens dezelfde normen beoordeeld als zijn meester.<sup>9</sup> Mijns inziens boden deze woorden voor een slaaf wel meer perspectief dan zijn aardse juridische positie dat deed t.a.v. onrecht (en geweld).<sup>10</sup>

Van Eck besteedt veel aandacht aan twee begrippen in 4:1, namelijk τὸ δίκαιον en τὴν ἰσότητα.<sup>11</sup> Het eerste duidt volgens Van Eck ‘het loon aan dat iemand toekomt voor de arbeid die hij verricht.’<sup>12</sup> Dit betekent dat slaven voor hun arbeid loon moeten ontvangen – en dat is iets anders dan het

<sup>6</sup> Voor de verdediging van zijn standpunt, zie Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 12-19. Verder ook pagina 241.

<sup>7</sup> Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 203-204.

<sup>8</sup> Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 205.

<sup>9</sup> Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 206.

<sup>10</sup> Zie hoofdstuk 2 van deze scriptie onder ‘Definiëring van slavernij, violence’.

<sup>11</sup> Van Eck vertaalt de zinsnede τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε met ‘Geef de slaven het rechtvaardige (dat wat rechtvaardig is, dat waar ze recht op hebben) en (geef ze) gelijkheid.’ Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 207.

<sup>12</sup> Van Eck, *Kolossensen en Filemon*, pag. 207.

peculium.<sup>13</sup> Het zou hier gaan over het loon dat als het ware uit een arbeidsovereenkomst voortkomt. Bij τὴν ἰσότητά zou het gaan ‘om die gelijkheid (...) die in het geding is wanneer het over slavernij gaat: gelijkheid namelijk in politiek-maatschappelijke zin.’<sup>14</sup> Dit specificert Van Eck verder als ‘het maatschappelijk begrip dat het bezit van gelijke waardigheid gepaard gaande met het bezit van gelijke rechten aanduidt.’<sup>15</sup>

Meer dan andere schrijvers (zoals Philo) zou Paulus hier te kennen geven dat deze gelijkheid concreet gemaakt moet worden, o.a. door middel van het loon dat slaven krijgen en waarmee zij zich dan op termijn vrij kunnen kopen. Dit baseert Van Eck op een vertaling van καὶ als ‘en daarmee.’<sup>16</sup> Paulus legt de mogelijkheid (en opdracht; zie de imperatief 2 meervoud in 4:1) voor de vrijheid van slaven dus bij hun meesters. Dat is geen vrijblijvendheid, maar moet in de gemeente werkelijkheid worden gemaakt. ‘Hier wordt, uitgaande van de gemeente, een maatschappelijk proces in gang gezet, dat, waar het evangelie gezag verwerft, tot het verdwijnen van de slavernij moet leiden.’<sup>17</sup> Van Eck legt een verband tussen oudtestamentische wetgeving (Deut. 15) en de woorden die Paulus in Kol. 4:1 schrijft. Ik vind het echter de vraag of hieruit blijkt dat het fenomeen slavernij daadwerkelijk tot een einde kan komen: de oudtestamentische wetgeving gaat over de vrijheid van individuele slaven en niet over de manier waarop slavernij als geheel kan worden afgeschaft.<sup>18</sup>

In ieder geval maakt de exegese door Van Eck het mogelijk dit gedeelte in één lijn met de andere brieven van Paulus te plaatsen of versterkt dit gedeelte die lijn zelfs. Fundamenteel zijn immers de gelijkwaardigheid voor God van en de eenheid tussen gelovigen – in welke situatie zij zich ook bevinden. Hoewel Paulus zowel de slaven als hun eigenaren op die eenheid en gelijkwaardigheid wijst, lijkt hij een voorkeur te hebben voor vrijheid van slaven. Daarop spreekt hij in 1 Kor. 7:21 de slaven aan, en in de brief aan Filemon legt hij die mogelijkheid impliciet aan Filemon voor. In dit gedeelte zijn volgens Van Eck beide elementen te vinden: slaven en eigenaren worden gewezen op de betekenis van hun verhouding ten opzichte van Christus, juist ook in de eigen situatie. Aan de slaveneigenaren zou Paulus nu echter opdragen om de slaven, juist ook in de concrete omgang met elkaar, perspectief op vrijheid te bieden. Van Eck op concludeert: ‘Zoals zij (de heren, DvdK) van hun slaven gehoorzaamheid eisen, zo eist hun Meester in dezen gehoorzaamheid van hen.’<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Zie hoofdstuk 2 van deze scriptie onder ‘Privileges van een slaaf, peculium’.

<sup>14</sup> Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 207.

<sup>15</sup> Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 207.

<sup>16</sup> Van Eck citeert uit Blass, Debrunner en Rehkopf waaruit blijkt dat καὶ ook vertaald kan worden met een functie waarin het ‘voorgaande verder wordt gevoerd’: ‘und so...’ Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 209.

<sup>17</sup> Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 210.

<sup>18</sup> Dit bezwaar vind ik later ook door Van Eck zelf genoemd; zie Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 239 waar hij noemt dat Paulus zich in het spoor van de oudtestamentische wet beweegt die alleen slavernij voor een beperkte tijd accepteerde.

<sup>19</sup> Van Eck, *Kolossenzen en Filemon*, pag. 211.

O'Brien<sup>20</sup>

Net als Van Eck gaat O'Brien uit van het auteurschap van Paulus.<sup>21</sup> De brief zou dan tijdens dezelfde gevangenschap zijn geschreven als waarin de brief aan Filemon is geschreven. Beide brieven zouden gelijktijdig door Tychicus en Onesimus zijn verzonden.<sup>22</sup> Volgens O'Brien zouden de verzen 3:22-4:1 echter niet tegen de achtergrond van de kwestie rond Onesimus moeten worden gelezen: 'Certainly the companion letter to Philemon throws light on the mutual duties of slaves and of masters within the Christian fellowship and the transforming effect of the fellowship upon their relationship, but there is no basis for considering that Paul had Onesimus specially in mind in the present passage.'<sup>23</sup>

De vermaningen aan slaven zijn een antwoord op de spanningen die er zijn tussen de vrijheid in Christus en de slavernij waarin christelijke slaven hun aardse meesters moeten blijven dienen.<sup>24</sup> Christelijke slaven moeten hun aardse meesters gehoorzaam zijn. De woorden 'aardse meesters' bedoelen vooral het onderscheid aan te geven tussen deze meesters en de hemelse Meester. De houding van gehoorzaamheid en oprechtheid waarmee slaven, nadat zij gelovig zijn geworden, hun meesters moeten dienen, vloeien voort uit het vrezen van de Heer. Dit 'vrezen' heeft in het Nieuwe Testament de betekenis van vrees, ontzag en eerbied voor God of voor Christus. Deze eerbied voor God 'provides both the motive and manner of Christian conduct, not only in a general or basic sense but also in specific life situations within the structures of authority.'<sup>25</sup> Het is uiteindelijk voor Christus dat slaven van harte hun werk moeten doen. De *verplichting* om het werk te doen ligt op het menselijk gebied maar dat dit werk ook *van harte* gedaan wordt is vanwege de Heer, Christus.<sup>26</sup>

Van de Heer zullen slaven ook iets ontvangen als tegenprestatie: τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. Die erfenis komt iedere gelovige toe (1:12) maar het bijzondere van wat Paulus in 3:24 schrijft is dat 'he now asserts to the members of the congregation who were slaves, and under Roman law could never inherit anything, that their heavenly Lord ... can be trusted to give his reward at the end of the day. Retribution (vergoeding, vergelding; DvdK) might be what the slave would normally expect from his earthly lord. This Lord is different, giving as reward (beloning; DvdK) an eternal inheritance of life in the age to come.'<sup>27</sup>

τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε, 'dien de Heer Christus', is volgens O'Brien de concluderende opdracht van wat Paulus in de voorgaande verzen had genoemd.<sup>28</sup> De verdere parenese die is gericht

---

<sup>20</sup> Graag had ik hier het commentaar van Barth en Blanke (M. Barth and H. Blanke, *Colossians, Anchor Bible* (translated by A.B. Beck), New York (Doubleday: 1994)), van wie ik in hoofdstuk 2 al veel heb weergegeven uit het commentaar op de brief aan Filemon, willen gebruiken. Met alle respect voor het werk van de vertaalster en de uitgever heb ik mij echter verbaasd over het aantal fouten en onduidelijke constructies dat ik tegenkwam binnen een beperkt aantal pagina's en die een goed begrip van wat Barth en Blanke bedoelen soms (behoorlijk) in de weg staan. Hierdoor heb ik uiteindelijk besloten dit commentaar niet te gebruiken: de tekst was op enkele belangrijke plaatsen te onduidelijk. Het commentaar van O'Brien levert echter ook waardevolle gedachten op.

<sup>21</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, Introduction pag. 49.

<sup>22</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 269.

<sup>23</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 226.

<sup>24</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 226.

<sup>25</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 227-228.

<sup>26</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 228.

<sup>27</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 229.

<sup>28</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 229. δουλεύετε kan echter ook worden beschouwd als een indicatieve vorm in plaats van een gebiedende wijs. Omdat direct voor deze opdracht de vorige zin is afgesloten, is het mijns inziens beter om hier een gebiedende wijs te lezen dan een indicatieve vorm (jullie dienen de Heer Christus) die dan de functie lijkt te hebben van een verklaring van de voorgaande zin. Argumenten voor de tegenovergestelde keuze zijn overigens ook te noemen.

aan slaven wordt door Paulus in het licht van de beloning (24) of straf (25) geplaatst. 'The judgement on disobedience is as sure as the reward for faithfulness.'<sup>29</sup> Ten opzichte van de hemelse Meester gelden slaven als volwaardige gelovigen die verantwoordelijk wordt gehouden voor de manier waarop en de houding waarmee zij hun werkzaamheden hebben uitgevoerd, zelfs als dat werkzaamheden zijn die hen door anderen zijn opgedragen.

Volgens O'Brien is Paulus in 4:1, waar hij de eigenaren aanspreekt, niet gericht op de vrijlating van slaven. Wel geeft Paulus de slaveneigenaren indirect een opdracht tot verbetering van de omstandigheden en behandeling van slaven.<sup>30</sup> O'Brien vertaalt τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα met 'justly and fairly', twee termen die in de filosofie vaak als synoniemen werden gebruikt. τὴν ἰσότητα zou in dit vers betrekking hebben op de eerlijke manier waarop meesters slaven dienen te behandelen. Slaven hoeven niet als gelijken te worden behandeld, maar moeten wel een eerlijke en partijdige behandeling krijgen.<sup>31</sup> De reden voor deze opdracht tot een 'just and fair treatment' en de motivatie om deze opdracht uit te voeren ligt in het feit dat de aardse slaveneigenaren zelf ook een Meester in de hemel hebben. 'This one Lord and judge will decide whether these earthly masters have done what is truly just and fair.'<sup>32</sup> En: 'The relationship between masters and slaves has undergone a basic change. Both owe obedience to the one Lord and therefore both have the true standard for their conduct toward one another.'<sup>33</sup> De onderlinge verhoudingen tussen gelovige slaven en hun gelovige meesters moeten worden gezien in het licht van hun beider gehoorzaamheid aan de ene hemelse Meester, Christus.<sup>34</sup>

### ***De brief aan de Kolossensen als pseudo-paulinisch***

*Frank*

Het proefschrift van Nicole Frank<sup>35</sup> richt zich op de bestudering van de brief aan de Kolossensen als een pseudepigrafon. Frank gaat ervan uit dat de auteur van deze brief (niet Paulus) de naam van Paulus niet heeft gebruikt om aan een geschrift in de lijn van Paulus het gezag van Paulus toe te laten kennen maar laten kennen, maar dat de auteur de bedoeling heeft gehad om het gedachtegoed (of: theologie) van Paulus te *verduidelijken*. Als deze verduidelijking (en soms ook een correctie) van het gedachtegoed van de apostelen in een brief op eigen naam van de auteur zou plaatsvinden, zou dat door de christenen in de vroege kerk niet zomaar worden geaccepteerd. Daarom gebruikt deze auteur in dit geval de naam van Paulus zelf.

Een belangrijke manier waarop een auteur van een pseudepigrafon een bestaande traditie of opvatting kon benoemen om die te bevestigen of te corrigeren is om lijnen – die deels te herkennen zijn aan typerend woordgebruik – uit andere als origineel bekend staande brieven over te nemen en die toe te passen op zo'n manier dat de (theologische) lijnen daardoor – naar inzicht van de pseudonieme auteur – bevestigd of gecorrigeerd worden. Dit wordt ook wel 'fictieve zelf-referentie' genoemd: de pseudonieme auteur refereert aan reeds bestaande teksten met de bedoeling het te

---

<sup>29</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 229.

<sup>30</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 232.

<sup>31</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 232.

<sup>32</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 232.

<sup>33</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 233.

<sup>34</sup> O'Brien, *Colossians, Philemon*, pag. 233.

<sup>35</sup> N. Frank, "Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin". *Die intertextuelle Selbstverortung des Kolosserbriefes im Kontext des paulinischen Erbes*, proefschrift, verdedigd op 23 januari 2009 te Utrecht.

laten voorkomen dat de oorspronkelijke auteur (in het geval van de brief aan de Kolossensen is de oorspronkelijke auteur aan wie gerefereerd wordt Paulus) zelf lijnen uit eerdere brieven aanhaalt om die op een bepaalde manier (bevestigend dan wel corrigerend) voort te zetten.<sup>36</sup> Het is volgens Frank echter pas na de daadwerkelijke bestudering van de tekst en vergelijking met andere teksten waaraan de auteur expliciet maar vaker impliciet refereert, mogelijk om uitspraken te doen over welke teksten of brieven van de apostel zijn gebruikt.

Het onderzoek van Frank naar de fictieve zelf-referentie is in het kader van dit hoofdstuk bijzonder interessant.<sup>37</sup> Als niet Paulus maar een ander de auteur is geweest van de brief aan de Kolossensen en deze auteur er voor heeft gekozen om naast andere onderwerpen ook materiaal van Paulus met betrekking tot slavernij te verwerken, welke bedoeling heeft hij hier dan mee gehad? Om de traditie van Paulus over slavernij te bevestigen of te corrigeren? En wat zegt dat over de interpretatie van deze auteur van wat Paulus zelf over slavernij heeft geschreven – en op basis waarvan heeft deze auteur zijn interpretatie dan gemaakt?

Na een vergelijking van Kol. 3:22 met Gal. 1:10 (Paulus kan als δούλος Χριστού geen mensen meer behagen) stelt Frank dat het metaforische spreken over slavendienst uit Gal. 1:10 in de brief aan Kolosse wordt overgenomen ‘um sie auf die konkrete soziale Realität der Sklavenwirtschaft zu übertragen.’<sup>38</sup> Ook in 1 Thess. 2:4 vindt Frank literaire aanknopingspunten voor Kol. 3:22. Hoewel Paulus in Gal. 1:10 en 1 Thess. 2:4 over zijn apostolische autoriteit schrijft en in het geheel niet over slaven, wordt dit spraakgebruik door de auteur van de brief aan de Kolossensen duidelijk verbonden aan slavendienst, waarmee hij de regels met betrekking tot slavendienst als het ware Pauliniseert.<sup>39</sup>

Naast literaire zoekt Frank ook naar inhoudelijke aanknopingspunten: ‘... betrachtet man Kol. 3:22 stärker unter den Gesichtspunkt der inhaltlichen Positionen innerhalb der paulinische Tradition, so zeigt sich, dass die Kategorialität, in der hier im Blick auf Sklaven ein grundsätzlicher Gehorsamsanspruch formuliert wird, keine direkte Parallele in der Protopaulinen findet.’<sup>40</sup> Door Paulus zelf wordt nergens anders een aansporing tot gehoorzaamheid aan slaven gericht. In Rom. 6:16 en 17 vindt Frank wel een parallel, maar Paulus spreekt hier ook weer in metaforische zin. Gelovigen zijn van harte (ἐκ καρδίας) gehoorzaam geworden aan de gerechtigheid. Het ‘van harte’ als slaaf gehoorzamen zou volgens Frank uit Rom. 6:17 zijn overgenomen om de opdracht aan slaven om hun heren van harte te gehoorzamen (Kol. 3:22), te verankeren in de paulinische traditie.<sup>41</sup> Zij stelt tenslotte: ‘Durchgängig ist die intertextuelle Strategie zu beobachten, dass die paulinische *metaphorische* Rede von Sklavenschaft (s.o.; Gal. 1, 10; Rom. 6,16f) adaptiert wird, um die *konkrete*

---

<sup>36</sup> Merz geeft deze methode als volgt weer: ‘Every kind of allusion to earlier texts of the alleged author enjoys the status of an (alleged) self-referential statement, and it is surely a basic law governing the reception of literary texts that, where the meaning of a text is disputed, readers will attribute priority to the author’s own utterances rather than any other argument. This means that in pseudepigraphical literature, the intentional fictitious reference to the author’s own texts – that is, the deliberate reference to earlier statements by the author who is being imitated in the pseudepigraphical work – gives the pseudepigraphical writer a free hand to *change* (curs. door mij) what the author once said. This is quite simply the freedom any author has to take up earlier utterances and alter them.’ Merz, *The Fictitious Self-Exposition of Paul*, pag. 125.

<sup>37</sup> Daarbij moet wel worden opgemerkt dat het proefschrift van Frank niet zozeer als commentaar op de brief aan de Kolossensen kan worden gelezen, maar in vergelijking met de diverse commentaren sluit het karakter van het onderzoek van Frank juist bijzonder goed aan bij de problematiek die ik in dit hoofdstuk benoem.

<sup>38</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 250.

<sup>39</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 250.

<sup>40</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 251.

<sup>41</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 252.

*soziale Frage* der Sklavenhaltung in paulinischen Sachzusammenhang einzutragen und in der paulinischen Texttradition zu verorten.<sup>42</sup> Woorden die Paulus in andere brieven in heel andere contexten gebruikt, worden door de auteur van de brief aan de Kolossensen gebruikt om Kol. 3:22 ‘paulinisch te motiveren’.

Opvallender echter dan de reeds genoemde teksten is het mogelijke gebruik van diverse woorden uit Filemon 16 in Kol. 3:22. In Fil. vers 16 komen de woorden δούλον, σαρκὶ en κυρίῳ voor en deze woorden zijn in Kol. 3:22 eveneens te vinden: δούλοι, σάρκα en κυρίως. De manier waarop Paulus deze woorden in Fil. vers 16 gebruikt (‘[Paulus stelt heraus] dass der Sklave Onesimus sowohl ‘im Fleische’ (ἐν σαρκὶ) als auch im Herrn (ἐν κυρίῳ) ‘viel mehr als ein Sklave’, ein geliebter Bruder ist’<sup>43</sup>) verschilt echter geheel van de manier waarop deze woorden in Kol. 3:22 worden gebruikt; hier ‘bilden [...] diese drei Elemente (waarmee de zojuist genoemde woorden worden bedoeld, DvdK) vielmehr gerade die Grundlage der Unterordnungsforderung gegenüber den Iieiblichen Herren (τοῖς κατὰ σάρκα κυρίως), die in Christus begründet wird (φοβούμενοι τὸν κύριον).’<sup>44</sup> Ook hier geldt dat het woordgebruik wel overeenkomt, maar dat de betekenis van deze woorden in de verschillende contexten heel anders is. Volgens Frank corrigeert de auteur in Kol. 3:22 wat Paulus zelf over slaven schrijft – met name in Filemon 16, waar Paulus volgens haar wel duidelijk pleit voor een statusverandering van Onesimus. Volgens de auteur van de brief aan de Kolossensen zou Paulus zelf geen concrete aanwijzingen geven met betrekking tot de in de vroege gemeente bestaande spanning tussen de eenheid in Christus en de onmogelijkheid om die eenheid ook te realiseren in het maatschappelijke leven. Daarom geeft deze auteur in Kol. 3:22 tot 4:1 enkele concrete regels om een mogelijk misverstaan van wat Paulus wél over slaven had geschreven (en vooral in Fil. vers 16), te voorkomen.<sup>45</sup> Dat misverstaan zou kunnen hebben leiden tot beschuldigingen aan het adres van het vroege christendom dat de christenen een omverwerping van de maatschappelijke sociale orde zouden voorstaan.<sup>46</sup>

De eenheid in Christus maakt een belangrijk deel uit van de doopformule die in 1 Kor. 12:13 en Gal. 3:26-28 is terug te vinden (zie de exegese bij Galaten 3). In Kol. 3:9-11 komt de inhoud van deze formule ook voor. Volgens Frank moet de concrete invulling van de eenheid die in Kol. 3:11 wordt genoemd, worden begrepen in het licht van Kol. 3:22 tot 4:1. Deze verzen hebben dan echter niet alleen een interpretatieve functie ten opzichte van Kol. 3:11, maar via deze toepassing van de doopformule ook ten opzichte van de uitleg van Gal. 3:27-28 en 1 Kor. 12:13.<sup>47</sup> Hierdoor wordt de ‘sozialrevolutionäre (oder zumindest gesellschaftskritische) Lesart’ (die immers zou kunnen volgen uit de verklaring van de eenheid in Christus) van deze teksten uitgesloten.<sup>48</sup>

Ook met betrekking tot de volgende verzen in dit gedeelte toont Frank aan dat de auteur van de brief de bedoeling heeft gehad om de aandacht van zijn lezers af te leiden van een radicale verandering van de maatschappelijke orde. Met betrekking tot Kol. 3:24 concludeert Frank (na een vergelijking met Gal. 3:28-4:1, waar over ‘slaaf’ en ‘erfgenaam’ wordt gesproken – een vergelijking die vooral rust op het woord κληρονομίας in Kol. 3:24) dat de erfenis in het vooruitzicht wordt gesteld als de

<sup>42</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 252.

<sup>43</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 252.

<sup>44</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 252.

<sup>45</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 253-255.

<sup>46</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 255.

<sup>47</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 256.

<sup>48</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 256.

vergelding die slaven later van de Heer zullen ontvangen. De mogelijkheid die in 3:24 wordt geschapen voor een slaaf om een erfenis te ontvangen is nieuw. Denkend vanuit de structuren van het toen geldende recht spreekt Wolters dan zelfs van een 'neue Statuszuweisung [...] die ihren augenblicklichen Rechtsstatus aufhebt.'<sup>49</sup> Door deze erfenis als een 'eschatologisch zu erwartende jenseitige Vergeltung' aan de gelovigen voor te houden tracht de auteur juist de bestaande hiërarchische structuren (hier vooral die van meester-slaaf) vanuit het geloof van de christenen (religiös) te onderbouwen.<sup>50</sup> 3:25 heeft eveneens tot doel om aan de bestaande hiërarchische structuren vast te houden. Waar de woorden in 3:25 lijken op woorden van Paulus in onder meer Rom. 2:9-11 ('*er is geen aanzien van persoon bij God*') en 2 Kor. 5:9-11 ('*want wij moeten allen zichtbaar worden voor de rechterstoel van Christus, opdat ieder vergelding zal ontvangen van wat hij door het lichaam voor zich gedaan heeft, hetzij goed, hetzij kwaad*'); en waar bij Paulus zelf een pleidooi voor het niet toerekenen van schuld van een slaaf (Fil. vers 18) bekend is, is de betekenis van Kol. 3:25 van heel andere orde: de formulering die Paulus elders gebruikt, 'wird in der kolossischen Sklavenparänese just zur religiösen Unterbauung und Bekräftigung jener Schuldigkeit verwandt, die Sklaven gegenüber ihren Herren zu erweisen haben [...]'.<sup>51</sup>

Frank stelt dus dat een andere auteur dan Paulus met behulp van woorden en zinsdelen uit de authentieke brieven van Paulus (waarbij blijkt dat deze auteur tenminste bekend was met de brief van Paulus aan de Galaten, met de eerste brief aan de gemeente te Korinthe en met de brief aan Filemon – de in deze scriptie bestudeerde brieven) een correctie heeft willen aanbrengen op de inhoud van deze authentieke brieven van Paulus. Deze correctie geldt in ieder geval voor het thema van de slavernij. Deze auteur heeft de visie van Paulus in zijn authentieke brieven zo begrepen dat daarin een omwenteling van de maatschappelijke orde wordt voorgestaan of uit de eenheid in Christus zou kunnen voortvloeien. Blijkbaar heeft deze auteur willen duidelijk maken dat van een sociale omwenteling geen sprake mag zijn; of hij probeert een antwoord te geven op 'ontreddering' van christenen dat een gehoopte sociale omwenteling is uitgebleven. In ieder geval houdt zijn eigen visie een correctie in van wat de apostel Paulus heeft geschreven. Maar om zijn visie ingang te geven in de gemeenten, kan hij die eigenlijk alleen naar buiten brengen in de vorm van een brief waarin het lijkt alsof Paulus zelf aan het woord is en waarin hij zijn eerder geschreven woorden bijstelt.

### *Gnilka*

In zijn commentaar baseert Gnilka zich op stilistische gronden om te beargumenteren dat de brief aan de Kolossensen een deuteronomische brief is.<sup>52</sup> Deze brief is dan wel één van de eerste voorbeelden van pseudonimiteit.<sup>53</sup> Nadrukkelijk noemt Gnilka dat een pseudonieme auteur niet iets nieuws wil creëren, maar zijn legitimiteit juist zoekt in aansluiting bij de reeds erkende christelijke traditie. Na de dood van Paulus heeft men – dat geldt in ieder geval voor deze auteur – willen teruggrijpen en aansluiten op wat Paulus leerde. Zo kon het apostolische gezag van Paulus, ook nu hij niet meer aanwezig was, blijven gelden voor de inhoud van deze brief. Het is nu vanwege nieuwe uitdagingen waarmee men werd geconfronteerd en de behoefte om in reactie op die uitdagingen terug te grijpen op de apostolische traditie dat de auteur koos voor een pseudonieme brief.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Wolter, geciteerd in: Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 256.

<sup>50</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 256.

<sup>51</sup> Frank, *Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin*, pag. 251.

<sup>52</sup> J. Gnilka, *Der Kolosserbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg (Herder: 1980), pag.19-20.

<sup>53</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 21.

<sup>54</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 24-25.

Volgens Gnilka is in deze brief een tendens te vinden om eschatologisch geladen toekomstverwachtingen wat 'om te buigen' en te richten op de tegenwoordige tijd. In bijvoorbeeld de eerste brief aan de Korinthiërs wordt het volharden in de status quo aangemoedigd vanwege de nauwgespannen eschatologische toekomstverwachting (Gnilka noemt hier 1 Kor. 7:21-24). In de Haustafeln in Kol. 3:18-4:1 (en met name de aanwijzingen die gericht zijn tot slaven in 3:22-25) blijkt uit de manier waarop aan de gelovigen in de verschillende klassen en groepen wordt opgedragen om invulling te geven aan de bij die klasse behorende houding en/of taak echter veel meer de nadruk op het leven van de 'konkreten Allag'.<sup>55</sup> In Kol. 3:11 herkent Gnilka een belangrijk element van de verkondiging van Paulus (een topos uit diens verkondiging dat ook in Gal. 3:27-29 en 1 Kor. 12:13 wordt gebruikt) waarop de auteur van de brief teruggrijpt, maar waarbij hij de nadruk legt op het 'hier en nu': de realisering van 'Christus alles in allen' vindt allereerst in het tegenwoordige plaats (in tegenstelling tot bijvoorbeeld 1 Kor. 15:28, waar de frase 'alles in allen' gericht is op de eschatologische toekomst waar God alles in allen is).<sup>56</sup> Daarmee zet de auteur van de brief aan de Kolossensen de eschatologische verwachting volgens Gnilka niet opzij. De parenese aan slaven en hun eigenaren is immers ook doortrokken van eschatologische verwachting (3:24-25) en is daarmee zeker niet een *bevestiging* van de status quo zonder enige toekomstverwachting.<sup>57</sup> Maar de Haustafel wil zeker ook geen 'Interimsethik' bieden.<sup>58</sup> De verwachting van een nabij eschaton is afgenomen in de gemeente, en de auteur wil de gelovigen nu wapenen tegen tendensen om aan het eschaton gestalte te geven door wereldmijdend en ascetisch gedrag.<sup>59</sup> De alledaagse verplichtingen en werkzaamheden mogen niet uit het oog worden verloren en met name waar het de slaven aangaat (die volgens Gnilka een substantieel deel uitmaakten van de christelijke gemeenten) wil de auteur voorkomen dat uitspraken over het wegvallen van het onderscheid tussen slaven en vrijen (Kol. 3:11) aanleiding zouden kunnen geven tot opstand onder slaven om deze sociale structuren dan maar eigenhandig te doorbreken.<sup>60</sup>

Volgens Gnilka blijft er in deze brief uiteindelijk een spanning bestaan tussen Kol. 3:11 en Kol. 3:22-4:1. Beiden geven een eigen perspectief op de bestaande maatschappelijke orde: de Haustafel tekent de bestaande structuren als de plaats waarin gelovige slaven hun taken moeten blijven verrichten (in het besef dat zij dit vooral doen voor hun hemelse Heer) en tegelijk wordt deze maatschappelijke orde doorbroken doordat 'Christus alles is in allen', waarbij het onderscheid tussen klassen en groepen wegvalt, en is de maatschappelijke orde het domein waarin liefde en geloof de onderlinge verhoudingen tekenen.<sup>61</sup>

Hoewel de pseudonieme auteur zich volgens Gnilka zich in een lijn met Paulus wil plaatsen en ook bewust teruggrijpt op diens verkondiging en onderwijs, is in de brief aan de Kolossensen een tendens zichtbaar om de aandacht van de gelovigen te richten op de tegenwoordige tijd. Het 'geleefde leven' heeft voor God immers ook betekenis: werk dat gedaan moet worden wordt door slaven ten diepste niet gedaan voor hun aardse meester, maar voor God.

---

<sup>55</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 225, zie ook pag. 190.

<sup>56</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 191.

<sup>57</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 223-224.

<sup>58</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 225.

<sup>59</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 216.

<sup>60</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 216.

<sup>61</sup> Gnilka, *Der Kolosserbrief*, pag. 226.

## **Conclusie**

In dit hoofdstuk heb ik vier auteurs aan het woord gelaten om een beeld te krijgen van de betekenis die een beslissing rondom het auteurschap van de brief aan de Kolossensen heeft. De visie die uit Paulus' eigen brieven te herleiden is ten aanzien van de verhouding tussen slaven en hun eigenaren. In de weergave van deze vier auteurs blijkt dat er, ook wanneer zij een standpunt t.a.v. het auteurschap van Paulus delen, verschillen zijn te vinden. Volgens Van Eck bevestigt Paulus in de brief aan de Kolossensen de lijn die hij in eerdere brieven al had ingezet en radicaliseert hij die: de voorkeur die Paulus voor vrijheid lijkt te hebben wordt in 4:1 volgens Van Eck duidelijker door Paulus verwoord. Uit de exegese van O'Brien volgt dat Paulus zijn visie over de fundamentele eenheid onder gelovigen verder uitwerkt: zowel slaven als hun eigenaren worden herinnert aan hun verhouding ten opzichte van God en van de Heer Jezus Christus. Het is nu die gedeelde verhouding die ook doorwerkt in de verhouding tussen slaven en hun eigenaren. Aan die verhouding wordt nu fundamenteel anders gestalte gegeven – maar dat had Paulus volgens O'Brien (zie o.a. zijn commentaar op de brief aan Filemon) ook in zijn andere brieven verondersteld.

Frank en Gnilka komen in hun standpunt overeen doordat zij beiden uitgaan van de gevaren die door de auteur van de Kolossensenbrief zouden worden gezien in zijn interpretatie van de oorspronkelijke brieven van Paulus – of in ieder geval van de traditie die er m.b.t. slaven en eigenaren bestond en waarvan de kern gevormd zou worden door de formule die te herleiden is uit o.a. Gal. 3:27-29. Het verschil tussen Frank en Gnilka ligt mijns inziens echter hierin: volgens Frank is de auteur van mening dat de traditie/de brieven van Paulus zo geïnterpreteerd kan worden dat Paulus aanleiding geeft tot een radicale omverwerping van de sociale orde. Om dit bezwaar tegen het christelijke geloof tegen te gaan, grijpt hij terug op Paulus door diens naam te gebruiken en bij woorden en thema's uit andere brieven aan te sluiten om zo het beeld te creëren dat Paulus aan zijn eigen woorden refereert en nu zijn eerder gevormde visie op de verhouding tussen (o.a.) slaven en hun eigenaren corrigeert. Gnilka stelt eveneens dat de auteur Paulus' visie als een radicale verandering van de sociale orde interpreteert, maar deze verandering zou volgens de auteur eschatologisch van karakter zijn. Nu deze eschatologische verwachting uitblijft, bestaat mogelijk het gevaar dat gelovigen op andere manieren gestalte geven aan de doorbreking van de bestaande structuren – en dat wil deze auteur volgens Gnilka voorkomen. Paulus' visie (zoals de auteur die interpreteert) wordt nu niet gecorrigeerd, maar 'onder spanning geplaatst' met het leven van iedere dag.

Globaal gezien levert de keuze voor het auteurschap van Paulus een meer bevestigend beeld op en een keuze om de brief aan de Kolossensen als pseudoniem geschrift te lezen een meer antithetisch beeld. Deze keuze heeft dus invloed op wat als Paulus' visie wordt gezien. Maar de invulling en betekenis van de keuze die men voor of tegen het auteurschap van Paulus maakt wordt uiteindelijk ook bepaald door de eigen interpretatie van Paulus' visie zoals die is te vinden in zijn onbetwiste brieven.

## Nawoord

Nu ik deze woorden schrijf, kijk ik terug op een lange periode waarin deze scriptie tot stand is gekomen. Hoewel daar veel over te schrijven is, doe ik dat niet. Het resultaat is zichtbaar – misschien ook wel te veel resultaat. In ieder geval was het schrijven van deze scriptie in meerdere opzichten een leerzaam proces. Niet alleen vormde deze scriptie een ‘platform’ om mijn schrijfvaardigheden verder aan te scherpen, maar de studie die aan deze scriptie ten grondslag ligt heeft mij ook verder ‘ingevoerd’ in de wereld achter de tekst, dat is de wereld van de vroegchristelijke kerk en de tijd van het ontstaan van de geschriften van het Nieuwe Testament. Naast de exegetische vaardigheden die ik eveneens heb kunnen aanscherpen en een beter begrip van belangrijke theologische concepten in de brieven van Paulus is deze diepere kennismaking met de belevingswereld van de lezers mij veel waard.

Het thema van slavernij speelt in de Westerse kerkelijke context nauwelijks nog een rol – hoewel dat in het verleden ook anders is geweest. Toch heeft de studie in deze scriptie mij er waakzaam voor gemaakt om te zien waar ook in onze tijd mogelijk structuren bestaan die een onderscheid tussen mensen laten bestaan. Daar heeft het Nieuwe Testament, onder andere vanuit de brieven van Paulus, tegen in te brengen. Het is aan theologen in de 21<sup>e</sup> eeuw om daar – en dan is dat hoe dan ook pseudopaulinisch – woorden aan te geven.

Voor het doorlezen van mijn scriptie dank ik u hartelijk!

Daan van der Kraan

## Bibliografie

Per categorie weergegeven op jaar van publicatie

### **Commentaren**

Handelingen van de apostelen

- R. Pesch, *Die Apostelgeschichte (zweiten Teilband), Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Zürich/Neukirchen-Vluyn (Benziger Verlag/Neukirchener Verlag: 1986)

Brief aan de Romeinen

- J.D.G. Dunn, *Romans, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1988)

Eerste brief aan de Korinthiërs

- G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians, The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing Company: 1987)
- W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Zürich/Neukirchen-Vluyn (Benziger Verlag/Neukirchener Verlag: 1991)
- A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians, The New International Greek Testament commentary*, Grand Rapids (William B. Eerdmans Publishing Company: 2000)

Brief aan de Galaten:

- F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians, The New International Greek Testament Commentary*, Exeter (The Paternoster Press: 1982)
- R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians, New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans: 1988)
- R.N. Longenecker, *Galatians, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1990)
- J. Louis Martyn, *Galatians, The Anchor Bible*, New York (Doubleday: 1997)

Brief aan de Filippensen

- P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans: 1991)

Brief aan de Kolossensen

- J. Gnllka, *Der Kolosserbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg (Herder: 1980)
- P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1982)
- J. van Eck, *Kolossenzen en Filemon, Commentaar Nieuwe Testament*, Kampen (Kok: 2007)

Brief aan Filemon

- P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 2. durchges. und verb. Aufl.*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag: 1981)
- P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon, Word Biblical Commentary*, Dallas (Word Books: 1982)
- F.F. Bruce, *The epistles tot the Colossians, to Philemon and to the Ephesians, The New International Commentary to the New Testament*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing Company: 1984)

### Brief aan Filemon (vervolg)

- J.D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids (Eerdmans: 1996)
- M. Barth and H. Blanke, *The letter to Philemon*, Grand Rapids (Eerdmans Publishing: 2000)

### **Handboeken t.b.v. de studie van het Nieuwe Testament**

- G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von G. Friedrich, Stuttgart (W. Kolhammer GmbH: 1960-1978), diverse volumes
- W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. Aland und B. Aland, Berlin (Walter de Gruyter: 1988)
- K. Aland and B. Aland, *The text of the New Testament, An introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism, second edition*, (translated by E.F. Rhodes), Grand Rapids (William B. Eerdmans Publishing Company: 1989)
- G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, revised edition, Michigan (William B. Eerdmans Publishing Company: 1993)
- B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, second edition, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft/UBS: 1994)
- Blass/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Auflage, Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht: 2001)
- B.D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction tot the Early Christian Writings*, third edition, New York (Oxford University Press: 2004)

### **Secundaire literatuur**

- F. Laub, *Stuttgarter Bibelstudien – Die begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk: 1982)
- G.W. Dawes, *But if you can gain freedom*, Catholic Biblical Quarterly, vol. 52, 1990
- J.M.G. Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of christian slave-ownership*, New. Test. Stud., vol. 37, 1991 (pp. 161-186)
- R.A. Horsley, *The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars*, in: A.D. Callahan, R.A. Horsley and A. Smith (ed.), *Semeia 83/84 – Slavery in Text and Interpretation*, Atlanta (Society of Biblical Literature: 1998)
- J.A. Harill, *Paul and slavery*, in: J.P. Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, Harrisburg (Trinity Press International: 2003)
- W. Deming, *Paul on marriage and celibacy*, Cambridge (Cambridge University Press: 1995)
- A.B. Merz, *The Fictitious Self-Exposition of Paul: How Might Intertextual Theory Suggest a Reformulation of the Hermeneutics of Pseudepigraphy?* (translated by Brian McNeil), in: *The Intertextuality of the Epistles*, ed. T.L. Brodie, D.R. MacDonald en S.E. Porter, Sheffield (Sheffield Phoenix Press: 2006)
- Syllabus voor Exegese Nieuwe Testament I, Briefliteratuur, J.H.L. Krans, 2009
- N. Frank, *“Auch wenn ich im Fleische nicht bei euch bin”. Die intertextuelle Selbstverortung des Kolosserbriefes im Kontext des paulinischen Erbes*, proefschrift, verdedigd op 23 januari 2009 te Utrecht