

Versoening in aksie: Enkele gedagtes oor die Brief aan Filemon en ons nadenke oor versoening¹

Francois Tolmie

Francois Tolmie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

In hierdie artikel word die volgende vraag aan die orde gestel: Kan Christelike brondokumente 'n sinvolle bydrae tot die soeke na versoening in Suid-Afrika lewer? Die artikel betoog dat dit wel die geval is, maar dat dit slegs moontlik is as belangrike voorwaardes nagekom word. As fokuspunt vir hierdie besinning word Paulus se Brief aan Filemon gebruik. Die werkswyse wat gevolg word, is om hierdie brief te vergelyk met 'n brief wat Plinius die Jongere aan Sabinianus oor sy vryman geskryf het. Die onderliggende hipotese is dat daar, in terme van die saak van versoening, 'n vergelykbare retoriese situasie tussen hierdie twee briewe is en dat hulle dus met mekaar vergelyk kan word om vas te stel watter verskil Christelike waardes kan maak as dit by versoening kom. Die vergelyking tussen die twee briewe bring aan die lig dat daar opvallende verskille is – veral die feit dat die nuwe geestelike verwantskap wat tussen mense (ook eienaars en slawe) tot stand kom op grond van hulle deelhê aan Christus, so 'n belangrike rol in Paulus se brief speel, terwyl Plinius die Jongere maar doodgewoon die bestaande gesagstrukture in sy brief sanksioneer. Daaruit kan 'n mens die afleiding maak dat die Christendom 'n perspektief op die transendente na versoeningsgesprekke bring wat verrykende én verreikende implikasies inhou. In die res van die artikel word aangevoer dat daar egter belangrike voorwaardes is waaraan daar voldoen moet word alvorens die Christelike brondokumente wel so 'n positiewe rol binne die soeke na versoening kan speel, soos die *Wirkungsgeschichte* van die Filemonbrief op 'n pragtige manier illustreer. Die twee voorwaardes is, eerstens, dat 'n mens bereid moet wees om krities na jou eie verstaan en gebruik van die Christelike brondokumente te kyk; en, tweedens, dat 'n mens 'n openheid vir nuwere hermeneutiese insigte moet hê. Eersgenoemde word geïllustreer deur voorbeelde te gee van die interpretasie van die Filemonbrief in die era van die Kerkvaders, asook van gebeure in die 19de eeu, toe die Filemonbrief 'n belangrike rol gespeel het in die kerklike gesprekke oor die moontlike vrystelling van slawe al dan nie. Laasgenoemde word geïllustreer deur voorbeelde van die postkoloniale en feministiese uitleg van die brief te gee.

Trefwoorde: Brief aan Filemon; hermeneutiek; Pauliniese literatuur; uitleggeskiedenis; versoening

Abstract

Reconciliation in action: Some thoughts on the Letter to Philemon and our reflection on reconciliation

In this article the following issue is addressed: Can Biblical documents make a valid contribution to attempts to achieve reconciliation in South Africa? It is argued that this can indeed be the case, but that it will be possible only if certain important conditions are met. This argument is

developed in two steps: In the first step Paul's attempt to reconcile Philemon and his slave in the Letter to Philemon is compared with the attempt of Pliny the Younger to reconcile Sabinianus and his freed man in Pliny's letter to Sabinianus. In order to do so, the background of Paul's Letter to Philemon is first discussed and then it is pointed out that the most important notion on which Paul's attempts at reconciliation in this letter is based is the notion of "fictive kinship", according to which one's membership of the Christian spiritual family has important implications for one's daily life. In this particular instance it implied that Philemon had to receive Onesimus as "more than a slave, as a beloved brother" (v. 16). This is then followed by a discussion of the Letter of Pliny the Younger to Sabinianus. The letter is translated into Afrikaans and some major rhetorical strategies in the letter are highlighted. It is argued that the most important difference between Pliny's letter and Paul's is the absence of any notion of fictive kinship in Pliny's letter. All that Pliny tries to do, is to re-establish the socio-economic relationship between Sabinianus and his freed man, and in such a way that the existing hierarchical relationship remains intact. From the comparison of the rhetorical strategies in the two letters it is then deduced that Paul's letter to Philemon reveals that Christianity has a particular view of transcendence and the implications it has for social relationships that may be utilised in a fruitful way in attempts at reconciliation in South Africa. In a second step it is then argued that this will not happen automatically, but that two important conditions first have to be met:

The first condition is that one should be willing to look critically at one's own use of Biblical documents; in particular, that one should be aware that these documents are never interpreted merely for the sake of interpretation itself, but that they are always *used* to further certain interests of the interpreter. That this is the case is then illustrated by two examples from the *Wirkungsgeschichte* (history of interpretation) of the letter. From the era of the Church Fathers it is shown how Ambrosiaster used the Letter to Philemon in his commentary (written between 366 and 384 C.E.) to endorse certain power relationships in the church of his time. In the case of John Chrysostom it is shown from his homilies on the letter (composed between 386 and 404 C.E.) that his views on the roles that women may fulfil in the church of his time caused him to ignore the possibility that Apphia (mentioned in v. 2) could have played a leading role in the congregation that met in Philemon's home; this just did not fit his picture of what was possible for women in terms of ecclesiastical structures. As a second example the way in which the Letter to Philemon was used in the 19th century in the debates on the abolition of slavery in the United States is discussed. The views of Moses Stuart, Albert Barnes and John Henry Hopkins are mentioned, thereby illustrating how their own interests played a role in their interpretation of the letter for or against the abolition of slavery.

The second condition that has to be met is that one should take note of new developments in hermeneutics. In the case of the Letter to Philemon this is very important, as traditional approaches can take one only so far. For example, traditional approaches to the letter do not provide an adequate answer to the question why Paul did not oppose slavery in principle in his Letter to Philemon. That newer hermeneutical insights can make a valuable contribution in this regard is then illustrated by means of three examples: Allen Callahan's postcolonial reading of the letter highlights anti-colonial and post-colonial practices in the letter which can help one to resist the exploitation that is so characteristic of colonialism. Secondly, Sabine Bieberstein's interpretation of Apphia's role in the letter is discussed. According to her the letter functioned as a test case for liberating practices in the early church, and it is very significant that a woman was one of the recipients of such a letter, and thus also one of the witnesses of this important event. Thirdly, Pheme Perkins points out the important role that language plays in the letter, and then argues for the important role that new forms of naming can play when modern forms of domination are challenged. These three examples show how new hermeneutical insights

can help one to read the Letter to Philemon in new, liberating ways, thus moving one beyond the impasses sometimes caused by traditional approaches.

If these two conditions are met the Christian religion can indeed make a new and enriching contribution to attempts at reconciliation in South Africa.

Keywords: Reconciliation, Christianity, New Testament Studies, Pauline Letters, Letter to Philemon

1. Inleidend

Op die vraag: “Het godsdienstige enige rol te speel in die versoeningsproses in Suid-Afrika?” sal die meeste Suid-Afrikane waarskynlik sonder om twee keer te dink bevestigend antwoord. Dit is ook opvallend dat wanneer daar in die praktyk versoening tussen mense in Suid-Afrika plaasvind, een of beide van die partye dikwels geneig is om terug te gryp na begrippe wat sterk godsdienstige konnotasies het, soos versoening, vergifnis of vrede. Wanneer daar in akademiese kringe oor versoening in Suid-Afrika gepraat word, is dit egter allesbehalwe vanselfsprekend dat daar aan godsdienstige ’n belangrike rol toegeken moet word. Daar mag verskeie redes hiervoor wees, byvoorbeeld die feit dat godsdienstige in Suid-Afrika in die verlede misbruik is om sekere belange tot nadeel van andere te bevorder, of dat dit soms lyk asof godsdienstige mense meer rigied en minder toeskietlik maak in situasies waar versoening nodig is en dus eerder versoening in die wiede ry as om dit te bevorder. Daar is waarskynlik min argumente wat so vernietigend op ’n soeke na versoening kan inwerk as ’n houding van “God is aan my kant”.

Teen dié agtergrond kan die volgende vraag dus gestel word: Kan godsdienstige – en dan spesifiek die Christelike godsdienstige – enigsins ’n positiewe rol vervul in die versoeningsproses wat so noodsaaklik in Suid-Afrika is? Anders gestel: Kan Christelike brondokumente ’n sinvolle bydrae tot die soeke na versoening in Suid-Afrika lewer? Om hierdie vraag te probeer beantwoord binne die Suid-Afrikaanse konteks waar die Christelike godsdienstige alreeds so ’n belangrike rol speel, is nie maklik nie, want ’n mens kan jou moeilik ’n Suid-Afrika sonder die Christendom voorstel. Dit sou goed wees as ’n mens jou ’n situasie kon voorstel waarin die Christendom weinig of geen rol speel nie en om dan te vra of die Christelike godsdienstige in so ’n situasie ’n positiewe rol sou kon speel. Daar is en was natuurlik wêreldwyd baie sulke situasies, maar as Nuwe-Testamentikus wil ek die een uitlig waarbinne die Nuwe Testament ontstaan het, en dan meer spesifiek die situasie soos wat dit in Paulus se Brief aan Filemon sigbaar word.

2. Die Brief aan Filemon

In die vyftiger- en sestigerjare van die eerste eeu n.C. was die Christendom binne die groot en magtige Romeinse Ryk ’n groepie wat weglaatbaar klein was, met weinig invloed in die samelewing. Dit is binne hierdie situasie dat Paulus, in gevangenskap, ’n kort briefie aan een van sy medegelowiges skryf oor dié man se slaaf wat by hom (Paulus) uitgekom het, toe tot bekering gekom het, en dan deur Paulus teruggestuur word met die briefie waarin Paulus poog om versoening tussen hom (die eienaar van die slaaf) en die slaaf te bewerkstellig.² In dié briefie doen Paulus alles in sy vermoë om die eienaar, Filemon, te oortuig om sy slaaf, Onesimus, weer terug te ontvang. Hy gebruik ’n hele aantal tegnieke en strategieë, maar sy oorredingstrategie word basies gedra deur die gedagte van “fiktiewe verwantskap” (“fictive kinship”³). Vir Paulus vorm al die mense wat in sy brief ter sprake is, in Christus een groot geestelike familie. Anders gestel, hulle almal is saam broers en susters in die Here: die senders van die brief (hy self en Timoteus); die ontvangers (Filemon, Apfia en Argippus); die slaaf oor

wie die brief gaan (Onesimus); die ander persone wat in die briefslot genoem word (Epafras, Markus, Aristargus, Demas en Lukas); en natuurlik ook al die ander gelowiges wat gereeld in Filemon se huis bymekaargekom het en aan wie die brief waarskynlik ook voorgelees sou word. Die belangrike teologiese moment wat 'n mens hier moet raaksien, is dat mense se deelhê aan hierdie geestelike familie konkrete implikasies vir die praktyk van die lewe het. In hierdie geval beteken dit prakties die volgende: deur sy bekering het Onesimus nou deel geword van hierdie geestelike familie en het daar dus 'n nuwe verhouding tot stand gekom wat belangriker as die eenaar-slaaf-verhouding is. Daarom is die kern van Paulus se versoek aan Filemon dat hy Onesimus moet ontvang as "meer as 'n slaaf, as 'n geliefde broer", sowel "in die vlees as in die Here" (v. 16). Op hierdie manier word die nuwe fiktiewe verwantskap tussen Filemon en Onesimus dus die basis vir versoening tussen slaaf en eenaar. Inderdaad, versoening in aksie!

3. Die Brief aan Filemon en die Romeinse Ryk

Hoe vergelyk dit wat Paulus in sy brief probeer regkry met die normale praktyke in die samelewing van destyds? Het die versoening wat Paulus probeer bewerkstellig, enigins anders gelyk of anders gefunksioneer as die soort versoening wat normaalweg in die nie-Christelike samelewing van destyds tussen eenaar en slaaf voorgekom het? Om hierdie vraag te beantwoord, is nie maklik nie, omdat daar bitter min konkrete voorbeelde hiervan behoue gebly het. Ons is egter wel bewus van minstens een ander geval waarvan die situasie tot 'n groot mate ooreenstem met dié van die Filemonbrief. Dit gaan oor 'n brief wat deur Plinius die Jongere⁴ (61/62 n.C.–113 n.C.) geskryf is aan 'n vriend, Sabinianus, oor sy vryman wat iets gedoen het wat die verhouding tussen dié vryman en Sabinianus laat versuur het. Die vryman het toe na Plinius gekom in 'n poging om weer met Sabinianus versoen te raak. Die retoriese situasie is dus min of meer dieselfde as dié van die Filemonbrief: 'n slaaf / gewese slaaf wie se verhouding met sy eenaar deur middel van 'n vriend van die eenaar herstel moet word. In wat volg, word Sabinianus se poging met dié van Paulus in die Filemonbrief vergelyk. Die onderliggende hipotese is dat daar 'n vergelykbare retoriese situasie in terme van versoening tussen hierdie twee briewe is en dat die twee briewe dus met mekaar vergelyk kan word om vas te stel watter verskil Christelike waardes kan maak as dit by versoening kom.⁵ Aangesien Plinius se brief nie so bekend is soos die Filemonbrief nie, gee ek dit volledig weer:⁶

Aan Sabinianus

Jou vryman, van wie jy gesê het jy voor kwaad is, was by my. Hy het homself aan my voete neergegooi, en my vasgegryp asof ek jy was. Hy het baie gesmeek, baie gevra, ook baie geswyg; kortom, hy het my oortuig van sy ware berou. Ek glo dat hy verbeter het, want hy besef dat hy oortree het. Ek weet jy is kwaad; ek weet ook dat jy met goeie rede kwaad is, maar nou is dit ook so dat sagtheid die meeste lof kry wanneer daar regmatige aanleiding vir woede was. Jy het van die man gehou, en ek hoop jy sal weer van hom hou. Intussen is dit genoeg as jy toelaat dat jy verteder word. Jy kan altyd weer kwaad word wanneer hy dit verdien en sal dan verskoning daarvoor hê omdat jy reeds verteder was. Gee so 'n bietjie toe ter wille van sy jeug; gee toe ter wille van sy tranes; gee toe ter wille van jou eie toegeeflikheid. Moenie hom verder teister nie; moet ook nie jouself verder teister nie, want vir iemand wat so sag soos jy is, moet dit 'n teistering wees om kwaad te wees. Ek is bevrees dit mag lyk asof ek nie 'n versoek rig nie, maar jou probeer dwing as ek my pleidooie⁷ by syne voeg. Nietemin voeg ek myne by syne, nog voller en meer oorvloedig, des te meer omdat ek hom skerp en streng berispe het en hom gedreig het dat ek nooit weer namens hom 'n versoek sal rig nie. Dit was nodig omdat hy skrikgemaak moes word, en dit was nie vir jou bedoel nie, want miskien moet ek weer 'n versoek rig en sal ek suksesvol wees, as dit van so 'n aard is dat dit iets is wat ek kan vra en wat jy kan toestaan. Tot siens.

In sy brief voer Plinius 'n hele paar redes aan hoekom Sabinianus aan sy versoek behoort te voldoen: Sabinianus se vryman het opregte berou; dit lyk asof die vryman homself verbeter het; en hy besef dat hy oortree het. Verder beklemtoon Plinius dat Sabinianus voorheen van die man gehou het, en dat daar nou 'n geleentheid vir Sabinianus is om groothartig op te tree. Hy noem ook versagtende omstandighede (die vryman se jeug en sy berou) en natuurlik dat hy hom deeglik berispe het en hom goed die skrik op die lyf gejaag het deur te sê dat hy nooit weer namens hom so 'n versoek sal rig nie (wat blyk nie waar te wees nie, aangesien hy in die “binnegesprek” tussen hom en Sabinianus noem dat hy dit tog weer sal doen).

Die opvallendste verskil tussen Paulus se brief aan Filemon en Plinius se brief aan Sabinianus lê juis in die afwesigheid van die moment van “fiktiewe verwantskap” in Plinius se brief.⁸ Plinius se versoek is bloot gerig op die herstel van die verhoudinge, d.w.s. dat die sosiale en ekonomiese verhouding tussen Sabinianus en sy vryman herstel sal word (in antieke terme: dat die vryman weer deel van Sabinianus se “huis” sal wees). Verder is daar 'n sterk hiërargiese verhouding ter sprake: nie net tussen Sabinianus en die vryman en tussen Plinius en die vryman nie, maar ook tussen Plinius en Sabinianus. Laasgenoemde skemer in hierdie brief deur, maar word eksplisiet in *Epist.* 9.24 genoem waarin Plinius vir Sabinianus bedank omdat sy aanvanklike brief die gewenste uitwerking gehad het en waarin hy dan spesifiek noem dat Sabinianus voor sy gesag (*auctoritas*) geswig het. Die versoening wat Plinius in gedagte het, is dus iets wat binne die normale gesagstrukture van die antieke plaasvind – 'n hiërargiese verhouding tussen hom, Sabinianus en die vryman, met die vryman wat weer sy korrekte plek binne hierdie opset mag inneem. Vir hierdie soort versoening om plaas te vind, is aspekte soos die opregte berou van die vryman en die verwagting dat hy voortaan korrek sal optree, uiters belangrik; asook dat Sabinianus die rol van 'n groothartige *pater familias* sal speel wat hom weer binne sy “huis” sal ontvang. In Paulus se Brief aan Filemon is hierdie momente nie afwesig nie, maar dit oorheers beslis nie sy retoriese strategie soos wat in die geval van Sabinianus se brief gebeur nie. Paulus vind dit byvoorbeeld glad nie eens nodig om te noem dat Onesimus berou gehad het nie. Sy brief word primêr gedra deur die visie van 'n nuwe verwantskap wat tussen mense tot stand kom op grond van hulle deelhê aan Christus, 'n verwantskap wat die normale sosiale verhouding transendeer en die potensiaal het om dit te omvorm⁹ – selfs die sterk hiërargiese verhouding tussen 'n eienaar en 'n slaaf.¹⁰ Anders gesien: in Paulus se brief is daar 'n bepaalde siening van die transendente en die implikasies wat dit vir menslike verhoudings het wat maak dat sy brief 'n ander oriëntering as Plinius se brief het.¹¹

Terug na die situasie in Suid-Afrika: Kan die Christelike godsdiens enigsins 'n positiewe rol in die versoeningsproses in Suid-Afrika speel? In die lig van die vergelyking van die twee briewe hier bo wil dit voorkom asof die Christendom 'n besondere moment na versoeningsgesprekke kan bring, naamlik 'n perspektief op die transendente wat verreikende én verrykende implikasies vir menslike verhoudinge kan hê. Anders gestel: die Christelike godsdiens bied 'n visie dat daar, op grond van die transendente, nuwe fiktiewe verwantskappe tot stand kan kom wat versoening en heling kan bevorder.

Dit is egter slegs die een kant van die Christelike verhaal. Daar is 'n “maar”; daar is voorwaardes. Om werklik betekenisvol tot versoening te kan bydra, is dit belangrik dat Christene krities sal kyk na die manier waarop hulle die brondokumente van hulle geloof hanteer. Ek lig slegs twee aspekte hiervan uit en illustreer dit aan die hand van die *Wirkungsgeschichte* (uitleggeskiedenis) van die Filemonbrief:

4. Belangrike aspekte in die uitleggeskiedenis van die Brief aan Filemon

Dit is verontrustend dat daar wêreldwyd 'n teruggrype na fundamentalisme is, nie net in die Christendom nie, maar ook in ander godsdienste, en dan ook op ander lewensterreine, soos die politiek, staatkunde en ekonomie. Die aanloklikheid van fundamentalisme lê juis in die oënskynlike eenvoud daarvan. In die Christendom manifesteer dit in opruiende slagspreuke soos "Ons doen net wat die Bybel sê" of "The Bible says it; I believe it; that settles it." Wanneer 'n mens met so 'n houding aan versoeningsgesprekke deelneem, is die kans op 'n positiewe uitkoms allesbehalwe belowend. Wat is nodig? Om jou sinvol op die brondokumente van die Christelike geloof te kan beroep, is dit nodig dat 'n mens krities na jou eie verstaan en gebruik van dié dokumente sal kyk. Meer spesifiek: 'n mens moet altyd daarvan bewus wees dat die interpretasie van dié dokumente nooit eenvoudig en voor die hand liggend is nie. Dié dokumente word nie in isolasie gelees en geïnterpreteer nie, maar word *gebruik* om bepaalde belange te bevorder en bepaalde magstrukture in stand te hou, te vervang of af te breek. Dit gebeur altyd, selfs wanneer die uitleg van dié dokumente met die beste bedoelings ter wêreld geskied en oënskynlik sonder enige bybedoelings is. Uit die lang *Wirkungsgeschichte*¹² van die Filemonbrief kies ek twee tydvakke om aan te dui hoe eiebelang die uitleg van die brief gedomineer het. Eerste aan die beurt is die era van die Kerkvaders.

4.1 Die era van die Kerkvaders

Die oudste kommentaar op die Filemonbrief wat behoue gebly het, is die een wat deur Ambrosiaster geskryf is. Die outeur was 'n onbekende kerklike leier in Rome aan wie die naam Ambrosiaster later gegee is.¹³ Hy het sy kommentaar op die Paulusbriewe iewers tussen die jare 366 en 384 n.C. geskryf.¹⁴ Een van die opvallende aspekte in Ambrosiaster se resepsie van die Filemonbrief is dat hy dit sterk hiërgies lees. Hy noem byvoorbeeld telkens dat Paulus in 'n gesagsverhouding teenoor Filemon gestaan het. Enkele voorbeelde: Volgens hom het Filemon nie 'n kerklike amp beklee nie, terwyl Paulus 'n apostel was (*in Philm. arg*, 337.3–7.); het die gelowiges wat voorheen deur Filemon gehelp is, minder aansien as Paulus gehad en was Filemon dus onder die verpligting om ook vir Paulus te help (*in Philm. 7*, 338.19–24); het Paulus apostoliese gesag gehad (*in Philm. 8–9*, 338.25–339.9) en het hy die reg gehad om aan Filemon 'n opdrag te gee wat hy moes gehoorsaam (*in Philm. 10–4*, 339.10–26). Met ander woorde, in sy uitleg van die brief lees Ambrosiaster nie net die brief (onbewustelik?) deur die bril van die heersende gesagstrukture van sy tyd nie, maar sanksioneer hy inderdaad dié kerklike gesagstrukture van sy eie tyd deur dit in Paulus se brief terug te vind.¹⁵

'n Tweede voorbeeld uit die era van die Kerkvaders: Johannes Chrysostomus het nie 'n kommentaar op Filemon geskryf nie, maar het drie homilieë oor die brief nagelaat waaruit 'n mens goed kan aflei hoe hy die brief verstaan het.¹⁶ Ek lig slegs een interessante aspek uit. Soos reeds vermeld, noem Paulus drie persone as ontvangers van die brief: Filemon, Apfia en Argippus. Wat laasgenoemde betref, maak Chrysostomus twee opmerkings: dit lyk vir hom asof Apfia Filemon se vrou was en asof Argippus 'n kerklike amp beklee het (*hom. in Philm. 1.2*, 704.52¹⁷). Dié beheptheid met kerklike ampte het ons alreeds hier bo by Ambrosiaster raakgeloop, maar die aspek waarop ek nou die aandag wil vestig, is die feit dat Chrysostomus nie die moontlikheid van 'n kerklike amp vir Apfia kan oorweeg nie, aangesien sy volgens hom moontlik getroud was. Die enigste kerklike amp wat in Chrysostomus se tyd vir vroue beskikbaar was, was die diakenamp, maar dan slegs vir maagde of weduwees. Hierdie voorveronderstelling word dan deur hom terug in die ontstaansituasie van die brief geprojekteer: indien Apfia met Filemon getroud was, val sy nie in een van die twee kategorieë nie.¹⁸ Om die waarheid te sê, Chrysostomus het die gehude staat eintlik as 'n hindernis vir 'n mens se geestelike lewe beskou, maar darem as 'n hindernis wat oorkom kon word! Dit kan 'n mens mooi sien uit sy opmerkings in een van sy homilieë oor die Romeinebrief waarin hy

Paulus se groetewoorde aan die getroude paar Priska en Akwilla in Romeine 16:2–5 bespreek, en waar hy dan somer ook na Filemon en Apfia verwys. Chrysostomus skryf gloeiend oor Priska en Akwilla: oor hoe waardevol hulle was, oor hoe hulle hulle lewens vir Paulus op die spel geplaas het, oor hulle gasvryheid en oor die ondersteuning wat hulle aan Paulus gebied het. Hy meld ook Paulus se verwysing na hulle in 1 Korintiërs 16:19, waar Paulus die kerk in hulle huis noem – ’n aspek wat Chrysostomus hoog aanskryf, en wat hy dan aan die Filemonbrief koppel waarin daar ook sprake is van ’n kerk in die huis van die getroude paar Filemon en Apfia. Sy afleiding: dit toon dat dit selfs vir ’n getroude man moontlik is om bewonderenswaardig en edel te wees. Hy voeg by: alhoewel Priska en Akwilla getroud was, was hulle eerbaar omdat hulle getroude staat deur hulle deug bedek is (*hom. in Rom.* 30.2–5, 664.54–5¹⁹). Die punt wat ek hierdeur wil illustreer, is dat Chrysostomus se resepsie van die teks deur sy eie voorkeure rondom die selibaat en deur die belange wat hy self binne kerklike konteks nagejaag het, beïnvloed is.

4.2 Die afskaffing van slawerny

In die loop van die 19de eeu is daar in die Westerse wêreld ernstig oor slawerny as instelling besin en is daar mettertyd algemene konsensus bereik dat dit prinsipiële ’n onverdedigbare instelling is. Tot op daardie stadium was slawerny nog nooit werklik ’n probleem nie, onder meer omdat dit nêrens in die Bybel prinsipiële bevestiging word nie. In die geval van die Nuwe Testament kan ’n mens byvoorbeeld hoogstens praat van ’n poging om slawerny te versag, deurdat van Christelike eienaars verwag word om op ’n Christelike manier teenoor hulle slawe op te tree.

In die debatte vir en teen die afskaffing van slawerny in die 19de eeu is daar kwistig van die Filemonbrief gebruik gemaak. Uit hierdie baie interessante tydvak in die kerkgeskiedenis laat val ek die lig slegs op ’n enkele greep, naamlik op die manier waarop die Filemonbrief in die VSA deur voorstanders en teëstanders van die afskaffing van slawerny gebruik is.²⁰ Die tradisionele interpretasie van die brief (dat Paulus ’n wegloopslaaf na sy eienaar terugstuur en nie vra dat die slaaf vrygelaat moet word nie) het natuurlik die mense wat téén die afskaffing van slawerny was, soos ’n handskoene gepas. Kyk byvoorbeeld hoe gebruik Moses Stuart die Filemonbrief om téén die afskaffing van slawerny te argumenteer:

What now have we here? Paul, sending back a *Christian* servant, who had run away, to his *Christian* master; and this even when Paul had such an estimation of the servant, that he much desired to keep him as a helper, while he himself was in bonds for the gospel's sake. Yet he would not continue to do this; although it was so desirable to him. He enjoins it upon Onesimus to return to his master *forever*. This last phrase has reference to the fact that Paul supposed that the sense of Christian obligation, which was now entertained by Onesimus, would prevent him from ever repeating his offence. ... Paul's conscience, then, like his doctrines, was very different from that of the Abolitionists. Paul's conscience *sent back* the fugitive slave; theirs *encourages him to run away*, and then protects him in the misdeed, yea justifies, applauds, glorifies him, as a noble, independent fellow. The conscience of Paul sends back the fugitive, without any obligation at all on the ground of compact; theirs encourages and protects his escape in the face of the most solemn national compact. And all this for *conscience* sake! (Atkins 2010:217; beklemtoning oorspronklik.)

Aan die ander kant beredeneer Albert Barnes die saak as volg:

The principles laid down in this epistle to Philemon, therefore, would lead to the universal abolition of slavery. If all those who are now slaves were to become Christians, and their masters were to treat them “not as slaves, but as brethren

beloved”, the period would not be far distant when slavery would cease. (Atkins 2010:216)

En half tussenin posisioneer John Henry Hopkins homself roerend as volg:

If it were a matter to be determined by my personal sympathies, tastes, or feelings, I should be as ready as any man to condemn the institution of slavery; for all my prejudices of education, habit, and social position stand entirely opposed to it. But as a Christian ... I am compelled to submit my weak and erring intellect to the authority of the Almighty. For then only can I be safe in my conclusions, when I know that they are in accordance with the will of Him, before whose tribunal I must render a strict account in the last great day. (Atkins 2010:216)

Vir ons wat vanuit die 21ste eeu terugkyk na hierdie worsteling rondom die afskaffing van slawerny en na die manier waarop die Filemonbrief in die tyd van die Kerkvaders gelees het, is die groot rol wat eiebelang en magstrukture in die resepsie van die brief gespeel het, glashelder. Dit word natuurlik moeiliker wanneer dit gaan oor ons eie interpretasie van tekste. Om krities selfondersoek te doen, sny ná aan 'n mens se eie lyf, en lyk soms na 'n onmoontlike taak. Nietemin, om werklik 'n bydrae ten opsigte van versoening vanuit 'n Christelike perspektief te kan lewer, is sulke kritiese selfbesinning onontbeerlik.

5. Die Brief aan Filemon en nuwere hermeneutiese insigte

'n Tweede voorwaarde wat uitgelig moet word, is dat dit noodsaaklik is om kennis te neem van nuwere hermeneutiese insigte. Tradisionele benaderings kan 'n mens net tot op 'n sekere punt neem. Byvoorbeeld, mense wat slegs op tradisionele leesbenaderings steun wanneer hulle die Filemonbrief lees, sit uiteindelik met hulle hande in die hare ten opsigte van die slawernykwessie, want dit bly vir mense in ons tyd vreemd dat Paulus oënskynlik geen probleem het met die feit dat Onesimus 'n slaaf is nie. Hy spreek wel die vertroue uit dat Filemon meer sal doen as wat hy in die brief vra (v. 21), maar dit is te betwyfel of dit na Onesimus se vrylating verwys.²¹ In elk geval het vrylating van slawe destyds ook nie ware vryheid beteken in die sin waarin die begrip *vryheid* vandag geïnterpreteer word nie. Soos hier bo geblyk het uit die brief wat Plinius aan Sabinianus geskryf het, het selfs vrygelate slawe nog steeds onder die gesag van hulle vorige eienaars geval. In die geval van die Filemonbrief vind 'n mens dus 'n visie van hoe die nuwe fiktiewe verwantskap²² wat tot stand kom op grond van deelhê aan Christus, normale sosiale verhoudinge kan verander sonder dat daar enige blyke is dat die verskynsel van slawerny as sodanig prinsipiëel verkeerd is. Tradisionele leespraktyke kan nie hierby verby kom nie. Daarom is dit goed om kennis te neem van benaderings wat die teks teen die grein lees en sodoende nuwe potensiaal in die teks vind. Ek gee drie voorbeelde hiervan:

5.1 *Allen Callahan* (2007:329–37) lees die Filemonbrief vanuit 'n postkoloniale perspektief. Hy fokus op antikoloniale waardes en antikoloniale praktyke, en argumenteer dat daar praktyke in die brief aangemoedig word wat indruis teen die uitbuiting wat gewoonlik kenmerkend van kolonialisme is. In sy eie woorde:

In this short, diplomatic letter we find an appeal to solidarity instead of *apologiae* for alterity, a rhetoric of indebtedness instead of pretensions to entitlement, a discourse of what is right instead of claims to rights, and persuasion instead of coercion. (Callahan 2007:333)

5.2 Die feit dat Apfia – 'n vrou – as een van die ontvangers van die brief genoem word, is meestal deur die manlik-georiënteerde uitleggers van die Filemonbrief geïgnoreer. Vanuit feministiese hoek is hierdie blinde kol in die uitlegtradisie nie net raakgesien nie, maar ook

vrugbaar ontgin. Bieberstein (2000:105–16) interpreteer die Filemonbrief byvoorbeeld as ’n toetszaak vir bevrydende praktyke in die vroeë Christelike kerk, en wys daarop dat dit belangrik is dat dit juis ’n vrou is wat as een van die ontvangers van die brief aangedui word. Die feit dat sulke briewe gewoonlik hardop voorgelees is aan die hele gemeente, maak hierdie aspek belangrik, want dit beteken dat sy nie bloot een van die ontvangers van die brief word nie, maar ook ingeroep word as ’n getuie wat moet toesien dat die bevrydende praktyk inderdaad toegepas gaan word. Verder word die uitsluitende antiese tussen twee mans (Paulus en Filemon) op hierdie manier verbreek.

5.3 Vanuit feministiese hoek wys Perkins (1992:362–3) ook op die feit dat Paulus in sy brief verskeie nuwe maniere vind om Onesimus te beskryf, byvoorbeeld “my kind” en “my hart”. Op grond hiervan beklemtoon sy hoe belangrik publieke taalgebruik is, watter belangrike rol naamgewing speel, en dan veral hoe belangrik gedeelde publieke taalgebruik is. Die relevansie hiervan lê daarin dat ons op grond van die Filemonbrief behoort te besef hoe noodsaaklik nuwe vorme van naamgewing is. Deur goedgekose taalgebruik kan diepvasgelegde vorme van oorheersing nie net uitgedaag word nie, maar ook verander word.

6. Ten slotte

Die kern van my betoog is dat die Filemonbrief toon dat die Christelike godsdiens ’n noodsaaklike en verrykende bydrae tot gesprekke oor versoening en versoeningspraktyke in ons land kan lewer omdat dit ’n besondere perspektief op die transendente op die tafel sit. Om dit sinvol te kan doen, is daar egter minstens twee voorwaardes waarvan ons bewus moet wees: kritiese selfondersoek en ’n openheid om verder as tradisionele leespraktyke te gaan.

Wateersgenoemde betref, bring die *Wirkungsgeschichte* van die Filemonbrief die ontnugterende insig dat eiebelang bewustelik en onbewustelik ’n groot rol speel in ons hantering van die Christelike brondokumente. Eerder as om dit te ontken of te probeer ignoreer, moet ons doelbewus probeer soek na die donker kolle in ons eie interpretasie van dié dokumente wat dalk daartoe mag aanleiding gee dat versoening in ons land gestrem word.

Wat die tweede aspek betref – ’n openheid om verder as tradisionele leespraktyke te gaan: dit is dalk die aspek wat die moeilikste sal aanklank vind by Christelike gemeenskappe in Suid-Afrika, omdat dit vir die meeste van hulle ’n vreemde manier van omgang met die Christelike brondokumente behels. Tog is dit ook so dat die *Wirkungsgeschichte* van die Filemonbrief aangetoon het dat sommige geskrifte – soos die Filemonbrief – moeilik ’n sinvolle bydrae tot versoening kan lewer as ’n mens net op tradisionele leespraktyke staatmaak. Om werklik die bevrydende potensiaal van sulke geskrifte tot sy reg te laat kom, is nuwe leespraktyke nodig. Om maar net weer na een voorbeeld wat hier bo bespreek is, te verwys: PHEME Perkins het deur ’n nuwe leespraktyk van die Filemonbrief die aandag gevestig op die belangrike rol wat benaming in die brief speel. Dink net wat die praktiese gevolge van ’n sensitiwiteit vir naamgewing in ’n soeke na versoening in die gepolariseerde Suid-Afrikaanse samelewing kan wees!

Bibliografie

Aasgaard, R. 2002. “Role ethics” in Paul: The significance of the sibling role for Paul’s ethical thinking. *New Testament Studies*, 48(4):513–30.

—. 2004. “My beloved brothers and sisters!” *Christian siblingship in Paul*. Londen/New York: T&T Clark International. ECiC/JSNT.S 265.

- Atkins, R. 2010. Contextual interpretation of the Letter to Philemon in the United States. In Tolmie en Friedl (reds.) 1996.
- Barclay, J.M.G. 1991. Paul, Philemon and the dilemma of Christian slave-ownership. *New Testament Studies*, 37(2):161–86.
- . 2004. *Colossians and Philemon*. Londen/New York: T&T Clark International. T&T Clark Study Guides.
- Bassler, J.M. (red.). 1994. *Pauline Theology. Volume 1. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress.
- Bieberstein, S. 2000. Disrupting the normal reality of slavery: A feminist reading of the Letter to Philemon. *Journal for the Study of the New Testament*, 79:105–16.
- Binder, H. 1990. *Der Brief des Paulus an Philemon (Unter Mitarbeit von Joachim Rohde)*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. ThHK XI/2.
- Bosman, D.M. 1996. Paul's fictive kinship movement. *Biblical Theological Bulletin*, 26:163–71.
- Bray, G.L. 2009. *Commentaries on Galatians – Philemon: Ambrosiaster*. Downers Grove, IL: IVP Academic. Ancient Christian Texts.
- Brown, R.E. 1997. *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday.
- Callahan, A.D. 2007. The Letter to Philemon. In Segovia en Sugirtharajah (reds.) 2007.
- De Vos, C.S. 2001. Once a slave, always a slave? Slavery, manumission and relational patterns in Paul's Letter to Philemon. *Journal for the Study of the New Testament*, 82:89–105.
- Dunn, J.D.G. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids/Carlisle: William B. Eerdmans Publishing/Paternoster Press. NIGTC.
- Fitzgerald, J.T. 2010. Theodore of Mopsuestia on Paul's Letter to Philemon. In Tolmie en Friedl (reds.) 2010.
- Fitzmyer, J.A. 2000. *The Letter to Philemon. A new translation with introduction and commentary*. New York/Londen/Toronto/Sidney/Auckland: Doubleday. AB 34C.
- Gibson, R.K. en M. Ruth. 2012. *Reading the Letters of Pliny the Younger: An introduction*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Gräbe, P.J. 1991. Ontvang jou slaaf soos 'n broer! Die etiese reikwydte en ekklesiologiese implikasies van die verbondenheid aan Jesus Christus. In Roberts e.a. (reds.) 1992.
- Hays, R.B. 1994. Crucified with Christ. A synthesis of the theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians. In Bassler (red.) 1994.
- Horsley, R.A. 1998. Paul and slavery: A critical alternative to recent readings. *Semeia*, 83/84:153–200.
- Hunter, D.G. 2009. 2008 NAPS presidential address: The significance of Ambrosiaster. *Journal of Early Christian Studies*, 17(1):1–26.
- Johnson, M.V., J.A. Noel en D. Williams (reds.). 2012. *Onesimus our brother. Reading religion, race and culture in Philemon*. Minneapolis: Fortress.
- Karras, V.A. 2004. Female deacons in the Byzantine church. *Church History*, 73(2):272–316.

- Kelly, J.N.D. 1995. *Golden mouth: The story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. Ithaca: Cornell University Press.
- Malina, B. en J.H. Neyrey. 1996. *Portraits of Paul. An archaeology of ancient personality*. Louisville: John Knox.
- Martimort, A.G. 1986. *Deaconesses: An historical study*. San Francisco: Ignatius Press.
- Newsom, C.A. en S.H. Ringe (reds.). 1992. *The women's Bible commentary*. Londen: SPCK.
- Perkins, P. 1992. Philemon. In Newsom en Ringe (reds.) 1992.
- Petersen, N. 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. Philadelphia: Fortress.
- Pliny 1969. *Pliny: Letters and Panegyricus II. Translated by Betty Radice*. Cambridge/Londen: Harvard University Press/W. Heinemann. Loeb Classical Library 59.
- Quasten, J. 1960. *Patrology Vol. III*. Utrecht/Westminster: Spectrum/Newman.
- Roberts, J.H. 1993. Teologie en etiek in die brief aan Filemon: 'n poging tot verantwoording. *Skrif en Kerk*, 14(1):105–115.
- Roberts, J.H., W.S. Vorster, J.N. Vorster en J.G. van der Watt (reds.). 1991. *Teologie in konteks*. Orion: Halfway House.
- Segovia, F.F. en R.S. Sugirtharajah (reds.). 2007. *A postcolonial commentary on the New Testament writings*. Londen: T & T Clark, The Bible and Postcolonialism 13.
- Smith, M.J. 2012. Utility, fraternity, and reconciliation: Ancient slavery as a context for the return of Onesimus. In Johnson e.a. (reds.) 2012.
- Stuhlmacher, P. 1981. *Der Brief an Philemon*. Keulen: Benziger Verlag. EKK 18.
- Tolmie, D.F. 2010. Tendencies in the research on the Letter to Philemon since 1980. In Tolmie en Friedl (reds.) 2010.
- Tolmie, D.F. en A. Friedl (reds.). 2010. *Philemon in perspective. Interpreting a Pauline letter*. Berlyn/New York: De Gruyter, BZNW 169.
- Vogels, H.J. 1968. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas III: In epistulas ad Galatas, ad Efesios, ad Filippenses, ad Colosenses, ad Thesalonicenses, ad Timothevm, ad Titvm, ad Filemonem*. Wene: Hölder-Pichler-Tempsky. CSEL 81/3.
- Volgers, A.E.C. 2005. A church in search of answers: A study of the Latin Quaestiones-tradition. University Utrecht: D. Phil. Thesis.

Eindnotas

- 1) Verwerkte weergawe van 'n referaat wat op 19 Maart 2014 by die Tutu-Jonker Dialoog-gesprek aan die Universiteit van die Vrystaat gelewer is.
- 2) Die inleidingsvraagstukke is heelwat meer kompleks as wat hierdie kort samevatting aandui. Kyk Brown (1997:502–10) vir 'n goeie oorsig hiervan. Ek het elders (Tolmie 2010:1–27) 'n oorsig oor die belangrikste ontwikkelinge in die navorsing op dié brief gegee.
- 3) Malina en Neyrey (1996:160) verduidelik hierdie begrip as volg:

Such a fictive family is unlike a normal family in that it is not based on “naturing” or biological reproduction. Rather, it is concerned with “nurturing” or social support, concern, interest, help, and the like. Consequently, “fictive family” in antiquity designates a group that has the structure and many of the values of a patriarchal family: a central person who is like a father, with members who treat each other like siblings. The teacher, faction founder, head of a trade guild, or patron of a club (collegium) had the father role, while the disciples, faction followers, and clients were like siblings. Through discipleship, faction membership, and clientelism, a person entered another, secondary set of kinlike relationships.

Hoe belangrik hierdie tema in Paulus se teologie is, word deur talle studies aangetoon. Kyk o.a. Bossman (1996:163–71), Aasgaard (2002:513–30 en 2004) en Smith (2012:51–8).

4) Plinius die Jongere was ’n regsgeleerde, skrywer en magistraat in Rome. Hy het veral bekendheid verwerf vir sy talle briewe wat behoue gebly het en wat ’n unieke blik bied op die lewe in die Romeinse Ryk rondom die einde van die eerste eeu n.C. Vir meer inligting hieroor, kyk byvoorbeeld die studie van Gibson en Ruth (2012).

5) My dank aan een van die (anonieme) keurders wie se opmerkings my gehelp het om hierdie aspek meer noukeurig te formuleer.

6) My eie vertaling, gebaseer op die teks van *Epist.* 9.21 in die Loeb Classical Library (Pliny 1969:118–20). Ek probeer in my vertaling so na as moontlik aan die Latynse teks bly, maar moes op enkele plekke aanpassings maak om die betekenis beter in Afrikaans te kon deurgee. Dat Plinius se brief die gewenste effek gehad het, blyk uit *Epist.* 9.24, waarin hy Sabinianus bedank omdat hy aan sy brief gehoor gegee het.

7) Radice (Pliny 1969:121) vertaal *prex* hier as “gebede” (“prayers”), maar daar is geen aanduiding dat Plinius sy versoek in hierdie brief as ’n gebed beskou nie. Ek vertaal dit dus eerder as “pleidooi”, wat ook in Afrikaans as vertaalekwivalent vir die Latynse *prex* gebruik kan word.

8) Kyk Barclay (2004:105–9) vir ’n vollediger vergelyking van die twee briewe. Barclay vergelyk die twee briewe aan die hand van die volgende aspekte: houding teenoor die party wat te na gekom is; houding teenoor die oortreder; en die gronde vir die versoek tot versoening.

9) Gräbe (1991:433) stel dit op ’n pragtige manier: “... dat hy [= Paulus] vir Filemon die ondenkbare voor-dink en voor-glo”.

10) Petersen het die sosiologiese aspek hiervan volledig uitgewerk in sy boek – een van die sleutelbydraes tot die navorsing op die Filemonbrief gedurende die afgelope klompie dekades. Kyk byvoorbeeld die volgende:

In Paul’s view the ultimate issue is the identity of believers as sibling children-to-be of God, and therefore as equals. Because Onesimus is no longer a slave but a brother, both in the flesh and in the Lord, his *being* a brother to Philemon means that he cannot also *be* a slave to Philemon in any domain. In other words, *being* in Christ or *being* in the Lord is a state of social being that governs the relationships between believers even outside the spatial and temporal boundaries of the church. Being in Christ/the Lord, therefore, excludes all other forms of social being for those who are “in” him. And this state of being is the norm which determines the behavior, the form of social relations, that is appropriate, indeed required (*to anēkon*), between believers. (Petersen 1985:289; sy beklemtoning)

11) Vanuit ’n ander hoek het Roberts (1993:113) al ’n paar dekades gelede ’n soortgelyke insig geformuleer:

... dat in Filemon teologie en etiek op mekaar afgestem is, dat die indikatief die grondslag vir die imperatief vorm, dat die heil wat God in Christus vir sy *ekklesia*, sy volk, bewerk het, die grondslag vorm vir die nuwe verhoudings wat in die kerk tot stand gebring is en in die praktyk van die kerklike lewe uitgeleef behoort te word. ... Hoe Filemon teenoor sy slaaf gaan optree is nie maar bloot 'n privaat aangeleentheid nie, maar is 'n kerklike saak – die saak van die gemeenskap van God se mense wat leef onder sy heil.

12) Stuhlmacher (1981:58–66) bied 'n goeie oorsig van die *Wirkungsgeschichte* van die Filemonbrief.

13) Dié kommentaar is vir eeue lank verkeerdelik aan Ambrosius toegeskryf en dit is eers in die 17de eeu dat beseft is dat die skrywer nie Ambrosius kon gewees het nie. Die naam Ambrosiaster is toe geskep om na dié onbekende outeur te verwys. Vir 'n lang tyd is aanvaar dat Desiderius Erasmus die skepper van die naam mbrosiaster was (kyk byvoorbeeld Bray 2009:xv–xvi), maar onlangse studie deur Volgers (2005:31) het aangetoon dat die naam waarskynlik eerder deur die Mauriste geskep is.

14) Die beste kritiese teks van Ambrosiaster se kommentaar is dié van Vogels (1968), in die bekende reeks *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, en is die een wat vir hierdie artikel gebruik is. Daar is net een Engelse vertaling beskikbaar, die een van Bray (2009:161–3). David Hunter, Theodore de Bruyn en Stephen Cooper werk aan 'n nuwe kritiese teks en 'n Engelse vertaling van Ambrosiaster se kommentaar, maar dit is nog nie gepubliseer nie (Hunter 2009:3).

15) 'n Mens kan hierdie geneigdheid om die Filemonbrief deur die bril van eietydse vooroordele oor gesagstrukture te lees ook sien in die uitleg van dié brief deur ander Kerkvaders. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die uitleg van die brief deur Theodorus van Mopsuestia, waarin hy 'n sterk argument uitmaak dat dié brief nie beteken dat Christelike slawe vrygelaat moet word nie; intendeel, volgens hom is die sosiale gesagstrukture van sy tyd van God afkomstig. God sou dié gesagstrukture maklik kon verander het, maar doen dit nie – waaruit Theodorus aflei dat ons ook nie daaraan mag torring nie. Kyk Fitzgerald (2010:332–63) vir 'n goeie bespreking van Theodorus se kommentaar op die Filemonbrief.

16) Dit is onseker wanneer Chrysostomus sy homilieë oor die Filemonbrief geskryf het. Dit kon gedurende sy bediening in Antiogië gewees het (386–397 n.C.; kyk byvoorbeeld Quasten 1960:448–9), of andersins tydens sy bediening in Konstantinopel (397–404 n.C.; kyk byvoorbeeld Kelly 1995:132–3).

17) Die verwysings is na volume 62 van *Patrologia Graeca*; aanlyn weergawe van die *Thesaurus Linguae Graeca* (<http://www.tlg.uci.edu>).

18) Kyk byvoorbeeld Martimort (1986:126) en Karras (2004:272–316).

19) Die verwysing is na volume 60 van *Patrologia Graeca*; aanlyn weergawe van die *Thesaurus Linguae Graeca* (<http://www.tlg.uci.edu>).

20) Vir wat volg, steun ek op die artikel van Atkins (2010:205–22). Ook die drie aanhalings wat gebruik word, kom uit sy artikel.

21) In die navorsing is daar 'n verwarrende reeks standpunte oor wat Paulus moontlik in gedagte kon gehad het. Ek noem slegs die belangrikste standpunte, telkens met net een voorbeeld van iemand wat dit ondersteun: Paulus wil hê dat Onesimus vrygelaat moet word (Hays 1994:243); Paulus versoek nie sy vrylating nie, maar impliseer dit (Fitzmyer 2000:115); as gevolg van die *Naherwartung* fokus Paulus nie op slawerny as instelling nie, maar probeer hy dit omvorm deur te beklemtoon hoe belangrik Christelike liefde is (Binder 1990:39); aangesien Onesimus nie 'n slaaf was nie, handel die brief nie oor slawerny nie (Horsley 1998:183);

dit is onduidelik wat Paulus se houding hieroor is (Dunn 1996:334); die brief is doelbewus meerduidelig, omdat Paulus nie weet wat om aan te beveel nie (Barclay 1991:161–86); Paulus vra nie vir Onesimus se vrylating nie, omdat hy besef dit sal nie veel aan die situasie verander nie en vra dus in plaas daarvan vir iets meer radikaals: dat Filemon hom as 'n broer moet behandel (De Vos 2001:89–105).

22) Kyk eindnoot 3 vir 'n verduideliking van hierdie begrip.