

# Reg én geregtigheid – 'n Perspektief uit die brief aan Filemon



**Author:**  
D. Francois Tolmie

**Affiliation:**  
Faculty of Theology,  
University of the Free State,  
South Africa

**Corresponding author:**  
D. Francois Tolmie, tolmief  
@ufs.ac.za

**Dates:**  
Received: 13 Feb. 2015  
Accepted: 24 Aug. 2015  
Published: 08 Apr. 2016

**How to cite this article:**  
Tolmie, D.F., 2016, 'Reg én geregtigheid – 'n Perspektief uit die brief aan Filemon', *In die Skriflig* 50(3), a1940. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i3.1940>

**Copyright:**  
© 2016. The Authors.  
Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**Justice and justification – A perspective from the letter to Philemon.** In this article, the letter to Philemon is investigated from an angle that has not received much attention thus far, namely from a forensic perspective. In order to investigate this issue, the letter is interpreted against the legal background of its time. The investigation begins with a brief discussion of the status of Onesimus. It is argued that the best way to understand the situation within which the letter originated is to accept that Onesimus had left Philemon's household in order to ask Paul to intervene on his behalf. This is followed by a brief overview of the most important legal aspects regarding slavery in Paul's time. Against this background, Paul's strategy in the letter is then scrutinised. It is argued that Paul complied with all the legal requirements in his letter. However, it is then also shown that Paul went beyond existing legal requirements, because he was aware of a better kind of justice, the justice of God, or in Paul's own terminology, the *justification* of God.

## Inleidend

Dis is 'n voorreg om hierdie bydrae tot die huldigingsbundel ter ere van professor Gert J.C. Jordaan, Nuwe-Testamentikus aan die Fakulteit Teologie van die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit te lewer. Een van die aspekte wat opval in die akademiese bydraes wat hierdie kollega oor baie jare gelewer het, is dat hy nie die Nuwe-Testamentiese wetenskap bloot ter wille van die wetenskap self beoefen het nie. In die temas wat hy ondersoek het en in die wyse waarop hy hierdie temas ondersoek het, was daar gewoonlik ook 'n soeke na die implikasies wat sy bevindings vir die eie tyd en samelewing inhou. Enkele voorbeelde ter staving hiervan: Sy studie oor die verhouding tussen indikatief en paraklese in die brief aan die Efesiërs fokus nie net op die akademiese sy van die saak nie, maar toon ook die praktiese implikasies van sy ondersoek vir 'n belangrike saak soos die prediking van hierdie brief aan (Jordaan 1990:46–69). In sy studie oor vroeë belydenisse aangaande Jesus in die Nuwe Testament toon hy aan hoe sentrale uitsprake oor Jesus in die Nuwe Testament in die belangrike belydenisskrifte van die kerk nagesê word (Jordaan 1991:175–198). In 'n artikel oor die New Age-beweging ontmasker hy die valse aansprake van hierdie beweging aan die hand van 'n deeglike ondersoek van die begrip *nuwe wêreld* vanuit die Nuwe Testament (Jordaan 1992:187–203). In sy navorsing op 2 Korintiërs 6:14 skenk hy uitvoerige aandag aan die sosiale en praktiese implikasies van hierdie sleutelvers vir Christene in Suid-Afrika (Jordaan 1999:469–490). Sy ondersoek van Romeine 1:18–25 word gedoen teen die agtergrond van die groot debat oor multireligiositeit in Suid-Afrika. Hy fokus op vrae wat in hierdie debat krities belangrik is, naamlik dit waartoe God se skeppingsopenbaring lei, of dit bloot daartoe dien dat mense geen verontskuldiging voor God het nie en of mense meer as die skeppingsopenbaring nodig het om tot geloof te kom (Jordaan 2003:617–641).

Hierdie bydrae ter ere van professor Jordaan is 'n poging om iets soortgelyks te doen. 'n Belangrike tema in die Filemonbrief word ondersoek, en aan die einde van die studie word enkele pennestrepe getrek om die relevansie van hierdie ondersoek vir die Suid-Afrikaanse situasie aan te toon.

Soos die titel van hierdie artikel aandui, is die saak waarop die aandag gevestig word die begrippe *reg* en *geregtigheid* in die brief aan Filemon. Hierdie kort briefie van Paulus ontvang heelwat aandag van navorsers,<sup>1</sup> nie net in terme van die aantal studies wat gereeld daarvoor verskyn nie, maar ook in terme van die omvang van die studies wat daarvoor gepubliseer word. Die kommentaar van Barth en Blanke (2000) beslaan byvoorbeeld 561 bladsye, dié van Nordling (2004) 379 bladsye en Arzt-Grabner (2003) s'n beslaan 309 bladsye. Ten spyte van al die navorsing

1. Kyk Schenk (1987:3439–3495) en Tolmie (2010:1–27) vir oorsigte van navorsing oor die Filemonbrief. Schenk bespreek die tydperk van 1945 tot 1987, terwyl ek die tydperk van 1980 tot 2007 dek.

### Read online:



Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

wat oor hierdie brief gepubliseer is, het die saak wat in hierdie artikel ondersoek word egter nog nie werklik aandag geniet nie, naamlik die vraag tot watter mate dit wat Paulus deur middel van die Filemonbrief reggekry het, aan die eise van die regstelsel van destyds voldoen het. Hierdie saak, wat 'n mens ook 'n forensiese perspektief op die brief sou kon noem, kom soms terloops in studies en kommentare ter sprake,<sup>2</sup> maar sover vasgestel kon word, was dit tot dusver nog nie die fokuspunt van 'n studie oor hierdie brief nie. Die spesifieke vraag wat in hierdie studie ondersoek word, is dus die volgende: Tot watter mate het Paulus se optrede in sy brief aan Filemon aan die regsvereistes van sy tyd voldoen? Kortweg gestel: Het Paulus in hierdie brief toegesien dat reg geskied? Om hierdie vraag te beantwoord, word eers kortliks na die status van Onesimus (oor wie die brief handel) gekyk, waarna 'n kort oorsig van die regsaspekte rondom slawerny in Paulus se tyd gegee word. In die lig van hierdie twee momente word dan aandag geskenk aan die vraag tot watter mate Paulus se optrede in die brief aan die wetlike vereistes van sy tyd voldoen het.

## Die status van Onesimus

Vir die doeleinde van hierdie studie is dit belangrik dat 'n mens duidelikheid oor Onesimus se status moet hê. Presies wat was die situasie rondom hierdie slaaf wat deur Paulus na sy eienaar in Kolosse teruggestuur word? Dertig jaar gelede sou navorsers nie veel aandag aan hierdie saak geskenk het nie, want daar was redelike eenstemmigheid dat wat 'n mens deesdae die 'tradisionele standpunt' sou kon noem, al die antwoorde bied. Daarvolgens het die meeste navorsers sonder meer aanvaar dat Onesimus 'n wegloopslaaf was; in registerme dus 'n *fugitivus* [vluggende slaaf]. Dit is ook algemeen aanvaar dat hy gevlug het nadat hy die een of ander misstap teenoor sy eienaar begaan het en toe op die een of ander manier by Paulus uitgekom het, wat op daardie stadium in gevangenskap was. Daar het hy tot bekering gekom, waarna Paulus hom na Filemon teruggestuur het met die versoek dat hy hom weer sou terugontvang – maar dan as 'n broer in Christus. Sedertdien het daar egter 'n hele paar ander hipoteses ten opsigte van Onesimus se situasie die lig gesien. Aangesien ek al hierdie voorstelle elders volledig bespreek en geëvalueer het (Tolmie 2009:271–301), word daar nie nou weer volledig daarop ingegaan nie. Ek toon aan dat die verskillende interpretasies ontstaan het omdat daar 'leë plekke'<sup>3</sup> in die teks is wat op verskillende maniere gevlug kan word. Die huidige artikel konsentreer dus nou net op die twee opsies wat na my mening die beste verklaring vir die ontstaansituasie van die Filemonbrief bied.

Die eerste een bly nog steeds die sogenaamde tradisionele standpunt soos hierbo uiteengesit. Ten spyte van die besware wat teen hierdie opsie ingebring word, bied dit nietemin nog

2. Vir voorbeelde van werk waarin hierdie aspek terloops ter sprake kom of kortliks bespreek word, kyk Osiek (2000:140), Thurston en Ryan (2009:194), en Müller (2012:149–151).

3. *Leë plekke* is my vertaling van *Leerstellen* – 'n begrip uit die bekende werk van Iser (1976:257–355).

steeds 'n goeie verduideliking vir die skryf van die brief. Hierdie standpunt het verder ook die voordeel dat dit van die vroegste tye af gehuldig is en gevolglik vir eeue lank sin gemaak het.

Die enigste werklike probleem met die tradisionele standpunt is dat 'n mens daarvolgens sukkel om te verduidelik hoe Onesimus by Paulus in die gevangenskap uitgekom het, aangesien wegloopslawe normaalweg so ver as moontlik van hulle eienaars af probeer vlug het. Hulle sou ook enige kontak met enigiemand wat hulle eienaars geken het, probeer vermy het, aangesien hulle besef het dat dit daartoe kon lei dat hulle onder die aandag van die owerhede gebring sou word (Lampe 1985:136). As antwoord op hierdie beswaar word normaalweg een van twee moontlikhede genoem, naamlik dat Onesimus toevallig by Paulus uitgekom het, of dat Onesimus ook in hegtenis geneem is en toe toevallig saam met Paulus opgesluit is. Nie een van hierdie twee antwoorde is egter werklik bevredigend nie. Wat die eerste een betref, kan 'n mens tereg vra wat die kans sou wees dat 'n wegloopslaaf toevallig by Paulus in die gevangenskap sou uitkom. Wat die tweede antwoord betref, is daar, afgesien van die groot rol wat toeval speel, die verdere beswaar dat die owerhede nie 'n wegloopslaaf op eie verantwoordelikheid sou vrylaat nie; hulle sou gesorg het dat hy weer by sy eienaar uitkom. Daarom is die alternatief wat deur Lampe voorgestel word 'n beter verklaring vir die ontstaansituasie as die tradisionele standpunt. Lampe (1985:135–137) identifiseer verskeie voorbeelde uit Romeinse regstekste waarvolgens 'n onderskeid getref word tussen 'n *fugitivus* [vluggende slaaf], dit wil sê 'n wegloopslaaf wat gevlug het en geen bedoeling gehad het om weer na sy eienaar terug te keer nie,<sup>4</sup> en 'n slaaf wat gevlug het nadat daar iets gebeur het wat die verhouding tussen hom en sy eienaar versuur het. In laasgenoemde geval sou hy dan doelbewus na 'n derde party gegaan het met die bedoeling dat daardie persoon namens hom by sy eienaar voorspraak moes doen sodat die verhouding weer herstel kon word en hy na sy eienaar kon terugkeer.<sup>5</sup> Die voordeel wat Lampe se voorstel bied, is dat dit dan nie 'n probleem is om te verklaar hoe dit gebeur het dat Onesimus by Paulus uitgekom het nie, want Onesimus het doelbewus na Paulus gaan soek. Hy het soos die ander mense in Filemon se huishouding waarskynlik geweet dat Paulus in gevangenskap was en waar hy was. Lampe (2010) stel dit soos volg:

When Onesimus left the house, he already knew that he needed an intercessor; in fact, he only left the house in order to find such an advocate. Roman legal texts dating back to the first and second centuries, as well as a text by Pliny (*Epist.* 9.21, 24), depict a scenario that exactly matches the situation underlying the

4. Die bedoeling van die slaaf was dus deurslaggewend. In hierdie verband vestig Rapske (1991:189) die aandag op die belangrike studie van Buckland oor slawerny (cf. Buckland 1908:268). Verder vestig Arzt-Grabner (2004:133, voetnoot 8) ook die aandag op die navorsing van Heinz Bellen, wat eweneens aanvoer dat Onesimus nie as 'n *fugitivus* geklassifiseer sou kon word nie. Let egter daarop dat Bellen (anders as Lampe) daaraan twyfel of Onesimus wel van die begin af van plan was om na Filemon terug te keer.

5. Lampe se voorstel word onder andere ook deur die volgende navorsers aanvaar: Rapske (1991:187–203), Bartchy (1992:65–73), Dunn (1996:304), Eckey (2006:150), Fitzmyer (2000:18), Hübner (1997:33–34) en Wolter (1993:229–231). Vir kritiek op Lampe se voorstel, kyk Barth en Blanke (2000:228), Harrill (1999:135–138), Llewellyn (1998:41–45) en Nordling (1991:97–119).

Letter to Philemon: A slave who had a conflict with his master could go to a third person, ideally a friend of his master, in order to win this person over as a mediator and intercessor in the conflict. Nobody considered such slaves to be runaway or stray slaves. This scenario offers a plausible explanation as to why the pagan Onesimus met up with the Christian apostle in prison. (p. 65)

Ek meen dat hierdie die beste manier is om Onesimus se status te beskryf, naamlik dat hy 'n slaaf was wie se verhouding met sy eienaar versuur het as gevolg van iets wat in die huishouding gebeur het. Hy het na Paulus gevlug met die bedoeling dat Paulus namens hom by Filemon moes voorspraak doen sodat sy verhouding met Filemon herstel kon word en hy weer kon terugkeer na Filemon se huishouding. Daar is ook 'n tweede alternatief, die 'tradisionele opsie', waarvolgens Onesimus 'n *fugitivus* was. Soos hierbo aangetoon, bied hierdie voorstel ook 'n goeie verklaring vir die ontstaan van die brief, maar dit is tog minder aanvaarbaar, omdat dit die situasie nie so goed verklaar as wat Lampe se voorstel dit doen nie.

## Die wetlike situasie

Die eerste volledige samevatting van die Romeinse slawewette is eers in 438 n.C. gemaak toe dit in die *Kodeks van Theodosius* saamgevat is.<sup>6</sup> Tot op daardie stadium is die regsituasie van slawe deur 'n groot verskeidenheid magistratsedikte, keiserlike opdragte en dekrete van die Romeinse Senaat gereguleer. Gevolglik is dit 'n baie ingewikkelde studieveld om te bestudeer (Foster III 1997:550). Verder het die wetlike situasie ook nie altyd dieselfde gebly nie, maar dikwels verander soos duidelik blyk in die opsomming wat Barth en Blanke (2000:18–22) bied.<sup>7</sup> Vir die doel van hierdie artikel is dit egter nie nodig om op al die wetlike detailaspekte ten opsigte van slawerny in Paulus se tyd in te gaan nie. Dit is voldoende om slegs die volgende twee regsbeginsele wat wyd in slawewetgewing binne die Romeinse Ryk gevolg is, uit te lig:

Eerstens is dit algemeen aanvaar dat slawe as *eiendom* beskou moes word. In wetlike terme uitgedruk is 'n slaaf as *res*, 'n ding of voorwerp, geklassifiseer. Buckland (1908) toon aan hoe hierdie regsbeginsele as een van die sleutelaspekte in die Romeinse wetgewing oor slawerny gedien het en die basis vir alle ander regsaspekte gevorm het:

This aspect of the slave was necessarily prominent in the Law. He was the one human being who could be owned. There were men in many inferior positions which look almost like slavery: there were the *nexus*, the *auctoratus*, the *addictus*, and others. But none of these was, like the slave, a *Res* ... The slave is a chattel, frequently paired off with money as a *res*. Not only is he a chattel; he is treated constantly in the sources as the typical chattel. (p. 10)

6. Die *Kodeks van Theodosius* is in opdrag van Keiser Theodosius II saamgestel en het orde gebring deurdat die groot hoeveelheid wette gesistematiseer is. Dit het in 438 n.C. van krag geword. Vergelyk onder andere Wood en Harries (2010) vir 'n goeie bespreking hiervan.

7. Kyk Phillips (1985:16–39) vir 'n goeie historiese oorsig van slawerny in die Romeinse Ryk.

Tweedens is 'n slaaf as 'n *finansiële belegging* beskou. Slawe is gekoop of van kleins af binne 'n huishouding grootgemaak. Hulle moes ook van kos, klere en blyplek voorsien word en mediese sorg kry wanneer hulle siek was. Dit alles moes van so 'n standaard wees dat hulle in staat sou wees om goeie diens te kon lewer. Vanuit 'n finansiële hoek bekyk, was 'n slaaf dus 'n redelike groot finansiële uitgawe. Bartchy (1992:70) toon byvoorbeeld aan dat die prys van 'n ongeskoolde manlike slaaf ten tye van die Nuwe Testament ongeveer dieselfde bedrag was as wat 'n mens vir vier ton koring sou betaal. Geskoolde slawe was heelwat duurder en in groot aanvraag. Barth en Blanke (2000:13) wys verder daarop dat die koste ten opsigte van die aanhouding van slawe mettertyd al hoe meer toegeneem het, tot so 'n mate dat dit normaalweg ten minste drie jaar geduur het voordat eienaars finansiële gesproke 'n wins kon begin toon op die uitgawe van die aankoop en onderhoud van die slaaf.

In die lig van bogenoemde was slawe wat lui was, gedurig siek was, onbetroubaar was of geneig was om te vlug, 'n swak finansiële belegging vir hulle eienaars. Die waarde van slawe wat weggeloop het en weer teruggevind is, of wat self weer vrywillig na hulle huishouding teruggekeer het, het ook aansienlik gedaal, omdat hulle herverkoopwaarde heelwat minder was. In die lig van hierdie situasie het eienaars drastiese vergeldingstappe geneem wanneer slawe wat sonder toestemming die huishouding verlaat het, weer terugkeer. Dit was nie net as straf vir die bepaalde slaaf bedoel nie, maar het ook as 'n waarskuwing aan ander slawe gedien wat moontlik iets soortgelyks beplan het. Presies watter vergeldingstappe geneem kon word, is nie deur die wet voorgeskryf nie en het geheel en al van die eienaar afgehang. Barth en Blanke (2000) bied 'n grusame beskrywing van die soort stappe wat soms wel deur eienaars geneem is:

The slave might be whipped or beaten until he was a cripple; he might be branded on his head or arms; the skin under his feet might be burned off by glowing iron plates; a metallic collar with his name and address might be fixed around his throat; he might even be killed as a warning to his fellow slaves. Still, killing a returned slave made the master's loss as great as it would have been without recapture. If the owner tried to sell the recovered fugitive, he had to guarantee to the buyer for a given period that the slave would not run away. (p. 30)

'n Herlees van die scenario wat in die Filemonbrief gereflekteer word in die lig van hierdie wetlike situasie, is verhelderend. Ongeag watter een van die twee opsies aanvaar word wat in die vorige afdeling ten opsigte van Onesimus se status uitgelig is, bly die wetlike situasie basies dieselfde. Onesimus was Filemon se eiendom en die feit dat hy sonder toestemming afwesig was, het waarskynlik die een of ander negatiewe effek op Filemon se huishouding gehad. Verder het Filemon die reg gehad om na eie goeie dunde strafmaatreëls op Onesimus by sy terugkeer toe te pas, selfs al was dit 'n geval dat hy na Paulus gevlug het met die doel om vir hom in te tree sodat hy na Filemon se huishouding kon terugkeer.

Die enigste moontlike wetlike verskil tussen die twee scenario's van die vorige afdeling sou wees dat indien

Onesimus 'n *fugitivus* was, Paulus onder die verpligting was om hom by die owerhede aan te meld.<sup>8</sup> In so 'n geval sou hy hom dus nie self na Filemon toe kon terugstuur nie. Soos aangetoon in die vorige afdeling, verkies ek in hierdie studie die voorstel van Lampe waarvolgens Onesimus nie 'n *fugitivus* was nie.

## Paulus se optrede in die brief aan Filemon vanuit 'n wetlike oogpunt bekyk

In hierdie afdeling word nie 'n volledige bespreking van Paulus se retoriese strategie in die Filemonbrief aangebied nie,<sup>9</sup> maar word slegs op die aspekte gefokus wat vir die saak wat in hierdie artikel ondersoek word, ter sake is.

Eerstens is dit belangrik om raak te sien dat Paulus Filemon se eiendomsreg van Onesimus erken. Dat dit die geval is, is alreeds duidelik uit die feit dat hy Onesimus na Filemon toe terugstuur. Aangesien Filemon Onesimus se regmatige eienaar is, mag Paulus hom nie vir homself hou nie en moet hy na Filemon se huishouding terugkeer. In verse 13–14 noem Paulus dat hy eintlik graag vir Onesimus wou gehou het sodat hy vir hom (= Paulus) tot diens kon wees; hy verkies egter om nie iets sonder Filemon se goedkeuring (v. 14: γνῶμη<sup>10</sup> [gnōmē]) te doen nie. Hy wou nie hê dat Filemon 'uit dwang' (κατὰ ἀνάγκην [kata anakēn]) optree nie, maar wel 'vrywillig' (κατὰ ἐκούσιον [kata hekousion]). Soos Wolter (1993) tereg aandui, gee Paulus op hierdie manier korrek aan die wetlike situasie tussen Filemon en Onesimus uitdrukking en blyk dit dat Paulus hierdie verhouding erken:

Damit ist unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß Paulus das Verfügungsrecht auch des christlichen Herrn über seinem zum Christentum bekehrten Sklaven respektiert. Das Rechtsverhältnis zwischen Herr und Sklave bleibt nach paulinischer Sicht der Dinge von beider Bekehrung zum Christentum unberührt. (bl. 267, [Wolter se beklemtoning])

Tweedens maak Paulus die aanbod om Filemon te vergoed vir enige finansiële verliese wat Onesimus vir hom mag veroorsaak het. Dit doen hy in vers 18 waar hy noem dat Filemon enige skade wat Onesimus hom berokken het, of enigiets wat hy moontlik vir Filemon skuld, op Paulus se rekening kon plaas. Die woord wat Paulus in hierdie geval gebruik, ἔλλογέω [ellogeō], was 'n *terminus technicus* (tegniese term), en is dikwels in handelstransaksies gebruik.<sup>11</sup> Paulus gee nie enige verdere inligting hieroor nie (Filemon sou geweet het

waaroor dit gaan) en gevolglik is dit nie duidelik spesifiek waarna hy verwys nie. Dit kon skade gewees het wat Filemon gelyk het as gevolg van iets wat Onesimus gedoen het voordat hy gevlug het; dit kon wees dat hy geld by Filemon geleen het wat hy nog moes terugbetaal; of dit kon verwys na die feit dat Filemon vir 'n ruk lank sonder sy dienste moes klaarkom (Dunn 1996:339). As onderstreping van sy gewilligheid om Filemon te vergoed, voeg Paulus selfs by<sup>12</sup> dat hy in sy eie handskrif bevestig dat hy dit sal terugbetaal. Hy gebruik weereens 'n *terminus technicus*, ἀποτινῶ [apotinō],<sup>13</sup> in hierdie geval 'n begrip met 'n wetlike agtergrond. Soos Arzt-Grabner (2003:240) met behulp van verskeie voorbeelde uit papiri aantoon, was hierdie handeling van Paulus wetlik gesproke 'n bindende handeling waardeur hy sy belofte in die vorige vers juridies bindend maak: 'Paulus setzt damit einen juristischen Akt, durch den er dieses Zugeständnis gleichsam in den Vertragsrang erhebt und eigenhändig unterzeichnet.'

Derdens wys Paulus daarop dat Onesimus na Filemon se huishouding terugkeer as 'n beter slaaf. Anders gestel: Filemon se belegging in hierdie spesifieke slaaf het in waarde toegeneem; deur Onesimus se afwesigheid is hy nie benadeel nie, maar bevoordeel. In vers 11 herinner Paulus Filemon daaraan dat Onesimus vroeër 'nie bruikbaar' (ἄχρηστος; [achrēstos]) was nie. Hierdie beskrywing reflekteer waarskynlik Filemon se siening van Onesimus, en is eintlik ironies omdat Onesimus se naam letterlik 'bruikbaar' beteken het!<sup>14</sup> Volgens Paulus het hierdie situasie egter ná Onesimus se bekering verander. Hy is nou 'bruikbaar'. Soos in Bauer *et al.* (2000: εὐχρηστος; [euchrēstos]) aangetoon is, is die woord wat Paulus hier gebruik, destyds gebruik om na iets of iemand te verwys wat besondere sosiale waarde gehad het. Fitzmyer (2000) gee 'n goeie beskrywing van wat Paulus hier doen:

Paul insists that Onesimus is now living up to his name, having become a different person, a changed man. Onesimus' past has been, as it were, canceled, for he now belongs to Christ, and is a new man in Christ through faith and baptism. (pp. 108–109)

Wat in Onesimus se geval gebeur het, was dus buitengewoon. Soos in die vorige afdeling aangetoon, het slawe se waarde gewoonlik gedaal indien hulle sonder toestemming hulle huishouding verlaat het, aangesien moontlike kopers kon dink dat hulle dalk weer in die toekoms dit sou kon doen. In hierdie geval maak Paulus egter daarop aanspraak dat die teenoorgestelde gebeur het: Onesimus keer na Filemon terug as 'n beter en meer betroubare slaaf.

Om terug te keer na die vraag wat aanvanklik in hierdie artikel gestel is: 'Tot watter mate het reg in die Filemonbrief geskied?'

12. Kommentatore neem dikwels aan dat Paulus 'n amanuensis (assistent of helper) vir die skryf van die brief gebruik het en dat hy op hierdie punt die stilus geneem het om self hierdie woorde te skryf. Kyk byvoorbeeld Dunn (1996:339). Dit is egter nie noodwendig die geval nie. Arzt-Grabner (2003:241–243) het in soortgelyke papiri wat hy ondersoek het geen verandering in die handskrif op hierdie punt gekry nie. Dit is dus ook moontlik dat Paulus die hele brief self kon geskryf het.

13. Bauer *et al.* (2000: ἀποτινῶ [apotinō]) verduidelik die betekenis van die begrip soos volg: 'to make compensation, pay damages'.

14. Die naam *Onesimus* was 'n tipiese slawenaam. Kyk Arzt-Grabner (2003:86–88) vir 'n goeie bespreking van hierdie aspek, asook verskeie voorbeelde in hierdie verband.

8. Buckland (1908) som die wetlike situasie soos volg op: 'Fugitivi were a great administrative difficulty, and no doubt a public danger. There was much legislation dealing with the capture and return of such people ... This provided that the municipal magistrates must guard fugitives brought to them, binding them if necessary, till they could be brought before the Praeses or Praefectus vigilum ... There was a penalty for failing to report fugitives to the local authority without twenty days of discovering them on your land' (bl. 268).

9. Kyk onder andere die volgende vir studies wat op Paulus se breër retoriese strategie in die brief fokus: Elliott (2011:51–64), Church (1978:17–33), Kunitz (2004), Russell (1998:1–25), en Snyman (2009:178–193).

10. Bauer *et al.* (2000: γνῶμη [gnōmē]) verduidelik die betekenis van die begrip soos volg: 'the act of expression agreement with a body of data, approval'.

11. Bauer *et al.* (2000: ἔλλογέω [ellogeō]) verduidelik die betekenis van die begrip soos volg: 'to charge with a financial obligation, charge to the account of someone'.

Wanneer 'n mens Paulus se optrede in die lig van die wetlike situasie bekyk, blyk dit dat hy wetlik gesproke heeltemal korrek opgetree het. Hy het Filemon se eiendomsreg oor Onesimus erken; hy het hom na sy wettige eienaar teruggestuur; hy het toegegee dat Onesimus dalk vir Filemon finansiële skade kon veroorsaak het, en het selfs aangebied om daarvoor in te staan. Deur laasgenoemde het Paulus eintlik selfs meer gedoen as wat wetlik van hom vereis is. Wetlik gesproke was hy nie verantwoordelik vir enige skade wat Onesimus vir Filemon veroorsaak het nie. Hy het tog niks te doen gehad met Onesimus se besluit om Filemon se huishouding te verlaat of met enigiets wat dit voorafgegaan het nie. Onesimus was nie sy slaaf nie, maar Filemon s'n. Verder het Paulus dit ook reggekry om Onesimus se houding teenoor Filemon en sy werk te verander. Op hierdie manier het Paulus die waarde van Filemon se belegging in Onesimus verhoog. Het Paulus toegesien dat reg geskied? Inderdaad. Dit is egter nie die volle verhaal nie, en dit lei tot 'n volgende vraag.

## Poog Paulus om meer as reg in die Filemonbrief te laat geskied?

Paulus het nie net teenoor Filemon op 'n wetlik-gepaste manier opgetree nie, hy het ook namens Onesimus by hom ingetree. Op sigself was hierdie optrede nie vreemd nie en iets wat ook binne die wetlike opset voorsien is.<sup>15</sup> Dat dit destyds ook by geleentheid gebeur het dat mense namens slawe by hulle eienaars ingetree het om versoening te probeer bewerkstellig, blyk byvoorbeeld uit die bekende brief wat Plinius die Jongere aan Sabinianus geskryf het en waarna reeds vroeër in hierdie studie verwys is. In hierdie brief, wat dikwels in kommentare en studies van die brief aan Filemon bespreek word,<sup>16</sup> probeer Plinius om Sabinianus en een van sy vrymanne (wie se naam nie in die brief genoem word nie) met mekaar te versoen nadat die betrokke vryman iets gedoen het wat die verhouding tussen hom en Sabinianus versuur het. In sy brief beklemtoon Plinius dat die vryman ernstig berou oor sy optrede het en dat hy besef dat hy verkeerd opgetree het. Plinius beklemtoon ook dat hy oortuig is dat die vryman voortaan reg sal optree en dring dus by Sabinianus aan om hom te vergewe. Plinius probeer dus om versoening tussen die vryman en Sabinianus te bewerkstellig deur die normale wetlike en sosiale strukture van destyds intact te hou. In sy brief aan Filemon doen Paulus egter meer as dit, want hy versoek Filemon om Onesimus terug te ontvang, 'nie langer as 'n slaaf nie, maar as meer as 'n slaaf, as 'n geliefde broer' (v. 16). Barclay (2004:110) wys tereg op die ooreenkomste in en die verskille tussen Paulus en Plinius se optrede. Albei fokus op die verandering wat daar in die slaaf of vryman plaasgevind het, maar in Onesimus se geval is daar iets ekstra

wat bykom. Dit gaan nie bloot oor 'n morele verandering nie (dat hy voortaan 'n gehoorsamer en bruikbaar slaaf sou wees nie), maar ook oor 'n *identiteitsverandering* wat plaasgevind het. Deur sy bekering het Onesimus nou deel van God se volk, van die *ekklēsia*, geword. Hy was nou deel van die nuwe skepping (2 Kor 5:17) en dit het die verhouding tussen hom en sy eienaar fundamenteel verander. Onesimus was nog steeds 'n slaaf, maar hy was nou ook Filemon se geestelike broer. Daarom kon Paulus van Filemon verwag om hom nie net as slaaf terug te ontvang nie, maar ook as geestelike broer.

Indien 'n mens dit wat Paulus van Filemon verwag teen die heersende sosiale agtergrond van daardie tyd interpreteer, was dit wat Paulus van hom verwag het, buitengewoon, selfs revolusionêr. Om 'n slaaf as jou broer te beskou en te hanteer, was iets totaal ongehoords. Dit was 'n gedagte wat die meeste (vry) mense van daardie tyd sou laat sidder het, omdat dit geïmpliseer het dat die onderskeid tussen die sosiale klasse daardeur in die vaarwaters beland het. 'n Slaaf was tog 'n *res*, 'n ding, en is regtens nie as 'n menslike wese hanteer nie. Om 'n slaaf as jou broer te beskou, was dus 'n uiters gevaarlike gedagte. Tog is dit presies wat Paulus van Filemon verwag het.

Vanuit 'n teologiese perspektief kan 'n mens dit wat Paulus in die Filemonbrief probeer doen op verskillende maniere verduidelik. 'n Mens kan die begrip 'fiktiewe verwantskap' gebruik (vgl. byvoorbeeld Bird 2009:28). 'n Ander manier van doen, is om dit deur die belangrike rol wat *liefde* in die brief speel, te verduidelik (vgl. byvoorbeeld De Villiers 2010:181–203). In aansluiting by die tema van hierdie artikel word egter verkies om dit in terme van die begrip *reg* te verduidelik. Vanuit hierdie perspektief kan 'n mens aanvoer dat Paulus nie net probeer het om reg te laat geskied nie, maar inderdaad probeer het om méér te doen as wat oënskynlik juridies reg was. Hy doen nie net dit wat wetlik reg is nie; hy soek ook na geregtigheid, maar dan 'n ander soort geregtigheid as dit waaraan die meeste mense in sy tyd sou gedink het. Paulus soek ook na *God* se geregtigheid, sy *δικαιοσύνη* [*dikaiousunē*] – vandaar die titel van hierdie artikel: 'Reg én geregtigheid – 'n perspektief uit Filemon', met die bedoeling dat die eerste begrip *reg* verwys na dit wat juridies korrek is, en die tweede begrip, *geregtigheid*, na goddelike geregtigheid. Die begrip *geregtigheid*, *δικαιοσύνη* [*dikaiousunē*], kom wel nie eksplisiet in hierdie kort briefie voor nie, maar 'n mens moet jou nie daardeur om die bos laat lei nie. In 'n goed-gemotiveerde studie van die brief het Wolter (2010:169–180) tereg aangevoer dat daar verskeie strukturele analogieë tussen Paulus se argument in hierdie brief en die begrip *geregtigheid* in sy ander briewe is. Die belangrikste daarvan is die kritiese rol wat *geloof* in die Filemonbrief speel. Soos hy dit stel: '*Faith in Christ gives everybody who shares in it a new identity that disregards every social or cultural ascription of status*' (Wolter 2010:178). Paulus het dit met ander woorde reggekry om verder as die normale wetlike en sosiale kategorieë van sy tyd te dink; om na meer as wat *reg* is te soek, omdat hy bewus was van 'n ander soort

15. Buckland (1908:268) stel: '*It is not fuga to run to a friend of the master to secure intercession ...*' (Beklemtoning – DFT).

16. Hierdie brief word dikwels in sulke studies bespreek omdat die ontstaansituasie daarvan tot 'n groot mate ooreenstem met die ontstaansituasie van Paulus se brief aan Filemon. Barclay (2004:105–109) bied byvoorbeeld 'n goeie bespreking daarvan. Hy vergelyk die twee briewe aan die hand van die volgende perspektiewe: die houding teenoor die party wat te na gekom is, die houding teenoor die oortreder en die gronde wat in elke brief aangevoer word vir die verwagte versoening. Hy toon telkens ook fundamentele verskille tussen die twee briewe aan.

reg, God se geregtigheid. Omdat hy van God se geregtigheid kennis gedra het en dit ook as 'n konkrete werklikheid in sy eie lewe ervaar het, kon hy gevolglik ook anders oor menslike identiteit dink en kon hy anders oor iemand dink wat in die oë van die meeste (vry) mense van sy tyd niks meer as 'n onbetroubare, nuttelose slaaf was nie. Paulus het besef dat God se geregtigheid ook vir hierdie enkele slaaf geld wat die huishouding van sy eienaar beangs verlaat het op soek na iemand wat hom op die een of ander manier met sy eienaar kon versoen. God se geregtigheid het gemaak dat Paulus 'n ander, nuwe sleutelinsig in menslike identiteit verkry het. Schnelle (2007) vat hierdie insig pragtige saam:

Nicht das Tun definiert das Menschsein, sondern allein das Verhältnis zu Gott. *Der Mensch vor Gott ist ein anderer als vor sich selbst!* ... Das Subjekt weiß sich unmittelbar auf Gottes vorgängiges Tun gegründet, es konstituiert sich aus seiner Beziehung zu Gott und versteht sich als von Gott anerkannt, gehalten und erhalten. Damit ist die Rechtfertigungslehre auch die christliche Symbolisierung einer unantastbaren Menschenwürde jedes Individuums. (bl. 243, [Schnelle se beklemtoning])

Samevattend gestel kan bevestigend op die vraag geantwoord word of reg in die brief aan Filemon geskied, dan egter met 'n 'ja, en ...'. Wat Paulus probeer doen, was juridies gesproke korrek in terme van die beskouing van sy tyd, maar hy het ook verder as dit gegaan. Dit was nie 'n geval van reg wat bloot geskied het nie, maar inderdaad van 'reg én (God se geregtigheid' wat geskied het.

Soos aan die begin van hierdie artikel aangetoon is, het professor Jordaan nie net in die bestudering van die Nuwe Testament belang gestel asof dit iets is wat bloot op sigself belangrik was nie. Hy het ook na die implikasies daarvan vir die eie tyd en konteks gevra. Op die voetspoor hiervan volg enkele gedagtes oor die moontlike manier waarop 'n mens dit wat akademies in hierdie artikel uitgewys is, sinvol binne die huidige opset in Suid-Afrika sou kon toepas. 'n Mens sou kon sê: 'Reg én geregtigheid – 'n perspektief uit Suid-Afrika.' Ons leef in 'n Suid-Afrika wat van uiterste kontraste getuig: 'n land met een van die beste grondwette ter wêreld, maar waar basiese menseregte elke dag vertrap word, nie net deur mense nie, maar selfs deur staatsinstellings; 'n land waarin daar 'n kleinerwordende groepie is wat al hoe ryker word, terwyl 'n groter groep mense elke dag nog armer word; 'n land met wonderlike hulpbronne, maar wat slegs werklik tot voordeel van 'n klein groepie bevoorregtes aangewend word.

In hierdie studie is aangetoon dat Paulus in die Filemonbrief toesien dat reg geskied, maar dat hy ook gesoek het na méér as dit. Hierdie boodskap sou sinvol in ons eie konteks toegeëien kon word. Wat in juridiese sin reg is, is van die uiterste belang: 'n goeie grondwet, moderne en toepaslike wetgewing wat met die eise van die tyd rekening hou, 'n polisiediens wat bekwaam en vinnig burgers te hulp kan snel, 'n hof- en gevangenisstelsel wat effektief is en misdadigers nie net straf nie, maar ook help om hulle werklik te rehabiliteer – dit alles is noodsaaklik en moet ten alle koste aangemoedig word. Ervaring het egter geleer dat dit nie genoeg is nie. Een van die beste grondwette ter

wêreld en welbedoelde wetgewing is nie genoeg nie. Dit kan nie magsmisbruik en korrupsie stuit nie; intendeel, dit lyk asof die korrupsie en magsmisbruik toeneem en selfs asof al hoe meer staatsinstellings deur die politieke magte in diens geneem word om hulle eie, korrupte belange te bevorder ten koste van die armes en onderdrukte. Wat kom kort? Vanuit die brief aan Filemon sou 'n mens kon antwoord: 'Reg moet aangevul word deur geregtigheid' – God se geregtigheid. In die korrupte wêreld waarin Paulus destyds gelewe het – dink byvoorbeeld aan die grafiese manier waarop Tacitus Nero se magsmisbruik in sy *Annales* (hoofstuk 13–16) beskryf – het Paulus dit reggekry om verder te kyk en dieper te dink as menslike reg en geregtigheid, omdat hy God se geregtigheid eerstehands ervaar het. Sou dit nie wonderlik wees indien die miljoene mense in Suid-Afrika wat hulleself Christene noem, begin om werklik na reg én geregtigheid te soek nie?

## Erkenning

Finansiële ondersteuning van die NNS (NRF) van Suid-Afrika word met dankbaarheid erken.

## Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel nie.

## Literatuurverwysings

- Arzt-Grabner, P., 2003, *Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 1.)
- Arzt-Grabner, P., 2004, 'Onesimus erro: Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 95(1–2), 131–143.
- Barclay, J.M.G., 2004, *Colossians and Philemon*, Clark International, London. (T&T Clark Study Guides).
- Bartchy, S.S., 1992, 'Slavery: New Testament', *Anchor Bible Dictionary* 6, 65–73.
- Barth, M. & Blanke, H., 2000, *The letter to Philemon: A new translation with notes and commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (Eerdmans Critical Commentary).
- Bauer, W., Arndt, W.F., Gingrich, F.W. & Danker, F.W., 2000, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Bird, M.F., 2009, *Colossians and Philemon: A new covenant commentary*, Cascade, Eugene. (New Covenant Commentary 12).
- Buckland, W.W., 1908, *The Roman law of slavery: The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Church, F.F., 1978, 'Rhetorical structure and design in Paul's letter to Philemon', *Harvard Theological Review* 71(1–2), 17–33.
- De Villiers, P.G.R., 2010, 'Love in the letter to Philemon', in D.F. Tolmie & A. Friedl (reds.), *Philemon in perspective: Interpreting a Pauline letter*, pp. 181–203, De Gruyter, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169).
- Dunn, J.D.G., 1996, *The epistles to the Colossians and to Philemon: A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (New International Greek Testament Commentary).
- Eckey, W., 2006, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon: Ein Kommentar*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- Elliott, S.S., 2011, "'Thanks, but no thanks': Tact, persuasion, and the negotiation of power in Paul's letter to Philemon', *New Testament Studies* 57(1), 51–64.
- Fitzmyer, J.A., 2000, *The letter to Philemon: A new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York. (Anchor Bible 34C).
- Foster, W.H., III, 1997, 'Roman law', in J.P. Rodriguez (red.), *The historical encyclopaedia of world slavery*, Vol. 7, pp. 550–551, ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Harrill, J., 1999, 'Using the Roman jurists to interpret Philemon: A response to Peter Lampe', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 90(1–2), 135–138.
- Hübner, H., 1997, *An Philemon: An die Kolosser: An die Epheser*, Mohr-Siebeck, Tübingen. (Handbuch zum Neuen Testament 12).

- Iser, W., 1976, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, München. (Uni-Taschenbücher 636).
- Jordaan, G.J.C., 1990, 'Die verhouding tussen indikatief en paraklese in die brief aan die Efesiërs', *In die Skriflig* 24(1), 46–69.
- Jordaan, G.J.C., 1991, 'Die vroeë belydenisse aangaande Jesus in die Nuwe Testament', *In die Skriflig* 25(2), 175–198.
- Jordaan, G.J.C., 1992, 'God se nuwe wêreld as antwoord op die New Age beweging', *In die Skriflig* 26(2), 187–203.
- Jordaan, G.J.C., 1999, 'Die sosiale en praktiese implikasies van 2 Korintiërs 6:14 vir Christene in Suid-Afrika', *In die Skriflig* 33(4), 469–490.
- Jordaan, G.J.C., 2003, 'Romeine 1:18–25 binne die openbaringshistoriese raamwerk van die Skrifgetuienis aangaande God se openbaring', *In die Skriflig* 37(4), 617–641.
- Kumitz, C., 2004, *Der Brief als Medium der ἀγάπη: Eine Untersuchung zur rhetorischen und epistolographischen Gestalt des Philemonbriefes*, Peter Lang, Frankfurt am Main. (Europäische Hochschulschriften 787).
- Lampe, P., 1985, 'Keine "Sklavenflucht" des Onesimus', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76(1–2), 135–137.
- Lampe, P., 2010, 'Affects and emotions in the rhetoric of Paul's letter to Philemon: A rhetorical-psychological interpretation', in D.F. Tolmie & A. Friedl (eds.), *Philemon in perspective: Interpreting a Pauline letter*, pp. 61–78, De Gruyter, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169).
- Llewellyn, S.R., 1998, 'The government's pursuit of slaves', *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published (1984–85)* 8, 9–46.
- Müller, P., 2012, *Der Brief an Philemon*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 9/3).
- Nordling, J.G., 1991, 'Onesimus fugitivus: A defense of the runaway slave hypothesis in Philemon', *Journal for the Study of the New Testament* 41, 97–119.
- Nordling, J.G., 2004, *Philemon*, Concordia Publishing House, Saint Louis, MO. (Concordia Commentary).
- Osiek, C., 2000, *Philippians: Philemon*, Abingdon Press, Nashville. (Abingdon New Testament Commentaries).
- Phillips, W.D., 1985, *Slavery from Roman times to the early transatlantic trade*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Rapske, B.M., 1991, 'The prisoner Paul in the eyes of Onesimus', *New Testament Studies* 37(2), 187–203.
- Russell, D.M., 1998, 'The strategy of a first-century appeals letter: A discourse reading of Paul's epistle to Philemon', *Journal of Translation and Textlinguistics* 11, 1–25.
- Schenk, W., 1987, 'Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945–1987)', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 25(4), 3439–3495.
- Schnelle, U., 2007, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Uni-Taschenbücher).
- Snyman, A.H., 2009, 'Persuasion in Paul's letter to Philemon', *Acta Patristica et Byzantina* 20, 178–193.
- Thurston, B.B. & Ryan, J.M., 2009, *Philippians and Philemon*, Liturgical Press, Collegeville, PA. (Sacra Pagina 10).
- Tolmie, D.F., 2009, 'Onesimus – 'n wegloopslaaf? Oor die ontstaansituasie van die Filemonbrief', *Verbum et Ecclesia* 30(1), 279–301.
- Tolmie, D.F., 2010, 'Tendencies in the research on the letter to Philemon since 1980', in D.F. Tolmie & A. Friedl (eds.), *Philemon in perspective: Interpreting a Pauline letter*, pp. 1–27, De Gruyter, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169).
- Wolter, M., 1993, *Der Brief an die Kolosser: Der Brief an Philemon*, Gerd Mohn, Gütersloh. (Ökumenischer Taschenbuch Kommentar zum Neuen Testament 12).
- Wolter, M., 2010, 'The letter to Philemon as ethical counterpart of Paul's doctrine of justification', in D.F. Tolmie & A. Friedl (eds.), *Philemon in perspective: Interpreting a Pauline letter*, pp. 169–180, De Gruyter, Berlin. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 169).
- Wood, I. & Harries, J., 2010, *The Theodosian Code: Studies in the imperial law of late Antiquity*, Bloomsbury Academic, London.