

Prefigureren Filemon en Onesimus Paulus' queer toekomst?

Een heuristisch experimentele lezing van Filemon

Ilse Swart (2001497)

Masterscriptie

Binnen het departement van Genderstudies en Nieuwe Testament

Protestantse Theologische Universiteit

Begeleider: Prof. Dr. Heleen Zorgdrager

Beoordelaar: Prof. Dr. Peter-Ben Smit

15 Augustus 2024

Inhoudsopgave

Inleiding	1
Positionaliteit	3
Relevantie	5
1: Stand van het onderzoek	10
1.1 Paulus en apocalyptiek	10
1.2 Prefiguratieve benadering in de bijbelwetenschappen	19
1.3 Queer benaderingen in bijbelwetenschappen	28
Conclusie	37
2: Theoretisch kader	39
2.1 Apocalyptiek	39
2.2 Prefiguratieve politiek	47
2.3 Queer-theorie	53
2.4 Drie benaderingen in één	59
3: Achtergrond Flm.....	67
3.1 Auteur, geadresseerden en datering	67
3.2 Structuur en inhoud van Flm	70
4: De realisatie van een queer koninkrijk	78
4.1 Opheffen van dichotomieën als apocalyptische discontinuïteit	79

	iii
4.2 Prefiguratieve κοινωμία	92
4.3 De queer prefiguratie van de apocalyptische realiteit	100
Conclusie	118
Bibliografie.....	122

Inleiding

“Mannen plegen ontucht met mannen; zo ontvangen ze, door eigen toedoen, het verdiende loon voor hun dwaling.”¹ Dit is een vers van Paulus van Tarsus, een denker die vandaag de dag miljarden christenen wereldwijd beïnvloedt. Maar het is ook één van de vier zogenoemde ‘clobber’² verzen van Paulus; verzen die gebruikt worden om verdrukking en uitsluiting van LHBTQI+ mensen te rechtvaardigen. Toch is dat wellicht niet helemaal terecht wanneer men de Bijbelse teksten vanuit een breder perspectief ziet. Zoals Brandan Robertson betoogt in zijn boek *The Gospel of Inclusion*, is een inclusiever verstaan van de Bijbel mogelijk wanneer een interpretatie zichzelf niet beperkt tot individuele zogenoemde ‘clobber’ passages, maar juist een breder Bijbels narratief in ogenschouw neemt.³

Deze thesis wil uitgaan van een dergelijk breder perspectief op Paulinische teksten om een mogelijk ander perspectief aan het licht te brengen. Omdat veel teksten die van oudsher gebruikt worden om de exclusie van queer mensen te rechtvaardigen uit Paulinische brieven komen, zal deze thesis ook een tekst uit die traditie analyseren. We doen dat in het bijzonder door Paulus brief aan Filemon (voortaan: Flm) te analyseren. Een brief waarin Paulus schrijft aan een medegelovige, Filemon, om zijn slaaf Onesimus te ontvangen als ‘geliefde broeder’.

¹ Rom. 1:27. Alle Bijbelse referenties komen uit de NBV21, tenzij anders aangegeven.

² De term ‘clobber’ relateert aan het Nederlandse woord ‘knuppelen’. Met andere woorden deze verzen worden gebruikt als stokken om mee te slaan.

³ Brandan Robertson, *The gospel of inclusion: a Christian case for LGBT+ inclusion in the church*, Revised edition (Eugene, OR: Cascade Books, 2022).

Die bovengenoemde verbreding vanuit het Bijbelse narratief wordt aangebracht door het schetsen van de sociale kenmerken van Paulus eschatologische toekomstverwachting van een nieuwe werkelijkheid. Allereerst staat deze thesis stil bij de achtergrond van Flm en wordt er focus aangebracht door Paulus als een apocalyptisch denker te verstaan: iemand die ervan uitgaat dat de huidige realiteit spoedig vervangen zal worden door een alternatieve orde.⁴ De apocalyptische analyse legt de basis om vervolgens de andere twee lenzen toe te passen; prefiguratieve politiek en queer-theorie. In deze thesis zal dus een relatief grote nadruk liggen op het theoretisch kader, omdat ze gezien kan worden als een heuristisch experiment om tot een breder verstaan van Paulus te komen.

Deze thesis begint met een apocalyptisch verstaan van Paulus, en in het bijzonder Flm. Daarna zal door de lens van prefiguratieve politiek gelezen worden, waardoor de specifiek sociale kenmerken van het Paulinische eschatologische gedachtegoed in licht van de socio-politieke context geplaatst kan worden. Tot slot, als deze prefiguratieve lezing inderdaad een transformatie door prefiguratie veronderstelt, moet ook het karakter van deze transformatie geanalyseerd worden. Daarom wordt in het laatste gedeelte van dit onderzoek gekeken naar de sociale transformatie van deze relatie als een vorm van *queering*, wat verstaan wordt als een tactiek die sociale normativiteiten bevraagt in relatie tot machtsstructuren op het gebied van, maar niet beperkt tot, gender en seksualiteit.⁵ Omdat strategieën van *queering* zich niet

⁴ Zie bijvoorbeeld, Karin Berber Neutel, *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought* (Groningen: University of Groningen, 2013); Ole Jakob Løland, *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, *Radical Theologies and Philosophies* (Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 2018), 97-102, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91728-3>.

⁵ Steven Seidman, *Difference troubles: queering social theory and sexual politics*, Cambridge cultural social studies (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), 147-51; also see, Eve Kosofsky Sedgwick, 'Axiomatic', in *The cultural studies reader*, onder redactie van Simon During, 2nd ed (London ; New York:

slechts bezig houden met de obstructie van normatieve structuren binnen een maatschappij, maar ook met het vormen van een alternatieve en inclusieve toekomst, is queer-theorie een uitstekend aanvulling op prefiguratieve politiek.⁶

Door het combineren van deze benaderingen beginnend bij een apocalyptisch verstaan van Paulus om zo tot de prefiguratieve en queer lens te komen, hoopt deze thesis te laten zien of en hoe Paulus' eschatologische verwachting als een queer vrijplaats verstaan kunnen worden. Een vrijplaats die de ἐκκλησία geacht wordt te belichamen. De centrale onderzoeksvraag die in deze thesis centraal staat luidt dan ook: *Kan, en zo ja hoe, de brief aan Filemon verstaan worden als een katalysator van inclusie door de lenzen van prefiguratieve politiek en queer-theorie?*

Positionaliteit

Zoals David Horrell terecht opmerkt, heeft de nieuwtestamentische wetenschap eerlijke positionaliteiten nodig. Positionaliteit bepaalt en beïnvloedt iemands oriëntatie en focus.⁷ Als een Nederlandse queer gelovige, kan mijn positionaliteit als katalysator gezien worden voor het lezen van Bijbelse teksten vanuit een queer perspectief. Vanuit persoonlijke ervaring weet ik wat de beschadigende consequenties kunnen zijn van dominante hetero- en gender normatieve overtuigingen gefundeerd in religieuze (con)teksten. Om die reden vind ik

Routledge, 1999), 320-39; Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge classics (New York: Routledge, 2006).

⁶ Zie, José Esteban Muñoz, *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*, Sexual cultures (New York, NY: New York University Press, 2009).

⁷ Zie, David G. Horrell, 'Paul, Inclusion and Whiteness: Particularizing Interpretation', *Journal for the Study of the New Testament* 40, nr. 2 (2017): 123-47.

het belangrijk om die religieuze discoursen en interpretaties te bevragen die de buitensluiting van queer mensen, of andere minderheden, veroorzaken en wil ik bijdragen aan plekken van vrijheid en inclusie. Het gebruiken van religieuze teksten als bronnen voor het creëren van zulke plekken, in plaats van het tegenovergestelde zoals vaak is gebeurd, is noodzakelijk voor al diegene die zich buitengesloten weten door religie.

Daarnaast ben ik mij ook bewust van mijn westerse positionaliteit. Ik ben beïnvloed door een collectieve geschiedenis van Nederlands- en wit-zijn. Dat is noodzakelijk te noemen in een thesis die een brief rond thema's van slavernij behandelt. Het is voor de lezer van belang kennis te nemen van mijn Nederlandse en witte positie en deze lezing kan daarom het beste beschouwd worden als een witte en queer lezing van Flm.

Mijn positionaliteit is er dus een die zowel marginaliteit als privilege behelst. Mijn westerse witheid maakt dat ik spreek van een geprivilegieerde collectieve geschiedenis, identiteitsvorming en ervaring. Ik wil me daarom bewust zijn van thema's als etniciteit, slavernij en kolonialisme in en achter Paulinische teksten. Tegelijkertijd maakt mijn non-normatieve queerness ook dat ik, op andere gebieden, spreek, analyseer en observeer vanuit een marginale plek. Deze thesis kan dus wellicht ook gezien worden als een theologiseren vanuit de marge, of de schuilhut.⁸ Zo'n perifere positie geeft een andere kijk op de tekst die non-normatieve of verborgen stemmen aan het licht kan brengen. Toch wil ik de lezer er ter

⁸ Ik verwijs hier naar het gebruik van de term 'schuilhut' zoals Mariecke van den Berg die gebruikt tijdens haar inaugurele rede. Mariecke van den Berg, 'Ondertussen in de schuilhut. Een queer theologie van het thuiskomen.' (Inaugurele Rede, Radboud Universiteit, Nijmegen, 2021), https://catharinahalkesfonds.nl/wp-content/uploads/2021/12/Oratie_Mariecke_van_den_Berg.pdf.

wille van transparantie op wijzen bewust en kritische te zijn op hoe deze positionaliteiten in dit onderzoek meekomen.

Tot slot, moet ook mijn filosofische epistemologische positie geduid worden. En ook al worden de specifieke uitgangspunten geëxpliciteerd in het methodologische onderzoek, zegt mijn epistemologische beginpunt ook iets over mijn positionaliteit. Ik ben me namelijk bewust van mijn poststructuralistische uitgangspunt. Een lens die niet alleen mijn onderzoeksmethoden bepaalt, maar ook de algemene benadering van Bijbelse teksten beïnvloedt. Zo is het belangrijk te weten dat dit onderzoek niet primair op zoek is naar het achterhalen van de bedoeling van de auteur, maar ziet ze teksten als stemmen die—toen en nu—een belangrijke rol spelen in gemeenschappen.

Relevantie

In de contemporaine tijd is discriminatie op basis van seksuele oriëntatie of genderidentiteit vaak de norm is en gaat de emancipatie van queer mensen eerder achteruit dan vooruit.⁹ Bovendien toont onderzoek aan dat christendom vaak gezien als aanstichter van buitensluiting en discriminatie jegens de LHBTQI+ gemeenschap.¹⁰ En één van de

⁹ Zie bijvoorbeeld, 'Homo-acceptatie in Nederland: toen en nu', *Universiteit Utrecht*, 6 augustus 2018, <https://www.uu.nl/nieuws/homo-acceptatie-in-nederland-toen-en-nu>; Lotte Kamphuis en Jeroen Kester, 'LHBTI-acceptatie en pride', *EenVandaag* Opiniepanel Rapport (EenVandaag, 31 juli 2021), https://eenvandaag.assets.avrotros.nl/user_upload/PDF/2021_07_31_pride_2021.pdf; Ari Shaw, 'The global assault on LGBTQ rights undermines democracy', 2023, <https://www.chathamhouse.org/publications/the-world-today/2023-06/global-assault-lgbtq-rights-undermines-democracy>; Minami Funakoshi en Disha Raychaudhuri, 'The rise of anti-trans bills in the US', *Reuters*, 2023, <https://www.reuters.com/graphics/USA-HEALTHCARE/TRANS-BILLS/zgvorreyapd/>.

¹⁰ Ruard Ganzevoort e.a., 'Religion, homosexuality, and contested social orders in the Netherlands, the western Balkans, and Sweden', in *Religion in times of crisis*, onder redactie van Gladys Ganiel, Heidemarie Winkel, en Christophe Monnot, vol. 24, *Religion and the social order* (Leiden ; Boston: Brill, 2014), 116-34. It

belangrijkste bronnen waar het christendom op berust, ook ten aanzien van de buitensluiting van queer mensen, is de Bijbel.¹¹ Ondanks de rol die Schriftuurlijke teksten kunnen spelen in de buitensluiting van queer mensen, beargumenteert deze thesis dat de Bijbel de potentie heeft bij te dragen aan een visie voor een queer toekomst, die ruimte kan bieden voor radicale inclusie. In deze thesis wordt toekomst die Paulus zich voor christelijke gemeenschappen waar hij naar schrijft voorstelt, bekeken als voorstelling die de kerk neerzet als een inclusieve plek.

Het is met name belangrijk om stil te staan bij Paulus omdat zijn teksten lange tijd zijn gelezen en geïnterpreteerd vanuit een focus op individuele verlossing en ethiek.¹² Het is deze focus die er ook in kon resulteren dat Paulinische teksten die aan gender of seksualiteit refereerde de christelijke ethiek sterk konden beïnvloeden, en daarmee ook zeer invloedrijk zijn geworden in christelijke anti-queer perspectieven.¹³ Een huidig voorbeeld daarvan is de Nashville Verklaring waar 16 van de 45 Bijbelse referenties die haar positie tracht te

was shown that in the context of the Netherlands, Sweden and the Western Balkans, religion is often portrayed as a thread to queer inclusive discourses.

¹¹ Zie, Amy Adamczyk, *Cross-national public opinion about homosexuality: examining attitudes across the globe* (Oakland, CA: University of California Press, 2017), 17-25.

¹² Dale B. Martin, 'The Promise of Teleology, the Constraints of Epistemology, and Universal Vision in Paul', in *St. Paul among the philosophers*, onder redactie van John D. Caputo en Linda Martin Alcoff, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009), 96.

¹³ Zie bijvoorbeeld, Kevin DeYoung, *What does the Bible really teach about homosexuality?* (Wheaton, IL: Crossway, 2015); Robert A. J. Gagnon, red., *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2011); Thomas E. Schmidt, *Straight & narrow? compassion & clarity in the homosexuality debate* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995); James R. White en Jeffrey D. Niell, *The same sex controversy: defending and clarifying the Bible's message about homosexuality* (Minneapolis, MN: Bethany House, 2002).

rechtvaardigen afkomstig zijn van, geïsoleerde, Paulinische teksten.¹⁴ Als reactie op deze exclusieve ethische interpretatie van Paulinische teksten, hebben verschillende bijbelwetenschappers geprobeerd te demonstreren hoe deze specifieke verzen over gender en seksualiteit inclusief te interpreteren.¹⁵ Echter, mijn inziens, leidt deze revisionistische wijze van exegetiseren tot een polemisch debat dat gedicteerd wordt door ideologische agenda—en vaak ten koste gaat van queer mensen in geloofsgemeenschappen. Om constructief bij te kunnen dragen aan de bijbelwetenschap en tegelijkertijd niet mee te gaan in een polemisch debat, beargumenteer ik dat Paulus anders gezien moet worden dan in de meeste gangbare interpretaties, met name als het gaat om het doel van zijn brieven. In plaats van de ethische en individuele lens die vaak op Paulus is toegepast, wil ik daarom een apocalyptisch en prefiguratief perspectief aanbrengen alvorens een queer analyse toe te passen.

Die methodologische benadering is essentieel om Paulus' voorstelling van een inclusieve toekomst te zien, omdat deze benadering sociale normen in beeld brengt, bevraagt en er een alternatieve realiteit tegenoverstelt. Op die manier kan deze thesis bijdragen aan Bijbelse interpretatie waar het zaken van marginalisatie betreft, maar gaat zij ook een stap verder door het meenemen van een alternatieve toekomstvisie voor gemarginaliseerden. Door te beginnen vanuit een apocalyptische verstaan van Paulinische teksten, verdiept door prefiguratieve politiek en queer-theorie, kan een verbreding op Paulus' visie voor de kerk aangebracht worden. Een verbreding die ook veelal ontbreekt in Paulinische interpretaties

¹⁴ 'Nashville Verklaring: Een gezamenlijke verklaring over Bijbelse seksualiteit' (Council on Biblical Manhood and Womanhood, 2018).

¹⁵ Zie bijvoorbeeld, Daniel A. Helminiak, *What the Bible Really Says about Homosexuality* (Tajique, USA: Alamo Square Distributors, 2000); Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*, Nachdr. (Philadelphia: Fortress Press, 1995).

rond gender en seksualiteit. Juist door Paulus als apocalyptisch denker te zien die het belichamen van een alternatieve toekomst voor ogen heeft, kan de rol van hiërarchie en exclusie en andere politieke mechanismen in een nieuw daglicht komen te staan.

In het voorstellen van een alternatieve leesstrategie draagt deze thesis bij aan nieuwtestamentisch onderzoek. Ze tracht namelijk een positief politieke benadering op teksten van Paulus te geven ten aanzien van een maatschappelijk relevant thema, inclusiviteit. Maar om niet mijn eigen politieke agenda leidend te maken voor de richting van deze thesis, wil ik ervoor waken Paulinische teksten te gebruiken om bepaalde politieke agenda's te rechtvaardigen of sterk af te wijzen. Zoals Campbell bijvoorbeeld aangeeft, worden er in veel politieke lezingen van Paulus, vooral problematische teksten subversief gelezen.¹⁶ Het gaat er in deze thesis dan ook niet om, om Paulus te bevrijden van conservatief gedachtegoed, of zijn teksten weg te zetten. Paulus heeft dergelijke bevrijding niet nodig. Bovendien zou dat uitgaan van een negatief politieke benadering, waar deze thesis juist wil beginnen vanuit een bredere theologische visie van Paulus. En aan dat laatste ontbreekt het veelal in politiek geëngageerde lezingen van Paulus. Ze worden vaak losgetrokken: politiek en theologie. Of het gaat enkel over Paulus' theologie (denk bijvoorbeeld aan rechtvaardiging door geloof) of enkel over Paulus' politiek (denk bijvoorbeeld aan revisionistische pogingen problematische teksten 'recht' te trekken).¹⁷ In een poging om politiek en theologie met elkaar in gesprek te laten gaan, begint deze thesis dan ook met, wat in het huidige nieuwtestamentische discours als centrale notie binnen Paulinische theologie gezien wordt, apocalyptiek. Vanuit dat breder

¹⁶ Douglas A. Campbell, 'Paul's apocalyptic politics', *Pro Ecclesia* 22, nr. 2 (2013): 136.

¹⁷ Zie bijvoorbeeld ook, Campbell, 136-39.

theologisch verstaan van Paulus kunnen vervolgens sociaal politieke thema's achter de tekst aanbod komen middels prefiguratieve politiek en queer-theorie.

1: Stand van het onderzoek

1.1 Paulus en apocalyptiek

1.1.1 Van Schweitzer naar Käsemann

De meeste bijbelwetenschappers gaan ervan uit dat Paulus' teksten eschatologisch van aard zijn. Dat wil zeggen dat ze een eindtijd verwachten die is geïnaugureerd door Christus' opstanding. Als zodanig zijn deze teksten onderdeel van de bredere joods-apocalyptische traditie die een bepaalde toekomstige discontinuïteit verwacht; een moment dat een breuk veronderstelt met de huidige gang van zaken en dat een verandering richting de toekomst verwacht. Hoe die discontinuïteit eruitziet verschilt sterk per apocalyptische traditie, voor sommige zal die verandering maar beperkt zijn en voor anderen de inleiding van een geheel nieuwe orde.¹⁸

Waar nieuwtestamentisch onderzoek tot dan toe de nadruk had gelegd op ethische en innerlijke verandering, beargumenteerde Johannes Weiss dat het 'koninkrijk van God' verwees naar een realiteit in lijn met de joods-apocalyptisch eschatologische verwachting. Dat komende koninkrijk was transcendent van aard en daarmee volledig anders dan de immanente

¹⁸ Zie bijvoorbeeld, Johan Christiaan Beker, *Paul's apocalyptic gospel: the coming triumph of God* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982); Johan Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, 5. (Philadelphia: Fortress Pr, 1992); Martin, 'The Promise of Teleology, the Constraints of Epistemology, and Universal Vision in Paul'; R. Barry Matlock, *Unveiling the apocalyptic Paul: Paul's interpreters and the rhetoric of criticism*, Journal for the study of the New Testament Supplement series 127 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, en Jason Maston, *Paul and the apocalyptic imagination* (Minneapolis, MN: Fortress press, 2016).

werkelijkheid.¹⁹ Waar Weiss' argumentatie met name gefundeerd was op de boodschap van Christus, bracht Albert Schweitzer een verbreding van de apocalyptische lens aan door Christus' hele bediening vanuit de apocalyptiek te benaderen.²⁰ In zijn latere werk, *Die Mystik des Apostels Paulus*, beargumenteerde Schweitzer vanuit de joods-apocalyptische traditie, dat ook Paulus eenzelfde apocalyptische eschatologie centraal stelde.²¹ Schweitzer stelde dat deze eschatologie een aanstaand einde van deze wereld verwacht en het komen van een andere. In Paulus zijn deze twee werelden, door Christus' opstanding, met elkaar verweven. Een ander belangrijk aspect is Schweitzer's idee van *Christusmystik*, doelend op de bekende Paulinische frase ἐν Χριστῷ. Dit “being-in-Christ” is volgens Schweitzer “the prime enigma of the Pauline teaching: once grasped it gives the clue to the whole.”²² Het is daardoor dat de gelovigen door die eenheid met Christus nu kunnen deelnemen aan die andere werkelijkheid.²³

Waar Weiss en Schweitzer gezien moeten worden als grondleggers van de apocalyptische benadering in Paulinisch onderzoek, kwam deze onder Rudolf Bultmann tot nieuwe hoogte binnen het Paulinische onderzoek. Ook Bultmann stemde in met de gedachte

¹⁹ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, vertaald door Richard H. Hiers en D. Larrimore Holland, Lives of Jesus Series (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971).

²⁰ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, vertaald door John Bowden (London: SCM Press, 2000). Schweitzer noemde deze lens zelden ‘apocalyptisch’ en prefereerde de term *late-Jewish Eschatology*—of zoals in de oorspronkelijke taal: *spätjüdischen Eschatologie*. zie bijvoorbeeld, p. 9.

²¹ Albert Schweitzer en William Montgomery, *The mysticism of Paul the Apostle* (New York, NY: Holt and Company, 1931), <https://archive.org/details/mysticismofpaula0000schw/page/n7/mode/2up>.

²² Schweitzer en Montgomery, 3.

²³ Albert Schweitzer en William Montgomery, *The Mysticism of Paul the Apostle* (New York, NY: The Seabury Press, 1968).

dat het nieuwe koninkrijk van God, ingeluid door Christus' opstanding, Gods reddende werk in de wereld was.²⁴ Toch werpt de apocalyptische benadering een dualistische spanning op voor theologen, want wanneer er een sterke scheiding is tussen deze immanente werkelijkheid en de transcendente werkelijkheid waarmee God in deze werkelijkheid inbreekt, in welke werkelijkheid leven we dan nu? Christus is immers opgestaan, toch leven we in een duistere en immanente wereld. Bultmann loste deze vraag op door te stellen dat Gods rijk niet als een geheel andere mythologische werkelijkheid gezien moest worden, maar eerder vertaald (en *gedemythologiseerd*) moest worden naar de huidige tijd. Voor Bultmann was menselijk falen een onderdeel van immanente werkelijkheid die transcendent kon worden wanneer mensen verantwoordelijkheid gaan dragen.²⁵ Op die manier wordt eschatologie voor de gelover iets van het heden, "the life of the future has already become present."²⁶

Klaus Koch bekritiseerde Bultmanns werk echter door te stellen dat de demythologisering tot een uitgekleed individualistisch moreel leven zou leiden. Wanneer alle 'mythologie' achter Bijbelse teksten verdwijnt, ontstaat er een horizontaal geloof dat vooral het individu tot verantwoordelijkheid en actie roept.²⁷ Een andere kritische reactie op

²⁴ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vertaald door Kendrick Grobel, vol. 1 (New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1951), 4-6.

²⁵ Rudolf Bultmann, 'New Testament and Mythology', in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, onder redactie van Hans Werner Bartsch (New York, NY: Harper & Row, 1961).

²⁶ Bultmann, 20.

²⁷ Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic: a Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and its Damaging Effects on Theology and Philosophy*, Studies in Biblical theology (London: S.C.M. Press, 1972), 66-67. Koch legt uit dat tegen de achtergrond van de Tweede Wereldoorlog de ontwikkeling van zo'n theologie niet vreemd is. Er was weinig anders om op terug te vallen dan persoonlijke devotie, na het falen van politieke en kerkelijke structuren

Bultmann kwam van één van zijn studenten, Ernst Käsemann. Net als Koch stelde hij dat Bultmanns demythologisering resulteerde in een anachronistische en individualistische omgang met de teksten. In plaats daarvan ging Käsemann terug naar de historische context van de joods-apocalyptische traditie. De teksten zelf moesten weer vanuit hun context gelezen worden. Anders dan ‘Gods koninkrijk; (Weiss) of ‘in Christus’-zijn (Schweitzer), staat bij Käsemann de doctrine van rechtvaardiging centraal. Het ging Käsemann hier niet om individuele redding, maar om het idee dat God de hele kosmos redt.²⁸ Waar het Paulinische theologie betreft, stond Käsemann achter het idee dat Paulus een *parousia* verwachtte die een andere tijd zou inluiden. Die *parousia* was “conditioned by ‘imminent’ expectation.”²⁹ Toch wordt die eerdergenoemde spanning tussen continuïteit en discontinuïteit niet zo simpel weggedaan als bij Bultmann, in plaats daarvan noemt Käsemann die spanning in Paulus dialectisch. Hij vat dat als volgt samen: “salvation and the things which salvation brings appear sometimes as already present by faith and baptism, sometimes as only to be realized at the End through the Parousia.”³⁰

Toch is ook op Käsemann een anachronistische kritiek aan te merken. Hij stelt een doctrine, namelijk die van rechtvaardiging, centraal in zijn apocalyptische lezing van de Paulinische teksten. Christiaan Beker, in zijn kritiek op Käsemann, vond dat zulke centrale thema’s losgelaten moesten worden en Paulus hele werk en theologie gezien moest worden

²⁸ Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today*, vertaald door W.J. Montague en Wilfred F. Bunge (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1969), 168-82.

²⁹ Käsemann, 109.

³⁰ Käsemann, 170.

vanuit apocalyptiek, als symbolische taal waar het gehele werk van Paulus uit bestaat.³¹ Beker bracht met name een sterk eschatologisch accent aan in de apocalyptische Paulus. Het verwachte komen van een andere tijd, ingezet door Christus' dood en opstanding, was voor de hele kosmos al binnen handbereik. Beker ziet in Paulus iemand die

strongly emphasizes both the openness of the present to the future glory of God and the incursion of communion in 'this age' between God as 'Abba' and the believers as his 'children' and 'sons' (Gal. 4:6; Rom. 8:15). The 'age to come' is already present, so that Christians can already rejoice, can already claim 'the new creation,' and can already live in the power of the spirit.³²

1.1.2 Van Martyn naar Flm?

In reactie op zijn voorgangers stelt Louis Martyn voor het eerst de dualistische ondertoon van de immanente en transcendente werkelijkheden aan de kaak. Martyn ging opnieuw op zoek naar hoe de relatie tussen apocalyptiek en *heilsgeschiede* terugkwam in Paulus. Hij deed dat door de focus van een snel verwachte *parousia* naar de term *invasie* te verleggen. Waar tot dan toe vooral lineair naar eschatologische tijd gekeken was, doet Martyn dat punctilair. Redding, dat in eschatologisch licht, "is a matter of God's invasive movement into that scene."³³ Daarmee ging hij ook in op het eerdergenoemde dualisme tussen immanent en transcendent. In zijn commentaar op de Galatenbrief zegt hij daarover dat "Paul's distinction between the present evil age and the new creation is not at all a distinction between

³¹ Johan Christiaan Beker, *Paul the apostle: the triumph of God in life and thought* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980), 15-18.

³² Beker, 145.

³³ J. Louis Martyn, red., *Galatians: a new translation with introduction and commentary*, 1st ed., The Anchor Bible (New York, NY: Doubleday, 1998), 100.

the profane and the sacred. *It is in fact the end of the latter distinction* (cursivering aangebracht).”³⁴

Christus’ dood en opstanding brengt een nieuwe manier van kijken met zich mee, een die misschien ook wel een epistemologische eschatologie genoemd kan worden.³⁵ Op basis van de veelvoorkomende Paulinische formule *κατὰ σάρκα*, die overigens ook in Flm (v. 16) voorkomt, stelt Martyn dat

There is a way of knowing which is characteristic of the old age. [...] since Paul now knows Christ (Phil. 3:8), there must be a new way of knowing that is proper either to the new age or to that point at which the ages meet.³⁶

De wereld blijft niet zoals die is na de komst van Christus. Maar de oude normatieve karakteristieke wijze van mens- en wereldbeeld vervaagt en wordt vervangen door een nieuwe wijze van zien. Waar het eschatologische redding in Paulus’ teksten betreft, ligt de focus dus niet zozeer op het juridische, maar ziet hij Paulus’ apocalyptische visie op redding bij bevrijding van slavernij.³⁷

Martyns perspectief op Paulus speelt een belangrijke rol in het huidige denken over Paulinische apocalyptiek. Toch gaat het werk ook na Martyn met name verder met een nadruk

³⁴ Martyn, 98.

³⁵ Zie, J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1997), 89-110.

³⁶ Martyn, 95.

³⁷ Zie Martyn, *Galatians*, 570-75; Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul*, 89-110.

op de soteriologische implicaties van een eschatologische benadering van Paulus.³⁸ Iemand die ik wil uitlichten is Alexandra Brown die, middels een lezing van 1 Korintiërs, stelt dat het koninkrijk van God een andere ‘dwaze’ wijsheid met zich meebrengt. Ook dit heeft voor Brown soteriologische consequenties, maar wel een directe en sociale. Voor Brown maakt Paulus’ apocalyptische wereldbeeld dat er niet alleen een andere werkelijkheid verwacht wordt, maar ook gecreëerd. Die verwezenlijking kan ontstaan wanneer mensen door de wijsheid van het koninkrijk in actie gebracht worden om anders te denken en te zijn.³⁹ Dat heeft volgens haar ook gevolgen voor hoe de ἐκκλησία omgaat met gender, waarin de kerk geacht wordt buiten de normatieve gender-binaire te treden een meer relationele omgangsvorm aan te nemen.⁴⁰ Net als Brown, benadrukt ook Douglas Campbell eenzelfde ‘dwaze’ of zwakke ἐκκλησία die in Paulinische teksten aangezet wordt een andere werkelijkheid voor te leven in een wereldse realiteit.⁴¹

De afgelopen vijftien jaar is er binnen de theologie ook sprake van de zogenoemde ‘Apocalyptic Turn’, die nieuwtestamentici en systematische theologen bij elkaar brengt.

³⁸ Zie bijvoorbeeld, Leander E Keck, ‘Paul and Apocalyptic Theology’, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 38, nr. 3 (juli 1984): 229-41, <https://doi.org/10.1177/002096438403800302>; Martinus C. De Boer, ‘Apocalyptic as God’s Eschatological Activity in Paul’s Theology’, in *Paul and the Apocalyptic Imagination*, onder redactie van Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, en Jason Maston (Society of Biblical Literature, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2016).

³⁹ Alexandra R. Brown, *The cross and human transformation: Paul’s apocalyptic word in 1 Corinthians* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995).

⁴⁰ Zie Alexandra Brown, ‘Creation, Gender, and Identity in (New) Cosmic Perspective: 1 Corinthians 11:2-16’, in *The unrelenting God: God’s action in scripture: essays in honor of Beverly Roberts Gaventa*, onder redactie van Beverly Roberts Gaventa en David J. Downs (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 172-193.

⁴¹ Campbell, ‘Paul’s apocalyptic politics’ Later komen we uitgebreider terug op Campbell’s werk die apocalypiek als onlosmakelijk verbonden ziet aan politiek in Paulus.

Doordat een apocalyptische benadering van Paulus zich ten diepste op het snijvlak van theologie en bijbelwetenschappen bevindt, is dit geen onvoorziene ontwikkeling.⁴² Twee theologen die in licht van deze thesis niet kunnen ontbreken zijn Nathan Kerr en Douglas Harink. Aan de hand van Martyns bijbelwetenschappelijke werk over Paulus, stelt Kerr dat God door Christus inbreekt in deze werkelijkheid met een geheel nieuwe werkelijkheid. Centraal aan het goddelijk inbreken is het kenotische en bevrijdende karakter daarvan. Het is vervolgens de kerk die vanuit haar bevrijding kan deelnemen in Gods apocalyptische handelen door ervan te getuigen.⁴³ Douglas Harinks werk komt, naast dat van Campbell, misschien wel het meest in de buurt van een politieke apocalyptische visie. De apocalyps van Christus doet als het ware een rookgordijn oplossen en een nieuwe werkelijkheid aanbreken waarin de wereld bevrijd wordt van slavernij.⁴⁴ De gebonden kosmos wordt in Christus tot een nieuwe schepping. Deze nieuwe schepping geldt niet alleen voor individuen, maar creëert een nieuwe gemeenschappelijke, en dus ook politieke, werkelijkheid. En die apocalyptische werkelijkheid begint wanneer de Christus-gemeenschap Jezus' offer belichamen.⁴⁵

⁴² J. P. Davies en John M. G. Barclay, *The apocalyptic Paul: retrospect and prospect*, Cascade library of Pauline studies (Eugene, OR: Cascade Books, 2022), 57.

⁴³ Martyn, *Galatians*, 97-100.

⁴⁴ Douglas Harink, 'Partakers of the Divine Apocalypse: Hermeneutics, History and Human Agency after Martyn', in *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn*, onder redactie van Douglas Harink en Joshua B. Davis (Eugene, OR: Cascade Books, 2012), 74.

⁴⁵ Douglas Harink, "'Who Hopes for What Is Seen?': Political Theology through Romans', in *The unrelenting God: God's action in scripture: essays in honor of Beverly Roberts Gaventa*, onder redactie van Beverly Roberts Gaventa en David J. Downs (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 150-71.

In de literatuur over de apocalyptische aspecten van Flm komen we eigenlijk maar één bespreking tegen.⁴⁶ David Pao, die niet nadrukkelijk de term ‘apocalyptisch’ in zijn analyse van Flm bezigt, laat zien hoe Paulus’ idee van een nieuwe realiteit aanwezig is in Flm.⁴⁷ Dat wordt bijvoorbeeld zichtbaar, zoals we ook later zien, in hoe Paulus het sociaal functioneren van het huishouden opnieuw vormgeeft. Er ontstaat nu een plek waar een slaaf als broeder gezien wordt in het huishouden van God. Flm moet daarom volgens Pao verstaan worden als een brief die zich bezighoudt “with the wider perception of reality, a reality constructed by the power of the gospel of Christ.”⁴⁸ En het is volgens de Pao de lokale ἐκκλησία die deze nieuwe realiteit dient te verwezenlijken.⁴⁹

Pao wijst dus op een achterliggende apocalyptische theologie van Paulus in Flm. Met andere woorden, de verandering die plaatsvindt in Filemon en Onesimus verwijst naar die nieuwe realiteit die in Christus is aangebroken. Maar hoe werkt dat voorleven van die nieuwe realiteit? Is dat iets dat mensen kunnen doen of wat vooral door Gods handelen aanbreekt? Het breder verstaan van Paulus’ apocalyptische theologie, als iets dat in al zijn werk—al dan niet impliciet—aanwezig is, maakt Flm niet alleen geschikt voor een apocalyptische lezing,

⁴⁶ Roy Jeal heeft het impliciet ook over apocalyptiek wanneer de brief aan Flm als voorstelling van een ‘new society’ gezien wordt. Roy R. Jeal, *Exploring Philemon: Freedom, Brotherhood, and Partnership in the New Society*, Rhetoric of Religious Antiquity, Number 2 (Atlanta: SBL Press, 2015).

⁴⁷ Kevin J. Vanhoozer, ‘Imprisoned or Free? Text, Status and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon’, in *Reading Scripture with the church: toward a hermeneutic for theological interpretation*, onder redactie van A. K. M. Adam e.a. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006), 76-77.

⁴⁸ David W. Pao, *Colossians & Philemon: Zondervan exegetical commentary series on the New Testament*, Zondervan exegetical commentary on the New Testament, v. 12 (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 431.

⁴⁹ Zie, Pao, 430-33.

maar ook voor een prefiguratief politiek verstaan. Het is immers deze theorie die nadenkt over de mogelijkheid van de verwezenlijking van toekomstige idealen. Voor Flm betekent dit dat ze kan nadenken over de politieke aspecten van de nieuwe realiteit die met Christus voor zijn volgers aanbreekt.

Specifiek in het onderzoek naar apocalyptische aspecten in de brief aan Filemon liggen dus mogelijkheden voor een verdiepingsslag. Waar in de laatste vijftig jaar het onderzoek naar deze brief vooral op de status van Onesimus, en het retorische en sociale aspect is gericht, lijkt de apocalyptische benadering daar wat ondergesneeuwd.⁵⁰ Er wordt in commentaren sporadisch aandacht besteed aan eschatologische elementen in Flm, maar een grondige apocalyptische lezing blijft ook daar veelal achterwege. Ik wil beargumenteren dat door thema's van slavernij en een andere zienswijze door een leven in en na het Christusevenement zo'n apocalyptische lezing wel degelijk verdieping kan aanbrengen in Flm onderzoek. Alleen al omdat Paulus' bredere denken meegenomen moet worden als theologische vooronderstellingen van zijn verzoek in Flm.

1.2 Prefiguratieve benadering in de bijbelwetenschappen

Zoals gezegd, brengt de apocalyptische benadering, zeker vanwege de sociale implicaties van de brief aan Filemon ons bij prefiguratieve politiek. Net als de apocalyptische benadering gaat prefiguratieve politiek uit van een alternatieve realiteit die (nog) geen werkelijkheid geworden is. De verwezenlijking van die alternatieve toekomstige realiteit kan

⁵⁰ Tolmie geeft een overzicht van hoe de persoon van Onesimus in het onderzoek naar Flm veel aandacht heeft gekregen. D.F. Tolmie, 'How Onesimus Was Heard - Eventually. Some Insights from the History of Interpretation of Paul's Letter to Philemon', *Acta Theologica Supp*, nr. 27 (2019): 101-17.

bewerkt worden wanneer men die toekomst prefigureert, dat wil zeggen dat men een voorbeeld voorleeft dat vooruitwijst naar de beoogde toekomst. Zoals hierboven benoemt maakt het prefiguratieve politiek een toepasselijke benadering voor apocalyptische motieven in nieuwtestamentische teksten. Sterker nog, de term prefiguratie heeft haar oorsprong ook in de vroegchristelijke bijbelinterpretatie. Langs de vroegchristelijke exegetische praktijk van prefiguratie komen we tot een hedendaagse toepassing van prefiguratieve politiek in Bijbelse teksten.

1.2.1 Vroegchristelijke prefiguratie en de Bijbel

Ondanks dat prefiguratieve politiek een twintigste-eeuwse politieke theorie is, komt term ‘prefiguratie’ al voor in het vroege christendom. Sterker nog, prefiguratieve politiek heeft haar ontstaan misschien wel te danken aan het gebruik van prefiguratie in vroegchristelijke theologie. Daar werd de term tweeledig gebruikt. Allereerst verwees de term naar bepaalde personen of gebeurtenissen in het oude testament die iets voorafschaduwden van wat in de toekomst, bijvoorbeeld ‘in Christus’, zou gebeuren.⁵¹ Prefiguratie werd in deze zin ook gebruik in de exegese en is beter bekend onder de term ‘typologie’. Bepaalde figuren uit het Oude Testament werden bijvoorbeeld gezien als archetype van Christus. Ten tweede werd prefiguratie ook gebruikt om een aspect van de kerk mee te duiden. De kerk werd namelijk gezien als voorafschaduwing van de komende werkelijkheid. Zij moest het komende koninkrijk al voorleven, of prefigureren, in het heden.⁵²

⁵¹ Peter-Ben Smit, ‘Prefiguration of the World to Come: (P)refiguring Economy’, *Kontrapunkte*, 2021, <https://kontrapunkte.hypotheses.org/2542>.

⁵² Smit.

Binnen die vroegchristelijke prefiguratieve benadering van de Schrift werd de ark van Noach gezien als *praefiguratio ecclesiae* gezien, en Mozes als een *figura Christi*. Beiden weerspiegelen iets van een Oud Testamentische figuur of gebeurtenis die een toekomstig gebeuren prefigureren. Volgens Augustinus moest dit gezien worden als een historisch profetisch verstaan van het Oude Testament.⁵³ Volgens hem heeft de Schrift figuratieve waarde voor de kerk, waarover “we must rather believe that there was a wise purpose in their being committed to memory and to writing, and that they did happen, and have a significance, and that this significance has a prophetic reference to the church.”⁵⁴

Verder verwees het figuratieve ook naar de ‘waarheid’, het was een poging om de ware realiteit van God te imiteren. En de gebeurtenissen en figuren in het Oude Testament prefigureerden, of pre-imiteerden, als het waren de toekomstige waarheid van het Nieuwe Testament. Andere termen die in de vroegchristelijke traditie gebruikt werden om (pre)figura te duiden, waren *typus* en *imago*. Daarbij kan gedacht worden aan Adam die een *typus* van Christus is (bijv., Rom. 5:14; 1 Kor. 15:22) of de mens als *imago* van God.⁵⁵ Toch benadrukt Auerbach dat *figura* deze termen het beste bij elkaar brengt, “including the senses of creativity and shaping, of change in an unchanging essence, and of the play between copy and

⁵³ Erich Auerbach, ‘Figura (1938)’, in *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, onder redactie van James I. Porter, vertaald door Jane O. Newman (Princeton: Princeton University Press, 2014), 84-90.

⁵⁴ Augustine, *The City of God*, onder redactie van Philip Schaff, vertaald door Marcus Dods, vol. 2, Nicene and Post-Nicene Fathers 1 (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), bk. 15.27, <https://www.newadvent.org/fathers/120115.htm>.

⁵⁵ Auerbach, ‘Figura (1938)’, 89-93.

original” als het gaat om het idee van “historically real prophecy.”⁵⁶ Waar het de kerk als *figura* van het koninkrijk van God betreft, gaat het dus wel degelijk om een werkelijke vooruitwijzing, maar niet als een werkelijke imitatie van Gods toekomstige werkelijkheid waarin een bepaalde ambiguïteit lijkt te bestaan, zoals ook zichtbaar wordt in bovenstaand citaat. Dat levert een platonisch probleem op, want kan de werkelijke of wezenlijke realiteit in de *figura* dan al concreet worden?⁵⁷ Voor Auerbach wordt dat probleem deels opgelost in een dialectisch verstaan van de verwezenlijking van Gods toekomst als verwijzing naar een werkelijkheid “which will of course be fulfilled in the concrete future, but also to something that is always also already fulfilled in God’s Providence, where no temporal difference exists.”⁵⁸

Ook Paulus lijkt gebruik te maken van prefiguratieve elementen, zo merkt Uri Gordon op hoe Paulus voorbeelden uit het Oude Testament gebruik in een prefiguratief licht. Zo prefigureert de figuur van Adam (bijv., Rom. 5:14; 1 Kor. 15:22) de komst van Christus, en worden de uitdagingen waar het volk van Israël in de woestijn voor staat een voorafschaduw van de vervolging van de kerk in Paulus’ tijd. In deze teksten komt het eerdergenoemde *typos* in het Grieks voor, τύπος of τύποι, als voorafschaduw van de imminente werkelijkheid. Het leidt, via Tertullianus, tot het ontstaan van de exegetische methode van de typologie. Deze methode kijkt enerzijds terug op figuren die iets prefigureren dat al concreet verwezenlijkt is, zoals oudtestamentische figuren de incarnatie kunnen

⁵⁶ Auerbach, 93.

⁵⁷ Auerbach, 99-101.

⁵⁸ Auerbach, 101.

prefigureren. Anderzijds is er binnen de prefiguratie ook sprake van een vooruitkijken, een ‘prospectieve’ blik, die verwijst naar hedendaagse figuren of gebeurtenissen die verwijzen naar de toekomst. Het prospectieve, of proleptische, element van prefiguratie, die vooral in nieuwtestamentische teksten voorkomt, brengt ons op het snijvlak van apocalyptiek en prefiguratieve politiek. Het is immers Christus door wie een andere realiteit aanbreekt, namelijk Gods koninkrijk (apocalyptiek), en die voorgeleefd, geprefigureerd, moet worden door de kerk, met alle socio-politieke gevolgen van dien (prefiguratieve politiek).⁵⁹

1.2.2 Prefiguratieve *politiek* en de Bijbel

Wanneer prefiguratie in de politieke zin gebruikt wordt, gaat dat met name over hoe een bepaalde toekomst voorgeleefd dient te worden met oog op het politieke, en daarmee publieke domein.⁶⁰ In de bijbelwetenschappen wordt de prefiguratieve politiek als politieke theorie weinig gebruikt als hermeneutische benadering. Wel worden in politiek-filosofische bijdragen prefiguratieve elementen gezien in het Nieuwe Testament. Twee werken, van Andrew Collier en Christian Chiakulas, licht ik hier uit die beiden vanuit Marxistisch oogpunt prefiguratie en de vroegchristelijke traditie aan elkaar verbinden.

In zijn “Christianity and Marxism” beargumenteert Collier dat er een verband bestaat tussen een marxistisch en christelijke wereldbeeld. Hij stelt dat we in Christus’ Davidische

⁵⁹ Uri Gordon, ‘Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise’, *Political Studies* 66, nr. 2 (mei 2018): 521-5, <https://doi.org/10.1177/0032321717722363>.

⁶⁰ Zie bijvoorbeeld, Mathijs van de Sande, *Prefigurative Democracy: Protest, Social Movements and the Political Institution of Society*, Taking on the Political (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 19-20; 34-37. Van de Sande laat bijvoorbeeld zien hoe prefiguratieve politiek vooral opkomt uit sociale en politieke bewegingen.

koningschap een voorbeeld zien van iemand die zijn macht zo gebruikt zodat “the greatest power serves the least powerful.”⁶¹ Wel moet opgemerkt worden dat Collier met name generaliserend theologisch te werk gaat.⁶² Vanuit diverse christelijke bronnen wordt de vergelijking met marxisme getrokken. En ook al benoemt Collier hoe Paulus’ werk in het bijzonder getuigt van prefiguratief politieke elementen, toch blijft een bijbelwetenschappelijke verdieping van die gedachte uit. Toch geeft hij daarmee wel aanleiding om de ‘interim ethics’ van de prefiguratieve politiek van Paulus verder te verkennen.⁶³

In Chiakulas’ werk wordt duidelijk hoe de prefiguratieve analyse voortkomt uit de apocalyptische elementen van het Nieuwe Testament. Hij wil laten zien hoe in Jezus’ woorden en werken bepaalde systemen worden bevraagd. Belangrijk is dat Chiakulas het apocalyptische karakter van vroeg-joodse tradities die in Jezus’ tijd aanwezig waren, verbindt aan prefiguratieve politiek. De apocalyptiek deed men geloven in Gods ideale alternatieve toekomst en prefiguratie maakte dat men daarnaar ging leven. Aan de hand van een analyse van de Qumran-gemeenschap, die synchroon met Jezus leefden en ook apocalyptisch van aard was, stelt Chiakulas “Jesus’ kingdom of God functioned as a prefigurative community.”⁶⁴ Waar Chiakulas anders dan Collier, mijns inziens, wat kort door de bocht gaat is door te

⁶¹ Andrew Collier, *Christianity and Marxism: a philosophical contribution to their reconciliation* (New York: Routledge, 2001), 122.

⁶² Zo wil hij Lenin en Augustinus met elkaar in contact brengen: ‘I want to make Lenin and Althusser meet Augustine and Luther!’ Collier, 1.

⁶³ Collier, 121-22.

⁶⁴ Christian Chiakulas, *The carpenter’s son: a proletarian reconstruction of Jesus of Nazareth* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2019), 88.

stellen dat Gods toekomst, het koninkrijk van God, niet aanbreekt door Goddelijke interventie, maar door menselijk handelen. Hier komen we op een punt waar we later uitgebreider bij stilstaan, de rol van menselijke ‘agency’ in het verwezenlijken van een bepaalde toekomst. Waar Chiakulas op dit punt aan voorbij gaat door te stellen dat “Jesus did not expect the kingdom to be brought about by divine intervention, but by human action,”⁶⁵ is de incarnatie. Jezus die het koninkrijk van God gestalte wil geven, *is*, door de incarnatie, goddelijke interventie. Dat God in Jezus mensen daar een prefiguratieve functie in geeft, sluit die goddelijke interventie, of in ieder geval het goddelijke initiatief daarin, geenszins uit.

Bovenstaande werken laten zien hoe een prefiguratief politieke analyse van de vroegchristelijke traditie waardevolle inzichten kan opleveren. Echter, ze laten ook de tekortkomingen zien wanneer dit niet vanuit bijbelwetenschappelijk oogpunt gedaan wordt. Daar is wel een voorzet voor gegeven door Peter-Ben Smit. Aan de hand van een analyse van de avondmaalspraktijk in 1 Korinthe laat Smit zien hoe deze rituele praktijk als prefiguratief gezien kan worden.⁶⁶ In de viering wordt de eschatologische toekomst al gevoeld in de gemeenschap waardoor de “norms of the world to come [...] and the Lord of the world to come, Christ, are already in charge now.”⁶⁷ De gemeente in Korinthe moet die wereld en haar normen, in het avondmaal, al voorleven. En in zijn werk “Prefiguring God’s World”⁶⁸ maakt

⁶⁵ Chiakulas, 90.

⁶⁶ Peter-Ben Smit, ‘Exploring the Eschaton. The Lord’s Supper as a Cultural Technique Enabling Prefigurative Politics’, *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 38 (24 oktober 2022): 59-72, <https://doi.org/10.21827/YRLS.38.59-72>.

⁶⁷ Smit, 69.

⁶⁸ Peter-Ben Smit, ‘Prefiguring God’s World: Prefigurative Politics and the Early Jesus Movement’, in *‘Trinkt von dem Wein, den ich mischte!’ / ‘Drink of the Wine which I have Mingled!’: Festschrift für Silvia*

Smit gebruik van prefiguratieve politiek om “the political dimension of the early Jesus movement”⁶⁹ in Marcus te verkennen. Een belangrijk verschil dat Smit aanhaalt ten aanzien van de vroegchristelijke prefiguratieve tekstanalyse, die we later bespreken, is dat prefiguratieve politiek een proleptische (dat is: vooruitziende) bril vraagt en geen analeptische (dat is: terugkijkend). Prefiguratieve politiek is dus op zoek naar hoe de toekomst eruit moet komen te zien en hoe deze belichaamd kan worden.⁷⁰

Vooralsnog is dit werk van Peter-Ben Smit de enige prefiguratief politieke bijdrage vanuit een expliciet Bijbels exegetische benadering. Andere bijdragen die het nieuwe testament vanuit prefiguratieve politiek beschouwen, komen vrijwel allemaal van politiek filosofen. Het vertrekpunt van deze thesis, echter, is niet vanuit een politiek filosofische kant, maar vanuit een exegetisch nieuwtestamenteel kader. Smits werk geeft wel aan welke mogelijkheden er ook voor een prefiguratief verstaan van Flm, als Paulinische tekst zijn. Zoals we in de apocalyptische benadering al zagen, kan inderdaad gesteld worden dat Paulus een discontinuïteit verwacht of ziet ten aanzien van de huidige realiteit. Dat maakt een toekomstgerichte, of proleptische, lezing van het Nieuwe Testament interessant, omdat het de vraag oproept in hoeverre die toekomst verwezenlijkt dient te worden door de volgers van Christus. In Flm geldt dat in het bijzonder voor de sociale realiteit die met Paulus' verzoek uitgeleefd dient te worden.

Schroer zum 65. Geburtstag., onder redactie van Stefan Münger, Nancy Rahn, en Patrick Wyssmann, *Orbis Biblicus et Orientalis* 303 (Leuven; Parijs; Bristol: Peeters, 2023), 451-66.

⁶⁹ Smit, 451.

⁷⁰ Smit, 452-53.

1.2.3 Prefiguratieve politiek en Paulus

Vanuit het vroegchristelijke verstaan van prefiguratie als apocalyptische verwijzingen naar Gods nieuwe handelen in de wereld en de huidige politieke theorie, ontstaat er, zo wil deze thesis beargumenteren, een waardevolle lens voor de bijbelwetenschap. Want wanneer de ἐκκλησία inderdaad gezien kan worden als een gemeenschap die een apocalyptische breuk in de werkelijkheid verwacht die zij zelf kan voorleven, is het noodzakelijk om niet alleen de theologisch eschatologische gevolgen daarvan in kaart te brengen, maar ook de sociaal-politieke aspecten te begrijpen. Bovendien kan een prefiguratief politieke benadering ook bijdragen aan een visie op apocalyptiek die het geestelijke belang van de verwachte toekomst niet, in een duale spanning, lostrekt van haar gevolgen voor de sociale werkelijkheid.

Daarom wil deze thesis beargumenteren dat prefiguratieve politiek een belangrijke rol kan spelen in de bijbelwetenschappen op de intersectie tussen de apocalyptisch-eschatologische benadering en de vertaling naar socio-politieke consequenties van deze lezing. Met andere woorden, als Paulinische teksten—zoals eerder genoemd—moeten worden verstaan in het licht van de apocalyptische traditie, dan moet ook het socio-politieke karakter, en daarmee ook de rol van het menselijk handelen, ten aanzien van die toekomstverwachting bekeken worden. Prefiguratieve politiek kan die brug slaan, omdat ze enerzijds nadenkt over het toekomstideaal dat een bepaalde groep nastreeft en anderzijds ook hoe dat ideaal verwezenlijkt moet worden. Ze streeft er dus naar de verwachte toekomst naar een nog onveranderd heden te brengen. Het is overigens eenzelfde spanning, namelijk die tussen een verwachte toekomst en een heden dat er nog niet zo uit ziet, die ook boven komt drijven in de apocalyptische lezing van Paulinische teksten.

1.3 Queer benaderingen in bijbelwetenschappen

In de queer benadering van Bijbelse teksten wordt met name gekeken naar de vorm van de sociale werkelijkheid achter Bijbelse teksten. In het bijzonder staat men stil bij onderliggende politieke machtsstructuren en welke gevolgen die hebben op gemarginaliseerde identiteiten. In de bijbelwetenschappen zijn er drie ontwikkelingen waar ik kort bij stil wil staan. Allereerst kijken we hoe queer-theorie, als poststructuralistische theorie, haar weg vond richting de bijbelwetenschappen in de jaren negentig. Ten tweede, wordt er aandacht besteed aan het allegorische overwicht in het *queeren* van Bijbelse teksten tegenover de meer queer theoretische analyse van teksten. En, tot slot, wordt gezien hoe ontwikkelingen binnen queer-theorie zich verhouden tot bijbelwetenschappen, in het bijzonder omtrent het onderwerp intersectionaliteit.

1.3.1 Een poststructuralistische basis

Dat queer-theorie en andere poststructuralistische benaderingen konden opkomen in bijbelwetenschappen is ook te danken aan een andere ontwikkeling, namelijk de ‘cultural turn’. Haar belangrijkste bijdrage aan de bijbelwetenschap was de weigering teksten te reduceren tot modernistische en universele waarheden. In plaats daarvan stelt de ‘cultural turn’ dat teksten een grote variëteit en complexiteit aan werelden, karakters en culturen bevatten. Deze paradigmashift resulteerde in het opkomen van socio-culturele en socio-retorische analyses van Bijbelse teksten. Waar de eerder heersende historische en tekstkritische exegese een nadruk legde op het achterhalen van de oorspronkelijke intentie van de auteur, lag de focus nu meer op de sociale locatie van de tekst en haar lezer. Deze ‘turn’ maakte het mogelijk om in de analyse van teksten meerdere, en vaak verborgen, stemmen aan

het woord te laten.⁷¹ Daarom wordt er ook wel gesproken van “polyphonic hermeneutics.”⁷² Daar hoort ook het zoeken naar de sociale locatie van gender en seksualiteit en bijbehorende sociale dynamieken daarachter bij, die veelal geanalyseerd wordt door queer-theorie. Haar verwerping van essentialistische concepties over identiteit “opens up alternative engagements with culture,”⁷³ opent op die manier ook de weg voor een andere omgang met de Bijbelse tekst.

Omdat de focus van queer-theorie met name ligt bij het analyseren van de contemporaine cultuur, ontspruit haar toepassing in de bijbelwetenschappen vaak van een queer positionaliteit.⁷⁴ Haar focus op contemporaine zaken maakt dat de impact van queer-theorie directer merkbaar is in die disciplines die zich bezighouden met eenzelfde soort zaken, en minder direct in bijbelwetenschappen. Want wanneer toegepast op bijbelwetenschappen zal er een hermeneutische vertaalslag gemaakt moeten worden tussen de wereld van de tekst en die van de onderzoeker. Wanneer dat niet gebeurt loopt queer-theorie, net als iedere andere hermeneutische lens, het risico op anachronisme. Toch zou een ontbreken van queer analyses op Bijbelse teksten ook geen recht doen aan haar context waar noties van gender en seksualiteit wel degelijk een belangrijke rol speelden in de sociale realiteit. Juist queer-theorie kan bijdragen aan het in kaart brengen en kritisch analyseren van gegenderde en seksuele

⁷¹ Jeremy Punt, ‘A cultural turn in New Testament studies?’, *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 72, nr. 4 (2016), <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3213.P>

⁷² Punt, 4.

⁷³ Punt, 3.

⁷⁴ Zie, Chris Greenough, *Queer Theologies*, 1ste dr. (London, UK: Routledge, 2019), <https://doi.org/10.4324/9780429468438>; Elizabeth Stuart, *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People* (London: Cassell, 1997).

machtsstructuren in de Grieks-Romeinse context van sommige Bijbelse teksten.⁷⁵ Zo schrijft Eve Kosofsky Sedgwick bijvoorbeeld dat, in het verleden, mannen die met mannen sliepen gezien werd als “the practice for which male supremacy was the theory.”⁷⁶ Gelijksortige analyses geven inzicht in machtsstructuren en normativiteiten die spelen tegen de achtergrond van seksualiteit en gender in de antieke wereld. Een toepassing van deze theorie op antieke teksten en haar context kan dus waardevol zijn om bepaalde machtsstructuren aan het licht te brengen.

Zoals al eerder opgemerkt ontstaat de toepassing van queer perspectieven op Bijbelse teksten vanuit een queer positie. Daar moet iets meer over gezegd worden, want de eerste voorbeelden van seksuele en genderperspectieven in bijbelwetenschappen kwamen vaak van een buitenperspectief. Echter, vanaf de eeuwwisseling kwam queer kritiek op in de bijbelwetenschappen wat gepaard ging met een anti-essentialistisch paradigma. Seksualiteit en gender werden niet langer gezien als een subject dat van buitenaf bestudeerd kon worden, maar als iets dat alles te maken had met positionaliteit. Queer werd veel meer een plek, of sociale plek zoals eerder genoemd, waar vanuit de Bijbel gelezen werd. Als manier om naar verstomde stemmen in en achter de tekst naar boven te halen. En waar LHB-interpretaties zich veelal bezighielden met een [eenduidige] of oorspronkelijke betekenis van een tekst, laten queer-interpretaties de zoektocht naar een oorspronkelijke betekenis los. Rond de eeuwwisseling zien we dus een verschuiving van queer mensen als objecten in een tekst, naar

⁷⁵ Zie, Jeremy Punt, ‘Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective’, in *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, door Jeremy Punt, onder redactie van Susanne Scholz (Oxford University Press, 2020), 15-16, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190462673.013.3>.

⁷⁶ Kosofsky Sedgwick, ‘Axiomatic’, 329.

subjecten die een tekst lezen.⁷⁷ Deze nieuwe queer lezing maakt een lezing mogelijk die de pluriformiteit van de geleefde werkelijkheid, die ook schuilt in Bijbelse teksten, recht wil doen.⁷⁸

Dat brengt ons ook bij de toepassing van queer-theorie op Bijbelse teksten. De eerste queer Bijbelinterpretaties—of wellicht beter gezegd, LHB-interpretaties—kwamen op tegen de achtergrond van de feministische benadering binnen de theologie. Eén van de eerste die de Bijbelse teksten vanuit queer seksualiteit benaderde was Derrick Sherwin Bailey in “Homosexuality and the Western Christian Tradition” in 1955.⁷⁹ Bailey’s werk benadrukte met name hoe bepaalde Bijbelse teksten werden gebruikt om geweld tegen homoseksuelen uit te lokken en rechtvaardigen. Bailey noemde die specifieke teksten ‘texts of terror,’ een term die voor Phyllis Tribble aanleiding waren om te laten zien hoe de Bijbel was gebruikt om de verdrukking en het geweld tegen vrouwen te rechtvaardigen.⁸⁰ In de invloedrijke werken die volgde, zoals *Our Tribe* (1995), *Take back the Word* (2000) werd primair de ervaring van LHB’ers gebruikt als beginpunt van een queer lezing van de Schrift.⁸¹ In een poging om de

⁷⁷ David Tabb Stewart, ‘LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible’, *Currents in Biblical Research* 15, nr. 3 (2017): 289-314, <https://doi.org/10.1177/1476993X16683331>.

⁷⁸ Tat-Siong Benny Liew, ‘(Cor)Reponding: A Letter to the Editor’, in *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, onder redactie van Ken Stone, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series (Sheffield, UK: Sheffield Acad. Press, 2001), 190-91.

⁷⁹ Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (London, UK: Longmans, Green and Co, 1955).

⁸⁰ Phyllis Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Overtures to Biblical theology 13 (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984).

⁸¹ Zie, Nancy L. Wilson, *Our tribe: queer folks, God, Jesus, and the Bible*, 1st ed (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995); Robert Goss en Mona West, red., *Take back the Word: a queer reading of the Bible* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2000).

Bijbel opnieuw op te eisen voor LHB'ers, schreef Wilson "I believe that it is essential for gay men, lesbians, and bisexuals to take back the Bible. If we are not included among the stories and characters of the Bible, then it cannot be our book."⁸²

Echter, tot dan toe lag de nadruk dus vooral op LHB'ers en ontbrak het veelal aan een transgender of interseks—of andere expressies van gender en seksualiteit—perspectief in de studie van teksten. Vanaf de millenniumwisseling komt daar langzaam verandering in door bijdragen van Sally Gross en Elizabeth Stuart, Teresa Hornsby en Deryn Guest.⁸³ Gross laat bijvoorbeeld zien hoe de Bijbel gebruikt wordt om de gender-normativerende medische ingrepen bij interseks personen te vergoelijken.⁸⁴ Ook moet hier de uitgave *Transgender, Intersex, and Biblical Interpretation* uit 2016 genoemd worden. Auteurs Teresa Hornsby en Deryn Guest merken op dat waar cisgender LHB'ers zich steeds meer naar het centrum bewegen, trans- en interseks personen vaak achterblijven en dat deze perspectieven veelal onderbelicht blijven in Bijbelse queer kritiek.⁸⁵ In zijn werk *Appalling Bodies*, leest Joseph Marshall Paulus' doopformule (Gal. 3:28) vanuit een interseks benadering. Hij beargumenteert dat interseks lichamen iets van de ambiguïteit van de identiteit 'in Christus' weerspiegelen. In zijn interseks lezing van Galaten tracht Marshall te laten zien hoe de Bijbel

⁸² Wilson, *Our tribe*, 164.

⁸³ Zie bijvoorbeeld, Sally Gross, 'Intersexuality and Scripture', *Theology & Sexuality*, 1999, 65-74; Stuart, *Religion Is a Queer Thing*.

⁸⁴ Gross, 'Intersexuality and Scripture'. Gross stelt hier eigenlijk dat wanneer men er een letterlijke Bijbelinterpretatie op nahoud er juist uiterst zorgvuldig omgegaan moet worden met interseks personen. Deuteronomium verbiedt namelijk ingrepen die genitalia verwijderen.

⁸⁵ Teresa J. Hornsby en Deryn Guest, *Transgender, Intersex, and Biblical Interpretation*, Semeia Studies 83 (Atlanta, GA: SBL Press, 2016).

in gesprek kan gaan en gebruikt kan worden “to counter the stigmatizing and dehumanizing treatment of intersex people beyond rather fraught processes of identification.”⁸⁶

1.3.2 Allegorisch of theoretisch?

Ongeacht de specifieke positionaliteit van waaruit de Bijbelse tekst gelezen wordt, valt er ook een ontwikkeling te bespeuren in het soort teksten dat in queer kritiek vaak aanbod komt. De meeste teksten, ook als het Paulinische teksten betreft, die vanuit een queer perspectief gelezen worden, richten zich in het bijzonder op personen of uitingen van seksualiteit in de privé of narratieve sfeer, maar veel minder op onderliggende sociale structuren van gender en seksualiteit. Maar de focus van queer-theorie is breder dan slechts het geërotiseerde aspect van gender en seksualiteit. Ze houdt zich ook bezig met het destabiliseren van verdrukkende normen en hiërarchische binairen tegen de achtergrond van grotere sociale dynamieken.⁸⁷

In dergelijke queer lezingen van deze teksten ontbreekt veelal een queer theoretische analyse, wellicht omdat een allegorische analyse voor de hand ligt wanneer teksten direct refereren naar gender en seksuele aspecten. Dat komt deels, zoals Ken Stone opmerkt, ook omdat er grofweg twee vormen van een queer Bijbel benadering zijn. Zo zijn er (1) diegene die de bepaalde teksten vanuit een queer positie lezen met als doel deze teksten, als het ware, op te eisen. Dat zijn veelal allegorische lezingen die opkomen vanuit queer lezers van de

⁸⁶ Joseph A. Marchal, *Appalling bodies: queer figures before and after Paul's letters* (New York, NY: Oxford University Press, 2020), 111.

⁸⁷ Seidman, *Difference troubles*, 147-41; Zie ook, Kosofsky Sedgwick, 'Axiomatic'; Butler, *Gender trouble*.

Bijbel. Toonaangevende werken die tot deze categorie behoren zijn bijvoorbeeld *The Queer Bible Commentary* en *Take Back the Word*.⁸⁸ Maar het ontbreekt in deze lezingen, zoals Stephen D. Moore opmerkt, vaak aan een queer theoretische analyse van de teksten.⁸⁹ Dat brengt ons bij (2) een meer queer theoretische benadering, die academische poststructuralistische noties meebrengt in de studie van teksten. Dan valt bijvoorbeeld te denken aan een analyse van onderliggende machtsstructuren in teksten. Deze benadering gaat ervan uit dat de noties rond seksualiteit en gender in de Bijbelse context van een andere betekenis zijn dan vandaag de dag.

Deze meer theoretische benadering van de Bijbel is belangrijk, omdat ze vanuit het bovengenoemde historische bewustzijn in staat is om te laten zien hoe de Bijbel vaak ‘misbruikt’ wordt om heteronormativiteit te rechtvaardigen. Stone stelt dat door het context-historisch onderzoeken van gender en seksualiteit in de Bijbel, ook aan het licht komt hoe “the Bible does not always cohere with heteronormative assumptions” en dat deze benadering kan leiden “to unexpected configurations of sex, gender, and kinship in the Bible and its history of reception.”⁹⁰ Queer theoretische kritiek biedt daarmee ook een alternatief voor heteronormatieve lezingen, die wellicht ook niet voldoende recht doen aan de socio-historische context van de Bijbel, en bijdragen aan een interpretatie van de Schrift die ook in

⁸⁸ Deryn Guest e.a., red., *The Queer Bible Commentary*, 2. impr (London: SCM Press, 2007); Goss en West, *Take back the Word*.

⁸⁹ Stephen D. Moore, ‘Queer Theory’, in *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, onder redactie van Benjamin H. Dunning, Oxford handbooks (New York, NY: Oxford University Press, 2019), 95-116.

⁹⁰ Ken Stone, ‘Queer Criticism’, in *New meanings for ancient texts: recent approaches to biblical criticisms and their applications*, onder redactie van Steven L. McKenzie en John Kaltner, First edition (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 163.

de toekomst ruimte kan scheppen voor inclusieve gemeenschappen. Deze thesis zal daarom ook kritisch gebruik maken van queer theoretische perspectieven.

1.3.3 Intersectionaliteit

De laatste ontwikkeling die ik hier uitlicht is het besef binnen de queer benadering dat de focus op gender en seksualiteit nooit op zichzelf kan staan. Stone vat zo'n intersectionele ontwikkeling als volgt samen:

Queer criticism increasingly explores the ways in which norms and practices, including those pertaining to nation, ethnicity, race, and religion. Moreover, queer criticism may extend its resistance to norms for sex, gender, and kinship to other types of norms, such as norms for reading and scholarship.⁹¹

Het idee dat uitsluiting altijd op een bepaalde manier met elkaar verbonden is, maakt intersectionaliteit een belangrijk onderdeel van queer kritiek. In nieuwtestamentisch onderzoek is het werk van Jeremy Punt hierin toonaangevend. Zo brengt hij queer en postkoloniale benaderingen samen.⁹² De overlap tussen de poststructuralistische benaderingen van queer- en postkoloniale theorie ligt in hun gezamenlijke doel om stemmen uit de periferie aanbod te doen komen.

Ook in deze thesis is een intersectioneel verstaan van queer-theorie onmisbaar, omdat tegen de achtergrond van Flm een thema als slavernij een centrale rol speelt. Marginalisatie is

⁹¹ Stone, 157.

⁹² Zie bijvoorbeeld, Jeremy Punt, 'Queer Theory, Postcolonial Theory, and Biblical Interpretation. A Preliminary Exploration of Some Intersections', in *Bible Trouble*, onder redactie van Teresa J. Hornsby en Ken Stone, Society of Biblical Literature, Semeia studies (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Atlanta, 2011); Jeremy Punt, 'Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal. 3:28. A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text', *Neotestamentica* 44, nr. 1 (2010): 140-66.

altijd met elkaar verbonden omdat buitensluiting is gefundeerd op centrale machtsposities. Punt laat dit, in het licht van het Nieuwe Testament, zien door de marginalisatie van armoede, gender en slavernij aan elkaar te verbinden.⁹³ Dit soort intersecties in de Grieks-Romeinse tijd laten daarmee het belang van een intersectionele lens in queer benaderingen van Bijbelse teksten zien. Voor alsnog worden queer aspecten vooral in verbinding gebracht met slavernij, postkolonialisme, ras, etniciteit en armoede, maar wat de intersectionele benadering kan brengen op het gebied van bijvoorbeeld globalisme, ecologie, niet-menselijke entiteiten en migratie zal in de toekomst nog moeten blijken.

Tot slot kan deze intersectionele bewustwording binnen de queer-theorie ook verstaan worden als ontwikkeling van de eigen theorie. Want enkel luisteren naar gegenderde en queer gemarginaliseerden stemmen doet geen recht aan het doel dat queer-theorie zichzelf stelt, namelijk om een essentialistisch en universalistische mens- en wereldbeeld te decentraliseren en bevragen. Met andere woorden, wanneer het blijft bij een focus op gender en seksualiteit kunnen die aspecten als het ware een nieuwe norm worden die andere gemarginaliseerde groepen buitensluit. Scandinavische queer theoristen pleiten er daarom voor om ‘queer’ te vervangen met de term ‘norm-critical’ om zo meer ruimte te geven aan intersectionaliteit.⁹⁴ Toch wordt in deze thesis expliciet gekozen voor een ‘queer’, en dus geen ‘norm-critical’, benadering. Allereerst omdat deze thesis in haar queer lezing begint bij noties van gender en seksualiteit, en op welke manier die een rol spelen in sociale dynamieken in Flm. Ten tweede,

⁹³ Zie, Punt, ‘Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal. 3:28’.

⁹⁴ Jorunn Økland noemt (in noot 12) hoe de term ‘norm-critical’ vaak verkozen wordt boven ‘queer’ in Scandinavisch activisme. Zie, Jorunn Økland, ‘Requiring an Explanation: Hegemonic Masculinities in the Hebrew Bible and Second Temple Traditions’, *Biblical Interpretation* 23, nr. 4-5 (2015): 485, <https://doi.org/10.1163/15685152-02345p01>.

omdat de Bijbel in veel geloofsgemeenschappen een centrale rol speelt in hoe er over noties van gender en seksualiteit gedacht wordt, is het van essentieel belang om mogelijk onterechte heteronormatieve interpretaties of aannames te bevragen. En tot slot beperkt deze thesis zich tot een ‘queer’ perspectief om focus aan te brengen. Zoals ook Stewart beargumenteert bestaat namelijk het gevaar dat een ‘norm-critical’ benadering te veelomvattend is.⁹⁵ Queer-theorie, met een intersectioneel bewustzijn, biedt daarom een bepaalde richting in dit onderzoek. Tegelijkertijd kan een begrip als ‘norm-criticism’ de queer-theorie er wel aan herinneren dat het *queering* ten diepste te doen is “to disturb all kinds of orthodoxies.”⁹⁶ Haar destabilisatie en anti-essentialistische kritiek zouden zichzelf tegenspreken wanneer het enkel zou gaan om een destabilisatie van de eigen queer agenda.

Conclusie

Deze thesis begint niet bij een ‘text of terror’⁹⁷, maar wil juist de verruimde potentie van Bijbelse teksten onderzoeken. In het zoeken naar verruimende interpretaties is deze thesis niet als zodanig onderscheidend in het veld van queer benaderingen in de bijbelwetenschappen; bijdragen als *Take back the Word* en *Our Tribe* zijn daar een voorbeeld van. Deze werken gaan op zoek naar teksten die de ervaring en het bestaan van queer mensen

⁹⁵ Tabb Stewart, ‘LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible’, 293-96.

⁹⁶ Ellen T. Armour, ‘Queer Bibles, Queer Scriptures? An Introductory Response’, in *Bible trouble: queer reading at the boundaries of biblical scholarship*, onder redactie van Teresa J. Hornsby en Ken Stone, Society of Biblical Literature. Semeia studies, v. 67 (Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, 2011), 2.

⁹⁷ Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Overtures to Biblical theology 13 (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984).

een plek geven. Melissa Wilcox noemt deze manier van lezen een “biblical buffet”⁹⁸ strategie, waarin LHBT-christenen op zoek gaan naar teksten die hun ervaring rechtvaardigen. Toch tracht deze thesis iets anders te doen, niet zozeer in haar zoeken naar die eerdergenoemde verruimende potentie van Bijbelse teksten, maar eerder in haar hermeneutisch kader. Zoals hierboven genoemd valt er een tweedeling te maken in de queer benadering van Bijbelse teksten, (1) allegorisch en (2) queer theoretisch. Om recht te doen aan de historische context, zoals die naar voren komt uit onze apocalyptische benadering van de tekst, en het socio-politieke perspectief, zoals die door de prefiguratieve politieke benadering in beeld komt, moeten we een queer theoretisch perspectief hanteren in onze lezing. Daarmee sluit het theoretisch kader van dit onderzoek in tekstbenadering veel meer aan bij een benadering zoals die ook te vinden is in Brandan Robertsons’ *The Gospel of Inclusion*. Deze benadering gaat namelijk op zoek naar hoe de Bijbel in haar bredere lijn een boodschap van inclusie bevat. In tegenstelling tot Robertson, zal deze thesis dat doen vanuit een apocalyptische, prefiguratieve en queer theoretische benadering. Om onze benaderingen scherper in beeld te krijgen volgt in het volgende hoofdstuk een verdere verdieping daarvan.

⁹⁸ Melissa M. Wilcox, *Coming out in Christianity: religion, identity, and community* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003), 56.

2: Theoretisch kader

Omdat we gebruik maken van een drievoudige tekst benadering, staan we hier stil bij de achtergrond en theorie van de betreffende benadering. Onze analyse begint, zoals genoemd bij een apocalyptische benadering om Paulus bredere theologische kader inzichtelijk te maken. Zoals we eerder zagen ligt een grote nadruk bij een apocalyptisch verstaan van Paulinische teksten op het distilleren van soteriologische thema's. Tegelijkertijd heeft Paulus' apocalyptische denken wel degelijk ook implicaties voor de sociale werkelijkheid van de vroege kerk. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk in Martyns soteriologische focus van bevrijding van slavernij. Juist de apocalyptiek leent zich voor een breder theologisch verstaan van Paulus die zicht blijft houden op de socio-politieke toestand van de vroege kerk, wat ook een prefiguratieve politieke benadering nodigt. Wanneer er vanuit die benaderingen een beeld is ontstaan van de socio-politieke alternatieve werkelijkheid van de ἐκκλησία, kan nagedacht worden over het karakter van die werkelijkheid via queer-theorie.

2.1 Apocalyptiek

Deze thesis ziet Paulus dus als een denker die beïnvloed is door de joods-apocalyptische traditie. Deze traditie gaat uit van het idee dat de huidige werkelijkheid op een bepaalde manier ophoudt te bestaan en dat een nieuwe orde aanstaande is.⁹⁹ Zoals eerder genoemd wordt Paulus apocalyptische gedachtegoed vooral geïnspireerd door Christus' dood en opstanding als eschatologisch gebeuren. Het luidt als het ware een andere realiteit in, die

⁹⁹ Leander Earl Keck, *Christ's First Theologian: The Shape of Paul's Thought* (Waco, TX: Baylor University Press, 2015), 87.

ook wel de eindtijd, of het *eschaton*, genoemd wordt.¹⁰⁰ Toch is de vraag hoe en wanneer die nieuwe orde precies aanbreekt. Het doet denken aan de bekende ‘al wel – nog niet’-spanning, waarin aan de ene kant het koninkrijk van God al is aangebroken met Christus’ opstanding, maar waar, aan de andere kant, in de realiteit van het dagelijks leven niet altijd blijkt van is. In deze thesis beroep ik mij daarom op het werk van Louis Martyn, die afstand neemt van een dualistische temporele visie op apocalyptiek, en Douglas Campbell, die naar de politieke consequenties van Martyns visie op Paulus apocalyptiek kijkt. Bovendien is er in het werk van beiden aandacht voor de socio-politieke implicaties van het apocalyptische denken van Paulus, wat ons ook bij prefiguratieve politiek brengt.

Er moet hier ook kort aandacht besteed worden aan de terminologie van apocalyptiek. In wetenschappelijke literatuur rond apocalyptiek en Nieuwe Testament worden de termen ‘apocalyptiek’ en ‘eschatologie’ vaak inwisselbaar gebruikt. Aan de ene kant wordt met apocalyptisch een literair genre bedoeld die in de joods-selucidische tijd iets weergaven van de verwachting van een andere era dan de huidige.¹⁰¹ Maar aan de andere kant wordt de term ‘apocalyptiek’ ook gebruikt om een bepaald theologisch concept te duiden. Apocalyptiek is dus niet alleen een literaire vorm, maar een theologisch concept het wereldbeeld meebepaalt. Apocalyptiek wordt dan ook gezien als een subdivisie van eschatologie.¹⁰² Echter, waar eschatologie in de bredere zin de leer van de laatste dingen betreft, richt de apocalyptiek zich

¹⁰⁰ Keck, 91-92.

¹⁰¹ Richard E. Sturm, ‘Defining the Word “Apocalyptic”: A Problem in Biblical Criticism’, in *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, onder redactie van Marion L. Soards en Joel Marcus (London: Bloomsbury Academic, 2015), 20, 37.

¹⁰² Sturm, 25-26.

specifiek op het aanbreken van het koninkrijk van God en de manier waarop deze aanbreekt.¹⁰³

Voor Paulinische literatuur geldt dat er vaak gesproken wordt over ‘apocalyptische eschatologie’.¹⁰⁴ Een denken dat zich karakteriseert door een verwachting van Gods transformatieve handelen als ook het komen van een andere (eind)tijd. In deze thesis, wanneer termen als apocalyptiek of eschatologie gebruikt worden, wordt dan ook naar deze apocalyptische eschatologie gerefereerd.

2.1.1 Invasieve apocalyptiek

Zoals we al eerder zagen wordt Martyns apocalyptische visie op Paulus gekenmerkt door drie elementen. Waar (1) eerdere denkers de apocalyptische discontinuïteit vooral in een lineaire ontwikkeling zagen, ziet Martyn die meer op punctilair niveau. Met andere woorden, bij Martyn is er niet langer sprake van een sterke dualistische en temporele scheiding in de discontinuïteit van het apocalyptisch denken. Dat brengt ons bij een ander kenmerkende notie in Martyns werk, namelijk (2) het idee dat de nieuwe alternatieve werkelijkheid begint bij een veranderde epistemologie. De nieuwe tijd verandert dus vooral een zienswijze, niet een gehele orde. Juist daarom is een lineair dualistische visie op de komende werkelijkheid niet nodig. Tot slot, laat Martyn zien hoe (3) Paulus’ apocalyptiek vooral bevrijdend van aard is. Dat wil zeggen dat wanneer die nieuwe era aanbreekt—of beter gezegd, inbreekt—mensen vooral bevrijd worden van gevangenschap en slavernij.

¹⁰³ Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 475-78.

¹⁰⁴ Robyn J. Whitaker, ‘Apocalyptic Eschatology’, in *The Oxford handbook of the synoptic gospels*, onder redactie van Stephen P. Ahearne-Kroll, Oxford handbooks series (New York, NY, United States of America: Oxford University Press, 2022), 413.

Dit brengt Martyn bij zijn *invasieve apocalyptiek*, waarin het idee dat God inbreekt in de wereld centraal staat. Dat wordt voor een christen kernachtig zichtbaar in de doop waardoor iedere christen “suffered the consequent loss of the world of religious differentiation.”¹⁰⁵ Martyn zegt hierover dat Paulus iemand is die in lijn staat met de kosmosopvatting van Sirach tradities waarbinnen “the word ‘cosmos’ or its equivalent is intimately linked with pairs of opposites.”¹⁰⁶ Het is die kosmos echter die ‘in Christus’ wordt opgeheven in Paulinische literatuur. Het brengt Martyn bij de vraag hoe die kosmos eruitziet die mensen vasthoudt in binair, maar ook een die Christus ophief.

Vanuit de context van het Griekse duale wereldbeeld, ziet Martyn dat ook Paulus zich in de Galatenbrief baseert op zo’n wereldbeeld. Aan de hand van Gal. 6:14-15 beargumenteert hij dan ook dat voor Paulus het kruis een ‘dood’ aan dat wereldbeeld van tegenstellende binair betekent. In deze context gaat dat specifiek over de tegenstelling tussen besneden en onbesneden, maar voor Martyn staat deze binaire in direct verband met Gal. 3:28, waar dezelfde tegenstelling worden genoemd in een breder verband van sociale tegenstellingen. Deze tekst werd ook gebruikt als onderdeel van de dooptraditie, waardoor het intreden in het lichaam van Christus, de ἐκκλησία, gepaard ging met het loslaten van een wereldbeeld gecentreerd rond tegenstellende binair. Met andere woorden, “for those who are

¹⁰⁵ Martyn, *Galatians*, 571.

¹⁰⁶ Martyn, 402. Martyn gebruikt ‘pairs of opposites’, ‘antinomies’ en ‘binaries’ uitwisselbaar. Zelf zal ik de term ‘binair’ gebruiken, omdat het zich goed vertaalt in het Nederlands.

incorporated into Christ, there is no Jew and Gentile,”¹⁰⁷ en om het vers in volledigheid aan te halen, er zijn ook geen “slaven of vrijen, mannen of vrouwen” (Gal. 3:28) meer.

Dit nieuwe non-binaire wereldbeeld wordt door Martyn de epistemologische apocalyptiek van Paulus genoemd. Wanneer iemand ‘in Christus’ wordt opgenomen in de ἐκκλησία ontstaat er een nieuw wereldbeeld waarin die tegenstellende paren niet langer gelden. Belangrijk in de tegenstellende binairen, zo stelt Martyn, is dat ze een tot-slaafmakend effect hebben op de mens, maar ook dat deze binairen ‘in Christus’ niet langer de kosmos bepalen. Daarom zal een nieuwe gelovige moeten belijden dat ook “the social pair of slave and free and the creational pair of male and female”¹⁰⁸ ‘in Christus’ aan zijn einde is gekomen. De voorgaande realiteit met haar binaire indeling is daarmee ten einde en een nieuwe realiteit ‘in Christus’ is aangebroken. Deze apocalyptische benadering van Martyn heeft daarmee ook consequenties voor een tekst rond de relatie tussen een slaaf en zijn meester, die allebei Christus-volger zijn (geworden), Flm.¹⁰⁹ Maar het is ook, zoals we later zullen zien, deze anti-binaire houding die sterk aansluit op zowel het prefiguratieve als queer denken.

2.1.2 Apocalyptische politiek

Een nieuwtestamenticus wiens werk sterk beïnvloed is door Martyn is Douglas Campbell. Voor Campbell heeft een apocalyptische benadering echter ook altijd een politieke

¹⁰⁷ Martyn, 404.

¹⁰⁸ Martyn, 404.

¹⁰⁹ Martyn, 402-6.

dimensie. Zoals eerder gezegd is de apocalyptiek in staat om een bredere theologische visie in te brengen in de politieke analyse van Paulus. Een theologische inbreng waarvan Campbell opmerkt dat deze veelal ontbreekt in socio-politieke lezingen van Paulus. Voor Campbell is dat echter een misvatting, want zo stelt hij: “dogmatics (i.e. theology) *is* ecclesiology and hence *is* ethics and *is* a politics. These dynamics are all irreducibly bound up with one another and would have to be articulated together or not at all.”¹¹⁰ Een politieke analyse moet dus beginnen bij theologie, en in het geval van Paulus, een apocalyptische theologie. Vanuit de theologisch apocalyptische analyse kan er vervolgens een ethische en politieke dimensie van de tekst aanbod komen, zonder, zo stelt Campbell, dat “liberal, binary and postmodern biases”¹¹¹ de overhand krijgen.

Voor Campbell betekent dit concreet dat in Paulus de eschatologische verandering door het Christus-gebeuren een directe invloed heeft op de realiteit.¹¹² Aan de hand van Romeinen laat Campbell zien hoe er twee drastisch verschillende realiteiten zijn, die van ‘in Adam’ en ‘in Christus’. En door de doop kunnen mensen deelnemen aan het ‘in Christus’-zijn en wordt de zondige realiteit overstege. Voor Paulus gaat dat deelnemen dan ook niet om een puur toekomstige realiteit, maar iets dat direct en concreet betrekking heeft op het heden. In Christus’ dood en opstanding, en daarmee de overwinning op het kwaad, neemt hij de mensheid voorbij aan het kwaad naar een nieuwe ethische en politieke werkelijkheid. En zij

¹¹⁰ Campbell, ‘Paul’s apocalyptic politics’, 139-40.

¹¹¹ William S. Campbell, *Paul and the Creation of Christian Identity*, T & T Clark biblical studies (London; New York: T & T Clark, 2008), 140.

¹¹² Campbell, ‘Paul’s apocalyptic politics’, 142.

die ‘in Christus’ zijn, en dus deelnemen aan die dood en opstanding, kunnen die nieuwe bevrijdende werkelijkheid betreden. Met andere woorden, ‘in Christus’ komt de ‘in Adam’-realiteit steeds verder op de achtergrond te staan. En precies de komst van die nieuwe ‘in Christus’-realiteit is, volgens Campbell, apocalyptisch. De oude ‘in Adam’-werkelijkheid verbleekt en ‘in Christus’ worden dingen anders.¹¹³

Maar hoe krijgt die nieuwe werkelijkheid gestalte? Op die vraag antwoordt Campbell dat er een nieuwe gemeenschap van ‘broeders’ is ontstaan die het oorspronkelijke idee van God herstelt, “a community that bears the image of the resurrected and glorified Jew, Jesus.”¹¹⁴ Een gemeenschap die ook weer wordt hersteld in gemeenschap met de drie-enige God. En die gemeenschap, zo stelt Campbell, is intrinsiek ook ethisch en politiek. Op dit punt introduceert hij de term ἐκκλησία als politiek centrum. De ἐκκλησία heeft een goddelijke missie die een andere werkelijkheid belichaamt dan de huidige. Deze belichaming kent, volgens Campbell, een aantal eigenschappen. De eerste is dat ze anders omgaat met macht, want

the exercise of power [...], especially in tandem with the threat of embodied force and including the ultimate threat of death, seems to be utterly incompatible with its relationality of personhood that would rather die than violate the personhood of another in such a fashion.¹¹⁵

Deze gemeenschap moet haar vijanden liefhebben en, net als degene die zij volgen, de andere wang toekeren. En daar is een nieuwe en apocalyptische epistemologie voor nodig in een

¹¹³ Zie, Campbell, 140-44.

¹¹⁴ Campbell, 144.

¹¹⁵ Zie, Campbell, 146-47.

Grieks-Romeinse cultuur die gericht is op status, macht en eer. Een paradoxale politiek, van schijnbare zwakte, komt op die manier boven drijven. Een paradox die laat zien hoe de wereldse politiek gericht is op het leven, “but means by this only the life of the present cosmos that is corrupt and transient.”¹¹⁶ Daarmee wordt de ‘in Christus’-politiek ook een antitypische reactie ten aanzien van wereldse machtspolitiek.

Campbells idee van apocalyptiek is dus politiek in de zin dat Paulus’ ἐκκλησία een antitypische gemeenschap moet zijn te midden van de wereldse politieke realiteit. Daarmee kan beargumenteerd worden dat de ἐκκλησία een apocalyptische taak gesteld krijgt, zij moet de eschatologische werkelijkheid, die ingeluid is door Christus’ dood en opstanding, vormgeven in de (nog) andere wereldse werkelijkheid. Dat wil overigens niet zeggen dat de huidige wereldse realiteit geen invloed meer heeft op zij die ‘in Christus’-zijn, maar dat die nieuwe gemeenschap in haar handelen aansluit bij het handelen van God in haar afwijzen van de corrumperende wereldse werkelijkheid. Let wel, hier opnieuw wordt een sterk ethisch of temporeel dualisme afgewezen. De ἐκκλησία heeft te maken met de wereldse *en* de Christus-werkelijkheid, en die laatste breekt af en toe door, niet als een lineair proces, maar als punctulaire inbreekpunten van de Christus-werkelijkheid.¹¹⁷

Een apocalyptische lezing van Paulus, die een andere werkelijkheid verwacht—of op zijn minst een bepaalde mate van discontinuïteit—heeft dus consequenties voor de sociaal-politieke werkelijkheid. Die aanzet wordt gemaakt door Martyn die schetst hoe de

¹¹⁶ Campbell, 149.

¹¹⁷ Zie, Campbell, 144-49.

apocalyptische werkelijkheid van Paulus binair omverwerpt. ‘In Christus’ ontstaat een wereldbeeld waarmee er niet langer in tegenstellende binair, van bijvoorbeeld slaaf of meester, gedacht kan worden. En Campbell borduurt daarop verder door na te denken over de politieke gevolgen van deze apocalyptische benadering voor de ἐκκλησία. Hij stelt dat de nieuwe apocalyptische werkelijkheid een antitypische realiteit is, anders dan de hiërarchische Grieks-Romeinse context en daarmee bevindt die apocalyptische gemeenschap zich op politiek gebied. Toch laten we tot nog toe twee dingen onbelicht, namelijk (1) in hoeverre de ἐκκλησία zelf een handelend vermogen heeft om deze apocalyptische werkelijkheid te verwezenlijken en (2) wat Paulus’ apocalyptische visie vraagt van de ἐκκλησία. In het volgende gedeelte gaan we daar verder op in via prefiguratieve politiek.

2.2 Prefiguratieve politiek

Vanaf de jaren zestig wordt de term ‘prefiguratie’ in een politieke zin gebruikt tegen de achtergrond van Frans Marxistische revolutionaire arbeidersbewegingen. Met prefiguratie doelde men hier op het bieden van een alternatief voor de kapitalistische orde. Kenmerkend aan prefiguratieve politiek is dan ook dat ze in die beoogde verandering vaak links-socialistisch van aard is.¹¹⁸ Dat heeft deels te maken met het feit dat ze een alternatieve toekomst wil belichamen en daarmee altijd contra-conservatief is; in haar toekomstgerichtheid heeft ze namelijk een radicaal andere toekomst voor ogen dan de *status quo*.

Carl Boggs, één van de eersten die de term gebruikt in relatie tot politieke theorie, definieert ‘prefiguratie’ als “the embodiment, within the ongoing political practice of a

¹¹⁸ Mathijs van de Sande, *Prefigurative Democracy: Protest, Social Movements and the Political Institution of Society*, Taking on the Political (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 19-20; 34-37.

movement, of those forms of social relations, decision-making, culture, and human experience that are the ultimate goal.”¹¹⁹ Het gaat dus niet om een revolutionair antwoord op huidige systemen die opnieuw de macht naar zich toetrekken, maar eerder om een verandering van binnenuit.¹²⁰ De manier waarop prefiguratieve bewegingen namelijk gestalte willen geven aan een alternatief is door “building a new society in the shell of the old.”¹²¹ Op het symposium *Prefigurative Politics as a Lens for Religious Practices* definieerde Matthijs Van de Sande prefiguratieve politiek als het creëren van “a society you wish to have in miniature.”¹²² De strategie die prefiguratieve politiek hanteert voor het realiseren van dat ideaal kan tweevoudig gezien worden. Allereerst stelt zij zich de confrontatie met huidige politieke structuren als doel. En, gericht op de toekomst beoogt zij, ten tweede, het ontwikkelen van “alternatives, neither of which could achieve the desired structural change without the other.”¹²³ Die belichaamde verandering gebeurt binnen de prefiguratie niet alleen op het grootschalige terrein van politieke structuren, maar ook op persoonlijk gebied. Dat

¹¹⁹ Carl Boggs, ‘Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers’ Control’, *Radical America* 11 (1977): 7.

¹²⁰ Darcy K. Leach, ‘Prefigurative Politics’, in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, onder redactie van David A. Snow e.a. (Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2013), 1004-6, <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm167>.

¹²¹ Industrial Workers of the World, ‘Preamble to the Constitution of the Industrial Workers of the World’, 1905, <https://www.iww.org/preamble/>.

¹²² Matthijs Van de Sande, ‘Prefiguration, End and Means’ (NOSTER workshop, *Prefigurative Politics as a Lens for Researching Religious Practices*, Utrecht, 25 februari 2022).

¹²³ Marianne Maeckelbergh, ‘Doing Is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement’, *Social Movement Studies* 10, nr. 1 (januari 2011): 15, <https://doi.org/10.1080/14742837.2011.545223>.

laatste wil zeggen dat politieke verandering ook op het persoonlijke micro-terrein kan plaatsvinden.¹²⁴

2.2.1 De *future is bright*

Toch is er nog een belangrijke vraag die gesteld moet worden, want als prefiguratieve politiek een ander ideaal nastreeft, hoe denkt zij dan over tijd en toekomst? Van de Sande onderscheidt vier temporale posities in het prefiguratieve denken over de toekomst. De eerste betreft een *futur autérieur*, waarbij de toekomst aanwezig is in het heden, maar wat pas achteraf gezien kan worden, denk hierbij aan het eerdergenoemde *analeptische* kijken. De vroegchristelijke *figuratieve* interpretatie, die achteraf bepaalde personen en gebeurtenissen als weerspiegelingen van de toekomst zagen, is daar een voorbeeld van. De tweede prefiguratieve toekomstvisie wordt ook wel *kairos* genoemd, een moment waarop het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst volledig vervaagt. Vanuit deze positie wordt *kairos* niet als lineair gezien, maar als iets dat kan inbreken in de chronologische orde.¹²⁵ Het doet denken aan de apocalyptische benadering van het Christus-gebeuren, waarin het verleden, heden en toekomst samenkomen. Of zoals Van de Sande *kairos* momenten beschrijft, namelijk als “the instance at which a vertical connection between various moments or events throughout history is established.”¹²⁶ De derde toekomstvorm verwijst naar een revolutionair bouwen aan een nieuwe maatschappij binnen bestaande politieke en

¹²⁴ Van de Sande, *Prefigurative Democracy*, 35 Van de Sande noemt het voorbeeld van een vegetarisch dieet als micro-politiek prefiguratief handelen.

¹²⁵ Mathijs van de Sande, ‘Prefiguration’, in *Critical Terms in Futures Studies*, onder redactie van Heike Paul (Cham: Springer International Publishing, 2019), 228, https://doi.org/10.1007/978-3-030-28987-4_36.

¹²⁶ van de Sande, 229.

maatschappelijke structuren. Het gaat hier om een gradueel proces van verandering door prefiguratief handelen, “the attempt is to realize a particular form of radical change prior to its realization on a grander (and possibly also more durable) scale.”¹²⁷ En tot slot kan de prefiguratieve toekomst gezien worden als “a radically open-ended process, which nevertheless is oriented toward a plurality of distant, radically different futures.”¹²⁸ Een voorbeeld van deze vorm van prefiguratief denken is de beweging Occupy, die geen vastomlijnd toekomstbeeld voor ogen had.

In de vroegchristelijke theologie speelt dus met name de eerste vorm van prefiguratief denken, *futur antérieur*, een rol. En in het apocalyptisch invasieve denken van Martyn wordt het apocalyptische inbreken van God gezien als invasief, iets dat de lineaire tijdsorde doorbreekt, als *kairos* moment. De eerste twee vormen van prefiguratief denken hebben dus een christelijke achtergrond, en zijn overwegend retrospectief of analeptisch. Toch wil deze thesis ook de laatste twee toekomstvisies, die meer prefiguratief politiek van aard zijn betrekken. Want als we de ἐκκλησία, zoals ook de Paulinische apocalyptische denkers bevestigen, als politiek moeten verstaan, dan doen we er goed aan ook na te denken over de politiek georiënteerde vorm van prefiguratief denken. Wanneer Paulinische teksten een sociaal transformatieve stem zijn in bestaande structuren, dan komen ook de laatste twee toekomstvisies van prefiguratie in zicht als relevante heuristische lenzen. Paulus komt dan in beeld als iemand die de ἐκκλησία wil aanzetten tot prefiguratieve politiek, mensen die een nieuwe maatschappij in de schil van de bestaande structuren moeten bouwen. Een denkwijze

¹²⁷ van de Sande, 231.

¹²⁸ van de Sande, 232.

die niet enkel terugkijkt, maar vanuit een prospectische blik een politieke praktijk gericht op het toekomstig ideaal uitleeft—wellicht door een persoonlijk micro-politiek handelen van Filemon en Onesimus?¹²⁹

2.2.2 Prefiguratieve dichotomieën

Het nadenken over een toekomstig alternatief ten aanzien van de huidige werkelijkheid plaatst prefiguratieve politiek, evenals de apocalyptiek, ook voor een duale spanning tussen heden en toekomst. Toch worden de dichotomieën die het nadenken over een alternatieve toekomst oproepen niet in stand gehouden door prefiguratieve politiek. In tegendeel “the concept of radical imagination escapes such binary thinking” en “enables us to rethink prefiguration as an imaginal practices outside of such dichotomies.”¹³⁰ Met andere woorden, het heden en de toekomst worden niet uit elkaar getrokken, maar bij elkaar gebracht door prefiguratief handelen.

Maar, naast de dichotomie van heden en toekomst, noemt Smit nog drie andere schijnbare duale tegenstellingen die prefiguratieve politiek bevraagt. Allereerst, de dichotomie van *aanwezigheid* en *absentie*. Prefiguratieve politiek vertroebeld die dichotomie door te stellen dat hetgeen wat nu nog niet is ook al wel aanwezig is. Ten tweede is er de dichotomie tussen *ideaal* en *realiteit*. Prefiguratatie maakt het mogelijk dat een ideaal aanwezig

¹²⁹ Zie op dit punt, betreft de tekortkoming van de eerste twee prefiguratieve houdingen ook, van de Sande, 230.

¹³⁰ Lara Monticelli en Arturo Escobar, red., *The future is now: an introduction to prefigurative politics*, Alternatives to capitalism in the 21st century (Bristol: Bristol University Press, 2022), 73.

is in een anti-ideale werkelijkheid. Tot slot noemt Smit de dichotomie van *centrum* en *marge*, waarbij de marginale praktijk een centrale rol krijgt en tegelijkertijd marginaal blijft.¹³¹

Door het bevragen van deze schijnbare tegenstellingen laat prefiguratieve politiek ruimte voor ambiguïteit. Het is die ambiguïteit die ook een rol speelt in het queer theoretisch denken, maar die, zoals we zullen zien, ook tegen de achtergrond van Flm speelt. Want waar het ideaal van het koninkrijk van God, zoals voorgesteld door Paulus, wellicht het opheffen van binaire tegenstellingen is (zie ook, apocalyptiek) lijkt de geleefde realiteit anders.¹³² In deze thesis zullen deze dichotomieën dan ook als uitgangspunt dienen om prefiguratieve elementen in Flm te destilleren.

Conclusie

We hebben dus gezien dat de term ‘prefiguratie’ zijn oorsprong heeft in de vroegchristelijke theologie en sinds de twintigste eeuw gebruikt wordt in de politieke theorie. In beide gevallen zou gezegd kunnen worden dat prefiguratie te maken heeft met het realiseren of belichamen van de beoogde idealen. Dat maakt prefiguratieve politiek een potentiële relevante lens voor Paulinische teksten waarin, zoals we zagen, een apocalyptische—en dus alternatieve—werkelijkheid verwacht wordt. De *ἐκκλησία*, zoals ook blijkt uit het vroegchristelijk verstaan van prefiguratie, kan gezien worden als prefiguratie van het komende koninkrijk van God. Echter, waar vroegchristelijke en apocalyptische

¹³¹ Smit, ‘Prefiguration of the World to Come: (P)refiguring Economy’.

¹³² Dat is bijvoorbeeld ook te zien in de discussie rond de vraag naar Onesimus’ manumissie. Wanneer Onesimus tegelijkertijd een geliefde broeder (ideaal) lijkt te worden, maar zijn slaaf-zijn niet onomstreden opgeheven lijkt te worden (realiteit).

benaderingen vooral bij een retrospectieve benadering van prefiguratie blijven, kijken we in deze thesis ook naar de prospectieve elementen die de politieke kant van prefiguratie met zich meebrengt. In relatie tot Flm houdt dat in we via prefiguratieve politiek de vraag stellen in hoeverre bepaalde idealen, identiteiten of praktijken in de ἐκκλησία gezien kunnen worden als prefiguraties van een alternatieve apocalyptische werkelijkheid.

2.3 Queer-theorie

Allereerst zet dit gedeelte kort uiteen wat queer-theorie is. Maar er moet, ten tweede, ook gekeken worden naar de houdbaarheid van een dergelijke toepassing, die opkomt uit hedendaagse thematiek, op een Paulinische tekst. Kan er bijvoorbeeld wel een brug geslagen worden tussen contemporaine zaken, en bijbehorend taal- en begrippenveld, en die van de Grieks-Romeinse tijd? Is er dus geen sprake van een onoverbrugbaar anachronisme wanneer oude teksten gelezen worden vanuit zo een hedendaagse bril? En tot slot, leent Paulus, die traditioneel gezien vaak geïnterpreteerd wordt als queer antagonist zich wel voor een dergelijke lezing?

Zoals we al zagen hoopt deze thesis tot een verstaan te komen van welke realiteit Paulus verwacht (apocalyptiek) en hoe deze gerealiseerd dient te worden (prefiguratieve politiek). Kenmerkend aan beide theorieën is dat ze blootlegt hoe die verwachte toekomstige realiteit anders is dan de huidige. Daarom wordt queer-theorie ingezet om te zien hoe de confrontatie met de huidige realiteit al dan niet als contra-normatief verstaan moet worden. In het bijzonder verkent deze thesis de contra-normatieve werking van de realisatie van een alternatieve werkelijkheid op het gebied van gender en seksualiteit en haar achterliggende politieke structuren.

2.3.1 Queer-theorie

Queer-theorie is een poststructuralistische theorie die opkwam in de jaren zeventig. Haar poststructurele fundament is te vinden bij de denkers als Jacques Derrida en Michel Foucault en is verder uitgewerkt door Judith Butler en Eve Kosofsky Sedgwick.¹³³ Het poststructuralisme was een reactie op het structuralistische idee dat de werkelijkheid geconstitueerd wordt door centrale en universele sociale en politieke structuren.¹³⁴ Het poststructuralisme, daarentegen, bevraagt die structuren die als fundamenteel beschouwd worden in de sociale en politieke arena, met name waar het macht betreft. Het poststructuralisme ziet de werkelijkheid daarmee als complex en veelkleurig, die bovendien voortdurend bevraagd en geherinterpreteerd dient te worden.¹³⁵ De kritische houding die daaraan ten grondslag ligt is het idee dat “any settled form of knowledge or moral good is made by its limits and cannot be defined independently of them.”¹³⁶ Dat idee resoneert ook in queer-theorie die stelt dat de periferie niet bestaat bij de gratie van het centrum, maar diens eigen betekenisvolle existentie heeft. Queer-theorie stelt zich daarom als doel om de hiërarchische binairen waar de werkelijkheid uit bestaat te deconstrueren.¹³⁷ In het bijzonder

¹³³ Zie, Seidman, *Difference troubles*, 166-70.

¹³⁴ Het poststructuralisme moet niet zozeer gezien worden als een tegenover van het structuralisme, maar eerder als voortkomend uit het structuralisme. Zie, David R. Howarth, *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity, and Power* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013), 56-59.

¹³⁵ Mark Poster, *Critical theory and poststructuralism: in search of a context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), 15.

¹³⁶ James Williams, *Understanding poststructuralism*, *Understanding movements in modern thought* (Chesham: Acumen Publishing, 2005), 2.

¹³⁷ Voor een verhandeling van de binaire indeling van de werkelijkheid en de mogelijkheden van diens deconstructie zie, Jacques Derrida, *Limited Inc*, vertaald door Samuel Weber (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), 93; Jacques Derrida en Alan Bass, *Margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press Limited, 1982), bv 329.

tracht zij dit te doen waar die binair een hiërarchisch onderscheid maken tussen centrum en marge. Op die manier kan poststructuralisme, en in het bijzonder queer-theorie, helpen “in struggles against discrimination on the basis of sex or gender, against inclusions and exclusions on the basis of race, background, class or wealth.”¹³⁸

Iemand die een belangrijke rol speelde in de totstandkoming van queer-theorie was poststructuralistisch filosoof, Michel Foucault. In zijn werk liet Foucault zien dat essentialistische of universele veronderstellingen over bijvoorbeeld identiteit historisch geconstitueerd en daarmee instabiel zijn. Hij maakt dat bijvoorbeeld zichtbaar in zijn genealogisch historisch werk waarin hij liet zien hoe schijnbare evidente discoursen niet alleen veranderen, maar ook hoe ze macht en waarheid bepalen.¹³⁹ Wanneer die discoursen genoeg macht hebben worden het machtssystemen die een normativiteit rond identiteit kunnen bewerken.¹⁴⁰ Wanneer deze systemen uitgaan van asymmetrische machtsverhoudingen, verstaat Foucault macht als dominant. Maar in Foucaults werk bestaat ook de notie van *resistance*, “in the relations of power, there is necessarily the possibility of resistance, for if there were no possibility of resistance—of violent resistance, of escape, of ruse, of strategies that reverse the situation—there would be no relations of power.”¹⁴¹ Macht

¹³⁸ Williams, *Understanding Poststructuralism*, 4.

¹³⁹ In zijn historisch genealogische werk laat Foucault zien hoe die instabiliteit werkt. Zie bijvoorbeeld, Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1st Vintage Books ed (New York, NY: Vintage Books, 1988); Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, 2nd Vintage Books ed (New York: Vintage Books, 1995).

¹⁴⁰ Foucault, *Discipline and Punish*, 27.

¹⁴¹ Michel Foucault, ‘The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom’, in *The Final Foucault*, onder redactie van James William Bernauer en David M. Rasmussen, The MIT Press (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), 12.

bestaat dus altijd in een complexe relatie tot verzet, en resisterende krachten zijn daarmee ook altijd ergens onderdeel van de machtsstructuur zelf. Dat is relevant wanneer we nadenken over de verandering van bepaalde structuren, zoals een alternatieve maatschappij binnen een bestaande. Net zoals in de apocalyptiek en prefiguratie het geval is, kan verandering binnen de queer-theorie niet los gezien worden van de huidige werkelijkheid.¹⁴²

Judith Butler vertaalde Foucaults denken over het verzet tegen dominante structuren naar het gebied van gender, seksualiteit en lichamelijkheid. Op basis van Foucault liet Butler zien hoe identiteit, en daarmee dus ook iets als gender en seksualiteit, sociale constructen waren. Daarmee beargumenteerde Butler ook dat de sferen van gender en seksualiteit ook geconstitueerd worden door binair. Voor Butler zijn de normatieve binair van gender en seksualiteit (bijv., man/vrouw, mannelijk/vrouwelijk of heteroseksueel/homoseksueel) dan ook niet essentieel, maar performatief. Zo stelt hen dat deze normatieve binair niet bestaan als universele uniforme identiteitsbeginselen, maar dat ze alleen bestaan bij gratie van geïtereerde performativiteit. Want op het moment dat herhaling van performativiteit faalt, stort de normatieve sociale norm in.¹⁴³ Voorbeelden van ‘falende’ performativiteiten zijn volgens Butler bijvoorbeeld ‘drag’ of ‘cross-dressing’.¹⁴⁴ Een praktijk als drag “reveals the distinctness of those aspects of gendered experience which are falsely naturalized as a unity through the regulatory fiction of heterosexual coherence. In imitating gender, drag implicitly

¹⁴² Zie bijvoorbeeld, Foucault, *The History of Sexuality*, 95; Voor een verdere uitwerking van de relatie tussen macht en resistance zie ook, Ilse Swart en Yasir Saleem, ‘Taking God to Court: Job’s Deconstruction and Resistance of Dominant Ideology’, *International Journal of Philosophy and Theology*, 22 december 2023, 1-18, <https://doi.org/10.1080/21692327.2023.2296660>.

¹⁴³ Zie, Butler, *Gender Trouble*, vii-xxviii.

¹⁴⁴ Butler, xxiii-xxv.

reveals the imitative structure of gender itself – as well as its contingency.”¹⁴⁵ Met andere woorden, een antitypisch handelen ten opzichte van de norm kan gezien worden als een strategie om normatieve machtsstructuren te destabiliseren.

Het gaat in de queer-theorie dus niet alleen om het vergroten van inclusiviteit voor gemarginaliseerden groepen, waar het in het bijzonder gender en seksualiteit betreft, maar een laag dieper. De onderliggende structuren en instituten die de dominante en verdrukkende binairen in stand houden moeten bevraagd worden. Dat maakt ook dat queer-theorie niet enkel opkomt voor gemarginaliseerde identiteiten, maar de maatschappij als geheel bekritiseerd.¹⁴⁶

2.3.2 Anachronistische toepassing op Paulus?

Sinds de ‘cultural turn’ is er ook in Paulinisch onderzoek steeds meer ruimte voor de gemarginaliseerde stemmen en normatieve machtsstructuren in Bijbelse teksten.¹⁴⁷ Veelal worden perspectieven uit de sociologische en psychologische disciplines toegepast om deze stemmen boven water te krijgen, dan valt bijvoorbeeld te denken aan de sociale identiteitstheorie.¹⁴⁸ Echter, waar het deze theorieën veelal aan ontbreekt is een verantwoording voor onderliggende systemen van hiërarchie en verdrukking. In plaats

¹⁴⁵ Butler, 187.

¹⁴⁶ Seidman, *Difference Troubles*, 170-74.

¹⁴⁷ Punt, ‘A Cultural Turn in New Testament studies?’, 1-2.

¹⁴⁸ Zie bijvoorbeeld, Coleman A. Baker, ‘Social Identity Theory and Biblical Interpretation’, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 42, nr. 3 (augustus 2012): 129-38; Robert L Brawley, *Luke: a Social Identity Commentary*, T&T Clark Social Identity Commentaries on the New Testament (London, UK: Bloomsbury, T&T Clark, 2020); J. Brian Tucker en Coleman A. Baker, red., *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (London: Bloomsbury, 2014); J. Brian Tucker en Aaron Kuecker, *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament* (London, UK: Bloomsbury, T&T Clark, 2020).

daarvan bezien methoden vanuit de sociologie en psychologie met name de invloed van een context of groep op identiteits(trans)formatie. Maar wanneer men ook kijkt naar de deconstructie, of gebrek daaraan, van systemische verdrukking en marginalisatie, kan de vraag gesteld worden hoe Paulinische literatuur al dan niet verstaan kan worden als een deconstructief ten opzichte van verdrukking.

Maar kan zo'n contemporaine methode wel toegepast worden op antieke teksten van Paulus in wiens context gender en seksualiteit anders verstaan wordt dan in de contemporaine westerse cultuur? Toch is het precies vanuit deze culturele bril dat we iedere tekst proberen te begrijpen en interpreteren, dat includeert dus ook ons verstaan van gender en seksualiteit. Tegelijkertijd is het van belang om ons bewust te zijn van noties en concepties die nu een andere rol spelen dan in de oudheid. Dat wil overigens niet zeggen dat thema's rond gender en seksualiteit geen rol spelen in de oudheid. Het is juist aan queer-theorie om in kaart te brengen *hoe* gender en seksualiteit een rol speelden in sociale structuren in de antieke wereld. In het bijzonder doet queer-theorie dat ten aanzien van Bijbelse teksten door te kijken hoe geconstitueerde identiteiten een bepaalde 'normaliteit' veronderstellen. Het queer verstaan van Bijbelse teksten gaat dan niet per definitie over seksuele identiteit, maar is bedoeld om normatieve structuren achter teksten bloot te leggen. Die structuren hebben overigens dikwijls te maken met onderliggende noties van gender en seksualiteit. Maar 'queer' in een queer-theoretische benadering breder gezien worden dan enkel noties rond gender en seksualiteit, Stephen D. Moore definieert 'queer' dan ook als volgt: "the normal being the constitutive antithesis of the queer."¹⁴⁹ Op die manier kan queer-theorie ook ingezet worden als kritische

¹⁴⁹ Moore, 'Queer Theory', 95.

lens om te analyseren hoe een sociale realiteit gevormd wordt door noties van gender en seksualiteit in andere culturen dan de onze. De toepassing van queer-theorie op Paulinische teksten kan daarom een waardevol perspectief bieden als een “interrogation of the power dynamics that such [prohibitive texts against homoeroticism] texts reveal as well as attempts to explain the perceived need for such texts.”¹⁵⁰

Zo’n bevraging van noties in teksten van Paulus die betrekking hebben op gemarginaliseerde identiteiten wordt dan ook belangrijk. Toch gaat het in Paulinische teksten over meer dan gender en seksualiteit. Ook sociale binairen van arm/rijk, Griek/jood en slaaf/vrij komen aanbod. Wanneer het dus gaat over een deconstructie van wat in de Grieks-Romeinse tijd als ‘normaal’ of normatief gezien werd, gaat het altijd over meer dan het specifieke queer subject. Daarom zal deze thesis ook verdergaan dan enkel de marginaliteit op het gebied van gender en seksualiteit te analyseren.

2.4 Drie benaderingen in één

In deze thesis worden dus drie benadering toegepast, maar hoe verhouden die zich tot elkaar en welke blokkades moeten uit de weg geruimd worden voor ze tot een vruchtbare heuristische bril kunnen dienen? Allereerst staan we stil bij een probleem dat uit alle drie de benaderingen opkomt ten aanzien van de beoogde verandering, namelijk de mogelijkheden van het menselijk handelen (ook wel ‘agency’ genoemd). Daarna staan we stil bij de mogelijkheden van deze gecombineerde benadering en hoe ze in deze thesis toegepast gaat worden.

¹⁵⁰ Punt, ‘Queer Theory, Postcolonial Theory, and Biblical Interpretation. A Preliminary Exploration of Some Intersections’, 331.

2.4.1 *Agency*

Vanuit alle drie de theorieën rijst een vraag naar de rol die mensen kunnen spelen in het verwezenlijken van bepaalde idealen of het beïnvloeden van de geschiedenis. Daarom besteden we hier apart aandacht aan het begrip ‘agency’. Want waar bij het vroegchristelijke verstaan van prefiguratie uitgegaan wordt van een goddelijke inmenging in het prefigureren van een bepaalde toekomst, spreekt men in het apocalyptische denken rond Paulus ook van het verwezenlijken van het Eschaton. Maar is de mens in staat tot het verwezenlijken van een eschaton, of is diens verwezenlijking volledig afhankelijk van de goddelijke wil en handelen?

In Harinks apocalyptische benadering van Paulus staat hij stil bij het probleem van het menselijk en goddelijk handelen in de verwezenlijking van de apocalyptische werkelijkheid. Hij reflecteert daarin op Martyns gedachte dat in het apocalyptische gebeuren God het menselijk handelen transformeert. De mens die voorheen gebonden was, ook in diens handelen, is nu bevrijd om de Christus-werkelijkheid te belichamen. Op basis van Martyns visie stelt Harink dat de kerk in Paulus een politieke actor is die in relatie staat tot een andere politieke werkelijkheid. Wanneer die kerk de politiek van Christus uitleeft, door Christus’ wet na te leven, krijgt de kerk een “‘history-making’ agency”¹⁵¹ en draagt ze bij aan Gods reddende werk. Hierin zijn de kerk en haar mensen niet zelf de initiatiefnemers van dit reddende en vernieuwende handelen, maar zijn “a participant in the justice of God that has come upon it—the divine apocalypse in Christ and the Spirit.”¹⁵² Er ligt, volgens Harink, dus een handelend potentie voor de kerk om Gods toekomst te verwezenlijken op aarde, *maar wel*

¹⁵¹ Harink, ‘Partakers of the Divine Apocalypse: Hermeneutics, History and Human Agency after Martyn’, 94.

¹⁵² Harink, 95.

als deelnemers en niet als initiatiefnemers. En die actieve deelneming vraagt volgens Harink en Martyn ook om een politiek handelen, waarbinnen nu ook langzaam de contouren van prefiguratieve politiek kunnen ontstaan. En door dit nadenken over menselijk en goddelijk handelen, in het licht van de politieke dimensie van de apocalyptische Paulus, wordt de apocalyptische lens en prefiguratieve politiek bij elkaar gebracht.¹⁵³

Vanuit het politieke verstaan van prefiguratie bestaat misschien vooral wel het idee dat de mens zelf in staat is de beoogde toekomst te realiseren. Het resulteert volgens Andrew Collier in een ‘interim ethics’ onder groepen die geïnspireerd zijn door prefiguratieve politiek. Zo stelt Collier dat “all good ends are post-dated only as a means to bringing about [that] society.”¹⁵⁴ Het betekent dat de ethiek bepaald wordt door de toekomstige, verwachte, werkelijkheid, iemand moet leven alsof de toekomst er al is. En iets is ‘goed’ wanneer het die toekomst wil doen aanbreken. Ook hier doemt weer de vraag op of het een goed ethisch handelen is dat deze werkelijkheid verwezenlijkt, of dat er ook goddelijk handelen aan te pas komt. Het idee dat Gods koninkrijk al deels werkelijkheid is van het heden komt niet alleen door immanent handelen volgens Collier, maar heeft ook een transcendent aspect. Volgens Collier, “good action is not that which brings it about, but that which prefigures it. As to bringing it about, that is up to God.”¹⁵⁵ Prefiguratie moet, volgens Collier, dus niet verward worden met verwezenlijken. Het voorleven van Gods rijk moet dus misschien meer als

¹⁵³ Harink.

¹⁵⁴ Collier, *Christianity and Marxism*, 121. ‘Interim ethics’ is volgens Collier ook een vorm van leven die vooral in het werk van Paulus terug te vinden is.

¹⁵⁵ Collier, 121.

imitatie dan als het verwezenlijken van het ware rijk zelf gezien worden, zoals we ook eerder bij Auerbach zagen. En tot die tijd kan er misschien het beste gesproken worden over ‘interim ethics’, die de mogelijkheid openlaat voor een ambiguïteit tussen het ‘al wel’ en ‘nog niet’. Toch is het de goddelijke inmenging die maakt dat het prefiguratieve handelen van Diens mensen niet tot desastreuze gevolgen leidt, wat wel vaak het geval is geweest bij prefiguratieve anarchistische bewegingen. Die hedendaagse prefiguratieve bewegingen hebben namelijk geen “divine (or other) guarantees.”¹⁵⁶

Binnen queer-theorie is de vraag omtrent *agency* veel meer gericht is op de vraag of de mens überhaupt beschikt over *agency* om iets aan de historische geconditioneerdheid van het bestaan te doen. Toch is het vanuit het Foucauldiaanse idee van *resistance* dat Butler stelt: “[t]here is no political position purified of power, and perhaps that impurity is what produces agency as the potential interruption and reversal of regulatory regimes.”¹⁵⁷ Ook al stemt dit hoopvol over de mogelijkheden van het individueel handelen van de mens, moet dit volgens Butler niet zo opgevat worden. Want Butler stelt dat het *doen* van lichamen, performativiteit, altijd historisch geconditioneerd is.¹⁵⁸ Butler blijft dus enigszins terughoudend in de mogelijkheden van het menselijk handelen in het deconstrueren van bepaalde normatieve machtssystemen. Toch is de vraag naar de mogelijkheden van menselijk handelen essentieel in queer-theorie, het is juist Butlers werk die gemarginaliseerde groepen tot handelen bracht

¹⁵⁶ Collier, 121.

¹⁵⁷ Butler, *Gender trouble*, xxviii.

¹⁵⁸ Judith Butler, ‘Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory’, *Theatre Journal* 40, nr. 4 (1988): 521-22.

om een betere toekomst te realiseren. Maar, zoals ook anderen opmerken, lijkt Butlers verstaan van *agency* toch iets anders te suggereren. Sterker nog, Butlers “notion of agency runs the risk of discouraging more radical exertions of agency and thus diminishing the very subjects who must struggle the most to assert themselves.”¹⁵⁹ In Butlers latere werk ontstaat wel het idee dat de mens in diens interrelationaliteit een bepaalde verantwoordelijkheid en ook ‘agency’ heeft.¹⁶⁰ Juist in de ontmoeting met de ander, in interrelationaliteit, ontstaat het normatieve. En het is volgens Butler precies in die ontmoeting dat ook verandering mogelijk is door menselijk handelen. In de ontmoeting is er namelijk een disruptieve mogelijk in de zin dat iemands eigen grenzen zichtbaar worden door *verschil*. Zo stelt Butler dat “sometimes the very unrecognizability of the other brings about a crisis in the norms that govern recognition.”¹⁶¹ Dus juist in de onderlinge verhoudingen tussen mensen waar herkenning of verschil plaatsvindt, is verandering mogelijk.

2.4.2 Methodologische toepassing

Bovenstaande illustreert de drie lenzen waarlangs deze thesis de tekst van Flm tracht te analyseren. Echter, voor een lens toegepast kan worden dient er een zorgvuldige data-analyse plaats te vinden. We brengen een methodologisch verantwoorde toepassing van eerdergenoemde lenzen aan door (1) de lenzen stapsgewijs toe te passen en (2) data uit de tekst te distilleren middels exegetische methoden. In het bijzonder moet bij dat laatste gedacht

¹⁵⁹ Kathy Dow Magnus, ‘The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency’, *Hypatia* 21, nr. 2 (2006): 83.

¹⁶⁰ zie bijvoorbeeld, Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, 1st ed (New York, NY: Fordham University Press, 2005).

¹⁶¹ Butler, 24.

worden aan de sociaalwetenschappelijke kritiek en literair-retorische kritiek. Omdat de gekozen hermeneutische lenzen kijken naar een specifieke tekst en haar sociale *umwelt* zijn specifiek deze twee exegetische methoden van belang.

Deze thesis begint met een apocalyptische lezing van Flm, die zich met name toespitst op het destilleren van discontinuïteiten ten opzichte van de cultureel dominante werkelijkheid in Flm. Dat wil zeggen dat we via de weg van bovengenoemde exegetische kritieken op zoek gaan naar apocalyptische motieven en structuren. Door het uiteenzetten van de grote lijn van apocalyptische denkwijzen in Paulus, kijken we aan de hand van literaire-retorische analyse en sociaalwetenschappelijke kritiek waar we dergelijke denkpatronen in Paulus tegenkomen.

Het destilleren van discontinuïteiten dient als basis voor het nadenken over de socio-politieke gevolgen van een apocalyptische *andere* werkelijkheid. Dat wordt gedaan middels de prefiguratieve lezing die illustreert hoe de beoogde apocalyptische werkelijkheid in het heden uitgeleefd dient te worden. Daarmee veronderstelt zij een voorleven dat—tenminste ook—plaatsvindt binnen de socio-politieke werkelijkheid van de desbetreffende gemeenschap. De data uit de tekst die in deze stap belangrijk is zal ook hier worden geanalyseerd middels de literaire-retorische kritiek, maar ook via de sociaalwetenschappelijke kritiek. Dat laatste is bijvoorbeeld belangrijk omdat het de sociale achtergrond, inclusief bepaalde historische, economische, sociale structuren, en culturele waarden meebrengt in de analyse van de tekst. Fundamenteel aan deze exegetische kritiek is dat ze de tekst benadert “from the viewpoint that meaning in language is embedded in a social system that is shared

and understood by speakers, hearers, and readers in the communication process.”¹⁶² Daarbij komen ook linguïstiek, retoriek en literaire elementen kijken die bijdragen om een tekst te verstaan tegen de achtergrond van haar bredere sociale, culturele en literaire inbedding.¹⁶³ Deze thesis tracht dus de thematiek van onze hermeneutische benadering te extrapoleren aan de hand van die bredere sociale inbedding van de tekst.

Deze eerste twee hermeneutische stappen brengen in kaart of en in hoeverre de apocalyptische visie van Paulus in Flm, al dan niet, een andere toekomst of werkelijkheid prefigureert. Het laat overigens ook zien hoe deze eerste twee perspectieven een noodzakelijk fundament leggen die recht wil doen aan tekst en context, om tot de hedendaagse lens van de queer-theorie te komen. En juist omdat queer-theorie specifiek op zoek is naar die stemmen die in een bepaalde context onderdrukt zijn en welke onderliggende machtsstructuren een rol spelen in deze repressie, is zij van belang bij het analyseren van de socio-politieke impact van Flm.

In deze thesis hebben bovenstaande lenzen en de exegetische methodologie dus een wisselwerking. Waar het onderzoek een exegetisch fundament legt vanuit de sociaalwetenschappelijke kritiek en literair-retorische kritiek, wordt haar denkrichting bepaalt

¹⁶² Dietmar Neufeld, ‘Social Sciences and the New Testament’, in *Biblical Studies* (Oxford University Press, 2010), Introduction, <https://doi.org/10.1093/obo/9780195393361-0117>.

¹⁶³ Zie Neufeld, ‘Social Sciences and the New Testament’; Zie ook, David G. Horrell, ‘Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement’, in *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, onder redactie van Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, en Paul-André Turcotte (Walnut Creek, CA: AtlaMira Press, 2002); Pieter F. Craffert, ‘Relationships between Social-Scientific, Literary, and Rhetorical Interpretation of Texts’, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 26, nr. 1 (1996): 45-55, <https://doi.org/10.1177/014610799602600105>.

door onze hermeneutische stappen. De drie benaderingen van deze thesis komen dan ook samen rond (1) de alternatieve toekomstige horizon van de apocalyptiek, (2) de bijbehorende—al dan niet impliciete—kritiek op de bestaande orde en (3) het bekritisieren en loslaten van dominante en hiërarchische binairen om die beoogde toekomst te verwezenlijken. Echter, voor we deze stappen in onze experimentele heuristische lezing toepassen, staan we in het volgende hoofdstuk eerst stil bij de achtergrond van de brief aan Filemon.

3: Achtergrond Flm

3.1 Auteur, geadresseerden en datering

In de bijbelwetenschappen is het auteurschap van Flm nauwelijks betwist en wordt ze gezien als authentieke brief van Paulus.¹⁶⁴ Toch wordt er nog een afzender vermeldt in Flm, namelijk Timotheüs (v. 1) iets dat benadrukt wordt door het meervoud uit de groetende eerste verzen (vv. 1-3). De overgang van meervoud naar enkelvoud vanaf vers 4, waar het daadwerkelijke verzoek begint, maakt het Paulinische auteurschap waarschijnlijk.¹⁶⁵

Flm is de kortste brief in het Paulinische corpus van het Nieuwe Testament en geeft weinig informatie over de datum of plek van schrijven. Ook wordt niet duidelijk waar de ontvanger(s) van de brief wonen.¹⁶⁶ In Kolossenzen, een pseudepigrafisch werk toegeschreven aan Paulus, komen echter een aantal personages uit Flm terug.¹⁶⁷ Door die connectie met Kolossenzen wordt ook wel gedacht dat Filemon en de gemeenschap die bij hem in huis samenkomt in de Lycus vallei huist, een vallei waar ook Kolosse ligt.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Oda Wischmeyer, red., *Paul: Life, Setting, Work, Letters* (London: T & T Clark, 2012), 237-38.

¹⁶⁵ Philip Wesley Comfort et al., eds., *Cornerstone Biblical Commentary: Ephesians, Phillipians, 1-2 Thessalonians, Colossians, Philemon*, vol. 16, Tyndale Cornerstone Biblical Commentary (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2005), 141-42.

¹⁶⁶ Robert Paul Seesengood, *Philemon: Imagination, Labor, and Love*, T&T Clark's study guides to the New Testament, volume 5 (New York, NY: Bloomsbury Academic, 2017), 13.

¹⁶⁷ Seesengood, 13-14.

¹⁶⁸ Ulrich Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley*, Ancient Judaism and Early Christianity, volume 85 (Leiden: Brill, 2013), 27.

Flm verwijst niet direct naar een locatie van schrijven, wel noemt Paulus tot vier keer toe dat hij in gevangenschap is (vv. 1, 9, 10 en 13). Ervan uitgaande dat Paulus deze brief dus ook in de gevangenis schrijft, maakt Efeze of Rome een mogelijke plek van schrijven. In het eerste geval kan uitgegaan worden van een datering rond 55 na Christus en in het laatste geval tussen 60 en 62 na Christus.¹⁶⁹

De geadresseerden worden in Flm afzonderlijk genoemd, omdat hun hoedanigheid een mogelijk belangrijke rol spelen in de functie en theologische betekenis van de brief, is het van belang of de brief gezien moet worden als geadresseerd aan enkel Filemon of ook aan de gemeenschap achter Flm. In zijn openende groet gebruikt Paulus de dativus voor drie specifiek genoemde personen en de ἐκκλησία. Met andere woorden niet alleen Filemon (v. 1), maar ook Apfia, Archippus en de ἐκκλησία die in ‘jouw’ huis samenkomt (v. 2) worden geadresseerd. Omdat Filemon als eerste genoemd wordt moet hij tegen de achtergrond van Griekse epistografie als hoofd geadresseerde gezien worden.¹⁷⁰ Iemand die als slavenhouder, in ieder geval, tot de middenklasse behoorde.¹⁷¹

¹⁶⁹ N.T. Wright, *Tyndale New Testament Commentaries: Colossians and Philemon* (Nottingham, UK: InterVarsity Press UK, 2008), 168-70; Het debat rond de plek van schrijven centreert zich rond de vraag of Onesimus als mogelijke fugitivus de afstand tussen de Lycus vallei en Rome, een afstand van ongeveer 1000 mijl, heeft kunnen afleggen. Zie bijvoorbeeld ook Douglas J. Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2008), 360-65; James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014), 307-8; Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley*, 99; Ben Witherington III, *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: a Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co, 2007), 22-24.

¹⁷⁰ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 169-70.

¹⁷¹ Udo Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 175.

Over de andere geadresseerden, Apfia en Archippus, zijn verschillende theorieën. Zo beargumenteert Huttner dat Apfia mogelijk de vrouw en Archippus de zoon van Filemon is.¹⁷² Daartegenover stelt Schnelle dat dergelijk verwantschap te betwisten valt gezien de contextuele verbreding die de ἐκκλησία in het laatste gedeelte van het vers aanbrengt.¹⁷³ Een andere mogelijkheid is dan ook dat Apfia en Archippus leiders waren in de ἐκκλησία achter Flm. Omdat Apfia voor Archippus vermeld wordt, kan zij wellicht gezien worden als kerkleider, en Archippus als diaken.¹⁷⁴

De vraag is echter of deze meerdere geadresseerden ook pleiten voor een breder verstaan van de tekst. Want wanneer de brief ook gericht is aan de ἐκκλησία heeft dat consequenties voor ons verstaan van de inhoud en consequenties van Flms boodschap. Op basis van de inhoud van Paulus' specifieke verzoek stelt Wright dat alleen Filemon als geadresseerde van het verzoek gezien moet worden.¹⁷⁵ Hier sluit Douglas Moo zich deels op aan gebaseerd op de overgang tussen de tweede persoonsmeervoudsvorm in de opening (vv. 1-3) van de brief naar tweede persoonsenkelvoudsvorm in het verzoek van Flm (vv. 4-22). Toch kan een brief als Flm in het licht van de collectivistische Grieks-Romeinse cultuur niet als enkel individueel gezien worden. Een differentiatie van 'privé' en 'publiek' zoals die in het contemporaine westen verstaan wordt, bestaat niet als zodanig in de antieke wereld. Dat

¹⁷² Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley*, 83-84.

¹⁷³ Schnelle, *Apostle Paul*, 175-76.

¹⁷⁴ Comfort e.a., *Cornerstone Biblical Commentary: Ephesians, Philippians, 1-2 Thessalonians, Colossians, Philemon*, 16:418-19.

¹⁷⁵ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 169-70.

de ἐκκλησία genoemd wordt onder de geadresseerden heeft, volgens Moo, dan ook directe gevolgen voor het verstaan van de sociale en theologische realiteit van de ἐκκλησία.¹⁷⁶ Zoals ik eerder beargumenteerde, is Filemon wellicht de hoofdgeadresseerde van de brief, maar niet de enige geadresseerde.¹⁷⁷ En, zoals ook later wordt gesteld, maakt dat de boodschap van Flm niet alleen relevant voor Filemon als hoofdgeadresseerde, maar voor de hele ἐκκλησία. Dit argument wordt ondersteund door Ulrike Roth die pleit voor een dubbele communicatie in Flm. Zo stelt Roth:

Paul may have addressed both a very specific practical arrangement, between himself and Philemon (known as κοινωνία documented in many of the letter's formal aspects) and the ideal construction of the Christian community (as a spiritual κοινωνία of the members in the faith, mentioned towards the beginning of the letter).¹⁷⁸

3.2 Structuur en inhoud van Flm

Flm is langer dan de gemiddelde brief uit de oudheid. Dat wijst er volgens Wright op dat Flm dan ook niet gelezen moet worden als “mere casual note but carefully crafted and sensitively worded piece, employing tact and irony.”¹⁷⁹ Dat blijkt ook wanneer Flm vanuit retorisch oogpunt bekeken wordt. De brief is zorgvuldig opgebouwd naar de structuur van antieke retoriek. Iets dat er ook op wijst dat de brief waarschijnlijk bedoeld was om voorgelezen te worden. Met oog op de groep geadresseerden van Flm; Filemon, Apfia,

¹⁷⁶ Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, 361-63.

¹⁷⁷ In eerder werk beargumenteerde ik de waarschijnlijkheid van het publiekelijk voorlezen van de brief aan Filemon. Bijvoorbeeld in, Ilse Swart, ‘Slave and Brother? A Social Identity Complexity Approach to Onesimus’ Identity as Slave and “Beloved Brother” in the Letter to Philemon’ (Master Thesis, Leuven, Evangelische Theologische Faculteit, 2020), 39-40.

¹⁷⁸ Ulrike Roth, ‘Paul, Philemon, and Onesimus: a Christian Design for Mastery’, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 105, nr. 1 (2014): 107, <https://doi.org/10.1515/znw-2014-0006>.

¹⁷⁹ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 168.

Archippus en de ἐκκλησία (vv. 1-2) gaan we er dan ook vanuit dat Flm voor de ἐκκλησία voorgelezen werd.¹⁸⁰

Verder valt de brief in te delen langs een karakteristiek retorische structuur, deze thesis volgt de indeling zoals Forrester Church die uiteenzette.¹⁸¹ De brief begint met een *prescript* die de groet aan het begin weergeeft (vv. 1-3). Gevolgd door het inhoudelijke verzoek dat de retorische argumentatiestructuur weerspiegelt, beginnend bij het *exordium* (vv. 4-7), dan de *probatio* (vv. 8-16) en het retorisch argument wordt afgesloten in de *preoratio* (vv. 17-22). De brief wordt, tot slot, afgesloten met een *postscript* (vv. 23-25).¹⁸²

3.2.1 Een verzoek voor wie?

Er is al kort stilgestaan bij de personen die in Flm aanbod komen. Toch moet met name één karakter verder toegelicht worden, niet in de laatste plaats omdat daar in het wetenschappelijke discourse discussie over is. Het gaat dan om de persoon waar het verzoek van Paulus zich in Flm op toespitst, Onesimus. In Flm wordt Onesimus in vers 16 geïntroduceerd als δοῦλον. De meeste wetenschappers zijn het er dan ook overeens dat Oensmius een slaaf was.¹⁸³ Echter, dat roept een aantal vragen op, want hoe komt een slaaf

¹⁸⁰ Dabbs, 'Paul's use of Rhetoric in Philemon: Background and Structure' (Memphis, TS, Harding University Graduate School of Religion, 2003), 2-5.

¹⁸¹ Church's werk wordt als toonaangevend beschouwd wat betreft de retorische structuur en strategie die Paulus in Flm gebruikt. Zie, F. Forrester Church, 'Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon', *The Harvard Theological Review* 71, nr. 1/2 (1978).

¹⁸² Ik baseer me hier op de structuur zoals uiteengezet in, Church, 23.

¹⁸³ Een uitzondergin hierin is, John Knox, *Philemon among the Letters of Paul*, 1ste dr. (London, UK: Collins, 1960) Knox beargumenteerde dat Onesimus geen slaaf was. Zie ook, Allen Dwight Callahan, 'Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum', *Harvard Theological Review* 86, nr. 4 (1993): 357-

bijvoorbeeld bij Paulus terecht? En wanneer Flm geschreven zou zijn tijdens Paulus' gevangenschap in Rome zou dat een reis van ongeveer 1000 mijl betekenen, kan een (gevluchte) slaaf zo'n afstand afleggen?¹⁸⁴ Eén van de grootste discussiepunten in het debat rond de status van Onesimus is dan ook de vraag of hij een weggelopen slaaf, *fugitivus*, was of niet.¹⁸⁵

Veel commentatoren merken terecht op dat Flm te weinig informatie geeft om de precieze situatie van Onesimus status als slaaf te reconstrueren. Toch wil ik hier twee pogingen tot reconstructie uitlichten, namelijk de these van Peter Lampe aangevuld door Brian Rapske en de recente bijdrage van Ruben van Wingerden. Op basis van een vergelijking met andere Grieks-Romeinse teksten en de juridische context van Flm, stelt Lampe dat Onesimus geen *fugitivus* is, maar dat hier sprake is van *amicus domini*. Dat wil zeggen dat Onesimus naar een vriend van zijn meester is gegaan, Paulus, om hem te vragen te interveniëren tussen slaaf en meester. Aan de hand van diverse voorbeelden laat Lampe zien

76 Callahan beargumenteerde dat Onesimus de broer van Filemon was. Het slaaf-zijn was volgens hem een verwijzing naar een figuurlijke stand van zaken. .

¹⁸⁴ Witherington III, *The letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians*, 22-24.

¹⁸⁵ Zo loopt Rapske diverse scenarios langs. B. M. Rapske, 'The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus', *New Testament Studies* 37 (1991): 187-203; Voor een bredere discussie over Onesimus' mogelijke status zie ook, Tolmie, 'How Onesimus was Heard - Eventually'; Zie ook, Peter Lampe, 'Die "Sklavenflucht" des Onesimus', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76, nr. 1 (1985); John G. Nordling, 'Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon', *Journal for the Study of the New Testament* 13, nr. 41 (1991): 97-119; Ruben Van Wingerden, 'Onesimus fugitivus redivivus: Een nieuw pleidooi voor Onesimus in Paulus' brief aan Filemon als gevluchte slaafgemaakte', *Kerk en Theologie* 75, nr. 1 (1 januari 2024), <https://doi.org/10.5117/KT2024.1.006.WING>; John M. G. Barclay, 'Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership', *New Testament Studies* 37, nr. 2 (1991): 161-86; Craig S. de Vos, '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* 23, nr. 82 (juli 2001): 89-105; Peter Arzt-Grabner, 'Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 2004, 131-43.

dat dergelijke gevallen niet ongebruikelijk waren in de antieke wereld.¹⁸⁶ Op basis van Flm vv. 18-19 zou in dat geval opgemaakt kunnen worden dat Onesimus Filemon iets verschuldigd is en kan Paulus als *amicus domini* optreden. Het gevolg van deze reconstructie is dat Onesimus niet noodzakelijkerwijs van plan was om te vluchten, maar om Paulus te vragen zijn mogelijk straf af te wenden. Rapske voegt daaraantoe dat deze these ook iets zegt over Paulus' status, wanneer een slaaf naar een *amicus domini* gaat, moet deze *amicus* hoger in sociale rang zijn dan zijn meester. Zo niet dan heeft het verzoek weinig kans van slagen. Rapske stelt dat dit ook het geval is voor Paulus die doorheen de brief verschillende keren zijn autoriteit laat doorsijpelen (bijv., v. 8).¹⁸⁷ Toch is de vraag of Onesimus, die tot het punt dat hij bij de *amicus domini* is, gezien zal worden als *fugitivus* niet een te groot gevaar loopt in een gevangenis. De ongelovige Onesimus moet dan wel heel erg zeker zijn van de, voor hem, positieve gevolgen van Paulus' interventie om (1) een tocht van misschien wel 1000 mijl af te leggen, (2) een Romeinse gevangenis binnen te gaan en (3) moet bovendien overtuigd zijn van Paulus' autoriteit over Filemon en welwillendheid jegens Onesimus.

Ondanks de vele scenario's achter Onesimus' afwezigheid van Filemon, komt Van Wingerden met, wat hij zelf 'oude koeien' noemt.¹⁸⁸ Toch zijn die 'oude koeien' niet geheel onbelangrijk volgens Van Wingerden omdat de status van Onesimus medebepaalt hoe het verzoek van Paulus in Flm verstaan moet worden. Als Onesimus een *fugitivus* was en, op wat voor wijze dan ook, in contact kwam met Paulus, zou dat, volgens van Wingerden, betekenen

¹⁸⁶ Lampe, 'Die "Sklavenflucht" des Onesimus', 135-37.

¹⁸⁷ Rapske, 'The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus', 200-202.

¹⁸⁸ Van Wingerden, 'Onesimus fugitivus redivivus', 58.

“dat Paulus met zijn verzoek aan Filemon *tegen* de sociale conventies van zijn tijd ingaat.”¹⁸⁹

Wanneer Onesimus bij Paulus om een interventie vraagt als *amicus domini*, dan is Paulus’ verzoek inderdaad minder onconventioneel. Het zou in dat geval gaan om een juridisch acceptabele gang van zaken waarin een slaaf, zoals ook Lampe illustreert, voorkomt dat het bezit van zijn meester—dat is, de slaaf zelf—mogelijk beschadigd raakt. Het maakt van de slaaf een ultiem voorbeeld van subversie en het verzoek van Paulus tot een instandhouding van de status quo.

Van Wingerden stelt dat, vanuit de context bezien, Onesimus evenwel als *fugitivus* gezien kan worden. Hij doet dat door opnieuw te kijken naar de Grieks-Romeinse *fugitivus*. De Romeinse overheid spoorde *fugitivi* op en handhaafden streng, omdat *fugitivi* de stabiliteit van de samenleving in gevaar brachten. Een belangrijk gegeven dat maakte dat een weggelopen slaaf al dan niet een *fugitivus* was, zoals we eerder zagen, was diens bedoeling. Wanneer iemand niet de intentie had terug te keren was een slaaf een *fugitivus*, maar wanneer iemand interventie zocht of gevaar aan zichzelf ontliiep dan was iemand geen *fugitivus*.¹⁹⁰ Van Wingerden stelt dat Onesimus en Paulus elkaar hebben ontmoet in de gevangenis. Dat veronderstelt, volgens hem, dat Onesimus mogelijk een gevangene was die ervan verdacht werd een *fugitivus* te zijn of zich simpelweg anders voordeed en Paulus op vrije voet bezocht.¹⁹¹ Van Wingerden betoogt verder dat de intentie terug te keren, of gebrek daaraan,

¹⁸⁹ Van Wingerden, 58.

¹⁹⁰ Van Wingerden, 60-63 In de praktijk bleek die intentie overigens lastig te achterhalen.

¹⁹¹ Van Wingerden, 63 Ook zet hij daarbij uiteen dat het mogelijk is dat een vrije en slaaf in eenzelfde gevangenis gezeten konden hebben, waar Onesimus dan gezeten zou hebben tot hij teruggestuurd werd door de Romeinse machthebber.

niet met zekerheid opgemaakt kan worden uit de tekst. En dat het karakteristieke berouw van de slaaf in gevallen van een *amicus domini* in Flm volledig ontbreekt.¹⁹² Het ontbreekt dus aan een indicaties van Onesimus' intentie en voldoet niet—althans, niet volledig—aan het karakteristieke geval van de *amicus domini*.¹⁹³

Tot slot, waarom Van Wingerden toch pleit om Onesimus als *fugitivus* te kunnen zien is de dwingende wijze waarop Paulus niet alleen van Filemon vraagt Onesimus te ontvangen zonder schuld. Maar meer nog, om hem te ontvangen als een geliefde broer waarbij hij bovendien zelf niet moet vergeten dat hij zijn leven verschuldigd is aan Paulus. Niet alleen het recht van straffen wordt Filemon afgenomen, er wordt nog veel meer gevraagd, zoals we ook later zullen zien. Juist het dwingende karakter van Flm, wijst er volgens Van Wingerden op dat het *fugitivus* scenario goed mogelijk is.¹⁹⁴

3.2.2 Het verzoek

Anders dan Van Wingerden zou ik niet zo ver willen gaan door te stellen dat Paulus' verzoek de *status quo* dient wanneer er sprake is van zijn interventie als *amicus domini*. In tegendeel, wanneer we het verzoek dat Paulus, op dwingende wijze, maakt tegen de sociale context van Flm houden, wordt duidelijk dat in beide gevallen sprake is van een transformatief gebeuren. Een deel daarvan wordt ook duidelijk in de lezing die later in deze thesis volgt. Maar in dit gedeelte staan we kort stil bij de inhoud van Paulus' verzoek. Flm is,

¹⁹² Wright merkte dit overigens ook al op in, N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Christian Origins and the Question of God, volume 4 (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), 9.

¹⁹³ Van Wingerden, 'Onesimus fugitivus redivivus', 64-65.

¹⁹⁴ Van Wingerden, 64-65.

ongeacht de precieze status van Onesimus, een brief die een verzoek ten behoeve van Onesimus maakt. Paulus verzoekt de meester van de slaaf Onesimus hem te ontvangen als geliefde broeder. Wat de reden van de verwijdering (ἐχωρίσθη, v. 15) ook precies is, en welke mogelijke schuld er ook aan Onesimus' of Filemons handen kleeft (vv. 18-19), mag niet in de weg staan om Onesimus te ontvangen als ware het Paulus zelf.

Het is echter de vraag—en een relevante vraag tegen de achtergrond van het toenemende bewustzijn van de rol die theologie en bijbelinterpretatie gespeeld hebben in het slavernijverleden—of Flm ook gelezen moet worden als brief die slavernij afschaft.¹⁹⁵ De vraag naar Onesimus' manumissie, is naast de vraag naar de toedracht van Onesimus' ontmoeting met Paulus de meest prangende vraag in het onderzoek naar Flm. Waar sommigen ervoor pleiten dat het verzoek van Paulus wijst op Onesimus' vrijlating,¹⁹⁶ wordt dat door anderen betwijfelt op basis van de ambiguïteit van de brief.¹⁹⁷ Bovendien valt er op basis van de Grieks-Romeinse context ook iets tegen een vrijlating van Onesimus te zeggen, omdat hij dan als vrije man, mogelijk niet zomaar aan eerste levensbehoeften kan komen. Of in een andere hoedanigheid nog steeds van Filemon afhankelijk was geweest—te denken valt aan de

¹⁹⁵ Tolmie geeft een overzicht over hoe Flm gebruikt werd in de discussies rond de afschaffing van de slavernij. Tolmie, 'How Onesimus was Heard - Eventually', 106-8.

¹⁹⁶ Zie bijvoorbeeld, Sara C. Winter, 'Paul's Letter to Philemon', *New Testament Studies* 33, nr. 1 (1987): 11; Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1985); Bruce B. Barton en Philip Wesley Comfort, *Philippians, Colossians, Philemon* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1995), 99-100.

¹⁹⁷ Zie bijvoorbeeld, Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress, 2006); Church, 'Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon'; Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2014; Chris Frilingos, "'For My Child, Onesimus': Paul and Domestic Power in Philemon", *Journal of Biblical Literature* 119, nr. 1 (2000), <https://www.jstor.org/stable/3267970?origin=crossref>; Markus Barth en Helmut Blanke, *The Letter to Philemon: a New Translation with Notes and Commentary*, The Eerdmans critical commentary (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub, 2000).

patroon-client relatie.¹⁹⁸ Deze thesis sluit zich daarom aan bij de conclusie van De Vos die stelt dat

manumission *per se* would not have fundamentally changed the relationship between slaves and masters. Therefore, Paul's intention in his letter to Philemon was not to persuade Philemon to manumit Onesimus, but to bring about fundamental change in their relationship, such that the master would treat his slave no longer as a slave, but as a brother or honoured guest. As such, Paul was actually asking for something far more radical than manumission.¹⁹⁹

Als er inderdaad sprake is van een veranderde omgangsvorm tussen meester en slaaf, wordt ook duidelijk wat ik eerder betoogde, namelijk dat de precieze aanleiding van Onesimus' bezoek er wellicht minder toe doet dan Van Wingerden doet vermoeden. Onesimus keert in beide gevallen terug als slaaf en in beiden gevallen ontvangt Filemon van Paulus het verzoek Onesimus als meer dan een slaaf, maar als geliefde broeder te zien. En dat verzoek, ongeacht de precieze status van Onesimus' slaaf-zijn of het al dan niet vrijlaten van Onesimus vraagt om sociaal transformatief gedrag van Filemon.

¹⁹⁸ Zie bijvoorbeeld het argument dat de Vos maakt op basis van de sociale context, de Vos, 'Once a Slave, Always a Slave?'; Zie ook, Wright, *TNTC Colossians and Philemon*, 174.

¹⁹⁹ de Vos, 105.

4: De realisatie van een queer koninkrijk

Het laatste gedeelte van deze thesis betreft de toepassing van de voorgestelde benadering. Zoals beschreven, staat de drievoudige leesstrategie centraal en is daar tot nu toe de meeste aandacht aan besteed. In dit laatste, en relatief kortere, gedeelte wordt die lens toegepast in een experimentele lezing. De vraag die hier allereerst gesteld moet worden, is in hoeverre apocalyptische thema's in Flm aanbod komen. In de meeste commentaren en apocalyptische benadering van Paulus wordt Flm niet genoemd. Dat is deels te verklaren door de lengte en aard van de brief. Maar ervan uitgaande dat Flm inderdaad een authentieke brief van Paulus is, wiens theologie apocalyptisch van aard is, gaat deze thesis ervan uit dat er ook in Flm mogelijk apocalyptische elementen aanwezig zijn. Elementen die, bovendien, mogelijk een ander licht kunnen schijnen op de betekenis van de brief.

Het maakt voor een apocalyptische lezing ten dele uit of Flm verstaan moet worden als individuele brief aan Filemon, of een die gelezen werd in de bredere context van de ἐκκλησία. Want wanneer Flm gelezen kan worden als een brief naar en voor de publieke context van de κοινωμία die samenkomt in οἶκόν σου rijst de vraag of er in Flm een boodschap schuilt voor de gehele ἐκκλησία die daar samenkomt—en daarmee, of wat Paulus Filemon en Onesimus ten doel stelt gevolgen heeft voor de gemeenschap.

In het vorige hoofdstuk hebben we gesteld dat (1) Flm uit een dubbele communicatieve laag bestaat en (2) dat Flm begrepen kan worden als een brief die voor de ἐκκλησία werd voorgelezen. De eerste communicatie laag betreft het directe verzoek gericht van Paulus aan Filemon ten behoeve van Onesimus. En vanuit een tweede, communale lezing

krijgt de tekst ook betekenis voor de κοινωμία. Dat wil echter nog niet zeggen dat het relationele handelen van Onesimus en Filemon archetypisch, en daarmee prefiguratief, is of wordt voor de hele ἐκκλησία. En ook niet dat dit handelen iets prefigureert van de apocalyptische werkelijkheid ‘in Christus’. Het is daarom van belang om, via apocalyptische thematiek, te verkennen of er in Flm een apocalyptische discontinuïteit verondersteld wordt. Als dat zo is in Flm, kan er daarna gekeken worden in hoeverre Filemon en Onesimus ook een prefigurerende rol spelen in de verwezenlijking van die discontinuïteit *en* of dat vanuit de tweede communicatieve laag gezien gevolgen heeft voor de ἐκκλησία. Tot slot, kijken we in dit hoofdstuk of dergelijke verwachting en voorleven van deze alternatieve werkelijkheid gevolgen heeft voor die machtsstructuren die gender en seksualiteit betreffen voor de ἐκκλησία.

4.1 Opheffen van dichotomieën als apocalyptische discontinuïteit

In hoeverre apocalyptische thematiek inderdaad aan de orde is in Flm—en ze dus niet slechts een praktisch inhoudelijke brief betreft—hangt ook deels af van de vraag of Paulus’ boodschap in Flm transformatief is. Zoals we zagen is er bijvoorbeeld geen consensus over of Paulus Onesimus vrijpleit van zijn identiteit als slaaf, laat staan dat Paulus, op basis van Flm, gezien kan worden als abolitionist. Wanneer de status quo van Onesimus positie niet verandert, is de vraag of er dan wel sprake kan zijn van het aanbreken van een nieuwe, en in dit geval non-binaire, realiteit zoals Martyn het nieuwe apocalyptische denken van Paulus omschrijft.²⁰⁰ Toch zou ik, aan de hand van vers 16, willen illustreren dat Flm wel getuigt van een transformatie die gekenmerkt wordt door een non-binaire apocalyptiek.

²⁰⁰ Zie, Martyn, *Galatians*, 402-6.

4.1.1 *Niet langer* als slaaf

Dat vers 16 een kernachtige rol speelt in Flm wordt onder andere duidelijk door de sociale consequenties van het vers. Het inluitende ‘οὐκέτι’ suggereert niet alleen een verwijzing naar het voorgaande, maar zinspeelt ook op een discontinuïteit met wat was. Er is iets geweest wat ervoor zorgt dat een situatie ‘niet langer’ is zoals die is. Je zou kunnen zeggen dat οὐκέτι als belangrijk signaalwoord voor apocalyptische motieven in Paulus gezien kan worden (bijv., Rom. 6:9; 11:6, 2 Kor. 5:16; Gal. 2:20; 3:25; 4:7 en Ef. 2:19). Hetgeen *niet langer* is, wijst op de vorm van relationele omgang tussen Filemon en Onesimus en suggereert daarmee een verandering. Het is op basis van οὐκέτι dat Roy Jeal spreekt over het doel van de brief als “major social formation for Philemon, Onesimus, and for the *new society* of ‘holy ones’, the *ekklēsia*. (eerste cursivering zelf aangebracht).”²⁰¹ Flm doet een oproep, zowel direct aan Filemon in relatie tot Onesimus als indirect aan de ἐκκλησία om zich, in het nieuwe samenleven, anders te gedragen dan in het ‘oude’ samenleven.

En dat οὐκέτι inderdaad een discontinuïteit impliceert aangaande de huidige situatie wordt nog eens geaccentueerd door ἀλλ’ ὑπὲρ wat erop wijst dat Onesimus’ nieuwe broeder-zijn het slaaf-zijn—ongeacht of sprake is van manumissie—overstijgt. Die verandering van positie kan dus niet alleen apocalyptisch geduid worden, in de zin dat het een breuk tussen een oude en nieuwe realiteit betekent, het zegt ook iets over bovengenoemde binaire classificering van de Grieks-Romeinse context. De lezers van Flm worden op deze manier geacht op een manier naar sociale binairen te kijken die geheel anders is dan hun contemporaine wereldbeeld vereist. De binaire indeling wordt, door de nieuwe identiteit in

²⁰¹ Roy R. Jeal, *Exploring Philemon: Freedom, Brotherhood, and Partnership in the New Society*, Rhetoric of Religious Antiquity, Number 2 (Atlanta: SBL Press, 2015), 32.

Christus ook in Flm opgeheven, en de “Roman system of social classification is ‘no longer’ for Paul and he presses Philemon to embody that system’s termination.”²⁰²

Sommige nieuwtestamentici hebben dan ook beargumenteerd dat vers 16 pleit voor de volledige vrijlating van Onesimus.²⁰³ Echter, zoals eerder gesteld, blijft er deels ambiguïteit bestaan over in hoeverre de transformatie van Onesimus’ status voert. Waar οὐκέτι een opheffing van de huidige stand van zaken impliceert, heeft ὡς daar een relativiserende werking op. Het ‘zoals’ laat namelijk ruimte voor een bredere interpretatie van οὐκέτι. Onesimus kan op die manier een slaaf blijven terwijl hij *als* een broer wordt behandeld.²⁰⁴ Maar manumissie is niet de enige voorwaarde voor apocalyptische transformatie. Er wordt wel degelijk een blijvende transformatieve relatie tussen Onesimus en Filemon ingeleid met οὐκέτι, maar die begint al een vers eerder. Zo zet Wright uiteen dat αἰώνιον (v. 15) verwijst naar een eeuwigdurende verzoening tussen Filemon en Onesimus.²⁰⁵ Dit wordt onderstreept door de ‘γὰρ (...) ἵνα’-constructie in hetzelfde vers, die als apocalyptische redevoering gelezen kan worden. Het is γὰρ Onesimus’ verwijdering van Filemon ἵνα (opdat) de relatie tussen Onesimus en Filemon voorgoed verandert kan worden in Christus. De scheiding, ἐχωρίσθη

²⁰² Scot McKnight, *The Letter to Philemon*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017), 97.

²⁰³ Zie bijvoorbeeld, Ernst Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Göttingen, z.d.), 188-89; Frederick Fyvie Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2008), 217; S. Scott Bartchy, ‘Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul’s Vision of a Society of Siblings’, *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 29, nr. 2 (1999): 5.308 & 6.71.

²⁰⁴ zie bijvoorbeeld, Petersen, *Rediscovering Paul*.

²⁰⁵ N. T. Wright, *Tyndale New Testament Commentaries: Colossians and Philemon* (Nottingham: InterVarsity Press Uk, 2008), 191–92.

(v. 15) tussen beiden, waardoor Onesimus tot geloof lijkt te zijn gekomen, leidt Onesimus binnen in een nieuwe apocalyptische werkelijkheid met gevolgen voor beiden. Heinsch noemt de passieve werkwoordsvorm hier, ἐχωρίσθη, dan ook een ‘divine passive’ om aan te geven dat de scheiding begrepen kan worden als door God geïnitieerd.²⁰⁶ In de relatie tussen Onesimus en Filemon zoals Paulus die voor ogen heeft, is dan wellicht geen sprake van manumissie, er is wel degelijk sprake van transformatie. In de nieuwe werkelijkheid waar Onesimus nu in komt te staan, maakt dat hij *niet langer* behandeld kan worden als voorheen.

4.1.2 Een nieuwe apocalyptische categorie

De vorm van deze transformatie wordt verder toegelicht in vers 16, want Filemon moet Onesimus ontvangen, *niet langer* als slaaf maar als meer dan een slaaf, namelijk een *geliefde broeder*. Eén van de karakteristieke elementen van Paulinische apocalyptiek, volgens Martyn, is dat het tegenstellende binair overstijgt of opheft. In de nieuwe eschatologische Christus-realiteit is er niet langer sprake van een sociale indeling die gebaseerd is op hiërarchische tegenstellingen. Specifiek noemt Martyn dan de sociale binair die expliciet genoemd worden in de verscheidene doopformules zoals die in het Paulinische corpus voorkomen.²⁰⁷ Eén van die tegenstellende binair betreft die van de slaaf en vrije. Zoals we ook later in deze thesis zullen zien, had een meester in de sociale context van de Grieks-Romeinse wereld een slaaf in bezit. Daarom had de meester ook alle recht te doen met de slaaf wat hij wilde, slaven werden namelijk gezien als lichamen in dienst van een *pater*

²⁰⁶ Ryan Heinsch, ‘Philemon’, in *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament.*, onder redactie van J. Brian Tucker en Aaron Kuecker (London: Bloomsbury T&T Clark, 2020), 482; Zie ook, Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2014, 333.

²⁰⁷ In Martyn’s werk staat vooral de doopformule uit Galaten 3:28 centraal, maar in Paulinisch werk komt een gelijksoortige formule voor in 1 Kor. 12:13 en Kol. 3:9-11 Martyn, *Galatians*, 378-83.

potestas.²⁰⁸ Maar, zoals hierboven betoogd wordt, is het deze binaire verhouding tussen Filemon en Onesimus die nu wordt getransformeerd. Onesimus is niet langer als een slaaf, maar meer dan een slaaf, een ‘geliefde broeder’. En om het gewicht van die transformatie te kunnen evalueren, is het van belang tot een contextueel verstaan van ‘broederschap’ te komen.

De Grieks-Romeinse sociale indeling van de maatschappij is gefundeerd op een sterke hiërarchie.²⁰⁹ In een samenleving die gekenmerkt wordt door eer en schaamte is iemand’s sociale positie dan ook van essentieel belang. Het verliezen of behalen van eer bepaalt namelijk op welke trede van de sociale ladder iemand zich bevindt. Met ‘iemand’ wordt hier dan vooral de vrije man bedoeld. Slaven behoren tot de vrouwelijke, en dus schaamtevolle, categorie en hebben daarmee niets te zoeken in het publieke domein waar eer te behalen valt.²¹⁰ Onesimus’ statusverandering naar broer betekent dan ook een verheffing van zijn status. Maar in de antieke wereld waren broers niet gevrijwaard van hiërarchische verhoudingen, ze waren niet per definitie elkaars gelijken.²¹¹ Toch maken we uit antieke bronnen op dat de relatie die het dichtstbij een gelijkheid komt, die tussen broers is. Cicero en Aristoteles zagen de relatie tussen broers (en zussen) als de belangrijkste relatie in het

²⁰⁸ Zie bijvoorbeeld, Glancy, *Slavery in Early Christianity*. In de queer lezing komen we terug op dit aspect van de sociale context en wordt het begrip *patria potestas* verder uitgewerkt. .

²⁰⁹ In de queer lezing wordt die hiërarchie verder geëxpliciteerd aan de hand van Grieks-Romeinse gendernormen.

²¹⁰ Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3rd ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 50-52.

²¹¹ Zie bijvoorbeeld, Plutarch, *De Fraternali Amore*, vertaald door W. C. Helmbold, vol. VI, Loeb Classical Library (London, UK: W. Heinemann, 1939), 259.

huishouden.²¹² Idealiter zouden broers moeten samenwerken en niet voor elkaar moeten werken, een streven dat het ideaal van gelijkwaardigheid tussen broers onderstreept.²¹³ Broederschap heeft dus de potentie de meest hechte, affectieve en loyale relatie te zijn.²¹⁴ Plutarchus schrijft bijvoorbeeld dat de relatie tussen broers is als die tussen vrienden.²¹⁵ En in kleine hechte gemeenschappen in de oudheid wordt de term ‘broers’ dan ook gebruikt om de leden te noemen, iets dat dus ook in de ἐκκλησία voorkomt.²¹⁶

De positieverandering van slaaf naar geliefde broer, en daarmee dus een gelijkwaardigere relatie tussen Onesimus en Filemon, wordt kracht bij gezet door wat Paulus in vers 17 zegt over de wijze waarop Filemon Onesimus moet ontvangen. Als Filemon, zoals uit vers 6 opgemaakt wordt, participeert (κοινωνία) in het geloof, participeert hij ook met allen die onderdeel van die gemeenschap uitmaken. De term κοινωνόν moet in dit vers namelijk gezien worden in relatie tot de κοινωνία τῆς πίστεως die in het exordium (vv. 4-7) genoemd wordt.²¹⁷ Onesimus is nu opgenomen in die κοινωνία waardoor Paulus kan zeggen

²¹² Kar Yong Lim, *Metaphors and Social Identity Formation in Paul's letters to the Corinthians* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017), 64-65.

²¹³ Trevor Burke, *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*. (London: Bloomsbury Publishing, 2003), 125-26.

²¹⁴ Herbert Anderson, red., *The Family Handbook*, 1st ed, The Family, Religion, and Culture (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), 285.

²¹⁵ Plutarch, *Frat. Amor.*, 257; 259; 266.

²¹⁶ Philip A. Harland, ‘Familial Dimensions of Group Identity: “Brothers” (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East’, *Journal of Biblical Literature* 124, nr. 3 (2005): 513; Ook in ander onderzoek heb ik me verdiept in de sociale dimensie van het Grieks-Romeinse broederschap. Zie bijvoorbeeld Jacobus Kok en Ilse Swart, ‘A Social Identity Complexity Theory Reading of Philemon’, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 77, nr. 4 (30 juli 2021): 5, <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6621>; Swart, ‘Slave and Brother?’, 85-88.

²¹⁷ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 180-83; 194.

dat Onesimus hetzelfde moet worden ontvangen als Filemon hem zou ontvangen. En die *koinonia* kenmerkt zich door een in elkaar participerende gemeenschap waarin de leden zich tot elkaar relateren als de relatie tussen “equal siblings.”²¹⁸ Dus als Filemon zich deel weet van die broederlijke gemeenschap met Paulus, heeft hij dat ook met Onesimus, en dient hij Onesimus dus een zelfde ontvangst te geven als ware hij Paulus. Het is die participatie, volgens Wright, die “will result in the full blessing of being ‘in Christ’, i.e. the full unity of the body of Christ: referring specifically in this case to the reconciliation of slave and master (cf. Gal. 3:28).”²¹⁹

Doordat Onesimus, die door de *κοινωνία τῆς πίστεώς*, nu als geliefde broeder van Filemon gezien moet worden, verandert zijn positie. Als deel van een broederlijke gemeenschap wordt de binaire van slaaf/meester opgeheven. Daarmee wordt duidelijk hoe de ‘in Christus’-werkelijkheid een alternatief stelt ten opzichte van de huidige werkelijkheid. Opnieuw kunnen we dus spreken van een apocalyptische realiteit die antitypisch inbreekt op de maatschappelijke norm. Maar geldt de binaire overstijgende werking van de *κοινωνία τῆς πίστεώς* alleen binnen de context van de gemeenschap? En zou dat dan betekenen dat Onesimus in de wereldlijke context een slaaf blijft? Met andere woorden, heeft de apocalyptische werkelijkheid ook invloed op de sociaal politieke werkelijkheid van de *ἐκκλησία*?

²¹⁸ David G. Horrell, ‘From *ἀδελφοί* to *οἶκος θεοῦ*: Social Transformation in Pauline Christianity’, *Journal of Biblical Literature* 120, nr. 2 (2001): 299.

²¹⁹ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 183.

4.1.3 Vlees en/of de Heer?

Aan het eind van vers 16 valt wellicht iets te zeggen over die context waarbinnen de transformatie van Onesimus plaatsvindt. De getransformeerde omgangsvorm van slaaf en meester vindt namelijk niet alleen op geestelijke niveau plaats, maar ook vleeselijk, namelijk $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$. Het zijn twee domeinen die vaker voorkomen in het Paulinische corpus. Hierbij verwijst Paulus middels de frase $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\iota$ altijd naar de “world of human relationships, limited by human capacities, and constrained by human appetites and ambitions.”²²⁰ Wanneer we dit breder naar Paulus apocalyptische theologie trekken, noemt Martyn bijvoorbeeld dat er in Paulus een tegenstelling bestaat tussen de Geest en het Vlees, waarbij het geestelijke staat voor de nieuwe werkelijkheid die inbreekt op het vleeselijke. Dat wil zeggen dat met de komst van het geestelijke ‘in Christus’ een apocalyptische spanning is gekomen tussen het vleeselijke en geestelijke. “The territory in which human beings now live is a newly invaded space, and that means that its structures cannot remain unchanged.”²²¹ Het inbreken van de $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ werkelijkheid heeft dus gevolgen voor de $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\iota$ werkelijkheid. Voor Onesimus en Filemon zou dus gesteld kunnen worden dat de nieuwe omgangsvorm niet enkel op het terrein van de $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, als geestelijke verwantschap, geldt. Het geestelijke, binnen Paulus apocalyptische lijn zou ook moeten inbreken op de ‘vleeselijke’ structuren. Met andere woorden ook die structuren die Onesimus tot slaaf maken in de sociale wereld buiten

²²⁰ James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006), 336; Petersen, *Rediscovering Paul*, 95. Voor Dunn blijft de frase $\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$ onduidelijk en hij beargumenteert dat het wijst op een tweedeling tussen het slaaf-zijn van Onesimus aan de ene kant en het broer-zijn aan de andere kant. Aan de hand van de constructie “ $\kappa\alpha\iota$ [...] $\kappa\alpha\iota$ ” als ook Jeal’s apocalyptische uitleg van de frase, acht ik bovenstaande interpretatie aannemelijker. Zie ook vervolg.

²²¹ Martyn, *Galatians*, 573. Zie ook, 572.

de ἐκκλησία “cannot remain unchanged.”²²² Het zegt, volgens Jeal, iets over hoe de ἐκκλησία om moet gaan met de sociale structuur van slavernij, namelijk dat de “social convention of slavery is rejected in this community.”²²³ In de laatste frase van dit centrale vers (v. 16), wordt Paulus’ verzoek kracht bijgezet, waarin

Paul especially visualizes Onesimus as his brother—just as he visualizes Philemon as his brother (v. 7). Much more, then, does Philemon now, in an apocalyptically altered present, visualize Onesimus as *his* brother, both in the flesh and in the Lord.²²⁴

De apocalyptische werkelijkheid die de verhouding tussen Onesimus en Filemon dus verandert, heeft dus niet alleen gevolgen op het geestelijke, maar ook op sociaal politiek niveau binnen de ἐκκλησία.

Toch stellen sommige bijbelwetenschappers dat καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ een duale functie heeft en een voortzetting van de slavernij voor Onesimus bepleit. In de aardse sfeer, dat wil zeggen de context van het huishouden, kan Filemon Onesimus blijven behandelen als een slaaf. Daarbuiten echter, in de context van de ἐκκλησία, wordt hij gezien als geliefde broeder.²²⁵ Echter, aan de hand van het dubbele gebruik van καὶ in de frase spreek ik deze mogelijkheid tegen. De correlatieve functie van het gebruik van καὶ [...] καὶ maakt namelijk

²²² Martyn, *Galatians*, 573.

²²³ Jeal, *Exploring Philemon*, 49-50.

²²⁴ Jeal, 50.

²²⁵ Zie bijvoorbeeld, Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2006, 336.

dat de twee sferen gelijkgetrokken worden.²²⁶ Bovendien staat de frase in relatie tot het volgende vers, specifiek tot ἀπέχης of προσλαβοῦ.²²⁷ De context moet dus niet bepalend zijn in hoe Onesimus gezien wordt, Filemon moet Onesimus als geliefde broeder ontvangen *zowel* in de Heer *als* in het vlees.²²⁸

De frase καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ veronderstelt dus dat er, door de nieuwe Christus-reëliteit, niet enkel iets verandert in die sfeer, maar ook in de wereldlijke reëliteit. Misschien blijft Onesimus voor de wereld wel ὡς δοῦλον, maar voor Filemon die net als Onesimus een Christus-volger is, wordt Onesimus een ἀδελφὸν ἀγαπητόν op ieder terrein. En dat heeft consequenties voor de nieuwe apocalyptische reëliteit, maar ook voor de huidige wereldse gang van zaken. Of anders gezegd, de apocalyptische werkelijkheid van Christus heeft ook invloed op de omgang van gelovigen op socio-politieke zaken. Met andere woorden, Filemon kan Onesimus identiteit niet in de ene context anders zien dan in de andere, de twee werkelijkheden kunnen niet van elkaar losgetrokken worden. En waar we al gesteld hebben dat een volledige manumissie van Onesimus onwaarschijnlijk lijkt, wil dat niet zeggen dat zijn status in wereldlijk opzicht onveranderd blijft. Filemon moet Onesimus zien als een geliefde broeder *zowel* in de Heer *als ook* in het vlees. Zowel in de geestelijke als in de aardse reëliteit vindt er transformatie plaats.

²²⁶ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics an Exegetical Syntax of the New Testament ; with Scripture, Subject and Greek Word Indexes* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 668-672 "Correlative Conjunction".

²²⁷ Barth en Blanke, *The letter to Philemon*, 451.

²²⁸ Heinsch, 'Philemon', 483.

Het spreken over een transformatie in twee domeinen, zowel in de nieuwe Christus-sfeer als in de aardse-sfeer wijst daarmee ook naar een apocalyptisch-eschatologische dimensie in Paulus' verzoek aan Filemon. En zoals we hierboven zagen, kan die nieuwe realiteit niet gereduceerd worden tot een geestelijke sfeer, maar heeft hij directe gevolgen voor de sociale werkelijkheid. Het is de Christus-realiteit, die aanbreekt in en door het Christus-gebeuren, die de aardse realiteit voor christenen medebepaalt. Je zou dus kunnen spreken van een nieuw epistemologisch kader voor diegene die Christus volgen. De Christus-realiteit heeft een effect op de aardse realiteit, de tot-slaaf-makende effecten van het aardse worden opgeheven in Christus. En, zoals Martyn stelt, datgene wat de binaire indeling van de kosmos bepaalt, wordt opgeheven. Dat maakt dan ook dat de vleeselijke realiteit, voor Onesimus en Filemon, een andere invulling krijgt door die nieuwe Christus-werkelijkheid. Dat brengt ons bij Campbell's politieke verstaan van Paulus' apocalypatiek.

4.1.4 Apocalyptische politiek

Voor Campbell krijgt de nieuwe apocalyptische werkelijkheid, geïnaugureerd door het Christus-gebeuren, gestalte in de ἐκκλησία als gemeenschap van 'broeders'.²²⁹ Deze ἐκκλησία is volgens Campbell dan ook ethisch en politiek, want de werkelijkheid die zij belichaamt staat niet volkomen los van de huidige aardse werkelijkheid. Vanuit Flm blijkt ook dat het broederschap van de ἐκκλησία gevolgen heeft voor de machtspositie van zowel Filemon als Onesimus. Wanneer Christus als ultieme voorbeeld dient voor de ἐκκλησία dan is, volgens Campbell, relationele menselijkheid belangrijker dan iemands eigen positie, of het leven

²²⁹ Er valt natuurlijk veel voor te zeggen om 'adelfoi' te vertalen als 'broeders en zusters' of 'geliefden' zoals ook Almatine Leene betoogd, maar gezien de context van deze thesis meng ik me (nog) niet in dit debat. Almatine Leene, 'Broeders en zusters', *Met Andere Woorden* 39, nr. 2 (2020): 20-21.

zelf.²³⁰ En die contra-normatieve politieke houding van de ἐκκλησία speelt zich af in het midden van de wereldse politieke werkelijkheid.²³¹ Dat is ook waar de frase καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ naar lijkt te verwijzen. Er kan geen sprake zijn van het lostrekken van de kerkelijke en wereldlijke realiteit wanneer mensen Christus-volgers worden. De gevolgen van de nieuwe invasieve epistemologie, of innerlijke verandering, vinden dan plaats καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

Dat levert echter ook een ambiguïteit op in Paulus, want zoals ook Campbell opmerkt, heeft de wereldse werkelijkheid ook nog steeds invloed op de ἐκκλησία. Voor Flm wordt dit zichtbaar in dat de huidige sociale indeling van de Grieks-Romeinse samenleving nog steeds invloed lijkt te hebben op Onesimus' status van slaaf. Het is immers moeilijk hard te maken dat Paulus in Flm slavernij veroordeelt of Onesimus vrijpleit. Het brengt ons bij de ambiguïteit die het apocalyptisch denken met zich meebrengt; de volledige verwezenlijking van de verwachte Christus-realiteit is (nog) niet aangebroken. De wereld wordt in haar ideale apocalyptische versie wellicht ontdaan van haar sociale binairen, of dichotomieën, die de mens onderdrukken, maar de realiteit laat soms anders zien. En diezelfde ambiguïteit is voelbaar wanneer we de afwezigheid van Onesimus' vrijpleiting in Flm onder ogen komen.

Echter, wanneer de situatie van Onesimus in het licht van de sociale context gehouden wordt, bewerkt deze ambiguïteit misschien wel de hoogst haalbare transformatie. De Vos stelt dat tegen de achtergrond van de Grieks-Romeinse tijd Onesimus er waarschijnlijk erger aan

²³⁰ Campbell, 144-49.

²³¹ Campbell, 146-47.

toe was geweest wanneer hij vrijgelaten werd. Nu had hij als deel van een huishouden toegang tot eerste levensbehoefte, en dat terwijl hij ook nog eens als broeder gezien diende te worden.²³² Toch benadrukt dit opnieuw dat de nieuwe Christus-werkelijkheid de aardse realiteit niet buiten spel zet. En toch, zoals we al zagen, de wereldse “structures cannot remain unchanged”²³³ in het licht van die invasieve apocalyptische werkelijkheid. En dat geldt ook voor de sociale structuur die de hiërarchische binair tussen meester en slaaf, tussen Filemon en Onesimus, in stand houdt.

4.1.5 Van apocalyptische naar prefiguratieve politiek

Vanuit de lezing tot dusverre stel ik dat in Flm diverse apocalyptische thema's aanwezig zijn: (1) dat Flm vanuit apocalyptisch oogpunt vraagt om een opheffen van de sociale dichotomie slaaf/meester (2) dat die opheffing consequenties heeft voor sociale dynamiek tussen Onesimus en Filemon en (3) dat dit gevolgen heeft voor het socio-politieke domein. De vraag blijft echter of en hoe die gevolgen vanuit Flm ook doorgetrokken moeten en kunnen worden naar de hele ἐκκλησία.

Dat Flm in apocalyptisch licht gelezen wordt is belangrijk. Niet alleen omdat die leeswijze recht doet aan de bredere Paulinische theologie, maar ook omdat hij ingaat op kernachtige vragen die het onderzoek naar Flm bezighouden, bijvoorbeeld naar de mate waarin Flm een sociaal-transformatief karakter heeft.²³⁴ Maar wanneer Flm in een breder

²³² Zie, de Vos, ‘Once a Slave, Always a Slave?’

²³³ Martyn, *Galatians*, 573.

²³⁴ Zoals eerder benoemd in de discussie rondom Onesimus' status en het ontbreken van een duidelijk manumissie motief.

apocalyptisch licht gelezen wordt, zoals ik hierboven geprobeerd heb, komt Flm als transformatief uit de doeken. Door uit te gaan van Martyns epistemologische eschatologie, wordt duidelijk hoe Paulus in Flm een ander epistemologisch startpunt wil innemen. In Christus moet de sociale werkelijkheid in een ander licht gezien worden.

Bovendien zou ik willen beargumenteren dat in Flm eenzelfde apocalyptische opheffing van binair plaatsvindt als Martyn ontdekt in de Galatenbrief. Ook hier is *niet langer* sprake van een relatie tussen een meester en slaaf, maar als tussen broeders. De nieuwe *en kurio*-realiteit heft dergelijke tegenstellingen op, binnen en buiten het ἐκκλησία-domein. Vanuit dit apocalyptisch verstaan van Paulus komt zo ook een prefiguratieve dimensie in Paulus teksten in beeld. Want wanneer Paulus' denken geïnformeerd wordt door een denken over een toekomst die anders is dan de huidige stand van zaken, doet de vraag op hoe die nieuwe werkelijkheid tot stand kan komen. Namelijk hoe wordt die apocalyptische werkelijkheid van Flm gerealiseerd?

4.2 Prefiguratieve κοινωνία

Allereerst stellen we ons daarom de vraag in hoeverre de ἐκκλησία iets moet of kan met het verzoek van Paulus aan Filemon. Ergens wordt dat in bovenstaande verondersteld, omdat het apocalyptische verstaan van καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ sociaal politieke gevolgen heeft, in ieder geval voor Onesimus en Filemon. Maar dat de nieuwe omgangsvorm tussen Filemon en Onesimus ook gevolgen heeft voor de ἐκκλησία wordt verder uiteengezet aan de hand van de prefiguratieve lens.

Iemand die het prefiguratieve voortouw in Flm lijkt te nemen is de auteur zelf. Zo geeft Paulus in vers 8 retorisch aan dat hij wellicht gebruik had kunnen maken van zijn autoriteit, maar doet dat niet vanuit de nieuwe omgangsvormen. Hij noemt zichzelf hier broer van Filemon en daarmee—in ieder geval impliciet—ook van Onesimus. Bovendien maakt Paulus in vers 17 duidelijk dat Filemon, die Paulus' *κοινωνόν* is, Onesimus zou moeten ontvangen zoals hij ook Paulus zou hebben ontvangen. Daarmee prefigureert Filemon een nieuwe apocalyptische werkelijkheid waarin, zoals we eerder zagen, bepaalde hiërarchische binairen, zoals die van slaaf/meester, worden opgeheven.

De functie van *κοινωνία* in Flm speelt daarmee ook een belangrijke rol in hoe de apocalyptische werkelijkheid de relatie tussen Onesimus en Filemon transformeert. In vers 6 zien we hoe Filemons *κοινωνία* in het geloof uitwerking moet hebben in het goede in Christus. Het is de inhoud van wat Paulus voor Filemon in gebed brengt (v. 4). Wright zegt hierover dat de inhoud van dat gebed (v. 6) een theologische grondslag legt voor de hele brief.²³⁵ Het kernwoord hier is *κοινωνία* wat verwijst naar de participatie die christenen hebben in het lichaam van Christus. Zo wordt in 1 Kor. 10:16-17 *κοινωνία* gebruikt om te verwijzen naar de participatie in het lichaam van Christus door het avondmaal.²³⁶ Toch wordt de lading van de gebruikelijke vertaling van *κοινωνία* als gemeenschap daar niet helemaal mee gedekt. Het is geen uitwisselen van goederen of een gezellig samenzijn, de christelijke *κοινωνία* van Paulus reikt verder. Volgens Wright is de *κοινωνία* het 'in Christus'-zijn

²³⁵ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 180-181.

²³⁶ Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, onder redactie van Helmut Köster, *Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971), 193; Zie ook, Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2006, 318.

waardoor “Christians not only belong to one another but actually become mutually identified, truly rejoicing with the happy and genuinely weeping with the sad (Rom. 12:15; cf. 1 Cor 12:26; 2 Cor. 11:28-29).”²³⁷ Het gaat dus om een wederkerige deelname in het geloof die zijn uitwerking moet krijgen in παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν, en onder dat goede valt ook het verzoek dat Paulus maakt ten behoeve van Onesimus (zie bijvoorbeeld, vv. 8 en 14).

Estill Jones toont aan dat het de wederzijdse deelname, κοινωνία, aan het geloof is die allereerst gemeenschap met Christus bewerkt, maar ook wederzijds broederschap onder de deelnemers van de ἐκκλησία. Het is Paulus gebed in vers 6 dat deze κοινωνία “may become active and productive.”²³⁸ De uitwerking van die participatie vindt daarmee dus niet alleen plaats tussen het individu en Christus, maar ook “at the horizontal level, with one another as church, and as church in society.”²³⁹ Toch begint het leven in κοινωνία vanuit de participatie en identificatie met de weg van Christus, die een kenotische weg is. Die identificatie met Christus vraagt de gelovigen om op een alternatieve manier te leven en dat heeft effect op de socio-politieke omgeving.²⁴⁰ In het geval van Flm wordt de ἐκκλησία daarmee een contra-beweging die dingen anders doet dan de wereld om hen heen, namelijk een slaaf als broer behandelen.

²³⁷ Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 181.

²³⁸ J. Estill Jones, ‘The Letter to Philemon—An Illustration of Koinonia’, *Review & Expositor* 46, nr. 4 (oktober 1949): 460, <https://doi.org/10.1177/003463734904600402>.

²³⁹ Daniel G. Oprean, ‘Revisiting the Concept of Koinonia Dimensions of Pauline’s Theology of Communion’, in *ConSciens* (Princeton, NJ: Zenodo, 2021), 132, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4542314>.

²⁴⁰ Oprean, 134-36.

In de κοινωνία vindt dus een radicale participatie in het hele lichaam van Christus plaats. Zo kan Paulus in vers 17 zeggen dat die participatie ervoor zorgt dat Filemon Onesimus moet ontvangen als ware hij Paulus zelf. Paulus identificeert zich daar met Onesimus op een manier die gevolgen heeft voor zijn identiteit ten opzichte van Filemon, maar niet alleen Filemon, iedereen die via de κοινωνία deel uitmaakt van het ‘in Christus’-zijn.²⁴¹ Want met de κοινωνία als fundament dat Onesimus en Filemon tot broeders maakt, wordt de brief ook een zaak van de hele ἐκκλησία. Iedereen die participeert in dat ene lichaam in Christus, en daarmee in elkaar, wordt dan door Flm aangesproken. Iemand die zich als κοινωνόν van het geloof ziet, kan zich niet langer onttrekken aan de nieuwe omgangsvorm die het apocalyptisch ‘in Christus’-zijn vereist. Dat brengt ons ook bij het prefiguratieve element van Flm, want daarmee wordt deze getransformeerde relatie een belichaming van die ‘in Christus’-realiteit, of misschien wel beter gezegd, de apocalyptische κοινωνία. De nieuwe sociale realiteit tussen Filemon en Onesimus, die begint vanuit de gemeenschap in Christus, prefigureert dus ook een horizontale werkelijkheid. Een geprefigureerde werkelijkheid die de hele κοινωνία van de ἐκκλησία, slaaf of meester, tot elkaars broeders en zusters maakt.

4.2.1 Filemon en Onesimus als prefiguratieve archetypen voor de ἐκκλησία

Aan de hand van Paulus’ gebruik van κοινωνία beargumenteer ik dus dat Flm een boodschap heeft voor de hele ἐκκλησία die Flm te horen krijgt. Het verzoek dat in Flm ten behoeve van Onesimus gemaakt wordt, spreekt dus de hele gemeenschap aan. Niet alleen Filemon moet Onesimus ontvangen als ware het Paulus zelf, als een geliefde broeder (vv 16-17). In de κοινωνία van het geloof moet Onesimus door de gehele gemeenschap als geliefde

²⁴¹ Het deelnemen aan dezelfde familie is karakteristiek voor de ἐκκλησία. Zie bijvoorbeeld, Pao, *Colossians & Philemon*, 374-76.

broeder gezien worden. Tegen de achtergrond van de Grieks-Romeinse context speelt hier ook de collectivistische cultuur mee. Dat wil zeggen dat wanneer men zich deel weet van een gemeenschap, gedrag en moraliteit niet een individueel gegeven zijn, maar iets wat de gehele Paulinische gemeenschap aangaat.²⁴² Vanuit een hedendaags westers oogpunt kan die getransformeerde relatie wellicht gemakkelijk verstaan worden als verzoek tot individueel moreel gedrag, maar vanuit de collectivistische cultuur is dergelijke opvatting niet mogelijk.

Kernachtig hierin is het morele voorbeeld dat deze nieuwe apocalyptische relatie tussen Onesimus en Filemon stelt. Daarmee kan gesteld worden dat het handelen van Filemon ten opzichte van Onesimus invloed heeft op het handelen van de hele ἐκκλησία. Dat wordt onderstreept in het exordium (vv. 4-7), de aanloop naar Paulus' verzoek, waar Filemon wordt omschreven als degene die de harten van de heiligen, de ἐκκλησία, al heeft verkwikt. Paulus maakt later duidelijk dat Filemon dat opnieuw kan doen door het verzoek omwille van Onesimus in te willigen. Filemons goede daden voor de heiligen behelzen namelijk ook hoe hij met Onesimus omgaat. Ook het verzoek om een nieuwe non-normatieve omgangsvorm aan te gaan, staat in verband met het goede doen aan de κοινωμία en het verfrissen van de ἀγίων (vv. 6-7).²⁴³

Wanneer Onesimus nu ook onderdeel is van de in elkaar participerende gemeenschap, κοινωμία, van de kerk, dan wordt Onesimus evenzeer broeder van Filemon als van ieder ander onderdeel van de ἐκκλησία. Hoe Filemon verzocht wordt Onesimus op te nemen, is daarmee

²⁴² Malina, *The New Testament World*, 63-65.

²⁴³ Zie ook, Jeal, *Exploring Philemon*, 32-33.

ook de manier waarop de ἐκκλησία dat behoort te doen. De getransformeerde relatie tussen meester en slaaf, die verwijst naar de apocalyptische ‘in Christus’-werkelijkheid, dient dus als archetype voor de gehele ἐκκλησία. Daarmee wordt de boodschap van Paulus in Flm ook prefiguratief van aard. Filemons gedrag staat in teken van iets groters dan zijn individuele situatie, namelijk van de apocalyptische werkelijkheid van Christus die de gehele ἐκκλησία betreft.

Daarmee zou gesteld kunnen worden dat de transformatie die de relatie van Filemon en Onesimus prefigureert, ook prefiguratief is in de zin dat het de beoogde eschatologische toekomst voorleeft door de prefiguratieve dichotomie van centrum en marge te bevragen (zie par. 2.2.2). Door de nieuwe verwantschap die Onesimus en Filemon delen staat de centrale notie van het Grieks-Romeins patriarchaat op het spel door marge (slaaf) en centrum (meester) in de christelijke verwantschap (broederschap) gelijk te trekken. Scott Bartchy brengt het opheffen van die dichotomie in Flm als volgt onder woorden: “Paul assumes anti-patriarchal framework in order to harness a vision of the church as a community of siblings.”²⁴⁴ Het is aan Filemon om deze visie voor de kerk, en daarmee de apocalyptische werkelijkheid, voor te leven in zijn nieuwe verhouding tot Onesimus. De relatie tussen Onesimus en Filemon zal dus prefiguratief moeten zijn voor hoe de kerk de nieuwe ‘in Christus’-realiteit uitleeft.

²⁴⁴ Bartchy, ‘Undermining Ancient Patriarchy’, 73.

4.2.2 Prefiguratief opheffen van dichotomieën

Tegelijkertijd brengt het opheffen van deze dichotomie tussen slaaf/meester en centrum/marge, ook een ambiguïteit met zich mee. Want de nieuwe zienswijze van Filemon, en daarmee de hele ἐκκλησία, is nu dat Onesimus meer dan een slaaf, namelijk een geliefde broeder is. En waar Onesimus van slaaf tot broeder wordt, een gelijke—iets wat hem op een centrale plek in de ἐκκλησία zet—is zijn slaaf-zijn waarschijnlijk niet opgeheven. Zoals ik in eerder werk heb beargumenteerd, resulteert dit in meerdere identiteiten die in Onesimus naast elkaar bestaan. Zowel een centrum-identiteit als broeder, als ook een marge-identiteit van een slaaf.²⁴⁵ Het idee van *centrum* en *marge* wordt daarmee in een troebel licht gesteld, ze lopen als het ware door elkaar heen, het *ideaal* wordt uitgeleefd terwijl de *realiteit* wellicht (nog) anders is.

Dat het volledige aanbreken van de apocalyptische werkelijkheid nog niet daar is, wil niet zeggen dat Onesimus als slaaf behandeld blijft worden. En vanuit prefiguratief oogpunt moeten die twee realiteiten van *aanwezigheid/absentie* en *ideaal/realiteit* ook niet tegen elkaar uitgespeeld worden. Onesimus is misschien nog slaaf in de ogen van de wereld (realiteit), tegelijkertijd is hij een geliefde broeder (ideaal). Het prefiguratieve van de ἐκκλησία vertroebelt die scherpe tegenstelling en is als het ware in beweging naar de beoogde toekomst, daarmee is het dus geen statisch duaal gebeuren. Er kan dan ook gesteld worden dat het gemeenschappelijke voorleven van een nieuw ideaal, waarin een slaaf als broer gezien wordt “in the shell of the old,”²⁴⁶ het eschaton anticipeert.

²⁴⁵ Zie, Kok en Swart, ‘A Social Identity Complexity Theory Reading of Philemon’.

²⁴⁶ Industrial Workers of the World, ‘Preamble to the Constitution of the Industrial Workers of the World’.

Het prefiguratieve in Flm werkt dus, zo zou ik willen beargumenteren, tweezijdig. Aan de ene kant dient de nieuwe omgangsvorm tussen Filemon en Onesimus als prefiguratie van de Christus-werkelijkheid voor de ἐκκλησία. En aan de andere kant dient de ἐκκλησία deze omgangsvorm ook over te nemen om gestalte te geven aan die nieuwe realiteit. Of zoals Wright de onderliggende boodschap van Flm treffend samenvat:

Those who have read this letter without seeing the profound, and profoundly revolutionary, theology it contains should ponder the social and cultural earthquake which Paul is attempting to precipitate – or rather, which he believes has already been precipitated by God’s action in the Messiah.²⁴⁷

In de theologie van Paulus, iets wat ook de apocalyptische visie op hem benadrukt, is iets fundamenteel anders aangebroken ‘in Christus’. De ἐκκλησία leeft een werkelijkheid uit die in het licht van de bredere sociale context anders is. En diezelfde apocalyptische theologie wordt weerspiegeld in het verzoek dat Paulus aan Filemon maakt.

Wanneer we dan prospectief naar Flm kijken, zou wellicht gesteld kunnen worden dat het micro-politieke handelen van Filemon en Onesimus in eerste instantie misschien niet de verandering teweegbrengt van Paulus’ apocalyptische ideaal (namelijk, geen onderscheid ‘in Christus’ en dus een volledige opheffing van binair). En gezien de sociale context, zoals ook De Vos beargumenteert, is zo’n volledige opheffing wellicht ook (nog) niet bevorderlijk voor de situatie van Onesimus.²⁴⁸ Echter, vanuit het prefiguratief politieke denken kan Flm dan misschien gezien worden als een poging “to realize a particular form of radical change

²⁴⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 9.

²⁴⁸ Zie, de Vos, ‘Once a Slave, Always a Slave?’

prior to its realization on a grander (and possibly also more durable) scale”²⁴⁹ Dit laat zien hoe het prefiguratieve handelen in Flm vanuit socio-politiek oogpunt gezien ook prospectief van aard is.

4.2.3 Van prefiguratief naar queer

We hebben dus gezien dat er een prefiguratieve opdracht verscholen ligt in Flm voor Filemon om zich op een nieuwe wijze te verhouden tot Onesimus. Een prefiguratie die bewerkt wordt door (1) de gelijkwaardige omgang die de κοινωνία als een in elkaar participerende gemeenschap bewerkt, (2) Filemon en Onesimus die als archetypen het voorbeeld geven voor de gehele kerk om deze nieuwe omgangsvorm aan te nemen. En een prefiguratie waar tegelijkertijd een spanning tussen het ideaal en de realiteit blijft bestaan.

Maar wat is de aard van die geheel andere apocalyptische werkelijkheid die Flm weerspiegelt ten opzichte van de omliggende cultuur? Of in termen van Wright, wat zijn aspecten van die “social and culutral earthquake”²⁵⁰ in Flm? Daarvoor gaan we naar de laatste stap van deze thesis, namelijk de queer lezing. We doen dat onder meer door te kijken welke sociale structuren op welke wijze worden getransformeerd.

4.3 De queer prefiguratie van de apocalyptische realiteit

Tot nu toe is gesteld dat Flm een apocalyptisch karkater heeft in de zin dat de getransformeerde relatie tussen Onesimus en Filemon ontstaat vanuit hun nieuwe apocalyptische realiteit. En dat, via de prefiguratieve politiek, de brief gevolgen heeft voor

²⁴⁹ van de Sande, ‘Prefiguration’, 231.

²⁵⁰ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 9.

hoe de ἐκκλησία deze apocalyptische houding dient aan te nemen en voor te leven. Op die manier kan een andere werkelijkheid, al dan niet door Gods apocalyptisch initiatief, gerealiseerd worden. Ook hebben we gezien hoe die nieuwe werkelijkheid de binaire tegenstellingen die de sociale context achter Flm domineren, bijvoorbeeld rond meester/slaaf, opheft. Het is een antitypische politiek van de ἐκκλησία ten overstaan van de socio-politieke Grieks-Romeinse context. In dit laatste gedeelte wil ik die antitypische socio-politiek die Paulus in zijn apocalyptisch denken voorstelt verdiepen door een queer theoretische benadering van Flm. Met haar focus op onderliggende politieke structuren van macht en de plek van de marge biedt queer-theorie een uitstekende lens om het karakter van de prefiguratieve impact van de ἐκκλησία te verkennen. Bovendien bevraagt ze daarmee ook de stemmen van macht.

4.3.1 Sociale binairen overstegen

De antitypische transformatie van de relatie tussen Filemon en Onesimus heeft gevolgen voor de machtsstructuren die in de Grieks-Romeinse context gelden. Eén van de centrale noties achter de sociale structuur van deze context is het eer/schaamte-mechanisme. Men kon eer behalen, en op die manier stijgen op de sociale ladder, of eer verlies en daarmee schaamte ontvangen, waardoor men ook aan sociaal aanzien verloor. Om als persoon in de oudheid macht te genereren was het nodig eer te verwerven in de publieke sfeer. Door machtsvertoon kon die eer verkregen worden en kon men dus ook stijgen op de sociale ladder, iets wat uitsluitend een mannelijke aangelegenheid was. Voor vrouwen of slaven was sociale mobiliteit eigenlijk niet mogelijk. Die mensen, zwakken in de samenleving, behoorden tot de schaamte-categorie en dienden zich niet in de publieke ruimte te begeven. Deze sociale categorie van schaamte ging samen met het vrouwelijke domein, waar ook slaven toe

behoorden.²⁵¹ Er is dus, in de Grieks-Romeinse context, sprake van een sterk binaire indeling van sociale categorieën, die grotendeels op genderkenmerken was gebaseerd, en zeer bepalend was voor machtsstructuren.²⁵² Diezelfde gegenderde machtsstructuur had ook invloed op de seksuele praktijk. De dominante mannelijke persoon in de seksuele praktijk was degene die penetreerde, terwijl de vrouwelijke, of op andere manier ondergeschikte, persoon ontving. In die rolverdeling ging het niet noodzakelijkerwijs over het biologische geslacht van de betrokken personen, maar om de machtspositie die gekoppeld was aan gender. Mannelijke slaven die tot de mindere, ‘vrouwelijke’ categorie behoorden, konden dus de vrouwelijke ontvangende rol in seks aannemen.²⁵³

Dominante sociale rollen die volgens Butler hun bestaan danken aan een zich herhalend *performen* van gedrag dat hoort bij die rollen, kunnen door een antitypische constitutie bevestigd en veranderd worden.²⁵⁴ Wanneer men met het ‘andere’ in aanraking komt, ontstaat de mogelijkheid tot sociale transformatie, want “sometimes the very unrecognizability of the other brings about a crisis in the norms that govern recognition.”²⁵⁵ Met andere woorden, het dominante kan aan de kaak gesteld worden door alternatieve

²⁵¹ Malina, *The New Testament World*, 50-53.

²⁵² Benjamin H. Dunning, red., *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, Oxford handbooks (New York, NY: Oxford University Press, 2019), 266-69.

²⁵³ Dunning, 574-76.

²⁵⁴ Butler, ‘Performative Acts and Gender Constitution’, 521-22; Judith Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 9-10; 29-33.

²⁵⁵ Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, 24.

‘performances’.²⁵⁶ Zoals eerder beargumenteerd in deze thesis is er in Flm sprake van een alternatieve of contra-normatieve houding ten opzichte van de dominante cultuur in de nieuwe sociale rollen van Filemon en Onesimus.

We zagen al eerder hoe de apocalyptische verbeelding van Paulus sociale binairen opheft en hoe dit ook in Flm het geval is. Ook binnen de queer-theorie worden sociale binairen bevraagd, in het bijzonder die van man/vrouw, mannelijk/vrouwelijk, hetero/homo. Haar doel is niet om een nieuwe binaire structuur op te leggen—die zal namelijk opnieuw in verdrukkende hiërarchie vervallen—maar om diversiteit te omarmen. In feite functioneert de term ‘queer’ als prefiguratief voor de haar voorgestelde werkelijkheid als een waar diversiteit niet langer een hiërarchische indeling veronderstelt.²⁵⁷ Juist door haar ‘transgressie’ van de sociale rollen van meester en slaaf waar, zoals we zagen, gender en seksualiteit ook een rol in spelen, overstijgt Flm ook een bepaalde gegenderde realiteit. Flm vereist een alternatieve performativiteit van de bestaande normatieve rollen. Dat wil zeggen dat de gegenderde meester/slaaf-relatie nu op een andere manier *performed* wordt, door als twee gelijke broeders met elkaar om te gaan. Er wordt daarmee niet alleen een alternatieve sociale werkelijkheid geprefigureerd, maar ook een sociale gegenderde norm gedeconstrueerd. Maar de hierboven genoemde non-hiërarchische queer horizon veronderstelt ook een bepaalde mate van ambiguïteit waar het machtsstructuren betreft. Er is niet langer een duale machtsverhouding, maar veel meer een omarming van diversiteit. Dat betekent dat Onesimus niet ineens van de vrouwelijke, ondergeschikte rol overspringt naar de mannelijke, gezaghebbende rol, maar dat er voor hem een nieuwe situatie ontstaat: een non-binaire situatie waarin hij niet één

²⁵⁶ Butler, 29-33.

²⁵⁷ Zie, Jacek Kornak, ‘Queer as a Political Concept’ (PhD dissertation, Helsinki, University of Helsinki, 2015), 134-36.

specifieke rol vervult, maar als broeder, als persoon, onderdeel mag zijn van de gemeenschap. Datzelfde kan overigens ook gezegd worden over Filemon, die niet langer als hiërarchische meester heerst, maar die ook de non-binaire rol van broeder krijgt.

4.3.2 Sociale ambiguïteit: wie is wie?

Maar is er in Flm wel sprake van dergelijke ambiguïteit? Worden binaire machtsstructuren wel bevraagd? Aan de hand van de huishoudelijke taal die Paulus in Flm gebruikt, onderzoeken we in hoeverre er sprake is van sociale ambiguïteit en welke gevolgen dat heeft voor een queer verstaan van de tekst. In het bijzonder kijken we in dit gedeelte in hoeverre sociale hiërarchische binairen bevraagd worden. Paulus komt bijvoorbeeld tevoorschijn als vader en broer, de meester die Filemon moet dienen (v.13) en de slaaf moet behandeld worden als broer (v.16). De tekst veronderstelt een bepaalde omgang met sociale binairen die op zijn minst als alternatief of ambigu beschouwd kan worden. Het zou erop kunnen wijzen dat er in Flm sprake is van een performativiteit van non-normatieve identiteiten, die zoals we al zagen, Paulus' voorgestelde toekomst prefigureren. Daarmee zou gesteld kunnen worden dat de apocalyptische toekomst, die in het voorbeeld van Filemon en Onesimus, geprefigureerd dient te worden, queer is. En dat geldt enerzijds voor de toekomst die voorgesteld wordt, als ook de wijze waarop die geprefigureerd wordt.

Een belangrijke eigenschap in de taal die Paulus gebruikt om de ἐκκλησία te omschrijven is die huishoudelijke taal. Het Grieks-Romeinse huishouden was zeer patriarchaal ingedeeld. De *pater familias* stond er aan het hoofd en alles in zijn huishouden was aan hem—het waren immers altijd mannen—onderschikt. Daarmee veronderstelt het Grieks-Romeinse huishouden niet alleen hiërarchisch binaire verhoudingen, maar ook één die

medebepaald wordt door gender.²⁵⁸ Dat Paulus huishoudelijke taal gebruikt wil niet zeggen dat de ἐκκλησία in alles conform het sterk binaire patriarchale Griekse huishouden werkt. Wanneer Paulus deze taal bezigt doet hij dat niet op de wijze waarop de dominante Grieks-Romeinse cultuur dat doet. Een kernachtig element van de huishoudelijke taal die Paulus gebruikt in relatie tot de ἐκκλησία is namelijk het spreken van broeders en zusters.²⁵⁹ Dat verwantschap moest niet alleen een bepaalde egalitaire band bewerken, maar moest ook zorgen dat mensen een “deep sense of belonging” hadden in de ἐκκλησία.²⁶⁰ Bovendien schetst deze familiale verwantschapstaal een beeld van een sociaal diverse gemeenschap die toch een bepaalde eenheid kon bewaren. Aspecten als doop en avondmaal konden die eenheid, en een bepaalde mate van gelijkheid, in de sociaal diverse vroege kerk bewaren.²⁶¹

In Flm komt het gebruik van die familiair huishoudelijke taal ook terug en laat iets zien van de ambigue relatie tussen de personen van Paulus, Onesimus en Filemon. Woorden als ‘ἀδελφός’, ‘τέκνου’ en ‘δοῦλον’ wisselen elkaar in de brief af en, zoals verschillende onderzoekers hebben opgemerkt, verwijzen allemaal naar de setting van het Grieks-Romeinse huishouden. Toch verschuift de locus van autoriteit in de specifieke huishoudelijke rollen

²⁵⁸ Zie bijvoorbeeld, Dennis P. Kehoe, ‘Law and Social Formation in the Roman Empire’, in *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, onder redactie van Michael Peachin, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2011), 146-47.

²⁵⁹ Zie bijvoorbeeld Daniel K. Darko, ‘Adopted Siblings in the Household of God: Kinship Lexemes in the Social Identity Construction of Ephesians’, in *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, onder redactie van J. Brian Tucker en Coleman A. Baker (London: Bloomsbury, 2014), 343; Peter Arzt-Grabner, ““Brothers” and “Sisters” in Documentary Papyri and in Early Christianity”, *Rivista Biblica* 50 (2002): 50.

²⁶⁰ Darko, ‘Adopted Siblings in the Household of God: Kinship Lexemes in the Social Identity Construction of Ephesians’, 343.

²⁶¹ Pao, *Colossians & Philemon*, 373-76.

doorheen het argument in Flm. Een verschuiving die allesbehalve een duidelijke binaire machtsstructuur weergeeft.

Te beginnen bij de positie van Filemon, die doorheen de tekst verschillende posities op de sociale ladder van de Grieks-Romeinse huishoudelijke structuur toegewezen krijgt. In het *exordium* lijkt Paulus met name de gelijkheid tussen hem en Filemon te benadrukken, door hem ‘broer’ te noemen. Gezien de functie van het *exordium* in de retoriek om welwillendheid te kweken, is het dan ook niet zo vreemd dat Filemon hier als Paulus’ gelijke gezien wordt. Een belangrijk retorische techniek is om de ontvanger te prijzen en eer toe te schrijven.²⁶² Dat gebeurt ook hier, Filemon, die eerder in de groet aan het begin al ‘ἀδελφός’ [...] τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν genoemd wordt, wordt hier geprezen om wat hij doet (ποιούμενος, v. 4). Dat wordt doorheen het hele *exordium* kracht bijgezet en wellicht het meest expliciet tot uiting gebracht in vers 7, waarin Paulus benadrukt dat niet alleen hij verblijd en bemoedigd wordt door Filemon, maar dat Filemon ook de heiligen opwekt. Het *exordium* wordt toepasselijk afgesloten door Filemon ἀδελφέ te noemen. Een sociale relatie, zoals we eerder zagen, die gelijkheid tussen twee mensen uitdrukt. De toon lijkt gezet, Filemon wordt neergezet als prijzenswaardige man die een gelijkwaardige relatie geniet met Paulus.

In de *probatio* wordt de druk op Filemon langzaam opgevoerd. De *probatio* is in de retoriek de plek waar het centrale verzoek gemaakt wordt. Het is ook hier dat Onesimus, en

²⁶² Marcus Fabius Quintilian en Harold Edgeworth Butler, *Institutio Oratoria*, Loeb Classical Library (London, UK: W. Heinemann, 1921), par. 3.8.6-9; 4.1.7, https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/home.html.

daarmee het specifieke verzoek van Paulus, voor het eerst zijn intrede doet.²⁶³ Ondanks de sterke nadruk op Filemons prijzenswaardige gedrag (vv. 4-7) maakt Paulus hier direct duidelijk dat hij autoriteit (παρρησίαν) heeft om Filemon te bevelen wat het juiste is in deze zaak (v. 8). Waar Filemon en Paulus in het vers ervoor (v. 7) nog de ogenschijnlijk gelijkwaardige relatie van broeders hadden, lijkt die gelijkwaardigheid door Paulus' παρρησίαν nu op het spel te staan. De frase παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν is een ontegenzeggelijk machtsvertoon van Paulus. Zo komt het woord ἐπιτάσσειν maar één keer voor in het Nieuwe Testament en heeft het een sterk militaristische connotatie.²⁶⁴ De nadruk op autoriteit van Paulus past ook binnen de retorische functie van de *probatio*. Quintilius schrijft dat het succes van een betoog kan afhangen van de autoriteit van de spreker.²⁶⁵ Dit maakt duidelijk dat Filemon, die tot nu toe was neergezet als gelijke van Paulus, niet helemaal gelijk is. Paulus heeft in ieder geval beschikking over alle autoriteit bevelen uit de delen aan Filemon. Waar Filemon dus precies staat is niet helemaal duidelijk en dat wordt niet gemakkelijker gemaakt door Paulus' eigen positionering.

4.3.3 Een oude man wordt vader

Dat ook Paulus' positie ambigu is, wordt benadrukt door de wat verwarrende boodschap aan Filemon in verzen 8 en 9. Want waar hij in vers 8 schrijft dat hij 'in Christus'

²⁶³ Zie, Marcus Tullius Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, vertaald door Harry Caplan (Harvard University Press, 1954), 4; Joachim Gnilka, *Der Philipperbrief, Der Philemonbrief*, onder redactie van Alfred Wikenhauser, *Ungekürzte Sonderausg., Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2002), 8. Gnilka laat zien hoe vers 8 de transitie van exordium naar probatio weergeeft.

²⁶⁴ Colin Brown e.a., red., *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1971), 476-77.

²⁶⁵ Quintilian en Butler, *Institutio Oratoria*, 3.8.12.

alle autoriteit heeft om Filemon te bevelen het goede te doen, lijkt hij die positie in het daaropvolgende vers (v. 9) op te geven. Niet alleen door geen beroep te doen op zijn autoriteit, maar ook door zichzelf *πρεσβύτης* te noemen.

Terecht is verwezen naar de mogelijkheid dat *πρεσβύτης* ook kan verwijzen naar een autoritaire positie van Paulus. Ouderdom kon in de oudheid gezien worden als teken van wijsheid en als iets dat gerespecteerd diende te worden.²⁶⁶ In de NBV21 wordt dan ook gekozen *πρεσβύτης* als ‘een man van respectabele leeftijd’ te vertalen. Enerzijds begrijpelijk wanneer teruggedacht wordt aan het vers ervoor waarin Paulus zijn autoriteit laat zien (v. 8). Echter gezien de context van vers 9 waarin Paulus niet alleen die autoriteit naast zich neerlegt, maar waar *πρεσβύτης* gevolgd wordt door *συνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, lijkt Paulus veeleer zijn afhankelijkheid dan machtspositie te benadrukken.²⁶⁷ Verderop wanneer Paulus Filemon vraagt een gastenkamer voor hem voor te bereiden, als ook het feit dat de ekklesia in het huis van Filemon samenkomt, lijkt te spreken van dergelijke afhankelijkheidsrelatie. Die afhankelijkheidsrelatie past in de context van het patroon/client system in de Grieks-Romeinse tijd. Paulus kan hier dus gezien worden als client van Filemon als patroon, waarin ze van elkaars diensten gebruikmaken. Toch is de patroon/client relatie wel een hiërarchische relatie, waarin de client altijd een lagere sociale positie had.²⁶⁸ Met andere woorden Paulus

²⁶⁶ Zie bijvoorbeeld, Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 187-88; Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2006, 327-28.

²⁶⁷ Zie ook, Ronald F. Hock, ‘A Support for His Old Age: Paul’s Plea on Behalf of Onesimus’, in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, onder redactie van L. Michael White, O. Larry Yarbrough, en Wayne Atherton Meeks (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 77-79; Pao, *Colossians & Philemon*, 386; Bruce J. Malina en John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 326; McKnight, *The Letter to Philemon*, 80.

²⁶⁸ Zie, Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1-6.

maakt zichzelf ondergeschikt aan Filemons besluit en stelt zich daarmee afhankelijk van Filemon.

Vanaf vers 10 komt Onesimus voor het eerst ten tonele en komt ook het verzoek dat Paulus aan Filemon wil maken in beeld. Met Onesimus' komst, is er een derde component in de sociale dynamiek van Flm. Het is van meet af aan duidelijk dat als Filemon bij Paulus' groep wil horen, Onesimus daar bijkomt. Nog voor de naam Onesimus aan het einde van vers 10 valt, is hij al ἐμοῦ τέκνου genoemd door Paulus. Het benadrukken van ἐμοῦ τέκνου met ὄν ἐγέννησα versterkt het idee dat Paulus een vaderlijke rol over Onesimus heeft.²⁶⁹ Overigens niet zomaar een kind over wie Paulus als een *pater familias* enkel macht uit te oefenen heeft. Twee verzen later definieert hij de vaderlijke rol die hij over Onesimus heeft door over hem te spreken als ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα (v. 13). Aan de ene kant kan dit vers (evenals vers 17, met een gelijksoortige constructie) verstaan worden als druk die Paulus op Filemon uitoefent. Onesimus, als Paulus' eigen hart, kan namelijk ook gezien worden als een middel waarmee Paulus druk uitoefent op Filemon om te doen wat hij vraagt.²⁷⁰ Toch, valt er ook uit op te maken dat Paulus Onesimus liefheeft, wat ook gevolgen heeft voor Filemon, die eenzelfde liefde ontvangt—zoveel is duidelijk geworden uit de lofzang in het exordium.

In het eerder besproken vers 16, komt de sociale dynamiek tussen de drie op scherp te staan. Waar Paulus zich afhankelijk lijkt te stellen van Filemon, en Onesimus zijn kind noemt,

²⁶⁹ Zie, F. Wilbur Gingrich e.a., *Shorter Lexicon of the Greek New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, z.d.), art. γεννάω; Frederick W. Danker, Walter Bauer, en William Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3rd ed (Chicago: University of Chicago Press, 2000), art. γεννάω.

²⁷⁰ Zie ook, Frilingos, 'For My Child, Onesimus', 100-104; Sung Uk Lim, 'The Otherness of Onesimus: Re-Reading Paul's Letter to Philemon from the Margins', *Theology Today* 73, nr. 3 (2016): 224, <https://doi.org/10.1177/0040573616659340>.

zegt Paulus hier dat Onesimus als geliefde broeder moet worden van Filemon, zowel in het vlees als in de Heer. Dat maakt, zoals we zagen, van Filemon en Onesimus twee gelijken. Maar als Paulus zich tot nu toe heeft opgesteld als vader van Onesimus, dan maakt hij zich in dit vers ook de vader van Filemon. Niet alleen Onesimus, ook Paulus, vormt op deze manier een bedreiging voor Filemons status als *pater familias* (bijv., v. 2). Deze positie moet niet onderschat worden, want de “constitutive element of Roman society overall was the dominant position of the *pater familias* (the father of the family).”²⁷¹ In de Grieks-Romeinse sociale context was het zo dat alles wat onder het huishouden van de *pater familias* viel ook zijn bezit maakte, ook wel *patria potestas* genoemd. De notie van *patria potestas* was bepalend voor hoe mensen zich tot elkaar, maar vooral ook tot bezit verhielden. Omdat alles in het huishouden onder het bezit van de *pater familias* viel, had hij ook juridisch gezien het recht te doen met zijn bezit wat hij wilde, ook als dat zijn eigen kinderen waren.²⁷²

Waar Filemon, als *pater familias*, regie voerde over zijn gehele huishouden, inclusief vrouw, kinderen, slaven, dieren en materieel eigendom, lijkt er iets in deze sociale structuur te veranderen met deze statusverandering. Niet alleen omdat Filemon, zoals ik eerder beargumenteerde, in het domein van menselijke relaties, ἐν σαρκί, dat wil zeggen binnen de sociale structuur van het Grieks-Romeinse huishouden, als Onesimus' broer moet worden. Maar ook omdat Filemon in deze brief niet langer als de exclusieve *patria potestas* wordt

²⁷¹ Leonhard Schumacher, ‘Slaves in Roman Society’, in *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, onder redactie van Michael Peachin (Oxford: Oxford University Press, 2011), 592, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195188004.013.0028>. Op basis van de differentiatie tussen *patria potestas* en *dominica potestas*, waarmee alleen de macht van een *pater familias* over zijn slaven behouden wordt na diens dood en niet over zijn familieleden, valt een goed argument te maken voor de manumissie van Onesimus. Echter, gezien het doel van deze thesis, moet dit argument voor een ander moment bewaard worden.

²⁷² Zie, Dennis P. Kehoe, ‘Law and Social Formation in the Roman Empire’, in *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, onder redactie van Michael Peachin, Oxford Handbooks (Oxford: Oxford University Press, 2011), 146-47.

neergezet. Als er iemand is die daar wel aanspraak op zou kunnen maken is dat nu Paulus die zichzelf impliciet tot vader van Onesimus en daarmee ook Filemon maakt. Hij plaatst zich in de rol van *pater familias* binnen het nieuwe huishouden van de ἐκκλησία.²⁷³ En binnen dat nieuwe huishouden lijkt Paulus nu, als *pater familias*, de autoriteit te hebben (v. 8, v. 19). Toch is er ook iets aan dat nieuwe huishouden waardoor ook Paulus' rol als *pater familias* niet conform de sociale regels van de Grieks-Romeinse wereld verloopt.

4.3.4 Plaatsvervangende vader

Ook in de *probatio* (8-16) is niet alles wat het lijkt. In de *preoratio* (vv. 17-22), waar het argument nog een laatste keer kracht bijgezet wordt, worden de rollen opnieuw in een ander licht gesteld.²⁷⁴ Waar Paulus vanuit de *probatio* misschien tot vader van Onesimus, en via Onesimus ook van Filemon gezien wordt, lijkt het Paulus ook in de rol van vader niet (slechts) om machtsvertoon te doen. Dat wordt in vers 17 direct ingeluid als Paulus erop wijst dat wanneer Filemon κοινῶνόν heeft met Paulus, Onesimus moet worden ontvangen alsof hij Paulus zelf was. In dit vers wordt misschien nog wel explicieter duidelijk dat de status van Onesimus verandert van slaaf naar iemand die gelijk getrokken wordt met één van de leiders van de ἐκκλησία. Onesimus is niet alleen gelijkgetrokken aan zijn voormalig meester, Filemon, nu ook aan Paulus. En door zichzelf op gelijke hoogte te stellen met de voormalig

²⁷³ Zie ook, Frilingos, 'For My Child, Onesimus'; En, Joel White, 'Philemon, Game Theory and the Reconfiguration of Household Relationships', *European Journal of Theology* 26, nr. 1 (2017): 32-42.

²⁷⁴ Over de functie van de *preoratio* zie, Aristotle en Robert C. Bartlett, *Aristotle's Art of Rhetoric* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2019), 3.19.

slaaf, dwingt Paulus Filemon die sociale dynamiek ook te herzien. Dat is, als Filemon de relatie die hij met Paulus heeft niet op het spel wil zetten.²⁷⁵

Aan het einde van de *preoratio* zet Paulus zijn betoog kracht bij als hij zegt dat als Onesimus Filemon iets verschuldigd is, hij het zelf zal betalen (v. 18). Opnieuw plaatst hij zichzelf op gelijke hoogte met Onesimus, meer nog, hij neemt hier een plaatsvervangende rol in. Maar ook dit betekent niet dat Filemon de sociale dynamiek tussen de drie wint, want opnieuw stelt Paulus dat welke prijs er ook betaald moet worden, Filemon zijn eigen leven verschuldigd is aan Paulus. Ook hierin is Filemon aan Onesimus gelijk, welke schuld er ook te betalen viel, Paulus staat ogenschijnlijk voor beiden garant. Dat niet alleen, omdat Paulus over Filemons schuld spreekt in termen van overleving, *σεαυτόν μοι προσοφείλεις*, wordt Paulus, anders dan aan het begin van de brief, nu de patroon van Filemon. Een rol die, tegen de achtergrond van de Grieks-Romeinse context, een vaderlijke invulling kreeg.²⁷⁶ Deze wederzijdse schuld kan als onderdeel van het deelnemen aan de *κοινωνία* gezien worden.²⁷⁷

De *preoratio* wordt beëindigd in vers 20 waar Paulus terugkeert naar de term *ἀδελφέ* waar hij zijn betoog mee begon (v. 7). Die ‘titel’ wordt gevolgd door een dubbele verwijzing naar Christus, *ἐν κυρίῳ* en *ἐν Χριστῷ*. Gerber en Barclay merken hier op dat de enige aan wie de titel *kyrios* is voorbehouden, Christus is.²⁷⁸ Christus wordt in Flm als enige *kyrios*

²⁷⁵ Zie, Ben Witherington III, *The letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: a Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co, 2007), 83-85.

²⁷⁶ Zie, Jo-Ann Shelton, *As the Romans did: a Sourcebook in Roman Social History*, 2nd ed (New York, NY: Oxford University Press, 1998), 11-12.

²⁷⁷ Zie ook Wright die stelt dat de *koinonia* ook implicaties heeft voor het deelnemen aan elkaars schulden en bezit. Wright, *TNTC: Colossians and Philemon*, 181-82.

²⁷⁸ Zie, C. Gerber, ‘Onesimus, der Nützliche. Sklaverei in der Welt des Paulus’, in *La lettre à Philemon et l’ecclésiologie paulinienne/Philemon and Pauline Ecclesiology*, onder redactie van D. Marguerat, Colloquium

genoemd wordt (en wel vijf keer: vv. 3, 5, 16, 20 en 25) en niet Filemon, aan wie die titel ten overstaan van Onesimus in de Grieks-Romeinse context wellicht meer toekwam. Waar Paulus wellicht ambigu is over zijn eigen positie, is hij dat niet over Christus. Onesimus dient een nieuwe *kyrios*, onder wiens gezag ook Filemon en Paulus staan. En in dat nieuwe huishouden gelden andere sociale omgangsvormen. Met andere woorden, de nieuwe realiteit die is aangebroken ‘in Christus’ geldt hier, die maakt dat Paulus en Filemon broers zijn, maar meer nog, dat nu ook Onesimus als deel van de κοινωμία ook deelneemt aan die relatie. Het is duidelijk dat iedere aanspraak die Filemon had kunnen maken op zijn sociale status vervallen blijkt in de context van de ἐκκλησία waar een andere realiteit geldt dan in de *wereld*.

4.3.5 Een queer huishouden?

Wat zegt dit over de nieuwe apocalyptische werkelijkheid die ‘in Christus’ is aangebroken? Allereerst, maken we uit bovenstaande opnieuw op, dat het aanbreken daarvan gevolgen heeft voor de sociale werkelijkheid van de Christus-volgers. En ten tweede dat die nieuwe werkelijkheid de strikte sociale machtsverhoudingen van de destijds dominante cultuur in een ambigu daglicht stelt.²⁷⁹ Binnen de sociale werkelijkheid van de ἐκκλησία maakt de leider geen gebruik van hun autoriteit, maar van de liefde (vv. 8-9). En positioneert deze leider zich, in een publiek gelezen tekst, als zwak en afhankelijk. De dominante regels van eer en schaamte lijken in apocalyptisch licht omgedraaid te worden. Wat schaamtevol is

Oecumenicum Paulinum 22 (Leuven: Peeters, 2016), 104; John M. G. Barclay, ‘KOINΩNIA and the social dynamics of the Letter to Philemon’, 162-63.

²⁷⁹ Ik noem hier bewust ambigu ook omdat niet volstrekt duidelijk wordt dat Paulus bepaalde sociale structuren loslaat of bestaande structuren in een ander licht stelt. Zie ook, Karl Olav Sandnes, ‘Equality within Patriarchal Structures: Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family’, in *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, onder redactie van Halvor Moxnes (London: Routledge, 1997), 150-65.

in de wereld is dat niet in de ἐκκλησία. Een slaaf kan een broer worden en een leider tot oude afhankelijke man. Tegelijkertijd krijgt diezelfde ‘oude man’ ook een vaderlijke rol, en lijkt zelfs autoritaire patroon, ten opzichte van de Filemon en Onesimus, die nu broers zijn.

Paulus’ status in Flm blijft ambigu.

Voor de lezer zal wellicht nog niet meteen duidelijk zijn waarom de ambiguïteit van status en de verschuiving van sociale rollen tussen onze drie hoofdpersonages onder een queer lezing valt. Maar wat opvalt aan de rol van ambiguïteit in Flm is dat Paulus die lijkt in te zetten om gelijkheid te waarborgen. Hij stelt zichzelf alleen en impliciet op boven Filemon (cf. v. 8, 16 en 19) met als doel ervoor te zorgen dat Filemon Onesimus als ἀδελφὸν ἀγαπητόν ontvangt. Je zou dus kunnen zeggen dat Paulus’ ambiguïteit hier de deconstructie van de binaire machtsstructuur van meester/slaaf dient. Dat maakt deze lezing passend binnen de apocalyptische en prefiguratieve strategie zoals deze thesis uiteenzet, maar niet noodzakelijkerwijs ook queer. Zoals ook hierboven benoemd, valt Paulus’ eigen positionering tegen de Grieks-Romeinse achtergrond als schaamtevol te categoriseren. Schaamte is het tegenovergestelde van het hoogst haalbare doel in de oudheid, namelijk het vergaren van eer. Het is die sociale binair die ten grondslag ligt aan de sociale structuur van de Grieks-Romeinse cultuur. Het zijn de kernwaarden die iemands gedrag, identiteitskeuzes en sociale relaties bepalen.²⁸⁰ Eer viel te behalen wanneer men op de juiste wijze omging met

²⁸⁰ John J. Pilch en Bruce J. Malina, red., *Handbook of Biblical Social Values*, Third edition, Matrix: The Bible in Mediterranean Context 10 (Eugene, OR: Cascade Books, 2016), 89.

anderen.²⁸¹ Schaamte was dus het tegenovergestelde van eer, en per definitie negatief. Het werd altijd met het vrouwelijke geassocieerd, met zwakte en lafheid.²⁸²

Een slaaf is daarmee, gezien diens sociale positie, altijd vrouwelijk. Jennifer Glancy merkt op dat “Problems emanating from the sexual and gender-specific use of slaves are central to the understanding of slavery in the early Christian era.”²⁸³ Bovendien werden slaven gezien als lichamen die, als onderdeel van inventarislijsten, gebruikt konden worden naar believen van hun meesters. Dit resulteert in een gebrek aan controle over hun lichamen, dus ook seksueel. De lichamelijke kenmerken van slaven waren daarmee ook vrouwelijk. Van vrouwen wordt in de oudheid gezegd dat ze bijvoorbeeld niet in staat zijn te beheersen wat er met hun lichaam gebeurt, wat er binnenkomt of uitgaat.²⁸⁴ Dat ook een mannelijk slaaf als niet-mannelijk gezien werd, wordt onderstreept door het gegeven dat een mannelijke slaaf altijd de status van ‘jongen’ (ofwel, *pais*) kreeg. Daarmee werd een slaaf nooit toegelaten tot de categorie van mannelijkheid.²⁸⁵

Dat had ook gevolgen voor iemands seksuele positie in de maatschappij. Degene met het meeste aanzien, die dus de meest eervolle positie had, was dus het meest mannelijk en

²⁸¹ Zie, Malina, *The New Testament World*, 29.

²⁸² Malina, 50-52.

²⁸³ Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 1st Fortress Press ed (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 9.

²⁸⁴ Zie Candida R. Moss, ‘The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34’, *Journal of Biblical Literature* 129, nr. 3 (2010): 507-19 Moss geeft een overzicht van hoe er in de oudheid naar lichamen op basis van gender gekeken werd. Zie ook, Dale B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

²⁸⁵ Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 24.

nam dan ook de penetrerende rol aan in seksuele praktijken. Met als gevolg dat degene met minder aanzien, en dus met de schaamtevollere positie, gepenetreerd werd. Daarbij hadden slaveneigenaren “unrestricted sexual access to their slaves”²⁸⁶ met als gevolg dat “the bodies of slaves were vulnerable to abuse and penetration.”²⁸⁷ Die penetratie gold overigens niet alleen voor slaven die biologisch gezien tot het mannelijk geslacht behoorde zowel “female and male slaves were available for their owner’s pleasure.”²⁸⁸

Het is moeilijk hard te maken dat ook Onesimus op een seksuele manier gebruikt werd door Filemon.²⁸⁹ Toch was het lichaam van Onesimus, als slaaf, niet zijn eigen lichaam. Over alles wat er met hem gebeurde kon Filemon, als zijn meester, kiezen wat te doen. Een slaaf wordt daarmee ook per definitie buitengesloten van de meest belangrijke waarde van de Grieks-Romeinse cultuur, eer. Er wordt een slaaf in deze maatschappij dan ook geen enkele vorm van persoonlijke waarde toegekent.²⁹⁰ De positieverandering die Onesimus ondergaat in Flm, van slaaf zonder zeggenschap of waarde, naar broeder en dus gelijke van zijn meester, zet de dominante machtsstructuur daarmee op scherp. Deze nieuwe positie zet de sociale binaire indeling, die deels gedomineerd wordt door onderliggende seksuele en gendernormen, onder druk. Waar Onesimus tegen de sociale achtergrond wellicht als zwak en vrouwelijk

²⁸⁶ Glancy, 9.

²⁸⁷ Glancy, 12.

²⁸⁸ Glancy, 21.

²⁸⁹ Joseph A. Marchal, ‘The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul’s Letter to Philemon’, *Journal of Biblical Literature* 130, nr. 4 (2011): 749-70. Marchal maakt een begin door ook de seksuele context van slavernij in de oudheid mee te nemen in zijn analyse van Filemon, maar ook zonder definitieve conclusie over Onesimus’ seksuele status.

²⁹⁰ Glancy, *Slavery in Early Christianity*, 27-28.

gezien werd en Filemon als dominant en mannelijk, geldt dat nu niet langer. Deze sociale norm wordt door Paulus bevraagd door zijn ambigue, of speelse, omgang met sociale omgangsvormen. Als een geliefde broeder is Onesimus gelijk(er) aan zijn meester en daarmee verandert ook zijn gegenderde status. Dat wil echter niet zeggen dat het dominante Grieks-Romeinse mannelijke de nieuwe norm wordt voor Onesimus, want ook voor Filemon geldt dat zijn gegenderde situatie verandert. Omdat hij nu als broer van zijn slaaf moet worden, ook in de publieke context zoals ik heb betoogd, verandert ook zijn publieke mannelijke aanzien. Zijn dominante mannelijke positie zal in de ogen van zijn tijdgenoten afzakken door Onesimus als gelijke te behandelen.

Dat Paulus ook ambigu is over zijn eigen positie, maakt hem impliciet ook ambigu over wat mannelijk en vrouwelijk is. Paulus' rol van vader loopt in Flm door elkaar met die van een afhankelijke en zwakke positie, van oude man in een gevangenis. Iemand die vol *pathos* over een van de laagste sociale posities van de oudheid spreekt, een slaaf. De ambiguïteit van Paulus kan dus gezien worden als performatieve handeling ten opzichte van dominante sociale verhoudingen. Een performativiteit die overgenomen moet worden door (1) Filemon en Onesimus en (2) de hele ἐκκλησία als prefiguratie van de nieuwe werkelijkheid 'in Christus'. Met andere woorden de apocalyptische realiteit die Onesimus en Filemon dienen te prefigureren kan als queer gezien worden ten aanzien van de seksuele en gegenderde normen achter de slaaf/meester binair.

Conclusie

Een queer lezing als hierboven illustreert de potentie die de apocalyptische ἐκκλησία heeft om een andere toekomst te belichamen. Een toekomst die bovendien hiërarchische sociale binairen weet te deconstrueren en daarmee dus ook inclusief is. Via de apocalyptiek en prefiguratieve politiek liet deze lezing zien hoe Flm tot een inclusieve prefiguratieve opdracht kan komen voor, allereerst, Filemon en, ten tweede, de bredere ἐκκλησία, in synchroon verband als mogelijk ook in diachroon verband.²⁹¹

Het brengt ons bij een voorzichtige conclusie. Deze thesis stelde zich als doel via een drievoudige hermeneutische bril te verkennen (1) welke toekomstige realiteit Paulus verwacht, (2) hoe deze realiteit gerealiseerd dient te worden en (3) of de realisatie van die toekomst als contra-normatief, en daarmee mogelijk als queer, getypeerd kon worden. Vanuit de apocalyptische lezing van Flm bleek dat Paulus' opheffen van de sociale binaire slaaf/meester verwijst naar een apocalyptische discontinuïteit ten opzichte van de normatieve Grieks-Romeinse samenleving. De tegenstellende binaire is *niet langer*, maar een nieuwe apocalyptische categorie van het broederschap geldt in de ἐκκλησία. Een apocalyptische categorie die bovendien niet alleen geldt voor een geestelijk aspect, maar ook voor het publieke domein. Daarmee speelt de apocalyptische discontinuïteit zich af te midden van de publieke en daarmee socio-politieke dimensie.

Aan de hand van het κοινωμία begrip in Flm hebben we gezien hoe de realisatie van die apocalyptische werkelijkheid als prefiguratief politiek gezien kan worden. Filemon kan als

²⁹¹ Wat betreft de diachrone kerk behoeft deze conclusie nog een hermeneutische stap die gezien de omvang en het doel van deze thesis niet gezet is.

een prefiguratieve actor gezien worden wiens handelen in prospectieve zin een andere toekomst voor Onesimus bewerkt. Een toekomst die niet alleen voor Filemon en Onesimus contra-normatief is, maar die door de gehele ἐκκλησία uitgeleefd dient te worden als prefiguratie van de non-binaire bevrijdende apocalyptische ‘in Christus’-werkelijkheid.

Tot slot kan die prefiguratie van de contra-normatieve apocalyptische werkelijkheid gezien worden als queer doordat ze niet een ander hiërarchische sociale structuur implementeert, maar in ambiguïteit diversiteit lijkt te omarmen. Het is niet de dominante top van de hiërarchie die in het centrum staat, maar ook de zwakke, een slaaf, wordt als gelijkwaardig persoon participierend deel in het geheel van de κοινωμία. Er is *niet langer* een gemeenschap gebaseerd op (gegenderde) binaire tegenstellingen, maar een ambigu geheel waar slaaf en meester naast elkaar staan als broeders. Misschien wordt de werkelijkheid niet volledig ongedaan gemaakt, maar binnen zowel het apocalyptisch, prefiguratieve als ook het queer denken is dat niet het doel van verandering. Verandering vindt immers altijd plaats binnen de ‘shell’ van de huidige wereld en *resistance* daartegen bestaat alleen in relatie tot die wereldse werkelijkheid. Dat wil niet zeggen dat verandering niet mogelijk is, maar wel dat de spanning tussen het ‘al wel - nog niet’ blijft bestaan. De machten in het ‘nog niet’ worden echter wel degelijk bevraagd en bekritiseerd door het ‘al wel’. Toch brengt deze spanning ons wellicht ook bij een tekortkoming van deze benadering.

Want waar de apocalyptische basis voor deze lezing zowel rekening houdt met Paulus’ bredere theologie als ook recht wil doen aan de contextuele realiteit van de vroege kerk, ontstaat het risico dat er een té utopisch beeld ontstaat. Een apocalyptische benadering van Paulus houdt namelijk maar beperkt rekening met wat in wezen werkelijk geprefigureerd wordt (al wel) en wat nog geen realiteit is (nog niet). Daarmee bedoel ik dat er onmogelijk te

achterhalen is in hoeverre er voor Onesimus daadwerkelijk een nieuwe realiteit aanbrak, of dat er in feite niets veranderde. Een belangrijke reden dit te noemen is dat de kerk in de eerste periode na Paulus—en ook in latere perioden—vrij snel en gemakkelijk slavernij omarmde.²⁹²

Wellicht is er ook daarom wel iets te zeggen voor een directe queer lezing van Flm. Het voordeel van zo'n lezing is dat er van meet af aan een kritische blik op de stemmen van macht kan plaatsvinden. Waar Paulus nu vanuit de apocalyptische en prefiguratieve lenzen als performatieve en transformatieve actor in beeld komt, kan vanuit een enkel queer perspectief ook zijn autoriteit kritisch bevraagd worden. Een queer lezing veronderstelt namelijk een kritisch tegenover. De ambiguïteit van Flm biedt mogelijkheden de potentie van de vroegchristelijke kerk te zien, maar het mag er niet toe leiden dat wat krom is recht gepraat wordt. Onesimus blijft, naar alle waarschijnlijkheid, een slaaf en er zijn geen garanties noch later bewijs die erop wijzen dat die potentie waargemaakt is. Het tegendeel lijkt eerder het geval wanneer latere bronnen over slavernij en christendom in ogenschouw genomen worden. Voor veel andere mensen, in een gelijksoortige positie als Onesimus, is er dus wellicht niets of weinig veranderd.

Vanuit onze lezing is dus wel degelijk sprake van potentie (al wel), dat is het goede nieuws dat deze lezing ons te brengen heeft. Maar een kritisch element ontbreekt, deze lezing is gekleurd door een wit en westerse zienswijze, en veel minder door de realiteit waarin de minstbedeelden vooral het 'nog niet' ervaren. De potentie is er misschien in Paulus 'al wel', maar de realiteit wordt 'nog niet' ten volle waargemaakt. Deze spanning moet overeind

²⁹² Zo laat Tolmie zien hoe Onesimus door kerkvaders al als slecht werd afgeschilderd, ook om tegemoet te komen aan de slaveneigenaren in de kerk. Tolmie, 'How Onesimus was Heard - Eventually', 102-5.

blijven staan wanneer we recht willen doen aan de stem van degene die zelf niet aan het woord komt, Onesimus zelf.

Het laat ook de beperking zien van deze experimentele lezing waarbij maar één Paulinische tekst aanbod kwam. Desondanks is het te kort door de bocht te stellen dat deze lezing geen vruchten heeft afgeworpen. In tegendeel, deze benadering laat de bevrijdende *potentie* zien van Paulinische teksten zien in het licht van de apocalyptische theologie van Paulus. Met een bewuste nadruk op het woord ‘potentie’, omdat zij zoals de geschiedenis getuigt, lang niet altijd waargemaakt wordt.

En toch—er volgt in christelijke discoursen immers dikwijls een ‘en toch’—waar wellicht de neiging bestaat te utopisch naar Paulinische teksten te kijken vanuit deze brede benadering, bestaat ook het risico om Paulus te veel in een verdomhoekje te stoppen wanneer de kritische queer lezing los komt te staan van de bredere Paulinische theologische en sociale context. Toch wijst bovenstaande kritiek er wel op dat deze lezing, waarbij maar één en bovendien korte tekst van Paulus aanbod kwam, ook tekortdoet aan die breedte.²⁹³ Vanuit dergelijk breder verstaan van de tekst kan een queer transformatief perspectief aanbod komen—een perspectief wat in de vroege kerk wellicht (nog) niet geïmplementeerd *kon* worden. Ook in de interpretatiegeschiedenis van Paulus, in ieder geval van Flm, blijkt namelijk eenzelfde soort spanning als die het apocalyptisch, prefiguratief en queer denken in zich heeft; de realisatie van de beoogde toekomst blijft altijd op gespannen voet met een realiteit die dat (nog) niet waar kan maken. Maar de apocalyptisch transformatieve *potentie* van Paulus geeft wel hoop dat de ἐκκλησία er op een dag toe komt een queer toekomst te prefigureren.

²⁹³ Voor verder onderzoek kan gedacht worden aan Paulinische teksten met een ander karakter, die dus ook een breder beeld van de vroege kerk weergeven.

Bibliografie

Adamczyk, Amy. *Cross-national Public Opinion about Homosexuality: Examining Attitudes across the Globe*. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

Anderson, Herbert, red. *The Family Handbook*. 1st ed. The Family, Religion, and Culture. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.

Aristotle, en Robert C. Bartlett. *Aristotle's Art of Rhetoric*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2019.

Armour, Ellen T. 'Queer Bibles, Queer Scriptures? An Introductory Response'. In *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, onder redactie van Teresa J. Hornsby en Ken Stone, 1-8. Society of Biblical Literature. Semeia studies, v. 67. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Atlanta, 2011.

Arzt-Grabner, Peter. "'Brothers" and "Sisters" in Documentary Papyri and in Early Christianity'. *Rivista Biblica* 50 (2002): 185-204.

———. 'Onesimus erro. Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes'. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 2004, 131-43.

Auerbach, Erich. 'Figura (1938)'. In *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, onder redactie van James I. Porter, vertaald door Jane O. Newman, 65-113. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

Augustine. *The City of God*. Onder redactie van Philip Schaff. Vertaald door Marcus Dods. Vol. 2. Nicene and Post-Nicene Fathers 1. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887. <https://www.newadvent.org/fathers/120115.htm>.

Bailey, Derrick Sherwin. *Homosexuality and the Western Christian tradition*. London: Longmans, Green and Co, 1955.

Baker, Coleman A. 'Social Identity Theory and Biblical Interpretation'. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 42, nr. 3 (2012): 129-38.

Barclay, John M. G. 'KOINΩNIA and the social dynamics of the Letter to Philemon'. In *La lettre à Philemon et l'ecclésiologie paulinienne/Philemon and Pauline Ecclesiology*, onder redactie van D. Marguerat. Colloquium Oecumenicum Paulinum 22. Leuven: Peeters, 2016.

———. 'Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership'. *New Testament Studies* 37, nr. 2 (1991): 161-86.

Bartchy, S. Scott. 'Undermining Ancient Patriarchy: The Apostle Paul's Vision of a Society of Siblings'. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 29, nr. 2 (1999): 68-78.

Barth, Markus, en Helmut Blanke. *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*. The Eerdmans critical commentary. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub, 2000.

Barton, Bruce B., en Philip Wesley Comfort. *Philippians, Colossians, Philemon*. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1995.

Beker, Johan Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980.

———. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. 5. [print.]. Philadelphia, PA: Fortress Pr, 1992.

———. *Paul's Apocalyptic Gospel: the Coming Triumph of God*. Philadelphia, PA:

Fortress Press, 1982.

Berg, Mariecke van den. 'Ondertussen in de schuilhut. Een queer theologie van het thuiskomen.' Inaugurele Rede, Radboud Universiteit, Nijmegen, 2021.

https://catharinahalkesfonds.nl/wp-content/uploads/2021/12/Oratie_Mariecke_van_den_Berg.pdf.

Blackwell, Ben C., John K. Goodrich, en Jason Maston. *Paul and the Apocalyptic Imagination*. Minneapolis, MN: Fortress press, 2016.

Boggs, Carl. 'Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control'. *Radical America* 11 (1977).

Brawley, Robert L. *Luke: A Social Identity Commentary*. T&T Clark Social Identity Commentaries on the New Testament. London: Bloomsbury, T&T Clark, 2020.

Brown, Alexandra. 'Creation, Gender, and Identity in (New) Cosmic Perspective: 1 Corinthians 11:2-16'. In *The Unrelenting God: God's Action in Scripture: Essays in Honor of Beverly Roberts Gaventa*, onder redactie van Beverly Roberts Gaventa en David J. Downs. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

Brown, Alexandra R. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic World in 1 Corinthians*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.

Brown, Colin, Coenen Lothar, Erich Beyreuther, en Hans Bietenhard, red. *The New International Dictionary of the New Testament Theology*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1971.

Bruce, Frederick Fyvie. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2008.

Bultmann, Rudolf. 'New Testament and Mythology'. In *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, onder redactie van Hans Werner Bartsch. New York, NY: Harper & Row, 1961.

———. *Theology of the New Testament*. Vertaald door Kendrick Grobel. Vol. 1. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1951.

Burke, Trevor. *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians*. London: Bloomsbury Publishing, 2003.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge classics. New York, NY: Routledge, 2006.

———. *Giving an Account of Oneself*. 1st ed. New York, NY: Fordham University Press, 2005.

———. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

———. 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory'. *Theatre Journal* 40, nr. 4 (1988): 519.

Callahan, Allen Dwight. 'Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum'. *Harvard Theological Review* 86, nr. 4 (1993): 357-76.

Campbell, Douglas A. 'Paul's Apocalyptic Politics'. *Pro Ecclesia* 22, nr. 2 (2013): 129-52.

Campbell, William S. *Paul and the Creation of Christian Identity*. T & T Clark biblical studies. London; New York, NY: T & T Clark, 2008.

Chiakulas, Christian. *The Carpenter's Son: a Proletarian Reconstruction of Jesus of Nazareth*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2019.

Church, F. Forrester. 'Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon'. *The Harvard Theological Review* 71, nr. 1/2 (1978).

Cicero, Marcus Tullius. *Rhetorica ad Herennium*. Vertaald door Harry Caplan. Harvard University Press, 1954.

Collier, Andrew. *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to their Reconciliation*. New York, NY: Routledge, 2001.

Comfort, Philip Wesley, Harold W. Hoehner, Peter H. Davids, en Philip W. Comfort, red. *Cornerstone Biblical Commentary: Ephesians, Philippians, 1-2 Thessalonians, Colossians, Philemon*. Vol. 16. Tyndale Cornerstone Biblical Commentary. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2005.

Craffert, Pieter F. 'Relationships between Social-Scientific, Literary, and Rhetorical Interpretation of Texts'. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 26, nr. 1 (1996): 45-55. <https://doi.org/10.1177/014610799602600105>.

Dabbs. 'Paul's use of Rhetoric in Philemon: Background and Structure'. Harding University Graduate School of Religion, 2003.

Danker, Frederick W., Walter Bauer, en William Arndt. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

Darko, Daniel K. 'Adopted Siblings in the Household of God: Kinship Lexemes in the Social Identity Construction of Ephesians'. In *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, onder redactie van J. Brian Tucker en Coleman A. Baker. London: Bloomsbury, 2014.

Davies, J. P., en John M. G. Barclay. *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*. Cascade library of Pauline studies. Eugene, OR: Cascade Books, 2022.

De Boer, Martinus C. 'Apocalyptic as God's Eschatological Activity in Paul's Theology'. In *Paul and the Apocalyptic Imagination*, onder redactie van Ben C. Blackwell, John K. Goodrich, en Jason Maston. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2016.

Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Vertaald door Samuel Weber. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

Derrida, Jacques, en Alan Bass. *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester Press Limited, 1982.

DeYoung, Kevin. *What does the Bible really Teach about Homosexuality?* Wheaton, IL: Crossway, 2015.

Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2006.

Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Wm. B Eerdmans Publishing Co., 2014.

Dunning, Benjamin H., red. *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*. Oxford handbooks. New York, NY: Oxford University Press, 2019.

Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. 2nd Vintage Books ed. New York, NY: Vintage Books, 1995.

———. 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom'. In *The Final Foucault*, onder redactie van James William Bernauer en David M. Rasmussen, The MIT Press. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

———. *The History of Sexuality*. 1st Vintage Books ed. New York, NY: Vintage Books, 1988.

Frilingos, Chris. "'For My Child, Onesimus": Paul and Domestic Power in Philemon'.

Journal of Biblical Literature 119, nr. 1 (2000).

<https://www.jstor.org/stable/3267970?origin=crossref>.

Funakoshi, Minami, en Disha Raychaudhuri. 'The Rise of Anti-trans Bills in the US'. *Reuters*, 2023. <https://www.reuters.com/graphics/USA-HEALTHCARE/TRANS-BILLS/zgvorreyapd/>.

Gagnon, Robert A. J., red. *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2011.

Ganzevoort, Ruard, Mariecke van den Berg, Marco Derks, David J. Bos, Anne-Marie Korte, Srdjan Sremac, en Miloš Jovanović. 'Religion, Homosexuality, and Contested Social orders in the Netherlands, the Western Balkans, and Sweden'. In *Religion in Times of Crisis*, onder redactie van Gladys Ganiel, Heidemarie Winkel, en Christophe Monnot, 24:116-34. Religion and the social order. Leiden; Boston, MS: Brill, 2014.

Gerber, C. 'Onesimus, der Nützliche. Sklaverei in der Welt des Paulus'. In *La lettre à Philemon et l'ecclésiologie paulinienne/Philemon and Pauline Ecclesiology*, onder redactie van D. Marguerat. Colloquium Oecumenicum Paulinum 22. Leuven: Peeters, 2016.

Gingrich, F. Wilbur, Frederick W. Danker, William Arndt, en Walter Bauer. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Chicago, IL: University of Chicago Press, z.d.

Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, MN: Fortress, 2006.

Gnilka, Joachim. *Der Philipperbrief, Der Philemonbrief*. Onder redactie van Alfred Wikenhauser. Ungekürzte Sonderausg. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Apostelgeschichte und Briefe. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.

Gordon, Uri. 'Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise'. *Political Studies* 66, nr. 2 (mei 2018): 521-37. <https://doi.org/10.1177/0032321717722363>.

Goss, Robert, en Mona West, red. *Take back the Word: A Queer Reading of the Bible*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2000.

Greenough, Chris. *Queer Theologies*. 1ste dr. London: Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780429468438>.

Gross, Sally. 'Intersexuality and Scripture'. *Theology & Sexuality*, 1999, 65-74.

Guest, Deryn, Robert E. Goss, Mona West, en Thomas Bohache, red. *The Queer Bible Commentary*. 2. impr. London: SCM Press, 2007.

Harink, Douglas. 'Partakers of the Divine Apocalypse: Hermeneutics, History and Human Agency after Martyn'. In *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn*, onder redactie van Douglas Harink en Joshua B. Davis, 73-95. Eugene, OR: Cascade Books, 2012.

———. "'Who Hopes for What Is Seen?': Political Theology through Romans'. In *The Unrelenting God: God's Action in Scripture: Essays in Honor of Beverly Roberts Gaventa*, onder redactie van Beverly Roberts Gaventa en David J. Downs, 150-71. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

Harland, Philip A. 'Familial Dimensions of Group Identity: "Brothers" (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East'. *Journal of Biblical Literature* 124, nr. 3 (2005): 491.

Heinsch, Ryan. 'Philemon'. In *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament*, onder redactie van J. Brian Tucker en Aaron Kuecker. London: Bloomsbury T&T Clark, 2020.

Helminiak, Daniel A. *What the Bible Really Says about Homosexuality*. Tajiique, USA: Alamo Square Distributors, 2000.

Hock, Ronald F. 'A Support for His Old Age: Paul's Plea on Behalf of Onesimus'. In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, onder redactie

van L. Michael White, O. Larry Yarbrough, en Wayne Atherton Meeks. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.

Hornsby, Teresa J., en Deryn Guest. *Transgender, Intersex, and Biblical Interpretation*. Semeia Studies 83. Atlanta, GA: SBL Press, 2016.

Horrell, David G. 'From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity'. *Journal of Biblical Literature* 120, nr. 2 (2001): 293.

———. 'Paul, Inclusion and Whiteness: Particularizing Interpretation'. *Journal for the Study of the New Testament* 40, nr. 2 (2017): 123-47.

———. 'Social Sciences Studying Formative Christian Phenomena: A Creative Movement'. In *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, onder redactie van Anthony J. Blasi, Jean Duhaime, en Paul-André Turcotte. Walnut Creek, CA: AtlaMira Press, 2002.

Howarth, David R. *Poststructuralism and after: Structure, Subjectivity, and Power*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013.

Huttner, Ulrich. *Early Christianity in the Lycus Valley*. Ancient Judaism and early Christianity, volume 85. Leiden: Brill, 2013.

Industrial Workers of the World. 'Preamble to the Constitution of the Industrial Workers of the World', 1905. <https://www.iww.org/preamble/>.

Jeal, Roy R. *Exploring Philemon: Freedom, Brotherhood, and Partnership in the New Society*. Rhetoric of Religious Antiquity, Number 2. Atlanta, GA: SBL Press, 2015.

Jones, J. Estill. 'The Letter to Philemon—An Illustration of Koinonia'. *Review & Expositor* 46, nr. 4 (1949): 454-66. <https://doi.org/10.1177/003463734904600402>.

Kamphuis, Lotte, en Jeroen Kester. 'LHBTI-acceptatie en pride'. EenVandaag Opiniepanel Rapport. EenVandaag, 31 juli 2021. https://eenvandaag.assets.avrotros.nl/user_upload/PDF/2021_07_31_pride_2021.pdf.

Käsemann, Ernst. *New Testament Questions of Today*. Vertaald door W.J. Montague en Wilfred F. Bunge. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1969.

Keck, Leander E. 'Paul and Apocalyptic Theology'. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 38, nr. 3 (1984): 229-41. <https://doi.org/10.1177/002096438403800302>.

Keck, Leander Earl. *Christ's First Theologian: The Shape of Paul's Thought*. Waco, TX: Baylor University Press, 2015.

Kehoe, Dennis P. 'Law and Social Formation in the Roman Empire'. In *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, onder redactie van Michael Peachin. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Knox, John. *Philemon among the Letters of Paul*. 1ste dr. London: Collins, 1960.

Koch, Klaus. *The Rediscovery of Apocalyptic: a Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and its Damaging Effects on Theology and Philosophy*. Studies in Biblical theology. London: S.C.M. Press, 1972.

Kok, Jacobus, en Ilse Swart. 'A Social Identity Complexity Theory Reading of Philemon'. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77, nr. 4 (30 juli 2021). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6621>.

Kornak, Jacek. 'Queer as a Political Concept'. PhD dissertation, University of Helsinki, 2015.

Kosofsky Sedgwick, Eve. 'Axiomatic'. In *The Cultural Studies Reader*, onder redactie van Simon During, 2nd ed., 320-39. London ; New York, NY: Routledge, 1999.

Lampe, Peter. 'Die "Sklavenflucht" des Onesimus'. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76, nr. 1 (1985).

Leach, Darcy K. 'Pregfigurative Politics'. In *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of*

Social and Political Movements, onder redactie van David A. Snow, Donatella Della Porta, Bert Klandermans, en Doug McAdam, wbespm167. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2013. <https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm167>.

Leene, Almatine. 'Broeders en zusters'. *Met Andere Woorden* 39, nr. 2 (2020): 20-21.

Liew, Tat-Siong Benny. '(Cor)Repsonding: A Letter to the Editor'. In *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, onder redactie van Ken Stone, 182-92. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series. Sheffield: Sheffield Acad. Press, 2001.

Lim, Kar Yong. *Metaphors and Social Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017.

Lim, Sung Uk. 'The Otherness of Onesimus: Re-Reading Paul's Letter to Philemon from the Margins'. *Theology Today* 73, nr. 3 (2016): 215-29. <https://doi.org/10.1177/0040573616659340>.

Lohmeyer, Ernst. *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*. Göttingen, z.d.

Lohse, Eduard. *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Onder redactie van Helmut Köster. Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971.

Løland, Ole Jakob. *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*. Radical Theologies and Philosophies. Cham: Springer International Publishing, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91728-3>.

Maeckelbergh, Marianne. 'Doing Is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement'. *Social Movement Studies* 10, nr. 1 (januari 2011): 1-20. <https://doi.org/10.1080/14742837.2011.545223>.

Magnus, Kathy Dow. 'The Unaccountable Subject: Judith Butler and the Social Conditions of Intersubjective Agency'. *Hypatia* 21, nr. 2 (2006): 81-103.

Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3rd ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.

Malina, Bruce J., en John J. Pilch. *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

Marchal, Joseph A. *Appalling Bodies: Queer Figures before and after Paul's Letters*. New York, NY: Oxford University Press, 2020.

———. 'The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul's Letter to Philemon'. *Journal of Biblical Literature* 130, nr. 4 (2011): 749-70.

Martin, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven, CT: Yale University Press, 1999.

———. 'The Promise of Teleology, the Constraints of Epistemology, and Universal Vision in Paul'. In *St. Paul among the Philosophers*, onder redactie van John D. Caputo en Linda Martin Alcoff, 91-108. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009.

Martyn, J. Louis, red. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. 1st ed. The Anchor Bible. New York, NY: Doubleday, 1998.

———. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1997.

Matlock, R. Barry. *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism*. Journal for the study of the New Testament Supplement series 127. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

McKnight, Scot. *The Letter to Philemon*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Monticelli, Lara, en Arturo Escobar, red. *The Future is Now: an Introduction to*

Prefigurative Politics. Alternatives to capitalism in the 21st century. Bristol: Bristol University Press, 2022.

Moo, Douglas J. *The Letters to the Colossians and to Philemon*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2008.

Moore, Stephen D. 'Queer Theory'. In *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, onder redactie van Benjamin H. Dunning, 95-116. Oxford handbooks. New York, NY: Oxford University Press, 2019.

Moss, Candida R. 'The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34'. *Journal of Biblical Literature* 129, nr. 3 (2010): 507-19.

Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: the then and there of Queer Futurity*. Sexual cultures. New York, NY: New York University Press, 2009.

'Nashville Verklaring: Een gezamenlijke verklaring over Bijbelse seksualiteit'. Council on Biblical Manhood and Womanhood, 2018.

Neufeld, Dietmar. 'Social Sciences and the New Testament'. In *Biblical Studies*. Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195393361-0117>.

Neutel, Karin Berber. *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought*. Groningen: University of Groningen, 2013.

Nordling, John G. 'Onesimus Fugitivus: A Defense of the Runaway Slave Hypothesis in Philemon'. *Journal for the Study of the New Testament* 13, nr. 41 (1991): 97-119.

Økland, Jorunn. 'Requiring an Explanation: Hegemonic Masculinities in the Hebrew Bible and Second Temple Traditions'. *Biblical Interpretation* 23, nr. 4-5 (2015): 479-88. <https://doi.org/10.1163/15685152-02345p01>.

Oprean, Daniel G. 'Revisiting the Concept of Koinonia Dimensions of Pauline's Theology of Communion'. In *ConSciens*. Princeton, NJ: Zenodo, 2021. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4542314>.

Pao, David W. *Colossians & Philemon: Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament*. Zondervan exegetical commentary on the New Testament, v. 12. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.

Petersen, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1985.

Pilch, John J., en Bruce J. Malina, red. *Handbook of Biblical Social Values*. 3e edition. Matrix: The Bible in Mediterranean Context 10. Eugene, OR: Cascade Books, 2016.

Plutarch. *De Fraternali Amore*. Vertaald door W. C. Helmbold. Vol. VI. Loeb Classical Library. London: W. Heinemann, 1939.

Poster, Mark. *Critical Theory and Poststructuralism: in Search of a Context*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Punt, Jeremy. 'A cultural turn in New Testament studies?' *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 72, nr. 4 (2016): 7. <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3213>.

———. 'Power and Liminality, Sex and Gender, and Gal. 3:28. A Postcolonial, Queer Reading of an Influential Text'. *Neotestamentica* 44, nr. 1 (2010): 140-66.

———. 'Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective'. In *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, door Jeremy Punt, 64-80. onder redactie van Susanne Scholz. Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190462673.013.3>.

———. 'Queer Theory, Postcolonial Theory, and Biblical Interpretation. A Preliminary Exploration of Some Intersections'. In *Bible Trouble*, onder redactie van Teresa J. Hornsby en Ken Stone. Society of Biblical Literature, Semeia studies. Atlanta, GA: Society

of Biblical Literature Atlanta, 2011.

Quintilian, Marcus Fabius, en Harold Edgeworth Butler. *Institutio Oratoria*. Loeb Classical Library. London: W. Heinemann, 1921.
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/home.html.

Rapske, B. M. 'The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus'. *New Testament Studies* 37 (1991): 187-203.

Robertson, Brandan. *The Gospel of Inclusion: a Christian case for LGBT+ Inclusion in the Church*. Revised edition. Eugene, OR: Cascade Books, 2022.

Roth, Ulrike. 'Paul, Philemon, and Onesimus: a Christian Design for Mastery'. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 105, nr. 1 (2014): 102-30.
<https://doi.org/10.1515/znw-2014-0006>.

Saller, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Sande, Mathijs van de. 'Prefiguration'. In *Critical Terms in Futures Studies*, onder redactie van Heike Paul, 227-33. Cham: Springer International Publishing, 2019.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-28987-4_36.

———. *Prefigurative Democracy: Protest, Social Movements and the Political Institution of Society*. Taking on the Political. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

Sandnes, Karl Olav. 'Equality within Patriarchal Structures: Some New Testament perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family'. In *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, onder redactie van Halvor Moxnes, 150-65. London: Routledge, 1997.

Schmidt, Thomas E. *Straight & Narrow? Compassion & Clarity in the Homosexuality Debate*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

Schnelle, Udo. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

Schumacher, Leonhard. 'Slaves in Roman Society'. In *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, onder redactie van Michael Peachin. Oxford: Oxford University Press, 2011. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195188004.013.0028>.

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. Vertaald door John Bowden. London: SCM Press, 2000.

Schweitzer, Albert, en William Montgomery. *The Mysticism of Paul the Apostle*. New York, NY: Holt and Company, 1931.

<https://archive.org/details/mysticismofpaula0000schw/page/n7/mode/2up>.

———. *The Mysticism of Paul the Apostle*. New York, NY: The Seabury Press, 1968.

Scroggs, Robin. *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1995.

Seesengood, Robert Paul. *Philemon: Imagination, Labor, and Love*. T&T Clark's Study Guides to the New Testament, volume 5. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2017.

Seidman, Steven. *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*. Cambridge Cultural Social Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Shaw, Ari. 'The Global Assault on LGBTQ Rights Undermines Democracy', 2023.
<https://www.chathamhouse.org/publications/the-world-today/2023-06/global-assault-lgbtq-rights-undermines-democracy>.

Shelton, Jo-Ann. *As the Romans did: a Sourcebook in Roman Social History*. 2nd ed. New York, NY: Oxford University Press, 1998.

Smit, Peter-Ben. 'Exploring the Eschaton. The Lord's Supper as a Cultural Technique Enabling Prefigurative Politics'. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 38 (2022): 59-72. <https://doi.org/10.21827/YRLS.38.59-72>.

———. 'Prefiguration of the World to Come: (P)refiguring Economy'. *Kontrapunkte*, 2021. <https://kontrapunkte.hypotheses.org/2542>.

———. 'Prefiguring God's World: Prefigurative Politics and the Early Jesus Movement'. In *'Trinkt von dem Wein, den ich mischte!'/ 'Drink of the Wine which I have Mingled!': Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag.*, onder redactie van Stefan Münger, Nancy Rahn, en Patrick Wyssmann, 451-66. *Orbis Biblicus et Orientalis* 303. Leuven; Parijs; Bristol: Peeters, 2023.

Stone, Ken. 'Queer Criticism'. In *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and their Applications*, onder redactie van Steven L. McKenzie en John Kaltner, 1e ed., 155-76. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.

Stuart, Elizabeth. *Religion Is a Queer Thing: A Guide to the Christian Faith for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgendered People*. London: Cassell, 1997.

Sturm, Richard E. 'Defining the Word "Apocalyptic": A Problem in Biblical Criticism'. In *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, onder redactie van Marion L. Soards en Joel Marcus. London: Bloomsbury Academic, 2015.

Swart, Ilse. 'Slave and Brother? A Sociale Identity Complexity Approach to Onesimus' Identity as Slave and "Beloved Brother" in the Letter to Philemon'. Master Thesis, Evangelische Theologische Faculteit, 2020.

Swart, Ilse, en Yasir Saleem. 'Taking God to Court: Job's Deconstruction and Resistance of Dominant Ideology'. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2023, 1-18. <https://doi.org/10.1080/21692327.2023.2296660>.

Tabb Stewart, David. 'LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible'. *Currents in Biblical Research* 15, nr. 3 (2017): 289-314. <https://doi.org/10.1177/1476993X16683331>.

Tolmie, D.F. 'How Onesimus Was Heard - Eventually. Some Insights from the History of Interpretation of Paul's Letter to Philemon'. *Acta Theologica Supp*, nr. 27 (2019): 101-17.

Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Overtures to Biblical theology 13. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984.

Tucker, J. Brian, en Coleman A. Baker, red. *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*. London: Bloomsbury, 2014.

Tucker, J. Brian, en Aaron Kuecker. *T&T Clark Social Identity Commentary on the New Testament*. London: Bloomsbury, T&T Clark, 2020.

Universiteit Utrecht. 'Homo-acceptatie in Nederland: toen en nu'. 6 augustus 2018. <https://www.uu.nl/nieuws/homo-acceptatie-in-nederland-toen-en-nu>.

Van de Sande, Matthijs. 'Prefiguration, End and Means'. NOSTER workshop gepresenteerd bij Prefigurative Politics as a Lens for Researching Religious Practices, Utrecht, 25 februari 2022.

Van Wingerden, Ruben. 'Onesimus fugitivus redivivus: Een nieuw pleidooi voor Onesimus in Paulus' brief aan Filemon als gevluchte slaafgemaakte'. *Kerk en Theologie* 75, nr. 1 (2024). <https://doi.org/10.5117/KT2024.1.006.WING>.

Vanhoozer, Kevin J. 'Imprisoned or Free? Text, Status and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon'. In *Reading Scripture with the Church: toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*, onder redactie van A. K. M. Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, en Francis Watson, 51-94. Grand Rapids, MI: Baker Academic,

2006.

Vos, Craig S. de. '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* 23, nr. 82 (2001): 89-105.

Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics an Exegetical Syntax of the New Testament ; with Scripture, Subject and Greek Word Indexes*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

Weiss, Johannes. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Vertaald door Richard H. Hiers en D. Larrimore Holland. Lives of Jesus Series. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971.

Whitaker, Robyn J. 'Apocalyptic Eschatology'. In *The Oxford Handbook of the Synoptic Gospels*, onder redactie van Stephen P. Ahearne-Kroll. Oxford Handbooks Series. New York, NY, United States of America: Oxford University Press, 2022.

White, James R., en Jeffrey D. Niell. *The Same Sex Controversy: Defending and Clarifying the Bible's Message about Homosexuality*. Minneapolis, MN: Bethany House, 2002.

White, Joel. 'Philemon, Game Theory and the Reconfiguration of Household Relationships'. *European Journal of Theology* 26, nr. 1 (2017): 32-42.

Wilcox, Melissa M. *Coming out in Christianity: Religion, Identity, and Community*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

Williams, James. *Understanding Poststructuralism*. Understanding Movements in Modern Thought. Chesham: Acumen Publishing, 2005.

Wilson, Nancy L. *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. 1st ed. San Francisco, CA: Harper San Francisco, 1995.

Winter, Sara C. 'Paul's Letter to Philemon'. *New Testament Studies* 33, nr. 1 (1987): 1-15.

Wischmeyer, Oda, red. *Paul: Life, Setting, Work, Letters*. London: T & T Clark, 2012.

Witherington III, Ben. *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: a Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co, 2007.

Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. Christian Origins and the Question of God, volume 4. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

———. *Tyndale New Testament Commentaries: Colossians and Philemon*. Nottingham, UK: InterVarsity Press UK, 2008.