

Einleitung

Der Brief an Philemon

Übersetzt und erklärt von
Peter Lampe

Einleitung

1. Aufbau

Ein *Briefeingang* mit Eingangsgruß (Präskript: 1–3), Danksagung und Fürbitte (Proömium: 4–7) und ein *Schlußteil* mit Reiseplan, Grüßen und Segenswunsch (Eschatokoll: 22–25) rahmen einen *Hauptteil* (8–21), der rhetorisch und psychologisch geschickt mehrere Briefanliegen verfolgt.

2. Situation

2.1. *Paulus* weilte zwischen etwa 53 und 55 n.Chr. in *Ephesus*, verfaßte dort den 1. Korintherbrief, möglicherweise auch Teile des 2. Korintherbriefes (2. Kor 2,14–6,13; 7,2–4; 10–13) und des Philipperbriefes (Phil 1,1–3,1; Teile von Kap. 4) und saß dort zeitweilig zusammen mit dem Kolosser Epaphras gefangen (vgl. 2. Kor 1,8–10; Phil 1,7.13f.17.19–25; 2,23; Kol 4,18; Phlm 23; evtl. 2. Kor 11,23). Aus dieser Haft schrieb er den Philemonbrief.

Die *Adressaten*, Philemon und seine Hausgemeinde, wohnten im phrygischen Lykostal, genauer in Kolossae (Kol 4,9). Paulus hatte bisher keine Gelegenheit gehabt, die Gemeinden des Lykostals zu besuchen (Kol 2,1). Philemon scheint anlässlich eines Besuches in Ephesus bekehrt worden zu sein – vom Apostel Paulus selber (Phlm 19). Die restliche kolossische Gemeinde war vom Kolosser Epaphras, einem Paulusmitarbeiter, gegründet worden (Kol 1,6f.; 4,12f.), vielleicht in Zusammenarbeit mit dem neubekehrten Philemon, der „Mitarbeiter“ Pauli genannt wurde (Phlm 1).

Epaphras hatte sich auch um die christlichen Nachbargemeinden im Tal verdient gemacht – sei es als Gemeindegründer oder zumindest als Evangelist (Kol 4,13). In der größeren Nachbarstadt Laodizea beherbergte Nympha eine Hausgemeinde, die mit der rund 17 km flußaufwärts gelegenen Kolosser-Hausgemeinde engen Kontakt pflegte (Kol 4,15–16). Auch im 24 km von Kolossae entfernten Hierapolis lebten Christen (4,13).

Das unausgegrabene *Kolossae* liegt etwa 193 km östlich von Ephesus am Fuß des 2571 m hohen Kadmos. Eine Akropolis und ein Theater sind am Südufer des Lykos, eine Nekropolis und andere Gebäude am Nordufer auszumachen. Einst die Hauptstadt des Tals, wurde Kolossae in der Kaiserzeit vor allem von Laodizea in den Schatten gestellt. Die Städte des Tals florierten durch ihre Lage an einer Haupthandelsroute von der ägäischen Küste ins östliche Hinterland. Vor allem Textilindustrie sorgte für ihren Wohlstand; Kolossae war durch das besondere Purpur seiner Wolle bekannt. Hierapolis zog mit seinen Thermalquellen darüber hinaus Kur-Touristen an; Laodizea beherbergte eine medizinische Akademie. Zur Bevölkerung der Lykostal-Städte zählten mehrere tausend Juden (Cic. Flacc. 68). Nur einige Jahre nach unserer Briefsituation wurden diese Städte im Jahr 60 von einem starken Erdbeben heimgesucht.

2.2. Die *spezielle Briefsituation*. Jeder der drei Hauptakteure trat mit unterschiedlichen Zielsetzungen in die Briefsituation ein (s.u. ausführlich zu den Versen 18–19 und 11). Der Hausherr *Philemon* hatte in seinem Haushalt einen materiellen Schaden erlitten (eine zerbrochene Vase oder ähnliches?). Seinen Sklaven Onesimus machte er für den Verlust verantwortlich. Ob er ihn zu Recht oder zu Unrecht beschuldigte, wissen wir nicht. Jedenfalls suchte Philemon, seinen Ärger an dem Sklaven auszulassen; heftig trug er seinen Schuldvorwurf vor. Denn nur so erklärt sich, daß *Onesimus* das Haus seines Herrn verließ und einen Fürsprecher, den Apostel Paulus, aufsuchte, der den Philemon besänftigen sollte. Onesimus versuchte also nicht zu fliehen, sondern daheim friedliche Verhältnisse wiederherzustellen.

Der von Onesimus beschrittene Weg war bei Sklaven in solchen Fällen üblich; Rechtstexte beschreiben ihn. So notierte im mittleren Drittel des 1. Jahrhunderts n. Chr. der Jurist Proculus: Derjenige Sklave „ist gewißlich kein Flüchtiger, der, weil er merkt, daß der Herr ihn schlagen will, sich unversehens zu einem Freund begibt, den er zur Fürsprache bewegt“ (Dig. 21,1,17,4). Plinius (ep. 9,21,24) erzählte entsprechend von einem Freigelassenen, der durch ein Delikt seinen Patron Sabinianus erzürnt hatte und zu einem Freund desselben, zu Plinius nämlich, geeilt war, um diesen reumütig zu bitten, bei Sabinianus ein gutes Wort einzulegen. Mit Erfolg, wie sich herausstellte. Zur Zeit Trajans schrieb Vivianus (Dig. 21,1,17,5): Nicht als flüchtig gilt ein Sklave, der, eines Vergehens schuldig, sich zu jemandem davonmacht, der für ihn Fürbitte einlegen kann. Und der Jurist Paulus faßte im 2./3. Jahrhundert n. Chr. zusammen: Wer als Sklave „zu einem Freund des Herrn (!) seine Zuflucht nimmt, um um Gnade zu flehen, ist kein Flüchtiger. Selbst wenn er beabsichtigte, im Falle nichterreichten Beistandes nicht nach Hause zurückzukehren, ist er noch kein Ausreißer. Denn nicht schon der Vorsatz allein macht ihn zum Flüchtigen, sondern erst die Tat“ (Dig. 21,1,43,1; vgl. auch Dig. 21,1,17,12). Der Weg, sich zu einem Freund des Herrn zu begeben, der als Vermittler ein gutes Wort für den Übeltäter einlegen und die Wogen des Ärgers glätten soll, ist psychologisch geschickt. Denn – in psychologischen Kategorien gesprochen – vor das Objekt der reaktiven Aggression des Herrn, hier den vermeintlichen Übeltäter Onesimus, soll sich jemand stellen, zu dem das Subjekt der Aggression emotionale Bande hegt, nämlich ein Freund des Herrn. Der aggressiven Reaktion wird durch diese Konstellation von vornherein eine Beschränkung auferlegt.

War Onesimus – entgegen langer exegetischer Tradition – *kein* flüchtiger Sklave, so erklärt sich, warum er sich nicht wie ein flüchtiger Sklave ins Ausland absetzte noch auch bei einer Räuberbande oder in der Großstadt unterzutauchen suchte. Hätte er als Ausreißer untertauchen wollen, wären geeignetere Schlupfwinkel als das Gefängnis des Apostels zu finden gewesen. Geflohene Sklaven wurden gesucht, notfalls mit Steckbriefen oder ausgebildeten Sklavenfängern.

Das Zusammentreffen des Philemon-Sklaven mit dem Apostel freilich fügte der Situation eine überraschend neue Dimension hinzu: *Paulus* bekehrte den Sklaven zum Christentum und *überbot* damit die Erwartungen der anderen.

Paulus' Ziel war nun nicht nur, daß (a) der häusliche Konflikt in Kolossae beigelegt und Onesimus von Philemon wieder in Frieden aufgenommen wurde. Der Apostel erwartete jetzt weitaus mehr: Er schickte Onesimus mit unserem Philemonbrief nach Kolossae zurück in der Hoffnung, daß (b) Onesimus in Zukunft als *gleichgestellter christlicher Bruder* in Haus und Hausgemeinde des Philemon leben möge. Darüber hinaus hoffte er, daß (c) Philemon ihm den Onesimus zur Bedienung in die Haft zurückschicken würde (V. 13–14). Damit sind die drei Zielrichtungen des Briefes umrissen. Das zweite Ansinnen war das zentrale. Als das weitergehende umschloß es das erste.

Literatur

Ausgewählte wissenschaftliche Kommentare

- H. Binder/J. Rohde, Der Brief des Paulus an Philemon (ThHK 11/2), Berlin 1990
 F. F. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians (NIC), Grand Rapids 1984
 A. D. Callahan, Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon (The New Testament in Context), Valley Forge, Penn. 1997
 H. M. Carson, The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon (TNTC 9), London ⁷1983
 J.-F. Collange, L'Épître de Saint Paul à Philémon (CNT 2/11c), Genf 1987
 J. D. G. Dunn, The Epistles to the Colossians and to Philemon (NIGTC), Grand Rapids, Mich. 1996
 D. Furter, Les Épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon, Vaux-sur-Seine 1988
 J. Gnilka, Der Philemonbrief (HThK 10/4), Freiburg u. a. 1982
 M. J. Harris, Colossians & Philemon, Grand Rapids 1991
 H. Hübner, An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997
 J. Knox, The Epistle to Philemon (IntB 11), New York/Nashville 1955
 E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK 9/2), Göttingen ¹⁵1977
 H. D. McDonald, Commentary on Colossians and Philemon, Waco 1980
 P. T. O'Brien, Colossians, Philemon (WBC 44), Waco 1982
 A. G. Patzia, Ephesians, Colossians, Philemon (NIBC 10), Peabody 1990
 P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon (EKK 18), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1981
 M. Wolter, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum NT 12), Gütersloh–Würzburg 1993
 N. T. Wright, The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon (TNTC 12), Leicester/Grand Rapids 1986.

Allgemeinverständliche Auslegungen

- W. Egger, Galaterbrief Philipperbrief Philemonbrief (NEB 9.11.15), Würzburg 1985;
 J. Ernst, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT), Regensburg 1974; G. Friedrich, Der Brief an Philemon, in: J. Becker u. a., Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon (NTD 8), Göttingen ¹⁷1990; A. Suhl, Der Philemonbrief (ZBK.NT 13), Zürich 1981.

Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze

- G. Alföldy, Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit, in G. Schneider, Hg., Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit (WdF 552), Darmstadt 1981, 336–371; P. Arzt, Brauchbare Sklaven. Ausgewählte Papyrustexte zum Philemonbrief, Protokolle zur Bibel 1, 1992, 44–58; J. M. G. Barclay, Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership, NTS 37, 1991, 161–186;

A.D. Callahan, Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative *Argumentum*, HThR 86, 1993, 357–376; D. Daube, Onesimos, HThR 79, 1986, 40–43; J. D. M. Derrett, The Functions of the Epistle to Philemon, ZNW 79, 1988, 63–91; J. H. Elliott, Philemon and House Churches, BiTod 22, 1984, 145–150; R. Gayer, Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus (EHS.T 78), Bern/Frankfurt 1976; H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969; P. Lampe, Keine „Sklavenflucht“ des Onesimos, ZNW 76, 1985, 135–137; F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982; C. J. Martin, The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul's Letter to Philemon (Verse 18), in: Persuasive Artistry, FS G. A. Kennedy (JSNT.SS 50), Sheffield 1991, 321–337; J. G. Nordling, Onesimus Fugitivus, JSNT 41, 1991, 97–119; W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT 50), Neukirchen 1979; N. R. Petersen, Rediscovering Paul, Philadelphia 1985; B. M. Rapske, The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimos, NTS 37, 1991, 187–203; K. Schäfer, Gemeinde als „Bruderschaft“ (EHS.T 333), Frankfurt 1989, 248–283; W. Schenk, Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945–1987), ANRW II/25/4, 1987, 3439–3495; M. L. Soards, Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon, PRSt 17, 1990, 209–219; G. Theißen, Wert und Status des Menschen im Urchristentum, HuBi 12, 1988, 61–93; S. B. C. Winter, Paul's Letter to Philemon, NTS 33, 1987, 1–15.

1. Eingangsgruß: Einstimmung auf das Briefkorpus
(Präskript: 1–3)

1 Paulus, Gefangener Christi Jesu, und der Bruder Timotheus an Philemon, unseren Geliebten und Mitarbeiter, 2 sowie an die Schwester Aphia und an Archippus, unseren Mitstreiter, und an die Gemeinde in deinem Haus: 3 Gnade sei euch und Friede von Gott, unserem Vater, und von dem Herrn Jesus Christus.

Vers 1: Phil 1,7; Apg 16,1 Vers 2: Kol 4,17; 2. Tim 2,3; Röm 16,5 Vers 3: Röm 1,7.

Statt wie sonst in seinen Briefeingängen sich „Apostel“ zu nennen, kennzeich- 1
net Paulus sich mit der Niedrigkeitsaussage „*Gefangener Christi Jesu*“: Einer-
seits begreift er sich seit seinem Berufungserlebnis bei Damaskus als von Chris-
tus in Beschlag Genommener, als „Sklave Christi“ (1. Kor 7,22), andererseits
sitzt er um Christi willen in Ephesus in Haft. Der Briefschreiber greift zu dies-
er Niedrigkeits-Nomenklatur, weil er nicht als befehlender Apostel, sondern
als Bittsteller zu Philemon kommt (s. u. zu V. 8–9) und weil er darüber hinaus
im Briefkorpus bewußt sich auf eine Stufe mit dem Sklaven Onesimus stellen
und sich mit ihm identifizieren wird (s. u. zu V. 6. 12 Ende. 16. 17 Ende. 18).
Auf Paulus’ Gefangenschaft wird entsprechend noch fünfmal angespielt werden
(V. 9. 10. 13. 22b. 23). Im ersten Vers bereitet diese Selbstbezeichnung also wich-
tige Elemente des Briefkorpus vor.

Ein weiteres Element wird durch die Philemon-Attribute „Geliebter“ und
„Mitarbeiter“ vorbereitet: Paulus wird sich im Briefkorpus betont auch mit Phi-
lemon als Bruder *auf eine Stufe* stellen (s. u. zu V. 3. 4. 6. 7 Ende. 8–9. 17a. 20).
Beide Attribute stehen bereits im Dienste dieser Tendenz, auch das des „Mit-
arbeiters“, das aus Paulus’ Perspektive durchaus keine Unterordnung signalis-
ieren soll (vgl. z. B. 2. Kor 1,24; 6,1 für Paulus selber; Ollrog) und mit „Diener“,
„Gehilfe“ oft fehlübersetzt wird (gegen Petersen).

Aphia trägt einen typisch kleinasiatischen, phrygischen Namen, was zur 2
Lokalisation in Kolossae paßt. Ihre Nennung nach Philemon noch vor Archip-
pus läßt vermuten, daß sie Philemons Ehefrau (oder Tochter) ist und/oder eine
besondere Führungsrolle in der kolossischen Hausgemeinde spielt.

Als weiteres Mitglied der kolossischen Hausgemeinde wird Archippus hervor-
gehoben, der wie Epaphroditus in Phil 2,25 als „Mitstreiter“ des Paulus bezeichnet
wird. Wie mit „Bruder“ und „Schwester“ (V.1) klingt damit ebenfalls ein die
Gleichheit der Christen heraushebender Begriff an: Aristoteles betont, daß zwis-
chen „Kriegsgenossen“ – er benutzt dieselbe Vokabel wie Paulus (*systratiōtēs*)
– eine Gemeinschaft (*koinōnía*) wie zwischen gleichgestellten Freunden und
Brüdern herrscht, die alles teilen (Aristoteles Nik. Eth. VIII,11: 1159b,25–35).
Durch die Stichwörter „Bruder, Schwester, Mitstreiter“ und „Geliebter, Mit-
arbeiter“ wird ein wesentliches Thema des Briefkorpus vorbereitet.

Archippus hat Kol 4,17 zufolge einen besonderen, uns allerdings nicht wei-
ter bekannten Dienst übernommen. Sprachlich könnte das am Ende von V. 2

unmittelbar auf Archippus folgende „Du“ auch mit *diesem* identifiziert werden. *Archippus* und nicht Philemon wäre dann der Gastgeber der kolossischen Hausgemeinde (V. 2) sowie der in den Versen 4–23 in zweiter Person angeredete Besitzer des Onesimus (Knox). Dagegen spricht jedoch die Nennung Philemons an erster Stelle in V. 1. Nur er wird darüber hinaus mit *zwei* Attributen im Briefeingangsgruß hervorgehoben. Philemon ist der Adressat des brieflichen „Du“.

Die Formulierung „an die Gemeinde in *deinem* Haus“ (nicht „eurem“ oder „Philemons“) überrascht. Paulus springt von der dritten Person der Adresse („an Philemon und ...“) in die zweite Person Singular und visiert damit den anfangs genannten Philemon direkt an: Philemon ist der Hauptangeredete. Die anderen Mitadressaten, Aphia, Archippus und die übrigen Hausgemeindeglieder, fungieren dagegen nur als Zeugen der folgenden Briefkommunikation. Will Philemon sich nicht vor der Öffentlichkeit der hier in V. 2 benannten Zeugen blamieren, so wird ihm am Ende keine andere Wahl bleiben, als sich im Sinne des Briefes zu verhalten. Mit anderen Worten, die hier in V. 2 geschaffene Öffentlichkeit macht es dem Philemon schwer, anders zu handeln, als Paulus' Brief es ihm nahelegt. Philemon agiert nicht nur im Angesicht Christi (V. 20); auch die Mitadressierten und deshalb um den Briefinhalt Wissenden stellen ein beobachtendes Publikum dar, vor dem sich entscheiden wird, ob Philemon am Ende mit „*honor*“ oder „*shame*“ („ehrentvoll“ oder „blamiert“) aus der Angelegenheit hervorgehen wird. Das, was mit den soziologischen Kategorien von *honor* und *shame* bezeichnet wird, existiert nie an sich, sondern immer nur in Zusammenhang mit dem „Resonanzboden“ einer sozialen Gruppe, vor der jemand das Gesicht verlieren oder an Ansehen gewinnen kann. Angesichts dieser von Paulus gleich zu Beginn geschaffenen Öffentlichkeit ist der Brief nicht gänzlich ein Privatbrief.

- 3 Noch einmal (s. V. 1) wird die brüderliche Gleichstellung Philemons mit Paulus vorbereitet: Beide stehen als Kinder unter „Gott unserem Vater“ und unter demselben Herrn Jesus Christus.

2. Bericht über Danksagung und Fürbitte (Proömium: 4–7)

4 Immer wenn ich deiner in meinen Gebeten gedenke, danke ich meinem Gott, 5 denn ich höre (wiederholt) von deiner Liebe zu allen Heiligen und von deinem Glauben an den Herrn Jesus. 6 (Ich gedenke deiner in meinen Gebeten,) damit dein Anteilhaben am Glauben wirksam wird dadurch, daß du alles Gute erkennst, das unter uns in Richtung auf Christus hin geschieht. 7 Viel Freude und Trost hatte ich aufgrund deiner Liebe, denn die Herzen der Heiligen sind durch dich (bis jetzt anhaltend) erquickt worden, Bruder.

Vers 4: 1. Kor 1,4; Kol 1,3 Vers 5: Kol 1,4 Vers 6: 1. Kor 1,9; Gal 5,6; Phil 1,9 Vers 7: 2. Kor 7,4; Phlm 12.20

Das Proömium wird durch eine sogenannte *Inklusion* (Rahmung durch zwei gleichartige Teile) als gerundete Einheit kenntlich gemacht: Sowohl am Anfang („*ich* danke“) als auch am Ende („Freude hatte *ich*“) greift Paulus zur ersten Person Singular. Beide Ausdrücke, „danke“ (*eucharistéō*) und „Freude“ (*chará*), weisen zudem eine lautliche Ähnlichkeit (*char-*) auf.

Die Formulierung trifft den Ton eines antiken Freundschaftsbriefes. Freundschaft zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß bei räumlichem Getrenntsein die Freunde einander häufig gedenken und so die Distanz überwinden. „Gedenke der abwesenden Freunde, bevor sie zurückkehren, damit du nicht den Anschein erweckst, die abwesenden geringer zu schätzen als die anwesenden“ (Ps.-Isokrates, *Demon.* 26; vgl. *Jos. Ant.* 5,95). Die Betonung des Gedenkens gehört so unweigerlich zum antiken Freundschaftsbrief (z. B. *Demetrius*, *Typ. Epist.* 3,6–8; *Pap. Lon.* 42,6; *syr. Bar.* 86,3). Sie signalisiert: Obwohl wir getrennt sind, stehen wir weiter unverändert als Freunde zueinander.

Wenn Philemon als *Freund* adressiert wird, dann wird wie in V.1 und 3 *nochmals* die Briefthese von der brüderlichen Gleichheit zwischen Paulus und Philemon vorbereitet.

Die griechische Formulierung verschränkt die Satzglieder chiastisch, das heißt, diese werden über Kreuz angeordnet: „Liebe (A) und Glaube (B), den du hast an den Herrn Jesus (B) und die (du hast) zu allen Heiligen (A)“. Durch eine derartige sprachliche Verschränkung wird die Verquickung von Christusglaube einerseits und tätiger Liebe auf der zwischenmenschlichen Ebene andererseits betont: Niemand kann an Christus glauben, ohne gleichzeitig zwischenmenschliche Liebe zu üben. Paulus bereitet so seine spätere Empfehlung vor, Philemon solle gegenüber Onesimus Liebe walten lassen. Würde Philemon dies nicht tun, so stimmte etwas nicht mit seinem Christusglauben. Dies wäre die Konsequenz aus dem chiastisch verschränkenden Vers.

Die Liebe wird ferner dadurch besonders herausgehoben, daß sie entgegen sonstiger Gepflogenheit (z. B. *Gal* 5,6; *1. Kor* 16,13–14) *vor* dem Glauben zu stehen kommt. Auch wird noch ein zweiter Chiasmus installiert, der Glaube und Liebe verschränkt, und zwar in den Versen 5 und 6–7: Liebe, Glaube (5) – Glaube, Liebe (6–7; auch „Christus“ und „die Heiligen“ begegnen hier wieder). Wie beim ersten Chiasmus stellt die „Liebe“ die *betonten* Außenglieder des Chiasmus dar. Sie wird als Stichwort entsprechend in den Versen 9 und 16 wieder aufgenommen werden, während vom Glauben im Briefkorpus nicht mehr die Rede sein wird. Zum Glauben ist Philemon gekommen (6); in der Liebe nur muß er sich noch vervollkommen, indem er *auch* dem Onesimus liebevoll begegnet.

Zu „all dem Guten“, das in der christlichen Gemeinde geschieht, gehört zum Beispiel, daß bekehrte Christen demjenigen Apostel, der sie ins Christentum einwies, dankbar sind und dies in entsprechenden Taten beweisen (vgl. *V. 13–14. 19*). Paulus wird sich im Briefhauptteil in der Tat *dieses* „Gute“ von Philemon wünschen (*V. 13–14*, wo „das Gute“ wiederbegegnet).

Zu „all dem Guten“, das in der christlichen Gemeinde „in Richtung auf Christus hin“ geschieht, gehört ferner, daß christliche Sklaven und Sklavinnen als Geschwister behandelt werden. In der Welt, die sich nicht „auf Christus hin“ orientiert, ist ein Sklave rechtlich unfrei und oft genug sozial untergeordnet. In der auf Christus hin ausgerichteten Gemeinde dagegen sollen solche weltlichen Unterschiede das Zusammenleben der Christen und Christinnen nicht beeinflussen (*Gal* 3,28). Wenn Philemon auch *dieses* „Gute“ erkennt und aner-

kennt, indem er entsprechend an seinem neuen Mitchristen Onesimus liebevoll und brüderlich handelt, dann wird sein christlicher Glaube „wirksam“ sein.

Der Koinonia-Begriff als Vorbereitung des brieflichen Hauptgedankengangs
Philemon hat „Anteil“ und „Teilhabe“ (*koinōnía*) an diesem Glauben. Der griechische Begriff *koinōnía*, der in V. 17 nochmals anklingen wird, bedeutet soviel wie „Gemeinschaft aufgrund gemeinsamer Teilhaberschaft an etwas“. Er kann dahin ausgelegt werden, daß die einzelnen „Teilhaber“ am Glauben *gleichgestellt* sind (Gal 3,28): Die christliche Glaubensgemeinschaft vereint Geschwister – Männer und Frauen (Phlm 2) – auf derselben Ebene. In Gal 2,9 kommt es Paulus bei der *koinōnía* zwischen sich und den Jerusalemer „Säulen“ gerade darauf an, daß er *gleichberechtigt* neben ihnen und nicht abhängig von ihnen Mission betreibt (Gal 1,11–12.15–22; 2,6–8.11). Paulus wünscht *unterschiedslos* „allen“ die „Teilhabe“ am Geiste (2. Kor 13,13; vgl. Phil 2,1–2; Röm 15,27). Nach Röm 12,13.10 geht die „Teilhabe“ an den Nöten der anderen Christen mit herzlicher wechselseitiger Liebe *zwischen Brüdern und Schwestern* (*philadelphia*) und *gegenseitiger* Achtung einher.

Für eine den Aspekt der Gleichheit heraushebende Interpretation des *koinōnía*-Begriffs sprechen neben diesen Paulusbelegen Texte aus der griechisch-römischen Umwelt. Aristoteles zum Beispiel betonte, daß es *koinōnía* und Freundschaft nicht zwischen Ungleichen geben könne, nicht zwischen Herren und Sklaven (Ethica Eudemia 1241b,12–36; vgl. Plato Leg. VI, 757A. *Isótēs philótēs*, „Freundschaft ist Gleichheit“, lautete ein geflügeltes Wort; Arist. ebd.). Zwischen Geschäftspartnern, Brüdern oder Freunden herrscht *koinōnía* (z. B. Arist. ebd. und Nic. Eth. VIII, 11: 1159b,25–35; Cicero Laelius 17 [61]). Sie ist auf Reziprozität angelegt, basiert also auf wechselseitigem Anteilnehmen und Anteilgeben, auf Teilhaben und Teilgeben (vgl. z. B. Röm 15,27; 12,13; Gal 6,6; Phil 4,15; 2. Kor 9,13; Epiktet Diss. 2,20,6–8; Plato Resp. V, 462B; Philo Omn.Prob.Lib. 84–86, Spec.Leg. II, 107, Virt. 80f.84; Aristot. Nic. Eth. VIII, 11: 1159b,31–32).

Gleichwohl, so muß verbreiteter Meinung entgegengehalten werden, ist der Gleichheitsaspekt weder dem *koinōnía*- noch dem Freundschaftsbegriff *eo ipso* eigen. Er kann immer nur – freilich sehr häufig – aus dem Kontext erschlossen werden. Aber es gibt auch Beispiele, bei denen dies nicht möglich ist. Im Amherst Papyrus 100,4 erteilt jemand einem Cornelius gemäß dessen Finanzeinlage nur zu einem Sechstel Anteil an einer Liegenschaft. Gleichberechtigte Teilhaber sind vor allem dann nicht gemeint, wenn die *Gemeinschaft von Göttern und Menschen* (z. B. Plato Symp. 188 B; Aelius Aristides Or. 45,27; Epikt. Diss. 1,9,5; vgl. 1.Kor 10,20) oder die *Ehe* (z. B. Plato Leg. IV, 721A) als *koinōnía* bezeichnet werden. Auch der Freundschaftsbegriff kann auf Ungleiche wie König und Untertan oder Ehemann und Ehefrau angewendet werden (Arist. Nic. Eth. VIII,13: 1161 a,10–25, bevor im selben Kapitel auf die Freundschaft zwischen gleichen Bürgern oder Brüdern eingegangen wird: 1161 a,25–30).

Für die Interpretation unseres Paulusverses können solche Gegenbeispiele allerdings vernachlässigt werden. Die aufgeführten Belege aus den anderen

Paulusbriefen, aber auch Phlm 1. 3. 4. 7 Ende. 8–9. 17a. 20 sprechen für ein Gleichheit einschließendes *Koinōnia*-Verständnis an unserer Stelle.

Mit dem *Koinōnia*-Begriff bereitet Paulus geschickt seinen Hauptgedankengang vor, der später in drei Stufen entfaltet werden wird. Zum besseren Verständnis empfiehlt es sich, die drei Schritte bereits an dieser Stelle zusammenzufassen:

I Paulus : Philemon

Paulus behauptet erstens eine derartige brüderliche Gleichstellung zwischen sich und Philemon (s. u. zu V. 7 Ende. 8–9. 17a. 20; s. o. zu V. 1. 3. 4). Philemon muß dies froh stimmen, denn eigentlich könnte der Apostel von oben herab über ihn verfügen (V. 8. 19 Ende).

II Paulus : Onesimus

Zweitens behauptet Paulus brüderliche Gleichstellung aber auch zwischen sich und Onesimus; er identifiziert sich geradezu mit diesem (s. u. zu V. 12 Ende. 16. 17 Ende. 18; er betont darüber hinaus in V. 1. 9. 10. 13. 23, daß er ein „Gefangener Christi“ ist, was ihn mit einem Sklaven vergleichbar macht). Hier muß Philemon zunächst schlucken, denn für ihn stand Onesimus bisher weit *unter* Paulus.

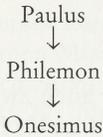
III Philemon : Onesimus

Die unweigerliche Schlußfolgerung aus der ersten und zweiten Verhältnisbestimmung ist drittens, daß Onesimus nun auch *für Philemon* ein gleichgestellter Bruder wird (V. 16. 17). Philemon dazu zu bewegen, diese neue, dritte Verhältnisbestimmung zu akzeptieren und mit Leben zu füllen, ist das Hauptanliegen des Briefes.

Mit anderen Worten, die von Paulus vorgelebten brüderlichen Verhältnisse *Paulus : Philemon* und *Paulus : Onesimus*, die beide auf Gleichstellung basieren, sollen zum motivierenden Vorbild für das Verhältnis *Philemon : Onesimus* werden. Das erste Vorbildverhältnis muß von Philemon als wohltuende Gunst gegenüber seiner Person empfunden worden sein (vgl. unten zu V. 8. 19b); um so mehr Veranlassung hatte er, solche Gunst auch selbst gegenüber einem *ihm* bisher Untergeordneten zu praktizieren und sie auf diese Weise weiterzugeben (vgl. analog Mt 18,32–33). Niemand kann lieben, ohne vorher geliebt worden zu sein. Das zweite Vorbildverhältnis motiviert auf eine andere Weise: Wenn selbst Paulus, der als Lehrer und Apostel dem Philemon als seinem christlichen Schüler eigentlich übergeordnet sein könnte (V. 8. 19b. 1), zu Onesimus als dem vermeintlich Niedrigsten in der Dreiecksbeziehung ein brüderliches Verhältnis pflegt, um wieviel mehr hat Philemon dann Veranlassung, ein ebenfalls brüderliches Verhältnis zu Onesimus zu beginnen. Diese Art des Schlußfolgerns, wie sie Paulus in V. 16 vorführt, wurde in der antiken Rhetorik als Schluß *a fortiore* bezeichnet: Vom schwerer zu Bewerkstelligen (Paulus stellt sich mit Onesimus auf eine Stufe) wird auf das leichter zu Realisierende geschlossen.

Die brüderliche Gleichheit, die beide Vorbildverhältnisse charakterisiert, kam dadurch zustande, daß Paulus als der sowohl dem Philemon als auch dem Sklaven Onesimus eigentlich Übergeordnete darauf verzichtete, die Rechte, die aus solcher Überordnung folgten, durchzusetzen. Eben ein solcher Statusverzicht wird von Philemon in seinem neuen Verhältnis zu Onesimus abverlangt. Nur so realisiert sich christliche *Koinōnía*. Im *Koinōnía*-Stichwort des Proömiums wird *in nuce* (in komprimiertester Form) die gesamte spätere Argumentation vorweggenommen.

Die mögliche
Überordnungs-Perspektive



Die von Paulus konstruierte neue Perspektive

Paulus ↔ Philemon

Paulus ↔ Onesimus

Daher: Paulus ↔ Philemon ↔ Onesimus
als brüderliche Gemeinschaft
Gleichgestellter. Derartige *Koinōnía*
wird durch Rechtsverzicht
seitens der Übergeordneten
verwirklicht. Paulus selber
wird einen solchen Rechts- und
Statusverzicht in V. 8–9 vorleben.

- 7 Wie in den VV. 4–5 wird noch einmal Philemons bisherige aktive und die Mitchristen und Mitchristinnen erquickende Liebe gelobt. Das Ziel ist zwiefach. Das Lob soll als *captatio benevolentiae* – als Werbung um das Wohlwollen des Lesers – den Philemon motivieren, sich positiv gegenüber dem folgenden Briefansinnen des Paulus einzustellen, genau hinzuhören und gehorsam Folge zu leisten. Zugleich wird Philemon aber auch bei seinem bisherigen positiven Verhalten *behaftet*. Das heißt, faßte er den Onesimus bei dessen Rückkehr hart an, so würde Philemon sich und seiner bisherigen Liebe gegenüber den Mitchristen untreu werden. Da Philemon in der Vergangenheit betont „*allen*“ Heiligen gegenüber Liebe übte (V. 5), träte ein Bruch ein, wenn er dem Mitchristen Onesimus seine Liebe verweigerte. Da er bisher immer „die Herzen der Heiligen erquickte“ (V. 7), träte ein Bruch ein, wenn er nicht auch des Paulus „Herz“ dadurch „erquickte“, daß er den Onesimus liebend empfängt (V. 20).

Die Formulierungen der Danksagung und der Fürbitte sind zwar allgemein gehalten, lassen sich jedoch in der gezeigten Weise leicht auf das konkrete Onesimus-Problem zuspitzen und so als Vorbereitungen auf das folgende Briefproblem interpretieren. Besonders der letzte Halbsatz der Danksagung rechtfertigt durch seine den Versen 12 und 20 parallele Formulierung („das Herz erquickten“) dieses Vorgehen. Aber auch zahlreiche andere Begriffe verklammern die Briefeinleitung mit dem Korpus: das Gute (6↔14); Liebe/geliebt (1.5.7↔9.16); Teilhabe/Teilhaber (6↔17); auch Erkennen/Einverständnis (6↔14) weisen im Griechischen denselben Wortstamm auf und klingen dort ähnlich, was in der Rhetorik als Paronomasie bezeichnet wird.

Die egalitäre Anrede „Bruder“, pointiert an das Ende der Danksagung gestellt, bereitet die Verse 8–9 vor, in denen Paulus nicht von oben herab befiehlt, sondern den Philemon bittet.

Hauptteil (8–21)

8 Deshalb, obwohl ich in Christus volle Freiheit habe, dir zu befehlen, was sich ziemt, 9 *bitte* ich (dich) lieber um der Liebe willen als Paulus, als alter Mann, nun aber auch Gefangener Christi, obgleich ich dir eigentlich befehlen dürfte. 10 Ich bitte dich für mein Kind Onesimus, den ich in den Fesseln gezeugt habe, 11 der dir einstmals unnütz war, nun aber dir und mir von gutem Nutzen ist, 12 den ich dir zurückschicke, ihn, das bedeutet, mein eigenes Herz. 13 Ihn wollte ich eigentlich bei mir behalten, damit er an deiner Stelle mir diene, während ich um des Evangeliums willen gefangen bin. 14 Doch ohne dein Einverständnis wollte ich nichts unternehmen, damit deine gute Tat nicht gleichsam erzwungen sei, sondern aus freien Stücken geschehe.

15 Vielleicht nämlich wurde er dazu kurzfristig (von dir) getrennt, damit du ihn für immer behältst 16 nicht mehr wie einen Sklaven, sondern wie jemanden, der besser ist als ein Sklave: als geliebten Bruder, (der er) ganz besonders für mich (ist), um wieviel mehr aber für dich sowohl im Fleische als auch im Herrn. 17 Wenn du mich also als Teilhaber (am Glauben) betrachtetest, dann nimm ihn in deine Gemeinschaft auf wie mich selbst! 18 Wenn er dir aber einen Schaden verursacht hat oder (materiell) etwas schuldet (ich äußere mich nicht dazu, ob das stimmt), dann stelle dies mir in Rechnung. 19 Ich, Paulus, schreibe es mit meiner eigenen Hand: Ich werde Schadenersatz zahlen. Ich will dir nicht davon reden, daß auch du dich selbst mir schuldest.

20 Ja, in der Tat, Bruder, ich möchte an dir Freude erleben im Herrn: Erquickte mein Herz in Christus! 21 Weil ich auf deinen Gehorsam vertraue, habe ich dir geschrieben. Denn ich weiß, daß du sogar mehr tun wirst, als was ich sage.

Vers 9: Phil 1,7 Vers 10: 1. Kor 4,14–15; Kol 4,9 Vers 11: 2. Tim 2,21; 4,11 Vers 12: Phlm 7.20 Vers 13: Kol 4,9 Vers 14: 2. Kor 9,7; 1. Petr 5,2 Vers 16: 1. Kor 7,22; 1. Tim 6,2 Vers 17: Röm 15,7 Vers 19: 1. Kor 16,21 Vers 20: Phlm 7.12.

1. Der Bittsteller Paulus; sein partieller Autoritäts- und Statusverzicht als Vorbild für Philemon

Von oben herab zu befehlen, ruft – in psychologischer Sprache gesprochen – 8 „Reaktanz“ hervor: Der Angeredete fühlt sich in seiner Freiheit eingeengt, reagiert stur und verhält sich, um seine Freiheit zu behalten, anders, als der Sprecher will. Paulus verzichtet deshalb auf die Befehlsform, zu der er als Apostel eigentlich berechtigt wäre, da Philemon ihm sein Christsein verdankt (V.19). Nicht nur nach weltlichen Maßstäben, auch nach christlichen („in Christus“) stünde ihm als Lehrer und Einweisendem in den neuen Glauben eine Weisungsvollmacht gegenüber Philemon zu (vgl. auch 1. Kor 4,14f; 16,16; 2. Kor 13,10). Doch Paulus verzichtet darauf und wählt eine sanftere Art, seinen Briefpartner zu bewegen: Er verlegt sich „um der Liebe willen“ aufs Bitten.

Freilich, indem Paulus seine potentielle Befehlsgewalt, sein Verfügungsrecht, immerhin ausdrücklich *zur Sprache bringt*, und sei es auch nur in Verzichtform, läßt er in rhetorisch geschickter Weise gleichwohl einen behutsamen Druck entstehen, der durch „Samthandschuhe“ nur zu spüren ist. Der Apostel verzichtet zwar darauf, sein apostolisches Weisungsrecht zu gebrauchen, er verzichtet aber *nicht* darauf, dieses als potentielle Vollmacht wenigstens in Erinnerung zu rufen. (Siehe auch unten zu V. 21.)

- 9 Als *Bittsteller* legt Paulus die apostolischen Autoritätsattribute, die ihm zustehen könnten, ab. Er kommt nicht als Übergeordneter, sondern als gleichgestellter Bruder zu Philemon (V. 7), persönlich und nicht „amtlich“, jedoch als Bruder, dessen Worte besonderes Gewicht beanspruchen dürfen: Denn Paulus ist ein alter Mann, im Gefängnis gebunden. Beide Attribute bedürfen der Interpretation:

Einem in Haft und Niedrigkeit Leidenden kann schwerlich eine Bitte ausgeschlagen werden. Ein guter Redner nutzte das, wenn die Situation es erlaubte. Auch Ignatius wußte, daß seine Gefangenensituation seinem Mahnen Nachdruck verlieh (Trall. 5; 12; Magn. 12; Eph 3; 11). Bereits im Briefeingang hatte Paulus den sonst in seinen Briefen üblichen Aposteltitel durch die Niedrigkeitsaussage „Gefangener Christi Jesu“ ersetzt.

Mit „alter Mann“ will Paulus nicht Mitleid erheischen; Alter bedeutete vielmehr Würde (Inscr. Priene 117,55–56; Plutarch Nicias 15,2; Sir 6,34; 25,4–6; Weish 2,10; Lev 19,32 u. v. ö.). Die persönliche Ebene der Kommunikation soll herausgehoben werden, auf der nicht die apostolische Autorität des Paulus zur Entfaltung kommt, sondern die persönliche Autorität eines Leidenden, die persönliche Autorität eines älteren Mannes.

Für das Alter des Paulus kann aus dieser Angabe lediglich geschlossen werden, daß er die Fünfzig überschritten hatte. Weiter konkretisieren können wir nicht, da die antiken Aussagen über die verschiedenen Altersstufen sich zu sehr widersprechen. – Das „ich bitte“ stellt die typische Petitions-Formel antiker Bittbriefe dar, auch solcher offizieller Art. Zu Beginn von V. 10 wird sie wiederholt werden, so daß sie besonders betont erscheint.

Paulus praktiziert, so lassen sich die Verse 8–9 zusammenfassen, einen partiellen Autoritäts- und Statusverzicht gegenüber Philemon: Er behält als Bittsteller die persönliche Autorität eines Leidenden und eines älteren Mannes; beiden kann nur mit Mühe etwas abgeschlagen werden. Er verzichtet aber auf Befehle und auf offenes Durchsetzen seiner apostolischen Autorität. Er kommt als „Bruder“ (V. 7) auf Philemon zu.

Einen ähnlichen Verzicht auf Autoritätsausübung und auf das Durchsetzen des eigenen Status erwartet Paulus nun aber auch von Philemon in dessen Verhältnis zu Onesimus! Das heißt, Paulus lebt mit seinem Verzicht auf apostolische Autoritätsausübung vor, was er in ähnlicher Form von seinem Adressaten erhofft. Was Philemon an Paulus erlebt, soll er selber an Onesimus weitergeben, nämlich liebevolles, brüderliches Verhalten und Verzicht auf das Durchsetzen von Rechten, die ihm aufgrund des eigenen Status eigentlich zustünden.

Ähnlich präsentiert sich Paulus in 1. Kor 9 mit seinem Verzicht auf eigene Rechte als ein *Vorbild* für das Verhalten der korinthischen Starken, von denen Paulus den Verzicht auf Freiheitsrechte erwartet (1. Kor 8–10). – Einen Rechtsverzicht legt der Apostel ferner auch solchen Korinthern nahe, die von Mitchristen materiell übervorteilt wurden und ihr Recht vor weltlichen Gerichten zu erstreiten suchen: „Warum laßt ihr euch nicht lieber Unrecht tun? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben?“ (1. Kor 6,7). Analog soll Philemon den erlittenen Schaden einstecken, nicht weiter zürnen und seine Herrenrolle gegenüber dem Sklaven nicht ausspielen.

2. Paulus stellt sich vor sein fürs Christentum „gezeugtes Kind“ Onesimus

Mit Spannung werden die ersten Hörer des Briefes auf den konkreten *Inhalt* 10 der Bitte gewartet haben. Nach zehn Versen endlich wird ein erster Hinweis gegeben, der die Hörer aber zunächst verwirrt: *Paulus hat ein Kind in seiner Gefangenschaft gezeugt*. Daß dies wie in 1. Kor 4,15 metaphorisch geredet ist, wird erst am Ende des Verses klar, an dem der Name des Onesimus fällt. Erst jetzt wird enthüllt: Der Onesimus also, der noch in der Tür als Briefüberbringer (V.12) steht und auf den Philemon so ärgerlich ist, der ist gemeint! Im griechischen Wortlaut steht „Onesimus“ am Schluß. In deutscher Übersetzung läßt sich dieses Spannung erzeugende Zurückhalten nur schwer nachahmen: „Ich bitte dich für mein Kind, den (!) ich in den Fesseln gezeugt habe, den Onesimus“. Was mit dem Kind-Zeugen gemeint ist, erfährt der überraschte Philemon spätestens in V.16: Onesimus hat durch Paulus den Weg zum Christentum gefunden. In seinem Gefängnis gewann Paulus ihn für das Evangelium.

Da Onesimus bisher als *heidnischer* Sklave im Hause des Christen Philemon gelebt hatte, ist zu folgern, daß Philemon seinen Sklaven (möglicherweise zwar zu bekehren versucht, ihn aber) nicht durch Zwang zu dem neuen Glauben gedrängt hatte. Obwohl sich in Philemons Haus eine Christengemeinde traf, hatte Onesimus bisher nicht dazugehört. Das ist bemerkenswert, wenn verglichen wird, daß andernorts ganze Häuser getauft wurden (1. Kor 1,16; 16,15; Apg 16, 15.31–32; 18,8; 11,14; Joh 4,53). Ob letzteres aus Überzeugung, durch sanften Druck der Hausherrschaft oder aufgrund von beidem geschah, sei dahingestellt.

Paulus spielt mit dem Namen des Onesimus, der „nützlich“ bedeutet und 11 als häufiger Sklavename belegt ist. Aus dem paganen Nichtsnutz und Taugenichts, der sich im Hause des Philemon etwas zuschulden hat kommen lassen (V.18), ist ein Christ geworden, „brauchbar“ und „nützlich“ für Philemon wie auch für Paulus, dem Onesimus in der Haft zur Hand gehen könnte (V.13).

Vom Apostel geschickt, hat Onesimus den Brief, der für ihn wirbt, selber 12 überbracht. Damit Philemon nicht seinen Zorn an dem Sklaven ausläßt, stellt sich Paulus vor ihn: Onesimus' Ankunft soll wie eine Ankunft des Paulus selber gewertet werden; mit Onesimus kommt Paulus' eigenes „Herz“.

Zugleich wird mit dieser Formulierung ausgedrückt, wieviel Emotionen Paulus in diese Angelegenheit investiert hat. Der griechische Begriff, der am besten mit „Herz“ übersetzt wird, bedeutet wörtlich „Eingeweide“ und bezeichnet den

Körperbereich, in dem nach antiker Vorstellung die Gefühle sitzen. Es ist Paulus nicht nur verstandes-, sondern auch gefühlsmäßig nicht egal, wie Philemon sich entscheiden wird. Der sanfte Druck auf den Adressaten verstärkt sich.

In V. 7 lobte Paulus, daß Philemon in der Vergangenheit „die Herzen der Heiligen erquickte“. Nun soll er sich treu bleiben und auch des Paulus Herz erquickern, das heißt aber, er soll den *Onesimus* erquickern, denn *Onesimus ist* des Paulus „Herz“ (s. auch V. 20).

Mit der Identifikation, die Paulus hier (und dann wieder in V. 17) zwischen sich und *Onesimus* vornimmt, bahnt sich an, was in dem Hauptanliegen des Briefes gipfelt: Wenn Paulus, der sich in einem Statusverzicht in die Rolle des Bittstellers und gleichgestellten Bruders des Philemon begeben hat, sich nun mit *Onesimus* identifiziert, dann heißt das in der Konsequenz, daß auch *Onesimus* in die Rolle eines gleichgestellten Bruders des Philemon eintreten soll. Genau dies entspricht dem Hauptanliegen des Briefes (V. 16). Paulus' Statusverzicht dient der Statuserhöhung des *Onesimus*.

3. Bitte um Rücksendung des *Onesimus*

13–14 Als von Philemon rechtlich Abhängiger könnte *Onesimus an Stelle seines Herrn* dem Paulus in der Haft zur Hand gehen, sei es durch Botengänge oder sonstige Hilfsdienste. Philemon schuldet dem Apostel durchaus einen solchen Dienst, denn ihm verdankt er seine Einführung ins Christentum (V. 19).

Ohne Philemons Zustimmung allerdings wollte Paulus einen solchen Dienst nicht beanspruchen. *Freiwillig* soll Philemon ihn leisten, indem er *Onesimus* zu Paulus zurücksendet. Hier zeigt sich ein weiteres Briefanliegen, das aber nur verhalten anklingt (und auf diese Weise viel wirksamer vorgebracht wird): *Onesimus* soll nicht nur von Philemon in Liebe als nunmehr christlicher Bruder empfangen werden, er soll auch zur Bedienung des Paulus wieder nach Ephesus zurückgeschickt werden.

Kol 4,9 zufolge kam Philemon diesem Anliegen des Paulus in der Tat nach. An dieser wirkungsgeschichtlichen Notiz zu zweifeln, besteht kein Grund. War der Kolosserbrief pseudonym, so konnte er diese Pseudonymität nur dadurch wahren, daß er sich möglichst eng an die historischen Daten der Philemonbrief-Situation anschloß.

In der Wortwahl („deine gute Tat“, wörtlich: „das Gute deinerseits“) greift V. 14 auf V. 6 zurück: Zu „all dem Guten“, das Christen tun, gehört eben unter anderem, daß sie dem Apostel, der sie fürs Christentum gewann, tatkräftig Dank erzeigen, hier durch Abstellung eines Bediensteten.

4. Was bedeutet es, einen Sklaven als Bruder anzunehmen?

15 *Onesimus* hat in Paulus nicht nur einen Fürsprecher gefunden, sondern – was viel mehr ist – auch einen Lehrer, der ihm den Weg zum Christentum wies. Paulus sieht darin göttliches Führen und Planen (Passivform, Finalsatz). Als

neuen Mitchristen kann Philemon den Onesimus in Empfang nehmen und „für immer“ behalten. Diese Formulierung schließt die eschatologische Perspektive ewigen Lebens mit ein (vgl. z. B. Röm 2,7; 5,21; 2. Kor 4,17; 5,1). Den kurzfristigen Verlust des Sklaven während seines Aufenthaltes in Ephesus möge Philemon angesichts der Chance ewiger Verbundenheit mit einem Bruder leichten Herzens verschmerzen.

Der Begriff „du behältst“ gehört eigentlich als Fachausdruck der Geschäftssprache an, wie er oft auf Inschriften, Papyri, Tonscherben, aber auch in Mt 6,2.5.16; Phil 4,18 belegt ist: Jemand quittiert den Empfang eines Betrages, um diesen dauerhaft zu *behalten* (die Präsensform drückt Fortdauer aus). Paulus setzt also mit einer profanen Vorstellung ein: Mit unserem Brief wird dem Herrn Philemon der Sachwert „Sklave Onesimus“ aus den Händen des Paulus zurückerstattet. Niemand soll sagen, Paulus habe durch seine Missionstätigkeit dem Philemon einen Besitztitel abspenstig machen wollen (s. auch V. 13–14).

Freilich, hier bleibt Paulus nicht stehen. Die profanen Kategorien von Sklave/Besitz werden durch das eschatologische „für immer“/„ewig“ sehr schnell abgestreift: Nur als Bruder, keineswegs als Sklave kann Onesimus dem Philemon *auf ewig* erhalten bleiben. V. 16 durchbricht die profanen Kategorien weiter:

Philemon erhält zwar seinen Sklaven zurück, aber er soll ihn nicht mehr wie ¹⁶ einen solchen behandeln. Onesimus ist Christ geworden, und als solchem möge ihm in Zukunft mit geschwisterlicher Liebe begegnet werden. Ein „geliebter Bruder“ soll er werden, so wie Philemon dem Paulus ein „geliebter“ (V. 1) „Bruder“ (V. 7. 20) ist. Das heißt, das herzliche Verhältnis, das Paulus zu Philemon pflegt, bietet sich als Modellfall für Philemons künftigen Umgang mit Onesimus an (s. ausführlich oben zu V. 6).

Zugleich dient das Verhältnis *Paulus : Onesimus* als Modell für Philemons zukünftiges Verhalten gegenüber seinem Sklaven. Dem Paulus, der als Apostel statusmäßig eigentlich nicht nur über Onesimus, sondern auch über seinem Schüler Philemon stünde (V. 8. 19b), ist Onesimus als „geliebter Bruder ganz besonders“ ans Herz gewachsen (V. 16b). „*Um wieviel mehr*“ hat dann Philemon Grund, Onesimus in der gleichen Weise anzunehmen und auf das Durchsetzen seiner Statusrechte zu verzichten; denn Philemons Statusverzicht gegenüber Onesimus wäre weniger dramatisch als der des Paulus gegenüber Onesimus: Philemon und Onesimus sind immerhin beide von Paulus zum Christentum geführt worden, sie sind beide gemeinsam Schüler des Apostels und stünden eigentlich beide zusammen *unter* Paulus. Angesichts dessen gilt das paulinische „um wieviel mehr“. Wie bereits dargelegt, handelt es sich dabei um eine Schlußfolgerung *a fortiore*, wie es die Rhetorik bezeichnete: Vom schwerer zu Bewerkstelligenden – Paulus stellt sich mit Onesimus auf eine Stufe – wird auf das leichter zu Realisierende geschlossen.

Es gäbe noch eine andere Möglichkeit, das „um wieviel mehr für dich“ zu verstehen. Philemon ist wesentlich länger als Paulus dem Onesimus persönlich verbunden. Ist gemeint, daß es dem Kolosser vielleicht deshalb noch mehr als dem Apostel anstünde oder leichter fallen dürfte, den Onesimus brüderlich zu behandeln? Kaum, denn die lange bisherige Verbundenheit in der Herr-Sklave-

Beziehung stellt eher ein Hindernis dar, das Verhältnis in geschwisterlicher Weise nezugestalten.

Was hieße für Philemon *konkret*, den Sklaven Onesimus als Bruder anzunehmen? „Im Herrn“ und „im Fleisch“ soll dies geschehen. Ersteres ist leichter zu konkretisieren: In der christlichen Hausgemeinde wird der Sklavenstatus irrelevant. Er beeinflusst nicht mehr das Verhalten innerhalb der sich zu Gottesdienst und Tischgemeinschaft versammelnden Christengemeinde (vgl. Gal 3,28). Es gilt nur noch der neue Status des „Bruders“ oder der „Schwester“.

Aber was passiert, wenn die Ekklesia-Versammlung auseinandergeht und Philemon und Onesimus im Oikos (Haushalt) zurückbleiben, dem Alltag und seinen profanen Geschäftigkeiten zurückgegeben? Was passiert in der Sphäre „des Fleisches“? Wie soll sich Philemon bei der Arbeit oder auf dem Markt gegenüber Onesimus verhalten? Wie konkretisiert sich da dessen neuer Status? Was heißt da „brüderlich“, wenn der eine der Herr und der andere der Sklave ist und beide sich diesen weltlichen Rollen *entsprechend* die Arbeit der Hauswirtschaft teilen? Was heißt „brüderlich“, wenn der eine über Finanzgeschäfte entscheidet und der andere den Boden fegt, weil der erste es ihm befohlen hat? Geht es im Alltag nur um eine neue *innere* Einstellung gegenüber dem Sklaven?

Die griechischen Sophisten (z. B. bei Aristoteles Polit. I,3: 1253 b,20ff.) und dann die Stoiker formulierten, daß die Sklaven für ihre Herren „Verwandte und Brüder der Natur nach“ seien, weil ja auch jene von Zeus abstammten (Epiktet Diss. 1,13), auch jene aus demselben Samen entstanden seien und am göttlichen Logos Anteil hätten (Seneca Ep. 47,10). Der göttliche Geist „kann in einen römischen Ritter wie in einen Freigelassenen wie in einen Sklaven fallen. Was ist nämlich ein römischer Ritter oder ein Freigelassener oder ein Sklave? Namen, aus Ehrgeiz oder Ungerechtigkeit geboren“ (Seneca Ep. 31,11; vgl. Gal 3,28). Der Natur nach gäbe es keinen Unterschied, nur nach gesetzlichem Brauch. Abstrahiere man von letzterem, sei durchaus „die Möglichkeit eines Freundschaftsbandes gegeben, insofern der Sklave ja ein Mensch ist“ (Aristoteles Nic. Eth. VIII,13: 1161b,5–9). Seneca führt in Epistula 47 aus, es sei klug, „freundschaftlich (*familiariter*)“ mit seinen Sklaven zusammenzuleben. „Menschen“, „Hausgenossen“, „Freunde von geringem Stand“ (*humiles amici*) seien sie, in übertragenem Sinne sogar „Mitsklaven“, denn das Schicksal könne den Herrn genauso hart treffen wie den Sklaven. (Mit Paulus mag hinzugefügt werden: Darüber hinaus sind weltliche Herren, sofern sie Christen sind, sogar *immer* auch Sklaven, nämlich Sklaven Christi; 1. Kor 7,22; vgl. Phlm 1).

Aber geht es nur um eine derartig aufgeklärte innere Einstellung? Eine solche innere Einstellung kann durchaus *konkretere Früchte* zeitigen: „Über diejenigen, die es für entehrend halten, *mit ihrem Sklaven zusammen zu speisen*, lache ich“, so führt Seneca weiter aus. Nur „überaus hoffärtige Gewohnheit umgibt den Herrn bei der Mahlzeit mit einer Schar stehender Sklaven ... die ganze Nacht stehen sie nüchtern und stumm da.“ Sklaven, die sich *beim Essen mit dem Herrn unterhalten* dürften, seien „bereit, den Nacken für den Herrn darzubieten, drohende Gefahr auf ihr Haupt abzulenken: Auf den Gastmählern sprachen sie, aber auf der Folter schwiegen sie.“ Niemand bricht sich einen

Zacken aus der Krone, wenn er „sich an denselben Tisch zusammen mit seinem Sklaven begibt“. „Nicht nach ihren Diensten“ schätze sie ein, „sondern nach ihrem Charakter ... Manche mögen mit dir speisen, weil sie es wert sind, manche, auf daß sie es seien: Wenn nämlich aufgrund ihres schmutzigen Umgangs an ihnen etwas Sklavenhaftes ist, wird das Zusammensein mit gebildeteren Menschen dieses vertreiben.“ Lebe so nach der goldenen Regel „mit einem Menschen von niedrigerem Range, wie nach deinem Wunsch einer von höherem Range mit dir leben soll.“ Das heißt, „lebe mit deinem Sklaven *milde, umgänglich* auch, gewähre ihm *Zugang zum Gespräch, zur Beratung, zur Mahlzeit* ... Es besteht kein Anlaß, daß du deinen *Freund* nur auf dem Forum und in der Kurie suchst. Wenn du aufmerksam darauf achtest, wirst du ihn auch zu Hause finden ... Sehr töricht ist, wer einen Menschen nach seiner Kleidung oder Situation, die nach Art eines Kleidungsstückes uns umgetan ist, einschätzt. ‚Sklave ist er!‘ – aber vielleicht frei in der Seele. ‚Sklave ist er!‘ ... – zeig, wer es nicht ist: Einer ist Sklave seiner Sinnlichkeit, ein anderer seiner Habsucht, ein anderer seines Ehrgeizes, alle der Hoffnung, alle der Furcht“ (ep. 47).

Zum praktischen Konkretwerden der inneren Einstellung führt Seneca ferner in *De beneficiis* 3,21–22 aus, daß Herr und Sklave über ihr Diener-Gebieten-Verhältnis punktuell hinauswachsen, wenn sie über das notwendige Maß der Dienstleistung beziehungsweise Fürsorge hinaus „in Zuneigung zum Freund“ dem anderen eine Wohltat (*beneficium*) gewähren. Wenn also erstens der Sklave „mehr, als es für einen Sklaven nötig ist“, verrichtet: „wenn er etwas Höheres wagt, das auch glücklicher Geborenen zur Zierde gereichte, und wenn er der Hoffnung seines Herrn zuvorkommt“, kurz, wenn er etwas leistet, „was nicht zu wollen, ihm freistand“. Und wenn zweitens der Herr über die notwendige Gewährung von Kost und Kleidung hinaus *nachsichtig* sich zeigt und *großzügiger als üblich seinen Sklaven ausbildet*, das heißt, ihm Fertigkeiten vermittelt, die normalerweise nur Freigeborene erlernen. In dem Moment, in dem solche Wohltaten erbracht werden, handelt nicht mehr der Sklave an seinem Herrn oder der Herr an seinem Sklaven, sondern ein Mensch an einem anderen Menschen. „Dieselben Anfänge haben alle Menschen, denselben Ursprung. Niemand ist vornehmer als ein anderer, außer wenn er eine geradere und durch gute Charaktereigenschaften bessere Gesinnung besitzt“ (3,28,1). „Niemanden achte gering ... Möget ihr Freigelassene vor euch haben oder Sklaven oder Menschen auswärtiger Völker, richtet kühn die Herzen auf. Und was immer Unansehnliches sich mitten im Weg befindet, setzt euch darüber hinweg“ (3,28,3).

Viele, aber nicht alle dachten so aufgeklärt wie Seneca, noch weniger handelten entsprechend. Die Position, gegen die er im 47. Brief argumentiert, sieht im Sklaven gerade keinen „Menschen“ und möglichen „Freund geringen Standes“. „Bist du verrückt? Ist der Sklave ein Mensch?“, läßt Juvenal zur Zeit Hadrians eine tyrannische Hausfrau fragen (Sat. 6,222). Auch wenn Juvenal sich über die altmodische Ansicht der Dame lustig macht; solche Denkweise existierte.

Geht es Paulus entsprechend darum, den Sklaven liebevoll, freundschaftlich, human und gütig zu behandeln, eine schützende und großzügige Hand

über ihn zu halten? Ihm „Gutes“ zu tun und zum Beispiel auf Drohungen zu verzichten, wie es Eph 6,8–9 fordert (vgl. auch Kol 4,1)? Oder soll die brüderliche Liebe *noch* konkretere Formen annehmen? *Auch die der Freilassung?*

Das Bemerkenswerte ist, daß Paulus dem Philemon die Freiheit läßt, selber herauszufinden, wie sich das „im Fleische“ konkretisieren könnte. Wie in z. B. 1. Kor 6,1–11.5.7 oder 1. Kor 7,7–9.15.25–26.28.36–40 läßt Paulus seinem Adressaten die Freiheit, über das konkrete Verhalten selbständig zu entscheiden. In keiner Weise wird durch Phlm 16 die Freilassung des Onesimus ausgeschlossen. Sie wäre im übrigen keine große Tat gewesen, denn ein Sklave konnte im römischen Reich im *Normalfall* mit Freilassung rechnen, wenn er das dreißigste Lebensjahr erreichte (Alföldy 359.369). Solches war Paulus bekannt, wie er als Judenchrist auch um die Toraregelung wußte, daß innerhalb Israels ein Sklave nach sechs Jahren oder im Jubeljahr freizulassen sei (Ex 21,2; Lev 25,40f.; Dtn 15,12). Noch weniger steht Phlm 13 der Freilassung im Wege, denn Paulus' Wunsch, den Onesimus künftig an Philemons Stelle zur Bedienung um sich zu haben, setzt nicht voraus, daß Onesimus sich dann noch im Sklavenstand befindet: Ein Patron kann genauso gut durch seinen Freigelassenen vertreten werden. Am ehesten deutet vielleicht V. 21 an, daß Paulus sich auch die Freilassung für Onesimus erhofft: „Ich weiß, daß du sogar *mehr*, als was ich sage, tun wirst“. All dies scheint darauf zu deuten, daß Paulus durchaus Onesimus' Freilassung mit im Sinne hat. Und dennoch, selbst dieses letzte Zitat zeigt, daß Paulus den Freilassungs-Wunsch, wenn er ihn denn hegte, *nicht ausdrücklich* formuliert. Er bemüht sich nicht sonderlich, deutlich zu machen, daß er in V.16 *auch* die Freilassung meinen könnte. Er läßt dem Philemon Entscheidungsfreiraum.

Heutige Leser und Leserinnen mag irritieren, daß Paulus im Blick auf das antike Institut der Sklaverei so wenig Engagement zeigte. Warum schien er so gleichgültig an diesem Punkt zu sein?

1. Kor 7,17–24 gibt Antwort. Ob jemand in seinen weltlichen Bezügen Sklave oder Freier ist, stellt ein Adiaphoron (einen sittlich neutralen Wert) dar, das heißt, es ist aus christlich-eschatologischer Sicht gleichgültig. Angesichts des nahen Weltendes und Wiederkommens Christi ermutigt Paulus die Christen, in den ihnen angestammten Rollen des weltlichen Kontextes zu verbleiben, also nicht nach der Freilassung aus dem Sklavenstand zu streben oder das Verheiratetsein mit einem Heiden zu beenden. Ein jeder soll in dem weltlichen Status verharren, den er zu dem Zeitpunkt innehatte, als er oder sie getauft wurde. 1. Kor 7 konkretisiert diese Empfehlung noch weiter: Innerhalb des weltlichen Kontextes, in dem Christen nach ihrer Taufe weiterleben, sollen sie *aktiv* keine Veränderung ihres Status betreiben, jedoch willig Veränderung akzeptieren, wenn diese *passiv* an sie herangetragen wird: Wenn ein Dominus beschließt, einen Sklaven freizulassen, soll dieser diesen Beschluß willkommen heißen; wenn der heidnische Ehepartner sich unbedingt trennen will, soll dies akzeptiert werden. Nur wer sich gegen solche von außen herangetragenen Beschlüsse stemmt, läßt durchblicken, daß der weltliche Status ihm *kein* neutraler, irrelevanter Wert ist.

Angesichts des von ihm für die nahe Zukunft erwarteten Endes der Welt zeigt Paulus sich auf diese Weise gleichgültig gegenüber dem weltlichen Status. Wer heute nicht mehr so sicher auf die unmittelbare Nähe des Eschatons bauen kann, wird entsprechend auch die paulinische Haltung zum weltlichen Status überdenken.

Aus seiner Sicht folgerichtig stellt Paulus den weltlichen Abhängigkeitsstatus des Onesimus auch in Phlm 13–14 nicht in Frage. Im Gegenteil, die weltliche Subordination des Onesimus unter Philemon – sei es als Sklave *oder* als Freigelassener, der als letzterer üblicherweise trotzdem weiter seinem Patron verantwortlich war und ihm Dienste schuldete – wird schlicht als gegeben für die weiteren Pläne des Paulus vorausgesetzt: *An Stelle des Philemon* kann Onesimus nur dienen, wenn dieser dem Philemon weiter untertan ist. Dies verträgt sich damit, ihn gleichwohl als christlichen Bruder herzlich lieb zu haben. Der weltliche Abhängigkeitsstatus bleibt, nur die Art der Behandlung des Abhängigen bekommt eine besondere Qualität. Sie ist gekennzeichnet durch das Wissen, daß vor Gott diese weltlichen Unterschiede nichtig sind und entsprechend in der Gemeinde auch das Verhalten nicht mehr beeinflussen sollen (Gal 3,28). Wer niedrig ist, wird in der Gemeinde gleichwohl geachtet (1. Kor 12,22–24). Und das Dienen steht *allen* zu Gesicht, auch den Patronen (Röm 16,1 von Phoebe), auch Paulus (1. Kor 3,5; Röm 15,25; 2. Kor 3,3; 8,19f.), auch Christus selbst (Röm 15,8), auf keinen Fall nur den Sklaven. Den letzteren allerdings *auch*, sonst wäre der weltliche Sklavenstatus gerade *kein* Adiaphoron, gerade *kein* sittlich neutraler Wert in der Gemeinde. Hier liegt der Grund dafür, daß Paulus in Phlm 11.13 nicht das geringste Problem damit hat, sich vom Sklaven – und geliebten christlichen Mitbruder – Onesimus bedienen zu lassen. Ist Paulus doch auch selber ein Diener, ja sogar jemand, der für Christus ins Gefängnis gegangen ist (Phlm 1. 9. 10. 13), so daß sich auch ein christlicher Sklave, der Gal 3,28 im Kopf hat, nicht zu schade vorkommen muß, ihn zu bedienen.

Der Begriff der *Koinōnía* („Gemeinschaft, gemeinsame Teilhaberschaft“) von V. 6 wird aufgenommen. Philemon entgegenkommend, macht Paulus sich mit diesem gleich: Er gibt sich nicht als befehlender, übergeordneter Apostel (V. 8), sondern als gleichgeordneter „Teilhaber“ am Glauben (s. o. zu V. 6), als „Bruder“ (V. 7. 20).

Mit „Teilhaber“ (*koinōnós*) greift Paulus wie in V. 15 ein Fachwort der Geschäftssprache auf: *Koinōnós* ist der Geschäftspartner in einem gemeinsamen Unternehmen z.B. der Fischerei (Lk 5,10.7) oder der Landwirtschaft (Papiri Florentini 370,2–3); 2. Kor 8,23 stellt Titus als „Teilhaber und Mitarbeiter“ am Kollektenwerk vor. Mit den Begriffen aus der Geschäftswelt, wie sie hier sowie in V. 15 und 18 geboten werden, holt Paulus den Philemon dort ab, wo er noch steht: bei dessen materiellem Interesse. Philemon interessierte sich vor der Ankunft des Briefes vor allem für den in seinem Haushalt angerichteten materiellen Schaden und dessen Wiedergutmachung. Aus einer solchen Interessenlage den Philemon herauszuführen zu neuen Zielen, dient der Philemonbrief. Die Fachausdrücke aus der Geschäftswelt werden von Paulus in neue Richtungen umgebogen.

Wie argumentiert V. 17? Mit dem Teilhaber-Begriff stellt sich Paulus mit Philemon auf dieselbe Stufe. *Wenn nun aber* Philemon dieses Entgegenkommen des Apostels freudig akzeptiert – Paulus wählt nicht von ungefähr einen Bedingungsatz –, dann muß Philemon unweigerlich auch den zweiten Schritt tun und Onesimus ebenfalls als gleichgeordneten Bruder annehmen. Philemon kann nicht das eine genießen und das andere lassen. Warum? Weil Paulus selber mit Onesimus bereits ein solches brüderliches Verhältnis eingegangen ist (s. o. zu V. 6).

Die brüderliche Aufnahme des Onesimus durch Philemon soll sich so herzlich gestalten, als käme Paulus selber nach Kolossae. Wie in V. 12 *identifiziert* Paulus sich mit dem Sklaven, um diesen an seiner Bruder-Rolle partizipieren und auf diese Weise profitieren zu lassen.

5. Die Rhetorik einer Schuldverschreibung; die Briefsituation aus der je verschiedenen Sicht der Beteiligten

18–19 Die Terminologie zielt auf einen materiellen Schaden: „*In Rechnung stellen*“ wird als kaufmännischer Fachausdruck in den Papyri benutzt (z. B. Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library 243,11), und „*schulden*“ hat einen materiellen Sinn auch in z. B. Mt 18,28.30.34; Lk 7,41; 16,5; 16,7; Jos. Ant. 13,56; Appian bell. civ. 2,8 § 26; Corpus Papyrorum Raineri 228,5.

Die Situationsanalyse erledigt sich nicht dadurch, daß mit einigen Kommentaren behauptet wird, Paulus habe lediglich mit der *Möglichkeit* einer Schädigung Philemons durch seinen Sklaven gerechnet. Die Situation kann schärfer analysiert werden; mehrere Ebenen und Elemente sind methodisch zu unterscheiden.

(a) *Philemons Sicht der Situation*. Paulus geht davon aus, daß Philemon erstens einen konkreten materiellen Schaden erlitten hat und zweitens den Onesimus für diesen Schaden verantwortlich macht, diesen also wegen einer konkreten Untat beschuldigt. Fühlte Philemon nicht so, sähe Paulus sich nicht zur Formulierung von V. 18–19 bemüßigt; die beiden Verse wären dann aus der Luft gegriffen. Niemand formuliert eine handfeste Schuldverschreibung wie V. 18–19, um bloß zu theoretisieren. Ob Philemon den Onesimus *zu Recht* oder *zu Unrecht* beschuldigte, wäre dagegen eine andere (und von uns nicht mehr zu beantwortende) Frage. Auszugehen ist zunächst nur von einem konkreten Schaden, den Philemon erlitten hat, und von einem konkreten Schuldvorwurf Philemons an die Adresse des Onesimus.

Offenbar trug Philemon seinen Schuldvorwurf sehr heftig (mit Strafandrohungen?) vor. Denn nur so erklärt sich, daß Onesimus das Haus seines Herrn verließ und einen Fürsprecher aufsuchte, der seinen Herrn besänftigen sollte.

(b) *Onesimus' Sicht*. Hier stehen zwei Möglichkeiten offen: Onesimus gab zu oder bestritt, den Philemon mit einer Untat geschädigt zu haben. Zwischen den beiden Möglichkeiten zu entscheiden, haben wir keine Handhabe.

Denn (c) *Paulus' Stellung zu dem Konfliktfall* sieht so aus: Er wählt in dem griechischen Vers 18 die Form eines unbestimmten Bedingungsatzes, durch die der Sprecher distanziert *offenläßt*, wie er *selber* über das Verhältnis des bedingenden Satzes zur Wirklichkeit denkt („Wenn er dir einen Schaden verursacht

hat oder etwas schuldet [ich äußere mich nicht dazu, ob das stimmt], dann ...“). Wie *Philemon* über dieses Verhältnis des bedingenden Satzes zur Wirklichkeit denkt, ist klar: Natürlich hat Onesimus einen Schaden angerichtet! Paulus hütet sich jedoch, Philemon eifrig beizupflichten und damit Wasser auf die Mühlen des Ärgers zu leiten. Der Apostel tritt einen Schritt zurück; er geht durch sein Offenlassen auf *Distanz* zu dem Fall und lädt so Philemon ein, dasselbe zu tun.

Ist von einem konkreten materiellen Schaden (einer zerbrochenen Vase oder ähnlichem?) auszugehen, den Philemon erlitten hatte, und zweitens von einem Schuldvorwurf an Onesimus, so ist zu folgern, daß Philemon ärgerlich auf Onesimus war und auf Genugtuung aus war; nur so erklärt sich Paulus' Schuldverschreibung, die den Schaden wiedergutmachen könnte. Freilich, so sehr Philemon sich über seinen Sklaven ärgern mag, er kann sich angesichts der neuen Sachlage an *Onesimus* nicht mehr schadlos halten: Dieser ist ja jetzt zum geliebten christlichen Bruder geworden, der vom Apostel protegiert wird („mein Herz“). An Onesimus kann Philemon deshalb nicht mehr seinen Ärger kühlen noch auch sich schadlos halten. Eben deshalb bietet Paulus selber sich zur Schadenskompensation an.

Die in V. 19 vorliegende Schuldverschreibung entspricht formal – mit Namensnennung, Beteuerung der Eigenhändigkeit der Ausfertigung und dem juristischen Fachausdruck „Schadenersatz zahlen“ – allen rechtlichen Anforderungen. Das heißt, Philemon hätte das Original unseres Philemonbriefes als juristische Verschreibung akzeptieren und mit diesem Dokument in der Hand alle Schadenersatzansprüche *gegenüber Paulus* geltend machen und gegebenenfalls einklagen können. Aber es ist deutlich, daß er sich damit lächerlich gemacht hätte: So etwas tut man nicht gegenüber jemandem, dem man seine christliche Existenz verdankt. Nicht aus juristischer, wohl aber aus moralischer Sicht ist Paulus mit dieser Schuldverschreibung dem Philemon *in keinster Weise* verpflichtet, denn Philemon steht umgekehrt tief in der Schuld des Paulus: Der Apostel hat ihn zum Christentum geführt (19b). Wäre es dann noch anständig, materielle Forderungen an ihn zu richten? An ihn, der als Apostel dem Philemon eigentlich befehlen könnte, wenn er wollte (V. 8)? An ihn, der ein würdiger älterer Mann ist und zudem noch um Christi willen im Gefängnis leidet (V. 9)? Nein, so etwas würde sich nicht gehören, weshalb Paulus' Schuldverschreibung, so juristisch authentisch sie ist, reine – und glänzende – Rhetorik ist.

Unter dem Strich bleibt, daß Philemon seinen Ärger über den erlittenen materiellen Schaden herunterzuschlucken und auf Schadenersatz verzichten muß, will er sich nicht vor den Mitadressaten des Briefes und vor den Grüßenden am Briefende (s. u. zu V. 23–24) lächerlich machen. Weder Onesimus noch Paulus kommen als Objekte in Betracht, an denen er seinen Ärger auslassen oder von denen er materiellen Schadenersatz einfordern könnte.

Unter dem Strich bleibt auch, daß der materielle Schaden im Haushalt des Philemon längst abgegolten ist durch die *Evangeliumspredigt*, die Paulus dem Philemon angedeihen ließ (V. 19b). Paulus ließ sich in der Regel nicht für seine Verkündigung materiell entlohnen, obwohl er eigentlich Anspruch auf eine solche Kompensation gehabt hätte (1. Kor 9,4.6–18 parr.). Als „dreschender

Ochse“ ließ er sich das Maul verbinden (9,9), als Weinbergpflanzler aß er nicht vom eigenen Ertrag (9,7). Doch bot sich einmal wie hier die Möglichkeit, gleichsam im verspäteten Nachhinein einen Lohn für die Evangeliums predigt einzufordern, um damit einem Mitchristen zu helfen, so ergriff Paulus freudig diese Gelegenheit: Was Philemon materiell verloren hatte, entsprach kaum dem, was Philemon dem Paulus für seine Evangeliums predigt eigentlich schuldig wäre (V.19b). Selbst wenn Philemon mit seinem Schuldvorwurf an Onesimus Recht hatte, *mit Paulus' Evangeliums predigt war jegliche Schuld des Onesimus abgegolten*. Ließ Philemon sich auf eine derartige „Buchführung“ ein, die in der Weise von V.19 das Materielle mit der Evangeliums verkündigung verrechnete, so hatte er immer noch einen grandiosen Gewinn gemacht: Sich selbst nämlich hatte er durch die Evangeliums verkündigung gewonnen! (V.19) Was war da eine zerbrochene Vase – oder was immer im Haushalt des Philemon verlustig gegangen war?

Der Schutz, den Paulus dem Onesimus gegenüber seinem Herrn gewährt, ist umfassend: Mit der Schuldverschreibung stellt sich der Apostel wiederum vor den Sklaven, sich mit ihm *identifizierend*. Hieß es bisher, daß Philemon den Onesimus *an Paulus' Statt* aufnehmen und ihn wie Paulus selber behandeln soll (V.12. 17), so heißt es nun umgekehrt, daß Philemon den Paulus *an Onesimus' Statt* zur Schadenskompensation akzeptieren soll. Im ersten Fall darf Onesimus in die positive Rolle des Paulus schlüpfen (und davon profitieren), im zweiten Fall schlüpft Paulus in die negative Schuldnerrolle des Onesimus (so daß Onesimus wiederum profitiert) – ein Modellfall christlich-brüderlicher Stellvertretung, die das, was *Koinōnía* (Gemeinschaft) bedeutet, eindrucksvoll illustriert. In der *Koinōnía* als der Gemeinschaft Gleichgestellter kann der eine sich mit dem anderen identifizieren, sich in ihn hineinversetzen und mit ihm die Rolle tauschen, so daß Stellvertretung möglich wird. „Einer trage des anderen Last“ (Gal 6,2), oder anders: Einer bezahle des anderen Schuld.

Daß in der Christologie ein derartiges *Koinōnía*-Verhalten seine Parallele findet, sei nur am Rande vermerkt. Das *Koinōnía*-Handeln Christi, der die Schuld anderer auf sich nahm, vermag letztlich des Apostels eigenes Verhalten zu begründen: Paulus übernimmt die Schuld des Onesimus. Ja, er hat sie bereits dadurch getilgt, daß er dem Philemon mit dem Evangelium diene. Freilich, Paulus selber zieht in unserem Brief nicht in dieser konkreten Weise die Linie zur Christologie aus, obwohl das Ausgerichtetsein „auf Christus hin“ in stetiger Wiederholung zur Sprache kommt (V.6. 1. 3. 5. 8. 9. 20. 23. 25).

6. Die rhetorische Abrundung des Briefkorpus

- 20 Mit dem die Gleichheit betonenden Anruf „Bruder“, mit dem in V.7 das Prömium bereits endete, leitet Paulus den Schluß des Hauptteils ein. Diese Anrede wird zu einem Gliederungselement des Briefes.

„Ich möchte an dir Freude erleben“ stellt eine literatursprachliche Formel dar, die den Abschluß des Hauptteils fast feierlich klingen läßt (Paulus wählt in gehobenem Griechisch die zu seiner Zeit seltener gewordene Form des Optativs und einen vom Verb abhängigen, sog. adverbalen Genitiv ohne Präposition).

Der gehobene Stil hält fest: Philemon hat keinen Grund, das Briefanliegen des Paulus auf die leichte Schulter zu nehmen. – Mit dem bekräftigenden „Ja, in der Tat“ wird die Bitte des Briefes eindringlich wiederholt.

Der Ausdruck „Erquicke mein Herz“ ist doppeldeutig: Nach V. 12 kann auch Onesimus „das Herz“ des Paulus genannt werden. Philemon soll also des Paulus Herz dadurch erquicken, daß er den Onesimus erquickt! – Durch die Wortstellung betont Paulus: „erquicke (auch) *mein* Herz“ und nicht nur, wie bisher geschehen, die Herzen der sonstigen Heiligen (V. 7). Tut er letzteren soviel Gutes, um wieviel mehr hat Philemon Grund (V. 19 b), dem Paulus einen Gefallen zu tun. In der Wortwahl („das Herz erquicken“) greift V. 20 deutlich auf V. 7 zurück.

Das „Mehr“, das Philemon hoffentlich tun wird, könnte einerseits darin 21 bestehen, daß Onesimus freigelassen wird (s. o. zu V. 16), andererseits darin, daß er zum Dienst bei Paulus nach Ephesus zurückgeschickt wird (s. o. zu V. 13–14). Zumindest letzteres geschah (Kol 4,9).

Paulus' Beteuerung, er vertraue auf Philemon, und das vorgreifende Lob, dieser werde sogar noch mehr tun, als was Paulus erbittet, sind letzte rhetorische Mittel, dem Philemon den Weg zu verstellen, anders als im Sinne des Briefanliegens zu handeln. Wer will schon Vertrauen enttäuschen und des vorweggenommenen Lobes sich unwürdig erweisen?

Ein derartiger Ausdruck des Vertrauens, der den Adressaten bei seiner Ehre packt und so einen behutsamen Druck auf ihn ausübt, gehörte zum konventionellen Briefformular. Nicht nur christliche Autoren wie Paulus (Gal 5,10; Röm 15,14; 2. Kor 2,3; 7,16 u. ö.), auch nichtchristliche hellenistische Briefe, vor allem Bitt- und Empfehlungsschreiben bedienten sich ähnlicher Formulierungen: „Ich bin überzeugt, daß du gerne mich dem König vorstellen wirst“; so lautet nur eines der vielen Beispiele (Pap. Flind. Petr. II, 11,1; *Epistulae privatae graecae*, ed. St. Witkowski, BT, Leipzig 1911, Nr. 3).

Das Stichwort „*Gehorsam*“ in V. 21 verstärkt den sanften Druck. Es weckt noch einmal die Erinnerung an V. 8: Eigentlich könnte Paulus befehlen, wenn er wollte! Er verzichtet aber darauf (V. 9), wengleich er *nicht* darauf verzichtet, wenigstens die *Möglichkeit* seines Befehlens zur Sprache zu bringen (V. 8). Und das ist ja auch bereits etwas – getreu dem Motto, daß sanfte Hilfen des Reiters oft mehr bewirken als die Gerte. Nur höchst behutsam und indirekt also wird die apostolische Autorität eingebracht. Das gilt auch für das hiesige Stichwort „*Gehorsam*“: Von *Gehorsam* gegenüber *Paulus* ist in V. 21 nicht ausdrücklich die Rede. Geschickt bleibt offen, ob es sich nicht auch um den *Gehorsam* gegenüber Gott (vgl. Röm 6,16b; 5,19; 15,18; 16,19) handeln könnte oder gegenüber Christus (2. Kor 10,5), der in V. 20 gleich zweimal apostrophiert wurde als der, in dessen Angesicht Philemon seine Entscheidung zu fällen hat.

Exkurs: Psychologische Randbemerkung zum Briefhauptteil

Die Ausgangssituation des Philemonbriefes war vielschichtig, denn sie konnte aus den Blickwinkeln der Akteure verschieden betrachtet werden (s.o. Abschnitt 2. und bei V.18–19). Entsprechend bietet der Philemonbrief Lösun-

gen für zwei verschieden gelagerte Probleme. (1) Der heidnische Sklave Onesimus ist Christ geworden; sein Leben kann im christlichen Philemon-Haus in Kolossae nicht wie bisher weiterlaufen. Wie soll es sich in Zukunft gestalten? Paulus' Anliegen ist, den Onesimus nach seiner Taufe in veränderte soziale Verhältnisbestimmungen zu stellen. Er schreibt dem Onesimus die Identität des gleichgestellten Bruders zu und versucht, dadurch dessen soziale Beziehungen in Kolossae neu zu regeln. Sein Brief will angestammte Statusdefinitionen verändern und damit soziales Leben neugestalten. (2) Gleichsam „unter“ diesem einen, durch die Taufe des Onesimus aufgeworfenen Problem lagert aber noch ein anderes, älteres, das vor Briefersicht vor allem den Philemon interessierte: Er war ärgerlich auf Onesimus, weil er diesen für einen Missetäter hielt, der ihm in einem konkreten Fall materiellen Schaden zugefügt hatte. Onesimus lief zu Paulus, um den Apostel als Fürsprecher zwischen sich und den aufgebrachtten Herrn zu stellen. Wie kann Philemon besänftigt werden, so daß Onesimus wieder in Frieden mit seinem Herrn unter einem Dach zu leben vermag? Es ist klar, daß die Lösung dieses zweiten, älteren Problems in der Lösung des ersten mit *eingeschlossen* ist – wie ein kleiner in einem größeren konzentrischen Kreis. Und doch hätte es kaum ausgereicht zu sagen: „Philemon, schluck deinen Ärger herunter, denn Onesimus ist erfreulicherweise Christ geworden und steht als Bruder mit dir auf einer Stufe!“ Paulus' Brief benutzt feinere Mechanismen, um Philemon beim Abbau seines Ärgers, seiner reaktiven Aggression, zu helfen. Diese Mechanismen können psychologisch kommentiert werden.

Das im Philemonbrief präsentierte Modell der zwischenmenschlichen Aggressionsbeschränkung ist geradezu klassisch: Aggressionsverzicht durch Objektverschiebung und Internalisation wird nahegelegt. Philemon und Onesimus wird dadurch geholfen, daß Philemons aggressive Reaktion auf den vermeintlich durch Onesimus angerichteten Schaden auf ein Ersatzobjekt gerichtet wird. Der *Objektwechsel* vollzieht sich in einem Zweierschritt. Paulus lenkt die Aggression von Onesimus weg – *auf sich selbst*, indem er sich vor Onesimus stellt: Den von Onesimus angerichteten materiellen Schaden „rechne *mir* an“ (V.18), „nimm ihn wie *mich* auf“ (V.17), ich sende „ihn, das ist *mein* Herz“ (V.12).

Aber es ist klar, daß die Aufforderung „rechne mir an“ rein rhetorisch ist. Einmal von Onesimus weg auf Paulus gelenkt, kann die reaktive Aggression des Philemon immer noch kein Ventil finden – aus gleich mehreren Gründen, die ausdrücklich zur Sprache gebracht werden: Paulus ist ein Freund und Bruder des Philemon (V.1. 7. 17); dieser „schuldet sich selbst“ dem Apostel (V.19), ist zu Dank verpflichtet; als Apostel und Lehrer des Philemon könnte Paulus diesem eigentlich „befehlen“ (V.8), er hat Anrecht auf Philemons Dienst (V.13–14), wenn nicht gar auf seinen Gehorsam (s.o. zu V.21). Paulus ist ferner ein würdiger „alter Mann“ und „Gefangener“ (V.9); auch diese Attribute verunmöglichen es, Aggression gegen *ihn* abzuführen. Paulus kommt als Objekt der reaktiven Aggression folglich ebenfalls nicht in Frage, obwohl er sich selber rhetorisch anbietet.

Wer kommt dann in Frage? Eine zweite Objektverschiebung muß stattfinden. Philemon soll auf jegliche Wiedergutmachung des materiellen Schadens *verzichten* (V.19). Er soll also den Schaden selber tragen, den Ärger herunter-

schlucken und sowohl Onesimus (V.16) als auch Paulus (V.22) liebevoll empfangen. In psychologischen Kategorien gesprochen: Durch Objektverschiebungen wird die Ärgerreaktion, die nicht gegen die Außenwelt, nicht gegen Onesimus und Paulus ausgelebt werden kann, verinnerlicht: Sie wird gegen das eigene Ich gewendet als neuem und endgültigem Objekt. Daß Philemon den Schaden *selber tragen* und auf Wiedergutmachung *verzichten* soll, heißt nichts anderes, als daß seine reaktive Aggression gegen das eigene Ich zurückgelenkt und internalisiert werden soll.

Wie es vielfach in der psychologischen Literatur beschrieben wird, geht die Verinnerlichung aggressiver Impulse oftmals dadurch vonstatten, daß das Aggressionssubjekt äußerst streng gegen sich selber wird, also gegen sich selber dieselbe Aggressionsbereitschaft ausübt, die es gerne an fremden Individuen befriedigt hätte: Es bürdet sich dann selber strenge ethische Maßstäbe auf oder wird außergewöhnlich tolerant gegenüber physischen und psychischen Schmerzen oder legt *große Opferbereitschaft für die Gemeinschaft*, in der es lebt, an den Tag. Zumindest letzteres ist auch Philemon nach den Versen 5 und 7 zuzutrauen, da er sich bereits vor unserer Briefsituation durch Liebeseißer für „alle“ Mitchristen hervortat.

In 1.Kor 6 erreicht die Korinther, wie bereits bei V.9 angedeutet wurde, die gleiche Empfehlung wie die an Philemon gerichtete: Jemand, der durch einen Mitchristen einen materiellen Schaden erlitten hat, soll seine reaktive Aggression nicht an diesem auslassen, indem er ihn vor den Richter zerrt und dort mit ihm streitet. Die von Paulus bevorzugte Lösung – neben der Alternative, christliche Richter einzusetzen – ist die, daß der Betreffende „sich lieber berauben läßt“, „sich lieber Unrecht zufügen läßt“ und es dabei bewenden läßt, also auf sein Recht, auf Vergeltung, auf Aggressionsentladung gegenüber dem Übeltäter verzichtet (6,7).

Ein psychologischer Kommentar konkurriert nicht mit einer Interpretation, die Philemons erwünschtes Verhalten vor den Hintergrund theologischer Inhalte stellt, sondern er fügt lediglich eine Ebene hinzu. Das heißt, natürlich bleibt weiterhin auch gültig, daß das Beschränken aggressiver Reaktion und – noch mehr – das damit zusammenhängende *Vergeben* von Untaten vor dem Hintergrund dessen geschieht, daß ein Vergebender wie Philemon in dem Bewußtsein lebt, selber durch Christus Vergebungs-Gnade empfangen zu haben und von einem liebenden Gott angenommen worden zu sein (vgl. V.19b). Ein solches Bewußtsein motiviert und steuert Verhalten. Entsprechend gilt in den paulinischen Gemeinden, daß Übeltäter von den Mitchristen nicht abzukanzeln, sondern „mit dem Geist der Sanftmut“ wieder auf den rechten Weg zu bringen sind und daß die Zurechtweisenden dabei um ihre *eigene* Versuchlichkeit und um ihr *eigenes* Angewiesensein auf Vergebung wissen (Gal 6,1–5). Wie Christus nicht für sich selber lebte, so sollen die Christen einander *aufbauen* und sich gegenseitig beim Tragen ihrer Schwächen helfen (6,2; Röm 15,1–6). In einer solchen Liebesgemeinschaft ist für das *Ausleben* von Ärgerreaktionen wenig Raum. Solche sind durch die Wendung nach *innen* hin zu verarbeiten, und sie *können* auch verarbeitet werden – umso leichter, je mehr sich derjenige, der zum Ärger gereizt wurde, aufopfernd für diese Liebesgemeinschaft einsetzt.

Schlußteil: Reiseplan, Grüße und Segenswunsch
(*Eschatokoll.: 22–25*)

22 Zugleich aber bereite mir auch eine Unterkunft vor, denn ich hoffe, durch eure Gebete euch geschenkt zu werden. 23 Es grüßt dich Epaphras, mein Mitgefänger um Christi willen, 24 (es grüßen dich) Markus, Aristarchus, Demas, Lukas, meine Mitarbeiter. 25 Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste.

Vers 22: Phil 1,25 Vers 23: Kol 1,7 Vers 24: Kol 4,10.14; Apg 12,12; 27,2; 2.Tim 4,10 Vers 25: Gal 6,18.

- 22 Paulus besuchte bisher die Gemeinden des Lykostals nicht. Er hofft, dorthin reisen zu können, und bittet um die Gastfreundschaft Philemons, dem als Gastgeber der Hausgemeinde augenscheinlich auch die Möglichkeiten für eine solche Beherbergung zu Gebote stehen. Philemon wird unter den kolossischen Christen der sozial Arrivierteste gewesen sein.

Eine solche Reise ist freilich nur möglich, wenn Paulus vorher dank der Gebete seiner Mitchristen und Mitchristinnen aus der Haft entlassen wird und so von Gott ihnen gnädig „wiedergeschenkt“ wird. Ein Häftling wird, so lautete eine gängige Redensart, durch Freilassung denen „geschenkt“, die sich dieses wünschen (Apg 3,14; Diodorus Siculus 13,59,3 u. ö.).

Dadurch, daß Paulus auf Stichworte des Briefbeginns zurückgreift, rahmt und rundet er sein Schreiben. Rahmung entsteht durch das Stichwort „Gebete“ sowohl in V. 4 als auch in V. 22 sowie durch die Paronomasie „danken“ V. 4/ „geschenkt werden“ V. 22 (die entsprechenden griechischen Wörter *eucharistō/charisthēsomai* weisen einen gemeinsamen Wortstamm auf und klingen ähnlich, so daß sich eine sog. Paronomasie ergibt; vgl. auch *cháris* = „Gnade“ in V. 3). Ist in V. 4 von „meinen Gebeten“ die Rede, so hier komplementär von „euren Gebeten“: Rechte christliche Gemeinschaft (*koinōnía*) manifestiert sich in gegenseitigem Geben und Nehmen (s. o. zu V. 6). Wie Paulus der kolossischen Hausgemeinde in seinen Gebeten gedenkt, so schließt diese den Apostel in ihre Fürbitte ein.

Die Rolle der Zeugen der Briefkommunikation

- 23–24 Die sechs Grüßenden aus der unmittelbaren Umgebung des Paulus – sie sitzen entweder mit in Haft oder besuchen dort Paulus –, vergrößern noch die bereits durch V. 2 geschaffene Öffentlichkeit unserer Briefkommunikation. Philemon muß davon ausgehen, daß die sechs Grüßenden den Onesimus in Ephesus gesehen haben oder über seinen Fall zumindest unterrichtet sind. Mit anderen Worten, hier schauen zwölf weitere Augenpaare gespannt auf das, was Philemon nach Brieverhalt tun wird. Das halbe Dutzend gehört wie Philemon (V. 1) zu den „Mitarbeitern“ der paulinischen Mission. Wird Philemon sich vor diesen „Peers“ bewähren oder blamieren (s. o. zu V. 2)? Der sanfte Druck, sich so, wie es der Brief nahelegt, zu verhalten, erfährt eine letzte Steigerung – als wenn Paulus’ indirekte Ankündigung, sich persönlich von der Wirkung seines Briefes zu überzeugen (V. 22), nicht bereits genügt hätte!

Der zweite Zeugenkreis in V. 23–24 erfüllt freilich auch noch eine andere Funktion. Er wird von Ephesus aus nicht nur den Philemon, sondern auch die

anderen kolossischen Christen beobachten. Sobald Philemon, der Hausvater und Gastgeber der Hausgemeinde, seine Entscheidung über das weitere Verhalten gefällt haben wird, werden die anderen, in V. 2 angesprochenen Kolosser gefordert sein und ihrerseits ihr Verhalten zu Onesimus zu definieren haben. Der neue Status des Onesimus realisiert sich nur, wenn das gesamte Umfeld sich ihm entsprechend verhält. Mit anderen Worten, der in V. 2 angesprochene Kreis tritt nicht nur als Zeuge und Öffentlichkeit für Philemons Entscheidung auf, er wird vielmehr selber zum Akteur werden, dessen Verhalten zu begutachten sein wird. Er selbst wird gefordert sein. Eben deshalb figuriert auch er als – untergeordneter – Mitadressat des Briefes.

Mit „Mitgefänger“ wird noch einmal – wie auch in V. 22 b – ein indirekter Hinweis auf Paulus' Gefangenensituation gegeben, insgesamt die sechste Erinnerung nach V. 1. 9. 10. 13. 22b: Wer vermag einem um Christi willen Leidenden eine christliche Briefbitte abzuschlagen? 23

Wörtlich bedeutet das griechische Wort für „Gefangener“: „mit dem Speer gefangen“, „Kriegsgefangener“ (z. B. Thucydides 3,70; Jos. Bell. 4,447.539; LXX Num 31,12, Am 1,15). Paulus greift – wie in V. 2 mit dem Begriff „Mitstreiter“ – in das Arsenal der Militärsprache, so daß sich eine weitere brieffreundende Inklusion (Rahmung) ergibt. Die Ausbreitung des Christentums stellt eine besondere Art von „Feldzug“ dar, der in der Welt gültige Statusrelationen (Herr – Sklave, V. 16; übergeordneter Lehrer – untergeordneter Schüler, V. 8) außer Kraft setzt, so wie auch ein Kriebsrecht die „Normalität“ der Welt zunichte macht. Auf der sprachlichen Ebene legen diese *militärischen Metaphern* (V. 2. 23) eine rahmende „Zange“ um die Metaphern der *Geschäftssprache* (V. 15. 17. 18). Dem entspricht, daß auf der sachlichen Ebene Paulus' *Missions-Feldzug* das *materielle Interesse* des Philemon und sein Streben nach Schadenskompensation in Frage stellt. Philemons anfängliches – an Materiellem orientiertes – Ansinnen ist nach dem Missionserfolg an seinem Sklaven überholt. Dem kolossischen Herrn wird ein höheres Ziel gesteckt: Das Zusammenleben mit einem neu gewonnenen Bruder soll er gestalten. Paulus wählt die militärischen Metaphern nicht von ungefähr, denn gerade zwischen „Kriegsgenossen“ herrscht, wie dargelegt wurde, eine Gemeinschaft (*koinōnia*) wie zwischen gleichgestellten Freunden und Brüdern, die alles teilen (Aristoteles Nik. Eth. VIII,11: 1159b,25–35; s. o. zu V. 2).

„Epaphras“ ist Kurzform für in Kolossae auch inschriftlich belegtes „Epaphroditus“. Kurznamen wurden entweder von Geburt an geführt oder als Abkürzungen der Vollnamen benutzt. Zur Person, die nicht mit dem Epaphroditus von Phil 2,25; 4,18 zu verwechseln ist, s. o. Abschnitt 2.1. Durch die Stellung zu Beginn der Grußliste, durch das Attribut „Mitgefänger“ und durch den Singular des Prädikats wird der kolossische Gemeindegründer Epaphras besonders hervorgehoben.

Markus, „Vetter des Barnabas“ (Kol 4,10), ist identisch mit dem missionsaktiven Johannes Markus, dem Sohn einer wohlhabenden judenchristlichen Jerusalemer Familie (Apg 12,12–13; 4,36f). Er hatte Barnabas und Paulus auf deren Missionsreise nach Zypern begleitet, sich dann jedoch von ihnen im südanatolischen Küstengebiet getrennt, so daß Paulus ihn auf späteren Unter- 24

nehmungen nicht mehr mitnehmen wollte (Apg 12,25; 13,5; 15,37–39). Versöhnt finden wir ihn gleichwohl hier in Paulus' Mitarbeitergruppe wieder (vgl. auch 2. Tim 4,11).

Ein Judenchrist war auch Paulus' treuer Reisebegleiter *Aristarchus* aus Thessalonich. In Ephesus wurde er im Zuge der durch die Silberschmiede angezettelten Unruhe zeitweilig seiner Freiheit beraubt (Apg 19,29; 20,4f.; 27,2; Kol 4,11). Nach Kol 4,10 soll er nicht lange nach unserer Briefsituation zusammen mit Paulus in Haft gesessen haben; Phlm 24 berichtet noch nichts von dieser Gefangenschaft des Aristarch.

Demas (Kol 4,14) gehörte *noch* zum paulinischen Mitarbeiterstab. Nach einer in 2. Tim 4,10 erhaltenen Tradition soll er später „aus Liebe zu dieser Welt“ Paulus verlassen haben und nach Thessalonich gezogen sein.

Wie Epaphras und Demas war der Arzt und Paulusmitarbeiter *Lukas* ein Heidenchrist (Kol 4,11.14; 2. Tim 4,11). Daß er mit dem Autor von Lk/Apg identisch war, kann nicht ausgeschlossen werden.

- 25 Mit „Gnade“ (*cháris*) entstehen paronomastische Klammern (zum Begriff s.o. bei V. 7.22) sowohl zum Beginn des Schlußteils (*charisthêsomai* = „geschenkt werden“ V. 22) als auch zum Beginn des Gesamtbriefes (*cháris* = „Gnade“ V. 3, *eucharistô* = „danken“ V. 4). Dieser Wortstamm erweist sich als wichtiges Gliederungselement: Er rundet den Schlußteil (V. 22 ↔ V. 25) sowie den Gesamtbrief (Briefanfang ↔ Schlußteil: V. 3.4 ↔ V. 22.25) und unterstreicht so einmal mehr, daß alles christliche Leben – auch das neu zu gestaltende Zusammenleben mit Onesimus – auf dem Fundament der Gnade (*cháris*) ruht, einer geschenkten Gnade, die im zwischenmenschlichen Umgang widergespiegelt werden will. – Die Fülle der den gesamten Brief klammernden Inklusionen erstaunt und zeigt, wie sehr der Autor bewußt gefeilt hat: „Mitarbeiter“ (V. 1 ↔ V. 24); Gefangenschaftsmotiv (V. 1 ↔ V. 22 b.23); Militärsprache (V. 2 ↔ V. 23); „Gebete“ (V. 4 ↔ V. 22); chiasmatisches „Christus Jesus/Jesus Christus“ (V. 1 ↔ V. 25; desgleichen als Rundung des Präskripts V. 1 ↔ V. 3); „das Herz erquicken“ (V. 7 ↔ V. 20).

„*Paulus*“ ist das erste, „*euer*“ das letzte Wort des Briefes. Damit ist die Kommunikation zwischen diesen Briefpartnern zum Abschluß gekommen. Jetzt sind die Kolosser gefordert, allen voran ihr Mitbruder Philemon. Er soll Onesimus verzeihen und diesem den Schritt in seine neue Existenz erleichtern, denn auch Philemon selber hat in Christus Vergebung, eine neue Existenz erlangt und sich dadurch selbst gewonnen (V. 19b).