

Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs

Wie an vielen Texten des Zweiten Testaments klebt an Paulus' Brief an Philemon eine lange christliche Schuldgeschichte. Ähnlich wie z.B. die Haustafeln wurde auch dieser Brief dazu mißbraucht, menschenverachtende Herrschaftssysteme festzuschreiben und Menschen in der Sklaverei festzuhalten. Besonders verhängnisvoll war noch im 18. und 19. Jahrhundert die Benutzung des Briefs als »Steinbruch« für Argumente gegen den Kampf der afro-amerikanischen SklavInnen um ihre Befreiung und Menschenwürde (vgl. Martin 1991a, 213-218; Lewis 1991, 232-246). Umso dringender erhebt sich deshalb die Frage nach einem heutigen Umgang mit diesem Text. Mein hier vorgelegter feministischer Zugang orientiert sich an den folgenden vier Punkten:

1. Die mit der Auslegung des Phlm verbundene Schuldgeschichte darf weder verlängert noch verdrängt werden. Die Perspektive der christlichen Siegeregeschichte muß verlassen, die Unrechtsgeschichte muß sichtbar gemacht und kritisch reflektiert werden.

2. Diese Wirkungsgeschichte ist jedoch zu unterscheiden von der Analyse der Funktion des Phlm im Kontext der antiken Sklaverei, die wiederum in das Herrschaftssystem des Patriarchats einzuordnen ist.¹ Mit dem Verlassen der Siegerperspektive wird ein Blick auf die Überlebens- und Befreiungskämpfe jener Männer, Frauen und Kinder innerhalb des domi-

1. Ausgehend von Elisabeth Schüssler Fiorenza, Christine Schaumberger, Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, habe ich ein differenziertes Verständnis von Patriarchat dargelegt in: Bieberstein 1998, 22 mit Anm. 82.

nierenden Systems der Pax Romana möglich. Hier ist der Text nach den in ihm steckenden Visionen zu befragen.

3. Verbunden mit diesem Perspektivenwechsel, kann der im Brief verhandelte »Fall« des Sklaven Onesimus als einer jener »Extremfälle« wahrgenommen werden, in dem sich nach Walter Benjamin (1977, 251-261) die Wirklichkeit zeigt und die Wahrheit sichtbar und bekannt wird. Denn die Angelegenheit des Sklaven Onesimus, wie auch immer diese genau zu fassen sein wird, bewirkt einen Bruch in der Alltäglichkeit der Sklaverei, durch den sich eine ganze christliche Hausgemeinde herausgefordert sieht, sich dieser Frage zu stellen, die befreiende Botschaft des Evangeliums im Lichte dieser Frage neu zu buchstabieren und sodann – im Spannungsfeld zwischen jener befreienden Botschaft und dem gesellschaftlich akzeptierten »Normalfall« der Sklaverei – einen glaubwürdigen Umgang mit dem christlichen Sklaven Onesimus zu finden.

4. Als äußerst bedeutsam für eine feministische Analyse des Phlm erweist sich die Tatsache, daß gerade an diesem »Testfall« befreiender Praxis und einzigartig in den Paulusbriefen gleich zu Beginn eine Frau, Aphia, als Zeugin angerufen wird. Zusammen mit einem Mann, Archippus, und einer ganzen Hausgemeinde wird sie neben dem ersten Adressaten, Philemon, als Empfängerin genannt und angesprochen. So wird das im Briefkorpus konstruierte ausschließliche Gegenüber der beiden Männer Philemon und Paulus aufgebrochen. Die Lektüre findet gleichsam unter den Augen der Öffentlichkeit statt und muß sich darin auch vor dem kritischen Urteil Aphias verantworten. Dies kann als hermeneutischer Schlüssel für eine feministische Lektüre fruchtbar gemacht werden.

Im folgenden sollen einerseits diese vier Aspekte entfaltet und andererseits, ausgehend von diesen, eine Annäherung an die Leitfragen des Buches versucht und die Relevanz der Beschäftigung mit diesem Brief aufgewiesen werden.

Das »Problem« – Aspekte der Auslegungsgeschichte

In engem Zusammenhang mit der Schuldgeschichte steht die genaue Definition des »Problems«, das im Brief verhandelt wird und das jene Hausgemeinde zum Handeln herausfordert. Doch eine solche Definition bereitet Schwierigkeiten. Denn an keiner Stelle des Briefs wird dieses Pro-

blem oder die Ausgangsfrage klar benannt und umschrieben. Sie befinden sich wie in einer »black box«, deren Inhalt sowohl der sendenden wie auch der empfangenden Partei bekannt ist, den wir heute jedoch anhand der vorgeschlagenen Lösungsstrategien indirekt erschließen müssen.

Entsprechend unterschiedlich wurden in der Forschungsgeschichte denn auch Problem und Anliegen des Briefs interpretiert (vgl. Bieberstein 1999, 678f.; Schenk 1987):

Traditionell wurde aus den Hinweisen auf die Trennung in V 14 und den massiven Bitten um Aufnahme des Sklaven geschlossen, Onesimus sei ein *fugitivus*, ein entlaufener Sklave, und hätte bei Paulus Schutz gesucht, damit dieser sich bei seinem »Herrn« Philemon für ihn verwende. Wegen der Selbstverpflichtung des Paulus VV 18-19 wurde zusätzlich – oder auch alternativ (vgl. Lampe 1985) – vermutet, Onesimus hätte vor seiner Flucht Geld entwendet oder sich sonst etwas zuschulden kommen lassen, so daß seinem »Herrn« nicht nur durch das Fehlen der Arbeitskraft, sondern auch noch durch den Diebstahl Schaden entstanden sei.²

Diese Interpretation erhält ihre eigentliche Schärfe durch die antike Rechtsauffassung über SklavInnenflucht. Diese wurde als Straftat angesehen, die es zu verhindern galt und vor deren Nachahmung abgeschreckt werden mußte. Zur Aufgreifung entlaufener SklavInnen gab es bekanntlich ausgeklügelte öffentliche und private Maßnahmen, und hinsichtlich der Bestrafung waren den SklavenhalterInnen keine Grenzen gesetzt. Ausgewählte Orte wie Heiligtümer konnten von den Flüchtlingen als Asylstätten aufgesucht werden, und auch der Fall einer (erfolgreichen) Fürbitte eines hochstehenden Freundes des Sklavenhalters für einen solchen *fugitivus* ist belegt.³

Die Interpretation des Briefs als Fürbitte des Paulus für einen *fugitivus* machte es in der Auslegungsgeschichte möglich, daß Phlm benutzt wurde, um die Unchristlichkeit der SklavInnenflucht zu »beweisen«, habe doch Onesimus, nachdem er bei Paulus Christ geworden war, seine »Verantwortung« erkannt und sei freiwillig in die Sklaverei zurückgekehrt. Die Folgen dieser Auslegung, vor allem im Kontext von Sklavenhaltergesell-

2. Zu Ausdifferenzierungen dieses traditionellen Konsensmodells und zur Diskussion weiterer Erklärungsmodelle des Phlm vgl. z.B. Wolter 1993, 227-235.

3. Vgl. Plinius d. J. an Sabinianus (Lib. Epist. IX,21) aus der Zeit Trajans (98-117).

schaften wie Nordamerika, waren verheerend (vgl. Winter 1994, 302). Darüber hinaus führte diese Auslegung das Unrecht gegenüber den SklavInnen fort, indem konsequent die Perspektive der SklavenhalterInnen eingenommen, Onesimus kriminalisiert und abqualifiziert wurde (vgl. Martin 1991a; 1991b, 330-332; Lewis 1991).

Aus feministisch-befreiungstheologischem Interesse hat Sara C. Winter (1984; 1987; 1994) – unter Aufnahme einer These von John Knox (1935) – vehement gegen diese Interpretation argumentiert, indem sie aufzeigte, daß so nicht erklärt werden könne, auf welche Weise ein *fugitivus* sich bei Paulus im Gefängnis habe aufhalten können. Daß Onesimus ein *fugitivus* sei, werde nirgends gesagt, und vor allem die Danksagung (VV 4-7), in der ansonsten die Hauptthemen des Briefs eingeführt würden, passe nicht in diese Interpretation. Statt dessen sei die Bitte des Paulus nicht als Bitte für Onesimus zu verstehen, sondern als Bitte *um* denselben. Onesimus sei von Archippus, der als Hauptadressat des Briefs und Besitzer des Onesimus anzusehen sei, in Gemeindeangelegenheiten zu Paulus ins Gefängnis gesandt worden, ähnlich wie Epaphroditus in Phil 2,25-30. Nun wolle Paulus ihn auf Dauer behalten, und zwar nicht als persönlichen Bediensteten, wie V 13 gewöhnlich verstanden werde, sondern als Mitarbeiter für das Evangelium.

Damit wird zwar ein Mißbrauch des Philemonbriefs im oben genannten Sinne verhindert. Doch kann Winters Interpretation nicht erklären, warum ausgerechnet ein nichtchristlicher Sklave in Gemeindeangelegenheiten abgesandt wurde, der zudem als »unbrauchbar« (V 11) bezeichnet wird. Auch das »Zurücksenden« V 12 muß als Ausdruck für die Rücksendung entlaufener SklavInnen angesehen werden, wie antike Paralleltexte zeigen (Arzt 1992, 44-58; 1995, 136; 1996, 34).

Es sei zugegeben, daß beide Sichtweisen nicht alle Aspekte des Briefs erklären können. Mir erscheint die Hypothese einer Sklavenflucht als Hintergrund des Phlm als die wahrscheinlichere. In beiden Fällen aber bewegt sich Paulus *innerhalb* des Systems der Sklaverei. Das zeigt sich darin, daß er die Verfügungsgewalt des Philemon über seinen Sklaven nicht antastet, und das belegt auch die eben aufgezeigte Sklaventerminologie.

Überlebenskämpfe innerhalb des dominierenden Systems der Pax Romana

Der letztgenannte Aspekt führt die sozio-politischen Bedingungen vor Augen, unter denen die christusgläubigen Gemeinschaften lebten: als Teil der jüdischen Minderheit, eingebunden in das Herrschaftssystem der Pax Romana mit entsprechenden Macht- und Werteordnungen, zu denen auch die Einteilung der Gesellschaft in Freie und Unfreie gehörte. In welchem Maße die Gemeinden durch die Konfrontation dieser gesellschaftlichen Ordnung mit der Botschaft des Evangeliums herausgefordert waren, zeigen nicht zuletzt das Ringen des Paulus in 1 Kor 7,17-24 oder Röm 12-13, aber auch Bekenntnisse wie 1 Kor 12,13 oder Gal 3,26-28.

Phlm wurde von Paulus in einer Situation geschrieben, in der er selbst in Konflikt mit der staatlichen Ordnungsmacht geraten war und deshalb im Gefängnis saß (vgl. VV 1.9f.13.23).⁴ Schon dies zwingt uns, Paulus nicht weiter aus der Perspektive der abendländisch-christlichen Siegesgeschichte wahrzunehmen, sondern zu realisieren, daß er auf der Seite der Ohnmächtigen stand, unentrinnbar verwoben in die jüdische Verlierergeschichte im Römischen Reich (vgl. Kahl 1999, 603-604; Janssen 1999, 54-56). Er spricht nicht aus einer Machtposition heraus, sondern seine Arbeit für das Evangelium ist einzuordnen in die Überlebensstrategien einer kleinen und bedrängten Minderheit innerhalb der Pax Romana. Auch das Ringen um einen neuen Umgang mit dem Sklaven Onesimus, das der Philemonbrief ins Wort bringt, zeugt von der Suche jener Gemeinschaften nach Handlungsräumen innerhalb eines dominierenden Systems, zu dessen Stützen eben die Versklavung von Menschen gehörte.

Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei

Genau dieses System der Sklaverei erhält aber durch den »Fall« Onesimus, wie oben bereits angedeutet, einige Brüche. Dessen Flucht – oder auch nur, im Fall der Interpretation Sara C. Winters, seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde – machen sozusagen mit einem Schlag die

4. Zur Bedeutung der Gefangenschaften des Paulus für die Interpretation seiner Briefe und insbesondere für eine Neubewertung seiner Rechtfertigungstheologie vgl. Tamez 1998, 67-71.

herrschende Alltäglichkeit der Sklaverei sichtbar und führen sie gleichzeitig an eine Grenze, indem sie die schreiende Diskrepanz zu der unter Christusgläubigen gebrauchten Bruder-/Schwester-Terminologie, die ihren Grund in der befreienden Botschaft des Evangeliums hat, vor Augen führen.

Dies bedeutet einen Bruch in den Plausibilitätsstrukturen einer weitgehend unhinterfragten Sklavenhaltergesellschaft, durch den die Frage nach Alternativen überhaupt erst gestellt werden kann. Paulus – und mit ihm eine ganze christusgläubige Hausgemeinschaft – werden herausgefordert, innerhalb des herrschenden Systems der Sklaverei nach Lösungen zu suchen, die mit der befreienden Botschaft des Evangeliums, wie sie beispielsweise in Bekenntnissen wie Gal 3,26-28 oder 1 Kor 12,13 zum Ausdruck kommt, in Einklang stehen. Der Fall des Sklaven Onesimus wird so zu einem Testfall befreiender Praxis auf der Grundlage des Evangeliums, der die christlichen Gemeinschaften zu Grenzgängerinnen zwischen zwei Welten macht: der Welt des gesellschaftlich akzeptierten Normalfalls der Sklaverei und der Welt der widerständigen Praxis des Evangeliums.

Brieflektüre unter den Augen der Öffentlichkeit

Grundlegend für die Art und Weise, wie Paulus seine Lösung zu entwickeln versucht, ist das Aufbrechen der im Briefkorpus konstruierten Kommunikationssituation »von Mann zu Mann« durch die im Praeskript und Schlußteil des Briefs beschworenen Gemeinschaften: Bereits in V 1 wird deutlich, daß der Brief nicht von Paulus allein stammt: Wie Paulus in allen seinen Briefen außer im Brief an die Gemeinde in Rom Mitabsender nennt, so führt er hier Timotheus als einen solchen an. In ähnlicher Weise wird durch die Erwähnung der fünf Grüßenden am Schluß des Briefs (V 23f.) der Kreis der am Brief Beteiligten erweitert. Als AdressatIn begegnet ebenfalls nicht eine Einzelperson, sondern neben dem zuerst genannten Philemon werden eine Frau namens Aphia⁵ und ein Mann namens Archippus sowie eine ganze Hausgemeinde angesprochen (V 2), auf die Paulus auch am Schluß des Briefs in seinem pluralisch formulierten Segenswunsch V 25 noch einmal Bezug nimmt. Dabei werden weder Aphia noch

5. Ausführliche Beschäftigung mit der Figur der Aphia bei Leutzsch 1994; Bieberstein 1999, 677f.

Archippus durch irgendwelche Verwandtschafts- oder Abhängigkeitsbezeichnungen auf Philemon bezogen (vgl. Winter 1987, 1; Leutzsch 1994, 76-78), sondern sie werden mit eigenständigen Bezeichnungen (»Schwester« bzw. »Mitstreiter«) bedacht. So entsteht das Bild eines Angesprochenen, Philemon, neben den zwei unabhängige ZeugInnen gestellt werden, die ihrerseits aus dem im folgenden genannten größeren AdressatInnenkreis der Hausgemeinde herausgehoben sind.

Durch diesen Einbezug der Gemeinschaften wird eine Öffentlichkeit hergestellt, die als gesamte von dem im Brief verhandelten Problem der Aufnahme des Onesimus betroffen ist und dieses Problem auch der Privatheit eines zwischen Paulus und Philemon zu regelnden »Falles« entreißt. Wie ein Gegengewicht steht diese Öffentlichkeit dem »Du« gegenüber, an das der Brief ab V 4 gerichtet ist und hinter dem sich mit hoher Wahrscheinlichkeit der zuerst genannte Philemon verbirgt.⁶ Die Brieflektüre findet so von Anfang an gleichsam unter den Augen der Öffentlichkeit statt und muß sich umgekehrt vor dieser Öffentlichkeit als kritischer Instanz verantworten.

Gleichzeitig kann diese Öffentlichkeit als Modell für ein bereits realisiertes neues Miteinander verstanden werden, das zu Beginn und am Schluß des Briefs beschworen wird. Darauf deuten die Bezeichnungen »Mitarbeiter«, »Mitgefänger« und »Mitstreiter«, besonders aber die Anreden »Bruder« und »Schwester«, mit denen zu Beginn Timotheus und Aphia, im Verlauf des Briefs auch Philemon (VV 7.20), bedacht werden. Diese Selbstbezeichnung der Mitglieder der Gemeinden Jesu Christi als Geschwister weist zumindest auf programmatisch formulierte egalitäre Beziehungsstrukturen unabhängig von Rang, Status und Geschlecht (vgl. Gal 3,26-29) hin. Daß diese nicht selbstverständlich sind, sondern daß um diese »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten« (Elisabeth Schüssler Fiorenza) gerungen werden muß, wird im Philemonbrief nicht im Blick auf Frauen, sondern im Blick auf den christusgläubig gewordenen Sklaven Onesimus deutlich: in seiner angestrebten, aber offenbar nicht selbstverständlichen Annahme als »geliebter Bruder« (V 16). Mit Bedacht sind in dieser Bezeichnung zwei Elemente nebeneinandergestellt, die zuvor bereits für Philemon gebraucht worden waren (VV 1.7), so daß die geforderte neue Beziehung der beiden bereits an dieser Stelle angedeutet wird.

6. Anders z.B. Winter 1987, 2, die den drittgenannten Archippus als Adressaten betrachtet.

Die Öffentlichkeit der Gemeinde als Gegenöffentlichkeit zur staatlichen Öffentlichkeit

Diese Gemeinde-Öffentlichkeit fungiert aber nicht nur als Gegengewicht gegenüber der Privatheit zwischen Paulus und Philemon, sondern auch gegenüber der staatlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit, die die Sklaverei nicht nur als Normalfall akzeptiert, sondern deren Ordnung die Unterteilung der Bevölkerung in Freie und Unfreie sogar als eine ihrer Stützen benötigt. Das Netzwerk der christusgläubigen Gemeinschaft wird auf diese Weise zu einer »Gegenöffentlichkeit«, die gegenüber den staatlich sanktionierten Maßnahmen öffentlicher Verfolgung flüchtiger oder straffällig gewordener SklavInnen andere Handlungsräume bereithält, in denen andere Weisen des Umgangs realisiert werden können. Dabei wird die konkret geübte Praxis dieser Gemeinschaft an keiner Stelle klar benannt. Der extensive Gebrauch familiärer Terminologie (Bruder/Schwester, Vater/Kind, zeugen etc.) läßt zwar zum einen, wie oben bereits ausgeführt, auf ein bereits realisiertes, modellhaftes neues Miteinander in dieser Gemeinschaft schließen. Andererseits wird durch die Art und Weise, wie diese Terminologie eingesetzt wird, deutlich, daß Sprache immer auch als Mittel dient, soziale Realitäten aufrechtzuerhalten oder gar neu zu schaffen (vgl. Lewis 1991, 234f.). Dies bedarf einer Erläuterung:

Sprache als Mittel, soziale Realitäten zu schaffen

Im Brief ist vom Prooemium (VV 4-6) über das Argument (VV 8-16) bis hin zum Epilog (VV 17-22) eine Steigerung in Intensität und Massivität der Argumentation festzustellen (ausführlicher Bieberstein 1999, 679-681). So läßt Paulus im Prooemium zunächst ein überaus positives Bild des Philemon entstehen, dessen einzelne Züge jedoch so gestaltet sind, daß sie der weiteren Argumentation dienen können, in der Form, daß Philemon diesem positiven Bild nun auch entsprechen muß. Die in der Danksagung eingeführten Themen »Gebet« (V 4), »Liebe« (VV 5.7), »Gemeinschaft« (V 6), »das Gute« (V 6) und »Erquickung der Herzen« (V 7) werden allesamt im weiteren Verlauf des Briefs wieder aufgegriffen, ausgestaltet und konkret eingefordert.

Ab V 8 beginnt Paulus damit, sein Anliegen vorzubringen, doch auf eine Weise, daß es, wie auch das Ausgangsproblem des Briefs, indirekt er-

geschlossen werden muß. Paulus verlegt sich aufs Bitten (V 9), stattet sich aber durch Hinweise auf seine Befehlsgewalt (V 8), sein Alter (V 9) und seine Gefangenschaft um Christi willen (VV 9f.13) gleichzeitig mit einer Autorität aus, der sich zu widersetzen schwer sein dürfte. Die Bitte im Hinblick auf den Sklaven Onesimus konkretisiert Paulus nicht. Jedoch mündet der Abschnitt in die Aussage, daß Philemon den Onesimus nicht mehr als Sklaven, sondern als geliebten Bruder zurückerhalten soll, und zwar sowohl im »Fleisch« als auch im »Herrn« (V 16). Dies muß als Forderung nach einer gleichwertigen Beziehung zwischen (einstigem) Sklaven und (einstigem) Herrn interpretiert werden. Bei der argumentativen Untermauerung dieses Anliegens kommt nun, neben dem Aufbau von emotionalem Druck, v.a. die Familienterminologie zum Tragen: In den VV 10-13 vergleicht Paulus seine Beziehung zu Onesimus mit einem Vater-Sohn-Verhältnis, und in V 16 bezeichnet er das angestrebte neue Verhältnis zwischen Philemon und Onesimus als ein brüderliches und präsentiert sich dabei selber als Vorbild in seiner eigenen brüderlichen Haltung gegenüber Onesimus. Diese konsequente Verwendung von Familienterminologie, als deren Hintergrund die tatsächliche geschwisterliche Verbundenheit in den christlichen Gemeinden gesehen werden muß, bedeutet im Blick auf Onesimus die volle Eingliederung in diese Gemeinschaft und damit die Unmöglichkeit, ihn weiterhin unhinterfragt als Sklaven zu betrachten.

In der Forderung V 17, die den Epilog (VV 17-22) einleitet, verknüpft Paulus auch weiterhin Onesimus mit seiner eigenen Person. Diese enge Verknüpfung erhält im weiteren ein durchaus reales Fundament: Eventuelle Schäden, die Onesimus dem Philemon zugefügt hat, ist Paulus bereit zu bezahlen. Gleichzeitig betont er, daß Philemon selbst sich ihm »schuldet«, zieht also Philemon in die Gläubiger-Schuldner-Beziehung mit hinein. Die in diesem Abschnitt verwendete Wirtschaftsterminologie – das Verhältnis zwischen Paulus und Philemon wird als das von »Geschäftspartnern« umschrieben, es geht um Schulden und deren Bezahlung – verbietet es, die Erwartungen an Philemon zu spiritualisieren, und weist statt dessen auf die ökonomische Seite der Situation hin. Die Freilassung eines Sklaven oder einer Sklavin macht nur Sinn, wenn auch das materielle Auskommen gesichert ist. Wenn Paulus von Philemon die Aufnahme des Onesimus als »Geschäftspartner« fordert, ist vielleicht auch dies im Blick, so daß von Philemon mehr an Verantwortung verlangt wird als »nur« die Freilassung seines Sklaven (vgl. Arzt 1995, 137f.). Die VV 20-21 verstärken die Appelle noch, wobei V 20 erneut auf das »Herz«

verweist und damit die emotionale Ebene anspricht, während V 21 bereits unverhohlen mit dem Gehorsam des Philemon rechnet. Nach V 22 ist Paulus sogar selbst bereit, danach zu sehen, was Philemon in dieser Sache unternommen hat.

Insgesamt werden vor allem durch die konsequente Einbindung des Onesimus in die Familienterminologie sowie die enge Verknüpfung seines Schicksals mit der Person des Paulus soziale Vorgaben gemacht, hinter die die EmpfängerInnen nicht mehr zurück können. Sprache erweist sich einmal mehr nicht nur als Mittel, soziale Wirklichkeiten abzubilden, sondern auch als Mittel, solche aufrechtzuerhalten und neu zu kreieren.

Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen – die Geschichte der Vergessenen erzählen

Sich heute mit dem Philemonbrief zu beschäftigen heißt auch, das »Kontinuum der Geschichte aufzusprengen« (Benjamin 1977, 259), die Perspektive zu wechseln und die Geschichte nicht mehr zu erzählen als die Geschichte der Herrschenden, sondern sie neu zu erzählen als die Geschichte der Opfer. Denn »in jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. [...] Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: Auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« (Benjamin 1977, 253)

Der Phlm ist insofern ein geeignetes Beispiel für diesen Perspektivenwechsel, als er die Geschichte eines jener Opfer in den Mittelpunkt stellt und damit einen jener Vergessenen sichtbar macht. Zwar wird der »Fall« Onesimus immer noch als Einzelfall verhandelt, und es wird im Brief bis zu einem gewissen Grad die Sklavenlogik nicht verlassen: Paulus stellt die Nützlichkeitsabwägungen nicht in Frage, verurteilt nicht die Sklaverei als solche und verhandelt auch stets *über* Onesimus, ohne ihn – vielleicht mit Ausnahme von V 16 – als eigenständige Person in Erscheinung treten zu lassen. Doch kann ja, wiederum nach Walter Benjamin, gerade an einem Einzelfall die Wirklichkeit in ihrer Totalität sichtbar und bekannt werden, und so läge die Leistung einer feministisch-befreiungstheologischen Lektüre des Philemonbriefs darin, anhand dieses Einzelfalles menschenverachtende Systeme zu entlarven, sich an die Opfer zu erinnern,

die Siegergeschichte nicht fortzuschreiben, sondern die Geschichte derer zu erzählen, die ohne Stimme und ohne Erinnern geblieben sind.

Gerade an dieser Bruchstelle gesellschaftlicher Normalität wird im Philemonbrief nun eine Frau, Aphia, als Zeugin angerufen. Mit ihr rückt das Beziehungsgefüge jener frühen christusgläubigen Gemeinschaften vor unsere Augen, in dessen Mitte nach einem neuen Umgang mit dem Sklaven Onesimus gesucht wird. Paulus traut diesem Beziehungsnetz einer Hausgemeinde so viel zu, daß er sich dessen bedient, um sein Anliegen durchzusetzen und modellhaft eine andere Realität zu beschwören. Dadurch wird er auch selber wahrnehmbar als in diese Beziehungsnetze verwoben, und das vielfach immer noch vorherrschende Bild von Paulus als der großen Einzelgestalt des frühen Christentums kann korrigiert werden (vgl. Schottroff 1995, 206-209; Janssen 1999, 52-54).

Einen Schritt weiter gedacht im Sinne einer kreativen Rekonstruktion von Frauengeschichte, wird die zu Beginn des Briefs angerufene Aphia in diesem Beziehungsgeflecht vorstellbar als Anwältin im Kampf gegen die menschenverachtenden Strukturen der Sklaverei, die Sachzwänge schaffen, aus denen auszubrechen den einzelnen nahezu unmöglich ist. Aphia wird zur Garantin dafür, daß die unbequemen Themen der Gerechtigkeit und Befreiung wachgehalten werden und daß die Stimmlosen nicht wieder in Vergessenheit geraten. Eine »Brieflektüre unter den kritischen Augen Aphias« (Bieberstein 1999) macht es dann möglich, falsche Sachzwänge aufzubrechen und nach befreienden Alternativen zu suchen. *Uris* kann sie nicht nur dazu verhelfen, androzentrische Wahrnehmungsmuster der »paulinischen Gemeinden« zu verändern und unterschiedliche Frauen und Männer mit ihren Geschichten und Kämpfen zu sehen. Sondern darüber hinaus kann sie dazu verhelfen, die christlichen Gemeinschaften bis heute als Netzwerke und Verantwortungsgemeinschaften ernster zu nehmen, die in einer heute wie damals komplexen Lebenswirklichkeit Entscheidungen treffen, in der Gesellschaft ihre Stimme erheben und auch unbequeme Themen wachhalten und so verhindern, daß die Anliegen der Minderheiten und Schwachen unter dem Druck der alltäglichen Sachzwänge wieder in Vergessenheit geraten.

Literatur

- Peter Arzt*, Brauchbare Sklaven. Ausgewählte Papyrustexte zum Philemonbrief, in: Protokolle zur Bibel 1 (1992) 44-58.
- »... einst unbrauchbar, jetzt aber gut brauchbar« (Phlm 11). Das Problem der Sklaverei bei Paulus, in: »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hrsg. v. Kuno Füssel/Franz Segbers, Luzern 1995, 132-138.
 - Das Salzburger Forschungsprojekt »Analyse der Paulusbriefe auf dem Hintergrund dokumentarischer Papyri«, in: Die Wüste spricht. Papyri der Österreichischen Nationalbibliothek. Katalog zur Ausstellung, hrsg. v. Michael Ernst u.a., Salzburg 1996, 30-34.
- Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt a.M. 1977, 251-261.
- Sabine Bieberstein*, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Freiburg(CH)/Göttingen 1998.
- Der Brief an Philemon. Brieflektüre unter den kritischen Augen Aphias, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hrsg. von Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1998, 676-682.
- Claudia Janssen*, Paulus. Grenzgänge zwischen Tradition und Zeiten, in: GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch, hrsg. v. Claudia Janssen/Ute Ochtendung/Beate Wehn, Mainz 1999, 49-57.
- Brigitte Kahl*, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung, hrsg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Gütersloh 1999, 603-611.
- Peter Lampe*, Keine »Sklavenflucht« des Onesimus, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 76 (1985) 135-137.
- Martin Leutzsch*, Apphia, Schwester!, in: Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt (FS Luise Schottroff), hrsg. v. Dorothee Sölle, Gütersloh 1994, 76-82.
- Lloyd A. Lewis*, An African American Appraisal of the Philemon-Paul-Onesimus Triangle, in: Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation, hrsg. v. Cain Hope Felder, Minneapolis 1991, 232-246.
- Clarice J. Martin*, The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: »Free Slaves« and »Subordinate Women«, in: Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation, hrsg. v. Cain Hope Felder, Minneapolis 1991, 206-231 (= 1991a).
- The Rhetorical Function of Commercial Language in Paul's Letter to Phi-

- lemon (Verse 18), in: *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honour of George A. Kennedy*, hrsg. v. Duane Watson, (JSNT Supplement series 50), Sheffield 1991, 321-337 (= 1991b).
- Wolfgang Schenk*, Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945-1987), in: *Aufstieg und Niedergang des Römischen Weltreichs II.25.4*, Berlin/New York 1987, 3439-3495.
- Luise Schottroff*, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Darmstadt 1995, 173-248.
- Elsa Tamez*, Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998.
- Sara C. Winter*, Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's Letter to Philemon, in: *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1984) 203-212.
- Paul's Letter to Philemon, in: *New Testament Studies* 33 (1987) 1-15.
 - Philemon, in: *Searching the Scriptures, Vol. II: A Feminist Commentary*, hrsg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza, New York 1994, 301-312.
- Michael Wolter*, Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 12), Gütersloh 1993.