

'n Kritiese vergelyking tussen Basilius van Sesarea, Johannes Chrysostomus en Ambrosiaster se sienswyses aangaande die behandeling van slawe

Chris L. de Wet

Chris L. de Wet, Departement Bybelse en Antieke Studie, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Hierdie artikel vergelyk die sienswyses van die 4de-eeuse kerkvaders Basilius van Sesarea, Johannes Chrysostomus en Ambrosiaster aangaande die behandeling van slawe. Elke skrywer se stellings word ontleed, en dan word gevra tot watter mate hierdie kerkvaders se sienswyses ooreenstem met dié van die 1ste- en 2de-eeuse Christene en Stoïsinse filosowe. Daar word veral aandag gegee aan die tipe werk wat slawe moes verrig, die kwessie van beloning en straf, seksuele mishandeling en verhoudings tussen slawe, sowel as die impak van die “slaaf van God”-retoriek en liggaamlike heteronomie op die behandeling van fisiese slawe.

Trefwoorde: Ambrosiaster; Basilius van Sesarea; Johannes Chrysostomus; liggaamlike heteronomie; lyfstraf; Nuwe Testamentiese slawerny; patristiek; Paulus; slaaf; slaaf van God; slawerny; vroeë Christendom; vroeë kerk

Abstract

A critical comparison between the views of Basil of Caesarea, John Chrysostom and Ambrosiaster on the treatment of slaves

This article compares the views of the church fathers Basil of Caesarea, John Chrysostom and Ambrosiaster on the treatment of slaves. The views of the authors are examined individually and in detail. An analysis is made of the extent to which the views of these three 4th-century church fathers exhibit continuity with Christian and Stoic views from the 1st and 2nd centuries on the treatment of slaves. Particular attention is given to the different tasks given to slaves, their reward and punishment, sexual abuse and the relationships slaves

had, along with assessing the impact of the “slave of God” rhetoric and corporeal heteronomy for the treatment of physical slaves.

The works of Basil provide us with a revealing window into the thought of a Christian bishop on the treatment of slaves on villa estates. He was very critical about the excessive riches of some landowners, who owned a great number of slaves. Basil, however, is not against slavery in itself (like his brother, Gregory of Nyssa), but he does say that a person is not supposed to own slaves for the sake of decadence and luxury. For Basil the most important principle in the treatment of slaves is ascetic: owners should not give slaves duties that are not essential. Basil proscribed the following types of duties for slaves: basic and, especially, practical and necessary tasks. Basil also accuses rich landowners of punishing their slaves harshly, especially by means of whipping – a common occurrence on agricultural landholdings.

Basil is not against the punishment of slaves *per se*, but he does criticise excessive and violent forms of punishment and abuse, a common view in early Christianity and Stoic philosophy. Owners should not punish out of anger or revenge. This would have been considered highly shameful, a mark of someone who cannot control their passions. Punishment was supposed to be measured and meted out with self-control. Basil advises owners to treat their slaves leniently.

This moderate view on the treatment of slaves is the result of Basil’s theological anthropology. Basil subscribes to a crucial ideology common among many early Christian authors, namely the heteronomy of the body. Corporeal heteronomy implies that all bodies are made to be ruled, preferably by God and not by sin. It is an ideology also present in Chrysostom and Ambrosiaster. True freedom, paradoxically, means to be a slave of God. In the thought of Basil, Chrysostom, and Ambrosiaster, institutional slavery is the consequence of sin, as seen in the so-called curse of Ham (Canaan).

We have far more sources from Chrysostom than from Basil or Ambrosiaster on the treatment of slaves. Yet their thinking on the matter was very similar. Like Basil, Chrysostom also supposed that possessing scores of slaves for the purpose of luxury was a sign of a bad and weak character. Chrysostom, ideally, did not want Christians to own any slaves. But such a view was not realistic, and may have been considered too rigorous, ascetically at least; as a compromise, he allows people to own one or two slaves, but only for necessity and not out of decadence.

Regarding the duties of slaves, Chrysostom’s guidelines were basic and concurred with those of Basil. One should use slaves for basic tasks only. But was the reduction in the number of slaves and the promulgation of only basic and practical tasks a sign of good or ill treatment towards the remaining slaves? The problem here is that the majority of tasks considered “basic” would have been very menial and shameful, such as sewerage management, and would not necessarily have made life better for the few remaining slaves.

In the thought of Ambrosiaster it becomes clear how deeply embedded the treatment of slaves by their owners as well as the behaviour of slaves were in early Christian theology and ethics. The question of the treatment of slaves in the ancient church was in essence a

question of the interpersonal dynamics between persons of varying social status. It also informed the relationship between believers and their God and was, as a metaphor, just as influential as the notions of God as a Father and Son. The ways in which owners treated their slaves had to reflect the way God treats his slaves. There had to be symmetry between the patterns of behaviour of God and the slaveholder. The conceptual linkage of institutional slavery and sin, even their overlapping, is perhaps more evident in the thought of Ambrosiaster than of most other early Christian authors.

Thus, regarding the treatment of slaves, the views of Basil, Chrysostom and Ambrosiaster show much continuity, but there are also subtle differences in emphasis. Basil was especially vocal regarding the treatment of agricultural slaves, and focused on the successful management of slaves and their personal relationships. Chrysostom, then, was more concerned with the number of slaves a person should own, and quite concerned, like Basil, about the dangers of using slaves for luxury and decadence. Ambrosiaster is an excellent source for the theological intersections of slavery, and considered physical slavery and being enslaved to sin as two sides of the same coin. Although some of the authors prefer to emphasise different aspects of slavery, there are few differences between their views.

The similarity between the views of these three early Christian authors on the treatment of slaves demonstrates why it was so difficult for the early church to abolish slavery.

There were, indeed, exceptions, such as Gregory of Nyssa, whose views on slavery have been extensively studied. Gregory of Nyssa saw no place for slavery in society, and considered it a violation of Christian ethics. All three authors on which this article focuses promoted slaveholding as long as slaves were treated fairly and punished only in moderation and not with excessive violence. Basil and Chrysostom were especially critical of owners who used their slaves for luxury and as a display of vanity. The views of these authors on the treatment of slaves do indeed show similarities with earlier Christian and Stoic views, but these authors also developed their own unique characteristics in terms of the discourse and practice of slave management and treatment.

Keywords: Ambrosiaster; Basil of Caesarea; corporeal heteronomy; early Christianity; early church; John Chrysostom; New Testament slavery; patristics; punishment; slave; slave of God; slavery; the apostle Paul

1. Inleiding

In 'n studie waarin hy die vroeg-Christelike en Stoïsinse sienswyses aangaande die behandeling van slawe vergelyk, toon John Fitzgerald (2010:154–62) dat daar baie ooreenkomste tussen hierdie twee groepe was. Hulle het veral saamgestem dat slawerny nie 'n mens se sieleheil bedreig nie, dat eienaars nie hul slawe sleg en onregverdig moes behandel nie, en dat slawe steeds aan hul meesters onderdanig en gehoorsaam moes wees. Die meerderheid van Fitzgerald se bronne vir die Christelike sienswyses kom uit die 1ste en 2de eeu v.C., met die uitsondering van Theodorus van Mopsuestia.

Fitzgerald se oortuigende gevolgtrekking lui dat Nuwe-Testamentiese en Stoïsynse beginsels rakende die behandeling van slawe besonder soortgelyk was. Die vraag is watter raad Christelike leiers van latere eeue hul volgelinge aangaande die behandeling van hul slawe gegee het.

Die oogmerk van hierdie artikel is om sin van laasgenoemde vraag te maak deur spesifiek die sienswyses van Basilius van Sesarea, Johannes Chrysostomus en Ambrosiaster te vergelyk. Al drie hierdie 4de-eeuse skrywers het oor die tema van slawerny geskryf en die vergelyking van hul sienswyses sal ons 'n goeie blik gee op Christelike menings en gebruike oor slawebehandeling regoor die Christelike ryk. Basilius is 'n verteenwoordiger van die bekende Kappadosiese Vaders (uit die Ooste); Chrysostomus was 'n priester en later biskop van Konstantinopel (die "nuwe Rome" en middelste metropool van die Christelik-Romeinse ryk); en dan is daar die anonieme Westerse eksegeet met die bynaam Ambrosiaster ('n Latynse naam wat "ster van Ambrosius" beteken). Op watter wyses stem hul beginsels ooreen of verskil dit, en is daar 'n mate van kontinuïteit met die bevindinge van Fitzgerald vir die eerste twee eeue?

'n Studie van Ambrosiaster en slawerny is nog nie noukeurig onderneem nie. Sophie Lunn-Rockliffe (2007:97–102) bespreek wel die tema in haar ontleding van Ambrosiaster se politiese teologie, maar die opmerkings is maar vlugtig en bolangs. 'n Vergelyking tussen Basilius en Chrysostomus is wel in die verlede aangepak. Georg Kontoulis (1993; maar sien ook Jaeger 1974; Klein 2000) se studie vergelyk die Kappadosiese Vaders en Chrysostomus se sienswyses oor slawerny. Kontoulis se ontleding is egter om twee redes problematies: eerstens is Kontoulis minder besorg oor die sosiale en kultuurgeskiedkundige aspekte van slawerny by hierdie skrywers, en fokus meer op die teologiese trajekte van slawerny. Die werklike behandeling van slawe kry baie min aandag in sy boek. Tweedens argumenteer Kontoulis, ten spyte van effense kritiek wat hy teen die skrywers uitspreek, ten gunste van 'n versagtingse posisie van die Christelike ideologie teenoor slawerny, in besonder vanuit die teologiese perspektiewe van die skrywers – dit word moontlik gedoen om die teologies-etiese geloofwaardigheid van die antieke kerklike skrywers te beskerm.

Wulf Jaeger (1974) se studie, toegespits op Chrysostomus, toon presies dieselfde probleme.

Ek het in twee artikels en in 'n monografie getoon dat benadering in die studie van antieke slawerny wat versagting probeer bewerk, uiters problematies is (De Wet 2010:26–39; 2013:1–7; 2015:1–44), dus is daar 'n behoefte om weer na die primêre tekste te kyk sonder versagting, met minder klem op die teologiese konstruksies van slawerny (alhoewel die teologiese beginsels beslis binne die sosiokulturele en historiese agtergrond gekontekstualiseer sal word) en met meer klem op die sosiale en kultuurgeskiedkundige aspekte. Ek sal nou na elkeen van die gekose skrywers afsonderlik kyk en dan die studie afsluit met 'n sintese wat hul ooreenkomste en verskille uitwys, asook 'n vergelyking van hulle standpunte met Fitzgerald se gevolgtrekkings oor die 1ste en 2de eeu maak.

2. Basilius van Sesarea (329–379 n.C.)

Basilius se werke bied ons 'n interessante blik op die sienswyses van Christelike leiers oor die behandeling van slawe op landgoedere (vir 'n basiese oorsig oor slawerny in antieke landbou kontekste en in die Romeinse villa kultuur, sien Carlsen 1995; 2000; Roth 2005; 2007; Harper 2011:175–89). Hy was heel ongemaklik met die buitensporige rykdom van sommige grondeienaars wat talle slawe besit het (*Mart. Jul.* 1). Basilius is nie teen slawerny as sulks nie, maar glo wel dat 'n mens nie slawe moet gebruik vir take wat luuksheid bevorder nie (*Hom. div.* 2.2). Basilius kla: “Die oorblyfsel [na die noodsaaklike gedek is] van 'n ryk persoon se slawe is ontelbaar en oordadig. Daar is voormanne, bestuurders, boere, dié opgelei in elke vaardigheid, beide dié wat noodsaaklik is en dié aangestel vir oormatige genot” (*Hom. div.* 2.2).¹ Hierdie klagte gee ons 'n goeie idee van die take wat Basilius as gepas vir slawe beskou het – die pligte moes eenvoudig wees en veral ook prakties en noodsaaklik. Basilius beskuldig die ryk slawe-eienaar egter nie net daarvan dat hy vir sy slawe ongerymde en simpel take voorskryf nie, hy beskuldig die eienaar ook van oormatige lyfstraf wat hy op slawe toepas – 'n verskynsel wat nie ongewoon sou wees op sulke villa-landgoedere nie. Basilius (*Hom. div.* 2.6) betreur dit dat die slawe van sulke rykes “in stukke verskeur” is, wat heel waarskynlik verwys na die sweeploesings van slawe op hierdie plase en ook in stedelike huishoudings.

Oor die algemeen is Basilius nie teen die straf van slawe nie, maar hy verset hom wel teen die oormatig gewelddadige straf van slawe, wat as onregmatig en skandelik beskou was – 'n baie algemene siening in die vroeë Christendom en Stoïsynse filosofie (Fitzgerald 2010:154–62; Glancy 2006:144–9). Hiervolgens moes slawe-eienaars eintlik nooit hul slawe oormatig en uit woede straf nie, anders het die eienaar skandelik en onbeheerst voorgekom (Van Hoof 2007:59–86). Die belangrikste beginsel van lyfstraf was dat dit met selfbeheersing toegedien moes word. Basilius beveel aan dat eienaars altyd matigheid voor oë moes hou in die doen en late met hul slawe, veral op die Sabbat, interessant genoeg, en die plaasopsigters, wat feitlik altyd slawe was, moes volgens Basilius op hierdie heilige dag rus (*Jej.* 1.7).

Die gematigde behandeling van slawe in Basilius is aan sy breër teologiese antropologie verwant (Kontoulis 1993:121–32). Die punt hier is dat Basilius 'n sentrale ideologie, algemeen by die meeste vroeg-Christelike skrywers, deel, naamlik die heteronomie van die liggaam. Liggaamlike heteronomie impliseer wesenlik dat alle lywe geskape is om regeer te word, eerder deur God as deur die sonde en die duiwel (vir 'n meer volledige uiteensetting, sien De Wet 2013a:254–80). Ons sal later opmerk dat hierdie selfde ideologie ook by Chrysostomus en veral by Ambrosiaster teenwoordig is. Dus is die enigste ware vryheid wat 'n mens kan hê, om deur 'n welwillende God regeer te word. Volgens Basilius is slawerny die gevolg van sonde en ongehoorsaamheid, veral verwant aan die sogenaamde vloek van Gam (Kanaän), een van Noag se seuns (*Gen.* 9:20–7). Hierdie slawevloek was 'n baie algemene sienswyse onder die vroeë kerkvaders, veral ook by Chrysostomus en Ambrosiaster (sien Chrysostomus se *Hom. Eph.* 22.1; *Serm. Gen.* 5.1; Ambrosiaster, *Comm. Col.* 4.1; *Comm. 1 Cor.* 7.22; *Comm. Phil.* 2.7–8; sien ook Goldenberg 2003). Nie almal is fisies en institusioneel verslaaf nie, maar elke *skepsel* (Kontoulis 1993:121–4) word deur 'n hoër mag oorheers.

In 'n argument ten gunste van die goddelikheid van die Heilige Gees skryf Basilius (*Spir.* 20; sien ook Garnsey 1996:45–6):

Kanaän het 'n “slaaf van sy broer se slawe” geword, want sy vader Gam het geen insig gehad nie, en was nie in staat om sy seun deugszaamheid te leer nie. Dit is waarom mense slawe word; maar hulle wat aan armoede, oorlog, of die behoefte aan 'n oppasser ontsnap, is vry. En selfs al word een mens 'n meester genoem en 'n ander 'n slaaf, is ons almal die eiendom van ons Skepper; ons almal deel in die rang van 'n slaaf ... So wie sou jy as vry beskou? Iemand wat geen koning dien nie? Iemand wat sowel die krag om te heers as die bereidwilligheid om oorheers te word tekort kom? Geen só 'n geaardheid bestaan nie, en dit is godslasterlik om te dink dat die Gees so 'n wese is. Iets is eerder 'n skepsel, en dus 'n slaaf, of anders is Hy bo die skepping en deel Hy in die koningskap [van God].

Basilius se teologie, veral sy pneumatologie, voorsien ons van interessante brokke sosiokulturele inligting. Omrede die Gees nie 'n skepsel is nie, is Hy nie heteronomies nie. Hierdie oogpunt is geformuleer as 'n teenvoeter vir dié wat gesê het dat die Heilige Gees aan die Vader en Seun onderworpe is – die sogenaamde Masedoniërs, of die *pneumatomachoi* (“opponente van die Gees”). Maar alle ander skepsels is heteronomies.

Dit is ook hierdie heteronomie, hierdie gemeenskaplike oorheersing, wat voorskryf dat meesters hul slawe goed moet behandel, aangesien almal slawe onder God se heerskappy is (of ten minste behoort te wees) – dit is ook hierdie goddelike meester wat in een oomblik 'n meester in 'n slaaf kan verander, en 'n slaaf in 'n meester. Dit is verwant aan die Stoïsinse konsep dat alle mense 'n gemeenskaplike oorsprong het. Byvoorbeeld, in Seneka se bekende *Epistula* 47 deel alle mense in die goddelike lewensbron en kom almal van dieselfde kosmiese saad (*semen*). Hierdie beginsel van gemeenskaplike oorsprong is ook die basis van die stellings oor slawerny in die huishoudelike kodes van die Nuwe Testament wat ons in Efesiërs 6:5–9 en Kolossense 3:22–4 vind (Harrill 2006:85–118).

Daar is egter wel 'n belangrike verskil tussen die vroeg-Christelike en Stoïsinse riglyne vir slawe, een wat Fitzgerald nie uitwys nie. Dit is die idee van God as 'n slawemeester, en dat alle gelowiges slawe van God is. Terwyl die konsep van slawerny aan God beslis Stoïsinse wortels het, het dit die Christelike diskoers binnegedring via die Hellenistiese Judaïsme, veral Philo, wat die beginsel van die slawerny aan God ontwikkel het deur sy Stoïsinse sieninge te kombineer met sy Joodse agtergrond. Philo bevestig ook die idee van liggaamlike heteronomie. “Aangesien dit dus bewys is dat geen sterflike mens heerser oor enigiets kan wees nie, en wanneer ons die titel ‘meester’ toeskryf dit slegs in beperkte mensetaal is, en nie werklik die waarheid is nie,” skryf Philo, “daarom, soos daar onderdane en slawe is, moet daar in die heelal ook 'n leier en heer wees, en volg dit dat hierdie ware prins en heer een moet wees, self God, wat alleen en met reg alles as sy besittings kan eis” (*Cher.* 83). Of 'n mens nou 'n slaaf of 'n meester is, almal is slawe van die Skepper.

Philo is verteenwoordigend van wat John Byron (2003:47–59) die “Joodse slaaf van God tradisie” noem (sien ook Hezser 2006:323–79). Hierdie konsep kan gesien word in die Nuwe Testament, nie net in die latere tekste soos die huishoudelike kodes nie, maar selfs ook in die vroeër eg Pauliniese dokumente soos 1 Korintiërs 7:23–5 – Chrysostomus (*Hom.* 1

Cor. 19.5–6) en Ambrosiaster (*Comm. 1 Cor.* 7.23–5) het dit in hul kommentare op hierdie teks beslis opgemerk.

Basilius het die “slaaf van God”-ideologie, gepaard met die begrip van liggaamlike heteronomie, ten volle aanvaar. Hierdie teologiesing van slawerny in die konsepte van liggaamlike heteronomie en godsverslawing is ook by Chrysostomus, en veral in die denke van Ambrosiaster, opmerklik.

In die denke van Basilius het liggaamlike heteronomie twee implikasies. Eerstens, soos ons nou net gesien het, behoort here hul slawe regverdig te behandel en nie te mishandel nie, aangesien God ook die Heer van die here is. Tweedens, as gevolg van die kosmies-teologiese regering, waarin God oor alles heers, is daar ook ander strukture van heerskappy wat deur God ingestel is. Mens heers oor vrouens, kinders, en natuurlik hul slawe. Dit is alles ’n ongelukkige nagevolg van die sonde, maar ’n struktuur van heerskappy wat baie nodig was.

Dit is ook die sienswyse van Chrysostomus (*Hom. Tit.* 4.1; *Serm. Gen.* 5.1).

Basilius het verder geglo dat indien eienaars hul slawe welwillend behandel, daar as’t ware voordele kan wees vir mense wat in slawerny vasgevang is. Moderne lesers moet natuurlik agterdochtig wees oor sulke stellings. Basilius skryf dit tog vanuit die perspektief van ’n vrygebore en bevoorregte individu. Baie slawe sou dalk nie hiermee saamgestem het nie – so ’n idealistiese “bevoorregte” lewe vir slawe is waarskynlik net die helfte van die kultuurgeskiedkundige storie.

Hoe verstaan Basilius hierdie bevoorregte lewe? Hy verduidelik (*Spir.* 20):

Soms, deur een of ander wyse en onnaspeurlike voorsorg, is kinders deur hul vaders beveel om hul meer intelligente broers en susters te dien. Enige billike persoon wat hierdie omstandighede sou ondersoek sou besef dat so ’n reëling baie voordeel inhou, en nie sommer ’n doemvonnis is nie. Dit is beter vir ’n mens wat ’n gebrek het aan begrip en selfbeheersing om die besitting van ’n ander te word. Aangesien hy beheer word deur sy meester se insig, sal hy wees soos ’n strydwa wat deur ’n vaardige ruiters bestuur word, of ’n skip met ’n ervare matroos aan die roer.

Vanuit Basilius se stelling hier bo, wat kenmerkende Platoniese trekke in terme van beheersing en regering toon, is dit duidelik dat die Christelike meester se behandeling van die slaaf eintlik ’n tipe deugsame begeleiding moet wees, waarin die meester die slaaf die beginsels van die Christelike leefwyse moet leer, seker moet maak dat die slaaf nie sondig nie en die slaaf selfbeheersing moet aanleer.

Weer eens kan mens nie so ’n rooskleurige skets van verhoudings tussen slawe en eienaars as vanselfsprekend aanvaar nie – die realiteit was waarskynlik vir slawe baie meer wreedaardig. Basilius het dus geen morele beswaar teen ’n mens wat ’n ander mens besit nie. Basilius se opinie staan hier, vreemd genoeg, in absolute teenstelling met dié van sy jonger broer, Gregorius van Nyssa, wat enige vorm van mensbesit baie sterk veroordeel het (*Hom. Eccl.* 4.1).

Maar Basilius, sowel as Chrysostomus, skryf nie die Aristoteliaanse teorie van natuurlike slawerny voor nie (De Wet 2013a:57–72). Basilius verduidelik (*Spir.* 20): “Besef hulle nie dat selfs onder mense niemand van nature ’n slaaf is nie?” Hy brei dan verder uit op hierdie stelling: “Mense word in slawerny verkneg as gevolg daarvan dat hulle in oorlog vasgevang was of omdat hulle hulleself uit armoede as slawe verkoop het, soos die Egiptenare die slawe van Farao geword het.” ’n Gebrek aan selfbeheersing het ook die vermoë om mense te verslaaf, volgens Basilius, en hy is van mening dat slawerny sulke mense gebaat het, indien hulle deur regverdige eienaars oorheers is. Chrysostomus (*Hom. Tit.* 4.1) sê ook dat slawe nie slawe is “as gevolg van hul natuur nie – dit kan nie wees nie – maar as gevolg van ’n slegte opvoeding, en die nalatigheid van hul meesters.” Hierdie is een van die meer ontstigende gevalle waar Christelike ideologie slawerny ondersteun het. Eienaars moes hul slawe op so ’n wyse behandel dat hulle selfbeheersing aanleer, en nie buite beheer optree nie.

Antieke Christelike skrywers het dieselfde sienswyses oor kinders gehad. Net soos ’n pa die reg gehad het om te bepaal met wie sy kinders sou trou, het ’n slawe-eienaar die laaste sê gehad wat betref die verhoudings tussen sy slawe en slavinne. Soos Bernadette Brooten (2013:325–55) aantoon, was hierdie ’n universele geval van dominerende en beheer, wat implikasies gehad het vir die familielewe van slawe en vir hul seksualiteit. Basilius skryf in een van sy briewe (*Ep.* 199.18): “Dit is ’n ernstige vergissing, selfs vir ’n slavin, om haarself in die geheim in ’n huwelik te bind, en so die huis met skande te vul, en as gevolg van haar eie ondeunde leefwyse haar meester te beledig.” Eienaars was verantwoordelik vir die bestuur van hul slawe se persoonlike verhoudings, en moes hierdie verhoudings altyd op so ’n wyse hanteer dat dit nie skande oor die eienaar en sy huishouding sou bring nie.

Dus raai Basilius, soos die meeste antieke skrywers, sy gehoor aan om nie hul slawe wreedaardig te behandel nie (wat nie altyd die realiteit weerspieël het nie), veral in terme van lyfstraf. Slawe moes take gegee word wat nie die eienaar sou aanspoor in sy of haar liefde vir luuksheid nie. Basilius wou gehad het dat die slawe-eienaars in sy gemeente hul slawe in deugszaamheid moet begelei en hulle selfbeheersing moet leer sodat hul verslawing tot hul voordeel sou wees.

3. Johannes Chrysostomus (347–407 n.C.)

Daar is besonder baie bronne van Chrysostomus wat handel oor die behandeling van slawe, en ook baie ooreenkomste tussen die sienswyses van Basilius en Chrysostomus oor die behandeling van slawe. Soos Basilius het Chrysostomus geglo dat om talle slawe vir luuksheid te besit, ’n teken van ’n slegte karakter en ondeugszaamheid was. Chrysostomus se ideaal was dat ’n mens geen slawe moes besit nie, maar as ’n toegewing het hy toegelaat dat sy gemeentelike ’n paar slawe kon aanhou – twee of drie vir die noodsaaklike take, maar nooit vir luuksheid nie. (Vir Chrysostomus se sienswyses oor rykdom en die probleem van luuksheid, sien Walsh 2008:176–86; Mayer 2008:140–58; De Wet 2010:82–94.)

In ’n preek gedurende sy priesterskap in Siriese Antiogië verduidelik Chrysostomus die saak só aan sy gehoor (*Hom. 1 Cor.* 40.6):

Een meester hoef net een slaaf in sy diens te hê; of eerder een slaaf vir twee of drie meesters ... Ons sal julle toelaat om 'n tweede slaaf te onderhou. Maar as jy baie versamel, doen jy dit nie meer uit welwillendheid nie, maar vergryp jy jouself aan luuksheid ... [W]anneer julle slawe gekoop het en hulle ambagte geleer het waardeur hulle hulleself kan ondersteun, laat hulle vry.

'n Paar jaar later gee Chrysostomus aan sy gehoor in Konstantinopel soortgelyke raad (*Hom. Heb. 28.4*):

Maar daar is niemand wat hul oorfloed prysgee nie. Want solank as wat julle baie slawe en syklere het, is al hierdie dinge oorfloed. Niks is onontbeerlik of nodig nie, waarsonder ons nie kan leef nie. Al hierdie dinge is oortollig, blote bykomstighede. Kom ons kyk dan, as julle my toelaat, waarsonder ons nie kan leef nie. As ons slegs twee slawe het kan ons leef. Want sommige mense leef sonder slawe – watter verskoning het ons, as ons nie tevrede is met twee nie? Ons kan ook 'n baksteenhuus hê met drie kamers, en dit is genoeg vir ons. Want is daar nie mense wat saam met hul kinders en vrou in net een kamer leef nie? Laat daar ook, as jy wil, twee jong slawe wees om te bedien.

Die raad is eenvoudig: 'n mens moet slawe aanhou slegs om die mees basiese take te verrig. Dit is duidelik hier dat Chrysostomus nie die afskaffing van slawerny aanbeveel nie – om te sê dat 'n paar mense nog slawe moet wees, is nie afskaffing nie. Chrysostomus beveel ook nie die vermindering van slawegetalle aan as gevolg van die boosheid van slawerny self nie. Hy sien slawebesit as 'n vorm van rykdom, en deur 'n mens se slawe te verminder, is dit soos om ontslae te raak van rykdom. Sy raad is dus asketies van aard – hy wil hê mense moet eenvoudiger leef, en selfgenoegsaam wees (*De Wet 2015:82–126*).

Basilius het dieselfde raad gegee oor slawe op landgoedere. Wat ons wel nou moet ondersoek, is of die drastiese vermindering in die hoeveelheid slawe wat 'n mens sou kon aanhou, en die oplegging van slegs die eenvoudigste take aan hierdie slawe, goeie behandeling aangespoor het en of dit die omstandighede waarbinne die slawe moes leef, sou verbeter het. Om hiervan sin te maak moet ons vra watter take as eenvoudig en noodsaaklik beskou sou word. Vir Basilius was hierdie take beperk tot die landboukonteks, en sou dit werk soos plaasbestuur, boerdery, en ander geringe dienste insluit, tipies wat mens op 'n plaas sou verwag.

Ons kan moontlik van die gapings in Basilius se bronne aanvul deur na Chrysostomus te kyk. Dit moet in hierdie geval verstaan word dat sodra die hoeveelheid slawe in 'n huishouding verminder word en hul take beperk word tot basiese en “nodige” take, die oorblywende slawe harder sal moet werk as slawe op 'n plaas of in 'n huishouding wat meer slawe het. Baie van die luukse take, waaroor Basilius en Chrysostomus so krities is, het taamlik gespesialiseerde en gesogte vaardighede vereis wat slawe kon ontwikkel, en deur hierdie take af te skaf, word die slawe se repertoire verswak en vereenvoudig, en word dit moeilik vir die slawe om 'n behoorlike inkomste te verdien indien hulle vrygelaat sou word. Slawe wat vrygelaat is, het inderdaad baie moeilike omstandighede en uitdagings in die gesig gestaar (Mouritsen 2011; Perry 2013), en hierdie werksvereenvoudiging sou die lewe nie vergemaklik het nie. Minder slawe beteken ook dat dissiplinerings en toesighouding meer

intensief sou wees. Bowendien is die praktiese en noodsaaklike take wat slawe moes verrig, buiten die basiese bestuurstake en om te boer, dikwels baie ruwe en skandelige take. Dit het kook ingesluit (sien Chrysostomus, *Inan.* 70), maar ook skoonmaak en rioolbestuur. Die vermindering van slawegetalle en die voortsetting van eenvoudige en ongespesialiseerde werk moet dus nie gesien word as omstandighede wat die lewe en behandeling van slawe sou verbeter nie. Dit mag die lewe dalk selfs moeiliker gemaak het vir hierdie oorblywende slawe, en sou hul sosiale mobiliteit en ekonomiese geleenthede ná vrylating baie beperk het.

Chrysostomus het ook bepaalde beginsels gehad waar dit by lyfstraf kom: soos Basilius het Chrysostomus geglo dat dit nodig was om slawe te dissiplineer en te straf, maar nooit met oormatige geweld of uit woede nie (*De Wet* 2015:170–219).

Die feit dat hierdie raad so algemeen in die vroeg-Christelike bronne voorkom, soos Fitzgerald ook aandui, kan beteken dat die fisieke mishandeling van slawe amper alledaags was, selfs by Christen-eienaars. Chrysostomus beklemtoon (*Hom. Eph.* 15.2): “Maar julle meen dat die hele geslag van slawe ondraaglik raak wanneer hulle toegeeflik behandel word. Ja! Ek weet dit self.” Enige vorm van dissipline en lyfstraf moes vir die slaaf opvoedkundig en in diens van selfbeheersing wees. Straf en beloning moes strategies wees. Chrysostomus sê dat die meesteres van die huishouding haar slawe kon weerhou van kos as hul werk nie klaar was nie (*Stat.* 14.4). Die dieet van slawe was maar karig, en baie het net brood geëet (*Hom. 1 Tim.* 16.2). Slawe is natuurlik ook op talle maniere beloon. Sulke “goeie” behandeling moes altyd beantwoord word met dankbaarheid, alhoewel daar nie van eienaars verwag was om hul slawe te bedank vir hul diens nie (*Hom. Phlm.* 2.2): “Bedank ons ons slawe wanneer hulle ons bedien? Beslis nie!” In ’n metafoor waar Christus die hemelse slawe-eienaar is, merk Chrysostomus dat dit tot “die eer van die meester is om dankbare slawe te hê”, en dit is tot “die eer van die meester, as hy sy slawe so sou liefhê” (*Hom. Phlm.* 2.2). Slawe-eienaars hoef nie dank aan hul slawe te betoon het nie, maar slawe moes altyd dankbaar wees dat hul meesters hulle “lief het” en met sorg behandel. Ons sien hier ’n verontrustende paternalisme, wat beoog om die slawe-eienaar in ’n goeie lig te stel, terwyl dit die behoefte van die slaaf aan die meester beklemtoon, maar nooit die afhanklikheid van die meester teenoor die slaaf toon nie.

Chrysostomus was van mening dat slegte en ongehoorsame slawe gestraf moes word. Omrede God ook sy eie slawe straf en beloon, moet aardse meesters hierdie voorbeeld volg en hul slawe ook beloon en straf (*Hom. Col.* 10.1; *Hom. Tit.* 4.1; *Hom. Phlm.* 3.2). Straf is eintlik tot die slaaf se voordeel, meen Chrysostomus, en wanneer ’n meester verkeerde optrede en ongehoorsaamheid nie straf nie, is dit nadelig vir beide die slaaf en die heer.

Weer eens sien ons, soos by Basilius, ’n diskoers van bevoordeling ten opsigte van slawerny: Basilius, Chrysostomus, en, soos ons sal sien, Ambrosiaster, het geglo dat slawerny die slaaf kon bevoordeel. Dit is tog ook deur straf dat God keer dat goeie mense nie boos word nie. Volgens Chrysostomus is die straf van slawe ’n Christelike plig. Slawe moes gestraf word wanneer hulle dit verdien het, en selfs gematigde geweld was nie ontoelaatbaar nie. Dit is juis die vrees vir straf wat veroorsaak dat slawe hulself gehoorsaam en produktief gedra (*Hom. 1 Tim.* 16.2):

Hulle ontvang baie beledigings uit vrees vir ons, en verduur dit stilswygend met die lankmoedigheid van filosowe. Hulle is onderhewig aan ons geweld, regverdiglik of onregverdiglik, en hulle bied nie weerstand nie, maar verdra ons, selfs wanneer hulle niks verkeerd gedoen het nie. Hulle is tevrede wanneer hulle slegs die nodige ontvang, en dikwels minder – met strooi vir 'n bed, en slegs brood vir kos, murmureer hulle nie oor hul harde lewe nie, maar uit vrees vir ons bedwing hulle hul ongeduld. Wanneer geld aan hulle toevertrou word, gee hulle alles terug. Ek praat nie van die slegte slawe nie, maar dié wat oor die algemeen goed is. As ons hulle dreig, is hulle onmiddellik verneder.

Ons sien hier dat vrees sentraal in die suksesvolle behandeling van slawe was. Ons kry ook 'n idee van die lewensomstandighede van baie slawe in die laat-Romeinse Ryk. Hul lewe is gekenmerk deur 'n tekort aan basiese lewensmiddele. Hulle het op strooibeddens geslaap en min geëet. Dit was waarskynlik die behandeling wat die meeste slawe moes verduur. “Dus, om ongehoorsame slawe te dissipliner en te straf is 'n besondere prestasie, en nie 'n terloopse aanbeveling nie,” beklemtoon Chrysostomus, “wanneer 'n mens boosheid met behulp van huishoudelike geweld teen die slegstes kan uitdruif” (*Hab. eun. spir.* 3.7). Die woorde “dissiplineer” en “straf” word uitdruklik hier aangewend. Die Griekse woord wat in hierdie geval vir “straf” gebruik word, is *sōphronizō*, wat op die leer van gematigheid en selfbeheersing (*sōphrosynē*) dui, weer eens in ooreenstemming met die sienswyses van Basilius. Chrysostomus laat gewelddadige lyfstraf teen slawe toe, en dit is selfs 'n aanbeveling vir die meester.

Chrysostomus gee ook die reg aan eienaars om hul slawe se verhoudings te bestuur, en daarby behoort die meester die slaaf deugszaamheid te leer (*Hom. Eph.* 15.2). Die seksuele mishandeling van slawe was aan die orde van die dag in die Romeinse wêreld (Osiek 2003:255–76; Glancy 1998:481–501; Cohen 2014:184–98), maar Chrysostomus (*Propt. fornic.* 4) en Basilius (*Ep.* 46) was heeltemal gekant teen die seksuele misbruik van slawe.

Chrysostomus, weer eens in ooreenstemming met Basilius, verwerp alle onregverdige, wrede, en oormatig gewelddadige behandeling van slawe. Hy (*Hom. Eph.* 22.1) waarsku sy gehoor om nie te veronderstel “dat dit wat teen 'n slaaf gedoen is, deur God vergewe sal word, net omdat dit teen 'n slaaf gedoen is nie”. Die gebruik van oormatige geweld teen slawe word streng verbied, soos Chrysostomus verder verduidelik: “Wêreldse wette erken inderdaad 'n verskil tussen hierdie soorte mense, omdat dit menslike wette is.” Chrysostomus is bewus van sekulêre wetgewing waarvolgens slawe nie teen mishandeling beskerm word nie, maar hy glo dat volgens die wette van God almal gelyk is. “Maar die wet van die gemeenskaplike Heer en Meester van almal, wat goed aan almal op gelyke vlak doen,” verduidelik Chrysostomus, “en dieselfde voorregte aan almal uitdeel, ken nie so 'n verskil nie.” God word weer eens hier gesien as die slawe-eienaar van almal, en veronderstel dus weer liggaamlike heteronomie. Alhoewel hierdie retoriek positief mag voorkom, is dit moeilik om te bepaal tot watter mate hierdie sienswyses 'n werklike en praktiese verskil in die lewens van slawe bewerkstellig het.

Laastens sien ook Chrysostomus, soos Basilius, alle liggame as heteronomies (De Wet 2015:1–44), van daar Chrysostomus se aanbeveling om slawe regverdig en goed te behandel. Hy sê (*Hom. Jo.* 71.1): “Hier by ons is ‘slaaf’ en ‘vry’ slegs 'n verskil tussen

woorde; maar toe Christus sy dissipels se voete gewas het, was dit nie blote woorde nie. Want volgens natuur was hy Heer en ons slawe, maar hy het nie gehuiwer om selfs hierdie diens te verrig nie.” Voetewassery was ook een van die laagste en gemeenste take wat ’n slaaf moes verrig, maar Chrysostomus wys hier dat Christus die voorbeeld vir mense gestel het om mekaar te bedien en vir mekaar slawe te wees. Alle mense, sonder uitsondering, bly slawe van God of slawe van hul sondige begeertes. Die heteronomie van die liggaam impliseer, vir Chrysostomus, dat alle mense mekaar met liefde en respek moet behandel, ongeag hul sosiale status, aangesien almal God as eienaar het. Soos Basilius glo ook Chrysostomus nie in natuurlike slawerny nie, en skryf slawerny toe aan ongehoorsaamheid, swak opvoeding, sosiale ongeregtheid en sonde (*Hom. Tit. 4.1; Stat. 6.1–2*) en koppel dit ook aan die vloek van Gam (*Serm. Gen. 1.5*).

4. Ambrosiaster (fl. 366–384 n.C.)

Tot dusver het ons slegs bewyse uit die vroeg-Christelike ooste in ag geneem. Ons gaan nou bepaal of hierdie sienswyses van Basilius en Chrysostomus ook in die weste posgevat het.

Die anonieme skrywer wat later Ambrosiaster genoem is,² bied ’n interessante venster op die behandeling van slawe in die westelike Romeinse Ryk. Ambrosiaster is veral bekend vir sy kommentare op die Pauliniese geskrifte, wat hier die hoofbron vir ons inligting sal wees.

Om mee te begin kan ons opmerk dat die idee van liggaamlike heteronomie ook by Ambrosiaster voorkom. In sy uitleg van Romeine 6:14, waar Paulus sê “die sonde sal oor julle nie heers nie” (OAV), skryf Ambrosiaster: “[E]lke sondaar is ’n slaaf van die sonde” (*Comm. Rom. 6.14*). Verder skryf hy (*Comm. Rom. 6.19–20*):

Paulus beveel ons om God te dien [Latyn: *servire*] met dieselfde mate van ywer as waarmee ons voorheen die duiwel gedien het. Ons moet meer gewillig wees om God te dien as die duiwel, aangesien God saligheid bring en die duiwel verdoemenis ... Dit is duidelik dat wie ook al vry is van God, ’n slaaf [*servus*] van die sonde is. Want solank as wat hy sondig, verlaat hy God en word onderwerp deur die sonde.

Ambrosiaster verstaan dus ook dat ’n mens eerder ’n slaaf van God is as ’n slaaf van sonde en dus van die duiwel (sien ook *Comm. 1 Cor. 15.49–50*). “Omdat ons deur God gekoop is” moet mense nie optree as slawe van die sonde nie (*Comm. 1 Cor. 7.23*). Soos ons hier bo met Basilius en Chrysostomus gesien het, beïnvloed die teologiese heteronomie van die liggaam ’n skrywer se sienswyses oor die behandeling van werklike slawe.

Die belangrike punt by Ambrosiaster, wat ook die geval by Basilius en Chrysostomus is, is dat die slawerny aan die sonde direk verband hou met fisiese slawerny. Sonde veroorsaak slawerny, en dit is waarom Gam ’n slaaf geword het (*Comm. 1 Cor. 7.22; Comm. Col. 4.1*). Ambrosiaster se allegoriese lees van die Skrif impliseer juis dat die grense tussen werklike en metaforiese slawerny soos mis voor die son verdwyn. Ambrosiaster verduidelik dat Christelike slawe wat nie goeie werk doen nie, God se naam onteer. “Paulus vermaan slawe

om hul aardse meesters in die vrees van die Here te dien, sodat dit mag blyk dat hulle hul vryheid verdien,” skryf Ambrosiaster, en hy glo “Paulus sê dit miskien omdat hy bang is dat ’n bekeerde slaaf dalk meer nalatig mag word wanneer hy goeie dade vir sy aardse meester doen en dus die lering van Christus in die skande steek” (*Comm. 1 Cor. 7.21*). Ambrosiaster fokus hier meer op hoe slawe moet optree as op hoe eienaars hul slawe moet behandel. Die implikasie is dat as slawe hulle soos vrye mense gedra, hulle behandel sal word asof hulle vry is, of ten minste vryheid verdien – weer eens ’n idealisme wat wesenlik onrealisties was.

Ambrosiaster het hierdie beginsel prakties raakgesien in die geval van Filemon en Onesimus. In sy kommentaar op Paulus se brief aan Filemon oorvleuel Onesimus se status as ’n slaaf van die sonde (weens die aanname dat hy ’n misdaad teen Filemon gepleeg het en gevlug het) en ’n werklike slaaf van Filemon tot so ’n mate dat ’n lesers nie die twee kan skei nie – dit was juis Ambrosiaster se doel. Ambrosiaster se bespreking lui (*Comm. Phlm. 15–16*):

Nadat hy sy eie meester beledig het, het Onesimus na ’n lang reis toevlug by Paulus gevind. Hy wou bewys dat hy nie na sy vorige lewe sou terugkeer as een wat deur die sonde gebind is nie, maar eerder as een wie se sondes uitgewis is ... Om Filemon te verhoed om Onesimus aanmatigend te behandel, soos meesters dikwels teenoor hul slawe was, het Paulus vir Filemon nederig gemaak deur te sê dat Onesimus sy broer beide in die vlees en in die Here is, want sodra die saak van menslike onderworpenheid verwyder is, is ons almal van dieselfde Adam en behoort ons mekaar te erken as broers, veral wanneer geloof, wat alle hoogmoed wegneem, ons verenig.

Vir Ambrosiaster is Onesimus se bekering so te sê ’n verlossing van die slawerny van sonde en van Filemon, alhoewel dit nêrens in Paulus se brief, of in Ambrosiaster se kommentaar daarop, genoem word dat Onesimus vrygelaat moes word nie – die bekeringsgebeure moes sekerlik Filemon se behandeling van die slaaf Onesimus positief beïnvloed het. Dit stem ooreen met Chrysostomus se siening dat ongehoorsame, sondige slawe streng behandel en gestraf moes word. Hoe realisties hierdie saak hom uitgespeel het nadat Onesimus moontlik teruggekeer het, is onseker. Soos Basilius en die Stoïsyne beroep Ambrosiaster hom ook op die gemeenskaplike mensheid en geskapenheid van slaaf en meester, in hierdie geval vanuit Adam.

Ambrosiaster was, volgens sy kommentaar op die Efesiese huishoudelike kodes (*Comm. Eph. 6.5*), oortuig dat wanneer slawe en eienaars hulself tot die Christendom bekeer het, hulle beter in hul onderskeie rolle sou wees – ’n Christelike slaaf moes ’n beter slaaf gewees het as een wat nie bekeerd was nie. Ons sien ook dat Ambrosiaster (*Comm. Eph. 6.5*) slawe wat hul eie slawe besit het, ’n baie algemene verskynsel in die Romeinse samelewing, aangeraai het om hierdie slawe goed te behandel, net soos wat hulle deur hul eie meesters behandel wil word.

Ambrosiaster brei verder uit op hierdie saak (*Comm. Eph. 6.6–7*; sien ook *Comm. Col. 3.22*): “Die persoon wat by die maatreëls van sy diens teenoor sy aardse meester bly, is die een wat God dien.” So ’n stelling is natuurlik baie eensydig en duidelik ten gunste van die slawe-eienaars. Soos by Chrysostomus (*Hom. Tit. 4.1*), sien ons dat kerklike skrywers soos

Ambrosiaster die gehoorsaamheid van slawe as sentraal in die Christelike etiek beskou het. Ambrosiaster het wel die konsep van gemeenskaplike slawerny aan God gebruik om eienaars te kry om hul slawe billik te behandel (*Comm. Eph.* 6.9; sien ook 'n bykans identiese stelling in *Comm. Col.* 4.1): "Aardse meesters moet erken dat God die gemeenskaplike Heer van almal is en moet dus slegs op die dienste aandring wat hulle self bereid sou wees om te doen as dit van hulle gevra sou word."

In Ambrosiaster se denke sien ons hoe die kwessie van die behandeling van slawe deur hul eienaars, sowel as die optrede van slawe, in die vroeg-Christelike teologie en etiek ingebed was. Die vraag oor die behandeling van slawe in die antieke kerk is dus in wese 'n vraag oor die dinamiek van interpersoonlike verhoudings tussen individue van verskeie sosiale statusse. Dit het ook die verhouding tussen God en die gelowige belig, en was, as metafoor, net so invloedryk as die idees van God as Vader en Seun. Die manier hoe eienaars hul slawe behandel het, moes eintlik weerspieël hoe God sy slawe behandel – daar moes 'n simmetrie van gedragpatrone tussen God en die eenaar wees. Die konseptuele naburigheid van fisiese slawerny en sonde – selfs hul oorvleueling – is miskien nader in Ambrosiaster se denke as in dié van meeste ander vroeg-Christelike skrywers.

5. Gevolgtrekking

Die sienswyses van Basilius, Chrysostomus en Ambrosiaster aangaande die behandeling van slawe toon besondere ooreenkomste, maar met verskillende punte wat beklemtoon word. Basilius was veral uitgesproke oor landbousslawerny, en sy fokus was op die suksesvolle bestuur van slawe sowel as hul verhoudings. Chrysostomus was meer besorg oor die getal slawe wat 'n mens kon aanhou, en veral bekommerd, soos Basilius, oor die gevare van luukse gemaksgoed en oormatigheid in die aanhou en behandeling van slawe. Ambrosiaster het meer aandag gegee aan die teologiese aspekte van slawerny, en het slawerny aan die sonde en fisiese slawerny as twee kante van dieselfde muntstuk beskou. Alhoewel party van ons skrywers sekere aspekte van slawerny meer as ander beklemtoon, is daar geen wesentliche verskille in die basiese aspekte van hulle sienswyses oor die behandeling van slawe nie.

Die eenvormigheid van hul sienswyses illustreer waarom dit so moeilik was vir die kerk van die 4de en 5de eeue om slawerny af te skaf. Daar is wel uitsonderings, soos Gregorius van Nyssa, wie se sienswyses oor slawerny grondig bestudeer is,³ wat geen plek vir slawerny in die samelewing gesien het nie, en dit as teenstrydig met Christelike etiek uitgebeeld het. Al drie die skrywers op wie hierdie artikel fokus, het slawerny aanbeveel solank as wat slawe regverdig behandel is en lyfstraf slegs met gematigde geweld toegepas is. Basilius en Chrysostomus was veral krities teenoor eienaars wat slawe uit luuksheid en grootheidswaan gebruik het. Ongelukkig het die gebrek aan werkspecialisering en vermindering in die getalle van slawe omstandighede vir die oorblywende slawe heelwat moeiliker gemaak. Hulle moes nou harder werk, meer ruwe en skandelige werke verrig, was meer blootgestel aan dissiplinerende en straf, en het minder gespesialiseerde vaardighede gehad wat hulle ná hulle vrylating sou kon gebruik. Dit het bloot die harde lewe van slawe nóg moeiliker gemaak. Die skrywers het ook geglo dat fisiese slawerny voordeel ingehou het vir slawe indien hulle

selfbeheersing en Christelike lewensbeginsels aangeleer is. Die implikasie hier is dat elke aspek van die behandeling van slawe die ontwikkeling van deugsaamheid en Christelikheid voor oë gehad het.

Laastens: Op watter wyse toon die sienswyses van Basilius, Chrysostomus en Ambrosiaster kontinuïteit met wat Fitzgerald bewys het vir die eerste en tweede eeu? Al drie die skrywers se opinies oor die behandeling van slawe pas in by algemene antieke raad oor die saak, veral wat betref die regverdigte behandeling van slawe en die matige gebruik van geweld teen ongehoorsame slawe. Die verskil is dat hierdie drie kerkvaders van die 4de eeu waarskynlik nie so direk deur die Stoïsynse filosofie beïnvloed is as Fitzgerald se skrywers in die 1ste en 2de eeu nie. Hul sienswyses is meer direk gevorm deur die invloed van die Nuwe Testament (wat op sy beurt deur die Stoïsynse beïnvloed is – die invloed op die kerkvaders is dus indirek). In meeste gevalle moes die kerkvaders hul sienswyses oor die behandeling van slawe uitbrei, aangesien die Nuwe Testament ook stil is oor sekere aspekte hiervan, soos byvoorbeeld die seksuele mishandeling van slawe. Op hierdie manier is die vroeg-Christelike moraliteitsleer in terme van slawerny ontwikkel en uitgebrei.

Wat die meeste uitstaan, is dat Basilius, Chrysostomus en Ambrosiaster die konsep van liggaamlike heteronomie en slawerny aan God (of die sonde), 'n konsep verwant aan die Hellenistiese Judaïsme, ten volle aanvaar het. Die Stoïsynse filosofie oefen hier ook meer van 'n indirekte invloed uit, veral in die figuur van Philo. Dit is wel nodig om te onderskei tussen die drie skrywers se benaderings tot heteronomie en godsverslawing. Basilius se verstaan van liggaamlike heteronomie is veral gebaseer op die konsep van geskapenheid, as gevolg van sy argumente teen die *pneumatomachoi* ("opponente van die Gees"), terwyl beide Chrysostomus en Ambrosiaster dalk meer meganies afhanklik is van Pauliniese sienswyses, veral uit 1 Korintiërs 7:22–5 en die Deutero-Pauliniese huishoudelike kodes. Hierdie klein verskil het nie hul opinies oor die behandeling van slawe laat verskil nie – hulle het almal by dieselfde gevolgtrekkinge uitgekom. Die belangrikste bevinding van hierdie studie is dat die teologisering van slawernydiskoers, soos dit voorkom in liggaamlike heteronomie en godsverslawing, 'n baie direkte en fisiese impak gehad het op die daaglikse lewe en behandeling van slawe – teologie het die samelewing beïnvloed.

Bibliografie

Antieke bronne⁴

Ambrosiaster. *Commentarius in epistulas Paulinas*. In H.J. Vogels (red.). 1966–69. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas*. 3 volumes. CSEL 81. Wenen: Hoelder-Pichler-Tempsky.

Basilius van Sesarea. *De jejunio*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 31:164–97. Parys: Imprimerie Catholique

—. *De spiritu sancto*. In B. Pruche (red.). 1968. *Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit*. SC 17. Parys: Cerf.

—. *Epistulae*. In Y. Courtonne (red.). 1957–66. *Basile de Césarée: Lettres*. 3 volumes. Parys: Les Belles Lettres.

—. *Homilia in divites*. In Y. Courtonne (red.). 1935. *Homélie sur la richesse*. Parys: Les Belles Lettres.

—. *Homilia in martyrem Julittam*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 31:237–61. Parys: Imprimerie Catholique

Gregorius van Nyssa. *Homiliae in Ecclesiasten*. In P. Alexander (red.). 1996. *Grégoire de Nysse: Homélie sur l'Ecclésiaste*. SC 416. Parys: Cerf.

Johannes Chrysostomus. *Ad populum Antiochenum de statu*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 49:15–222. Parys: Imprimerie Catholique

—. *De inani gloria et de educandis liberis*. In A.-M. Malingrey (red.). 1972. *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. SC 188. Parys: Cerf.

—. *Homiliae in epistulas Paulinas*. In F. Field (red.). 1854–62. *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*. 7 volumes. Oxford: J.H. Parker.

—. *Homiliae in Joannem*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 59:23–482. Parys: Imprimerie Catholique

—. *In illud: Habentes eundem spiritum*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 51:187–208. Parys: Imprimerie Catholique

—. *In illud: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat*. In J.-P. Migne (red.). 1857–86. *Patrologiae series graeca*, 51:271–302. Parys: Imprimerie Catholique

—. *Sermones in Genesim*. In L. Brottier (red.). 1998. *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*. SC 433. Parys: Cerf.

Philo. *De cherubim*. In F.H. Colson & G.H. Whitaker (reds.). 1929. *Philo*. Volume 2. LCL 227. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Seneka. *Epistulae*. In R.M. Gummere (red.). 1917. *Seneca: Epistles 1–65*. Volume 4. LCL 75. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moderne bronne:

Bergadá, M.M. 1994. La condamnation de l'esclavage dans l'homélie IV. In Hall (red.) 1994.

Balch, D.L. en C. Osiek (reds.). 2003. *Early Christian families in context: An interdisciplinary dialogue*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Bray, G.L. 2009a. *Ambrosiaster: Commentaries on Galatians to Philemon*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- . 2009b. *Ambrosiaster: Commentaries on Romans and 1–2 Corinthians*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Brooten, B.J. 2013. Enslaved women in Basil of Caesarea's canonical letters: An intersectional analysis. In Eisen, Gerber en Standhartinger (reds.) 2013.
- Byron, J. 2003. *Slavery metaphors in early Judaism and Pauline Christianity: A tradition-historical and exegetical examination*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carlsen, J. 1995. *Vilici and Roman estate managers until AD 284*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- . 2000. Subvilicus: Subagent or assistant bailiff? *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 132:312–6.
- Cohen, E.E. 2014. Sexual abuse and sexual rights: Slaves' erotic experience at Athens and Rome. In Hubbard (red.) 2014.
- De Wet, C.L. 2010. Sin as slavery and/or slavery as sin? On the relationship between slavery and Christian hamartiology in Late Ancient Christianity. *Religion & Theology*, 17(1–2):26–39.
- . 2010. The vilification of the rich in John Chrysostom's homily 40 *On First Corinthians*. *Acta Patristica et Byzantina*, 21(1):82–94.
- . 2013. The Cappadocian fathers on slave management. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 37(1):1–7.
- . 2013a. *Slavery in John Chrysostom's homilies on the Pauline Epistles and Hebrews: A cultural-historical analysis*. Ongepubliseerde DLitt-verhandeling. Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- . 2015. *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in early Christianity*. Oakland, CA: University of California Press.
- Eisen, U., C. Gerber en A. Standhartinger (reds.). 2013. *Doing gender—doing religion: Case studies on intersectionality in early Judaism, Christianity and Islam*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fitzgerald, J.T. 2010. The Stoics and the early Christians on the treatment of slaves. In Rasimus, Engberg-Pedersen en Dunderberg (reds.) 2010.

- Garnsey, P. 1996. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glancy, J.A. 1998. Obstacles to slaves' participation in the Corinthian church. *Journal of Biblical Literature*, 117(3):481–501.
- . 2006. *Slavery in early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Goldenberg, D.M. 2003. *The curse of Ham: Race and slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hall, S.G. (red.). 1994. *Gregory of Nyssa—Homilies on Ecclesiastes: An English version with supporting studies*. Berlyn: De Gruyter.
- Harper, K. 2011. *Slavery in the late Roman world, AD 275–425*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Harrill, J.A. 2006. *Slaves in the New Testament: Literary, social, and moral dimensions*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Hart, D.B. 2001. The 'whole humanity': Gregory of Nyssa's critique in light of his eschatology. *Scottish Journal of Theology*, 54(1):51–69.
- Hezser, C. 2006. *Jewish slavery in antiquity*. New York, NY: Oxford University Press.
- Holman, S.R. (red.). 2008. *Wealth and poverty in early church and society*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Hubbard, T.K. (red.). 2014. *A companion to Greek and Roman sexualities*. Blackwell companions to the ancient world. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Jaeger, W. 1974. *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus*. Ongepubliseerde PhD-verhandeling, Christian-Albrechts Universiteit.
- Klein, R. 2000. *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, und Gregor von Nyssa zur Sklaverei*. Stuttgart: Steiner.
- Kontoulis, G. 1993. *Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*. Bonn: Habelt.
- Lunn-Rockliffe, S. 2007. *Ambrosiaster's political theology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Mayer, W. 2008. Poverty and generosity toward the poor in the time of John Chrysostom. In Holman (red.) 2008.

- Moriarty, R. 1993. Human owners, human slaves: Gregory of Nyssa, Hom. Eccl. 4. *Studia Patristica*, 27:62–9.
- Mouritsen, H. 2011. *The freedman in the Roman world*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Osiek, C. 2003. Female slaves, *porneia*, and the limits of obedience. In Balch en Osiek (reds.) 2003.
- Perry, M.J. 2013. *Gender, manumission, and the Roman freedwoman*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Ramelli, I. 2012. Gregory of Nyssa's position in late antique debates on slavery and poverty, and the role of asceticism. *Journal of Late Antiquity*, 5(1):87–118.
- Rasmus, T., T. Engberg-Pedersen en I. Dunderberg (reds.). 2010. *Stoicism in early Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Roth, U. 2005. Food, status, and the *peculium* of agricultural slaves. *Journal of Roman Archaeology*, 18:278–92.
- . 2007. *Thinking tools: Agricultural slavery between evidence and models*. Londen: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Souter, A. 1905. *A study of Ambrosiaster*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Hoof, L. 2007. Strategic differences: Seneca and Plutarch on controlling anger. *Mnemosyne*, 60:59–86.
- Walsh, E.M. 2008. Wealthy and impoverished widows in the writings of St. John Chrysostom. In Holman (red.) 2008.

Eindnotas

¹ Alle vertalings uit antieke Griekse en Latynse bronne is my eie.

² Daar is min presiese biografiese inligting oor die figuur Ambrosiaster. Vir 'n goeie agtergrondstudie en oorsig oor die skrywer, sien Souter (1905), Lunn-Rockliffe (2007) en Bray (2009b:vii–xiv). Bray (2009a; 2009b) het Ambrosiaster se kommentare op die Pauliniese geskrifte ook in Engels vertaal.

³ Sien die studies van Moriarty (1993:62–9), Bergadá (1994:185–96), Klein (2000), Hart (2001:51–69) en Ramelli (2012:87–118).

⁴ Weens die aard van hierdie antieke bronne word daar afgewyk van die *LitNet Akademies*-stylriglyne.