

Vroeë Christelike slawerny: tussen teologie en praktyk

Chris de Wet

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

Opsomming

Slawerny het 'n beduidende invloed op die vroeë Christelike denke gehad, hoofsaaklik omdat slawerny 'n wydverspreide instelling in die antieke wêreld was gedurende die tyd toe die Christendom ontstaan het. Die leringe van Jesus en die vroeë Christelike leiers moes worstel met die werklikheid van slawerny en die morele implikasies daarvan. Daar was aspekte van die vroeë Christelike denke wat geïnterpreteer kon word as akkommoderend van die instelling van slawerny, onbedoeld of nie. Een so 'n aspek was die klem op gehoorsaamheid en onderwerping aan gesagsfigure, wat uitgebrei kon word om die onderwerping van slawe aan hul meesters te regverdig. In sommige gevalle het vroeë Christelike skrywers gehoorsaamheid aan sekulêre owerhede en samelewingsnorme aangemoedig, insluitend die instelling van slawerny. Hulle het geglo dat Christene orde en stabiliteit binne die samelewing moet handhaaf deur te voldoen aan bestaande strukture van gesag, wat die verhouding tussen slawe en hul meesters insluit. Alhoewel hierdie gedeeltes nie uitdruklik slawerny onderskryf nie, weerspieël dit die sosiale konteks van die tyd en poog dit om die gedrag van beide slawe en meesters binne die bestaande raamwerk van slawerny te reguleer. Sommige vroeë Christelike denkers het ook sulke gedeeltes gebruik om te argumenteer vir die aanvaarding van slawerny as 'n sosiale werklikheid, eerder as om die legitimiteit daarvan uit te daag. Hierdie artikel voer aan dat vroeë Christelike denke fundamenteel gevorm is deur die idees en praktyke van slawerny. Terwyl die meeste Christelike kerke vandag die afskuwelike slawernypraktyke wat ons in die antieke wêreld sien geheel aan die kaak sou stel, was die vroeë kerk nogal dubbelsinnig oor slawerny. Die vroeë Christene het nooit ten volle gepleit vir die afskaffing van slawerny nie; tog, wanneer ons die bronne lees, kan ons nie anders as om 'n mate van ongemak waar te neem nie, veral met betrekking tot die meer gewelddadige en onderdrukkende manifestasies van slawerny. Die doel van hierdie artikel is dus om te ondersoek hoe slawerny in die vroeë Christelike teologie voorkom en funksioneer, en om te vra hoe dit vroeë Christelike slawernypraktyke gevorm het, spesifiek met betrekking tot die behandeling van slawe.

Trefwoorde: Christelike etiek; kloosterwese; patristiek; slawerny; vroeë Christendom

Abstract

Early Christian slavery: between theology and practice

Slavery had a significant influence on early Christian thought, mainly because slavery was a widespread institution in the ancient world during the time when Christianity arose. The teachings of Jesus and the early Christian leaders had to grapple with the reality of slavery and its moral implications. One famous example of how slavery shaped early Christian thought is in the writings of the apostle Paul. Paul, one of the most influential figures in early Christianity, addressed the issue of slavery in several of his letters (e.g. 1 Cor. 7:21–23; Gal. 3:28, 4:1–3; Deutero-Pauline texts also include: Eph. 6:5–9; Col. 3:22–4:1; 1 Tim. 6:1–2; Tit. 2:9–10; see Harrill 2005; Byron 2008), especially in his Letter to Philemon. In this letter, Paul writes to Philemon, a Christian slave owner, on behalf of Onesimus, Philemon's slave, who for some reason left his master, came to Paul and became a Christian through Paul's ministry. The reasons why Onesimus left Philemon is an issue that has provoked much debate in research (see, among others, Tolmie 2021, 2010a, 2010b; Callahan 1993, 1995; Mitchell 1995; Arzt-Grabner 2004; Harrill 1999; Nicklas 2008).

Paul's approach to the situation illustrates some important aspects of slavery in the early church. Instead of directly condemning slavery as an institution, he appeals to Philemon on the basis of Christian brotherhood and love. Paul encourages Philemon to welcome Onesimus back, not primarily as a slave, but as a brother in Christ, appealing to the idea of mutual love and acceptance within the Christian community. He writes in Philemon 15–16 (NRSV): "Perhaps this is the reason he was separated from you for a while, so that you might have him back forever, no longer as a slave but more than a slave, a beloved brother – especially to me but how much more to you, both in the flesh and in the Lord." While Paul does not explicitly call for the abolition of slavery, his approach suggests a transformation in the way slaves and slave owners should relate to each other within the context of their shared faith. The acceptance of Onesimus as a "brother" implies that Philemon had to fully include him in the faith community of his home. But Onesimus remained a slave, and his experience as a slave and "brother" could not have been simple or easy under any circumstances. This example illustrates how early Christian thought, even in the first century, grappled with the institution of slavery, trying to manage its complexity within the socio-cultural context of the time, while also trying to understand the principles to promote justice, compassion and equality rooted in the teachings of Jesus.

Complexities such as the above example from the Letter to Philemon, as well as many other examples that I will not mention now (but Harrill 2005 provides a thorough examination in this regard), show that there were aspects of early Christian thought that could be seen as accommodating of the institution of slavery, unintentional or not. One such aspect was the emphasis on obedience and submission to authority figures, which could be extended to justify the submission of slaves to their masters. In some cases, early Christian writers encouraged obedience to secular authorities and societal norms, including the institution of slavery. They believed that Christians should maintain order and stability within society by conforming to existing structures of authority, which included the relationship between slaves and their masters. Although these passages do not expressly endorse slavery, they reflect the social context of the time and attempt to regulate the behaviour of both slaves and masters within the existing framework of slavery. Some early Christian thinkers also used such passages to argue for the acceptance of slavery as a social reality, rather than challenging its legitimacy.

This article argues that early Christian thought was fundamentally shaped by the ideas and practices of slavery. While most Christian churches today would completely denounce the abhorrent enslavement practices we see in the ancient world, the early church was quite ambivalent about slavery. We do not find one uniform response for or against slavery from early Christianity. The early Christians never fully advocated the abolition of slavery; yet, when we read the sources, we cannot help but perceive a degree of uneasiness, especially regarding the more violent and oppressive manifestations of slavery. The aim of this article is therefore to examine how slavery appears and functions in early Christian theology, and to ask how it shaped early Christian slavery practices, mainly focused on the treatment of slaves.

Thus, does theology affect practice and behaviour? This, of course, is a question that could never simply have a “yes” or “no” answer in a nuanced and critical scientific study of slavery in early Christianity. The aim of this study was to look at the relationship between the early Christian theologising of slavery and its possible effects on Christian practices of slavery. In the first instance, we have noted that in Christian theology slavery was rarely conceptualised as sinful. We might have some exceptions like the Eustathians, Marcionites and Gregory of Nyssa, but the evidence surrounding these groups and individual in relation to slavery is fragmentary and complex at best. In fact, mainstream Christian thought conceived of slavery as the result of sin and as an aid to stop people from sinning more. This is also why Aristotelian natural slavery seems so out of place in Christian theology and ethics. This aspect of slavery in Christian theology is indeed clearly translated into practice in that most Christians, from what we might deduce from the ancient sources, owned slaves. Whether this was because of mere custom/culture or theology is not easy to ascertain (the former might be more likely), but the fact that slavery is never explicitly labelled a sin would have entrenched slavery in early Christian domestic practices.

Moreover, it was expected that slaves should be disciplined and punished accordingly, but also in moderation, as God also disciplines and punishes his slaves. In this regard we see the metaphor of slavery meeting the practice of slavery – there were earthly slaves and masters, but all had to acknowledge God as the heavenly master. But this metaphorisation of slavery could only have complicated roles between Christian slaves and masters, as we see in the case, for instance, of Onesimus and Philemon in Paul’s Epistle to Philemon. The fact that Christian theology relied on Platonic concepts of body and soul, of which the dynamics were described in doulological terms, further affirmed the validity of slavery. Although slavery is not sinful, it has the capacity to engender sin, such as loss of control in anger when punishing a slave or in the sexual abuse of slaves. Christian writers were clearly outspoken about this. Moreover, while Christians were allowed to own slaves, it was expected that slave numbers should not be excessive. Slaves were to be used for only the most basic (and possibly shameful) tasks. Here we see Christian theologising about slavery intersecting with Christian views about the renunciation of wealth, which was deeply embedded in the monastic movement.

In conclusion, we might thus delineate three horizons of slavery between theology and practice. First, we have the divine dimension in which we have God as the ultimate ruling master, with all humanity as his slaves. Some figures, like monks and ascetics, especially seemed to have embraced this role and identity. Then we have the psychic dimension in which the dynamics between body and soul are structured according to the precepts of slavery. The soul needs to rule and enslave the body – literally break it in like a slave – in order to be virtuous. Then, finally, we have the horizon of institutional slavery in which certain persons ruled over others

in the most pervasive way – by means of ownership. These three horizons constantly overlap in Christian thought, and they influence and shape one another in diverse and complex ways.

Keywords: Christian ethics; early Christianity; monasticism; patristics; slavery

1. Inleiding

Slawerny het 'n beduidende invloed op die vroeë Christelike denke gehad, hoofsaaklik omdat slawerny 'n wydverspreide instelling in die antieke wêreld was gedurende die tyd toe die Christendom ontstaan het. Die leringe van Jesus en die vroeë Christelike leiers moes worstel met die werklikheid van slawerny en die morele implikasies daarvan. Een bekende voorbeeld van hoe slawerny vroeë Christelike denke gevorm het, is in die geskrifte van die apostel Paulus. Paulus, een van die mees invloedryke figure in die vroeë Christendom, het die kwessie van slawerny in verskeie van sy briewe aangespreek (bv. 1 Kor. 7:21–23; Gal. 3:28, 4:1–3; Deutero-Pauliniese tekste sluit ook in: Ef. 6:5–9; Kol. 3:22–4:1; 1 Tim. 6:1–2; Tit. 2:9–10; sien Harrill 2005; Byron 2008), veral in sy Brief aan Filemon. In hierdie brief skryf Paulus aan Filemon, 'n Christen slawe-eienaar, namens Onesimus, Filemon se slaaf, wat om een of ander rede sy meester verlaat het, by Paulus uitgekom het en 'n Christen geword het deur Paulus se bediening. Die redes waarom Onesimus Filemon verlaat het, is 'n kwessie wat baie debat in die navorsing ontlok het (sien, onder andere, Tolmie 2021, 2010a, 2010b; Callahan 1993, 1995; Mitchell 1995; Arzt-Grabner 2004; Harrill 1999; Nicklas 2008).

Paulus se benadering tot die situasie illustreer 'n paar belangrike aspekte van slawerny in die vroeë kerk. In plaas daarvan om slawerny as instelling direk te veroordeel, beroep hy hom op Filemon op grond van Christelike broederskap en liefde. Paulus moedig Filemon aan om Onesimus terug te verwelkom, nie primêr as 'n slaaf nie, maar as 'n broer in Christus, met 'n beroep op die idee van wedersydse liefde en aanvaarding binne die Christelike gemeenskap. Hy skryf in Filemon 15–16 (1953-vertaling): “Want miskien is hy om hierdie rede 'n tydjie van jou geskei, dat jy hom vir altyd kan besit, nie meer as 'n slaaf nie, maar méér as 'n slaaf, as 'n geliefde broeder in die vlees sowel as in die Here, veral vir my, hoeveel te meer vir jou.” Terwyl Paulus nie uitdruklik vra vir die afskaffing van slawerny nie, suggereer sy benadering 'n transformasie in die manier waarop slawe en slawe-eienaars met mekaar moet omgaan binne die konteks van hul gedeelde geloof. Die aanvaarding van Onesimus as 'n “broer” impliseer dat Filemon hom ten volle in die geloofsgemeenskap van sy huis moes insluit. Maar Onesimus het 'n slaaf gebly, en sy ervaring as slaaf én “broer” kon onder geen omstandighede eenvoudig of maklik gewees het nie. Hierdie voorbeeld illustreer hoe vroeë Christelike denke, selfs al in die eerste eeu, met die instelling van slawerny geworstel het, en probeer het om die kompleksiteit daarvan binne die sosiokulturele konteks van die tyd te bestuur, terwyl hulle ook probeer het om die beginsels van geregtigheid, deernis en gelykheid te bevorder wat in die leringe van Jesus gewortel is.

Kompleksiteite soos die bogenoemde voorbeeld uit die Brief aan Filemon, sowel as baie ander voorbeelde wat ek nie nou sal noem nie (maar Harrill 2005 voorsien 'n deeglike ondersoek in hierdie verband), wys dat daar dus aspekte van die vroeë Christelike denke was wat geïnterpreteer kon word as akkommoderend van die instelling van slawerny, onbedoeld of nie. Een so 'n aspek was die klem op gehoorsaamheid en onderwerping aan gesagsfigure, wat uitgebrei kon word om die onderwerping van slawe aan hul meesters te regverdig.

In sommige gevalle het vroeë Christelike skrywers gehoorsaamheid aan sekulêre owerhede en samelewingsnorme aangemoedig, insluitend die instelling van slawerny. Hulle het geglo dat Christene orde en stabiliteit binne die samelewing moet handhaaf deur te voldoen aan bestaande strukture van gesag, wat die verhouding tussen slawe en hul meesters insluit. Alhoewel hierdie gedeeltes nie uitdruklik slawerny onderskryf nie, weerspieël dit die sosiale konteks van die tyd en poog dit om die gedrag van beide slawe en meesters binne die bestaande raamwerk van slawerny te reguleer. Sommige vroeë Christelike denkers het ook sulke gedeeltes gebruik om te argumenteer vir die aanvaarding van slawerny as 'n sosiale werklikheid, eerder as om die legitimiteit daarvan uit te daag.

Maar slawerny in die vroeë Christelike denke het 'n sterk teologiese onderbou gehad (De Wet 2018). Ons sien dit in talle diskoerse en metafore uit die literatuur, veral van die vierde eeu af. In die vierde eeu n.C. het Basilius (330–379 n.C.), die biskop van Sesarea in Kappadosië (in hedendaagse Turkye) en een van die beroemde Kappadosiëse Vaders, die volgende in sy verhandeling *Aangaande die Heilige Gees* 20.51 gesê:

Soms, deur 'n wyse en ondeurgrondelike voorsienigheid, word probleemkinders deur hul vader beveel om hul meer intelligente broers en susters [as slawe; Gen. 9:25–27, met verwysing na die sogenaamde “vloek van Gam”] te dien. Enige opregte persoon wat die saak ondersoek, sal besef dat sulke gevalle baie voordeel inhou en nie 'n vonnis van veroordeling vir die probleemkinders is nie. Dit is beter vir 'n persoon wat 'n gebrek aan intelligensie en selfbeheersing het om 'n ander se besitting te word. Wanneer so 'n mens deur sy heer se rede beheer word, sal hy word soos 'n strydwa wat deur 'n bekwame ruiters bestuur word, of 'n skip met 'n gesoute matroos aan die stuur.¹

Basilius was een van die mees invloedryke teoloë in die goue era van Christelike teologiese ontwikkeling. En soos die meeste teoloë van die vroeë Christendom, het Basilius staatsgemaak op sosiale instellings, soos slawerny, om die aard van Christelike geloof en praktyke beter te verstaan en te verduidelik. In die teks hier bo aangehaal sê Basilius dat slawerny die wil van God kan wees, aangesien sommige persone nie in staat is om hulself te beheer nie – dus is hulle die beste geskik om deur ander bemeester te word. Sy taal klink amper soortgelyk aan dié van Aristoteles (*Pol.* 1.2, 1252b5–9; 1.6, 1255a28–b2; 3.14, 1285a19–21) se idees oor natuurlike slawerny. Slawerny is met ander woorde deur die vroeë Christene gebruik as 'n denkinstrument (of 'n diskoers²) om hul begrip van hul wêreld, hul God en hul medemens te verduidelik. As slawerny nooit bestaan het nie, sou die aard, vorm en uitdrukkings van Christenskap wat ons vandag sien verbasend anders gewees het.

Hierdie artikel voer aan dat vroeë Christelike denke fundamenteel gevorm is deur die idees en praktyke van slawerny. Terwyl die meeste Christelike kerke vandag die afskuwelike slawerny-praktyke wat ons in die antieke wêreld sien geheel aan die kaak sou stel, was die vroeë kerk nogal dubbelsinnig oor slawerny. Ons vind nie een eenvormige argument vir of teen slawerny uit die vroeë Christendom nie. Die vroeë Christene het nooit ten volle gepleit vir die afskaffing van slawerny nie; tog, wanneer ons die bronne lees, kan ons nie anders as om 'n mate van ongemak waar te neem nie, veral met betrekking tot die meer gewelddadige en onderdrukkende manifestasies van slawerny. Die doel van hierdie artikel is dus om te ondersoek hoe slawerny in die vroeë Christelike teologie voorkom en funksioneer, en om te vra hoe dit vroeë Christelike slawernypraktyke gevorm het, spesifiek met betrekking tot die behandeling van slawe.

Ek begin ook hierdie artikel met die erkenning dat daar 'n verskeidenheid vroeë Christelike reaksies en standpunte met betrekking tot slawerny is, van akkommodasie tot verwerping, en elke standpunt is kompleks, genuanseerd en gebonde aan kontekstuele sake. In hierdie artikel beoog ek om die vroeë Christelike bronne oor slawerny te ondersoek en om die variëteite van vroeë Christelike denke en praktyke met betrekking tot slawerny ten toon te stel. Die beste manier om vroeë Christelike slawerny te verstaan, is om dit te analiseer deur die lens van vroeë Christelike Bybelse interpretasie, teologie en sosiale etiek.

2. Slawerny in die vroeg-Christelike teologie

Vir die eerste Christene was die Skrif die rigtinggewende faktor in die formulering van die meeste geloofsoortuigings en sosiale gewoontes en praktyke. Selfs al het ons in die eerste vier eeue n.C. nog nie 'n formele kanon of "Bybel" gehad soos ons dit vandag het nie, het die Ou Testament (veral sy Griekse vertaling, die Septuaginta) en die meeste van die geskrifte wat later in die Nuwe Testament versamel is, reeds 'n groot mate van gesag gehad (Gallagher en Meade 2017:1–56). Dié tekste is gebruik om Christelike lewe en gedrag te reguleer. Ongelukkig gee die Skrif self nie gedetailleerde riglyne oor slawerny nie. Dit wil voorkom asof Christene minder bekommerd was om te sê of slawerny 'n euwel is of nie; slawerny word byna nooit as 'n "sonde" op sigself bestempel nie (De Wet 2010:26–39). Hulle het slawerny eerder as 'n diskoers gebruik om oor ander dinge te praat. Dit is wat ons dikwels in die Bybelse geskrifte self vind, en hierdie benadering tot slawerny het voortgeduur in die vroeë Christelike denke.

Waar het slawerny, volgens die vroeë Christelike teologie, vandaan gekom? Christelike denke oor sonde en verlossing is noukeurig bedink in terme van slawerny en vryheid; dikwels oorvleuel hierdie konsepte en die komplekse betekenislae wat hierdie onderling verbonde konsepte verkry het, het Christelike idees oor slawerny beïnvloed. Kom ons keer vir 'n oomblik terug na Basilius en die teks wat ons aan die begin van hierdie artikel gelees het. Die voorafgaande gedeelte van daardie teks (*Aangaande die Heilige Gees* 20.51) lui:

Besef hulle nie dat selfs onder mense niemand van nature 'n slaaf is nie? Mense word onder die juk van slawerny gebring óf omdat hulle in oorlog gevange geneem is óf anders verkoop hulle hulself as slawe weens armoede, net soos die Egiptenare die slawe van Faraó geword het. Soms, deur 'n wyse en ondeurgrondelike voorsienigheid, word probleemkinders deur hul vader beveel om hul meer intelligente broers en susters te dien ...

Soos hy sy idees oor die Heilige Gees in hierdie teks vorm, ontwikkel Basilius ook sy idees oor slawerny. Dit is 'n belangrike eienskap van vroeë Christelike slawerny. Dit was onlosmaaklik gekoppel aan leerstellings, en toe leerstellings vasgelê is, het die instelling van slawerny daardeur voortgeduur.

Alhoewel Basilius se idees soos Aristoteles se idee van natuurlike slawerny klink, het die meeste vroeë Christene nie die Aristoteliaanse idee van natuurlike slawerny aanvaar nie. Die status van die Aristoteliaanse korpus gedurende die ontluikende jare van die Romeinse Ryk is 'n hoogs betwiste saak (Lord 1986:137–61). As ons die bestaande katalogusse van die Aristoteliëse korpus ondersoek – naamlik dié van Diogenes Laertius, die anonieme *Vita Menagiana*, en veral die Middeleeuse Arabiese vertaling van die katalogus van Ptolemeus (waarskynlik gebaseer op die uitgawe van Andronicus) – sien ons dat sommige werke van

Aristoteles wat in vroeër dekades bekend was vir 'n geruime tyd in onbruik geraak het. Ironies genoeg, vir die bespreking van slawerny, is Aristoteles se *Politika* een so 'n dokument (die ander is die *Poëtika*) (Lord 1986:159–60; De Wet 2015:27). Aristoteles se begrip van natuurlike slawerny was dus nie teenwoordig in die Romeinse sosiale denke nie, en so ook nie onder die Christene nie. Slawerny is in sosiale terme bedink, wat kenmerkend was van die Romeinse denke. Ons moet slawerny dus binne sy breër sosiale omgewing kontekstualiseer. Slawerny was nie beskou as 'n aangebore of inherente toestand nie – dit was die gevolg van bepaalde sosiale faktore. Mense word nie as slawe gebore nie; hulle word verslaaf. Augustinus (*Stad van God* 19.15) verduidelik as volg:

Slawerny is die gevolg van sonde. En dit is hoekom ons nie die woord *slaaf* in enige deel van die Skrif vind totdat die regverdige Noag die sonde van sy seun met hierdie naam gebrandmerk het nie. Dit is dus 'n status wat deur sonde ingelei word en nie deur die natuur nie. Die oorsprong van die Latynse woord vir *slaaf* is veronderstel om gevind te word in die geval waar diegene wat deur die oorlogswet moontlik gedood sou word soms deur hul oorwinnaars bewaar is en dus *dienaars* genoem is. En hierdie omstandighede kon nooit ontstaan het behalwe deur sonde nie.³

Alhoewel slawerny self selde as 'n sonde beskou word, word dit algemeen gesien as die gevolg van die sondige menslike toestand. Hierdie teologiese voorveronderstelling plaas slawerny dus stewig op die terrein van Christelike sosiale etiek. Waarom is hierdie waarneming belangrik om vroeë Christelike slawerny te verstaan? Omdat vroeë Christelike sienings oor slawerny binne 'n konseptuele netwerk funksioneer wat ook ander sosiale instellings vorm, veral die huwelik en regering deur die staat.

Nog 'n vierde-eeuse Christelike skrywer, Johannes Chrusostomus (*Preek 4 oor Genesis* 1), het die onderlinge verbondenheid en mag van dié menslike sosiale instellings so verwoord:

Terwyl die heerskappy wat die mens ontvang het die gevolg van God se goeder-tierenheid alleen was, was die verbeuring van hul heerskappy die gevolg van hul eie onverskilligheid: Net soos konings diegene wat hulle bevele verontagsaam uit die koninkryk ontslaan, so het God ook gedoen in die geval van mense wat hulle van die heerskappy [oor die skepping] ontslaan het in daardie tyd.

Chrusostomus, soos baie ander Christelike denkers van die antieke tyd, het geglo dat bepaalde sosiale instellings soos slawerny die doel dien om mense na die sondeval te beheer. Hy verduidelik verder (*Preek 4 oor Genesis* 1): “En van die begin af het God net een vorm van heerskappy gemaak deur die man oor die vrou aan te stel. Maar daarna het ons mense in baie wanorde verval, en daarom het hy ook ander vorme van heerskappy ingestel – dié van slawe-eienaars en dié van goewerneurs.” Chrusostomus verteenwoordig hier 'n algemene Christelike siening oor die aard van sosiale instellings. Sosiale instellings soos die huwelik, imperiale regering en slawerny is ingestel om die gevolge van sonde te versag; hulle is daargestel deur God om die mens in toom te hou.⁴ Ons moet noukeurig let op die retoriek. Die huwelik, imperiale regering en institusionele slawerny word almal gesien as vorme van slawerny, oftewel “slawernye”. Institusionele slawerny is dus net een van verskeie slawernye wat ingestel is om die gevolge van sonde te bestuur. Slawerny is dus nie 'n sonde nie, maar eintlik 'n maatstaf wat deur God gebruik word om sonde te beheer. Basilius se opmerking aan die begin van hierdie artikel speel ook in op hierdie denke. Augustinus (*Stad van God* 19.15) het ook gedink dat slawerny, as 'n uitdrukking van mag en heerskappy, die gevolg van sonde was:

Dit word deur die orde van die natuur voorgeskryf: Dit is so dat God die mens geskep het. Want laat hulle, sê Hy, heers oor die visse van die see en die voëls van die hemel en oor al die kruipende diere wat op die aarde is [Gen. 1:26]. Hy het nie bedoel dat Sy rasionele skepsel, wat na Sy beeld gemaak is, oor enigiets behalwe die irrasionele skepping moet heers nie; nie mens oor mens nie, maar mens oor die diere. En daarom is die regverdig mense in primitiewe tye herders van vee gemaak eerder as konings van mense. God het so bedoel om ons te leer wat die relatiewe posisie van die skepsel is, en wat die woestyn van sonde is; want dit is regverdig, glo ons, dat die toestand van slawerny die gevolg is van sonde.

Waarom is dit belangrik om eers hierdie teologiese posisionering van slawerny in Christelike denke te begryp? Want as ons die vroeë Christelike sienings en praktyke van slawerny wil verstaan, moet ons verstaan dat slawerny beskou is as 'n noodsaaklike instelling saam met ander soos die huwelik en imperiale regering slawerny was dus 'n onvolmaakte dog noodsaaklike deel van die sosiale ekosisteem. Wanneer ons hierdie beginsel begryp, verstaan ons ook hoekom sommige Christelike groepe slawerny verwerp het.

Daar was groepe wat gekant was teen slawerny. In die sinodale brief van die vierde-eeuse Sinode van Gangra lees ons van 'n Christelike groep wat slawerny teëgestaan het en (onwettig) slawe vrygelaat het – die sogenaamde volgelinge van Eustathius. In die derde kanon van die Sinode lees ons: “As iemand 'n slaaf, onder voorwendsel van vroomheid, leer om sy heer te verag en van sy diens te vlug en nie sy eie heer met welwillendheid en alle eer te dien nie, laat hom 'n vervloeking wees” (Percival 1900). Dit blyk dat sommige Eustathiërs slawe aangemoedig het om teen hulle meesters te rebelleer. Maar ons lees ook dat die Eustathiërs mans en vrouens aangemoedig het om mekaar te verlaat en 'n lewe van selibaatheid na te streef. Tertullianus (160–240 CE) het soortgelyke beskuldigings teen die Marcioniete gemaak, alhoewel ons nie weet of die Marcioniete werklik slawerny verwerp het en of dit net Tertullianus se retoriek teen die groep is wat hy so verag het nie. Die kanons en sinodale brief van Gangra, sowel as Tertullianus se opmerkings oor die Marcioniete, is belangrik aangesien dit gevalle verteenwoordig van ten minste twee Christelike groepe wat moontlik 'n praktyk aanneem wat naby is aan wat ons afskaffing kan noem.

Maar die saak is kompleks vanweë die sosiale wêreld waarin Christelike slawerny gefunksioneer het. Het die Eustathiërs en Marcioniete slawerny verwerp omdat hulle verstaan het dat dit op sigself boos is? Of het hulle slawerny verwerp as deel van 'n breër streng asketiese program wat afstand gedoen het van al hierdie regeringsvorme wat as gevolg van sonde ontstaan het, insluitend die huwelik? Deur vanuit 'n asketiese perspektief te redeneer, het baie vroeë Christelike skrywers die huwelik verstaan as 'n tipe “slawerny” waarin die man en vrou hulle aan mekaar moet onderwerp (vgl. 1 Kor. 7:4). Wat ook al hul motiewe, asketies of andersins, die Eustathiërs (en Marcioniete?) kan 'n groep Christene verteenwoordig wat in staat was om die onderdrukkende en selfs sondige aard van slawerny te erken. Die algemene aanname dat antieke denkers nie slawerny afgeskaf het nie omdat hulle nie in staat was om buite hul sosiale konteks te dink nie, hou dus nie stand nie.

Verder het ons een van die bekendste Christelike preke wat slawerny veroordeel as 'n daad van trots teen God self. Gregorius van Nyssa (ongeveer 335–395 n.C.) was Basilius van Sesarea se jonger broer, en in 'n preek oor Prediker 2:7 – wat lui “Ek het slawe en slavinne gekoop en slawe gehad wat in my huis gebore is” – verklaar hy:

Hierdie man reken as sy eie wat werklik aan God behoort en gee aan die mensdom die soort mag wat hom laat dink dat hy die meester van mans en vroue kan wees. Wanneer hy homself as so anders beskou as dié wat aan hom onderworpe is, kan mens net tot die gevolgtrekking kom dat trots hom daartoe gelei het om verder te gaan as wat gepas is vir sy natuur [...] Jy veroordeel mense tot slawerny wie se natuur vry is en gekenmerk word deur vrye wil. Jy maak wette wat teen die wet van God meeding en die wet wat geskik is vir die mensdom omverwerp. Mense is spesifiek geskep om heerskappy oor die aarde te hê; dit is deur hulle Skepper bepaal dat hulle gesag moes uitoefen. Tog plaas jy hulle onder die juk van slawerny, asof jy die goddelike bevel teëstaan [...] Wanneer 'n mens dus te koop is, is dit niks anders as die kroon van die skepping wat na die veilingslokaal gebring word nie. Dit beteken dat die skepping soos ons dit ken vir openbare handel aangebied word. Dit is die aarde, die see en eilande en alles wat daarin is. Hoe gaan die koper dan die betaling vereffen? Wat sal die verkoper aanvaar in ag genome die grootsheid van die eiendom wat by die transaksie betrokke is? [...] Het die klein notaboekie, die geskrewe ooreenkoms en die berekening in obole jou laat dink dat jy meester van die beeld van God kan wees? Sulke volslae dwaasheid! As die kontrak weggraak, as die skrif deur motte opgevreet is, as water daarop val en dit wegspoel, waar is daar enige bewys dat jy 'n slaaf het? Waar is daar iets wat jou ondersteun om 'n meester te wees? Jy het iemand wat jou ondergeskikte genoem word, maar buiten die blote naam sien ek niks. Wat het sulke mag bygedra tot jou ware natuur? Dit het jou nie ekstra jare of enige ware meerderwaardigheid gegee nie. Jou geslag is nog steeds menslik, jou lewe is soortgelyk, die lyding van die siel en die liggaam oorheers julle albei op dieselfde manier, met jou as meester en 'n ander in onderworpenheid word julle nog steeds beide geraak deur angs en vreugde, blydskap en benoudheid, hartseer en blydskap, woede en vrees, siekte en dood. Daar is tog geen onderskeid in sulke dinge tussen slaaf en heer nie? (*Homilie 4 op Prediker 1*)

Gregorius se preek word beskou as een van die eerste “saadjies” van afskaffingsdenke in die vroeë Christendom. Maar selfs hierdie teks is nie sonder sy kompleksiteite en probleme nie. Ons het geen bewyse dat Gregorius hierdie retoriek gepraktiseer het nie, en hy het moontlik vir die res van sy lewe voortgegaan om slawe te besit (Bergadá 1994:185–96; Ramelli 2012, 2016). Die preek bou steeds op beginsels van heerskappy en oorheersing, net dat mense nie mekaar mag besit of oorheers nie. Nietemin, soos dit staan bly die preek 'n belangrike getuigenis van die verskeidenheid van vroeë Christelike diskoers oor slawerny.

Dit blyk dat Augustinus (354–430 n.C.) iets verstaan het van dít waarop Gregorius reageer: “Want 'n Christen behoort nie 'n slaaf te besit op dieselfde manier as 'n perd of geld nie; alhoewel dit kan gebeur dat 'n perd teen 'n groter prys gewaardeer word as 'n slaaf, en sommige artikels van goud of silwer en vele meer” (*Ons Here se Bergrede* 1.19.59). Augustinus laat steeds slawerny toe, maar miskien ervaar hy die spanning daarvan om te erken dat hy mense soos ander vorme van eiendom “besit”. Soos so baie ander Christelike denkers, gaan Augustinus nie so ver soos Gregorius of die Eustathiërs om slawerny in beginsel aan die kaak te stel nie.

Sommige Christen-individue en -groepe kon 'n wêreld sonder slawerny voorstel – ongelukkig is hierdie groepe vinnig as kettters gebrandmerk en deur die “hoofstroom”-kerk veroordeel. Van die vroegste tye af is Christelike teologie aangewend om slawerny as sosiale instelling te bevestig én te verloën; ongelukkig was dit eersgenoemde wat die meeste momentum in die vroeë kerk gekry het.

Die vroeë Christelike teologiesering van slawerny het nog 'n beduidende gevolg gehad. Saam met die posisionering van slawerny in die breër netwerk van sosiale instellings (soos die huwelik, ouerskap, ensovoorts), het die vroeë Christene slawerny gereeld as 'n metafoor gebruik (Kartzow 2018; Byron 2003). As 'n metafoor is slawerny dikwels gebruik om die kenmerke van die Christelike lewe en 'n mens se verhouding met God te verduidelik. Een van die vroegste en mees algemene slawernymetafore in die vroeë Christelike diskoers is dié van die slawerny aan God. Die apostel Paulus beskryf homself as 'n "slaaf" (*doulos*, in Grieks) van God, en Jesus word sy "Here" of "Meester" (*kyrios*) genoem (sien byvoorbeeld Rom. 1:1; Fil. 1:1). Ons kan selfs vra of Paulus dit werklik as 'n metafoor verstaan en bedoel het, en of sy ervaring as *doulos* so werklik was dat dit vir hom 'n ontologiese toestand was. Maar dit is 'n debat vir 'n ander keer. Die metafoor van die slawerny aan God het baie diep in die vroeë Christelike diskoers geloop, en ons kan nie ontken dat die verspreiding van hierdie tipe diskoerse noodwendig institusionele slawerny dieper en stewiger in Christelike denke en praktyk ingebed het nie. Op sommige punte het die metafoor van die slawerny aan God so kragtig geword dat dit moeilik is om vas te stel waar die metafoor die werklikheid ontmoet. Byvoorbeeld, 'n apokriewe teks bekend as die *Handelinge van Thomas* vertel van die dissipel Judas Thomas wat deur Jesus as 'n slaaf aan 'n handelaar verkoop word om die evangelie in Indië te gaan verkondig. In hierdie verhaal is Thomas beide 'n slaaf van Christus en 'n institusionele slaaf, en die onderskeid tussen hierdie twee identiteite is op sy beste ondeursigtig (Glancy 2012:3–21; De Wet 2018:16–18).

Die *Handelinge van Thomas* was een van die mees invloedryke tekste in die ontwikkeling van vroeë Christelike kloosterwese (Bremmer 2001:149–70), en in die volgende eeue sien ons dat die titel "slaaf van God" of "slaaf van Christus" meer en meer aanduidend word van die identiteit van die Christelike monnik en askeet. In die Siries-Christelike kloosterwese het "slaaf van Christus" as 'n tegniese titel vir 'n monnik gefunksioneer (De Wet 2020:105–30). Slawerny was 'n belangrike metafoor om sin te maak van asketisme. Die vierde-eeuse Siriese *Boek van Grade* 29.1, 'n handleiding vir monnike, verduidelik een van die belangrikste uitgangspunte van 'n monnik se identiteit deur die metafoor van slawerny te gebruik:

"Ek kasty my liggaam en maak dit my slaaf," sê Paulus, "dat ek nie self verwerp sal word terwyl ek vir ander preek nie" [1 Kor. 9:27]. Ek sal my liggaam 'n slaaf maak en dit dissipleneer en ek sal nie toelaat dat dit volgens sy eie wil klere aantrek, skoene aantrek, kos eet en homself verkwik nie. En ek sal nie toelaat dat dit geëer word wanneer dit ook al wil nie, selfs nie om met eer te slaap nie, maar ek sal dit kasty met honger, dors en naaktheid, waaksaamheid, moegheid, askese en uitmergeling, en met baie vas en gebed, met smeking en luide geroep, met baie bitter trane en met nederigheid, volharding en lankmoedigheid. Ek sal my onderwerp om almal as slaaf te eer en om voor my te staan en almal voor my te groet, terwyl ek my hoof voor almal buig. Ek sal my liggaam soos 'n slaaf te voet laat hardloop om met sy vyande te versoen [...] Ek sal my liggaam die voete van sy vyande laat was en sy moordenaars groet [...] Ek sal my liggaam lei waar hy nie wil nie: na sy veragters en dié wat dit haat. Net soos ons Here dié wat Hom gekruisig en verag het, gaan leer het, sal ek hulle besoek as die slaaf van almal, die slaaf van slawe; net soos ons Here die bose en gewelddadige mense wat Hom in minagting gehou het, besoek het.

Die liggaam moes 'n slaaf van die siel wees, en die siel moes altyd die liggaam en sy passies oorheers. Paulus se woorde in 1 Korintiërs 9:27, waar 'n mens die liggaam soos 'n slaaf ondergeskik moet stel, was opvallend invloedryk in hierdie verband. Dit is 'n idee van slawerny

wat al van Plato se tyd af kom (Vlastos 1941:289–304). Plato se sienswyses oor slawerny en die rol tussen die liggaam en siel was hoogs invloedryk in die latere Christelike teologie. Plato het die siel beskou as ’n heerser oor die liggaam. Die psigiese dimensie is verbeeld in terme van bemeestering, terwyl die liggaamlike met slawerny geassosieer is. In sy werk *Phaedo* 79e–80a maak Plato hierdie punt baie duidelik:

Wanneer siel en liggaam op dieselfde plek is, gee die natuur laasgenoemde opdrag om die slaaf te speel en regeer te word, en eersgenoemde om te heers en die meester te speel. Weereens op grond hiervan, watter van die twee dink jy is soortgelyk aan die goddelike, en watter aan die sterflike? Of dink jy nie dat die goddelike van nature die soort is om te regeer en te lei nie, en die sterflike die soort wat regeer moet word en die slaaf speel nie?

Die siel is onsterflik, goddelik en onliggaamlik – dit posisioneer die siel in die omvang van die despotiese, net soos Plato se goddelike Demiurg wat oor materie geheers het. Die liggaam is sterflik en swak, wat dit ’n slaaf maak. Dit is ’n uiters belangrike oomblik in die geskiedenis van die diskoers en metafoor van slawerny. Die verband tussen liggaamlikheid en slawerny het vir eeue bly staan (De Wet 2018:44–45). Slawerny is dus nie net gebruik om politieke en kosmologiese strukture te konseptualiseer nie, maar die menslike subjek self is doulologies gekonstrueer in Plato sowel as in die vroeë Christendom.

In Christelike denke is die metafoor van slawerny dus nie net gebruik om van die mens se verhouding met God sin te maak nie, maar die aard van menslike subjektiwiteit en identiteit, die verhouding tussen die siel en die liggaam, is in terme van slawerny gekonseptualiseer. Wat nogal interessant is in hierdie verband, is dat dit blyk dat vroeë Christelike asketiese praktyke soos vas, waaksaamheid, die dra van kettings en swaar ysters, ensovoorts, direk deur diskoerse en praktyke van slawerny gevorm is (De Wet 2023:85–102). Dit is ’n goeie voorbeeld wat demonstreer hoe slawerny as diskoers vroeë Christelike retoriek, identiteit en godsdiensbeoefening gevorm het.

Binne die Christelike metaforiese verbeelding is alle mense gesien as die slawe van een of ander meester. As jy nie ’n slaaf van God of Christus was nie, was jy onvermydelik ’n slaaf van sonde en die hartstogte. Ons het reeds gesien dat slawerny nie as ’n sonde op sigself beskou is nie, maar eerder as die gevolg van sonde. Maar om aan sonde onderworpe te wees, in vroeë Christelike denke, was die ergste vorm van slawerny. Chrusostomus (*Homilie 19 op 1 Korintiërs* 6) maak hierdie punt weereens duidelik:

En hoe sal slawerny jou skade kan aandoen? Dit is nie slawerny self, geliefdes, wat ons benadeel nie; maar die ware slawerny is dié van sonde. En as jy nie ’n slaaf in hierdie sin is nie, wees vrymoedig en wees bly. Niemand sal die mag hê om jou onreg aan te doen nie, met die verstand wat nie verslaaf kan word nie. Maar as jy ’n slaaf van die sonde is, al is jy tienduiseend maal vry, beteken jou vryheid niks nie.

Hierdie tipe retoriek het aanvaar dat om ’n institusionele slaaf te wees “beter” is as om ’n slaaf van sonde te wees. Die probleem waarmee ons hier te doen het, is dat hierdie metaforiese gebruik van slawerny die fokus van die onderdrukking van institusionele slawerny versluier. Die implikasie is dat ons ons nie moet bekommer oor institusionele slawerny nie – dit is nie die “werklike” probleem nie. Die “werklike” probleem en “werklike” slawerny is sonde. Verder was die vryheid van verlossing paradoksaal gestel aan die slawerny aan Christus.

Augustinus (*Stad van God* 14.15; 19.15) het verlossing in Christus *libera servitus* (“vrye slawerny”) genoem. Ongelukkig is hierdie tipe denke ’n struikelblok vir die afskaffingsprojek, aangesien die impak van institusionele slawerny afgeskaal word. Wanneer ons dus die vroeë Christelike gebruik van slawerny as ’n metafoor bestudeer, moet ons altyd vra wat die sosiale en politieke uitwerking van sulke metafore kon gewees het.

Kortom, ons het ’n verskeidenheid vroeë Christelike reaksies op slawerny. Hierdie skrywers het nooit om ’n tafel gesit en slawerny gedebatteer soos hulle gedoen het met sommige teologiese onderwerpe soos die Drie-eenheid of die aard van Christus nie. Slawerny is dikwels gebruik as ’n diskoers om oor ander dinge te praat. Maar wat opvallend is, is dat daar geen eenvormige reaksie teen praktyke van slawerny is nie. Alhoewel ’n minderheid dalk ongemaklik was met die fasade van Romeinse slawerny soos hulle dit aanskou het, het die meeste Christene waarskynlik slawe besit. Ons volgende vraag is om te vra hoe hulle hul slawe behandel het. Het Christene hul slawe noodwendig anders behandel?

3. Christelike slawerny in praktyk: die behandeling van slawe

Die eerste Christene het slawe besit en slawe was vanaf die vroegste dae van die beweging teenwoordig in die huise en huiskerke van die eerste Christene. Soos in die Romeinse slawe-ideologie, het Christene ook slawe as deel van die rykdom van ’n individu of gesin beskou (Glancy 2006:10–32). So het Christelike sienings oor rykdom en armoede ook praktyke van slawerny beïnvloed. Ons sien dit in sommige voorskrifte oor die aantal slawe wat ’n mens veronderstel is om te besit. Die meeste Christelike skrywers het nie die besit van massas slawe goedgekeur nie. Chrusostomus (*Homilie 28 op Hebreërs* 4) sê byvoorbeeld vir sy ryk Konstantinopolitaanse gehoor die volgende:

Maar daar is niemand wat hulle oorfloed aflê nie. Want solank jy baie slawe en klere van sy het, is hierdie dinge alles oorfloed. Niks waarsonder ons kan lewe is onontbeerlik of nodig nie; hierdie dinge is oorbodig, en is bloot byvoegings. Laat ons dan kyk, as julle my toelaat, waarsonder ons nie kan lewe nie. As ons net twee slawe het, kan ons lewe. Want as sommige sonder slawe leef, watter verskoning het ons as ons nie met twee tevrede is nie? Ons kan ook ’n huis met bakstene laat bou met drie vertrekke; en dit is vir ons genoeg. Want is daar nie sommige met kinders en ’n vrou wat net een kamer het nie? Laat daar ook, as jy wil, twee diensknegte wees.

So ’n vermaning om net ’n handjievol slawe te besit, miskien tussen twee en vier, sou as radikale advies beskou gewees het deur sommige van die ryk inwoners van die oostelike imperiale hoofstad, van wie sommige honderde, selfs meer as ’n duisend, slawe gehad het (De Wet 2008:1–13). Ons lees wel van ’n paar massavrylatings van slawe deur ryk Christene wat ’n kloosterlewe wou volg, soos die geval van Melania die Jongere, wat volgens oorlewering duisende slawe vrygelaat het (Harper 2011:43–44; sien, oor die algemeen, Harrill 1995). Maar sulke verslae van massavrylatings is kompleks deurdat ons onseker is oor die akkuraatheid van sulke gevalle, hoe sulke massavrylatings prakties uitgevoer sou gewees het, en die nadelige uitwerking van sulke vrylatings op verslaafde persone self. Dit het ook nie beteken dat alle slawe ontslaan is nie. Melania het ’n paar slawe saam met haar na die klooster geneem, en ons het wel literêre verslae van monnike wat self ’n paar slawe besit terwyl hulle die asketiese lewe nastreef (Clark 2005:39).

Tog blyk dit dat vroeë Christelike ideologie 'n posisie teen massaslawerny ingeneem het. Of die meeste “gewone” stedelike Christene op hul beurt die raad gevolg het, is 'n kwessie van spekulاسie. Die implikasie van die vermindering van huishoudelike slawe in die Christelike denke, soos wat ons hier bo by Chrusostomus sien, is dat die oorblywende slawe waarskynlik gebruik sou word vir die mees vernederende en selfs skandelige take; take wat nie geskik is vir 'n vrye persoon nie. Ons moet dus onthou dat die vermindering van die aantal slawe in huishoudings nie noodwendig 'n verbetering of positiewe stap was nie, aangesien die oorblywende slawe waarskynlik 'n baie moeiliker lewe sou gehad het, en dit spreek vanself dat sulke slawe baie meer onder die loep sou gewees het.

Basilius se werke bied ons 'n interessante blik op die sienings van Christenleiers oor die behandeling van landbouslawe op villa-landgoedere (sien, oor die algemeen, die belangrike studie van Roth 2007). Soos Chrusostomus was hy baie ongemaklik met die oormatige rykdom van sommige grondeienaars wat talle slawe besit het. Hy glo ook dat 'n mens nie slawe moet gebruik vir take wat luuksheid bevorder nie. Basilius (*Homilie oor die Martelaarskap van Julitta* 1) kla: “Die res [nadat die noodsaaklikhede gedek is] van 'n ryk persoon se slawe is ontelbaar en buitensporig. Daar is voormanne, bestuurders, boere, diegene wat in elke vaardigheid opgelei is, beide diegene wat nodig is en diegene wat vir oormatige genot aangestel is.” Hierdie klagte gee ons 'n goeie idee van die take wat Basilius as geskik vir slawe beskou het – die pligte moes eenvoudig en bowenal ook prakties en noodsaaklik wees. Basilius beskuldig egter nie net die ryk slawe-eienaar daarvan dat hy onredelike en lawwe take vir sy slawe voorskryf nie, hy beskuldig ook die eienaar van buitensporige lyfstraf wat hy slawe toedien, 'n verskynsel wat nie ongewoon sou wees op sulke villa-landgoedere nie (Roth 2005:278–92). Basilius (*Homilie oor die Ryk Jongman* 2.2) betreur dat die slawe van sulke ryk mense “in stukke verskeur” word, wat heel waarskynlik verwys na die geseling van slawe op hierdie plase en ook soms in stedelike huishoudings. Daar is getoon dat daar 'n paar ooreenkomste was tussen vroeë Christelike en Stoïsynse sienings oor die behandeling van slawe, soos Fitzgerald (2010:141–75) aangetoon het. Hulle het veral saamgestem dat slawerny nie 'n mens se siel bedreig nie en dat eienaars nie hul slawe sleg en onregverdig moet behandel nie, maar dat slawe steeds aan hul meesters onderdanig en gehoorsaam moet wees.

Oor die algemeen was Basilius en die meeste ander Christelike skrywers nie in beginsel gekant teen die straf van slawe nie, maar hulle was gekant teen die buitensporige gewelddadige straf van slawe, wat as onwettig en skandelik beskou is. Dit het ook gedui op 'n verlies aan selfbeheersing by die meester. Dit was 'n baie algemene siening in die vroeë Christendom en Stoïsynse filosofie (Fitzgerald 2010:150–61). Hiervolgens moes slawe-eienaars nooit hul slawe buitensporig en uit woede straf nie, anders het die eienaar skandelik en onbeheersd voorgekom. Die belangrikste beginsel van lyfstraf was dat dit met selfbeheersing toegepas moes word. Christelike skrywers soos Basilius en Chrusostomus beveel aan dat eienaars altyd matigheid in gedagte moet hou in die behandeling en straf van hul slawe (De Wet 2016:263–82).

Chrusostomus (*Homilie 22 op Efesiërs* 1) waarsku sy gehoor om nie te aanvaar dat wat aan 'n slaaf gedoen is, deur God vergewe sal word net omdat dit aan 'n slaaf gedoen is nie. Die gebruik van oormatige geweld teen slawe word streng verbied, soos Chrusostomus verder verduidelik: “Wêreldse wette erken inderdaad 'n verskil tussen hierdie soort mense, want dit is menslike wette.” Chrusostomus is bewus van sekulêre wetgewing waarvolgens slawe nie teen mishandeling beskerm word nie, maar soos Gregorius en op 'n taamlik Stoïsynse manier glo hy dat volgens die wette van God almal gelyk is. “Maar die wet van die gemeenskaplike Heer en Meester van almal, wat goed doen aan almal op gelyke vlak,” verduidelik Chrusostomus

(*Homilie 22 op Efesiërs 1*), “en dieselfde voorregte aan almal uitdeel, ken nie so ’n verskil nie.” God word weer hier gesien as die slawe-eienaar van almal. Alhoewel hierdie retoriek positief kan voorkom, is dit moeilik om vas te stel tot watter mate hierdie sienings ’n werklike en praktiese verskil in die lewens van slawe gemaak het.

Die feit dat hierdie raad so algemeen in die vroeë Christelike bronne voorkom, kan beteken dat die fisieke mishandeling van slawe byna alledaags was, selfs met Christenmeesters. Chrusostomus (*Homilie 15 op Efesiërs 2*) beklemtoon: “Maar jy dink dat die hele geslag van slawe ondraaglik word wanneer hulle toegeeflik behandel word. Ja! Ek weet dit self.” Enige vorm van dissipline en lyfstraf moes vir die slaaf pedagogies wees en in diens van selfbeheersing. Straf en beloning moes strategies wees. Chrusostomus sê dat die *mater familias* van die huishouding kos van haar slawe kon weerhou as hulle werk nie afgehandel was nie. Die dieet van slawe was ook karig in antieke Romeinse huishoudings, en ons hoor dat baie net brood geëet het (Saller 1996:112–29). Slawe is natuurlik ook op talle maniere beloon. Sulke “goeie” behandeling moes altyd met dankbaarheid beantwoord word, alhoewel daar nie van meesters verwag is om hul slawe te bedank vir hul diens nie: “Dank ons ons slawe wanneer hulle ons dien? Beslis nie!” (Chrusostomus, *Homilie 2 op Filemon 2*).

In ’n metafoor waar Christus die hemelse slawe-eienaar is, merk Chrusostomus (*Homilie 2 op Filemon 2*) op 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 lief sou hê.” Christelike slawe-eienaars hoef nie dankbaarheid aan hul slawe te betoon nie, maar slawe moes altyd dankbaar wees dat hul meesters hulle “liefgehad” het en hulle met sorg behandel het. Ons sien hier ’n ontstellende paternalisme, wat bedoel is om die slawe-eienaar in ’n goeie lig te stel, terwyl dit die afhanklikheid van die slaaf aan die meester beklemtoon, maar nooit die behoefte van die meester teenoor die slaaf toon nie. Chrusostomus (*Homilie 4 op Titus 1*) het geglo dat slegte en ongehoorsame slawe gestraf moet word omdat God ook sy eie slawe straf en beloon, en aardse meesters moet hierdie voorbeeld volg en hul slawe beloon en straf. In die Christelike ideologie was matige straf eintlik tot die slaaf se voordeel, en wanneer ’n meester nie oortreding en ongehoorsamheid straf nie, is dit nadelig vir beide die slaaf en die meester.

Christelike meesters was ook verantwoordelik vir die bestuur van die verhoudings van hul slawe, veral met betrekking tot seksualiteit. Een van die kenmerkende eienskappe van vroeë Christelike slawerny was dat daar van Christenslawe verwag is om seksuele beskeidenheid en skaamte te hê (De Wet 2015:220–70). Die seksuele uitbuiting van slawe is hewig gekritiseer, wat ons laat glo dat seksuele uitbuiting van slawe in Christelike huishoudings wel plaasgevind het (Glancy 1998:481–501; 2010:143–58). In Christelike seksuele etiek is die seksuele misbruik van ’n slavin nou ingesluit in die bestek van seksuele wangedrag (*stuprum* in Latyn; *phthora* in Grieks) en egbreuk (*adulterium* of *moicheia* in onderskeidelik Latyn en Grieks; sien Kuefler 2001:92–95; Harper 2013:52–54). Chrusostomus is weereens ’n nuttige bron in hierdie verband. In ’n preek wat aan die probleem van seksuele losbandigheid en owerspel gewy is (’n interpretasie van 1 Kor. 7:2), sê Chrusostomus (*Homilie op 1 Korintiërs 7:2–4*):

Ons is nie onbewus daarvan dat baie mense veronderstel dat “owerspel” slegs is wanneer ’n man ’n ander man se vrou besoedel nie. Maar ek sê as ’n man wat ’n vrou het op ’n goddelose en wulpsse manier voortgaan met ’n prostituut wat op straat werk, ’n slavin of ’n ander vrou wat nie ’n man het nie, is so ’n daad owerspel. Inderdaad, die beskuldiging van owerspel word nie bevestig net deur diegene wat mishandel is nie, maar ook deur die mishandelaars self. Moet my dus nie nou vertel van die wêreld se

wette wat vroue wat owerspel pleeg hof toe sleep en 'n openbare ondersoek en straf vereis, maar nie 'n openbare ondersoek en straf vereis vir getroude mans wat hulself met hul vroulike slawe verontreinig nie. In plaas daarvan sal ek vir julle die wet van God voorlees wat beide die vrou en die man afkeur en sê dat hierdie daad owerspel is.

Die sfeer van owerspel word nou uitgebrei, en sluit nie net die skending van 'n getroude vrou in nie, maar ook 'n verslaafde persoon. Chrusostomus se tydgenoot, Ambrosius van Milan (339–397 n.C.), het dieselfde siening gehad: “Enige seksuele oortreding (*stuprum*) is egbreuk (*adulterium*); dit is nie geoorloof vir 'n man of 'n vrou nie” (*Aangaande Abraham* 1.4.25). Die seksuele eer van die slawe het nou weerspieël op die eenaars, en van sommige verslaafdes in Christelike huise kon selfs verwag word om maagde te bly. Ons sien dus nog 'n maatstaf van seksuele beheer en oorheersing wat op slawe afgedwing word, nou in 'n vorm wat Christelike seksuele etiek van selfbeheersing en seksuele ontsegging bevorder het.

Net soos 'n vader die reg gehad het om te bepaal met wie sy kinders sou trou, het 'n slawe-eienaar die finale sê gehad oor die verhoudings tussen sy verslaafde mans en vroue. Basilius skryf in een van sy briewe (*Brief* 199.18): “Dit is 'n ernstige oortreding, selfs vir 'n slavin, om haarself in die geheim in die huwelik te bind, en sodoende die huis met skaamte te vul, en as sy haar meester beledig as gevolg van haar eie ondeunde lewenstyl.” Eenaars was verantwoordelik vir die bestuur van hul slawe se persoonlike verhoudings, en moes altyd hierdie verhoudings so hanteer dat dit nie die eienaar en sy huishouding skande sou bring nie (Brooten 2013:325–55). Meesters moes dus nie nalaat om hul slawe Christelike deug te leer nie, aangesien ondeugsame optrede die reputasie van die kerk kon skaad. Die gedrag van Christenslawe het dus nie net eer of skaamte op die meester weerspieël nie, maar daar is verstaan dat ongehoorsame Christenslawe die kerk self oneer aandoen. 'n Gehoorsame Christenslaaf sal 'n eerbewys wees vir buitelanders.

4. Gevolgtrekking

Beïnvloed teologie praktyk en gedrag? Dit is natuurlik 'n vraag wat nooit met bloot “ja” of “nee” beantwoord kan word in 'n genuanseerde en kritiese wetenskaplike studie van slawerny in die vroeë Christendom nie. Die doel van hierdie studie was om te kyk na die verband tussen die vroeë Christelike teologisering van slawerny en die moontlike uitwerking daarvan op Christelike praktyke van slawerny. In die eerste instansie het ons opgemerk dat slawerny in Christelike teologie selde as sondig gekonseptualiseer is. Ons het dalk 'n paar uitsonderings, soos die Eustathiërs, Marcioniete en Gregorius van Nyssa, maar die bewyse rondom hierdie groepe en individue met betrekking tot slawerny is op sy beste fragmentaries en kompleks. Om die waarheid te sê, hoofstroom-Christelike denke het slawerny beskou as die gevolg van sonde en as 'n hulpmiddel om mense te keer om meer te sondig. Dit is ook hoekom Aristoteliaanse natuurlike slawerny so ontuis in Christelike teologie en etiek lyk. Hierdie aspek van slawerny in Christelike teologie word inderdaad duidelik in die praktyk oorgedra deurdat die meeste Christene, uit wat ons uit die antieke bronne sou aflei, slawe besit het. Of dit as gevolg van blote kultuur of teologie was, is nie maklik om vas te stel nie (eersgenoemde is dalk meer waarskynlik), maar die feit dat slawerny nooit eksplisiet as sonde bestempel word nie, sou slawerny in vroeë Christelike huishoudelike praktyke verskans het.

Boonop is daar verwag dat slawe dienooreenkomstig gedissiplineer en gestraf moes word, maar ook met matigheid, aangesien God ook in genade sy slawe dissiplineer en straf. In hierdie verband sien ons die metafoor van slawerny wat die praktyk van slawerny ontmoet – daar was aardse slawe en meesters, maar almal moes God as die hemelse meester erken. Maar hierdie metaforisering van slawerny kon die rolle van Christenslawe en meesters ingewikkeld gemaak het, soos ons byvoorbeeld in die geval van Onesimus en Filemon in Paulus se Brief aan Filemon sien. Die feit dat Christelike teologie gesteun het op Platoniese konsepte van liggaam en siel, waarvan die dinamika in doulologiese terme beskryf is, het die geldigheid en selfs noodsaaklikheid van slawerny verder bevestig. Alhoewel slawerny nie sondig is nie, het dit die vermoë om sonde te veroorsaak, soos verlies van selfbeheersing in woede wanneer ’n slaaf gestraf word of in die seksuele misbruik van slawe. Christelike skrywers was duidelik uitgesproke hieroor. Boonop, terwyl Christene toegelaat is om slawe te besit, is daar verwag dat slawegetalle nie buitensporig moes wees nie. Slawe moes slegs vir die mees basiese (en moontlik skandelige) take gebruik word. Hier sien ons hoe die Christelike teologiesing oor slawerny kruis met sienings oor die ontsegging van rykdom, wat diep ingebed was in die kloosterbeweging.

Ten slotte kan ons dus drie horisonne van slawerny tussen teologie en praktyk afbaken. Eerstens het ons die goddelike dimensie waarin ons God as die uiteindelijke heersende meester het, met die hele mensdom as sy slawe. Dit het gelyk of sommige figure, soos veral Paulus en die latere monnike en askete, hierdie rol en identiteit omhels het. Dan het ons die psigiese dimensie waarin die dinamika tussen liggaam en siel gestruktureer is volgens die voorskrifte van slawerny. Die siel moet die liggaam regeer en verslaaf – dit letterlik inbreek soos ’n slaaf – om deugsam te wees. Dan, uiteindelik, het ons die horison van institusionele slawerny waarin sekere persone op die mees deurdringende wyse oor ander regeer het – deur middel van eienaarskap en dominansie. Hierdie drie horisonne oorvleuel voortdurend in Christelike denke, en hulle beïnvloed en vorm mekaar op uiteenlopende en komplekse wyses.

Bibliografie

Arzt-Grabner, P. 2004. Onesimus erro: Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 95:131–43.

Benjamins, J. 2021. Slavery, redemption, and manumission as structural metaphors in Augustine’s theology. *Classical Antiquity*, 40(2):195–220.

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

Bischoff, J., S. Conermann en M. Gymnich (reds.). 2023. *Naming, defining, phrasing strong asymmetrical dependencies: A textual approach*. Berlyn: De Gruyter.

Bremmer, J.N. 2001. The five major apocryphal Acts: Authors, place, time and readership. In Bremmer (red.). 2001.

Bremmer, J.N. (red.). 2001. *The apocryphal Acts of Thomas*. Leuven: Peeters.

- Brooten, B.J. 2013. Enslaved women in Basil of Caesarea's canonical letters: An inter-sectional analysis. In Eisen, Gerber en Standhartinger (reds.) 2013.
- Brooten, B.J. (red.). 2010. *Beyond slavery: Overcoming its religious and sexual legacies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Burrus, V. (red.). 2005. *Late ancient Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Bush, M.L. (red.). 1996. *Serfdom and slavery: Studies in legal bondage*. Londen: Routledge.
- Byron, J. 2003. *Slavery metaphors in early Judaism and Pauline Christianity: A tradition-historical and exegetical examination*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2008. *Recent research on Paul and slavery*. Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Callahan, A.D. 1993. Paul's Epistle to Philemon: Toward an alternative argumentum. *Harvard Theological Review*, 86(4):357–76.
- . 1995. John Chrysostom on Philemon: A response to Margaret M. Mitchell. *Harvard Theological Review*, 88(1):149–56.
- Capizzi, J.E. 2015. From slave to friend: John 15, Philemon, and slavery in Augustine. In Meconi (red.). 2015.
- Casias, C.M.M. 2018. Sinful slave-owners in Augustine's sermons. *Journal of Late Antiquity*, 11(1):111–28.
- Clark, E.A. 2005. Asceticism, class, and gender. In Burrus (red.). 2005.
- Clark, P. 1998. Women, slaves, and the hierarchies of domestic violence: The family of St. Augustine. In Joshel en Murnaghan (reds.). 1998.
- Conley, A.D. 2015. Augustine and slavery: Freedom for the free. In Delgado, Doody en Paffenroth (reds.). 2015.
- Cooper, K. en J. Wood (reds.). 2020. *Social control in late antiquity: The violence of small worlds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Wet, Chris L. 2008. John Chrysostom on slavery. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 34(2):1–13.
- . 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.
- . 2014. Antieke slawerny en die vroeë Christendom: Teoreties-hermeneutiese perspektiewe, probleme, en die opkoms van Doulologie. *LitNet Akademies* (Godsdienwetenskappe), 11(3):317–43.

- . 2015. *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in early Christianity*. Oakland: University of California Press.
- . 2016. The punishment of slaves in early Christianity: The views of some selected church fathers. *Acta Theologica*, 23(2016):263–82.
- . 2018. *The unbound God: Slavery and the formation of early Christian thought*. Londen: Routledge.
- . 2020. Modelling *msarrqūtā*: Humiliation, Christian monasticism, and the ascetic life of slavery in late antique Syria and Mesopotamia. In Cooper en Wood (reds.) 2020.
- . 2023. Searching for the captive monk: Late antique slavery and Syrian ascetical theology and practice. In Bischoff, Conermann en Gymnich (reds.) 2023.
- Delgado, T., J. Doody en K. Paffenroth (reds.). 2015. *Augustine and social justice*. Lanham: Lexington.
- Eisen, U., C. Gerber en A. Standhartinger (red.). 2013. *Doing gender – doing religion: Case studies on intersectionality in early Judaism, Christianity and Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elia, M. 2024. *The problem of the Christian master: Augustine in the afterlife of slavery*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Fitzgerald, J.T. 2010. The Stoics and the early Christians on the treatment of slaves. In Rasimus, Engberg-Pedersen en Dunderberg (reds.) 2010.
- Gallagher, E.L. en J.D. Meade. 2017. *The biblical canon lists from early Christianity: Texts and analysis*. Oxford: Oxford 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.
- . 2010. Early Christianity, slavery, and women's bodies. In Brooten (red.). 2010.
- . 2012. Slavery in *Acts of Thomas*. *Journal of Early Christian History*, 2(2):3–21.
- 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*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. *From shame to sin: The Christian transformation of sexual morality in late antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Harrill, J.A. 1995. *The manumission of slaves in early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1999. Using Roman jurists to interpret Philemon. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 90(1):135–38.
- . 2005. *Slaves in the New Testament: Literary, social, and moral dimensions*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Joshel, S.R. en S. Murnaghan (reds.). 1998. *Women and slaves in Greco-Roman culture: Differential equations*. New York: Routledge.
- Kartzow, M.B. 2018. *The slave metaphor and gendered enslavement in early Christian discourse: Double trouble embodied*. Londen: Routledge.
- Kuefler, M. 2001. *The manly eunuch: Masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lord, C. 1986. On the early history of the Aristotelian corpus. *The American Journal of Philology*, 107(2):137–61.
- Meconi, D.V. (red.). 2015. *Sacred scripture and secular struggles*. Leiden: Brill.
- Mitchell, M.M. 1995. John Chrysostom on Philemon: A second look. *Harvard Theological Review*, 88(1):135–48.
- Nicklas, T. 2008. The Letter to Philemon: A discussion with J. Albert Harrill. In Porter (red.). 2008.
- Percival, H.R. (red.). 1900. Synodical letter of the Synod of Gangra. *Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2 14*. Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- Porter, S. (red.). 2008. *Paul's world*. Leiden: Brill.
- Ramelli, I.L.E. 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.
- . 2016. *Social justice and the legitimacy of slavery: The role of philosophical asceticism from ancient Judaism to late antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- 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 Londen.

Saller, R.P. 1996. The hierarchical household in Roman society: A study of domestic slavery. In Bush (red.). 1996.

Tolmie, D.F. (red.). 2010a. *Philemon in perspective: Interpreting a Pauline letter*. Berlyn: De Gruyter.

Tolmie, D.F. 2010b. Tendencies in the research on the Letter to Philemon. In Tolmie (red.). 2010.

—. 2021. *Pointing out persuasion in Philemon: Fifty readings of Paul's rhetoric from the fourth to the eighteenth century*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Vlastos, G. 1941. Slavery in Plato's thought. *Philosophical Review*, 50(3):289–304.

Eindnotas

¹ Alle vertalings van vroeë Christelike tekste is my eie.

² Die diskoers van slawerny word ook *doulologie* genoem (De Wet 2015:1–44; 2014:317–43).

³ Vir meer oor Augustinus se sienswyses oor slawerny, sien Clark (1998); Capizzi (2015); Conley (2015); Casias (2018); Benjamins (2021); Elia (2024).

⁴ Interessant genoeg, terwyl die Ou Testamentiese narratief oor die verlossing van Israel uit die slawerny van Egipte baie invloedryk was in Bybelse diskoers, is die trefkrag van die narratief ietwat verlore in vroeë Christelike bronne. Min bronne verwys na die slawerny in Egipte wanneer hulle verslawing in hulle eie tyd bespreek (daar is meer verwysings en besprekings oor die verslawing van Noag se seun, Gam, en sy nageslag; sien Gen. 9:24–25). Nietemin was hierdie vertelling baie invloedryk in Bybelse diskoers in beide die Ou en Nuwe Testament se soteriologie.