

Chris L. de Wet: *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland (University of California Press) 2015, XIII + 329 S., ISBN 978-0-520-28621-4, \$ 95,-, £ 65,-.

Besprochen von **Adolf Martin Ritter:** Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
E-Mail: amritter@t-online.de

DOI 10.1515/zac-2016-0024

Das Buch geht, wie aus dem Internet zu erfahren ist, auf eine 2013 in Pretoria (*University of South Africa*) eingereichte Dissertation in altgriechischer Philologie (*Doctor litterarum*) unter dem Titel „Slavery in the Writings of John Chrysostom: A Cultural-Anthropological and Rhetorical Critique“ zurück.¹ Zwei Jahre später von der *University of California Press* in Oakland prachtvoll (und fast druckfehlerfrei) präsentiert, lädt es, nicht nur seines „anziehenden“ Schutzumschlages wegen,² zur Lektüre ein. Wie man rasch feststellt, ist es nämlich – trotz zahlreicher Wiederholungen und eines Übermaßes an Neologismen – gut geschrieben; und sein Inhalt hält, was der Titel verspricht. In der Tat geht es um eine weitere,³ ausgreifende Behandlung des Themas der Sklaverei in der Predigt des Johannes Chrysostomus, im Kontext frühchristlicher Literatur vom Neuen Testament angefangen. Der Verfasser, inzwischen *Associate Professor* für Neues Testament und Frühchristliche Studien an seiner Heimatuniversität, stellt seine Belesenheit in Quellen (nicht zuletzt paganen) und Literatur eindrucksvoll unter Beweis und versteht es, von seinem Gegenstand kenntnisreich und in einer Fülle der Materialdarbietung⁴ zu berichten, wie sie bis zum Erscheinen des Buches nie erreicht wurde; so hält dieses auch für den informierten Leser manch neue Erkenntnis bereit.

1 University of South Africa, School of Humanities, New Testament and Early Christian Studies, Chris L. de Wet (<http://www.unisa.ac.za/default.asp?Cmd=ViewContent&ContentID=25559> [letzter Zugriff 19. 01. 2016]).

2 Die Vorderseite zielt die Wiedergabe eines Ölgemäldes Jean-Léon Gérômes (um 1884) mit der Darstellung eines römischen Sklavenmarktes und der Hinteransicht eines entkleideten, makellosen, wohlgenährten Frauenkörpers als Blickfang; nichts (auch nicht die gepflegte Frisur) deutet darauf hin, dass es sich etwa um eine malträtierte Sklavin handelte. – Warum wohl, trotzdem, gerade diese Illustration?

3 Nach Wulf Jaegers Kieler Dissertation *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus* (Theol. Diss., Universität Kiel 1974); de Wet kennt und zitiert sie, ohne sich mit ihr weiter auseinanderzusetzen; s. u. Anm. 14.

4 Das geht so weit, dass der Leser beispielsweise en détail erfährt, welche Verhütungsmethoden die Durchschnittsmanichäer anwandten, denen im Unterschied zu den manichäischen *electi* zwar die Erzeugung von Nachwuchs, nicht aber die Ausübung von Sex untersagt war (S. 265).

Den Anstoß zu seiner Untersuchung hat Chris L. de Wet nach eigenem Bekunden nicht direkt aus der Lektüre gelehrter Werke über die Sklaverei als solche empfangen; seine Neugierde sei vielmehr geweckt worden durch kulturgeschichtliche Studien über Verkörperung („embodiment“) sowie allgemein durch „gender studies,“ ferner durch Philosophie (namentlich die kritische Theorie). Die größte Faszination aber habe das Werk von Michel Foucault auf ihn ausgeübt (S. XI). Das ist nicht zuletzt seiner schon erwähnten Lust an sprachlichen Neuschöpfungen anzumerken, die noch über das aus Genderstudien und selbst das aus der Foucaultlektüre Gewohnte weit hinausgehen. Sie haben den Stil des Buches in einem Maße geprägt, dass die Beigabe eines – nicht einmal vollständigen⁵ – Glossars zu Beginn eines ansonsten sorgfältig erarbeiteten Anhangs⁶ (buchstäblich) notwendig wurde.

Der thematische Teil des Buches besteht aus sieben ungleich umfangreichen Kapiteln, nach den üblichen „Acknowledgements“ zu Beginn (S. XI–XIII): Kapitel 1 bietet eine Einführung in die Doulogie⁷ („Introducing Doulogy,“ S. 1–44) und zugleich einen Vorgeschmack auf den besonderen sprachlichen Duktus des Buches sowie, auf den letzten vier Seiten, eine ausführlichere Inhaltsübersicht; Kapitel 2 (S. 45–81) ist überschrieben „Divine Bondage: Slavery between Metaphor and Theology“ (Gottesknechtschaft: Sklaverei zwischen Metapher und Theologie); Kapitel 3 (S. 82–126) „Little Churches: The Pastoralization of the Household and Its Slaves“ (Kirchen im Kleinen: Die Pastoralisierung des [einzelnen] Haushalts und seiner Sklaven); Kapitel 4 (S. 127–169) „The Didactics of Kyriarchy: Slavery, Education, and the Formation of Masculinity“ (Die Didak-

5 Dort nicht verzeichnete neologistische Spitzenleistungen sind etwa „désévénementalisation“ (S. 25), „absenteeism“ (S. 33), „Heterotopia“ (S. 89) u.a.m.

6 Außer dem Glossar (S. 281–284) enthält der Anhang eine ausführliche Bibliographie (S. 285–314) einschließlich Aufschlüsselung der benutzten Abkürzungen, die bestätigt, was oben über die rühmenswürdige Kenntnis des Verfassers von Quellen und Literatur gesagt wurde, einen Index der antiken Autoren (S. 315–316) und (griechischen wie lateinischen) Termini (S. 317–320) sowie einen zusammenfassenden „Index of Subjects“ (S. 321–329), in dem Personen (mit drei Ausnahmen nur antike), Sachen und Stellen gemeinsam verzeichnet sind, letztere mit der bedauerlichen Einschränkung, dass nur ganze Texte (Predigten bzw. Bücher), aber nicht Einzelstellen identifiziert werden.

7 Das Glossar (S. 282) bietet folgende Erläuterung des Begriffs Doulogie („doulogy“) (nach dem *Thesaurus linguae Graecae* ist das griechische Pendant in antiker Literatur nirgends belegt; mithin handelt es sich nicht um ein Fremdwort, sondern um einen Neologismus): „The discourse of slavery; more specifically, when slavery as a constitution of knowledge, a language, and a social practice is enunciated and used to produce and reproduce meanings and behaviors in various related contexts (see also ‚discourse‘ above).“

tik von Kyriarchie⁸: Sklaverei, Erziehung und die Ausbildung von Männlichkeit); Kapitel 5 (S. 170–219) „Whips and Scriptures: On the Discipline and Punishment of Slaves“ (Peitschen und Bibel: Über die Disziplinierung und Bestrafung von Sklaven); Kapitel 6 (S. 220–270) „Exploitation, Regulation, and Restructuring: Managing Slave Sexuality“ (Ausbeutung, Regulierung und Restrukturierung: Wie man Sexualität von Sklaven deichselt); Kapitel 7 (S. 271–279) „Conclusion: Preaching Bondage and the Legacy of Christian Doulology“ ([Zusammenfassung und] Schluss: Knechtschaft predigen und das Erbe christlicher Doulologie).

Der Verfasser schließt sich, wie erwähnt, hauptsächlich zwei modernen Forschungsrichtungen an: den *cultural historical studies* und den Genderstudies und speziell einem der Heroen der postmodernen Theoriediskussion, auch der Debatte über eine Historische Kulturwissenschaft, nämlich Michel Foucault. Man gewinnt aus der Weise, wie er mit diesen Einflüssen umgeht, den Eindruck, als wäre diese Anlehnung für ihn die selbstverständlichste Sache von der Welt und bedürfte keiner weiteren Begründung und Präzisierung: warum und inwieweit? Ist ihm verborgen geblieben, dass es seit fast einem halben Jahrhundert in der westlichen Geschichtswissenschaft eine Grundsatzdebatte gibt, in der es „im Prinzip darum“ geht, „ob – kurz gesagt – ‚Gesellschaft‘ durch ‚Kultur‘ ersetzt werden muss.“⁹ Und hat er nicht bemerkt, dass man stets fragen muss: „welcher Foucault?“, „weil dieser „mit sympathischer Freimütigkeit frühere Positionen aufgibt, aber auch Ideen bedenkenlos verwirft, die er soeben noch als das Non-plus-ultra verfochten hatte.“¹⁰ Zudem gibt es eine Riesendiskussion, mit und über Foucault, mit illustren Teilnehmern.¹¹ Hat das gar nichts zu bedeuten, sondern hat Foucault schon gewonnen, weil er einem in den Kram passt?

Welche Spuren haben die genannten Einflüsse auf die Darstellung des Buches hinterlassen? Und wie verhalten sie sich zu der „eiserne(n) Regel der Hermeneutik“, „einen Kontrahenten“ – das ist Johannes Chrysostomus unzweideutig für

⁸ Der Ausdruck ist von Elisabeth Schüssler-Fiorenza übernommen (und von de Wet zu „Kyriarchization“ weitergebildet) worden; das Glossar (S. 283) erläutert ihn wie folgt: Schüssler-Fiorenza „understands“ *kyriarchy* „as an appellation for the intersectional structures of domination, and those processes by which a dominant subjectivity exercises power over a subordinated subjectivity. Kyriarchization refers to the formation of attitudes and behaviors of mastery – that is, the creation of masters.“

⁹ Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* (Beck'sche Reihe 1276; München: Beck, 1998), 7.

¹⁰ Wehler, *Die Herausforderung* (wie Anm. 9), 46.

¹¹ Jürgen Habermas („Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault,“ in ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* [Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985 und mehrere Nachdrucke, auch als Taschenbuch], 279–312) ist nur einer unter vielen namhaften Kritikern.

de Wet – „so stark wie möglich zu präsentieren und ihm möglichst gerecht zu werden, ehe man ihn kritisiert.“¹² Das zu beantworten ist das Einzige, was uns, schon aus Raumgründen, in dieser Rezension zu leisten möglich ist.

Um Chrysostomus gerecht zu werden, müsste man ihn wohl (auch) als Theologen ernst nehmen; doch das wäre zu allerletzt bei Foucault zu lernen gewesen, dem es ohnehin weniger um „Verstehen“ als „um die Destruktion überlieferter Illusionen“ zu tun war.¹³ Dass theologische Aspekte und Kriterien in dem Buch de Wets so gut wie völlig fehlen,¹⁴ könnte freilich auch damit zusammenhängen, dass es auf eine gräzistische Dissertation zurückgeht; ich muss das offenlassen, da ich die Vorlage nicht kenne. Wo aber kein Zusammenhang sichtbar wird, da gar nicht ernsthaft danach gesucht und gefragt wurde, wie sich die Dinge in chrysostomischer Sicht zueinander verhalten möchten, ist die unausweichliche Folge, dass das *Corpus Chrysostomicum* zum Steinbruch wird, in dem man sich nach Belieben mit Material zum Bau selbst abenteuerlichster Hypothesen versorgen kann.¹⁵

¹² Wehler, *Die Herausforderung* (wie Anm. 9), 45–46.

¹³ So, wohl mit Recht, gleichfalls Wehler, *Die Herausforderung* (wie Anm. 9), 57.

¹⁴ Ganz im Unterschied zu der solide gearbeiteten Kieler Dissertation von Jaeger, *Die Sklaverei* (wie Anm. 3).

¹⁵ Nahezu der gesamte aus Foucault bekannte Begriffs- und Denkapparat wird in dem Buch aufgeboten und dem antiken Material übergestülpt, wovon man sich mithilfe des „Index of Subjects“ leicht selbst überzeugen kann. Das erschütterndste Beispiel ist für mich, dass und wie de Wet über Christus bzw. Gott als „Sklavenhalter“ (passim) und erst recht über ein „Christic Panopticon“ (laut Glossar [S. 281] zu verstehen als „unending and all-encompassing surveillance thought to be performed by the divine Christ on slaves and slaveholders both of their outward actions and inner thoughts and feelings“) spricht (vgl. S. 43, 146, 171, 195, 197–199, 218, 276, 281). Der Begriff *panopticon* geht auf den englischen Juristen, Philosophen und Sozialreformer Jeremy Bentham, Begründer des klassischen Utilitarismus, zurück, der im Zusammenhang der Diskussion über eine Reform des Strafvollzuges 1791 die Architektur eines optimalen Gefängnisses entwarf, auf der Grundlage einer eigenen Veröffentlichung, betitelt „Panopticon; or, The Inspection-House“ (1786) (Jeremy Bentham, „Panopticon; or, The Inspection House,“ in *The Works of Jeremy Bentham* 4 [hg. von John Bowring; Edinburgh: William Tait, 1853; Nachdr., Bristol: Thoemmes Press, 1995], 37–172). Kreisförmig gebaut und nach innen verglast, umschließt das gedachte Gebäude einen Innenhof, dessen Mitte ein Wachturm einnimmt, aus dessen Fenstern die Gefangenen ununterbrochen, Tag und Nacht, überwacht und zurechtgewiesen werden können. War es die Intention des Liberalen Bentham, den straffällig gewordenen Menschen wieder zu einem nützlichen Glied der Gesellschaft zu formen, so faszinierte Foucault an dem Mann und seinem Entwurf lediglich die Möglichkeit unbegrenzter Kontrolle. Im selben Sinn ist das *panopticon* auch bei de Wet verstanden: als Urmodell einer Disziplinärgesellschaft, und für die Deutung des Befunds im chrysostomischen Schrifttum als geeignet befunden worden. Der himmlische Christus als Aufpasser im Bentham-Foucaultschen *panopticon*? Und in seiner Stellvertretung der predigende Presbyter und Bischof als Kerkermeister? Jubel der (nicht nur) christlichen Bevölkerung Antiochiens und Konstantinopels, als der Zuchtmeister endlich das Feld räumen durfte,

Es ist möglich, dass der Verfasser auf theologische Defizite nicht ansprechbar ist. Dann müsste mit ihm doch wenigstens, im Sinne der beschworenen „eiserne[n] Regel der Hermeneutik,“¹⁶ ein Einverständnis darüber zu erzielen sein, dass ein Autor der Vergangenheit zunächst einmal am Maßstab der intellektuellen und moralischen Möglichkeiten seiner Zeit beurteilt werden will. Das aber gerät außer Acht, wenn in diesem Buch (freilich nicht erst und nur in diesem!) Chrysostomus immer wieder vorgeworfen wird, ein Fast-Abolitionist gewesen zu sein, der zwar gelegentlich bis an die Grenze zur Sklavenbefreiung vordrang, den letzten Schritt, sozusagen am Rubikon der Abolition angelangt, aber leider nicht tat, indem er das Sklavensystem einfach über Bord warf.¹⁷ Ich frage: Gibt es irgendeinen Beleg dafür, dass ein eigentlich so zu nennendes sozialrevolutionäres Konzept – denn darauf liefe ein Überbordwerfen der Sklaverei als Institution hinaus –, das Konzept eines geschichtlich entwerfenden Weltverhaltens, und zwar bei Christen wie Nichtchristen, vor der Neuzeit (sagen wir: vor Jean Bodin) auch nur denkbar gewesen wäre?¹⁸

Ist aber kaum zu bezweifeln, „dass die Abschaffung der Sklaverei in der Antike außerhalb der Gestaltungsmöglichkeiten Einzelner (einschließlich der Kaiser) wie ganzer Gruppen lag,“ so macht es wenig Sinn, „dem Christentum,“ und so auch Chrysostomus, den Vorwurf zu machen, „nicht eben dies Wunder vollbracht und das Unmögliche möglich gemacht“ zu haben. Dann ist vielmehr, im Widerspruch zu de Wet und zahlreichen seiner Vorgänger,¹⁹ „jede Ausschöpfung von Humanisierungsmöglichkeiten in diesem Rahmen positiv zu bewerten und ihre Verweigerung zu verurteilen.“²⁰

räumen musste? – Ich würde am liebsten einen längeren Abschnitt im Wortlaut zitieren und kommentieren (etwa den einzigen vollständigen Absatz auf S. 199); doch muss ich mir das aus Raumgründen leider versagen.

16 Wehler, *Die Herausforderung* (wie Anm. 9), 45.

17 Vgl. S. 58, 83, 109, 180 u. ö. – Dass, wie vielfach behauptet und auch von de Wet ungeprüft, jedenfalls uneingeschränkt übernommen, die „Eustathianer“ (nach dem Zeugnis der paphlagonischen Synode von Gangra, um 355) und Gregor von Nyssa (in einer seiner Predigten über das Buch Kohelet) weitergegangen seien als der „Goldmund“ (S. 11, 67–68, 110–111), ist m. E. mit einem großen Fragezeichen zu versehen; vgl. meinen Beitrag im *Handwörterbuch der antiken Sklaverei*, das seit 2012 als CD-ROM zur Verfügung steht (Adolf Martin Ritter, „Christentum I., D., c. – d.,“ in *Handwörterbuch der antiken Sklaverei* 1–4 [CD-ROM; Stuttgart: Franz Steiner, 2012], s. p.) und demnächst auch als Printausgabe vorliegt.

18 Siehe dazu Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft 25; 2. verb. Auflage; Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), besonders 4–14, 135–136 u. ö.

19 Vgl. dazu meinen forschungsgeschichtlichen Überblick in dem genannten Artikel „Christentum II.,“ im *Handwörterbuch der antiken Sklaverei* (wie Anm. 17, s. p.).

20 So mit Recht wohl Gerd Theißen, „Sklaverei im Urchristentum als Realität und Metapher:

Es wäre noch vieles zu fragen, vieles zu kritisieren, auch was den Umgang mit Texten betrifft.²¹ Nur eines noch kann und will ich ansprechen. Ich habe mich, das Titellied der „Sesamstraße“ im Kopf, beim Lesen des Buches immer wieder gefragt: Warum wird so wenig gefragt und erklärt? Und das hält sich durch bis zum Schluss. Denn das Buch endet zwar (S. 279) mit einer Frage, die aber ohne Antwort bleibt. Noch einmal wird die letzte Zeile des Gedichts „Slavery“ der Dichterin und Philanthropistin Hannah More (1745–1833) aus dem Endstadium des Kampfes um die Sklavenbefreiung im Vereinigten Königreich aufgerufen, welches dem Buch als Motto vorangestellt ist: „Why are thy²² genial beams to parts confin’d?“ Voraus gehen dem More-Zitat, einigermaßen unvorbereitet, wenige Gedanken, eher Gedankensplitter, zur unveränderten Aktualität des Sklaventhemas,²³ ehe es heißt (S. 279): „Trotz all der Fortschritte (advantages), an denen wir als menschliche Wesen teilhaben, bleibt der Schandfleck der Sklaverei, und obwohl das Licht der Humanität und dessen Weisheit einen solchen Glanz zu verbreiten vermögen,“ bleibt die Moresche Frage: Warum erreichen die freundlichen Strahlen der Freiheit nur Teile (der Menschenwelt)? Die bewusste Christin Hannah More, die für das Ende der Sklaverei als Institution kämpfte, hätte eine Antwort gehabt, weil sie mit diesem Ende nicht den Himmel auf Erden kommen sah, so wenig das für sie den Kampf überflüssig machte; im Gegenteil. De Wet hat, wenn ich sein Buch richtig verstanden habe, vorläufig zumindest, keine Antwort auf Lager, weil er sich den Weg dahin durch konsequente Perhorreszierung jeglicher Art von Metaphorisierung und Theologisierung von Knechtschaft („bondage“²⁴) und, nicht minder, durch einen reduktionistischen Korporalismus à la Foucault²⁵ selbst verbaut hat. Eine – damit zusammenhängende – andere

Vortrag zum Gedenken an Henneke Gülzow,“ in Henneke Gülzow, *Ausgewählte Werke 1: Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten: Nachwort Gerd Theißen* (Hg. von Bärbel Dauber et al.; Hamburger Theologische Studien 16; Münster: LIT, 1999), (213–243) 219 (Anm. 15).
21 Es würde zu weit führen, dies im Einzelnen auszubreiten. An den Griechisch- und Lateinkenntnissen des Verfassers ist gar nicht zu zweifeln. Es geht in der Hauptsache um Bedenken in methodischer Hinsicht. Ich bin gern bereit, jedermann und natürlich besonders Chris de Wet selbst, auf Befragen Ross und Reiter zu nennen.

22 Angeredet ist die Freiheit („liberty“).

23 „The dark night of slavery is not yet over; freedom has not fully dawned ...“; als Beispiele werden genannt „human trafficking, the abuse of women and children, racism, homophobia or economic oppression“ (S. 279). – An was sonst wäre zu denken, wenn in der Überschrift zum Schlusskapitel (S. 271) von der Erbschaft der christlichen Doulogie die Rede ist? Aber ist das akzeptabel?

24 Vgl. dazu besonders das Kapitel 2 des Buches (S. 45–81); aber der Verfasser kommt immer wieder darauf zu sprechen, wie der „Index of Subjects“ belegt.

25 Man möchte es zunächst für einen Zufall oder ein reines Wortspiel halten, wenn dem Verfasser eine Formulierung aus der Feder fließt wie: Im frühen Christentum wurde das Konzept

wichtige Frage hat er sich gar nicht erst gestellt; und das verwundert umso mehr, als er seine Untersuchung, wie wir sahen, selbst den *cultural historical studies* zuordnet. Die Frage lautet: Wie erklärt er sich, dass es „nach augenblicklichem Kenntnisstand der von Antike, Judentum und Christentum geprägten europäischen Kultur zu verdanken ist, wenn es im Laufe des 19. Jhs. gelang, die Sklaverei (fast) weltweit abzuschaffen“²⁶? Das wäre doch wohl kaum plausibel zu machen, wenn im Rückblick auf die Antike, mit de Wet, jenen Autoren uneingeschränkt zuzustimmen wäre, die fanden, die Lage der Sklaven habe sich unter dem Einfluss des Christentums nicht nur nicht gebessert, sondern sogar noch verschlimmert, weil zur äußeren eine psychologische Knechtung hinzugetreten sei.²⁷ Weiter zu denken als bis zur Hinnahme des scheinbar Unabänderlichen gelang zugegebenermaßen „nur denjenigen, die Abstand zu gewinnen vermochten zu den gegebenen Verhältnissen: so wie der einstige Sklave auf der römischen *cathedra* Calixt/Kallist mit seinem ‚revolutionären‘ Ehegesetz, so wie der Mönchsbischof Johannes Chrysostomos, in dessen Reformgedanken Kaiser und Römisches Reich überhaupt keine Rolle zu spielen scheinen, und erst recht Jean Bodin, die englischen Dissenters des 17. Jh. und der am Ende mit dem zaristischen Regime in Staat und Kirche Russlands zerfallene Tolstoi. – Wäre nicht, bei aller Anpassung an die ‚Realitäten,‘ auch ein subversives Element in der biblischen und patristischen Überlieferung wahrnehmbar gewesen, ein Funke, ‚der an einigen Stellen ein Licht der Freiheit angezündet hat,‘²⁸ es dürfte schwerfallen, eine plausible Antwort auf die Frage zu finden, welche ‚besondere kul-

der Seele unter starkem stoischen Einfluss zur Technologie einer Bemächtigung des Körpers („the concept of the soul became a technology of power over the body“), ja die Seele wurde faktisch ein Gefängnis des Leibes („virtually became a prison for the body;“ S. 36 mit Verweis auf Foucault), nicht umgekehrt, wie meist unterstellt (*σώμα* – *σῆμα*). Aber das ist alles andere als ein Zufall, sondern zeigt das Grundverständnis von Körperlichkeit bei de Wet an (man durchmustere mithilfe des Index die Stellen zu „aretagogy“ und „virtue,“ „carceral“ und „carcerality,“ „heteronomy,“ *σωφροσύνη*, „surveillance“ etc.). Ähnlich wie bei Foucault ist der Körper nicht als „Teil eines Leib-Seele-Wesens“ verstanden, nicht als „Einheit von physischen und psychischen Vorgängen,“ sondern nach einem „bewusst physikalistischen Programm als ein mechanisch funktionierendes Energiesystem“ konstruiert (so Wehler, *Die Herausforderung* [wie Anm. 9], 69, über Foucault unter Berufung [vgl. ebd., 155] auf Axel Honneth, *Kritik der Macht* [Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 738; Frankfurt: Suhrkamp, 1994], 121–224).

26 Ritter, „Christentum I.,E.“ (wie Anm. 17), s.p., unter Berufung auf Egon Flaig, *Weltgeschichte der Sklaverei* (Beck’sche Reihe 1884; München: Beck, 2009), 199–219, 231–232.

27 Vgl. Ritter, „Christentum,“ I.,E. (wie Anm. 17), s.p., mit de Wet, S. 34, 43, 50–51, 61, 70, 80–81, 161–163, 168–171, 180–182, 271–272 („Christianity did not offer an entirely novel response to slavery“ [S. 271]; doch das sagt seit mindestens einem Jahrhundert sowieso kein vernünftiger Mensch mehr).

28 Theißen, „Sklaverei im Urchristentum“ (wie Anm. 20), 241.

turelle und‘ dann auch ‚politische Dynamik‘ den modernen Abolitionismus ‚ermöglicht‘²⁹ habe.³⁰

Ich zweifele, nach allem, ob de Wet Chrysostomus³¹ gerecht geworden ist. Aber bin ich ihm, dem Verfasser des hier zu besprechenden Buches, gerecht geworden? Habe ich ihn stark gemacht, bevor ich ihn kritisierte? Das wäre so, wenn in Vergessenheit geraten wäre, dass ich mit einem Lob seiner Belesenheit und des Materialreichtums seiner Darstellung überhaupt begann. Ich füge am Ende hinzu: es hat mir sehr imponiert, wie hier ein privilegierter Weißer aus Südafrika, in lebendiger Erinnerung an das Apartheidregime in seinem Land und daher mit spürbarer Betroffenheit sich des Themas der Sklaverei annahm und nicht ruhte, ehe er sich nicht gewiss zu sein glaubte, die Sklaverei als Institution in all ihren Aspekten zu Gesicht bekommen zu haben. Wie wichtig dabei der Aspekt der Körperlichkeit („embodiment“) ist, habe ich durch ihn gelernt. Ich räume auch ein, dass seine Foucault abgeschauten Fokussierung auf das „embodiment“ als anthropologisches Paradigma (S. XI), bei aller notwendigen Kritik, Anregungen für eine theoretisch wie empirisch besser kontrollierte Weiterbearbeitung³² enthält. Endlich anerkenne ich, dass de Wet die soziale Wirklichkeit, in der die antike Sklaverei eingebettet war, in seltener Klarheit und Differenziertheit transparent werden ließ.

Somit wünsche ich dem Buch viele *kritische* Leser.

²⁹ Flaig, *Weltgeschichte* (wie Anm. 26), 11.

³⁰ Ritter, „Christentum I.,E.“ (wie Anm. 17), s.p.

³¹ Und überdies der frühchristlichen Tradition, namentlich Jesus und Paulus; da liest man Schlimmes.

³² Vgl. den Schlussabschnitt von Wehlers Analyse (Wehler, *Die Herausforderung* [wie Anm. 9], 91–95). Obwohl darin Foucault keine Rolle spielt, sei auch, nachdrücklich, hingewiesen auf das aus einem Workshop des Heidelberger Marsilius-Kollegs hervorgegangene Buchprojekt *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie* (Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder, Hgg., *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie* [Theologische Bibliothek Töpelmann 172; Berlin: de Gruyter, 2016]), das nach einem einleitenden philosophischen Aufsatz Beiträge von Alt- und Neutestamentlern sowie Systematischen Theologen enthält, die sich konstruktiv auf das *embodiment*-Paradigma einlassen und nach dessen Fruchtbarkeit für theologische Forschung fragen.