

Es ist die Tragik christlicher Geschichte, daß nach der grundsätzlich erfolgten Integration der Menschen verschiedenster religiöser, ethnischer und sozialer Herkunft in der einen brüderlichen Gemeinde diese Einheit immer wieder durch innerkirchliche Glaubensdifferenzen in Frage gestellt worden ist. Der Wille zur Brüderlichkeit mußte nach der Botschaft Jesu stärker sein als die pharisäische Absonderungspraxis, und die einheitsstiftende Funktion des Herrenmahls muß wohl jede christliche Glaubensgemeinschaft stets neu entdecken. Wer nicht mit Christus sammelt, der zerstreut (Mt 12,30).

¹ Vgl. G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (München 1977).

² Vgl. den Zöllner (Mk 2,14) und den Zeloten (Lk 6,15) in der Gesellschaft Jesu.

³ Vgl. J. Eckert, Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu: Münchener Theol. Zeitschr. 24 (1973) 301–325.

⁴ Siehe ferner Apg 1,14; 5,12–16; 6,7; 9,31.

⁵ Vgl. J. Eckert, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte: J. Ernst, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT (Paderborn 1972) 281–311.

⁶ M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus, ZThK 72 (1975) 185, betont, daß «die aus der Diaspora nach Jerusalem zurückgekehrten Juden» «in der Regel

gerade nicht liberal waren». Es ist aber die geistig-religiöse Mobilität der «christlichen» Juden aus der Diaspora von der Haltung der anderen Mitglieder hellenistischer Synagogen in Jerusalem zu unterscheiden.

⁷ Vgl. Apg 11,3; 15,1f.; Mt 10,5f.; Gal.

⁸ Vgl. dazu die Anm. 5 angegebene Literatur und F. Mußner, Der Galaterbrief (Freiburg i.B. 1974) 132–167.

⁹ Vgl. A. Schreiber, Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes (Münster 1977).

¹⁰ Vgl. G. Theissen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: ZNW (1974) 232–272.

¹¹ P. Stuhlmacher, Urchristliche Hausgemeinden: Der Brief an Philemon (EKK 1975) 70–75.

¹² Vgl. G. Theissen, Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analysen eines theologischen Streites: Evang. Theol. 35 (1975) 155–172.

¹³ Vgl. Phlm 15f.

¹⁴ Vgl. G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34: Nov. Test. XVI (1974) 179–206.

JOST ECKERT

1940 in Düsseldorf geboren. Studierte an den Universitäten Bonn und München. 1966–1968 Kaplan und Religionslehrer in Düsseldorf, 1971 Promotion zum Dr. theol. an der Universität München, hier 1973 Habilitation für das Fach Neues Testament, 1973–1977 Dozent an der Universität München, seit 1977 ord. Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Trier. Er veröffentlichte u.a.: Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Regensburg 1971). Anschrift: Ernst-Reuter-Str. 19, D-5503 Konz.

Charles Pietri

Die Christen und die Sklaven in der ersten Zeit der Kirche (2.–3. Jahrhundert)

«Da gibt es nicht mehr Sklaven oder Freien... Ihr alle seid Einer in Jesus Christus.» Welche Hoffnung konnten die Worte des Apostels den Scharen von Sklaven, die das Römische Reich bevölkerten, ankündigen; diesen Proletariern, die oft an die Mühseligkeiten einfacherer Arbeiten angekettet waren, immer gezeichnet mit dem Schandmal der rechtlichen Ungleichheit? Man kann sich die Verschiedenheit der Antworten und auch ihre theologischen Implikationen vorstellen.

Im 19. Jahrhundert wünschten die sozialen Katholiken, die Anhänger der Sklavenbefreiung, die gegen die

Sklaverei in den Kolonien kämpften, sehr stark, die Kirche hätte die Ketten der Knechtschaft gebrochen, weil sie ein Modell für ihren Protest suchten. Aber das Talent von Moeller und Ozanam, die von H. Wallon oder, am Ende des Jahrhunderts, von P. Allard zusammengestellten gelehrten Handbücher widerstanden in diesem Punkt den Angriffen einer wissenschaftlichen Philologie überhaupt nicht. Der protestantische Theologe Overbeck († 1905) zeigte dann auf, daß man einen solchen Vorgang nicht verteidigen kann, wenn man die Zeugnisse der ältesten Kirche (2.–3. Jahrhundert) und jene einer dreihundert Jahre später erdichteten hagiographischen Literatur auf die gleiche Ebene stellt. Der Erfolg dieser Kritik gab der ganzen Ideenbewegung, die die Kirche seit der Aufklärung gerne der Partei der Intoleranz und Tyrannei zuordnete, neue Kraft. Wenn sich die Lebensbedingungen der Sklaven in der Antike verbesserten, kommt das Verdienst Seneca zu, den Stoikern, deren Einfluß auf die römische Gesetzgebung der Rechtshistoriker noch heute hervorhebt: im sozialen Bereich machen es die Christen mit einem unbeständigen Glück den heidnischen Philosophen nach.

Wie könnte man aber die Geschichte der Sklaverei auf jene einer gesetzgeberischen Reform beschränken und dabei den Zwang der ökonomischen Mechanismen und die Spannung des sozialen Hasses vernachlässigen? Im Jahre 1899 übernimmt der Italiener Ciccotti Ideen von Marx, von Engels und auch von dem Amerikaner Cairnes, der die mittelmäßige Rentabilität der Sklavenarbeit in den Plantagen der Konföderierten aufgezeigt hatte. Das System der Sklaverei fiel zunehmend – und vorläufig – auseinander, als es rentabler, bequemer und gefahrloser schien, freie Arbeiter zu benutzen. Die christliche Predigt und jene der Philosophen begleiteten eine Entwicklung, die ihnen nicht viel verdankt; diese Ideologien haben sogar – einige versichern es – die Bewegung gebremst, weil sie den Aufstand des Sklaven, der immer von den Ketten des trügerischen Versprechens einer inneren Freiheit behindert wurde, beruhigt haben. Schließlich kehrten die enttäuschten Apologeten ihre Geschütze um; wenn die Alte Kirche ihnen kein Modell für die Kämpfe in der Gegenwart geben konnte, dann nur deshalb, weil sie eine Art Sünde begangen hatte, einen nicht wieder gutzumachenden historischen Fehler.

Der Historiker muß sich in dieser Auseinandersetzung, die mit ideologischen Schlingen untergraben ist, denen er nicht gänzlich entgehen kann, mit Vorsichtsmaßnahmen wappnen. An erster Stelle muß er anerkennen, daß die Kirche – diese institutionelle und soziale Wirklichkeit, die er studiert – in der Bewegung ihrer langen Geschichte gewöhnlich den Armen von Assisi und Torquemada vereinigt; er kann die Bedeutung des zweiten nicht zuungunsten des ersten bevorzugen. Und darf man für diese frühe Zeit von der Kirche sprechen wie von einer starken und homogenen Macht, die fähig ist, dem Staat Eindruck zu machen und den Problemen einer Sklavenhaltergesellschaft auf zusammenhängende Weise zu begegnen? Die kleinen Gemeinschaften, in die sich die Christenheit verzettelt, bekennen fast (alle) den gleichen Glauben, aber während den ersten Jahrhunderten sind diese Minderheiten in eine Gesellschaft eingetaucht, die sie zunächst nicht zur Kenntnis nimmt, dann überwacht und schikaniert, und sie bemühen sich, die Schwierigkeiten ihrer Gegenwart in der Welt zu lösen oder jedenfalls Probleme, die die soziale Zusammensetzung einer jeden stellt. Hier muß man mit Christen rechnen, die aus der Synagoge gekommen sind, dort mit einer zahlreicheren Gruppe von Sklaven. Und dann benutzen die Christen, um sich der Gesellschaft ihrer Zeit vorzustellen, ein Gedankenwerkzeug, einen ganzen Komplex von kollektiven Vorstellungen, in denen die Sklaverei so gut wie der Krieg als unvermeidlich angenommen wurden.

Nun ruft aber die Idee einer Revolution nach einer Umkehrung der Personen oder der politischen Institutionen, daß heißt einer Änderung der Strukturen allein in dem Rahmen, daß eine Umkehrung der Rollen die alten Herren in die Knechtschaft bringt. Wie nun die Verkündigung des Paulus und die Zwänge des gesellschaftlichen Lebens versöhnen? Die ersten Erfahrungen beständiger Gemeinschaften in den ersten Jahrhunderten – vor der Errichtung eines christlichen Reiches im 4. Jahrhundert – veranschaulichen vielleicht den Versuch der Kirchen, über die Grundsatzklärungen hinauszugehen, wenn nicht gar eine Soziallehre zu entwerfen, mindestens aber eine Praxis festzulegen.

I. Eine grundsätzliche Bestreitung

Am Anfang steht Paulus, dessen grundsätzliche Bestreitung der Sklaverei jede Rechtmäßigkeit verweigert. Um aber den Apostel und das, was nach ihm die christliche Verkündigung gesagt hat, besser zu verstehen, dürfen wir Seneca nicht vergessen, den ersten, der im lateinischen Westen so stark die Brüderlichkeit der Menschen und die Menschlichkeit der Sklaven verkündigt hat. Die Juristen wiederholen nach dem Philosophen, daß alle Menschen in bezug auf das Naturrecht gleich sind. Diese Gleichheit schließt die Unterschiede nicht aus, aber die wirkliche Hierarchie folgt nicht den rechtlichen Bedingungen. Wenn der Sklave die Leidenschaften, die ihn unterjochen, bezwingt, kann er die wirkliche Freiheit erreichen und weiterkommen als der Herr, der an seine Wünsche gekettet ist. Aber das Goldene Zeitalter der natürlichen Brüderlichkeit ist heruntergekommen zu einer Gesellschaft, in der die Sklaverei unvermeidlich scheint: dem Sklaven obliegt es, seine Ungeduld zu meistern und eine innere Freiheit zu suchen, dem Herrn obliegt es, seinen Diener wie einen einfachen Freund zu behandeln. Für den zweiten fügt Seneca einen Rat der Klugheit an mit diesem schrecklichen Bezug: «Wieviele Sklaven, so viele Feinde.»

Die Christen sprechen nicht ganz die gleiche Sprache. Nicht das Naturrecht macht, daß die Menschen gleich sind, sondern das Recht Gottes; der Apologet Minucius Felix erklärt es in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts der heidnischen Intelligenzija so: «Wir nennen uns Brüder, insofern wir Menschen einen einzigen und gleichen Gott zum Vater haben...» Im übrigen gibt es, wie es die ganze christliche Literatur nach Paulus wiederholt – die Apologeten, Irenäus von Lyon –, keine Hierarchie; bevor uns Christus losgekauft hatte, lebte die ganze Menschheit in der Sklaverei der Sünde. Es ist nicht nötig, hier auf einer

wohlbekannten Entwicklung der paulinischen Theologie zu bestehen, außer um anzumerken, daß der Apostel, als er eine Analogie suchte, die Sklaverei spontan mit dem Bösen und der Sünde vergleicht. Diese kollektive Entfremdung – hier muß man nach dem Beispiel des Apostels die Sprache der Zeit sprechen – schlägt im Herzen jedes Menschen Wurzeln, aber sie betrifft auch die gesellschaftlichen Strukturen. Seneca denkt, daß die Sklaverei als eine Störung der Natur auftritt; Irenäus von Lyon erklärt wie alle Pauluskommentatoren: «Als der Mensch sich von Gott getrennt hatte, verwilderte er in einem solchen Ausmaß, daß er alle Menschen bis hin zu seinen Verwandten als Feinde betrachtete...» Die Knechtschaft der Sünde verschont niemanden. Seneca legt noch nahe, daß manche Menschen fähiger sind zum Gebrauch ihrer Vernunft, so daß sie besser als andere ihre Leidenschaften beherrschen und die wirkliche Freiheit erreichen können. Einer der ersten christlichen Philosophen, Clemens von Alexandrien, erwidert – und er zitiert Platon –, daß das Laster versklavt und daß wir alle Sklaven der Sünde sind. Diese umfassende Einebnung sprengt jede Hierarchie.

Um aber die christliche Hoffnung zu verkünden, den Loskauf durch jenen, der mit der Gestalt des Sklaven bekleidet war (Phil 2,7), beziehen sich Paulus und eine ganze christliche Literatur noch auf den Wortschatz der Sklavenhaltergesellschaft. Wir zitieren einen anderen Zeugen, Justin, einen Philosophen, der Christ geworden war und in Rom lebte (im 2. Jahrhundert): «Um zugleich die Freien und die Sklaven wiederherzustellen ... ist Christus gekommen, und er gibt eine gleiche Würde all jenen, die seine Gebote halten.»

Um diese Befreiung (noch eine bezeichnende paulinische Formulierung) zu kommentieren, findet die Verkündigung eine ganze Spiritualität des Alten Testaments wieder, die den Armen preist, den Diener, der durch seinen Gehorsam den besonderen Schutz Gottes verdient. Das Lukasevangelium (1,38) gibt ein Modell: «Siehe, die Magd des Herrn», sagt Maria bei der Verkündigung. Man sieht an einigen Anzeichen sehr gut, daß eine solche Rede das christliche Volk beeindruckt, wo die Gläubigen beginnen, sich den Titel Knecht Gottes zu geben. So erklärt Euelpistos, der dem Kaiser gehört, dem Präfekten von Rom, daß er Christ sei, von Christus befreit, früher Sklave Cäsars, nun aber Sklave Christi. Diese Antwort genügt, um die kritische Kraft der christlichen Predigt zu ermessen. In dieser antiken Gesellschaft, wo nach einer Verdunkelung der Sinn für das Heilige wieder auflebt, ist die Brüderlichkeit der Menschen göttlichen Rechts. Während also die Sklaverei als System zum

Bösen gehört, geht das Bild des Sklaven (wie jenes des Armen) in die Geschichte ein, um ein Beispiel für die Demut im Dienste Gottes zu geben. Denn die Philosophen vertrauen ihre Überlegungen einem Gastmahl an; die Botschaft von Paulus und seinen Nachfolgern jedoch hallt durch das Echo der Hirten und Missionare im ganzen Mittelmeerbecken wider.

II. Eine Soziallehre

Enthalten diese revolutionären Grundsätze eine Soziallehre, eine Politik der Abschaffung der Sklaverei? Bevor man den Idealismus der Prediger der neuen Religion anklagt, muß man nach den heidnischen Philosophen und Juristen fragen, die gegen die Sklaverei protestierten, die aber mehr oder weniger direkt an der Macht teilhatten. Die Gesamtzahl der Sklaven, die in Italien dank der großen Eroberung sehr hoch geworden war, nahm im 2. Jahrhundert zweifellos ab. Das Reich war nun praktisch beständig geworden und hatte aufgehört, neue Völker zu plündern, und der Strom der Gefangenen, die auf den Sklavenmarkt geworfen wurden, begann auszutrocknen. Man mußte sich auf die gewerbsmäßigen Einfuhren, auf den Handel mit verkauften oder ausgesetzten Kindern, auf die verbotenen Praktiken des Diebstahls verlassen. Die Aufzucht einer menschlichen Herde glich wahrscheinlich die Kraft einer starken Befreiungsströmung nicht aus, die das kollektive Verhalten der Herren in der römischen Gesellschaft notwendigerweise auslöste. Diese Entwicklung, die wahrscheinlich nicht von der philosophischen Propaganda abhängig war (wir versuchen hier nicht, sie zu analysieren), hätte eine Politik der Abschaffung der Sklaverei ermutigen können. Nun hat der Einfluß des Stoizismus, der seit dem 2. Jahrhundert durch die Vermittlung der Juristen wirksam war, nie Druck ausgeübt, um das System aufzuheben: man verdankt ihm eine humanitäre Gesetzgebung, die die Mißbräuche des Eigentümers untersagte, der seine Abhängigen ins Hurenhaus oder vor die wilden Tiere schickte, die die Grausamkeit der Herren verurteilte, die ihre Diener verstümmelten oder töteten. Das Gesetz machte in manchen Fällen die Befreiungsvorgänge leichter; es befreite aber die Sklaven nicht, es befreite nicht alle Sklaven schlechthin.

Paulus predigt die Abschaffung der Sklaverei nicht mehr als Seneca: es ist nicht einmal sicher – wenn man sich an das dunkle Zeugnis von 1 Kor 7,21 hält –, daß er die Befreiung ermutigt hat. Jedenfalls machen es die Hirten der Kirche und die Moralisten des 2. Jahrhunderts dem bekehrten Herrn nicht zur Pflicht, seine Sklaven freizulassen. Gleichgültigkeit von Geistli-

chen, die die Gegenwart vernachlässigen, weil sie das Ende der Zeiten nahe glauben? Es scheint nicht so zu sein; denn es sind eher die Sekten, die von der Hoffnung auf ein unmittelbares Ende erregt sind, die die Zerstörung der gesellschaftlichen Strukturen predigen.

Die Propaganda für die Befreiung der Sklaven erscheint erst spät, in einer hagiographischen Literatur zur Zeit des christlichen Reiches; aber zu jener Zeit war das Schweigen des Paulus für den sozialen Konservatismus zu einem Alibi geworden. Denn in den ersten Jahrhunderten entwirft die christliche Predigt, unter dem äußeren Schein einer großen Klugheit, ein ganzes System von Regeln, die direkt oder nicht auf das Sklavereisystem abzielen. Sie verurteilt die Zirkusspiele, wo das Blut des Sklaven fließt. Mit Clemens von Alexandrien macht sie bei den heidnischen Moralisten Anleihen, um die Übertreibungen des Luxus anzuprangern, der das Haus des Reichen mit Dienern füllt; sie spricht aber auch die Sprache der Bibel, um den unersetzlichen Wert der Arbeit zu preisen, die den Dienst einer zahlreichen Dienerschaft unnütz macht. Nachdrücklicher noch wirkt das gegen jede Geschäftemacherei, die den Sklavenmarkt versorgt, ausgesprochene Verbot: gegen die Aussetzung der Kinder, den Verkauf des Menschen wie eines Stückes Vieh. Die Kirchen entfernen die Sklavenbesitzer nicht aus ihren Gemeinschaften, aber sie schließen ausnahmslos den Dieb (1 Tim 1,10) und alle Menschenhändler aus.

Erscheinen die Vorschriften dieser Sozialmoral partiell? Sie veranschaulichen, welches konkrete Bild sich die Christen von der Knechtschaft machen. Gut kannten sie nur die Sklaverei der Städte, ihres Luxus und ihrer Vergnügungen. Denn es brauchte noch zwei Jahrhunderte, bis die Mission die Stadt wirklich verläßt und das elende Volk auf dem Land entdeckt. So zeichnet sich die Geographie des Einflusses ab, den die Bestreitung gesellschaftlicher Zustände und die Moral der Christen konkret ausübten.

Die soziale Zusammensetzung der ersten Gemeinden hat ebenfalls dazu beigetragen, Gewohnheiten und die Praxis eines Verhaltens herauszubilden. Weisen wir gleich eine Legende ab, die vorgibt, daß das Christentum ursprünglich eine Religion von Sklaven gewesen sei. Die Verantwortung für diese Einbildung kommt einem heidnischen Polemiker des 2. Jahrhunderts zu, nämlich Celsus: für ihn konnte diese Religion, die von Analphabeten als Predigern verkündigt wurde, nur brave Frauen und Sklaven für sich gewinnen. In Wirklichkeit haben die Sklaven – wie die neuere Studie von F. Bömer aufzeigt – im allgemeinen die gleichen Kulte praktiziert wie ihre Herren; jedenfalls haben sie nicht speziell nach einem Gott gesucht,

dessen Demut ihnen das Bild ihrer eigenen Abhängigkeit zurückwarf.

Die Dürftigkeit unserer Quellen erlaubt überhaupt nicht, die Soziologie der ersten Christengemeinden wiederherzustellen, aber alle Anzeichen stimmen überein, um annehmen zu dürfen, daß sich in den ersten Zeiten die Sklaven oft zur gleichen Zeit bekehrt haben wie ihr Herr. Onesimus, der Diener, der bei Paulus Zuflucht sucht, gehört dem Christen Philemon. Der Apostel grüßt in seinem Römerbrief das «Haus» des Aristobulos, jene aus dem Hause des Narzissus, das heißt die freien Menschen mit ihrer Dienerschaft. In Korinth nahm, gemäß der Apostelgeschichte, der Synagogenvorsteher Krispus den Glauben an den Herrn mit seinem ganzen Hause an (18,8).

Dieses letzte Beispiel legt eine andere Bemerkung nahe, diesmal in bezug auf die Herren. Denn die Historiker haben sich zu oft ihre Gedanken gemacht über den Einfluß der Stoiker und dabei den Einfluß vergessen, den die Judenchristen haben ausüben können. Und das mit um so mehr Kraft, als das Judentum der christlichen Gesellschaftskritik den Weg gebahnt hat und das Modell eines ursprünglichen, bis ins einzelne geregelten Verhaltens aufstellt. Im 3. Jahrhundert noch lobt der Christ Origenes das jüdische Gesetz über die Knechtschaft, das er für viel gerechter hält als das heidnische System. Dieses unterscheidet zwischen dem jüdischen Sklaven und dem «Kanaanäer»; der erste muß im Prinzip nach sechs Jahren Knechtschaft, während denen er peinlich genau geschützt wird, freigelassen werden. Der Herr muß Arbeit und Nahrung brüderlich teilen, wenn nötig die Familie seines Dieners aufnehmen. Wer sich einen Juden kauft, sagen die Rabbiner, kauft sich einen Herrn. Und schließlich verbietet das Gesetz, einen Sohn Israels an einen Heiden zu verkaufen, und empfiehlt den Rückkauf jüdischer Gefangener. Mit dem Kanaanäer ändert sich das Verhalten: denn die Gesetzesgelehrten empfehlen nicht eigentlich die Befreiung, aber sie schreiben vor, den Diener zu bekehren, weil es schwierig ist, sein tägliches Leben mit einem Heiden zu teilen. Durch das Bad der Proselyten gereinigt, ist der Sklave von da an besser geschützt, denn er gehört grundsätzlich der Gemeinschaft des Bundes an.

III. Eine Gegengesellschaft

Das Christentum interpretiert das Modell «im Neuen Bund gibt es weder Griechen noch Juden» sehr frei. Paulus zeichnet das Ideal einer brüderlichen Gemeinschaft, einer Art Gegengesellschaft, die die Diener

Gottes als Gleichgestellte vereint. Die Kirchen ihrerseits haben jede soziale Unterscheidung umfassender abgeschafft als die heidnischen Vereinigungen und besser als die Synagogen. Alle Getauften nahmen bei demjenigen an den Mysterien teil, der der Versammlung vorstand. Sicher wurde der Herr um Rat gefragt, wenn ein Sklave um die Taufe bat; aber diese Anordnung ist mit der allgemein bezeugten Sorge zu erklären, jede Bewerbung durch eine Art Patenschaft auf die Probe zu stellen. Die Vorsicht ist weniger erklärlich, wenn der Herr ein Heide ist und die Kirchen in diesem Punkt eine unterschiedliche Praxis haben; einige, im Westen, setzten sich über die Opposition des Besitzers hinweg; andere waren mehr darauf bedacht, die sozialen Konflikte nicht mit der Bekehrung zu vermischen, und respektierten merkwürdigerweise die Macht des Herrn. Aber das ist nur ein Mißton, denn die Taufe löschte jede Unterscheidung aus, und die Kirchen wählten den Nachwuchs für ihre Amtsträger ohne Zurückhaltung aus den Reihen der Sklaven aus. Die Laufbahn des Papstes Kallistus bietet das glänzende Beispiel für diese soziale Förderung, die der Dienst in der Kirche ermöglicht. Als Diener eines kaiserlichen Freigelassenen erhielt der künftige Bischof die Aufgabe, eine mehr oder weniger gesetzliche Geldstube zu eröffnen. Weil die Sache schief ging, wurde er nach Sardinien deportiert, von wo er wie ein Märtyrer verehrt zurückkam. Er wurde Diakon und verwaltete den Friedhof der Kirche, die unterschiedslos alle Begräbnisse annahm. Denn dieser alte Sklave regte die Pastoral mit einem Geist der Gleichheit an. Man erkennt das auch daran, wenn man sieht, wie der Bischof es unternahm, die beständige Verbindung einer freien Frau mit einem christlichen Sklaven – unter dem Gesichtspunkt der christlichen Ethik – zu legitimieren. Kallistus sorgte sich, das moralische Leben von Aristokraten zu schützen, die einen Gatten ihres Standes, jedoch heidnisch, zurückwiesen, und die offiziell eine so ungleiche Verbindung nicht eingehen konnten, ohne ihren Rang zu verlieren. Um eine geistliche Mißheirat zu vermeiden, beunruhigte er sich nicht über die Gesetze und gewährte der freien Frau und dem Sklaven eine gleiche Rücksicht. Nie hatte die christliche Disziplin so klar versucht, am Rande der bürgerlichen Gesellschaft eine durch ihre eigenen Gesetze geregelte Gemeinschaft zu bilden.

Die Anordnungen von Kallistus können – wie man bemerkt hat – nur in den bereits christlichen Familien angewandt werden: durch sie kann sich die außerhalb der weltlichen Gesellschaft errichtete Gemeinschaft recht und schlecht in die Welt einfügen. Und innerhalb dieser Hausgruppen ist die christliche Pastoral besorgt, die Beziehungen zwischen den Herren und den

Sklaven, die in der Brüderlichkeit eines gemeinsamen Glaubens geeint sind, umzuformen.

Paulus schickt dem christlichen Herrn Philemon den flüchtigen Onesimus, dem Aufnahme zu gewähren das Gesetz ihm verbietet, «nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder» zurück. Die Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts legt konkreter eine eingehende Kasuistik der Pflichten dar, die dem Herrn auferlegt sind, und diese erinnert an jene der Rabbinen, die das jüdische Knechtschaftsgesetz kommentieren: ihm kommt die Verantwortung für den Schutz zu, die Verpflichtung zu einer Erziehung, die Last einer moralischen Beaufsichtigung. Mehr noch als der Rabbi läßt der christliche Hirte den Herrn ein, den heidnischen Knecht zu bekehren, mit einem Wort: jene kleine geschützte Gruppe zu bilden, in der die Brüderlichkeit der Kirche in die Wege geleitet wird. Die Sklaven erhalten Vorschriften in bezug auf Demut und Gehorsam, die in allen Disziplinhandbüchern (Lehre der Apostel), in allen Pastoralbriefen (Barnabasbrief), in allen Abhandlungen (jenen von Tertullian oder Clemens von Alexandrien) das notwendige Gegenstück zu dem vom Herrn verlangten Paternalismus sind.

Konkreter kann man die Geschichte dieser kleinen Gesellschaften überhaupt nicht schreiben; seien wir nicht zu optimistisch. Am Anfang des 4. Jahrhunderts bestraft das spanische Konzil von Elvira mit einer recht langen Buße die Herrin, die ihre Dienerin zu Tode geprügelt hat. In jedem Fall fuhr der Klerus mit seiner Aufsicht fort, und man kann sich vorstellen, daß die Lebensbedingung eines Knechtes in einem christlichen Haus im allgemeinen ein wenig an das Leben des Sklaven bei den Juden erinnerte, das durch die talmudische Literatur konkreter in Erinnerung gerufen wird.

IV. Der Sklave als Märtyrer

Im übrigen genügt es, an die Lebensbedingungen eines Christen im Dienst eines heidnischen Herrn zu erinnern. In seiner Arbeit und in seinem Körper dem Willen und den Launen des Herrn unterworfen, riskierte er das Arbeits- oder Hurenhaus, wenn er seinen moralischen Pflichten treu bleiben wollte: man erzählt, daß die Jungfrau von Potamis es vorzog, ins siedende Pech geworfen zu werden, statt den Bewerbungen des Herrn nachzugeben. Eine andere Gefahr zog auf, wenn dieser sich über den missionarischen Eifer seiner Sklaven zu beunruhigen begann. Celsus bezeugt es schon, und Tertullian berichtet von der Wut dieses heidnischen Gatten, der den Sklaven ins

Arbeitshaus schickte, weil er die Herrin zu einer zu wenig nachsichtigen Ehemoral bekehrt hatte.

Im allgemeinen war für die Christen das Leben in einem heidnischen Haus schwierig, weil sie gezwungen waren, sich die Tröstungen zu versagen, die das Sklavenleben versüßten, die Freuden der Spiele und der Promiskuität. So fühlten sich die christlichen Gemeinden denn auch zu einer besonderen Verpflichtung zum Beistand gehalten wie die Synagogen gegenüber den jüdischen Gefangenen. Sie stellen diesen ständigen Gefangenen, der der Sklave ist, auf die gleiche Stufe wie die Armen, die Witwe, die Waise, und empfehlen seinen Loskauf. Am Anfang des 2. Jahrhunderts erinnert Clemens von Rom an die Hingabe von Gläubigen, die sich verkaufen, um das Lösegeld zu bezahlen. Mitte des Jahrhunderts empfiehlt der Verfasser einer Apokalypse, Hermas, den Römern: «Statt Felder zu kaufen, kauft Menschen...» In dieser Stadt verfügt die Kirche für die Unterstützung über eine durch die Kollekten gespiessene Kasse, und so entwickelt sich vielleicht die Praxis des Loskaufs in der Gemeinschaft, in ecclesia, die im 4. Jahrhundert das Gesetz des christlichen Reiches legitimiert. Aber die Zunahme der Bekehrungen von Sklaven verbietet mit der Zeit, den Loskauf zu verallgemeinern, von dem Bischöfe wie Ignatius von Antiochien abraten, sobald er den eigennützigen und unauf-

richtigen Anschluß der Sklaven an die christliche Gemeinde fördern könnte.

Auf alle Fälle erinnern bereits die Pastoralbriefe (1 Tim 6; 1 Petr 2,18) an die Lebensbedingungen dieser Sklaven, für die der erste Petrusbrief wie später Hermas das Bild des leidenden Zeugen oder Gerechten verwendet. Denn die Kirchen empfehlen diesen Sklaven wie den anderen Geduld und Gehorsam; sie verlangen von ihnen jedoch zu widerstehen, wenn das Engagement ihres Glaubens betroffen ist. Die Geschichte – jene der authentischen Akten – hat für dieses Martyrologium nicht viele Namen behalten. Denn die Knechte entkamen meist der staatlichen Verfolgung, welche die freien Menschen traf. Einige Namen überleben das Vergessen, wie Blandina von Lyon, die in einem Pogrom am Ende des 2. Jahrhunderts Märtyrerin wurde. Mit diesem Zeugnis muß man zweifellos die Analyse des ambivalenten christlichen Einflusses abbrechen: denn es gibt auch viel Schweigen und Vorsicht. Aber diese Minderheit ist Trägerin von Fermenten einer Gesellschaftskritik, die zweifellos radikaler ist als die Kritik der Philosophen; mit ihr tritt der Sklave, dieser Befreite und dieser Diener Gottes, mindestens in die Geschichte der Kirche ein, ein wenig so wie er schon in der Bibel und im Leben der Synagogen gegenwärtig war.

Kurzbibliographie

Zur antiken Sklaverei: W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia) sowie die Arbeiten von J. Vogt, namentlich: *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung = Historische Einzelst.* (Wiesbaden 1968).

Das alte Buch von P. Allard, *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise* (Paris) ist angefochten worden von Harnack, Jonkers, Marc Bloch, Verlinden. Für die ersten Jahrhunderte siehe nun H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn 1969). Für das Recht: J. Imbert, *Réflexions sur le Christianisme et l'esclavage en droit romain*: *Rev. intern. des droits de l'Antiquité* 2 (1949) 445–475. Über die Ehe: J. Gaudemet, *La décision de Calliste en matière de mariage*: *Studi U. E. Paoli* (Florenz 1955) 332–344. Über die Verfolgungen: J. Scheele, *Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen* (Tübingen 1970).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CHARLES PIETRI

1932 in Marseille geboren, besuchte die École normale supérieure und die École Française zu Rom, ist gegenwärtig Professor für Geschichte des Christentums an der Universität Sorbonne in Paris sowie Direktor des von H. Marrou begründeten Forschungszentrums Le Nain de Tillement für das Alte Christentum und die Spätantike. Er veröffentlichte Bücher und Aufsätze zur alten Geschichte des Christentums, namentlich: *Roma Christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie au IV^e et au V^e siècle* (2 Bände) und ist (Mit-)Herausgeber der Hefte zur religiösen Suche und Reflexion «*Les Quatre Fleuves*» (Paris, Beauchesne). Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1, rue Victor-Cousin, F-75005 Paris (Frankreich).