

Die frühe Kirche und die Sklaverei

Von RICHARD KLEIN

Es gibt wohl kein anderes Thema der klassischen Altertumswissenschaft, dem sich in unserer Zeit das Interesse der Forschung mit gleicher Intensität zuwendet wie das der Sklaverei. Die in diesem Jahr von der Mainzer Akademie der Wissenschaften erneut herausgegebene Bibliographie zur antiken Sklaverei umfaßt allein Titel von über 5000 Arbeiten, die allermeisten davon sind neueren Datums. Auffällig ist jedoch, daß von den mehr als 100 Gliederungspunkten der darin berücksichtigten Einzelthemen das Christentum nur einen einzigen für sich beanspruchen kann mit knapp über 100 Spezialarbeiten¹. Dieses Mißverhältnis läßt erkennen, daß das Thema Sklaverei und alte Kirche bis heute bei weitem nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, die es verdient. Der Grund kann sicher nicht darin liegen, daß sich die Vertreter der frühen Kirche nicht allzu ausführlich geäußert haben, denn dasselbe läßt sich auch in weitem Maße von der heidnischen Literatur feststellen.

Es kann nicht gelegnet werden, daß die Thematik bereits vor der aufkommenden Subsumierung der gesamten antiken Geschichte unter das Stichwort Sklavenhaltergesellschaft von ideologisch-apologetischen Vorbehalten belastet war. So waren im vergangenen Jahrhundert die katholischen Forscher H. Wallon und P. Allard in erster Linie um den Nachweis bemüht, daß es das Ziel der christlichen Kirche gewesen sei, das allgemeine Werk der Freilassung zu vollbringen und die Institution der Sklaverei als Ganzes abzuschaffen². Mochte Allards Werk auch die lobende Anerkennung des Heiligen Stuhls und einen Preis der französischen Akademie gewonnen haben, so konnten gegensätzliche Stimmen nicht ausbleiben. Der radikale Theologe F. Overbeck und der Mailänder Sozialist E. Ciccotti negierten die Verdienste des Christentums und der Stoa um die Vermenschlichung des Sklavensystems fast gänzlich; denn nur aus der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse, so meinten sie, könne dieser Vorgang eine befriedigende Erklärung finden³. Gelangten nun in unserem Jahrhundert Vertreter der sogenannten bürgerlichen Wissenschaft wie der Amerikaner W. L. Westermann oder der Italiener P. A. Milani zu stark differenzierten Aussagen über christliche Einflüsse zugunsten einer Veränderung des allgemeinen Bewußtseins über *labor* und *servitium*⁴, so erstaunt es nicht, wenn in jüngster Zeit der Marxist M. I. Finley dieses Thema mit dem Satz abtut, daß weder das Neue Testament noch die Kirchenväter der Rhetorik der römischen Stoiker irgend etwas von Bedeutung hinzugefügt hätten⁵. So bleibt als Ergebnis, daß noch heute in der Forschung die verschiedenartige Blick-

richtung in der Beurteilung der jeweiligen Zeitverhältnisse oder der sozialen Bindung eines Autors eine erhebliche Rolle spielt, selbst wenn einzuräumen ist, daß neuartige Fragestellungen frei von christlich-apologetischer Zielsetzung nur von Nutzen sein können.

Will man die im Neuen Testament und in den frühchristlichen Jahrhunderten sichtbar werdende Einstellung zu den Unfreien und ihrem Stand in der rechten Weise einordnen, so bedarf es zunächst einiger Auskünfte über den Charakter der Sklaverei im allgemeinen, zum andern darf ein Blick auf die wichtigsten Äußerungen heidnischer Philosophen und Literaten nicht fehlen.

Mag auch das dem Mittelalter entstammende Wort Sklave für das Altertum eine anachronistische Übertragung darstellen und somit mißverständliche Assoziationen hervorrufen, so darf man doch über die aus der Rechtlosigkeit resultierende Verachtung des Sklavenstandes in allen Schichten keinerlei Illusionen hegen, ebenso wäre es verfehlt, die in der Regel unwürdigen Arbeitsverhältnisse und die scharfe Trennung von Sklaven und Sklavenbesitzern gering zu achten⁶. Einzelfälle gegenteiliger Art dürfen keineswegs verallgemeinert werden. Nicht nur für die griechischen Verhältnisse zur Zeit Platons, sondern für die gesamte Antike gilt das bei Seneca überlieferte Wort: *Quot servi, totidem hostes* (ep. 47,5). Die vielen Sklaven stellten für Rom eine ernsthafte Gefahr dar, so wiederum Seneca, wenn sie sich untereinander an einer besonderen Tracht erkennen könnten (clem. I 24,1). Gewiß, auch die persönliche und wirtschaftliche Lage der freien Lohnarbeiter aus den unteren Schichten bietet sich nicht besser dar, aber das durch Kriegsgefangenschaft, Kauf oder Geburt begründete absolute Verfügungsrecht der Herren über ihre Untergebenen bildete gegenüber den Freien einen Makel, welcher der untersten Gruppe in der antiken Bevölkerungspyramide als ständiges Odium anhaftete. Freilich darf nicht übersehen werden, daß sich Sklaven in jeder Tätigkeit und jedem Beruf finden, von der Landwirtschaft über den Bergbau, das Handwerk bis zu wichtigen Verwaltungs- und Exekutivaufgaben in großen Häusern und sogar im Hof- und Palastdienst. Sie waren als Arbeiter, Angestellte oder Beamte vertreten, so daß eine Aufhebung der Sklaverei völlig undenkbar war, da dies die gesamte Wirtschaft lahmgelegt hätte, denn der antike Mensch hatte keine positive Einstellung zur Arbeit und war auf die Sklaverei in allen Bereichen des Lebens angewiesen. Eine Bewährung in den übertragenen Aufgaben lockerte nicht nur die Macht der Standesschranken durch die Intensität des sozialen Zusammenlebens, sondern stellte in der Mehrzahl der Fälle die Freilassung in Aussicht, die in römischer Zeit mit spätestens 30 Jahren ausgesprochen wurde. Dies geschah in solchem Umfang, daß sich der Kaiser Augustus genötigt sah, für das ganze Reich gesetzliche Beschränkungen zu erlassen⁷.

Sogleich mit dem Auftreten der Sklaverei in großem Stil wurden im literarisch-geistigen Bereich Stimmen laut, welche sich über des Problem völlig

unterschiedlich äußerten. Platon meinte mit dem Blick auf die Angehörigen fremder Stämme, daß jedes an einen Sklaven gerichtete Wort ein Befehl sein müsse und keinerlei Scherzwort erlaubt sei (Nom. 778 a) und auf Aristoteles geht jene berühmte Formulierung zurück von Sklaven als belebten Werkzeugen, über welche der Herr das volle Verfügungsrecht ausübe. Es gebe Menschen, die ihrer persönlichen Natur nach zum Dienen geschaffen seien, da sie an der Vernunft nur soweit teil hätten, um die Gebote ihrer Herren zu verrichten, diese aber erteilten ihre Befehle aufgrund ihrer größeren Vernunft (Pol. I 4, 1253 b ff.). Die Lehre vom φύσει δοῦλος hat die weitere ideologische Entwicklung des Sklavenproblems entscheidend bestimmt. Sie blieb die Anschauung selbst führender christlicher Kreise bis in die Spätantike hinein⁸.

Den Gegenpol bildete die Naturrechtslehre des Sophisten Alkidamas, der verkündete, daß Gott alle Menschen freigelassen und keinen von Natur aus zum Sklaven gemacht habe, eine Theorie, die bereits im 5. Jahrhundert in der Publizistik und auf der Bühne, z. B. von Euripides, diskutiert wurde, aber erst im rigorosen Freiheitsdenken der Stoiker ihre volle Ausprägung fand⁹. Sie stellten Aristoteles mit seiner Lehre vom geistig minderwertigen, von der Natur zum Sklaventum bestimmten Menschen nicht nur den Satz gegenüber, daß von Natur aus kein Mensch ein Sklave sei – denn alle seien zur Freiheit geboren –, sondern sie gaben den Begriffen frei und unfrei einen neuen, geistigen Gehalt. Sklave sei allein der, welcher sich zum Knecht von Begierden und äußerlichen Dingen erniedrige. Der Weise sei frei, da er seine innere Unabhängigkeit bewahre und so sein Leben nach eigenem Ermessen zu führen imstande sei. Mit der Höherstellung der inneren Freiheit vor aller persönlichen Abhängigkeit wird das Rechtsverhältnis weitgehend relativiert, so daß die Forderung nach einer tatsächlichen Beseitigung gar nicht gestellt wird. Wohl aber erwächst den Herren die Pflicht, ihre Sklaven wie Menschen und Freunde zu behandeln, da sie von gleichem Samen entsprossen seien, den Sklaven aber wird aufgetragen, ihren Herren in allem zu gehorchen und nicht auf unverdiente Freilassung zu hoffen. Nur in dieser doppelten Pflichterfüllung könne die Ordnung des Hauses gewahrt bleiben¹⁰. Die stoische Lehre beherrschte nicht nur die führenden Exponenten der römischen Kaiserzeit wie Seneca und Plinius d. J., sondern fand auch Eingang in das römische Rechtsdenken und führte schließlich dazu, daß die römischen Kaiser seit Augustus Gesetze in zunehmender Zahl zum Schutze der Sklaven erließen¹¹. Dies war die rechtliche und geistige Situation, welche das frühe Christentum bei seinem Eintritt in die antike Gesellschaft vorfand.

Zunächst mochte es so scheinen, als ob die Mahnung des Paulus, die Anhänger der neuen Religion sollten sich nicht wieder das Joch der Sklaverei aufbürden lassen, da Christus sie für die Freiheit befreit habe (Gal. 5,1), den Unfreien unter den Gemeindegliedern berechnete Hoffnungen eröffnen würde, eine Veränderung ihrer rechtlichen Lage zu erreichen. Sie

glaubten, in allem Brüder ihrer Herren zu werden. In Konsequenz der dadurch entstandenen Unruhen in Korinth und Ephesus, wo die Sklaven das Verlangen nach Freikauf äußerten, sprach Paulus das bekannte Wort, daß jeder in seinem Stand zu verbleiben habe, in welchem er berufen wurde (1. Kor. 7,21). Damit hatte der einzelne auf seine Selbstbestimmung zu verzichten, wie sie der jüdische Knecht nach Verlauf von sechs Jahren erhielt und auch dem heidnischen Sklaven nach Erreichung eines gewissen Lebensalters gegeben war¹². Für den Apostel bedeutet die Freiheit vor allem, frei zu sein auf Christus hin. Die Freiheit von der Welt und die völlige Hinordnung auf den Erlöser sind ihm nicht gleichbedeutend mit dem Wechsel der sozialen Bindungen. Trotz des christlichen Gleichheitsprinzips zwischen Herren und Sklaven erkennt Paulus im Philemonbrief das Eigentumsrecht des Herrn an, von Freilassung ist in keiner Weise die Rede, und auch in der frühen Kirche suchen wir eine Empfehlung oder ein Gebot zur *manumissio* vergebens¹³. Das Prinzip der inneren Umformung des Menschen, das jedes Vorurteil der Sklaven gegen ihren Stand beseitigen, andererseits aber den Herrn unter voller Wahrung seines Besitzrechts zu einer humaneren Handlungsweise führen soll, zeigt sich in besonderem Maße in den bekannten Haustafeln des Kolosser-, Epheser- und des 1. Petrusbriefes, in welchem eine Verbindung zu den Tafeln der späthellenistischen Ökonomik unverkennbar ist¹⁴. Die Mahnungen an die Mitglieder des Hauses, an Ehegatten, Eltern und Kinder sowie an Herren und Sklaven zu gegenseitiger Liebe und Fügsamkeit verraten, wollte man ihre Position in der damaligen Ethik festlegen, ein abgemildertes Herrschaftsdenken zwischen den Extremen des stoischen Gleichheitsdenkens und den harten Forderungen unbedingten Gehorsams im praktischen Zusammenleben.

Sucht man nach dem wirklich Neuen und Einmaligen, wodurch sich die christliche Religion von allen Glaubensgemeinschaften der heidnischen Antike unterschied, so kann die Antwort nur lauten: Es ist der Gedanke der Brüderlichkeit. Sie umschließt alle die, welche sich im Namen Christi zusammenfinden, ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht, Volk, soziale Herkunft und Stellung. Mochten sich die Sklaven schon früher in Vereinen kultischer und geselliger Art zusammenfinden, aber im gesamten griechisch-römischen Kulturgebiet ist die Vorstellung der religiösen Brüderlichkeit unter den Anhängern des gleichen Kultes so gut wie unbekannt, die Bezeichnungen *ἀδελφός* und *frater* sind auch nicht in die Terminologie der Stoa und der Kyniker eingegangen¹⁵.

Die Einstellung der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte hält sich im wesentlichen an die paulinische Forderung vom höheren Wert der inneren Freiheit im Glauben. Erstmals sichtbar bei Clemens von Alexandrien tritt zu dem allgemeinen Gleichheitsgedanken und der Aufhebung aller Standesunterschiede in der christlichen Liebe die stoisch geprägte Wertung des Sklaven, der durch Tugend und äußeres Aussehen nicht von seinem Herrn zu unterscheiden sei. Für die Herren bedeutet dies, daß sie ihre Skla-

ven nicht bestrafen, sondern zurechtweisen und überdies manche Dienste selbst verrichten können. Daraus wird die Forderung abgeleitet, daß sie die große Zahl ihrer Sklaven verringern sollen, welche sie zur Steigerung ihres Prestiges und einer überfeinerten Lebensführung besitzen¹⁶. Für den späteren Christen Laktanz, der erstmals die Entstehung der Sklaverei auf den Krieg zurückführt, gibt es in einer christlichen Sozialordnung deswegen keine *servi* und *inimici*, da sie auf Eintracht und Gerechtigkeit aufgebaut sei: *Aequo iure omnes liberi sumus* (div. inst. V. 10, 10; V 14; CSEL 19, 431; 447). Jener hier als Postulat formulierte Gegensatz zur griechisch-römischen Gesellschaft wird auch im praktischen Zusammenleben zunächst weitgehend Wirklichkeit. Ehen zwischen Sklaven, die nach römischem Recht nur ein *contubernium* sind, werden von den Christen als *matrimonium iustum* anerkannt¹⁷, Sklaven erleiden zusammen mit ihren Herren den Märtyrertod und werden von den Gemeinden in gleicher Weise verehrt¹⁸, und es gibt frühe Zeugnisse, etwa bei Plinius d. J., daß *ancillae* niedrige Ämter in der Kirche versehen konnten (ep. X 96,8). Im Falle des römischen Bischofs Kallixtus haben wir sogar ein Beispiel, daß ein Freigelassener in der ersten Hälfte des 3. Jh. wichtige kirchliche Ämter durchlaufen und bis zur höchsten Würde in der Kirche gelangen konnte. Sein bekanntes Gesetz, wonach Verbindungen zwischen hochgestellten christlichen Frauen und Sklaven, Freigelassenen oder Freigeborenen niedriger Herkunft nach Auffassung der Kirche als vollgültige Ehen zu betrachten seien, ist mit Recht als Bekenntnis zur Gleichberechtigung der Sklaven auch außerhalb des Gottesdienstes gewertet worden¹⁹. Den besten Beweis dafür, daß in den frühen Jahrhunderten auch die Sklaven die Freiheit in Christus besaßen, liefern die Katakombeninschriften, auf denen Freie und Sklaven nicht mehr unterschieden werden können. Die Indifferenz gegenüber der rechtlichen Stellung der Verstorbenen gibt ohne Zweifel die christliche Auffassung von der Nivellierung der Klassenunterschiede wieder²⁰.

Eine weitere Möglichkeit, die soziale Ungleichheit zu verringern, war die Sklavenfreilassung. Freilich waren hier die Grenzen durch das Verhalten des Paulus im Falle des Onesimus abgesteckt, wo zwar kein Wort von Freilassung fällt, wohl aber von Verzicht auf Ausübung der Strafgewalt und Einforderung des entstandenen Schadens. So wird es verständlich, wenn der Bischof Irenaeus von Lyon in einem Brief an Polykarp von Smyrna den Sklaven einschärft, sie sollten sich nicht aufblähen und danach streben, auf Gemeindegeldern freigekauft zu werden, damit sie nicht als *δοῦλοι ἐπιθυσίας* erfunden würden²¹. Diese Praxis kann nicht allzu oft geübt worden sein; denn auch Tertullian erwähnt bei der Aufzählung der Verwendungszwecke der Gelder aus der Gemeindegasse nicht den Freikauf von Sklaven, wohl aber die Unterstützung alter und kranker Sklaven, die von ihren Herren verstoßen wurden²². Häufiger berichten dagegen die christlichen Quellen vom Freikauf Gefangener, die von Barbaren überfallen und in die Sklaverei geschleppt worden waren. Cyprian von Karthago betrachtet es gera-

dezu als Pflicht der Kirche, hier tätig zu werden²³. Schließlich sind für diese frühe Zeit aus Märtyrerakten Freilassungen von Sklaven am Osterfest anlässlich der Taufe reicher Christen bekannt. Sie werden nicht freigekauft durch ihr eigenes Geld oder das der Gemeinde, sondern der Herr nimmt eine uneigennützig Freilassung vor der versammelten Gemeinde vor und beschenkt seine ehemaligen *servi* noch²⁴. Dieser nach griechischem Vorbild ausgestalteten Form entspricht nach römischem Rechtsbrauch im Westen die *manumissio inter amicos*, eine persönliche Form der Freilassung, die eine staatliche Intervention ausschließt. Unter Hinzuziehung von Freunden, die Christen sind, gibt der Herr mündlich seinen Freilassungswillen kund, wodurch der *libertus* das Bürgerrecht erhält. Mochten sich auch die christlichen *manumissiones* an bestehende Freilassungsformen ihrer Umwelt anlehnen, so behält das Stimulans einen rein christlichen Charakter: Die Christen sind nicht nur Freunde, sondern Brüder, wie es bei Paulus heißt. Auch wenn man die Sklaverei als notwendige Institution anerkennt, so wurde in den Gemeinden die Freilassung bereits in der frühen Zeit als gottgefälliges Werk betrachtet²⁵.

Der allgemeine Eindruck wäre jedoch unvollständig und einseitig, wollte man nicht auch gewisse Erscheinungen erwähnen, die sich geradezu als Untreue gegen das eigene Programm definieren ließen. So wird z. B. in den kirchlichen *canones* dem Herrn das volle Bestimmungsrecht darüber eingeräumt, ob der Sklave Christ werden darf, was ohne Zweifel eine gewisse Einschränkung der Gleichheit zugunsten des Besitzrechts des Herrn bedeutet, außerdem findet sich schon sehr früh der Satz, daß ein Sklave auf jeden Fall erst freizulassen ist, ehe er ein Priesteramt bekleiden kann. Auch die Zustimmung des Herrn zum Eintritt seines *libertus* in den Priesterstand war unbedingt einzuholen. Es ist klar, was sich hier verbirgt: Man wollte einen fortdauernden Einfluß weltlicher Herren ausschalten, mochten sie Christen sein oder nicht²⁶. Eine weitere Einschränkung des Gleichheitsprinzips war die Zurücknahme des Ehegesetzes von Kallixtus; denn aus einer Bestimmung des Konzils von Elvira (ca. 306) wird ersichtlich, daß die Eltern junger Christinnen, welche einen Sklaven geheiratet hatten, bestraft wurden; dazu heißt es, daß Christen unfreie Partner entlassen und ein standesgemäßes *matrimonium iustum* eingehen sollten. Der Anschluß an die juristische Wertung des Staates wurde mit gewissem Recht als Kapitulation der Kirche vor den Konventionen der Gesellschaft tituliert²⁷. Wie groß die Kluft zwischen Lehre und Praxis in der Behandlung der Sklaven zu Beginn des vierten Jahrhunderts (trotz zunehmender Verchristlichung der Reichsbevölkerung) bereits geworden war, mag wiederum ein Beispiel aus dem Rechtsbereich beleuchten. Hatte noch Cyprian die Anwendung von Zuchtmitteln gegen die Sklaven als Widerspruch zur menschlichen Würde und als heidnische Praxis scharf getadelt, so lautet die Auskunft eines Kanons des Konzils von Elvira über eine Herrin, welche ihre Sklavin zu Tode gezüchtigt hatte, ganz anders. Man bestraft zwar den Fall, unterscheidet aber zwi-

schen fahrlässiger und absichtlicher Tötung und erkennt dem Herrn die *potestas vitae necisque* uneingeschränkt zu²⁸. Laktanz glaubt wie jeder andere Bürger im Reich denn auch, daß ein Sklave, der seinem Herrn entlaufe, die schlimmste Strafe verdiene²⁹. Ob man hier von einer teilweisen Aufgabe des ursprünglichen Konzepts zugunsten der bestehenden gesellschaftlichen Anschauungen sprechen soll, erscheint jedoch fraglich.

Der Einbau der Kirche in die politische Konzeption Constantins und ihre neue Qualität als staatlich inkorporierte Organisation führte auf einer Reihe von Gebieten juristischer und administrativer Art zu einschneidenden Veränderungen. Für das Problem der Sklaverei tun sich zwei Bereiche auf, in welchen der Kaiser sich bereit zeigt, den Gedanken der christlichen Brüderlichkeit sowie den Schutz der schwächsten Glieder in der Gesellschaft aufzunehmen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß er seine bisherigen Anschauungen verleugnete oder gar ein sozialetisches Programm in christlichem Sinne durchführte. Die erste Neuerung war das Gesetz über die *manumissio in ecclesia*, die Freilassung von Sklaven in der Kirche in Gegenwart des Bischofs. Dieses kaiserliche Privileg entband Priester und alle übrigen Christen von der Verpflichtung, sich zu den damals noch weitgehend heidnischen Gerichten zu begeben, wenn sie schon zu Lebzeiten ihren Sklaven das volle Bürgerrecht schenken wollten. Der Wortlaut des Gesetzes *qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserunt libertatem* läßt erkennen, daß bei vielen Christen aus religiösen Gründen die Neigung bestand, ihre Sklaven freizulassen. Hinzu kam das Vorrecht für Kleriker, eigenen Sklaven in beliebiger Form, vor allem durch den letzten Willen, die Freiheit zu schenken³⁰. Die zweite Gruppe von Maßnahmen, mit welchen Constantin zugunsten der Sklaven eingriff, waren einige Gesetze. Er verbot zunächst den Juden, ihre nichtjüdischen *servi* zu beschneiden, und untersagte ihnen schließlich völlig, christliche Sklaven zu besitzen; finde sich ein solcher, so solle er freigelassen werden, der Jude aber eine Geldstrafe bezahlen³¹. Er gibt noch weitere Erlasse, die nur unter christlichem Einfluß gegeben sein können. So wirkte der Kaiser durch genaue Vorschriften über die Züchtigung auf eine vernünftige und angemessene Bestrafung der Sklaven hin und stellte die Herren bei besonderer Grausamkeit vor Gericht, bei Teilung kaiserlicher Domänen sollten Familienbande nicht zerrissen werden, aber grundsätzlich wurden das Recht der Herren über ihre Sklaven anerkannt und eine strenge Regelung zur Ergreifung der *servi fugitivi* erlassen³². Auch wenn Constantin die Sklavenehe rechtlich anerkannte, so blieb er doch dabei, daß es zwischen Freien und Sklaven keine rechtmäßige Ehe geben konnte, obwohl dies christlicher Anschauung widersprach. Hier war dem Kaiser die Wahrung der Standesgrenzen wichtiger als das christliche Liebesgebot³³.

Je mehr sich in constantinischer Zeit und verstärkt im Verlauf des vierten Jahrhunderts die Bevölkerung der christlichen Religion zuwandte, desto gravierender wurde das Problem der Sklaverei, zumal sich mit dem Ein-

tritt reicher senatorischer Familien die Zahl der Sklavenbesitzer erheblich vermehrte. Die Zueignung von Landbesitz an Vertreter der Kirche, an Bischöfe und Priester, durch Schenkungen und testamentarische Verfügungen ließ die *causa servorum* überdies zu einem innerkirchlichen Problem werden. Angesichts jener zunehmenden Zahl christlicher Grundbesitzer, die, den staatlichen Gesetzen folgend, die Flucht ihrer Sklaven streng bestrafte, entstand innerhalb der Kirche mit dem Mönchtum eine Kraft, welche die Sklavenflucht ganz anders beurteilte als die amtliche Kirche und das christliche Kaisertum. Die von Eustathius aus Sebaste im römischen Kleinasien begründete mönchische Bewegung verkündete, daß neben der Ehe auch die Sklaverei für die Gewinnung des ewigen Lebens abträglich sei. Der Aufforderung dieser radikalen Mönche, ihre Herren zu verachten und ihnen zu entlaufen, folgten die Sklaven scharenweise, wie auch eine häufige Trennung von Eheleuten aufgrund dieser Parolen zu beobachten war³⁴. Die offizielle Kirche versuchte mit der Synode von Gangra im Jahre 340 jene Entwicklung zu unterbinden, aber in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts stieg die Sklavenflucht weiter an. Sie erreichte ihren Höhepunkt um die Jahrhundertwende und dauerte noch bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts, ehe sie durch zahlreiche Beschlüsse von staatlichen und kirchlichen Organen eingedämmt werden konnte³⁵. Was im Osten die Bewegung des Eustathius war, bedeutete für Nordafrika der Aufruhr der Circumcellionen, jener bewaffneten bäuerlichen Banden, die man als wandernde Lohnarbeiter, aber auch als verarmte Kolonen ansprechen kann. Ihnen gesellten sich nicht wenige Sklaven hinzu. Die Anführer der Scharen begnügten sich nicht damit, die Sklaven gegen ihre Herren aufzustacheln, sondern sie waren entschlossen, deren Situation mit Gewalt zu ändern, indem sie z. B. die Herren zwangen, sie freizulassen. Es ist bekannt, daß sich die Circumcellionen vorwiegend aus donatistischen Christen einheimischer Herkunft rekrutierten, so daß man es mit religiös motivierten sozialrevolutionären Banden zu tun hat, die sich gegenüber reichen Römern zusammenschlossen³⁶.

Diese doppelte Herausforderung, einmal durch reiche Landadelige, welche rigoros auf ihrem Recht als Besitzer riesiger Sklavenmassen bestanden, zum andern durch monastische Eigenwilligkeit und sozialrevolutionären Aufruhr war es, welche von den führenden Repräsentanten der Kirche eine ebenso theologisch fundierte wie praktisch verwertbare Antwort erforderlich machte. Es genügte nicht mehr, einzelne Paulusstellen zu zitieren, da man sich von beiden Seiten auf die *apostolica auctoritas* berief. Was jetzt verlangt wurde, waren Auskünfte, basierend auf sozialer Verantwortung für das Ganze, wobei von vornherein klar war, daß diese angesichts der verschiedenartigen politischen und wirtschaftlichen Situation in einzelnen Teilen des Reiches, aber auch aufgrund der unterschiedlichen Einstellung der Kirchenväter nicht generalisierend ausfallen konnten. Da diese Bischöfe in der Regel der Oberschicht des Reiches entstammten, verwundert

es nicht, daß eine rasche und völlige Aufhebung der Sklaverei für sie nicht in Frage kam, denn das hätte zu einer Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse geführt. Eine solche aber war für die Bischöfe seit der constantinischen Bindung der Kirche an den Staat und der Bekehrung der *honestiores* im gesamten Imperium erst recht nicht mehr denkbar.

Alle Kirchenväter im Osten wie im Westen, welche sich zu einer Stellungnahme gedrängt fühlten, spürten, daß man zunächst eine theologisch-naturrechtliche Begründung erwartete, nicht weil sie ihren Blick noch auf die wenigen Heiden zu richten hatten, sondern weil mit der Konversion der Gebildeten die Sklavendiskussion in der griechischen Philosophie nicht mehr ausgespart werden konnte. So greift Basilius der Große, bei dem wir als erstem einige versteckte Hinweise entdecken können, nach dem stoischen Satz, daß es von Natur aus keine Sklaven gebe. Da er trotzdem wie auch die früheren Stoiker nicht daran denkt, die Institution in Frage zu stellen, nennt er neben Kriegsgefangenschaft und Armut als dritte Wurzel eine „weise und geheime Anordnung“, nach der die moralisch Minderwertigen unter den Kindern nach dem Willen des Vaters für die Verständigen und Besseren als Sklaven bestimmt seien. Er bezieht sich hierbei auf die alttestamentlichen *testimonia* Cham und Esau. Damit war entgegen dem stoischen Satz eine intellektuelle Rechtfertigung für die Beibehaltung der Sklaverei gewonnen, die durch die Betonung einer *συνδουλία* aller Kreaturen vor Gott im christlichen Sinn eine gewisse Abmilderung und Humanisierung erfährt. So kann er auch verlangen, daß der flüchtige Sklave zu seinem Herrn zurückgeführt werde, freilich mit dem Vorbehalt, daß bei einer Flucht aus religiösem Grund eine Ausnahme möglich sei³⁷. Gregor von Nazianz greift auf jenen seit dem frühen Griechentum bekannten und von der Stoa wieder aufgegriffenen Urzustand völliger Gleichheit zurück, verbindet ihn mit dem Genesisbericht über das Paradies und erklärt die Entstehung der Sklaverei als Folge menschlicher Laster, die den Adel der Natur zerstörten. Zwar hegt er aufgrund dieser Erklärung eine tiefe Abneigung gegen jede Art von Dienstbarkeit unter den Menschen und beklagt den Verlust der ersten Gleichstellung durch die „letzte Zerreißung“, aber in der Praxis bleibt er bei der Hinnahme des gegebenen Zustandes, den er – wenn auch als schlechte Unterscheidung – für die Untergebenen durch das Aufgreifen der stoisch-paulinischen Lehre vom inneren Wert des Menschen erträglich zu gestalten versucht³⁸.

Jene starke Differenzierung, die hier sichtbar wird, erfährt ihre schärfste Zuspitzung bei Gregor von Nyssa, dem jüngsten der kappadokischen Kirchenväter. Als einziger in Ost und West erhebt er grundsätzliche Bedenken gegen die Zulässigkeit der Sklaverei und geißelt das Besitzrecht eines Menschen über einen anderen als widernatürliche und widergöttliche Anmaßung. Unter Hinweis auf die freie, selbständige Natur des Menschen, wie sie von Gott geschaffen wurde, wird ihm der alttestamentliche Satz aus dem Ekklesiastes „Ich habe Sklaven und Sklavinnen gekauft und besaß sol-

che, die im Hause geboren waren“ zu einem Frevel an der göttlichen Schöpfungsordnung. In der vierten Homilie zu jenem Buch formuliert er einprägsame Worte: „Du verurteilst den Menschen, dessen Natur frei und unabhängig ist, zur Sklaverei. . . . Ein kleines Schriftstück nur, ein schriftlicher Vertrag und die Zahlung von Geld hat dich zur Meinung verleitet, du seist der Herr über ein Ebenbild Gottes. Welche Torheit! Werden nicht beide nach dem Tode zu Staub? Haben sie nicht ein Gericht, einen Himmel, eine Hölle? Wer wollte es wagen, in die Sklaverei zurückzuführen, was Gott selbst frei gemacht hat?“³⁹

So verbirgt sich nach der Ansicht des Nysseners hinter der Versklavung auch ein Verbrechen gegen des Erlösungswerk des Sohnes. Dieser heftigste Einspruch gegen die Ungesetzlichkeit der Sklaverei stellt in der alten Kirche ein einzigartiges, wenn auch isoliertes Zeugnis dar. Nirgends ist in jenen Sätzen auch nur im entferntesten der Versuch zu entdecken, mit einem philosophischen, anthropologischen oder biblischen Argument die sklavische Unterordnung eines Menschen zu legitimieren, ja man hat mit Recht vom schärfsten Protest gegen die aristotelische Ansicht vom $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ gesprochen. Wenn der Bischof ein andermal von der heilsamen und menschenfreundlichen Predigt spricht, die das Osterfest zu einem Tag der Freilassung gemacht habe, oder wenn er wiederholt an die Gleichheit aller Menschen erinnert, so beweisen solche Worte, daß er sich auch in seiner seelsorgerischen Tätigkeit zu keinen Kompromissen bereit zeigt⁴⁰. Freilich, zu einem Aufruf für die Freilassung aller Sklaven kann er sich nicht entschließen.

So sehr der Bekennermut Gregors von Nyssa zu würdigen ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß mit einem derart rigorosen Anspruch die Situation der Sklaven insgesamt nicht zu verbessern war; denn es ist zu bedenken, daß eine rasche und generelle Befreiung die wirtschaftliche und soziale Lage dieser Menschen nicht gemildert hätte, im Gegenteil, sie hätte das am Rande des Existenzminimums lebende großstädtische Proletariat noch erheblich vergrößert. Von solchen Erwägungen ließ sich Johannes Chrysostomus leiten, der als Prediger in der syrischen Metropole Antiochien und als Bischof der östlichen Hauptstadt das Leben in den Großstädten weitaus besser kannte als Gregor, welcher selbst in dem bescheidenen Nyssa der Last des Bischofsamtes kaum gewachsen war. Johannes Chrysostomus läßt in einer Rede über das Buch Genesis keinen Zweifel daran, daß die Sklaverei, das dritte und drückendste der drei Herrschaftsverhältnisse, eine Folge der Sünde ist, die den paradiesischen Urzustand in Freiheit und Gleichheit beendete. Er deutet den durch die persönliche Verfehlung Chams gegen seinen Vater Noe eingetretenen Entwicklungsprozeß in der Weise, daß die Sklaverei auch für die zukünftigen Generationen ein Mittel zur Buße für begangene Sünden und eine Abschreckung vor weiteren bösen Taten sei. Die immer neu sich bestätigende Sünde Chams und seines Geschlechtes soll zugleich ein Ansporn sein, der Knechtschaft der Sünde zu

entfliehen und zur Freiheit der Tugend zurückzukehren. Seitdem aber Christus in die Welt gekommen ist, besteht die Sklaverei nur noch dem Namen nach; denn sein Gesetz kennt keinen Unterschied und auch die Sklaven werden zu Brüdern in Christus. In dieser theologisch-heilsgeschichtlichen, von allen irdischen Rücksichten unbeeinflussten Argumentation kann der Bischof die wahre Knechtschaft als Minderwertigkeit der Gesinnung und als Bindung an Sünde und Leidenschaft definieren. „Bist du kein Sklave der Sünde, so fasse Mut und freue dich. Bist du aber ihr Sklave, so wird dir die Freiheit nichts nützen, wie frei du auch sein magst.“⁴¹ Wie er die tröstenden Worte findet, daß das Los des Knechtes im Grunde leichter sei als das der Herren, da diese sich dafür plagen müßten, den ihnen anvertrauten Dienern ein sorgenfreies Leben zu verschaffen, so glaubt er damit seinen steten Mahnungen an die Sklaven, mit Fleiß, Geduld und ohne Murren ihr Schicksal zu ertragen, eine rationale Erklärung gegeben zu haben. Nicht weniger redet er den Herren zu, ihre Sklaven nicht als dreist, schwer lenkbar und starrköpfig zu betrachten, sondern wie Brüder zu behandeln. Im Falle einer völligen Verwirklichung des christlichen Liebesgebotes lasse sich das Verhältnis zwischen Herren und Knechten in ein durch gleiche Achtung begründetes Miteinander verwandeln und eine langsame Auflösung der Sklaverei werde die Folge sein⁴². Jenes allmähliche Verschwinden der rechtlichen Institution, wie es Johannes Chrysostomus als letztes Ziel im Auge hat, darf jedoch nicht gleichgesetzt werden mit einem von der christlichen Kirche geförderten Emanzipationsbestreben; denn eine unmittelbar eintretende gesellschaftliche Umwälzung konnte er bei aller Hinneigung zu den Armen und Bedrückten in keiner Weise gutheißen. Er verwendet daher alle Mühe darauf, die Formel des Paulus μάλλον χρῆσαι im Sinne eines Verbleibens im Sklavenstand zu interpretieren. Der Apostel, so betont er, wollte nur die Sklaverei der Sünde aufheben, welche die schlimmste Form der Knechtschaft sei⁴³.

Der Bischof weiß jedoch, daß ein derartiges Ziel, wie er es im Auge hatte, auch praktischer Ermahnungen und Vorschläge bedurfte, um verwirklicht zu werden. Er verbietet den Reichen zwar nicht, Sklaven zu besitzen und sich von ihnen bedienen zu lassen, aber er tadelt sie leidenschaftlich, wenn sie in Begleitung großer Scharen von Bediensteten auf dem Markte umherstolzieren, um Reichtum und Prestige zur Schau zu stellen. Wenn man schon glaube, nicht ohne Diener auskommen zu können, so genügten ein oder höchstens zwei. Er verweist hierbei auf wohlhabende Christen, die ganz ohne Dienerschaft auskämen und dennoch nicht umgekommen seien. Schließlich habe Gott den Menschen Hände und Füße gegeben, damit sie sich selbst helfen könnten⁴⁴. Es liegt auf der Hand, daß ohne eine neue, positive Deutung menschlicher Arbeit durch die christliche Religion solche Sätze nicht hätten gesprochen werden können. Noch bemerkenswerter sind die Vorschläge, welche Johannes Chrysostomus seinen Zuhörern zur Entschärfung und schließlich zur Lösung des Sklavenproblems unterbreitet.

Liegt die Mahnung, sie zu charaktervollen Menschen zu erziehen, religiös zu bilden wie eigene Kinder und das Leben im Haus als gegenseitigen Dienst anzusehen⁴⁵, noch auf der Linie der angestrebten inneren Wandlung, so wagt sich der Bischof im folgenden unmittelbar ins tägliche Leben: Er rät den Herren, einen gekauften Sklaven nicht im Hause zurückzubehalten, sondern ein Gewerbe lernen zu lassen und ihm dann die Freiheit zu schenken. Mochten hieraus die *patroni* auch weiterhin Vorteile ziehen, da ein solcher *libertus* noch für seinen Herrn zu arbeiten hatte, so läßt sich die Fürsorge des Bischofs für die Sklaven nicht verkennen; denn nur so war gewährleistet, daß sich ein Freigelassener nicht in die parasitäre, existenzlose Masse einreichte, die von Bettelei, Gelegenheitsarbeiten oder staatlichen Spenden zu leben gezwungen war⁴⁶. Eine Erwähnung verdient auch jener andere Vorschlag, man solle Landbewohner als freie Dienstboten in die Städte bringen und sie als Ersatz für Sklaven anstellen⁴⁷. Fügt sich jener ungewöhnliche Gedanke nicht nahtlos ein in die Vorstellung des Bischofs, daß in Zukunft freie Dienstverhältnisse an die Stelle des Sklavenjoches treten sollten? War nicht mit einem solch wirkungsvollen Ersatz die von Christen wie Heiden in gleicher Weise befürchtete ἀνατροπή τῶν πάντων verhindert und für die zunehmende Landflucht, wie sie in der Spätantike infolge der brutalen Bodenbindung der Kolonen zu beobachten ist, eine Steuermöglichkeit gefunden? Faßt man zusammen, so erscheint Johannes Chrysostomus als ein Repräsentant der Kirche, der mit Rücksicht auf die Wirtschaftsstruktur des Reiches zwar keine radikale Änderung anstrebt, wohl aber durch eine Umgestaltung des Verhältnisses von Herren und Sklaven im christlichen Sinn und schließlich durch ernst gemeinte Vorhaltungen und Forderungen eine allmähliche, mit Zustimmung der Herren erfolgende Aufhebung der Sklaverei erreichen zu können glaubt.

Die Reihe der östlichen Kirchenväter soll ihren Abschluß finden mit Theodoret von Kyrrhos, dessen Leben in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts fällt. Seine Stellungnahme, die sich erstmals nicht in Einzeläußerungen erschöpft, sondern an einem zusammenhängenden Text abgelesen werden kann, der 7. Rede über die Vorsehung, läßt die veränderte Einstellung der Kirche im fünften Jahrhundert schlaglichtartig sichtbar werden. Schon der Titel „Die Scheidung zwischen Herren und Sklaven ist vorteilhaft für das menschliche Leben“ verrät das Grundanliegen⁴⁸. Natürlich, so erwartet man es fast selbstverständlich, wird auch bei ihm die einstmals vorhandene Gleichheit der Menschen durch den Eintritt der Sünde in die Welt zerstört, so daß die bekannten Abhängigkeiten Raum gewinnen. Er beurteilt jenen Veränderungsprozeß jedoch anders als seine Vorgänger. Nach seiner Ansicht behielt die menschliche Natur nach dieser Aufspaltung das gleiche Gepräge und außerdem ist jene Trennung als eine notwendige, gottgewollte Entwicklung anzusehen. Nach dieser theologisch fundierten Scheidung von Herrschenden und Beherrschten wendet sich der Bischof dem Einwurf seiner Gegner ἀλλὰ πικρὸν δουλεύειν mit einer Antwort zu,

die man zunächst nur als frappierende These hinzunehmen gewillt ist: Das Dasein der Sklaven ist aufs Ganze gesehen beneidenswerter als das der Herren. Zur Stütze jener These bemüht er sich in eindrucksvollen Bildern, die materiellen Sorgen eines geplagten Patrons für Haus und Grund mit dem von allen Sorgen freien, ungestörten Schlaf eines Sklaven zu kontrastieren. In diesem Plädoyer für den Sklavenstand, wie es in gleicher Intensität bei keiner anderen christlichen Quelle zu finden ist, preist er unter steter Einbeziehung biblischer Gestalten den sittlichen Wert der körperlichen Arbeit und ihrer segensreichen Folgen, wodurch er sich schließlich zu einem energischen Einspruch gegen jede soziale Deklassierung der Sklavenarbeit berechtigt glaubt. Selbst bei harten und ungerechten Herren sei keine Flucht erlaubt, da dies der Weisheit Gottes widerspreche, in dessen Willen die Abstufung von Herrschaft und Gehorsam ebenso begründet liege wie in der Notwendigkeit der Natur.

Jenes ebenso unerwartete wie bedingungslose Eintreten für die Sklaverei läßt sich nur dann in der rechten Weise verstehen, wenn man wiederum die sozialen Verhältnisse der Großstadt Antiochia berücksichtigt, vor deren Bewohnern die Predigt gehalten wurde. Entscheidend ist die veränderte Bevölkerungsstruktur in dieser späten Zeit. Noch Johannes Chrysostomus hatte die sehr Reichen und die sehr Armen mit je einem Zehntel der Bewohner beziffert, und Häuser, in denen 1000 bis 2000 Sklaven lebten, waren ihm nicht unbekannt⁴⁹. Nun ist bezeugt, daß die Oberschicht, die vom Ertrag ihres durch Kolonen bebauten Ackerlandes lebte, bereits am Ende des vierten Jahrhunderts nicht einmal mehr 60 Familien umfaßte⁵⁰. Ihre Situation hatte sich durch Ertragsschwankungen und eine veränderte Marktlage derart verschlechtert, daß Theodorets Schilderung über die schlaflosen Nächte der Herren sehr wohl glaubhaft klingt. Weiterhin darf zum Verständnis der wirtschaftlichen Gründe, die den Bischof zur Aufrechterhaltung des Sklavendienstes drängen, die materielle Not der einfachen Bevölkerung in den Städten nicht außer acht gelassen werden. Es ist kein Zweifel, daß die von ständigen Gefahren der Arbeitslosigkeit und des Hungers bedrohten kleinen Handwerker als freie Leute härter zu arbeiten hatten als die meisten Sklaven⁵¹. Wird es daher nicht verständlich, wenn ihnen der Bischof zuruft, sie sollten zufrieden sein, genügend Nahrung, Kleidung und Raum zum Schlafen zu haben? Noch schlechter aber war es mit ihnen bestellt, wenn sie als Ungelernte die entwurzelte Menge noch vermehrten. An einer massenhaften Zunahme von freigelassenen Sklaven, deren persönliche Lage sich weiterhin verschlimmerte, konnte Theodoret als sozial denkender Bischof sicherlich kein Interesse haben.

Aber als Leiter einer Gemeinde lag ihm nicht nur das Schicksal der einzelnen am Herzen, sondern das Wohl der gesamten Stadt. Da von Sklaven innerhalb und außerhalb des Hauses durchaus produktive Arbeit geleistet wurde, selbst wenn dies nicht in Form eines Handwerks geschah, war ihm klar, daß durch Freilassungen in größerem Stil das Wirtschaftsleben der

Städte erheblich gestört und zeitweise völlig zum Erliegen gebracht würde⁵². Daher warnt er davor, handwerkliche und körperliche Dienste zu disqualifizieren, wie dies bei den Reichen unter den Christen noch immer üblich war. Sie sollten wissen, daß auch die Sklaven für das ökonomische Leben der Stadt wichtige Tätigkeiten verrichteten, die vom christlichen Arbeitsethos nicht ausgeschlossen werden durften; die Sklaven aber sollten aufhören, sich ihres unfreien Standes zu schämen. Schließlich läßt sich auch das massive Eintreten des Oberhirten gegen die Sklavenflucht in dem skizzierten Rahmen ohne weiteres verstehen. Er wollte angesichts der zunehmenden Fluchtbewegung einer religiös begründeten *fuga servorum* seine Zustimmung nicht erteilen, da er hierin nicht nur eine Verletzung des paulinischen Gebotes sah, sondern auch eine Störung der öffentlichen Ordnung, konkret gesprochen, die Untergrabung des Eigentumsrechts der Patrone und den Ausfall von Arbeitskräften. Mit einer solchen Einstellung, so läßt sich resümieren, gelingt es Theodoret erstmals, den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, wie er bei anderen sichtbar wurde, für seine Zeit zu überbrücken. Die Sklaven glaubt er zu gewinnen, weil er ihnen das gleiche Gepräge wie den Herren zugesteht, ihrer Arbeit eine christliche Würde verleiht und sie an die Vorteile eines gewiß abhängigen, aber sorgenfreien Lebens erinnert, die oberen Stände kann er beruhigen, weil er sie von der Sorge vor einer gesellschaftlichen Änderung befreit. Da jedoch auch bei ihm die brüderliche Gesinnung, die sich in der gemeinsam zu verrichtenden Arbeit offenbaren muß, den Vorrang hat vor allem anderen, war ein innerer Wandel der Sklaverei wohl das letzte Ziel des Bischofs.

Richtet man den Blick auf den Westen des Reiches, so erkennt man rasch, daß die wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen, welche zu einer Stellungnahme drängten, ähnlich waren. Auch hier wurden die Gemüter von einer sozialen Bewegung beunruhigt, welche unter Berufung auf das christliche Gleichheitsgebot eine generelle Freilassung im Auge hatte, aber es gab auch Klagen über reiche Sklavenbesitzer, die sich einer Vielzahl von Bediensteten lediglich aus Gründen des Prestiges bedienten. Dennoch ist ein wesentlicher Unterschied zu den östlichen Stimmen unverkennbar. Während es dort Versuche gibt, die Sklaverei über den Einzelfall hinaus als Ganzes in Frage zu stellen, zeichnet sich bei den westlichen Vätern eine stärkere Anlehnung an juristische und soziale Denkweisen der römischen Adelsgesellschaft ab. Schon im Pauluskommentar des Ambrosiaster wird im Falle einer moralischen Inferiorität die Rechtmäßigkeit einer knechtischen Unterordnung ausgesprochen, was an einen Rückgriff auf die Lehre des Aristoteles vom φύσει δοῦλος denken läßt⁵³.

Ausführlich beschäftigt sich der Mailänder Bischof Ambrosius mit dem Thema Sklaverei. Bereits das stoisch gefärbte Menschenbild des von der Vernunft bestimmten, über die Triebe erhabenen Weisen, welches er den Christen vor Augen führt, läßt erkennen, daß er diesem allein die Befähigung zur Herrschaft zuerkennt, dem von Leidenschaften abhängigen, un-

beständigen *homo insipiens* hingegen will er keine Teilhabe daran gewähren⁵⁴. Damit sieht sich der ehemals hochrangige Beamte in der Lage, nicht nur das imperialistische Herrschaftsdenken Roms über fremde Völker zu rechtfertigen, sondern auch den Führungsanspruch der Herren über ihre Sklaven, welche einen Mangel an Weisheit und Vernunft bezeugen. Freilich muß er hierzu die biblischen Beispiele von Cham und Esau auf die naturrechtliche Ebene verschieben, aus der Sünde wird ihm der törichte Sinn, aus dem moralischen Vergehen ein intellektueller Defekt. Wenn auch in abgemilderter Form durch den christlichen Gedanken der Nächstenliebe, die in jedem Falle den Herrn zu gütiger Fürsorge verpflichtet, gelangt Ambrosius ebenfalls durch Aristoteles auf dem Wege über Philon und Basilius zu einer rückhaltlosen Anerkennung der Sklaverei⁵⁵. Wer ihr aber durch Zufall und Unrecht verfallen ist, dem rät er, nach stoisch-paulinischem Vorbild die Knechtschaft als Prüfstein zu Tugend und Gottvertrauen auf sich zu nehmen. Entsprechend jener doppelten Sicht stehen bei Ambrosius harte Urteile über Sklaven als undankbares, freches und betrügerisches Volk neben eindringlichen Mahnungen an die Herren zu menschlicher Behandlung, aber auch an die Sklaven, ihre Aufträge nicht als Befehle, sondern als Weisungen auszuführen⁵⁶. Mit der Verwandlung der knechtischen Abhängigkeit in ein von christlichem Geist geprägtes Arbeitsverhältnis, wie es auch unter Freien üblich ist, ist der Bischof wiederum der Pflicht enthoben, einer vollkommenen Freilassung das Wort zu reden. Darüber findet sich bei ihm auch deswegen kein einziger Satz, weil er es nach dem Vorbild von Cicero und Panaitios als ein Naturgesetz betrachtet, daß die Menschen in einem auf Arbeitsteilung beruhenden, gegenseitigen Dienst einander gehorchen. Damit hält er die Sklaverei nach dem Gesetz der Natur ebenso für abgesichert wie durch die von ihm entsprechend interpretierten Belege aus dem Alten und dem Neuen Testament⁵⁷. Die Mahnungen des Paulus an Herren und Sklaven zu gegenseitiger brüderlicher Gesinnung – ohne eine Veränderung des rechtlichen Status – bilden hierzu eine willkommene Bestätigung. Von Freilassungen oder gar von einer langsamen Rückbildung der Sklaverei kann bei Ambrosius nicht nur für die *servi insipientes* keine Rede sein. Eine Ausnahme bildet lediglich der Loskauf römischer Kriegsgefangener aus der Hand der Barbaren, da sich in diesem Fall das Verhältnis von vernunftbegabten Herrschern zu den ihren Trieben ergebenden Beherrschten geradezu ins Gegenteil verkehrt⁵⁸.

Am ausführlichsten hat sich der westliche Kirchenvater Augustinus mit den Sklaven befaßt, gewiß nicht zuletzt deswegen, weil er in seinem nordafrikanischen Bistum ständig mit dem Problem in irgendeiner Form befaßt war und um Auskünfte angegangen wurde. Aber auch bei ihm ist der Interpret auf ein mühseliges Suchen nach Einzeläußerungen angewiesen, die über das ganze Werk verstreut sind⁵⁹. Ein christliches Lehrgebäude über die Sklaverei findet sich bei ihm ebenso wenig wie bei den übrigen Kirchenvätern. Am ausführlichsten behandelt er im 19. Buch seines Gottesstaates im

Rahmen der dort entworfenen Friedensordnung verschiedene Entstehungstheorien der Sklaverei. Zunächst greift er wiederum die persönliche Verfehlung Chams gegen seinen Vater Noe auf, wodurch die Knechtschaft der gesamten Menschheit als heilsame Disziplinierung auferlegt sei. Durch die Verbindung dieses Einzelfalles mit dem paulinischen Satz von der Sklaverei der Sünde, der jeder verfallen ist, glaubt er, die Institution insgesamt rechtfertigen zu können. Es fällt auf, daß Augustinus sich an dieser Stelle mehrfach gegen eine andere Deutung wehrt, deren Verfechter mit einer Bestrafung der späteren Generationen aufgrund der einmaligen Sünde eines Menschen nicht einverstanden waren; denn er nennt das Los der Knechtschaft mit Recht dem Sünder auferlegt, wie man einsehen müsse, und bezeichnet Noes Verfluchung im Sohn als gerecht, ja er beruft sich sogar auf das Gericht Gottes, bei dem keine Ungerechtigkeit sei. Als zweite Ursache führt er das persönliche Unglück eines einzelnen oder ganzer Völker an, die nach dem Recht des Krieges in Gefangenschaft gerieten. Aber auch diese Erklärung fügt er in den theologischen Rahmen ein; denn er meint, daß man selbst im Falle eines gerechten Krieges auf der Gegenseite für die Sünde kämpfe. Damit glaubt er sich von der Vorhaltung befreit, das im Krieg ausgeübte Recht des Stärkeren über den Schwächeren unmittelbar aus der aristotelischen *φύσει δοῦλος* Lehre hergeleitet zu haben. Schließlich sollte man nicht übersehen, daß jene Zeilen noch eine weitere Erklärung über die Notwendigkeit der Sklaverei enthalten. Es ist die der sündigen Welt von Gott auferlegte Natur- und Friedensordnung, die auf der Eintracht und der Gerechtigkeit im Haus gegründet ist. Wie die Gattin ihrem Ehemann und die Kinder ihren Eltern, so schulden die Sklaven ihren Herren Zucht und Gehorsam, die Herren aber sollten den ihnen anvertrauten *servi* mit liebevoller Fürsorge begegnen. Weigert sich ein Sklave, sich in die Zucht des Hauses einzufügen, so ist er durch Worte, Schläge oder ein anderes Zuchtmittel, wie es das Herkommen gestattet, zu strafen, und zwar zum eigenen Nutzen, da nur so die Friedensordnung erhalten werden kann. Diese in Eintracht und Gehorsam bestehende Hausgemeinschaft, wie sie einst Aristoteles gezeichnet hat, bildet die Urzelle des Zusammenlebens im Ganzen des Staates. Noch einmal: Die Sklaverei ist durch die Sünde eines einzigen über die Menschheit gekommen, da vor Chams Verfluchung nirgendwo in der Schrift von Knechten zu lesen ist. Vernünftig und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Tiere herrschen. Nun aber ist die Sklaverei möglich geworden durch die aufgrund der ersten Sünde verderbte Natur des Menschen als Strafe für die Verfehlung und als Buße für die Gerechten⁶⁰.

Aus dieser Legitimierung heraus ergibt sich für Augustinus eine klare Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des Sklavenbesitzes, sie wird faßbar in einer überreichen Fülle von Beispielen, Vergleichen und Bildern, aber auch in eigenen Stellungnahmen über das Leben in großen Häusern. Der Besitz von Sklaven neben anderen materiellen Gütern erscheint als selbst-

verständlich. Über ihre verschiedenartige Verwendung, ihre schlechten Charaktereigenschaften und ihre Strafen wird immer wieder gesprochen.

Augustinus zeigt Verständnis für den Zorn eines Hausherrn über einen unzuverlässigen und säumigen Sklaven, da er weiß, welchen Verlust ein schlechter Sklave angesichts des hohen Kaufpreises für einen Herrn bedeutet⁶¹. Ähnlich urteilt der Bischof über die Befreiung der Sklaven. Solange die Folgen der Sünde auf dieser Erde vorhanden sind, müssen die durch den *ordo naturalis* festgelegten Abhängigkeitsformen bestehen bleiben. Mit aller Entschiedenheit wendet er sich deshalb gegen einen Umsturz der bestehenden Verhältnisse, der mit einer Aufhebung der Sklaverei gegeben wäre. Sein entschiedenes Auftreten gegen die Circumcellionen läßt dies am deutlichsten erkennen⁶². Er widersetzt sich aber auch dem Ansinnen der Sklaven, die mit Berufung auf das alttestamentliche Vorbild einer Freilassung nach sechs Jahren ihre Unabhängigkeit verlangten. Keiner solle glauben, so mahnt er, daß er nicht mehr dienen müsse, weil er Christ geworden sei; denn nicht dem weltlichen Herrn werde der Dienst geleistet, sondern Gott selbst sei es, der ihn befohlen habe. Christus habe nicht, so fährt er fort, aus Sklaven Freie gemacht, sondern aus schlechten Sklaven gute. Auch in den Fällen, wo ein ungerechter Herr über sie gebiete, sei es ihre Aufgabe, eine hochherzige christliche Gesinnung zu beweisen und die Schlechtigkeit der Welt im Hinblick auf die ewige Belohnung im Jenseits zu ertragen⁶³. Freilich widerspricht er nicht, wenn Sklaven aufgrund treuer Dienste die Freiheit erhalten. Bemerkenswert ist in jener eindrucksvollen Schilderung, die er über eine *manumissio in ecclesia* hinterlassen hat, daß er es als besonderes Verdienst des Herrn rühmt, wenn der Freigelassene weiterhin im Hause verbleiben und dort für seinen früheren *dominus* arbeiten kann⁶⁴. In einem Punkt gestattet er allerdings eine großzügigere Handhabung: Es war die Aufnahme von Sklaven in ein Kloster, wenn sie dort als Mönche in völliger Gleichheit mit allen anderen leben wollten. Er hielt es für ein großes Vergehen, wie er sagt, wenn sie nicht aufgenommen würden, freilich schränkt er sofort ein, daß die Flucht eines Sklaven in ein Kloster aus Angst vor einer Strafe ebensowenig geduldet werden könne wie die Aufnahme gegen den erklärten Willen seines Herrn⁶⁵.

Im übrigen versäumt der Bischof keine Gelegenheit, nicht nur die Sklaven zu treuem Dienst zu mahnen, sondern auch die Herren an die Pflichten gegen ihre Sklaven zu erinnern. Eindringlich redet er ihnen zu, sich um das Seelenheil ihrer Sklaven zu kümmern. Hierher gehört auch der Satz, daß man einen Sklaven nicht wie ein Kleid, ein Haus, ein Grundstück oder Geldbesitz veräußern könne, da er eine unsterbliche Seele habe, um die der Herr sich kümmern müsse⁶⁶. Daher erregt er sich, als er vernimmt, daß ein Pferd höher eingeschätzt werde als ein Sklave und eine Perle mehr gelte als eine Magd⁶⁷. Es widerspricht solchen Urteilen, die letztlich auf eine Einschränkung des Kauf- und Verkaufsrechtes von Sklaven hinauslaufen, wenn man meint, für Augustinus sei ein Sklave nicht mehr als ein materiel-

ler Wert, denn zahlreich sind die Belege dafür, daß er Sklaven zu den Gliedern der Familie zählt und nicht allein zum beweglichen oder unbeweglichen Besitz. In gemeinsamer Gottesverehrung so bemerkt er einmal, solle sich die gesamte Hausgemeinschaft mit dem *pater familias* versammeln, hierbei fehlen neben der Gattin und den Kindern auch die Sklaven nicht⁶⁸.

Die Haltung Augustins ließe sich nicht voll erfassen, wollte man sich allein auf die Aussagen allgemeiner Art beschränken. Eine volle Plastizität wird erst dann erreicht, wenn man den Blick auf jenes unmittelbare Eingreifen des Seelsorgers gegen Mißbräuche richtet, die er mit seinen unzulänglichen Mitteln, auch gegenüber Behörden, zu mildern versucht. So wendet er sich wiederholt gegen den Mißbrauch von Sklavinnen durch ihre Herren und er meint, es sei ebenso richtig, einen solchen *dominus* auf dem Forum an den Pranger zu stellen, wie dies bei einer Herrin zu geschehen pflege, wenn sie bei verbotenen Umgang mit ihren Sklaven angetroffen werde⁶⁹. In einer bekannten Predigt über einen Psalmenvers scheut er sich nicht, erschütternde, bis an die Grenze des Sadismus reichende Praktiken in der Behandlung von Sklaven anzuprangern, die er auf einer weitab von jedem Gericht liegenden Domäne eines Großgrundbesitzers entdecken konnte. Empört berichtet er von unbarmherzigen Schlägen, Fußfesseln und unwürdigen Gefängnissen für die Unfreien. Einer von ihnen, niedergeschlagen bei der Arbeit in der Mühle, schrie laut um Schonung und Erbarmen, die Hand des Herrn umklammernd. Es ist nicht bekannt, ob der Kirchenvater hier eine Milderung der Zustände erlangte, aber bereits die Tatsache, daß er eine solche Mißhandlung ans Licht brachte, gereicht ihm zur Ehre⁷⁰. Wenn er hier Auswüchse geißelt, so steht dem nicht entgegen, daß er den Tod oder die Flucht eines Sklaven als realen Verlust des Herrn anerkennt, ebenso wie er immer wieder das Recht zu Schlägen bei widersetzlichem Verhalten für erlaubt hält⁷¹. Weiterhin findet er es ebenso wie Ambrosius für unerträglich, daß freie Römer von einfallenden Barbarenstämmen geraubt werden und in unwürdige Knechtschaft geraten und er hält es für selbstverständlich, daß alle Mittel ergriffen werden, um die Unglücklichen zu befreien⁷².

Abschließend seien noch zwei Schreiben angeführt, die erst vor kurzem bekannt geworden sind, seit der Wiener Gelehrte J. Divjak jene neu entdeckten 28 Augustinusbriefe in einer eigenen Ausgabe vorgelegt hat⁷³. Im Brief 24 stellt der Bischof an einen *iuris consultus* Eustochius eine Reihe von detaillierten Fragen zum rechtlichen Status von Kindern: Was ist mit Nachkommen, die aus der Verbindung einer Freien mit einem Sklaven stammen? Sind sie Freie oder Sklaven? Hier lag ein Problem, das trotz eines Senatsbeschlusses in claudischer Zeit wegen ständiger Veränderungen des Gesetzes im Einzelfall nur noch ein erfahrener Jurist entscheiden konnte. Weiter möchte Augustinus Klarheit in zwei Fragen haben, welche die schlimme Sitte des Verkaufs von Kindern betreffen. Was ist mit solchen, deren Arbeitskraft in einer besonderen Notsituation von den Eltern für eine be-

stimmte Zeit verkauft wurde? Was soll geschehen, wenn deren Väter gestorben sind? Haben diese Kinder, die nach dem Wegfall der *patria potestas personae sui iuris* geworden sind, die vereinbarte Zeit weiterhin wie Sklaven zu dienen? Können so freie Väter ihre Kinder in eine immerwährende Knechtschaft verkaufen oder sind auch Mütter berechtigt, die Arbeit ihrer Söhne zu verdingen? Auch die spätantike Bodenbindung der Pachtbauern, der *coloni*, kommt zur Sprache. Hat beim Verkauf eines Kolonenkindes der Käufer mehr Recht als der Besitzer des Bodens, an den der Pächter zeitlebens gebunden ist? Kann ein *possessor* auf diese Weise seine Kolonen und deren Söhne gänzlich zu Sklaven machen? Was ist schließlich, so die letzte Frage, mit Kindern, deren Väter *actores* waren, d. h. Vermögensverwalter, die gewöhnlich aus dem Stand der Sklaven genommen wurden? Augustinus benötigt diese Auskünfte, da die Fälle vor seinen bischöflichen Richterstuhl getragen wurden und für ihn unklar sind. Auch wenn das Schreiben einen amtlichen Charakter trägt, so läßt sich die Einstellung des Verfassers aus einzelnen Formulierungen abgewinnen, wenn er z. B. von der Aufbüdung eines unwürdigen *ingum servitutis* oder von einer *perpetua servitus* für diese Kinder spricht. Obgleich die Antwort nicht bekannt ist, so steht außer Zweifel, daß Augustinus bestrebt war, eine menschliche Lösung zu erreichen⁷⁴.

Ein noch weiterreichendes Eingreifen wird im Brief 10 sichtbar. Hier bittet der Bischof seinen Amtskollegen Alypius von Thagaste, der zur Zeit in Italien am Kaiserhof weilt, um eine gesetzliche Bestimmung gegen Sklavenhändler, welche mit Hilfe von Sklavenjägertrupps freie Landbewohner Afrikas zusammentreiben und mit Schiffen abtransportieren ließen, um sie in Kleinasien als Sklaven zu verkaufen. Da er weiß, daß ein bereits vorhandenes Gesetz gegen solche Methoden wegen seiner großen Strenge – Auspeitschung der *mangones* mit Bleiruten und immerwährende Verbannung – nicht angewandt wird, möchte er ein neues, das die Versklavung freier Bauern und Kolonen wirksam unterbindet. Aber er hat ein noch drängenderes Anliegen. Obwohl dieses Treiben durch mächtige *patroni* gedeckt wurde, hatten Christen aus Hippo zur Selbsthilfe gegriffen und in einer eigenmächtigen Aktion 120 dieser Unglücklichen befreit. Da jedoch die Sklavenhändler, unterstützt von den örtlichen Behörden, sich ihren Raub nicht nehmen lassen wollten, greift Augustinus auch diesen Fall auf und verwendet sich zugunsten der Menschen und ihrer christlichen Befreier⁷⁵. Wesentlich ist der seelsorgerische Charakter des Schreibens. Als Bischof setzt sich Augustinus dafür ein, daß die Bewohner der Provinz Afrika nicht ein Schicksal erlitten, das gegen alle moralischen Grundsätze verstieß. Wenn man freie römische Bürger aus der Gefangenschaft zurückkaufte, um wieviel mehr mußte man jenen *negotiatores*, welche die Menschen scharenweise wie Tiere zusammentreiben ließen, energischen Widerstand entgegensetzen. Augustinus protestierte, weil eine derart unmenschliche Versklavung gegen die von ihm vertretene Konzeption des *ordo naturalis* verstieß, dessen

Kernpunkt die auf *iustitia* und *concordia* beruhende Friedensordnung war. Er konnte um so mehr auf Glaubwürdigkeit und Anerkennung rechnen, weil er in allen anderen Fällen am Eigentumsrecht der Herren nicht rüttelte.

Wollte man am Ende versuchen, ein Resümee zu formulieren, so ließe sich mit allem Vorbedacht ein Doppeltes sagen. Seit der Zeit Constantins konnte sich die neue Religion einer intensiveren Beschäftigung mit der Sklavenproblematik nicht entziehen. Aufgrund besorgniserregender Erscheinungen innerhalb der Kirche in Ost und West, die auf eine Infragestellung der Sklaverei insgesamt hinausliefen, aber auch aufgefordert durch intensives Fragen heidnischer wie christlicher Kreise, fühlten sich die führenden Bischöfe verpflichtet, weiterreichende Antworten zu geben. Ihre Auskünfte fielen je nach Herkunft, Bildungsgang und sozialem Einblick so verschieden aus, daß sich kein gemeinsamer Lösungsvorschlag finden läßt. Die Skala der Urteile reicht von absoluter Ablehnung aufgrund des christlichen Gleichheitsdenkens bis zur naturrechtlichen Begründung auf der Basis der aristotelischen φύσει δοῦλος Lehre. Aber trotz allem lassen sich auch verbindende Elemente nicht verkennen. Ausgehend von christlicher Nächstenliebe und Brüderlichkeit zeigt sich allenthalben ein redliches Bemühen, der gequälten Kreatur mit Mahnungen und Vorschlägen zu helfen sowie Auswüchse durch praktische Hilfe zu beheben, ohne die Gemeinden der Christen in unmittelbarem Gegensatz zur staatlichen Macht zu bringen, auf deren Ordnungsfunktion sie angewiesen waren. Aber auch das, was unter Rückgriff auf philosophische Lehren der heidnischen Antike an theologischen Aussagen gewagt wurde, war geprägt von ehrlichem Ringen um Glaubwürdigkeit. So war es eben doch geeignet, in späteren Jahrhunderten Hilfen zu geben zu einer Lösung des Problems.

Nachbemerkung: Dieser Beitrag ist die etwas erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 24. November 1984 auf Einladung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft gehalten wurde.

¹ Bibliographie zur antiken Sklaverei. Im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), hrsg. von J. Vogt und H. Bellen, neu bearbeitet von E. Herrmann, in Verbindung mit N. Brockmeyer, zwei Teile (Bochum 1983) (Christentum unter V C 3, 177–183).

² H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité I–III (Paris 1847) (2. Auflage 1879, Nachdruck Aalen 1974); P. Allard, Les esclaves chrétiens, depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident (Paris 1876) (5. Auflage 1914, Nachdruck, Hildesheim–New York 1974). Über beide Werke im Rahmen der Sklavendiskussion des 19. Jahrhunderts vgl. J. Vogt, Sklaverei und Humanität, Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, Historia Einzelschrift H. 8 (Wiesbaden 1972) 99–101.

³ F. Overbeck, Studien zur Geschichte der Alten Kirche (Schloß Chemnitz 1875). E. Cicotti, Il tramonto della schiavitù nel mondo antico (Turin 1899), deutsch: Der Untergang der Sklaverei im Altertum (Berlin 1910). Wichtig noch G. Salvioli, Le dottrine dei Padri della Chiesa intorno alla schiavitù, in: Rivista Italiana per le Scienze giuridiche 29 (1900) I/II 214–233. Von einer zu engen Perspektive – der sozialen Struktur des Oikos – geht aus F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (Stuttgart 1982). Demgemäß findet er keinen Zugang zu den Bemühungen der Kirchenväter des 4. und 5. Jh. um theologisch-philosophisch fundierte und gesellschaftlich praktikable Antworten.

⁴ *M. L. Westermann*, The Slave System of Greek and Roman Antiquity (Philadelphia 1955) 165–180; deutsch *ders.*, s. v. Sklaverei, in: RE Suppl. VI (1935) 1046–1068; *P. A. Milani*, La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al Basso Medio Evo (Mailand 1972) 237–339.

⁵ *M. I. Finley*, Die Sklaverei in der Antike (München 1981) 146.

⁶ Einen Überblick geben (außer den bereits genannten Werken) auch *S. Lauffer*, Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt, in: *Gymn.* 68 (1961) 370–395 und *N. Brockmeyer*, Antike Sklaverei (= Erträge der Forschung 116) (Darmstadt 1979), neuerdings *T. Wiedemann*: Greek and Roman Slavery (London 1981). Vgl. dazu *Herrmann-Brockmeyer* (Anm. 1) 72–79.

⁷ Dies geschah durch 2 Gesetze, die *lex Fufia Caninia* (2 v. Chr.), wodurch die Zahl der Sklaven vermindert wurde, die beim Tode ihres Herrn auf einmal die Freiheit erlangen sollten, sowie durch die *lex Aelia Sentia* (4 n. Chr.), welche für den Manumissor ein Mindestalter von 20 Jahren vorschrieb und den jungen Sklaven (unter 30 Jahren) den Erwerb des Bürgerrechts erschwerte. Vgl. dazu *G. Alföldy*, Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit, in: *RSA* 2 (1972) 97–128, jetzt in: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Römischen Kaiserzeit (= Wege der Forschung 552), hrsg. von *H. Schneider* (Darmstadt 1981) 336–371.

⁸ Dazu wichtig der Überblick bei *W. Richter*, Seneca und die Sklaven, in: *Gymn.* 65 (1958) 196–218, sowie *A. Baruzzi*, Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles, in: *PhJ* 77 (1970) 15–28.

⁹ Der Satz des Alkidamas: Ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν überliefert bei Aristot. *Rhet. Schol.* 13, 1373 b 18. Euripides-Belege *Hel.* 728–733, fr. 520, 526, 810 N² und Alexandros (vgl. *B. Snell*, *Hermes Einzelschriften* 5 (1937) 14, hier fr. 40).

¹⁰ Darüber immer noch grundlegend *M. Pohlenz*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I (Göttingen 1964) 136, 316, 337 und *ders.*, *Stoiker und Stoa* (Zürich 1950) 140–142.

¹¹ Darüber schon *W. W. Buckland*, The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian (Cambridge 1908) 449–450 und *G. Alföldy*, Römische Sozialgeschichte (Wiesbaden 1984) 118–120.

¹² Aus der überreichen Literatur sei verwiesen auf *J. Lappas*, Paulus und die Sklavenfrage, Diss. (Wien 1954) 129–141; *R. Gayer*, Die Stellung der Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus (Bern–Frankfurt 1976) und *E. Herrmann*, Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz (Frankfurt 1980) 116–124; neuerdings auch *Laub* (Anm. 3) 67–82. Zur Freilassung jüdischer Sklaven nach sechs Jahren treuer Dienste *AT Deut.* XV 12–15, 16; *Lev.* XXV 10,40–41 und *J. P. M. van der Ploeg*, Slavery in the Old Testament (= Supplements to Vetus Testamentum 22) (Leiden 1977) 72–87.

¹³ Vgl. neuerdings *P. Stuhlman*, Der Brief an Philemon (Zürich 1975) passim. Über die Folgezeit bis Constantin bes. *H. Gülzow*, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (Bonn 1969) 101–127.

¹⁴ Die Haustafeln *Col.* 3, 18–4,1; *Eph.* 5, 22–6,9; *1. Petr.* 2, 18–3,7. Zur genannten Interpretation bes. *J. E. Crouch*, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (Göttingen 1972) 98–110 und *K. Thraede*, Zum historischen Hintergrund der Haustafeln des NT, in: *Pietas*, Festschrift für B. Kötting, in: *JbAC Ergänzungsband* 8 (1980) 359–368.

¹⁵ Dies wird deutlich herausgearbeitet und mit Inschriften belegt von *F. Bömer*, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom (Wiesbaden 1981) 172–179.

¹⁶ *Clem. Al. Paed.* III 34,2; 58,3 (GCS 12,256; 269), *Protr.* 10, 107,1.2.3. (GCS 12,76.77), *Paed.* III 38,23; 49,2.3; 51,1 (GCS 12,259; 264.265). Darüber z. B. *Ch. Verlinden*, L'esclavage dans l'Europe médiéval I (Brügge 1955) 300–302.

¹⁷ Darüber *E. Polay*, Die Sklavenehe im antiken Rom, in: *Altertum* 15 (1969) 85.

¹⁸ Beispiele gesammelt bei *J. Scheele*, Die Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen, Diss. (Tübingen 1970).

¹⁹ Der Bericht bei Hippolyt Ref. IX 12,24 (GCS 26,250). Wichtig die Spezialuntersuchung von *H. Gültzow*, Kallist von Rom, in: ZNW 58 (1967) 102–121.

²⁰ Zusammenfassend *H. G. Thümmel*, Soziologische Aspekte des frühchristlichen Inschriftenformulars, in: Die Rolle der Plebs im spätrömischen Reich 2 (Berlin 1969) 71–75.

²¹ Ign. ad Polyc. 4,3 (Fischer 218).

²² Tert. apol. 39,6 (CChr. 1,151). Allgemein dazu *B. Biondi*, Il diritto romano cristiano II (Mailand 1952) 304, 397–400.

²³ Cypr. ep. 62 (CSEL 3,2; 698–700). Zum Freikauf durch Gläubige bes. *Gültzow* (Anm. 13) 91–92.

²⁴ Beispiele z. B. Act. Alexandri (ASS Mai I 375), Act. SS. Pudentiae et Praxedis (ASS Mai IV 299), Act. S. Chromatii (ASS Aug. II 622) u. a. Dazu *F. Fabbrini*, La manumissio in ecclesia (Mailand 1965) 93–102.

²⁵ Wichtig hier bes. die Inschrift in der Priscillakatakomba, abgedr. bei Diehl, Inscr. Lat. Christ. Vet. n. 3824. Weitere Angaben bei *R. Danieli*, Sull' origine della manumissio in ecclesia (= Studi economici-giuridici 31) (Roma 1948) 263–269.

²⁶ Can. LXXX (Hefele I 191); apost. const. VIII 47,82 (Furk 589–591) und *J. Jonkers*, Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales, in: Mnemosyne 10 (1941/42) 295–302.

²⁷ Can. XV und XVI (Hefele I 162). Der Satz über die Kapitulation der Kirche bei *Herrmann* (Anm. 12) 114.

²⁸ Cypr. ad Dem. 8 (CSEL 3,1; 356). Die Bestimmung des Konzils von Elvira can. V (Hefele 157) und Biondi (Anm. 22) § 313 423–432. Vgl. *W. Waldstein*, in: RAC 9 (1976) 478–481 (s. v. Geißelung) und *A. Stuiber*, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung, in: JbAC 21 (1978) 68–70.

²⁹ Lact. div. inst. V 10,10 (CSEL 19, 431); vgl. auch V 14,16 (ibid. 446) und *H. Bellen*, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (Wiesbaden 1971) 17.

³⁰ Cod. Iust. I 13,1 (vom Jahre 316), Cod. Theod. IV 7,1 (vom Jahre 321): *Qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas Romana sollemnitatibus decursis dari consuevit; sed hoc dumtaxat his, qui sub aspectu antistitum dederint, placuit relaxari*. Wichtig auch Soz. hist. eccl. I 9,6 (GCS 50,21). Eingehend darüber *H. Langenfeld*, Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II. (Bonn 1977) 24–31 und wiederum *Herrmann* (Anm. 12) 232–239.

³¹ Cod. Theod. XVI 9,1 und 2. Diese Gesetze eingeordnet in die römische und christliche Tradition sowie in die Judenpolitik der Kirche und des Staates wiederum von *Langenfeld* (Anm. 30) 41–65; sie werden weiterhin behandelt von *K. L. Noethlichs*, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jhs. gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. (Köln 1971) 32–40.

³² Cod. Theod. IX 12,1 und 2; II 25,1; Cod. Iust. VI 1,4. Dazu *J. Vogt*, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Constantins d. Gr., Festschrift f. L. Wenger II (München 1944/45) 131–132 und *H. Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 189–203. Einschränkend *A. Stuiber*, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung (Anm. 28) 67–73.

³³ Cod. Theod. IX 9,1 und allgemein *E. Polay* (Anm. 17) 88–89.

³⁴ Die Forderungen der Mönche sind vor allem durch die Canones des Konzils von Gangra bekannt, das um 340 anzusetzen ist (conc. Gangr. libellus synodicus, I 106 Bruns), vgl. auch Socr. hist. eccl. 2,43 (PG 67, 353) und *M. Spanneut*, Eustathe de Sebaste, in: DHGE 16 (1967) 26–33.

³⁵ Am bekanntesten Conc. Chalc. can. 4 (ACO II 1,2 159). Damit verbunden ist das Verbot, welches auf Befehl des Kaisers Marcian ausgesprochen wurde, einen Sklaven gegen den Willen des Herrn in ein Kloster aufzunehmen. Die Erlasse zusammengestellt bei *Bellen* (Anm. 29) 86–92.

³⁶ Über die Beteiligung der Sklaven bei den Unruhen der Circumcellionen bes. Augustin ep. 108,18 (CSEL 34, 632) und ep. 185,15 (a. a. O. 57,13). Über Charakter und Bedeutung der

Circumcellionenbewegung orientieren allgemein *E. Tengström*, Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung (Göteborg 1964) 24–78 und *W. H. C. Frend*, *The Donatist Church* (Oxford 1971²) bes. 172–178. Über die Sklaven speziell *H. J. Diesner*, Konservative Kolonen, Sklaven und Landarbeiter im Donatistenstreit, in: *FuF* 36 (1962) 214–219.

³⁷ Reg. fus. tract. 11 (PG 31, 948). Über die Entstehung der Sklaverei spir. sanct. 51 (PG 32, 160–161) und *S. Giet*, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile* (Paris 1941) 84–96.

³⁸ Paup. am. 26 (PG 35, 892) und poem. theol. 2,26 (PG 37, 853). Dazu *O. Schilling*, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (Paderborn 1914) 88–91 und *F. Schaub*, *Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter*, Diss. (Berlin–Leipzig 1913) 36–37.

³⁹ In eccl. hom. IV (Greg. Nyss. opera, vol. 5, 337 13–15, ed. *P. Alexander*, Leiden 1962). Hierzu *J. Gaihb*, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris 1953) 127–130 und *T. J. Dennis*, *The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De hominis opificio* (= *Studia Patristica*, vol. XVII 3) (Oxford 1982) 1065–1072.

⁴⁰ Or. 3 resur. Christ. (PG 46,657). Kurz dazu auch *Bellen* (Anm. 29) 150.

⁴¹ Gen. hom. 29,6 (PG 53, 269–270). Über die drei Knechtschaften serm. Gen. 4 (PG 594–600). Weiterhin über das Aufkommen der Sklaverei serm. de Lazaro 6 (PG 48, 1037–1038). Ausführlich darüber jetzt *W. Jaeger*, *Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus* (Diss. Kiel 1974) 157–201.

⁴² Tröstende Worte über das Los der Knechte z. B. 1. Tim. hom. 16,2 (PG 62, 588–589), Mahnungen an die Sklaven z. B. Tit. hom. 4,4 (PG 62, 686) und an die Herren z. B. Matth. hom. 16,7 (PG 57, 248). Über den Gedanken einer langsamen Aufhebung der Sklaverei u. a. *C. Schneider*, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (München 1957) 741 und *Bellen* (Anm. 29) 150.

⁴³ 1. Cor. hom. 19,4 (PG 61, 156). Zur Deutung der Stelle 1. Cor. 7,21: δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι bes. *H. Bellen*, *Μᾶλλον χρῆσαι* (1. Cor. 7,21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung, in: *JbAC* 6 (1963) 177–180 und dagegen *P. Trummer*, *Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des μᾶλλον χρῆσαι* in 1. Cor. 7,21, in: *Biblica* 56 (1975) 344–368.

⁴⁴ 1. Cor. hom. 40,5 (PG 61,354).

⁴⁵ Zahlreiche Belege bei *Jaeger* (Anm. 41) 125–132 und allgemein dazu *S. Verosta*, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe* (Graz 1960) 268–290.

⁴⁶ 1. Cor. 40,5 (PG 61, 354). Zur Bevölkerungsstruktur in Antiochia in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vgl. *W. Liebeschuetz*, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire* (Oxford 1972) passim. und *F. Tinnefeld*, *Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur – Gegensätze – Spannungen* (München 1977) 101–146.

⁴⁷ ep. ad Philem. arg. (PG 62, 704): Das Christentum hat keinerlei Interesse an einer Umwälzung der bestehenden Verhältnisse (ἀνατροπή τῶν πάντων). Hinter diesen Vorschlägen verbirgt sich freilich auch das Wissen um den hohen Preis für einen Sklaven, seine Unzuverlässigkeit, Unzufriedenheit und die stete Fluchtgefahr.

⁴⁸ PG 83, 665–685; franz. Übersetzung von *Y. Azema*, *Théodoret de Cyr. Discours sur la Providence* (Paris 1954) 225–264.

⁴⁹ Matth. hom. 63,4 (PG 58, 608) und ibid. 66 (ibid. 630). *P. Petit* denkt an eine Gesamtzahl von ca. 500 000 bis 800 000 Bewohner, davon etwa 100 000 Sklaven in der Zeit des Bischofs (Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C. (Paris 1953) 310–312), andere Schätzungen liegen erheblich darunter.

⁵⁰ Lib. or. II 33; XLVIII 3–4. In Kyrrhos, der kleinen Bischofsstadt Theodoret's, waren die meisten Kurienangehörigen wegen der drückenden Lasten bereits geflohen (ep. 43; PG 83,1321).

⁵¹ Zahlreiche Belege hierfür bei *I. Habm*, *Sklaven und Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike*, in: *Klio* 58 (1976) 459–470 und *ders.*, *Freie Arbeit und Sklavenarbeit in der spätantiken Stadt*, in: *AAntHung* III (1961) 23–39 (jetzt in: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Römischen Kaiserzeit* [Anm. 7] 128–154).

⁵² Sklaven waren für verschiedene Dienste innerhalb und außerhalb eines großen Hauses zuständig, sie arbeiteten aber auch in handwerklichen Betrieben sowie in städtischen und staatlichen Manufakturen (vgl. dazu *Tinnefeld* [Anm. 46 142–146]. Sie waren durchaus nicht nur in einer „unproduktiven, dienstleistenden Sphäre“ tätig, wie Hahn will (Sklaven und Sklavenvrage im politischen Denken der Spätantike 460).

⁵³ Comm. Col. 4,1 (CSEL 81,202).

⁵⁴ Ausgeführt vor allem ep. 37 (VII Fallor; CSEL 82, 43–66) mit der stoischen These: *Omnis sapiens liber est, omnis insipiens servit*. Ausführlich dazu K. P. Schneider, Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnung, Historische Untersuchungen zu Ambrosius von Mailand, Diss. (Köln 1973) 91–103.

⁵⁵ Vgl. etwa E. Lucchesi, L'usage de Philon dans l'œuvre de Saint Ambroise (Leiden 1977) passim und G. Madec, Saint Ambroise et la philosophie (Paris 1974) 184–185.

⁵⁶ Harte Urteile z. B. im Prozeß gegen die christliche Jungfrau Indicia, wo er zwei Zeuginnen *detestabilior nequitia* vorhält, weil sie Sklavinnen waren (ep. 5,20; PL 16,936). Ratschläge an die Herren z. B. exp. ps. CXVIII 20,17 (CSEL 62,453), Ermahnungen an die Sklaven, ihre Arbeiten nicht als *imperia*, sondern als *mandata* aufzufassen, Noe 47 (CSEL 32,1; 444).

⁵⁷ Off. III 19 (PL 16,159): *Sic enim nascimur, ut consentiant membra membris et alterum alteri adhaereat et obsequantur sibi mutuo ministerio*.

⁵⁸ Off. II 70 und 136 (PG 16,129 u. 148). Dazu A. H. M. Jones, The Later Roman Empire (Oxford 1973) 854–855 mit A 73.

⁵⁹ Demgemäß spärlich sind die Untersuchungen über dieses Thema, worauf zu Recht hingewiesen wird, z. B. von W. A. Mary, Slavery in the Writings of St. Augustin, in: *ClJ* 49 (1953/54) 363–368 und C. P. Mayer, Augustinus über die Sklaverei, in: *Augustinianum* 17 (1977) 237–247.

⁶⁰ Civ. dei 19,15 (Dombart-Kalb 382): *Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur*. Über das Nebeneinander von aristotelischem und stoischem Gedankengut in diesem Abschnitt vgl. I. Mundle, Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum, in: *JbAC* 22 (1979) 61–69.

⁶¹ Ench. de fide 19,72 (CChr. 46,88), en. in ps. 73,16 (CChr. 39, 1015); en. in ps. 122,6 (CC 40,1819). Als Grund erscheint stets die Erhaltung von Eintracht und Frieden im Haus.

⁶² Ep. 108,18 (CSEL 34,632) und ep. 185,15 (*ibid.* 57,13) spricht Augustinus von gottlosen, verworfenen und ungerechten Sklaven, die auf Betreiben der Donatisten ihre Herren verlassen hätten. Vgl. M. Overbeck, Augustin und die Circumcellionen seiner Zeit, in: *Chiron* 3 (1973) 457–463.

⁶³ Quaest. in hept. 2,77 (CChr. 33, 107) unter Berufung auf die apostolica auctoritas und en. in ps. 124,7 (CChr. 40,1841): *Non ideo christianus effectus es, ut dedigneris servire . . . Ecce (sc. Christus) non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos*.

⁶⁴ Serm. 21,6 (PL 38, 146): *Vis eum de domo mea liberum revocare in domum tuam*. Die sichtbare Form der *manumissio* ist das Zerbrechen der *tabulae emptionis*. Vgl. H. Bellen, *Ut manumittas, servum tuum, frangis tabulas eius*, in: *ZRG* 82 (1965) 320–323.

⁶⁵ Op. mon. 22 (CSEL 41,571): *Qui si non admittantur, grave delictum est . . .* und tract. in ev. Joh. 41,4 (CChr. 36,359): *Non quaerentes dominum non habere, sed saltem mutare*. Vgl. auch A. Zumkeller, Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Würzburg 1950) 63–64; 139; 254.

⁶⁶ Serm. Dom. in mont. 1,59 (CChr. 35,70): *Non enim christianum oportet sic possidere servum quomodo equum aut argentum, quamquam fieri possit ut maiore pretio valeat equus quam servus et multo magis aliquid aureum vel argentum*. Vgl. P. A. Gyürki Kis, Gedanken des heiligen Augustinus über die Sklaverei mit Rückblick auf den antiken Zeitgeist, Diss. (Wien 1941) 87–88; zu einseitig J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins (Halle 1954) 41–50.

⁶⁷ *Ibid.* Weitere Stellen etwa ep. 130,12 (CSEL 44,53); serm. Dom. in mont. 2,16 (CChr. 35, 107); mor. eccl. 30,63 (PL 32, 1326); serm. 94 (PL 38,850–851) usw. Die Stelle aus dem

Kommentar zur Bergpredigt (1,59) steht durchaus nicht im Gegensatz zu anderen Stellen, wie *Westermann* meint (Anm. 4) 158.

⁶⁸ Civ. dei 19,16 (Dombart-Kalb 383); vgl. auch serm. 94 (PL 38, 850–851); epp. 58,1; 89,2; 100,1,2; 130,12 (CSEL 34 II, 217; *ibid.* 419–420; *ibid.* 535–538; CSEL 44,53). Dazu auch *J. Kodrebski*, Der heilige Augustin über die Sklaverei (poln. mit franz. Resümee), *Nauki humanistyczne społeczne*, in: *Prawo* 26 (81–94).

⁶⁹ Serm. 224,3 (PL 38,1095): *In gebennam vadunt, qui hoc faciunt, in sempiterno igne ardeunt*; vgl. auch serm. 9,4 und 11 (PL 38, 78 und 83).

⁷⁰ En. in ps. 122,6 (CChr. 40,1819); vgl. *A. G. Hamman*, La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin (Paris 1979) 133.

⁷¹ Verurteilung der Flucht z. B. ep. 108,18 (CSEL 34,632); exp. ad Gal. 28,3 (CSEL 84, 93); serm. 94 (PL 38,581): *servus quia tanti est emptus*. Das Recht zu Schlägen z. B. ep. 185,21 (CSEL 57,19); in Joh. ev. 51,13 (CChr. 36,445); ench. de fide 19,72 (CChr. 46,88); serm. 302,19 (PL 38,1392); vgl. *Mary* (Anm. 59) 365.

⁷² Z. B. serm. 134,3 und 344,4 (PL 38,744 und 39,1515).

⁷³ Sancti Aurelii Augustini opera: Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, rec. *J. Divjak* (= CSEL 88) (Wien 1981) und einführend *ders.*, „Die neuen Briefe des heiligen Augustinus“, in: *Wiener humanistische Blätter* 1977. Einen guten Einblick in die Thematik der Briefe vermittelt eine Reihe wichtiger Aufsätze, in: *Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, Communications présentées au Colloque du 20 et 21 Septembre 1982 (Paris 1983).

⁷⁴ Ed. Divjak p. 126,2 bis 5. Darüber eingehend *M. Humbert*, Enfants à louer ou à vendre. Augustin et l'autorité parentale (ep. 10 und 24), *Communications* . . . 191–203 und *C. Le-pelley*: Liberté et esclavage d'après la lettre 24. La juridiction épiscopale „de liberali causa“, *ibid.* 330–342.

⁷⁵ Darüber wiederum *Humbert* (Anm. 74) 189–191 und *J. Rougé*: Esroquerie et brigandage en Afrique romaine au temps de Saint Augustin (ep. 8 et 10) *ibid.* 177–207 und jetzt *J. Szidat*: Zum Sklavenhandel in der Spätantike, in: *Historia* 34 (1985) 360 ff.