

Markus Lang (Hg.)

# Ein neues Geschlecht?

Entwicklung des frühchristlichen  
Selbstbewusstseins

Vandenhoeck & Ruprecht

Markus Lang, Ein neues Geschlecht?

V&R

Markus Lang, Ein neues Geschlecht?

# Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In Verbindung mit der Stiftung „Bibel und Orient“  
der Universität Fribourg/Schweiz  
herausgegeben von Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe,  
Gerd Theißen (Heidelberg) und Jürgen Zangenberg (Leiden)

Volume 105

Vandenhoeck & Ruprecht

Markus Lang, Ein neues Geschlecht?

Markus Lang (Hg.)

# Ein neues Geschlecht?

Entwicklung des frühchristlichen  
Selbstbewusstseins

Vandenhoeck & Ruprecht

## Wilhelm Pratscher zum 65. Geburtstag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-59364-6  
ISBN 978-3-647-59364-7 (e-book)

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.  
Printed in Germany.

Satz: Konrad Tritsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

# Inhalt

Vorwort . . . . . 7

## **I. Zur frühchristlichen Gemeinschaft im ersten und zweiten Jahrhundert**

*Hermut Löhr*

Einige Beobachtungen zur Rolle von Sklaven in christlichen  
Gemeinden in der zweiten Hälfte des ersten und in der ersten Hälfte  
des zweiten Jahrhunderts n. Chr. . . . . 11

*Markus Öhler*

Silvanus und Christus. Sozialgeschichtliche Erwägungen zum  
Silvanuskult und zum 1. Petrusbrief . . . . . 30

## **II. Zum frühchristlichen Schriftverständnis im ersten und zweiten Jahrhundert**

*Jonathan A. Draper*

The metaphor of the vine in John 15 and the early Christian tradition  
Reflections on postcolonial critiques . . . . . 53

*Judith Lieu*

Heresy and Scripture . . . . . 81

*Paul-Gerhard Klumbies*

Marcion als Paulus- und Lukasinterpret . . . . . 101

*Angela Standhartinger*

Ptolemaeus und Justin zur Autorität der Schrift . . . . . 122

### III. Zu frühchristlichen Traditionen im zweiten Jahrhundert

*James D. G. Dunn*

2 Clement and the Jesus Tradition . . . . . 153

*Wolfgang Wischmeyer*

Die Briefe des Ignatios von Antiochia und die zweite Sophistik . . . . . 170

*Ferdinand R. Prostmeier*

Die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochia ‚An Autolykos‘ . . 179

*Michael Lattke*

Die Wahrheit der Christen in der Apologie des Aristides. Vorstudie zu einem Kommentar . . . . . 215

*Markus Lang*

Der Apostel und die „Obrigkeit“. Interaktion als Spiegel des frühchristlichen Selbstverständnisses in den älteren Apostelakten . . . 236

### IV. Zur frühchristlichen Identität im ersten und zweiten Jahrhundert

*Ulrich H.J. Körtner*

Der alte und der neue Mensch. Systematisch-theologische Erwägungen zur christlichen Anthropologie im Anschluß an den Epheserbrief . . . 263

*Michael Wolter*

„Ein neues ‚Geschlecht‘“? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität . . . . . 282

### Appendices

Verzeichnis der Autoren . . . . . 301

Autorenregister . . . . . 303

Quellenregister . . . . . 310

## Vorwort

Die hier vorgelegten Studien zur Entwicklung und Ausprägung des frühchristlichen Selbstverständnisses und Selbstbewusstseins im ersten und zweiten Jahrhundert sind ein Dank und Gruß an Wilhelm Pratscher zu seinem 65. Geburtstag.

Die Thematik dieses Bandes steht in enger Beziehung zum bisherigen wie auch zukünftigen Lebenswerk des Jubilars. Wenn sich neutestamentliche Exegeten in die Grauzone zwischen ihrer eigenen Disziplin und der der Kirchengeschichte, die das zweite Jahrhundert darstellt, wagen, werden oft Stimmen laut, dass das eigentliche Kerngeschäft doch die Literatur der Anfänge, namentlich die „älteren“ Schriften des Neuen Testaments, seien. Doch geschieht dies oft aufgrund einer Unterschätzung der Bedeutung des zweiten Jahrhunderts für die Entwicklung dessen, was sich später einmal die „christliche“ Kirche nennt, wie der Jubilar nicht festzuhalten müde wird. Verschiedenste wichtige Theologumena und richtungsweisende Entscheidungen entwickelten sich gerade in diesem Zeitraum. Dies zeigt sich auch in Wilhelm Pratschers vergangenen wie auch zukünftigen Forschungsschwerpunkten.

Bereits mit seiner Habilitation *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (1987) wendete sich sein Blick über die Grenzen des Neuen Testaments hinaus. Die langjährige Mitarbeit im SNTS-Seminar zum zweiten Jahrhundert und die Mitherausgeberschaft des *Kommentars zu den Apostolischen Vätern*, im Rahmen dessen er den *Zweiten Clemensbrief* (2007) kommentierte, zeugen ebenso wie viele kleinere Studien von seinem großen Interesse am Christentum im zweiten Jahrhundert, das auch stark zur Profilierung des Instituts für Neutestamentliche Wissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität Wien beitrug. Und auch in Zukunft dürfen wir von Wilhelm Pratscher relevante Forschungsbeiträge (nicht nur) in diesem Bereich erwarten, wie beispielsweise die Kommentierung des *Kerygma Petri*, dessen Formulierung eines *τρίτον γένος* Pate für den Titel dieses Bandes stand, und des *Quadratus* im Rahmen des *Kommentars zu den frühchristlichen Apologeten*.

Der auf das zweite Jahrhundert konzentrierte Forschungsschwerpunkt des Jubilars ist auch für die Entstehung dieser bescheidenen Festgabe leitend gewesen. Schüler und langjährige KollegInnen aus verschiedenen Herkunftsländern haben hierzu beigetragen. Nun versteht es sich von selbst, dass



die Beiträge sich nicht ausschließlich mit dem zweiten Jahrhundert beschäftigen können. Denn manche Probleme und Fragestellungen, denen sich das junge Christentum stellen musste, nahmen ihren Anfang bereits im vorhergehenden Jahrhundert. Insbesondere die immer stärkere Begegnung und Auseinandersetzung mit der pluralistischen Gesellschaft der Antike verlangte den frühen Christen Neansätze, unterschiedliche Akzente etc. ab. Dieser „Bewältigung“ der Pluralität widmen sich die beiden ersten Abschnitte dieses Sammelbandes: zum einen in der Frage nach der sozialen Pluralität, zum anderen im Ringen mit der fortschreitenden Pluralisierung des frühen Christentums selbst, die sich insbesondere in den Diskussionen um das Schriftverständnis der frühchristlichen Schriften zeigt. In einem dritten Abschnitt kommen einzelne Stimmen zum Selbstverständnis und -bewusstsein im zweiten Jahrhundert zu Wort, die die Weiterentwicklung und eigene Prägung in diesem Zeitraum exemplifizieren. Abgerundet wird dieser Sammelband durch zwei Beiträge zur Entwicklung der frühchristlichen „Identität“. Durch diese Sammlung danken wir alle Wilhelm Pratscher für die langjährige gute und kollegiale Zusammenarbeit.

Darüber hinaus sei aber auch noch anderen gedankt, die zum Gelingen dieser Festschrift beigetragen habe. Von Seiten des Verlages, Vandenhoeck & Ruprecht, in dem der Jubilar seit seiner Habilitation vorwiegend publiziert, gilt der Dank den Herausgebern der Reihe NTOA (Max Küchler, Peter Lampe, Gerd Theißen, Jürgen Zangenberg) und selbstverständlich den Herren Jörg Persch und Christoph Spill. Weiters danke ich Herrn Adalbert Raab für die Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage.

Wien, im Juni 2013

Markus Lang

# I. Zur frühchristlichen Gemeinschaft im ersten und zweiten Jahrhundert



Hermut Löhr

# Einige Beobachtungen zur Rolle von Sklaven in christlichen Gemeinden in der zweiten Hälfte des ersten und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.<sup>1</sup>

## Einführung in die Fragestellung

Unser Wissen um das Leben, die sozialen Strukturen und ihre Entwicklung in den frühen christlichen Gemeinden ist bekanntlich fragmentarisch. Es scheint mir fraglich, ob eine Sozialgeschichte des frühesten Christentums überhaupt geschrieben werden könnte.<sup>2</sup> Immerhin ermöglicht ein kritischer Vergleich der Angaben in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, zumindest eine Skizze des Gemeindelebens im Einflussbereich des Apostels in den 40er und 50er Jahren des 1. Jahrhunderts zu zeichnen. Eine Beschreibung der Situation am Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts fällt noch schwerer, obwohl in diese Zeit die Entstehung einer Reihe von Schriften des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und vielleicht weniger anderer frühchristlicher Schriften, auch aus den Neutestamentlichen Apokryphen, fallen dürfte und somit quantitativ reicheres Quellenmaterial zur Verfügung steht. Anders als bei Paulus ist es aber kaum möglich, einen direkten Dialog zwischen Gruppen und Einzelpersonlichkeiten zu rekonstruieren; aufgrund des Charakters der Quellen sind wir vielfach auf Indizien und behutsame Rückschlüsse beschränkt. Zudem ist die Diskussion um Datierung und Lokalisierung dieser Schriften bis heute nicht abgeschlossen (sie scheint sich gegenwärtig im Gegenteil wieder zu intensivieren<sup>3</sup>), und dies trägt nicht unerheblich zu den angedeuteten historiographischen Schwierigkeiten bei.

1 Eine erste Vortragsfassung dieses Aufsatzes durfte ich im Rahmen der SNTS Seminargruppe „Social History and the New Testament“ beim *General Meeting* 2010 der SNTS in Berlin vortragen. Für die Anregungen, die ich aus den Diskussionen über mein Referat gewonnen habe, danke ich den am Seminar Teilnehmenden herzlich, insbesondere aber Margaret Y. MACDONALD, aus deren *response* ich so viel lernen durfte, sowie J. Albert HARRILL und Werner ECK, Quellen unerschöpflichen Wissens zu den zahlreichen Fragen und Aspekten antiker Sklaverei.

2 Die Diskussion ist hier nicht fortzuführen. Exemplarisch verweise ich nur auf zwei kritische Beiträge von Georg SCHÖLLGEN, die sich mit Standardwerken der frühchristlichen Sozialgeschichte auseinandersetzen: DERS., Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter LAMPES Buch über „Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten“, *JbAC* 32 (1989), 23–40; DERS., Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W.A. MEEKS, *NTS* 34 (1988), 71–82.

3 Vgl. nur Matthias KLINGHARDT, *The Marcionite Gospel and the Synoptic Problem: A New Suggestion*, *NT* 50 (2008), 1–27; Markus VINZENT, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the*

Die Untersuchung der Sozialstruktur und -geschichte des frühen Christentums erfordert verschiedene methodische Zugänge und betrifft eine Reihe unterschiedlicher thematischer Aspekte. In einem ersten Schritt ist nach direkten Beschreibungen des Gemeinschaftslebens und seiner Akteure oder nach Anweisungen in sozialen Fragen zu suchen. Eine sorgsame Lektüre der Texte kann darüber hinaus aber auch indirekte Bezüge auf Untergruppen und soziale Themen aufspüren, behutsame Anspielungen, Assoziationen und Implikationen, die vom antiken Leser entdeckt werden konnten. Aspekte wie Prosopographie und die in argumentativen und narrativen Texten verwendeten sprachlichen Bilder können in sozialgeschichtlicher Perspektive interpretiert werden. Wertbegriffe und -system der verschiedenen Texte sind als Ausdruck je eigener sozialer Positionen und Interessen zu würdigen.

Es ist auch rezeptionsästhetisch zu fragen, in wie unterschiedlicher Weise Erzählungen oder moralische Ratschläge von Menschen unterschiedlicher sozialer Gruppen verstanden werden konnten. So wäre zu überlegen, ob die ausführlichen Mahnungen gegen Unzucht oder die Ratschläge zur Ehe, die sich in frühchristlichen Texten finden, von Sklaven überhaupt als relevant und als Optionen eigenen Handelns erachtet werden konnten. Allgemeiner formuliert: Die Analyse frühchristlicher Ethik hat auch zu untersuchen, ob und inwieweit Sklaven von ihren christlichen Geschwistern als moralische Subjekte angesehen wurden.

Allerdings ist diese von der Rezeption her denkende sozio-historische Kritik der frühchristlichen Texte in hohem Maße spekulativ, zumal Zeugnisse der zeitgenössischen Erstrezeption der relevanten Texte weitgehend fehlen. Daher werde ich mich in der folgenden Skizze darauf beschränken, wichtige direkte und indirekte Zeugnisse zur Rolle der Sklaven im Leben der frühen Kirche darzustellen, ohne die rezeptionsästhetische Frage der Wahrnehmung von frühchristlichen Texten in verschiedenen sozialen Schichten zu vertiefen.<sup>4</sup>

Einen unzweifelhaften Beleg für die Gegenwart von Sklaven in den frühchristlichen Gemeinden vom Standpunkt des externen Beobachters bietet bereits das älteste erhaltene pagane Zeugnis über die Christen, der sog. Christenbrief Plinius' des Jüngeren an den Imperator Trajan, aus dem Jahr 112 n. Chr.:

„Umso mehr hielt ich es für notwendig, von zwei Sklavinnen [*ancillis*], welche Dienerinnen genannt wurden [*quae ministrae dicebantur*], auch durch Folter zu befragen. Ich fand nichts anderes als verkehrten und maßlosen Aberglauben.“

Wie Adrian Nicholas SHERWIN-WHITE begründet hat, ist das Verständnis von *ancillae* im Sinne von „Sklavinnen“ durch die angewendete Prozedur nahe-

Making of the New Testament, Farnham 2011; Otto ZWIERLEIN, Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 96), Berlin / New York 2009.

4 Zur Frage nach einem Sklaven als Autor eines frühchristlichen Textes s. u. S. 16.

gelegt.<sup>5</sup> Wenn darüber hinaus Plinius mit dem lateinischen *ministrae* die Funktionsbezeichnung der Sklavinnen als „Diakonissen“ korrekt überträgt (was freilich unsicherer bleibt als die erstgenannte Annahme<sup>6</sup>), dann belegt die Passage, dass kurz nach der Jahrhundertwende in einer randständigen Provinz des Imperiums Sklavinnen reguläre Funktionen in christlichen Gemeinden inne hatten. Das ist kein überraschender Befund, aber doch ein solider Beleg für die Präsenz und Mitwirkung von Sklaven in den frühen christlichen Gemeinschaften.

Eine Passage aus Justins Apologie,<sup>7</sup> von der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr., klingt wie eine Anspielung auf den Brief des Plinius:<sup>8</sup>

„Sie brachten nämlich einige zu Tode aufgrund falscher Beschuldigungen gegen uns, und sie führten Hausgenossen unserer Leute oder Kinder oder Frauen zur Folter, und durch schreckliche Misshandlungen zwangen sie sie, diese erdichteten Dinge zuzugeben, die sie selbst öffentlich tun.“<sup>9</sup>

Wenn die Wendung οἰκέτας τῶν ἡμετέρων Sklavinnen oder Sklaven meint, ist die Schlussfolgerung kaum vermeidbar, dass der Text an Sklaven in Haushalten christlicher Herren denkt, jedoch nicht zwangsläufig an christliche Sklavinnen und Sklaven. Das im Text formulierte Argument ruht offenbar auf der Meinung, dass die Befragten entweder schlecht über die Wirklichkeit christlichen Gemeindelebens informiert sind (woraus folgert, dass sie nicht daran beteiligt waren) oder dass ihre falschen Informationen durch die angewendete Folter erklärbar sind. Eine Entscheidung in dieser Frage fällt nicht leicht; und so wäre es voreilig, aus dem Befund weiter reichende Folgerungen in Hinsicht auf die Rolle von Sklaven in frühchristlichen Gemeinden zu ziehen.

Christliche Sklavenhalter sind deutlich in einem anderen apologetischen Text belegt, in der *Legatio* des Athenagoras, einem Text wohl aus der zweiten

5 Vgl. Adrian Nicholas SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, 708; s. auch Leonhard SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001, s.v.

6 J. Albert HARRILL, *Servile Functionaries or Priestly Leaders? Roman Domestic Religion, Narrative Intertextuality, and Pliny's Reference to Christian Slave Ministrae* (Ep. 10,96,8), *ZNW* 97 (2006), 111 – 130 versucht den Begriff *ministrae* aus der Perspektive und dem Sprachgebrauch des Plinius (und dem Bericht des Livius über den Bacchanalienskandal in *Ab urbe* 39, der Plinius' Darstellung mit geprägt haben dürfte) zu verstehen als „servile functionaries“. Während dies für die Bezeichnung *ancillae* einleuchtet (vgl. Livius, *Ab urbe* 39,10,5), reicht diese Erklärung für *ministrae* m.E. nicht aus: Zum einen begegnet der Begriff im Kontext bei Livius nicht, zum anderen signalisiert Plinius ausdrücklich, dass der Begriff nicht seiner Terminologie entstammt.

7 Justin, *Apol.* 80 (12),4 (ed. MUNIER).

8 Bekanntlich wurde der Christenbrief des Plinius in der frühchristlichen Apologetik auch sonst rezipiert; vgl. Tertullian, *Apol.* 2,6; s. auch Euseb, h.e. 3,33,1 – 3.

9 Meine Übersetzung folgt dem griechischen Text bei Charles MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens. Édition et traduction* (Par. 39), Fribourg 1995, 140.

Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.<sup>10</sup> In einer Argumentation gegen den Vorwurf christlichen Kannibalentums<sup>11</sup> heißt es:<sup>12</sup>

„Und doch haben wir Sklaven, die einen mehr, die anderen weniger, vor denen wir nichts verbergen könnten. Doch auch von diesen hat keiner so etwas erlogen.“

Die erörterte Frage steht im Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie. Doch ist hieraus nicht die regelmäßige Teilnahme von Sklaven an der Feier abzuleiten. Die hinter der Aussage stehende Vorstellung scheint einfacher zu sein: (Haus-) Sklaven sind dank ihrer Funktion gut informierte Zeugen des Privatlebens ihrer Herren. Wenn diese Zeugen, sogar unter Folter, nicht von kannibalischen Akten in christlichen Häusern berichten, so spricht dies unzweifelhaft gegen die Wahrheit der Beschuldigung. J. Albert HARRILL<sup>13</sup> konnte darüber hinaus zeigen, dass der Argumentation des Athenagoras der Topos des Geheimnisverrats durch Sklaven zugrunde liegt. Derselbe Topos, jedoch anders gewendet, prägt auch die Argumentation in der schon zitierten Passage bei Justin.<sup>14</sup>

Die wiederholte Bezugnahme auf (christliche) Haushalte (im NT vgl. Apg 10,2; 11,14; 16,15.31.34; 18,8; 1Kor 1,16; 16,15; Phil 4,22; 2Tim 3,6; 4,19 etc.) oder die spezifische, wohl von Paulus geprägte Wendung ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία (Phlm 2; 1Kor 16,19; Röm 16,5; Kol 4,15)<sup>15</sup> hat möglicherweise ebenfalls u. a. Sklaven im Blick. Doch ist, wie der Fall des Onesimus in Phlm zeigt, auch mit nicht-christlichen Sklaven in christlichen Haushalten zu rechnen. Spätere Texte, die auf die Anfangszeit des Christentums zurückblicken, erwähnen ausdrücklich Bekehrungen von Sklaven gemeinsam mit ihren Herren (ActPetr 14,19; ActAndr 14,1; ActPhil 44,78). In anderen Texten wird gerade der Unterschied zwischen der Bekehrung oder dem Glauben von Sklaven und dem Unglauben ihrer Herren herausgestellt (ActPetr cum Simone 3; ActPl 41; ActPhil 5,17).

10 Zur Datierung der Schrift vgl. Miroslav MARCOVICH, Athenagoras. Legatio pro Christianis (PTS 31), Berlin / New York 1990, 1–3.

11 Vgl. zu dem Vorwurf der thyesteischen Mahlzeiten Stephen BENKO, Pagan Rome and Early Christians, Bloomington 1984, 54–78.

12 Athenagoras, Leg. 35,2. Meine Übersetzung folgt dem griechischen Text bei MARCOVICH (s. Anm. 9), 108.

13 Vgl. J. Albert HARRILL, The Domestic Enemy: A Moral Polarity of Household Slaves in Early Christian Apologies and Martyrdoms, in: David L. BALCH / Carolyn OSIEK (Hg.), Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue, Grand Rapids / Cambridge 2003, 231–254: 241–246.

14 S.o. S. 13. HARRILL (Anm. 12), 242–245 verweist außerdem auf Tertullian, *Ad nationes* 1,7,14–17 (CCL 1,19).

15 Marlies GIELEN, Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, ZNW 77 (1986), 109–125, zeigt, dass die Formel nicht als Beleg für die Existenz von von der Ortsgemeinde unterschiedenen frühchristlichen Hausgemeinden angeführt werden kann. Vgl. auch Georg SCHÖLLGEN, Hausgemeinden, Oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, JbAC 31 (1988), 74–90.

## Aufschlüsse aus der Prosopographie?

In seiner Studie zu den ersten stadtrömischen Christen hat Wayne A. MEEKS gezeigt, dass die Beachtung der Prosopographie helfen kann, die Sozialstruktur paulinischer Gemeinden zu erhellen.<sup>16</sup> Aufgrund der Untersuchung von fast achtzig Namen, die in den paulinischen Schreiben erwähnt werden oder in der Apg in Zusammenhang mit Paulus auftauchen, kommt MEEKS zu vorsichtigen und nüchternen Schlussfolgerungen in Hinsicht auf die Präsenz unterschiedlicher sozialer Gruppen im Christentum der Zeit: Neben Onesimus<sup>17</sup> (Phlm; siehe auch IgnEph 1,3; 2,1, 6,2; ActPhil 6,3), könnten auch Lukas der Arzt (Phlm 24 mit Kol 4,14), die Leute der Chloë (1Kor 1,11), Ampliatus (Röm 16,8) und Epaenetus (Röm 16,5) Sklaven oder Freigelassene gewesen sein. Nach Werner ECK gilt dies auch für Andronicus und Junia (Röm 16,7)<sup>18</sup>.

Für die nachfolgenden Jahrzehnte gestaltet sich die prosopographische Quellenlage schwieriger: Nur einige wenige Namen von Zeitgenossen sind überliefert, während diejenigen, die in den pseudo-paulinischen Schreiben begegnen, fiktional sein könnten, entweder aus echten Paulus-Briefen übernommen oder gelegentlich auch einfach erfunden werden.

Wenn wir die in den christlichen Quellen überlieferten Namen mit den Listen von Sklavennamen vergleichen, welche Heikki SOLIN für die Stadt Rom zusammengestellt hat, sind nur wenige Übereinstimmungen zu bemerken: Onesimus und Alexander (1Tim 1,20; 2Tim 4,14; IgnEph 1,3) gehören zu den „top ten“ römischer Sklavennamen.<sup>19</sup> Zu erwähnen sind auch Attalus (IgnPol 8,2)<sup>20</sup>, Clemens (Phil 4,3; 1Clem *subscr.*; 2Clem *inscr.*; Herm 8,3)<sup>21</sup>; Cresce(n)s (2Tim 4,10; PolPhil 14)<sup>22</sup>, Daphnus (IgnSm 13,2)<sup>23</sup>, Demetrius (3Joh 12)<sup>24</sup>, Epaphras (Kol 1,7; 4,12; Phil 1,23)<sup>25</sup>, Philo (IgnPhld 11,1; IgnSm 10,1; 13,1)<sup>26</sup> und Maximus (Herm 7,3)<sup>27</sup>. Alle erwähnten Namen gehören zu den häufigen

16 Vgl. Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven / London 1983, 55–63.

17 Die Aphrodisias-Inschrift (ca. 4. Jh. n. Chr.) erwähnt auf Seite B Z. 36 unter den Gottesfürchtigen einen *bouleutês* mit Namen Onesimus (s. Walter AMELING, *Inscriptiones Judaicae Orientis. II. Kleinasien* [TSAJ 99], Tübingen 2004, 71–112: 74).

18 Vgl. Werner ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, Chiron 1 (1971), 381–406.

19 Vgl. Heikki SOLIN, *Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namensbuch. I. Teil: Lateinische Namen. II. Teil: Griechische Namen. III. Teil: Barbarische Namen. Indices, Forschungen zur antiken Sklaverei. Beiheft 2*, Stuttgart 1996; II: 240–242; III: 680.

20 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) II: 248.

21 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) I: 78.

22 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) I: 51.

23 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) II: 515.

24 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) II: 274–276.

25 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) II: 283 f.

26 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) II: 415.

27 Vgl. SOLIN (s. Anm. 19) I: 45.



römischen Sklavennamen der ersten Jahrhunderte. Einzelne Personen dieses Namens waren, nach den Nachrichten bei Ignatius, Amtsträger in christlichen Gemeinden: So ist ein Onesimus ἐπίσκοπος in Ephesus; Philo ist Diakon in Kilikien.

Doch ist vor voreiligen Schlüssen zu warnen: Für die stadtrömischen Sklaven typische Namen (v. a. griechische Namen) sind nicht notwendigerweise typische Sklavennamen in anderen Städten und Regionen des Imperiums. Soweit ich sehe, sind die meisten erwähnten Namen in verschiedenen sozialen Schichten beliebt und können daher nicht als klarer Beweis für die Bedeutung von Sklaven in den christlichen Gemeinden angesehen werden; die Prosopographie des frühen Christentums bleibt ein unsicherer Wegweiser.

Nur in Einzelfällen sind weiter reichende Folgerungen möglich: So hat Peter LAMPE<sup>28</sup> m. E. überzeugend dargelegt, dass die in 1Clem 63,3 und 65,1 erwähnten Claudius Ephebus und Valerius Biton vermutlich Freigelassene sind; ihre griechischen Cognomina weisen auf die Abstammung ihrer Familien. Claudius Ephebus könnte sogar zur *familia* des Imperators gehören. Es dürfte sich bei den beiden um soziale Aufsteiger handeln, deren familiärer Hintergrund im Sklavenstand zu suchen ist.

Der explizite Autor des Hirten des Herm, Hermas (1,1), könnte Sklave gewesen sein; der Name Hermes, in manchen Fällen auch Hermas, ist ein geläufiger Sklavename in Rom.<sup>29</sup> Hermas wurde von seinem Herrn an eine gewisse Rhode verkauft, die ihn später an eine dritte Person verkaufte oder freiließ. Man könnte fragen, ob Passagen, in welchen das „Haus“ des Hermas als soziale Größe erwähnt wird (46,6; 56,9; 66,6) darauf hinweisen, dass Hermas selbst später zum Sklavenhalter wurde. Zugunsten dieser Deutung spricht, dass in einigen Sätzen der genannten Passagen die Kinder des Hermas neben seinem (ganzen) Haus erwähnt werden: Wer könnte mit der letzten Bezeichnung gemeint sein wenn nicht Sklaven? Ist diese Interpretation zutreffend, so ist Hermas – ob historische Gestalt oder Fiktion, ist zweitrangig – ein weiteres Beispiel von aufsteigender sozialer Mobilität im frühen Christentum, welche auch Sklaven erfasste.

## Versklavung und Freilassung

Dass Sklaven und ihre besondere Situation Teil der wirtschaftlichen Sorge der frühen Christen waren, wird aus einigen außerkanonischen Texten deutlich.<sup>30</sup>

28 Vgl. Peter LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 2.R. 18), Tübingen 1987, 153 – 155.

29 Vgl. SOLIN (s. Anm. 18) II: 291 – 295; III: 680.

30 Ich verzichte hier auf eine erneute Diskussion der Wendung μάλλον χριῆσαι in 1Kor 7,21. Vgl. zu den Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Interpretation etwa Wolfgang SCHRAGE, Der erste

1Clem 55,2 ist eine bemerkenswerte<sup>31</sup> Passage in einem christlichen Text vielleicht von der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert<sup>32</sup>. Der Text könnte auf die Praxis der Selbst-Versklavung im römischen Christentum hindeuten. Er steht im Kontext einer Reihe von Beispielen, welche den Rat-schlag unterstützen, der an einige korinthische Christen gegeben wird, nämlich die Gemeinde zu verlassen, um so die Wiederherstellung von Friede und Eintracht zu ermöglichen:

„Wir wissen, dass viele unter uns sich selbst in Gefangenschaft begeben haben, um andere loszukaufen. Viele haben sich in die Sklaverei begeben, und mit dem Erlös für sich selbst haben sie andere genährt.“<sup>33</sup>

Erkennbar sind zwei verschiedene Fälle angesprochen: 1. Freiwillige Gefangenschaft zum Loskauf<sup>34</sup> anderer; 2. Selbst-Versklavung, um mit dem Erlös andere wirtschaftlich zu unterstützen. Der Text behauptet, dass solche Maßnahmen in der römischen (aber vielleicht auch in der korinthischen) Gemeinde in der Vergangenheit vorkamen; sie sind ein Beispiel für Selbstaufopferung und herausragende Liebestätigkeit. Die angesprochenen Handlungsweisen sind historisch vorstellbar, wiewohl man fragen könnte, ob sie eine effektive und plausible Praxis von Christen aus den unteren Schichten darstellen konnten. Doch auch wenn wir bei dieser Aussage mit einiger Übertreibung rechnen, scheint es mir unwahrscheinlich, dass der Autor Praktiken erwähnt haben sollte, die keinerlei Anhalt an der den Adressaten bekannten Wirklichkeit des frühchristlichen Lebens hatten. Daher kann die auf den ersten Blick unauffällige Passage als bemerkenswertes Zeugnis für Selbstversklavung von Christen aus ökonomischen Gründen an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr. gewertet werden.

Weniger explizit ist ein Textstück aus dem Hirten des Hermas, einer von Bildern und Allegorien geprägten frühchristlichen Apokalypse von ca. 140 n. Chr.<sup>35</sup> Der Abschnitt 50,1 – 11 ist geprägt vom Motiv der Christen, die fremd in der Welt sind und zu einem himmlischen Vaterland bzw. einer himmlischen Stadt gehören. Norbert BROX spricht in seinem Kommentar zu Herm pointiert

Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12 – 11,16 (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995, 139 f.

31 Dies gilt auch dann, wenn die Angaben „rhetorisch übermal“ sein sollten; so Horacio E. LONA, Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998, 563.

32 Zur Datierung von 1Clem vgl. Andreas LINDEMANN, Der erste Clemensbrief, in: Wilhelm PRATSCHER (Hg.), Die apostolischen Väter. Eine Einleitung, Göttingen 2009, 59 – 82: 77 f. In die Zeit Hadrians will jetzt wieder ZWIERLEIN (s. Anm. 2) 1Clem datieren.

33 Meine Übersetzung folgt dem Text in: Joseph A. FISCHER, Die Apostolischen Väter (SUC 1), Darmstadt 1981, 92.

34 Der Text verwendet das Verb λυτροῦν. Es ist vermutlich an den Loskauf aus der Sklaverei gedacht.

35 Zur Datierung von Herm vgl. David HELLHOLM, Der Hirt des Hermas, in: Wilhelm PRATSCHER (Hg.), Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, Göttingen 2009, 226 – 253: 249 f.

von einer frühchristlichen „Zwei-Reiche-Lehre“.<sup>36</sup> Dabei werden auch die praktischen Konsequenzen einer solchen Welt-Fremdheit angesprochen. In 50,8 heißt es:

„So kauft anstelle von Äckern bedrängte Seelen, so einem jeden möglich, und besucht Witwen und Waisen und verachtet sie nicht, und gebt euren Reichtum und alle eure Güter, die ihr von Gott empfangen habt, für Felder und Häuser dieser Art.“<sup>37</sup>

Von den Ratschlägen her, die unmittelbar folgen, ist es offenkundig, dass die Wendung „kauft Seelen usw.“ nicht allein metaphorisch gemeint sein kann, das heißt nicht mit Aufforderungen wie „rettet sie“, „verkündigt ihnen die Frohbotschaft“, „bekehrt sie“ o. ä. zu übertragen ist. Aber ob sich die Wendung auf den Loskauf von Sklaven, denjenigen von Gefangenen, oder auf beides zugleich bezieht, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden.

Dieselbe Ambivalenz herrscht in Bezug auf die Interpretation des Ratschlags, der in Herm 38,10 gegeben wird:

„Höre sodann das, was diesem folgt: Witwen zu dienen, nach Waisen und Hilfsbedürftigen zu sehen, Gottes Diener aus Not zu erlösen, gastfreundlich zu sein.“<sup>38</sup>

Der Brief des Ignatius von Antiochien an Polykarp enthält eine der seltenen Hinweise in frühchristlichen Texten des späten ersten und des frühen zweiten Jahrhunderts, die zeigen, dass die Gemeinden direkt von den praktischen Folgen von Sklaverei betroffen waren. Es sollte an dieser Stelle erwähnt werden, dass die so genannte „ignatianische Frage“ in den letzten Jahrzehnten durch Beiträge u. a. von Robert JOLY, Reinhard M. HÜBNER und Thomas LECHNER neu gestellt wurde.<sup>39</sup> Das Thema ist hier nicht näher zu erörtern, doch ist festzuhalten, dass die Datierung der (sieben, echten?) Ignatius-Briefe erheblich schwankt, wobei die Zeit Trajans (gest. 117 n. Chr.) das früheste, die 70er Jahre des zweiten Jahrhunderts n. Chr. ein neuerdings favorisiertes spätes Datum sind, die vorgeschlagen wurden.

Im Kontext verschiedener Ermahnungen schreibt Ignatius in IgnPol 4,3:

„Behandle Sklaven und Sklavinnen nicht mit Verachtung. Doch sollen sie sich auch nicht aufblasen, sondern zur Herrlichkeit Gottes desto mehr Sklave sein, damit sie von Gott eine bessere Freiheit erlangen. Sie sollten kein starkes Streben haben, auf Kosten der Gemeinschaft [ἀπὸ τοῦ κοινοῦ] frei zu werden, damit sie nicht als Sklaven der Begierde erfunden werden.“<sup>40</sup>

36 Vgl. Norbert BROX, *Der Hirt des Hermas* (KAV 7), Göttingen 1991, 285.

37 Meine Übersetzung folgt dem Text bei Ulrich H.J. KÖRTNER / Martin LEUTZSCH, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas* (SUC 3), Darmstadt 1998, 244.

38 Meine Übersetzung folgt dem griechischen Text in: KÖRTNER / LEUTZSCH (s. Anm. 36), 218.

39 Vgl. die Hinweise bei Hermut LÖHR, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, in: Wilhelm PRATSCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 104–129: 107.

40 Meine Übersetzung folgt dem griechischen Text in FISCHER (s. Anm. 32), 218.

Der Abschnitt ist an einen Mit-Bischof adressiert: Er gibt nicht Ratschläge für einzelne Haushalte, sondern für die örtliche Gemeinde oder sogar für die Kirche der Region. Der Text bespricht also Einstellungen und Maßnahmen der Gemeinschaft. Obwohl der erste Satz die Akzeptanz von Sklaven und Sklavinnen in der Kirche betont, prägt diese Haltung doch nicht die Argumentation insgesamt: Sie ist insgesamt eher eine Mahnung zur Loyalität gegenüber der Kirche und wendet sich konkret gegen Bestrebungen, auf ihre Kosten freizukommen. Man kann zwar nicht sagen, dass der Text sich generell gegen die Freilassung von Sklaven richtet. Die Tatsache jedoch, dass Freikauf und Freilassung nicht als Teil eines allgemein akzeptierten Programms der Kirche erscheinen, erlaubt den Schluss, dass Sklaverei als solche vom Autor des Textes nicht als fundamentales ethisches Problem angesehen wurde.

In seiner Monographie zur Freilassung von Sklaven in der Antike hat J. Albert HARRILL eine gründliche Analyse der zitierten Passage vorgelegt. HARRILL diskutiert dabei verschiedene Möglichkeiten, die im Blick stehenden Maßnahmen zu verstehen, aber auch die möglichen Gefahren für den Zusammenhalt der Gemeinschaft, ihr äußeres Erscheinungsbild, und die Stellung des Bischofs, die von Ignatius betont wird. In Hinsicht auf das erste erwähnte Themenfeld bedenkt HARRILL die folgenden vier Möglichkeiten:<sup>41</sup>

1. Gemeinden kaufen Sklaven und lassen sie danach frei; in diesem Fall wäre der Freigelassene den Gemeinden einige Verpflichtungen schuldig;
2. Gemeinden bieten Einzelpersonen Geld an, um diese zu ermutigen, kürzlich getaufte Sklaven freizulassen. In diesem Fall hätten die Freigelassenen noch Verpflichtungen gegenüber ihren früheren Herren;
3. Gemeinden kaufen Sklaven frei und erreichen so deren vollständige rechtliche Unabhängigkeit von ihren früheren Herren;
4. Gemeinden organisieren öffentliche Versammlungen, welche die Zeugenschaft innerhalb einer Freilassungszeremonie herstellen

Der fragliche Text gibt jedoch zu wenig detaillierte Informationen, als dass die genaue Prozedur zu erkennen wäre; auch ist damit zu rechnen, dass möglicherweise an mehrere Verfahren zugleich gedacht wird. Kritisch ist anzumerken, dass in mancher Hinsicht HARRILLs Argumentation sich zu sehr auf die Existenz von „Hauskirchen“ als Basisstruktur größerer christlicher Gemeinschaften stützt, während Existenz und Verbreitung von Hausgemeinden im frühen Christentum in letzten Jahren tatsächlich Gegenstand einer intensiven und kritischen Diskussion waren.<sup>42</sup>

41 Vgl. J. Albert HARRILL, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (HUTh 32), Tübingen 1995, 188 f. Vgl. DERS., *Ignatius, Ad Polycarp. 4.3 and the Corporate Manumission of Christian Slaves*, in: Everett FERGUSON (Hg.) *Christianity and Society: The Social World of Early Christianity*, New York 1999, 279–314.

42 Vgl. hierzu die in Anm. 14 genannte Literatur. Über die Frage der Hausgemeinden hinaus zu derjenigen nach der Bedeutung des antiken Hauses für die alltägliche Religionsausübung (auch

Immerhin lässt sich aus der angeführten Passage schließen, dass der Umgang mit Sklaven in der einen oder anderen beschriebenen Weise in den christlichen Gemeinden zu einer erheblichen ökonomischen Last geworden war.

### Ratschläge und Ermahnungen an Sklaven, Herren, und an einen Bischof

Die Mahnung an Sklaven ist Teil frühchristlicher Moral spätestens seit der Zeit des Apostels Paulus (vgl. 1 Kor 7,20 – 24). Das Thema wird in den Deutero- und Trito-Paulinen aufgenommen und weiterentwickelt, im Kontext von Haustafeln und verwandten Texten. Die Tatsache, dass Sklaven direkt angesprochen werden, ist dabei schon an sich bemerkenswert: Damit verraten christliche Autoren ihre Auffassung von Sklaven als moralischen Subjekten. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die frühchristlichen Haustafeln deutlich von den ihnen nahe stehenden Beispielen griechisch-römischer und jüdischer οἰκο-νομικός-Literatur.<sup>43</sup>

In der ältesten erhaltenen christlichen Haustafel, in Kol 3,22 – 4,1, werden Sklaven und Herren angesprochen. Im Verhältnis zum Gesamtumfang der Haustafel sind die Worte über die Sklaven von auffälliger Länge, was auf aktuelle Anlässe oder Probleme deuten könnte. Doch werden keine Details über Lebensbedingungen und Tätigkeiten der Angesprochenen erkennbar. Die Sklaven werden zum Gehorsam „in allem“<sup>44</sup> ermutigt. Ihr Dienst wird als Dienst am Herrn Jesus Christus zu verstehen gegeben; eschatologischer Lohn wird versprochen. Die Mahnung an die Herren ist kürzer; sie verweist auf die Normen des Gerechten und der Billigkeit (ἰσότης) sowie den „Herrn“ (κύριος) im Himmel<sup>45</sup>. Ob bei dieser Mahnung konkret an die Pflicht der Herren ge-

von Sklaven) führt der Beitrag von Markus ÖHLER, Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte, ZNW 102 (2011), 201 – 234.

43 Vgl. Marlis GIELEN, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990, 200; Klaus THRAEDE, Zum historischen Hintergrund der ‚Haustafeln‘ des NT, in: Ernst DASSMANN / Karl Suso FRANK (Hg.), Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, (JbAC.E 8), Münster 1980, 359 – 368.

44 Diese Bemerkung ist allerdings textkritisch nicht völlig gesichert; vgl. <sup>27</sup>NESTLE-ALAND, Apparat *ad loc.* zur Bezeugung *pro et contra*. Carolyn OSIEK, Female Slaves, Porneia, and the Limits of Obedience, in: David L. BALCH / DIES. (Hg.), Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary dialogue, Grand Rapids / Cambridge 2003, 255 – 274: 270 – 274 erörtert, ob dieser umfassende Gehorsam auch sexuelle Verfügbarkeit einschloss. Im Hintergrund steht die Frage, wieweit christliche Haushalte mit den Konventionen und Rollenerwartungen der Umwelt brachen. Die frühen Quellen verweigern hierauf eine klare Antwort – oder sollte man eher von beredtem Schweigen sprechen?

45 J. Albert HARRILL, Slaves in the New Testament. Literary, Social, and Moral Dimensions,

dacht ist, ihre Sklaven nach Ablauf einer gewissen Zeit frei zu lassen, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert.<sup>46</sup> Obwohl die Grundstruktur des Textes reziprok ist – es werden Paare von Adressaten gebildet und gemahnt –, wird also die Weisung an Sklaven deutlich betont. Man kann zwar nicht sagen, dass der Text sich nur auf solche Häuser bezieht, in welchen sowohl Slaven als auch ihre Herren Christen sind. Doch belegt der Text, dass in den angeschriebenen christlichen Gemeinden Sklaven und Herren neben- und miteinander Mitglied waren. Es ist zu beachten, dass die Passage, welche unterschiedliche Ratschläge an Sklaven und Herren gibt, nach der Feststellung von Kol 3,11 folgt (die vermutlich die in Gal 3,28 überlieferte Formel aufgreift),<sup>47</sup> die eine Unterscheidung von Sklaven und Herren in der christlichen Gemeinde aufzuheben scheint. Die Art und Weise, wie der Autor des Kol beide Aussagen nebeneinander stellt, provoziert die Frage, ob unsere Wahrnehmung einer sachlichen Spannung nicht auf einem falschen Verständnis beruhen könnte, das unterschiedliche Sachebenen unzulässig vereint.

Der Abschnitt aus Kol 3 wird in Eph 6,5–9 aufgenommen.<sup>48</sup> Abfolge und Balance der Vorlage bleiben dabei erhalten, doch werden kleine Änderungen eingefügt. So fehlt in Eph 6 das Motiv des eschatologischen Lohns (vgl. Eph 6,8 mit Kol 3,24). Statt dessen wird ein Verweis auf moralische Standards eingefügt, die für Freie und Sklaven gelten. Das Motiv des unparteiischen Urteils über den Übeltäter wird von der Ermahnung der Sklaven (Kol 3,25) verschoben zu derjenigen der Herren (Eph 6,9). Korrigiert wird damit jetzt eine irrtümliche Auffassung der Herren, nicht mehr der Sklaven. Eph 6,7 könnte dabei mit dem Bezug auf die εἴβοια den Akzent der Ermahnung vom Handeln auf die innere Haltung verlagern.

Die Herren werden dazu ermahnt, ihren Zorn gegenüber Sklaven zurückzuhalten. Diese Ergänzung gegenüber der Vorlage könnte als Korrektur der vorherrschenden Praxis der Sklavenhalter interpretiert werden. Zugleich allerdings appelliert diese Mahnung an moralische Standards der Kontrolle über die eigenen Emotionen<sup>49</sup>, die aus den Diskursen der umgebenden Mehrheitsgesellschaft übernommen sein dürften.

Einen Schritt weiter führen uns die Pastoralbriefe. Die Passage 1Tim 6,1 f. ist ausschließlich auf christliche Sklaven konzentriert. Ob die Tatsache, dass

Minneapolis 2006, 103–113, versucht, die Rolle der irdischen Herren unter Bezug auf die Funktion des *vilicus* zu verstehen.

46 Pro: Margaret Y. MACDONALD, *The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge 1988. Contra: Jennifer A. GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis 2006.

47 Dazu s. u. S. 28.

48 Zum Verhältnis von Kol und Eph vgl. Ernest BEST, *Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians*, NTS 43 (1997), 72–96; Geurt Henk VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Text* (WUNT 2.R. 171), Tübingen 2003.

49 Vgl. HARRILL (s. Anm. 44), 94 f.

Skavenhalter nicht direkt angesprochen werden, darauf schließen lässt, dass solche in den Gemeinden der Past nicht vorkamen, ist fraglich. Zugunsten einer solchen Annahme könnte 1Tim 3,4 f. sprechen, ein Text, in welchem der ideale Haushalt eines Gemeindeleiters („Aufsehers“) entworfen wird, Sklaven jedoch keine Erwähnung finden. Weitreichende Hypothesen sollte man jedoch nicht auf die fraglichen Verse bauen. Jedenfalls macht der Text aus Kap. 6 einen Unterschied zwischen christlichen und nicht-christlichen Herren und bestätigt so indirekt die Existenz der erstgenannten Gruppe. Die von beiden Gruppen geforderte Haltung ist dieselbe; und der Text warnt ausdrücklich vor der Auffassung, dass christlichen Herren von ihren Glaubensgenossen weniger Respekt als nicht-christlichen schuldig sei. Der Text ist nicht, wie die entsprechenden Stücke in Kol und Eph, Teil einer Haustafel. Jesus Christus wird in der Argumentation nicht erwähnt, so dass das in Kol 3 und Eph 6 begegnende Wortspiel mit κύριος nicht verwendet werden kann. Ein Ausblick auf eschatologischen Lohn fehlt.

Die Wendung οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι in V. 2b bezieht sich auf christliche Herren. Es wird diskutiert, ob ἀντιλαμβάνειν hier im Sinne von „geben“ oder von „empfangen“ zu verstehen sei.<sup>50</sup> Die Auffassung, die gläubigen Herren gäben Wohltaten, könnte als ergänzendes Argument zugunsten der Grundposition des Textes verstanden werden; es würde dann nicht weiter erläutert. Die mit der Übersetzung „empfangen“ verbundene Auffassung, die Herren empfangen Wohltaten von ihren Sklaven, erscheint als Subversion des kulturellen Codes der antiken Sklavenhalter-Gesellschaft<sup>51</sup> – ein Argument, das nicht schon durch den Verweis auf das Konzept des „erweiterten Körpers“ des Herren<sup>52</sup> entkräftet wird.

Dieselbe Begrenzung des Ratschlags an die Sklaven begegnet in Tit 2,9 f.: Der κύριος wird nicht erwähnt; die Herren werden als δεσπόται bezeichnet (was jede direkte Gleichung von Herrn des Sklaven und dem christlichen „Herrn“ ausschließt), und eschatologischer Lohn wird nicht versprochen. Die Verbote in V.6b.7 evozieren geläufige Stereotype negativen Verhaltens von Sklaven<sup>53</sup> und lassen keine besondere Sympathie für und Nähe zu dieser sozialen Gruppe erkennen. Die Haltung der Mahnung ist, man kann es kaum anders sagen, herablassend.

Wenden wir uns frühchristlichen Texten außerhalb der paulinischen Tradition zu:

50 Vgl. Jürgen ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Neukirchen-Vluyn u. a. 1988, 325 Anm. 497.

51 Vgl. Luke T. JOHNSON, The First and Second Letters to Timothy. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 35 A), New York 2001, 284 f. Vgl. die Vorstellung von Sklaven als Wohltätern bei Seneca, *De beneficiis* 3,18 – 20 und dazu die Erörterung durch Philipp H. TOWNER, The Letters to Timothy and Titus (NICNT), Grand Rapids (MI) 2006, 387 f.

52 Vgl. GLANCY (s. Anm. 45), 147.

53 Vgl. GLANCY (s. Anm. 45), 148.

1Petr 2,18–20 ermahnt Haussklaven (οἰκέται), ihren Herren zu gehorchen (erneut wird griechisches δεσπότης verwendet), seien sie gut oder schlecht.

Eine Unterscheidung zwischen christlichen und nicht-christlichen Herren wird nicht ausdrücklich gemacht, obwohl darauf mit Hilfe der Unterscheidung von Qualitäten angespielt sein kann. Anders als in den zuvor untersuchten Texten legt die Mahnung 1Petr den Akzent auf das Ertragen ungerechter Herren; und das Leiden, das aus einer solchen Behandlung folgt, wird als Gnade Gottes interpretiert. Der Ermahnung folgt eine der christologischen Passagen des Briefes (V. 21–25). Das Leiden Christi wird dabei zugleich als rettend („für euch“) und als nachzuahmendes Beispiel präsentiert (V. 21). Die Passage richtet sich gewiss nicht ausschließlich an Sklaven, aber die geschaffene Komposition erlaubt es, das Leiden der Sklaven in Analogie zum Leiden Christi (und ggf. der Gemeinde) zu verstehen. Während also das Wortspiel um κύριος in anderen Texten eine metaphorische Annäherung von Herren und dem Herrn (Jesus Christus) schuf, gibt 1Petr eine Art christologischer Interpretation der Sklavenexistenz. Den Weg Christi mit Hilfe des Bildfelds der Sklavenexistenz zu beschreiben, ist dabei im frühen Christentum nicht neu (vgl. nämlich Phil 2,7), doch scheint die Anwendung in einer moralischen Weisung an eine bestimmte soziale Gruppe eine Innovation unseres Textes zu sein.

Die Beziehung von Sklaven zu Herren wird auch in zeitgenössischen oder späteren außerkanonischen Texten des frühesten Christentums angesprochen.

In Did 4,10 f. wird im Kontext des sog. Zwei-Wege-Traktats (Did 1,1–6,1) folgende Mahnung formuliert:

„Du sollst deinem Sklaven oder deiner Sklavin, welche auf denselben Gott hoffen, keine Befehle geben, wenn du zornig bist, damit sie nicht ablassen Gott zu fürchten, der über euch beiden ist. Denn er kommt nicht zu rufen mit Rücksicht auf das Ansehen, sondern die, welche der Geist vorbereitet hat. Und ihr Sklaven sollt euren Herren untergeordnet sein wie einem Abbild Gottes, in Respekt und Furcht.“

Die Passage ist Teil eines längeren Textes welcher die Haltung gegenüber Lehrern (4,1 f.), in der Gemeinschaft (4,3 f.), gegenüber den Armen (4,5–8), gegenüber den eigenen Kindern (4,9) und schließlich gegenüber Sklaven und Herren anspricht. Wie J. Albert HARRILL beobachtete, werden nur die Sklaven im Plural angeredet.<sup>54</sup> Dies stellt sie rhetorisch als Unter-Gruppe der Gemeinschaft heraus, vermittelt zugleich aber den Eindruck, die Mahnung an sie sei von höherer Warte gesprochen.

Die zitierte Passage impliziert das Beieinander von Sklaven und Herren im selben Haushalt. Für beide Mahnungen wird mit Verweis auf denselben Gott argumentiert: Die Herren werden sogar als τύπος θεοῦ bezeichnet (ob es sich,

54 Vgl. HARRILL (s. Anm. 44), 94.



wie in der Exegese wiederholt behauptet, um eine Anspielung auf Gen 1,27 handelt, ist mir dabei nicht sicher).

Die zitierte Passage im Kontext der „Zwei Wege“ begegnet fast wörtlich wieder in Barn 19,7 f.<sup>55</sup> Dort geht die Mahnung an die Sklaven nun derjenigen an die Herren voran.

Blicken wir noch in eine spätere Kirchenordnung: Die Regelungen, welche die *Traditio Apostolica* (Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr.) zu Sklaven als Mitgliedern der christlichen Gemeinde trifft, unterscheiden zwischen Sklaven, welche christliche Herren haben, und anderen (TradApost 15; ed. GEERLINGS, 244). Es ist bemerkenswert, dass im ersten Fall das Verhältnis von Sklaven und Herren auf die Frage nach der Beteiligung am Gemeindeleben bezogen werden: Die Sklaven benötigen die Erlaubnis ihrer Herren, um an der christlichen Unterweisung teilzunehmen. Wenn diese verweigert wird, so ist die Gemeinde gehalten, die Aufnahme abzulehnen. Wenn jedoch der Herr des Sklaven kein Christ ist, sehen die Regelungen keinen solchen Einfluss des Herrn auf das geistliche Leben des Sklaven vor. In TradApost 16 (ed. GEERLINGS, 248) findet sich unter verschiedenen Regelungen für verschiedene abgelehnte Personen und Berufe der Ratschlag, dass die (christliche) Konkubine eines (nicht-christlichen) Liebhabers bei ihrem Herrn bleiben solle, um ihre Kinder gemeinsam aufzuziehen, während der (christliche) Liebhaber einer (nicht-christlichen?) Konkubine ermahnt wird, diese zu verlassen und eine Frau nach römischem Recht zu heiraten.

In den Kap. 7 bis 12 der ApocPetr, einem Text, der wahrscheinlich bis auf die Bar-Kochba-Zeit zurückgeht und vollständig nur in äthiopischer Sprache erhalten ist<sup>56</sup>, werden dem Seher in einer Vision nicht weniger als 21 verschiedene Arten der Ewigen Strafe gezeigt, entsprechend den 21 Arten von Sündern. Zu diesen zählen ungehorsame Sklaven, Männer und Frauen, die dazu verdammt sind, ihre eigene Zunge zu zerbeißen (was wahrscheinlich auf ihr Vergehen deutet):

„Und wiederum, andere Männer und Frauen, welche ruhelos ihre Zunge zerkauen, indem sie gequält werden mit ewigem Feuer. Das sind die Sklaven, welche ihren Herren nicht gehorsam gewesen sind. Dies ist also ihr Gericht für ewig.“ (ApocPetr 11,8 f.)<sup>57</sup>

Das Motiv wird in der lateinischen *Visio Beati Esdrae* aufgenommen, einer weiteren christlichen Apokalypse, die auch aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammen könnte. Nach der längeren Rezension (Rezension B) sieht Esra im Tartaros (50a)

55 Zum Verhältnis der Passagen in Did und Barn vgl. Kurt NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989, 48–64.

56 Zu den Einleitungsfragen vgl. C. Detlef G. MÜLLER, *Offenbarung des Petrus*, in: Wilhelm SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II. Band. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen, 1997, 562–578: 563–566.

57 Dt. Übersetzung von MÜLLER (s. Anm. 34), 574.

*et qui dominum suum negauerunt, et qui mercenario suo de iusta mercede fraudem fecerunt similiter mittebantur*<sup>58</sup>

während die anderen Rezensionen (L; C) derselben Passage nicht von der Beziehung von Herrn und Sklave sprechen, sondern vom Verhalten des Menschen gegenüber Gott (*Dominum* oder *Deum*). Festzuhalten ist, dass die Parallele mit dem nachfolgenden Satz sich nicht in der ApocPetr findet. Obwohl die Beziehungen Sklave–Herr und Herr–Lohnarbeiter einander nicht streng entsprechen, scheint die Komposition den Eindruck einer gewissen Reziprozität zu vermitteln. Ich bin jedoch nicht sicher, ob aus der zu bemerkenden Inkongruenz zu schließen ist, der Text kenne keine christlichen Sklavenhalter.

Die angeführten Texte aus verschiedenen Dekaden des Christentums im ersten und zweiten Jahrhundert erweisen, dass es eine literarische (und vielleicht mündliche) Tradition der moralischen Weisung für Sklaven und Herren gab, die mit dem Bildfeld des Hauses verbunden war.

## Sklaven-Bilder

Die Kenntnis und Erfahrung der Sklaverei hatte erkennbare Auswirkungen auf die in den frühchristlichen Texten verwendeten Anspielungen und Bilder. Wir erkannten schon aus der Analyse der Haustafeln und anderer moralisch mahnender Texte, dass sowohl Sklaven wie auch Sklavenhalter als moralische Subjekte angesprochen werden konnten. Die Verwendung von Bezeichnungen und Bildern der Sklaverei ist dagegen insofern parteilich, als sie die Position und Perspektive (früherer) Sklaven einnimmt. Das angesprochene Themenfeld ist umfangreich. Im Rahmen dieser Skizze konzentriere ich mich daher auf einige markante Beispiele.

Verschiedene Selbstbezeichnungen früher Christen gebrauchen das Bildfeld der Sklaverei, ein Bildfeld, deren Implikationen jedermann geläufig gewesen sein dürften. Die Bezeichnung als „Sklave Jesu Christi“, die implizit oder explizit der Verehrung für Jesus als „Herrn“ (κύριος) entspricht, ist seit der Zeit des Paulus Bestandteil frühchristlicher Sprache. Paulus selbst benutzt die Bezeichnung bekanntlich für sich selbst (vgl. Röm 1,1; Gal 1,10; Phil 1,1) und für christliche Brüder (1Kor 7,22). Sie wird in späteren Schriften der paulinischen Tradition und darüber hinaus aufgenommen (vgl. Eph 6,6; Kol 4,12, Jak 1,1; Jud 1,1; s. also 2Tim 2,24; über Polykarp vgl. Euseb, h.e. 4,15,20; der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne bei Euseb, h.e. 5,1,3.5; ActThom 139,2).

Das Bild wird erweitert und verändert durch die Vorstellung vom Sklaven

<sup>58</sup> Text: Albert-Marie DENIS, Concordance Latine des Pseudepigraphes d’Ancien Testament (CChr Thesaurus Patrum Latinorum Supplementum), Turnhout 1993, 618.

# Vandenhoeck & Ruprecht

Novum Testamentum et Orbis Antiquus

Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Band 105

Das zweite Jahrhundert war für die Ausprägung des frühchristlichen Selbstverständnisses und -bewusstseins von zentraler Bedeutung. Nach den Anfangswirren des ersten Jahrhunderts musste sich das frühe Christentum nun neuen Herausforderungen stellen. In diesem Band widmen sich internationale Experten zentralen Fragestellungen, die die Ausprägung und Entwicklung des frühchristlichen Selbstverständnisses anregen. Zwei dieser Kernfragen lauten, wie sich die unterschiedlichen sozialen Gruppierungen, die sich durch das stete Anwachsen des Christentums in ihm fanden, miteinander vereinbaren lassen, und wie mit den eigenen, maßgeblichen Schriften umzugehen war. Zusätzlich werden einige Stimmen aus dem reichen Schrifttum des zweiten Jahrhunderts untersucht. Mit Beiträgen von J.A. Draper, J.D.G. Dunn, P.-G. Klumbies, U.H.J. Körtner, M. Lang, M. Lattke, J. Lieu, H. Löhr, M. Öhler, F.R. Prostmeier, A. Standhartinger, W. Wischmeyer und M. Wolter.

## Der Herausgeber

Dr. theol. Markus Lang ist Assistent am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

ISBN 978-3-525-59364-6

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)



9 783525 593646