

SKLAVEREI · KNECHTSCHAFT · ZWANGSARBEIT und

Band 18

Daniel Vaucher

# Sklaverei in Norm und Praxis

Die frühchristlichen  
Kirchenordnungen

OLMS

# SKLAVEREI · KNECHTSCHAFT · ZWANGSARBEIT

Untersuchungen zur Sozial-, Rechts- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von Elisabeth Herrmann-Otto

Band 18

Daniel Vaucher

Sklaverei in Norm und Praxis  
Die frühchristlichen Kirchenordnungen



Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York  
2017

Daniel Vaucher

Sklaverei in Norm und Praxis  
Die frühchristlichen Kirchenordnungen



Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York  
2017

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

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

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2017  
www.olms.de  
E-Book

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim  
Alle Rechte vorbehalten  
ISBN 978-3-487-42219-0

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
I. Einleitung	
I.1 Die Sklaverei: eine Selbstverständlichkeit .....	1
I.2 Stand der Forschung.....	4
I.3 Forschungsdesiderat.....	11
I.4 Gegenstand der Arbeit.....	13
II. Die Quellen und ihr Kontext	
II.1 Kirchenordnungen: Begriff und Kategorie in der Forschung.....	15
II.2 Neuer Ansatz zur Kategorisierung der Kirchenordnungen .....	19
II.3 Die Entwicklung der Christengemeinden in den ersten Jahrhunderten .....	23
II.4 Präsentation der Kirchenordnungen und inhaltliche Schwerpunkte .....	39
II.5 Überlegungen zur Interpretation von Kirchenordnungen .....	57
III. Paulus und die Sklavenfrage	
III.1 Einleitung.....	65
III.2 Philemon und Onesimus .....	67
III.3 Die Sklavenfrage bei Paulus: Ein Modell.....	77
III.4 Zusammenfassung .....	82
Exkurs 1: Sklavenloser Idealzustand und die Utopie des Epiphanes .....	84
IV. Subversive Tendenzen und Gehorsamsforderungen	
IV.1 Einleitung.....	91
IV.2 Reaktionen auf die paulinische Botschaft.....	92
IV.3 Gehorsamsforderungen in den Kirchenordnungen.....	100
IV.4 Sklavenflucht .....	105
IV.5 Sklavenfreikauf in frühchristlicher Zeit.....	110
IV.6 Zusammenfassung.....	119
V. Inklusion von Sklaven	
V.1 Einleitung.....	120
V.2 Der Beitritt zum Christentum.....	121
V.3 Die Aufnahme von Sklaven in den Klerus.....	139
V.4 Nach der Inklusion: Gleichheit?.....	154
V.5 Zusammenfassung .....	169

Exkurs 2: Laktanz und christliche Gleichheitsvorstellungen.....	170
VI. Exklusion von Sklaven	
VI.1 Einleitung.....	175
VI.2 Einheit und Reinheit der Kirche.....	176
VI.3 Ausschluss von (Sklaven-)Berufen .....	181
VI.4 Ausschluss unreiner Spender .....	193
VI.5 Zusammenfassung.....	195
VII. Die Behandlung von Sklaven	
VII.1 Die Sklavenbehandlung im paganen Diskurs .....	197
VII.2 Frühchristliche Forderungen zur milden Sklavenbehandlung .....	202
VII.3 Ausschluss grausamer Sklavenbesitzer .....	212
VII.4 Zusammenfassung.....	221
Exkurs 3: Clemens und der „souci de soi“ .....	222
VIII. Der sexuelle Gebrauch der Sklaven	
VIII.1 Einleitung.....	232
VIII.2 Paulus im jüdischen Kontext.....	234
VIII.3 Die Zwei-Wege-Lehre .....	240
VIII.4 <i>Traditio Apostolica</i> .....	243
VIII.5 Syrische Didaskalie .....	254
VIII.6 Nachkonstantinische Entwicklung.....	257
VIII.7 Zusammenfassung .....	263
IX. Ergebnisse.....	265
Appendix 1: Die Überlieferung der Kirchenordnungen .....	269
Appendix 2: Synopse der „Berufsverbote“ .....	297
Abkürzungsverzeichnis .....	309
Literatur.....	311
Stellenregister .....	347
Namensregister .....	356
Sachregister .....	357

## Vorwort

Die antike Sklaverei scheint ausreichend erforscht zu sein. Die „Bibliographie zur antiken Sklaverei“ listete 1983 bereits 5162 Titel. Zwanzig Jahre später waren es mit 10415 Titeln und 805 grossformatigen Seiten mehr als doppelt so viele. Dass das Thema doch noch nicht erschöpft ist, beweist die unaufhörliche Flut von Neuerscheinungen. Auch die vorliegende Arbeit soll mit der Untersuchung der frühen Kirchenordnungen auf die Sklaverei hin eine der Forschungslücken füllen und gleichzeitig diese Quellengattung, die bislang vor allem von Theologen und Patristikern zur Kenntnis genommen wurde, der historischen Forschung zugänglich machen.

Dieses Buch nahm seinen Anfang als Teil eines vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten Forschungsprojekts mit dem Titel „Eine Frage der Ungerechtigkeit? Sklaverei und Freiheitsdiskurse zwischen Antike und Moderne“. Es ist eine überarbeitete und stark gekürzte Version der Dissertation, die in dieser Forschungsgruppe den antiken Teil bearbeitete. Der Weg zur endgültigen Fragestellung und zur Konstituierung des schwer zugänglichen Quellencorpus war nicht immer gerade und einfach. Ich danke ganz herzlich meinen Betreuern Prof. Dr. Thomas Späth und Prof. Dr. Stefan Rebenich für ihre Unterstützung und Ermunterung, mich in immer unbekanntere Gefilde vorzuwagen. Prof. Späth hat mich gelehrt, antike Texte zu verstehen und hat unzählige Stunden damit verbracht, meine Texte bis ins Detail zu lesen und zu besprechen. Prof. Dr. Elisabeth Herrmann-Otto hat die Überarbeitung des Manuskripts begleitet und mit zahlreichen kritischen Rückmeldungen zur Verbesserung beigetragen. Ihr gilt mein Dank für das Vertrauen und die Bereitschaft, das Buch in Ihrer Reihe herauszugeben.

Der Druck wurde grosszügig durch den Fonds für Altertumswissenschaft, Zürich, sowie durch die Karl-Jaberg-Stiftung, Bern, unterstützt. Für die Druckkostenbeiträge danke ich ganz herzlich.

Herzlicher Dank geht weiter an Dr. Bruno Vaucher, der das ganze Manuskript korrigierte; an Dr. Alistair Stewart, der Detailfragen ausführlich mit mir besprach und mir syrische Texte erläuterte; an Dr. Christoph Riedo-Emmenegger für wertvolle Gespräche, und an PD Dr. Regula Ludi und Dr. Karin Neutel für ihre Hilfestellung und Korrekturlesen von Teilen der Arbeit. Nicht zuletzt sei meiner Kollegin und Projektmitarbeiterin Astrid Weiland gedacht, die überraschend vor Abschluss ihrer Arbeit verstorben ist.

Ohne die Unterstützung meiner Frau Julia Mauritz wäre die Arbeit nicht zustande gekommen. Sie hat mich während der ganzen Zeit begleitet und mich immer wieder aufs Neue motiviert. Sie musste viel zurückstecken, damit ich das Buch vollenden konnte.

Der letzte Dank geht an meine Kinder Christoph und Jan, die mich gelehrt haben, in kurzer Zeit effizient zu arbeiten und das Wichtige im Leben zu schätzen. Ich hoffe, dass sie dereinst eine Zeit erleben werden, in der die Sklaverei nicht nur verboten und formell abgeschafft, sondern auch weltweit beseitigt sein wird.

Düdingen, im Herbst 2017

Daniel Vaucher

# I. Einleitung

Polykarp, Bischof von Smyrna (gest. 155<sup>1</sup>), soll einer anonymen *Vita* zufolge einen ungewöhnlichen Werdegang gehabt haben. Er war ein Sklavenjunge aus dem Osten, als ihn die reiche Witwe Kallisto auf Befehl eines Engels von seinen Herren kaufte, zu sich ins Haus holte und wie einen Sohn behandelte. Er wird zum Verwalter des Anwesens und überwacht Haus und Besitz. Als seine Herrin für längere Zeit das Haus verlässt und ihn als Aufseher einsetzt, zögert er nicht und spendet den ganzen Reichtum seiner Herrin an Bedürftige der Stadt. Als die Herrin zurückkehrt, rennt ihr ein anderer Sklave entgegen, lästert über Polykarp und verrät alles. Die Herrin prüft nach, doch durch ein himmlisches Wunder sind die ganzen Besitztümer wieder hergestellt worden. Kallisto zürnt dem lästernden Sklaven, denn sie denkt, dass er gelogen habe, und befiehlt ihn zu bestrafen. Da gesteht Polykarp seine Tat und erzählt vom Wunder. Der Sklave wird geschont. Die Geschichte um die Jugend von Polykarp endet mit dem Tod seiner Herrin. Die fromme Christin lässt ihn frei und vererbt ihm ihr ganzes Vermögen.<sup>2</sup>

Die *Vita Polycarpi* ist eine „dreiste Fälschung“.<sup>3</sup> Sie wurde von einem unbekanntem Autor im 3. bis 4. Jh. verfasst und dient der Legitimation der apostolischen Sukzession und der „orthodoxen“ Lehre im Kampf gegen „Irrlehren“.<sup>4</sup> Über den wahren Lebenslauf des Polykarp erfahren wir aus dieser Schrift sehr wenig, aber wie andere christliche Erzählungen verrät uns die *Vita* sehr viel über die Sklaverei in der Antike, obschon sie nirgends eigens thematisiert wird. Sie scheint für den Autor eine Selbstverständlichkeit zu sein.

## I.1 Die Sklaverei: eine Selbstverständlichkeit

Genau diese Selbstverständlichkeit steht am Beginn meiner Arbeit. Durch den unbekümmerten Umgang mit der Sklaverei sind die *Vita Polycarpi* und andere

---

<sup>1</sup> Jahresangaben sind, wo nicht anders vermerkt, als *nach Christus* zu verstehen.

<sup>2</sup> *Vita Polycarpi* 3-5. Hier ist der Text sehr knapp. Die Freilassung wird nicht explizit erwähnt, ist aber zwingend notwendig, damit Polykarp als Erbe eingesetzt werden kann.

<sup>3</sup> CORSEN 1904, S. 302. Ansonsten ist über die Biographie des Polykarp wenig bekannt, abgesehen von dem besser bekannten Martyrium. Dass Polykarp als Freigelassener bis zum Bischofsamt kam, ist für die christliche Frühzeit nicht unvorstellbar, s.u. Kap. V.3. Der Name ist zudem für Sklaven bezeugt, s. SOLIN 1996, Bd. II, S. 465.

<sup>4</sup> Die Datierung dieser kaum bekannten Schrift ist umstritten. Entgegen der früheren Forschung (4. Jh., bsp. CORSEN 1904) verortet STEWART-SYKES 2002a die Schrift ins 3. Jh., was jedoch auf heftige Kritik gestossen ist, s. u.a. ZWIERLEIN 2014, Bd. I, S. 297 f. Zu den Begriffen „Orthodoxie“ und „Irrlehre“ bzw. „Häresie“ s.u. II.3.6.

christliche Erzählungen für die Sklavereiforschung sehr wichtige Quellen.<sup>5</sup> Die drei kurzen Kapitel liefern spannende Einblicke in den Alltag einer spätantiken Stadt. Der Kauf des Sklaven durch die Witwe Kallisto zeugt vom Kinder- und Sklavenhandel der Spätantike. Besonders aufschlussreich aber scheint mir, dass die Christin Kallisto trotz ihrer herausragenden Fürsorgetätigkeit keinerlei Skrupel hegt, mehrere SklavInnen<sup>6</sup> zu kaufen und auf ihrem grossen Anwesen zu halten. Christlicher Glaube geht mit Sklavenbesitz völlig selbstverständlich einher. Auch die Züchtigung von Sklaven, nur auf Verdacht hin, der Sklave habe gelogen, wird unreflektiert beschrieben. Die Bestrafung von Sklaven ist nichts Aussergewöhnliches. Auch hier scheint die christliche Botschaft der Nächstenliebe keinen Einfluss auf die Behandlung des Sklaven gehabt zu haben. Zumindest könnte man der Kallisto zugutehalten, dass sie Polykarp am Ende freigelassen hat. Aber auch dies ist für die Antike nichts Besonderes, denn die Freilassung zeugt ohnehin nicht von einer selbstlosen Tat.<sup>7</sup>

Die *Vita Polycarpi* ist kein Einzelfall. Dies zeigt ein zweites Beispiel. Die apokryphen *Andreasakten*, von Eusebius später als gottlos verurteilt<sup>8</sup>, sind wohl im 2. Jh. im östlichen Mittelmeerraum entstanden und stellen eine bunte Mischung aus christlicher, gnostischer, platonischer und stoischer Elemente in Romanform dar.<sup>9</sup> Der Apostel Andreas verkündet ein asketisches Christentum, das jeglichen sexuellen Umgang als unrein ansieht. Maximilla, die Frau des Prokonsuls Aegeates, wird von Andreas bekehrt und will fortan völlig keusch leben. Um ihre Bekehrung zu verheimlichen, besticht sie eine ihrer Sklavinnen, Eukleia, damit diese an ihrer Stelle mit Aegeates schlafe. Die Täuschung gelingt, Eukleia erhält für ihr Tun nicht nur Gold und Schmuck, sondern nach acht Monaten sogar die Freilassung. Aber sie prahlt mit ihrer neuen Rolle bei den Mitsklaven und damit kommt alles ans Licht. Einige der Mitsklaven, die zu Aegeates halten, verraten trotz Bestechung durch Maximilla dem Herrn die List. Dieser zögert nicht, Eukleia foltern zu lassen,

---

<sup>5</sup> Es ist daher umso erstaunlicher, dass dieses Quellencorpus bislang kaum beachtet wurde. Die *Vita Polycarpi* wurde m.W. noch überhaupt nicht zur Kenntnis genommen; die apokryphen Apostelakten werden von GLANCY 2002 und 2010 teilweise behandelt, ohne aber ausschöpfend untersucht worden zu sein. Für die pagane Romanliteratur ist das Interesse viel grösser, s. HOPKINS 1993, WILLS 1998, BRADLEY 2000, BINSFELD 2008.

<sup>6</sup> Selbstverständlich ist bei Sklavenbesitz immer an weibliche und männliche Sklaven zu denken, so wie auch Frauen und Männer „Herren“ sein konnten. Ich verzichte zugunsten des Sprachflusses auf jede Doppelnennung und impliziere, wo nicht genauer genannt, immer beide Geschlechter.

<sup>7</sup> Vgl. HOPKINS 1978, S. 117 f.

<sup>8</sup> Eus. HE III.25.

<sup>9</sup> So die Charakterisierung in SCHNEEMELCHER 1987-1989, Bd. II, S. 105 ff. S. auch BOVON 1997, S. 877-974 zur Datierung und frz. Übersetzung nach PRIEUR mit der massgeblichen Paraphrasierung des Textes, die zuvor uneinheitlich war.

um ein Geständnis zu erzwingen. Die Strafe des getäuschten Herrn ist grausam: Eukleia wird die Zunge herausgeschnitten, sie wird verstümmelt und ausgesetzt, drei andere Mitsklaven lässt er kreuzigen.<sup>10</sup>

Die *Andreasakten* liefern einen wertvollen Einblick in das Sklavenleben in einem antiken Haushalt und die Einstellung zur Sklaverei in frühchristlicher Zeit. Der Autor verurteilt mit keinem Wort die grausame Tötung der Sklaven. Er verurteilt auch nicht ihren sexuellen Gebrauch.<sup>11</sup> Im Gegenteil, die Integrität der Herrin Maximilla wird durch den körperlichen Missbrauch der Sklavin bewahrt. Die rigide Sexualmoral der *Andreasakten* gilt in diesem Fall nur für die freie Christin, nicht aber für die Sklavinnen. Maximilla selbst sieht in ihrem Tun auch nichts Falsches, sie benutzt ihre Sklavin, um selbst eine „bessere“ Christin zu sein.<sup>12</sup> Auch in diesem Fall wird die Freilassung der Sklavin erwähnt, was wiederum aber nicht aus gutherzigen Motiven geschieht, sondern Mittel zum Zweck ist. Die Folter von Sklaven durch die paganen Herren (die hier gleichzeitig Amtsträger der Stadt sind)<sup>13</sup> ist auch in anderen apokryphen Apostelakten bezeugt und stellt schon fast einen Topos dieser Literatur dar. In den *Petrusakten* beispielsweise soll Simon „Magus“, durch einen Dämonen besessen, einer Frau durch Zauberei Geld gestohlen haben. Diese vermutet, ihre Sklaven seien schuld am Diebstahl und lässt sie foltern. Um den wahren Tathergang herauszufinden, werden anschliessend die Sklaven des Simon gefoltert, was dessen Überführung bewirkt.<sup>14</sup>

Die apokryphen Apostelakten und andere christliche Wunderberichte zeichnen ein ernüchterndes Bild des Christentums. Hat die christliche Doktrin

---

<sup>10</sup> AA 17-22. Eine ähnliche Bestrafung für ungehorsame Sklaven erwähnt die apokryphe *Petrusapokalypse* 11.6-9, wonach die Sklaven im Jenseits ewig ihre eigenen Zungen zu kauen hätten.

<sup>11</sup> Dem neuen deutschen Sprachgebrauch liegt „Missbrauch“ aus der Verurteilung der Sklaverei und des sexuellen Missbrauchs heraus viel näher als „Gebrauch“. Für die Antike war dies anders und so wird für den sexuellen „Missbrauch“ der Sklaven u.a. *χρήσις* („Gebrauch“) verwendet, vgl. MARCHAL 2011. Zur sexuellen Verfügbarkeit der Sklaven s. GLANCY 1998, S. 483-490, MARCHAL 2011, S. 749-760.

<sup>12</sup> OSIEK 2003, S. 268, GLANCY 2010, S. 67 f.

<sup>13</sup> Die erwähnte Folter durch den Prokonsul Aegeates ist an dieser Stelle erhellend über die in der Antike gut bezeugte Folter von Sklaven im gerichtlichen Verhör, s. BRUNT 1980. Allein widersprüchlich ist die vorherige Freilassung der Eukleia durch ihre Herrin (AA 18). Eine Freigelassene dürfte theoretisch nicht gefoltert werden, es sei denn, die *Andreasakten* würden hier spätere Zustände wiedergeben, in denen nicht allein mehr Status entscheidend war, sondern als die Trennung in *humiliores* und *honestiores* auch die Folterung von Freien erzwingen konnte, s. GARNSEY 1970, AUBERT 2002a, insb. S. 102 ff. BRUNT 1980, S. 265 schreibt: „It is only in the Severian period that we find the first indisputable indication that witnesses of low rank, but only those, could also be tortured.“ S. auch BRADLEY 1988, insb. S. 486 f., GARDNER 2011, S. 431.

<sup>14</sup> Apt 17 (Kapitelzählung nach SCHNEEMELCHER 1987-1989).

der Nächstenliebe nichts an den Zuständen der Sklaverei geändert?<sup>15</sup> In unserer heutigen Vorstellung kann Nächstenliebe nicht mit Ausbeutung und Missbrauch von Menschen in Einklang gebracht werden. Für die christliche Antike scheint hier kein Widerspruch geherrscht zu haben. Mit wenigen Ausnahmen wurde die Sklaverei auch von Christen nicht grundsätzlich kritisiert.

Dass hingegen ein Widerspruch zwischen der Vorstellung, alle Menschen seien gleich und von Natur frei, und der alltäglichen Praxis der Versklavung und Dehumanisierung der Menschen herrscht, war man sich bereits in vorchristlicher Zeit bewusst. Jean-Christian Dumont schreibt: „die Antike und ihre Theoretiker haben nicht aufgehört, sich über die Natur und die Legitimität der Sklaverei Fragen zu stellen.“<sup>16</sup> Bereits zwischen den Sophisten und Aristoteles scheint eine Art Debatte über die Rechtmässigkeit der Institution entbrannt zu sein. Die Stoiker und die christlichen Autoren schliessen hier nahtlos an.<sup>17</sup>

Dennoch waren weder Stoiker noch Christen frühe Abolitionisten, auch wenn sie beide für die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen einstanden. Die Infragestellung der Legitimität der Sklaverei ging stets einher mit der „passiven Akzeptanz“ der Institution, oder sogar mit einer aktiven Bejahung. Gerade für Juden und Christen war die Tatsache, dass Jahwe im Alten Testament die Sklaverei duldet oder sogar befahl, mitunter ein Grund, komplizierte Legitimationsstrategien zu entwickeln.<sup>18</sup>

Wie also ging das frühe Christentum mit der Sklaverei um?

## 1.2 Stand der Forschung

Die Beschäftigung mit der christlichen Sklaverei reicht weit zurück. Insbesondere im ausgehenden 19. Jh. hat man versucht, in den christlichen Quellen eine Kritik an der Institution Sklaverei zu finden, um die Kirche in ein rechtes Licht zu rücken. Im Vorwort zum ersten Band seines Monumentalwerkes schreibt Henri Wallon, das Christentum sei für das Verschwinden der antiken

<sup>15</sup> Passend lässt sich der Titel von MACMULLEN 1986 zitieren: „What Difference Did Christianity Make?“ MACMULLEN kommt zum Schluss, das Christentum habe bezüglich der Sklaverei keinen Wandel gebracht.

<sup>16</sup> DUMONT 1987, S. 689. Meine Übersetzung.

<sup>17</sup> *Contra* HERRMANN-OTTO 2009, S. 14 f., die schreibt, die Sklaverei sei nicht hinterfragt worden. Diese Aussage ist zu pauschal und die Autorin selbst relativiert sie im Folgenden, wenn sie die Sklavereidebatten wiedergibt (bsp. S. 17, 27). Vgl. GLANCY 2011a, S. 468: „But Christians also struggled to make theological sense of slavery. In doing so, they drew on the resources of Greco-Roman philosophical traditions, especially Stoicism.“ Zu den Sklaverei-Theorien s. einleitend MILANI 1972, GARNSEY 1996 und RAMELLI 2016.

<sup>18</sup> Zur Sklaverei im Alten Testament s. HEZSER 2005 und 2011.

Sklaverei verantwortlich gewesen.<sup>19</sup> Der dritte Band fasst sodann die kritischen Stimmen der Kirchenväter zusammen. Zwar ist Wallon sachlich genug, auch auf die Akzeptanz des rechtlichen Status durch die Kirche hinzuweisen, aber sein Urteil fällt zugunsten der Kirche aus: „Diese Doktrinen mussten zur Abolition der Sklaverei führen.“<sup>20</sup> Dieselbe Position bezieht auch Paul Allard, der die erste umfassende Arbeit zur christlichen Sklaverei schreibt.<sup>21</sup>

Dagegen postuliert jedoch Franz Overbeck schon 1875 das unbequeme Gegenteil: „für die vorconstantinische Zeit hat die gewöhnliche Theorie von der ursprünglich auf Abschaffung der Sklaverei gerichteten Absicht des Christentums sich mit der unbequemen Thatsache auseinanderzusetzen, dass die Kirche der drei ersten Jahrhunderte anscheinend aus einer vollständigen Gleichgültigkeit jenen politischen Reformen, welche sich unter ihren Augen vollziehen, gegenüber nie heraustritt.“<sup>22</sup> Overbeck erkennt zwar eine Entwicklung im Denken und im Recht hin zur Besserung für die Sklaven, sieht darin aber keinen christlichen Einfluss.<sup>23</sup> Wenige Jahre später schreibt Theodor Zahn eine Abhandlung, in der er die Position Overbecks heftig kritisiert: das Christentum habe die Missstände der Sklaverei wie keine andere Bewegung bekämpft und über kurz oder lang zur Aufhebung der Sklaverei geführt.<sup>24</sup> Ende des 19. Jh. war dies die verbreitete Meinung in der Einschätzung des Christentums.<sup>25</sup> Doch diese frühen Werke waren von einem apologetischen Charakter, von dem man sich im 20. Jh. allmählich löste. Moses I. Finley und Keith Bradley zeichneten seither das negative Bild und behaupteten, das Christentum hätte die Lage für die Sklaven nicht verbessert, sondern verschlechtert.

Doch der Quellenbefund, auf dem Wallon, Allard und Zahn ihre Behauptungen stützten, lässt sich nicht weglegen. Zahlreiche Quellen lassen eine Interpretation in diese Richtung zu – aber sie lassen oft auch eine Interpretation in die andere Richtung zu.<sup>26</sup> Tatsächlich wurde in der Antike über die Rechtmässigkeit der Sklaverei und über das Wesen der Freiheit intensiv nachgedacht. Die Auswahl, Gewichtung und Interpretation der antiken Textstellen um die „Ideologie Sklaverei“ bestimmen heute, wie das Urteil ausfällt. Die Meinungen in der jüngeren Forschung sind alles andere als einstimmig.

---

<sup>19</sup> WALLON 1879, Bd. I, S. lxx (Orig. 1847).

<sup>20</sup> WALLON 1879, Bd. III, S. 300. Die Neu-Ausgabe von 1988 bietet eine exzellente Einführung zum Werk und zum Autor von Jean-Christian DUMONT. Leider ist die Seitenzählung dabei nicht der alten Ausgabe angepasst worden, der urspr. Band III zum Christentum (Kap. 8-10) finden sich in der Ausgabe von 1988 auf den Seiten 784-868 wieder.

<sup>21</sup> ALLARD 1914 (Orig. 1876).

<sup>22</sup> OVERBECK 1875, S. 175.

<sup>23</sup> OVERBECK 1875, S. 172.

<sup>24</sup> ZAHN 1879, S. 22 f.

<sup>25</sup> S. dazu den Forschungsüberblick in FINLEY 1981, hier S. 16.

<sup>26</sup> Zu dieser Problematik und zu einem Forschungsüberblick insgesamt s. MCKEOWN 2011.

Moses Finley liefert mit „Antike Sklaverei und moderne Ideologie“ einen kritischen Forschungsüberblick bis zu seiner Zeit und warnt vor methodischen Fehlern in der Analyse der alten Texte. In „Sklaverei und Humanität“, eine Antwort auf die gewiss zu einseitige Forschung Joseph Vogts mit ihrem Schwerpunkt auf den humanen Beziehungen zwischen Herr und Sklave, versucht Finley Anzeichen von Sklavenkritik in der Stoa oder im Christentum zu widerlegen. Durch die Verinnerlichung der Freiheit sei der rechtliche Status irrelevant geworden; Christentum und Stoa hätten somit Moral und Gesellschaft getrennt und keine Kritik geleistet.<sup>27</sup> Finley kommt zum Schluss, dass die Mehrheit der Sklaven sich den Bedingungen angepasst habe, eine Vermutung, die vor allem Keith Bradley zu widerlegen versucht.

Bradley vertritt die These, dass die Sklaven in ständigem Widerstand zu den Herren gestanden hätten.<sup>28</sup> Bradley führt seine These an kleinen Beispielen (Diebstahl, Sabotage, Mord) bis hin zu den grossen Revolten im 2. und 1. Jh.v.Chr. aus. Daraus sei aber keine Kritik an der Sklaverei selbst erwachsen, sondern die Sklaven hätten immer primär im Interesse der eigenen Freiheit gehandelt.<sup>29</sup> Dagegen zweifelt Herrmann-Otto an der Kernthese Bradleys, wie denn die römische Sklaverei bei permanenten Widerstand der Sklaven während knapp tausend Jahren Bestand hätte haben können.<sup>30</sup> Das Bild des permanenten Widerstandes ist wie das von Joseph Vogt ein zu einseitiges und wird dem komplexen Thema nicht völlig gerecht, wie auch Bradley selbst bestätigt: „Die Konzentration alleine auf den Widerstand, den Sklaven bisweilen im Alltag ihren Herren und ihrer Situation entgegengebracht haben mögen, ist daher irreführend. Die Komplexität des römischen Phänomens der Sklaverei wird damit nicht fassbar und die historische Realität als blosses Schema dargestellt.“ Dennoch hält er an einer „weitverbreiteten Typologie des Widerstandes“ fest.<sup>31</sup>

In der Beurteilung des Christentums scheint Bradley auf einer Linie mit Geoffrey de Ste. Croix zu stehen. In einem grundlegenden Buch zu den antiken Klassenkämpfen, das einen gezielt marxistischen Ansatz verfolgt, kritisiert de Ste. Croix die Kirche massiv: „Es wird häufig gesagt, dass das Christentum eine völlig neue und bessere Einstellung gegenüber der Sklaverei bewirkt habe. Nichts ist falscher als das. (...) Das Joch der Sklaverei wurde für christ-

---

<sup>27</sup> MCKEOWN 2011, S. 145 f.

<sup>28</sup> Wiederholt geäussert, zuletzt BRADLEY 2013a und 2013b.

<sup>29</sup> BRADLEY 1989, S. 101.

<sup>30</sup> HERRMANN-OTTO 2013, S. 16.

<sup>31</sup> BRADLEY 2013b, S. 141 f.

liche Sklaven sogar noch mehr gefestigt, als die Betonung des Gehorsams gegenüber ihren Herren noch absoluter wurde.<sup>32</sup> Dem stimmt Bradley zu: „Das Christentum brachte einen Wandel, aber aus der Sicht der Sklaven war es nicht ein Wandel hin zum Guten, sondern hin zum Schlechten.“<sup>33</sup>

Den Versuch, apologetische und kritische Stimmen gegenüberzustellen und so das „politische Denken zur Sklaverei“ ganzheitlich zu erfassen, macht Piero Milani. Seine Studie ist sehr breit gefächert und umfasst folglich auch über eineinhalb Jahrtausende, was seinem Ziel entgegenkommt, gewisse Kontinuitäten in den Ideen und Theorien zur Sklaverei aufzuzeigen. Eine solche Kontinuität ist beispielsweise die Verinnerlichung der Freiheit, die für Milani auf den ersten Blick eine Verurteilung der Sklaverei impliziere, tatsächlich aber die Tendenz zeige, die externen Verhältnisse „passiv zu akzeptieren“.<sup>34</sup> Ähnlich kritisch beurteilt Milani das römische Ideal der *humanitas*, das trotz heutigem Menschenbild nicht die Sklaverei per se verurteilt hätte, sondern nur die Exzesse und die Misshandlungen der Sklaven.<sup>35</sup> Milani ist bemüht, ein differenzierteres Bild zu liefern als viele Apologeten vor ihm. Seine Analyse der verschiedenen Ansichten fällt damit primär kritisch aus: die Antike hat die Sklaverei nicht in Zweifel gezogen.

In der deutschsprachigen Forschung herrscht ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. ein vorwiegend theologisches, neutestamentliches Interesse vor: nach der sehr einseitigen Darstellung von Kehnscherper folgen mit Gülzow, Gayer und Laub drei solide Werke, die aber vorwiegend die Paulusbriefe ins Zentrum der Untersuchung stellen.<sup>36</sup> Im selben Jahr wie Franz Laub publiziert Orlando Patterson sein monumentales Werk zum „Sozialen Tod“.<sup>37</sup> Das soziologische und komparatistische Werk stellt nicht nur die dehumanisierende Perspektive heraus, sondern zeigt auch in äusserst kritischer Sicht die Prozesse auf, die zur Entwurzelung und Degradierung der Sklaven führten: Gewalt, Unterdrückung, Entfremdung und Ehrlosigkeit werden als konstitutive Merkmale der

---

<sup>32</sup> DE STE. CROIX 1981, S. 419. Meine Übersetzung. Eine ähnlich vernichtende Kritik an der Kirche äussert vor ihm bereits KEHNSCHERPER 1957, der ebenfalls aus marxistischer Perspektive die Degeneration von einem „Goldenen Zeitalter“ unter Jesus hin zur Festigung der Sklaverei unter den Kirchenvätern beschreibt.

<sup>33</sup> BRADLEY 1994, S. 151. Meine Übersetzung. Zuletzt wieder geäussert in BRADLEY 2013a, S. 539 f.

<sup>34</sup> MILANI 1972, S. 154, 192, 236.

<sup>35</sup> MILANI 1972, S. 236.

<sup>36</sup> KEHNSCHERPER 1957, GÜLZOW 1969, GAYER 1976, LAUB 1982. GÜLZOWS Buch geht dabei chronologisch noch am weitesten hinaus und untersucht auch die Positionen der Kirchenväter vor-konstantinischer Zeit, bleibt aber aufgrund der Kürze sehr oberflächlich. Dasselbe gilt für LAUB, der immerhin auch die Kirchenordnungen ins Auge fasst.

<sup>37</sup> PATTERSON 1982. Zusammengefasst in CALLAHAN / HORSLEY / SMITH 1998 und HORSLEY 1998a.

Sklaverei erkannt. Auch das Christentum kann davon nicht ausgenommen werden.

Dennoch dauert es fast bis zur Jahrtausendwende, bis die Ergebnisse von Patterson erstmals kritisch auf die christlichen Texte übertragen werden. In einer Forschungsdiskussion, die in der Zeitschrift *Semeia* (83/84, Jg. 1998) unter dem Titel „Slavery in Text and Interpretation“ abgedruckt wird, werden die altbekannten Texte und Interpretationen an die neuen Erkenntnisse angelehnt. In einem Aufsatz unterzieht Richard Horsley die paulinischen Briefe einer „alternativen Lesart“. Der traditionelle Ansatz sei, so Horsley, Paulus als konservativ anzuprangern, da er einen sozialen Rollenwechsel angesichts der erwarteten Parusie als unwichtig angesehen habe.<sup>38</sup> Dagegen sieht Horsley mit Paulus eine Opposition zur vorherrschenden Ordnung, in Erwartung des angekündigten Weltendes, sowie den Versuch, eine internationale, anti-imperiale und alternative Gesellschaft zu entwerfen.<sup>39</sup> Paulus verfolge ein „Programm, das bei Weitem radikaler ist als nur die Opposition gegen einzelne Missbräuche in einem ansonsten akzeptablen System“, er versuche eine Gesellschaft zu kreieren, die das vorwegnehme, was mit der Parusie und dem Ende der Welt ohnehin kommen werde.<sup>40</sup> Damit hat Richard Horsley ähnliche Erkenntnisse formuliert wie jüngst Karin Neutel. Neutel geht davon aus, dass Paulus seine Anweisungen an die Gemeinden vor dem Hintergrund utopisch-eschatologischer Vorstellungen schrieb und dafür eine Sprache verwendete, die seinen Zeitgenossen aus utopischen Texten bekannt gewesen sei.<sup>41</sup>

In einer kurzen und überzeugenden Antwort an Horsley schreibt Stanley Stowers: „So sehr wir uns auch eine Bibel wünschen, die unserer Vorstellung entspricht, so bleiben einige Aspekte dieser Schriften und ihrer Welt(en) immer fern und fremdartig, wahrhaft anders. (...) Ich glaube nicht, dass unsere Überzeugung, dass Sklaverei und die Unterordnung von Frauen schlecht seien, von der Bibel herkommt oder auf ihr beruht.“<sup>42</sup>

Was aber hat die Diskussion in *Semeia* ergeben? Meines Erachtens wurde eine ältere Forschungstradition erfolgreich aufgefrischt, indem die Erkenntnisse von Orlando Patterson auf biblische Inhalte übertragen wurden. Eine allzu naive Lesart der paulinischen Briefe kommt seither nicht mehr in Frage, Paulus wird im Kontext der griechisch-römischen Sklaverei entmythisiert. Pattersons Ergebnisse mit der allgegenwärtigen Brutalität der Sklaverei und der Unmöglichkeit ihrer Abschaffung wird am Ende immer wieder gegen alle möglichen „revolutionären“ Tendenzen gestellt.

---

<sup>38</sup> HORSLEY 1998b, S. 154.

<sup>39</sup> HORSLEY 1998b, S. 169-177.

<sup>40</sup> HORSLEY 1998b, S. 190. Meine Übersetzung.

<sup>41</sup> NEUTEL 2015.

<sup>42</sup> STOWERS 1998b, S. 295. Meine Übersetzung. Vgl. DE BRUYN 1999, S. 280.

Revolutionäre Tendenzen wurden bei christlichen Autoren dabei nicht wenige festgestellt. Die ausführlichen Monographien zu den spätantiken Kirchenvätern von Jäger, Kontoulis, Klein und Ramelli zeigen kritische Aussagen zur Rechtmässigkeit der Sklaverei auf.<sup>43</sup> Beispielhaft für die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit der Kirchenväter dürfte Gregor von Nyssa sein, der in einer berühmten Homilie die Rechtmässigkeit von Sklavenbesitz massiv in Frage stellt, wofür ihn Peter Garnsey auch „seinen Helden“ nennt, da er als einziger der Antike konsequent gegen die Sklaverei gesprochen habe.<sup>44</sup> Aber die Untersuchung von Richard Klein wirft dennoch wieder ein eher negatives Bild auf ihn. Er, die Vorzeigefigur für christliche Kritik an der Sklaverei, rechtfertigt stellenweise die Sklaverei mit aristotelischer Argumentation.<sup>45</sup> Zwar versucht Klein, die Ehre Gregor von Nyssas zu retten und in ihm noch einen Kritiker zu entdecken, aber das Fazit fällt symptomatisch unsicher aus: „Selbst wenn diese Sätze singulär stehen, berechtigen sie wiederum zur Frage, ob dieser Bischof nicht doch eine langsame Auflösung oder zumindest eine Umformung der Sklaverei, gewiss nicht gewaltsam und auch nicht in allen Fällen, sondern nur ganz allmählich und mit Zustimmung der Herren, für möglich gehalten haben sollte.“<sup>46</sup> So widerlegt Klein seine frühere Behauptung, der Osten sei – im Gegensatz zu den westlichen Bischöfen – für eine schrittweise Aufhebung der Sklaverei eingestanden.<sup>47</sup>

Während Klein bemüht ist, die Widersprüche zwischen der von Christen postulierten Gleichheit aller Menschen und der gleichzeitigen Legitimation der Sklaverei herauszuarbeiten, und Kontoulis die Umgehung des Problems durch die Verlagerung auf eine eschatologische, spirituelle Ebene untersucht, wählt Jennifer Glancy einen sozialgeschichtlichen Zugang und arbeitet eine neue Dimension des Problems aus. Sie stellt der antiken Tendenz, die geistige Freiheit hervorzuheben, die Körperlichkeit der Sklaven im Alltag und in der Sicht der Herren (sexueller Missbrauch, körperliche Bestrafung, Folter, Prostitution) entgegen.<sup>48</sup> In der Bewertung der antiken Sklavereikritik kommt sie zum Schluss, dass der Einfluss des Christentums auf die Sklaverei sich positiv oder negativ fassen lasse, beide Urteile würden die Quellen je nach Gewichtung unterstützen. Dadurch seien auch zwei Theorien entstanden: entweder dass anfängliche Kritik an der Sklaverei in eine langsame Anpassung an das

---

<sup>43</sup> JÄGER 1974, KONTOULIS 1993, KLEIN 1988 und 2000, RAMELLI 2016.

<sup>44</sup> GARNSEY 1996, S. 243.

<sup>45</sup> KLEIN 2000, S. 218, 231 f.

<sup>46</sup> KLEIN 2000, S. 253.

<sup>47</sup> KLEIN 1988, S. 217 f., so auch HERRMANN-OTTO 2009, S. 32, aber relativiert in HERRMANN-OTTO 2013, S. 8: „Nur hin und wieder gab es Äusserungen, die konsequent zu Ende gedacht, zur Abolition hätten führen müssen. Aber die Kritik blieb stets in Äusserlichkeiten befangen...“

<sup>48</sup> GLANCY 2002, vgl. WRENHAVEN 2012 für das klassische Griechenland und DE WET 2015 für eine konzentrierte Untersuchung zu Johannes Chrysostomos.

System übergegangen sei, oder die Theorie eines langsamen Triumphes der christlichen Idee, die sich in der Moral der Herren durchgesetzt habe.<sup>49</sup> Präziser zusammengefasst zeigt sie in „Slavery as Moral Problem“, dass das moralische Problem bei den Kirchenvätern aus den Quellen ersichtlich sei, aber daraus keine Konsequenzen erwachsen seien.<sup>50</sup> Auch unsere Kultur hätte bis vor einer Generation noch Kinder sexuell ausgebeutet und würde noch heute von Ausbeutung und Unterdrückung profitieren. Dieser leider nur im Schlusswort ausgeführte Gedanke verdient grosse Beachtung und wird oft beiseitegelassen – der Nutzen, den die Sklavenbesitzer genossen, formte mitunter ihre Ansichten und ihre Tendenz, Sklaverei zu rechtfertigen, trotz des offensichtlichen moralischen Dilemmas und trotz vorherrschender Kritik.<sup>51</sup>

Die Bestätigung der Herrenperspektive findet sich konsequent von Albert Harrill vertreten: „In Fragen der Ideologie partizipieren die neutestamentlichen Schriften in den antiken Vorurteilen und Stereotypen, die halfen, Sklaven zu dehumanisieren und Herren bessere Herren werden zu lassen.“<sup>52</sup> Harrills Studien zeigen gekonnt intertextuelle Parallelen zwischen Christentum und paganer Literatur auf und desillusionieren nüchtern einige veraltete Forschungsansichten.<sup>53</sup>

Für die antike Sklaverei ist es höchst problematisch, dass fast alle relevanten Quellen aus den Händen der Sklavenbesitzer selbst stammen, und die Sklaven kaum Schriften hinterlassen haben.<sup>54</sup> Bradley versucht, mit seiner komparatistischen Methode die Sklaven zum Sprechen zu bringen, und seinem Werk „Slavery and Rebellion in the Roman World 140 BC - 70 BC“ folgt thematisch jüngst Theresa Urbainczyk.<sup>55</sup> Leider fehlt es dem Buch an kritischen Analysen der präsentierten Texte, und ihr Kapitel zu „The Ideology of Slaves“ ist mit fünf Seiten so kurz, dass es das Thema nicht annähernd ausschöpfend behandelt. Nichtsdestotrotz ist die darin vertretene These zu beachten, dass es in der

---

<sup>49</sup> GLANCY 2011a, S. 476 f.

<sup>50</sup> GLANCY 2011b, S. 101 f.

<sup>51</sup> Vgl. KONTOULIS 1993, S. 390.

<sup>52</sup> HARRILL 2006, S. 196. Meine Übersetzung.

<sup>53</sup> In „Biblical Interpretation“ 15 (2007) fand eine heftige Debatte zwischen GLANCY 2007 und HARRILL 2007 statt. Trotz offensichtlich gemeinsamer kritischer Ansicht des Christentums sind sich die beiden Autoren uneinig, so dass GLANCY HARRILL vorwirft, nur mit literarischen Figuren zu arbeiten, ohne die sozialen Implikationen des Sklavenalltags zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung beweist m.E. aber auch, dass beide einander recht nahe stehen, und beide Ansätze sind für die Erforschung der christlichen Sklaverei äusserst wertvoll geblieben. Zur Besprechung der beiden Positionen und ihrer Differenzen s. KNUST 2009.

<sup>54</sup> Dass Epiktet, ehemaliger Sklave und Philosoph, ausführlich über die (geistige) Freiheit schreibt und dabei die rechtliche Sklaverei kaum erwähnt, ist schade und aufschlussreich zugleich. Zu Epiktets berühmter Freiheitsdiatribe sind mit WILLMS 2011-2012 und VOLLENWEIDER 2013 jüngst zwei Kommentare erschienen, die gleichzeitig eine sehr gute Einführung in die kaiserzeitliche Philosophie mit ihrem Fokus auf die innere Freiheit darstellen.

<sup>55</sup> BRADLEY 1989, URBAINCZYK 2008.

Antike die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Sklaven gab: „Das Argument, dass in der Antike niemand, nicht einmal Sklaven, fähig war, sich eine Gesellschaft ohne Sklaven zu erdenken, ist nicht wahr.“<sup>56</sup> Daraus folgert sie, dass es wahrscheinlich auch abolitionistische Forderungen gegeben habe. Auch Sklaven, deren Meinungen wir nicht kennen, hätten so denken können: „Ich möchte nicht behaupten, dass Sklaven solche Intentionen hatten, sondern nur, dass wir nicht eindeutig bestimmen dürfen, dass sie es nicht hatten.“<sup>57</sup>

Es ist meines Erachtens irrelevant, die Denkweise der antiken Sklaven ohne solide Quellenbasis erraten zu wollen. Der komparatistische Vorgang, neuzeitliche oder moderne Sklavenzeygnisse zu Hilfe zu ziehen, kann von Nutzen sein, aber doch sind Sprache und Kultur, und damit zwingend auch die Denkweisen, zu verschieden, um neuere Aussagen vorbehaltlos auf die Antike zu übertragen. Sicherlich richtig aber ist Urbainczyk's Feststellung, dass ein Leben ohne Sklaven im Altertum denkbar gewesen sei.<sup>58</sup> Die Frage bleibt nur, ob solche Vorstellungen zu Reformen führen sollten oder schlicht literarische Spielereien waren, um die (meist schlecht empfundene) Gegenwart zu kontrastieren. In seiner Analyse der „sociétés sans esclaves dans la pensée politique grecque“ kommt Yvon Garlan zum Schluss, dass die utopischen Vorstellungen, von Sklavenhaltern geschrieben, zwar oft eine Gesellschaft ohne Sklaven illustrierten, dabei aber immer einen Ersatz vor Augen hatten, damit der „Schaden“, ohne Sklaven zu leben, kompensiert werde.<sup>59</sup> Das ist ein Ansatz, der die Bedeutung jener klassisch-griechischen Utopien für die Sklaven selbst deutlich herabsetzt. Einen anderen zeitlichen Fokus nimmt Karin Neutel mit ihrer Untersuchung frühkaiserzeitlicher Utopien ein. Ohne eine direkte Umsetzung der sklavenlosen Utopien in den Alltag zu postulieren, zeigt Neutel doch schlüssig, wie utopische und eschatologische Vorstellungen die Gemeindegestaltung des Apostels beeinflussen konnten.<sup>60</sup>

### I.3 Forschungsdesiderat

Die Diskussion um die Einstellung des Christentums zur Sklaverei hält bis in die Gegenwart an. Vor wenigen Jahren erschien in „Biblical Interpretation“ 21 (2013) eine weitere Forschungsdiskussion, worin Bradleys Werk mit den Erkenntnissen aus der Neutestamentlichen Wissenschaft konfrontiert wurde. Sheila Briggs kritisiert darin den verallgemeinernden Zugang von Keith

---

<sup>56</sup> URBAINCZYK 2008, S. 78. Meine Übersetzung.

<sup>57</sup> URBAINCZYK 2008, S. 80. Meine Übersetzung.

<sup>58</sup> S.u. Exkurs 1-2.

<sup>59</sup> GARLAN 1982, S. 153.

<sup>60</sup> NEUTEL 2015.

Bradley, der das Christentum nicht nuanciert genug betrachten würde. So weist sie auf Gruppierungen und Sekten hin, die eine weitaus radikalere Position einnahmen als beispielsweise Paulus oder dessen Schüler.<sup>61</sup> Dieser antwortet darauf: „Briggs könnte recht liegen mit der Vermutung, dass sich einige frühe Christen von der heute als dominant angesehen Tradition einer unhinterfragten Akzeptanz der Sklaverei loslösten. Das ist möglicherweise ein Gebiet, wo weitere Nachforschungen zu neuen Erkenntnissen führen können.“<sup>62</sup> Dieselbe Position bezieht auch Adolf Martin Ritter in seinem Eintrag im „Handwörterbuch der Antiken Sklaverei“, wenn er davon warnt, zu vereinfachen; *das* Christentum sei als solches kaum zu fassen, und es sei notwendig, regionale und zeitliche Unterschiede zu berücksichtigen.<sup>63</sup>

Diese an sich banale Erkenntnis wurde bislang aber nicht ernsthaft genug in der Erforschung der christlichen Sklaverei berücksichtigt. Zu lange sind die apostolischen Briefe im Neuen Testament als zentrale Autorität angesehen worden, an deren Wirkungsmacht nicht gezweifelt wurde. Daneben wurden bisweilen die bekannten Aussagen der spätantiken Kirchenväter wie Gregor von Nyssa oder Johannes Chrysostomos gestellt. Aber diese Positionen sollten nicht isoliert betrachtet werden, sondern sie sind natürlich das Ergebnis eines langen Reifungsprozesses, während dessen sich die Kirche in Auseinandersetzung mit der paganen Philosophie und mit den innerkirchlichen Streitfragen ausgestaltete. Die ersten Jahrhunderte wurden hingegen weitestgehend vernachlässigt oder nicht differenziert genug untersucht.

Denn die vorkonstantinische Zeit beschränkt sich dabei mitnichten auf die berühmten Paulusbriefe im Neuen Testament, die in der Sklavereiforschung alles andere dominieren.<sup>64</sup> Unverzichtbar ist der Ansatz, die Paulusbriefe (und spätere deuteropaulinische Briefliteratur) als problemorientierte Schriften in Auseinandersetzung mit andersartigen Positionen zu lesen.<sup>65</sup> Die Erkenntnis, dass Paulus nicht als einzige und höchste Autorität im Kampf um die Gemeindebildung angesehen werden darf, ist zentral in der Erforschung des frühen Christentums. Durch Paulus können wir andere Positionen herauslesen, die auch in der Beurteilung der Sklaverei zu neuen Ergebnissen führen können, und gleichzeitig ist es eminent wichtig, diese Methode auf spätere vorkonstantinische Schriften anzuwenden.

---

<sup>61</sup> BRIGGS 2013.

<sup>62</sup> BRADLEY 2013a, S. 539. Meine Übersetzung.

<sup>63</sup> RITTER 2012.

<sup>64</sup> Vgl. allein BYRON 2008 mit einer Monographie zur „neueren“ Forschungsgeschichte „Paulus und Sklaverei“.

<sup>65</sup> Vorbildlich dafür CROUCH 1972, GAYER 1976, WIRE 1990, wengleich ihre Erkenntnisse (und die anderer) noch nicht das Ende der Diskussion darstellen und von der jüngeren Forschung in vielen Punkten revidiert wurden.

Ab dem 2. Jh. fand in der Kirche ein Prozess statt, aus dem sich allmählich eine „wahre Lehre“ und eine „apostolische Abfolge“ herauskristallisierten, und im Zuge dessen „häretische“ Positionen zum Schweigen gebracht wurden. Die Herausbildung einer Orthodoxie und eines Kanons führten zur Marginalisierung von Schriften, die heute „apokryph“ betitelt werden, die aber durchaus als christlich eingestuft werden müssen. Unverzichtbar für die Beurteilung der christlichen Sklaverei ist somit die Berücksichtigung dieses immensen Schriftcorpus der apokryphen und auch der sogenannten gnostischen Schriften, die allesamt Einblicke in die Denkweise der frühen Christen liefern – so wie es als Einstieg die *Vita Polycarpi* oder die *Andreasakten* taten. Jennifer Glancy leistete diesbezüglich Pionierarbeit, doch sind diese Schriften noch lange nicht ausgeschöpft.<sup>66</sup>

Eine weitere Textgattung des frühen Christentums, die sogenannten Kirchenordnungen, wurde von der älteren Sklavereiforschung zwar wahrgenommen, aber methodisch nicht korrekt angegangen.<sup>67</sup> An der Basis eines komplexen „Stammbaums“ von Abhängigkeiten und Weiterentwicklungen stehen Texte aus dem 1./2. Jh. (*Didache* / *Pastoralbriefe*) sowie aus dem 3. Jh. (*Traditio Apostolica* / *Syrische Didaskalie* / *Apostolische Kirchenordnung*).<sup>68</sup> Grundsätzlich sehen diese Texte sowie ihre späteren Derivate die Regelung des Gemeinschaftslebens, der Ämterhierarchie, Liturgieformen u. v. m. vor, die sie mit dem Anspruch apostolischer Autorität für allgemein verbindlich erklären. Sie offenbaren sich damit als problem- und situationsbezogene Schriften, die verfasst wurden, um Streitfragen und Unsicherheiten zu ihren Gunsten zu regeln. Dass dabei die Sklaverei bisweilen auch eine dieser Streitfragen war, ist für die vorliegende Untersuchung umso ergiebiger.

## I.4 Gegenstand der Arbeit

In dieser Arbeit werden die Kirchenordnungen und die ihnen verwandten, frühchristlichen präskriptiven Schriften auf die Sklaverei hin untersucht. Ich subsumiere unter den Begriff Kirchenordnungen hier eine Reihe von anonymen oder pseudonymen Schriften, die Christengemeinden mit dem Anspruch apostolischer Autorität zu regulieren versuchten.

Die Arbeit beginnt mit einer ausführlichen Besprechung der Kategorie Kirchenordnung, der Texte und ihrer Entstehung (Kap. II). Dies wurde in verschiedenen Editionen zwar teilweise bereits geleistet, es fehlt aber noch immer

<sup>66</sup> GLANCY 2002 und 2010.

<sup>67</sup> So ZAHN 1879, ALLARD 1914, KEHNSCHERPER 1957, KÜGLER 1977 und LAUB 1982. Dasselbe Urteil gilt für die neuere Forschung von GLANCY 2002 und HARRILL 2006.

<sup>68</sup> Details zu den Abhängigkeiten der Texte sowie zu ihrer Datierung s. u. II.4 und Appendix 1.

eine zusammenführende Synthese. Ich frage daher, wie sich die Kirchenordnungen innerhalb der ersten Jahrhunderte im innerkirchlichen Prozess der Hierarchisierung, Säkularisierung und Kanonisierung positionierten. Aus der Situierung der Quellen ergeben sich zugleich die methodischen Grundsätze, die für die weitere Arbeit massgebend sein werden.

In der Folge (Kap. III-VIII) werden konkrete Probleme der Sklaverei bei Paulus und den Kirchenordnungen untersucht. Mit der Methode der Intertextualität und dem Ansatz, diese präskriptiven Quellen als problemorientiert in einer Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Autoritäten zu verstehen, werden nicht nur in den Texten eingeschriebene Gegnerschaften, sondern auch Alltagspraktiken herausgefiltert. Daraus ergeben sich Rückschlüsse auf das soziale Verhalten in den Gemeinden und darüber, wie das Christentum mit der Sklaverei umging.

Einzelne Facetten aus Sicht christlicher Autoren werden in drei Exkursen weiter beleuchtet. Die Zusammenstellung der Ergebnisse mit weiterführenden Fragen erfolgt in Kapitel IX.

## II. Die Quellen und ihr Kontext

### II.1 Kirchenordnungen: Begriff und Kategorie in der Forschung

Am Anfang steht die Schwierigkeit, dass mit dem Begriff Kirchenordnungen verschiedene Texte zusammengewürfelt werden, die sich in einigen Belangen ähneln, in anderen aber völlig verschieden sind. Es ist daher ratsam, sich zu Beginn zu fragen, wie sich die Texte charakterisieren und situieren lassen und welche Methoden bei ihrer Analyse angewandt werden müssen.

Dazu schreibt Marcel Metzger treffend: „Diese Literatur wird immer allen Versuchen der Klassifizierung widerstehen.“<sup>1</sup> Dabei herrscht in der Forschung zumindest ein Konsens darüber, welche Texte gemeinhin als Kirchenordnungen bezeichnet werden können. Die von Bruno Steimer gelieferte Liste dürfte als *communis opinio* gelten:<sup>2</sup>

#### „Kirchenordnungen“:

*Didache* (Did)

*Apostolische Kirchenordnung* (CEA)

*Syrische Didaskalie* (Didasc)

*Traditio Apostolica* (TA), damit verwandt:

*Canones Hippolyti* (CanHipp)

*Testamentum Domini* (TD)

*Epitome* (Epit)

#### „Sammelwerke“:

*Apostolische Konstitutionen* (CA) mit den

*Apostolischen Kanones* (CanAp)

*Fragmentum Veronese* (FragVer/L)

*Klementinischer Oktateuch* (OctClem)

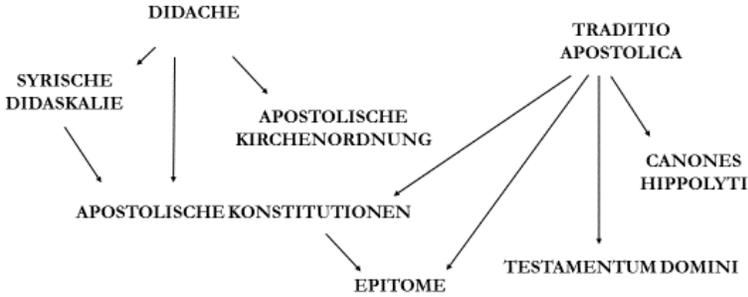
*Alexandrinischer Sinodos* (SinAlex)

---

<sup>1</sup> METZGER 1992, S. 250. Meine Übersetzung.

<sup>2</sup> STEIMER 1992, S. 367 f. mit den hier verwendeten Abkürzungen (ausser dass ich TA anstelle von ‚TA‘ verwende). Ähnliche Listen von Kirchenordnungen auch in BRADSHAW 2015 und MÜHLSTEIGER 2006.

Dabei stellen einige Kirchenordnungen bereits Weiterentwicklungen früherer Texte dar, so dass untereinander Abhängigkeiten bestehen. Vereinfacht stellt dies folgende Grafik dar<sup>3</sup>:



Grafik nach Bradshaw 2015, S. 11.

Im 19. Jh. und anfangs des 20. Jh. wurden hingegen allmählich Texte aus koptischen, syrischen und arabischen Manuskripten ediert und publiziert, die mit den genannten Kirchenordnungen vieles gemeinsam haben. Diese Texte wurden in der Forschung bisher weitestgehend vernachlässigt, und ihre verschiedenen Abhängigkeiten untereinander wurden noch nicht ansatzweise erforscht.

Ich führe ein (fast schon beliebiges) Zitat von Wilhelm Riedel an, aus seiner Erläuterung zu den *30 Traditionen der Apostel*:

„Diese Schrift ist eine Recension der 27 apostolischen Verordnungen, welche bei Mai, *Scriptorum Veterum nova collectio* t. X p. 3-5 syrisch herausgegeben sind. Ibn al-Tajjib hat diese 27 Verordnungen aus dem Syrischen in das Arabische übersetzt.“ Es folgen eine Auflistung der Manuskripte sowie die Erläuterung zu einer sog. historischen Einleitung, „welche über ihre Abfassung durch die Apostel orientieren soll (...) Dieselbe stimmt in den Grundzügen mit der historischen Ausleitung der syrischen Recension, Mai t. X p.5-8, überein. Der Anfang deckt sich dagegen mit Lagarde, *Reliquiae graece* p. 89, Cureton p. 24.“<sup>4</sup>

Im Zusammenhang mit den oben genannten Sammelwerken CA, FragVer/L, OctClem und SinAlex schreibt Paul Bradshaw von einem „gigantischen Spinnennetz“ von Abhängigkeiten.<sup>5</sup> Sogenannte Kompilatoren vereinten ältere Texte, übersetzten sie, änderten sie in vielen Belangen aber auch ab oder kürz-

<sup>3</sup> Eine nähere Besprechung der Texte, ihrer Überlieferung und ihrer Abhängigkeiten findet sich in Appendix 1.

<sup>4</sup> RIEDEL 1900, S. 159.

<sup>5</sup> BRADSHAW 1992, S. 98 ff.

ten ihre Vorlagen. Dasselbe Phänomen liesse sich bei den von Riedel genannten, unbekannteren Texten feststellen. Was Julia Kristeva und Thomas Späth mit dem Begriff „Intertextualität“ bezeichnen, beschreibt auch die Entwicklung der Kirchenordnungen sehr genau; eine spätere Kirchenordnung greift „andere Texte auf, konstruiert sich als Intertextualität in der Überkreuzung, Neutralisierung, Neuordnung einer Vielzahl von Texten“.<sup>6</sup>

Diese Entwicklungen veranschaulichen, was die Forschung mit dem Konzept „living literature“ an den Kirchenordnungen herausgestellt hat. Die Kirchenordnungen erfuhren erstens zahlreiche Übersetzungen in vor allem orientalische<sup>7</sup> Sprachen (so gibt es beispielsweise von der TA eine äthiopische, zwei koptische und eine arabische Fassung, daneben lateinische Fragmente), zweitens wurden sie von späteren Autoren aufgegriffen und bearbeitet (so dient die TA beispielsweise der CA VIII, Epit, TD und CanHipp als Grundlage). Alle diese verschiedenen Derivate eines originalen, verlorenen Urtextes tragen eigene Akzente und wurden – davon ist auszugehen – vom Redaktor bewusst an die veränderten Umstände der Kirche angepasst.<sup>8</sup>

Bei dieser ganzen Vielfalt an Texten ist es kaum gerechtfertigt, eine Liste von rund zehn Texten als Kirchenordnungen zu bezeichnen und andere Texte, die auch für sich in Anspruch nehmen, Streifragen in den Gemeinden kraft apostolischer Autorität zu regeln, auszuschliessen. Der wichtigste Grund für eine derart willkürliche Auswahl sind sicherlich die grösseren Sammelwerke CA, FragVer/L, OctClem und SinAlex, die relativ weit zurückreichen und in einiger Übereinstimmung zueinander verschiedene ältere Texte bereits als Kirchenordnungen verstanden. Aber das allein rechtfertigt noch nicht die heutige Kategorisierung, denn völlig übereinstimmen sind die antiken Sammlungen auch nicht, und spätere Kompilationen werden gemeinhin nicht als Kirchenordnungen bezeichnet.

Auch Bruno Steimer und Marcel Metzger fallen nach ihrer Ausdifferenzierung der Kategorisierung in gewohnte Bahnen zurück. Für Metzger bleiben schlussendlich nur das inhaltliche Kriterium, die Regulierung der Gemeinde,

---

<sup>6</sup> SPÄTH 2006, S. 64, der KRISTEVA 1969, S. 52 paraphrasiert. Die Literaturtheorie beschreibt damit grundsätzlich die Konstruktion jeden Textes, der sich nur vor dem Hintergrund anderer Texte schreiben lässt – ich erwähne das Konzept hier im engeren Sinn, da die Verflechtung der Kirchenordnungen vor allem in den Sammelwerken damit gut ausgedrückt werden kann. Zur Intertextualität s.u. II.5.2.

<sup>7</sup> Ich verwende hier und im Folgenden den Begriff „orientalisch“ und „Orient“ im kirchenrechtlichen Verständnis, wie es SELB 1981, S. 35 ff. ausführt. Damit sind prinzipiell die Ostkirchen gemeint, „deren kirchliche Zentren in den Jahrhunderten eigenständiger Prägung im Vorderen Orient lagen.“ (S. 37).

<sup>8</sup> BRADSHAW 1992, S. 101 f. Vgl. den Ansatz von STEWART-SYKES 2001a und 2009, der verschiedene Redaktionsstufen in den überlieferten Texten TA und Didasc herausarbeitet.

sowie die Pseudapostolizität zurück.<sup>9</sup> Und Bruno Steimers Buch, das die inhaltliche Kategorisierung der Kirchenordnungen kritisiert und mit „formalen Gattungsmerkmalen“ operieren will, geht doch von einem vorgefertigten Begriff und damit einer festen Liste an Texten aus und überträgt deren Merkmale auf die eigenen Texte.<sup>10</sup> So stellt Steimer nicht in Frage, was jene gemeinhin als Kirchenordnungen genannten Texte mit anderen nicht als Kirchenordnung genannten Schriften verbinden könnte.

Die neuere Forschung hat – ausgehend von Didasc und CA – erstaunliche Parallelen in der jüdischen Literatur ausgemacht, was für die Did bereits *communis opinio* ist. Eva Synek stellt die zeitliche und geographische Nähe der CA (um 380 in Antiochia entstanden) zu den jüdischen *Talmudim* heraus. Für die CA wie für die *Talmudim* sei eine Verschränkung von paränetischen und nicht-paränetischen Abschnitten festzumachen, eine Vermischung von normativen und narrativen Elementen, die normal für die rabbinische Literatur gewesen sei. Auch der Schriftbezug, der in den CA auffallend gross ist, sei mit der Rückbindung an die *Torah* zu vergleichen. Beide Textsammlungen seien also eine Kompilation von älterem Material und Schriftziten, die darauf verzichteten, mögliche Spannungen unter den einzelnen Elementen zu beseitigen. Synek will jedoch keine direkte Abhängigkeit zwischen den Sammelwerken postulieren, aber geht von unpolemischen, guten Kontakten zur jüdischen Gemeinde und einem starken Einfluss der Juden in Antiochia aus.<sup>11</sup>

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Charlotte Fonrobert, die die Didasc in den Kontext jüdischer Anthologien stellt. Die Didasc sei zeitnah mit den beiden Anthologien der Rabbiner, der *Mischna* und der *Tosefta*, entstanden und diene wie diese der Konstruktion einer kollektiven Identität. Die Pseudapostolizität werde daher zur Abgrenzung gegenüber innerkirchlichen Differenzen eingesetzt, die auch im Judentum festzustellen seien. Auch sie relativiert die möglichen Abhängigkeiten: die Didasc sei nicht ein jüdisches Dokument, denn es verstehe sich christlich, aber es „denke jüdisch“.<sup>12</sup>

Die verschiedenen Ansätze zur Kategorisierung und Abgrenzung der Kirchenordnungen überblickt Joseph Mueller. Kernmerkmal für Mueller ist die Exegese des Alten Testaments, das herangezogen werde, um eine Doktrin zum Kirchenleben zu liefern: „Die Autoren der patristischen Kirchenordnungen wollten, in Tradition mit biblisch-rabbinischer, gesetzlicher Entwicklungen, unter dem Aspekt der Kontinuität ihre Adaptionen des biblischen Erbes an aktuelle Kirchenbedürfnisse darstellen.“<sup>13</sup> Wie Synek betont Mueller die

---

<sup>9</sup> METZGER 1992, S. 250.

<sup>10</sup> Vgl. STEIMER 1992, S. 192 f.

<sup>11</sup> SYNEK 1998.

<sup>12</sup> FONROBERT 2001.

<sup>13</sup> MUELLER 2007, S. 343. Meine Übersetzung.

Parallelen zum Judentum mit der Interpretation des Alten Testaments und mit der Vermischung von *halacha* und *haggada* zur Regulierung des Gemeindelebens. Abschliessend stellt Mueller die Unbrauchbarkeit der Kategorie Kirchenordnung fest, denn die genannten Kriterien (für ihn hauptsächlich AT-Exegese) würden viele andere Schriften in die Kategorie hereinholen, die gemeinhin nicht als Kirchenordnungen angesehen werden. Und so, symptomatisch für die Erforschung der Kirchenordnungen, greift Mueller bei der Abgrenzung seiner Kategorie wie alle anderen auch auf inhaltliche Kriterien zurück, nämlich der Abfassungszweck, d.h. die Regulierung der Kirchen-Ordnung!<sup>14</sup>

Die Parallelen zur jüdischen Tradition der AT-Exegese helfen, den Blick für die Eigenheiten der Kirchenordnungen zu schärfen, sie helfen aber bei den Definitions-Fragen kaum weiter.

## II.2 Neuer Ansatz zur Kategorisierung der Kirchenordnungen

Die Erforschung der Kirchenordnungen, insbesondere darüber, welche Texte als Kirchenordnungen zu verstehen sind, ist trotz neuerer Ansätze nicht vorangekommen. Die jüngste Monographie von Paul Bradshaw stellt die Probleme zusammen und schlägt für die Interpretation der Kirchenordnungen neue Wege vor.<sup>15</sup> Aber auch Bradshaw geht von der vorgefertigten Liste an Texten aus und schlägt keine Definition vor. Daher fehlt auch eine Begründung, welche Texte untersucht werden und welche nicht.

Die vorliegende Untersuchung kann die Definitions-Probleme nicht einhellig lösen – das kann auch nicht der Anspruch einer Untersuchung zur Sklaverei in frühchristlicher Zeit sein. Ich möchte allerdings mit meinen Vorschlägen zur Kategorisierung und Definition neue Impulse in der Forschung setzen. Daher rate ich als erstes, die bekannte Liste an Kirchenordnungen zu verwerfen.

Als Kirchenordnungen fasse ich in dieser Arbeit eine Reihe von Schriften, die ich als präskriptive, innerchristliche Texte definiere, die das Leben in den Christengemeinden im Namen der Apostel oder der apostolischen Tradition zu regulieren versuchen. Inhaltlich sind die herkömmlichen Kirchenordnungen durch gemeinsame Merkmale verwandt: Alexandre Faivre nennt darunter moralische, disziplinarische und liturgische Aspekte sowie die Pseudapostolizität.<sup>16</sup> Von den inhaltlichen Merkmalen, die Faivre vorgeschlagen hat und

---

<sup>14</sup> MUELLER 2007, S. 373 ff.

<sup>15</sup> BRADSHAW 2015, s. auch meine Besprechung in VAUCHER 2018, ganz ähnlich METZGER 2015, S. 86-129.

<sup>16</sup> FAIVRE 1980b, S. 287.

die ich im Folgenden erweitern werde, will ich keine als zwingend verbindlich erklären – es liegt in der Natur der Texte, dass mal einige dieser Merkmale prominenter vertreten sind, andere weniger. Hingegen verlangt der Ansatz, das Kriterium der Verfasserschaft oder ihrer Fiktion als verbindlich zu erklären. Ich fasse nur jene Texte als Kirchenordnungen, die anonym oder pseudonym verfasst wurden und gleichzeitig die Autorität der Apostel oder der apostolischen Tradition für sich beanspruchen.<sup>17</sup> Hier lassen sich dabei sinnvollerweise einige Abstufungen machen:

a) Schriften im Namen des Paulus

a. Deutero-Paulinische Briefe

Die deuteropaulinischen Briefe sind kaum als Kirchenordnungen zu bezeichnen. Hingegen verwenden sie bereits die Strategie der Pseudonymität und enthalten einzelne Elemente, die inhaltlich den Kirchenordnungen nahestehen.

b. *Pastoralbriefe* (Past)

Metzger macht in seiner jüngsten Besprechung der Kirchenordnungen den Aspekt des Apostelkollektivs stark: die Schriften seien im Gegensatz zur grossen pseudapostolischen Literatur (bsp. Evangelien, Akten) nicht einem Autor zugeschrieben worden, sondern dem Kollektiv der Apostel, zur Stärkung der Einheit gegenüber Schismatikern und abweichenden Lehrmeinungen.<sup>18</sup> Diese Bemerkung hilft dem Verständnis der weiteren Kirchenordnungen, wird aber Past oder TA nicht gerecht und darf daher nicht als zwingendes Kriterium verstanden werden. Dabei wurden die *Pastoralbriefe* schon in früheren Untersuchungen teilweise als Kirchenordnungen oder Vorläufer davon wahrgenommen.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Einige Texte dehnen diese Definition weiter aus: so beanspruchen gewisse Texte wie bsp. das *Testamentum Domini* sogar die Autorität von Jesus Christus selbst, andere führen sich nicht auf die Apostel, sondern auf frühe kirchliche Autoritäten wie Ignatius, Clemens oder Hippolyt zurück. Daher scheint die „apostolische Tradition“ der rechte Ansatz zu sein, diese Texte zu fassen. Das grenzt gleichzeitig eine Reihe von frühchristlichen, normativen Schriften aus: Die Briefe des Clemens von Rom, des Ignatius oder des Cyprian sind nicht minder präskriptiv, sind aber unter eigenem Namen überliefert und fallen daher aus meiner Kategorisierung heraus. Die Forschung betont zurecht grosse Ähnlichkeiten zwischen 1 Clem und den herkömmlichen Kirchenordnungen, s. FAIVRE 1980a. Vgl. auch die Besprechung der Merkmale der Kirchenordnungen in MUELLER 2004, S. 58-60, der das Kriterium der Pseudepigraphie relativiert, dabei aber nur die *Didache* und die lateinischen Fragmente der TA anspricht.

<sup>18</sup> METZGER 2015, S. 118.

<sup>19</sup> BARTSCH 1965, MÜHLSTEIGER 2006, MUELLER 2004, S. 67 f.

b) Schriften im Namen der Apostel oder der apostolischen Tradition, deren Pseudepigraphie sich auf den Titel beschränkt

a. *Didache* (Did)

Mit der *Didache* sind einige Schriften verwandt, die ebenfalls eine ähnliche Zwei-Wege-Lehre überliefern. Im strengeren Sinn sind sie keine Kirchenordnungen:

aa. *Doctrina Apostolorum* (Doctr)

ab. *Syntagma Doctrinae* (SD)

ac. *Fidei Praecepta* (FP)

b. *Das kanonische Gesetz der heiligen Apostel*

c. *Sanctorum apostolorum poenae pro lapsis*

d. *Statuta ecclesiae antiqua*

c) Schriften im Namen der Apostel oder der apostolischen Tradition, deren Pseudepigraphie mit einer fiktiven Rahmenhandlung oder Einleitung begründet wird.

a. *Apostolische Kirchenordnung* (CEA)

b. *Syrische Didaskalie* (Didasc)

c. *Traditio Apostolica* (TA)

Abhängig von dieser Schrift sind:

ca. *Canones Hippolyti* (CanHipp)

cb. *Testamentum Domini* (TD)

cc. *Epitome* oder *Constitutiones per Hippolytum* (Epit)

Während *Testamentum Domini* die fiktive Rahmenhandlung erweitert und die Pseudepigraphie weiter begründet, sind die *Canones Hippolyti* und die *Epitome* nur pseudonym verfasst.

d. *Apostolische Konstitutionen* (CA) mit den *Apostolischen Kanones* (CanAp)

Obwohl die CA als Kompilation älteres Material sammeln (Didasc, Did, TA), sind doch die Eingriffe des Redaktors erheblich. Daher darf von den CA als eigenständige Kirchenordnung gesprochen werden. Der Redaktor steht dem Autor der Ps.-Ignatianischen Briefe nahe, die ebenfalls pseudonym

verfasst, nicht aber eine Kirchenordnung im strengeren Sinn sind.

- e. *Canones apostolorum Antiochenses*
- f. *Canones Addaei* (CanAdd) und die *30 Traditionen der Apostel*
- g. *Befehle der Väter, Vorsteher und Gebieter*
- h. *Canones des Clemens* oder *Brief des Petrus*
- i. *Die Satzungen des Alten Testaments* und andere, noch kaum bekannte Schriften

d) Sammelwerke, die Kirchenordnungen adaptieren und übersetzen

- a. *Verona Palimpsest LV (53)*
- b. „*Aksumite Collection*
- c. *Alexandrinischer Sinodos*
- d. *Clementinischer Octateuch*

Die redaktionellen Eingriffe sind hier (im Gegensatz zu CA, s.o.) sehr gering, oder die Zuschreibung erfolgt an eine anerkannte Autorität wie Clemens. Die Sammelwerke sind für die Verbreitung und Übersetzungen, und daher auch als Textzeugen, von grosser Bedeutung.

Nicht als Kirchenordnungen fasse ich die beiden folgenden Kategorien, die aufgrund inhaltlicher Berührungspunkte dennoch im Umfeld der Untersuchung von Interesse sind.

e) Pseudonyme Schriften mit kirchenordnungs-ähnlichem Inhalt

- a. *Canones Ps.-Basili* (CanBasil)
- b. *Canones Ps.-Athanasii* (CanAthanas)
- c. *Canones Ps.-Hippolyti* (CanHipp, s.o.)
- d. Ps.-Ignatianische Briefe (s.o.)
- e. Ps.-Clementinische Literatur

f) Anonyme Moral- und Disziplinkanones, fälschlicherweise dem Konzil von Nicaea zugeschrieben.

- a. *Sententiae Nicaea*
- b. *Pseudo-nicaenische Kanones*

Diese sind eine weitere Grauzone aufgrund inhaltlicher Überschneidungen. Auch Kirchenordnungen nahmen bereits im 4. Jh. teilweise die Form von lose aneinandergereihten Kanones an, so dass unausweichlich eine Grauzone in der Abgrenzung von Kirchenordnung und (gefälschten) Synodenkanones entsteht.

Für die vorliegende Untersuchung sind freilich nicht alle Kirchenordnungen von Interesse. Nicht alle behandeln die Frage der Sklaverei. In Appendix 1 gehe ich dennoch auf alle genannten Texte und die Schwierigkeiten ihrer Überlieferung mit bibliographischen Hinweisen ein, während ich in II.4 den Inhalt nur der grösseren, für die Sklavereiforschung relevanten Kirchenordnungen summarisch behandle.

Nachdem ein definitorischer Rahmen für die Untersuchung abgesteckt wurde, soll die Entstehung der Kirchenordnungen in der Entwicklung der frühchristlichen Gemeinden situiert werden, was gleichzeitig ihre inhaltlichen Merkmale näher bestimmen wird.

## **II.3 Die Entwicklung der Christengemeinden in den ersten Jahrhunderten**

Die Situierung der Kirchenordnungen in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte ist für die methodisch korrekte Analyse der Texte notwendig. Aufgrund der gebotenen Kürze sind die folgenden Überlegungen zu den Kirchenordnungen als Thesen zu verstehen, die mit weiteren Detailstudien noch zu verifizieren oder zu falsifizieren sind.<sup>20</sup>

### **II.3.1 Periodisierung und Eingrenzung**

Zu Beginn steht eine Abgrenzung der hier zu behandelnden Kirchengeschichte. Die Anfänge des Christentums sind sicherlich in der Jesusbewegung zu finden, doch sollten diese ersten Schritte nicht als christlich bezeichnet werden. Jesus war Teil einer innerjüdischen „Erneuerungsbewegung“.<sup>21</sup> Sie muss in diesem Kontext der Widerstandsphase gegen die römische Fremdherrschaft verortet werden. Die politische Krise der Juden unter römischer Herrschaft begünstigte mehr als ein Jahrhundert lang das Auftreten von vielen verschiedenen Propheten, die eine eigene Souveränität oder die Ankunft der Gottes-

---

<sup>20</sup> Der folgende Überblick stützt sich insbesondere auf die massgebliche Sekundärliteratur und bedient sich der Originalquellen nur zur Illustration.

<sup>21</sup> SCHÜSSLER-FIORENZA 1988, S. 138.

herrschaft versprochen. Die im 1. Jh. zirkulierenden Apokalypsen und Eschatologien sind Ausdruck dieser Krisenerfahrung. Sie mahnen zum geduldigen Ausharren in dieser Welt und sind gleichzeitig Trost- und Hoffnungsspender für das kommende, bessere Gottesreich.<sup>22</sup>

Mit den ersten Aposteln bricht die „frühchristliche Missionsbewegung“ an.<sup>23</sup> Die schillernde Figur dieser Zeit ist der Apostel Paulus, er ist aber mitnichten der Begründer dieser Phase, obwohl einzig seine Briefe aus jener Zeit überliefert sind. Mit Paulus wird auch in der Sklavereifrage der Grundstein für die weitere Entwicklung gelegt. Ich behandle die sehr kontrovers behandelte Einstellung des Paulus zur Sklaverei in Kap. III.

Nach der ersten Apostelgeneration bricht eine Zeit der Unsicherheit an, in der die vielen verschiedenen Einzelgemeinden allmählich zu einer den ganzen Mittelmeerraum umspannenden Kirche zusammenfinden. Ich nenne diese Zeit die „nachapostolische Konsolidierungsphase“ (s.u. Kap. IV).<sup>24</sup> Eine detailliertere Unterteilung scheint mir im Hinblick auf die Analyse der Kirchenordnungen für die vorliegende Arbeit nicht notwendig, ausser dass ich mich grösstenteils auf die vorkonstantinische Zeit beschränken werde. Hingegen macht die Gattung der Kirchenordnungen es notwendig, auch Derivate und Übersetzungen der Texte aus späterer Zeit zu berücksichtigen.

### II.3.2 Paulusbriefe als problemorientierte Schriften

Die *Apostelgeschichte* wie auch die paulinischen Briefe offenbaren, dass Paulus eine schillernde und erfolgreiche Figur war. Aber auch er hatte mehrere Konflikte um seine Autorität auszutragen.

Die erste grosse Streitfrage entbrannte anlässlich des sog. „Apostelkonzils“ in Jerusalem (ca. 48/49), wonach den Heidenchristen die Freiheit vom jüdischen Gesetz zugesagt wurde.<sup>25</sup> Dennoch blieb in Antiochia der Einfluss der Judenchristen, die gemeinsame Mahlzeiten mit Heiden ablehnten, stark. Der sog. „Antiochenische Zwischenfall“ endet in einer Auseinandersetzung zwischen den Aposteln Paulus und Petrus, die Paulus im *Galaterbrief* rückblickend beschönigt. Petrus und seine Anhänger seien Heuchler im Unrecht, weil sie ihre alte Sitte, mit den Heiden zu essen, aus Furcht vor den Juden

<sup>22</sup> RIEDO-EMMENEGGER 2005, STEGEMANN / STEGEMANN 1997, S. 128 ff.

<sup>23</sup> Der Begriff ist SCHÜSSLER-FIORENZA 1988 entnommen, vgl. eine ähnliche Periodisierung in STEGEMANN / STEGEMANN 1997, S. 168.

<sup>24</sup> Vgl. STEGEMANN / STEGEMANN 1997, S. 168 ff., SCHÜSSLER-FIORENZA 1988, S. 138.

<sup>25</sup> Apg 15.1-35, Gal 2.1-10, dazu STEGEMANN / STEGEMANN 1997, S. 231 ff., MEEKS 1993, S. 234 ff., BRAKKE 2010, S. 90 ff. FISCHER / LUMPE 1997, S. 13 betonen hingegen, dass es sich bei dieser frühen Versammlung noch nicht um eine Synode im späteren Sinn handle.

aufgegeben hätten.<sup>26</sup> Aber dennoch scheint Paulus in diesem Streit als Verlierer hervorgegangen zu sein. Er verlagerte danach seine missionarische Aktivität, als Missionar der Heiden, in den kleinasiatischen und griechischen Raum.<sup>27</sup> Der grosse Apostel war, wie dies zeigt, von Beginn an nicht unumstritten.

Auch in Korinth ist seine Autorität wiederholt in Frage gestellt worden. Der *erste Brief an die Korinther* bespricht Spaltungen in der Gemeinde, wonach einige sagen würden, „Ich halte zu Paulus“, „Ich halte zu Apollos“, „Ich zu Kephas“, „Ich zu Christus“.<sup>28</sup> Über den Charakter dieser Spaltungen ist viel spekuliert worden; neuerdings wird in den Personen eine Art „säkulare Anhängerschaft“ gesehen, wonach verschiedene Lehrer, im Stil der Sophisten, eigene Kreise um sich scharten.<sup>29</sup> Als Lehrer genossen sie gleichzeitig einen gewissen Status, der ihnen Einfluss über ihre Anhängerschaft erlaubte, der aber auch in Konkurrenz zum „Amt“ des Apostels stand.<sup>30</sup> Wayne Meeks weist darauf hin, dass das Apostelamt wenig klar definiert war und mit den Führungspositionen in den Ortsgemeinden rivalisierte.<sup>31</sup> Diese Spaltungen werden auch im *Zweiten Korintherbrief* deutlich, worin Paulus von „Lügenaposteln“ (2 Kor 11.13) spricht, die während seiner Abwesenheit die Gemeinde korrumpierten. Er schildert die Korinther, dass sie von diesen dahergelaufenen Aposteln „einen anderen Jesus“ oder ein „anderes Evangelium“ empfangen würden.<sup>32</sup>

Paulus sieht sich genötigt, in einer ausführlichen Apologie seine Autorität und die Rechtmässigkeit seiner Lehre zu verteidigen.<sup>33</sup> Seine Gegenspieler diffamierten ihn offensichtlich und warfen ihm u.a. ein schwaches, persönliches Auftreten und eine schlechte Rede vor.<sup>34</sup> Paulus zieht die Vorwürfe ins Lächerliche und weist gleichzeitig auf seine Leiden als Apostel hin. Indem Paulus seine Leiden erwähnt, spielt er gleichzeitig auf die *Passio Christi* an, die ihm zu mehr Autorität verhelfen soll.<sup>35</sup>

---

<sup>26</sup> Gal 2.11-13.

<sup>27</sup> MEEKS 1993, S. 234 ff.

<sup>28</sup> 1 Kor 1.12 und 3.4. S. dazu BIEBERSTEIN / KOSCH 2012, S. 219 ff. mit Verweisen zu den genannten Persönlichkeiten Apollos und Petrus Kephas, vgl. WINTER 2001, S. 31-43, MEEKS 1993, S. 245 ff.

<sup>29</sup> BIEBERSTEIN / KOSCH 2012, S. 220 f., WINTER 2001, S. 31-43.

<sup>30</sup> Vgl. WINTER 2001, S. 184-214.

<sup>31</sup> MEEKS 1993, S. 271 ff.

<sup>32</sup> 2 Kor 11.4.

<sup>33</sup> Vgl. HARRILL 2006, S. 35-57.

<sup>34</sup> 2 Kor 10.10. HARRILL 2006, S. 35-57 weist diese Angriffe als Stereotypen für sklavische Physiognomie aus, wonach die „Lügenapostel“ Paulus als moralisch verworfen und als sklavischen Schmeichler diffamieren sollten. Vgl. GLANCY 2004.

<sup>35</sup> 2 Kor 11.23-25 spricht Paulus von den Schlägen, die er unter Verfolgung einstecken musste. GLANCY 2004 stellt diese Passage in den Kontext antiker Sklaverei, wonach die Peitsche eine

Der knappe Überblick möglicher Spaltungen und Probleme in den frühen paulinischen Gemeinden soll verdeutlichen, dass die Position des Paulus von Anfang an umstritten war. Sicherlich ging Paulus durch die Kanonisierung als Sieger hervor, aber durch eine kritische Lektüre seiner Briefe wird klar, dass er in den 40er und 50er Jahren nur eine von vielen Stimmen war und in ständigem Konflikt mit den lokalen Autoritäten stand – seien dies andere Apostel seien dies Patrone als Vorsteher der Hausgemeinden. Die Briefe des Apostels sind demnach Gegenangriffe gegen andersartige Positionen und Machtansprüche.<sup>36</sup>

Ich verwende dafür den Begriff „problemorientiert“, wobei ich unter den Begriff Probleme erstens konkrete Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen fasse, zweitens aber auch die Konkurrenzsituation des Autors oder der Autoren selbst (s.u.). Diese Überlegungen sind von Bedeutung für die methodische Erarbeitung der Kirchenordnungen, bei der sich ganz ähnliche Probleme stellen. Ich gehe darauf ausführlich in II.5 ein.

Auch die Autoren der frühesten Kirchenordnungen stehen bereits in einer umkämpften Konkurrenzsituation. In der *Didache* erörtert der Autor die Position von Aposteln, Lehrer und Propheten. Wer nicht den Inhalt der *Didache* (d.h. der apostolischen Lehre) teilt, soll von der Gemeinde abgewiesen werden.<sup>37</sup> Apostel und umherziehende Propheten sollen bezüglich ihrer Lebensweise überprüft werden, um allenfalls als Lügner zu entlarvt zu werden.<sup>38</sup> Eine noch stärkere Konkurrenz lässt sich im Umfeld der *Pastoralbriefe* erahnen. Wenn der (fiktiven) Rahmenhandlung geglaubt werden kann, stand der Autor verlassen da: „Du (Timotheus) weisst, dass sich alle in der Provinz Asia von mir abgewandt haben.“<sup>39</sup>

### II.3.3 Christentum im städtischen Kontext

Von grosser Bedeutung ist mit dem Übergang von der Jesusbewegung zur frühchristlichen Missionsbewegung der Eintritt der Lehre in die griechische *polis*. De Ste. Croix streicht die Wichtigkeit dieses Übergangs von der *chora* zur *polis* eindrücklich heraus.<sup>40</sup> Mit dem Eintauchen der christlichen Botschaft in die griechische Stadt, wofür Korinth wiederum als Musterbeispiel dienen

---

Entwürdigung mit sich brachte und bildlich für die Körperlichkeit von Sklaven war (entgegen der Narben und Wunden eines freien Mannes aus dem Krieg).

<sup>36</sup> MEEKS 1993, S. 241.

<sup>37</sup> Did 11.1-2.

<sup>38</sup> Did 11.8.

<sup>39</sup> 2 Tim 1.15: Οἶδας τοῦτο, ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ...

<sup>40</sup> DE STE. CROIX 1975, S. 1-9 und 1981, S. 427-433, vgl. MEEKS 1993, S. 24-110, WHITE 1990, Bd. I, S. 102-139.

kann, verändert sich die soziale Zusammensetzung der Gruppierung signifikant. Zwangsmässig findet eine Adaption patriarchaler Strukturen statt. Grundlage der frühchristlichen Versammlungen wurde der private Haushalt, dessen Bedeutung für die frühchristliche Sozialgeschichte kaum wichtig genug eingeschätzt werden kann.<sup>41</sup> Floyd Filson äussert 1939 erste Vermutungen, warum der private Haushalt die Entwicklung des Christentums massgebend beeinflusst habe: die Hauskirchen hätten den christlichen Gruppierungen ausserhalb der Synagoge eine eigene Basis (und damit eigene Erfolgchancen) erlaubt, die auf den Strukturen der *familia* aufbaute. Die Gemeinde war daher gleichzeitig ein Spiegelbild dieser Strukturen, so dass vom *pater familias*, der als Patron und Gastgeber der Gemeinde agierte, bis hin zu den Sklaven alle gesellschaftlichen Schichten in der Gemeinde vertreten waren. Die Existenz verschiedener Hauskirchen innerhalb einer Stadt war gleichzeitig aber auch der Grundstein für Differenzen und Konflikte – eine These, die erst mit Peter Lampes Arbeit ihre Brisanz erhielt (s.u.).<sup>42</sup>

Reiche Hausbesitzer agierten folglich als Patrone der Gemeinden, und infolge dieser Strukturen waren natürlich auch Sklaven in den Gemeinden vertreten. Der paulinische *Philemonbrief* veranschaulicht diese soziale Schichtung. In der Anschrift des Briefes grüsst Paulus seinen Mitarbeiter Philemon, die Schwester Aphia, Archippus (seinen Mitstreiter), und die Gemeinde in Philemons Haus.<sup>43</sup> Philemon tritt als Patron der Gemeinde auf, der in seinem eigenen Haus die Christen versammelt. Im Verlauf des Briefes wird deutlich, dass Philemon mindestens einen, wahrscheinlich aber mehrere Sklaven besitzt.

---

<sup>41</sup> Zur Bedeutung des *oikos* für das frühe Christentum wurde viel geschrieben, s. einleitend STEWART(-SYKES) 2014, S. 11-54 und KLAUCK 1981. Mit der Monographie von ADAMS 2013 wurden hingegen auch alternative Treffpunkte wahrscheinlich gemacht. Die These ist allerdings sehr vorsichtig formuliert („to be absolutely clear, I am not denying that houses acted as early Christian meeting spaces; my objection is to the notion that they did so ‚almost exclusively‘, S. 10“), wird aber dennoch in der weiteren Forschung zu berücksichtigen sein. Ein grundlegendes Problem des Buches ist die mangelnde Differenzierung des Begriffs „meeting places“ oder „assembly venues“ (bsp. S. 9). Adams macht nirgends deutlich, ob er damit Treffpunkte für die gesamte Kirche oder nur für Teile der Gemeinde in Betracht zieht. So vermischt er in seiner Besprechung Textstellen zur Eucharistiefeier der Gemeinde mit solchen zu privat veranstalteten Totenmählern, die sicherlich nicht die ganze Gemeinde umfassten. Daher kann er auch römische *insula*-Wohnungen als mögliche Treffpunkte definieren (S. 9), selbst wenn diese höchstens zehn Personen Platz geboten hätten. Als Ergänzung zu ADAMS vgl. BRENK 2003.

<sup>42</sup> FILSON 1939, LAMPE 1987, insb. S. 310 ff.

<sup>43</sup> Phm 1-2.

Für die folgenden Jahrhunderte gibt es zahlreiche weitere Indizien, wie Hausbesitz und Patronage der Gemeinde einhergingen. White stellt den Zusammenhang zwischen Finanzierung der Kirche und Patronage heraus.<sup>44</sup> Dabei erlauben beispielsweise die apokryphen Apostelakten Einblicke in die frühen Versammlungen der christlichen Gruppen. Die *Acta Petri* beschreiben das Haus des Marcellus, Gastgeber der Gemeinde, der Simon „Magus“ Gastfreundschaft gewährt und ihn im Haus die Gemeinde lehren lässt. Auch nachdem Petrus den vermeintlichen Häretiker Simon „Magus“ vertrieben hat, bleibt das Haus Treffpunkt der Gemeinde, und der Apostel selbst liest im *Triclinium* das Evangelium.<sup>45</sup>

Auch in der Folgezeit, als mit dem Wachstum der Gemeinden grössere Versammlungsorte nötig wurden, war die Kirche von der Gunst reicher Gönner abhängig. Verschiedene Graffiti mit kurzen Inschriften im Christen-Haus in Dura-Europos, das ca. 240 umgebaut wurde und die verschiedenen Etappen der Nutzung bis zur Zerstörung des Hauses nachvollziehen lässt, scheinen auf die Geldgeber dieses Umbaus hinzuweisen, die dadurch für die ganze Gemeinde sichtbar geehrt werden sollten.<sup>46</sup> Aus Laodicea Combusta in Asia ist aus dem 4. Jh. ein Epitaph eines M. Iulius Eugenius erhalten, der der lokalen Aristokratie angehörte. Nach der Christenverfolgung, in der er als *confessor* zu Ehren kam, wurde er zum Bischof gewählt und setzte sein Vermögen ein, um seine Kirche zu renovieren.<sup>47</sup>

Die Kirchenordnungen beleuchten diesen Aspekt weiter. Sowohl die *Traditio Apostolica* wie auch die *Syrische Didaskalie* stehen in einem Spannungsfeld zwischen Klerus und privater Patrone, von denen die Kirche abhängig geworden ist.<sup>48</sup> Dadurch liefern sie uns wertvolle Informationen über die soziale Schichtung der Kirche und über die Anwesenheit von Sklaven in den Gemeinden. Persönlichkeiten wie M. Iulius Eugenius besaßen mit Sicherheit zahlreiche Sklaven, und ein Gastgeber, der eine Gemeinde zu sich einlädt und im *Triclinium* bewirtet, war auf die Arbeit seiner Sklaven angewiesen.

Der streng hierarchische Rahmen des antiken Haushalts musste aber zwingend mit der Botschaft der Freiheit und Gleichheit in Spannung geraten.<sup>49</sup> Die deuteropaulinischen Briefe, mit ihrer Bestätigung der familiären Hierarchien und der Konzeptualisierung der Kirche als „Haus Gottes“, sind als Reaktion

---

<sup>44</sup> WHITE 1990.

<sup>45</sup> APt 6-8, 19-20, vgl. Ath 131-133.

<sup>46</sup> WHITE 1990, Bd. I, S. 110 ff., Bd. II, 123 ff. mit den Graffiti S. 131-134.

<sup>47</sup> MAMA I.170 / TABBERNEE 1997, Nr. 65, s. dazu WISCHMEYER 1990.

<sup>48</sup> S. SCHÖLLGEN 1998, BOBERTZ 1993a.

<sup>49</sup> MEEKS 1993, S. 162, THEISSEN 1979, S. 308 ff.

auf solche Unsicherheiten und Konflikte zu verstehen. Sie haben den Grundstein gelegt für die spätere christliche Literatur, die grundsätzlich die familiären Hierarchien nicht in Frage gestellt hat (s.u. Kap. IV).<sup>50</sup>

### II.3.4 Fraktionierung der Gemeinden

1987 veröffentlichte Peter Lampe seine massgebende Studie zu den Hausgemeinden Roms. Lampe kommt zum Ergebnis, dass während der ersten drei Jahrhunderte zahlreiche Hausgemeinden parallel koexistierten.<sup>51</sup> Trotz der Fraktionierung der Kirche in verschiedene Gemeinden fand offensichtlich ein gewisser Austausch statt: an Rom gerichtete Briefe (bsp. von Paulus, Ignatius oder Dionysios) zirkulierten scheinbar untereinander und verschiedene Gemeinden konnten über die „Häresien“ gewisser Lehrer untereinander beraten und entscheiden.<sup>52</sup>

Die neutestamentlichen *Johannesbriefe* (wahrscheinlich aus Ephesus) gewähren einen interessanten Einblick in die ersten Abgrenzungsversuche. Der Autor mahnt erst, wer nicht die reine Lehre vertrete, dürfe nicht ins Haus aufgenommen werden.<sup>53</sup> In 3 Joh schildert der Autor einen gewissen Diotrefes, der ihn nicht anerkennen würde; Diotrefes verleumde ihn und würde einige Christen nicht aufnehmen und aus der Gemeinde austossen.<sup>54</sup> Trotz der zentralen Doktrin der Gastfreundschaft berichten die *Johannesbriefe* von der Verweigerung der Gastfreundschaft, die sich darin äussert, „Häretiker“ nicht in die Hausgemeinde zuzulassen.<sup>55</sup> Die Fraktionierung förderte also auch, so Lampe, einen gewissen theologischen Pluralismus, der einer Vielzahl von Lehrern und „Irrlehrern“ Platz bot.<sup>56</sup> Die *Johannesbriefe* bezeugen genau diese theologischen Unterschiede, aber auch den Austausch unter den verschiedenen Gemeinden.

Daneben scheint die Vielfalt der christlichen Lehren unvermeidbar gewesen zu sein. Es fand sich bis ins 3. Jh. keine zentrale Autorität, die den religiösen Pluralismus hätte unterbinden können. Die Fraktionierungsthese wurde

---

<sup>50</sup> Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA 1988, S. 205-254, MEEKS 1993, S. 163.

<sup>51</sup> LAMPE 1987.

<sup>52</sup> Zusammengefasst von LAMPE 1987, S. 334 ff., STEWART(-SYKES) 2014, S. 11 ff.

<sup>53</sup> 2 Joh 10.

<sup>54</sup> 3 Joh 9-10.

<sup>55</sup> MALHERBE 1977, S. 92-112, BRAKKE 2010, S. 90 ff.

<sup>56</sup> LAMPE 1987, S. 320 f. Zum Begriffspaar „Identität und „Pluralismus“ anstelle von „Orthodoxie und „Häresie“ s. MARKSCHIES 2009, S. 23-82.