

Sklaverei

1. Altes Testament

a) *Zur Begrifflichkeit.* Der hebräische Begriff 'ʿabʿed ist abgeleitet von 'abad, dienen, arbeiten, und zwar gegenüber Menschen verschiedensten Standes, aber auch gegenüber einer Gottheit. 'ʿabʿed ist kein Status-, sondern in erster Linie ein Relationsbegriff. Dementsprechend hat 'ʿabʿed eine große Bedeutungsbreite vom Minister oder Vasall eines Königs bis hin zum Sklaven für verschiedene Dienste in Haushalt und Landwirtschaft. Als Element der Namensgebung ist 'ʿabʿed Ausdruck für das Bekenntnis und die Loyalität zu einer Gottheit (Abdiel, Obadja etc. = Knecht / Diener / Sklave Els, JHWHs etc.) bis hin zum Ehrentitel Gottesknecht bzw. Knecht JHWHs. Das moderne Verständnis von »Sklave« bezieht sich nur auf einen Teil dieser Verhältnisse. Ähnlich breit ist auch das Verständnis der Bezeichnung für eine Sklavin, sowohl für ʾamāh als auch für šifhah. Neben dem allgemeinen Begriff bezeichnet šifhah eine Sonderstellung im Sinn einer besonderen persönlichen Zuordnung zur Herrin und deren persönlichem Lebensbereich (bis hin zur Funktion als »Leihmutter«, d. h. ersatzweise Gebärerin von Kindern für die Herrin, Gen 16,2-4; 30,3-5.9f.). Wieweit für die vorhellenistische Zeit von Sklaverei im Sinn einer völligen Rechtlosigkeit und Reduktion des Menschen auf seine Arbeitskraft gesprochen werden kann, ist fraglich und ein Problem der Definition. Für Sklaven wie für Sklavinnen gab es unterschiedliche Rechtsstellungen, insbesondere je nach »Weg« in die Sklaverei, z. B. durch Schuldknechtschaft oder als Kriegsgefangene oder durch Geburt. Die Schwierigkeit einer genauen Abgrenzung zeigt sich auch für den Alten Orient und in der griechischen Welt. Sie ist (neben unterschiedlichem Sprachempfinden) auch der Grund für die unterschiedliche Verwendung von Sklave / Knecht / Diener bzw. Sklavin / Magd / Dienerin in den Bibelübersetzungen.

b) *Verbreitung und Akzeptanz.* Sklaverei ist durch die ganze alttestamentliche Zeit hindurch bezeugt, angefangen von den Sklaven und Skla-

vinnen in den Erzelternerzählungen über die Erwähnung von Sklaven in verschiedenen Erzählungen der Königs- (2 Kön 4,1; Jer 34,8-11) und der nachexilischen Zeit (Esr 2,58.65; Neh 5) bis hin zu den Worten Ben Siras über die Behandlung von Sklaven (Sir 7,22 f.; 33,25-32). Das Vorhandensein von Sklaven und Sklavinnen bzw. von Sklaverei ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt.

Das alte Israel unterscheidet sich in den Erzählungen wie in den gesetzlichen Regelungen kaum von der altorientalischen Umwelt, wie etwa die Texte von Nuzi und Ugarit sowie die mesopotamischen Rechtskodizes zeigen. Für Ägypten besteht zwar der Unterschied, dass alles Land und mit ihm alle Menschen als Eigentum des Pharaos oder als Eigentum der Tempel gelten, die Regelungen vor Ort und im Einzelnen unterscheiden sich aber kaum von den sonstigen Regelungen für Sklaven.

Die einzige zahlenmäßige Angabe, dass mit Serubbabel und Jeschua neben 42.360 Judäern auch 7.337 Sklaven (ca. 1/6 bzw. 17%) aus Babylon zurückkehrten (Esr 2,64 = Neh 7,66), ist zwar in sich erstaunlich, entspricht aber wohl statistisch in etwa auch den Gegebenheiten des Heimatlandes. Auch für die Umwelt nimmt man an, dass es erst ab ca. 200 v. Chr. durch die von Rom geführten Kriege zu größeren Zahlen von Sklaven kam.

Die Problematik der Sklaverei wird im Alten Testament nur selten, aber immerhin doch thematisiert, und zwar vor allem bei den Propheten. Dabei wird insbesondere die Versklavung ehemals freier Israeliten kritisiert, vor allem dort, wo sie durch Rechtsbeugung und durch Ausnutzung von Notsituationen entstand (z. B. Am 2,6-8). In weiterer Folge wird sie als Widerspruch zur gottgewollten Sozialgestalt Israels gesehen, was dann auch zum Leitmotiv gesetzlicher Regelungen (Dtn) und – einzelner – sozialer Initiativen (Neh 5) wird. In Notzeiten wurden Sklaven gelegentlich frei gelassen, wahrscheinlich für den Soldatendienst (Jer 34) oder zur Stärkung des sozialen Gefüges (Neh 5). Die Existenz von Sklaverei blieb aber weithin unbestritten.

c) *Formen und Regelungen des Sklaventums.* Bei

den Sklavinnen und Sklaven in den Erzelternerzählungen spielt neben der Abhängigkeit und der Arbeitsverpflichtung auch eine gewisse Vertrauensstellung eine Rolle, insbesondere in der Rolle der *šifḥah*, die ggf. sogar Kinder für ihre Herrin gebiert. Zum Reichtum Labans gehören Knechte und Mägde, die wohl doch wie Sklaven gekauft wurden. Nach der jüngeren Priesterschrift hat Abraham *ʿabādīm*, die im Haus geboren oder die gekauft waren, somit Sklaven (ähnlich der König von Koh 2,7). Die Israeliten waren Sklaven in Ägypten, weil sie nicht entlohnt und vor allem weil sie festgehalten wurden. Wie weit aber hinter den Erzählungen von der Knechtschaft im »Sklavenhaus« Ägypten genauere historische Erinnerungen stehen, ist umstritten. Zweifellos sind die Erzählungen im Lichte späterer Erfahrungen, insbesondere mit den Fronarbeiten in der israelitischen Königszeit, gestaltet; gerade darin zeigen sie aber auch die Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen Knechtschaft, Frondienst und Sklaverei.

In den Erzählungen über die Königszeit setzt die Bemerkung Nabals »es gibt jetzt viele *ʿabādīm*, die ihren Herren davongelaufen sind« (1 Sam 25,10), die Abhängigkeit und Flucht von Sklaven voraus. Die im Krieg von den Aramäern geraubte junge Israelitin war Sklavin im Haushalt des Generals Naeman. Der Gläubiger, der die beiden Kinder der Witwe zu *ʿabādīm* haben will (2 Kön 4,1), will sie als Schuldsklaven haben. Die schon wegen nur geringer Schulden verkauften Israeliten waren Sklaven, die offensichtlich weiter verkauft werden konnten (Am 2,6). Zu den Drohungen von Dtn 28, gehört, dass die Israeliten als Kriegssklaven und -sklavinnen verkauft würden. Auch die Weisheitsliteratur setzt Sklaverei voraus. Dass nach Hi 7,2 der *ʿabād* sich nach dem Schatten sehnt und der *šakīr* auf den Lohn wartet, macht den Unterschied zwischen Sklave und Tagelöhner deutlich. Für Ben Sira ist es selbstverständlich, dass der Sklave »Brot, Strafe und Arbeit« braucht und gegebenenfalls auch mit Schlägen zu strafen ist, andererseits warnt er, dem Sklaven zu viel aufzuerlegen, so dass dieser davonlaufen könnte, und fordert: »Hast du einen



Sklavenhalsband aus Bronze, Rom

Sklaven, so behandle ihn wie einen Bruder, denn du hast ihn nötig wie dein eigenes Leben.« (33,30-32; ähnlich 7,22 f.). Ein Sklave sollte zudem nicht gehindert werden, wenn er frei werden kann (7,23); leider erwähnt Ben Sira nicht, unter welchen Umständen dies der Fall sein kann (Freikauf durch Angehörige oder durch eigene Ersparnisse?).

d) *Sklaven und Sklavinnen in den alttestamentlichen Gesetzen.* Zum Verständnis der gesetzlichen Regelungen ist zu beachten, dass die Gesetze das Gewohnheitsrecht voraussetzen und (nur) besondere Probleme oder Anliegen thematisieren.

Das Sklavengesetz Ex 21,2-11 setzt voraus, dass der gekaufte hebräische Sklave nach sechs Jahren ohne weitere Leistungen frei zu lassen ist. Ist er mit seiner Frau gekommen, so kann diese mit ihm gehen. Wenn der Herr dem Sklaven die Frau gegeben hat, so muss der Sklave Frau und Kinder zurück lassen. Wenn er aber »seinen Herrn und Frau und Kind lieb hat« und bleiben will, dann wird daraus ein dauerndes Verhältnis der Sklave-

rei. Eine als (Schuld-)Sklavin verkaufte Tochter darf dagegen nicht frei gelassen werden. Sie darf aber nicht nach außerhalb Israels verkauft werden. Der Herr darf sie für sich nehmen oder sie für seinen Sohn bestimmen. Dann ist sie nach dem Recht der Töchter zu behandeln. Wenn der Sohn sich eine weitere Frau nimmt, darf ihre Versorgung an Nahrung, Kleidung und Unterkunft nicht geschmälert werden. Wird dies nicht eingehalten, ist sie ohne Lösegeld frei zu lassen. Unklar ist, warum die Freilassung im Alten Testament nach sechs Jahren erfolgt, während der Codex Hammurabi (Babylon, ca. 1750 v. Chr.) in § 174 eine Freilassung nach drei Jahren verfügt (war der Preis eines Sklaven in Babylon niedriger, so dass er in drei Jahren abgearbeitet war, oder ist im Alten Testament die Freilassung an das Erlassjahr nach sechs Jahren angepasst?).

Im Deuteronomium (15,12-17) wird die Freilassung nach sechs Jahren ausdrücklich auf Sklave und Sklavin bezogen. Der / die hebräische Sklave / Sklavin hat aber auch das Recht, auf Dauer zu bleiben. Im Fall der Freilassung soll er / sie »nicht mit leeren Händen« gehen, sondern der Herr hat eine materielle Starthilfe in die Freiheit mitzugeben. Dies wird einerseits mit der Erinnerung an die Sklaverei in Ägypten begründet, andererseits mit dem Hinweis darauf, dass der Sklave »sechs Jahre wie zwei Tagelöhner« gearbeitet hat. Eine Kriegsgefangene darf zur Ehefrau genommen werden. Dabei ist ihr zunächst ein Monat Trauerzeit einzuräumen. Die vollzogene Ehe ändert ihren Status: Im Falle der Entlassung darf sie nicht verkauft oder (wieder) als Sklavin behandelt werden, sondern sie ist frei zu lassen. (21,10-14). Wie in 15,15 erinnert das Deuteronomium zur Begründung seiner sozialen Gebote häufig an die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten. Die ausdrückliche Einbeziehung aller Sklavinnen und Sklaven in die im Dekalog gebotene Sabbatruhe (Dtn 5,14; Ex 20,10) geht wohl ebenfalls darauf zurück (vgl. auch die Teilnahme an den Festen, Dtn 12,12.18; Ex 12,44).

Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) will die (Schuld-)Sklaverei von Israeliten faktisch abschaffen. Ein verschuldeter Israelit soll – längs-

tens bis zum Erlassjahr – seine Schuld wie ein Tagelöhner oder Beisasse (aber nicht als Sklave) abarbeiten (25,39-43). Gerät ein Israelit bei einem Nichtisraeliten in Sklaverei, so sollen ihn die Verwandten frei kaufen und er soll seine Schuld innerhalb seiner Verwandtschaft abarbeiten (25,47-54). Das Heiligkeitsgesetz wendet sich aber nicht generell gegen Sklaverei: Wenn man Sklaven oder Sklavinnen haben will, soll man sie von fremden Völkern kaufen. Diese sind dann Eigentum für immer und können entsprechend an die Nachkommen der Besitzer vererbt werden (25,44-46). Das Heiligkeitsgesetz begründet wie das Deuteronomium seine Regelungen damit, dass Gott die Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten befreit hat.

e) *Perspektiven.* Das Alte Testament entwickelt keine Anthropologie der Sklaverei, wie etwa Theognis und Plato, für die Sklaven und insbesondere Barbaren für diesen Status geboren sind. Es entwickelt dagegen eine Theologie der Befreiung und der Solidarität, die nicht nur zu einer Begrenzung, sondern zu einer Aufhebung der Sklaverei tendiert (Lev 25). Insbesondere die Bestimmung von Dtn 23,16 f., wonach entlaufene Sklaven oder Sklavinnen nicht an ihre Herrschaft ausgeliefert werden, sondern ihnen ein Ansiedlungsrecht am Zufluchtsort gewährt werden soll, ist in der gesamten Antike einmalig. Bei ihrer Befolgung käme sie faktisch einer Aufhebung der Sklaverei gleich. Auch die Mahnung, das mögliche Freiwerden eines Sklaven nicht zu verhindern (Ben Sira), ist äußerst beachtlich.

2. Nachbiblisches Judentum / Neues Testament
a) *Sozialgeschichte und Terminologie.* Sklaverei erlangt in der Blütezeit des Römischen Reiches eine besonders grausame Gestalt und betrifft Menschen anders als vorher massenhaft. Sklaven und Sklavinnen gelten rechtlich als *res* (Rechtsobjekt) und nicht als Person. Sie sind Eigentum ihres Besitzers oder ihrer Besitzerin. In den Eroberungskriegen Roms wurden fast alle Kriegsgefangenen versklavt; weitere Ursachen für Sklaverei waren: Verschuldung, politischer Widerstand, Kindesaussetzung und -verkauf, Herkunft von einer

versklavten Mutter. Sklavenarbeit ersetzte die Maschinen in Großbetrieben, Plantagen, Großhandwerk, Bergwerken und im Transport von Waren und Material. Die Arbeit in den Haushalten galt unter den Versklavten als wesentlich leichter als die Arbeit in den Großbetrieben. Freilassungen waren möglich, erlaubten jedoch nur begrenzte Freiheiten, da Freigelassene weitgehend unter der Gewalt der Freilassenden verblieben und auch Dienste für sie zu erbringen hatten. Sklavenarbeit war eine der Grundlagen von Wirtschaft und Gesellschaft. Diese Sklaverei unterscheidet sich grundlegend von den vielfältigen Formen abhängiger Arbeit, für die im Alten Testament das Wort *ʿabʿad* verwendet wird. Um die Differenz deutlich zu machen, soll im Folgenden für den hellenistisch-römischen Bereich von »absoluter« Sklaverei geredet werden. Die Sklaverei in hellenistisch-römischen Gesellschaften ist durch die Totalität des Zugriffs auf einen Menschen, d. h. auf seinen Körper definiert. Dass unter den vielfältigen Wörtern für Sklaven und Sklavinnen auch das Wort *soma* (Körper) auftaucht (im Neuen Testament in Offb 18,13), ist kennzeichnend für diese Totalität. Alle Formen von Gewalt sind üblich und weitgehend legal: Geschlagenwerden, sexuelle Gewalt, Folter, Ermordung (Patterson; Glancy).

Die Differenz der Realität der Sklaverei zwischen dem Alten Orient / Alten Testament und den späteren hellenistisch-römischen Verhältnissen wirkt sich auf die griechische Terminologie im jüdischen und damit auch frühchristlichen Schrifttum aus: Im Pentateuch der Septuaginta lässt sich Zurückhaltung in der Wiedergabe von *ʿabʿad* mit *doulos* beobachten (Wright in: Callahan 90-108). Paulus übernimmt zwar die biblische Tradition der positiven Metapher *ʿabʿad Adonaj* und benutzt dafür das Wort *doulos* (Röm 1,1 etc.), aber auch bei ihm lässt sich Zurückhaltung bei der positiven metaphorischen Verwendung von *doulos* beobachten (Röm 6,19; Crüsemann; Horsley in: Callahan 169-171).

Die jüdische Gesellschaft hat aktiv und passiv an der absoluten Sklaverei im hellenistisch-römischen Sinne Anteil (Überblicksinformation

Stern 624-630; entsprechende Beobachtungen zur Sklaverei-Terminologie bei Josephus, Philo, den Apokryphen und Pseudepigraphen bei Wright in: Callahan). An einigen Stellen wird Sklaverei grundsätzlich kritisiert. Erst in der rabbinischen Literatur findet sich die Unterscheidung zwischen dem rechtlosen »kanaanitischen« und dem »hebräischen« Sklaven (z. B. BM 1,5; Falk 509-513). Es wird heute diskutiert, ob die »hebräische« Sklaverei im Sinne des Rechtes der Tora völlig von der absoluten Sklaverei verdrängt war oder ob sie noch eine Nebenrolle spielte.

b) *Sklavinnen und Sklaven in den frühchristlichen Gemeinden*. In Röm 16,3-16 werden acht Frauen und 18 Männer als Glieder der christlichen Gemeinde(n) (wohl in Rom) identifizierbar. Peter Lampe (152 f.) zählt 13 Menschen, bei denen eine Aussage zu freier oder unfreier Herkunft möglich ist, davon sind die Mehrheit versklavt (9) und davon wiederum die Mehrheit Sklavinnen. Hinzu kommen Hausgemeinden mit Sklavinnen, die zum Haus gehören und sich den Gemeinden anschließen (16,5,14 f.), und versklavte Gemeindeglieder aus Häusern nichtchristlicher Herren (Röm 16,10b und 11b). Für die frühchristliche Bewegung ist generell von einer starken Beteiligung Versklavter auszugehen. Erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts finden sich Regelungen, die Versklavten den Zugang zu christlichen Leitungsaufgaben versperren (Schäfer 533), woraus zu schließen ist, dass vorher diese Frage keine Rolle spielte. Falls das Wort »ministra« in Plin. epist. 96,8 auf eine Leitungsfunktion deutet, sind hier zwei Sklavinnen als christliche Amtsträgerinnen genannt, die erfolglos von römischen Repräsentanten gefoltert werden. Die Sklavin Rhode (Apg 12,12-17) verhält sich nicht als Sklavin, die Befehle ausführt, sondern als spontan und selbstbewusst handelndes Glied der Gemeinde (Richter Reimer 248; anders Harrill 59). Generell lässt sich der Schluss ziehen, dass es notwendig ist, neutestamentliche Schriften mit einer Hermeneutik zu lesen, die Sklavinnen und Sklaven als an ihnen beteiligte Subjekte und nicht als Objekte von Fürsorge betrachtet, wobei die Kirche als Kirche der Freigebohrenen gedeutet wird.

c) *Gleichnisse Jesu und Metaphorik des Paulus.*

In den Gleichnissen Jesu wird ein Bild der Sklaverei gezeichnet, das dem außerbiblischen Quellen von der absoluten Sklaverei der hellenistisch-römischen Gesellschaften entspricht. Versklavungen erscheinen als zeitlich unbegrenzt und erlauben den Zugriff auf die Körper. Sklaven und Sklavinnen werden geschlagen (Lk 12,45), gefoltert (Mt 18,34) und getötet (Mk 12,1-12), sie werden in zwei Teile zerhackt (Mt 24,51). Die Familie eines Sklaven kann von ihm weg weiterverkauft werden (Mt 18,25). Dieser Zugriff auf die Körper gilt auch für Versklavte in gehobenen Positionen der Finanzverwaltung (Mt 18,23-35; 25,14-30). Solche versklavten Finanzverwalter werden gelegentlich als Beleg der Möglichkeit eines sozialen Aufstiegs für Versklavte gedeutet. Doch der absolute Charakter der Sklaverei wird durch hohe Positionen nicht tangiert. Gerade weil sie gefoltert werden können, eignen sie sich nach Meinung der Herrschaft für die Finanzverwaltung. Die Gleichnisse Jesu zeichnen also ein genaues Bild von den Strukturen der Gewaltherrschaft über versklavte Menschen. Dieses Bild soll als Gegenbild zur gerechten Welt Gottes (*basileia tou theou*) gelesen werden. Durch die Vergegenwärtigung der *basileia* Gottes wird das Unrecht, von dem die Gleichnisse erzählen, als solches erkennbar: Gottes Macht ist anders als die der Herren über Versklavte (Schottroff 2005). Durch diese Antithese wird die Sklaverei delegitimiert. Die lange Zeit in der Auslegungsgeschichte der Gleichnisse praktizierte Gleichsetzung Gottes mit den Herrengestalten in den Gleichnisbildern jedoch hat den guten Sklaven, der seinem Besitzer gehorcht, als Bild der Gläubigen verstanden und damit den antithetischen Charakter der Gleichnisse aus den Augen verloren.

Paulus verwendet Sklaverei-Metaphorik für negativ bewertete, gottfeindliche Beziehungen. In ihr zeichnet er ein düsteres Bild. Die Herrin Sünde (Röm 6,6; 7,25) macht den ganzen Menschen, das *soma* zu ihrem Instrument (Röm 6,12-14), sie zwingt ihn in die Gesetzlosigkeit (Röm 6,19), sie schlägt ihn mit dem Stachelstock (1 Kor 15,56) und liefert ihn dem Tod aus, den sie

als Sold zahlt (Röm 6,23). Die hier von Paulus skizzierte absolute Sklaverei bleibt – wohl absichtlich – gleichzeitig transparent für politische Unterdrückungserfahrung unter der *Pax Romana* (Schottroff 1990; Horsley in: Callahan 170.176).

Bei Paulus und in der Offenbarung findet sich neben dieser deskriptiven eine antithetische metaphorische Sprache für die Beziehung zu Christus und zu Gott, die an den biblischen Gebrauch von *ʿabəd Adonaj* anknüpft, der ebenfalls antithetischen Charakter trägt (Callender in Callahan 79). Menschen werden SklavInnen Gottes genannt, weil Gott allein die Herrschaft über Menschen gebührt. Gott bringt den von Menschen Versklavten die Befreiung. In diesem Sinne nennt Paulus sich und andere Sklaven Christi (Röm 1,1 u. ö.; Offb 1,1 u. ö.); im Lukasevangelium wird Maria Sklavin Gottes genannt (Lk 1,38.48). Für den historischen Paulus ist diese Bezeichnung kein schon festgelegter und abgrenzender Titel, er drückt im Zusammenhang jeweils aus, was er damit sagen will: Er ist von Christus beauftragt, das Evangelium weiter zu tragen wie die Propheten (vgl. 1 Kor 9,17; Gal 1,15; Offb 1,1 u. ö.). Paulus verwendet das Verb *douleuein* im positiven Sinne als paradoxen Gegenbegriff zur Unfreiheit unter der Sünde. Die Befreiung durch Christus und die Treue zum Gott Israels und der Tora, um die es ihm hier geht, beendet alle andere Sklaverei. Im Christushymnus Phil 2,6 erniedrigt Christus sich selbst, lebt und stirbt am Kreuz wie ein Sklave. Diese Solidarisierung mit Sklaven und Sklavinnen in der Situation der Erniedrigung ist in der jüdischen Tradition nicht singular, wie z.B. die Gestalt des Gottesknechtes zeigt. Auf diesem Hintergrund ist die Vorstellung des Paulus vom Sklaven / *doulos* Christi (Röm 1,1 etc.) nicht nur antithetisch zu hören, sondern auch als Solidarisierung von Freien mit Versklavten.

Durch die harte Sklavereipraxis in hellenistisch-römischer Zeit hat sich der Kontext der Bezeichnung »Sklave / Sklavin Gottes« geändert. Es ist zu fragen, ob diese Metaphorik »Züge von Demütigung und Erniedrigung annahm, die dem Hebräischen fremd sind, und ob dieses theologi-

sche Gedankengebäude dazu diene, Entmenschlichung zu legitimieren oder nicht« (Wire in: Callahan 284 [im Original englisch]). Joh 15,15 zeigt, dass diese Frage im frühen Christentum diskutiert worden ist, darum wird die Konsequenz gezogen: »Ich nenne euch nicht mehr Sklavinnen und Sklaven«. In der späteren christlichen Geschichte wird die ursprünglich antithetische Metaphorik jedoch zur Legitimation von Sklaverei verwendet, wie in Eph 6,6 bereits zu erkennen ist: SklavInnen werden SklavInnen Christi genannt, wenn sie ihren BesitzerInnen aufrichtig dienen.

d) *Stellungnahmen zur Sklaverei.* In Fortführung biblischer Tradition hat der Schuldenerlass, als Bekämpfung einer der Ursachen von Sklaverei, eine zentrale Rolle in der Jesusüberlieferung (Mt 6,12 u. ö.). Jes 61,1f. wird in Lk 4,18 programmatisch für Jesu Botschaft und Praxis und umfasst auch die Befreiung der Gefangenen. Die Erinnerung an den Exodus aus Ägypten und damit die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten hat einen prominenten symbolischen Ort in der Abendmahlspraxis; entweder wird das Abendmahl als Pessachmahl verstanden (synoptische Evangelien) oder Jesus als Pessachlamm (Joh 1,29 u. ö.). Offb 18,13 ist als Protest gegen hellenistisch-römische Sklaverei zu lesen (C. Martin 82-109). Der Loskauf (*apolytrosis*) der Leiber (Röm 8,23) umfasst das Ende der Sklaverei. Sklaverei wird wie Armut als Leiden wahrgenommen, das ein Ende haben muss. Eine politische Forderung nach Abschaffung der Legalität von Sklaverei im nachaufklärerischen Sinne lag nicht im Horizont der Menschen, deren einziges wirksames Mittel politischen Protestes das Martyrium war, wie der Lebensweg Jesu exemplarisch zeigt. Scharfe Kritik an der Sklaverei findet sich im Jubiläenbuch (11,2), und bei den Essenern und TherapeutInnen in der Darstellung Philos (Philo prob. 79; Philo cont. 70; vgl. Josephus, Flav. Jos. Ant. 18,21).

Drei explizite Stellungnahmen zur Sklaverei betreffen bei Paulus seine Vorstellung von der Gestaltung des Zusammenlebens von Freien und Unfreien in den Gemeinden. Sie sollen auf gleicher Augenhöhe leben und arbeiten (Phlm 16;

Gal 3,28). In 1 Kor 7,21.22 geht es darum, dass Versklavte, die die Freilassung erreichen, von der Berufung Gottes (*klesis*) Gebrauch machen (Bartchy). Christliche Besitzer und Besitzerinnen von versklavten Menschen sind also nach Paulus um Christi willen verpflichtet, auf ihr Recht zu verzichten. Die Arroganz der kulturellen Legitimation von Sklaverei als gott- oder naturgegeben (Aristoteles, z. B. Arist. pol. 1252a,5,30; 1253b,30 ein Sklave sei »beseelter Besitz«. Cicero, Cic. rep. III,36; 37) und die damit gegebenen präassistischen Urteile, die die Freiheit der Freien definieren, wird ihnen unmöglich gemacht. Die Klischees, die in der Antike über Sklavinnen und Sklaven verbreitet werden (z. B. in Komödien), sind den Klischees des viel späteren Rassismus verwandt. Die Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments zeigt – besonders deutlich in der Auslegung von Apg 8,26-40 –, dass der Ausschluss von Menschen mit schwarzer Hautfarbe und Versklavten aus den Gründungslegenden des Christentums eine rassistische Lektüre des Neuen Testaments stillschweigend begründet (Felder 140-145). Vor allem aber sind die Sklavenmahnungen (Kol 3,22-4,1; Eph 6,5-9; 1 Petr 2,18-25; 1 Tim 6,1f. und Tit 2,9f.; Did 4,11; 1 Clem 21,4-9 u. a.) der späteren Briefliteratur über Jahrhunderte als Legitimation von Sklaverei gelesen worden und deshalb einer grundlegenden Kritik zu unterziehen. (C. Martin in: Felder 213-218).

Bartchy, S. Scott, Mallon Chresai: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21, SBL Diss. Series 11, Missoula 1973.

Boecker, Hans Jochen, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 21984.

Callahan, Allen D. / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (Hg.), Slavery in Text and Interpretation, Semeia 83/84, Atlanta 1998.

Cardellini, Innocenzo, Die biblischen »Sklaven-Gesetze im Licht des keilschriftlichen Sklavenrechts, BBB 55, Bonn 1981.

Chirichigno, Gregory C., Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East, JSOT.S 141, Sheffield 1993.

Crüsemann, Marlene, Röm 6,19-23. Sozialgeschichtliche Bielauslegung, Junge Kirche 63 (2002), 59-61.

Fabry, Heinz-Josef, Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im AT, ZAR 3 (1997), 92-111.

- Falk, Zeev W., Jewish Private Law, in: Shemuel Safrai / M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century* Vol. 1, Assen 1974, 504-534.
- Felder, Cain Hope (Hg.), *Stony the Road We Trod*, Minneapolis 1991.
- Gelb, Ignaz J., Definition and Discussion of Slavery and Serfdom, *UF* 11 (1979), 283-298.
- Glancy, Jennifer A., *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002.
- Harrill, J. Albert, *Slaves in the New Testament*, Minneapolis 2006.
- Kessler, Rainer, Die Sklavin als Ehefrau: Zur Stellung der *ʿāmāh*, in: ders., *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, SBAB 46, Stuttgart 2009, 124-133.
- Lampe, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989.
- Martin, Clarice J., Polishing the Unclouded Mirror: A Womanist Reading of Revelation 18:13, in: David Rhoads (Hg.), *From Every People and Nation. The Book of Revelation in Intercultural Perspective*, Minneapolis 2005, 82-109.
- Martin, Dale B., *Slavery as Salvation: The Metapher of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge 1982.
- Richter Reimer, Ivoni, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.
- Riesener, Ingrid, *Der Stamm ʿabād im Alten Testament*, BZAW 149, Berlin 1979.
- Schäpfke, Werner, *Frühchristlicher Widerstand*, ANRW II Principat Bd. 23,1, Berlin / New York 1979.
- Schottroff, Luise, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 57-72.
- Dies., *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.
- Stern, M., Aspects of Jewish Society: The Priesthood and other Classes, in: Shmuel Safrai / ders., *The Jewish People in the First Century* vol. 2, Assen / Amsterdam 1976, 561-630.