

Was ist „*πορνεία*“?
Frühchristliche Positionen zu sexuellen Beziehungen
zwischen Freien und ihren Sklavinnen

Heike Grieser

„Nein heißt Nein“ – dieses Motto steht für eine Debatte innerhalb Deutschlands um die Reform des Sexualstrafrechts, die am 7. Juli 2016 durch einen einstimmigen Beschluss des Deutschen Bundestags entschieden wurde. Künftig ist eine sexuelle Handlung auch dann als Vergewaltigung zu bewerten, wenn sich das Opfer zwar nicht aktiv gewehrt, gleichwohl aber seinen Widerstand und seine Ablehnung mit einem eindeutigen „Nein“ zum Ausdruck gebracht hat. Diese Verschärfung der geltenden Rechtslage ist von allen Seiten sehr begrüßt worden.

Während die freie Selbstbestimmung über den eigenen Körper und damit u. a. die Ablehnung jeglicher (sexuellen) Gewalt in unserem Kulturkreis mittlerweile als weitgehend selbstverständlich erscheinen, stellte sich die Situation in der Antike völlig anders dar: Die beiden Kategorien Geschlecht und Personenstatus (d. h. frei oder unfrei) bestimmten den Handlungs- und Entscheidungsspielraum jedes Menschen maßgeblich. Das aufkommende Christentum fügte schließlich eine dritte Unterscheidung hinzu, indem es eine strikte Trennlinie zwischen sogenannten Heiden und Christen zu ziehen versuchte. Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass auch die hier in den Blick zu nehmende Frage nach den sexuellen Beziehungen zwischen freien Männern und deren Sklavinnen unter verschiedenen, teilweise konkurrierenden Gesichtspunkten zu betrachten ist. Zu den rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen und zwischenmenschlichen Aspekten treten u. U. zusätzlich religiöse, die ggf. widersprüchliche Bewertungskriterien und Handlungsanweisungen entstehen lassen.¹

¹ Dass die Thematik insgesamt nur exemplarisch behandelt werden kann, ist dem vorgegebenen Rahmen geschuldet. Deshalb ist auch die Frage nach den sexuellen Beziehungen Freier zu männlichen Sklaven ausgeklammert.

Eine umfassende, wenn auch in Einzelfragen durchaus umstrittene Bestimmung des Umfangs des christlichen Einflusses auf die Bewertung von Sexualität findet sich bei Harper, Kyle, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, *Revealing Antiquity* 20, Cambridge/London 2013. Grundlegendes zur Thematik trägt der Autor bereits 2011 vor, vgl. ders., *Slavery in the Late Roman World AD 275–425*, Cambridge 2011.

Zur Thematik hinführend soll der christliche Autor Paulinus von Pella zu Wort kommen, der 459 im Alter von 83 Jahren und in der Tradition der Confessiones des Augustinus eine „Autobiographie“ in poetischer Form und im Gewand eines Dankgebets verfasste.² Dort beschreibt er u. a. seinen Weg ins Christentum, dem er sich, obwohl seit seiner Kindheit christlich geprägt, erst im Alter von 45 Jahren ernsthaft zugewandt hatte. Etwa zwanzigjährig war er auf Wunsch der Eltern eine standesgemäße Ehe eingegangen. Zuvor hatte er mit elterlicher Zustimmung das Leben zu genießen versucht, wobei er über bestimmte Grundsätze seiner jugendlichen Eskapaden freimütig Auskunft gibt: „... nie eine Frau gegen ihren Willen oder die Frau eines anderen zu begehren, und darauf bedacht, die mir teure Ehre zu wahren, auch das Angebot freier Frauen zu meiden – zufrieden mit den Verführungen des Sklavenvolks im eigenen Haus, lieber bereit, einen Fehltritt auf mich zu nehmen als die Anklage wegen eines Verbrechens, und in der Furcht, den guten Ruf zu verlieren.“³ Auch die Konsequenzen benennt er offen und scheinbar emotionslos: „Aber auch dies werde ich in meinem Bericht nicht verschweigen, daß in jener Zeit mir ein Sohn geboren wurde, daß ich aber weder ihn, da er schnell gestorben ist, gesehen habe noch einen andern, der mir natürliches Kind gewesen wäre...“⁴

So überraschend die hier dargestellte Gleichgültigkeit des Paulinus von Pella am weiteren Schicksal jener versklavten Frauen und ihrer Kinder aus heutiger Perspektive sein mag – für die Antike ist seine Haltung keineswegs als ungewöhnlich zu bezeichnen. Sie entspricht im Gegenteil insofern geltendem Recht, als die Verfügungsgewalt des Eigentümers über seine Sklavin grundsätzlich und vollumfänglich das Recht an ihrem Körper miteinschließt.⁵ Unterhält er also mit ihr eine sexuelle Beziehung, bricht er, selbst wenn er verheiratet ist, aufgrund ihres unfreien Personenstatus weder die eigene noch eine andere Ehe (*adulterium*), oder verletzt die Eigentumsrechte anderer.⁶ Auch die Sklavin, die nach antikem Verständnis nicht über *honor* verfügt, erfährt aus dieser Perspektive kein Unrecht, selbst dann nicht, wenn sie in einer eheähnlichen Verbindung

² Paulinus von Pella, *Eucharisticos* (SC 209, Moussy). Diese Textausgabe bildet auch die Grundlage für die deutsche Übersetzung von Vogt, Joseph, *Der Lebensbericht des Paulinus von Pella*, in: Eck, Werner u. a., Hg., *Studien zur antiken Sozialgeschichte*. Festschrift Friedrich Vittinghoff, KHA 28, Köln/Wien 1980, 527–572.

³ Paulinus von Pella, *Eucharisticos* 163–168 (SC 209, 68 Moussy); dt. Vogt, *Lebensbericht*, 545–547.

⁴ Paulinus von Pella, *Eucharisticos* 169–173 (SC 209, 68–70 Moussy); dt. Vogt, *Lebensbericht*, 547.

⁵ Vgl. z.B. Bradley, Keith, *Art. Sexualität II. Rome*, in: HAS 3 (2017), 2585–2587. Für männliche Sklaven gilt dies im Übrigen analog. Harper, *Slavery*, 295, formuliert daher trefflich: „Sex was simply a domestic service.“

⁶ Neben dem *adulterium* sanktioniert das römische Recht auch das *stuprum*, ein vergleichsweise weniger gravierendes Delikt, das außereheliche sexuelle Beziehungen zu freien Jungfrauen, Witwen und Geschiedenen umfasst, vgl. Arjava, Antti, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, Pb 1998, 217–220.

(*contubernium*) mit einem unfreien Mann lebt. Weil eine solche Beziehung rechtlich gesehen nichtexistent und zudem von der Zustimmung ihres Eigentümers abhängig ist, kann dieser in ein solches Verhältnis einbrechen, ohne sich schuldig zu machen.⁷

Wie allerdings beurteilten andere frühe Christen bis etwa in die Mitte des fünften Jahrhunderts hinein solche sexuellen Beziehungen zwischen freien Männern und ihren Sklavinnen?⁸ Welche Kriterien und Maßstäbe legten sie an, welche Intentionen waren vorherrschend? Aus welcher Perspektive positionierten sie sich zu einer Praxis, die zu den sich entwickelnden christlichen Ehe- und Sexualitätskonzepten sowie zu den zunehmend asketischen Tendenzen doch auch als Widerspruch empfunden werden konnte?⁹

Wie die Quellenrecherche zeigt, sind die einschlägigen Äußerungen christlicher Autoren neben anderen Faktoren auch von ihrem Sitz im Leben und damit von einzelnen literarischen Gattungsmerkmalen abhängig. Die relevanten Gruppen von Schriften sollen daher die Struktur der folgenden Ausführungen vorgeben. Allerdings dürfen nicht mehr als Schlaglichter auf ein äußerst komplexes Beziehungsgeflecht erwartet werden. Dies wiederum hängt nicht nur mit der gerade für solche sozialgeschichtlichen Fragen prekären, weil fragmentarischen Quellenlage zusammen, sondern auch damit, dass authentische Zeugnisse betroffener Sklavinnen überhaupt nicht zur Verfügung stehen. Darüber hinaus

⁷ Zu solchen *contubernia* vgl. Simonis, Marcel, *Cum servis nullum est conubium*. Untersuchungen zu den eheähnlichen Verbindungen von Sklaven im westlichen Mittelmeerraum des Römischen Reiches, Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 17, Hildesheim u. a. 2017; Willvonseder, Reinhard, *Stellung des Sklaven im Privatrecht*, Bd. 1: Eheähnliche Verbindungen und verwandtschaftliche Beziehungen, *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei* 4, 1 = FASK.B 3, Stuttgart 2010, bes. 4, sowie die zahlreichen Belege aus den Rechtsquellen. Dazu auch Herrmann-Otto, Elisabeth, *Ex ancilla natus*. Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches, *FASK* 24, Stuttgart 1994, 255–257 u. ö.

⁸ War eine solche Beziehung auf Dauer angelegt, ist sie juristisch exakt als *contubernium* und die betreffende Sklavin als *contubernalis* zu bezeichnen. Dagegen verwenden verschiedene christliche Quellen, wie im Einzelfall zu zeigen sein wird, gelegentlich auch den (letztlich) falschen Terminus *concubinatus*. Auf solche „Konkubinats“verhältnisse soll im Folgenden nur dann eingegangen werden, wenn durch den Kontext zweifelsfrei erwiesen ist, dass es sich dabei um die jeweils eigene Sklavin handelt. Zu den verschiedenen Formen einer solchen Beziehung vgl. z.B. Friedl, Raimund, *Art. Konkubinats*, in: *RAC* 21 (2006), 416–435. Zu den verschiedenen Gründen, ein Konkubinats einzugehen, vgl. Herrmann-Otto, *Ex ancilla*, 74–77; zur teilweise schwierigen Unterscheidung zwischen Ehe und Konkubinats vgl. Arjava, *Women and Law*, 205–210.

⁹ Eine erste Analyse vor allem der neutestamentlichen Zeugnisse bietet Osiek, Carolyn, *Female Slaves, Porneia, and the Limits of Obedience*, in: Balch, David L. – dies., Hg., *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, *Grand Rapids/Cambridge* 2003, 255–274. Einen grundlegenden Überblick präsentieren Fischer, Josef – Ulz, Melanie, Hg., *Unfreiheit und Sexualität von der Antike bis zur Gegenwart*, *Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit* 6, Hildesheim u. a. 2010. Die spezielle Perspektive der christlichen antiken Quellen bleibt dort aber unbehandelt.

gehören jene sexuellen Praktiken und Formen, die man gemeinhin ablehnt, zu den Dingen, über die es sich nicht zu sprechen ziemt – so jedenfalls formulierte es die *Traditio Apostolica* um 200.¹⁰

1. Die Offenheit des neutestamentlichen Befunds

Der kurze Blick auf das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist deshalb unergiebig, weil sexuelle Beziehungen zwischen Freien und Sklavinnen an keiner Stelle konkret angesprochen werden.¹¹ Diese Tatsache ist an sich bemerkenswert, insofern die Texte durchaus verschiedene Anknüpfungspunkte geboten hätten. So sind nicht mehr als Spekulationen über die richtige Interpretation der einschlägigen, häufig verwendeten, aber letztlich unklaren Terminologie möglich. Dies illustriert z.B. die jüngst in der Forschung wieder neu entbrannte Kontroverse darüber, was genau unter dem von Paulus so häufig gebrauchten Begriff *πορνεία* zu verstehen sei, den der Apostel in 1 Kor 5–7 in den Mittelpunkt stellt und den er mit einer rechtmäßigen Ehe (*γάμος*) bzw. deren Bruch (*μοιχεία*) kontrastiert. Was ist zur Zeit des Paulus, aber auch in den nachpaulinischen Briefen,¹² unter *πορνεία* – das häufig (wertend) mit „Unzucht“ übersetzt wird, um aus einer christlichen Perspektive den Aspekt des Nicht-Geziemenden bzw. Nicht-Erlaubten zu betonen – zu subsumieren?¹³ Bezeichnet dieser Begriff neben den unstrittigen Beziehungen zu Prostituierten und weiteren sexuellen Praktiken auch das hier im Mittelpunkt stehende vor- und außereheliche Verhältnis eines freien Mannes zu einer Sklavin aus dem eigenen Haushalt?

Während Kyle Harper 2011 für eine solch umfassende Interpretation des neutestamentlichen *πορνεία*-Begriffs plädierte und damit eine für die christliche Traditionsbildung frühe radikale Verschärfung der außerchristlichen Sexualmoral konstatierte,¹⁴ hat Jennifer A. Glancy 2015 dieser Annahme vehement widersprochen.¹⁵ Ihre Argumentation basiert nicht nur auf einer vertieften Analyse der

¹⁰ *Traditio Apostolica* 16, 14f. (LWQF ⁵39, 36 Botte – Gerhards – Felbecker).

¹¹ Eine Analyse der apokryphen Schriften kann an dieser Stelle leider nicht erfolgen.

¹² Eph 5,3; Kol 3,5.

¹³ Die Forschungsliteratur ist angesichts der vielen Facetten des Begriffs nahezu unüberschaubar, zumal die Thematik mit der Frage nach einer möglicherweise erlaubten Ehescheidung verknüpft ist. Vgl. daher exemplarisch Harper, Kyle, *Porneia. The Making of a Christian Sexual Norm*, JBL 131 (2011), 363–383; Loader, William, *The New Testament on Sexuality*, Grand Rapids/Cambridge 2012, 141f. Osiek, *Female Slaves*, 268, verweist zu Recht auf eine Problematik, die nicht außer Acht gelassen werden darf: „To say that *πορνεία* means fornication is circular, and the concept of illicit sex only begs the question of what is considered illicit.“

¹⁴ Vgl. z.B. Harper, *Porneia*, 375–379, auch das Fazit 383: „Jewish and Christian *πορνεία* could evoke the whole array of extramarital sex acts of which Greek and Roman culture approved.“

¹⁵ Vgl. Glancy, Jennifer A., *The Sexual Use of Slaves. A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia*, in: JBL 134 (2015), 215–229. Vgl. auch Osiek, *Female Slaves*, 269f.

infrage kommenden jüdischen und christlichen Quellen bis etwa 200 n. Chr., sondern auch auf einschlägigen Forschungen von Catherine Hezser zum frühen und rabbinischen Judentum.¹⁶ Dies führt Jennifer A. Glancy zu der auch nach meiner Einschätzung wahrscheinlicheren Annahme, dass sexuelle Beziehungen zu den eigenen Sklavinnen in neutestamentlicher Zeit toleriert und damit wohl auch von Paulus nicht explizit als *πορνεία* verworfen wurden.¹⁷ Andernfalls hätte der Apostel, so Glancys Schlussfolgerung, diese Forderung gegen die allgemein geltenden Überzeugungen seines Umfelds sehr viel deutlicher zum Ausdruck bringen können bzw. müssen. Was dies nun wiederum für die nachpaulinischen Gehorsams- und Unterordnungsaufforderungen der Haus- bzw. Gemeinde- und Ständetafeln an christliche Sklaven in ihrem jeweiligen *οἶκος* bedeutete, und zwar nicht nur gegenüber (möglicherweise schlechten) christlichen, sondern auch nichtchristlichen Herren,¹⁸ kann letztlich nicht entschieden werden. Allerdings ist kaum auszuschließen, dass die Verfügbarkeit des Sklavenkörpers mitgemeint sein konnte oder dies von den Adressaten so verstanden wurde.¹⁹

2. Kaum mehr als vage Andeutungen: Frühe nichtkanonische Schriften

Die Frage nach der Erlaubtheit bzw. Toleranz gegenüber einer sexuellen Beziehung zu einer Sklavin aus dem eigenen Haushalt setzt sich fort. Weil in der frühchristlichen, vor allem apologetischen Literatur häufig die vorbildliche Moral der Christen betont wird, die – gattungstypisch – im Kontrast zu den verwerflicheren Verhaltensweisen der „Heiden“ steht, ist im Folgenden insbesondere darauf zu achten, auf welche Themen aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen christliche Autoren rekurrten und welche sie unerwähnt ließen.

Geradezu stereotyp betonen die Quellen schon sehr früh als ein wichtiges Spezifikum der Christen, dass sie keine Ehe brechen (*μοιχεία* bzw. *adulterium*). Mit dieser Terminologie wird gemäß geltendem Recht das Eindringen in eine bestehende Ehe (*matrimonium iustum*) und damit die Missachtung der (Eigentums-)Rechte des dadurch geschädigten Ehemannes bezeichnet – ein Delikt, das auch die römische Gesetzgebung mit zunehmender Härte ahndete.²⁰

¹⁶ Vgl. Hezser, Catherine, Part Whore, Part Wife. Slave Women in the Palestinian Rabbinic Tradition, in: Eisen, Ute E. u. a., Hg., Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, WUNT 302, Tübingen 2013, 303–323; auch dies., Jewish Slavery in Antiquity, Oxford u. a. 2005. Vgl. dazu auch Loader, Sexuality, 13f.

¹⁷ Vgl. Glancy, Sexual Use, 226–229.

¹⁸ Kol 3,22–24; Eph 6,5–8; 1 Petr 2,18–25; 1 Tim 6,1–2a; Tit 2,9f.

¹⁹ So Osiek, Female Slaves, 270–272. Vgl. auch Loader, Sexuality, 416f., der ebenfalls die Offenheit des Befunds konstatiert.

²⁰ Vgl. z.B. Arjava, Women and Law, 193–202. Mit einer Sklavin kann eine Ehe demnach nicht gebrochen werden.

Tatsächlich erklärte als einer der ersten Zeugen sogar ein paganer Autor, nämlich der *legatus Augusti* Plinius d. J. in seinem berühmten Schreiben an Kaiser Trajan wohl aus dem Jahr 111/2, dass Christen sich verpflichteten, „weder Diebstahl, noch Raub oder Ehebruch (*adulterium*) zu begehen“.²¹ Von *πορνεία* bzw. einem denkbaren lateinischen Pendant ist hier interessanterweise keine Rede.²² Als der christliche Autor Tertullian von Karthago in seinem 197 entstandenen Apologeticum den Inhalt dieses Briefes recht genau wiedergab, referierte er an der einschlägigen Stelle, die Christen verböten „Mord, Ehebruch (*adulterium*), Betrug, Verräterei und alle anderen Verbrechen“.²³ Es fällt auf, dass der Apologet zwar Erweiterungen vornimmt, gleichwohl aber an dieser Stelle auf die zumindest theoretisch denkbare Ergänzung um *πορνεία/fornicatio* verzichtet.

Andere frühchristliche Texte spiegeln dagegen durchaus wider, dass man über den Ehebruch hinaus weitere Formen sexueller Aktivität ablehnt, die, teilweise in Gegenüberstellung zum *adulterium*, mit dem Begriff *πορνεία* gekennzeichnet werden können. Doch geht es dabei auch um sexuelle Beziehungen zu Sklavinnen? Hinzuweisen ist beispielsweise auf die frühe, um 100 vermutlich in Syrien entstandene Gemeindeordnung Didache, die drei Sexualdelikte verbietet: Ehebruch, Schändung von Knaben und „Unzucht“ (οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις).²⁴ Auch der zwischen 130 und 132 verfasste Barnabasbrief listet diese Trias der Vergehen, wenngleich in veränderter Reihenfolge. Dass die Nennung von *πορνεία* gleich am Anfang dabei auf einen neuen Stellenwert dieses Vergehens schließen lässt, wäre eine mögliche, aber nicht sicher beweisbare Deutung.²⁵ Einen anderen Befund bietet wiederum der um 140 zu datierende Hirt des Hermas. Hier wird die Bezeichnung *πορνεία* in verschiedenen Bedeutungen verwendet, insofern sie einerseits konkret den Bruch der Ehe, andererseits aber auch ein nicht näher beschriebenes weiteres sexuelles

²¹ C. Plinius Caecilius Secundus, Epistula 10, 96, 7 (SCBO, 339 Mynors).

²² Allgemein festzuhalten ist, dass das Wortfeld *fornicatio* in der Bedeutung von „Unzucht“ nur bei christlichen Autoren seit Tertullian von Karthago bezeugt ist, vgl. die entsprechenden Artikel und Belege von Bacherler im Thesaurus Linguae Latinae 6, 1 (1920), 1120–1127.

²³ Tertullian von Karthago, Apologeticum 2, 6 (FC 62, 62f. Georges).

²⁴ Didache 2, 2 (SUC 2, 68f. Wengst). Während Klaus Wengst *πορνεύειν* mit „huren“ übersetzt, mutmaßt Kurt Niederwimmer, Die Didache, KAV 1, Göttingen 1993², 118, das Verb könne sich hier „nur auf alle Arten widernatürlicher Unzucht beziehen.“ Zur häufigen Kritik am Kindesmissbrauch in christlichen Schriften vgl. z.B. Martens, John W., „Do Not Sexually Abuse Children“. The Language of Early Christian Sexual Ethics, in: Horn, Cornelia B. – Phenix, Robert R., Hg., Children in Late Ancient Christianity, STAC 58, Tübingen 2009, 227–254. Das Thema kann unter bestimmten Gesichtspunkten analog zur Problematik außerehelicher sexueller Beziehungen betrachtet werden.

²⁵ Barnabasbrief 19, 4 (SUC 2, 188 Wengst): οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις.

Fehlverhalten kennzeichnet:²⁶ *πορνεία* kann also auch als ein allgemeiner Überbegriff fungieren.

Ganz explizit verweist Justin von Rom in seiner nach 150 verfassten Apologie auf den Unterschied zwischen der Zeit vor und nach der Konversion zum Christentum, die sich auch an der Lebensführung der Bekehrten ablesen lasse: Früher habe man an *πορνεία* Gefallen gefunden, nun schätze man nur noch die *σωφροσύνη*.²⁷ Weil Justin an anderen Stellen ausdrücklich zwischen Ehebruch und *πορνεία* unterscheidet,²⁸ kann man bei ihm ebenfalls sicher sein, dass er darüber hinaus gehende sexuelle Beziehungen mit im Blick hat. Ob er darunter auch den Umgang mit den Haussklavinnen verstand, muss, wie bei den zuvor angeführten Beispielen, allerdings offenbleiben, weil sie nicht dezidiert erwähnt werden.

Harte Kritik am Geschäft mit der Prostitution, zu der häufig Sklavinnen gezwungen wurden, übt schließlich Clemens von Alexandrien. Diese verbindet er mit dem provokanten, inhaltlich korrekten Hinweis, dass die „weltlichen Gesetze“ eine solche *πορνεία* erlaubten.²⁹ Er selbst sieht dagegen zwischen Ehe und *πορνεία* eine nicht zu überwindende Kluft, die er durch den Verweis auf das Gegensatzpaar Gott und Teufel zum Ausdruck zu bringen versucht.³⁰ Im bewussten Kontrast propagiert er an einigen Stellen, Sexualität nur in der Ehe und zum Zwecke der Zeugung von Nachkommenschaft zu praktizieren.³¹ Clemens folgt dabei beispielsweise dem paganen Philosophen Musonius Rufus und rezipiert damit zeitgenössische nichtchristliche Vorstellungen. Selbst wenn dies innerhalb der Familie den Verzicht auf übliche sexuelle Beziehungen zu den Sklavinnen implizierte – auch der Alexandriner benennt dieses Thema nicht ausdrücklich.

Als ein erstes Fazit lässt sich festhalten: Die bislang ausgewertete, vorwiegend apologetische Literatur unterstreicht auf der Basis des neutestamentlichen Befunds das rechtlich fixierte und gesellschaftlich vollständig akzeptierte Verbot des Ehebruchs als ein besonderes Charakteristikum des Christentums. In teilwei-

²⁶ Z.B. Hirt des Hermas, Mandatum 4, 29, 1 (SUC 3, 196 Leutzsch): Als große Sünde werden u. a. Gedanken an eine fremde Frau oder an *πορνεία* genannt; ebd. 4, 29, 5 (ebd. 198): Identifikation von *μοιχεία* und *πορνεία*; 8, 38, 3 (ebd. 216): Als schlechte Taten werden sowohl *μοιχεία* als auch *πορνεία* angeführt und damit voneinander unterschieden.

²⁷ Justin von Rom, 1 Apologia 14, 2 (SC 507, 162 Munier).

²⁸ Justin von Rom, 2 Apologia 2, 2, 16 (SC 507, 324–326 Munier): Der angeklagte und mit der Todesstrafe bedrohte Christ Ptolemaios wird von einem Mitchristen Lucius verteidigt. Dieser habe weder Ehebruch noch „Unzucht“ oder weitere Delikte begangen.

²⁹ Clemens von Alexandrien, Paedagogus 3, 3, 22 (SVigChr 61, 161 Marcovich).

³⁰ Clemens von Alexandrien, Stromata 3, 12, 84, 4 (GCS 452, 235 Stählin – Früchtel – Treu). Vgl. z.B. Pujiula, Martin, Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos, Millenium-Studien 9, Berlin/New York 2006, hier 315–328.

³¹ Clemens von Alexandrien, Paedagogus 2, 10, 83, 1 (SVigChr 61, 119 Marcovich); Stromata 2, 23, 137 (GCS 452, 188f. Stählin – Früchtel – Treu).

se betontem Gegensatz lehnt sie über das weltliche Recht hinausgehend *πορνεία* ab und beginnt diese als Sünde zu qualifizieren – eine Entwicklung von eminenter Bedeutung.³² Allerdings bleibt im Detail unklar, welche Verhaltensweisen unter dieser Bezeichnung zu subsumieren sind: Während es einerseits eindeutige Identifikationen von *πορνεία* mit Ehebruch und Prostitution gibt, werden andererseits sexuelle Beziehungen zu Haussklavinnen nicht erwähnt.³³ Wie könnte sich dieser Sachverhalt deuten lassen? Hier ist an die primäre Absicht jener Texte zu erinnern, die christliche Identität zu definieren und zugleich für das Christentum zu werben. Dies geschieht nicht nur mit Hilfe des Verweises auf ein besonderes christliches Ethos,³⁴ sondern zugleich auch durch den Versuch der Entkräftung möglicher Vorbehalte des paganen Umfelds gegenüber dem Christentum und seinem vermuteten subversiven Potential. Beide Argumentationsstrategien führen letztlich zu einer Stabilisierung des bestehenden familiären Gefüges und der ihm zugrunde liegenden Werte.³⁵ Führt man sich diese Intentionen vor Augen, wird klar, warum eine kritische Auseinandersetzung mit der Erlaubtheit des sexuellen Umgangs mit Sklavinnen innerhalb der Familie – selbst wenn sie als problematisch empfunden wurde – in solchen Texten weder zu erwarten ist noch erfolgte.³⁶ Auch die Frage nach der Perspektive der Sklavinnen wurde hier nicht thematisiert: Als Individuum gerieten sie nicht nur in diesen Texten aus verschiedenen Gründen kaum in den Blick.

³² Vgl. dazu weiterführend die Studie von Harper, *Shame*, der als eine zentrale These erarbeitet, dass Christen mit dieser (neuen) Kategorie „Sünde“ ein Kriterium zur Bewertung sexueller Beziehungen schufen, das allmählich die Frage nach Status und *honor* der beteiligten Personen überlagerte.

³³ Vgl. auch Glancy, *Sexual Use*, 217: Weder christliche noch jüdische Quellen vor 200 n. Chr. bezeichnen sexuelle Beziehungen zu Haussklavinnen als *πορνεία*.

³⁴ Vgl. z.B. Harper, *Porneia*, 380.

³⁵ Auf solche positiven Konsequenzen verweist Tertullian von Karthago, *Apologeticum* 3, 4 (FC 62, 70f. Georges), dezidiert, wenn er die Vorteile der Bekehrung einzelner Familienmitglieder zum Christentum benennt und zugleich sein rhetorisch geschickt inszeniertes Unverständnis darüber zum Ausdruck bringt, dass der pagane *pater familias* diese Besserung nicht zu schätzen wisse, sondern im Gegenteil dagegen aufbegehre: „Seine nunmehr keusche Frau hat ein Ehemann, der nun nicht mehr eifersüchtig zu sein braucht, hinausgeworfen, seinen nunmehr folgsamen Sohn hat ein früher duldsamer Vater verstoßen, seinen nunmehr treuen Sklaven hat ein einst gnädiger Herr aus seinen Augen verbannt.“ Vgl. auch ders., *Ad nationes* 1, 4, 12–14 (BHRom 9, 64 Schneider), mit einer ähnlichen Beschreibung der Konsequenzen der Bekehrung zum Christentum von Ehefrau, Sohn und Sklave.

³⁶ Vgl. auch die Einschätzung von Osiek, *Female Slaves*, 274. Sie vermutet als Ursache der fehlenden Thematisierung der sexuellen Beziehung zu Sklavinnen, „that this was a part of the culture that they had not yet sorted out as something to reject explicitly, though there may have been some awareness of the problem.“

3. Die Umdeutung von Gewalterfahrungen in der Martyriumsliteratur

Dennoch ist das gerade beschriebene „stabilisierte“ innerfamiliäre Gefüge noch aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, den verschiedene Martyriumszeugnisse eindrücklich dokumentieren. Die Annahme des christlichen Glaubens konnte zu schweren innerfamiliären Konflikten führen, die u. U. die Anklage und Bestrafung einzelner Familienmitglieder nach sich zogen.³⁷ Tatsächlich spielen auch christliche Sklaven und Sklavinnen, die an ihrem Bekenntnis festhielten und deshalb Bedrängnisse bis zur Hinrichtung erduldeten, im Unterschied zu den gerade vorgestellten Texten zumindest in einzelnen (eher älteren) Berichten eine zentrale Rolle.

Grundsätzlich ist dabei zwischen zwei Verfolgungssituationen zu unterscheiden. Weil pagane Besitzer christlicher Sklaven kaum ein Interesse am Verlust ihrer Sklaven durch eine öffentliche Anklage und drohende Hinrichtung haben konnten, nutzten diese eher häusliche Züchtigungsmaßnahmen (*iudicium domesticum*).³⁸ Christliche Sklaven im Eigentum von Christen wurden dagegen zusammen mit diesen häufiger öffentlich beschuldigt und verfolgt.³⁹

So kam die Sklavin Blandina in der Verfolgung von Lyon und Vienne 177 grausam ums Leben und wurde von den Verfassern des entsprechenden Gemeindebriefes zu einer vorbildlichen Protagonistin stilisiert.⁴⁰ Erwähnenswert ist auch die im achten Monat schwangere und in der Gefangenschaft entbindende Märtyrerin Felicitas in Karthago (202/3), deren Sklavenstatus aufgrund der Mehrdeutigkeit des Terminus *conservus* allerdings unsicher bleibt.⁴¹ Hinzuwei-

³⁷ Diese Problematik skizziert beispielsweise noch zur Zeit der diocletianischen Verfolgung Arnobius von Sicca, *Adversus nationes* 2, 5 (CSEL 4, hier 50 Reifferscheid).

³⁸ Auf diese Situation spielt *Traditio Apostolica* 9 (LWQF 539, 28 Botte – Gerhards – Felbecker) an. Vgl. aber auch *Canones Hippolyti* 6 (PO 31, 358f. Coquin) oder das Schicksal der christlichen Sklavinnen Areadne oder Sabina. Letztere war von ihrer früheren Eigentümerin bestraft worden und deshalb geflohen, vgl. weiterführend Baumeister, Theofried, Art. Sabina, in: HAS 3 (2017), 2481f. Weitere Belege zu christlichen Sklaven in heidnischen Haushalten bei dems., Art. Märtyrer/Martyrium, in: HAS 2 (2017), 1844–1846.

³⁹ Ob Sklaven in den unterschiedlichen Phasen der Verfolgung von Christen direkt von einem Opferbefehl betroffen waren, wird diskutiert. Weil es nur wenige späte und eher allgemeine Hinweise dafür gibt, scheint dies in der Regel nicht der Fall gewesen zu sein, vgl. Baumeister, Art. Märtyrer/Martyrium; Seeliger, Hans R., *Der Tertullusprozess. Zum Besitz christlicher Sklaven im 2. und 3. Jahrhundert*, in: Bellen, Heinz – Heinen, Heinz, Hg., *Fünfundzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950–2000. Miscellanea zum Jubiläum*, FASk 35, Stuttgart 2001, 365–380.

⁴⁰ *Epistulae de martyribus Lugdunensibus et Viennensibus* (TU 172, 50–78 Seeliger – Wischmeyer); vgl. auch Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 5, 1–4 (GCS, NF 6, 1, 402–434 Schwartz – Mommsen – Winkelmann). Dazu Baumeister, Theofried, Art. Blandina, in: HAS 1 (2017), 409.

⁴¹ *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (SC 417, Amat). Während Amat 34–36, Felicitas für eine Sklavin hält, äußert sich Baumeister, Theofried, Art. Felicitas, in: HAS 1 (2017), 927f., dahingehend skeptischer, vgl. ebd. auch den kurzen Forschungsüberblick.

sen ist schließlich auf das Martyrium der Sklavin Areadne, das um 200 zu datieren sein könnte, wobei die letzte redaktionelle Bearbeitung des vorliegenden Berichts erst im späteren vierten Jahrhundert stattfand.⁴²

Zunächst ist bei der Betrachtung solcher Martyriumsberichte von Sklaven und Sklavinnen hervorzuheben, dass diese Texte in der Regel für alle Märtyrer unabhängig von Geschlecht oder Personenstatus dieselbe Wertschätzung und damit verbunden dieselbe kultische Verehrung reklamieren. In diesem Kontext erfahren damit de facto benachteiligte Personen einen entsprechenden „sozialen Aufstieg“.⁴³ Einige Texte problematisieren dabei auch den von den christlichen Sklaven und Sklavinnen prinzipiell geforderten Gehorsam gegenüber ihren Herren und die daraus resultierenden Konsequenzen. Dies betrifft zum einen die mehrfach belegte Forderung paganer Eigentümer, sich an deren Kulthandlungen zu beteiligen. Zum anderen zwangen offenbar aber auch christliche Besitzer während der diocletianischen Verfolgung ihre eigenen christlichen Sklaven stellvertretend für sie zum Opfer – so bezeugte es Petrus von Alexandrien um 306.⁴⁴ Schließlich lassen sich auch einzelne Hinweise zur Bewertung von sexuellen Beziehungen von Freien zu Sklavinnen bzw. zur Frage nach der Verfügungsgewalt der Sklavinnen über ihren eigenen Körper erheben. Zwar ist die Androhung der Bordellstrafe für die angeklagte christliche Sklavin Sabina aus dem Martyrium des Pionius um 250⁴⁵ weder singulär noch eine typische Sklavenstrafe, sie dokumentiert aber gleichwohl das Bewusstsein, eine Christin bzw. eine christliche Sklavin mit einer solchen Verurteilung aufgrund des bekannten christlichen Ethos hart zu treffen.⁴⁶ Victor von Vita berichtete zwischen 487/9 und damit deutlich später von einer anders gearteten Problematik, die die unbe-

⁴² Martyrium Areadnes (TU 172, 364–380 Seeliger – Wischmeyer). Der aus verschiedenen, ursprünglich selbstständigen Teilen zusammengestellte Text birgt insgesamt einige Schwierigkeiten, u. a. hinsichtlich der Datierung einzelner Partien, vgl. ebd. 382–385.

⁴³ So wird im Martyrium Areadnes 7 (TU 172, 372f. Seeliger – Wischmeyer) die offenbar empfundene Diskrepanz mit folgender Einschätzung erklärt: „... und was ihr durch das weibliche Geschlecht und die jugendliche Schwäche abgeht, das wird durch die Stärke des Christentums hinzugefügt.“ Ihr Sklavenstatus wird überraschenderweise an dieser Stelle noch nicht einmal als Makel angeführt, obwohl er sich dafür angeboten hätte.

⁴⁴ Ein solches Verhalten kritisiert und sanktioniert Bischof Petrus von Alexandrien, indem er, den jeweiligen Entscheidungsspielraum der Beteiligten berücksichtigend, für die Sklaven eine nur einjährige, für ihre Besitzer dagegen eine dreijährige Bußzeit anordnet. Dies begründet er u. a. damit, dass letztere aus Eigennutz ihrer Verantwortung gegenüber den von ihnen abhängigen Sklaven nicht nachgekommen seien, vgl. Petrus von Alexandrien, Epistula canonica 6f. (Joannou, Périclès-Pierre, Discipline générale antique 2, Rom 1963, hier 40f).

⁴⁵ Martyrium Pionii 7, 6 (TU 172, 146 Seeliger – Wischmeyer). Über ihr weiteres Schicksal erfährt man nichts, sie könnte ebenso hingerichtet wie freigelassen worden sein.

⁴⁶ Ähnlich auch Tertullian von Karthago, Apologeticum 50, 12 (FC 62, 294 Georges): Der Verlust der *pudicitia* wiege bei Christen schwerer als jede Strafe und jeder Tod.

dingte Verpflichtung zum Gehorsam betrifft: Ein vandalischer Sklavenbesitzer versuchte seine christliche Sklavin Maxima, die jungfräulich zu leben versprochen hatte und deswegen zunächst geflohen war, durch grausame Folter zu zwingen, nicht nur eine eheähnliche Verbindung zu einem Mitsklaven einzugehen, sondern auch, sich wieder taufen zu lassen. Dieses Vorhaben wurde durch König Geiserich unterstützt, die Sklavin widerstand jedoch auf wunderbare Weise und beendete ihr Leben als *mater multarum virginum dei*.⁴⁷

Zur Bewältigung solcher konkreten Situationen – der nicht gewährleisteten Unverfügbarkeit des eigenen Körpers – hält der Verfasser bzw. Redaktor des Martyriums der Areadne eine Lösung bereit, die er die christliche Sklavin an zwei Stellen des Berichts verkünden lässt. Denn Areadne eröffnet ihrer paganen Eigentümerin selbstbewusst: „Du bist die Herrin meines Leibes, nicht der Seele.“⁴⁸ Auch wenn es in dieser Passage nicht um eine sexuelle Beziehung geht, sondern darum, dass Areadne die Teilnahme an paganen Feierlichkeiten verweigert und später mit derselben Argumentation nicht den Opferritus vollzieht: Eine solche Sichtweise, die eine unverfügbare innere Freiheit betont, bietet den Schlüssel zur Bewältigung und Neubewertung unabwendbarer körperlicher Verfügbarkeit, worunter eine Verfolgungssituation ebenso wie unfreiwillig erlittene sexuelle Gewalt zählten – darauf wird noch einmal zurückzukommen sein.

4. Die Regulierungsversuche einzelner Gemeindeordnungen

Weitere, im Unterschied zum bisher betrachteten Befund nun sehr konkrete Aspekte der Thematik sexueller Beziehungen zwischen Freien und ihren Sklavinnen präsentieren verschiedene frühchristliche Gemeindeordnungen. Als die Anfänge eines verbindlicheren, häufig apostolisch legitimierten kirchlichen Rechts verdienen sie daher besondere Aufmerksamkeit.

Vorzustellen sind zunächst zwei einschlägige Anweisungen zur Aufnahme von Taufbewerbern aus der *Traditio Apostolica*, die sich erstmalig explizit und kritisch-ablehnend zu solchen Beziehungen äußern. Dabei handelt es sich um eine in ihrem Kernbestand vermutlich um 200 in Rom entstandene Gemeindeordnung, deren nicht erhaltener griechischer Ursprungstext nur in verschiedenen, zum Teil voneinander abhängigen sowie darüber hinaus ergänzten Übersetzungen vorliegt bzw. in die später zusammengestellten griechischen *Constitutiones Apostolorum* eingegangen ist – dies erschwert, so viel ist einschränkend vorzuschicken, eine sachgerechte Interpretation.

⁴⁷ Victor von Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum* 1, 30–35 (TzF 96, 50–52 Vössing).

⁴⁸ *Martyrium Areadnes* 2 (TU 172, 364f. Seeliger – Wischmeyer); ähnlich 9 (ebd. 374): *Corporis ille est dominus, non animae*.

Die hier interessierende erste Passage aus dem 15. Kapitel der *Traditio Apostolica* ist vor allem in einer lateinischen, insgesamt um verschiedene Interpolationen ergänzten Übersetzung (vermutlich vom Ende des vierten Jahrhunderts) erhalten.⁴⁹ Dort wird im Kontext der Anforderungen an Taufbewerber erstens gefordert, dass sich in einer Ehe (bzw. Beziehung) – der exakte Terminus fehlt – sowohl Mann (*vir*) als auch Frau (*mulier*) mit dem jeweils anderen Partner begnügen müssen. Dies ist als überraschend deutliche Reglementierung der prinzipiellen Freiheit des (Ehe-)Mannes zu bewerten, sich vor allem mit Prostituierten und Haussklavinnen einlassen zu können – man erinnere sich im Unterschied daran an den eingangs zitierten Paulinus von Pella. Zweitens wird einem unverheirateten Mann auferlegt, nicht ungeziemend sexuell aktiv zu werden: *doceatur non fornicari* (πορνεύειν), wobei dies nicht weiter inhaltlich gefüllt wird. Könne er darauf nicht verzichten, solle er stattdessen eine Beziehung gemäß geltendem (profanen) Recht eingehen; der Text verzichtet leider ein weiteres Mal auf eine exakte Terminologie.⁵⁰ Ob damit tatsächlich auch eine sexuelle Beziehung zwischen einem Freien und seiner Sklavin grundsätzlich ausgeschlossen sein bzw. diese zwangsläufig in eine legitime Beziehung überführt werden soll? Dies würde eine mit weitreichenden Konsequenzen verbundene Freilassung der Sklavin voraussetzen. Und falls darüber hinaus mit dieser Anweisung auch Sklaven direkt angesprochen wären, was durch die übrigen Bestimmungen naheliegt, würde von ihnen der Verzicht auf Sexualität gefordert, insofern sie nach römischem Recht keine gültige Ehe, kein *matrimonium iustum*, eingehen können? Wären sie demnach davon abhängig, zunächst freigelassen zu werden? Ernsthaft eine solche Hürde errichten zu wollen, scheint kaum denkbar. Andererseits macht die Gemeindeordnung die Aufnahme des Sklaven eines christlichen Eigentümers ausdrücklich von dessen gutem Zeugnis und seiner Zustimmung abhängig und gesteht ihm dadurch eine zentrale Rolle zu.⁵¹ Möglicherweise ist aber auch daran gedacht, zwischen Sklaven eine stabile eheähnliche Beziehung zu begründen (*contubernium*), zu der der Eigentümer nach geltendem Recht seine Erlaubnis zu geben hatte: Die Anweisungen des Textes bleiben letztlich rätselhaft.

Das folgende Kapitel 16 schließt zunächst u. a. die Zulassung von Prostituierten, Homosexuellen und Kastraten zum Katechumenat aus und erklärt, dass diese *impuri* seien: Hier nehmen offenkundig jüdische Reinheitsvorstellungen weiterhin Einfluss.⁵² Sehr konkret äußert sich die *Traditio Apostolica* im Weite-

⁴⁹ Vgl. Wilhelm Geerlings in seiner Einleitung zur *Traditio Apostolica* (FC 31, 150).

⁵⁰ *Traditio Apostolica* 15 (LWQF 539, 34 Botte – Gerhards – Felbecker).

⁵¹ *Traditio Apostolica* 15 (LWQF 539, 32–34 Botte – Gerhards – Felbecker). Sklaven im Besitz von heidnischen Herren werden ebd. weiterhin dazu aufgefordert, ihren Herren zu gefallen. Die Begründung ähnelt der bereits vorgestellten aus dem apologetischen Schrifttum und geht bis auf 1Petr 2,18–20 und 1Tim 6,1 zurück: Verleumdung (βλασφημία) soll vermieden werden.

⁵² *Traditio Apostolica* 16 (LWQF 539, 34–38 Botte – Gerhards – Felbecker). Interessanterweise wird in diesem Kontext auf den Begriff *fornicatio* verzichtet. Vgl. allgemeiner

ren zur Situation einer *concubina* (παλλακή), die „seine Sklavin“ ist, also tatsächlich zu einer Haussklavin, die mit dem (heidnischen oder christlichen) Eigentümer⁵³ eine sexuelle Beziehung unterhält. Ihre Zulassung zum Katechumenat wird dabei von zwei Bedingungen abhängig gemacht, deren Erfüllung in ihrer eigenen Entscheidungsgewalt liegt: Sie soll seine (und damit vermutlich auch ihre) Kinder aufziehen und diesem Mann treu sein. Die unmittelbar darauf ergehende Aufforderung an den freien männlichen Taufbewerber, sich von einer *concubina* (παλλακή) zu trennen und eine Frau *secundum legem* zu nehmen, lässt eine in dieser Deutlichkeit überraschende Missbilligung solcher Beziehungen, insbesondere mit den eigenen Sklavinnen, erkennen.⁵⁴

Dabei sind die konkreten Lösungsvorschläge der Gemeindeordnung der sozialen Realität insofern angemessen, als sie die Handlungsspielräume der beteiligten Personen adäquat berücksichtigt. Während der freie Mann deutlich stärker in die Verantwortung genommen wird,⁵⁵ fordert man über die engen Handlungsgrenzen der von ihm abhängigen Sklavin hinaus nichts von ihr. Die Verpflichtung zum Gehorsam wird in diesem Kontext darüber hinaus an keiner Stelle infrage gestellt – diese Linie setzt sich offenkundig weiter fort.

Aufschlussreich ist ein Blick auf die Rezeption der genannten Bestimmungen in den *Constitutiones Apostolorum*, einer weiteren Gemeindeordnung aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, die als Kompilation früherer Ordnungen mit zum Teil deutlichen redaktionellen Eingriffen, Ergänzungen und Anpassungen in Syrien, möglicherweise im Umfeld von Antiochien, entstanden ist.⁵⁶ Die Anweisungen aus der *Traditio Apostolica* 15f. sind dabei im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen aufgenommen. Auch dort werden zunächst wieder

zur Thematik Unreinheit durch Sexualität die demnächst in der Reihe „Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände“ erscheinende Habilitationsschrift von Weckwerth, Andreas, *Casta placent superis*. Konzeptionen kultischer Reinheit in der Spätantike.

⁵³ Für Rousselle, Aline, *Der Ursprung der Keuschheit*, Stuttgart 1989, 144, ist dagegen klar, dass es sich um einen heidnischen Eigentümer handele.

⁵⁴ Zur problematischen Verwendung des Begriffs *concubina* für die noch nicht freigelassene Sklavin vgl. Anm. 8.

⁵⁵ Sollte es sich bei der „*concubina* um seine Sklavin handeln, könnte er diese auch freilassen. Zu den wahrscheinlich höheren Chancen weiblicher Sklaven, die Freiheit (aufgrund sexueller Beziehungen zu ihrem Eigentümer) zu erhalten, vgl. Weiler, Ingomar, Eine Sklavin wird frei. Zur Rolle des Geschlechts bei der Freilassung, in: Bellen, Heinz – Heinen, Heinz, Hg., *Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950–2000. Miscellanea zum Jubiläum*, FASk 35, Stuttgart 2001, 113–132; Grieser, Heike, Der Herr und seine Sklaven als Hausgemeinschaft. Das Konzept der *familia* im westlichen spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum, in: Holzem, Andreas – Weber, Ines, Hg., *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn u. a. 2008, 125–143; zu den rechtlichen Implikationen vgl. Herrmann-Otto, Ex ancilla, 261f.

⁵⁶ Vgl. dazu Synek, Eva M., *OIKOΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen*, KuR 22, Wien 1999, 140–150; 256–274.

etwas unpräzise Mann und Frau, die in einer Ehe/Beziehung verbunden sind, auf gegenseitige Treue verpflichtet. Sind sie unverheiratet (hier werden im Unterschied zur *Traditio Apostolica* beide Parteien angesprochen), wird eine Eheschließung gemäß dem Gesetz verlangt, damit sie nicht „unzüchtig“ seien (μὴ πορνεύειν).⁵⁷ Ob damit auch Beziehungen zwischen Freien und Sklavinnen gemeint sind, lässt sich vorläufig genauso wenig klären wie in der zugrunde liegenden *Traditio Apostolica*. Allerdings folgt dann eine äußerst aufschlussreiche Interpolation, deren Aufnahme dem Redaktor vermutlich aus gegebenem Anlass notwendig erschien und die sich direkt an den bereits christlichen Sklavenbesitzer richtet: Wenn dieser wisse, dass sein Sklave bzw. seine Sklavin „Unzucht“ treibe (πορνεύει) und er ihnen nicht jeweils eine Frau oder einen Mann gebe, solle er aus der Gemeinde ausgeschlossen werden⁵⁸ – dies ist als eine auffallend harte Sanktion für ein offenkundig als gravierend betrachtetes Delikt zu bewerten.

Bezeichnende, weil konkretisierende Eingriffe sind weiterhin bei der Übernahme der Bestimmungen der *Traditio Apostolica* 16 zu einer (versklavten) „Konkubine“ zu beobachten, die die Aufnahme in die christliche Gemeinde wünscht. Nun wird im Unterschied zur Vorlage ausdrücklich auf die Religion des Eigentümers Bezug genommen. Ist dieser ein Heide, wird von ihr persönlich verlangt, dass sie sich mit diesem begnüge und nicht noch mit weiteren Männern verkehre. Zugleich wird ihre in der *Traditio Apostolica* geforderte Verpflichtung zur Aufzucht der Kinder nicht übernommen,⁵⁹ wobei man spekulieren könnte, dass dies als ohnehin selbstverständlich erscheint.

Der freie Mann, der eine Sklavin zur „Konkubine“ hat, soll diese Beziehung beenden und sich gemäß dem Gesetz verheiraten⁶⁰ – ob mit dieser Frau, die dann notwendigerweise zuvor freizulassen wäre, ist wiederum nicht eindeutig zu ermitteln.⁶¹ Auffallend ist, dass hier nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird, ob die Sklavin selbst Christin ist. Doch wird das von der „Konkubine“ in jedem Fall Erwartete, die treue Beziehung zu nur einem Mann, auf diese Weise zumindest mittelbar auch erreicht. In der Konsequenz bedeutet dies, dass ein bereits verheirateter Mann eine weitere sexuelle Beziehung (zu einer Sklavin/Konkubine) gar nicht eingehen kann.

⁵⁷ *Constitutiones Apostolorum* 8, 32, 4 (SC 336, 236 Metzger).

⁵⁸ *Constitutiones Apostolorum* 8, 32, 5 (SC 336, 236 Metzger).

⁵⁹ *Constitutiones Apostolorum* 8, 32, 12 (SC 336, 238 Metzger).

⁶⁰ *Constitutiones Apostolorum* 8, 32, 13 (SC 336, 238 Metzger).

⁶¹ Zur Interpretation dieser Anweisung der *Constitutiones Apostolorum* vgl. Synek, *OIKOΣ*, 144f., die die enge Deutung von Rousselle, *Ursprung*, 145–147, die christliche „Konkubine“ müsse ihre Einsamkeit akzeptieren, an dieser Stelle zu Recht korrigiert. Zur zunehmenden Angleichung von Ehe und Konkubinat in der staatlichen Gesetzgebung seit Kaiser Justinian vgl. Laes, *Christian, Art. Frauen III. Late Antiquity*, in: *HAS* 1 (2017), 1045–1048; Friedl, *Art. Konkubinat*, 427f.

Wie ist dieser Befund zu interpretieren, ohne aus solchen punktuellen Einblicken zu verallgemeinernde Schlussfolgerungen zu ziehen? Offensichtlich sind beide Gemeindeordnungen mit den konkreten Lebensbedingungen von Sklaven und Sklavinnen vertraut und berücksichtigen diese, während sie zugleich Beziehungen verschiedener Art forcieren, die jeweils auf gegenseitiger Treue basieren. Deshalb wird von der christlichen Sklavin, die nach geltendem Recht keine legitime Ehe eingehen kann, jeweils analog zur Erwartung an freie christliche Ehepartner Treue in einem dann eheähnlichen Verhältnis verlangt. Daraus resultiert, dass sie neben der denkbaren (erzwungenen) Beziehung zu ihrem Eigentümer keine weitere, frei gewählte unterhalten darf. Andererseits sind ihr die Freilassung und eine mögliche legale Eheschließung in Aussicht gestellt, insofern dies dem Eigentümer empfohlen wird. Ein solches Handeln bleibt allerdings in sein freies Belieben gestellt, ihr selbst werden keine Ansprüche zugestanden.

Bemerkenswert ist die neu in den Apostolischen Konstitutionen formulierte Verpflichtung des christlichen Eigentümers, seinen männlichen und weiblichen Sklaven jeweils einen konkreten Partner zuzuweisen, damit diese nicht „unzüchtig“ leben. Das primäre Ziel scheint zu sein, wechselnde Beziehungen unter den Unfreien zu verhindern und stabile, eheähnliche Partnerschaften (*contubernia*) zu stiften. Einerseits trägt diese Aufforderung dem uneingeschränkten Verfügungsrecht des Besitzers über seine Sklaven und Sklavinnen Rechnung, andererseits aber auch deren denkbarem Wunsch nach einer auf Dauer angelegten (sexuellen) Beziehung. Beide Anliegen haben zugleich ihren festen Platz im mittlerweile stabil entwickelten christlichen Wertesystem: Ein unmissverständlich als *πορνεία* gebrandmarktes Verhalten, nämlich die nicht durch den Eigentümer autorisierte Beziehung zwischen Sklaven, soll durch dessen Intervention unterbunden werden. Zugleich wird eine treue und monogame Beziehung zwischen Sklaven propagiert, die christlichen Ehevorstellungen unter den konkreten Bedingungen des Sklavendaseins weitgehend entspricht. Wenngleich an dieser Stelle nicht von den in solchen Verbindungen gezeugten Kindern die Rede ist, bot eine so begründete „Sklavenehe“ vermutlich auch einen gewissen, allerdings nicht einklagbaren Schutz vor Trennung.

Wenn die Apostolischen Konstitutionen an anderen Stellen von den Sklaven Gehorsam fordern und dabei das seit den nachpaulinischen Briefen propagierte Ideal eines (christlich bzw. ökonomisch motivierten) harmonisch-hierarchischen Zusammenlebens innerhalb der *familia* beschwören,⁶² dann illustriert dies deren weiterhin bestehende Abhängigkeit überdeutlich. Welche praktischen Konsequenzen die den christlichen Sklavenbesitzern eingeschränkte Re-

⁶² Constitutiones Apostolorum 7, 13, 2f. (SC 336, 40 Metzger) (vgl. auch die entsprechende Vorlage Didache 4, 10f. [SUC 2, 72–74 Wengst]); 4, 12 (SC 329, 190–192 Metzger); vgl. dazu Synek, OIKOΣ, 256–259, die u. a. darauf verweist, dass 4, 12 interpoliert sei.

chenschaftspflicht gegenüber Gott nach sich zog, lässt sich aus heutiger Perspektive ebenso wenig ermessen wie die Frage danach, welche Auswirkungen die vorgenommene Parallelisierung von Gott und Sklaveneigentümer zeitigte. Ein Recht auf die Ablehnung einer sexuellen Beziehung mit ihrem Herren wird Sklavinnen in keinem Fall zugestanden, und zwar unabhängig von dessen religiösem Bekenntnis.⁶³ Allerdings entbindet die unfreien Frauen ihre Gehorsamsverpflichtung zugleich von einer schuldhaften Verantwortung. Aktiver Widerstand wird von (Sklaven und) Sklavinnen ausdrücklich nur dann gefordert, wenn ein heidnischer Besitzer den Vollzug paganer Praktiken und damit letztlich den Abfall vom christlichen Glauben erwartet⁶⁴ – solche Extremsituationen dokumentieren die bereits vorgestellten Martyriumsberichte.

5. Rechtsetzende bischöfliche Briefe und das Synodenwesen

Die Sicht auf konkrete Probleme innerhalb der Gemeinden wird weiter geschärft, wenn man verschiedene bischöfliche Schreiben hinzuzieht, die die Forschung mit der Sammelbezeichnung „kanonische Briefe“ versehen hat. Zwar lässt sich analog zu den Gemeindeordnungen kaum erheben, inwiefern deren Anweisungen tatsächlich realisiert wurden, doch geben solche Texte zumindest zu erkennen, welche Lösungen sich ihr Verfasser vorstellte. So hat sich insbesondere Basilius von Caesarea als Bischof in den Jahren 374 und 375 und damit vermutlich noch vor der Entstehung der Apostolischen Konstitutionen in seinem als Epistula 199 gezählten Brief an Amphilochius von Iconium an vier Stellen explizit zu sexuellen Beziehungen mit Sklavinnen geäußert.⁶⁵ Damit dokumentiert er nicht nur die offensichtliche Aktualität der Thematik, sondern verweist auch, wie zu zeigen sein wird, auf unterschiedliche Argumentationsebenen.

⁶³ Synek, OIKOΣ, 260f., macht darauf aufmerksam, dass die explizite Nennung der christlichen Hausherrin (Constitutiones Apostolorum 8, 32, 19 [SC 336, 240 Metzger]), die zur guten Behandlung von Sklaven aufgefordert wird, möglicherweise impliziere, dass diese Sklavinnen vor sexueller Ausbeutung schützen solle. Denkbar wäre allerdings auch, dass die Gemeindeordnung versucht, mögliche Eifersuchtsszenarien zu verhindern, wie sie z.B. die Synode von Elvira, c. 5 (MHS.C 4 = La colección canónica Hispana 4, 243 Martínez Díez – Rodríguez) spiegeln könnte.

⁶⁴ Constitutiones Apostolorum 4, 12, 1 (SC 329, 190 Metzger). Eine ähnliche Situation dokumentiert auch die Anweisung von Basilius von Caesarea, *Regulae fusius tractatae* 11 (Patrologia Graeca 31, 948); vgl. dazu Grieser, Heike, Antike Sklaverei und entstehendes christliches Mönchtum. Facetten eines spannungsreichen Verhältnisses, in: Priesching, Nicole – dies., Hg., *Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit, Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit* 14, Hildesheim u. a. 2016, 55–89, hier 57f.

⁶⁵ Als kanonische Briefe werden die Epistulae 188 (374), 199 (375) und 217 (375) gezählt. Zur Datierung vgl. Courtonne, Yves, *Saint Basile, Lettres* 2, Paris 1961, 120; 154; 208. Epistula 217, 53 (Courtonne 2, 210), die das Problem einer sich wiederverheiratenden Witwe im Sklavenstand regelt, kann in diesem Kontext unberücksichtigt bleiben.

Dabei ist sein zweifaches Interesse evident: Zum einen sollen die sexuellen Beziehungen von Sklavinnen zu einem Mann an die Zustimmung ihrer Herren gebunden sein und zum anderen rechtmäßige eheliche Beziehungen gestiftet werden: Gehorsam und Keuschheit bzw. eheliche Treue werden demnach in eine interessante Relation zueinander gesetzt. Fehlt ein solches Einverständnis, kritisiert der Bischof das Verhältnis als (unerlaubte) *πορνεία*, während die auch nachträglich erteilte Erlaubnis zumindest nach kirchlichem Verständnis einen *γάμος* begründe.⁶⁶ Dabei legitimiert der Bischof rechtlich korrekt diese Verfügungsgewalt des Eigentümers mit dem Hinweis auf die Ungültigkeit von Verträgen von Sklaven⁶⁷ und verwehrt diesen damit zugleich das Recht auf eine freie Wahl des Partners.⁶⁸ Die Zustimmung des Besitzers entscheidet also darüber, ob eine solche Beziehung einer Sklavin legitim oder aber moralisch verwerflich bzw. sündhaft ist. Rechtliche und theologische Argumente vermischen sich auf eine eigenartige Weise.

Eher beiläufig kommt Basilius in einem anderen Kontext nochmals auf eine geheime, d. h. für ihn unerlaubte Ehe (*λαθραῖος γάμος*) einer Sklavin mit einem Mann zurück und erklärt in diesem Zusammenhang, dass die Sklavin dadurch nicht nur ihr Haus, sondern auch ihren Eigentümer in Verruf bringe.⁶⁹ An dieser Stelle führt er ausschließlich moralische Überlegungen an und bezieht sich auf die umfassende Verantwortung des Besitzers für die korrekte Lebensführung seiner Sklaven.⁷⁰

Auffällig ist weiterhin, dass der Bischof einige Briefpassagen später über eine von ihrem Herren vergewaltigte Sklavin keine (kirchlichen) Strafen verhängt und dies damit begründet, dass sie Opfer einer Gewalttat wurde. Gleichzeitig zieht er aber auch den (schuldigen) Verursacher nicht zur Verantwortung.⁷¹ Wieder vermischen sich moralische und rechtliche Kriterien, letztlich zu Ungunsten der Sklavin. Denn während Basilius das Recht des Eigentümers auf

⁶⁶ Basilius von Caesarea, Epistula 199, 40 (Courtonne 2, 162). Ähnlich auch 199, 42 (ebd.), wobei hier umfassender von Abhängigen (= Gewaltunterworfenen) von Vätern oder Sklavenbesitzern die Rede ist, die zur Schließung eines rechtmäßigen *γάμος* jeweils die Zustimmung des Gewalthabers benötigen. Die Strafe für eine sonst als *πορνεία* bezeichnete Beziehung entfällt nur dann, wenn dieser bereits verstorben ist. Vgl. Brooten, Bernadette J., *Enslaved Women in Basil of Caesarea's Canonical Letters. An Intersectional Analysis*, in: Eisen, Ute E. u. a., Hg., *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, WUNT 302, Tübingen 2013, 325–355, hier 337–339; dazu auch den Überblick bei Klein, Richard, *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei*, FASK 32, Stuttgart 2000.

⁶⁷ Basilius von Caesarea, Epistula 199, 40 (Courtonne 2, 162).

⁶⁸ So auch deutlich Brooten, *Enslaved Women*, 336f.

⁶⁹ Basilius von Caesarea, Epistula 199, 18 (Courtonne 2, hier 156).

⁷⁰ Brooten, *Enslaved Women*, 336, betont in besonderer Weise das fehlende Recht auf freie Partnerwahl der Sklavin.

⁷¹ Basilius von Caesarea, Epistula 199, 49 (Courtonne 2, 164).

seine Sklavin weder infrage stellt noch begrenzt, konfrontiert er die Sklavin damit, dass das ihr Widerfahrene prinzipiell eine Bestrafung nach sich ziehe, auf die nur durch die außergewöhnlichen Tatumstände zu verzichten sei.⁷² Man fragt sich besonders hier nach den konkreten Hintergründen dieser für die christlichen Quellen untypischen Anweisung:⁷³ Ob der Bischof solche Sklavinnen im Blick hat, die zwar in einer eheähnlichen Beziehung treu leben, die aber gleichzeitig von ihrem Eigentümer sexuell missbraucht werden? Ob ein solcher Vorgang im innerkirchlichen Kontext nicht wie ein strafbarer Ehebruch der Sklavin behandelt werden soll?

Bei der Betrachtung der Anweisungen des Basilios fällt insgesamt auf, dass dieser gegen geltendes römisches Recht zumindest terminologisch nicht zwischen einer Ehe von Freien und einer Ehe mit einer Sklavin bzw. unter Sklaven unterscheidet, sofern diese mit Erlaubnis des Eigentümers geschlossen wurde; in beiden Fällen ist von einem *γάμος* die Rede.⁷⁴ Damit gesteht er Sklaven und Sklavinnen in begrenztem Umfang das Recht auf eine stabile Beziehung zu, die er möglicherweise auch durch eine identische Begrifflichkeit aufzuwerten versucht. Allerdings lässt sich nur darüber spekulieren, welche Konsequenzen dies in der Praxis nach sich zog. Reale Verbesserungen der Lebensbedingungen von Sklaven und Sklavinnen könnten darin bestanden haben, dass deren Familien nicht getrennt wurden oder der Eigentümer seine mit einem anderen Mann „verheiratete“ Sklavin nicht zum Sex zwingen konnte.⁷⁵ Wie kürzlich Bernadette J. Brooten überzeugend unterstrichen hat, sprechen fehlende Sanktionsandrohungen für ein solches Verhalten gleichwohl dafür, dass das grundsätzliche Verfü-

⁷² Zu den (sozialen) Konsequenzen für eine vergewaltigte Frau, deren sexuelle Reinheit als zerstört angesehen wurde, vgl. Doblhofer, Georg, Vergewaltigung in der Antike, Beiträge zur Altertumskunde 46, Stuttgart/Leipzig 1994. Christliche Quellen sind in dieser Studie allerdings nicht berücksichtigt. Nach geltendem Recht wird nur die Vergewaltigung einer fremden Sklavin bestraft, insofern fremde Eigentumsrechte verletzt werden, vgl. Codex Justinianus 9, 9, 24 (291); aber auch Codex Justinianus 9, 13, 1 (533), mit einem besonderen Blick auf die gottgeweihten Witwen und Jungfrauen.

⁷³ Vgl. Glancy, Jennifer A., Early Christianity, Slavery, and Women's Bodies, in: Brooten, Bernadette J., Hg., Beyond Slavery. Overcoming Its Religious and Sexual Legacies, New York 2010, 143–158, die ebd. 152–155, insbesondere am Beispiel der Lucretia und ihrer (christlichen) Rezeptionsgeschichte aufzeigt, wie unterschiedlich die Vergewaltigung freier und unfreier Frauen beurteilt wurde.

⁷⁴ Zur Einschätzung eines *contubernium* als „Ehe“ ohne Rechtswirkung vgl. Willvonseder, Stellung des Sklaven, 4, mit den passenden Quellentexten. Friedl, Art. Konkubinat, 425, verweist weiterhin auf Inschriften, die eheähnliche Beziehungen mit Ehetermini charakterisieren. Beide Beobachtungen dokumentieren ein offenbar gängiges Bestreben, solche Beziehungen (als stabil und schützenswert) aufzuwerten. Zu dieser Tendenz passt auch, dass sogar römische Rechtstexte Bezeichnungen für familiäre Positionen Freier auf Sklaven übertragen, vgl. Willvonseder, Stellung des Sklaven, 3, und die dort angeführten Beispiele.

⁷⁵ Zu Sklavenfamilien als „at all times a precarious social formation“ vgl. z.B. Bradley, Keith, Art. Sexualität II. .

gungsrecht des Besitzers nicht beschnitten wurde⁷⁶ – der Bischof scheint sich mit einer diskreten Propaganda eines Ideals und dem Appell an die individuelle Verantwortung begnügt zu haben.

In diesem Kontext sei abschließend auf Basilius' Anweisung zur Behandlung eines verheirateten Mannes hingewiesen, der darüber hinaus mit einer unverheirateten Frau, über deren Stellung nichts weiter gesagt wird, zusammenkommt. Ein solches Delikt sei zwar ausdrücklich als *πορνεία* zu bestrafen, allerdings handele es sich rechtlich gesehen nicht um eine *μοιχεία*. Deswegen müsse der Ehemann von seiner Frau wieder aufgenommen werden. Dass im umgekehrten Fall die fremdgehende Ehefrau von ihrem Ehemann vertrieben werden solle, bezeichnet der Bischof zwar als schwer verständlich, aber der Sitte geschuldet.⁷⁷ Nicht auszuschließen ist, dass Basilius auch hier an eine sexuelle Beziehung des Eigentümers zu seiner Haussklavin denkt.

Einen weiteren sogenannten kanonischen Brief hat auch Basilius' Bruder Gregor von Nyssa mit seinem um 390 verfassten Schreiben an Bischof Letoius von Melitene vorgelegt.⁷⁸ Darin äußert er sich zwar nicht konkret zu sexuellen Beziehungen zwischen Sklavinnen und ihren Eigentümern, dafür aber umso aufschlussreicher zur Unterscheidung und Gewichtung der Sünden *μοιχεία* und *πορνεία*, die durchaus umstritten zu sein scheint: Gregor referiert, dass „einige“ aufgrund der Verpflichtung zu ehelicher Treue auch *πορνεία* als *μοιχεία* verur-

⁷⁶ Vgl. Brooten, *Enslaved Women*, 328; 341. Ebd. 331, verweist sie auf „contradictions and compromises that must have characterized the lives of early Christian enslaved girls and women“. Ihre Schlussfolgerung (340) scheint mir an dieser Stelle allerdings etwas zu verallgemeinern: „They [= enslaved women and girls] were to obey their owners in all things, but they were also to reject impurity, desire, and earthly things. Generations of enslaved Christian women faced this dilemma.“ Immerhin entwarfen Basilius von Caesarea und andere ein gestaffeltes System der Verantwortlichkeit, das zwischen Unfreien und Freien deutlich unterschied. Inwiefern dies die betroffenen Frauen allerdings tatsächlich entlastete, lässt sich nicht ermitteln.

⁷⁷ Basilius von Caesarea, *Epistula* 199, 21 (Courtonne 2, 157f). Dazu Brooten, *Enslaved Women*, 344f; zum „double standard“ auch Arjava, *Women and Law*, 202–205, mit weiteren Beispielen; kritisch wiederum Harper, *Slavery*, 288. Eine interessante Variante dieser Problematik präsentiert der römische Bischof Innozenz in seinem auf das Jahr 405 zu datierenden Schreiben an Exuperius von Toulouse 9f. (FC 58, 2, 410 Sieben). Auch er bestätigt einen unterschiedlichen, von ihm als ungerecht bewerteten Umgang mit ehebrechenden Männern und Frauen. Dies entstehe aber nur deshalb, weil der Ehebruch des Mannes schwerer als der der Frau zu beweisen sei. Grundsätzlich gelte aber die Gleichbehandlung beider Geschlechter: *Super hoc Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat*.

⁷⁸ Vgl. Mühlenberg, Ekkehard, *Der kanonische Brief Gregors von Nyssa und sein Ort im Bußwesen der Alten Kirche*, in: Suchla, Beate R., Hg., *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag, Berlin 2011, 207–242, hier 207. Zur Einordnung des Briefs als kanonisch und den damit verbundenen Konsequenzen vgl. Silvas, Anna M., *Gregory of Nyssa: The Letters. Introduction, Translation and Commentary*, SVigChr 83, Leiden/Boston 2007, 211.

teilten, während „die Väter“ aus Rücksicht auf die Schwachen entschieden hätten, dass ein tatsächlicher Ehebruch nur vorliege, wenn (Eigentums-)Rechte Dritter verletzt würden. Ein solcher (tatsächlicher) Ehebruch zähle deshalb bei der Bemessung der Strafe doppelt, wobei auch zu berücksichtigen sei, ob sich der Schuldige reumütig selbst angezeigt habe oder überführt worden sei.⁷⁹ Die Erklärungen Gregors zeigen, dass es offensichtlich radikalere Positionen gibt, die er selbst aber mit pastoralen Argumenten zugunsten der Männer und damit letztlich das geltende Recht bestätigend verwirft. Zumindest in diesem Kontext lässt er die Perspektive der (versklavten) unverheirateten Frauen völlig außer Acht.

Von grundsätzlicher Bedeutung für seine Argumentation ist schließlich, dass Gregor zwischen drei Seelenteilen, dem vernünftigen, dem begehrliehen und dem zürnenden, unterscheidet und diesen jeweils verschieden schwere Vergehen und Bußen zuweist.⁸⁰ Weil der Abfall vom Glauben dem vernünftigen (und offensichtlich wichtigsten) Seelenteil (τὸ λογικόν) zuzuordnen ist, wiege dieses Delikt schwerer als *μοιχεία* und *πορνεία*, die Gregor dem begehrliehen Seelenteil (τὸ ἐπιθυμητικόν) zurechnet. Seine Ausführungen helfen trefflich zu verstehen, warum christliche Sklaven und Sklavinnen immer wieder vor einem Glaubensabfall gewarnt werden, während gleichzeitig ihre sexuelle Verfügbarkeit als letztlich unvermeidbare Realität hingenommen wird.

Immerhin zwei Briefe römischer Bischöfe verweisen ebenfalls auf die Problematik möglicher Beziehungen von Klerikern bzw. Ehemännern zu (ihren) Sklavinnen.⁸¹ So handelt das erste Dekretale des Siricius von Rom 385⁸² im achten Kapitel von Priestern und Leviten (= Diakonen), die nach ihrer Weihe nicht nur mit ihren eigenen Ehefrauen, sondern auch durch „unanständigen“ Beischlaf (*de turpi coitu*) Kinder zeugten und dies mit alttestamentlichen Bestimmungen für *sacerdotes* und *ministri* rechtfertigten.⁸³ Ob Siricius bei der Nennung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs auch an Sklavinnen denkt, ist seinen Äußerungen zwar nicht zu entnehmen, doch lässt sich dies mit einer etwas später folgenden Anweisung plausibilisieren. Denn der römische Bischof

⁷⁹ Gregor von Nyssa, *Epistula canonica* 4 (GNO 3, 5, 7–9 Mühlenberg); vgl. Silvas, Gregory of Nyssa, 218–221.

⁸⁰ Dazu Mühlenberg, Brief, 238f.

⁸¹ Ein explizites Verbot für Angehörige des Klerus, sich mit Prostituierten oder Sklavinnen einzulassen, enthalten auch die *Constitutiones Apostolorum* 6, 17, 3 (SC 329, 348 Metzger).

⁸² Siricius Himerio Tarraconensi episcopo (FC 58, 2, 302–326 Sieben). Dabei handelt es sich um Antworten auf vierzehn Fragen des Himerius von Tarragona. Der lateinische Text der *Fontes Christiani*-Edition ist der *Patrologia Latina* 13 entnommen, die Übersetzung stammt wiederum von Christian Hornung, vgl. ders., *Directa ad decessorem*. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom, JbAC.KR 8, Münster 2011.

⁸³ Siricius Himerio Tarraconensi episcopo 8 (FC 58, 2, 312–314 Sieben).

legt unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Konzil von Nicäa (325) fest, dass Kleriker nur mit eng verwandten Frauen zusammenleben dürfen.⁸⁴ Obwohl Siricius dies nicht weiter spezifiziert, könnten zu den ausgeschlossenen Frauen auch Sklavinnen zählen. So zumindest legen es einige ähnlich lautende Bestimmungen verschiedener, allerdings zumeist späterer Synoden nahe, die unfreie Frauen dezidiert nennen⁸⁵ – ein Analogieschluss auf seine Intention scheint vertretbar zu sein.

Etwas konkreter äußerte sich schließlich Innozenz I. in einem zwischen 401 und 417 zu datierenden Brief an Bischof Felix von Nocera: Laien, die bereits vor ihrer Taufe verheiratet waren, können unter konkret genannten Bedingungen in den Klerus aufgenommen werden, unter anderem dann, wenn sie weder mit einer *concuba* noch einer *paelex* (= *paelex*) verkehrten.⁸⁶ Welche Beziehungsverhältnisse Innozenz mit den beiden Bezeichnungen im Blick hat und zugleich nicht toleriert, lässt sich wiederum nicht mit Sicherheit entscheiden. Denkbar wäre, dass er die Begriffe als Synonyme verwendet; möglich ist allerdings auch, dass er zwischen freien Frauen und Sklavinnen unterscheidet⁸⁷ – dann handelte es sich hier um eine deutliche Missbilligung der Beziehungen freier Männer zu Unfreien. Sie ließe sich mit aller Vorsicht als ein Ausschlusskriterium für die Aufnahme in den Klerus bezeichnen.

⁸⁴ Siricius Himerio Tarraconensi episcopo 16 (FC 58, 2, 322 Sieben). Unproblematisch erscheinen den Vätern des Konzils von Nicäa, c. 3 (COD 31, 7 Wohlmuth), Mutter, Schwester, Tante oder andere über jeden Verdacht erhabene Personen. Zur näheren Interpretation vgl. Hornung, *Directa*, 226–235, der auf das Syneisaktentum verweist, das als Lebensform abgelehnt werde.

⁸⁵ Vgl. das Concilium Arelatense II, c. 4 (CCSL 148, 114 Munier): Hier wird zwischen einer *ingenua* und einer *ancilla* unterschieden, denen jeweils der Eintritt in das *cellarii secretum* verwehrt ist. Dazu die späteren Belege der gallischen Synoden bei Grieser, Heike, Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jh.). Das Zeugnis der christlichen Quellen, FASK 28, Stuttgart 1997, 105f. mit Anm. 122. Weitere Verschärfungen lassen die spanischen Synoden des siebten Jahrhunderts erkennen, vgl. ebd.

⁸⁶ Innozenz, Epistula 24, 6 (FC 58, 2, 514 Sieben).

⁸⁷ Hermann-Josef Sieben übersetzt *si non concubam, non pellicem noverint* ebd. 515 mit „wenn sie weder eine Konkubine noch eine Maitresse erkannt haben“. Eine eindeutige Klärung des fraglichen Begriffs ist leider nicht möglich; bei Niermeyer, Jan F. – Van De Kieft, Cor, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden 1984, ist er gar nicht aufgenommen. Auch der Artikel *paelex* von Baumgartner im *Thesaurus Linguae Latinae* 10, 1 (1982), 37–40, listet verschiedene Bedeutungen auf, u. a. wird der Begriff als Synonym zu *concubina* verwendet.

Dass sowohl mit *concubina* als auch mit *παλλαχὴ* eine Sklavin bezeichnet werden kann, dokumentieren die *Traditio Apostolica* 16 (LWQF 539, hier 38 Botte – Gerhards – Felbecker) und der *Codex Justinianus* 6, 4, 4, 3/10–12 (531). Dort wird der Fall eines Mannes ohne gesetzmäßige Ehefrau behandelt, der seine *παλλαχὴ* als Konkubine hat, vgl. auch *Codex Justinianus* 7, 15, 3 (531): *Si quis sine uxore constitutus ancillam suam nomine habeat concubinae* Zur Problematik einer eindeutigen terminologischen Differenzierung vgl. wiederum Anm. 8.

6. Resümee und Ausblick

Die antiken christlichen Quellen bezeugen vielfach, dass zwischen der Realität und dem Idealzustand, den unter anderem die vorgestellten Gemeindeordnungen und bischöflichen Briefe, aber auch Predigten durchzusetzen versuchten, große Gräben lagen. Dabei fällt auf, dass verschiedene christliche Autoren vor allem seit dem vierten Jahrhundert zunehmend klarer vor- und insbesondere außerehe-liche Beziehungen zu Sklavinnen als Missstände anprangerten.⁸⁸ Offenbar hatte sich ein weitgehender Konsens darüber entwickelt, was nicht (mehr) geduldet und als *πορνεία* gebrandmarkt werden sollte.⁸⁹ Andererseits begegnen fortlaufend geringschätzende Äußerungen über Sklavinnen wie die des eingangs zitierten Paulinus von Pella – sie illustrieren eindrücklich, warum deren körperliche Verfügbarkeit weiterhin als unproblematisch betrachtet werden konnte.⁹⁰ Dies verweist auf ein grundsätzliches Dilemma: Das zunehmend offensiver propagierte christliche Eheideal im Sinne einer exklusiven Partnerschaft, die vor allem die Interessen freier Ehefrauen⁹¹ und nachgeordnet auch die der Sklavinnen

⁸⁸ Hervorzuheben ist Johannes Chrysostomus, vgl. dazu die neue, materialreiche Studie von De Wet, Chris L., *Preaching Bondage. John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland 2015, 220–270.

⁸⁹ Vgl. Lactantius, *Divinae institutiones* 6, 23, 23 (BSGRT, Lactantius 3, 626 Heck – Wlosok); Ambrosius von Mailand, *De Abraham* 1, 3, 19; 1, 4, 25f. (CSEL 32, 1, 515; 519–521 Schenkl). Andererseits gibt es aber auch kritische Äußerungen des Ambrosius über Hagar und Sklavinnen seiner Zeit, vgl. dazu Glancy, *Early Christianity*, 149–152. Bischof Maximus von Turin erklärt, dass die Verbindung mit solchen „Konkubinen“ gegen die *lex divina* verstoße und den gezeugten Kindern zum Nachteil gereiche. Deshalb fordert er die Männer auf, die Versklavten freizulassen und zu heiraten: Maximus von Turin, *Sermo* 88, 5 (CCSL 23, 361f. Mutzenbecher): *Praesta igitur concubinae tuae libertatem et nomen uxoris, ne tu adulter sis potius quam maritus!* Hart ist auch das Verdikt des Salvian von Marseille, *De gubernatione Dei* 4, 24–26 (SC 220, 250–252 Lagarrigue), über reiche Sklavenbesitzer, die *domus* und *familia* wie eine Prostituierte behandelten und unzählige sexuelle Beziehungen u. a. mit ihren *ancillae* wie zu einer Ehefrau pflegten, wodurch sie die heilige Ehe beschmutzten. Gleichzeitig behauptet der Bischof allerdings eine gewisse Mitverantwortung der Sklavinnen, vgl. auch *De gubernatione Dei* 7, 17–20 (ebd. 442–444); dazu Grieser, Gallien, 103f. Allgemein zu verschiedenen erfolgreichen Strategien des kirchlichen Vorgehens gegen das Konkubinat vgl. weiterführend Friedl, Art. Konkubinat, 429–431.

⁹⁰ Z.B. Hieronymus, *Epistula* 77, 3 (Labourt 4, hier 41): In seiner Trostschrift an Oceanus zum Tode der Fabiola versucht er die geschiedene und wiederverheiratete Fabiola zu verteidigen, indem er u. a. darauf verweist, dass der erste Ehemann nach dem Hörensagen so viele *vitia* gehabt habe, dass selbst eine Prostituierte oder wertlose Sklavin dies nicht hätte ertragen können. Gleichzeitig propagiert Hieronymus ebd. auch starke Differenzen zwischen weltlichen und christlichen Normen im Bereich der Sexualität. Vgl. zahlreiche weitere Quellenbelege bei Arjava, *Women and Law*, 202–220.

⁹¹ Verschiedentlich problematisieren christliche Autoren das Phänomen, dass Sklavinnen, die mit ihrem Eigentümer eine sexuelle Beziehung unterhalten, sich gegenüber der rechtmäßigen Ehefrau hochmütig verhielten und diese dadurch demütigten. Dabei spielt die alttestamentliche Figur der Hagar eine zentrale Rolle; vgl. dazu die Belege bei Glancy, *Early Christianity*, 149–152; Harper, *Slavery*, 299f.

berücksichtigte, konkurrierte mit gesellschaftlich akzeptierten Handlungsspielräumen freier Männer, insbesondere hinsichtlich ihres Umgangs mit Hausklavinnen.⁹² Während sich einerseits ehemals klare rechtliche Grenzziehungen zwischen *πορνεία/adulterium, stuprum* und *πορνεία/fornicatio* verwischten,⁹³ gab andererseits nach wie vor der freie oder unfreie Status einer Frau den Ausschlag dafür, ob ihr ein Anspruch auf körperliche Integrität zugestanden wurde.⁹⁴

Wenn frühe christliche Autoren für diese Problematik sensibel waren, dann boten sie neben Appellen an das Verantwortungsbewusstsein und den Entscheidungsspielraum christlicher Eigentümer den betroffenen Sklavinnen verschiedene Optionen zur Bewältigung des letztlich Unabänderlichen. Diese reichten von der Betonung des notwendigen Gehorsams (außer im Falle drohenden Glaubensabfalls) über Modelle gestufter Verantwortlichkeiten und Strafen für Freie und Unfreie⁹⁵ bis hin zur Aufnahme und Weiterentwicklung des Konzepts der höherwertigen inneren Freiheit, z.B. in der Martyriumsliteratur. Bestens lässt sich an dieser Stelle auf wichtige Züge der zeitgenössischen christlichen Interpretation des in Ägypten versklavten Josef (Gen) verweisen. Der Patriarch, der den Verführungsversuchen der Frau des Potifar widersteht, wurde u. a. deshalb als ein nachahmenswertes *exemplum*, als *perfectus vir* präsentiert, weil er – auch als Sklave – vorbildlich und aufgrund seiner freien Willensentscheidung *ἐγκράτεια* und *σωφροσύνη* verkörperte.⁹⁶ Bemerkenswert ist, dass die bekannte Episode ausdrücklich nicht gebraucht wurde, um christliche Sklaven und Sklavinnen zu Keuschheit und Widerstand gegenüber den sexuellen Avancen ihrer

⁹² Vgl. z.B. die Klage des Hieronymus darüber, dass freie Männer aus finanziellen Gründen keine gültige Ehe eingingen und stattdessen mit ihren jungen *ancillulae* Kinder zeugten: Hieronymus, Epistula 69, 5 (Labourt 3, hier 199); vgl. Laes, Art. Frauen III., 1045. Das Urteil von Harper, Slavery, 303, ist daher grundsätzlich zutreffend: „Male sexuality was more resistant to change.“

⁹³ Z.B. De Wet, Preaching, 231–234, mit zahlreichen Belegen zu Johannes Chrysostomus.

⁹⁴ Brooten, Enslaved Women, 341, resümiert daher völlig zu Recht: „... the early bishops ... did not intervene in the sexual dynamics of slavery, which contrasts sharply with their extensive penalties for other sexual infractions.“

⁹⁵ Dass der Status einer Person entscheidend für die Beurteilung und Bestrafung eines Vergehens ist, wird als Konzept auch von den späteren Bußbüchern aufgegriffen.

⁹⁶ Vgl. im Überblick Pilhofer, Peter – Koenen, Ulrike, Art. Joseph I (Patriarch), in: RAC 18 (1998), 715–748. Grundsätzlich ist zu beachten, dass der vorübergehende Sklavenstatus des Josef keine zentrale Rolle spielt. Diese Phase wird als eine Zeit der Bewährung beurteilt, in der Josef als Vorbild insbesondere für Freie in möglicherweise ähnlichen Situationen illustriert, wie ungerechte Sklaverei – im Falle der Adressaten könnte es sich vor allem um Kriegsgefangenschaft handeln – tugendhaft und leidenschaftslos zu ertragen sei.

Typologische Deutungen der Erzählung heben wiederum hervor, dass Josef in vielerlei Hinsicht auf Jesus hindeute, wobei die Frau des Potifar mit der Synagoge in Beziehung zu setzen sei. Dass eine solche Interpretation das Versklavtsein des Josef nicht besonders hervorhebt, liegt auf der Hand.

Eigentümer zu ermahnen. Stattdessen kritisierte man die (freie) Frau des Potifar, die sich freiwillig zur Sklavin eines Sklaven erniedrigte, indem sie gerade nicht zur Beherrschung ihrer Leidenschaften in der Lage war – so die Akzentuierungen z.B. des Ambrosius von Mailand⁹⁷ oder des Gregor von Nyssa.⁹⁸

Um diese Ambivalenzen einordnen zu können, erweisen sich Éric Rebillards Ausführungen über verschiedene „Identitäten“ der frühen Christen als äußerst hilfreich.⁹⁹ Auch wenn christliche Autoren die vorrangige Bedeutung des christlichen Bekenntnisses in der Frage nach der Gestaltung sexueller Beziehungen forderten, dominierte weiterhin das kulturelle Umfeld mit seiner Einschätzung der Relevanz von Status und Geschlecht.

⁹⁷ Ambrosius von Mailand, *De Ioseph* 5, 22 (CSEL 32, 2, 87f. Schenkl).

⁹⁸ Gregor von Nyssa, *Contra fornicarios* (GNO 9, 211–217 Gebhardt). Gregor recurriert hier auf stoisches Gedankengut.

⁹⁹ Rebillard, Éric, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca 2012, z.B. 92: „Christianness was only one of a plurality of identities available to be activated in a given situation“. Zu den hier im Aufsatz vorgelegten Ergebnissen passt schließlich auch Rebillards Feststellung ebd. 93: „When I looked for contexts in which Christianity was the principle of group-formation, I not only found very few, but I also concluded that instances of groupness did not necessarily last.“