

Werner Wolbert

„Sklaverei‘ wird in einem Sinn auf Leiber, in einem andern auf Seelen angewandt.“

Zur christlichen Beurteilung der Sklaverei

„Quod omnis probus liber sit“ ist der Titel und die Hauptthese einer Schrift Philo, aus der der Titelsatz dieses Beitrags stammt (17). Philo fährt fort: „Leiber haben Menschen als ihre Herren, Seelen ihre Laster und Leidenschaften.“ Was für die Sklaverei gilt, gilt auch für die Freiheit: „Die eine Freiheit bewirkt Sicherheit des Leibes vor Menschen mit überlegener Stärke, die andere macht den Geist frei von der Herrschaft der Leidenschaften.“ Wer seine Leidenschaften beherrscht, ist frei von Furcht:

Frei von jeder Sklaverei ist, wer sich weder um Tod noch Armut kümmert, schlechten Ruf oder Schmerz und all die anderen Dinge, die die Masse der Menschen als Übel betrachtet, obwohl doch das Übel in ihnen selbst liegt und in ihrem Urteil.

Dieser analoge (homonyme) Gebrauch von Termini wie „Sklaverei“, wie er sich auch im Neuen Testament findet, ist in paränetischen Kontexten völlig legitim, aber höchst problematisch in Argumenten über Sklaverei, wie an der Geschichte der christlichen Beurteilung der Sklaverei zu demonstrieren ist. Diese Geschichte ist auch ein interessantes Paradigma für die Problematik der Berufung auf die Bibel in Überlegungen normativer Ethik.

Sklaven von Menschen und Sklaven Gottes

Paulus ermahnt die Korinther in 1 Kor 7,21–24:

Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter. Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist einer, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi. Um einen teuren Preis seid ihr erkaufte worden. Macht euch nicht zu Skla-

ven von Menschen! Brüder, jeder soll vor Gott in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat.<sup>1</sup>

„Sklaven von Menschen“ sind natürlich hier nicht im institutionellen, sondern im geistlichen Sinn zu verstehen. Zwischen Paulus und Philo ist aber ein wichtiger Unterschied zu beachten: Für Philo und die Stoiker scheint der Terminus Sklave (δοῦλος) keine positive Konnotation zu besitzen. Das stoische Ideal ist der Freie, wohingegen die in Christus gewonnene Freiheit im Neuen Testament auch Sklaverei genannt werden kann. Die positive Bedeutung beider Termini lässt sich schon im Alten Testament beobachten. Da die leibliche Sklaverei nicht als verboten gilt, kann der Terminus *‘aébaed* auf die Beziehung zwischen Gott und dem Gläubigen angewandt werden.<sup>2</sup> Es handelt sich freilich nicht um einen *terminus technicus*<sup>3</sup>, wie durch unterschiedliche Übersetzungen angedeutet wird: Diener, Sklave. Andererseits sind nicht alle Menschen, die in der Hebräischen Bibel *‘abadim* genannt werden, Sklaven im institutionellen Sinn. Sie können z. B. Gefolgsleute des Königs sein; dann sind sie eben keine Sklaven.<sup>4</sup> In der klassischen griechischen und hellenistischen Literatur hat (δοῦλος) dagegen eine negative Konnotation, wie die folgende bei Herodot berichtete Anekdote illustrieren mag. Der persische Feldherr Hydarnes fragt eine spartanische Gesandtschaft, warum die Spartaner nicht Freunde des Großkönigs werden wollen (indem sie sich ihm unterwerfen). Die Antwort lautet:

- 1 Biblische Zitate sind der Einheitsübersetzung entnommen.
- 2 Jesus sagt dagegen in Joh 15,15: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte (Sklaven), denn der Knecht (Sklave) weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ Ähnlich erklärt Philo in „De sobrietate“ 55: „Denn Gott wird bei der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit den Worten ‚Herr und Gott‘ als ihr Beherrscher und Wohltäter bezeichnet, bei dem geistig erkennbaren Guten dagegen nur als Retter und Wohltäter, nicht aber als Beherrscher oder Herr; denn das Weise ist Gott mehr befreundet als Untertan. Deshalb sagt (die hl. Schrift) auch deutlich bei Abraham: ‚Werde ich verhüllen vor Abraham, meinem Freunde?‘ (1 Mos 18,17).“
- 3 Vgl. Claus Westermann, Artikel „*aébaed*“, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von Ernst Jenni und Claus Westermann. Bd. 2. München 1995, 182–199, hier 185: „Im sozialen Bereich ist *‘aébaed* die im AT geläufige Bezeichnung für den Sklaven. Es ist aber nicht *terminus technicus* in dem Sinne wie unser ‚Sklave‘, das ein unbedingt negatives Vorverständnis mit sich bringt. Man darf nie vergessen, daß das gleiche Wort den Offizier und den Minister des Königs bezeichnen kann, und welchen Klang es in der Selbstbezeichnung ‚dein Knecht‘ hat. Die Sklaverei [...] ist als Institution von Israel vorgefunden und übernommen worden, als es in Kanaan sesshaft wurde. Das zeigt sich in der Übernahme des Sklavenrechtes aus der Umwelt (Ex 21,2–11, 20f., 26f., 32).“
- 4 Vgl. Westermann, „*aébaed*“, 186: „Sie sind nicht Personen niederen Rechtes, sondern können einen hohen Rang und eine hohe Stellung haben. Die Knechte des Königs sind seine Gefolgsleute, sie entscheiden sich frei zum Königsdienst (1 Sam 27,5, 12), der nicht auf Zwang, sondern auf Gefolgstreue (2 Sam 15,21) und auf dem Vertrauen des Königs zu seinen Gefolgsleuten (1 Sam 27,12) beruht.“

Hydarnes, dein Rat an uns geht nicht von der gleichen Erfahrung aus; das eine nur hast du erprobt und rätst es uns, das andere aber kennst Du nicht. Du verstehst das eine: Sklave zu sein; von der Freiheit aber hast du noch nicht erfahren, ob sie süß ist oder nicht. Hättest du sie gekostet, du würdest uns raten, nicht nur mit der Lanze, sondern auch mit Beilen um sie zu kämpfen.<sup>5</sup>

Diese Freiheit ist freilich zunächst durch die makedonische, dann durch die römische Herrschaft verlorengegangen. Wo der Einzelne den großen Mächten ausgeliefert ist, wird die *innere* Freiheit zum Ideal. Der Terminus bleibt weiter positiv konnotiert. Der Unterschied in der Konnotation von δοῦλος bedeutet jedoch keinen Unterschied in der ethischen Bewertung der Sklaverei (d. h. ihrer prinzipiellen moralischen Legitimität). Verglichen mit der Sklaverei der Seele erscheint die leibliche Sklaverei für die Bibel wie für die Stoa als das bei Weitem kleinere Übel, die erstere dagegen als die *wahre* Sklaverei. Diese analoge Rede von Sklaverei und Freiheit ist einerseits völlig legitim im Kontext von Reflexionen über die christliche Berufung oder die Freiheit des stoischen Weisen.<sup>6</sup> Sie kann als Stilmittel provokatorischer Paränese dienen, wenn beispielsweise Philo betont, dass niemand aufgrund von Gefangennahme durch Kidnapper ein Sklave wird: „Der Verkauf macht den Käufer nicht zum Herren, noch den Gekauften zum Sklaven“ (37). Der Weise kann der wahre Herr sein, wie eine provokative Aussage des Diogenes von Sinope illustrieren mag. Auf einer Reise nach Ägina wird dieser von Piraten gefangen, wie Diogenes Laertius berichtet (VI 74):

Als der Auktionär nach seinen Fähigkeiten fragte, antwortet er: „Über Menschen herrschen.“ Dann zeigte er auf einen gewissen Korinther mit einer purpurnen Borte am Gewand [...] und sagte: „Verkauf mich an den da, er braucht einen Herrn.“<sup>7</sup>

5 Herodotus VII 135. Vgl. Philo, Quod omnis 30: „Denn wie Ziegen, Kühe und Schafe geleitet werden von Ziegen-, Kuh-, und Schafhürten, die Herden aber unmöglich den Hirten befehlen können, so bedarf die Menge, dem Herdenvieh vergleichbar, eines Vorstehers und Herrschers. Führer aber sind die Tüchtigen, da sie das Amt innehaben, die Herde zu leiten.“

6 Vgl. Johannes Carl Gretenkord, Der Freiheitsbegriff Epiktets. Bochum 1981. Gregory of Nyssa unterscheidet dagegen terminologisch zwischen der äußeren ἐλευθερία und der inneren αὐτεξουσία (der Seele); Maria Mercedes Bergadá, La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV, in: Stuart George Hall (ed.), Gregory of Nyssa. Homilies in Ecclesiastes. Berlin 1993, 185–196, hier 188.

7 Vgl. Philo, Quod omnis, 38: „Ich jedenfalls habe oft gesehen, daß schöne junge Sklavinnen, von Natur zu schmeichelnder Rede begabt, durch zwei Kraftquellen die Herzen ihrer Besitzer im Sturm nahmen, durch Schönheit ihres Gesichtes und Anmut im Reden. Denn das sind zwei Belagerungsmaschinen, die sich gegen unstete und nicht standfeste Seelen richten; sie sind gewaltiger als alle Maschinen, die zur Zerstörung von Mauern gebaut werden.“

In anderem Zusammenhang führt jedoch solche Rede von Sklaverei zur Unterschätzung des Übels der leiblichen Sklaverei. Hier sind verschiedene Ebenen des ethischen Diskurses vermischt. Die Freiheit des Weisen betrifft die sittliche Güte der Person, die von der sittlichen Richtigkeit von Handlungen oder Institutionen zu unterscheiden ist. Die erstere ist natürlich entscheidend und Gegenstand einer kategorischen Forderung. Für Paulus ist die Treue zur Berufung in Christus entscheidend, der soziale Status von bürgerlicher Freiheit oder Sklaverei spielt in diesem Kontext keine Rolle. In anderem Zusammenhang ist aber die Frage durchaus relevant, ob die Sklaverei moralisch legitim ist oder ob nicht der Christ die Freiheit der Sklaverei vorziehen sollte, wenn er (sie) die entsprechende Wahl hat. Die Äußerungen des Paulus in 1 Kor 7 sind in dieser Hinsicht nicht so eindeutig wie sie auf den ersten Blick (in der obigen Einheitsübersetzung) erscheinen mögen. Dies soll ein Blick auf diesen und andere Bibeltexte belegen.

### Bleibe wie Gottes Ruf dich getroffen hat

Protestantische Exegeten haben 1 Kor 7,21–26 oft im Sinne einer Theologie der irdischen Ordnungen interpretiert, eines Status-quo-Prinzips, gemäß dem der Stand, in dem der Christ berufen und getauft wurde, von spezieller Bedeutung und speziellem Wert ist und deswegen nicht verändert werden sollte.<sup>8</sup> Paulus betont aber hier das genaue Gegenteil: Der Stand hat keinerlei Bedeutung und Wert verglichen mit dem überragenden Wert der christlichen Berufung. Wer also als Sklave berufen wurde, soll also im Bezug auf diesen Status indifferent sein, soll Sklaverei wie Freiheit als *Adiaphora* (im stoischen Sinn) betrachten. Der Versuch, diesen Status zu ändern, würde ihm eine Bedeutung verleihen, die er in Christus verloren hat. Freilich gibt es ein Problem mit 1 Kor 7,21: Was soll der Sklave *gebrauchen*: Sklaverei oder Freiheit? Der griechische Text sagt nur: *μᾶλλον χρῆσαι*; ähnlich die Vulgata: *magis utere*. Soll er (sie) Sklave bleiben, um so zu demonstrieren, dass die Befreiung in Christus von keinerlei Vorteil ist (so die Einheitsübersetzung); oder die Freiheit als die bessere Alternative vorziehen?<sup>9</sup> Die erste Antwort würde zu Philos Bemerkung über befreite Sklaven passen (156):

Mit Recht zu verlachen aber sind die, welche glauben frei zu werden, wenn sie aus dem Besitz eines Herrn entlassen werden. Diener (οἰκέται) sind die Freigelassenen wohl nicht mehr in gleicher Weise wie früher,

8 Vgl. Werner Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*. Düsseldorf 1981, 107–118.

9 Bei den Vätern finden sich beide Interpretationen; vgl. Richard Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus (Forschungen zur antiken Sklaverei, 20)*. Stuttgart 1988, 201.

Sklaven (δοῦλοι) aber und Galgenstricke sind sie alle. Zwar sind sie nicht Menschen hörig – dann wäre das Übel nicht so schlimm –, sondern dem, was das Verächtlichste der leblosen Dinge ist, nämlich ungemischtem Wein, Gemüse, Backwerk und allem, was die übertriebene Sorgfalt von Bäckern und Köchen herstellt, um dem unseligen Bauch zu schaden.

Sollten christliche Sklaven also, wenn sie frei werden könnten, lieber δοῦλοι bleiben? Diese Frage setzt voraus, dass die Sklav(inn)en die Wahl hatten zwischen Freiheit und Sklaverei und dass sie auf die Befreiung verzichten konnten; dies war aber vermutlich nicht der Fall. Der Herr hatte hier die Initiative. Bisweilen ordnete dieser die Befreiung von Sklav(inn)en an (etwa in seinem Testament).<sup>10</sup> Eine, und die wohl wahrscheinlichste, Alternative ergänzt „von der Berufung“ (κλήσει) oder verzichtet auf jede Ergänzung (das Verb χρῆσθαι kann ohne Objekt verwendet werden): „bleibe deiner Berufung treu“ oder „mach das Beste daraus“ (ob du versklavt oder frei bist). Sklave/Sklavin des Herrn sein schließt also die Annahme bürgerlicher Freiheit oder das Verlangen danach nicht aus.

### Onesimos – Sklave und Bruder in Christus

Die erste erwähnte Auslegung von 1 Kor 7,21 hat natürlich eine konservative Position in der Frage der Sklaverei unterstützt, wie auch die Tatsache, dass Paulus Philemon die Freilassung des Onesimos nicht befohlen hat, sondern nur die Aufnahme als Bruder. Paulus sagt u. U. noch mehr: Onesimos soll ein κοινωνός (V. 17) sein wie Paulus selbst. Das bedeutet wohl, dass Onesimos nach der Intention des Paulus bestimmte Verantwortung übernehmen soll.<sup>11</sup> Diese Position des Paulus diente Moraltheologen lange als Beleg für die These, dass Sklaverei nicht „in sich schlecht“ sei; andernfalls hätte Paulus die Fortdauer der Versklavung des Onesimos nicht dulden dürfen. Diese traditionelle Position ist etwa im Handbuch von Merkelbach formuliert:

Unde servitus personalis, seu status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum, *per se* (abstra-

10 Vgl. S. Scott Bartchy, ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21. Missoula (Montana) 1973, 183; Peter Arzt-Grabner/Ruth Elisabeth Kritzer/Amphilochios Papatomas/Franz Winter, 1. Korinther (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, 2). Göttingen 2006, 278–281; Christian Delacampagne, Die Geschichte der Sklaverei. Düsseldorf 2002, 64–67 und 80–83.

11 Vgl. Peter Arzt-Grabner, Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, 1). Göttingen 2003, 228–234.

hendo ab excessu oppressionis et tyrannidis) iuri naturae non repugnat, quamvis tamen dignitati humanae minus conveniat.<sup>12</sup>

Die prominenteste Stimme dürfte die von Kardinal Newman sein; der schrieb in einem Brief an T. W. Allies vom 8. 11. 1863:

That which is intrinsically and per se evil, we cannot give way to for an hour. That which is only accidentally evil, we can meet according to what is expedient, giving different rules, according to the particular case. St. Paul would have got rid of despotism if he could. He could not, he left the desirable object to the slow working of Christian principles. So he would have got rid of slavery, if he could. He did not, because he could not, but had it been intrinsically evil, had it been *in se* a sin, he must have said to Philemon, liberate all your slaves at once.<sup>13</sup>

Für Newman ist es unvorstellbar, dass Paulus etwa in sich Übles oder Falsches billigt.<sup>14</sup> Allies hatte dagegen Newman in einem früheren Brief vom 26. Oktober das folgende Zitat von Auguste Cochin (in englischer Übersetzung) vorgelegt:

The Scriptures lay down as an absolute principle the equality of men before God, the right of the labourer to his hire, the unity and fraternity of the human race, the duty of mutual love, and of loving those who are weak more than the rest, the obligation of treating one's neighbour as one would wish to be treated by him.<sup>15</sup>

Was Cochin sagt, ist natürlich wahr, etwa im Bezug auf Gal 3,28:

Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus.

Newman setzt dagegen offenbar voraus, dass nicht jede Form von Sklaverei mit der Freiheit und Gleichheit vor Gott unvereinbar ist. Er könnte sich dabei auf die drei Haustafeln berufen haben (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; 1 Petr 2,18–3,7) mit ihren Mahnungen an Herren und Sklaven; die letzteren

12 Benedictus H. Merkelbach (ed.), *Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi quam in usum scholarum*. Vol. 2: De Virtutibus Moralibus. Paris 1947, n° 168,3.

13 John Henry Newman, To T. W. Allies (8th November 1863), in: Ders., *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 20. Ed. with notes and an introduction by Charles Stephen Dessain. London 1976, 553–556, hier 554.

14 Weder die Bibel noch der Koran verbieten die Sklaverei als solche. Deshalb war auch in der islamischen Welt die Sklaverei (von Nichtmuslimen) niemals eindeutig verboten; ein solches Verbot hätte dem Koran widersprochen (vgl. Delacampagne, *Sklaverei*, 127).

15 Auguste Cochin, *L'Abolition de l'Esclavage*. Vol. II: Résultats de l'Esclavage. Paris 1861, 404 (zitiert bei Newman, Allies, 554 note 1).

werden ermahnt, auch schlechten Herren gehorsam zu sein und damit dem Beispiel des leidenden Jesus zu folgen (1 Petr 2,20–24).

Bezug nehmend auf die Definition von Merkelbach wäre die Frage also, ob jeder *status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum* in sich schlecht ist. Jedenfalls ist Merkelbachs Definition neutral und rein deskriptiv, wogegen im heutigen Sprachgebrauch der *excessus oppressionis et tyrannidis* wohl generell schon in der Bedeutung des Wortes „Sklaverei“ enthalten ist. Sklaverei in diesem letzteren Sinn ist natürlich mit der Gleichheit der Menschen, mit dem Liebesgebot und der Goldenen Regel unvereinbar (insofern hatte Cochlin recht). Newman ist sich des Unterschieds (in der Bedeutung von „Sklaverei“) offensichtlich bewusst, wenn er die Sklaverei mit dem Militär vergleicht. Beide sind Instrumente des Übels. Streitkräfte entspringen zwar nicht einer verdorbenen Natur, sie sind aber faktisch doch ein „hot bed of corruption itself“.16 Sie tragen mehr zur moralischen Korruption bei als die Sklaverei:

An army is a greater instrument of sin than slavery. It is the instrument of a Timour or an Alexander in introducing both slavery and despotism. Yet it is not itself a sinful institution. [...] If a wicked effect does not make the profession of arms evil, I do not see why a wicked origin should make slavery per se evil.17

Was Johannes Paul II unter „Sklaverei“ verstanden hat, als er diese in die Liste der „in sich schlechten“ Handlungen eingereiht hat (in „Veritatis Splendor“ 80), sei dahingestellt. In den meisten der dort aufgezählten Fälle ist diese Klassifizierung analytisch evident, nämlich aufgrund der verwendeten Wertungswörter:

jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird.

16 Vgl. Newman, *Allies*, 554f.: „Can an institution for the young and enterprising, which does not allow of marriage, which enforces long periods of leisure, which contrasts seasons of the most intense interest and romantic action with the reaction of listlessness and appetite, which multiplies the chances of sudden death, can such an institution be practically, to the vast majority, be other than a school of vice and crime and spiritual ruin. Surely slavery can be *tamed* more easily than the military profession.“

17 Ebd., 555.

Falls die Qualifizierung der Sklaverei<sup>18</sup> sich auf jeden *status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum* beziehen sollte, wäre das in der katholischen Moraltheologie ziemlich neu, wie das Zitat von Merkelbach demonstriert. Freilich scheint es eine klare Verurteilung der Sklaverei durch Gregor XVI zu geben in dessen Konstitution „In supremo apostolatus fastigio“ (DH 2745–2746);<sup>19</sup> diese war freilich gemäß dem Urteil der damaligen katholischen US-amerikanischen Bischöfe und Theologen nur auf den Sklavenhandel zu beziehen; andernfalls hätte ja der Papst der Bibel widersprochen (etwa Ex 21,5; Lev 25,47), und nach katholischer Tradition war Sklaverei kein *malum in se*.<sup>20</sup> Sklaverei galt den Bischöfen als politisches, nicht als moralisches Problem.

Vor der Abschaffung der Sklaverei verstanden amerikanische Christen Gal 3,28 generell nicht in einem Sinne, der jede Form von Sklaverei prinzipiell ausschloss. Und natürlich schließt ja die Gleichheit der Menschen relevante Ungleichheiten nicht aus, wie die zwischen Eltern und Kindern, Ärzten und Patienten, Lehrerinnen und Schülerinnen. Die biblischen Paradigmen für den Unterschied von Herr und Sklave waren Cham und Esau. Christen konnten somit verschiedener Meinung sein bezüglich der Frage, welche Unterschiede ethisch relevant sind und aus welchen Gründen.

- 18 Der Terminus des in sich oder *per se* Schlechten (*intrinsece malum*) ist in vielerlei Hinsicht homonym, und diese Homonymie ist leider selten erkannt oder erläutert; vgl. Werner Wolbert, Der Proportionalismus und die in sich schlechten Handlungen, in: *Studia Moralia* 45 (2007) 377–399; auch in ders., Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien (Studien zur theologischen Ethik, 118). Freiburg (Schweiz)/Freiburg im Breisgau 2008, 227–246. Ein Kommentator von „Veritatis Splendor“ beobachtet: „The most significant flaw in *Veritatis Splendor*, however, is its failure to define with consistent clarity and through the use of concrete examples what is meant by the term „intrinsic evil““ (Karl P. Donfried, *The Use of Scripture in Veritatis Splendor*, in: Hütter, Reinhard/Dieter, Theodor (ed.), *Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*. Grand Rapids (Mich.) 1998, 38–59, hier 59).
- 19 Zum politischen Hintergrund des Dokuments vgl. John T. Noonan, *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*. Notre Dame (Ind.) 2005, 104–109; John F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*. Chichester 1975.
- 20 So Bischof John England von Charleston (South Carolina). Das war eine Reaktion auf die antikatholische Kampagne von John Forsyth (Außenminister des Präsidenten Martin van Buren), die durch das päpstliche Dokument veranlasst wurde. Vgl. Joseph Capizzi, *For what shall we repent? Reflection on the American Bishops, their Teaching, and Slavery in the United States, 1839–1861*, in: *Theological Studies* 65 (2004) 767–791, bes. 777–780; und Noonan, *Church*, 108f. Für eine faire Beurteilung sollte man nicht vergessen, dass die Katholiken in den USA damals eine kleine und beargwöhnte Minderheit waren.



## Chams Sünde und Esaus Torheit

Philo erwähnt von beiden Personen nur Esau, der wegen seiner Torheit zum Sklaven seines Bruders wurde. Philo pflichtet Zenos These bei, dass ein schlechter Mann gegenüber dem Tüchtigen keine Gleichberechtigung in der Rede hat (54) und konzediert:

Ich weiß, daß sich viele über dieses Argument lustig machen werden, da es ihrer Ansicht nach mehr aus Anmaßung als aus Verständnis erwächst.

So würden wir heute spontan wohl auch denken. Aber Philo rechtfertigt Zenos These mit Bezug auf Esau, der wegen seiner Torheit zum Sklaven seines Bruders wurde (57):

Zenon scheint aber diesen Gedanken aus dem jüdischen Gesetzbuch wie aus einer Quelle geschöpft zu haben. Dort ist die Rede von zwei Brüdern; der eine war besonnen, der andere zuchtlos. Der Vater beider erfleht aus Mitleid für den Sohn, der nicht zur Tüchtigkeit gelangte, daß er Sklave seines Bruders sei, denn er betrachtete das scheinbar größte Übel, die Sklaverei, als das vollkommene Gut für den Unvernünftigen, da er auf diese Weise keine Unabhängigkeit besäße und sich nicht verleiten ließe, ohne Furcht vor Strafe zu freveln, vielmehr dadurch, daß sein Vorgesetzter ihn leitete, sich in seinem Charakter besser werde.

Der törichte oder unbesonnene Mensch braucht einen Herrn.<sup>21</sup> Der gute Mensch ist dagegen immer frei und kann nicht gezwungen werden; er ist niemals ein Sklave. Der Weise mag mit Sophokles ausrufen (19): „Gott, und kein Sterblicher ist mein Herrscher.“ (θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς οὐδέϊς.) Der schlechte Mensch wird dagegen zu seinem eigenen Vorteil gezwungen.

21 Ein ähnliches Argument findet sich in Montesquieus „De l'esprit des lois“ XV 7 mit Bezug auf Menschen in heißen Regionen: „Il ya des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du chatiment: l'esclavage y choque donc moins la raison.“ Ähnliche Gedanken finden sich auch schon bei Ibn Sina (Avicenna), für den die Menschen der kalten Regionen (Slaven) natürlicherweise Sklaven sind, weil sie töricht und von mäßiger Intelligenz sind; vgl. Ronald Segal, *Islam's Black Slaves. The Other Black Diaspora*. New York 2001, 48f. Montesquieus Position ist nicht identisch mit der des Aristoteles, gemäß der bestimmte Völker Sklaven von Natur sind; das weist Montesquieu zurück, obwohl es von seiner eigenen Position nicht sehr verschieden ist. Im 115. seiner „Lettres Persanes“ lobt er die Römer für ihre weise Behandlung der Sklaven. Rousseau dagegen verurteilt die Sklaverei in seinem „Contrat social“ (I 4), er hat aber dabei vermutlich nicht an afrikanische Sklaven gedacht (vgl. seine „Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes“).

Solche Ideen finden wir auch bei den Kirchenvätern. Die Essener hatten dagegen nach Philo eine andere Einstellung zur Sklaverei (79):<sup>22</sup>

Sklaven gibt es bei ihnen überhaupt nicht, sondern alle sind frei und leisten einander Gegendienste. Herren, die Sklaven haben, beurteilen sie geringschätzig nicht nur als ungerecht, weil sie die Gleichheit verletzen, sondern auch als gottlos, weil sie die Satzung der Natur zerstören, die alle in gleicher Weise gebar und nährte wie eine Mutter und sie zu wirklichen Brüdern machte, und das nicht nur dem Namen nach, sondern tatsächlich. Diese Verwandtschaft wurde durch die immer mehr sich ausbreitende gefährliche Habsucht erschüttert, welche anstelle freundschaftlicher Vertrautheit Entfremdung und anstelle der Freundschaft Feindschaft herbeiführte.

Für die Essener liegt die Wurzel der Sklaverei nicht in der Torheit der Sklaven, sondern in der Begehrlichkeit der Menschen allgemein und speziell in den Herren. Eine ähnliche Einstellung findet sich bei Gregor von Nyssa; daraus folgt bei ihm aber nicht, wie noch zu zeigen sein wird, eine generelle Ablehnung der Sklaverei. Eine von Philo nicht angesprochene Frage ist die nach der Pflicht des Meisters zur Erziehung seiner Sklaven, damit diese weise werden und insofern nicht von andern abhängig sind. Ähnlich hätten christliche Autoren fragen sollen, ob nicht wenigstens christliche Sklaven (wie Onesimos) schon durch ihre Konversion genügend Weisheit bewiesen hätten und deshalb die Freilassung verdienten. Schließlich formuliert Ambrosius: „Non condicio fortuita servum facit, sed probrosa insipientia“.<sup>23</sup> Heißt das, dass nur törichte Menschen versklavt werden sollen? Für Ambrosius stellt sich das Problem aber nicht mit Bezug auf Individuen, sondern auf barbarische Völker. Diesen fehlt die Weisheit, und sie werden deshalb zu Recht durch die geistig überlegenen Römer versklavt.<sup>24</sup> Für Philo und die Stoiker ist dagegen die Beherrschung der Affekte Sache der einzelnen Person. Niemand ist deshalb von Natur Sklave (wie faktisch die Barba-

22 Vgl. auch Josephus, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 1,5. Zur Praxis von Juden im hellenistisch-römischen Bereich vgl. Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford 2005. Für einen breiten historischen Überblick vgl. Delacampagne, *Sklaverei*.

23 Ambrosius, *De Iacob et vita beata* 2,12 (CSEL 32,2; 39).

24 Vgl. Klein, *Sklaverei*, 13. Klein kommentiert (32): „Da Menschen dieser Art wegen ihres Mißverhältnisses von Trieben und Vernunft nicht als reine ‚Ebenbilder Gottes‘ gelten können und offensichtlich auch durch besondere Güte und Mühe dazu nicht zu erziehen sind, erscheint ihr Sklaventum auch philosophisch-theologisch begründet. Ihre Tätigkeit unter der Obhut anderer fügt sich ebenso in die *imago dei*-Lehre ein, wie die Unterordnung des affektgebundenen Seelenteils, der *anima irrationalis*, unter die höhere Substanz, die *anima rationalis*. Damit war für das Glaubensverständnis des Ambrosius eine ausreichende Absicherung der Sklaverei gegeben. Als besonderes Kennzeichen kann dabei die Entsprechung von realistischer Lebensbeobachtung, biblischer Aussage und philosophisch-theologischer Interpretation gelten.“

ren bei Ambrosius); es gibt keine φύσει δοῦλοι.<sup>25</sup> Für Aristoteles dagegen sind einige Völker von Natur andern überlegen (wie der Mann über die Frau):

Diejenigen, die so weit voneinander verschieden sind wie die Seele vom Körper und der Mensch vom Tier (dies gilt bei allen denjenigen, deren Aufgabe die Verwendung ihres Körpers ist und bei denen dies das Beste ist, was sie leisten können) diese sind Sklaven von Natur, und für sie ist es, wie bei den vorhin genannten Beispielen besser, auf die entsprechende Art regiert zu werden. Von Natur ist also jener ein Sklave, der einem andern zu gehören vermag und ihm darum auch gehört, und der so weit an seiner Vernunft teilhat, dass er sie annimmt, aber nicht selbständig besitzt. Die andern Lebewesen dienen so, dass sie nicht die Vernunft annehmen, sondern nur Empfindungen gehorchen.<sup>26</sup>

Diese Aussage hat großen Einfluss auf die christliche Stellung zur Sklaverei ausgeübt, selbst bei Autoren, die dieser Aussage ausdrücklich widersprechen. So formuliert Augustinus zwar: *nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati.*<sup>27</sup> Nicht die Natur, sondern die Sünde ist also die Ursache der Sklaverei; diese wäre somit – scholastisch gesprochen – nicht Bestandteil des primären, sondern des sekundären Naturrechts, wie das biblische Beispiel Chams belegt, dessen Versklavung durch seine Sünde gerechtfertigt ist (Gen 9,22). Dennoch ist für Augustinus (ähnlich wie für Ambrosius) die Abhängigkeit gewisser Völker von mächtigeren wie den Assyriern oder Römern im Einklang mit der göttlichen Vorsehung. Zwar ist hier die Sünde, nicht natürliche Inferiorität das Kriterium für die Rechtfertigung der Sklaverei.<sup>28</sup> Gleichwohl gibt es eine Verbindung zwischen der aristotelischen Idee der natürlichen Sklaverei und der Sklaverei Chams und seines Sohnes Kanan, insofern nämlich Schwarzafrikaner als

25 Vgl. Friedrich Schiller, in „Die Worte des Glaubens“: „Der Mensch ist freigeschaffen, ist frei, und würd' er in Ketten geboren.“

26 Aristoteles, Politik I 5;1254b 17ff. (Übersetzung nach O. Gigon. München 21976). Unter den Stoikern scheint Panaitios ähnlich gedacht zu haben. Für Cicero sind Juden und Syrer „nationes nati servituti“ (de provinciis consularibus oratio 5.10). Vgl. Josephus, Antiquitates Iudaicae 11, 210: Haman ist indigniert, weil Mordechai, der nicht besser als ein Sklave ist, ihm keine Ehre erweist [Esther 3;5].

27 De civitate Dei XIX 15. Da ist freilich eine Schwierigkeit übersehen: Die Bibel erwähnt die Sklaverei nicht, bevor Noach die Arche verlässt.

28 Vgl. Klein, Sklaverei, 221f.: „Am deutlichsten wird der Rückgriff auf die aristotelische φύσει δοῦλος-Lehre dort, wo der Verfasser des Gottesstaates betont, daß es im Sinne der göttlichen Vorsehung gelegen sei, wenn gewisse Völker die Abhängigkeit von einem mächtigen Reich, z. B. von den Assyriern und den Römern, vorgezogen haben, weil sie erkannten, daß von Natur aus die einen mit Herrschaft begabt, die anderen zu Recht unterworfen seien. Ohne hier nach einem sündhaften Handeln Ausschau zu halten, erklärt der römestolze Bischof den unaufhaltsamen Aufstieg Roms als Folge des göttlichen Willens.“

Chams Nachkommen galten;<sup>29</sup> ihre Versklavung war somit durch Noachs Worte gerechtfertigt (Gen 9,25–27): „Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern.“ Und weiter sagte er:

Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, Kanaan aber sei sein Knecht. Raum schaffe Gott für Jafet. In Sems Zelten wohne er, Kanaan aber sei sein Knecht.

Freilich hätten sich die Väter fragen sollen, ob nicht auch die Spaltung unter den Söhnen Noachs in Christus überwunden wurde wie die Spaltung zwischen Juden und Heiden (Gal 3,28; Eph 2,11–22). Eine Überlegung dieser Art scheint aber erst sehr spät, nämlich im 17. Jahrhundert, aufzutauchen.<sup>30</sup>

### Kohelets Habgier

Der bemerkenswerteste Beitrag der griechischen Väter scheint von Gregor von Nyssa zu stammen. In seiner 4. Homilie über Kohelet kommentiert er dessen Erwerb vieler Sklaven (Koh 2,7):

Was für ein Beispiel von Arroganz [...], dass ein Mensch denkt, Herr über seine eigene Art zu sein [...]. Du verdammt einen Mann zur Sklaverei, wo er doch von Natur frei ist und einen freien Willen besitzt, und du machst ein Gesetz in Konkurrenz zu Gott und setzt sein Gesetz für die Menschheit außer Kraft. [...] Du hast die Grenzen Dieners Autorität vergessen, dass nämlich deine Herrschaft begrenzt ist auf die vernunftlosen Dinge. [...] Warum gehst Du über das hinaus, was dir unterworfen ist, indem du deine eigene Art auf eine Stufe stellst mit vierfüßigen Dingen und Dingen ohne Füße. Indem Du die menschliche Spezies aufteilst in Sklaverei und Eigentümerschaft, hast du sie sich selbst versklavt und sich zum Eigentümer ihrer selbst gemacht.

Dies klingt nach einer eindeutigen Verurteilung jeder Sklaverei. Dagegen spricht, dass Gregor möglicherweise selbst Sklaven besessen hat, wie das bezüglich seiner Familie und seines Bruders Basilius belegt ist, der denn auch die Sklaverei mit Berufung auf die Beispiele Cham und Esau rechtfertigt. Auch Gregor von Nazianz besaß Sklaven.<sup>31</sup> Der erste Eindruck ist also mit Noonan zu korrigieren:

29 Weil in Gen 10,6 Kush und Put als Söhne Chams aufgelistet sind. Nach Delacampagne (Sklaverei, 196) findet sich diese Anschauung auch bei Muslimen; so auch Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*. New York 1990, 44f.

30 Dies war ein Argument des Quäkers W. Edmundson (nach David Brian Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford 1988, 307).

31 Vgl. Richard Klein, *Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei* (Forschungen zur antiken

The argument, it seems to a modern reader, is irresistible, and the conclusion inescapable: you, dear sinner in my congregation, must free your slaves. The conclusion is never reached. The preacher goes on to denounce usury in lending money, drinking too much, and cultivating a delicate palette. Sins are being scorched. There is not a whisper of abolitionism. The institution was too entrenched to be shaken, or even stirred, by such fine rhetoric.<sup>32</sup>

Was die Väter verdammten, ist der Sklavenhandel<sup>33</sup> und die grausame Behandlung von Sklaven. Gregors Predigt ist keine ethische Abhandlung. Lionel Wickham unterstreicht mit Recht,

that the sermon is not the place where the preacher attempts in ancient or modern times, to change people's basic assumptions, whether doctrinal or moral. Convictions are reinforced [...] but not profoundly altered.<sup>34</sup>

Dies ist zugleich eine treffende Charakterisierung der sittlichen Botschaft der Bibel im Allgemeinen. Die Theologen freilich, die sich zur Rechtfertigung der Sklaverei biblischer Argumente bedienten, haben den paränetischen Charakter dieser Texte übersehen.<sup>35</sup>

### Oppression on the mind

Obwohl die griechischen Väter mehr als ihre lateinischen Kollegen die Gleichheit der Menschen, ihre gleiche Würde (ὁμοτιμία) und ihre gleiche Berufung als Diener (Sklaven) Gottes (ὁμοδοῦλεια) betonten, vermeiden

Sklaverei, 32). Stuttgart 2000, 30–32; vgl. ebd., 599: „Die Familienväter, welche mit ihren Sklaven im christlichen Geist umgingen, für sie sorgten und ihnen sogar verantwortungsvolle Aufgaben übertrugen, fielen gewiß nicht unter das Verdikt der menschlichen Hybris in dieser Predigt; denn die Erregung wurde ohne Zweifel durch die unerträglichen Praktiken auf den Sklavenmärkten ausgelöst und gewann erst dadurch ihre Brisanz.“

32 Noonan, Church, 236. Vgl. Lionel Wickham, Homily 4, in: Hall, Stuart George, Gregory of Nyssa. Homilies in Ecclesiastes. Berlin 1993, 177–184, 179: „Gregory treats the matter in the domain of private conscience. This is an example of the kind of arrogance against God and Man of which we each individually may be guilty. Gregory is not generalizing to the condemnation of a social system as such, so far as I can see. What he has to say is consistent with the toleration of the system, provided that the absolute claims of God are recognized. To put it another way, Gregory's arguments are against the use of one person by another, where that use implies the assumption of divine superiority; they are not against employment as such.“

33 In 1 Tim 1,10 werden Sklavenhändler unter jene Menschen gereiht, für welche das Gesetz bestimmt ist.

34 Wickham, Homily 4, 180.

35 Vgl. Bruno Schüller, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: Ders. (Hrsg.), Der menschliche Mensch. Düsseldorf 1982, 3–27.

sie in ihrer Rhetorik nicht negative Klischees über die Sklaven: faul, hinterhältig, geschwätzig, trunksüchtig. Diese Klischees tauchen in der Polemik gegen die Arianer auf. Die Väter betonen, dass Christus nur die *μορφή*, des Sklaven angenommen hat, wohingegen die Arianer ihn zum Sklaven machen und ihn so mit diesem Gesindel auf die gleiche Stufe stellen oder mit heidnischen Göttern wie Apollo und Poseidon, die als zeitweilige Sklaven des Laomedon die Mauern von Troja zu errichten hatten.<sup>36</sup> Den Vätern ist dabei nicht in den Sinn gekommen, dass die negativen Charaktereigenschaften der Sklaven für diese Teil einer Art Überlebensstrategie sein könnten, wie Seneca in einem seiner Briefe andeutet (47,3–4):

Hingegen den unglückseligen Sklaven ist die Lippen zu bewegen nicht einmal dazu gestattet, zu sprechen. Mit der Rute unterdrückt man jedes Murmeln, und nicht einmal unbeabsichtigte Zwischenfälle sind von Schlägen ausgenommen, Husten, Niesen, Schluckauf; mit schwerer Strafe, ward von ihrem einem Wort unterbrochen das Schweigen, sühnt man es: die ganze Nacht stehen sie nüchtern und stumm da. So kommt es, daß die *über* ihren Herrn reden, denen in Gegenwart des Herrn zu sprechen nicht erlaubt ist. Hingegen jene, die nicht nur in Gegenwart des Herrn, sondern mit ihm selbst Gespräch hatten, deren Mund nicht zugenäht wurde, waren bereit, für den Herrn darzubieten den Nacken, drohende Gefahr auf ihr Haupt abzulenken; auf den Gastmählern sprachen sie, aber auf der Folter schwiegen sie. Sodann brüstet man sich mit einem Sprichwort von derselben Anmaßung, so viele Feinde gebe es wie Sklaven; nicht haben wir sie zu Feinden, sondern machen sie dazu.<sup>37</sup>

Seneca illustriert hier treffend die negativen Effekte der Sklaverei. Obwohl er nicht deren Abschaffung fordert, mahnt er doch, die Sklaven als „familiares“ zu behandeln und sie am Tisch des Herrn Platz nehmen zu lassen (47,14). Auf diese Weise zeigt Seneca – gegen Philo –, dass die Sklaverei des Leibes sich nicht nur auf den Leib auswirkt, sondern auch eine „oppression on the mind“ bewirkt, wie das der Quäker William Edmundson später formuliert hat.<sup>38</sup>

36 Vgl. Homer, *Ilias* 21, 442–460 und Augustinus, *De civitate Dei* III 2.

37 Seneca, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistulae morales I–LXIX / An Lucilius Briefe über Ethik 1–69* (Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Übers., eingel. und mit Anm. versehen von Manfred Rosenbach, Bd. 3). Darmstadt 1974. Seneca zeigt in diesem Punkt jedenfalls größere Sensibilität als die Kirchenväter.

38 Vgl. Davis, *Slavery*, 307. Das Gegenbeispiel eines nicht korrumpierten Sklaven wäre Onkel Tom in Harriet Beecher-Stowes Roman „Onkel Toms Hütte“.

„Der Unterschied von Sklaven und Herren ist nützlich  
für das menschliche Leben“

Diese (gut utilitaristisch klingende) These findet sich bei Theodoret von Cyrus in einer Predigt über die göttliche Vorsehung: „Ὅτι δουλεία καὶ δεσποτεία πρόσφοροι τῷ βίῳ.“<sup>39</sup> Die Lebensweise des Sklaven ist für Theodoret aufs Ganze gesehen erstrebenswerter als die des Herren. Er illustriert lebhaft das sorgenvolle Leben des Herrn einerseits und das sorgenfreie des Sklaven andererseits; Letzteres äußert sich nach einem von Theodoret zitierten Sprichwort im „süßen“ Schlaf des Sklaven.<sup>40</sup> Man wüsste freilich gern, ob Theodoret seine These auch in der ersten Person wiederholen würde: *Ich* würde das Leben des Sklaven vorziehen.<sup>41</sup> Gleichwohl ist Theodorets These nicht ganz falsch. Sklaverei bot jedenfalls einen Vorteil: soziale Sicherheit. Das war auch ein starker Grund, weshalb Sklaven oft gar nicht frei werden wollten.<sup>42</sup> Das Los der freien Handwerker und Bauern war oft nicht besser, ja eher schlechter als das der Sklaven. Aus solchen Gründen ermahnt Johannes Chrysostomus die Herren, ihre Sklaven vor der Freilassung ein Handwerk lernen zu lassen; andernfalls würden sie nur in Armut fallen.<sup>43</sup> Freiheit des Leibes allein war also offenbar nicht besonders attraktiv. Dabei ist die Tatsache, dass Sklaven oft ihren Herren entflohen (was die Väter verurteilten) kein Gegenargument; die entlaufenen Sklaven wollten nämlich nicht frei werden, sondern suchten einen besseren Herrn, wie wir von Augustinus erfahren.<sup>44</sup> Obwohl entlaufene Sklaven offiziell nicht aufgenommen werden durften, wurde dieses Verbot in der Zeit Augustins oft nicht beachtet (wegen Sklavenmangels zu dieser Zeit). Andererseits waren auch befreite Sklaven oft nicht völlig frei, sondern hatten für eine bestimmte Zeit (*παρμούη*) noch Verpflichtungen gegenüber ihren früheren Herren.<sup>45</sup>

39 Vgl. Richard Klein, Die Sklavenfrage bei Theodoret von Kyrros: Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung, in: Wirth, Gerhard/Schwarte, Karl-Heinz/Heinrichs, Johannes (eds.), Romanitas – Christianitas: Untersuchungen zu Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Festschrift für Johannes Straub. Berlin 1982, 586–633.

40 Vgl. ebd., 595f. Klein bezieht sich auf die Rede VII Theodorets; dort findet sich auch das Sprichwort.

41 Solcher Test ist geistreich illustriert bei L. Susan Stebbing, *Thinking to some Purpose*. Harmondsworth 1939, 37–44. Epiktet ist übrigens – in dieser Hinsicht – weniger verdächtig, da er selbst ein freigelassener Sklave war; vgl. Epiktet, *Diatriben* IV 1.

42 Hier ist auch zu bedenken, dass sich im Römischen Reich das Los der Sklaven im Verlauf der Zeit gebessert hat (vgl. Delacampagne, *Sklaverei*, 87–90).

43 Vgl. Klein, *Sklavenfrage*, 612–615.

44 Vgl. ebd., 192–209.

45 Vgl. Plato, *Laws* XI 915a; Delacampagne, *Sklaverei*, 66f.; und Wolfgang Waldstein, *Operae Libertorum: Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*. Stuttgart 1986. Zu ähnlichen Regulierungen im islamischen Bereich vgl. Segal, *Islam's Black Slaves*, 36.

Diese Gesichtspunkte betreffen natürlich vor allem die Hausklaven, auf die sich diese Überlegungen konzentrieren.<sup>46</sup> Anders als zur Zeit Theodorets wäre nun heute der Nutzen der Sklaverei für die Herr(inn)en wesentlich geringer. Den Sklaven soziale Sicherheit, Fürsorge und gerechte Bezahlung auf Lebenszeit zu gewähren, wäre außerordentlich teuer. Heute gäbe es also keine guten utilitaristischen Gründe für die Institution Sklaverei, wie R. M. Hare illustriert hat.<sup>47</sup> Er konstruiert das Beispiel einer prosperierenden Gesellschaft auf einer karibischen Insel, die die Sklaverei bewahrt, aber die mit ihr verbundenen Übel weitgehend beseitigt hat:

The slaves were given rights to improved conditions; the wage they had already received as a concession in colonial times was secured to them and increased; all cruel punishments were prohibited.<sup>48</sup>

Die Sklaven blieben aber wirkliche Sklaven,

because the state retained the power to direct their labour and their place of residence and to enforce these directions by sanctions no more severe than are customary in countries without slavery, such as fine and imprisonment.<sup>49</sup>

Diese Gesellschaft vergleicht Hare mit einer armen auf einer Nachbarinsel, auf der die Sklaverei abgeschafft ist. Sollte man die erstere Gesellschaft vorziehen trotz bestehender Sklaverei? Nein, so Hare, und zwar aus zwei Gründen:

(1) Wenn die erstere Gesellschaft wirklich wohlhabend ist, könnte sie leicht auf die Sklaverei verzichten. Den Sklaven fehlen nämlich die folgenden vier Freiheiten:

a legally recognized position in the community, conferring a right of access to the courts; protection from illegal seizure and detention and other personal violence; the privilege of going where he wants to go; and that of working as he pleases.<sup>50</sup>

Es gibt keinen überzeugenden Grund, warum der Wohlstand der Insel durch die Gewährung der vier Freiheiten an alle Bürger gefährdet sein könnte. So war denn auch einer der entscheidendsten Gründe für die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert nicht eine erhöhte moralische Sensibilität, sondern die Überzeugung, dass die Sklaverei nicht mehr von

46 Die Sklaven auf den Galeeren oder in den Bergwerken sind natürlich ein anderer Fall.

47 Hare, Richard M., *What Is Wrong with Slavery?*, in: Ders., *Essays on Political Morality*. Oxford 1989, 148–166.

48 Ebd., 157.

49 Ebd.

50 Ebd., 150.



Nutzen war.<sup>51</sup> Hier läge ein wichtiger Unterschied zum Fall des Militärs, auf den sich Newman bezog.

(2) Hare betont mit Recht „that ordinary, even good, human beings will nearly always exploit those over whom they have absolute power.“ Die Sklaverei hat fast immer „also the effect on the character of the exploiters themselves.“<sup>52</sup> Dafür gibt Hare ein Beispiel aus einem auf Jamaika gefundenen Geschichtsbuch, dessen Verfasser offensichtlich durchaus „a kindly man with liberal leanings“ war, der aber gegen die Abschaffung der Sklaverei argumentiert:

that although slavery can be a cruel fate, things are much better in Jamaica now: there is actually a law that a slave on a plantation may not be given more than thirty six lashes by the foreman without running him up in front of the overseer.

Die Lektion aus diesem Beispiel lautet:

The contrast between the niceness of the man and what he says here does perhaps more than any philosophical argument to make the point that our moral principles have to be designed for human nature as it is.<sup>53</sup>

Hares Überlegungen zeigen, dass scheinbar starke Argumente oft weniger stark sind als sie auf den ersten Blick erscheinen. Das gilt oft für als deontologisch erachtete Argumente.<sup>54</sup> Die Versuchung, zu viel zu beweisen, ist nämlich gerade in Diskussionen über Handlungen oder Institutionen, die wir streng verurteilen, besonders groß.

## Sklaverei als Paradigma

Die christliche Beurteilung der Sklaverei in der Geschichte kann als interessanter Testfall für unterschiedliche ethische Positionen dienen.

(a) Die Predigt Gregor von Nyssas zeigt die Grenzen eines tugendethischen Ansatzes auf. Gregor selbst mag frei von Stolz und Habgier gewesen sein; er zeigt aber wenig Sensibilität für die Tatsache, dass die Institution Sklaverei selbst gewisse Laster bei Herren und Sklaven begünstigt, wie es Seneca und Hare bewusst gemacht haben. Die Griechen mögen die Überzeugung gehabt haben, „that being virtuous entails not just having good motives or intentions but also doing the right thing“<sup>55</sup>. Aus der jüdisch-

51 Vgl. Delacampagne, Sklaverei, 190–217.

52 Hare, Slavery, 164.

53 Ebd.

54 Für mich ist ein auf der gleichen Menschenwürde beruhendes Argument ein teleologisches; vgl. Werner Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck. Münster 1987, 63–83.

55 William K. Frankena, Thinking about Morality. Ann Arbor (Mich.) 1980, 52.

christlichen Tradition wissen wir aber, dass „even the best person can make wrong choices“<sup>56</sup>. Tugendethik bietet uns keine Mittel zur Überprüfung unserer ethischen Überzeugungen und gesellschaftlichen Institutionen.<sup>57</sup> Eine *community of character*<sup>58</sup> muss nicht immer eine *community of justice* sein.

(b) Sklaverei könnte auch ein paradigmatischer Fall für einen „modifizierten Kontextualismus“ sein.<sup>59</sup> Dieser verwirft die Position „that moral insight is given only by the revelation in Christ“<sup>60</sup>. Wie gesehen, zeigen die Texte der Bibel auch relativ wenig Sensibilität gegenüber den Gefahren und Versuchungen, die mit der Institution Sklaverei als solcher schon gegeben sind. Die richtige Konsequenz aus der paulinischen Botschaft von der Gleichheit in Christus wurde im Dialog mit säkularen Ansätzen gefunden, und das vor allem, als der Nutzen der Sklaverei zweifelhaft wurde. Die Offenbarung lehrt uns über die Gleichheit in Christus, gibt uns aber keine eindeutigen Kriterien für relevante Ungleichheiten. Dies zeigt die Notwendigkeit von „mutual critique and a rational dialogue on moral issues between humans between different views of life“<sup>61</sup>.

(c) Christliche Ethik mag auf Vernunft und Offenbarung basieren.<sup>62</sup> Das kann aber nicht bedeuten, dass die Texte der Offenbarung das letzte Wort haben, wie am Beispiel der Sklaverei deutlich wird. Diese Konklusion mag die erstaunen, die die Beziehung zwischen Offenbarung und Moralität unzureichend reflektiert haben, wie es m. E. der Fall ist in dem Dokument „Bibel und Moral“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 11. Mai 2008, das von einer „offenbarten Moral“ spricht. Wenn damit nur die Priorität des Indikativs des Heiles über den sittlichen Imperativ gemeint ist (wie in Nr. 4), ist das in Ordnung. Damit ist aber die Bibel nicht die letzte Autorität in Fragen der Moral. Der Grund ist, dass es zwar *mysteria fidei* gibt, aber keine durch die Autorität Gottes als sittlichen Gesetzgeber bezeugte *mysteria moralitatis*. Die Gegenüberstellung von Vernunft und Offenbarung (Glaube) mag insofern etwas irreführend sein, als auch die vom Glauben erleuchtete Vernunft Vernunft bleibt und nicht etwas anderes wird; andernfalls wäre man

56 Robert B. Louden, On Some Vices of Virtue Ethics, in: Crisp, Roger/Slote, Michael (eds.), *Virtue Ethics (Oxford readings in philosophy)*. Oxford 1997, 201–216, hier 206.

57 Vgl. Dagmar Borchers, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?* Paderborn 2001, 193–200.

58 Vgl. Stanley Hauerwas, *A community of character: toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame (Ind.) 1986. Nicht umsonst erklärt uns Hauerwas: „Why justice Is a Bad Idea for Christians“ (ders., *After Christendom? How the church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*. Nashville 1991, 45).

59 Wie ihn Carl-Henric Grenholm vertritt; vgl. ders., *Christian Ethics Beyond Humanism*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 10 (2006) 191–207.

60 Ebd., 200.

61 Ebd.

62 Vgl. ebd., 207.

ein erkenntnistheoretischer Arianer statt Chalcedonier. Thomas Reid stellt die Sache so dar:

Such corruptions in religion, and in morals, had spread so wide among mankind, and were so confirmed by custom, as to require a light from heaven to correct them. Revelation was not intended to supersede, but to aid the use of our natural faculties; and, I doubt not, but the attention given to moral truths, in such systems as we have mentioned has contributed much to correct the errors and prejudices of former ages, and may continue to have the same good effect in time to come.<sup>63</sup>

Die genannten Korrekturen, so ist zu ergänzen, geschahen oft freilich spät und nach einem Stimulus von außen oder von christlichen Dissidenten.

(d) Die hässlichen Klischees über die Sklaven, deren sich die kappadokischen Väter im Streit mit den Arianern bedienen, zeigen, dass nicht jede theologische Reflexion über die *mysteria fidei* zu ethischer Sensibilität oder Korrektur falscher Anschauungen beiträgt. Es reicht also nicht, die Geschichte von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi zu erzählen, wie S. Hauerwas vorschlägt. Die „story“ kann nämlich auf verschiedene Weise erzählt werden (und die Weise, wie die Kappadazier sie erzählten, hatte einen negativen Effekt auf die christliche Haltung zur Sklaverei). Die Geschichte mag sich fragwürdiger, aber gleichwohl für gewiss erachteter ethischer Überzeugungen bedienen; so erläutert der Hebräerbrief (12,3–13) die Leiden der Christen als Ausdruck einer weisen Pädagogik Gottes als Zuchtmeister. Da wir heute über den Nutzen körperlicher Züchtigung gering denken, können wir diese Analogie nicht mehr verwenden. Außerdem ist oft nicht nur eine Geschichte zu erzählen, wie ja auch die Geschichten von Cham und Esau, auf die der Hebräerbrief später auch zurückgreift (12,14–17). Besonders die Geschichte der Sünde Adam und Evas hat oft zur Tolerierung gewisser Übel als unvermeidlich beigetragen.

(e) Das Spiel mit den zwei Bedeutungen von „Sklaverei“ macht Sinn im Kontext provokatorischer Paränese, erst recht, wenn die Adressaten nicht Sklaven, sondern Freie sind, speziell Angehörige der Oberschicht, wie etwa im Fall von Epiktets Diatribe IV,1 über die Freiheit. Die Sklaverei des Geistes (etwa das Karrierestreben in der Oberschicht) mag schlimmer sein als die des Leibes. Und auch der freigelassene Sklave kann in diesem Sinn einer neuen Sklaverei verfallen, wie Epiktet einen Freigelassenen formulieren lässt (IV 1, 37):

Denn was fehlte mir damals? Da hatte ich meinen Herrn, der schaffte mir Kleider, schaffte mir Schuhe an, gab mir zu essen, versorgte mich

63 Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. Cambridge (Mass.) 1969, 374.

in kranken Tagen, und dafür tat ich ihm wenige Dienste. Jetzt hingegen, was habe ich Armer nicht auszustehen, da ich statt einem Herrn nun vielen dienen muss.

Die Gegenüberstellung zweier Formen der Sklaverei kann aber den falschen Eindruck vermitteln, wir seien konfrontiert mit der schlichten Wahl zwischen diesen beiden Formen von Sklaverei. Die Sklaverei des Geistes wird nicht direkt gewählt, sondern eingehandelt; sie ergibt sich auf dem Rücken einer falschen Entscheidung, auf dem Rücken der Sünde. Es gibt insofern niemals einen Grund, die leibliche Sklaverei als solche zu wählen oder zu tolerieren. Als solche ist sie noch keine Alternative zur Sklaverei des Geistes.