

Asketische Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert und ihre Haltung zur Sklaverei

HEIKE GRIESER, Mainz

Kanon 3 der Provinzialsynode von Gangra¹ ist wirkungsgeschichtlich von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Εἴ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκοι καταφρονεῖν δεσπότη καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ' εὐνοίας καὶ πάσης τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότη ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω. Vielfach wurde er bereits wenig später in der Weise interpretiert, dass einzelne asketische Bewegungen, allen voran die in Gangra namentlich genannte des Eustathios von Sebaste,² christlich motiviert die Sklaverei ablehnten und die Sklaven zur Flucht aufforderten. Man hätte es in diesem Fall mit einem von Teilen des Mönchtums ausgehenden sozialrevolutionären Impuls zu tun – einer Einschätzung, der man bis heute begegnet.

Diese Interpretation soll im Folgenden kritisch überprüft werden. Dazu sind verschiedene asketische Lebensformen mit ihrer jeweiligen Haltung zur Sklaverei in den Blick zu nehmen. Den Ausgangspunkt bildet die eingangs erwähnte Verfügung von Gangra.

1. Die Provinzialsynode von Gangra (um 355)

20 Kanones, ein einführender Synodalbrief an die Bischöfe Armeniens mit einer Zusammenfassung der Beschlüsse sowie ein Epilog sind von dieser schwer zu datierenden, neuerdings um 355 angesetzten Provinzialsynode in Paphlagonien erhalten.³ Die Verfügungen der dreizehn Bischöfe richten sich gegen radikalasketische Gruppen, die neben anderem die kirchliche Hierarchie und Organisation kritisieren sowie sich gegen Sexualität und Familie aussprechen. Die Bischöfe betonen im Epilog, dass auch sie asketisches Leben hoch schätzten, doch wünschen sie zusammenfassend: καὶ πάντα, συνελόντα εἰπεῖν, τὰ παραδοθέντα ὑπὸ τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐν τῇ

¹ Der Text ist ediert von P.-P. JOANNOU: *Fonti. Fascicolo 9: Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.)*. Tome 1,2: *Les canons des Synodes Particuliers*. Grottaferrata - Rom 1962, 85-99, c. 3 (ebd. 90). C. 3 kann übersetzt werden: „Wenn einer einen Sklaven unter Vorschützung religiöser Gründe lehren sollte, seinen Herrn gering zu schätzen und sich aus seinem Dienst zu entfernen (um asketisch/mönchisch zu leben), und nicht mit Wohlwollen/Ergebenheit und jeglicher Ehrerbietung seinem Herrn ganz und gar zu Diensten zu sein, der soll ausgeschlossen sein.“

² Der Herkunftsort des Eustathios wird in den Texten von Gangra nicht erwähnt. Doch besteht allgemeiner Konsens, dass es sich um Eustathios von Sebaste handeln muss.

³ So der vor allem auf die Informationen des Sozomenos sich stützende Datierungsvorschlag von T. BARNES: *The Date of the Council of Gangra*. In: *JThS* 40 (1989) 121-124. Dort werden auch die vorausgehenden Datierungsversuche genannt, mit der geläufigen Festlegung „um 340“. Vgl. insgesamt J. GRIBOMONT: *Le Monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*. In: *StPatr* 2, 2. Hrsg. von K. Aland und F. Cross. Berlin 1957, 400-415.

ἐκκλησίᾳ γίνεσθαι εὐχόμεθα.⁴ Wer sich, wie in den Kanones beschrieben, außerhalb dieses aufgezeigten Rahmens bewegt, dem droht man konsequenterweise den Kirchenausschluss an.

Die Bestimmungen dieser eher unbedeutenden Synode von Gangra und mit ihnen die Verfügung zu den Sklaven haben wohl eher zufällig eine so große Bedeutung erlangt. Dazu hat entscheidend beigetragen, dass sie, wie E. SCHWARTZ zeigte, in die älteste ostkirchliche Sammlung von Synodalentscheidungen Aufnahme fanden.⁵ Durch die Übersetzung ins Lateinische gelangten viele Teile in die großen westlichen kirchenrechtlichen Sammlungen bis hin in das *Decretum Gratiani*, so auch c. 3 von Gangra.⁶

J. DE CHURRUCA hat nun bezüglich dieses Kanons zwei zentrale Beobachtungen gemacht. Unter wortwörtlichem Rückgriff auf die neutestamentlichen Briefe wird erstens von den Sklaven gefordert, ihren Herren μετ' εὐνοίας⁷ καὶ πάσης τιμῆς⁸ zu dienen und sie nicht zu verachten (καταφρονέω). Dies entspricht der im Epilog der Synode von Gangra geforderten Schriftgemäßheit christlichen Verhaltens. Zweitens, und das ist noch wichtiger, wird das Verlassen der Herren durch die Sklaven mit dem Verb ἀναχωρέω gekennzeichnet. Wie CHURRUCA überzeugend vorgeschlagen hat, wird hier schwerlich eine allgemeine Flucht von Sklaven beschrieben, um die Freiheit zu erhalten. Vielmehr ist ἀναχωρέω in einem engeren, in den zeitgenössischen christlichen Quellen häufig verwendeten Sinn zu verstehen: „etwas/jemanden verlassen, um asketisch/mönchisch zu leben“.⁹ Diese Interpretation wird durch den Synodalbrief gestützt: καὶ δοῦλοι δεσποτῶν ἀναχωροῦντες καὶ διὰ τοῦ ξένου ἀμφιάσματος καταφρόνησιν

⁴ JOANNOU 99. Vgl. die französische Übersetzung ebd.: „Pour tout dire en un mot, nous souhaitons que l'on fasse dans l'église ce qui nous a été transmis par les saintes écritures et les traditions apostoliques.“

⁵ Vgl. E. SCHWARTZ: Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche. In: ders.: *Gesammelte Schriften* 4: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts. Berlin 1960, 159-275. Nach BARNES: Date (wie Anm.3) 121, sind die Angaben von SCHWARTZ zum Ursprung dieses Corpus canonum aufgrund der veränderten Datierung der Synode von Gangra etwas zu modifizieren.

⁶ *Decretum Gratiani*: pars 2, causa 17, quest. 4, c. 37 (*Corpus Iuris Canonici* I, 825 FRIEDBERG): *Si quis seruum alienum occasione religionis docet dominum suum contempnere, et eius ministerium destituere, ac non potius docuerit eum suo domino bona fide et cum omni honorificentia deservire, anathema sit.* Vgl. auch die zahlreich genannten Übersetzungen der Texte von Gangra in der CPG 8553f.

⁷ Eph. 6,7.

⁸ 1 Tim. 6,1f.

⁹ J. DE CHURRUCA: L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres. In: RHDF 60 (1982) 261-278, hier 270f. Der Autor verweist darauf, dass das häufig verwendete ἀναχωρέω an allen übrigen Stellen der Texte von Gangra ebenfalls in diesem Sinne zu verstehen sei. G. LAMPE: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961, 128f., bestätigt diese Möglichkeit der Übersetzung und nennt zahlreiche Belegstellen aus dem vierten und fünften Jahrhundert. Sogar H. LIDDELL/R. SCOTT/H. JONES: *Greek-English Lexicon*. Oxford 1996, 127, kennt trotz eines anderen Belegmaterials neben weiteren Übersetzungsmöglichkeiten auch „retire from the world“.

κατὰ τῶν δεσποτῶν ποιούμενοι.¹⁰ Er fasst c. 3 unter Verwendung des identischen Verbs ἀναχωρέω zusammen und ergänzt ihn inhaltlich, indem er den Sklaven vorwirft, ihre Herren aufgrund der eigenen, fremden/ungewöhnlichen Kleidung zu verachten. Damit kann nur gemeint sein, dass die geflohenen Sklaven nun ein für diese asketische Bewegung typisches Gewand tragen. Folgt man diesen Ausführungen, so bedeutet dies konkret, dass die auf der Synode verurteilte asketische Bewegung keineswegs die Sklaven zum Verlassen ihrer Besitzer aufforderte, weil sie die Institution Sklaverei generell ablehnte, sondern weil sie den Sklaven die Möglichkeit zugestand, sich ihrer asketischen Gruppierung anzuschließen.

Mochte dies für den vom Verlust eines Sklaven betroffenen Besitzers in der Praxis auch keinen Unterschied machen, so ist doch die Motivation der Fluchtauforderung eine völlig andere und keineswegs in der grundsätzlichen Infragestellung der Sklaverei zu suchen.

Die in Gangra versammelten Bischöfe billigen jedoch unter keinen Umständen, dass Sklaven ihre Besitzer verlassen, wenn diese nicht zuvor die Freiheit erhalten haben. Sie begründen ihre Haltung mit dem Hinweis auf die Heilige Schrift.¹¹ So können sie eine religiös motivierte Flucht von Sklaven zur Änderung ihrer Lebensführung nur als πρόφασις, als Vorwand oder Scheingrund, verurteilen. Wie noch zu zeigen sein wird, kann den Sklaven im Falle der Bedrohung ihres christlichen Glaubens die Möglichkeit der Flucht eingeräumt werden. Doch dies ist in der hier angesprochenen Situation nicht der Fall: Die Entscheidung darüber, wie Sklaven ihren christlichen Glauben leben, steht diesen nach Meinung der Bischöfe nicht zu.

2. Eustathios von Sebaste

Die Synode von Gangra bezieht sich in ihrem Synodalbrief ausdrücklich auf Eustathios und seine Anhänger. Dies hat bis heute dazu geführt, in Eustathios den sozialrevolutionären Propagator von Sklavenfreilassungen schlechthin zu sehen. Doch sollte auch dieser Schluss einer kritischen Überprüfung unterzogen werden, die bereits am Text des Synodalbriefs begonnen werden muss. Dort heißt es, die Synode der Bischöfe habe sich in Gangra versammelt, um anstehende Fragen zu behandeln: ζητουμένων καὶ τῶν κατ' Εὐστάθιον, εὗρισκε πολλὰ ἀθέσμως γινόμενα ὑπὸ τούτων αὐτῶν τῶν περὶ Εὐστάθιον, ἀναγκαίως ὥρισε καὶ πᾶσι φανερόν ποιῆσαι ἐσπούδασεν εἰς ἀναίρεσιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ κακῶς γινόμενων.¹² Obwohl Eustathios alleine namentlich genannt wird, lässt die gram-

¹⁰ JOANNOU 87.

¹¹ Unerwähnt bleibt die Haltung des Paulus zur Sklaverei, wie sie sich im Philemonbrief zeigt. Paulus schickt den flüchtigen Sklaven Onesimos zu seinem Herren Philemon zurück, verbunden mit der Aufforderung, diesen als geliebten Bruder zu behandeln. Der Rekurs auf diesen Text hätte die Argumentation noch verdeutlichen können.

¹² JOANNOU 86. Vgl. die französische Übersetzung ebd.: „en examinant entre autres celle d'Eustathe, (le saint synode) a trouvé bien des choses faites par l'entourage d'Eustathe contre la règle ecclésiastique, il s'est vu obligé de prendre des décisions et s'est empressé de les rendre

matikalische Struktur des Satzes eine wahrscheinlich beabsichtigte Distanz zwischen ihm und seinen Anhängern erkennen. Es erscheint sehr plausibel, dass es nur Personen seiner näheren Umgebung sind, die etwas Gesetzwidriges tun, das dann in den folgenden Kanones präzisiert wird, selbst wenn der zitierte zweite Satzteil durch ὑπ' αὐτοῦ wieder ausdrücklich Bezug auf Eustathios nimmt. Eine direkte Beteiligung des Eustathios an diesen Vorgängen hätte wesentlich eindeutiger formuliert werden können! Die These wird von der Darstellung des Sozomenos gestützt, der ausdrücklich berichtet, einige Schüler des Eustathios hätten asketische Lehren entwickelt, die in Gangra verurteilt worden seien.¹³

Der Einfluss des Eustathios auf die Entwicklung des kleinasiatischen Mönchtums kann sicher nicht hoch genug veranschlagt werden.¹⁴ Er hat es zentral geprägt, auch durch die Auseinandersetzungen, die um seine radikalen Forderungen geführt wurden. Er soll bereits mit seinem Vater über Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses in Konflikt geraten sein.¹⁵ Auch andere Synoden kritisierten neben der von Gangra seine Ansichten. Viele der dort erhobenen Vorwürfe scheinen seiner Lehre bzw. der seiner Anhänger nahe zu kommen. Dennoch

manifestes à tous pour condamner ce qui se fait à tort par eux.“ Der Übersetzer hat hier deutlich freier übersetzt und damit den angedeuteten Widerspruch aufgelöst.

¹³ Soz. H.E. 3,14,32f. (GCS 50, 123 BIDEZ/HANSEN): λέγεται δὲ ὑπὸ πολλῆς ἀκριβείας εἰς παραλόγους ἐπιτηρήσεις ἐκπεσεῖν παντελῶς ἀπαδούσας τῶν ἐκκλησιαστικῶν νόμων. οἱ δὲ αὐτὸν μὲν τοῦ ἐγκλήματος ἐξαιροῦνται, ἐπαιτῶνται δὲ τινες τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ὡς γάμῳ καταμεφομένους ... Vgl. die Übersetzung (NPNF Second Series 2, 293 HARTRANFT): „It is said that his great exactness led him into certain extravagances which were altogether contrary to the laws of the Church. Many persons, however, justify him from this accusation, and throw the blame upon some of his disciples, who condemned marriage ...“ Es folgt die Nennung weiterer Vorwürfe. Soz. H.E. 3,14,36 (GCS 50, 124 BIDEZ/HANSEN) berichtet etwas später, Eustathios habe den in Gangra erhobenen Vorwürfen insofern Rechnung getragen, als er sich seit dieser Zeit wie die anderen Priester gekleidet habe. Damit habe er zeigen wollen, dass er an den kritisierten asketischen Praktiken nicht aus eigener Anmaßung und Überschätzung hänge. – An dieser Stelle spiegelt sich deutlich der immer wieder erhobene Vorwurf, dass eine falsch verstandene Askese zu Hochmut führe. Vgl. zur Verteidigung des Eustathios schon F. LOOFS: Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilios-Briefe. Eine patristische Studie. Halle 1898, hier 89f. Ähnlich W.-D. HAUSCHILD: Art. Eustathius von Sebaste. In: TRE 10 (1982) 547-550, der deutlich zwischen Eustathios und seinen Anhängern unterscheidet. Auch K. S. FRANK kann bei Eustathios keine „Hyperaskese“ erkennen, vgl. K. S. FRANK: Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilios von Caesarea. In: *Reformatio Ecclesiae*. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für E. Iserloh. Hrsg. v. R. Bäumer. Paderborn u.a. 1980, 35-49, hier 39f.

¹⁴ Auch Basilios wurde stark von Eustathios geprägt. Inwieweit dieser allerdings Einfluss auf die asketischen Schriften des Basilios nahm, ist umstritten. Anlass zur Annahme einer starken Abhängigkeit gab beispielsweise Soz. H.E. 3,14,31 (GCS 50, 123 BIDEZ/HANSEN), der erklärte, einige hielten Eustathios für den Verfasser der asketischen Bücher, die Basilios zuzuschreiben seien. Vgl. insgesamt: J. GRIBOMONT: Eustathe de Sébaste. In: ders. (Hrsg.): *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges I*. Bellefontaine 1984, 95-106. J. GRIBOMONT: Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée. In: ebd. 107-116. C. FRAZEE: Anatolian asceticism in the fourth century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea. In: CHR 66 (1980) 16-33.

¹⁵ Sokr. H.E. 2,43,1 (GCS, N.F. I, 180 HANSEN).

wurde er noch vor 357 Bischof von Sebaste in Armenien. Diese Tatsache ist ein weiteres zentrales Argument gegen die Bewertung des Eustathios als „Anwalt der Sklaven“. Es ist schwer vorstellbar, dass man nur wenige Monate bzw. Jahre nach den Entscheidungen von Gangra einen radikalasketischen Mönch zum Bischof erhob, der die Sklaven zur Flucht aufforderte.¹⁶

Weiter ist auf die lange und enge Freundschaft des Eustathios mit Basilios zu verweisen, die erst 373 aufgrund theologischer Differenzen in pneumatologischen Fragen zerbrach.¹⁷ Die Briefe des Basilios bezeugen, dass sein Freund und Lehrer seit den fünfziger Jahren prägenden Einfluss auf die ganze Familie nahm, die sich auf ein Landgut in Annisi zurückgezogen hatte, um dort asketisch zu leben.¹⁸ Dass Basilios zu jener Zeit über Sklaven verfügte, ist gut bezeugt.¹⁹ Hätte Eustathios in dieser Frage eine konträre Position eingenommen, wären wohl Spuren einer Thematisierung dieses Problems überliefert. Doch ist davon nichts zu erkennen: Der spätere Bischof von Caesarea beschäftigt sich in seinen Schriften ohne jeden Bezug zu Eustathios mit der Sklavenfrage.²⁰

Auf einen letzten Gesichtspunkt ist zu verweisen. Weder Sozomenos noch Epiphanius,²¹ die durchaus differenziert Einzelheiten des Werdegangs des Eustathios und seiner asketischen Lehre überliefern, erwähnen mit nur einer Silbe, dass dieser sich zu Fragen der Sklaverei geäußert habe. Man mag im Blick auf Sozomenos noch einwenden, dass dieser Eustathios insgesamt eher wohlwollend beurteilte und daher möglicherweise diesen Aspekt absichtlich unerwähnt ließ. Doch gerät Epiphanius, der Eustathios als Anhänger des Areios²² brandmarkt, in diesen Verdacht sicher nicht. Beide Autoren verbinden mit Eustathios offensichtlich kein Engagement für Sklaven.

Als mögliches Gegenargument ist allerdings die Darstellung des Kirchenhistorikers Sokrates anzuführen, die an zwei Punkten die bisher erarbeiteten Thesen in Frage stellt. Erstens rückt der Bericht des Sokrates über die Synode von Gangra und die dort erhobenen Vorwürfe wieder alleine Eustathios ins Zentrum, seine

¹⁶ HAUSCHILD: Eustathius (wie Anm.13) 549, charakterisiert den Werdegang vom Asketen zum Bischof folgendermaßen: „Die erstmalig intendierte Verbindung der jungen asketischen Bewegung mit der Institution Kirche gehörte zu seinen großen Leistungen.“ Dass man Eustathios bald wieder absetzte, ist ausschließlich mit seinen theologischen Positionen zu begründen.

¹⁷ Vgl. z.B. P. ROUSSEAU: Basil of Caesarea. Berkeley u.a. 1994, 233-269.

¹⁸ Basil. Ep. 223,5 (COURTONE 3, 14): „Wie oft hast Du uns in der Einsiedelei am Irisfluß besucht ... Als wir viele Tage lang im jenseitsliegenden Dorf bei meiner Mutter als Freunde miteinander lebten und bei Tag und Nacht Gespräche führten ...“ (BGrL 37, 49 HAUSCHILD). Vgl. FRAZEE: Anatolian asceticism (wie Anm.14) 20-25.

¹⁹ Z.B. Basil. Ep. 3 (COURTONE 1, 13-15).

²⁰ Basilios hätte diese Gelegenheiten nutzen können, um den ehemaligen Freund noch mehr in Misskredit zu bringen. Vgl. dazu LOOFS: Eustathius (wie Anm.13) 97, der äußerst engagiert darauf hinweist, wie sehr die negativen Urteile des Basilios über Eustathios nach dem endgültigen Bruch zwischen beiden bis in das 19. Jahrhundert hinein zur Geringschätzung des Eustathios beigetragen haben: „Eustathius wäre vielleicht ein grosser Heiliger geworden, hätte Basilios seinen Namen nicht stinkend gemacht.“

²¹ Epiph. Pan. 75 (GCS 37², 333-340 DUMMER).

²² Epiph. Pan. 75,2,6 (GCS 37², 334 DUMMER).

Anhänger spielen nur eine unbedeutende Rolle. Zweitens referiert Sokrates hinsichtlich der Sklavenfrage anders akzentuierend: δούλους τε προσχήματι θεοσεβείας τῶν δεσποτῶν ἀφίστα.²³ Es fällt auf, dass Sokrates trotz einer fast wörtlichen Wiedergabe der entsprechenden Verfügung von Gangra an dieser Stelle ein anderes Verb verwendet: ἀφίστημι ist in einem weiteren Sinn zu verstehen und lässt die vorgeschlagene Deutung von c. 3: „etwas/jemanden verlassen, um asketisch/mönchisch zu leben“ nicht zu.²⁴ Nun hat T. BARNES bereits bezüglich der Frage der Datierung von Gangra nachgewiesen, dass Sokrates trotz größerer zeitlicher Nähe zu den berichteten Ereignissen im Vergleich zu Sozomenos weniger zuverlässig ist.²⁵ Dazu kommt, dass Sokrates sich nur wenig für das Mönchtum seiner Zeit interessierte, beispielsweise bleibt der Einfluss des Basilios von Caesarea auf das kleinasiatische Mönchtum fast gänzlich unerwähnt.²⁶ Seine theologische Bildung muss insgesamt nur sehr oberflächlich gewesen sein.²⁷ Sofern Sokrates überhaupt detaillierte Informationen zu Eustathios und der Synode von Gangra zur Verfügung standen, ist es daher denkbar, dass er die spezifisch christliche Terminologie nicht zu deuten wusste. Erweiterte Sokrates durch den Austausch des Verbs den Vorwurf zu einer allgemeinen Fluchtaufforderung dagegen bewusst, dann stellte er damit seine grundsätzliche Missbilligung des Eustathios auf ein noch breiteres Fundament.²⁸ Ob Sokrates die berichteten Ereignisse nun durch Unkenntnis oder beabsichtigt verfälschte: Seine Aussagen können gut vertretbar als weniger gewichtig bewertet werden. Doch darf man nicht übersehen, dass Eustathios schon zu dieser Zeit mit dem allgemein formulierten Vorwurf der Fluchtaufforderung an Sklaven in Verbindung gebracht wurde – die Nachwirkungen sind noch heute erkennbar.

3. Weitere asketische Bewegungen des vierten Jahrhunderts

Die Ausführungen haben bis jetzt ergeben, dass die auf der Synode von Gangra verurteilten Asketen Sklaven zur Flucht aufforderten, damit diese asketisch (mit ihnen) lebten. Dabei konnte wahrscheinlich gemacht werden, dass Eustathios von Sebaste nicht mit diesem Vorwurf in Verbindung zu bringen ist, selbst wenn sein Name im Synodalschreiben der Bischöfe genannt wird.

²³ Sokr. H.E. 2,43,3 (GCS, N.F. 1, 180 HANSEN). Vgl. die englische Übersetzung: „Under the pretext of piety, he also seduced servants from their masters.“ (NPNF Second Series 2, 72 ZENOS).

²⁴ Auch die von der PG 67, 353 wiedergegebene Lesart: Δούλους τε προσχήματι θεοσεβείας τῶν δεσποτῶν ἀπέσπα, erlaubt keine andere Interpretation. ἀποσπάω ist ebenfalls in einem sehr viel weiteren Sinn zu verstehen und nicht mit einem asketischen Rückzug in Verbindung zu bringen.

²⁵ Vgl. BARNES: Date (wie Anm.3) 121-124.

²⁶ Vgl. M. WALLRAFF: Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person. Göttingen 1997, 117-122.

²⁷ Vgl. WALLRAFF: Sokrates (wie Anm.26) 212-214.

²⁸ Zur deutlichen Distanz des Sokrates zu Eustathios vgl. WALLRAFF: Sokrates (wie Anm.26) 120.

Lässt sich über die in Gangra kritisierte asketische Bewegung auf anderem Weg genauere Kenntnis gewinnen? Und vor allem: Welche Rolle spielte die Sklavenfrage? Verschiedene Spuren sind in den Blick zu nehmen.

a) *Epiphanius von Salamis*

Ein möglicher Zeuge könnte der streitbare Bischof Epiphanius von Salamis sein, der mit Akribie in den Jahren 374-377 an seinem Werk „Panarion omnium haeresium“ arbeitete. Es dokumentiert und widerlegt unter Rückgriff auf zahlreiche Originaldokumente zwanzig vorchristliche und sechzig christliche Häresien, darunter einige der Bewegungen, die etwa zu dieser Zeit in Kleinasien anzutreffen sind. Der Autor berichtet beispielsweise über Enkratiten,²⁹ Apostoliker,³⁰ Pneumatomachen,³¹ Eustathios und Aërios³² sowie deren Anhänger oder die Mes-salianer.³³ So sehr Epiphanius diese Gruppierungen auch kritisiert – an keiner Stelle erwähnt er Sklaven oder berichtet gar, man habe sie zur Flucht aufgefordert.

b) *Amphilochios von Ikonion*

Amphilochios, Cousin des Gregor von Nazianz, von Basilios von Caesarea 373 zum Bischof von Ikonion eingesetzt, zählt mit seinem nur unvollständig überlieferten Werk „Contra haereticos“³⁴ ebenfalls zu den möglichen wichtigen Zeugen. In dieser Schrift wendet er sich mit scharfen Worten gegen radikale asketische Bewegungen in Kleinasien, namentlich gegen Apotaktiten und Enkratiten, die er auch Gemelliten nennt.³⁵ Dabei erhebt er unterschiedliche Vorwürfe, beispielsweise radikales Fasten, Ablehnung der Ehe, ungebührliche Dominanz von Frauen, Trennung von der Kirche und Hochmut gegenüber ihren Amtsträgern. Die gesamte Darstellung versucht den Beweis zu erbringen, dass diese

²⁹ Epiph. Pan. 47 (GCS 31, 215-219 HOLL).

³⁰ Epiph. Pan. 61 (GCS 31, 380-389 HOLL). F. WILLIAMS: The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II & III. Leiden u.a. 1994, 114 Anm.1, macht darauf aufmerksam, dass nur Epiphanius diesen Namen verwendet. Bei anderen Autoren genannte ähnliche Gruppierungen sind beispielsweise Enkratiten, Apotaktiten, Eremiten, Katharer, Hydroparastaten oder Sakkophoren.

³¹ Epiph. Pan. 74 (GCS 37², 313-332 DUMMER).

³² Epiph. Pan. 75 (GCS 37², 333-340 DUMMER).

³³ Epiph. Pan. 80 (GCS 37², 484-496 DUMMER).

³⁴ Der Text ist ediert im CChr.SG 3, 185-214 DATEMA, auf der Grundlage des vorgelegten Textes von G. FICKER: Amphilochiana I. Leipzig 1906, 23-77.

³⁵ Zur Schwierigkeit einer exakten Identifizierung der genannten Gruppen mit Häretikern, die beispielsweise Epiphanius nennt, vgl. FICKER: Amphilochiana (wie Anm.34) 245-251. Anders jedoch C. BONIS: What are the heresies combatted in the work of Amphilochios Metropolitan of Iconion (ca 341/5 - ca 395/400) 'Regarding false asceticism'? In: GOTR (1963) 79-96, hier 83f.: „Epiphanius of Cyprus, ... , mentions the heresy of the 'Encratitai', which, I am convinced, can be identified with the heresy of the same name fought by Amphilochios.“ Ohne diese Frage entscheiden zu wollen, sind auf jeden Fall vielfältige Berührungspunkte zu konstatieren. Die den häretischen Asketen gemachten Vorwürfe begegnen als Topoi in zahlreichen Schriften, die sich mit ihnen auseinander setzen. Parallelen, aber keine völlige Übereinstimmung, gibt es daher auch zwischen den Häretikern des Amphilochios und jenen Asketen, gegen die sich die Synode von Gangra wendet.

Gruppierungen eine falsche Form der Askese praktizieren.³⁶ Doch man erfährt nichts von einer möglichen Ablehnung der Sklaverei oder auch nur einer Fluchtaufforderung an Sklaven, um sich der asketischen Bewegung anzuschließen. Dabei ist anzunehmen, dass Amphilochios, der ein zeitgenössisches Phänomen beschreibt, auf die Aufnahme eines solchen Vorwurfs nicht verzichtet hätte, wenn er nur gerechtfertigt gewesen wäre.

Die drei sog. Kanonischen Briefe des Basilios von Caesarea an den gerade zum Bischof eingesetzten Amphilochios von Ikonion liefern einen weiteren Beleg dafür, dass die Problematik flüchtender Sklaven nicht virulent war.³⁷ Basilios nimmt dort zu verschiedenen häretischen und schismatischen Bewegungen Stellung, u.a. erwähnt er in Brief 188 Katharer, Enkratiten und Hydroparastaten,³⁸ in Brief 199 nochmals Enkratiten, dann Sakkophoren, Apotaktiten und Markioniten.³⁹ Auch hier spielt die Frage nach dem Umgang mit flüchtigen Sklaven keine Rolle, obwohl Basilios gerade in diesen Briefen Probleme anspricht, die das Besitzer-Sklave-Verhältnis betreffen.

c) Die Messalianer

Die Messalianer gehören zu den durch die Quellen am besten bezeugten asketischen Strömungen am Ende des vierten Jahrhunderts.⁴⁰ Sie breiteten sich von Mesopotamien und Antiochien in den kleinasiatischen Raum aus. Die Synode von Side in Pamphylien,⁴¹ auf der wohl Amphilochios von Ikonion⁴² eine bedeutende Rolle spielte, verurteilte ihre Lehren. Andere Autoren, beispielsweise Gregor von Nyssa,⁴³ lassen direkte Kontakte und Beeinflussungen, allerdings auch eine ableh-

³⁶ Dieser Konflikt begegnet uns bereits bei der Synode von Gangra. Auch dort betonen die Bischöfe, eine richtig praktizierte Askese gutzuheißen.

³⁷ Basil. Epp. 188 (COURTONE 2, 120-131); 199 (ebd. 154-164); 217 (ebd. 208-218). Zu diesen Reskripten und ihrem Rekurs auf Synodalentscheidungen vgl. SCHWARTZ: Kanonessammlungen (wie Anm.5) 179-186.

³⁸ Basil. Ep. 188,1 (COURTONE 2, 121-124). Zu den verschiedenen häretischen (und asketischen) Gruppierungen vgl. auch die staatliche Gesetzgebung: CTh 16,5,7 (381); 16,5,9 (382); 16,5,11 (383).

³⁹ Basil. Ep. 199,47 (COURTONE 2, 163). Unter Sakkophoren sind Asketen zu verstehen, die ein auffälliges Asketengewand trugen. Wieder kann man Parallelen zu der gut bezeugten asketischen Kleidung des Eustathios, aber auch zu den Vorwürfen der Synode von Gangra ziehen. Den Sklaven war im Synodalbrief vorgeworfen worden, ihre Herren aufgrund ihrer Kleidung zu verachten.

⁴⁰ Vgl. vor allem C. STEWART: 'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxford 1991. Dazu auch H. DÖRRIS: Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche. In: Saeculum 21 (1970) 213-227. R. STAATS: Art. Messalianer. In: TRE 22 (1992) 607-613.

⁴¹ Die Synode, deren Kanones nicht überliefert sind, wird unterschiedlich datiert. Die Vorschläge reichen von 383 bis 394; STAATS: Messalianer (wie Anm.40) 609, beschränkt sich auf „vor 400“.

⁴² Zur Beteiligung des Amphilochios von Ikonion vgl. GRIBOMONT: Monachisme (wie Anm.3) 414 Anm.3.

⁴³ Greg. Nyss. De virg. 23,3f. (SChr 119, 530-540 AUBINEAU), ohne allerdings die Messalianer namentlich zu erwähnen. Auch zahlreiche andere Schriften aus seiner Feder beschäftigen sich

nende Haltung erkennen. Vor allem die Quellen des früheren 5. Jahrhunderts dokumentieren massive kirchliche und staatliche Widerstände.⁴⁴ Zur Rekonstruktion der theologischen und asketischen Lehre der Messalianer kann man auf Listen verschiedener Synoden zurückgreifen, die die Aussagen angeklagter Messalianer protokollierten. Sie sind bei verschiedenen Autoren überliefert.⁴⁵ Einblick gibt aber auch das „Asketikon“ des Ps.-Makarios/ Symeon aus Mesopotamien, das unter Rückgriff auf messalianisches Gedankengut eine eigenständige, gemäßigte Lehre entwickelte. Aus den verschiedenen Puzzleteilen entsteht das Bild einer enthusiastischen Bewegung, die neben einer strittigen Theologie auch ein strenges asketisches Programm entwarf, das unter anderem dem Gebet eine zentrale Bedeutung zuschrieb und bis zur Ablehnung von Besitz und körperlicher Arbeit reichte. Daneben konnte man sich gegen kirchliche Hierarchien und Strukturen wenden. Einige Anhänger führten das Leben von Wanderasketen, andere schlossen sich in Klöstern zusammen.⁴⁶ Die Ausformungen des Messalianismus sind auch deshalb so unterschiedlich, weil zentrale Führungspersönlichkeiten fehlten.⁴⁷

Wertet man die antimessalianischen Listen aus, die C. STEWART nach Themen geordnet in Form einer Synopse zusammengestellt hat, so begegnet erstmalig bei Johannes von Damaskus der Vorwurf: Δούλους δὲ δεσποτῶν ἀποδιδράσκοντας ἑτοιμῶς παραδέχονται.⁴⁸ Wie ist diese singuläre Bemerkung des um 750 verstorbenen Autors zu werten? Man könnte vermuten, dass der kompilatorisch arbeitende Johannes verschiedene, heute nicht bekannte Quellen benutzte, die diese Aussage mitüberlieferten.⁴⁹ Doch ist eine andere Erklärung viel wahrscheinlicher: Offensichtlich nahm Johannes von Damaskus Anschuldigungen der Synode von Gangra in seine Ausführungen über die Messalianer auf⁵⁰ und gelangte wohl über

mit dieser Problematik, dazu z.B. J. GRIBOMONT: *Le dossier des origines du Messalianisme*. In: *Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Hrsg. v. J. Fontaine u. Ch. Kannengiesser. Paris 1972, 611-625.

⁴⁴ Vgl. immer noch die Zusammenstellung der frühen Zeugnisse durch M. KMOSKO in seiner Edition des *Liber Graduum* als Appendix 1 (PS 1, 3, CLXX-CCXCIII), dazu beispielsweise die Anmerkungen von J. GRIBOMONT: *Origines* (wie Anm.43) 611-625.

⁴⁵ C. STEWART bezieht sich vor allem auf Theodoret von Kyros: *Historia ecclesiastica* (449-450); Theodoret von Kyros: *Haereticarum fabularum compendium* (453); Timotheus von Konstantinopel: *De iis qui ad ecclesiam accedunt* (ca. 600) und Johannes von Damaskus: *De haeresibus* (vor 749). Ein weiterer wichtiger Zeuge ist Severos von Antiochien: *Contra Iulianum* (ca. 527).

⁴⁶ Vgl. z.B. STEWART: *Working* (wie Anm.40) 52-69.

⁴⁷ Von daher erklären sich auch verschiedene andere Namen für diese Bewegung, z.B. Euchiten, Enthusiasten, Adelphianer, Lampetianer, Markianisten, vgl. DÖRRIS: *Messalianer* (wie Anm.40) 220. GRIBOMONT: *Origines* (wie Anm.43) 620f. Der Name Messalianer leitet sich vom syrischen Begriff „Betende“ ab.

⁴⁸ Joh. Dam. Lib. de haer. 80 (PTS 22, 45 KOTTER): Sklaven, die den Herren entfliehen, nehmen sie bereitwillig auf.

⁴⁹ F. CHASE verweist in anderem Zusammenhang auf eine „unknown source which is independent of Epiphanius, Timothy of Constantinople, and Theodoret“ (FaCh 37, 133 CHASE).

⁵⁰ Vgl. GRIBOMONT: *Monachisme* (wie Anm.3) 414f. Da die Messalianer in der byzantinischen Kirchengeschichte „zum Inbegriff des Häretischen schlechthin“ wurden, so STAATS: *Messa-*

diesen Weg zur Kenntnis des Vorwurfs. Dabei werden interessanterweise die an anderer Stelle behandelten Eustathios und Aërios nicht mit der Sklaventhematik in Verbindung gebracht.⁵¹ Dies kann unter anderem auch damit begründet werden, dass, wie in den vorliegenden Ausführungen vorgeschlagen, zwischen Eustathios und der Sklavenfrage kein Zusammenhang herzustellen ist.

Es bleibt festzuhalten, dass Johannes von Damaskus kein zuverlässiger Gewährsmann für die messalianische Bewegung am Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts und ihre Haltung zur Sklaverei ist. Weder Epiphanius, der die Messalianer als Zeitzeugen ausführlich, wenn auch nicht sehr zuverlässig in seinem „Panarion“ behandelte,⁵² noch Gregor von Nyssa erwähnen ein solches Verhalten bezüglich der Sklaven. Eine bereits geäußerte These wird jedoch durch die Aussage des Johannes von Damaskus bestätigt: Wer auch immer als Mitglied einer asketischen Gruppe Sklaven zum Verlassen ihrer Herren aufforderte oder, wie Johannes es formulierte, mit flüchtigen Sklaven in Kontakt geriet,⁵³ beabsichtigte, diese in die eigene religiöse Gemeinschaft aufzunehmen.

d) Die Philippusakten

Die Philippusakten gehören zu den wenigen Texten, die explizit die Sklaventhematik aufgreifen. Daher ist ihnen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Allerdings bereiten schon der Text dieser Quelle und seine Bezeugung durch die Handschriften zahlreiche Probleme.⁵⁴ Auffallend ist der kompilatorische Charakter der Schrift, ein Redaktor hat nicht ohne Brüche einzelne Taten des Philippus⁵⁵ zu

lianer (wie Anm.40) 611, ist vorstellbar, dass Johannes den Messalianern bedenkenlos weitere Vorwürfe „unterschob“. So auch STEWART: Working (wie Anm.40) 67 mit dem Hinweis auf „standard charges against ‘heretical’ groups“.

⁵¹ Joh. Dam. Lib. de haer. 75 (PTS 22, 39f. KOTTER). Tim. Const. De iis qui ad eccl. acc. (PG 86, 45-48) berichtet, dass die Messalianer u.a. auch unter dem Namen Eustathianer firmierten. GRIBOMONT: Monachisme (wie Anm.3) 414, bezeichnet daher die Messalianer als „des héritiers d’Eustathe“, vgl. auch HAUSCHILD: Eustathius (wie Anm.13) 549.

⁵² Epiph. Pan. 80 (GCS 37², 484-496 DUMMER). Der Autor kennt Messalianer allerdings nicht persönlich, sondern bezieht sich auf mündliche Aussagen, dazu z.B. GRIBOMONT: Origines (wie Anm.43) 613f.

⁵³ Johannes weist nicht auf eine u.U. nur als Vorwand gebrauchte religiöse Motivation der Flucht hin, die bislang bei allen ausgewerteten Quellen erwähnt worden war.

⁵⁴ Die beiden wichtigsten griechischen Handschriften differieren nicht nur im Umfang. Während das kürzere Manuskript im Vaticanus graecus 824 bereits gedruckt vorlag, ist die längere Form aus dem Xenophontos 32 1999 zum ersten Mal ediert worden. Die Ausgabe im Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 11, hg. v. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler, umfasst beide Versionen sowie eine Übersetzung ins Französische. Vgl. dazu den Commentarius zu beiden Fassungen von F. AMSLER als Band 12 der Reihe.

⁵⁵ Philippus wird innerhalb des Textes vor allem in den ersten sieben πράξεις wechselweise als Apostel der vier Evangelien, aber auch als Diakon und Evangelist der Apostelgeschichte präsentiert, vgl. A. DE SANTOS OTERO: Jüngere Apostelakten. In: W. Schneemelcher (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen ⁶1999, 381-438, hier 425. Vgl. insgesamt neben AMSLER: Commentarius (wie Anm.54), immer noch die umfassende Darstellung von F. BOVON: Les Actes de Philippe. In: ANRW 2: Principat 25, 6. Hrsg. v. W. Hase. Berlin - New York 1988, 4431-4527.

einer Einheit von fünfzehn *πρόξεις* verknüpft.⁵⁶ Folgt man den Ausführungen von F. AMSLER, so ist gegen die bis dahin geläufige Datierung der Endredaktion der Philippusakten im vierten Jahrhundert⁵⁷ frühestens die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts anzunehmen.⁵⁸ Die vor allem in den ersten sieben *πρόξεις* deutliche Hochschätzung der Askese, die sich in zahlreichen konkreten Merkmalen niederschlägt, hat E. PETERSON auf die Spur des asketischen Milieus der Synode von Gangra gebracht.⁵⁹ Vorsichtiger ist dagegen F. AMSLER, der trotz vergleichbarer Züge beider Bewegungen auf die unterschiedliche geographische Situierung und die verschiedene Datierung verweist.⁶⁰

Bei seinem an vielen Stellen zutreffenden Vergleich der asketischen Züge der Philippusakten mit den in Gangra verurteilten Lehren hat E. PETERSON darauf verwiesen, dass in der *πρόξις* 6 die Freilassung und damit der Verzicht auf Sklaven als ein besonderes Kennzeichen hervortreten. Damit zieht er eine Parallele zu c. 3 der Synode von Gangra und folgert: „Daß aber die Sklaven unter dem Einfluß dieser asketischen Strömung auf Freilassung drängen, wird uns durch die Philippus-Akten in der *πρόξις* 6 ausdrücklich bestätigt.“⁶¹

Diese These, gerade weil andere Quellen sie bis jetzt so wenig stützen, soll anhand des Textes nochmals verifiziert werden. Im Falle differierender Darstellungen der beiden wichtigsten Handschriften wird unter Nennung der Abweichungen der längeren, ursprünglicheren Version der Vorzug gegeben.⁶²

Die Erzähleinheit beginnt mit der *πρόξις* 5. Philippus erreicht missionierend die Stadt Nikatera,⁶³ wo es zu Konflikten mit den Juden kommt. Die Auseinandersetzung erreicht in der *πρόξις* 6 ihren Höhepunkt im Streitgespräch mit dem Juden Aristarchos, das Philippus für sich entscheidet. Die Überlegenheit des christlichen Glaubens wird anschließend ein weiteres Mal demonstriert, durch das von Philippus gewirkte Wunder der Totenerweckung des einzigen Sohnes reicher

⁵⁶ Nach AMSLER: *Commentarius* (wie Anm.54) 430-434 bildeten die *πρόξεις* 3-7 (entstanden Ende 4./Anf. 5. Jh) und 8-15 (entstanden ca. Mitte 4. Jh.) zwei voneinander unabhängige Zyklen. Zuerst seien an den Anfangsbestand vermutlich die *πρόξεις* 3-7, schließlich 1 und dann 2 angefügt worden.

⁵⁷ So noch BOVON: *Actes de Philippe* (wie Anm.55) 4521-4523.

⁵⁸ Vgl. AMSLER: *Commentarius* (wie Anm.54) 438.

⁵⁹ Vgl. E. PETERSON: Die Häretiker der Philippus-Akten. In: ZNW 31 (1932) 97-111. Er legt dar, dass die asketischen Ideale der Philippusakten so auffällige Parallelen zu den in Gangra verworfenen asketischen Lehren dokumentieren, dass zwischen ihnen ein Zusammenhang bestehen muss. Auch BOVON: *Actes de Philippe* (wie Anm.55) 4475-4493, hebt in seiner Präsentation der *πρόξεις* 1-7 Parallelen hervor. Epiph. Pan. 47,1,5 (GCS 31, 216 HOLL), bestätigt Verbindungen zum enkratitischen Milieu aus einem anderen Blickwinkel, indem er etwa zeitgleich von den Enkratiten u.a. in Phrygien berichtet, sie bezögen sich auf apokryphe Literatur.

⁶⁰ Vgl. AMSLER: *Commentarius* (wie Anm.54) 480.

⁶¹ PETERSON: Häretiker (wie Anm.59) 104.

⁶² AMSLER: *Commentarius* (wie Anm.54) 4, charakterisiert die Darstellung aus dem Vaticanus 824 als „une version remaniée dans un sens orthodoxe, c'est-à-dire le plus souvent raccourcie“.

⁶³ Nach AMSLER: *Commentarius* (wie Anm.54) 241: „nom imaginaire qui paraît être un cryptogramme de Césarée maritime“.

Eltern. Dieses Wunder wird zum entscheidenden Kampf um den Wahrheitsanspruch zwischen Judentum und Christentum stilisiert, insofern der Jude Aristarchos mit seinen Bemühungen zunächst scheitert. Die Eltern und ihr Sohn nehmen daraufhin den christlichen Glauben an. Sklaven spielen in dieser Episode insofern eine Rolle, als sie anfänglich den Leichnam des Sohnes auf einer Bahre vorbeitragen.⁶⁴ Die zwölf⁶⁵ Sklaven sollen mit diesem verbrannt⁶⁶ werden.⁶⁷ Sie machen Philippus auf sich und ihr Schicksal aufmerksam. Darauf verlangt dieser von den trauernden Eltern, ihm die Sklaven zu übergeben, wenn er den Sohn rette: τοὺς δούλους τούτους δώσετέ μοι.⁶⁸ Die Eltern versprechen ihm diese und noch dreihundert weitere, dazu andere Reichtümer und schließlich ihre eigene Bekehrung.⁶⁹ Nach dem gewirkten Wunder lässt Philippus die zur Freilassung versprochenen Sklaven kommen⁷⁰ und fordert diese auf: οἱ δοῦλοι μέχρι σήμερον, νῦν δὲ ἐλεύθεροι διὰ Χριστόν, μὴ ἀμελήσητε τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας.⁷¹ Die Sklaven antworten: καὶ ἡμεῖς ἀσκήσομεν διὰ σοῦ θεοσέβειαν.⁷² Daraufhin bekränzt der πράϊφεκτος sie vor allen zur Freiheit.⁷³

Bei der Interpretation dieser Passagen muss die zentrale Intention des Verfassers bzw. Redaktors leitend sein: Er beschreibt das missionarische Wirken des Philippus in Wort und Tat, das zur Bekehrung vieler, u.a. der Familie des auferweckten Sohnes, führt. Auffallend und vermutlich beabsichtigt ist dabei, dass die konkret beschriebenen Ereignisse der Totenerweckung und der Freilassung von Sklaven Assoziationen zu einer im Neuen Testament verwendeten Metaphorik hervorrufen, die dort benutzt wird, um die Folgen der Annahme des christlichen

⁶⁴ ActPhil. 6,16 (CChr.SA 11, 208-211 BOVON/BOUVIER/AMSLER). In der Kurzversion begleiten die Sklaven die Bahre.

⁶⁵ In der Kurzversion sind es nur zehn Sklaven, vgl. ebd.

⁶⁶ Die Langversion berichtet in 6,16, die Sklaven sollten verbrannt werden, in 6,17 heißt es, sie sollten mit dem Toten begraben werden (CChr.SA 11, 211 BOVON/BOUVIER/AMSLER).

⁶⁷ Die Kurzversion ergänzt, dass es sich um einen grausamen Brauch handele und erklärt diesen, vgl. ActPhil. 6,17 (CChr.SA 11, 210 BOVON/BOUVIER/AMSLER). Offensichtlich handelte es sich nicht um eine jüdische Familie.

⁶⁸ In der Kurzversion heißt es in ActPhil. 6,17: τοὺς δούλους τούτους δότε μοι.

⁶⁹ Die Kurzversion ist weniger präzise, dort ist nur von weiteren Sklaven die Rede: ActPhil. 6,17 (CChr.SA 11, 210f. BOVON/BOUVIER/AMSLER).

⁷⁰ Die Kurzversion berichtet dies sinngemäß ebenfalls: ActPhil. 6,21 (CChr.SA 11, 218 BOVON/BOUVIER/AMSLER).

⁷¹ ActPhil. 6,21 (CChr.SA 11, 218f. BOVON/BOUVIER/AMSLER). Ins Deutsche kann man übertragen: „Ihr, die ihr bis heute Sklaven wart, jetzt aber frei seid um Christi willen, seid eifrig bedacht auf euer Heil.“ Hier finden sich in der Wortwahl Anklänge an Hebr. 2,3 und damit ein Hinweis auf die deutliche Stilisierung des Textes. Dort wird gefragt: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τῇλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας.

In der Kurzversion wird im folgenden Text nicht mehr auf die Sklaven Bezug genommen, offensichtlich hat der Verfasser weniger Interesse an ihnen.

⁷² ActPhil. 6,21 (CChr.SA 11, 219 BOVON/BOUVIER/AMSLER). Ins Deutsche kann man übertragen: „Wir werden ein gottesfürchtiges Leben führen durch dich.“

⁷³ Vgl. dazu AMSLER: Commentarius (wie Anm.54) 262, zum Terminus πράϊφεκτος vgl. ebd. 264.

Glaubens zu beschreiben. So kann Paulus von einer vormaligen Sklaverei der Sünde sprechen, die zum Tod führt,⁷⁴ von Freilassung und Freiheit als Status der Christen,⁷⁵ von Gleichheit zwischen Sklaven und Freien⁷⁶ oder von Sklaven, die zu Söhnen⁷⁷ werden. Diese bildlich beschriebenen, „innerlichen“ Konsequenzen des Christseins werden in der $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ 6 als konkrete Fakten in Szene gesetzt. Auf das Versprechen der Eltern, an den Gott des Philippus zu glauben, wird ihr Sohn zum Leben erweckt, worauf die angekündigte Annahme des Glaubens folgt. Im Blick auf die Sklaven geschieht sogar zweierlei: Das Wunder verhindert deren drohende Tötung und führt zu ihrer realen Freilassung, darüber hinaus nehmen aber auch sie nach der Mahnung des Philippus den christlichen Glauben an und werden damit zusätzlich auf einer „spirituellen“ Ebene zu Freigelassenen/Söhnen. Vom Tod zum Leben, von der Versklavung in die Freiheit: diese Merkmale christlichen Glaubens präsentiert der Autor auf kunstvoll verwobene Weise.

Zweifellos ist bemerkenswert, dass Sklaven in diesem Text eine Rolle spielen und ihre Freilassung thematisiert wird. Doch ist nicht zu übersehen, dass dies in Abhängigkeit vom Verhalten ihrer Besitzer geschieht. Hätten diese der von Philippus gestellten Forderung nicht zugestimmt, wäre, so kann man vermuten, nichts weiter passiert. Die Szene erinnert an Berichte anderer Quellen über die Annahme des Christentums und Taufe von Sklavenbesitzern (an Ostern), die dazu führten, dass deren Sklaven freigelassen und unter Umständen ebenfalls getauft wurden.⁷⁸

Die Darstellung des Verhaltens der Sklaven lässt innerhalb dieses Rahmens dennoch ein besonderes Interesse des Verfassers vor allem des längeren Berichtes an ihrem Schicksal erkennen. Erstens machen sich die Sklaven anfänglich selbst bei Philippus bemerkbar. Diese Stelle ist vordergründig mit dem „grausamen Brauch“ der Bestattung zu erklären, dem sie zu entinnen suchen. Man kann diese Bemerkung allerdings auch in einem weiteren Sinn als Reflex auf Forderungen von Sklaven nach Freilassung verstehen. Zweitens werden die Sklaven als Gruppe nach ihrer Freilassung dazu aufgefordert, ein gottgefälliges Leben zu führen: Auch sie sind Adressaten der christlichen Botschaft, die sie als individuelle Subjekte auf ein bestimmtes Verhalten verpflichtet.

Die aufgezeigten Merkmale belegen jedoch nicht die Annahme von E. PETERSON, dass sich in den Philippusakten die auf der Synode von Gangra verurteilten Positionen zur Sklaverei spiegelten. Während in Gangra von Sklaven die Rede ist, die unter dem Vorwand der Religion flüchten, um ein asketisches Leben zu führen, kommt hier der Zustimmung der Besitzer zur Freilassung ihrer Sklaven großes Gewicht zu, der offizielle Freilassungsakt wird ausdrücklich genannt. We-

⁷⁴ Z.B. Röm. 6,16.

⁷⁵ Z.B. Röm. 6,22.

⁷⁶ Z.B. 1 Kor. 12,13; Gal. 3,28.

⁷⁷ Z.B. Röm. 8,15; Gal. 3,26; 4,7.

⁷⁸ Vgl. z.B. die Zusammenstellung von Belegen bei E. HERRMANN: *Ecclesia in Re Publica*.

Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. Frankfurt a.M. u.a. 1980, 142f.

der wollen sich die Sklaven einer asketischen Bewegung anschließen,⁷⁹ noch werden religiöse Motive als Vorwand für den Erhalt der Freiheit angeführt: Die Sklaven versprechen vielmehr umgekehrt erst als Konsequenz ihrer Freilassung die θεοσέβεια.

F. BOVON hat schließlich auf einen weiteren Aspekt aufmerksam gemacht, der die genannte These PETERSONS hinterfragt. Er verweist auf die auffälligen Parallelen dieser Episode zu den Petrusakten („Actus Vercellenses“),⁸⁰ die eindeutig auf eine literarische Abhängigkeit schließen lassen.⁸¹ Dort werden, als Höhepunkt des Konflikts um die wahre Lehre zwischen dem Magier Simon und dem Apostel Petrus auf dem Forum in Rom, insgesamt drei Verstorbene wieder zum Leben erweckt. Dabei bittet Petrus im letzten Fall die Mutter, bevor er ihren Sohn Nicostratus zum Leben erweckt, darum, dass sie die Sklaven, die sie im Zusammenhang mit dem Tode des Sohnes freigelassen hatte, nicht wiederversklave und sie weiter versorge. Sie verspricht dies, wobei der weitere Text nicht mehr auf das Schicksal der Sklaven Bezug nimmt.⁸²

Sowohl die Petrus- als auch die Philippusakten bezeugen fraglos, dass sich ihre Protagonisten für konkrete Sklaven einsetzen. Dies geschieht jedoch in Abhängigkeit davon, dass ein Verstorbener zum Leben erweckt und damit ein Zeugnis für die Wahrheit des christlichen Glaubens abgelegt wird. Vor allem die Petrusakten lassen nicht mehr als ein spontanes Engagement für die Sklaven erkennen, richtungsweisende Aussagen zur Sklaverei kann man diesem Text kaum entnehmen. Die Philippusakten sind ähnlich zu bewerten. Zwar schenken sie der Sklaventhematik mehr Gewicht, doch immer noch in deutlicher Abhängigkeit von ihrer literarischen Vorlage. Ein weiterer, bislang unerwähnter Aspekt ist zu berücksichtigen. Die πρᾶξις 6 der Philippusakten mit ihrem Bericht über vermögende Eltern, die mit ihrer Bekehrung zum Christentum die Freilassung von Sklaven und die Aufgabe von Teilen ihres Besitzes verbinden, sollte als deutlicher

⁷⁹ Auch die Antwort der Sklaven in der Langversion lässt eine solche Deutung nicht zu. Das Verb ἄσκέω kann in Verbindung mit dem zugehörigen Akkusativobjekt nicht mit „asketisch leben“ übersetzt werden, wenn auch die Konnotation zum Thema „Askese“ nicht auszuschließen ist.

⁸⁰ Erhalten ist nur die lateinische Übersetzung des dritten oder vierten Jahrhunderts, wiedergegeben in R. LIPSIIUS: Acta apostolorum apocrypha 1. Leipzig 1891, ND Darmstadt 1959, 45-103.

⁸¹ Vgl. BOVON: Actes de Philippe (wie Anm.55) 4488. AMSLER: Commentarius (wie Anm.54) 436, setzt auch die Kenntnis anderer apokrypher Apostelakten voraus. Vgl. bereits W. SCHNEEMELCHER: Petrusakten. In: ders. (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1999, 243-289, hier 249: „Es lässt sich nicht stringent beweisen, dass der Verfasser der ActPhil die APT direkt ausgeschrieben hat. Aber die Übereinstimmungen sind so groß, dass man eine literarische Abhängigkeit annehmen darf.“ PETERSON: Häretiker (wie Anm.59) 108, weiß um diese Abhängigkeit ebenfalls, er formuliert aber vorsichtiger: „Kenntnis der Petrus-Akten“. – Nach SCHNEEMELCHER: Petrusakten 255, sind die Petrusakten vermutlich zwischen 180 und 190 entstanden, möglicherweise in Rom, vermutlich aber in Kleinasien.

⁸² ActPetr. 25-28, die Sklaventhematik nur bei der dritten Auferweckung in 28 (LIPSIIUS 74-78). Auffallend ist, dass die Philippusakten dieses Schema der dreifachen Totenerweckung deutlich vereinfacht übernehmen.

Hinweis auf das soziale Milieu der Redaktoren und Adressaten der Philippusakten verstanden werden: Es handelt sich um gut situierte Personen, die ein asketisch ausgerichtetes Christentum leben oder dafür geworben werden sollen. Zu dieser Annahme passt auch die zur Nachahmung auffordernde Darstellung des Philippus: Sie betont dessen vornehme Herkunft und seinen Verzicht auf ein großes Vermögen um der Nachfolge Jesu willen.⁸³ Wollte man diese Zielgruppe für sich gewinnen, verbot sich eine radikale Behandlung der Sklavenfrage von selbst.

Es sind daher kaum diese asketisch inspirierten Kreise des vierten und fünften Jahrhunderts in Kleinasien, die hier das neue Merkmal einer grundsätzlichen Kritik an der Sklaverei einbringen. Sie betonen nur, was als Ideal seit langem bekannt ist: Die Hinwendung zum Christentum kann/sollte als Konsequenz die freiwillige Freilassung eigener Sklaven nach sich ziehen. Die in Gangra verurteilte asketische Bewegung ist in der Beurteilung der Sklavenfrage einen deutlich anderen Weg als den in den Philippusakten genannten gegangen.⁸⁴

Eine letzte Bemerkung sei gestattet: Dass die kürzere Version der Philippusakten, die F. AMSLER als die orthodoxere kennzeichnet,⁸⁵ den Sklaven weniger Bedeutung zumisst und die vornehme Herkunft des Philippus und sein ehemaliges Vermögen unerwähnt lässt, mag damit zusammenhängen, dass man in späterer Zeit die Thematisierung der Sklavenfrage und einen radikalen Besitzverzicht automatisch in Verbindung mit der Heterodoxie brachte – doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden.

e) Aërios und seine Anhänger

Die bisherigen Untersuchungen haben keine überzeugenden Hinweise auf das Phänomen einer religiös motivierten Sklavenflucht (mit dem Ziel der Aufnahme eines asketischen Lebens) erbracht. Daher ist gut begründet anzunehmen, dass diese Thematik, selbst wenn sie auf der Synode von Gangra angesprochen wurde, insgesamt eine nur sehr untergeordnete Rolle spielte. Wenn man überhaupt eine konkrete Person bzw. Bewegung mit dem in Gangra erhobenen Vorwurf in Verbindung bringen will, so könnte man an den ehemaligen Schüler und Vertrauten des Eustathios, Aërios,⁸⁶ denken. Nachdem Eustathios Bischof geworden war, weihte er Aërios zum Presbyter und übertrug ihm die Leitung einer karitativen Einrichtung in Sebaste. Doch kam es in der Folgezeit zu unüberbrückbaren Differenzen, die zur Trennung führten. Der Auslöser scheint gewesen zu sein, dass Aërios seine radikalasketische Lebensweise im Unterschied zu Eustathios nicht mit kirchlichen Ämtern und den damit verbundenen Aufgaben zu vereinbaren

⁸³ ActPhil. 6,8 (CChr.SA 11, 189-191 BOVON/BOUVIER/AMSLER). Diese Informationen sind allerdings nur in der Langversion enthalten. Zur soziologischen Komponente vgl. auch AMSLER: Commentarius (wie Anm.54) 251f., 512-514.

⁸⁴ Damit bestätigt sich auch die Forderung AMSLERS, die beiden Bewegungen nicht vorschnell zu harmonisieren, vgl. Anm.60 dieses Textes.

⁸⁵ Vgl. AMSLER: Commentarius (wie Anm.54) 4, auch 245.

⁸⁶ Vgl. die detaillierten, wenn auch sehr gefärbten Informationen des Epiph. Pan. 75 (GCS 37², 333-340 DUMMER).

verstand.⁸⁷ Epiphanius berichtet, und hier kann man ihm gut folgen, dass es unter anderem um die Frage des Umgangs mit Kirchenvermögen und Besitz gegangen sei.⁸⁸ Aërios' Distanz zur Kirche in verschiedenen Fragen führte dazu, dass er sich mit seinen Anhängern in die Einsamkeit zurückzog und exkommuniziert wurde. Der Synodalbrief von Gangra könnte, zeitlich gut zu den Ereignissen passend, auf ihn anspielen, der in den Kanones angedrohte Kirchenausschluss wurde in der Tat verhängt. Doch selbst der Aërios scharf attackierende Epiphanius berichtet mit keinem Wort von Äußerungen desselben zur Sklaverei, so dass diese Vermutung nur mit größter Vorsicht zu behandeln ist.

4. *Makrina und Basilios von Caesarea*

Nachdem R. KLEIN⁸⁹ die Haltung der Kappadokier Basilios von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei erst kürzlich umfassend dargestellt hat, sollen an dieser Stelle nur noch einige wiederholende oder ergänzende Aspekte genannt werden.

a) *Die klösterliche Gemeinschaft der Makrina*

Die Lebensbeschreibung, die Gregor von Nyssa zu Ehren seiner Schwester verfasste,⁹⁰ gewährt trotz ihrer idealisierenden Darstellung einen interessanten Einblick in die Organisation der asketischen Gemeinschaft. Der Verfasser schildert die sich in mehreren Schritten vollziehende Hinwendung der Makrina zu einem streng asketischen Leben, das ihre Mutter Emmelia mit ihr teilt. Um die Heiligkeit ihrer Lebensführung zu belegen, berichtet er an verschiedenen Stellen, dass Makrina Arbeiten zur Versorgung ihrer Familienangehörigen übernommen habe, die eigentlich von Sklaven zu erledigen gewesen seien.⁹¹ Diese ungewöhnliche Hochschätzung der körperlichen Arbeit durch Makrina und ihren Biographen passt zum asketischen Konzept des Basilios,⁹² sie wird als besonderer Ausdruck einer demütigen Haltung verstanden.

Noch während ihres asketischen Lebens innerhalb der Familie überzeugte Makrina ihre Mutter, auf ihr gewohntes Leben und damit auch auf die Dienste ihrer Untergebenen zu verzichten (ὅσας εἶχε μεθ' ἑαυτῆς ἐκ δουλίδων καὶ

⁸⁷ Dazu z.B. FRANK: Monastische Reform (wie Anm.13) 41.

⁸⁸ Epiph. Pan. 75 (GCS 37², 333-340 DUMMER).

⁸⁹ R. KLEIN: Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilios von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei. Stuttgart 2000.

⁹⁰ Greg. Nyss. Vit. Macr. (SChr 178 MARAVAL).

⁹¹ Greg. Nyss. Vit. Macr. 5 (SChr 178, 154-160 MARAVAL): Makrina sorgt sich um das körperliche Wohl ihrer Mutter und ersetzt damit die Arbeit vieler Sklavinnen. Dabei bereitet sie sogar eigenhändig das Brot. C. 8 (ebd. 168) berichtet, dass ihr Bruder Naukratios mit den eigenen Händen Bedürftige unterstützt habe. C. 12 (ebd. 180-184): Makrina übernimmt selbst die Erziehung und Versorgung ihres jüngsten Bruders Petros.

⁹² Greg. Nyss. Vit. Macr. 6 (SC 178, 162 MARAVAL): Basilios ist von der Lebensweise seiner Schwester angezogen, er nimmt selbst das anstrengende Leben voll körperlicher Arbeit auf sich. Gregor unterschlägt hier den Einfluss, den Eustathios ausgeübt hatte.

ὑποχειρίων ἀδελφὰς καὶ ὁμοτίμους ποιησαμένη⁹³) und ein jungfräuliches Leben zu führen. Dieses Ideal eines neuen, einfachen Lebensstiles ohne Berücksichtigung vormaliger Rangunterschiede wird an späterer Stelle ein weiteres Mal illustriert. Nachdem sich die Frauen bereits auf ihr Landgut in Annisi zurückgezogen haben, bewirkt Makrina, dass sich die Mutter auf ihre Stufe der ταπεινοφροσύνη begibt: ὁμότιμον αὐτὴν γενέσθαι τῷ πληρώματι τῶν παρθένων παρασκευάσασα, ὡς καὶ τραπέζης μιᾶς καὶ κοίτης καὶ πάντων τῶν πρὸς τὴν ζωὴν κατὰ τὸ ἴσον συμμετέχειν αὐταῖς, πάσης τῆς κατὰ τὴν ἀξίαν διαφορᾶς ὑφαίρεθείσης αὐτῶν τῆς ζωῆς.⁹⁴

Gregor beabsichtigt, Makrina aufgrund ihres asketischen Lebens als eine den Märtyrern gleichgestellte Heilige zu präsentieren.⁹⁵ Er betont ihr eheloses, von Frömmigkeit und körperlicher Arbeit geprägtes Leben, ihre persönliche Armut⁹⁶ und ihre Demut. In diesen Kontext sind die Bemerkungen zu den Sklavinnen und anderen Abhängigen einzubetten, zu denen Makrina im Übrigen nur mittelbar über ihre Mutter in Beziehung steht. Indem Emmelia die tugendhafte Existenz ihrer Tochter nachahmt, nähert auch sie sich dieser einfachen Lebensweise an. Die Darstellung des gemeinsamen asketischen Lebens erinnert an die Beschreibung der Urgemeinde in Jerusalem durch die Apostelgeschichte,⁹⁷ deren ideale Darstellung auch von Basilios als Vorbild für seine monastischen Kommunitäten aufgegriffen wurde.⁹⁸ Offensichtlich hat sich auch Gregor von Nyssa davon in-

⁹³ Greg. Nyss. Vit. Macr. 7 (SChr 178, 164 MARAVAL). Dort heißt es ebd. 165 übersetzt: „après en avoir fait, d’esclaves et de servantes qu’elles étaient, des sœurs et des égales.“ Zu beachten ist, dass die Freilassung der Abhängigen nicht ausdrücklich erwähnt wird. Die erreichte Gleichwertigkeit nimmt ihren Ausgangspunkt in der Herablassung der Mutter, in einem zweiten Schritt werden die anderen zu Gleichwertigen gemacht. Damit könnte auch nur der Bereich der religiösen Lebensführung gemeint sein.

⁹⁴ Greg. Nyss. Vit. Macr. 11 (SChr 178, 176 MARAVAL). Dort heißt es ebd. 177 übersetzt: „(Macrine) l’ayant disposée à se mettre au même niveau que le groupe des vierges pour partager avec elles, comme une égale, même table, même couche et mêmes moyens d’existence, toute différence de rang étant supprimée de leur vie“.

⁹⁵ Zur Arbeitsweise Gregors vgl. MARAVAL in der Einleitung zur Ausgabe der Vita (S.21-34).

⁹⁶ Greg. Nyss. Vit. Macr. 20 (SChr 178, 206-208 MARAVAL): Die persönlichen Mittel der Makrina werden von einem Priester verwaltet.

⁹⁷ Apg. 2,44-47; 4,32-35. Von Sklaven ist dort allerdings keine Rede.

⁹⁸ Vgl. die Zusammenstellung entsprechender Bezugnahmen des Basilios durch D. AMAND: L’ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique. Maredsous 1948, 128f., hier unter dem Stichwort „nostalgie de l’église naissante“. Diese Idealschilderung gemeinsamen Lebens ist nicht nur im christlichen Bereich zu finden. Auch Phil. Quod omnis probus liber sit 79 (COHN/REITER 6, 23) berichtet über zurückgezogen lebende fromme Juden: δοῦλός τε παρ’ αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστίν, ἀλλ’ ἐλευθέροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις. Vgl. die Übersetzung: „Sklaven gibt es bei ihnen überhaupt nicht, sondern alle sind frei und leisten einander Gegendienste.“ (Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung 7, 24 BORMANN). Ähnlich Phil. De vita contemplativa 70 (COHN/REITER 6, 64f.): διακονοῦνται δὲ οὐχ ὑπ’ ἀνδραπόδων, ἡγούμενοι συνόλως τὴν θεραπόντων κτήσιν εἶναι παρὰ φύσιν ... Vgl. die Übersetzung: „Sie lassen sich nicht von Sklaven bedienen, da sie den Besitz von Sklaven für gänzlich naturwidrig ansehen“. C. 71 folgt: „Bei diesem heiligen Gastmahl gibt es also, wie ich sagte, keine Sklaven, sondern Freie

spirieren lassen, man kann mit guten Gründen annehmen, dass gerade diese Passagen stilisiert worden sind. Zu betonen ist hier nun der Blickwinkel. Tatsächlich scheinen die Sklavinnen der Emmelia (und Makrina) aus der asketischen Lebensführung ihrer Besitzerin Vorteile gezogen zu haben. Vermutlich wurden sie sogar freigelassen, ohne dass dies ausdrücklich Erwähnung findet. Doch geschieht dies nicht primär aus humanitären Gründen zur Verbesserung ihrer Lebenssituation. Vielmehr dient der Bericht vor allem dazu, die Heiligkeit der Protagonistinnen zu unterstreichen. Diese erniedrigen sich in vorbildlicher Weise, werden dadurch aber letztendlich umso höher aufgewertet.⁹⁹ Eine Aufforderung zur Besserbehandlung und Freilassung von Sklaven ist diesen Passagen daher nur bedingt zu entnehmen, als Nebeneffekt der eigenen Lebensführung und ausschließlich in Abhängigkeit von der Zustimmung der Besitzer.

Ein Letztes ist zu bedenken: Es ist schwer vorstellbar, dass sich die Gruppe frommer Frauen vollständig selbst versorgte und dazu die verschiedenen karitativen Projekte bewerkstelligte.¹⁰⁰ Die Vita enthält einige Hinweise auf Helfende, ohne dass deren genauer Status festzustellen wäre.¹⁰¹ Vermutlich hat man Sklaven bzw. Sklavinnen in begrenzter Zahl nur dann freigelassen, wenn die Sicherung der eigenen, wenn auch bescheidenen Lebensumstände gewährleistet war.

b) *Basilios von Caesarea*

Auch für Basilios stellte die Sklaverei kein grundsätzliches Problem dar.¹⁰² Er verfügte persönlich immer über Sklaven, auch in der Zeit, als er das zurückgezogene und begnügliche Leben der Makrina in Annisi teilte.¹⁰³ Sehr deutlich geben die in dieser Phase seines Lebens verfassten „*Regulae Morales*“ Auskunft über die Erwartungen des Basilios an die Sklaven, die er unter Bezugnahme auf die Aussagen der Heiligen Schrift formulierte: „Οτι χρη τοὺς δούλους ὑπακούειν τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις εἰς δόξαν Θεοῦ μετὰ πάσης εὐνοίας(ς) ἐν οἷ(ς) ἂν ἐντολῇ Θεοῦ οὐ λύηται.“¹⁰⁴

vollbringen die Dienstleistungen ...“ (Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung 7, 65 BORMANN).

⁹⁹ Zur Funktion christlicher Demut vgl. G. THEISSEN: Sklaverei im Urchristentum als Realität und Metapher, Nachwort zu H. GÜLZOW: Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten. Bonn 1969, ND Münster 1999, 213-243, hier 237-239. Auch er verweist auf das Phänomen der Demut alleine unter dem Aspekt des „Statusverzichts“ Hochstehender und folgert treffend, dass die Forderung, „auch die Niedrigen in ihrem realen Status tatsächlich zu erhöhen ... erst in moderner Zeit erhoben wurde.“ (ebd. 239).

¹⁰⁰ Greg. Nyss. Vit. Macr. 8 (SChr 178, 168 MARAVAL) betont das humanitäre Engagement des Bruders Naukratios. C. 26 (ebd. 232) berichtet von Makrinas Einsatz während einer Hungersnot.

¹⁰¹ Greg. Nyss. Vit. Macr. 15 (SChr 178, 192 MARAVAL); 19 (ebd. 202, 204).

¹⁰² Vgl. neben KLEIN: Haltung (wie Anm.89) auch R. TEJA: San Basilio y la esclavitud: teoría y praxis. In: P. Fedwick (Hrsg.): Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic 1. Toronto 1981, 393-403.

¹⁰³ Z.B. Basil. Ep. 3 (COURTONE 1, 13-15).

¹⁰⁴ Basil. Reg. Mor. 75 (PG 31, 856f.). Vgl. die englische Übersetzung: „That bond-servants should obey their masters according to the flesh with a right good will for the glory of God in whatever does not violate a commandment of God.“ (FaCh 9, 192 WAGNER). Dem angeführten

Jahre später verfügte Basilius als Bischof von Caesarea für seine klösterlichen Gemeinschaften, dass flüchtige Sklaven unter bestimmten Bedingungen aufzunehmen seien.¹⁰⁵ Er führt darin konsequent weiter, was er bereits in seinen „Regulae Morales“ festgestellt hatte: Christliche Sklaven sind nicht dazu verpflichtet, Anweisungen ihrer Herren zu erfüllen, die gegen die Gebote Gottes verstoßen. Sie können daher folgerichtig im Falle der Bedrohung ihres Glaubens fliehen und haben ein Recht auf Unterstützung.¹⁰⁶ Dennoch lässt die Anweisung des Basilius die Sorge vor daraus resultierenden Schwierigkeiten und eine gewisse Zurückhaltung gegenüber den fluchtwilligen Sklaven erkennen.¹⁰⁷

Was mit den in die Klöster geflohenen Sklaven geschah, ist den Texten allerdings nicht zu entnehmen; es können nur Vermutungen geäußert werden. Dabei ist vorstellbar, dass die flüchtigen Sklaven im Kloster weiterhin als Sklaven lebten und eingesetzt wurden, beispielsweise zur Mithilfe in den zahlreichen karitativen Einrichtungen von Caesarea.¹⁰⁸ Zwar betont Basilius immer wieder den Wert der körperlichen Arbeit aller Mönche, doch letztlich unter dem Aspekt der religiösen Übung, nicht im Blick darauf, dass die zahlreich anfallenden Arbeiten erledigt werden müssten.¹⁰⁹ Sklaven sind vielleicht auch über einen zweiten Weg in die Klöster gelangt. Die immer wieder geforderte Armut der Mönche führte dazu, dass diese ihr Vermögen nach Möglichkeit entweder dem Kloster überantworteten oder einen Verwalter dafür bestellten.¹¹⁰ Warum sollten so nicht auch Sklaven

Zitat folgen zahlreiche Schriftverweise. Vgl. KLEIN: Haltung (wie Anm.89) 86-89. Ähnliche Gedanken entfaltet Basilius auch in anderen Texten.

¹⁰⁵ Basil. Reg. fus. tract. 11 (PG 31, 948). Vgl. die Übersetzung: K. S. FRANK: Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln. St. Ottilien 1981, hier 114f.: „Den Sklaven, die noch unter dem Joch stehen und als Flüchtlinge zur Bruderschaft kommen, soll man ernst zureden, sie zur Besserung führen und dann zu ihren Herren zurückschicken ... Wenn der Herr aber schlecht ist, Gesetzwidriges befiehlt und so den Sklaven zur Übertretung des Gebotes unseres wahren Herrn Jesus Christus zwingt, dann muß man sich dafür einsetzen, daß der Name Gottes durch den Sklaven nicht gelästert werde, wenn er etwas tun sollte, was Gott nicht gefällt. Dabei soll man sich auf diese Art einsetzen: den Sklaven auf das Ertragen der schlechten Behandlung vorbereiten, damit er Gott mehr gehorcht als den Menschen, wie geschrieben steht (Apg 5,29), oder ihn aufnehmen und dann die Angriffe, die seinetwegen erfolgen, selbst ertragen, um Gott zu gefallen.“

¹⁰⁶ Vgl. H. BELLEN: Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich. Wiesbaden 1971, 83, der dies als Novum in der bisherigen Haltung der Kirche zur Sklavenflucht kennzeichnet. Dazu K. KOSCHORKE: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. Freiburg/Schweiz 1991, 317f., 327f., der diesen Schritt des Basilius zurecht als logische Konsequenz aus Reg. Mor. 75 deutet.

¹⁰⁷ Dazu KLEIN: Haltung (wie Anm.89) 99f.

¹⁰⁸ Vgl. I. KARAYANNOPOULOS: St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis. In: P. Fedwick (Hrsg.): Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic 1. Toronto 1981, 375-391.

¹⁰⁹ Z.B. E. FELLECHNER: Askese und Caritas bei den drei Kappadokiern. Diss. Heidelberg 1979, 115.

¹¹⁰ Basil. Reg. fus. tract. 9,1 (PG 31, 941); dazu Reg. brev. tract. 101 (ebd. 1152f.); 148 (ebd. 1180); 181 (ebd. 1204). Zu den Vermögensverhältnissen innerhalb des Klosters vgl. FELLECHNER: Askese (wie Anm.109) 19, 119f. Vgl. auch die Regelung, die Basilius bezüglich seines eigenen Vermögens traf: Basil. Ep. 37 (COURTONE 1, 79f.). Auch hier ist von der Übergabe von Sklaven die Rede, allerdings nicht an ein Kloster. Vgl. KOSCHORKE: Spuren (wie Anm.106) 328-330.

transferiert worden sein? Die Forderung des Basilios nach Gleichheit aller Mönche muss nicht gegen diese Annahme sprechen,¹¹¹ konnte es doch neben den gleichrangigen Mönchen auch andere, abhängige Personen innerhalb des Klosters geben. Wollten Sklaven als Mönche in diese Klöster eintreten, dann selbstverständlich nur unter der Voraussetzung, dass sie zuvor von ihren Besitzern freigelassen worden waren.

Basilios hielt offensichtlich an seiner in den „Regulae Morales“ geäußerten Vorstellung fest, dass Sklaven ihren christlichen Herren zu Gehorsam verpflichtet seien, um Gott zu dienen. Es ist denkbar, wenn auch nicht zu beweisen, dass er diese Sicht auf die klösterlichen Verhältnisse übertrug. Dass Basilios trotz seines großen gesellschaftlichen Engagements nicht als Revolutionär oder Demokrat im modernen Sinn zu beurteilen ist, wurde in der Forschung immer wieder betont.¹¹² Als Bischof strebte er nicht nach einer Trennung des Klosters von der Kirche, sondern betrachtete das mönchische Leben als Teil des gesamtkirchlichen.¹¹³ Auf diesen Grundlagen ist vorstellbar, dass Basilios sich innerhalb des Klosters nicht grundsätzlich gegen die Sklaverei ausgesprochen hat.

Auf die Frage nach dem Beitrag des frühen Christentums zur Überwindung der Sklaverei hat G. THEISSEN vorsichtig geantwortet: „Und doch haben biblische Traditionen im Judentum und Christentum (zusammen mit der Stoa) einen Funken in die Geschichte geworfen, der an einigen Stellen ein Licht der Freiheit angezündet hat – freilich immer nur dort, wo sich Menschen den gesamtgesellschaftlichen Strukturen stärker entziehen konnten.“¹¹⁴ Dieser These ist hinsichtlich der Situation in Kleinasien im 4. Jahrhundert nur bedingt zuzustimmen. Zwar hat es im familiären Bereich offensichtlich religiös motivierte Sklavenfreilassungen gegeben. Der Blick auf die Haltung verschiedener asketischer Bewegungen zur Sklaverei hat jedoch gezeigt, dass dort die Frage nach deren Legitimität kaum eine Rolle spielte.

¹¹¹ Basil. Reg. fus. tract. 2,3f. (PG 31, 913-916); 10,2 (ebd. 945-948); Reg. brev. tract. 216 (ebd. 1225).

¹¹² Z.B. KARAYANNOPOULOS: Social Activity 385-391 (wie Anm. 108). KLEIN: Haltung (wie Anm. 89) 54, 105f. mit dem Hinweis auf die Forderung nach absolutem Gehorsam.

¹¹³ Vgl. FRANK: Monastische Reform (wie Anm. 13) 43-49.

¹¹⁴ THEISSEN: Sklaverei (wie Anm. 99) 241.