

# UNTERSUCHUNGEN

## Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche\*

Von Dorothea Wendebourg

Wie fast überall, wo Menschen zusammenkommen, gibt es auch bei ökumenischen Konferenzen Probleme, von denen jeder weiß, die aber niemand anspricht. Man berührt sie wohl in privatem Kreis, in der Teepause zwischen den Sitzungen oder beim Spaziergang nach der Mittagstafel, doch Gegenstand der offiziellen Diskussionen werden sie nicht, und das, obwohl sie z. T. grundlegende Unterschiede in Theologie und Praxis der jeweiligen Kirchen markieren.

Ein solches Problem ist die Frage der kultischen Reinheit, d. h. die Frage, ob bestimmte Nahrungsmittel und vor allem gewisse Vorgänge, die im Zusammenhang mit Sexualität und Fortpflanzung stehen, den Christen unfähig machen zur vollen Teilnahme am kirchlichen Leben oder jedenfalls zur Erfüllung bestimmter kirchlicher Funktionen. Sie stellt sich im Zusammenhang der Sakramentslehre, nämlich wo es um die Würdigkeit zu Feier und Empfang der Sakramente geht, und im Zusammenhang der Lehre vom Amt, konkret vor allem hinsichtlich der Priesterehe und der Frauenordination.

Jene Frage ist nach dem heutigen Lehrstand der Konfessionen kontrovers nur zwischen den westlichen Kirchen einerseits und den orthodoxen und östlichen Nationalkirchen andererseits, die Zeiten, da sie auch einen innerwestlichen Streitpunkt bildete, sind vorüber;<sup>1</sup> seit Papst Paul VI. noch im Jahre 1975 das Erfordernis kultischer Reinheit im Sinne sexueller Abstinenz als

---

\* Habilitationsvortrag, gehalten vor der Ev.-theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 18. Februar 1983.

Für hilfreiche exegetische Hinweise danke ich Herrn Prof. Dr. Ferdinand Hahn, ebendort.

<sup>1</sup> Vgl. dagegen – von den bekannten entsprechenden Einwänden der Reformatoren im Zusammenhang der Zölibatsdiskussion ganz abgesehen – etwa noch die Kritik, die das wohl von Luther für Kurfürst Johann von Sachsen verfaßte Gutachten für den Augsburger Reichstag von 1530 an dem in der römischen Kirche vielfach geübten Brauch vornahm, Wöchnerinnen mit einem besonderen Ritus in die Kirche einzuführen und sie, wenn sie starben, nicht wie jeden anderen Christen zu begraben (K. E. Förstemann [Hg.], Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. Bd. I. Halle 1833. Nachdruck Hildesheim 1966, 103).

einen Grund für den Priesterzölibat anführte,<sup>2</sup> ist dies Argument jedenfalls von offizieller römisch-katholischer Seite nicht mehr zu hören. Anders steht es bei den genannten östlichen Kirchen; in ihren Augen gehören Reinheitsvorschriften zur unveränderlichen, für alle Zeiten normativen Tradition.<sup>3</sup>

Das Problem ist nicht neu, es führte schon die ersten Christen in regelrechte Zerreißproben (Apg. 10,9 ff.; 11; 15; Röm. 14; 1. Kor. 8–10; Gal. 2). Jesus selbst setzte sich bekanntlich damit auseinander, und seine einschlägigen Worte gehören zum Revolutionärsten seiner Predigt überhaupt: In einer Umwelt, für die die Unterscheidung zwischen rein und unrein zu den religiösen und sozialen Grundkategorien gehörte, gab er ihr den Abschied, genauer, er siedelte das Gegeneinander von Gottferne und Gottnähe allein im Gewissen des Menschen, nicht im Bereich der Dinge an und ließ die Begriffe rein und unrein nur noch in diesem Sinne bestehen: „Nicht diese oder jene Speise, die in den Menschen hineingeht, verunreinigt ihn, sondern was aus seinem Herzen kommt“ (Mk. 7,15 ff.).<sup>4</sup> Der Apostel Paulus deutete die Attribute der kultischen Reinheit ebenfalls neu, sie galten nun der christlichen Gemeinde kraft ihrer Zugehörigkeit zu Christus durch Glaube und Taufe;<sup>5</sup> die einschlägigen alttestamentlichen Vorschriften wurden bestenfalls noch unter dem Gesichtspunkt der Rücksicht und Liebe in Betracht gezogen (Röm. 14,14 ff.).<sup>6</sup> Dieser Gesichtspunkt leitete auch die Entscheidung des Jerusalemer Apostelkonzils: Die an und für sich vom Gesetz freien Heidenchristen sollten doch um des Zusammenlebens mit

<sup>2</sup> S. H. J. Vogels, *Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung*. München 1978, 13 (nach der deutschen Ausgabe des *Osservatore Romano* vom 14. 2. 1975); s.a. ebd. den Verweis auf eine entsprechende Aussage Papst Johannes' XXIII. Es ist allerdings die Frage, ob die neuerdings auflebenden Bestrebungen, weibliche Kinder wieder vom Ministrantenamt auszuschließen, nicht zumindest auch in diesem Zusammenhang verwurzelt sind.

<sup>3</sup> Vgl. die von der Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale veranstaltete Ausgabe des orthodoxen Kirchenrechts (CCO, CSP, CPG), hg. P.-P. Joannou: *Fonti*, Fasc. IX, Tom. I und II. Grottaferrata 1962. 1963 unter den entsprechenden Stichworten.

<sup>4</sup> Es gibt allerdings Stimmen, die dieses Wort der nachösterlichen Tradition zuweisen (s. etwa jüngst H. Räisänen, *Zur Herkunft von Markus 7, 15*, in: *Logia. Les paroles de Jésus – The sayings of Jesus*. FS J. Coppens. Löwen 1982 [Bibl. Eph. Theol. Lov. 59], 477–484). Sollte man diesen Überlegungen folgen, wäre doch festzuhalten, daß die übrigen Stellungnahmen Jesu zu kultischen Vorschriften so sehr in dieselbe Richtung zielen, daß jenes Wort ihm der Tendenz nach entspräche.

<sup>5</sup> Das von Paulus in diesem Zusammenhang bevorzugte Wort ist bekanntlich nicht „rein“, sondern „heilig“ (ἅγιος) (Röm. 1,7; 8,27; 16,2.15; 1. Kor. 6,1; 7,14; 14,33; 2. Kor. 1,1 u.a.) – häufig gebrauchter Begriff gerade kultbezogener Aussagen des Alten Testaments für den reinen Zustand des erwählten Volkes (s. z.B. Ex. 19; Lev. 19; vgl. a. 1. Petr. 2,9).

<sup>6</sup> Am stärksten ist der kultische Hintergrund des Heiligkeitgedankens bei Paulus noch deutlich an der wohl auf entsprechende Aussagen der jüdischen Missionspraxis zum Mischehenproblem zurückgehenden (s. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*. Kassel 1970 [= *Leiturgia V*], 82) Stelle 1. Kor. 7,14: Die Heiligkeit der bzw. des Konvertierten geht auf den Ehepartner und die Kinder über und hebt ihre Unreinheit auf, ganz unabhängig von ihrem persönlichen Stand.

Judenchristen willen im Bereich von Ernährung und Sexualität<sup>7</sup> bestimmte Reinheitsvorschriften einhalten (Apg. 15,20).<sup>8</sup>

All dies sind Gemeinplätze, die Literatur darüber ist nicht zu zählen. Erstaunen aber gerade angesichts des neutestamentlichen Befundes weckt die Tatsache, daß die Christenheit die Kategorie der kultischen Reinheit in ihrer Theologie und Praxis wieder übernahm. Die Höhepunkte dieser Entwicklung sind bekannt: Im Westen die minutiösen Ausführungen der früh- und hochmittelalterlichen Moralthologie und Kanonistik,<sup>9</sup> im Osten die vielfältigen Reinheitsvorschriften und -riten, die sich in den Kirchen innerhalb und außerhalb des oströmischen Reiches nach und nach bis ins Mittelalter hinein herausbildeten und bis heute weitgehend in Geltung stehen.<sup>10</sup> Wie aber kam es überhaupt zu dem allen?

Wir wollen uns hier einem Teilaspekt dieser Frage zuwenden, einem Teilaspekt allerdings, der von grundlegender Bedeutung für das ganze Problem ist: Welche Stellung bezog die frühe, vorkonstantinische Kirche in dieser Angelegenheit? Konkret, welchen Weg schlug sie ein zwischen der neutestamentlichen Verabschiedung der Kategorie der kultischen Reinheit einerseits und einer von ebendieser Kategorie geprägten religiös-kulturellen Umwelt andererseits?

Ich möchte die Frage von zwei Seiten her angehen: Einmal unter auslegungsgeschichtlichem Aspekt, D.h., es soll untersucht werden, wie die Theologen der frühen Kirche mit den Texten umgingen, die ihnen die Auseinandersetzung mit dem Thema „kultische Reinheit“ in besonderer Weise aufzwingen, mit den einschlägigen alttestamentlichen Vorschriften. Zum anderen soll die offizielle Praxis der vorkonstantinischen Christenheit betrachtet werden, soweit uns das die Quellen erlauben; dazu sind die frühchristlichen Kirchenordnungen und andere Anweisungen für das Leben der Gemeinden aus derselben Zeit heranzuziehen.<sup>11</sup>

Sie werden einwenden, solch eine Unterscheidung sei unnötig und führe

<sup>7</sup> Ich folge hier der Deutung, die den Begriff *πορνεία* im älteren, östlichen Text zumindest auch kultisch versteht (s. etwa M. Simon, *The Apostolic Decree and its setting in the Ancient Church*, in: *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 52 [1970], 445–450).

<sup>8</sup> Vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1968<sup>6</sup> (= *Krit.-exeget. Komm. über das NT Abt. III*), 390; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Göttingen 1966<sup>2</sup> (= *Die Kirche in ihrer Geschichte 1A*), 53.

<sup>9</sup> Vgl. P. Browe, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau 1932.

<sup>10</sup> Vgl. die Kommentare der mittelalterlichen Kanonisten in Byzanz zu den einschlägigen altkirchlichen Kanones; s. a. Browe 3.9 f. 17–19; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II*. Freiburg 1909, 205.213 ff. und A. Böckenhoff, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*. Paderborn 1903, 127 ff.; ders., *Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes*. Münster 1907, pas.

<sup>11</sup> Eine Einschränkung gleich zu Beginn: Trotz der Problematik einer solchen Abgrenzung werden wir aus technischen Gründen Texte eindeutig judenchristlicher Kreise hier beiseite lassen, für die die levitischen Reinheitsgesetze in ihren Grundzügen nach wie vor galten (vgl. etwa die Pseudoklementinen, s. u. Anm. 69).

nur zu Doppelungen. In der Tat werden sich Überschneidungen ergeben. Dennoch ist jene Unterscheidung hilfreich. Denn zum einen gilt für die alte ebenso wie für die heutige Kirche, daß bibeltheologische Einsichten und Gemeindepraxis oft nebeneinanderherlaufen, zum anderen waren die Stellungnahmen der frühen Kirche zur Frage der kultischen Reinheit nicht nur Reaktionen auf alttestamentliche und jüdische Vorschriften, sondern je nach lokalen Gegebenheiten durchaus auch auf entsprechende Bräuche der heidnischen Umwelt.<sup>12</sup> Denn sowenig sich leugnen läßt, daß in keiner der Religionen, mit denen das frühe Christentum zusammentraf, jene Frage eine solche Rolle spielte wie im Judentum, so deutlich ist doch andererseits, daß sie in ihnen allen von entscheidendem Gewicht war – Religion und die Kategorie der kultischen Reinheit gehörten für die gesamte nichtchristliche Antike untrennbar zusammen.

## I.

Seit sich Vertreter der christlichen Kirche grundsätzliche Gedanken über das Verhältnis ihres Glaubens zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments machten, d.h. von Ausnahmen abgesehen seit dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts,<sup>13</sup> bildeten die levitischen Reinheitsgesetze ein besonderes hermeneutisches Problem<sup>14</sup> – ein Problem, in dem sich die methodischen und geschichtstheologischen Schwierigkeiten im Umgang mit jenen Schriften zuspitzten und an dem die Lösungen der frühchristlichen Theologie einen Prüfstein fanden. Die einerseits spezielle, andererseits exemplarische Bedeutung des Problems hat zur Folge, daß es in Werken verschiedenster Art angesprochen wird: in exegetischen Kommentaren, in einschlägigen Monographien,<sup>15</sup> in apologetischen und antihäretischen Traktaten – von verstreuten Notizen hier und da ganz abgesehen.

Die frühen Christen waren nicht die ersten, denen die alttestamentlichen Reinheitsgesetze Schwierigkeiten bereiteten, auch jüdische Theologen der ersten Jahrhunderte vor und nach Christus hatten ihre Not damit.<sup>16</sup> Wohl

<sup>12</sup> Vgl. hierzu bes. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum. Gießen 1910 (= Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten 6).

<sup>13</sup> Vgl. H. v. Campenhausen, Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts. Heidelberg 1963, 152–196.

<sup>14</sup> Die apostolischen Väter außer Ps.-Barnabas machen wenig Gebrauch vom Alten Testament und gehen auf die Reinheitsgesetze überhaupt nicht ein (ein kurzer Hinweis in Diognetbrief IV 1 f. [hg. Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter. Tübingen 1924, 143, 12 ff.]).

<sup>15</sup> Novatian, De cibis iudaicis (CCL 4); Methodius v. Olympos, De lepra; ders., Über die Unterscheidung der Speise. Und über die junge Kuh, welche im Leviticus erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprenget wurden (dt.) (GCS 27).

<sup>16</sup> Vgl. S. Stein, The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature, in: Stud. Patr. II. Berlin 1956 (= TU 64), 141–154.

stand hier im Allgemeinen außer Frage, daß jene Gesetze direkte Handlungsanweisungen Gottes seien, doch empfand man sie offenbar in weiten Kreisen als uneinsichtig, wie die vielfältigen Versuche zeigen, mit der Fremdheit des levitischen Materials fertigzuwerden. Man tat das auf dreierlei Weise: indem man feststellte, die Reinheitsgesetze seien einfach deshalb zu befolgen, weil Gott sie nun einmal erlassen habe; indem man versuchte, ihre Vernünftigkeit zu zeigen, und drittens, indem man aus ihnen einen höheren, mittels Allegorese feststellbaren Sinn herauslas. Die beiden ersten Wege gingen Vertreter der Rabbinenschulen und schließlich der Talmud, den zweiten und dritten nahm man im hellenistischen Judentum, allen voran Philo.

Im Christentum konnte man sich erlauben, laut zu sagen, was mancher fromme Jude zwar fühlen mochte, was ihm die Ehrfurcht vor Gottes Gesetz aber zu denken verbot: daß die levitischen Reinheitsvorschriften, wörtlich genommen, ganz unsinnig, bloße Äußerlichkeiten und überdies unerfüllbar seien. Diese Argumente, die uns bei den Theologen der frühen Kirche immer wieder begegnen,<sup>17</sup> sind nicht eigentümlich christlich, so sprach vielmehr bereits die Kultkritik der antiken Aufklärung.<sup>18</sup> Die aufklärerische Kritik der frühen Christen an den levitischen Reinheitsgesetzen steht nun aber nicht auf eigenen Füßen. Sie ist vielmehr theologisch gedeckt: Zum einen verweist man auf die Aussagen Jesu und des Apostels Paulus über jene Gesetze.<sup>19</sup> Vor allem aber stellt man im Anschluß an Paulus und den Hebräerbrief fest, die Funktion der Reinheitsvorschriften sei für die Christen an anderer Stelle erfüllt: durch den Tod Christi und durch die Taufe.<sup>20</sup> So sagt Justin, die Reinigung von den Sünden geschehe nicht mehr durch Opfer, Tierblut und die Asche der roten Kuh, sondern werde im Glauben kraft des Blutes Christi emp-

<sup>17</sup> Z.B. Diognetbr. IV 1 ff. (143,12 ff.); Justin, Dialog 14 (hg. J. C. Th. Otto, *Justini opera* I/2. Wiesbaden 1876, Neudruck 1969, 50 f.); Novatian, *De cibis* II 3 ff. (90,7 ff.); Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VII 3 (436,2–6); VIII 3–5 (437,11 ff.); X (439,27 ff.); XIII 5 (445,19 ff.); ders., *De lepra* IV 5.6. (454,21 ff.); Origenes, *In Ex. Hom.* XI 6 (GCS 29,260,25 f.); ders., *De principiis* IV 3/2 (SC 268,346,34 ff.); vgl. a. *Didaskalia XXVI*, 248,30 ff. (übers. u. z.T. hg. R. H. Conolly, *Didascalia Apostolorum. The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments.* Oxford 1969).

<sup>18</sup> Sei es die innerjüdische, sei es die philosophische, vgl. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen.* Berlin 1958 (= TU 70), 169 f.; Fehrlé 228–233; s.a. W. Grundmann, Art. „Aufklärung“, in: RAC 1,938–957. Die kultkritischen Aussagen der Propheten spielen erstaunlicherweise keine eigenständige Rolle (ähnlich L. Heinemann zu dem rationalistisch-philosophischen Umgang Philos mit den alttestamentlichen Gesetzen in der dt. Ausgabe der Werke Philos von Alexandria, hg. L. Cohn, II. Breslau 1910 [= *Schriften der jüd.-hellen. Lit.* 2], 7 f.), wo sie angeführt werden, stehen sie ganz im Dienst der aufklärerischen Argumente.

<sup>19</sup> Z.B. Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VII 6 (436,19 f.); Origenes, *Contra Celsum* VIII 29 (SC 150,236,11 ff.); Novatian, *De cibis* V 2 ff. (97,4 ff.).

<sup>20</sup> Methodius vom Olympus nennt hier – als einziger Theologe der betrachteten Jahrhunderte – auch das Abendmahl (*Über die Unterscheidung* XIII 3 [(445,11 f.)]). Reinigung durch den Tod Christi und durch den Empfang seines Leibes werden unabgegrenzt zusammengesehen (s. ebd. XI 4 [441,25 ff.]); XV [447,19 ff.] läßt sich nicht auf den einen oder den anderen Bezugspunkt festlegen.)

fangen.<sup>21</sup> Und Methodius von Olympos schreibt in seinem Traktat über die Speisevorschriften und den Ritus der roten Kuh (Num. 19): „Wie dort, als Christus noch nicht gekommen war, sie mit Asche gereinigt wurden, so werden auch hier die gereinigt, welche ‚in den Tod Christi‘ getauft werden, der abwäscht die uns von der Übertretung bereiteten Schäden.“<sup>22</sup> Und er zieht daraus konkrete Folgerungen, wo er auf die Frage antwortet, wie man die levitischen Bestimmungen für den Kontakt mit Leichen verstehen solle: „Es ist klar, daß wer einmal gereinigt ist durch die Wiedergeburt, sich durch nichts von dem im Gesetz Genannten, das heißt durch einen Toten oder das Bein eines Toten oder durch einen anderen (etwas anderes) verunreinigt.“<sup>23</sup> Ebenso kommentiert Klemens von Alexandria die Forderung, nach dem Geschlechtsverkehr rituelle Waschungen vorzunehmen:<sup>24</sup> „Es empfiehlt die göttliche durch den Herrn wirkende Vorsehung jetzt nicht wie einstmals, daß jemand, der vom Ehebett aufsteht, sich waschen müsse.“ Denn der Herr habe die Gläubigen durch die Taufe für den ganzen ehelichen Verkehr gereinigt.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Dialog 13 (46 f.).

<sup>22</sup> XII 6 (444,2 ff.).

<sup>23</sup> Ebd. V 3 (433,24 ff.).

<sup>24</sup> Diese Forderung stammt nicht aus dem Alten Testament selbst, sondern war eine von den hellenistischen Juden, in bestimmten Fällen auch von den Rabbinen vollzogene Weiterentwicklung von Lev. 15,18 (s. Philo, *De specialibus legibus* III 63 (hg. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* V. Berlin 1906 (Nachdruck 1962), 167,16 ff.; vgl. dazu in der dt. Ausgabe (hg. Cohn, Bd. II) S. 202, Anm. 2).

<sup>25</sup> *Stromata* III/XII 82,6 (GCS 15,234,3 ff.); s.a. IV/XXII 142,3 (311,7–9); die Frage ist allerdings, ob die in *Paedagogus* III/IX 46,1 (SC 158,100) allein den Frauen eingeräumte Erlaubnis, um der καθαρότης willen zu baden, nur hygienische oder auch rituelle Gründe hat (vgl. Anm. 3 in SC 158, S. 100).

Gelegentlich argumentiert man, herausgefordert von dualistischen Theorien, auch schöpfungstheologisch. Markion etwa sah in den levitischen Reinheitsgesetzen einen Beweis für seine These, der Gott des Alten Testaments sei nicht identisch mit dem Gott Jesu – wie könnte er sonst, z.B. in den Speisevorschriften, seine eigenen Geschöpfe in reine und unreine einteilen (s. Novatian, *De cibis* III 4 f. [91,12 ff.]; Tertullian, *Adv. Marcionem* V 5,10 [CCL 15/1,678,17 ff.]; vgl. A. v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig 1924<sup>2</sup> [TU 45], 276 f., 293<sup>+</sup>, 301<sup>+</sup>)? Novatian hält dagegen, es gebe gar keine solche Einteilung, was Gott geschaffen habe, sei alles gleich gut, wie Jesus selbst zeige (*De cibis* III 5 f. [94,26–31]; V 2 [97,4 ff.]). Auch andere Theologen äußern sich dann und wann so (Tertullian, *Adv. Marcionem* II 18/2 [495,25 f.]; Origenes, *Com. in Ep. ad Rom.* IX 42 [PG 14,1246 BC]; X 3 [1252 C]; s.a. *Diognetbr.* IV 2 [143,15–18] und vgl. Cyprian v. Karthago *Ep.* 64,4 (CSEL 3/2,719,17 f.)), doch der Hinweis auf die Güte der Schöpfung und ihre Kontinuität mit der Erlösung spielt aufs Ganze gesehen eine weit geringere Rolle in den Überlegungen zu den Reinheitsgesetzen als das erstgenannte Argument. Im Übrigen konnten diese Gesetze an der antidualistischen Front auch ganz anders ausgewertet werden: Man konnte gerade darin, daß die Christen im Aposteldekret durch denselben Gott, der sie erlassen habe, davon befreit worden seien, einen Beweis für die Identität von alttestamentlichem und jüdischem Gott sehen (Tertullian, *Adv. Marcionem* V 7/14 [685,24 ff.]; s.a. Irenäus, *Adv. Haereses* III 12,14 [SC 211,244,519 ff.]). Die Verschiedenheit in der apologetischen Verwertung dieser Gesetze zeigt, daß es sich hier i.A. nicht um einen stringenten theologischen Gedankengang handelt, sondern um ad-hoc formulierte Antworten auf Aussagen des Gegners.

Keine Weichenstellung der frühchristlichen Theologie war bekanntlich von solcher Bedeutung wie die Aussage, daß der Gott des Alten Testaments und der Juden und der Gott Jesu Christi ein und derselbe sei. Das bedeutete, daß man zu den in jenem Buch wiedergegebenen Taten und Worten Jahwes ein positives Verhältnis gewinnen mußte, u. a. auch zu den levitischen Reinheitsgesetzen. Die Brücke zwischen der Ablehnung dieser Vorschriften und ihrer aus übergeordneten theologischen Gründen notwendigen Würdigung schlugen einmal die hermeneutischen Methoden, die es schon dem hellenistischen Judentum ermöglicht hatten, die Reinheitsgesetze unter neuen Verständnisbedingungen zu verteidigen, vor allem die Allegorese, zum anderen die Typologie. Man allegorisierte die Aussagen über die Zustände der Reinheit und Unreinheit, indem man sie auf geistig-sittliche Qualitäten bezog, und man typologisierte die Aussagen über die Reinigungsmittel, indem man sie als Vorbilder des Todes Christi oder der Taufe deutete. So ließ sich das Axiom, es gebe für die Christen die Unterscheidung zwischen kultischer Reinheit und Unreinheit nicht, da sie die ein für alle Mal wirksamen Reinigungsmittel besäßen, vereinbaren mit der Aussage, auch die alttestamentlichen Reinheitsgesetze seien wahres Wort Gottes: Jahwe übermittle in ihnen eine höhere geistige Botschaft, die es unter dem fleischlichen Buchstaben zu entdecken gelte. So gehörten etwa die Wiederkäuer zu den reinen Tieren, weil der Mensch wieder und wieder bedenken müsse, was Gott ihm gesagt habe.<sup>26</sup> Oder der in Num. 19 beschriebene Ritus weise auf Leiden und Tod Christi hin – Christus sei die wahre rote Kuh, deren Tod die Menschen reinige.<sup>27</sup> Es ließen sich unendliche Beispiele dieser Art anführen.<sup>28</sup>

Was nun die Reinigungsvorschriften im Einzelnen betrifft, so läßt sich feststellen, daß alle Reinigungsmittel typologisch verstanden werden. Welche Angaben über reine und unreine Zustände aber werden allegorisiert? Die Frage scheint überflüssig, ist es doch eine Binsenwahrheit, daß es für das Alte Testament solche Zustände in den vier Bereichen Ernährung, Aussatz, Tod

<sup>26</sup> Diese schon bei Philo auftretende Deutung findet sich wieder und wieder (Philo, *De specialibus legibus* IV 107 [233,10 ff.]; Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* VIII 2 [437,8–11]; Barnabasbrief X 11 [hg. Funk-Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*. Tübingen 1924, 23,9 ff.] u. v. a. m.).

<sup>27</sup> Methodius v. Olympus, *Über die Unterscheidung* XI 1.3.4 (441,4 ff.), s. schon Barnabasbrief VIII 2 (20,2 f.).

<sup>28</sup> Im Allgemeinen wird den Reinheitsgesetzen für die Vergangenheit der Juden durchaus auch Geltung nach dem Wortlaut zugeschrieben, z. T. indessen nur im Sinne einer sekundären, im Ungehorsam des Volkes begründeten Strafmaßnahme Gottes (so bei Justin, *Dialog* 46 [154] und in der Deuterosis-Theorie der Didaskalia (Didaskalia XXVI [220,16 ff.]). Nur der Barnabasbrief hält die Meinung, das Zeremonialgesetz habe je wörtlich Geltung gehabt, für falsch – die Juden seien dazu von einem bösen Engel verführt worden (IX 4 [20,30 f.]). Vgl. zu dieser Frage M. Simon, *Verus Israel. Études sur la relation entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*. Paris 1964, 93.196–203).

und Sexualität gibt. Auffällig ist nun aber, daß die Allegorese auf all diesen Gebieten angewandt wird, nur nicht bei den Sexualvorschriften.<sup>29</sup>

Gehen wir kurz auf die einzelnen Bereiche ein: Nirgends treibt die Allegorese solche Blüten wie hinsichtlich der Speisegesetze, und das gilt schon für Philo. Offensichtlich empfand man die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren als besonders fremd, außerdem lud die Aufzählung und Beschreibung der verschiedenen Arten zu detaillierter allegorischer Ausdeutung geradezu ein. Nur ein Speisegesetz wird weitgehend dem Wortlaut nach verstanden: das Verbot des Blutgenusses. Das aber nicht deshalb, weil man hier eine unter besonderen hermeneutischen Bedingungen stehende Ausnahme innerhalb der alttestamentlichen Gesetzen sah, sondern weil sich jenes Verbot im Aposteldekret und parallelen Vorschriften wiederfand. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Die Lepragesetze treten nur in allegorischer Deutung auf; unter der Unreinheit der Aussätzigen seien ethische Fehler zu verstehen, die der Mensch meiden müsse.<sup>30</sup>

Auch die Aussagen über die Unreinheit von Leichen und von Personen und Dingen, die damit in Berührung kommen, werden ausschließlich allegorisch verstanden. Hierbei fiel neben den genannten Gründen für die Ungültigkeit der Kategorie „kultische Reinheit“ ein zusätzlicher Faktor ins Gewicht: Das gewandelte Verhältnis zum Tod, das die Auferstehung Jesu mit sich gebracht hatte. Sein Grab war die Stelle, von der das neue Leben der Christen ausgegangen war, die Leichname der Märtyrer Unterpfänder, die von der Vollendung dieses Lebens Zeugnis ablegten; so wurden ihre Gräber und später das Jesu zu bevorzugten Orten der gottesdienstlichen Feier – eine Praxis, die den levitischen Gesetzen völlig entgegenläuft.<sup>31</sup> Wie können die Leiber unrein sein, die Christus auferwecken und in den Himmel führen will – nein, wenn Gott „ist der Gott der Lebendigen, lebendig aber die Leiber

<sup>29</sup> Die Ausnahmen lassen sich an einer Hand abzählen: Klemens von Alexandrien, Strom. II/XIV 61,1 f. (SC 38,146,4 ff.); Origenes, Hom. in Lev. XII 5–7 (GCS 29,464,2 ff.).

<sup>30</sup> Z.B. Methodius v. Olympos, De Lepra pas.; Klemens von Alexandrien, Paed. III/XI 54, 1 (SC 158,116); Tertullian, De pud. XX 6 ff. (CCL 2,1324,26 ff.).

<sup>31</sup> Es ließe sich einwenden, bereits im Judentum habe man seit der Makkabäerzeit die Gräber vor allem alttestamentlicher Heiliger verehrt (s. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [Mt. 23,29; Lk. 11,47]. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Göttingen 1958). Doch abgesehen davon, daß die Volksreligion überall und zu allen Zeiten Wege geht, die den Regeln der religiösen Autoritäten nicht oder zumindest nicht voll entsprechen, gilt in diesem Fall, daß jene Praxis – so sehr sie sich von der vorjüdischen Haltung gegenüber Tod, Leichen und Gräbern unterscheidet – die Vorstellung nicht außer Kraft setzte, die Gräber seien unrein. Dem trug man in der Konstruktion der Grabbauten Rechnung (vgl. ibd. 55 f., 94.122 f.; s.a. 52). Im Übrigen wurde Kritik laut an der Errichtung von Gräbern in der heiligen Stadt Jerusalem (s.a. A. Büchler, La pureté lévitique de Jérusalem et les tombeaux des prophètes, in: REJ 62 [1911], 200–225), und die religiösen Gebäude, die man mit den Gräbern verband, waren – wenn sich das für die vormittelalterliche Zeit überhaupt belegen läßt – bestenfalls Synagogen, also nicht „des lieux saints selon le rituel juif“ (E. Bickerman, Les Macabées de Malalas, in: Byzantion 21 [1951], 74 f.; s.a. Jeremias 124 f.).



sind, welche das Leben gelassen haben, sofern sie die Hoffnung der Auferstehung haben, so sind sie folglich auch nicht unrein, da Gott auf sie acht hat“, schreibt Methodius von Olympos.<sup>32</sup> Wenn die Bibel Totes für unrein erklärt, dann kann das nur im übertragenen Sinn verstanden werden: Sie spreche hier vom Tod der Seele durch die Sünde, die man in der Tat um jeden Preis meiden müsse.<sup>33</sup>

Ganz anders nun die Aussagen zu den Reinheitsgesetzen, die die Sexualität betreffen. Zunächst ist einmal festzustellen, daß die meisten Theologen unseres Zeitraumes darauf gar nicht eingehen; sie beschränken sich auf die drei anderen Gebiete mit starkem Übergewicht der Speisevorschriften. Was bedeutet ihr Schweigen? Waren ihnen die Reinheitsgesetze für den Bereich der Sexualität so fremd, daß sie hierzu gar keine hermeneutischen Brücken mehr zu schlagen vermochten? Oder sahen sie im Gegenteil hier überhaupt keine Schwierigkeiten, erschienen ihnen diese Gesetze nach wie vor einleuchtend und daher besonderer Aufmerksamkeit nicht bedürftig? Oder waren sie ihnen schlicht peinlich? Es ist wohl nicht möglich, hier für die ganze Breite der frühchristlichen Theologie eine Antwort zu geben. Die Stellen aber, an denen die einschlägigen biblischen Stellen dann doch kommentiert werden, legen den Schluß nahe, daß man zu ihnen ein gespaltenes Verhältnis hatte: Einerseits konnte man sie aus theologischen Gründen nicht einfach bejahen; die Badevorschriften wurden abgelehnt, und man wußte wohl auch mit diesem oder jenem Einzelgebot wenig anzufangen. Andererseits stand man ihnen grundsätzlich positiv gegenüber, insofern man sie ganz anders verstand, als sie ursprünglich gemeint waren: nicht kultisch, sondern im Sinne einer asketischen Sexualethik und d.h. im Sinne eines bestimmten Verständnisses gerade der Verinnerlichung der Kategorie von rein und unrein im Neuen Testament. So konnte man denn doch etliche von ihnen übernehmen.<sup>34</sup>

Was sich hier bei christlichen Theologen feststellen läßt, gilt bereits für den Juden Philo.<sup>35</sup> Schon der Alexandriner, dessen Behandlung der levitischen Gesetze die tollsten allegorischen Blüten treibt, nimmt bei den Reinheitsvorschriften, die sich auf die Sexualität beziehen, einen anderen Weg: Hier schärft er seinen Lesern nur deren wörtliche Geltung ein. Das tut er allerdings nicht, indem er positivistisch auf den biblischen Buchstaben pocht, vielmehr zeigt er auf, daß diese Gesetze sinnvoll und jedem vernünftigen Menschen einleuchtend seien. Dabei verändert sich unter der Hand ihr Cha-

<sup>32</sup> Über die Unterscheidung XIII 6 (445,32 ff.); ähnlich Didaskalia XXVI (252,4 ff.).

<sup>33</sup> Methodius von Olympos, Über die Unterscheidung XIII 1-4; XIV 1-4 (444,25 ff.; 446,9 ff.); ähnlich Klemens von Alexandria, Strom. IV/XXV 158,2 (GCS 15,318,15 ff.); Paed. I/II 5,1 (SC 70,116).

<sup>34</sup> Auch im Fall der anderen Gruppen von levitischen Gesetzen faßte man sie als ethische Vorschriften auf (so schon Philo). Doch galten sie als solche in allegorischer Deutung, die von ihrer Eigenart nichts bestehen ließ, während die Sexualgesetze gerade wörtlich genommen ethische Gebote sein sollten.

<sup>35</sup> Natürlich abgesehen von den Aussagen über das rituelle Baden – Philo hält selbstverständlich an ihm fest.

rakter: Aus Tabuvorschriften, die die sexuellen Ausscheidungen betreffen, werden ethische Bestimmungen, konkret, daraus werden Elemente der stoischen Sexualethik.

Grundaxiom der stoischen Sexualethik ist der Satz, die menschliche Sexualität habe nur ein Ziel und eine Rechtfertigung: Die Fortpflanzung und keinesfalls das Vergnügen.<sup>36</sup> Dies Axiom und einige Theorien der zeitgenössischen, ebenfalls meist stoischen, Medizin<sup>37</sup> vorausgesetzt, mußte es ganz vernünftig klingen, wenn z.B. das Dritte Buch Mose den Geschlechtsverkehr während der Menstruation verbietet – kann er doch nicht der Kinderzeugung, sondern nur der Lust dienen.<sup>38</sup> Von dem Bluttabu der entsprechenden alttestamentlichen Vorschrift ist in dieser rationalistischen Deutung nichts mehr zu hören.<sup>39</sup>

Es gibt kaum einen Theologen der frühen Kirche, bei dem sich das stoische Axiom nicht fände,<sup>40</sup> und für sie alle steht fest, daß ein „reiner“ Christ derjenige ist, der sein eheliches Leben danach ausrichtet, wenn er nicht überhaupt unverheiratet bleibt. In diesem Sinn werden nun der Sexualität geltende Reinheitsgesetze wie von Philo auch von den christlichen Theologen interpretiert, die auf sie eingehen, nämlich von den drei Nordafrikanern Tertullian, Laktanz und Klemens von Alexandrien:<sup>41</sup> Gott wolle dadurch die Christen zu einem vernünftigen, lustfreien Sexualleben erziehen.

Über die gemeinsame Grundstruktur der Interpretation dieser drei Theologen hinaus findet sich bei einem von ihnen ein eigentümlicher Zug, der symptomatisch ist für eine bestimmte Entwicklungslinie der altkirchlichen Theologie und Praxis und uns daher noch einmal begegnen wird: Tertullian verbindet den Hinweis auf alttestamentliche Reinheitsvorschriften zum ersten Mal mit einem anderen Gebiet, auf dem levitische Vorstellungen und Termini im Vormarsch sind: mit der Theologie des Amtes.<sup>42</sup> So belegt er seine Kritik an der angeblich mangelnde Selbstbeherrschung verratenden und damit dem genannten stoischen Axiom widersprechenden zweiten Ehe mit dem Zitat von Lev. 21,14, wonach ein Priester um seiner Reinheit willen

<sup>36</sup> S. J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie.* München 1933, 405 ff. (dort auch zu laxeren Entwicklungsstufen der stoischen Sexualethik).

<sup>37</sup> S. M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.* Paris 1957 (= *Patristica Sorbonensia* 1), 177 ff.

<sup>38</sup> S. Philo, *De specialibus legibus* III 32 f. (158,18 ff.); vgl. Stelzenberger 405.

<sup>39</sup> Vorschriften, die sich nicht in solcher Weise rationalisieren lassen, nimmt Philo nicht auf – hier liegt wohl ein Grund für seinen selektiven Umgang mit den levitischen Gesetzen.

<sup>40</sup> S. Stelzenberger 4 ff.

<sup>41</sup> Tertullian, *De monogamia* VII 7–9 (CCL 2,1238,48 ff.); *De exhortatione castitatis* VII 1 f. (ibid. 1024,4 ff.) – gegen die zweite Ehe (s.u.); Laktanz, *Div. Institutiones* VI 23 (CSEL 567,4 ff.); Klemens, *Paed.* II/X 92,1 f. (SC 108,176 f.) – beide gegen Geschlechtsverkehr, wenn eine Zeugung unmöglich ist.

<sup>42</sup> Vgl. zu diesem Komplex D. Donovan, *The Levitical Priesthood and the Ministry of the New Testament. A study in the Ante-Nicene Church.* Diss. Münster 1970.

keine Frau ehelichen darf, die schon einmal verheiratet war.<sup>43</sup> Monogamie im Sinne des vermeintlich von jener Stelle abgedeckten Ausschlusses einer zweiten Ehe ist für Tertullian der Inbegriff der Reinheit, „Reinheit“ aber verbindet er in besonderer Weise mit dem Begriff des Priesters<sup>44</sup> – eine Vorstellung, die sich zu einem Charakteristikum der westlichen Kirche entwickeln sollte.<sup>45</sup>

Gilt in den Aussagen über die „Monogamie“ als rein ein bestimmter Umgang mit der Sexualität, so kann der Montanist Tertullian mit dem Rückgriff auf die levitischen Gesetze noch weitergehen: Die Zuwendung zu Gott im Gebet und sexuelle Betätigung überhaupt schlossen einander aus; heiße es doch in Lev. 19,2 „Ihr sollt heilig sein, weil Gott heilig ist“.<sup>46</sup>

Noch einen Schritt weiter nun geht der Alexandriner Origenes, und hier haben wir einen Umgang mit den levitischen Sexualgesetzen erreicht, der unter den Auslegungen der vorkonstantinischen Zeit einzigartig dasteht.<sup>47</sup> Für Origenes sind diese Gesetze nicht nur Belege einer funktional-asketischen Sexualethik,<sup>48</sup> vielmehr treten sie in den Dienst der neuplatonischen

<sup>43</sup> De exhortatione castitatis VII 1 f. (CCL 15/2,1024, 5); De monogamia VII 7 (ibid. 1238,48 f.).

<sup>44</sup> Daß Tertullian die „Monogamie“ zunächst allein vom Amtsträger forderte und dem Laien nur anriet, sie auf dem Hintergrund seiner Theorie vom allgemeinen Priestertum in seiner montanistischen Phase aber allen Christen vorschrieb (vgl. Donovan 493,496–500; s.a. J. Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians*. Braunsberg 1886, 34.24), ist hier belanglos – entscheidend ist die Zuordnung von Priestertum und Reinheit im Rückgriff auf die levitischen Gesetze, welche konkrete Gruppe von Gemeindemitgliedern Tertullian auch im Blick hatte.

<sup>45</sup> Vgl. Donovan 493: „The elements that are required for the kind of ethos that would make the prescriptions of the synod of Elvira possible are well on their way to being developed“ bei Tertullian.

<sup>46</sup> De exhortatione castitatis X 2–4 (CCL 15/2,1029,13 ff.). Auch Klemens von Alexandrien kann dies Kapitel (Ex. 19,15) anführen, wo er zur Abstinenz in Verbindung mit Gebet auffordert (Strom. III/XI 73,1 ff. [GCS 15,229,3 ff.]); das leitende Zitat in diesem Zusammenhang ist aber 1. Kor. 7,5 (ibid. III/XII 79,1 [231,16]), Ex. 19 wird ganz im Sinne des Pauluswortes gedeutet und als alttestamentlicher Beleg für den Rat des Apostels verstanden, während Tertullian an der angegebenen Stelle zwar ebenfalls auf 1. Kor. 7,5 hinweist, doch den Vers dem alttestamentlichen Zitat unterordnet. Seiner paulinischen Perspektive gemäß betont Klemens denn auch, die angeratene Abstinenz solle freiwillig und nur auf Zeit geübt werden.

<sup>47</sup> Zwar kann auch Origenes schreiben, nach der Taufe gebe es keine Verunreinigung mehr, der Christ sei rein kraft der Gnade und des Wortes Gottes u.ä. (De princ. IV 3,12 [SC 268,386,342 f.]; Hom. in Jud. VIII 5 [GCS 30,514,16 ff.]; Com. in Ep. ad Rom VIII 12 [PG 14,1198 A]; X 3 [(1253 B)], doch haben diese Aussagen keinen Einfluß auf seine Interpretation der levitischen Sexualgesetze.

<sup>48</sup> Das Verbot, während der Menstruation Geschlechtsverkehr zu üben, wird in Cat. in Ep. ad Cor. XXXIV 124 (hg. C. Jenkins, Origen on 1 Corinthians, in: JThSt 9 [1908], 502,28–30) nur mit den Worten von Lev. 15,19 f. angeführt und ohne Begründung gesagt, sonst beginge man, auch in einer legitimen Ehe, ein großes Unrecht (ἔγκλημα). Impliziert Origenes das funktionale Verständnis des Gesetzes, das Philo und die zitierten christlichen Schriftsteller vertreten, oder sieht er die Menstruation in sich als unrein an? Die Aussagen, die im Folgenden zur Sprache kommen, legen Letzteres nahe.

Abwertung des Körperlichen, wonach alles, was mit Geschlechtlichkeit zu tun hat, „schmutzig“ ist.<sup>49</sup> Der Heilige Geist entferne sich von den Christen, wenn sie ehelichen Verkehr übten, schreibt er folgerichtig.<sup>50</sup>

Bezeichnenderweise nimmt Origenes als erster christlicher Theologe Lev. 12 bejahend auf: Wenn dort gesagt werde, die Wöchnerin und ihr neugeborenes Kind seien unrein, so treffe das zu – Zeugung und Geburt seien und machten nun einmal unrein, weshalb die Kindertaufe nötig sei.<sup>51</sup> Es versteht sich auf dem Hintergrund dieser Aussagen von selbst, daß Origenes den Geschlechtsverkehr vor jeder Art von Gottesdienst ausschließt, und zwar wiederum mit dem Hinweis auf Ex. 19 (19,15) sowie auf 1. Sam. 21,4 ff., Davids Bitte um die Schaubrote. Wie sich die Israeliten hier hätten rein halten müssen, so gelte das erst recht für die Christen, wenn sie beten und – das wird hier zum ersten Mal gesagt – wenn sie zum Abendmahl gehen wollten.<sup>52</sup> Schwierigkeiten bereitet dem Mariologen Origenes in diesem Zusammenhang Lk. 2,22: Warum hielt Maria nach Jesu Geburt die levitischen Reinheitsgesetze ein?<sup>53</sup> Seine Aussagen hierzu sind nicht eindeutig. Einerseits betont er, Jesus sei auf übernatürliche Weise empfangen worden, der Heilige Geist habe sich dabei gerade nicht ferngehalten.<sup>54</sup> Andererseits heißt es, Maria sei nun einmal eine menschliche Frau gewesen und habe ihr Kind auf menschlich-körperliche Weise geboren, insofern seien beide unrein und zur Erfüllung der vorgeschriebenen Reinigung verpflichtet gewesen.<sup>55</sup>

Vollends in das Gebiet der Mariologie und vermutlich nach Syrien führt uns die letzte Schrift, auf die in diesem Teil zumindest hinzuweisen ist, auch wenn es ihr nicht um Auslegung der levitischen Reinheitsgesetze, sondern um erzählerische Verwertung geht: das unter dem Namen Protevangelium Jacobi bekannte erste Marienleben. Unter den vielen hervorragenden Zügen, die es Maria und denen, die für sie Sorge tragen, zuschreibt, ist einer der auffälligsten ihre rituelle Gewissenhaftigkeit: Es wird peinlichst darauf geachtet, daß sich das Mädchen keinerlei Unreinheit im levitischen Sinn zuzieht bzw., wo dies unvermeidlich ist, die einschlägigen gesetzlichen Vorschriften befolgt.<sup>56</sup> Ist dieser Zug des apokryphen Evangeliums nur Ausdruck seiner apologetischen Tendenz, des Versuchs, die Mutter Jesu vor jüdischer

<sup>49</sup> Hom. in Lev. XII 4 (GCS 29,460,8 ff.). Vgl. zu dieser Ansicht des Alexandriners den Kommentar H. Crouzels u.a. in SC 87, S. 219, Anm. 2: „Il y a dans cette notion de souillure un mélange de judaïsme (impureté légale) et de platonisme (un certain pessimisme à l'égard du corps)“.

<sup>50</sup> Hom. in Num. VI 3 (PG 12,610 C).

<sup>51</sup> Hom. in Lev. VIII 3 f. (GCS 29,397,12–15; 398,7–15).

<sup>52</sup> Cat. in Cor. XXXV 123 (JThSt 9,502,6–15).

<sup>53</sup> Hom. in Luc. XIV 3 (SC 87,218).

<sup>54</sup> Hom. in Lev. VIII 2 (GCS 29,396,4–6); XII 4 (460,19 ff.).

<sup>55</sup> Hom. in Luc. XIV 3–5 (SC 87,218–222).

<sup>56</sup> V 2 (hg. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris 1910, 198); VI 1 (198 f.); VII 2 (204); VIII 1 (210); VIII 2 (210); X 1 (220); s.a. XVI (240 f.).

Polemik in Schutz zu nehmen?<sup>57</sup> Doch läßt es mit keinem Wort darauf schließen, die für Maria noch vorausgesetzte Gültigkeit der levitischen Vorschriften sei mit dem Auftreten Jesu an ihr Ende gekommen.<sup>58</sup> Verrät es also Sympathien für eine entsprechende Praxis auch unter Christen?

## II.

Wie die Praxis der frühen Kirche in der Frage der kultischen Reinheit jedenfalls offiziell aussah, darauf sollen nun im zweiten Teil dieses Vortrags die Anweisungen für das Gemeindeleben untersucht werden, die die vorkonstantinische Zeit hervorbrachte. Solche Anweisungen liegen uns in Form von Kirchenordnungen, Synodalbeschlüssen und Briefen vor.

Von den durch die levitischen Reinheitsgesetze abgedeckten Bereichen finden wir hier zwei wieder, sei es im Rahmen von Vorschriften oder der Abweisung solcher Vorschriften, nämlich die Bereiche Ernährung und Sexualität. Der erste Komplex hat allerdings weit weniger Gewicht, so daß er hier nur kurz angesprochen zu werden braucht.<sup>59</sup>

Das Verbot, bestimmte Dinge zu essen, schließt sich nicht an die levitischen Speisegesetze an, vielmehr entnimmt man es dem Aposteldekret.<sup>60</sup> Und es wird nicht so verstanden, als seien die hier untersagten Speisen, d. h. Blut und Bluthaltiges,<sup>61</sup> unrein, vielmehr heißt es, sie widersprächen dem Empfinden des gesitteten Menschen — nicht umsonst seien sie ja schon Noah, also lange vor dem Sinaibund verboten worden (Gen. 9,4).<sup>62</sup> Spätestens in der frühen Reichskirche<sup>63</sup> begann man im Osten, den Kreis der dem anständigen Menschen verbotenen Speisen über Blut und Bluthaltiges hinaus

<sup>57</sup> Vgl. H. Bietenhard, Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten, in: ThZ 4 (1948), 178.186; H. R. Smid, Protevangelium Jacobi. A Commentary. S. a. et l., 15 f. und O. Cullmann, Die Kindheitsevangelien, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentl. Apokryphen in dt. Übersetzung I. Evangelien. Tübingen 1959, 279.

<sup>58</sup> Dieser Zug läßt sich nicht damit erklären, daß das Protevangelium judenchristlicher Herkunft sei. „Judenchristliche Herkunft des Verfassers ist aus dem Inhalt nicht zu erschließen. Im Gegenteil könnte Unkenntnis der Geographie Palästinas und jüdischer Verhältnisse . . . eher auf einen Nichtjuden weisen“ (ibd. 278).

<sup>59</sup> Vgl. dazu die oben (Anm. 10) angegebenen beiden Bücher Böckenhoffs.

<sup>60</sup> Erster Beleg bei Klemens von Alexandrien, Paed. II/VII 56,2 (SC 108,116). Genaugenommen war das Aposteldekret der unmittelbar treibende Faktor nur im Osten, wo es im Rahmen der Apostelgeschichte im zweiten Jahrhundert nach der älteren, kultischen Version Verbreitung erlangte. Im Westen, der nur die jüngere, ethische Lesart kannte (s. Nestle-Text), gingen entsprechende Einzelgesetze östlicher Herkunft um (Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz 28–44.45–52). Vielleicht setzte auch Justin diese Vorschrift unabhängig von dem Aposteldekret voraus (ibd. 37–40).

<sup>61</sup> Das Verbot, Götzenopferfleisch zu essen — in der Didache (VI 3 [Funk-Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Tübingen 1924, 5,7]) noch als einziges Speisegebot erwähnt — steht natürlich auf einem anderen theologischen Blatt.

<sup>62</sup> Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz 111 f. 127.

<sup>63</sup> Das erste Zeugnis ist Basilius' 86. Kanon (s. u. Anm. 67; das heißt aber nicht, diese Tendenz könne nicht schon früher bestanden haben).

zu erweitern, im Laufe der Jahrhunderte nahm er nach und nach alle möglichen hier und dort als abstoßend empfundenen Tierarten auf und ähnelte schließlich der im Alten Testament gebotenen Liste.<sup>64</sup> Es entwickelte sich ein System von Strafen und Reinigungsriten für Menschen und Dinge, die mit bestimmten Tieren in Berührung gekommen waren.<sup>65</sup> Auch wenn dabei immer betont wird, es handele sich hier nicht um Unreinheit im levitischen Sinn, fällt es doch schwer, diese Praxis anders zu verstehen. Entsprechende Formulare finden sich nach wie vor nicht nur bei den östlichen Nationalkirchen, sondern auch in orthodoxen Euchologien;<sup>66</sup> ihr Stellenwert, d.h. ihr Gewicht als Element der Tradition ist nicht geklärt, jedenfalls gehören das Blutverbot und die Ablehnung bestimmter Fleischarten zu dem Teil des orthodoxen Kirchenrechts, dessen Geltung auf die ökumenischen Konzilien zurückgeführt und für allgemeinverbindlich erachtet wird.<sup>67</sup>

Es bleiben die Reinheitsvorschriften, die das Gebiet der Sexualität betreffen. Grundsätzlich ist zunächst einmal zu sagen, daß das literarische Genus der Kirchenordnungen und verwandten Quellen gegenüber den im ersten Teil behandelten Texten eine Verschiebung der Perspektive mit sich bringt, unter der solche Vorschriften in den Blick treten: Es geht hier nicht um die mehr oder minder asketische Vervollkommnung des Einzelnen, sondern um das Verhältnis von Sexualität und Gottesdienst im engeren Sinne – ein Problem, das in den bislang betrachteten Schriften zweitrangig war. Diese Perspektive steht dem ursprünglichen Sinn der alttestamentlichen Reinheitsgesetze sehr viel näher. Und hier wird man einerseits zu Anweisungen kommen, die aus der Stellung des Neuen Testaments zu jenen Gesetzen klare Konsequenzen für das Leben der Gemeinden ziehen, andererseits aber auch – zunächst lokal, dann in der ganzen Christenheit – zu Vorschriften, die denen des Alten Testaments kaum nachstehen.

Was den Zeitraum betrifft, den wir hier behandeln, muß man allerdings mit Verallgemeinerungen sehr vorsichtig sein. Wir haben nur wenige einschlägige Aussagen, und sie stammen alle aus Quellen mit örtlich begrenztem Geltungsbereich.

Aus den ersten beiden Jahrhunderten liegen überhaupt keinerlei kirchliche Vorschriften zu unserem Thema vor, die Didache etwa äußert sich nicht

<sup>64</sup> Böckenhoff, Speisesatzungen 15 f. 24.

<sup>65</sup> *Ibid.* 11.13 f.26 ff. u.a.

<sup>66</sup> *Ibid.* 27 ff.

<sup>67</sup> Apostol. Kan. 63 (CSP 40 f.); Kan. 86 des Basilius (CPG 159 f.); Trullanum Kan. 67 (CCO 205). Auch im Westen, wo das Blutverbot nie so umfassend und kontinuierlich in Geltung stand wie im Osten und nicht zuletzt unter dem Einfluß Augustins ganz außer Brauch kam, führte in der Epoche der mittelalterlichen Bußbücher östliches Gedankengut dazu, daß man zwischen reinen und unreinen Tieren unterschied und ein System von Strafen und Reinigungen für dies Gebiet entwickelte. Doch all das war hier nie unangefochten und erlebte keine lange Blüte (Böckenhoff, Speisesatzungen 55 ff.). So bildeten die Speisegesetze immer wieder den Gegenstand von Auseinandersetzungen in den Einigungsgesprächen zwischen Rom und östlichen Kirchen (*ibid.* VF.; vgl. das *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Florenz).

dazu. Das bedeutet nicht notwendigerweise, die Christen hätten damals nirgends entsprechende Bräuche eingehalten. Es ist vielmehr durchaus möglich, ja z.T. zu erschließen,<sup>68</sup> daß sie hier in einem gewissen, uns dem Umfang nach allerdings nicht bekannten Maß<sup>69</sup> ihrer jeweiligen Umwelt folgten – der berühmte Satz des Diognetbriefs „Die Christen sind weder nach ihrem Land noch nach ihrer Sprache noch nach ihren Sitten von den übrigen Menschen verschieden . . . Sie bewohnen die Städte der Griechen und der Barbaren und richten sich nach den landesüblichen Sitten in Kleidung, Ernährung und im übrigen Lebenswandel“<sup>70</sup> war vermutlich auch für den Bereich der Reinheitsvorstellungen nicht gegenstandslos. Das Charakteristikum der frühchristlichen Praxis auf diesem Gebiet wäre dann das Fehlen jeglichen Interesses gewesen, sie kirchlicherseits zu reflektieren und zu normieren.<sup>71</sup>

Das änderte sich im dritten Jahrhundert. Der Einschnitt, den wir hier feststellen können, wäre auf dem Hintergrund des gerade Gesagten nun allerdings nicht in erster Linie ein Umschwung in der Praxis gewesen, sondern das Aufkommen von theologischen Gesichtspunkten geleiteter Stellungnahmen offizieller kirchlicher Instanzen zur Frage der kultischen Reinheit, die bestimmte praktische Folgen nach sich zogen – wie auch immer sich diese Folgen zum bisher Geübten verhielten. Es ist kein Zufall, daß wir damit im dritten Jahrhundert stehen; begann man doch jetzt, das kirchliche Leben stärker und umfassender zu ordnen. So konnte es nicht ausbleiben, daß sich das Augenmerk auch auf die unregelmäßige Lage hinsichtlich der Reinheitsvorstellungen in den Gemeinden richtete.

Die ersten Anweisungen dieser Art finden wir in Hippolyts *Traditio Apostolica*; sie betreffen das Verhältnis von Reinheit und Gebet. Vor dem Beten müsse sich der Christ die Hände waschen<sup>72</sup> – eine Vorschrift, die Hippolyt nicht begründet. Das Händewaschen in religiösem Zusammenhang ist bekanntlich im heidnischen wie im jüdischen Bereich eine Reduktionsform

<sup>68</sup> Für die Gebiete, aus denen die beiden folgenden Quellen stammen, ist es aus diesen selbst zu folgern.

<sup>69</sup> Näheres wissen wir hinsichtlich judenchristlicher Kreise: Die Pseudoklementinen setzen die Notwendigkeit kultischer Waschungen voraus (Hom. XI 30,1 [GCS 42<sup>2</sup>, 169,6–8]; 30,4 [170,22 f.]; VII 4,2 [118,14]; 8,2 [120,11 f.]; Rec. VI 10,4–11,1 [GCS 51,193,13–23]); wie genau allerdings damit, zumal für die verschiedenen hinter der Überlieferung dieser Texte stehenden Gruppen, tatsächliche Praxis wiedergegeben wird, ist nicht festzustellen.

<sup>70</sup> Diognetbr. V 1.4 (143,30 f.; 144,4–6).

<sup>71</sup> D.h. nicht, es habe darüber keinerlei Reflexionen gegeben – dergleichen konnte sich mit den Erörterungen einschlägiger Vorschriften verbinden, die wir oben behandelt haben. Doch abgesehen davon, daß sich der Anteil solchen aktuellen Praxisbezugs gegenüber dem exegetischen und geschichtstheologischen Interesse dort kaum jeweils nachweisen läßt, handelt es sich dabei nur um Gelegenheitsaussagen Einzelner.

<sup>72</sup> Trad. *Apostolica* XXXII 1.19 (hg. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II. Paderborn 1905, 116,23 f.; 118,2 f.).

des rituellen Bades,<sup>73</sup> und es konnte auch als solche kritisiert werden.<sup>74</sup> Für Hippolyt trug es diesen Sinn wohl kaum noch, vermutlich sah er darin eher ein unter gesitteten Menschen übliches Zeichen des Anstands. Denn im Folgenden, wo er das Verhältnis von Sexualität und Gebet anspricht, macht er deutlich, die Christen hätten keinerlei Reinigungsbad mehr nötig, da sie durch die Taufe bereits gereinigt seien. Das sollten christliche Eheleute zum Ausdruck bringen, indem sie zwischen Geschlechtsverkehr und Gebet eine Zeremonie vollzögen, die die ein für alle Mal wirksame Kraft der Taufe und die Abschaffung der levitischen Reinheitsgesetze durch Jesus zugleich aktualisiert: Sie sollten in die Hände spucken und sich mit ihrem Speichel bekreuzigen; so kämen die Gabe des Geistes und das Taufwasser wieder aus dem Herzen hervor – dem Ort, an dem sich nach den Worten Jesu Reinheit und Unreinheit des Menschen entscheiden (Mk. 7,15 ff.) – und reinigten den Christen von Kopf bis Fuß.<sup>75</sup>

In keinem anderen altkirchlichen Text werden die Folgerungen, die sich aus der Stellung des Neuen Testaments zu den alttestamentlichen Reinheitsgesetzen ergeben, so konkret behandelt wie in der syrischen Didaskalia. Die Schrift hält sie übergetretenen Juden vor, die jene Gesetze weiterhin beobachten.<sup>76</sup> Diese Leute handelten so, als seien Erlösung und Taufe für sie nicht gültig. Wenn sie sich einbildeten, sie seien nach dem ehelichen Verkehr, einer Samenpollution oder während der Menstruation unrein und könnten deshalb

<sup>73</sup> S. J. Zellingner, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike*. München 1928, 104; zum Händewaschen im jüdischen Bereich s. W. Brandt, *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien*. Gießen 1910 (= Beihefte zur ZAW 19), 10–41.

<sup>74</sup> Z.B. Tertullian, *De Oratione* 13 (CCL 1,264,6 ff.). Wie wenig sich der Brauch des Händewaschens vor dem Gottesdienst trotz Kritik von theologischer Seite ausrotten ließ, ja wie schnell er in der Kirche mehr und mehr überhand nahm, zeigt Zellingner op. cit. 106 ff.; spätestens vom vierten Jahrhundert an fanden sich am Eingang christlicher Kirchen die für Tempel üblichen Handwaschbecken (ibid. 104; s.a. H. Leclercq, *Art. Canthare*, in: *Dict. Arch. Chrét.* 2, 1955–1969). Auch besondere Waschungen für den Bereich der Sexualität setzten sich schnell wieder durch (Zellingner 101 ff.).

<sup>75</sup> *Trad. Apostolica* XXXII 21–23 (118,6–11).

<sup>76</sup> *Didascalia* XXVI (216,1–5). Es fällt auf, daß sich in dem Dokument keinerlei Versuche finden, einzelne levitische Vorschriften in asketischem Geist zu rationalisieren und so zu übernehmen – entsprechende hellenistische Tendenzen sind offenbar sowohl den Adressaten als auch dem Autor fremd –, daß die *Didaskalia* vielmehr ausgesprochen leibfreundlich eingestellt ist. Sie will die Reinheitsgesetze verstanden und abgeschafft wissen als das, was sie sind, als kultische Tabus im Rahmen einer vorbehaltlos positiven Haltung gegenüber Schöpfung, Ehe, Körper usw., ohne diesen Rahmen selbst abzuwerten (vgl. XXIV [204,14 ff.], das Gebot der Apostel zu heiraten). Insofern weist sie trotz ihrer inhaltlichen Frontstellung hier stärkere Kontinuität in der Grundhaltung mit dem Alten Testament und den Evangelien auf als die meisten anderen altkirchlichen Texte zum Thema Reinheitsgesetze. In der überarbeiteten Fassung der Apostolischen Konstitutionen weht dann ein stärker asketischer Geist – und so werden jetzt in der schon bei Philo vorliegenden Weise levitische Reinheitsgesetze und davon abgeleitete Vorschriften im Sinne des stoischen Axioms zustimmend angeführt (VI 28,8 f. [hg. Funk, 379,3 ff.]).



nicht beten, am Abendmahl teilnehmen oder die Bibel lesen, dann „sollen sie uns doch sagen, ob sie des Heiligen Geistes bar sind, da sie doch durch die Taufe den Heiligen Geist empfangen haben, der bei denen, die Gerechtigkeit üben, allezeit ist und von ihnen nicht weicht“ wegen solcher Vorgänge. Und wenn man glaube, deshalb unrein zu sein, „wie willst du . . . ohne Taufbad wieder rein werden? Und wenn du dich badest, so löst . . . du die vollkommene Taufe Gottes auf“. <sup>77</sup> Jene Vorgänge seien ganz natürlich und hinderten den Heiligen Geist in keiner Weise an seiner Wirksamkeit <sup>78</sup> – der Gegensatz zu Origenes' Aussagen ist bemerkenswert. Ein Beleg für die Aufhebung der Reinigungspflicht sei die Geschichte von der blutflüssigen Frau (Mt. 9,20–22) – habe sie doch den Heiland selbst berühren dürfen. <sup>79</sup>

Es gibt aus dem dritten Jahrhundert noch eine weitere Anweisung für christliche Gemeinden, die sich gegen die Übernahme levitischer Reinheitsgesetze wendet. Sie stammt aus Nordafrika und betrifft nicht Erwachsene, sondern Säuglinge. Offenbar hatten Christen Zweifel gehegt, ob man bei der Kindertaufe die Tage abwarten müsse, während derer nach levitischer Ansicht das Neugeborene unrein ist. Besonderen Abscheu scheint bei jenen Leuten die Vorstellung erregt zu haben, daß der Täufer dem angeblich unreinen kleinen Täufling den zeremoniellen Taufkuß geben müsse. Ein Lokalkonzil befaßte sich mit dem Problem, und Cyprian von Karthago, der daran teilnahm, berichtet von dem Beschluß der Synode: Man habe jene Bedenken abgelehnt, denn das Kind sei Geschöpf Gottes und als solches von Mutterleib an vollkommen rein. Wenn der Täufer das Neugeborene küsse, dann berührten seine Lippen im Grunde genommen die Hände Gottes selbst, die ja hier vor Kurzem noch am Werk gewesen seien. <sup>80</sup>

Es sind nicht viele, aber gewichtige Texte, die wir hier anführen konnten, und sie erlauben, zumal in Verbindung mit den im ersten Teil herangezogenen exegetisch-geschichtstheologischen Ausführungen, das Urteil, daß man in der Christenheit des behandelten Zeitraums – und das in den verschiedensten Gebieten der Kirche – durchaus ein Bewußtsein für die Folgerungen besaß, die sich aus den Aussagen Jesu und der Apostel über die levitischen Reinheitsgesetze für das Leben der Gemeinden ergeben. Nun setzte aber in dem Jahrhundert vor der Konstantinischen Wende eine gegenläufige Bewegung ein, die sich für lange Zeit, z. T. bis heute, als siegreich erweisen sollte. Der Kontext, in dem das geschah, ist bereits in sich auffällig: Es sind Theologie und Praxis des Abendmahls. In den bisher behandelten Texten hatte dies Sakrament in Zusammenhang der Frage nach der Reinheit keine besondere Rolle gespielt, tauchte es bestenfalls neben anderen Vollzügen des

<sup>77</sup> Didaskalia XXVI (242,14–17; 248,13–16, dt. nach H. Achelis/J. Fleming, Die ältesten Quellen des Kirchenrechts II. Die syrische Didaskalia. Leipzig 1904, 139,9–13; 141,27–29).

<sup>78</sup> Didaskalia XXVI (242,17 f.).

<sup>79</sup> *Ibid.* (254,3–5).

<sup>80</sup> Cyprian von Karthago, Brief 64,2 ff. (CSEL 3/2,718–721).

christlichen Lebens, vor allem dem Gebet, auf. In den folgenden beiden Quellen dagegen wird es zum Brennpunkt des Problems – ein Schritt, der nicht nur für die Stellung der Kirche zu den Reinheitsgesetzen, sondern auch für das Verständnis des Abendmahls von grundlegender Bedeutung ist, insofern er das Vordringen kultischer Kategorien aus der religiösen – sei es jüdischen, sei es heidnischen – Umwelt und aus dem Alten Testament bei der Deutung dieses Sakraments handgreiflich zeigt.

Das eine Dokument, das hier anzuführen ist, stammt von Bischof Dionys von Alexandrien aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Dionys behandelt in seinem kanonischen Brief an Basilides<sup>81</sup> die Frage, ob es Formen sexueller Unreinheit gebe, die vom Abendmahlempfang ausschließen. Er bejaht das für den Fall der Menstruation. Sie versetzt in seinen Augen zurück in den Stand des Katechumenen oder des Büßers. D.h., die Christin darf dann wohl beten, doch daß sie sich dem Altar näherte und Leib und Blut Christi empfinde, sei undenkbar – dazu müsse man an Körper und Seele rein sein. Habe es doch auch die blutflüssige Frau aus Mt. 9 nicht gewagt, den Leib des Herrn zu berühren, sondern mit dem Saum seines Gewandes vorlieb genommen<sup>82</sup> – welch anderer Rückgriff auf diese Geschichte als in der *Didaskalia*<sup>83</sup>

Aus keinem Gebiet der Kirche haben wir Zeugnisse für eine positive Aufnahme levitischer Reinheitsgesetze, die aus so alter Zeit stammen und schon früh so vielfältig sind, wie aus Alexandria. Bereits erwähnt wurde Origenes<sup>84</sup> und nun eben Dionys aus dem dritten Jahrhundert, im vierten sollte Bischof Timotheos über die Anweisungen seines Vorgängers hinaus den ehelichen Verkehr am Wochenende<sup>85</sup> und die Taufe während der Menstruation<sup>86</sup> verbieten, beides ebenfalls um der kultischen Reinheit willen,<sup>87</sup> ähnliche Vorschriften gibt es etwa gleichzeitig in dem wohl pseudoathanasianischen

<sup>81</sup> CPG 4–14.

<sup>82</sup> Can. 2 (ibid. 12).

<sup>83</sup> Das levitische Gesetz stellt Unreinheit nicht nur für den Fall der Menstruation, sondern auch bei Geschlechtsverkehr, Geburt und Samenpollution fest. Dionys geht auch auf den ersten und dritten Punkt ein – merkwürdigerweise sieht er aber hier, im Rückgriff auf paulinische Stellen, keine grundsätzliche Schwierigkeit. Im ersten Fall sollten die Eheleute nach freiem Ermessen 1. Kor. 7,5 folgen (can. 3, ibid. 13), im anderen müsse man vorgehen wie Paulus hinsichtlich der Frage nach dem Opferfleisch: Wer Skrupel habe, solle besser nicht das Abendmahl empfangen, sonst – so muß man wohl schließen – stehe dem nichts im Wege (can. 4, ibid. 13 f.).

<sup>84</sup> Vielleicht stellt es keinen Zufall dar, daß die Stadt, für die die früheste Befolgung des apostolischen Speisegesetzes gesichert ist, ebenfalls Alexandria ist (vgl. o. Anm. 60 und Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz, 44).

<sup>85</sup> Kanon. Brief des Timotheos von Alexandrien, can. 5 (CPG 243). 13 (248 f.).

<sup>86</sup> Can. 6 (CPG 244).

<sup>87</sup> Das zweite Verbot findet sich auch in Hippolyts *Traditio Apostolica* XV 6 (109,1–3). Doch wird es dort hygienische Gründe haben, während Timotheos' Vorschrift nicht so gedeutet werden kann – sie findet sich nämlich ganz parallel für den Fall des Abendmahls (can. 7 [244]).

fünften Brief,<sup>88</sup> bald darauf in den pseudoathanasianischen Kanones,<sup>89</sup> und auch die vermutlich nicht viel jüngeren Kanones Hippolyts, die Wöchenerinnen und sogar Hebammen vom Abendmahlssempfang ausschließen,<sup>90</sup> stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus Ägypten.<sup>91</sup> Der starke jüdische Einfluß, den die in Alexandrien gepflegte jüdische Theologie von je her auf die christliche ausgeübt hatte, ist bekannt. Die Tatsache, daß die jüdische Gemeinde der Stadt seit Beginn des zweiten Jahrhunderts an Zahl und Bedeutung stetig abnahm,<sup>92</sup> mag dazu geführt haben, daß sie, anders als z.B. in Antiochien, keine praktische Bedrohung für die christliche Kirche darstellte. Die Notwendigkeit, die christliche Freiheit gegenüber jüdischen Gesetzen zu verteidigen, wie sie etwa die Didaskalia und dann später Chrysostomos' einschlägige Aussagen prägt,<sup>93</sup> hätte daher in Alexandrien nicht bestanden, und der mächtige Einfluß der jüdischen Tradition, vielleicht verbunden mit dualistischen Tendenzen, wie sie sich bei Origenes zeigten, hätte sich durchsetzen können, ohne auf Abwehrreaktionen zu stoßen.

Doch nicht nur im Osten begann man in dem Jahrhundert vor der Konstantinischen Wende, kirchliche Reinheitsgesetze aufzustellen. Auch am anderen Ende des Römischen Reiches gab es entsprechende Entwicklungen, wie der berühmte dreiunddreißigste Kanon der Synode von Elvira (300/306) zeigt, wonach Bischöfe, Priester und Diakone in der Ehe sexuell enthaltsam leben müssen.<sup>94</sup> Eine Begründung dafür wird nicht gegeben, es heißt nur, dies gelte für Kleriker, die im kirchlichen Dienst ständen (in ministerio positi). Die Forderung nach Enthaltbarkeit, nicht Ehelosigkeit, im Zusammenhang mit dem kirchlichen Dienst aber ließe sich ohne den Hintergrund der levitischen Reinheitsgesetze oder entsprechender heidnischer Bestimmungen<sup>95</sup> gar nicht verstehen. Wie eng „ministerium“ und damit die Vorschrift sexueller Abstinenz hier bereits auf die Abendmahlsfeier zugespißt

<sup>88</sup> CPG 82–84.

<sup>89</sup> Hg. W. Riedel/R. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*. London/Oxford 1904, 6 (13).

<sup>90</sup> Can. 18, hg. (dt.) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*. Leipzig 1900 (Neudruck Aalen 1968), 209.

<sup>91</sup> *Ibid.* 199; O. Dix (hg.), *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (neu hg. H. Chadwick). London 1968, LXXVI.

<sup>92</sup> S. H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. Liverpool 1953, 41; L. W. Barnard, *The background of early Egyptian Christianity*, in: *Church Quarterly Rev.* 164 (1963), 434 und M. Grant, *The Jews in the Roman World*. London 1953, 117.265.

<sup>93</sup> Zur Lage in Antiochien vgl. M. Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*. Paris 1962, 140 ff. und M. Grant, *Jewish Christianity at Antioch in the second century*, in: *Judéo-Christianisme* (FS Daniélou). Paris 1972, 97–108.

<sup>94</sup> Mansi II 11 C.

<sup>95</sup> S. Fehrle, *op. cit.*

war, ist nicht sicher festzustellen.<sup>96</sup> Jedenfalls liegt es auf der Linie dieses Kanons der Synode von Elvira, daß die gegen Ende des vierten Jahrhunderts im gesamten Westen, nicht nur auf einem spanischen Lokalkonzil erhobene Forderung, die höheren Kleriker müßten sexuell enthalten leben, zusammenrifft mit dem Aufkommen der täglichen Abendmahlsfeier.<sup>97</sup> Dieser Brauch sollte in der römischen Kirche die Abstinenzvorschrift vor allem an das Amt binden. Im Osten bestand er nicht, die Enthaltensamkeit wurde den Zelebranten daher nur für die Tage ihres liturgischen Dienstes geboten, im Übrigen konzentrierte man sich auf Reinheitsgesetze für die Empfänger, vor allem für die weiblichen Kommunikanten.<sup>98</sup>

Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen, vorkonstantinischen Kirche – das ist offenbar ein vielschichtiges Phänomen. Vielschichtig zunächst einmal, was den Umgang mit den von jenen Gesetzen betroffenen Bereichen betrifft: Ablehnung und Aufnahme levitischer Vorschriften können hier von Fall zu Fall wechseln. Vielschichtig sodann je nach dem literarischen Genus: In exegetischen und geschichtstheologischen Zusammenhängen findet sich fast durchweg die Einschätzung, unter den Bedingungen des Neuen Bundes habe ein wörtliches Verständnis der alttestamentlichen Reinheitsgesetze keinen Platz mehr, sie müßten vielmehr in übertragenem Sinn gedeutet werden; nur auf den Bereich der Sexualität bezogene Vorschriften hält man z.T. dem Wortlaut nach aufrecht, wobei man sie allerdings nicht kultisch, sondern auf dem Hintergrund der stoischen Sexualethik versteht. In Anweisungen für das Gemeindeleben gibt es dagegen Fälle direkter Übernahme kultischer Reinheitsgesetze. Vielschichtig ist jenes Phänomen schließlich, was die Entwicklung im Laufe der Zeit betrifft: Auf eine Phase, in der man sich, jedenfalls hinsichtlich der Ernährung und der Sexualität, vermutlich bis zu einem gewissen Grad einfach nach dem in der jeweiligen Umwelt Üblichen richtete, ohne dabei auf kirchenamtliche Reflexionen und Regelungen zurückgreifen zu können, folgte das Bemühen kirchlicher Autoritäten, den Bereich der Reinheitsvorstellungen und der Reinigungspraxis hinsichtlich der Sexualität, später auch der Ernährung, durch theologisch normierte Anweisungen in den Griff zu bekommen. In den ersten Quellen, die wir dazu besitzen, findet sich ein ebenso ausgeprägtes Bewußtsein wie in

<sup>96</sup> Vgl. R. Kottje, *Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und der Zölibat*, in: ZKG 82 (1971), 226; R. Gryson, *Les Origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Glembox 1970 (= *Recherches et Synthèses, Section d'Histoire II*), 40.

<sup>97</sup> Kottje, art. cit. 224 ff.

<sup>98</sup> Vgl. Browe, op. cit. 9 f. 17 f. 19.49; Franz, op. cit. II 209.214 f. 220–223. Solche Bestimmungen spielten in der Zeit der Bußbücher – offensichtlich unter östlichem Einfluß – und das ganze Mittelalter hindurch auch im Westen eine große Rolle (s. Browe pas.), im Vordergrund der Ängste und Überlegungen stand hier aber immer das Verhältnis von kultischer Reinheit und Amt – kaum ein Problem etwa beschäftigte die Kanonisten so sehr wie die angebliche Verunreinigung der mittlerweile durchweg zölibatären Kleriker durch Samenpollutionen vor der Eucharistie (ibd. 80 ff.).

den exegetischen und geschichtstheologischen Aussagen der vorkonstantinischen Zeit, daß mit dem Auftreten Jesu eine neue Freiheit im rituellen Bereich, eine neue Weise des Gottesdienstes eröffnet worden sei. Nicht viel später aber beginnen kirchliche Autoritäten, selbst kultische Reinheitsvorschriften zu erlassen – eine Entwicklung, die sich zeitweise in allen Gebieten der Kirche und z.T. bis heute als siegreich erweisen sollte.

Es sind die verschiedensten Triebkräfte, die – einander stützend und verstärkend – in dieser Entwicklung zusammenkommen, nie abgebrochene Gewohnheiten, Tabuvorstellungen, asketische Ideale, dualistische Züge und alttestamentliche Einflüsse. Gegenüber ihrer vereinigten Macht konnte die Übertragung der Kategorie von rein und unrein allein in den Bereich des Herzens, die das Neue Testament gebracht und zu deren Verteidigung frühchristliche Theologen und Kirchenordnungen vielfältige Anstrengungen unternommen hatten, auf die Dauer das Feld nicht behaupten. Bei diesem Prozeß spielten die alttestamentlichen Einflüsse eine besondere Rolle, insofern einerseits die Gesetze des Alten Bundes mit göttlicher Autorität abzusagen schienen, was das religiös-sittliche Empfinden der Zeit offenbar weitgehend für angemessen hielt,<sup>99</sup> insofern andererseits diese biblische Legitimierung ein immer stärkeres Eigengewicht erhielt und mehr und mehr Vorstellungen und Normen aus sich heraussetzte. Beides galt in steigendem Maß, als schließlich das Christentum zur gesellschaftsprägenden Kraft geworden und genötigt war, umfassende Verhaltensregeln und Stellungnahmen zu allen Lebensbereichen vorzulegen, wie es sie noch nicht entwickelt hatte, wie sie das Alte Testament aber enthielt; die Möglichkeiten, die sich hier zu bieten schienen, schwemmen die geschichtstheologischen und hermeneutischen Vorbehalte früherer Theologen und Gemeindeleiter hinweg.<sup>100</sup> So ist es wohl kein Zufall, daß die umfassende Verbreitung kirchlicher Reinheitsvorschriften in das vierte und fünfte Jahrhundert fiel, in die Epoche also, die den Sieg des Christentums in Staat und Gesellschaft brachte.

Damit sind wir über den Bereich hinausgeschritten, den unser Vortrag behandelte, und stehen im Goldenen Patristischen Zeitalter. Östliche Kirchen erklären neben den dogmatischen Entscheidungen dieser Zeit auch viele kirchenrechtliche, darunter eben Reinheitsvorschriften, zur unver-

<sup>99</sup> Daß der alttestamentliche Einfluß hier nicht unmittelbar und allein, sondern nur komplementär zum Zeitgeist wirksam wurde, zeigt die Tatsache, daß man auf anderen Gebieten, etwa dem des Umgangs mit den Toten, levitische Gesetze nicht übernahm. An dieser Stelle war offenbar nicht nur das gegenläufige theologische Interesse – die neue Bewertung des Todes von der Auferstehung Christi her – größer, sondern auch die innere Hemmschwelle weniger hoch als im Bereich der Sexualität und der Ernährung.

<sup>100</sup> Als sich dieselbe Notwendigkeit im Rahmen der Christianisierung der Germanen ergab, führte sie übrigens auch hier zu breiten Anleihen bei den alttestamentlichen Gesetzen einschließlich der Reinheitsvorschriften (s. R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters [6.–8. Jahrhundert]. Bonn 1964 [= Bonner historische Forschungen 23]).

änderlichen, normativen Tradition, und so gehört der Stellenwert des patristischen Kirchenrechts zu den ungelösten Fragen der ökumenischen Dialoge. An dieser Stelle aber wird noch deutlicher als im Bereich der Dogmatik, daß Tradition sich nicht einfach übernehmen läßt, sondern immer auch eine Frage der Entscheidung ist, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten gefällt werden muß. Es mag den Dialog erleichtern, daß – wie hier zitierte Quellen gezeigt haben – nicht zuletzt Vertreter der frühchristlichen Tradition selbst solche Gesichtspunkte beisteuern. Wie heißt es doch in der schon angeführten Didaskalia? „Wer meint, er könne unrein sein, der wird in beständiger Mühe und Plage leben, er wird sich ohne Unterlaß reinigen und seine Kleider und seine Decke waschen. Darum, meine Lieben, fliehet dergleichen Gebräuche und haltet euch fern davon, denn ihr habt die Erlösung empfangen, daß ihr euch nicht wieder fesseln sollt“.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> XXVI (250,24–252,2; dt. 142,32–37).