



Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Agnethe Siquans, Veronika Tropper und Werner Urbanz

Peer reviewed

Jahrgang 21

Heft 1

2012

Schwerpunktthema: Rein und unrein

- C. CORDONI: Die weißen Tage oder warum die Frau immer noch als „unrein“ gilt, nachdem ihre Unreinheit aufgehört hat 3
- E. SYNEK: „Wenn eine Maus in den Brunnen fällt ...“ Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu ἀκαθαρσία unter bes. Berücksichtigung der byzantinischen Rechtsgeschichte 21
- M. LAU: Blutige Hände: Beobachtungen zur Rezeption alttestamentlicher Motive in Mt 27,24f. 42

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Veronika TROPPER
tropper@uni-mainz.de

Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament
Saarstraße 22, D-55099 Mainz

Dr. Werner URBANZ
w.urbanz@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Constanza CORDONI
constanza.cordoni@univie.ac.at

Institut für Judaistik
Spitalgasse 2, Hof 7.3, A-1090 Wien

Dipl.-Theol. Markus LAU
markus.lau@unifr.ch

Departement für Biblische Studien
Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg

Dr. Eva M. SYNEK
eva.synek@univie.ac.at

Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:

Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.
Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2012 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

„WENN EINE MAUS IN DEN BRUNNEN FÄLLT ...“

Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu ἀκαθαρσία¹ unter bes. Berücksichtigung der byzantinischen Rechtsgeschichte

Eva M. Synek, Wien

Abstract: Neither in East nor West did the fact that various texts from the New Testament stress an ethical meaning of purity hinder the continuation of a more traditional conception of purity. The focus of this article on different Christian receptions of “akatharsia” is on byzantine legal history. It mainly deals with food taboos, but also with the cultic dimension of celibacy and other related topics such as menstruation and child-birth.

„... unrein ist jeder, der nicht der Rumänen Gesetz hält, unrein ist Alles, was mit ihm in Beziehung steht, unrein jede Gemeinschaft mit ihm. Die rumänische Sprache hat für diese Unreinheit ein eigenes Wort, s p u r c a t. [...] der Grad der Unreinheit hängt jedoch nicht vom nationalen Abstand ab: es wird auch darauf gesehen, wie man lebt, wie man sich ernährt, wie man sich überhaupt zu Hause benimmt. Wenn eine Maus in den Brunnen fällt, so wird der Brunnen dadurch s p u r c a t, und s p u r c a t ist auch Jeder, der dennoch keinen Abstand nimmt, davon zu trinken, auch wenn die Maus schon herausgenommen wurde. Der Brunnen soll erst mit Weihwasser gereinigt werden. [...]“²

1. Flüssigkeiten und Speisen betreffende Reinheitsdiskurse in byzantinischen Quellen

Schon das Euchologion Barberini, die aus Süditalien stammende Kopie einer Sammlung von Texten für den gottesdienstlichen Gebrauch Konstantinopler Provenienz, die ins 8. Jh. datiert wird, enthält ein einschlägiges Gebet.³ Wann

¹ Zur Terminologie vgl. z. B. Mario Girardi, Puro/impuro in Basilio di Cesarea: da categoria culturale a discriminazione di fraternità, in: La purità e il culto nel Levitico. Interpretazioni ebraiche e cristiane, Bologna 1996 = ASE 13/1 (1996) 159–177: 159ff.

² Ioan Slavici, Die Rumänen in Ungarn, Siebenbürgen und der Bukowina, Wien/Teschen 1881, 67; eine annähernd zeitgenössische Beschreibung des Rituals inkl. Belege für seine byzantinischen Wurzeln bietet die grundlegende rechtshistorische Untersuchung für Speisetabus von Karl Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes, Münster 1907, 27ff.

³ Euchologion Barberini Nr. 238: ed. Stefano Parenti/Elena Velkovska, L’Eucologio Barberini gr. 336 (Bibliotheca „Ephemerides liturgicae“: Subsidia 80), Rom ²2000, 217f (ed.); 365 (it. Übers.).

die Tradition entsprechender Gebete, für die auch lateinische Parallelen überliefert sind,⁴ einsetzt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, denn beim Euchologion Barberini handelt es sich um die älteste einschlägige Textsammlung, die auf uns gekommen ist.

Jedenfalls liegt eine sehr alte, ins erste christliche Jahrtausend zurückverfolgbare Tradition vor, was Ioan Slavici, dessen Ausführungen zum Reinheitstopos allein aus dem Blickwinkel ethnologischen Interesses an den Vorstellungen und Bräuchen seines Volkes erfolgten, in seiner 1881 publizierte Studie über die Rumänen des Habsburgerreiches allerdings in keiner Weise reflektierte. Diese Tradition weist freilich nochmals über die christliche Rezeptionsgeschichte hinaus zurück in das Alte Testament. Nach Lev 11,33 wird ein (Ton)gefäß, in das ein Kleintier hineingefallen ist, mitsamt seinem Inhalt unrein. Das Gefäß muss zerbrochen werden. Eine Quelle und eine Zisterne, so Lev 11,36, bleiben allerdings auch dann rein, sollten sie mit Aas in Berührung kommen. Wenn die byzantinische Tradition vor der weiteren Nutzung durch ein totes Tier kontaminierten Brunnenwassers dennoch ein Reinigungsgebet verlangt, ist dies eigentlich eine restriktive Vorschrift, die im Wortlaut von Levitikus keine unmittelbare Grundlage hat. Sie zeigt einerseits sehr schön, wie im Christentum genauso wie im Judentum gelegentlich ein „Zaun“ um die geschriebene (Reinheits)tora gebaut wurde.

Andererseits lässt sich für das Gebet durchaus ein biblischer Anknüpfungspunkt, nämlich 1 Tim 4,4–5, ausmachen und dieser Text ist innerhalb des frühchristlichen Diskurses zweifelsohne dem tabukritischen Traditionsstrang zuzurechnen. Hinsichtlich der Frage, ob gewisse Speisen gemieden werden müssen, insistiert der Autor von 1 Tim darauf: „... alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung genossen wird; denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und durch das Gebet“ (EÜ).

Auch später konnte der Paulus zugeschriebene Passus tendenziell tabukritisch eingesetzt werden. Das zeigt beispielsweise ein Responsum, das wahrscheinlich ins 13. Jh. zu datieren ist.⁵ Sein Autor (vermutlich ein gewisser Bi-

⁴ Für einschlägige Gebete siehe Adolf Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Bd. 1, (Freiburg i. B. 1909) Graz 1960, 620f.

⁵ Von Joannes B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, Bd. 5, Paris 1888, 646–648 [= Nr. 169] unter den kanonischen Antworten des Demetrios Chomatianos an Konstantin Kabasilas [= Responsum Nr. 15] ediert. Es dürfte aber Johannes v. Kitros zuzuschreiben sein. Zur Frage der Zuschreibung vgl. Jean Darrouzès, *Les réponses canoniques de Jean de Kitros*, REByz 31 (1973) 319–334, dessen Befund Dieter Simon, *Fragen an Johannes von Kitros*, Kremmydas Basiles (Hg.), *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο*, Bd. 1, Rethymno 1986, 258–279, voraussetzt und Günter Prinzing, *Demetrii Chomateni ponemata diaphora (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38)*, Berlin 2002, 54f, im Wesentlichen bestätigt. Auch das Pedalion (eine um 1800 gedruckte Sammlung alter Rechtsquellen, die durch ihre Rezeption im Patriarchat von

schof Johannes v. Kitros⁶) schlug sich mit der Frage herum, ob man den Inhalt eines Gefäßes wegschütten bzw. das Gefäß entsorgen muss, wenn eine Maus hineingefallen ist. Auch wenn für den Bischof für die konkrete Konsumtauglichkeit von Speisen oder Getränken Kriterien wie Ekel und Gesundheitsgefährdung eine wichtige Rolle spielten: die grundsätzliche „Erlaubtheit“ von allem Essbaren als gute Schöpfung Gottes und die Heiligung durch Gebet standen unter Berufung auf „Paulus“ im Vordergrund der Argumentation.

Vor allem in den Bußbüchern finden sich zahlreiche Belege dafür, dass die Dinge nicht immer so vergleichsweise „rational“ angegangen wurden.⁷ Auch im Osten kursierten entsprechende Hilfsmittel für Beichtväter. Besonders geschichtswirksam wurde das sog. „Kanonarion“ oder „Kanonikon“, ein unter dem Namen eines Konstantinopler Patriarchen des 6. Jh., Johannes dem Faster, tradiertes „Manual“, das immer wieder adaptiert wurde und in entsprechend unterschiedlichen Rezensionen erhalten ist.⁸ Ein Bußkanon in der Fassung des Pedalion⁹ beginnt: „Wenn etwas Unreines in einen Brunnen oder in Olivenöl oder Wein fällt ...“.¹⁰ Es wird empfohlen, Personen, die etwas davon konsu-

Konstantinopel quasi-offizielle Bedeutung erlangte) rekuriert auf das Responsum in einer Anmerkung zum Kommentar zu c. 63 der Apostolischen Kanones unter dem Namen des Johannes von Kitros, enthält im Unterschied zu einer gleich näher zu behandelnden, unter dem Namen von Johannes dem Faster tradierten einschlägigen Bußbestimmung den Text aber nicht als solchen. Vgl. Landos Agaprios/Hagioreites Nikodemos, Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς, Ἁγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας, (Zakynthos³ 1864) Thessaloniki 2003, 82; engl. Ausgabe: Denver Cummings, The Rudder (Pedalion) of the Orthodox Catholic Church, (Chicago 1957) Reprint New York 1983, 111. Dieter Simon, der sich mit einigen Responsen des Johannes von Kitros näher auseinandergesetzt hat, geht inhaltlich leider nicht darauf ein, weil ihm der Text aus rechtshistorischer Perspektive nicht hinreichend interessant erschien.

⁶ Basileios Katsaros, Ὁ ἐπίσκοπος Κίτρος Ἰωάννης, in: Ἡ Πιερία στὰ βυζαντινὰ καὶ νεώτερα χρόνια, Thessaloniki 1999, 127–148: v. a. 140ff, vermutet Identität mit Johannes Sekuntenos, dem Protothronos der Metropole von Thessalien (Ende 13./Anfang 14. Jh.). Für diesen Hinweis danke ich herzlichst Spyros Troianos, Athen. Vgl. auch ders., Kanonistische Antworten und Abhandlungen in der Ostkirche (9.–15. Jh.). Eine Übersicht, in: Hartmut Zapp/Andreas Weiß/Stefan Korta, Ius canonicum in oriente et occidente. FS Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt a. M. 2003, 403–419: 411f.

⁷ Vgl. z. B. Hubertus Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600–1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, AKuG 80 (1998) 1–37: v. a. 10ff; 35 (mit Literatur und Belegstellen).

⁸ Zur komplizierten Entwicklungsgeschichte des Poenitentiale vgl. zuletzt Frans van de Paverd, The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalia Patrum (Kanonika 12), Rom 2006; bei der in der Folge zitierten, ins Pedalion aufgenommenen Fassung handelt es sich allerdings um eine andere Rezension. Der von Van de Paverd untersuchte Textbestand enthält den gleich näher zu behandelnden Passus (noch) nicht.

⁹ Zum Pedalion vgl. oben, Anm. 5.

¹⁰ Ps.-Johannes Nesteutes, Kanonikon (sog. c. 34 in der Rezension des Pedalion): Pedalion (Anm. 5) 175.

miert haben, nicht nur ein dreitägiges Fasten (Verzicht auf Fleisch und Milchprodukte) aufzuerlegen. Sie sollen außerdem für sieben Tage von der Kommunion ausgeschlossen werden. Wie andere Passagen derselben Sammlung lässt sich der Text exegetisch relativ unkompliziert als eine Form christlicher Halacha¹¹ zur Reinheitstora einordnen. Wesentlich komplizierter gestalten sich die Datierung und die Frage seiner praktischen Relevanz. Wie auch immer die, meines Wissens bislang nicht näher erforschte, Traditionsgeschichte der Bußbestimmung auch aussehen mag:¹² Sie stammt in dieser Form jedenfalls sicher nicht von Johannes dem Faster, wahrscheinlich nicht einmal aus dem 1. Jahrtausend und wurde zweifelsohne auch nie gesamtorthodox angewandt. Nichtsdestoweniger zeigt der Kanon gemeinsam mit den anderen, von Karl Böckenhoff in seiner grundlegenden Studie zu den „Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes“ von 1907 zusammengetragenen „halachischen“ Texten an, dass die Reinheitstora im byzantinischen und orientalisches-orthodoxen genauso wie im jüdischen und westchristlichen Kontext eine beachtliche lebenspraktische Bedeutung entfalten konnte. Wie bereits aus der Perspektive des Alten Testaments wirkt sich „Verunreinigung“ auf die Kulthaftigkeit, auf den Zugang zum Heiligen aus.

Aus zahlreichen Quellen wird deutlich, dass die Bedenken gegen den Konsum „unreiner“ Substanzen dabei noch wesentlich weiter gehen konnten als die bislang angerissenen Überlieferungen zu verunreinigten Flüssigkeiten. Fleischgenuss haftete im Christentum generell ein gewisser Makel an, eine Tendenz, die sich im Osten stärker bis in die Gegenwart zieht als im Westen. Im interreligiösen Vergleich sehr spannend erscheint diesbezüglich nicht zuletzt Slavici Beobachtung, dass bei traditionsbewussten Rumänen im 19. Jh. für Fasten- und Fleischspeisen jeweils spezielles Geschirr verwendet wurde.¹³ Ob es für diese Praxis bereits byzantinische Anknüpfungspunkte gibt, entzieht sich meiner Kenntnis. Generell scheint ein byzantinischer Haushalt aber mit Geschirr eher

¹¹ Vgl. zusammenfassend etwa Michael Lattke, Halachah, RAC 13 (1986) 372–402. Für eine umfassende Einführung siehe Jacob Neusner, *The Halakhah: An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, Bd. 5, Leiden 2000; zur Frage christlicher „Halacha“ Eva Synek, „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht“. Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 21), Wien 1997, passim, bzw. dies., *Die Apostolischen Konstitutionen. Ein „christlicher Talmud“ aus dem 4. Jh.*, Bib. 79 (1998) 27–56.

¹² Für zwei verwandte, traditionsgeschichtlich ebenfalls mit dem Namen von Johannes dem Faster verknüpfte Bußbestimmungen, die nicht ins Pedalion Eingang fanden, vgl. Böckenhoff, *Speisesatzungen* (Anm. 2) 30f.

¹³ Slavici, Rumänen (Anm. 2) 68, unterscheidet dreierlei Geschirr: „unreines, reines für die Fleischtage und das reinste für die Fasttage.“

arm, als reich bestückt gewesen zu sein¹⁴ und in den kirchenrechtlichen Diskursen spielte die Geschirfrage meines Wissens auch keine Rolle. Doch zeigt sich in der prinzipiellen Haltung zu Fleischkonsum durchaus eine gewisse ambivalente Nähe zu theologisch bekämpften religiösen Gruppierungen wie dem Manichäismus und sekundär mit diesem in Beziehung gebrachten, in Distanz zur Großkirche stehenden Strömungen wie den Bogomilen, aber auch den möglicher Weise von diesen abhängigen Katharern im Westen. An (den zahlreichen) Fasttagen dürfen bei strenger Observanz der byzantinischen Fastenregeln auch heute noch nicht nur Fleisch, sondern im Prinzip auch andere tierische Produkte wie Milch, Eier oder Honig nicht konsumiert werden. Zur Buße auferlegtes Fasten meint in der Regel auch jedenfalls Fleischverzicht. Außerhalb der monastischen Diät wurde Fleischgenuss in der Großkirche dennoch nie ganz verboten. Im Gegenteil: Nicht nur einzelne Kirchenväter wie Augustinus äußerten sich polemisch gegen die Fleischverächter.¹⁵ Auch bereits die Synode von Gangra, die sich um ca. 340 kritisch mit den Ansichten asketischer Rigoristen auseinandersetzte, exkommunizierte jeden, der sich zu einer grundsätzlichen Verurteilung von Fleischessern hinreißen ließ. Blut, Opferfleisch und Fleisch von erstickten Tieren war allerdings auch für die Konzilsväter tabu.¹⁶

Dieses auf das sog. „Aposteldekret“¹⁷ zurückweisende dreigliedrige Verbot wurde in der byzantinischen Rechtsgeschichte in der Folge immer wieder bekräftigt. Andere spätantike Quellen enthalten Hinweise darauf, dass auch der Genuss von in der Tora tabuisierten Fleischsorten nicht immer unumstritten war. Erhalten sind uns vor allem viele tabukritische Väterstimmen,¹⁸ wenngleich die Pauschalbehauptung von Hubertus Lutterbach, dass „sich bis zum Ausgang der Antike eine Entwicklung von der kultischen hin zur ethischen Reinheit beobachten“¹⁹ lässt, zweifelsohne unzulässig simplifiziert. Wie beispielsweise c. 2 von Gangra²⁰ und der vermutlich darauf aufruhende Paral-

¹⁴ Jonita Vroom, *The Changing Dining Habits at Christ's Table*, in: Leslie Brubaker/Kallirroe Linnardou (Hg.), *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium*. FS A. A. M. Bryer (Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 13), Aldershot 2007, 191–228.

¹⁵ Vgl. etwa Manlio Simonetti, *Cenni sull'interpretazione patristica di Mt 15,11*, ASE 13/1 (1996) 113–122.

¹⁶ Gangra c. 2: ed./franz Übers.: Périclès-Pierre Joannou, *Fonti Fasc. IX: Discipline générale antique*, t. 1/2, Grottaferrata (Roma) 1962, 90. Die franz. Übers., die statt „von Ersticktem“ (*pniktou*) generell „von unreinen Tieren“ spricht, verschleiert die offensichtliche Bezugnahme auf Apg 15,29 (respektive Apg 15,20 und 21,25).

¹⁷ Vgl. hierzu näherhin unten, Abschn. 3.

¹⁸ Vgl. Simonetti, *Cenni sull'interpretazione* (Anm. 15) passim.

¹⁹ Lutterbach, *Speisegesetzgebung* (Anm. 7) 28.

²⁰ Vgl. oben, Anm. 16.

leltext in den sog. Apostolischen Kanones²¹ zeigen, hat sich die tabukritische Linie in der Spätantike keineswegs voll durchgesetzt. Die (großkirchliche) Bejahung von über die Einschränkungen der Apostelgeschichte bzw. der Synode von Gangra hinausgehenden Speisetabus dürfte sich allerdings im Mittelalter deutlich verstärkt haben. So schlug sich ein mit dem Namen von Anastasios Sinaita († nach 701) verknüpftes Responsum mit der Frage herum: „Wenn jemand in der Wüste oder in der Gefangenschaft, aus Armut oder aus Hunger Fleisch isst vom Kamel oder wilden Esel oder anderen Tieren dieser Art, wird ihm das zum Gericht gereichen oder nicht?“²² Die vorsichtig konziliante Antwort rekurriert auf Mt 15,20. Manch „aufgeklärter“ Kleriker sah die Dinge offenbar noch wesentlich gelassener und ließ sich selbst auch ohne gröbere Not dazu hinreißen, aus volkstümlicher Sicht „Unreines“ zu verzehren.²³ Ich bezeichne den anonymen Verfasser eines auf einschlägiges Verhalten bezogenen kanonischen Textes der Einfachheit halber als Ps.-Nikephoros.²⁴ Der als Heiliger verehrte historische Patriarch Nikephoros starb bereits 815, musste aber im 2. Jahrtausend genauso wie Johannes der Fester traditionsgeschichtlich für allerlei, auch widersprüchliche, kanonische Auffassungen herhalten. Der hier relevante Ps.-Nikephoros sah – gut paulinisch – theologisch kein Problem in der Berührung oder dem Essen von nicht näher definiertem „Unreinem“. Allerdings ordnete er an, dass Kleriker, die solches öffentlich taten, Buße tun sollten, wenn sie damit Ärgernis erregt hatten. Doch gab es offenbar auch die umgekehrte Konstellation, dass „aufgeklärte“ Laien Speisen konsumierten,²⁵ die aus der Sicht „unaufgeklärter“ Beichtväter absolut tabu waren. Böckenhoff dokumentierte einige sehr strenge Bußkanones, die nicht minder „obskurer Herkunft“²⁶ sind, als der mit Nikephoros verknüpfte Text.

²¹ C. 63 Apostolische Kanones (ed. Marcel Metzger, SC 336, 298).

²² Ps.-Anastasios Sinaita, Quaestio 140 (nach der ed. PG 89, 792); dt. Übers. nach Böckenhoff, Speisesatzungen (Anm. 2) 11.

²³ Joannes B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Bd. 2, Rom 1868, 347f [= Nr. 226].

²⁴ Vgl. generell zu den unter dem Namen von Nikephoros tradierten kanonischen Bestimmungen näherhin Spyros Troianos, Ἡ ἐξομολογητική φιλολογία στὴ βυζαντινὴ περίοδο. Μία ἐπιθεώρηση, in: ΝΕΑ ΣΙΩΝ 85 (1993) 5–160 (mit Editionen und Literatur), hier: 56ff; ders., Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου, Athen ³2011, 210f. Die Bestimmungen sind unter verschiedenen Bezeichnungen (z. B. τυπικόν, συντάξεις, διατάξεις) überliefert und stammen in ihrem Kern wohl vom Ende des 10./Anfang des 11. Jh. Die ältesten Handschriften gehen auf das 12. Jh. zurück.

²⁵ Böckenhoff, Speisesatzungen (Anm. 2) 15ff, hat nicht zuletzt Testimonien für den im Unterschied zu verschiedenen tabubehafteten Fleischsorten aus kanonischer Sicht eindeutig verbotenen Konsum bluthaltiger Speisen gefunden.

²⁶ Böckenhoff, Speisesatzungen (Anm. 2) 13, für die Bußkanones ebenda (mit Quellenausweis).

In neuerer Zeit hat der Liturgiewissenschaftler Miguel Arranz jahrelang die byzantinische Tradition in Hinblick auf den Themenkomplex Buße, Krankensalbung und Verwandtes untersucht. Dabei fand er in den ausgewerteten Euchologien eine Reihe von Gebetstexten für kultisch unrein gewordene Menschen: Wöchnerinnen, Männer, die einen Samenerguss hatten, aber auch Menschen, die „Unreines“ gegessen haben.²⁷ Arranz fasste sie unter der Rubrik „vom Alten Testament inspirierte Fälle gesetzlicher Unreinheit“ zusammen.²⁸ Beide von ihm dokumentierten speisebezogenen Reinigungsgebete, die auch Böckenhoff bekannt waren,²⁹ enthält bereits das Euchologion Barberini. Ihre Akzentuierung ist genauso auffällig unterschiedlich wie die kanonistischen Expertisen. Wenngleich die Wiedermehrung zur Kommunion in beiden Gebeten explizit angesprochen wird, so scheint das erste Gebet doch zunächst einmal vor allem auf Gewissensberuhigung hinzuzielen.³⁰ Die Person, über die es gesprochen wird, hat während einer Gefangenschaft nicht näher spezifizierte „scheinbar unreine“ Nahrung konsumiert. Das Gebet nimmt eingangs Bezug auf die Petrusvision (Apg 10,9–16; 11,4–10) und auf das unter dem Namen von Paulus in Tit 1,15 tradierte Wort, dass „für die Reinen alles rein“ sei (vgl. auch Röm 14,14.20b). Das zweite Gebet³¹ hingegen spricht explizit von einer Verunreinigung durch den Genuss „unreinen“, „im Heiligen Gesetz“ Gottes „verbotenen“ Fleisches.

Was damit ursprünglich konkret gemeint war, ist nicht ganz klar. Blutiges Fleisch? Fleisch, das einen paganen kultischen Kontext aufweist? Man könnte aber auch an bestimmte Fleischsorten wie z. B. Hundefleisch denken, die kulturell besonders stark tabuisiert waren oder, wie Hasenfleisch, anders als Schweinernes jedenfalls nicht zum Standardrepertoire auf byzantinischen Märkten zählten.³² Karl Böckenhoff hat zahlreiche Tiere ausfindig gemacht, deren Ge-

²⁷ Vgl. Miguel Arranz, *Preghiere parapenitenziali di purificazione e di liberazione nella tradizione bizantina. I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano II-4*, OCP 61 (1995) 425–476.

²⁸ Arranz, *Preghiere* (Anm. 27) 428; näherhin 429ff.

²⁹ Böckenhoff, *Speisesatzungen* (Anm. 2) 6f.

³⁰ Euchologion Barberini (Anm. 1) Nr. 204, 196 (ed.), 353 (it. Übers.); Arranz, *Preghiere* (Anm. 27): L 2, 457; 459 (gr. Text); 456; 458 (it. Übers.).

³¹ Euchologion Barberini (Anm. 1) Nr. 205, 196 (ed.), 353 (it. Übers.); Arranz, *Preghiere* (Anm. 27): L 3, 459; 461 (gr. Text); 458; 460 (it. Übers.).

³² Zu den byzantinischen Speisegewohnheiten vgl. z. B. Andrew Dalby, *Tastes of Byzantium: The Cuisine of a Legendary Empire*, London 2010; für tabubehaftete Speisen siehe im Folgenden Böckenhoff, *Speisesatzungen* (Anm. 2) 11ff sowie zuletzt Barbara Crostini, *What Was Kosher in Byzantium?*, in: Leslie Brubaker/Kallirroe Linardou (Hg.), *Eat, Drink, and Be Merry* (Luke 12:19). *Food and Wine in Byzantium*. FS A. A. M. Bryer (Society for the Promotion of Byzanti-

nuss in byzantinischen Quellen bemäkelt wurde – Hund, Kamel, Pferd und Esel, diverse Kleintiere wie Mäuse, Igel, Wiesel und zahlreiche Vögel. Nach Slavici galt im ausgehenden 19. Jh., als das gemeineuropäische Pferdefleischtabu aufzuweichen begann, unter Rumänen „jeder, der Pferdefleisch ißt“, dermaßen als „unrein“, dass er geradezu als „unchristlich“ („pagan“ bzw. „als „Heide“) punziert wurde.³³ Pferdefleisch zählte bekanntlich bereits im alten Israel in die Kategorie „unreiner“ Fleischsorten.³⁴ Im christlichen Kontext erließ Papst Gregor III. 732 ein – nicht immer konsequent befolgtes – Konsumverbot, das Pferdefleisch *verbatim* in einer an die biblischen Speiseregeln gemahnenden Sprache als „unrein und abscheulich“³⁵ bezeichnet und deswegen mit einem Speiseverbot belegt. Gelegentlich sah man in dem Verbot allerdings auch eine ganz handfeste, v. a. aus militärischen Erwägungen erfolgte Schutzbestimmung³⁶ – eine Erklärung, die mich auf dem Hintergrund der Vielfalt in den westlichen Bußbüchern bezeugter sonstiger, nicht analog rationalisierbarer zeitgenössischer Speisetabus nicht wirklich zu überzeugen vermag. Andere erklären das Verbot auf dem Hintergrund von mit Pferden in Beziehung stehenden paganen Kultpraktiken bei Germanen.³⁷

Dass Nahrungsmittel, die einen explizit paganen Bezug haben, jedenfalls von Anfang an für viele Christen ein Problem darstellten, bezeugt nicht zuletzt Paulus. Auch in späteren Jahrhunderten blieben die Ressentiments hier stark. Nicht nur im Osten, auch bei den westlichen Vätern finden wir immer wieder die Ablehnung des Konsums von Nahrungsmitteln, die einen paganen kulturellen Kontext aufweisen (und gelegentlich durchaus auch die Bestätigung, dass Christen sich scheuten, Blutiges zu konsumieren, so z. B. bei Tertullian³⁸

ne Studies Publications 13), Aldershot 2007, 165–173, deren Beitrag aber insofern problematisch ist, als er das Bluttabu ausspart.

³³ Slavici, Rumänen (Anm. 2) 68f.

³⁴ Vgl. Lev 11; Dtn 14,3–21a.

³⁵ Gregorius III., Epistularium des Hl. Bonifatius, ep. 28: Reinhold Rau, Bonifatii Epistulae. Willibaldi Vita Bonifatii – Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius (AQDGMA 4b), Darmstadt 21988, 100 (ed.), 101 (dt. Übers.); vgl. auch das bestätigende Responsum von Papst Zacharias aus dem Jahr 751, das weitere, mit einem Konsumverbot belegte Tiere, benennt (diverse Vögel, Hasen und Biber): ebenda, ep. 87: 294 (ed.), 295 (dt. Übers.).

³⁶ Vgl. etwa Herbert Cerutti, Von Tieren – das Pferd auf dem Teller, NZZ Folio 11 (2003): <http://www.nzzfolio.ch/www/d80bd71b-b264-4db4-afd0-277884b93470/showarticle/1e9d13cd-9c9e-4bd5-9d05-85cb8ac9e7c8.aspx> (10.12.2010).

³⁷ Vgl. unter Hinweis auf ältere Literatur z. B. Agnes Ulrike Gudehus, Die Entwicklung der Pferdeschlachtung und des Pferdefleischkonsums in Deutschland unter Berücksichtigung der gesetzlichen Änderungen, Diss. vet. med., München 2006, 3–8 (online: http://edoc.ub.uni-muenchen.de/6157/1/Gudehus_Ulrike.pdf, 11.10.2011).

³⁸ Tertullianus, De monogamia 5,3 (4): ed./franz. Übers. Paul Mattei, SC 343, 150 (ed.); 151 (Übers.): „Et adeo in Christo omnia reuocator ad initiam [...] et libertas ciborum et sanguinis so-

oder Minucius Felix³⁹).⁴⁰ In den diokletianischen Verfolgungen konnten Angeklagte u. a. damit gequält werden, dass man ihnen – durch pagane Bezüge – „unreine“ Speisen in den Mund schob. Der schließlich selbst 311 zu Tode gekommene Petros von Alexandrien zählte am Ende eines Ostern 306 verfassten kanonischen Schreibens „über jene, die während der Verfolgung gefallen sind“⁴¹, die Opfer solcher Praktiken zu den Konfessoren⁴² und die 313 abgehaltene Synode von Ankyra stellte unmissverständlich klar, dass derart oktroyierter Konsum keinen Kommunionausschluss rechtfertigt.⁴³ Mehr oder weniger erzwungener Konsum möglicher Weise pagan „kontaminierter“ Nahrungsmittel konnte aber auch in späteren Zeiten zum Problem werden, wenn Christen in barbarische Gefangenschaft gerieten. Theodoros Balsamon, dem berühmten Kanonisten des 12. Jh., schien in einem solchen Fall eine moderate Buße für angemessen.⁴⁴ Unter dem Namen von Petros Chartophylax (11. Jh.) wurde hingegen eine strengere Position vertreten, die den Konsum „unreiner“ Nahrung als „Verleugnung Christi“ interpretiert und entsprechend ein längeres Rekonziliationsverfahren mit abschließender Salbung vorsieht, bevor die Kommunionzulassung wieder gewährt wird.⁴⁵ Der Origenesschüler⁴⁶ Gregor Thaumaturgos, dessen Responsum genauso wie das Schreiben seines Zeitgenossen Petros von Alexandrien generell in die kanonischen Sammlungen Eingang fand und Ausgangspunkt der themenbezogenen Ausführungen Balsamons

lius abstinentia [...]“: Tertullian rekurriert hier offenbar nicht oder nicht nur auf das sog. Aposteldekret, sondern unmittelbar auf das Bluttabu von Gen 9,4.

³⁹ Minucius Felix, Octavius 30,6: ed./dt. Übers. Bernhard Kytzler, München 1965, 170 (ed.); 171 (dt. Übers.): „[...] tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus“.

⁴⁰ Vgl. die Testimoniensammlung bei Karl Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen, Paderborn 1903.

⁴¹ Ed. mit franz Übers.: Périclès-Pierre Joannou, *Fonti Fasc. IX: Discipline générale antique*, t. 2, Grottaferrata (Roma) 1963, 33–58; die Einteilung in „Kanones“ ist alt, aber nichts desto weniger sekundär.

⁴² Ebenda, 56.

⁴³ C. 3 Ankyra: ed. mit franz. Übers.: Joannou, *Fonti* (Anm. 16), 58–59.

⁴⁴ Theodoros Balsamon, Kommentar zum Kanonischen Brief von Gregor Thaumaturgos, c. 1: Georgios Rhalles/Michael Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. 6 Bde., Athen 1852–1859 (Nachdruck: 1966 und 1997), Bd. 4, 52–53. Zu Balsamon und den anderen byzantinischen „Zitierkanonisten“ des 12. Jh. (Aristenos, Zonaras) vgl. Richard Potz/Eva Synek (unter Mitarbeit von Spyros Troianos), *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung*, Freistadt 2007, 219–222; zuletzt Troianos, *Οἱ πηγές*, 353 passim (mit Literatur).

⁴⁵ Petros Chartophylax, *Kanonische Antwort* (9): Rhalles/Potles, Bd. 5 (Anm. 44) 370.

⁴⁶ Zu Origenes vgl. etwa Francesca Cocchini, *La normativa sul culto e sulla purità rituale nella interpretazione di Origene*, ASE 13/1 (1996) 143–158 (mit Literatur).

(und Zonaras)⁴⁷ wurde, gab sich hier noch vergleichsweise konzilient. Einerseits bezweifelte er, dass die barbarischen Invasoren seiner Zeit Götzenopfer darbrachten und konnte damit sicher manchem Skrupulanten Wind aus den Segeln nehmen. Andererseits argumentierte er aber auch grundsätzlich mit Mt 15,11: „... der Heiland, der alle Speisen rein gemacht hat, hat gesagt: ‚nicht das, was durch den Mund hineinkommt, verunreinigt den Menschen, sondern das, was aus ihm herauskommt.‘“⁴⁸

2. Vielfältige Rezeptionen des Reinheitstopos

Bekanntlich kann das Reinheitsthema auf verschiedenen Ebenen abgehandelt werden. Dabei stellt die verstärkte Verlagerung des Reinheitsthemas auf die ethische Ebene mitnichten eine genuin christliche Entwicklung dar. Die ethische Reinterpretation ursprünglich dinglich konzipierter Reinheitsvorschriften findet man parallel im hellenistischen Judentum (insbes. bei Philo von Alexandrien⁴⁹). Und auch im Alten Testament findet sich neben einem dinglichen Verständnis bereits die ethische Akzentuierung des Reinheitstopos, die das Neue Testament bekanntlich sowohl im Corpus Paulinum⁵⁰ als auch in der synoptischen Tradition⁵¹ und schließlich als „Variation über ein Thema“ in der Petrusvision der Apostelgeschichte (Apg 10,9–23) mehrfach im Speisekontext zugespitzt hat.

Diese Texte konnten in Folge tabubefreiend eingesetzt werden und wurden, wie z. B. die Verwendung von Mt 15,11 durch Gregor Thaumaturgos zeigt, auch durchaus argumentativ genutzt. Da sich aber Markions Versuch einer Minimalauswahl aus der frühchristlichen Überlieferung bei gleichzeitiger Ausgrenzung der alttestamentlichen Schriften nicht als konsensfähig erwies, gehörten zu den tradierten Hl. Texten auch weiterhin „Gesetz und Propheten“⁵²

⁴⁷ Zu Balsamon vgl. oben, Anm. 44.

⁴⁸ Gregorios Thaumaturgos, Kanon. Brief, sog. c. 1: Joannou, *Fonti* (Anm. 41) 19–21: 20.

⁴⁹ Vgl. etwa Giovanni M. Vian, *Purità e culto nell'esegesi giudaico-ellenistica*, ASE 13/1 (1996) 67–84: 74ff.

⁵⁰ Vgl. etwa Röm 14; 1 Tim 4,1–5; Tit 1,15.

⁵¹ Vgl. Mk 7,1–23 par Mt 15,1–20; Lk 11,41.

⁵² Ez 18,6 war immer wieder der unmittelbare Anknüpfungspunkt für christliche Bekräftigungen des Verbotes sexueller Beziehungen während der Menses. Vgl. etwa den Ezechielkommentar von Hieronymus (CCSL 75, 235) oder auch Caesarius von Arles, *Sermo* 44, 7 (ed./franz. Übers. Marie-José Delage, SC 343) 338 (ed.), 339 (Übers.). Bei Ezechiel findet sich – bezogen auf Priester – aber auch das in der byzantinischen Tradition rezipierte Speiseverbot bzgl. Aas und Gerissenem (vgl. Lev 22,8; Ez 44,31). Generell wird der Genuss von Aas bzw. Gerissenem in unterschiedlichen alttestamentlichen Gesetzessammlungen differenziert beurteilt. Ex 17,15 enthält ein pauschales Speiseverbot für Menschen (bezogen auf ein gerissenes Tier). Nach Lev 11,39f und Lev 17,15f wird der, der vom Fleisch eines gerissenen oder verendeten Tieres isst,

sowie frühchristliche Rezeptionen, die andere Akzente setzten als Paulus oder der synoptische Überlieferungsstrang. Das ergab für Christinnen und Christen späterer Jahrhunderte eine äußerst komplexe Basis.

Manche Autoren wie z. B. der Verfasser des Barnabasbriefes haben durch eine ethisierende Allegorese einen Weg gleichsam zwischen Skylla und Skarybdis gefunden, d. h. Speisetabus zwar im Literalsinn verneint, den einschlägigen biblischen Überlieferungen aber dennoch einen moralischen Sinn zugesprochen.⁵³ Es konnte aber bereits aufgezeigt werden, dass sich selbst in der Frage der Speisetora die mit der Exegesegeschichte vernetzte Rechtsgeschichte nochmals wesentlich komplizierter und vielschichtiger gestaltete.⁵⁴ Andere wichtige Fragen wären die ambivalente Rezeptionsgeschichte des Pollutionstabus insgesamt sowie die Rezeptionsgeschichte des Geburts- und des Menstruationstabus.⁵⁵ Hier spielt in ostkirchlichen Milieus z. T. bis heute die Fortschreibung eines dinglichen Verständnisses von Reinheit im christlichen Kontext genauso eine wichtige Rolle wie im Judentum oder im Islam.

Weitere Aspekte der Reinheitstora haben sich in der christlichen Rezeptionsgeschichte als vergleichsweise weniger geschichtswirksam erwiesen, was allerdings nicht heißt, dass sie als schlechterdings irrelevant abzutun wären. So gestaltet sich selbst der Umgang mit Toten ambivalenter als die in israelitischen Priesterkreisen hochgehaltenen Tabus diametral entgegengesetzt erscheinende Tradition nahelegt, sterbliche Überreste als Reliquien in der Kirche aufzubewahren, rituell zu verehren und sich durch physischen Kontakt gleichsam die Übertragung von „Heil/igkeit“ bzw. spiritueller „Reinheit“ (statt „Unreinheit“) zu erhoffen.⁵⁶ Mit dieser bis in die Gegenwart fortdauernden, in der Spätantike grundgelegten Tradition ist zwar ein zweifellos wichtiger Teilaspekt der einschlägigen christlichen Rezeptionsgeschichte angesprochen, aber doch noch lange nicht alles gesagt, was in Hinblick auf den Reinheitstopos zum Umgang

zwar für einen Tag kultisch unrein. Der Genuss ist aber nicht grundsätzlich verboten. Andererseits untersagt Dtn 14,21a Israeliten generell den Genuss von Aas, erlaubt ihn aber dezidiert den im Lande lebenden Fremden.

⁵³ Vgl. Francesco Scorza Barcellona, *Le norme veterotestamentarie sulla purità nell'Epistola di Barnaba*, ASE 13/1 (1996) 95–111: 104ff.

⁵⁴ Zur Rolle, die dabei speziell das sog. „Aposteldekret“ spielte, vgl. unten, Abschn. 3.

⁵⁵ Vgl. zusammenfassend zuletzt Eva Synek, *Göttliche Gesetzgebung? Reinheitstabus im christlichen Erbe*, in: Irmtraud Fischer/Christoph Heil (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums (Exegese in unserer Zeit 21)*, Wien/Münster 2010, 230–256 (mit Literatur); dies., „Wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib ...“. Reinheitstabus im Orthodoxen Kirchenrecht (Kanon Sonderheft 1), Egling 2006.

⁵⁶ Basileios, In ps. 115, 4 (PG 30, 112), spricht den Gegensatz explizit an; vgl. näherhin Mario Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione (VetChr.Q 21)*, Bari 1990; auch ders., *Puro/impuro (Anm. 1) 172ff.*

mit Kadavern gesagt werden könnte. Joasaph, der am Vorabend des Konzils von Florenz Metropolit von Ephesos war († 1438/39), schlug sich in seinen kanonischen Antworten mit dem Problem herum, ob ein Priester nach Berührung eines Leichnams zelebrieren dürfe. Als Wurzel des aufgeworfenen Problems legte der Kanonist das „Alte Gesetz“ offen, wies die Relevanz einschlägiger Bestimmungen aber unter Berufung auf „die neue Lehre der Heiligen Apostel“ zurück.⁵⁷ Interessanter als Joasaphs Antwort ist wohl die Frage: sie zeigt nämlich sehr deutlich, wie sehr sich die Reinheitstora v. a. in unmittelbar kultbezogenen Kontexten als bleibende Herausforderung erwies. In anderen Punkten war Joasaph auch überhaupt nicht besonders tabukritisch. In der Spätantike hatte man noch diskutiert, ob eine Frau während ihrer Regel getauft werden bzw. zur Kommunion zugelassen werde dürfe.⁵⁸ An der Schwelle zur Neuzeit waren diese Punkte im Osten grundsätzlich tabukonform entschieden. Das galt auch für das Betreten der Kirche im Zustand körperlicher „Unreinheit“. Grundsätzlich heißt im rechtlichen Kontext freilich immer: Achtung, unter Umständen sind Ausnahmen möglich! So konnte im Kontext der byzantinischen Kasuistik auch durchaus die Frage auftauchen, ob eine Frau während ihrer Menses als Taufpatin fungieren darf. Ioasaphs knappe Antwort war hier dezidiert ablehnend. „Wenn es ihr überhaupt nicht erlaubt ist, die Kirche zu betreten, wie sollte sie so etwas machen?“⁵⁹ Er ließ auch – anders als die heute gängige orthodoxe Praxis – keine Ausnahmen für Trauungen zu.⁶⁰ Doch kehren wir zurück zur Kadaverfrage. Was deren diffizile Alltagsrelevanz betrifft, war von Mäusen bereits die Rede. Es kann aber natürlich auch vorkommen, dass ein größeres Tier oder gar ein Mensch in einen Brunnen fällt. Nach dem bereits eingangs zitierten Slavici wäre so ein Fall nach rumänischer Tradition folgendermaßen zu handhaben: „Ist ein größeres Thier hineingefallen, so muß das ganze Wasser ausgeschöpft werden, und wenn der Fall noch immer bedenklich erscheint, so liest der Pope auch eine Messe darüber. Ist endlich ein Mensch da-

⁵⁷ Frage/Antwort Nr. 11: Alexandros Korakides (ed.), *Ιωάσαφ Εφέσου († 1437) (Ἰωάννης Βλᾶ δύντερος) Βίος – Ἔργα – Διδασκαλία*, Athen 1992, 220–221.

⁵⁸ Vgl. Synek, *Reinheitstabus* (Anm. 55) passim; Eleutheria Papagianne/Spyros N. Troianos, Ἡ νεαρὰ 17 Λέοντος τοῦ Σοφοῦ καὶ μία ἐπιτομή της, in: *Byzantinai Meletai* 1 (1988) 32–51 (Reprint in: Spyros N. Troianos, *Οἱ Νεαρές Λέοντος ζ' του Σοφού*, Athen 2007, 485–501; Eleutheria Papagianne/Spyros Troianos, Τα „γυναικεία πάθη“ και οι νομοκανονικές πηγές in: *Θ' Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαῖος 1988)*, Thessaloniki 1988, 31–46.

⁵⁹ Frage/Antwort Nr. 59: ed. Korakides (Anm. 57) 229.

⁶⁰ Frage/Antwort Nr. 59: ed. Korakides (Anm. 57) 229; näherhin Synek, *Reinheitstabus* (Anm. 55) 59f.

rin ertrunken, so bestimmt nur der Pope, ob der Brunnen zugeschüttet werden soll oder nicht.“⁶¹

Slavici bringt auch andere Beispiele für ein stark ausgeprägtes religiöses Bewusstsein für „rein“ und „unrein“. Er deutet an, dass diese Kategorien z. B. auch in Hinblick auf Eheschließungen eine ganz wichtige Rolle spielen konnten. Wurden die überaus strengen Inzestregeln des orthodoxen Kirchenrechts⁶² nicht akribisch eingehalten, galten die Ehepartner im Volksbewusstsein der Rumänen noch im 19. Jh. als „unrein“.⁶³ Wie in der Entwicklung dieser Regeln die Levitikusrezeption eine Rolle spielte, lässt sich z. B. am kirchlichen Verbot der Schwagerehe zeigen,⁶⁴ das bereits 355 im Westen auch erstmals für den staatlichen Bereich übernommen wurde. Bei Lev 18,18 handelt es sich zunächst um eine unter der Voraussetzung polygamer Familien formulierte Regel für synchrone Verbindungen. Im christlichen Kontext wurde diese dann in West und Ost extensiv auf sukzessive Verbindungen hin adaptiert. Allerdings gab es – und zwar mit expliziter Berufung auf den Wortlaut von Levitikus⁶⁵ – zunächst auch noch Gegenstimmen. Die Apostolischen Kanones im Anhang der Apostolischen Konstitutionen stehen für einen vermittelnden Kurs zwischen der restriktiven kirchlichen Auslegung des levitischen Eheverbots und einer üblichen Praxis: c. 19 schließt zwar Männer, die zwei Schwestern sowie jeden, der seine Nichte geheiratet hat, von der Aufnahme in den Klerus aus, äußert sich aber nicht bzgl. Laien.⁶⁶ Dass für Priester strengere Reinheitsstandards geltend gemacht werden als für Laien, ist gut levitische Tradition. Männlichen Klerikern absolut verbotene Ehepartnerinnen sind nach dem 6. Buch der Apostolischen Konstitutionen in Anlehnung an Lev 21 („wie das Gesetz sagt“⁶⁷) Hetären, Sklavinnen, Witwen und entlassene Frauen, c. 18 der Apostolischen

⁶¹ Slavici, Rumänen (Anm. 2) 67; für die byzantinischen Quellen vgl. Böckenhoff, Speisesatzungen (Anm. 2) 27ff.

⁶² Vgl. Joseph Zhishman, Das Eherecht der Orientalischen Kirche, Bd. 1, Wien 1864, hier bes. 212ff; Nikodim Milasch (Milaš), Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ²1905, 596ff.

⁶³ Slavici, Rumänen (Anm. 2) 68.

⁶⁴ Vgl. hier und im Folgenden Eva M. Synek, Oikos. Zum Ehe und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999, 153ff (mit Literatur und Quellenbelegen).

⁶⁵ Die Gegenargumentation ist indirekt aus Basileios, ep. ad Diodorem, c. 87 (ed. Joannou, Fonti [Anm. 41] 162,1–169,10) zu erschließen; vgl. auch ders., Zweiter kanonischer Brief, c. 23 (ebenda, 125, 14–22); ders., Dritter kanonischer Brief, c. 68 (ebenda, 153,20–26).

⁶⁶ Ed./franz. Übers. Marcel Metzger, SC 336, 280–281.

⁶⁷ Apostolische Konstitutionen, VI, 17, 3 (ed./franz. Übers. Marcel Metzger, SC 329) 348–349. Das Zugeständnis von Ez 44,22 bezüglich Priesterwitwen wurde kirchlich nicht nur in den Apostolischen Konstitutionen nicht rezipiert.

Kanones fügt noch Schauspielerinnen hinzu,⁶⁸ was genauso wie die Interpolation des Eheverbots mit Sklavinnen über die geschriebene Tora hinausweist. Wie ich andernorts näher ausgeführt habe, bemühte sich der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen generell sehr um die biblische, insbesondere auch um die alttestamentliche Rückbindung frühchristlicher Rechtsentwicklung.⁶⁹ Hinsichtlich kultbezogener Adaptionen levitischer Reinheitsregeln blieb er aber dennoch in vielen anderen Fragen der tabukritischen Linie des Didaskalisten verpflichtet, dessen Werk er in die eigene Kirchenordnung grundlegend rezipierte.⁷⁰ Dies gilt insbesondere für das Menstruations- und Pollutionstabu, womit die Apostolischen Konstitutionen sich in einigen, aber bei weitem nicht allen Aspekten der Rezeption eines dinglichen Reinheitsverständnisses in einem diametralen Gegensatz zu den im byzantinischen Kirchenrecht geschichtswirksam gewordenen Positionen befinden. Ich möchte diese Zwiespältigkeit hier einmal so stehen lassen, ohne auf die damit verbundenen Grundsatzfragen bzgl. des Geltungsanspruchs der Tora im christlichen Kontext einzugehen. Dies wäre ein Thema für sich. Doch sei zumindest darauf hingewiesen, dass es sich bei den Eheverboten um ein besonders komplexes Stück Rechtsgeschichte handelt, in dem von Anfang an viele Faktoren eine Rolle spielten und auch dort, wo explizite biblische Bezüge da sind, die Parallelen zwischen biblischem und (vom Redaktor der Apostolischen Konstitutionen mit diesem ziemlich ungeniert in eins gesehenen) Römischen Recht einer besonderen Beachtung bedürften.

Dass die bisher gewählten Beispiele für das Fortwirken dinglicher Reinheitsvorstellungen vornehmlich östlichen Quellen entnommen wurden, soll keineswegs über westliche Parallelentwicklungen hinwegtäuschen. Jedenfalls im Mittelalter waren Reinheitstabus im Osten kaum stärker ausgeprägt als im zeitgenössischen Westen: Das lässt sich sehr schön an Speisetabus zeigen, am Menstruations- und Geburtstabu, insbesondere aber auch an der Entwicklung der Zölibatsforderung für Kleriker. Obwohl der Zölibat im westkirchlichen Kontext heute keineswegs mehr selbstverständlich unter dem Gesichtspunkt der „Kulttauglichkeit“ wahrgenommen wird: Eine Menge spätantiker und mittelalterlicher Testimonien machen unmissverständlich deutlich, dass es bei der Zölibatsforderung grundsätzlich einmal sehr wohl darum ging (und vermutlich subkutan bis in die Gegenwart auch nach wie vor mehr darum geht, als offizi-

⁶⁸ Ed./franz. Übers. Marcel Metzger, SC 336, 280–281.

⁶⁹ Vgl. Synek, Gesetzgebung (Anm. 55) passim.

⁷⁰ Vgl. näherhin Synek, Reinheitstabus (Anm. 55) 107ff.

elle Stellungnahmen zumeist einräumen⁷¹). So argumentierte etwa Abbo von Fleury († 1004), ein Kanonist aus der Clunyazenser Reformbewegung, sein Plädoyer für „vollständige Enthaltbarkeit“:

„[...] wenn ein Laie und jeder Gläubige nicht beten (*orare*) kann, ohne sich der ehelichen Pflicht zu enthalten, so muss ein Priester, dem es zukommt, immer für das Volk die Opfer darzubringen, immer beten. Wenn er aber immer beten muss, muss er sich auch immer der Ehe enthalten. Denn auch im alten Gesetz waren die, die für das Volk die Opfer darbrachten, nicht nur nicht in ihren Häusern, sondern reinigten sich für die Zeit, indem sie sich von ihren Frauen trennten [...]“⁷²

Die Forderung nach „vollständiger Enthaltbarkeit“⁷³ haben bereits die Karthagischen Kanones von 419 erhoben. Diese lokalkirchlichen Bestimmungen der afrikanischen Kirche wurden in der Folge grundsätzlich sowohl im lateinischen Westen als auch im griechischen Osten rezipiert, aber nur in der lateinischen Kirche zum Zölibatsgesetz fortgeschrieben. Einen Sonderfall stellt der seit Justinian auch im Osten generell durchgesetzte Bischofszölibat dar. Obwohl zunächst vorrangig anders motiviert, wurde auch dieser im Laufe der Zeit verstärkt an den Reinheitstopos rückgebunden.⁷⁴ Abgesehen vom Bischof begnügt/e man sich im Osten aber wie im Alten Israel grundsätzlich mit temporärer Enthaltbarkeit vor der unmittelbaren Begegnung mit den *sancta*, insbesondere der Eucharistie.⁷⁵ Dies ist keine Sonderbestimmung für Kleriker, sondern wurde – in Ost und West – auch von Laien⁷⁶ gefordert. Ein als Brief des

⁷¹ Vgl. etwa die Enzyklika Paul VI., *Sacerdotialis Caelibatus* von 1967 oder Johannes Paul II. in Art. 8 des Gründonnerstagsschreiben an die Priester von 1979; Texte online zugänglich unter http://www.vatican.va/holy_father/ (30.11.2010).

⁷² Abbo von Fleury, ep. 14 (ed. PL 139, 440–460: 450); generell Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e–XI^e siècle)*, Paris 1983 und zur Forcierung der Forderung nach sexueller Enthaltbarkeit für Kleriker seit der Karolingerzeit Raffaele Savigni, *Purità rituale e ridefinizione del sacro nella cultura carolingia. L'interpretazione del Levitico e dell'Epistola agli Ebrei*, ASE 13/1 (1996) 229–255: v. a. 246ff.

⁷³ Vgl. cc. 3, 4, 25 (Nomokanon in der Edition von Leunclavius = PG: 28; Pedalion: 33), 70 (Nomokanon in der Edition von Leunclavius = PG: 73; Pedalion: om.) Karthago (ed. Joannou, *Fonti* [Anm. 16] I,2, 216–218, 240–241, 312–313).

⁷⁴ Vgl. Patrick D. Viscuso, *Sexuality, Marriage, and Celibacy in Byzantine Law. The Alphabetical Collection of Matthew Blastares. Selections from a Fourteenth-Century Encyclopedia of Canon Law and Theology*, Brookline/MA 2008, 28.

⁷⁵ Vgl. c. 13 Trullanum (ed./dt. Übers. Heinz Ohme, FC 82, 198–203); dazu Peter [Pierre] L'Huillier, *The First Millennium: Marriage, Sexuality, and Priesthood*, in: Joseph J. Allen (Hg.), *Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East*, Brookline/MA 2001, 23–65: 37ff.

⁷⁶ Diese Argumentation wurde in einigen Codices auch der Interpretation von c. 4 Karthago durch Balsamon beigefügt. Eine Anmerkung zu Balsamons Kommentar zu c. 4 Karthago mahnt für Laien gleich Klerikern dreitägige Enthaltbarkeit als Voraussetzung voller Kultfähigkeit ein. Neben Ex 19,10ff wird in diesem Text die Entscheidung einer (von Grumel auf 1168 datierten)

Athanasios kanonisch rezipierter, allerdings wohl nicht authentischer Text⁷⁷ vermittelt breit die biblischen Grundlagen: Nach Ex 19,15 forderte Mose am Sinai vom Volk Enthaltsamkeit vor der Begegnung mit JHWH.⁷⁸ Der zweite Referenztext ist die Erzählung von David bei Ahimelech. Nach 1 Sam (LXX: „Basileion“, Das erste Buch der Königtümer) 21 durften er und sein Gefolge unter der Voraussetzung sexueller Enthaltsamkeit von den Schaubrotten essen. Ps.-Athanasios zog aus beiden Episoden den Größenschluss hinsichtlich des – in der Spätantike mit der Teilnahme an der Liturgie noch selbstverständlich verbundenen – Eucharistieempfanges.⁷⁹ Eine wichtige Rolle für die trotz prinzipiell gemeinsamer Ausgangspunkte unterschiedliche Entwicklung in Ost und West spielt die Frage der Messhäufigkeit. Im Osten blieb die tägliche Eucharistiefeier immer die Ausnahme von der Regel, die sich auch heute im Wesentlichen auf Großklöster und Kathedralkirchen beschränkt. Dort, wo im außermonastischen Bereich ein breiteres liturgisches Leben stattfindet, gab und gibt es üblicher Weise mehrere Kleriker, die alternierend Dienst tun. Im Westen hat man sich dagegen seit dem Mittelalter durch Anhäufung von Messen und, damit verknüpft, möglichst häufiges Zelebrieren, eine „Vermehrung“ des Heils erhofft.

3. Das sog. „Aposteldekret“ und seine Folgen⁸⁰

Abschließend sei nochmals zu den speisebezogenen Reinheitsdiskursen zurückgekehrt, die heute auf dem Hintergrund diverser Passagen des Neuen Tes-

Konstantinopolitaner Synode namhaft gemacht. Z. T. wurden an diese allerdings weniger hohe Standards angelegt, so forderte beispielsweise Matthaios Blastares (Alphabetisches Syntagma Γ, 18: ed. Rhalles/Potles (Anm. 44) 191–193) für Laien sexuelle Enthaltsamkeit nur unmittelbar für die Nacht von Samstag auf Sonntag bzw. unmittelbar vor dem Eucharistieempfang. Vgl. Synek, Reinheitstabus (Anm. 55) 88ff.

⁷⁷ Ed. Joannou, Fonti (Anm. 41) 82–84.

⁷⁸ Der Text ist androzentrisch formuliert und wendet sich explizit nur an Männer: „Er [Mose] sagte zum Volk: Haltet euch für den dritten Tag bereit! Berührt keine Frau!“ (EÜ). „Und er sagte zum Volk: Zeigt euch drei Tage lang bereit, geht nicht zu einer Frau.“ (LXX, Übers. nach Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Septuaginta Deutsch, Stuttgart 2009).

⁷⁹ Vgl. PG 138, 33–36 = Rhalles/Potles (Anm. 44) III, 302–305.

⁸⁰ Vgl. näherhin v. a. Jürgen Wehnert, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets (FRLANT 173), Göttingen 1997 (mit rezeptionsgeschichtlichem Teil und Literaturüberblick); ergänzend: Claudio Gianotto, L'interpretazione di Atti 15 nei primi secoli cristiani, ASE 13/1 (1996) 123–141; Hermut Löhr, Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum, ZNW 94 (2003) 17–37.

taments besonders befremden mögen.⁸¹ Dass zur Beruhigung von Skrupulanten, die „angeblich unreine Speisen“ gegessen hatten, nicht zuletzt die Petrusvision (Apg 10,9–16) herangezogen werden konnte, wurde bereits erwähnt. Allerdings geht die Apostelgeschichte – jedenfalls im ursprünglichen Text des sog. „Aposteldekrets“ – durchaus von Einschränkungen hinsichtlich erlaubter Speisen aus: „Denn der Heilige Geist und wir [die Apostel] haben beschlossen, euch keine weiteren Lasten aufzuerlegen als diese notwendigen Dinge: Götzopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden. [...]“ (Apg 15,28f). Das „Aposteldekret“ bekräftigt bekanntlich die sog. „Jakobusklausel“ (Apg 15,19f) und wird sinngemäß in Apg 21,25 im Kontext der Paulusvisite in Jerusalem wiederholt.

Ohne hier auf die variantenreiche Textüberlieferung näher eingehen zu wollen: Sie zeigt im Prinzip zwei Interpretationsstränge an – einen am Literalsinn orientierten und einen ethisierenden. In diesem Sinn retouchierte die (frühe) westliche Überlieferung bald die ursprüngliche Textierung. Die Auflage, sich von Ersticktem zu enthalten, wurde gestrichen, es kam zur Relecture des Bluttabus im Sinne des Verbotes, Blut zu vergießen, aus der Regel zum Götzopferfleisch wurde ein allgemeines Götzendienstverbot und die so entstandene „Kardinalsünden-Trias“ wurde mit der Goldenen Regel verknüpft. Der neue Text reflektiert einen Kontextwechsel. Nach Klaus Müller scheint sich „das neuformulierte Aposteldekret [...] an Völkerchristen zu richten, die nicht mehr im engen Gemeindeverbund mit“ Christen jüdischer Provenienz „leben. In solchen Situationen sind“ – so wiederum Müller – „die Reinheitsgebote für die Völker – gerade auch nach jüdischer Auffassung – verzichtbar“.⁸² Dass die christliche Rezeptionsgeschichte der Reinheitstora nicht unbedingt mit Müllers, von vielen Autoren geteiltem, modernem theologischen Fazit konform geht, wurde bereits aufgezeigt.

Jedenfalls ist festzuhalten, dass der ursprüngliche Text von Apg 15 wohl an die Mosetora anknüpft, nämlich an Lev 17–18. Dieser Teil des sog. Heilig-

⁸¹ Allerdings haben Adriana Destro und Mauro Pesce in ihrem Überblick zu jüdischen und frühchristlichen Levitikusrezeptionen wohl nicht zu Unrecht herausgestellt, dass selbst die ursprüngliche Bedeutung von Mk 7 bzw. des in der Väterliteratur in der Regel herangezogenen Paralleltexes noch einmal weniger klar sein dürfte, als oft gemeinhin angenommen: Vgl. Adriana Destro/Mauro Pesce, *La normativa del Levitico. Interpretazioni ebraiche e protocristiane*, ASE 13/1 (1996) 15–37: 31ff.

⁸² Klaus Müller, *Tora für die Völker. Die noahidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum* (SKI 15), Berlin 1994, 172. – Der Zeitpunkt der Relecture lässt sich textgeschichtlich nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Die frühesten Testimonien für die sekundäre Lesart bei Irenaios von Lyon und Tertullianus stammen aus dem ausgehenden 2. Jahrhundert. Die Umformulierung könnte aber auch schon bald nach der Abfassung der Apostelgeschichte stattgefunden haben.

keitsgesetzes beinhaltet den Minimalkodex kultisch-rituelle Reinheit gewährleistender Regeln – das Verbot fremder Opferkulte; das Bluttabu (Verbot, Blut bzw. ungeschächtetes Fleisch zu konsumieren) und eine Reihe von Normierungen im sexuellen Bereich (Inzestverbote, Verbot homosexueller Beziehungen sowie des Geschlechtsverkehrs mit Tieren), die wie das Bluttabu bereits nach dem hebräischen Text, allesamt aber jedenfalls nach der LXX explizit auch die im Lande Israel lebenden Fremden (*gerim*) verpflichten. Weitere Bestimmungen – das Verbot von Gotteslästerung und Molochopfen – mussten im sog. „Aposteldekret“ wohl nicht eigens eingemahnt werden. Sie verstanden sich schlicht von selbst. Die Übertragung des als solches anachronistisch gewordenen altisraelitischen Schutzbürgerrechtes auf die Gottesfürchtigen findet sich auch in der rabbinischen Literatur.⁸³

Wie auch immer der Text des sog. „Aposteldekrets“ theologiegeschichtlich näherhin einzuordnen ist: Einerseits gehört er jedenfalls selbst zur christlichen Rezeptionsgeschichte alttestamentlicher Reinheitsvorschriften und andererseits weist er seine eigene Rezeptionsgeschichte auf. Das Bluttabu⁸⁴ als Speiseregeln konsolidierte sich im christlichen Osten durch seine Rezeption in die kanonische Gesetzgebung.⁸⁵ Auf c. 2 der ins byzantinische Corpus Canonum rezipierten Synode von Gangra, dessen Ausnahmeregel für erlaubten Fleischgenuss unmittelbar auf die Formulierung des „Aposteldekrets“ zurückweist, wurde bereits hingewiesen.

Gegen Ende des 4. Jh. schärften die sog. Apostolischen Kanones – vermutlich in Abhängigkeit von Gangra – aber unter unmittelbarer Berufung auf „das Gesetz“ (*nomos* im Sinn von Tora) das an Gen 9,4 anknüpfende Verbot jeglichen Fleisches im „Blut seines Lebens/seiner Seele“, weiters von Fleisch von gerissenen oder verendeten Tieren ein.⁸⁶ Auffällig ist hier, dass das von Gangra in der Diktion der Apostelgeschichte wiederholte Verbot von „Ersticktem“ neu gefasst wurde.

Dem Kompilator dürfte bewusst gewesen sein, dass sich der Terminus „Ersticktes“ (*pnikton*, Pl. *pnikta*) in den alttestamentlichen Bezugstexten so nicht findet. Allerdings ist auch die in den Apostolischen Kanones gewählte Formulierung „Patchwork“: das absolute Konsumverbot für das Fleisch gerissener Tiere findet sich in Ex 22,30(31), eine explizite Anweisung für das Fleisch *verendeter und gerissener Tiere* in Lev 17,15. Dieser Text enthält aber ein we-

⁸³ Vgl. Folker Siegert, Gottesfürchtige und Sympathisanten, JSJ 4 (1973) 109–164; Marcel Simon, Gottesfürchtiger, RAC 11 (1981) 1060–1070; Müller, Tora (Anm. 82) 162f.

⁸⁴ Für verschiedene Erklärungsmodelle vgl. z. B. im Pedalion (Anm. 1) 81f (engl. Ausgabe, 108f, bes. Anm. 2) den Kommentar zu c. 63 Apostolische Kanones.

⁸⁵ Vgl. Synek, Reinheitstabus (Anm. 55), 99ff.

⁸⁶ C. 63 Apostolische Kanones (ed. Marcel Metzger, SC 336, 298).

sentlich abgeschwächteres Tabu: Wer entsprechendes Fleisch gegessen hat, gilt als „unrein bis zum Abend“ und muss sich gewisser Reinigungsrituale (Kleider waschen, baden) unterziehen. M. a. W.: Die Apostolischen Kanones harmonisieren die widersprüchlichen alttestamentlichen Regeln zugunsten der strengeren Bestimmung, wobei sie den ursprünglichen Sinn des Verbots der Apostelgeschichte wohl nicht ganz traf. Denn nach Jürgen Wehnert dürfte sich „Ersticktes“ gerade nicht auf „Aas“ bezogen haben, dessen Genuss nach Dtn 14,21a den in Israel lebenden Fremden freigestellt blieb. Vielmehr dürfte das Verbot seinen originären Bezugspunkt im „Fleisch grundsätzlich essbarer Tiere“, „das aufgrund mangelhafter Schlachtung [...] nicht oder nicht hinreichend ausgeblutet war“, gehabt haben.⁸⁷

Wie auch immer: Gemeinsam mit den Kanones von Gangra gehören die Apostolischen Kanones zu den durchs Trullanum (691/2) bestätigten grundlegenden Kirchenrechtsquellen der byzantinischen Christenheit und in der Folge der orthodoxen Kirchen bis heute. Das Trullanum begnügte sich aber nicht mit einer formellen Pauschalbestätigung der Entscheidungen von Gangra und der „Apostolischen Kanones“. Die Frage erlaubter bzw. verbotener Speisen war den Konzilsvätern offenbar wichtig genug, dass sie im Rahmen der eigenen materiellen Regelungen eine Art „Wiederverlautbarung“ vornahmen. Die „Neuaufgabe“ des Verbotes in c. 67 rekuriert explizit auf die Apostelgeschichte: „Die göttliche Schrift hat uns geboten, ‚sich des Blutes, des Erstickten und der Unzucht zu enthalten‘“.⁸⁸ Müssten also strenggenommen nicht nur Juden und Muslime ihr Fleisch schächten? Auch wenn diese Frage im westlichen Mittelalter zunächst oft genug genauso bejaht worden wäre⁸⁹ wie im byzantinischen Reich, begann die Frage des Umgangs mit „Ersticktem“ in der kontroverstheologischen Polemik eine Rolle zu spielen.⁹⁰ Auf dem Hintergrund des sich im 12. Jh. im lateinischen Westen durchsetzenden Verzichts auf das Bluttabu machte dann auch Balsamon den Lateinern den Pauschalvorwurf von Gleichgültigkeit, was den Verzehr von „Ersticktem“ (*ta pnikta*) betrifft.⁹¹

⁸⁷ Wehnert, Reinheit (Anm. 80) 231. Auch Löhr, Speisenfrage (Anm. 80) 29, interpretierte zuletzt als „nicht rituell korrekt geschlachtetes Fleisch“.

⁸⁸ C. 67 Trullanum (ed./dt. Übers. Heinz Ohme, FC 82, 258–261: 259).

⁸⁹ Zahlreiche Belege für das Bluttabu in den Bußbüchern, die zum Teil sogar noch wesentlich weitergehen als alle mir bekannten byzantinischen Quellen und beispielsweise das Verschlucken von Eigenblut bei Zahnfleischproblemen problematisieren, bei Lutterbach, Speisegesetzgebung (Anm. 7) 2ff.

⁹⁰ Vgl. auch bereits im Vorfeld des Eklats von 1054 die Kritik des Leon von Ochrid, *Epistola ad Episcopum Tranensem*: ed. Cornelius Will, *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI conscripta extant*, (Leipzig 1861) Frankfurt a. Main 1963, 56–60: 59.

⁹¹ Theodoros Balsamon, Kommentar zu c. 63 der Apostolischen Kanones: Rhalles/Potles (Anm. 44) 81; Kommentar zu c. 67 Trullanum: ed. Rhalles/Potles (Anm. 44) 463.

Schließlich insistierte das Konzil von Florenz auf der Zeitbedingtheit (und in Folge: Obsoletheit) der Speisegebote der Apostelgeschichte.⁹² Allerdings war die Frage damit auch im Westen nicht völlig vom Tisch, im 17. Jh. kam es nochmals zu Kontroversen im protestantischen Milieu.⁹³

Das Pedalion unterstrich die traditionelle östliche Sicht. In einer wohl dem Hauptredaktor Nikodemos Hagiorites zuzuschreibenden Anmerkung zu c. 63 der Apostolischen Kanones geht der Text über das obligate Resümee der Position der byzantinischen Kanonisten hinaus und adaptiert die in den griechischen Rechtsquellen kontinuierlich vertretene Position auf ein spezifisch neuzeitliches Problem: Durch die Erfindung von Feuerwaffen war eine neue Möglichkeit entstanden, ein Tier zu Tode zu bringen. Diese wird nicht schlechterdings abgelehnt. Doch „wer Vogel oder Vierbeiner erschießt“, so die vertretene Meinung, ohne sie anschließend traditionell zu „schlachten“ und auszubluten, sündigt schwer.⁹⁴ Als Begründung wird neben dem mit der Vorstellung, dass Blut Sitz des Lebens bzw. der Seele ist, vernetzten allgemeinen Blutverbot auch die Analogie zu erstickten oder gerissenen Tieren ins Feld geführt und neben Lev 17,13 u. a. ein Gesetz Leons VI. angeführt.

Im ausgehenden 9. Jh. hatte Kaiser Leon VI. – ein persönlich grundsätzlich dinglichen Reinheitsvorstellungen gegenüber eher skeptischer Mann – infolge des Trullanum⁹⁵ dem Bluttabu unter explizitem Verweis auf die Übereinstimmung der alten, mosaischen Gesetzgebung mit der „neuen“, kirchlichen im byzantinischen Reich unmittelbare Geltung für den staatlichen Bereich verliehen: Novelle 58 untersagte nicht nur den Genuss, sondern auch den Handel mit bluthältigen Speisen.⁹⁶ Im modernen Griechenland zählten Leons Novellen von 1853 bis zur Einführung des Zivilgesetzbuches von 1946 grundsätzlich zum „geltenden Recht“.⁹⁷

⁹² Konzil von Florenz: Sessio XI, Bulla unionis coptorum (1442): Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Bd. 2 Konzilien des Mittelalters. Hrsg. v. Giuseppe Alberigo/Josef Wohlmuth, Paderborn 2000, 567–586: 577f. Die antijüdischen Untertöne in der Argumentation sind beachtlich.

⁹³ Vgl. zusammenfassend Böckenhoff, Speisegesetz (Anm. 40) 3ff.

⁹⁴ Pedalion, 82 (engl. Ausgabe, 100f), Anm. zum Kommentar zu c. 63 der Apostolischen Kanones.

⁹⁵ Vgl. Spyros N. Troianos, Die Kanones des Trullanum in den Novellen Leons VI. des Weisen, in: ders., *Historia et Ius* 2 (1989–2004), Athen 2004, 493–506; griechische Metaphrase in: ders., *Oi Neapés Léontos ç' tou Sofou*, Athen 2007, 469–483.

⁹⁶ Leon VI., Novelle 58 (ed./franz. Übers. Pierre Noailles/Alphonse Dain, *Novellae Leonis. Les Nouvelles de Léon VI le sage*, Paris 1944, 216–219; ed./neugr. Übers. Spyros N. Troianos, *Oi Neapés Léontos ç' tou Sofou*, Athen 2007, 196–199).

⁹⁷ Allgemein zu den Novellen Leons und ihrer Wirkungsgeschichte Troianos, *Oi Neapés Léontos ç' tou Sofou* (Anm. 96) passim; in deutscher Sprache: ders., *Die Novellen Leons VI.*, in: ders., *Historia et Ius* 2 (1989–2004), Athen 2004, 603–619.

Des „Blutwurstgesetzes“ Leons, das bereits in byzantinischer Zeit⁹⁸ gelegentlich ignoriert worden war, dürften sich heute dennoch nur mehr Spezialisten erinnern. Biblisch fundierte Speisegebote spielen aber über kulturelle Prägungen, deren religionsgeschichtliche Wurzeln nur selten reflektiert werden, hinaus in der christlichen Alltagspraxis der Gegenwart nichtsdestotrotz weiterhin eine gewisse Rolle. Wenn ich die spezifische Frage von Fastenregeln hier beiseite lassen möchte, so sei doch nochmals kurz auf die Problematik von Speisen mit einem genuin „paganen Beigeschmack“ zurückgekommen. Die Frage an sich hat natürlich im Zuge fortschreitender Christianisierung viel an praktischer Bedeutung verloren, verschwunden ist sie aber nicht. So ließ erst im Herbst 2010 eine Pressemeldung aus Russland aufhorchen: „Direction of Christ Savior Cathedral banned to distribute supposed sacrificial Krishnaite food in the church“.

⁹⁸ Vgl. Böckenhoff, Speisesatzungen (Anm. 2) 40ff.