

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 30 (1974)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Die Fastenfrage nach Luk. 5, 33-39  
**Autor:** Reicke, Bo  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878590>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 08.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Die Fastenfrage nach Luk. 5,33–39

Auf den Bericht über die Mahlzeit beim Zöllner Levi liess die synoptische Dreiertradition eine Erörterung der für Jünger der Pharisäer und des Johannes kennzeichnende Fastensitte folgen (Matth. 9,14–17 / Mark. 2,18–22 / Luk. 5,33–39). Die Umgebung erwartete von den Novizen Jesu eine Anpassung an die *asketische Praxis* dieser Kreise. Nach dem Kontext scheint die Frage während der Mahlzeit bei Levi ausgelöst und vom Essen und Trinken mit den Zöllnern verursacht worden zu sein (vgl. Luk. 5,33c: "sie essen und trinken"). Indessen wurde innerhalb der synoptischen Perikope kein ausdrücklicher Bezug auf die Mahlzeit mit den Zöllnern genommen. Vermutlich existierte die Perikope in der Tradition primär als selbständige Einheit, und das Gespräch war von Begegnungen der Jesusjünger mit kontaktswilligen Pharisäern und Baptisten veranlasst worden.

### 1.

Während nach Matthäus die *Täuferjünger* und nach Markus zugleich die *Pharisäer* die Fastenfrage stellten (Matth. 9,14 / Mark. 2,18), gab Lukas nur kurz an: "Sie sagten zu ihm" (Luk. 5,33a), und dieses Sie kann entweder konkret auf die Gäste des Levi oder unbestimmt auf die Leute im Lande bezogen werden.

Johannes der Täufer war im Gegensatz zu Jesus für seine Askese bekannt (Matth. 3,4 / Mark. 1,6; Matth. 11,18; Luk. 7,33). Er sollte wie die Naziräer keinen Wein trinken (Luk. 1,15) und wurde mit dem strengen Elia verglichen (Matth. 11,14; 17,12 / Mark. 9,13; Luk. 1,17). Daher ist die Angabe, dass seine Jünger wie die der Pharisäer zu fasten pflegten (Luk. 5,33b), trotz dem Fehlen anderer Belege glaubwürdig. Lukas teilte über die Parallelen hinaus ein paar konkrete Umstände mit (ebd.): "Sie fasten oft (pykná) und sagen (dabei) Gebete her (deéseis poioúntai)." Auch die Kombination von Fasten und Gebet ist bei den Johannesjüngern annehmbar, obwohl sonst nicht belegbar (vgl. noch unten S. 322).

Ausdrücklich beweisen aber rabbinische Quellen, dass für die Pharisäer das Fasten sowohl als fromme Sitte überhaupt wie auch in Verbindung mit besonderen Gebeten ein wichtiges Thema bildete. Es ging zunächst um drei Hauptformen des obligatorischen Fastens der Kultgemeinde: 1) am Versöhnungstag (Lev. 6,29–31), 2) an Unglückstagen der Nation (Sach. 7,3.5; 8,19) und 3) beim Ausbleiben des Regens (Joel 1,14). Diese

nationalen Manifestationen wurden von den Rabbinern durch ausführliche Vorschriften über Fastengebräuche und Fastengebete geregelt<sup>1</sup>. Man versuchte darüber hinaus, das individuelle Fasten (Ps. 35,13; Dan. 9,3 u.ö.), zu dem sich oft Schriftgelehrte und Observanten für einen gewissen Zeitraum durch ein feierliches Gelübde verpflichteten, einigermaßen in Schranken zu halten. Die in der Fastenrolle (Megillat Ta'anit) und im Traktat Fasten (Ta'anit) überlieferten Anweisungen betrafen hauptsächlich eine Einschränkung des Fastens auf vorgeschriebene, jedenfalls nicht unerlaubte Zeiten, was den grossen Eifer religiöser Kreise für ein privates Fasten beleuchtet. Vor allem sollte die Festfreude des Sabbattages und anderer Feiertage nicht durch Askese beeinträchtigt werden (Judith 8,6), und so konzentrierte man das freiwillige Fasten auf Montag bis Donnerstag oder Montag plus Donnerstag<sup>2</sup>. Der von Jesus geschilderte Pharisäer im Tempel betrachtete sein Fasten zweimal in der Woche als besonderen Verdienst (Luk. 18,12), und die syrische Apostellehre bestätigt diese Sitte, indem sie das Fasten judaisierender "Heuchler" am Montag und Donnerstag kritisierte (Didache VIII,1).

Es ist ohne Schwierigkeit vorstellbar, dass auch Jünger des Täufers sich durch seine Busspredigt zu solchen Gelübden haben treiben lassen, so dass sie jedenfalls für gewisse Zeiten zweimal in der Woche fasteten, wobei sie auch besondere Fastengebete haben vortragen können. Bei ein paar anderen Vertretern der Frömmigkeit in Judäa wurde diese Kombination von Fasten und Gebet als charakteristisch empfunden. Die alte Prophetin Hanna verband im Tempel ihr beharrliches Fasten mit Gebet für die Erlösung Israels (Luk. 2,37), und Jesu Bruder Jakobus soll asketisch wie ein Naziräer gelebt und täglich im Tempel für die Befreiung des Volkes gebetet haben (Hegesipp nach Euseb, Kirchengeschichte II, 23,5–6). Sie waren nicht Jünger des Täufers oder der Pharisäer, vertraten aber vergleichbare Ideale der jüdischen und christlichen Pietät.

## 2.

Jesus wurde nun danach gefragt, weshalb er und seine Jünger nicht durch Fasten und Gebet jene Busspraxis ausübten, um die sich fromme Kreise unter den Juden im Blick auf die Wiederherstellung Israels bemühten. Er beantwortete die Fastenfrage negativ, indem er *drei kurze Gleichnisse* anführte, welche die Unangemessenheit eines speziellen Fastens für seine Jünger beleuchten sollten. Die drei Gleichnisse finden sich bei allen Synoptikern in ähnlicher Gestalt und weisen folgende Themen auf: a) die Gegenwart des Bräutigams (Matth. 9,15 / Mark. 2,19–20 / Luk. 5,34–35); b) das Flickens des Mantels (Matth. 9,16 / Mark. 2,21; Luk. 5,36); c) den Wein und die Schläuche (Matth. 9,17 / Mark. 2,22 / Luk. 5,37–39). Lukas bezeichnete nur das zweite Bildwort als Gleichnis (parabolē, 5,36). Dennoch sind auch die erste und dritte Einheit formell Gleichnisse in dem Sinne, dass zwischen Bildhälfte und Sachhälfte ein logisches Verhältnis besteht<sup>3</sup>. Was für den Bräutigam und die Hochzeitsgäste, für den Flickens und den Mantel, für den Wein und die Schläuche gilt, das trifft auch für Jesus und seine Jünger zu.

a) Der technische Ausdruck "Söhne der Brauthütte" (Luk. 5,34; hebr. bēnē ḥuppā, griech. hyioi tou nymphōnos) bezeichnete im Judentum die Kameraden des *Bräutigams*

<sup>1</sup> P. Billerbeck, Kommentar, 2 (1924), S. 241; 4 (1928), S. 76–94, 100–114.

<sup>2</sup> Billerbeck, 2, S. 65, 241–243; 4, S. 89–98.

<sup>3</sup> A. Feuillet, La controverse sur le jeûne (Mc. 2,18–20; Mt. 9,14–15; Lc. 5,33–35): Nouv. rev. théol. 90 (1968), 113–136; 252–277, S. 115, 118.

(bei der Hochzeit Simsons waren es dreissig, Ri. 14,11: hebr. rēʿīm, griech. hétairoi), die bei der siebentägigen Hochzeit (Gen. 29,27; Ri. 14,12) unter der Leitung des sogenannten Brautführers (aram. schōschbīn; in Joh. 2,8; 3,29 “Tafelmeister” und “Freund des Bräutigams” genannt) für die festliche Stimmung unter den Gästen zu sorgen hatte<sup>4</sup>. Mit einem solchen feierlichen Gefolge verglich Jesus seine Jünger. Das setzte den Gedanken voraus, dass sie ihn als den Bräutigam zu begleiten hatten; exegetische Versuche zur Streichung der Vorstellung vom Bräutigam machen das Gleichnis sinnlos.

Einen alttestamentlichen Ausgangspunkt für dieses Hochzeitsgleichnis bildeten Aussagen über die Verlobung oder Vermählung des Herrn (griech. Kýrios) mit dem erwählten Volk (Hos. 2,21–22; Jer. 2,2; 31,2; Jes. 54,5; 61,10; 62,4) und besonders die Hochzeit des ewig gesegneten und herrlich gesalbten Königs (Ps. 45,3.8). Obwohl das Motiv im nachexilischen Judentum nicht ausgeprägt messianisch entfaltet wurde, blieb es pharisäischen Schriftgelehrten keineswegs unbekannt (4. Esr. 5,23–26: heilsgeschichtliche Deutung der Hochzeitsbilder des Hohenliedes; 9,47–10,1: der sakrale Bräutigam der Gemeinde wird in der Endzeit entrückt; Midrasch rabba zu Exodus, XV,31: heilige Hochzeit in den Tagen des Messias erwartet). Jesus ging aber vom Alten Testament aus, als er den Begriff der Hochzeitsfreude auf seine Gemeinschaft mit den Heilsbedürftigen bezog. Es bedeutet reine Willkür zu bestreiten, dass er hier wie in anderen Fällen ein bekanntes alttestamentliches Symbol auf sich anwendete, und das Bild spielt auch sonst im Neuen Testament eine charakteristische Rolle (Matth. 22,1–14; 25,1–13; Joh. 3,29; Röm. 7,4; 2. Kor. 11,2; Eph. 5,22–33; Off. 19,7–9; 21,2.9; 22,17)<sup>5</sup>.

Im angeführten Gleichnis bezieht sich das Tertium comparationis der Bildhälfte und Sachhälfte auf die Gegenwart des Bräutigams (en hô “während”). Bei jeder Hochzeit sollen die Kameraden des Bräutigams Festfreude erleben und entfalten, und daher könne die Umgebung die Begleiter Jesu gar nicht dazu zwingen, zum Fasten überzugehen (in Luk. 5,34 poiēsai nēsteūsai, Aorist im Sinne eines Ingresses; hingegen in Matth. 9,15 und Mark. 2,19 “sie können nicht trauern” bzw. “fasten”, Präs. inf. im Sinne einer Iteration).

Parenthetisch liess Jesus dann verstehen, dass ihn seine Jünger in Galiläa nicht ewig als Bräutigam behalten würden (Luk. 5,35a). Er sollte ihnen gewaltsam entrückt werden (griech. apaireísthai). Hier weist die Terminologie auf die Prophetie über die Entrückung des Gottesknechtes hin<sup>6</sup>, der wegen seiner Nachkommenschaft zugleich als Bräutigam gedacht war (Jes. 53,8 im hebr. Text: nach Unterdrückung und Verurteilung wird er weggerafft [im griech. Text aíretai], und wer fragt nach seinem Geschlecht? ; 53,10: indem er aber sein Leben als Schuldopfer einsetzt, wird er Nachkommen sehen). Da der Meister vom Weggang des Täufers wusste (Matth. 4,12 / Mark. 1,14; Luk. 3,20) und in Analogie dazu mit einem gewaltsamen Tod nach der Schrift rechnete (Matth. 17,12 / Mark. 9,12–13), lässt sich die Aussage über die Entrückung des Bräutigams unmöglich als pure Gemeindebildung abfertigen.

Bei der nachfolgenden Aussage über das Fasten der Jünger Jesu (Luk. 5,35b) ist die rein konstatierende futurale Form zu beachten, die auch in den synoptischen Parallelen vorliegt: “Dann werden sie fasten” (griech. nēsteúsousin). Hier mit einem hortativen Ausdruck wie “sollen” zu übersetzen, ist verfehlt. Jesus brachte gar keine Anweisung über eine Fastenpraxis der Kirche in kommenden Jahren, sondern äusserte seine Erwartung

<sup>4</sup> J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, 4 (1880), S. 526–527; P. Billerbeck, Kommentar, 1 (1922), S. 500–518; 2 (1924), S. 439.

<sup>5</sup> Feuillet (A. 3), S. 135f.

<sup>6</sup> Feuillet (A. 3), S. 251–259.

eines traurigen Fastens der Jünger bei seinem Tode. In den Evangelien spiegelt sich diese Trauer der Jünger über die Kreuzigung Jesu nur fragmentarisch wider (Mark. 16,10; Luk. 24,17; Joh. 16,20; 20,11; vgl. Ev. Petr. 7,27), weil sie in der Erinnerung von der Freude der Jünger über die Gegenwart des Erhöhten verdrängt wurde (Matth. 28,8.20; Luk. 24,41.52; Joh. 20,20). Um so eher lässt sich das Motiv auf Jesus zurückführen, und es hat im vorliegenden Kontext eine ganz logische Funktion. Jesus deutete im Gespräch über das Fasten die unvermeidliche Trauer bei seinem Fortgang dialektisch an, um nämlich die Intensität der Hochzeitsfreude während seiner leiblichen Gegenwart zu verdeutlichen. Für christliche Leser sollte das andererseits die Berechtigung ihrer Freude über die geistige Gegenwart des Auferstandenen bestätigen (Joh. 16,20; Apg. 2,46; Röm. 12,12; 1. Petr. 1,6).

b) Das zweite Bildwort, das mit einem Flecken auf einem *Mantel* argumentiert (Luk. 5,36), wurde von Lukas ausdrücklich ein Gleichnis genannt (*parabolé*; vgl. oben zu Luk. 5,34). Im täglichen Leben bringt niemand einen Flecken aus einem neuen Stoff auf einen alten Mantel an, denn hierdurch verursacht er nur einen bösen Riss oder ein Schisma (*skhísma*), wie es wörtlich im Blick auf die zu beleuchtenden religiösen Umstände heisst. Matthäus und Markus machten dabei auf die Kontraktion des ungekrümmten Zusatzes und die Entstehung von umfassenderen Rissen im alten Mantel oder unter den Juden aufmerksam (Matth. 9,16 / Mark. 2,21). Lukas aber bedauerte die Teilung des neuen Mantels oder der Jünger Jesu und die Disharmonie des Fleckens mit dem alten Mantel. Nach beiderlei Überlieferungen wollte Jesus nicht, etwa aus taktischen Gründen, die jüdische Fastensitte übernehmen, weil eine Mischung von alten und neuen Formen zu einem bedenklichen Schisma führt, und zwar nach Matthäus und Markus zu einer Spaltung im Judentum aufgrund der überlegenen Anziehungskraft des Evangeliums, nach Lukas in der Christenheit wegen verschiedener Einstellung zu den Observanzen<sup>7</sup>.

c) Das dritte Gleichnis, das sich auf neuen *Wein* bezieht (Luk. 5,37–38), aktualisiert wieder das Gleichnis von der Hochzeit (5,34), weil gerade bei der Trauung eines Brautpaares der Wein eine wichtige Rolle spielte (Joh. 2,3). Wein wurde oft in einem Schlauch aufbewahrt, das heisst in einem gegerbten, gepichteten, mit der Aussenseite nach innen zusammengenähten Ziegenfell (Jos. 9,5). Wie beim Gleichnis vom Flecken und Mantel liegt auch hier die Pointe im Gegensatz von Alt und Neu, aber der Schlauch und der Wein verhalten sich gleichzeitig wie die Gestalt zum Inhalt. Als neu galt damals ein Wein, der vom letzten Herbst stammte, der also noch gären und einen Schlauch sprengen konnte (Hiob 32,19), falls dieser alt und steif geworden war. Durch eine solche Kombination von Alt und Neu würde man Inhalt und Gefäss auf einmal zerstören (Luk. 5,37b). Ein neuer Wein verlange einfach neue Schläuche. Damals aber verstanden die jüdischen Schriftgelehrten neuen Wein als Bild für eine neue Lehre (*Pirqa abot* IV,26). Folglich wollte Jesus sagen: Seine neue Lehre muss in neuen Formen hervortreten. Eine synkretistische Übernahme jüdischer Fastensitten wäre sowohl für die neue Verkündigung wie für die alten Gemeinschaften schädlich<sup>8</sup>.

Lukas fügte eine weitere Erklärung Jesu über den alten Wein hinzu (Luk. 5,39): Hat jemand alten Wein genossen (*pión* "getrunken"), will er keinen neuen. Als alt bezeichnete man im Handel den Wein des Vorjahres, und wegen der Schwierigkeiten mit der Lagerung

<sup>7</sup> A. Klee, *The Old Coat and the New Wine*: Nov. Test. 12 (1970), 13–21, S. 19, hat auch eingesehen, dass Jesus den alten Mantel als erhaltenswert auffassen liess. Allerdings bleibt die Bildhälfte unverständlich, wenn der intendierte Wert nicht in der Sachhälfte gesucht wird.

<sup>8</sup> Zu diesem Gleichnis und zur nachfolgenden Bemerkung J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau* (Lc. 5,39): *Cath. Bibl. Quart.* 25 (1963), S. 286–304.



galt bereits ein über zweijähriger Wein als gealtert (Mischna Baba batra VI,3). Jesus zitierte also in seiner Sentenz keinen Liebhaber von edlen Jahrgängen, sondern einen Anhänger der vorhergehenden Epoche zum Unterschied vom gegenwärtigen Zeitraum. Dabei entschied die Sachhälfte die Ausgestaltung der Bildhälfte, und wie gleich vorher (Luk. 5,37–38) durfte auch hier der Wein die Lehre versinnbildlichen. Jesus wollte im Anschluss an das unmittelbar vorhergehende Bildwort die betrübliche Erfahrung erklären, dass manchmal die Anhänger der “Überlieferung der Alten” oder der Väter (Matth. 5,21; 15,2 / Mark. 7,5; Joh. 7,22; Apg. 28,17) die neue Verkündigung ablehnen. Entsprechend wurden etwa Stephanus und Paulus einer Aufhebung der mosaischen Vorschriften angeklagt (Apg. 6,14; 21,21).

### 3.

Nach der Dreiertradition gab Jesus auf die ihm gestellte Fastenfrage diese negative Antwort. Er erwartete von seinen Jüngern keine Übernahme der asketischen Observanzen, mit denen Pharisäer- und Johannesjünger ihre Frömmigkeit zu beweisen hatten. Das bedeutete andererseits kein Verbot des Fastens überhaupt, sondern nur eine *Ablehnung parteiischer Programme*. Infolgedessen steht Jesu negative Antwort auf die Fastenfrage *nicht im Widerspruch* zur Fastenpraxis, wie sie durch *andere Stellen* des Neuen Testaments und Daten der Alten Kirche belegt wird<sup>9</sup>.

a) Wo sonst im *Neuen Testament* von Fasten die Rede ist, handelt es sich um Stärkung des *Gebets*, nicht um Demonstration der Frömmigkeit. – 1. Nach der Taufe fastete Jesus vierzig Tage in der Wüste, wo ihn keine Menschen sahen (Matth. 4,2 / Luk. 4,2). Wie auch sonst bei seinem Aufenthalt in der Einöde dürfte Jesus die Wüste zum Gebet aufgesucht haben (Mark. 1,35; Luk. 5,16). Jedenfalls wollte er mit dem Fasten nicht den Menschen imponieren. – 2. In der Bergpredigt forderte er nach Matthäus seine Jünger auf, im Gegensatz zu den sogenannten Heuchlern oder ostentativen Pietisten (hypokritaí, eig. “Schauspieler”) das Fasten nur im Verborgenen auszuüben und dabei eine Festfreude auszudrücken, die jenem Hochzeitsmotiv im Fastengespräch auffallend entspricht (Matth. 6,16–18). Die völlig kommentarlose, neutral zusammenfassende Wendung “wenn ihr fastet” (6,16) weist zunächst auf eine unter den Juden übliche Sitte hin, namentlich auf das nationale Fasten am herbstlichen Versöhnungstag (Apg. 27,9) und bei ähnlichen Gelegenheiten (oben zu Luk. 5,33b). Jedoch kann auch hier ein Fasten beim Gebet in der Stille gemeint sein, zumal das Gebet unmittelbar vorher das Thema bildete (Matth. 6,5–15). Matthäus liess unter allen Umständen Jesus in der Bergpredigt nicht zur Übernahme von besonders asketischen Observanzen auffordern, sondern entweder zur Diskretion bei der Erfüllung der regulären Fastenvorschriften des Gesetzes (vgl. Matth. 5,18–19: kein Jota ungültig) oder zu einem nach aussen unsichtbaren Fasten in der Stille des Gebets. Bei der Fastenfrage aber ging es um einen sichtbaren Ausdruck der Frömmigkeit: um die ausserordentliche Askese von Jüngern der Pharisäer und des Johannes, und die sei den Hochzeitsgästen des Bräutigams nicht zuzumuten. – 3. Wie oben festgestellt, wurde die zum Fastengespräch gehörende Erklärung über ein Trauerfasten während der Abwesenheit des Bräutigams (Matth. 9,15 / Mark. 2,20 / Luk. 5,35) klar futurisch und nicht imperativ formuliert. Hier liegt keine Anweisung über irgendeine

<sup>9</sup> Die meisten Ausleger betonen den Gegensatz, so auch A. Klee, *The Question about Fasting: Nov. Test. 11* (1959), S. 161–173.

Demonstration der Frömmigkeit vor, sondern eine Aussage über die kommende Tragödie. – 4. Auch sonst erscheint bei Jesus und im Kreise der Apostel ein gelegentliches Fasten als Mittel zur Intensivierung des Gebets. Freilich ist die Textüberlieferung in den meisten Fällen nicht einheitlich, wobei unsicher bleibt, ob das Fasten später eingefügt oder später unterdrückt worden ist (schwankende Textform in Matth. 17,21 / Mark. 9,29; Apg. 10,31; 14,23; 1. Kor. 7,5; dabei nennen jeweils beachtliche Handschriften und die Koinetradition das Fasten). Aber in einem Fall wenigstens ist der Text einheitlich, nämlich bei der Vorbereitung der ersten Missionsreise durch Fasten und Gebet (Apg. 13,2–3). – Weder negativ noch positiv steht dieses Fasten zur Stärkung des Gebets in Beziehung zu den Aussagen Jesu im Fastengespräch, denn es bedeutete einerseits keine Übernahme vorbildlicher Observanzen, andererseits keine Trauer über den Verlust des Bräutigams.

b) In der *altkirchlichen Literatur* erscheint Fasten zunächst im Kontext des Gebets und der *Meditation* (Didache VIII,1–2; Polyk. Phil. VII,2; Herm. Sim. V,1,1; Acta Petri Vercell. I,1; Acta Pauli V,37; Fragm. Murat. Z. 11; Hippolytus, *Traditio apostolica* 47,1–3 = 17,1–3). Ein weiteres Motiv des Fastens wurde die *Barmherzigkeit*: Verzicht auf Nahrung zugunsten anderer (Didache I,3; Herm. Sim. V,3,7; apostolisches Agraphon bei Origenes, Hom. in Lev. X,2; Aristides, Apologie XV,9; Sextus, Sentenz 267). In diesem caritativen Zusammenhang wurden gerne Tritojesajas bekannte Mahnungen (Jes. 58,1–9) zur Ausrichtung der Fastenpraxis auf Barmherzigkeit zitiert (Barn. III,1–5; Just. Dial. VI,1–7; Clem. Alex. Paed. III,12,90,1–2; Tert. De jejun. II,6). Eine spiritualistische Deutung des Fastens als Abkehr von der Sinneswelt und Hunger nach der *Transzendenz* oder der Parusie findet sich in meditativ-philosophisch orientierten Dokumenten. So lehnte das koptische Thomasevangelium körperliches Fasten überhaupt ab (Ev. Thom. 6=8; 14=36; 47=105–108 mit Zitat von Luk. 5,36–39 in umgekehrter Ordnung; ferner 104=229–231) und forderte als geistiges Fasten eine Enthaltung von der Sinneswelt (27=72). Origenes und Augustin bezogen das Fasten in Matth. 9,15 mit Parallelen auf Freiheit von Begierden und Sehnsucht nach vollendeter Vereinigung mit Christus (Orig. Fragm. in Matth. 177; August. Sermo 210,3–9: *ablato sponso filiis lugendum*). Jedoch wollten diese kirchlichen Schriftsteller das physische Fasten der Gemeinde keineswegs ablehnen oder einschränken, sondern es um den Aspekt des geistigen Fastens ergänzen und somit die Dimension der Ewigkeit eröffnen. Für beide Autoren bildete nämlich die Sitte des vierzigtägigen Fastens vor Ostern ein primäres Argument in der Darstellung. Zweifellos hing diese Spiritualisierung des Fastens mit der wachsenden Entwicklung einer philosophisch meditierenden Theologie zusammen<sup>10</sup>.

c) Im *altkirchlichen Volksleben* etablierten sich allmählich verschiedene *Fastenzeiten*, die nicht auf biblischen Anweisungen und auch nicht auf dem evangelischen Fastengespräch, sondern auf praktischen Bedürfnissen nach einer geregelten Frömmigkeit

<sup>10</sup> Ein besonderes Interesse für die erweiterte und allegorische Auslegung der Fastenaussage bezeugen K. Th. Schäfer, *Und dann werden sie fasten* (Mk. 2,20 und Par.): *Synoptische Studien* Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag (1953), 124–147, S. 141–144; und sein Schüler F. G. Cremer, *Die Fastenansage Jesu Mk. 2,20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese* (1965), S. 147–175; ders., *Die Söhne des Brautgemachs* (Mk. 2,19 par.) in der griechischen und lateinischen Schrifterklärung: *Bibl. Zeits.* 11 (1967), S. 246–253; ders., *Das Fastengespräch* (Mk. 2,18–22 par.) bei Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus: *Rev. bénéd.* 77 (1957), S. 155–174; ders., *Christian von Stablo als Exeget. Beobachtungen zur Auslegung von Mt. 9,14–19: ebd.*, S. 328–341; ders., *Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastengesprächs* (Mk. 2,18–22 par.) und der Einfluss seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie (1971).

beruhen. Unten sollen die Haupttypen und ihre Entstehung umrissen werden. Die zur Verfügung stehende Literatur analysiert verschiedene Motive für das Fasten, lässt aber einen typologisch und chronologisch orientierten Überblick vermissen. Zu einem solchen möchte das folgende Korollarium beitragen<sup>11</sup>.

1. Das obengenannte Fasten frommer Juden jede *Woche* am Montag und Donnerstag (vgl. oben zu Luk. 5,33b) wurde seit ca. 100 n.Chr. von bewussten Christen auf Mittwoch und Freitag übertragen, wobei ihnen letzterer Tag als Gedenktag der Kreuzigung bedeutsam erschien (Didache VIII,1; Herm. Sim. V,1; Tert. De jejun. X,5<sup>12</sup>). Von besonders eifrigen Betern wurde das wöchentliche Fasten später auf Montag bis Freitag ausgedehnt (Constitutiones apostolorum VIII,23,1–2). Das ist ein Beispiel für jene asketische Expansion, die “Überbietung” genannt wurde (griech. hypérthesis, lat. superpositio).

2. Von den Taufkandidaten wurde ebenso seit ca. 100 n.Chr. als Vorbereitung für die Taufzeremonie, die in der Regel zu *Ostern* stattfand, ein Fasten an einem oder zwei Tagen verlangt (Didache VII,4; Hippolytus, Traditio apostolica 45,7–8=15,7–8). Ein entsprechendes jährliches Fasten der Gemeinde am Karfreitag und Karsamstag ist seit ungefähr 200 n.Chr. belegt (Tert. De jejun. II,2; XIII,1<sup>13</sup>; Hippol. Trad. apost. 55,1–4=25,1–4). Gelegentlich wurden im Anschluss an das synoptische Fastengespräch diese Tage ausdrücklich als diejenigen bezeichnet, an denen Jesus den Jüngern entrückt worden sei (Zitat von Luk. 5,35 in Didascalia apostolorum V,12,16 und Constitutiones apostolorum V,18,2). Besonders fromme Christen wollten im Sinne jener “Überbietung” das Fasten zu Ostern auf vierzig Stunden ausdehnen (Irenäus nach Eus. Hist. V,24,12). Andere haben Enthaltensamkeit von Fleisch und Wein auch für Montag bis Donnerstag in der Osterwoche vorgeschrieben (Didascalia V,14,16; Constitutiones V,14,20; 18,1).

3. Im dritten und vierten Jahrhundert wuchs die Tendenz, analog zum vierzigstägigen Fasten Jesu in der Wüste während der ganzen *Quadragesima* oder der vierzig Tage vor Ostern eine allgemeine Askese zu verlangen (Orig. Hom. in Lev. X,2; Euseb. De solemn.pasch. 4–5; August. Sermo 210,3–9). Unter dem Einfluss des Mönchtums verbreitete sich in der Spätantike diese Forderung einer diätischen Einschränkung während der mit dem Aschermittwoch beginnenden Passionszeit (Johannes Cassianus, Collationes XXI,25; Gregorius Magnus, Hom. in Evang. XV,5). In den katholischen Kirchen des Mittelalters und der Neuzeit hat sich diese vierzigstägige Observanz jedenfalls als Ideal erhalten. Aus praktischen Gründen wurde aber das Fasten nur von den Religiösen ganz streng, vom Kirchenvolk oft recht mild durchgeführt<sup>14</sup>.

4. Im fünften Jahrhundert begründete unter Einfluss des synoptischen Fastengesprächs ein hervorragender Kirchenlehrer die Fastensitte mit der Entrückung des Bräutigams bei der *Himmelfahrt* (Cyrillus Alexandrinus, Comm. in Luc., zu Luk. 5,34). Um 470 n.Chr. inaugurierte dementsprechend Bischof Mamertus von Vienne in Gallien ein mit Litaneien und Bussgang verbundenes Fasten an den sog. Rogationes, das sind Montag bis Mittwoch vor dem Tag der Himmelfahrt Jesu. Beim ersten Konzil von Orléans 511 wurde es durch

<sup>11</sup> Sehr reiches Material bei R. Arbesmann, Fasten; Fastenspeisen; Fasttage: Reallex. f. Ant. u. Christ., 7 (1969), Sp. 447–524; P. Deseille & H.-J. Sieber, Jeûne: Dict. de spirit., 8 (1974), Sp. 1164–1179.

<sup>12</sup> J. Schümmer, Die altkirchliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (1933), S. 82–150.

<sup>13</sup> Schümmer (A. 12), S. 51–81.

<sup>14</sup> R. Pierret & E. Flicoteaux, Carême: Dict. de spirit., 2 (1953), Sp. 136–152; Arbesmann (A. 11), Sp. 515–518.



König Chlodwig als Vorschrift für Gallien festgelegt (Kanon 27)<sup>15</sup>. Die betreffenden Litaneien, die kleineren genannt, wurden unter Karl dem Grossen und Papst Leo III. (795–816) in die römische Liturgie aufgenommen und erhielten dadurch Bedeutung für ganz Europa<sup>16</sup>. An die zugehörigen Bittgänge erinnert noch heute der überlieferte Name des vorhergehenden Sonntags, Rogate. In mehreren Ländern haben sich die Rogationes mit Flurumgängen erhalten, zum Teil liturgisch wie in England, zum Teil säkularisiert wie in Deutschland und der Schweiz als Abgehung der Gemeindegrenzen<sup>17</sup>. Andererseits bedeuteten die Rogationes auch eine Verchristlichung der italienischen Robigalien und anderer Ambarvalien, und die gallische Fastenvorschrift erhielt nur vorübergehende Bedeutung.

Überhaupt ist festzustellen, dass sich in der Kirche verschiedene Formen und Zeiten des Fastens entwickelt haben und sporadisch vom Gespräch Jesu über das Fasten beeinflusst wurden, aber überwiegend andere Vorbilder und Ursachen hatten<sup>18</sup>.

*Bo Reicke, Basel*

<sup>15</sup> C. J. Hefele & H. Leclercq, *Histoire des conciles*, 2, 2 (1908), S. 1014.

<sup>16</sup> L. Eisenhofer, *Handbuch der Liturgik*, 1 (1932), S. 556f.

<sup>17</sup> O. Rühle, *Bittgang: Handwört. des deutschen Aberglaubens*, 1 (1927), Sp. 1348–1354; P. Sartori, *Flurumgang*: ebd., 2 (1930), Sp. 1677–1681.

<sup>18</sup> Schäfer (A. 10), S. 147.