

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie* 112 (2023). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Krauter, Stefan

Fasten im Neuen Testament

in: *Pastoraltheologie* 112 (2023), pp. 4–19

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL: <https://doi.org/10.13109/path.2023.112.1.4>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie* 112 (2023) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Krauter, Stefan

Fasten im Neuen Testament

in: *Pastoraltheologie* 112 (2023), S. 4–19

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL: <https://doi.org/10.13109/path.2023.112.1.4>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Fasten im Neuen Testament¹

Stefan Krauter

Fasten lässt sich als innerhalb einer Bezugskultur markiertes Essverhalten, das in der Regel mit einer intendierten Selbsteinschränkung der Ernährung einhergeht, unter verschiedenen Aspekten kulturwissenschaftlich analysieren. In den frühesten christlichen Schriften dient es vor allem zur eminent körperlichen Kommunikation von Menschen(gruppen) untereinander und von Menschen mit Gott.

Fasting can be analyzed in terms of cultural studies from various aspects as an eating behavior marked by deviation from the usual nutrition within a reference culture, which is usually characterized by an intended self-restriction. In the earliest Christian writings, fasting serves above all for the eminently bodily communication of human beings or groups of human beings with each other and of human beings with God.

Am 9. März 1522 aßen in Anwesenheit des Grossmünster-Leutpriesters Huldrych Zwingli mehrere Personen im Haus des Buchdruckers Christoph Froschauer demonstrativ Wurst in der Fastenzeit. Kurz später, am 16. April, erschien Zwinglis Schrift „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen“.² In ihr geht Zwingli unter anderen alle Passagen des Neuen Testaments durch, in denen von Fasten, anderen Formen der Nahrungsaskese oder religiösen Ernährungsregeln die Rede ist. Unter teilweise ausführlicher Berücksichtigung ihres historischen Kontextes und keineswegs undifferenziert deutet er diese Texte mit dem Ziel, Normen für eine gegenwärtige christliche Fastenpraxis zu erarbeiten. Dabei gelangt er zu dem Fazit: „Wiltu gern vasten, thuo es; wiltu gern das fleisch nit essen, iß es nüt, laß aber mir daby den Christenmenschen fry.“³ D.h. Fasten ist möglich und sinnvoll, solange es kein Zwang ist.

Was kann heute der theologische Sinn eines Überblicksartikels über Fasten im Neuen Testament sein?⁴ Ich glaube nicht, dass es weiterführend wäre, die Fragestellung Zwinglis mit modernen exegetischen Methoden, d.h. z.B. anderen Annahmen hinsichtlich Historizität oder Authentizität einiger Texte, zu wiederholen, also nach einer Deutung und Wertung des Fastens im Neuen Testament zu suchen. Zumal die Antwort wohl gar nicht sehr anders wäre, denn Zwingli war ein guter Exeget.⁵ Ich möchte vielmehr im Folgenden, statt zu deuten und zu werten, das Phänomen Fasten in den frühesten Texten des entstehenden Christentums unter möglichst vielen Aspekten beschreiben, d.h. einen eher kulturwissenschaftlichen Zugang wählen. Dies nicht, um es der theologischen Diskussion zu entziehen, vielmehr um es gerade in der Vielfalt und teilweisen Fremdheit, die dabei zutage treten wird, neu

¹ Ich danke meinem Zürcher Kollegen Christoph Uehlinger vom Religionswissenschaftlichen Seminar herzlich für Ideen und weiterführende Hinweise zu diesem Aufsatz.

² Zwingli Werke 1 (= CR 88), 88–136.

³ Zwingli Werke 1, 106.

⁴ Vgl. z.B. Rudolf Arbesmann, Fasten, RAC 7 (1969), 447–493; John Muddiman, Fast, Fasting, ABD 2 (1992), 773–776; Otto Böcher, Fasten/Fasttage. III. Christentum. 1. Ältestes Christentum, RGG⁴ 3 (2000), 41–42; Dale C. Allison, Jr., Fasts, Fasting. II. New Testament, EBR 8 (2014), 904–907; Jan Heilmann / Peter Wick, Fasten (NT), wibilex 2014, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/47940/> (abgerufen am 01.06.2022), sowie die m.W. bislang einzige Monographie Joseph F. Wimmer, Fasting in the New Testament. A Study in Biblical Theology, New York 1982. Während das Thema Mahlzeiten im frühen Christentum in den letzten Jahren intensiv erforscht wurde (vgl. z.B. Soham Al-Suadi / Peter-Ben Smit (Hg.), T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, London 2019; Peter Altmann / Soham Al-Suadi, Essen und Trinken, Gütersloh 2019; das Themenheft BiKi 75 (2020), 2–56), gibt es zum Fasten bemerkenswert wenig neuere und innovative Literatur.

⁵ Der m.E. bislang beste Versuch, so etwas zu machen, ist Christfried Böttrich, Fasten im Neuen Testament, ZdZ 52 (1998), 11–15. Er kommt zum Fazit: „Verzicht wird dort zum Gewinn, wo er freimacht für andere.“ (a.a.O., 15). Die Monographie von Wimmer (Anm. 4) ist hingegen trotz mancher interessanter Einzelbeobachtung insgesamt wenig ergiebig und methodisch veraltet.

relevant und interessant zu machen. Darum werde ich auch immer wieder, v.a. aber im Schlussabschnitt, versuchen, Bögen in die Gegenwart zu schlagen.

1. Begriffsklärungen

Laut Duden bedeutet „fasten“ in der heutigen deutschen Umgangssprache, „sich für eine bestimmte Zeit ganz oder teilweise der Nahrung [zu] enthalten oder auf den Genuss bestimmter Speisen [zu] verzichten“⁶. Allerdings ist ein etwas weiterer Sprachgebrauch, der auch das Nicht-Konsumieren von Genussmitteln (z.B. Zigaretten) oder Unterhaltungsmedien (z.B. Fernsehen, Smartphones) umfasst, nicht selten.

Für ein grob vergleichbares Verhalten werden in den kanonisch gewordenen und in gleichzeitig oder kurz später entstandenen, aber nicht kanonisierten Schriften des entstehenden Christentums verschiedene griechischen Lexeme und Syntagmata verwendet.

1. Lexeme aus der Wortfamilie mit dem Stamm νηστ- „nüchtern“:

a) νηστεύω „nichts essen“, „nüchtern sein/bleiben“ (Mt 4,2; Mt 6,16–18; Mt 9,14f.; Mk 2,18–20; Lk 5,33–35; Lk 18,12; Apg 10,30 v.l.; Apg 13,2f.; Did 7,3; 8,1; Barn 3),

b) νηστεία „Nüchternheit“, „Fasten“ (Mt 17,21; Mk 9,29 v.l.; Lk 2,37; Apg 14,23; 27,9; 1Kor 7,5 v.l.; 2Kor 6,5; 11,27; Did 8,1; Barn 3),

c) νῆστις „ohne zu essen“, „nüchtern“ (Mt 15,32; Mk 8,3).

2. Syntagmata mit ἐσθίειν „essen“:

a) οὐ ἐσθίειν absolut: „nichts essen“ (Mt 11,18; Lk 4,2; Apg 9,9; 23,12.21),

b) οὐ ἐσθίειν mit Objekt: ἄρτον „kein Brot essen“ (Lk 7,33), κρέα „kein Fleisch essen“ (Röm 14,21; 1Kor 8,13), πάσχα „das Passalam nicht essen“ (Lk 22,16),

c) ἐσθίειν mit Objekt: ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον „Heuschrecken und wilden Honig essen [scil. sonst nichts]“ (Mk 1,6; vgl. Mt 3,4), λάχανα „Gemüse essen [scil. und kein Fleisch]“ (Röm 14,2).

3. Syntagmata mit πίνειν „trinken“:

a) οὐ πίνειν absolut: „nichts trinken“ (Mt 11,18; Apg 9,9; 23,12.21),

b) οὐ πίνειν mit Objekt: οἶνον καὶ σίκερα „Wein und Bier“ (Lk 1,15), οἶνον ein“ (Lk 7,33; Röm 14,21), ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου „von dieser Frucht des Weinstocks“ (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18).

4. Syntagmata mit οὐ γεύειν „nicht davon kosten“ (Apg 23,14; Kol 2,21),

5. ἀπέχεσθαι „sich enthalten“ (Apg 15,20.29; 1Tim 4,3),

6. νηφάλιος ohne Alkohol“ (1Tim 3,2.11; Tit 2,2),

7. ὑδροποτεῖν „[nur] Wasser trinken“ (1Tim 5,23).

Es ist kaum möglich, das umgangssprachliche deutsche Lexem ‚fasten‘ so durch Definition zu schärfen, dass es als etischer Fachterminus ein Phänomen innerhalb des durch diese emischen Lexeme und Syntagmata aufgespannten Feldes präzise erfasst.⁷ Die zuweilen vorgeschlagene Definition „freiwilliger

⁶ <https://www.duden.de/rechtschreibung/fasten> (04.06.2022).

⁷ So auch zu Recht *Arbesmann* (Anm. 4), 451.

zeitweiliger völliger Verzicht auf Nahrung“⁸ ist zum Beispiel zu eng. Sie zieht, im Gegensatz zum antiken wie auch zum heutigen Sprachgebrauch, künstliche Grenzen zwischen dem Verzicht auf alle Nahrungsmittel und dem Verzicht auf bestimmte Nahrungsmittel. Im Vergleich zum antiken Sprachgebrauch zieht sie eine zu scharfe Grenze zwischen temporärem Verzicht und dauerhaften Formen von Nahrungsaskese wie Alkoholabstinenz oder Vegetarismus. Auch das Kriterium der Freiwilligkeit des Verzichts ist nicht so eindeutig, wie diese Definition suggeriert; die Lexeme vom νηστ-Stamm bezeichnen Nüchternheit unabhängig von ihrem Grund (zu 2Kor 6,5; 11,27 s.u.). Andererseits ist es nicht sinnvoll, unter Fasten auch Phänomene wie ethnisch-kulturelle Ernährungsgewohnheiten, Vorschriften zum Umgang mit Nahrung (z.B. Mk 7,3f.) oder Regeln zur Kommensalität (z.B. Gal 2,12) zu subsumieren, auch wenn es Zusammenhänge und fließende Übergänge gibt.

Über ein heuristisches Konzept mit etwas unscharfen Rändern wird man also kaum hinauskommen. Ich werde im Folgenden zunächst einmal davon ausgehen, dass es um abweichendes, d.h. innerhalb einer Bezugskultur markiertes Essverhalten geht, das in der Regel mit einer intendierten Selbsteinschränkung einhergeht.

2. Mahlzeit und Ernährung

Dieses Konzept ist nun nach verschiedenen Seiten zu entfalten. Essverhalten kann man unter dem Gesichtspunkt der Mahlzeit und unter dem Gesichtspunkt der Ernährung betrachten.⁹ Bei ersterem geht es v.a. darum, wie gegessen wird, z.B. mit wem und wann, bei letzterem hingegen darum, was gegessen wird.

Fasten definiert sich in erster Linie über diesen letzteren Gesichtspunkt als Abweichung von der in der jeweiligen Kultur als normal geltenden *Ernährung*. Das heißt aber, der Raum der in einer Kultur verfügbaren und der als normal geltenden Ernährung gibt bereits teilweise vor, wie abweichendes, markiertes Essverhalten überhaupt aussehen kann. Um es an etwas trivialen Beispielen klarzumachen: Das heute im europäischen Christentum verbreitete Genussmittelfasten (Alkohol, Kaffee, Süßigkeiten) ist in der Antike nicht möglich, weil es solche Genussmittel in diesem Umfang gar nicht gibt. Das Fasten von Schweinefleisch ist innerhalb des Judentums oder auch des Islams in der Regel nicht möglich, weil dieses Nahrungsmittel bereits aus der als normal geltenden Ernährung explizit ausgeschlossen ist. Das Fasten von Produkten aus Insekten ist für einen heutigen Europäer kaum sinnvoll, weil sie ohne expliziten Ausschluss de facto nicht zur üblichen Ernährung gehören.

Die Texte des entstehenden Christentums nennen mehrere Möglichkeiten dafür, wie Ernährung vom Üblichen abweichen kann:

Bei Getränken verläuft eine Grenze zwischen alkoholischen und nichtalkoholischen, d.h. mit einer Ausnahme (Bier in dem Zitat aus Num 6,3 in Lk 1,15) konkret zwischen Wein und Wasser (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 7,33; 22,18; Röm 14,21). Diese Grenze hat in der Antike verschiedene Aspekte: Wein gilt einerseits, sofern er mit Wasser gemischt und maßvoll konsumiert wird, als gesünder (vgl. 1Tim 5,23). Andererseits hat er aufgrund seiner Rauschwirkung eine Sonderstellung unter den Nahrungsmitteln.¹⁰

⁸ *Muddiman* (Anm. 4), 773: „Fasting is the deliberate, temporary abstention from food for religious reasons. In the biblical material, fasting is total abstention, and is thus to be distinguished both from permanent food restrictions, like those against unclean animals, and also from occasional abstention from certain foods, like meat on Fridays [...].“

⁹ *Pauline Schmitt-Pantel*, *Esskultur*, DNP 4 (1998), 149–156, 150.

¹⁰ Vgl. dazu *Christian Schulze*, *Alkoholkonsum*, DNP 12/2 (2002), 889–892; *John H. d’Arms*, *Heavy Drinking and Drunkenness in the Roman World: Four Questions for Historians*, in: O. Murray / M. Tecuşan (Hg.), *In vino veritas*, London 1995, 304–317.

Alkoholabstinenz hat immer auch mit Nüchternheit im metaphorischen Sinne von Selbstkontrolle zu tun (vgl. 1Tim 3,2.8.11; Tit 2,2f.).

Hinsichtlich fester Nahrung verläuft eine Grenze zwischen fleischloser und fleischhaltiger Ernährung (Röm 14,2.21; 1Kor 8,13), d.h. unter antiken Bedingungen zwischen alltäglich verfügbaren Nahrungsmitteln und einem Luxusnahrungsmittel.¹¹ Andere tierische Nahrungsmittel wie Milch oder Fisch und auch unterschiedliche Fleischsorten (Wild, Schwein, Rind, Kleinvieh, Geflügel) werden in unserem Textcorpus nicht thematisiert,¹² ebenso wenig unterschiedliche pflanzliche Ernährung.¹³

Eine weitere Grenze verläuft zwischen Ernährung mit Produkten aus Ackerbau und Viehzucht und Ernährung mit Wildprodukten (Mt 3,4; Mk 1,6). Sie hängt in der Antike eng zusammen mit Konzepten von Kultur, sowohl im Gegenüber zu Menschen der Vorzeit als auch zu fernen, barbarischen Völkern der Gegenwart.¹⁴

Am häufigsten geht es in den hier zu betrachtenden Texten allerdings um die Grenze zwischen Ernährung und vollständigem Verzicht auf Ernährung.¹⁵ Das bedeutet unter antiken Bedingungen – dauerhafter Mangelernährung fast aller Menschen bis auf eine kleine Elite –, sich sehr rasch aus dem Bereich kultureller Normen des Essverhaltens in Richtung der Grenze schlichter physiologischer Notwendigkeit zu bewegen.

Die Grenzziehungen zwischen normalem Essen und Fasten definieren sich, wie oben gesagt, primär über den Aspekt Ernährung, der Aspekt Mahlzeit ist jedoch mitbetroffen. So lässt sich bei manchen der beschriebenen Verhaltensweisen zwischen Ernährung und Mahlzeit zwar analytisch unterscheiden, aber nicht praktisch trennen. Wer z.B. in der Antike freiwillig und grundsätzlich keinen Wein trinkt, schließt sich von der Vergemeinschaftung unter wohlhabenden Männern durch gemeinsames reguliertes Betrinken (Symposion) aus. Wer Vegetarier ist, schränkt seine Teilnahmemöglichkeiten am Kult ein.¹⁶ Einen vielleicht entfernt vergleichbaren Effekt von Ernährung auf Mahlzeit hätte heute eine strikt vegane Lebensweise.

Grundsätzlich kann Fasten verschiedene Effekte auf den Aspekt Mahlzeit haben: Alle – jedenfalls im Ideal alle – Mitglieder einer Gesellschaft können gemeinsam auf eine andere Ernährung umstellen als sonst üblich und gerade dadurch eine Gemeinschaft konstituieren. Das geht tatsächlich nur für eine bestimmte Zeit, und zwar für einen kleineren Teil der Zeit, als es der durch normale Ernährung definierte „Rest“ ist. D.h. durch solches Verhalten wird ein Zeitabschnitt hervorgehoben. Anders, wenn eine Gruppe sich temporär oder auch dauerhaft anders ernährt als die sie umgebende Gesellschaft. Dadurch wird v.a. die Gruppengrenze markiert.¹⁷ Analog können sich einzelne durch ihre Ernährung

¹¹ Vgl. dazu *Michael Jameson / Peter Herz*, Fleischkonsum, DNP 4 (1998), 553–555.

¹² Reinheitsregelungen in griechischen Heiligtümern enthalten manchmal Abstinenzfristen für bestimmte Tierprodukte (z.B. CGRN 155: Schaf und Ziege; CGRN 203 Fisch; CGRN 217: Fisch und Schwein).

¹³ Auch solche Ernährungsregeln waren in der Antike möglich, vgl. z.B. das berühmte Bohnentabu der Pythagoreer.

¹⁴ Vgl. dazu *Stefan Krauter*, Der Mensch ist, was er isst. Ernährung als zentrale Dimension des Menschseins in den Adamviten, in: M. Konrad / E. Schläpfer (Hg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 322), Tübingen 2014, 515–527.

¹⁵ Mt 4,2; Mt 6,16–18; Mt 9,14f.; Mt 11,18; Mt 17,21; Mk 2,18–20; Mk 9,29 v.l.; Lk 2,37; Lk 4,2; Lk 5,33–35; Lk 7,33; Lk 18,12; Apg 9,9; Apg 10,30 v.l.; Apg 13,2f.; Apg 14,23; 23,12.14.21; 27,9; 1Kor 7,5 v.l.; 2Kor 6,5; 11,27; Did 7,3; 8,1; Barn 3.

¹⁶ Die Behauptung der sog. Pariser Schule, Vegetarier hätten sich in der Antike durch Nichtteilnahme an Schlachtopfern aus dem „système politico-religieux“, d.h. eo ipso aus der Gesellschaft ausgeschlossen, scheint mir hingegen zu weitgehend; vgl. dazu *Stefan Krauter*, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin 2004, 14–18.

¹⁷ Vielleicht kann man sich den Unterschied heute deutlich machen, indem man einerseits den Effekt des Ramadan in muslimischen Gesellschaften und andererseits seinen Effekt bei den muslimischen Minderheiten in europäischen Ländern betrachtet.

von der Menge abheben. Ein Grenzfall ist es, wenn zwei Kulturen mit unterschiedlichen Essgewohnheiten in Kontakt treten. Dann kann aus der Außenperspektive wie absichtlicher Verzicht wirken, was das in der Innenperspektive zunächst einmal nicht zu sein braucht.¹⁸

Ich möchte im Folgenden zunächst den letztgenannten Effekten von Fasten auf den Aspekt Mahlzeit in unserem Textcorpus nachgehen, und zwar in drei Schritten: durch gemeinsames Fasten markierte Zeit (3.), durch Fasten markierte Gruppengrenzen (4.) und schließlich, als Sonderfall davon, Fasten und Geschlechtergrenzen (5.).

3. Zeit

Gemeinsam die normale Ernährung zu unterbrechen kann dazu dienen, einen Zeitabschnitt zu markieren. Ritualisiertes, d.h. nach einem vorgegebenen Rhythmus gemeinschaftlich durchgeführtes Fasten kommt in unserem Textcorpus jedoch selten vor: In Apg 27,9 wird ἡ νηστεία, d.h. Yom Kippur, erwähnt. Das ist in erster Linie eine Datumsangabe. Der allgemeinen Tendenz der Apostelgeschichte zufolge, die Paulus (und überhaupt alle jüdischen Christusanhänger) so darstellt, dass sie jüdische Rituale einhalten,¹⁹ wird man aber wohl davon ausgehen können, dass immerhin suggeriert werden soll, dass Paulus sich am allgemeinen jüdischen Yom Kippur-Fasten beteiligte.²⁰

Demgegenüber wird in Kol 2,8–23 eine ‚Philosophie‘, die bestimmte Tage hervorhebt und Ernährungsregeln aufstellt (beides scheint irgendwie zusammenzuhängen), abgelehnt. Jedenfalls in der Darstellung des Briefautors steht dabei nicht im Vordergrund, dass sich eine Gruppe über dieses Essverhalten abgrenzt. Vielmehr wird argumentiert, dass eine herausgehobene Wertung von Lebensmitteln und von Zeitabschnitten der Vorstellung der Überlegenheit Christi über alles im Kosmos Vorhandene widerspreche.²¹ Die Eigenperspektive der Anhänger dieser ‚Philosophie‘ bleibt leider hinter der Polemik verborgen.²²

Auch das gemeinsame vorbereitende Fasten ‚aller‘ Mitglieder einer Bezugsgruppe vor Entscheidungen oder Ritualen hebt eine Zeit heraus, in diesem Falle nicht einen regelmäßig wiederkehrenden Zeitabschnitt, sondern ein Ereignis. In Apg 13,2 dient es zur Vorbereitung auf die Auswahl von Gesandten, die auf die Reise geschickt werden, in Apg 14,23 steht es vor der Einsetzung von Leitungspersonen in

¹⁸ Vgl. Arist 144–155, wo das jüdische Speisegebot, keine Wiesel zu essen, erst durch die Fragen von Außenstehenden erklärungsbedürftig wird. Abgesehen von dieser besonderen Situation des Kulturkontakts werden Wiesel vermutlich fraglos nicht gegessen worden sein (vgl. zu in der Antike üblichen Fleischsorten *Andreas Gutsfeld*, *Fleischspeisen*, DNP 4 (1998), 555f.).

¹⁹ Vgl. auch Apg 21,24 zu Paulus und dem Nasiräatsgelübde (das das Fasten der Nasiräer impliziert) sowie Apg 18,18.

²⁰ In Mk 2,18; par Mt 9,14; Lk 5,33 geht es um zusätzliche individuelle bzw. gruppenspezifische Fasttage, die die Gefährten Jesu nicht einhalten. D.h. man kann insgesamt eher davon ausgehen, dass die jüdischen Protagonisten der Schriften des Neuen Testaments so dargestellt sind, dass sie die allgemeinen jüdischen Fasttage begehen. Explizit gesagt wird es zwar nicht, allerdings gibt es dafür ja auch keinen Grund, weil das das unbetont normale Verhalten ist. Vgl. dazu *Böttrich*, *Fasten*, 11.

²¹ Vgl. dazu *Andrej Petrovic*, *Do Seize, Do Eat, Do Touch – But Mind Your Thoughts. Colossians and Greek Purity Regulations*, in: Joseph Verheyden u.a. (Hg.), *Epigraphical Evidence Illustrating Paul's Letter to the Colossians* (WUNT 411), Tübingen 2018, 147–160.

²² Eine m.E. zu Recht skeptische Position gegenüber den doch sehr spekulativen und widersprüchlichen Versuchen, die ‚Philosophie‘ näher zu bestimmen, nimmt *Angela Standhartinger*, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (NT.S 94), Leiden 1999, ein.

den Gemeinden. In Did 7,4 fasten (προνηστεύειν) Täufling, Täufer und andere aus der Gemeinde – allerdings nicht (mehr?) alle – vor dem Taufritual.²³

4. Gruppe

Interessanterweise folgt in der Didache aufgrund von Stichwortanschluss direkt eine weitere Regelung zum Fasten, in der dieses jedoch eine ganz andere Funktion hat: Es markiert Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit. Die Grenze zwischen *in-group* und *out-group* wird in Did 8,1 mithilfe von Fastentagen gezogen. Es geht um individuelle Fastentage, d.h. die Einhaltung von zwei Fastentagen pro Woche scheint grundsätzlich freiwillig zu sein. Die Auswahl der Tage (Mittwoch und Freitag statt Montag und Donnerstag) markiert jedoch die Differenz zur *out-group* der ‚Heuchler‘. Wer diese sind – nicht christusgläubige Juden²⁴ oder andere Christusanhänger – wird nicht eindeutig klar.²⁵ Obwohl hier Zeit in Form einer sehr detaillierten Wochentagsregelung eine Rolle spielt, wird nicht eine Zeit durch abweichende Ernährung herausgehoben – man muss, wie gesagt, gar nicht fasten. Es geht vielmehr darum, eine *andere* Zeitstruktur beim Essen zu haben als die *out-group*.

Es gibt in unserem Textcorpus auch Hinweise, dass durch dauerhaft unterschiedliche Ernährung Gruppengrenzen gezogen werden. In 1Kor 8 und 10 ist der Verzehr oder Nichtverzehr von Opferfleisch, ggf. sogar die Teilnahme oder Nichtteilnahme an Opferbanketten, das Essverhalten, das die Grenze zwischen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft der Christusanhänger in Korinth markiert. In Röm 14 dienen Vegetarismus und Alkoholabstinenz zur Abgrenzung.²⁶ Paulus reagiert darauf so, dass er einen Weg sucht, wie die verschiedenen Ernährungsweisen innerhalb der Gruppe der Christusgläubigen koexistieren können. D.h. es geht ihm weniger um die Ernährungsweisen an sich (obwohl er jeweils eine gewisse Präferenz für die weniger regulierte erkennen lässt), sondern vielmehr um den grenzziehenden Effekt verschiedener Ernährung. Da seiner Ansicht nach die einzige relevante Grenze zwischen Menschen die zwischen Christusanhängern und allen übrigen sein darf, muss er alle anderen relativieren. Dementsprechend gibt es für ihn dann doch eine durch Essen (im Sinne von Mahlzeit, aber nicht von Ernährung) markierte unüberwindbare Grenze: Opferfleisch kann man als Christusanhänger essen, aber an der Opfermahlzeit darf man nicht teilnehmen (1Kor 10,18–22).

Das ist in 1Tim 4,3–5 anders. Dort wird mit Hilfe der Ernährung eine Grenze zwischen Christusanhängern gezogen, freilich genau umgekehrt: Zur *in-group* gehören nur Menschen, die *keine* Ernährungsregeln einhalten. Wer das hingegen tut, wird in scharfer Form als Abtrünniger und Anhänger von Dämonen ausgegrenzt. Welche Ernährungsregeln die Kritisierten einhielten und welche Gründe und Absichten sie damit verbanden, bleibt wieder weitgehend hinter der Polemik verborgen. Man kann überlegen, ob der 1. Timotheusbrief sich nur gegen dauerhafte Nahrungsaskese bzw. Ernährungsvorschriften wendet, nicht aber gegen temporären Verzicht. Denn im Polykarpbrief, der ihm generell inhaltlich und sprachlich sehr nahesteht, wird ausdauerndes Fasten als Verstärkung des Gebets empfohlen (Polyk 7,2).²⁷

²³ Vgl. dazu Kurt Niederwimmer, Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 1989, 164. Spätere Texte deuten dies beim Täufling als Selbstminderungsritus zur Buße und zur Bitte um Vergebung der vorangegangenen Sünden (Iust. apol. 1,61,2; Tert. de bapt. 20,1).

²⁴ Lk 18,12 stellt das Fasten zweimal pro Woche als pharisäischen Brauch dar. S. zu diesem Text u.

²⁵ Niederwimmer (Anm. 23), 165.

²⁶ Vgl. dazu Volker Gäckle, Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13 (WUNT II 200), Tübingen 2005, 361–386.

²⁷ Exzeptionell ist EvThom 14 (vgl. 6 und 104), wo Fasten, Almosen und Gebet, d.h. alle Frömmigkeitspraktiken, als schädlich verworfen werden.

Nicht nur Gruppen können sich durch Ernährung voneinander abgrenzen, auch Individuen können sich von der Menge abgrenzen. In unserem Textcorpus werden Personen durch teilweise extreme Formen des Fastens als religiöse Virtuosen herausgehoben: Hanna durch dauerhaftes Fasten (Lk 2,37, s. dazu u.). Johannes der Täufer wird durch seine besondere Ernährung mit Wildprodukten (Mk 1,6; Mt 3,4) oder dauerhafte Alkoholabstinenz (Lk 1,15) charakterisiert.²⁸ Wer keine zivilisierte Nahrung konsumiert, sondern sich von Wildprodukten ernährt, stellt sich dadurch in Distanz von der Gesellschaft. Dementsprechend negativ kann die Reaktion ausfallen: Einige Leute halten Johannes für besessen (Mt 11,18; Lk 7,33).²⁹

Für Menschen, die in christlichen Gruppen Leitungsfunktionen übernehmen,³⁰ gibt es in unseren Texten hingegen keine speziellen Nahrungsvorschriften. Dass sie abgesehen von medizinischen Gründen (1Tim 5,23) keinen Alkohol trinken sollen, unterscheidet sie nicht von anderen Mitgliedern (1Tim 3,2.8.11; Tit 2,2f.).³¹

5. Gender

Nahrungsaskese kann sich in unserem Textcorpus mit dem Thema Sexualität verbinden und dadurch einen Akzent auf dem Aspekt Gender bekommen. Die am stärksten hervorgehobene Beispielfigur ist die schon erwähnte Hanna (Lk 2,37).³² Sie befindet sich nach dem Tod ihres Mannes 84 Jahre (oder bis zum Alter von 84 Jahren) in einem ständigen Zustand des Fastens, des Gebets und implizit der Sexualaskese, weil sie trotz sehr früher Verwitwung nicht wieder geheiratet hat. Das hebt ihre Lebensform von einer ‚normalen‘ Frauenbiographie in der Antike ab.³³ Sie lässt das weibliche Genderstereotyp, Affekte und körperliche Bedürfnisse nicht im Griff zu haben, hinter sich. Das scheint zu legitimieren, dass sie prophetische Worte über Jesus sagen kann.³⁴

Zurückhaltender äußert sich Paulus. Er hält die Überwindung sexueller Begierde und damit für antike Vorstellungen auch die Überwindung von Geschlechterrollen zwar für wünschenswert (1Kor 7,7), aber für die meisten Menschen nicht dauerhaft möglich (1Kor 7,2.9). Deshalb empfiehlt er Ehepaaren nur temporäre Sexualaskese. Bemerkenswerterweise muss das seiner Ansicht nach in *beiderseitigem* Einverständnis geschehen. In einem Teil der Überlieferung wird das mit Fasten kombiniert (1Kor 7,5 v.l.). Das könnte als körperliche Unterstützung intendiert sein, denn die Nahrungsaskese mindert die exklusive Fixierung auf den Verzicht auf Sexualität und sie ist, jedenfalls in der Form des völligen Verzichts auf Nahrung, zwingend nur temporär.

²⁸ Vgl. dazu *James A. Kelhoffer*, *The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey"* in *Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176), Tübingen 2005, 195–199.

²⁹ In diesem Kontext ist Mt 11,19/Lk 7,34 zu lesen, d.h. als Vorwurf gegen Jesus aufgrund seines für Außenstehende unverständlichen Essverhaltens, und zwar primär hinsichtlich des Aspekts Mahlzeit wegen seiner Kommensalität mit ‚Zöllnern und Sündern‘. Eine antiasketische Einstellung Jesu (v.a. des historischen Jesus) wird man daraus hingegen kaum ableiten können. Vgl. *Muddiman* (Anm. 4), 775, gegen *Heilmann/Wick* (Anm. 4).

³⁰ Inwieweit das in dieser Zeit schon ‚Amtsträger‘ oder ‚religiöse Spezialisten‘ waren, ist unsicher. In keinem Text des Neuen Testaments führen sie Rituale durch oder stehen ihnen vor.

³¹ Allerdings könnte es den Effekt haben, sie von der Teilnahme an Symposien mit nicht christusgläubigen Männern derselben sozialen Schicht auszuschließen.

³² Vgl. zu ihr *Bonnie Thurston*, *Who Was Anna?* *Luke 2:36–38, Perspectives in religious studies*, 28 (2001), 47–55.

³³ Vgl. dazu *Jens Uwe Krause*, *Witwen und Waisen im Römischen Reich I. Verwitwung und Wiederverheiratung* (HABES 16), Stuttgart 1994; *Majorie Lightman / William Zeisel*, *Univira. An Example of Continuity and Change in Roman Society*, *Church History* 46 (1977), 19–32.

³⁴ Im lukanischen Doppelwerk sprechen nur sexuell asketisch lebende Frauen prophetische Worte, vgl. Lk 1,46–55; Apg 21,9.

Deutlich anders argumentiert wiederum der 1. Timotheusbrief: Er verurteilt weibliche Askese in jeglicher Form, sei es Sexualität, sei es Ernährung, strikt (1Tim 4,1–3; 5,11–15). Denn Frauen sind seinem Genderstereotyp zufolge nicht in der Lage, ihre körperlichen Begierden zu kontrollieren (vgl. auch 1Tim 2,9–15). Die einzige angemessene Lebensform für sie besteht darin, dass ihnen ein Mann übergeordnet ist und ihre Körperfunktionen kontrolliert, insbesondere ihre sexuelle Begierde zum Zweck des Kindergebärens nutzt (1Tim 2,15).³⁵

6. Körper

Ich möchte nun zum Aspekt Ernährung zurückkommen. Als markiertes Essverhalten ist Fasten Kommunikation. Essen und Trinken sind für Menschen eine biologische Notwendigkeit. Fasten ist folglich eine eminent körperliche Praxis der Kommunikation.³⁶ Der Körper kann dabei zum Medium sozialer Kommunikation werden und er kann Medium der Selbsterfahrung sein.

a) Auf bestimmte Nahrungsmittel oder gar auf Nahrung ganz zu verzichten kann dazu dienen, sprachliche Äußerungen körperlich zu validieren.³⁷ Das deutlichste Beispiel aus unserem Textcorpus sind die über 40 Männer, die ihren Entschluss, Paulus zu ermorden, dadurch bekräftigen, dass sie eine bedingte Selbstverfluchung aussprechen, nicht mehr zu essen und zu trinken, bis sie ihn getötet haben (Apg 23,12.14.21). Fasten ist hier körperliche Kommunikation, und zwar in erster Linie gegenüber anderen Menschen: Diese Morddrohung ist ernst gemeint! Gott als nichtmenschlicher Kommunikationspartner kommt nur indirekt *qua* Selbstverfluchung als weitere Bekräftigungs- und Kontrollinstanz ins Spiel: Auch heimlich werden die 40 Männer nichts zu sich nehmen.

Eine ähnliche Funktion hat $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ in 2Kor 6,5; 11,27. Diese Texte werden zuweilen bei Behandlungen des Themas Fasten im Neuen Testament ausgenommen, weil es in ihnen nicht um freiwilligen Verzicht gehe, sondern um das Erleiden von Hunger in einer Notlage.³⁸ Dabei wird jedoch die Kommunikationsabsicht verkannt: Der Punkt ist nicht, ob Paulus etwas zu essen gehabt hätte,³⁹ sondern dass sein Hunger – ebenso wie Schiffbruch, Prügelstrafe, Gefangenschaft und Schlafentzug – zeigt, dass er mit seinem Körper für die Aufrichtigkeit oder sogar die Wahrheit seiner Botschaft einsteht.⁴⁰

Problematisiert wird die kommunikative Funktion des Nahrungsverzichts in Mt 6,16–18: Wer anderen *menschlichen* Kommunikationspartnern durch sein körperliches Auftreten zeigt, dass er fastet, ist ein Heuchler. Weder das Fasten noch die Idee der Verdienstlichkeit des Fastens wird hier abgelehnt. Auch die Idee, das religiöse *commitment* mithilfe von Nahrungsverzicht zu demonstrieren, wird nicht generell abgelehnt, sondern nur gegenüber menschlichen Kommunikationspartnern. Gegenüber Gott kann man sehr wohl die Ernsthaftigkeit des Glaubens durch Fasten erweisen. Nur sind erfolgreiche Kommunikation gegenüber Gott und Kommunikation gegenüber Mitmenschen hier als einander ausschließend gedacht.

³⁵ Vgl. dazu *Annette Weissenrieder*, What does $\sigma\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \tau\epsilon\kappa\nu\omicron\gamma\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ “to be saved by childbearing” mean (1 Timothy 2:15)? Insights from Ancient Medical and Philosophical Texts, *Early Christianity* 5 (2014), 313–336. Die Weiterentwicklung gegenüber Weissenrieders Ideen bei *Lyn M. Kidson*, Fasting, Bodily Care, and the Widows of 1 Timothy 5:3–15, *Early Christianity* 11 (2020), 191–205, überspannt allerdings m.E. den Bogen etwas.

³⁶ Vgl. zu dieser Herangehensweise *Jörg Rüpke*, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung* (Religionswissenschaft heute 5), Stuttgart 2007, 73–88.

³⁷ Das nächste moderne Äquivalent wäre vermutlich der Hungerstreik.

³⁸ So ist es tatsächlich im Falle von $\nu\eta\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ in Mt 15,32; Mk 8,3. Die Leute sind einfach aufgrund äußerer Umstände ohne Essen.

³⁹ So m.E. zu Unrecht *Muddiman* (Anm. 4), 775, der zu zeigen versucht, dass es hier um freiwilligen Verzicht gehe.

⁴⁰ Auch hier wird man heute eher an Aktivisten denken, die etwa Gefangennahme oder Gefährdungssituationen ‚um ihrer Sache willen‘ auf sich nehmen und so ihr Anliegen unterstreichen.

Das ist in Lk 18,12 anders: Der Pharisäer weist im leisen Gebet nur Gott auf sein zweimaliges Fasten pro Woche hin, nicht umstehende Menschen. Allerdings kontrastiert er sich dabei selbst mit dem Zöllner, d.h. in seiner Kommunikation mit Gott sind menschliche Kommunikationspartner anwesend, wenn auch nur virtuell. Nicht die Fastenpraxis, nur diese Verwendung, mit ihr Gott die Aufrichtigkeit des Glaubens *im Gegenüber zu anderen* demonstrieren zu wollen, wird getadelt. Der Zöllner kommuniziert ausschließlich mit Gott. *Darum* ist diese Kommunikation erfolgreich, auch wenn sie ‚nur‘ aus Worten, Mimik und Gestik besteht.

Noch einen Schritt weiter geht hingegen Tit 1,15f.: Die Grundidee, dass Verhalten sprachliche Äußerungen validiert, bleibt zwar erhalten. Gute Werke erweisen den Glauben, und zwar gegenüber anderen Menschen wie gegenüber Gott. Aus dem möglichen Repertoire von Verhaltensweisen, die für diese Kommunikation zulässig sind, werden jedoch alle Formen von Nahrungsaskese ausgeschlossen. Sie werden nicht nur neutralisiert, sondern ins Gegenteil verkehrt: Wer sich an Ernährungsregeln hält, beweist damit gerade die Unzuverlässigkeit seines Glaubensbekenntnisses.

Eine gewisse Randstellung nehmen in unserem Textcorpus zwei textkritisch sekundäre Passagen (Mk 9,29 v.l.; Mt 17,21) ein, die Fasten mit Exorzismus verbinden. Dabei ist das Fasten nicht – wie man vielleicht erwarten könnte – die körperliche Verstärkung der exorzistischen Kommunikation mit den dämonischen nichtmenschlichen Akteuren, sondern gehört zusammen mit dem Gebet (wie z.B. Polyk 7,2), d.h. ist Kommunikation mit Gott.⁴¹

b) Selten und uneindeutig wird in unserem Textcorpus thematisiert, dass der eigene Körper durch Nahrungsentzug zum Medium einer veränderten Selbsterfahrung wird.

Apg 9,9.19 könnte solch ein Fall sein: Nach seiner Vision ist Paulus drei Tage lang in einem beinahe todesähnlichen Ausnahmezustand. Er sieht nichts, isst nichts und trinkt nichts. So wird er auf die entscheidende Begegnung mit Hananias vorbereitet. Inwieweit man das Fasten Jesu in der Wüste (Mt 4,2; Lk 4,2; aber *nicht* Mk 1,13 s.u.) so verstehen soll, bleibt unklar. Mt deutet immerhin an, dass der Hunger Jesu nach vierzig Tagen ohne Nahrung in einem Zusammenhang mit der Versuchung durch den Teufel steht. Bei Lk ist dies aber nicht so.⁴² Fasten und Versuchung stehen nebeneinander. In Apg 10,10 wird Petrus beim Gebet hungrig und hat dann eine Vision, die mit Essen – und in einem übertragenen Sinne mit gruppentrennenden Ernährungsregeln – zu tun hat (vgl. komplementär Cornelius in Apg 10,30 v.l.). In Apg 13,2 ‚spricht‘ der Geist zu einer Gruppe von Fastenden.

Man wird gegenüber religionsphysio- bzw. -psychologischen Erklärungen, dass Nährstoffmangel einen *altered state of conscience* mit visionären und auditionären Erfahrungen hervorruft, wohl etwas skeptisch bleiben. Es ist durchaus möglich bzw. aufgrund der biologischen Gleichheit von antiken und heutigen Menschen wahrscheinlich, dass solche Phänomene in der Antike vorkamen und den Autoren der Texte bekannt waren. Es scheint aber in keinem Fall ihre Intention zu sein, auf solche Phänomene besonders hinzuweisen; und selbst wenn, könnte man von den Texten nicht auf die Erlebnisse der historischen Personen Jesus, Petrus und Paulus rückschließen.

Etwas weichere moderne religionspsychologische Deutungen – Fasten als Bewusstseinsweiterung, Selbsterfahrung, spirituelle Reinigung u.ä. – scheinen auf die antiken Texte kaum anwendbar.

c) Ein Sonderfall ist schließlich das Markusevangelium. Dort dient das *Nichtfasten* der körperlichen Validierung und ebenso der körperlichen Erfahrung der Botschaft Jesu. In Mk 1,13 hält sich Jesus vierzig Tage in der Wüste mit den wilden Tieren auf und die Engel dienen ihm (δουλοῦν, vgl. Mk 1,31), d.h. er fastet – anders als in den Parallelerzählungen bei Mt und Lk – nicht.⁴³ Vielmehr lebt er wie im

⁴¹ Deutlich überbetont wird m.E. die Bedeutung des Fastens als „Waffe gegen die dämonischen Mächte“ bei Böcher (Anm. 4).

⁴² Er lässt auch die dienenden (d.h. Essen bringenden) Engel von Mt 4,11 weg.

⁴³ So richtig Muddiman (Anm. 4), 775; gegen z.B. Allison (Anm. 4), 905, der übersieht, dass δουλοῦν hier in einer Kette von Imperfektformen steht, während es in Mt 4,11 auf zwei Aoriste folgt.

Paradies.⁴⁴ Ebenso fasten, während er anwesend ist, seine Jünger nicht (Mk 2,18–20; par Mt 9,14f.; Lk 5,33–35). Nach seinem Tod nehmen sie wieder eine Fastenpraxis auf, wie auch bei anderen jüdischen Gruppierungen üblich.⁴⁵ Jesus selbst und seine Jünger verkörpern hier durch Essen statt Fasten, dass die Königsherrschaft Gottes anwesend ist, wo (und solange) Jesus anwesend ist. Auch solche Kommunikation funktioniert jedoch nur, wenn sie gegenüber dem normalen Essverhalten – in diesem Falle Essverhalten, das Fastenzeiten umfasst und generell von Mangel gekennzeichnet ist – markiert ist. In einer modernen Überflussgesellschaft täglich zu konsumieren, was man mag, kann kein Zeichen des Gottesreiches sein.

7. Ökonomie

Damit kommt der ökonomische Aspekt von Fasten als Essverhalten in den Blick. Bestimmte Dinge nicht zu essen oder gar nichts zu essen muss man sich leisten können bzw. wollen – zumal in der antiken Grundsituation der Mangelernährung.

Unkontrolliert zu essen und zu trinken gilt in der Antike weithin als Ausweis von moralischer Schwäche. Es zeigt anschaulich, dass eine Person ihre körperlichen Bedürfnisse nicht im Griff hat. Die Texte des Neuen Testaments nehmen an diesem Diskurs teil (z.B. Röm 13,13; 1Petr 4,3; vgl. auch das Referat der Vorwürfe gegen Jesus Mt 11,19/Lk 7,34). Andererseits dient in der späten Republik und im frühen Prinzipat ostentatives Essen zur Markierung des sozialen Status⁴⁶ – ebenso allerdings bereits seit dem Hellenismus ostentatives Verteilen von Nahrungsmitteln an bestimmte Bevölkerungsgruppen.⁴⁷

In den Schriften des frühesten Christentums wird in Apg 10,1f.30 v.l. der sozial relativ hochstehende Centurio Cornelius als Person geschildert, die selbst fastet und gegenüber anderen wohlwütig ist (vgl. die Zusammenstellung Gebet, Almosen, Fasten in Mt 6,1–6.16–18 und auch schon in früheren Texten wie z.B. Tob 12,8).⁴⁸ Der 1. Timotheusbrief hingegen bringt Fasten und Wohltätigkeit in relative Konkurrenz: ‚Körperliche Übung‘, d.h. jede Form von Askese, ist wenig nützlich; Übung in angemessenem Verhalten hingegen nützt zu allem (1Tim 4,8). Zu diesem angemessenen Verhalten gehört für Reiche, freigebig und bereit zum Teilen zu sein (1Tim 6,18). Über den Hinweis auf Gott, der reichlich zum Genuss gibt (1Tim 6,17), wird dabei ein Rückbezug zur Begründung der Ablehnung von (dauerhaften) Ernährungsregeln geschaffen (1Tim 4,3b.4). Eine ähnliche Wertung nimmt 2Clem 16,4 vor, wo in der Kommunikation gegenüber Gott eine sich steigernde Rangfolge Gebet, Fasten, Almosen aufgemacht wird. In Herm sim. 5,1–3 wird nicht Fasten an sich kritisiert, sondern gefordert, dass es nicht ohne

⁴⁴ Gudrun Guttenberger, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK), Zürich 2017, 43; alternativ könnte daran gedacht sein, dass er wie Elia wunderbar zu essen bekommt (1Kön 19,5–8).

⁴⁵ Ebd., 69–72. Die verbreitete diachrone, historisierende Auslegung der Stelle (Mk 2,19 als Aussage über den historischen Jesus, der nicht fastete; Mk 2,20 als späterer Zusatz, der rechtfertigt, dass die Kirche zum Fasten zurückkehrte), überzeugt nicht. Vgl. dazu Muddiman (Anm. 4), 775f. Auch Angelika Strotmann, *Jesus als Asket*, in: A. Bieler u.a. (Hg.), *Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig 2015, 25–44, 34, zieht m.E. zu rasch Schlüsse auf eine generell antiasketische Einstellung Jesu.

⁴⁶ Vgl. Mireille Corbier, *Luxus*, DNP 7 (1999), 534–536. Der Klassiker moderner Theorie von *conspicuous consumption* ist Thorstein Veblen, *Theorie der feinen Leute*, Frankfurt a.M. 1986 (engl. Original: *The Theory of the Leisure Class*, 1899).

⁴⁷ Klassische Darstellung: Paul Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike* (Theorie und Gesellschaft 11), Frankfurt a.M. 1992.

⁴⁸ Vgl. dazu auch Wimmer (Anm. 4), 52–78.

gleichzeitige Wohltätigkeit durchgeführt wird.⁴⁹ Solche Texte sind Teil antiker Diskurse über vernünftige Selbstbeherrschung und Affektkontrolle als Kennzeichen der männlichen Mitglieder der ökonomischen und politischen Elite. Sie sind vermutlich von Personen verfasst, die nicht selbst zu dieser Elite gehören, sondern sozial deutlich darunter, aber nicht in der Masse der Armen anzusiedeln sind. D.h. sie behaften die Elite bei ihrem Selbstbild, um sie zu wohltätigem Verhalten zu motivieren. Dem Effekt, dieses Selbstbild dadurch gleichzeitig zu bestärken, entgehen sie freilich nicht.

Dieses Problem, dass auch Wohltätigkeit ostentativ sein und soziale Differenzen verfestigen statt überwinden kann, ist manchen Texten in unserem Corpus ansatzweise bewusst. Wer fast nichts hat, aber trotzdem etwas abgibt, gibt, wie wenig es auch sein mag, mehr als ein reicher Wohltäter (Mk 12,41–44; Lk 21,1–4; 2Kor 8,2). In einer Situation erzwungenen Mangels eröffnet freiwilliger Verzicht eine Möglichkeit selbstbestimmten Handelns.⁵⁰

8. Weiterführende Aspekte

Die kulturwissenschaftlich inspirierte Beschreibung des Phänomens Fasten in den frühesten Texten des entstehenden Christentums zeigt zunächst einmal dessen Distanz zu einigen heute gängigen Vorstellungen von Fasten: Kategorien wie Spiritualität oder Selbsterfahrung lassen sich kaum auf die Antike anwenden. Die Idee, man könne eine Zeitlang auf etwas verzichten, um es danach umso bewusster wieder zu genießen, wäre antiken Menschen vermutlich schlicht absurd vorgekommen. Auch pro- oder antiasketische Tendenzen bzw. Argumente in den Texten oder Aussagen, die Fasten und Almosen zueinander ins Verhältnis setzen, sind, in ihren antiken Kontexten gesehen, nur bedingt auf heutige Fragestellungen übertragbar.

Dennoch kann, so denke ich, dieser Überblick Fragen an heutige Fastenpraxis aufwerfen und Impulse zur theologischen Reflexion geben. Ich möchte zum Abschluss nur einige davon andeuten:

Fasten ist vom kulturell vorgegebenen normalen Essverhalten abweichendes Essen. Was halten wir (wobei zu definieren ist, wer ‚wir‘ sind) für normale Ernährung?

Fasten als markierte Ernährung wirkt sich aus auf Mahlzeit, d.h. wie und mit wem man isst. Welche Grenzen zwischen *in-group* und *out-group* markieren wir durch Essen oder Nichtessen?

Fasten als körperliches Verhalten ist Kommunikation. Mit wem kommunizieren wir durch Fasten: mit Gott, mit anderen Menschen, die uns beobachten (sollen), mit uns selbst? Was kommunizieren wir?⁵¹ Kontrolle über unsere körperlichen Bedürfnisse, die moralische Überlegenheit des Veganers, den Milieuunterschied zwischen Flexitariern und Carnivoren, die spirituelle Fortgeschrittenheit des Asketen oder die Aufgeklärtheit des Protestanten, der Fastenrituale nicht nötig hat?

Essverhalten hat mit Ökonomie zu tun: Verzicht muss man sich leisten können und wollen. Was bedeutet in einer Konsumgesellschaft Fasten? Was bedeutet heute für Menschen verschiedener sozialer

⁴⁹ Deutlich darüber hinaus geht der Barnabasbrief (Ban 3): Mithilfe von Jes 58,4–10 wird Fasten im Sinne von Nahrungsaskese den Juden zugeschrieben und damit als gottlos verworfen, während Christen ‚richtig‘, d.h. *ausschließlich* metaphorisiert, in Form von Wohltätigkeit fasten. Die Entgegenstellung von Ritual und Ethos dient hier primär zum Zweck der scharfen Grenzmarkierung zwischen *in-group* und *out-group* – eine Struktur, die sich v.a. in reformatorischen Diskursen wiederfindet, die Antikatholizismus und Antijudaismus ineinander blenden.

⁵⁰ S. auch o. die Umcodierung von Hunger und anderen Nöten in ‚freiwilliges‘ Leiden durch Paulus in 2Kor 6,5; 11,27.

⁵¹ Vgl. die Ausführungen bei *Eva Barlösius*, *Soziologie des Essens*. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim ³2016, 288–293, über „Essmoral als Achtungs- und Verachtungskommunikation“.

Schichten, (bestimmte) Nahrungsmittel zur Verfügung zu haben oder nicht, sie zu konsumieren oder nicht, sie anderen zu geben oder nicht, sie von anderen zu bekommen oder nicht?

Vielleicht der befremdlichste Aspekt, den Fasten in dem hier vorgestellten Textcorpus hat, ist, dass Ernährung in für viele Menschen im heutigen Europa kaum nachvollziehbarer Weise zur körperlichen Validierung dienen kann. In der antiken Grundsituation dauerhaft prekärer Ernährung der breiten Bevölkerungsmehrheit kommuniziert Fasten anderen Menschen, aber auch nichtmenschlichen Akteuren geradezu brutal direkt, dass es jemandem ernst ist – wie umgekehrt schlichtes Essen die Botschaft Jesu, die Königsherrschaft Gottes sei da, körperlich wahr macht. Was könnte in unserer Lebenswelt ein Essverhalten – oder überhaupt ein Verhalten – sein, das dem entspricht?

Stefan Krauter, geb. 1973, Assistenzprofessor für Neues Testament, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich,

stefan.krauter@uzh.ch